

ATHENA



LIETUVOS KULTŪROS TYRIMŲ INSTITUTAS

ATHENA

FILOSOFIJOS STUDIJOS

2018 Nr. 13

VILNIUS

REDAKCIINĖ KOLEGIJA / EDITORIAL BOARD

Redaktoriai / Editors:

Dr. DANUTĖ BACEVIČIŪTĖ (01 H Filosofija)	Lietuvos kultūros tyrimų institutas Lithuanian Culture Research Institute
Dr. NAGLIS KARDELIS (01 H Filosofija)	Lietuvos kultūros tyrimų institutas Lithuanian Culture Research Institute
Dr. AUDRONĖ ŽUKAUSKAITĖ (01 H Filosofija)	Lietuvos kultūros tyrimų institutas Lithuanian Culture Research Institute

Nariai / Members:

Prof. dr.(hp) JŪRATĖ BARANOVA (01 H Filosofija)	Lietuvos edukologijos universitetas Lithuanian University of Educational Sciences
Prof. dr. PAUL RICHARD BLUM (01 H Filosofija)	Lojolos koledžas, Baltimorė, JAV Loyola College, Baltimore, USA
Doc. dr. SAULIUS GENIUŠAS (01 H Filosofija)	Kiniškasis Honkongo universitetas The Chinese University of Hong Kong
Prof. dr.(hp) GINTAUTAS MAŽEIKIS (01 H Filosofija)	Vytauto Didžiojo universitetas Vytautas Magnus University
Prof. dr. ALGIS MICKŪNAS (01 H Filosofija)	Ohajo universitetas, JAV Ohio University, USA
Prof. dr. JAN NARVESON (01 H Filosofija)	Vaterlo universitetas, Kanada University of Waterloo, Canada
Prof. habil. dr. ZENONAS NORKUS (01 H Filosofija)	Vilniaus universitetas Vilnius University
Prof. dr. ALMIRA OUSMANOVA (01 H Filosofija)	Europos humanitarinis universitetas European Humanities University
Prof. dr. REIN RAUD (01 H Filosofija)	Talino universitetas Tallinn University
Dr. VYTAUTAS RUBAVIČIUS (01 H Filosofija)	Lietuvos kultūros tyrimų institutas Lithuanian Culture Research Institute
Prof. habil. dr. MARA RUBENE (01 H Filosofija)	Latvijos universitetas University of Latvia
Prof. dr.(hp) TOMAS SODEIKA (01 H Filosofija)	Vilniaus universitetas Vilnius University
Prof. dr.(hp) ARŪNAS SVERDIOLAS (01 H Filosofija)	Lietuvos kultūros tyrimų institutas Lithuanian Culture Research Institute
Prof. habil. dr. ARVYDAS ŠLIOGERIS (01 H Filosofija)	Vilniaus universitetas Vilnius University
Prof. habil. dr. ABDUSSALAM GUSEINOV (01 H Filosofija)	Filosofijos institutas (Rusijos Mokslų akademija), Rusija Institute of Philosophy (Russian Academy of Sciences), Russia

Sudarytojas / Editor: DENIS PETRINA

Lietuvių kalbos redaktorė / Lithuanian language editor: MARGARITA DAUTARTIENĖ

Anglų kalbos redaktorius / English language editor: NAGLIS KARDELIS, DENIS PETRINA

Recenzentai / Reviewers:

Doc. dr. MINTAUTAS GUTAUSKAS
Doc. dr. JOLANTA SALDUKAITYTĖ

Leidinį spaudai rekomendavo Lietuvos kultūros tyrimų instituto Mokslo taryba

Redakcijos adresas (Address):

Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Lithuanian Culture Research Institute
Saltoniškių g. 58, LT-08105, Vilnius, Lithuania
El. paštas (e-mail): lkti@lkti.lt
Tel. 2755912, faksas (8 5) 2751898
Leidinio tinklalapis (Home page): <http://lkti.lt/athena/>

ISSN 1822-5047

e-ISSN 2538-7294

© Sudarymas / Edited by Denis Petrina, 2018

© Autoriai / Authors, 2018
Jacques Derrida, Elisabeth Roudinesco « Peines de mort », *De quoi demain... Dialogue*. Paris: Fayard / Galilée p. 223–267. © Librairie Arthème Fayard / Éditions Galilée, 2001

© Vertimas / Translated by Daina Habdankaitė, 2018

© Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2018

TURINYS

DEKONSTRUOJANT DERRIDA

Denis Petrina. Pratarė ... 7

I. DEKONSTRUKCIJOS PRAEITYS IR ATEITYS

Naglis Kardelis. Sokratiškasis elenchas – Derrida dekonstrukcijos provaizdis? ... 11

Denis Petrina. Šmėkliškas subjektas: *différance* (a/e)fektai ... 35

II. DEKONSTRUKCIJOS ESTETINĖS IMPLIKACIJOS

Jūratė Levina. Apie kūniškąsias kalbos ištakas: Derrida kalba su Joyce'u ... 57

Daina Habdankaitė. Derrida ir Kieferis: išnarinto laiko beiėškant ... 67

III. DEKONSTRUKCIJOS PĖDSAKAI POLITIKOJE

Audronė Žukauskaitė. Imuniteto samprata Jacques'o Derrida ir Roberto Esposito filosofijoje ... 81

Almira Ousmanova. Jacques'as Derrida šmėklų teritorijoje ... 96

Rheuben Bundy. Teisės objektai: Derrida, vakarietiška teisė ir kolonijinis valdymas ... 124

IV. DEKONSTRUKCIJA IR ETIKOS (KONTR)VERSIJOS

Jacques Derrida ir Elisabeth Roudinesco. Mirties bausmės ... 141

Danutė Bacevičiūtė. Derrida apie mirties bausmę: prieigos klausimas ... 168

Viktoras Bachmetjevas. Dekonstruojant atleidimą: Jankélévitchiaus įtaka Derrida ... 184

APIE AUTORIUS ... 199

NURODYMAI AUTORIAMS ... 205

CONTENTS

DECONSTRUCTING DERRIDA

Denis Petrina. Preface ... 7

I. PASTS AND FUTURES OF DECONSTRUCTION

Naglis Kardelis. Is the Socratic Elenchus a Prototype of the Derridean Deconstruction? ... 11

Denis Petrina. The Spectral Subject: the (A/E)ffects of Différance ... 35

II. AESTHETICAL IMPLICATIONS OF DECONSTRUCTION

Jūratė Levina. On the Corporeal Origins of Language: Derrida Says Yes to Joyce ... 57

Daina Habdankaitė. Derrida and Kiefer: In Search of the Disjointed Time ... 67

III. TRACES OF DECONSTRUCTION IN POLITICS

Audronė Žukauskaitė. The Notion of Immunity in the Philosophies of Jacques Derrida and Roberto Esposito ... 81

Almira Ousmanova. Jacques Derrida on the Territory of Ghosts ... 96

Rheuben Bundy. The Objects of Law: Derrida, Western Legality, and Colonial Management ... 124

IV. DECONSTRUCTION AND ETHICAL CONTROVERSIES

Jacques Derrida and Elisabeth Roudinesco. Death Penalties ... 141

Danutė Bacevičiūtė. Derrida on the Death Penalty: The Question of Approach ... 168

Viktoras Bachmetjevas. Deconstructing Forgiveness: Jankélévitch's Influence on Derrida ... 184

CONTRIBUTORS ... 202

GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS ... 206

PRATARMĖ

Ši, trylikta, žurnalo *Athena: filosofijos studijos* numerį pavadiname *Dekonstruojant Derrida*, taip išreikšdami intelektualinę duoklę šiam ištis neįprastam filosofui. Skaitytojai, bent kiek susipažinę su Derrida mintimi, nesunkiai supras tokio pavadinimo polisemantiškumą, arba, vartojant paties mąstytojo terminą, reikšmės diseminaciją. Viena vertus, padalyvis „dekonstruojant“ nurodo į tęstinumą – tiek dekonstrukcijos kaip filosofinės praktikos, atsižadančios pretenzijų į užbaigtumą ir universalumą, tiek paties Derrida filosofinio paveldo pasaulyje ir, svarbiausia, Lietuvoje. Kita vertus, šio numerio dekonstrukcijos objektas, kaip matyti iš pavadinimo, yra pats Derrida, ir šia prasme tai yra aporetinė „dekonstrukcijos dekonstrukcija“. Vėlgi, jei galvotume apie tai siūlomoje Derrida paradigmoje, supras-tume, jog toks gestas jokių būdu nėra šio mąstytojo filosofinių principų validumo arba originalumo užklausias, bet yra veikiau ištikimybė. Ištikimybė pačiam dekonstrukcijos metodui (tikslėniam terminui nesant), kurio objektas yra bet kas, kas yra legitiimuota tradicijos; ištikimybė Derrida išplėtotai poststruktūralizmo atmainai – su neatsiejamomis nuo jos etinėmis implikacijomis; galiausiai ištiki-mybė pačiam Derrida ir tam, ko iš jo galėjome pasimokyti.

Kaip vienas iš šio numerio rengėjų galėčiau teigti, jog tryliktoji *Athena* yra tikrai „deridiška“. Nors po Derrida mirties praėjo beveik penkiolika metų, filosofo pradėtas dekonstrukcijos projektas neturi aiškios pradžios ir juolab pabaigos (ką irgi bandėme perteikti pavadinimu). Dekonstrukcija kaip projektas, kaip procedūra, kaip įvykis (taip ją siūlė suvokti pats Derrida) meta iššūkį tradiciniams skai-tymams ir tradicinėms kalbėsenoms bei suvokimams. Šį numerį rengėme tikrai „dekonstruktyviai“: mažiausiai norėjome, kad jis taptų „dar vienu numeriu apie Derrida“, kuriame būtų atkartojami jau filosofiniais trauizmais tapę Derrida kūrybos

aspektai. Ieškojome būdų, kaip išlaikyti balansą (gal net ištrinti ribą) tarp naujoviškumo ir ištikimybės filosofui, mokslisškumo ir kūrybiškumo, lokalsios Derrida minties interpretacijos tradicijos ir globalios dekonstrukcijos recepcijos. Todėl, užuot susikoncentravę į kiekybinius rodiklius (terminus, sugaištą laiką, savo asmeninius resursus), pasirinkome kokybę – įtraukti kuo daugiau balsų, kurie, nors ir kalba apie daugiau ar mažiau tą patį, daro tai visiškai skirtingai. Toks numerio polifoniškumas yra svarbi sąlyga, kodėl, tikime, šis numeris yra ištikimas Derrida. Nors visi rašome apie tą patį asmenį, savo rašymu įrodome, jog Derrida filosofinė sistema negali būti redukuota į vieną „transcendentalinį signifikatą“, jog ji yra įvairi, mišri, nevienalytė, tam tikra prasme – net netapati sau ir *skirtinga* savo pačios atžvilgiu. Balsų, požiūrių, rašymo būdų įvairovė lemia skirtingas prieigas prie Derrida svarstytos problematikos. Tiesa, šiame numeryje nerbsite pakerėtų Derrida apologetų ar jo aršių oponentų – kiekviena/s autorė/ius steigia kritinę (istorinę, konceptualinę) distanciją su savo nagrinėjamu objektu. Manychiau, kad būtent todėl šis numeris yra vertas dėmesio – jame ne atkartojami gerai filosofams (ir edukuotai publikai) žinomi postulatai, bet reflektuojamos mąstytojo iškeltos problemos, formuluojamos naujos, o tai įrodo, kad Derrida nėra vien skyrelis filosofijos istorijos enciklopedijoje, bet tam tikra prasme yra gyvas, tarp mūsų. Galiausiai norėčiau pasidžiaugti užsienio autorių indėliu į šį numerį – tai reiškia, kad Derrida nėra nei vietinės fascinacijos objektas, nei koks filosofinis artefaktas; tai geriausias įrodymas, kad mūsų apibrėžtos problematikos turinys ir mastas yra svarbūs ir aktualūs globaliame filosofijos diskurse.

Grupodami straipsnius pagal skyrius, susidūrėme su problema: visi straipsniai, nors ir yra unikalūs ir svarsto skirtingus Derrida minties aspektus, atliepia vienas kitą, vietomis „persipina“, remiasi panašiomis referencijomis ir sykiu išlieka skirtinguose kontekstuose. Todėl nesiūlyčiau vadovautis skyrių pavadinimais kaip skaitymo instrukcija: veikiau skirstymas į skyrius leidžia skaitytojui pamatyti, apie ką yra rašoma, tačiau jau pradėjęs skaityti, ji/s neišvengiamai pastebės, kad eina ne keturiais atskirais takais, bet vaikšto aplinkui, pamatydama/s ne tik kažką nauja, bet ir tą patį – tiesa, visiškai skirtingu rakursu.

Pirmajame skyriuje „Dekonstrukcijos praeitys ir ateitys“ Derrida mintis atsiduria „prieš“ ir „po“ kontekstuose. Naglis Kardelis siūlo išsamią sokratiško elencho ir deridiško dekonstrukcijos metodų komparatyvistinę (net genealoginę) analizę. Savo analize autorius joku būdu nebando dėti lygybės ženklų tarp šių dviejų prieigų, bet, nuodugnai nagrinėdamas jų prielaidas, demonstruoja kritinės filosofinės tradicijos istorinę genezę, transformacijas bei Derrida graikų minties recepciją ir interpretaciją. Aš savo straipsnio pagrindiniu veikėju pasirenku subjektą, į kurį žiūriu iš dviejų konceptualinių perspektyvų – poststruktūralizmo ir neseniai susi-

formavusios afekto teorijos, kurios abi užklausia šios sąvokos *alibi*, arba savaimė suprantamumą, filosofijos diskurse. Šių nebendramačių prieigų sugretinimu mėginu įrodyti, jog tiek lingvistinė-semiotinė deridiška dekonstrukcija, tiek materializmo tradiciją tęsianti afekto teorija pateikia skirtingas optikas fiksuoti tam pačiam fenomenui – imanentiškai subjektui diferenciacijos logikai.

Antrajame skyriuje „Dekonstrukcijos estetiškos implikacijos“, kaip matyti iš pavadinimo, mėginama gretinti deridišką postruktūralizmą ir estetiką. Žinia, Derrida nebuvo išplėtojęs estetiškos sistemos – bent jau ta prasme, kad ją būtų galima vadinti sistema, todėl abiejų autorių darbai yra įdomūs ne tik turinio ir argumentacijos, bet ir metodologiniu požiūriu. Nors Jūratės Levinos ir Dainos Habdankaitės straipsnių objektai yra skirtingos medijos – literatūra ir tapyba, jos abi renkasi (post)fenomenologinį aparatą. Jūratė Levina, aptardama lietuviškai nenagrinėtą Derrida tekstą, skirtą James'o Joyce'o *magnus opus Ulisas*, kartu su filosofu seka, kaip grožinis tekstas reiškiasi materialiai ir jusliškai (ir, atvirkščiai, kaip įtekstintas jusliškumas aktyvina tokią patirtį). Toks „skaitymas“ leidžia teigti, jog ši patirtis nėra eksterioriška, „primesta“ iš išorės, bet randasi kūniškumo plotmėje iš skaitytojo santykio su tekstu. Daina Habdankaitė juda priešinga linkme ir, užuot kalbėjusi apie paskiras patirtis, susitelkia ties autentiškos praeities patyrimo negalimybe. Autorė kūrybingai įdarbina Holokausto atmintį reflektuojančio Anselmo Kieferio tapybą ir įtikinamai parodo, kaip joje galime pastebėti analogiškų deridiškai dekonstrukcijai principų.

Trečiasis skyrius „Dekonstrukcijos pėdsakai politikoje“ pradedamas Audronės Žukauskaitės straipsniu, kurio objektas – imuniteto logika. Autorė ją aptinka (sekdamas Jacques'u Derrida ir Roberto Esposito) religijoje ir demokratijoje kaip veiklose, nuolatos brėžiančiose ribas tarp sava ir svetima. Ypač vertas dėmesio autorės konceptualinis judesys, nulėmęs straipsnio struktūrą: pradedama nuo biologinio-medicininio imuniteto apibrėžimo, autorė išsamiai aptaria imuniteto veikimo mechanizmą religijoje ir (bio)politikoje, o galiausiai vėl grįžta prie biologijos – ir, remdamasi paskutiniaisiais šio mokslo atradimais, dekonstruoja konvencionalią imuniteto sampratą. Almira Ousmanova kviečia leistis į „kelionę“ į „šmėklų teritoriją“ – SSRS. Remdamasi paties Derrida ir jo sekėjų įžvalgomis, autorė ieško paralelių tarp dekonstrukcijos ir Pertvarkos, tapusios viena SSRS žlugimo priežasčių. Sykiu autorė imasi užduoties apvalyti marksizmą nuo sovietinio kvazikomunizmo apnašų ir priminti apie emancipacinį potencialą, be kurio nepažastomi nei marksizmas, nei dekonstrukcija. Rheuben Bundy, užklaudamas Vakarų epistemologijos ir teisinės sistemos *modus operandi*, Derrida argumentą apie teisingumo neredukuojamumą į teisę papildo postkolonijinės tradicijos mąstytojo Boaventura de Sousa Santos įžvalgomis. Autorius skatina iš esmės permąstyti teisingumo pagrindus ir,

užuot ieškojus universalių racionalumo ir teisingumo principų, slepiančių savyje epistemologinės prievartos mechanizmą, susitelkti ties pliuralizmu ir situatyvumu bei iš jų atsirandančiu solidarumu.

Paskutinis, ketvirtasis, skyrius „Dekonstrukcija ir etikos (kontro)versijos“ prasideda nuo Dainos Habdankaitės kruopščiai atlikto Jacques'o Derrida ir Elisabeth Roudinesco pokalbio apie mirties bausmę vertimo. Šią temą tęsia Danutė Bacevičiūtė: pasak autorės, nors mirties bausmės problemą galėtume (norėtume) laikyti nominaliai išspręsta (tokia bausmė yra panaikinta daugelyje civilizuotų šalių), tai jokių būdu nereiškia, kad šis klausimas yra išsemtas filosofiniu požiūriu. Diskutuodama (per Derrida) su Kantu ir Heideggeriu, autorė sėkmingai įrodo, jog mąstymas apie mirties bausmės panaikinimą kaip teleologinį siekinį subanalina ir (pavojingai) supaprastina šią problemą, ir, kad ir koks būtų teisinis ir politinis landšaftas, mirties bausmės galimybė – kaip to, kas, paradoksaliu būdu yra žmogiška – išlieka visada. Numerį reziuumuoja Viktoro Bachmetjevo straipsnis, kurio tikslas yra dvilypis – viena vertus, nuosekliai rekonstruoti Jacques'o Derrida ir Vladimiro Jankélévitch'iaus argumentaciją, kas yra ir kas nėra atleidimas, ir, antra vertus, pademonstruoti Jankélévitch'iaus įtaką Derrida minčiai. Abudu mąstytojai sutinka dėl aporetinės atleidimo prigimties: jei nusižengimą *galima* atleisti, tai anuliuoja besąlygiško atleidimo galimybę; šia prasme atleidimas visada yra šio akto negalimumas, nes jis reikalauja atleisti tai, ko atleisti *negalima*.

Esu tikras, kad šis numeris dėl perspektyvų įvairovės ir įžvalgų praturtins ir taip gyvą Lietuvoje diskursą apie Derrida. Nuoširdžiai tikiuosi, kad skaitytojas, ieškodamas čia Derrida „pėdsako“, atras žurnale naujų intelektualinės sąveikos su mąstytojo filosofiniu palikimu būdų.

Dėkoju visiems autoriams už jų kūrybingumą, norą diskutuoti bei atidumą ir kruopštumą rengiant ir taisant straipsnius. Atskirai norėčiau padėkoti Danutei Bacevičiūtei ir Audronei Žukauskaitei, kurių indėlis į šį numerį negali būti pervertintas, už jų išskirtinį profesionalumą, įžvalgas bei draugiškas pastabas ir visokeriopą pagalbą man sudarant savo pirmą numerį.

Malonaus ir produktyvaus skaitymo!

Denis Petrina

Naglis Kardelis

SOKRATIŠKASIS ELENCHAS – DERRIDA DEKONSTRUKCIJOS PROVAIZDIS?

Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius
Tel. (8 5) 275 28 57
El. paštas: naglis.kardelis@gmail.com

Straipsnyje formalioju ir funkciniu atžvilgiais analizuojami sokratiškojo elencho ir Jacques'o Derrida dekonstrukcijos panašumai bei skirtumai. Nenagrinėjant klausimo apie galimas Platono, kurio dialoguose aprašomas sokratiškojo elencho taikymas, įtakas dekonstrukcijos (kvazi)metodo kūrėjui Derrida, dėmesys sutelkiamas į tipologinius – formaluosius bei funkcinius – elencho ir dekonstrukcijos panašumus. Parodoma, jog taikant tiek elenchą, tiek dekonstrukciją siekiama atskleisti vidinius, inherentinius, siekiamo paneigti (dekonstruoti) objekto – kvočiamo asmens požiūrio ar nagrinėjamo teksto – prieštaravimus, paneigimo tikslais nenaudojant jokių minėto požiūrio ar teksto atžvilgiu išorinių nuomonių ar empirinių faktų. Atkreipiamas dėmesys į tai, jog elencho ir dekonstrukcijos procedūros turi kai kurių įprastiems metodams būdingų bruožų, bet nei vienos iš jų negalima pavadinti tikru, rutiniškai taikomu, metodu – nebent autoriniu kvazimetodu, kurio taikymas kiekvienu konkrečiu atveju reikalauja intuicijos ir kūrybingumo. Negalimybė griežtai apibrėžti nei elencho, nei juo labiau dekonstrukcijos įvardijama kaip dar vienas jų panašumo aspektas. Argumentuojama, jog ir elencho, ir dekonstrukcijos procedūra nėra savitikslių, o yra taikoma keliant tam tikrą etinį tikslą. Daroma išvada, kad, nepaisant tos pačios etinės jų prigimties, elencho funkcija iš esmės skiriasi nuo dekonstrukcijos funkcijos. Etinis elencho adresatas atitinka pačios elencho procedūros adresatą: tai Sokrato kvočiamas pašnekovas, kurį siekiama etiškai transformuoti. Etinis dekonstrukcijos adresatas, priešingai, yra skirtingas nuo pačios

dekonstrukcijos procedūros adresato. Šis etinis dekonstrukcijos adresatas – tai Kitas, patiriantis kalbinio režimo prievartą, kylančią iš (tariamai) tapataus sau teksto ir jo pretenzijos į monolitinę, absoliučiai stabilią reikšmę. Dekonstruojamo teksto totalitarinės pretenzijos demaskavimu siekiama emancipuoti Kitą, kuris yra išorinis teksto atžvilgiu, o į patį dekonstruojamą tekstą, kaip dekonstravimo procedūros objektą, joks tiesioginis etinis judesys nėra nukreipiamas, nebent negatyviai, jei dekonstruojamo teksto autorius vis didesnę tiek savo paties, kaip autorinės reikšmės steigėjo, tiek savo kuriamo teksto susilpninimą ar net sunaikinimą suvoktų kaip etiškai pozityvų rezultatą. Straipsnio pabaigoje pabrėžiama, kad, nepaisant elencho ir dekonstrukcijos skirtumų, šių kritinės analizės procedūrų panašumai atskleidžia Vakarų filosofinio mąstymo raidos – nuo Antikos iki mūsų dienų – tęstinumą ir santykinį vientisumą.

RAKTAŽODŽIAI: Sokratas, Platonas, Derrida, elenchas, dekonstrukcija, etika.

Derrida ir graikai: įvadinės pastabos

Atidesnė pažintis su Jacques'o Derrida tekstais atskleidžia išskirtinį šio mąstytojo dėmesį senovės graikų filosofijai ir puikų subtilių jos niuansų išmanymą – ko verta vien deridiškoji *pharmakon* samprata, įkvėpta Platono svarstymų apie rašto prigimtį *Faidre*, bet išplėtota savaip, kaip visiškai originali filosofinė koncepcija¹. Prancūzų filosofo santykį su graikiškąja mąstymo tradicija, ypač Platono tekstais, galima apibūdinti tiesiogiai neišreikšta *odi et amo* – „nekenčiu ir myliu“ – nuostata: Derrida sukyla prieš graikiškąją metafiziką, bet ją griauja neretai jos pačios suteiktais – o sykiu originaliai perkurtais – įrankiais, be to, daugelį svarbių savo filosofijos temų Derrida perima būtent iš graikų mąstymo. Viena vertus, graikiškoji metafizika, nuolat išlikdama Derrida dėmesio centre, formuoja jo mąstymo darbotvarkę, bet, kita vertus, šis dėmesys metafizikai visada išlieka grynai negatyvus – jos buvimas prancūzų filosofo dėmesio centre reiškia ne ką kita, kaip jos buvimą pagrindinio kritikos taikinio pozicijoje. Metafizikos prigimties ir gelminių jos šaknų apmąstymas negatyvia prasme suteikia energijos visai Derrida filosofijai, kuri, jei tik būtų netekusi šio pagrindinio savo kritikos objekto, būtų rizikavusi arba visiškai išsikvėpti, arba prarasti nemažą dalį savosios jėgos ir aistros.

Kartu būtina pripažinti, kad graikų mąstytojų tekstus Derrida perskaito labai kūrybingai: nė vienos jų sąvokos ar koncepcijos jis neperima tiesiogiai, mokiniškai,

¹ Žr. Derrida 1989 [1968]. Ši studija apie platoniskąjį *pharmakon* vėliau buvo integruota į Derrida veikalą *Diseminacija* (Derrida 2004 [1972], p. 67–186). Savita deridiškoji Platono dialogo *Faidras* interpretacija, pateikta minėtame darbe ir išplėtota į originalią filosofinę koncepciją, savo ruožtu buvo išradinčiai panaudota Platono tyrėjo Giovanni R. F. Ferrari'io, parašiusio klasika tapusį veikalą *Besiklausant cikadų: Platono Faidro studija* (Ferrari 1990), taip pat kai kurių kitų profesionalių Platono interpretuotojų, tad šiuo metu galime teigti, jog deridiškoji farmakono koncepcija aktuali ne tik filosofams, bet ir filosofijos istorikams.

ir niekada jų neplėtoja pagal pirminę jas sukūrusių filosofų intenciją, o visada transformuoja taip, kad jos – lyg pakeitusios savo „genetinį kodą“ – pradeda tarnauti jau ne savo kūrėjų, o paties Derrida minties logikai, paverstos integralia jo mąstymo dalimi. Prancūzų filosofas graikų tekstus perskaito ir interpretuoja taip, kad mums, skaitantiems Derrida pateiktus graikų filosofijos aiškinimus, jau ima rodytis, esą patys graikai – galbūt patys to nesuvokdami – mąstė būtent taip, kad atgaline data patvirtintų Derrida intuicijas – arba, kad prancūzų filosofas savąja minties trajektorija nukeliavo tą patį kelią, kaip ir graikai, tačiau geriau už juos pačius, nes šie, mąstydami apie tuos pačius dalykus, daug ką suvokė neteisingai ir iškreiptai.

Vis dėlto, nepaisant tam tikrų interpretacijos idiosinkrazijų ir neretai perne-lyg forsutos, bet visada galantiškos filosofinės bravūros, taip būdingos didžiajam metafizikos kritikui, būtina pabrėžti, jog Derrida, net ir aiškindamas graikų ir visos Vakarų filosofijos raidą itin savitu bei neįprastu būdu – taip, kaip profesionalūs filosofijos istorikai galbūt niekada nebūtų linkę jos aiškinti, savo tekstuose visada išlaiko aukštą (žvelgiant ne tik spekuliatyvaus filosofinio mąstymo, bet ir griežto akademinio mokslo požiūriu) profesionalumo lygį, puikų empirinių – tiek filologinių, tiek istorinių – detalių išmanymą, dažnai sugundantį pasipuikuoti pavydėtina erudicija, jau nekalbant apie filosofinių svarstymų subtilumą, stilium žavesį ir nesuskaičiuojamus ironijos modusus.

Net ir pati graikų metafizikai – ir apskritai bet kokiai metafizikai – adresuojama Derrida kritika yra itin korektiška ir galantiška: jo teigimu, metafizikos niekada neįmanoma įveikti – dekonstruoti – iki galo, be liekanos, be to, net ir pats laipsniškas metafizikos iškonstravimas vadinamosios desedimentacijos būdu – daugeliu etapų sluoksnis po sluoksnio kantriai valant metafizines nuosėdas nuo filosofijos kūno lyg kokio užkalkėjusio virdulio – įmanomas tik tais įrankiais, kuriuos tiesiogiai ar netiesiogiai mums yra suteikusi pati metafizika. Vaizdžiai tariant, nepaisant jo dekonstruojančiai kritikai būdingos aistros bei nirtulio – ir nepaisant ganėtinai karingų jo pareiškimų, kad po kovos jis niekada neimąs belaisvių, savojo oponento, kad ir kas jis būtų, Derrida ne tik nemuša gulinčio, bet net ir niekada neleidžia jam nugriūti – nugriuvęs ar brutaliai pargriautas konkurentas jam jau nebebūtų įdomus kaip gerbtinas dialogo partneris, vertas jam skirtos kritikos ir kai kuriais atvejais – kaip antai Platonas, didžiausias Derrida oponentas – negatyvia prasme formuojantis prancūzų filosofo minties darbotvarkę.

Graikų filosofai – visų pirma metafizikos tėvas Platonas – Derrida akyse visada išlaiko neginčijamą autoritetą, nepaisant to, kad nuvainikuojama pati metafizika kaip didingiausias graikų filosofijos projektas: tik išlikdami Derrida dėmesio – neformalaus, nesuvaidinto filosofinio domėjimosi – centre, graikų filosofai išlieka stovėti jo negailestingos kritikos taikiklyje kaip jos verti taikiniai.

Galėtume paklausti, ar Derrida mąstymo etosas nors kiek panašus į graikiškąjį. Jei orientaciją į metafiziką laikytume pagrindiniu graikų filosofijos etoso dėmeniu, matyt, būtų sunku surasti šiuolaikinį filosofą, savo mąstymo etosu svetimesnį graikams. Vis dėlto drįstume teigti, kad, nepaisant jo priešiško – ar aistringai priešiškos meilės – metafizikai, Derrida tam tikrais atžvilgiais yra dvasiškai giminingas graikams kaip joks kitas šiuolaikinis filosofas: tai liudija daug dalykų – rafinuotas jo tekstų stilius, nulemtas ne tik talento, bet ir filosofškai motyvuoto dėmesingumo literatūrinei formai, negatyvumas, skepsis bei iš prigimties ironiška proto nuostata, aporijų svarbos filosofijai akcentavimas, o svarbiausia – aistringas filosofinis kovingumas, konkurencijos dvasia, raginanti varžytis ne tik su amžininkais, bet ir su iškiliais filosofiniais pirmtakais, – ta pati tobulėti bei pranokti save ir kitus skatinanti agono dvasia, kurią senovės graikai būtų pripažinę kaip savo pačių dvasios šerdį.

Stiliaus virtuozizmu ir iš spekuliatyvių prielaidų plaukiančiu dėmesingumu literatūrinei filosofinio teksto formai, jau nekalbant apie daugelio didžiųjų kūrėjų kultivuojamą jausmą, kurį, perfrazuojant kitą žinomą prancūzų mąstytoją, būtų galima kiek ironiškai pavadinti *rašymo malonumu*, Derrida yra itin artimas Platoniui – tai, beje, akivaizdžiai liudija ir nuolatinis neformalus jo dėmesys metafizikos tėvo tekstams. Kita vertus, radikaliu mąstymo negatyvumu, skeptiškumu, ironiška proto nuostata, aporijų akcentavimu Derrida labai panašus į Sokratą – tam tikru atžvilgiu visišką Platono priešybę.

Ir iš tiesų: ko gero, ne vieną, kuris iš pradžių skaitė vadinamuosius sokratiškuosius Platono dialogus su juose pavaizduotu pašnekovu kvociančiu ir paneiginėjančiu Sokratu, taikančiu savąjį elenchą, o vėliau – Derrida tekstus, kuriuose prancūzų filosofas taiko dekonstrukcijos procedūrą, arba, priešingai, ne vieną, pirma skaičiusį Derrida veikalus, kuriuose dekonstruojamas tam tikras tekstas ar pažiūrų sistema, ir tik vėliau – sokratiškuosius Platono dialogus, neapleidžia keistas *déjà vu* jausmas.

Sokratiškasis elenchas ir deridiškoji dekonstrukcija vienais atžvilgiais yra labai panašūs, o kitais – ganėtinai skirtingi. Nors Derrida, puikus Platono dialogų žinovas, tikrai *galėjo* savąją dekonstrukciją – kaip tekstų skaitymo būdą – sukurti pagal sokratiškojo elencho provaizdį, kuris jam tikrai buvo puikiai pažįstamas iš sokratiškųjų Platono dialogų skaitymo bei komentavimo praktikos (antai ir vėl prisiminkime, kaip meistriškai ir veik neatpažįstamai jis transformavo platoniškąją *pharmakon* sampratą, visiškai pajungdamas ją savo paties filosofinei koncepcijai), mes tikrai to neketiname įrodinėti, nes tai nėra nei svarbiausias, nei galbūt apskritai įmanomas įrodyti – ar paneigti – dalykas. Užuoat įrodinėję ar neigę tiesioginės (genetinės) Platono įtakos Derrida *galimybę* (ar juo labiau tokios įtakos *faktą*) šiuo konkrečiu atveju, savo dėmesį verčiau sutelksime į tam tikrus tipologinius bei funk-

cinis sokratiškojo elencho ir deridiškosios dekonstrukcijos panašumus bei skirtumus, ypač akcentuodami pamatinių etinių prielaidų, kuriomis, mūsų požiūriu, yra grindžiamas tiek elencho, tiek dekonstrukcijos procedūros taikymas, skirtingumą.

Pirmiausia įvardysime ir apibūdinsime sokratiškojo elencho ir Derrida dekonstrukcijos panašumus.

Sokratiškasis elenchas ir Derrida dekonstrukcija: keletas esminių panašumų

Palyginimą pradėsime nuo sokratiškojo elencho. Graikiškas žodis *elegkhos*, konkrečiu savo semantinės raidos metu įgijęs filosofinę paneigimo, paneigiančiojo įrodymo reikšmę, dar iki filosofijos gimimo buvo vartojamas kasdienėje graikų kalboje ir galėjo reikšti daugelį su nuneigimu ar demaskavimu susijusių dalykų, antai vagies ar kito nusikaltėlio užklupimą, pagavimą už rankos *in flagrante delicto* – nusikaltimo darymo akimirka². Filosofinėje vartosenoje *elegkhos* reiškė griežtą loginį ar šiaip racionaliai argumentuotą tam tikro teiginio paneigimą, arba, pasakant kiek kitaip, įrodymą, kad minėtas teiginys yra klaidingas. Lotyniškasis termino *elegkhos* atitikmuo yra *refutatio*, su minimaliais fonetiniais pakeitimais vėliau patekęs ir į daugelį naujųjų Europos kalbų.

Elenchas, kaip paneigiantysis įrodymas – įrodymas, kad „ne-A“, buvo priešpriešinamas teigiančiajam, pozityviajam, įrodymui – įrodymui, kad „A“ (čia A – tam tikras teiginys), kuris graikiškai galėjo būti įvardijamas daiktavardžiais *apodeixis*, *endeixis* arba tiesiog *deixis* (iš veiksmažodžio *deiknumi* „rodyti“)³. Kaip atskleidžia šių terminų semantika, pozityvusis įrodymas, nepaisant jo abstraktumo laipsnio, buvo suvokiamas kaip tam tikras *rodymas* ar *parodymas*, į konkretų daiktą parodant ranka ar pirštu, o abstraktų dalyką „parodant“ mintyje ar nubraižytame brėžinyje, kuris graikiškai buvo vadinamas „žvelginiu“ (gr. *theōrēma*): lietuviškas daiktavardis „daiktas“, iš pradžių reiškęs pirštu parodomą vietą, kurioje yra tam tikras daiktas, ir tik vėliau patį daiktą kaip fizinį objektą, beje, yra tos pat šaknies, kaip ir graikiškasis žodis *deixis*. Senoviškas pasakymas, jog tam tikras objektas yra „šiam (ar tame) daikte“ reiškia tai, kad jis yra šioje ar toje vietoje. Minėtų žodžių šaknis yra susijusi su aštrumo ir dūrimo semantika – tai aiškiai parodo ir tokie lietuviški tos pačios šaknies žodžiai, kaip *dygti*, *diegti*, *daigas* ir pan.; šią sąsają iš-

² Sokratiškasis elenchinis kvotimas turėjo akivaizdžių sąsajų su teisiniu tardymu (Ausland 2002). Apie semantinį žodžio *elegkhos* spektrą žr.: Liddell; Scott; Jones 1996: 531; svv. *elegkhos*, *elegkhō*.

³ Liddell; Scott; Jones 1996: 195–196 (sv. *apodeixis*); 375 (sv. *deixis*); 373 (sv. *deiknumi*); 558 (sv. *endeixis*).

ryškina ir pasakymas „durti pirštu“, kuriuo numanomas rodymo pirštu veiksmas. Kaip atskleidžia etimologinė analizė, pirminė lietuviško žodžio „daiktas“ reikšmė yra net ne vieta kaip *tam tikro ploto plokštuma*, o veikiau vieta kaip *nulinių matmenų taškas*, į kurį parodo rodantis pirštas.

Tos pačios šaknies lotyniško žodžio *index*, galinčio reikšti, be kitų dalykų, rodyklę ir kaltintoją (kuris, akivaizdu, kaltina rodydamas pirštu į kaltinamąjį), pirminė reikšmė buvo smilius, rodomasis pirštas. Fenomenologiniu požiūriu įdomu tai, jog visiems minėtiems žodžiams bendrašaknis lotyniškas veiksmazodis *dicere* „sakyti, kalbėti“ patį kalbėjimą nusako ne kaip abstraktų, o veikiau kaip ostensinį, rodomąjį veiksmą, kai kalbantysis atsiskleidžia ne kaip uždarytas savo abstrakčių žodžių kiaute, o kaip projektuojantis iš savęs, kaip iš centro, į išorinį pasaulį nukreiptą referencinių nuorodų tinklą. Lotyniškas pozityviojo įrodymo įvardijimas yra *demonstratio*, visiems puikiai pažįstamas iš jo atspindžių naujosiose kalbose: nors šis daiktavardis yra kitos šaknies nei graikiškieji *deixis*, *apodeixis* ir *endeixis*, jo semantika taip pat susijusi su rodymu.

Palyginti su teigiančiuoju įrodymu, *apodeixis*, paneigiantysis įrodymas, *elegkhos*, yra, sakytume, gerokai mįslingesnis fenomenas: etimologinė analizė nėra pajėgi taip raiškiai atskleisti jo prigimties, be to, kaip galime spėti, ši prigimtis ir savaime – dėl elenchui būdingo negatyvumo – neturi fenomenologine prasme universalus, lengvai sučiuopiamo patirtinio branduolio, kurį galėtų atskleisti pati kalba. Sakytume, kiekvienas elenchas yra situatyvus ir patirtine prasme singularus, atsitiktinis įvykis – kaip ir kiekvieno vagies pagavimas *in flagrante delicto* yra netikėtas, atsitiktinis, nesuplanuotas iš anksto. Vaizdžiai tariant, pozityvusis įrodymas – tiesioginis parodymas – įvyksta dienos šviesoje, o negatyvusis įrodymas – paneigimas kaip netiesioginis parodymas, įvykstantis tartum duriant pirštu į tam tikrą neadekvatumo būseną lyg kokią tuštumą, tamsą ar niekį – įvyksta nakties tamsoje ar bent netikrumo prieblandoje.

Vis dėlto sokratiškasis elenchas – konkreti graikiškojo filosofinio elencho atmaina, – nepaisant kiekvienos situacijos, kurioje jis pritaikomas, singularumo bei nepakartojamumo, turi ganėtinai griežtos procedūros ar algoritmo struktūrą. Kaip patiriame iš sokratiškųjų Platono dialogų, jų personažas Sokratas elenchą taiko ne šiaip nuosekliai, bet tiesiog metodiškai, su griežtam metodui būdingu nuoseklumu. Nepriklausomai nuo teiginio, kuriam paneigti elenchas taikomas, turinio, pati elencho procedūra turi aiškius etapus ir veikia kaip tam tikras algoritmas.

Būtina pabrėžti, kad sokratiškasis elenchas yra tiesiogiai susijęs su sokratiškąja ironija (apsimetimu nežinant) ir majeutika (žinojimo pribuvėjos menu)⁴. Sokratiš-

⁴ Sokratiškojo elencho sąsajos su sokratiškąja ironija ir majeutika subtiliai atskleistos Gregory'io Vlastoso darbuose (Vlastos 1983; 1992), o elencho procedūros ryšys su dialogo bei dialektikos prigimtimi ir

koji ironija veikia kaip pašnekovo sugundymas ir išprovokavimas pokalbiui – jo metu pašnekovas, Sokrato gundomas atsiverti ir atverti savo „išmintį“, ir suformuluoja teiginį, kuriam vėliau pritaikomas elenchas: *ironiškas* Sokrato *apsimetimas* (graikiškas žodis *eirōneia*, beje, reiškia būtent apsimetimą⁵), kad jis nežino tam tikro dalyko, tarkime, vienos ar kitos etinės dorybės, apibrėžties, suveikia kaip jaukas, ant kurio užkimba potencialus pašnekovas – būsimą elencho adresatą. Savo ruožtu sokratiškoji majeutika (gr. *maieutikē*⁶) reiškia tai, kad Sokratas, taisykdamas elenchą, pačiu negatyviu savo tarpininkavimu mėgina padėti pašnekovui „pagimdyti“ patikimą žinojimą lyg kokią dvasinę kūdikį, nors pats Sokratas, pasak jo paties, nėra pajėgus išgimdyti jokio pozityvaus žinojimo. Tiesa, būtina pripažinti, jog visais atvejais Sokrato bandymai „pribūti“ patikimą žinojimą baigiasi bergždžiai – pats pribuvimas tampa tik idealu ir pašaukimu idealui – vien siekiamybe ir tobulumo, kurio niekada neįmanoma realizuoti, galimybe.

Sumuodami galime teigti, kad ironija elenchą inicijuoja, išprovokuodama pačią elencho taikymo situaciją, o majeutika teleologiškai lydi visą elencho procedūrą kaip epistemologinis ir etinis jos pateisinimas – ar kaip desperatiškas mėginimas „pribūti“ negatyvioje elencho stichijoje nors menkiausią pozityvų rezultatą.

Šia proga verta atkreipti dėmesį į tai, jog šis ironiškas Sokrato apsimetimas nežinėliu nebūtinai suponuoja priešingą nei „deklaruojama“ ironiško apsimetimo judesiu nuostatą, būtent disponuojamo visiško ar tobulo žinojimo nuostatą, – Sokratas gali *iš tiesų manyti*, kad nieko (ar ko nors) nežino, ir tuo pat metu *ironiškai apsimesti*, jog to dalyko nežino, nors ir nėra visiškai aišku, kaip tai suderinama logiškai: veikiausiai ironija reiškia tam tikrą pažintinę nuostatą, kuri galėtų būti apibūdinta kaip tarpinė tarp absoliutaus žinojimo arba absoliutaus nežinojimo – galbūt kaip konceptualiai neperteikiama kvaziepigistologinė netikrumo ar nesvarumo būseną, kai suspenduojama ir visiško žinojimo, ir visiško nežinojimo galimybė. Tokiu atveju ironija nebūtų nei vienpusiškas neigimas, nei vienpusiškas teigimas – arba paradoksaliai atsiskleistų kaip neigimas ir teigimas tuo pat metu: ji reikštųsi ne kaip pirmojo laipsnio negatyvumas, o veikia kaip antrojo laipsnio negatyvumas – kaip negatyvumas tiek pirmojo laipsnio pozityvumo, tiek pirmojo laipsnio negatyvumo atžvilgiu (vėliau galbūt ir šį antrojo laipsnio negatyvumo judesį paneigiant panašiu trečiojo laipsnio negatyvumo judesiu, ir taip toliau iki begalybės).

Dabar aptarsime pačią elencho procedūrą. *Sokrato apologijoje* ir kituose – ypač ankstyvuosiuose – Platono dialoguose Sokratas parodomas pripažįstantis

sokratiškojo dialogo žanru – Charles'o H. Kahn'o ir Hugh'o H. Benson'o darbuose (žr., pvz., Kahn 1981; 1996; Benson 1990; 1992; 2000).

⁵ Liddell; Scott; Jones 1996: 491 (svv. *eirōn*, *eirōneia*).

⁶ Liddell; Scott; Jones 1996: 1072 (svv. *maia*, *maieia*, *maieuma*, *maieuomai*, *maieusis*, *maieutikos*).

savo radikalų nežinojimą, plaukiantį iš suvokimo, kad jis nežinąs nieko, išskyrus patį nežinojimo faktą. Kvosdamas savo pašnekovus jis siekia ir jiems atskleisti jų nežinojimą, bet tai darydamas jis niekada nebando savo oponentų nuginčyti, pasitelkdamas kokius nors jų požiūriui prieštaraujančius išorinius empirinius faktus, kurie, atskleisdami „objektyvią“ dalykų padėtį, pašnekovų įsitikinimus paneigtų empiriškai – iš „objektyvios“ išorinės perspektyvos, o ne „iš vidaus“.

Sokratas, iš pradžių nuolankiai priimdamas (arba ironiškai apsimesdamas priimą) sugundyto pokalbiui pašnekovo poziciją, suvaidintu meiliekavimu būsima-
jai kvotimo aukai įdiegia mintį, esą jis didžiai vertina gundomo naivuolio žinias ir išmintį – juk priešingu atveju potencialus pašnekovas net nepradėtų su juo kalbėtis, o vėliau pradeda „tardyti“, vieną po kito pateikdamas klasingus klausimus, kuriais siekia išsiaiškinti loginį pašnekovo ginamos pozicijos pagrįstumą, pamažu išnars-
tydamas oponento požiūrį jo vidinės loginės darnos atžvilgiu. Naiviam pašnekovui
nė neįtariant, kur krypta kvotimo veiksmas (juk jo atsargumas užmigdytas Sokrato
jam parodytos ironiškai apsimestinės pagarbos bei tikėjimo jo autoritetu), Sokratas
subtiliu, veik neįtamtam spaudimu, kylančiu esą ne iš jo paties, kaip kvotėjo, o iš
pačios jo pateikiamų klausimų struktūros (tiek teminės, tiek formaliosios), nejučia
„ištraukia“ iš oponento sau reikalingus – ir iš esmės jau iš anksto numatytus – at-
sakymus, kurie laipsniškai, būdami susiję vieni su kitais Sokrato valdomo vientiso
argumento gijomis ir išrikiuoti tam tikra logine seka, gudraus kvotėjo iš anksto nu-
matytu būdu kumuliatyviai ir selektyviai sumuoja būtent tuos pašnekovo požiūrio
aspektus, kurie ryškiausiai atskleidžia jo prieštarumą.

Pradžioje nė neįtardamas, į kokias pinkles yra įviliojamas, po tam tikro skai-
čiaus savo pateiktų atsakymų Sokrato pašnekovas su apmaudu pamato, kad pasku-
tinis jo atsakymas, logiškai neišvengiamu būdu sekantis iš ankstesniųjų, – atsaky-
mas, kurio neįmanoma niekaip išvengti ir kurį tenka priimti sukandus dantis, yra
visiškai priešingas tam požiūriui, kuriam jis buvo įsipareigojęs ir kurį deklaravo
kvotimo pradžioje. Būtent tą apmaudžią akimirką kvotimo auka supranta, jog, ma-
jeutiškai „padedama“ klasingo kvotėjo⁷, ji paneigė save pačią, sakytume, nugalėjusi

⁷ Johnas Beversluis, siekdamas apginti elenchinio kvotimo aukomis tapusius Sokrato pašnekovus, at-
kreipia dėmesį į tam tikrus nenuoseklumus ir prieštaravimus paties elenchą taikančio Sokrato pozici-
joje (Beversluis 2000): tyrėjas mėgina parodyti, jog, remdamiesi tuo, ką skaitome Platono dialoguose,
galime daryti išvadą, kad Sokratas kvotimo procedūrą surengia kiekvieną kartą šiek tiek skirtingai, bet
visada taip, kad pokalbis pakryptų būtent jam naudinga linkme, o galutinis dialogo rezultatas būtų
naudingesnis jam pačiam, o ne pašnekovui. Beje, šią Sokratui taikomą kritiką būtų galima atremti
argumentu, kad Sokratas visais elenchinio kvotimo atvejais siekia naudoti ne sau, o pašnekovui: So-
krato tikslas – kurybingai ir kiekvieną kartą šiek tiek skirtingai taikomu elenchu priversti pašnekovą
pripažinti savo nežinojimą, idant šis prisipažinimas nežinančiu išmokytų jį kuklumo, kurį Sokratas
visada be išlygų laiko etiškai naudingu kvotimo „aukai“. Kadangi kiekvienas pašnekovas yra skir-
tingas, elenchinis Sokrato kelias į savąjį tikslą (naudingą, beje, ne pačiam Sokratui, o būtent pašne-
kovui) – kvotimo pabaigoje išgaunamą pašnekovo prisipažinimą nežinančiu – kiekvienu konkrečiu

save pačią savo pačios ginklais, užuot – tai nebūtų taip apamaudu – pripažinusi savo pralaimėjimą stipresniam išoriniam priešui ar objektyviai išorinei tiesai, jei tik Sokratas būtų nuginčijęs ją – kvotimo auką – kokiais nors objektyviais, faktiniais, su empirine dalykų padėtimi susijusiais ar subjektyviais, Sokrato įgeidžio pagimdytais argumentais.

Pateikdamas savo pašnekovui iš anksto numatytą virtualią klausimų, kurių atsakymus jis jau iš anksto būdavo numatęs, be to, pajėgdamas kvotimo procedūros metu kontroliuoti, kad pašnekovo pateikiamų atsakymų grandinė nepakreiptų pokalbio Sokratui nenaudinga – jo iš pat pradžių nenumatyta – linkme, Sokratas savo įžvalgiai anticipuojamais pašnekovo atsakymais grįstu taku nejučia atveddavo kvotimo auką į temiška ir logiška konkrečią – nes kvotėjo iš anksto „išpranašautą“ – kvotimo vietą, iš kurios, lyg kokios apžvalgos aikštelės, žvelgiant, oponento požiūryje aiškiausiai atsiverdavo jam prieštaraujantys, jo loginę nedarną akivaizdžiai parodantys ir taip jį sugriaunantys aspektai.

Toks Sokrato taikytas paneigimo būdas, kurį pasitelkus pašnekovo argumentai sugriaunami remiantis ne jų atžvilgiu išoriniais empiriniais faktais, o ydingomis formaliosiomis pačių argumentų savybėmis, analitiškai išryškinant loginę teiginių struktūrą ir parodant joje inherentiškai slypinčią loginę nedarną, plačiai taikomas ir šiuolaikinėje analitinėje filosofijoje: pavyzdžiui, argumento struktūroje atskleidžia-

atveju neišvengiamai yra skirtingas, priklausantis tiek nuo asmeninių kvociamo asmens savybių, tiek nuo įvairių kontingentiškų paties pokalbio aplinkybių. Kitaip tariant, Sokrato „klasta“ visais atvejais yra geranoriška, nes ją kreipia naudoti ne sau pačiam, o pašnekovui siekis. „Taktiškai pateisinamą“ klastą galime įžvelgti nebent *priemonėse*, kuriomis Sokratas siekia savojo tikslo – paversti pašnekovą kuklesniu asmeniu: šios priemonės – tai Sokrato pasitelkiami gudrūs elenchinio kvotimo manevrai, kurie kiekviename pokalbyje išradinčiai varijuojami (būtent dėl to mums ir kyla įspūdis, kad Sokratas yra nenuoseklus ir klatingai šališkas), nors jie visada motyvuojami kilnaus tikslo – priversti pašnekovą prisipažinti neišmanančiu ir taip išmokyti jį kuklumo. Elencho, o kartu ir viso dialogo *personalizavimas* – jo eigos priderinimas prie pašnekovo asmenybės, beje, atspindi Platono *Faidre* Sokrato lūpomis išsakytą nuostatą, kad geras pokalbininkas turįs išmanyti ir kalbų rūšis, ir jas atitinkančias žmonių sielų rūšis: siekdamas įtikinti savo pašnekovą, jis privalęs pasirinkti tokią *kalbos rūšį* (kalbos žanrą), kuri atitiktų to pašnekovo *sielos rūšį* (sakytume, dvasinį ar psichologinį pašnekovo tipą), o retorikos mokytojas savo mokinį privalęs išmokyti, „kokia siela kokiomis kalbomis dėl kokios priežasties neišvengiamai leidžiasi įtikinama, o kokia – neįtiki“ (*Phaedr.* 271b; vertimas mano, cituojamas pagal: Platonas 1996: 82). Tad siekis kalbos rūšį priderinti prie pašnekovo, kuriam taikomas elenchas, sielos rūšies, matyt, ir lemia šiek tiek skirtingą elenchinės procedūros algoritmą kiekvienu konkrečiu atveju – dėl to susidaro Sokrato nenuoseklumo, šališkumo ir klatingumo įspūdis (apie tai, kad Sokratas elenchą taiko *ad hominem*, žr. Kahn 1996: 141–142, 145 ff.; kiti tyrėjai, turėdami mintyje ne tik elenchą, bet ir platesnį dialogo kontekstą, taip pat pabrėžia, kad savitieji Platono tekstuose vaizduojamų veikėjų asmenybės bruožai yra autorius suvokiami kaip svarbūs tiek draminiam dialogų veiksmui, tiek juose plėtojamų filosofinių koncepcijų raiškai: apie tai žr., pvz., Blondell 2002, Gerson 2003). Tiesa, jei pripažintume, kad net ir labai kilnus, geranoriškas bei „neklatingas“ tikslas vis tiek jokių atveju ir jokiomis aplinkybėmis nepateisina „klatingų“ priemonių, tokių, kaip šališkai – personalizuoti – taikomas elenchas, tam tikras neetiškumo atspalvis elenchinio kvotimo procedūroje galėtų būti įžvelgtas – beje, pastaraisiais dešimtmečiais atliktuose tyrimuose vis daugiau dėmesio skiriama būtent probleminiams sokratiškojo „metodo“ aspektams (žr., pvz., Benson 2002).

mos implicitinės – todėl ne iš karto pamatomos – loginės klaidos arba parodomas loginis paskirų argumentą sudarančių teiginių (ir galbūt net teiginiuose vartojamų predikatų) nesuderinamumas, išryškėjantis ne iš karto, o tik po išsamesnės argumento struktūros analizės.

Šis sokratiškąjį elenchą primenančios analitinės procedūros rezultatas vadinamas „savęs paties nugalėjimu“, „savęs paties paneigimu“, o argumentai, kuriuos tokiu būdu įmanoma sugriauti iš vidaus, analitiškai, vadinami „nugalinčiais save pačius“, „paneigiančiais save pačius“ (*self-defeating, self-refuting arguments*), tuo pabrėžiant, kad destruktinės potencijos slypi pačiuose teiginiuose, o ne jų išorėje: jei analitinė tam tikro teiginio struktūra nebus loginiu požiūriu preciziškai apmąstyta, tas teiginys neišvengiamai bus linkęs save patį įveikti ir sugriauti save iš vidaus.

Įstabu tai, kad sokratiškojo elencho anticipaciją atrandame jau graikų mituose – antai mite iš argonautų žygių ciklo: užuot mėginus pačiam tiesiogiai stoti į mūšį su spartais – priešo kariais, išdygusiais iš pasėtų slibino dantų, pakanka mesti akmenį į šių karių būrį, ir jie, susikovę tarpusavyje, netrukus išžudo vieni kitus, taip susinaikindami savo pačių rankomis. Tiesa, šį susinaikinimo veiksmažodį būtina inicijuoti iš išorės – sokratiškojo elencho atveju akmens metimo į spartų būrį veiksmažodį, kuriuo inicijuojamas priešo karių susinaikinimas, atitinka tiek pašnekovo sugundymas pokalbiui, Sokratui ironiškai apsimetant nežinėliu ir prašant išmintingo patarimo iš asmens, kurį siekiama paversti kvotimo auka, tiek pateikiant pirmąjį klausimą, kuriuo inicijuojama grandininė tolesnių klausimų ir atsakymų į juos reakcija, pasibaigianti loginiu oponento sunaikinimu.

Beje, verta pabrėžti, kad nuoroda į siekiamo paneigti argumento autodestrukcines potencijas slypi ir pačioje mūsų jau aptarto daiktavardžio *elegkhos* semantikoje: turint galvoje, jog žodis *elegkhos* padarytas iš veiksmažodžio *elegkhein*, kurio kasdienė reikšmė yra „pagauti nusikaltėlį nusikaltimo vietoje“, nesunku suvokti ryšį tarp elencho pritaikymo procedūros, kai argumentas sugriaunamas iš vidaus, o ne iš išorės, ir gerokai kasdieniškesnės nusikaltėlio pagavimo *in flagrante delicto* situacijos: juk kai nusikaltėlis, tarkime, vagis yra pagaunamas nusikaltimo vietoje, jau nereikia ieškoti jokių papildomų, „išorinių“ įkalčių – visi reikalingi įkalčiai savaime aptinkami nusikaltimo vietoje, kartu su visų svarbiausiu „įkalčiu“ – pačiu nusikaltėliu. Daiktavardžiui *elegkhos* įgijus filosofinio termino reikšmę ir pradėjus reikšti loginį, analitinį oponento pozicijos paneigimą, kai ši sugriaunama iš vidaus, kasdienės šio graikiško daiktavardžio reikšmės atspalvis išlieka svarbus tuo atžvilgiu, kad visi loginiai, analitiniai „įkalčiai“, kuriais argumentas „pagaunamas“ lyg koks vagis, jau iš pat pradžių yra paties argumento, jo inherentinės loginės struktūros viduje, todėl jų nereikia ieškoti išorėje, empirinių faktų srityje: vienas

kitam prieštaraujantys loginiu požiūriu ydingai sukonstruoto argumento aspektai išvalgaus kritiko supjudomi vieni su kitais nelyginant minėtame graikų mite pa-vaizduoti kariai spartai.

Dabar mesime žvilgsnį į deridiškosios dekonstrukcijos procedūrą, ieškodami jos sąlyčio su sokratiškuoju elenču taškų.

Nors kiekviename Derrida tekste, kuriame pasitelkiama dekonstrukcija, ji taikoma kiek skirtingai, priklausomai nuo konkretaus dekonstruojamo teksto turinio bei formos, taip pat konkrečios dekonstravimo intencijos, galima pagrįstai kalbėti apie tipinę dekonstrukcijos procedūros pavidalą, su nežymiomis modifikacijomis pasikartojantį daugelyje prancūzų filosofo darbų. Vienoks ar kitoks dekonstravimo judesys gali būti išvelgiamas beveik visuose Derrida veikaluose, nes dekonstrukcija yra, sakytume, autorinis šio filosofo mąstymo apie visą ankstesnę filosofinę tradiciją būdas, kuriuo, be analizuojamo konkretaus teksto dekonstravimo, sykiu universaliai užklausiama ir kalbos, rašto bei reikšmės prigimtis⁸.

Nors, griežtai tariant, dekonstrukcija nėra filosofinis metodas, ji vis dėlto galėtų būti pavadinta autoriniu Derrida kvazimetodu (beje, ir sokratiškąjį elenčą derėtų vadinti autoriniu Sokrato kvazimetodu – metodu jo negalėtume vadinti, nes įprasto ar paprasto metodo taikymas nereikalautų tokio virtuoziškumo, spontaniškumo, subtilumo bei rutiną paneigiančio meistriškumo, kokį demonstruoja Sokratas, taikydamas savąjį elenčą⁹, kaip, be jokios abejonės, ir Derrida, prakti-

⁸ Tai, kaip Derrida supranta savąjį dekonstrukcijos projektą, be kita ko, galima suvokti ir iš jo svarstymų apie haidegeriškąją metafizikos destrukcijos programą, kuri, kartu su struktūralizmo idėjomis, laikytina vienu iš svarbiausių dekonstrukcijos projekto šaltinių, taip pat iš filosofo samprotavimų apie kalbos, struktūros, ženklo, interpretacijos ir diskurso prigimtį (žr., pvz., Derrida 2003 [1967]: 351–370, ypač 352, 354–355). Derrida teigimu, metafizikos pamatų neįmanoma supurtyti nevartojant pačios metafizikos sąvokų (Derrida 2003 [1967]: 354). Tai reiškia, kad metafiziką galima sugriauti tik iš vidaus, jos pačios priemonėmis ir įrankiais – savitai perinterpretuotomis ir netipiškai, nekonvenciškai taikomomis jos pačios sąvokomis. Šią destrukcijos prieigą pritaikę tekstui, ypač kiekvienam autoritetingu laikomam ir autorinę intenciją reprezentuojančiam autoriniam tekstui, kuris savąja stabilios ir tapačios sau reikšmės pretenzija apreiškia metafizinį tapačios sau esaties etosą, taip atstovaudamas ne tik esaties (prezencijos) metafizikai, bet ir apskritai visai metafizikai – visam metafiziniam mąstymui ir visoms metafizinėms nuostatoms, galime suvokti, jog tekstą, kaip ir pačią metafiziką, taip pat įmanoma sugriauti tik pagrauziant jį iš vidaus inherentiniais bei specifiniais jo paties „įrankiais“ – tomis spontaniškai teksto gimdomomis ir dekonstruotojo išryškinamomis reikšmėmis, kurios neatitinka autorinės – fasadinės – teksto reikšmės ir „sau tapačios“ autorinės teksto intencijos, pastarąją pagrauzdamos iš vidaus.

⁹ Klausimas, ar Sokratas iš viso turėjo kokį nors nuosekliai taikytą metodą, kaip ir klausimas, koku atžvilgiu ir koku laipsniu metodo bruožai būdingi sokratiškajam elenčiui, yra gyvai tebesvarstomas iki šiol (Scott 2002). Kad elenchas nėra įprasta meistrystė (*tekhne*), taigi, kaip pasakytume mes, ir įprastas *techninis metodas*, atkreipia dėmesį Kahnas (Kahn 1996: 199–200), pabrėždamas, jog elenchas iš tiesų yra taikomas ne tiek paskiriems pašnekovo teiginiams, kiek jam pačiam kaip asmeniui – pačiam jo sielai, kuri iškvočiama iki pat jos gelmių (ibid.: 20–21, 97 ff., 170 ff.). Esama nuomonių, kad egzistuoja ne viena sokratiškojo elencho rūšis, o įvairios jo atmainos (Carpenter; Polansky 2002). Beversluis, kaip ir kai kurie kiti tyrėjai, skiria tiesioginio (standartinio) ir netiesioginio elencho

kuodamas savąjį dekonstrukcijos kvazimetodą). Akivaizdu, jog dekonstrukcija turi metodo bruožų jau vien dėl to, kad jos procedūra pasižymi tam tikra tipine bendriausio pobūdžio sekvencine struktūra, primenančia algoritmą, kuris privalo būti taikomas nuosekliai ir „metodiškai“, bet, skirtingai nei taikant įprastus metodus, šios abstrakčios struktūros išmanymas nėra pakankama sėkmingo dekonstrukcijos taikymo praktikoje sąlyga.

Dekonstrukcijos praktikavimas – jos taikymas dirbant su konkrečiais tektais – ir ypač praktinis jos rezultatas – niekada nėra lengvai prognozuojamas: nepaisant algoritminio dekonstrukcijos procedūros pobūdžio, skirtingai nei daugelis įprastų metodų, dekonstrukcija negali būti taikoma rutiniškai ir nuspėjamai – jos praktikavimas reikalauja didelio filosofinio talento, spontaniškos intuicijos, subtilumo, milžiniškos kultūrinės bei tekstologinės erudicijos – viso to, ką romėnai įvardytų žodžiu *ars*, turėdami omenyje meną, kuris tuo pat metu yra ir mokslas: Derrida turėjo visus šiuos privalumus, todėl pajėgė dekonstrukciją taikyti praktiškai efektyviau nei bet kuris jo sekėjas.

Be to, bet kuris įprastas metodas beveik visada gali būti apibrėžtas kalbiškai. To negalima pasakyti apie dekonstrukciją: pati galimybė ją apibrėžti kalbiškai, pateikiant tam tikrą stabilią ir fiksuotą dekonstrukcijos termino reikšmę, – jei tik tokia galimybė apskritai egzistuoja, – radikaliai kirstusi su giliausia kiekvieno dekonstravimo veiksmo intencija – paneigti bet kurios kalbiškai fiksuotos reikšmės stabilumą ir neproblemiškumą. Požiūris, nulemtas paties dekonstrukcijos etoso, kad kiekviena kalbiškai konstruojama reikšmė yra nestabili ir neapibrėžta, neišvengiamai privalėtų būti taikomas ir kiekvieno termino, kuriuo būtų siekiama apibrėžti pačią dekonstrukciją, reikšmei, jei tik tokia reikšmė būtų steigiama konkrečia dekonstrukcijos apibrėžtimi: kitaip tariant, minėtu požiūriu besivadovaujantis filosofas privalėtų dekonstruoti ir pačios dekonstrukcijos termino reikšmę – ar bent pretenziją į tokios reikšmės stabilumą ir neproblemiškumą.

Čia susiduriame su dekonstrukcijos pozityvios teorinės apibrėžties paradoksu: jei pamatinė dekonstrukcijos intencija – atskleisti bet kurios reikšmės nestabilumą, neapibrėžtumą ar net apskritai neįmanomumą – būtų vainikuota sėkmingu rezultatu, stabilu ir neproblemiška pačios dekonstrukcijos termino reikšmė taptų neįmanoma, kaip ir bet kokia patenkinama dekonstrukcijos apibrėžtis, taigi taptų neaišku, kas dekonstrukcija apskritai yra – jos konceptuali kalbinė tapatybė taptų neapibrėžta ar iš viso neįmanoma; žvelgiant iš kitos pusės, jei tik mėginimas dekonstrukciją apibrėžti pozityviai būtų vainikuotas sėkmingu rezultatu, net vienintelis stabilios kalbinės reikšmės precedentas niekais paverstų minėtą pamatinę

dekonstrukcijos intenciją atskleisti kiekvienos reikšmės nestabilumą, šitaip patį dekonstrukcijos veiksmą padarydamas bergždžiu ar neįmanomu¹⁰.

Mąstydami apie dekonstrukcijos ir elencho, kaip dviejų radikalios kritikos įrankių, *santykį* – ypač apie jų *santykinį aštrumą vienas kito atžvilgiu*, pasitelkime tokį mintinį eksperimentą: įsivaizduokime hipotetinę situaciją, kurioje Sokratas kvočia Derrida, savąjį elenchą pritaikydamas pačiai dekonstrukcijai. Nesunku nuspėti, kad kritinį dekonstrukcijos smaigalį Sokratas refleksyviai atgręžtų į pačią dekonstrukciją: tarkime, per elenchinį kvotimą jis priverstų Derrida prisipažinti, kad šis, kalbėdamas apie *visų* autorinių reikšmių bei intencijų neapibrėžtumą ir pamatinį neišaiškinamumą, pats to nesuvokdamas, – o iš tiesų veikiau puikiai suvokdamas, bet gudriai nuslėpdamas nuo skaitytojo, kurio protas nėra analitiškai treniruotas, – *daro išimtį sau pačiam, savo paties tekstams suteikdamas imunitetą nuo pražūtingo dekonstrukcijos poveikio*. Lyg savaime suprantamu dalyku laikydamas tai, kad skaitytojas be vargo pagauna jo autorinę mintį ir suvokia jo autorinę intenciją, atskleidžiančią jo požiūrį į kiekvienos autorinės teksto reikšmės bei autorinės intencijos, kuri esą iki galo neperprantama, prigimtį, Derrida, kaip atskleistų elenchą taikantis Sokratas, tuo pat metu mano *ir tai*, kad autorinės *visų* tekstų reikšmės bei intencijos negali būti suprastos bei išaiškintos, *ir tai*, jog *kai kurių* – būtent *jo paties* – tekstų reikšmės gali būti lokalizuotos, sučiuoptos ir suprastos. Kitaip tariant, būtų parodyta, jog Derrida, prieštaraudamas sau pačiam, tuo pat metu teigia ir A, ir ne-A – tam tikrą ir šiam priešingą teiginį. Tad Sokratas, pagaudamas Derrida *in flagrante delicto*, demaskuotų jį arba kaip stokojantį sąmoningumo – kritinės savo paties prielaidų refleksijos, arba kaip sąmoningą ir sąmoningai – piktavališkai – sukčiaujantį.

Abiem atvejais etinis elencho rezultatas būtų akivaizdus: dekonstrukcijos autorius būtų arba pamokytas, arba sugėdintas – ir, suvokęs žmogiškąjį savo ribotumą, įgytų daugiau kuklumo.

Kita vertus, galėtume paklausti, kas nutiktų, jei Derrida pamėgintų dekonstruoti patį sokratiškąjį elenchą. Kadangi kritinės refleksijos pačios savaime neįmanoma sugriauti jokių kritinės refleksijos judesiu (nes tokiu atveju pats šis judesys taptų neteisėtas, o jo rezultatas – logiškai neapibrėžtas), ir sokratiškojo elencho

¹⁰ Radikaliau galėtume pasakyti taip: arba Derrida, kalbėdamas apie autorinės intencijos ir dominuojančios autorinės teksto reikšmės nestabilumą bei neapibrėžtumą, yra teisus, bet tada mes privalome nežinoti (ar apsimesti, jog nežinome) ir to, ką savo veikaluose, kalbėdamas apie visus šiuos dalykus, sako jis pats, arba, priešingai, mes suvokiame, ką Derrida teigia, bet tada jau vien dėl to, jog pajėgiamė suvokti jo mintį, sykiu neišvengiamai privalome pripažinti, kad jis, kalbėdamas apie autorinę reikšmę ir intenciją, yra neteisus. Panašią kritiką dekonstrukcijos atžvilgiu formuluoja daugelis filosofų ir šiuolaikinės filosofijos interpretuotojų. Antai Algis Mickūnas ir Dalius Jonkus, pateikdami dekonstrukcijos kritiką iš fenomenologijos pozicijų, daro tikslią išvadą, jog, taikant Derrida jo paties reikalavimus, mes nežinome, ką jis kalba (Mickūnas; Jonkus 2014: 270).

abstrakčiausiu jo pavidalu – būtent elencho paties savaime, atstovaujančio kritinei refleksijai pačiai savaime, – nebūtų įmanoma sugriauti jokių dekonstravimo judesiu. Be to, verta pabrėžti, kad elenchas pats savaime – elenchas abstrakčiausiu pavidalu ar abstrakti elencho idėja – atlaikytų ir bet kokią elenčinį kvotimą¹¹, jei šis kvotimas vyktų kaip *konkreti* procedūra. Tačiau bet kuri pokalbyje ar tekste taikoma *konkreti*, logiškai ir konceptualiai *kontingentiška* elenčinio kvotimo procedūra, be jokios abejonės, galėtų tapti dekonstravimo objektu. Konkretaus elencho, įpainioto į singuliariąją tikroviško pokalbio ar teksto kontingenciją, dekonstravimas, matyt, pasireikštų parodant prieštaras bei įtampas tarp to, ką įmanoma atlikti ribotu, kontingentišku konkretaus elencho judesiu, ir maksimalistinės abstrakčiai suvokiamo elencho pretenzijos į galutinį, neginčijamą tam tikro prieštaravimo atskleidimą. Akivaizdu, kad bet kurio konkretaus elencho dekonstravimo veiksmą būtų atlikti lengviau, jei tam tikra konkreti elencho procedūra būtų *fiksuota tekste galutiniu pavidalu* ir dėl to jau būtų netekusi jai iš prigimties būdingo loginio bei konceptualaus dinamiškumo, sakytume, dinaminų savigynos galių – tad ir galimybės gintis gyvo dialogo aplinkoje nuo potencialaus puolėjo.

Koks būtų etinis sokratiškojo elencho dekonstravimo rezultatas pačiam Sokratui? Matyt, nulinis, jei tik Sokrato kuklumas, kylantis iš radikalaus nežinojimo nuostatos, nebuvo apsimestinis: dekonstravimo rezultatas tik dar kartą patvirtintų šios nuostatos pagrįstumą.

Dekonstrukcija, kaip ir su ja tiesiogiai susijęs deridiškasis diferansas, negali būti sučiuopta kalbiškai (bent jau pozityvia prasme), fiksuojant tam tikrą kalbinę mėginamo įsteigti dekonstrukcijos termino reikšmę, tačiau kiekvienas įgudęs dekonstrukcijos praktikuotojas kažin kokių nenusakomu jausmu jaučia, kaip, susidūrus su konkrečiu tekstu, kurį siekiama dekonstruoti, šią dekonstrukcijos procedūrą dera taikyti praktiškai.

Derrida, turėdamas mintyje materijos (ar veikia kažin ko nepagaunamo, ką įvardijame žodžiu „materija“) slėpingumą, teigia, kad filosofija, vartodama tam tikras kalbines figūras, negali tiesiogiai kalbėti apie tai, į ką nurodo šios kalbinės figūros¹²: prancūzų mąstytojas kalba apie Platono vartotą žodį *khōra* ir kitus panašios prigimties žodžius, skirtus įvardyti materiją ir turinčius ne tikslaus, kalbiškai adekvataus termino, o vien kalbinės figūros statusą. Matyt, tą pat galima pasakyti ne tik apie slėpingiausius filosofinio mąstymo *objektus*, bet ir apie filosofo vartojamus *įrankius*, kuriais atliekamas tam tikras pozityvus ar negatyvus (kaip de-

¹¹ Klausimą, kiek sokratiškasis elenchas – kaip kvotimo objekto, kuriam jis taikomas, vidinį neprieštaravimą užklausianti procedūra – pats yra loginiu požiūriu patikimas ir neprieštaringas, analizuoja Carvalho (Carvalho 2002).

¹² Derrida 2013 [1993]: 42.

konstrukcijos atveju) veiksmaš tiek su mąstymo objektais, tiek su pačia kalbine šio mąstymo terpe: šiais įrankiais įmanoma daug ką nuveikti, bet jų – skirtingai nei tokių banalių įrankių, kaip, tarkime, plaktukas, kirvis ar grąžtas, – net neįmanoma patenkinamai nusakyti kalba, juolab pateikti griežtas kalbines jų apibrėžtis. Vis dėlto pati negalimybė *kalbiškai* apibrėžti filosofo naudojamus įrankius – vaizdžiai tariant, nepajėgumas *kalbos įrankiais* preciziškai „nušlifuoti“ *filosofijos įrankių* – toli gražu nepaneigia ir nepanaikina pastarųjų aštrumo.

Pats žodis „dekonstrukcija“ tam tikru atžvilgiu taip pat suvoktinas kaip kalbos figūra: nors, žvelgiant etimologiškai, jis reiškia *iškonstravimą* – tam tikros visumos *išardymą*, deridiškosios dekonstrukcijos intencija neretai būna visiškai priešinga – užuot paprasčiausiai išardžius tekstinį audinį, atskleisti plika akimi – ar netreniruotu protu – nematomas jo siūles, kurių išryškėjimas paneigtų monolitinį šio audinio vientisumą, bet sykiu ir parodytų, kaip konkuruojančios ir viena kitą neigiančios teksto reikšmės pačiu savo priešingumu viena kitai steigia *teksto rišlumą* – ar bent tokio rišlumo įspūdį (taip pat ir pačią teksto monolitiškumo iliuziją). Pasakant kiek kitaip, dekonstrukcija, parodydama mums tekstinio audinio siūles lyg plika akimi nematomas tarpus tarp statinio bloką, leidžia suvokti, kaip ši tekstinė visuma buvo suausta, o teksto statinys – sukonstruotas: tad nors dekonstrukcija ir panaikina ankstesnę iliuzinį tekstinės visumos monolitiškumo įspūdį, ji kartu mums suteikia ir *aiškesnę tos visumos rišlumo bei tvirtumo intuiciją*. Nors ir „išardytas“ dekonstravimo judesiu, teksto statinys prieš mūsų akis *tam tikru atžvilgiu* stovi dar tvirtesnis, nes dekonstrukcija mums jau yra apreiškusi plika akimi ar netreniruotu protu nematomą architektoninę jo sąrangą.

Pasitelkdami vaizdžią analogiją galėtume pasakyti, jog dekonstravimo veiksmaš, parodydamas mums tekste egzistuojančių skirtingų ir neretai priešingų reikšmių daugį, atskleidžia, kaip priešinga kryptimi viena kitos atžvilgiu orientuotos tekstinio skliauto arkų šakos, skliauto viršūnėje besiremiamos viena į kitą ir atsveriamos viena kitą – savąja jėga atlaikydamos priešinga kryptimi nukreiptą jėgą – ne tik leidžia šiam skliautui nesugriūti, bet ir architektoniškai steigia jį kaip tvirtą struktūrinę visumą.

Nepriklausomai nuo tam tikrų subtilių skirtumų, būdingų konkrečioms tekstų dekonstravimo procedūroms, bendroji dekonstrukcijos procedūros schema yra tokia: dekonstruotojas iš pradžių fiksuoja „fasadinę“, paties teksto autoriaus deklaruojamą intenciją, o vėliau parodo, kad kruopšti teksto analizė jame atskleidžia prasmes, radikaliai prieštaraujančias autorinei teksto intencijai ar net ją paneigiančias. Kitaip tariant, yra parodoma, jog tekstas, „atitrūkęs“ nuo savo autoriaus ir jo įsteigtos autorinės intencijos, pradeda spontaniškai gimdyti paties autoriaus nenumatytas, jo nepageidaujamas ir „kontrolinei“ jo intencijai prieštaraujančias

prasmes, taip suardydamas darnią prasminę savo, kaip tobulai rišlios ir monolitiškai koherentiškos reikšmių sistemos, struktūrą ir sugriaudamas – sakytume, elenchiškai paneigdamas – save iš vidaus.

Neretai pabrėžiama, kad dekonstruotojas pats niekada negriauna dekonstruojamo teksto – jis tik parodo, jog tekstas *jau* yra dekonstravęs – sugriovęs – save patį, tik ne visi tai įžvelgia, dėl to dekonstruotojo užduotis ir yra atskleisti kitiems šį teksto autodestrukcijos faktą.

Panašiai kaip Sokratas, taikydamas savąjį elenčą, pašnekovui parodo, kad jis mano ne tik tai, ką – kaip pirminį atsakymą – deklaruoja kvotimo seanso pradžioje, bet ir tai, kas, pritaikant elenčą, iš jo „ištraukiama“ vėlesnių atsakymų, neretai inversiškai priešingų pirminiam atsakymui, pavidalu (nors pati kvotimo auka, jei nebūtų išardyta, net nebūtų įtarusi, kad jos galvoje egzistuoja toks diametraliai skirtingų požiūrių daugis), taip ir Derrida, pritaikydamas dekonstrukcijos procedūrą, parodo, jog anapus fasadinės teksto reikšmės, numanomai atstovaujančios paties teksto autoriaus intencijai, egzistuoja ir kitos reikšmės, spontaniškai pagimdytos paties teksto, pačiam jo autoriui nė neįtariant, – reikšmės, kurios atsiskleidžia ne tik kaip šiaip skirtingos, bet ir kaip radikaliai priešingos fasadinei – autorinei – teksto reikšmei.

Tiek Sokrato pašnekovas, tiek Derrida dekonstruojamas tekstas „sugriauna“ save iš vidaus: tai, kas sunaikina ar demaskuoja tiek vieną, tiek kitą – asmenį ir tekstą (ar veikia nelygstamą asmens ir teksto autoritetą), ateina ne iš išorės, o iš vidaus – ar tiesiog atrandama viduje.

Radikalus negatyvumas, imanentinis kritikos pobūdis ir tam tikros etinės intencijos, slypinčios anapus pačios intencijos demaskuoti, egzistavimas – tokie svarbiausi sokratiškojo elencho ir deridiškosios dekonstrukcijos panašumai¹³.

Nepelnyto, perdėtai išpūsto ar totalitarinę pretenziją maskuojančio autoriteto nuvainikavimas jo paties rankomis – būtent toks svarbiausias tiek sokratiškojo elencho, tiek deridiškosios dekonstrukcijos taikymo rezultatas.

Vis dėlto elencho ir dekonstrukcijos etinė intencija yra skirtinga – dabar ir pereisime prie šių skirtumų analizės.

¹³ Stulbinamą elencho ir dekonstrukcijos panašumą, be kita ko, rodo ir tai, jog neretai pats sokratiškasis elenchas – be abejo, netiesiogiai, su išlygomis – įvardijamas pasitelkiant žodį „dekonstrukcija“. Antai labai simptomiškas toks straipsnio, kuriame iš elencho perspektyvos svarstoma apie vėlyvajame Platono dialoge *Filebas* (de)konstruojamą filosofinį argumentą, pavadinimas: „Nepaneigiamo argumento (de)konstrukcija Platono *Filebe*“ (Smith 2002).

Etinės elencho ir dekonstrukcijos intencijos skirtumai

Platono perteikta Sokrato pašnekovų, kurių nuostatoms pritaikomas elenchas, reakcija dažniausiai yra priešiška: kvotimo aukos, suvokusios savo neišmanymą, jaučiasi nejaukiai – klasingai sugundytos pokalbiui, suvedžiotos, pajuoktos ir pažemintos. Jei ši emocinė Sokrato pašnekovų reakcija būtų vienintelis sokratiškojo elencho taikymo rezultatas, Sokratas mums atrodytų panašus į paprasčiausią sadistinių polinkių turintį sofistą, o sokratiškasis elenchas niekuo nesiskirtų nuo sofistinio elencho, kurį kiek vėliau kritikavo Aristotelis: juk vienintelis sofistinių elenchą praktikavusių sofistų tikslas ir tebuvo bet kokia kaina laimėti ginčą, nors pati jų taikyta oponento paneiginėjimo procedūra, kiek galime spręsti, loginiu subtilumu bei kalbinėmis gudrybėmis buvo labai panaši į sokratiškąją.

Platono dialogai atskleidžia, jog savąjį elenchą taikęs Sokratas turėjo aiškų etinį tikslą: išmokyti pašnekovus kuklumo ir padėti jiems geriau pažinti save pačius¹⁴. Per kvotimą pašnekovui parodęs, kad šis apie klausiamą dalyką turi keletą visiškai skirtingų – kartais net visiškai priešingų ir viena kitą neigiančių – nuomonių, Sokratas pašnekovui įrodo, jog šio pretenzija į patikimą žinojimą ir iš jo kylanti autoritetą yra nepagrįsta, kartu kviesdamas jį pripažinti savo žmogiškąjį ribotumą (juk bet kuriuo atveju tobulą žinojimą turi tik dievai – jo neturįs ne tik Sokrato pašnekovas, bet ir apskritai joks žmogus) ir įgyti kuklumo, kurio išmokytų savojo ribotumo suvokimas bei pripažinimas¹⁵. Be to, elencho metu išryškėjęs faktas, kad pašnekovas savo sieloje mąsto ir mano ne tik tai, ką pradžioje deklaruoja kaip pirminį atsakymą į Sokrato pateiktą klausimą, bet ir daugybę kitų dalykų, pašnekovui atveria skilimą jo sieloje ir dvasinę nedarną, jo sielos ir dvasios nevientisumą, kurio jis pats, be kvotėjo pagalbos, nebuvo įžvelgęs. Pamatęs šį savosios dvasinės prigim-

¹⁴ Terence'as H. Irwinas, analizuodamas elencho funkciją, atkreipia dėmesį į elencho sąsają su Sokrato raginimu kultivuoti dorybę: elenchas jau pats savaime yra būdas ir priemonė įtikinti žmones rūpintis dorybe (Irwin 1995: 18–19). Martha Nussbaum savo ruožtu atkreipia dėmesį į ryškų skirtumą tarp epistemologinių ir etinių elencho rezultatų: epistemologiniai rezultatai visada yra neigiami, nes kvočiamieji niekada nepajėgia pateikti Sokratą tenkinančių atsakymų į jo klausimus, bet savistaba, įsigilinimas į save pačius ir savojo žinojimo ribų suvokimas visada duoda akivaizdų etinį rezultatą – pašnekovas, įveikęs iš klaidingų savo įsitikinimų kylančią aroganciją, tampa kuklesnis ir geranoriškesnis kitiems, o tai sudaro jo tolesnio etinio tobulėjimo sąlygas (Nussbaum 2001: 129). Elencho funkcija tampa aiškesnė turint galvoje ir tai, kad elenchinis kvotimas yra glaudžiai susijęs su sokratiškuoju pašnekovo sielos „tyrimu“ (*exetasis*): apie ryšį tarp *elegkhos* ir *exetasis* žr. Tarrant 2002.

¹⁵ Turint galvoje, kad į logines bei egzistencines aporijas vedanti elencho procedūra jos adresatą išmuša iš tariamos visažinystės vėžių ir motyvuoja geriau pažinti save patį, tampa akivaizdus elencho ryšys su Delfų orakulo imperatyvu „pažink save patį“, kuriuo, kaip teigiama *Sokrato apologijoje*, buvo grįstas ir pats Sokrato siekis Atėnų gatvėse diskutuoti su įvairių luomų bei profesijų žmonėmis, tikintis tarp jų rasti išmintingesnį už save (šios išminties matas – sokratiškoji nuostata „žinau nieko nežinaš“). Apie elencho sąsąjas su Delfų orakulu žr. McPherran 2002.

ties nevientisumą, pašnekovas kartu suvokia geriau nei anksčiau „pažinęs save patį“, nepaisant to, jog ši savęs paties pažinimo kelionė neturi ir negali turėti pabaigos.

Kai Sokratas, pritaikęs elenchą, savo pašnekovui parodo, jog šis tuo pat metu mano daugybę skirtingų dalykų, dialogo dalyvis natūraliai išprovokuojamas paklausti: o ką galų gale jis mano iš tiesų, jei, kaip atskleidė Sokratas, jis mano ne tai, ką deklaravo pradžioje kaip pirminį atsakymą į vieną ar kitą Sokrato iškeltą klausimą, – ir galbūt net ne tai, ką besitęsiančio pokalbio metu pateikė kaip vėlesnius atsakymus. Pašnekovo atsakymų prieštaravimai, išryškėję taikant elenchą, nebūtinai turėjo reikšti, kad iš pateiktųjų atsakymų teisingas galėjęs būti tik vienas, arba kad nė vienas iš jų nebuvo teisingas: juk kiekvienas atsakymas galėjęs savyje slėpti bent dalelę tiesos, todėl tolesnis visų pateiktųjų atsakymų apmąstymas, matant prieš akis bendrą požiūrių kontekstą ir panoraminę atsakymų visumą, galėtų kaupti pašnekovo mąstymą tikslesnio atsakymo link.

Sokratas, elenchiniu kvotimu priversdamas savo pašnekovą geriau „pažinti save patį“, tikrai nemanė, kad pats atveria jam tiesą, tartum iš išorės atnešamą į pašnekovo sielą, ir tikrai nebuvo toks naivus, jog būtų tikėjęsis, kad pašnekovas, naudodamasis jo „pribuvimu“, pats čia pat pagimdys galutinę tiesą – absoliučiai teisingą atsakymą į jo pateiktą klausimą. Pašnekovo sieloje atvėręs požiūrių daugį, Sokratas veikiausiai tikėjosi, kad pašnekovas ateityje bus priverstas ieškoti bendrojo racionalaus tų skirtingų savo paties požiūrių, atsiskleidusių taikant elenchą, pagrindo ar mato, o tai pašnekovą pavers ne tik protingesne, bet ir socialiesne bei politiškesne būtybe: gebėdamas geriau matyti skirtumus savo paties sieloje ir „politiškai“ juos medijuoti racionalių protu, išvelgiančiu bendrąjį racionalų tų skirtumų matą ar vardiklį, taip atrasdamas politinio sutarimo galimybę savo paties viduje, pašnekovas sykiu taps kompetentesnis megzti politinį dialogą ir su kitais asmenimis.

Nuversti pasipūtusį pašnekovą, įsivaizduojantį esant kone pusdieviu, nuo tuščios didybės postamento ir paversti kukliu, socialiu, pilietišku ir politišku, dievus ir žmones gerbiančiu, gebančiu tartis su kitais piliečiais asmeniu, – matyt, būtent tokia ir buvo etinė sokratiškojo elencho funkcija.

Labai svarbu atkreipti dėmesį į tai, jog sokratiškasis dialogas, kurio metu taikomas elenchas, visada yra dialektiškas: požiūrių skirtumai pašnekovo sieloje atskleidžiami ne tam, kad būtų paprasčiausiai deklaruotas pats tų skirtingų požiūrių daugis, nė nemėginant jo įveikti ar net vertinant jį kaip pozityvų, emancipuojantį dalyką, o tam, kad būtų parodytas pirminio požiūrio vienpusiškumas ir atsirastų galimybė siekti dialektinės skirtingų požiūrių, išryškėjusių taikant elenchą, sintezės¹⁶. Skilimas pašnekovo sieloje atveriamas tam, kad vėliau būtų dialektiškai

¹⁶ Elencho sąsaja su dialektika tampa akivaizdi svarstant net vien formaliai – turint galvoje, viena vertus, *situacinį elencho ryšį su dialogu* (nes elenchas taikomas būtent dialogo kontekste) ir, kita vertus, *pras-*

įveiktas, skilimo atvertus skirtumus „politiškai“ medijuojant racionalaus proto pa-stangomis.

Nors pačiam Sokrato pašnekovui – sokratiškojo elencho adresatui – ši procedūra yra labai nemaloni – lyg šaltas dušas jo savigarbai ar tuščiagarbiškumui, būtent jis, pašnekovas, yra pagrindinis elencho procedūros teikiamos etinės naudos gavėjas – būtent jis, po *prima facie* itin nemalonaus pokalbio, išauga ir subręsta kaip etinis subjektas.

Deridiškoji dekonstrukcija taip pat turi etinę funkciją, bet ji visiškai kita: dekonstrukcija, atvėrusi reikšmių daugį dekonstruojamame tekste, patį šį daugį vertina kaip emancipuojantį veiksni, nė nemėgindama jo įveikti dialektiškai. Dekonstrukcija ir dialektika yra nesuderinami dalykai mažiausiai dėl dviejų priežasčių.

Pirmoji priežastis yra susijusi su Derrida požiūriu į pačią bet kurios kalbinės reikšmės steigtį: remiantis šiuo požiūriu, kiekviena reikšmė – tariamas (iliuzinis) jos tapatumas sau pačiai – steigiasi kaip diferencinių skirtumų rezultatas, dėl to šių skirtumų panaikinimas panaikintų ir pačias reikšmes (iliuzines tų reikšmių tapatybes), taigi ir patį tekstą kaip reikšmių audinį. Kitaip tariant, kalbinė reikšmė A steigiasi kaip jos skirtumų nuo, tarkime, kalbinės reikšmės B ir kalbinės reikšmės C rezultatas, o ne kaip kalbinis anapus pačios kalbos egzistuojančio tikroviško objekto A atspindys; atitinkamai ir kalbinė reikšmė B steigiasi kaip jos skirtumų nuo kalbinės reikšmės A ir kalbinės reikšmės C rezultatas, o savo ruožtu kalbinė reikšmė C – kaip jos skirtumų nuo kalbinės reikšmės A ir kalbinės reikšmės B rezultatas. Kiekviena reikšmė konstituojasi be jokių sąsajų su anapus kalbos egzistuojančia „ontologine“ tikrove – reikšmė įmanoma vien kaip tam tikras jungčių mazgas bendrame skirtingų reikšmių tinkle: šį mazgą galima įsivaizduoti tik kaip neobjektinį tašką, o ne kaip kalbinį „daiktą“, savo ruožtu atspindintį tikrą Daiktą, esantį anapus kalbos.

Paradoksalu tai, jog dekonstrukcija, Derrida manymu, atskleidžia ne tik pagrindinės teksto reikšmės, atspindinčios autorinę intenciją, nestabilumą bei neapibrėžtumą, bet ir tai, jog net ir nestabili bei neapibrėžta šios reikšmės tapatybė – tariama (iliuzinė) tapatybė – kad ir silpnu pavidalu įmanoma tik dėl to, jog egzistuoja kitos, šią pagrindinę reikšmę neigiančios, inversiškai apverčiančios ar šiaip paprasčiausiai nuo jos besiskiriančios reikšmės. Nors nė viena reikšmė negali dominuoti – arba dominuoja tik epizodiškai, tam tikrame kontekste ar kalbinėje situacijoje, kiekviena iš jų gali – bent iliuziškai – egzistuoti tik todėl, kad egzistuoja ir kitos skirtingos reikšmės – jos „konkurentės“.

minį paties dialogo ryšį su dialektika (pastarąją sąsają nurodo net pirminė daiktavardžio „dialektika“ reikšmė – būtent „dialogo menas“, *dialektikē* (sc. *tekhnē*), iš veiksmažodžio *dialegesthai* „kalbėtis“). Dialogo sąsajas su dialektika iš filosofinės hermeneutikos požiūrio taško įžvalgiai atskleidžia Hansas Georgas Gadameris savo hermeneutinėse studijose, skirtose Platono dialogams (Gadamer 1980).

Pasakant dar kiek kitaip: nors nė viena reikšmė tvirtai nestovi ant kojų, o tik vos vos ant jų laikosi, net ir šis netvirtas – iliuzinis – stovėjimas nebūtų įmanomas, jei kitos reikšmės, skirtingos nuo pirmosios, šios nemėgintų pargriauti ant žemės. Kitaip tariant, visos reikšmės apskritai „stovi“ tik todėl, kad mėgina pargriauti ant žemės viena kitą, o ne dėl to, kad turi po kojomis kokią nors tvirtą, inherentiškai stabilų pagrindą.

Vadinasi, užuot liūdėję, kad dekonstrukcija paneigė kurio nors mums mielo teksto autorinės reikšmės stabilumą, tame tekste atskleidusi kitas paties teksto spontaniškai pagimdytas reikšmes, konkuruojančias su pagrindine (fasadine) jo reikšme, turime džiaugtis tuo, jog būtent tos antrojo ar trečiojo plano reikšmės, konkuruojančios su fasadine teksto reikšme, pastarąją ir padaro apskritai – kad ir netvariai, iliuziškai – įmanomą.

Antroji priežastis, dėl kurios dialektinis reikšminių skirtumų medijavimas ir nugesinimas yra iš esmės nesuderinami su pačia dekonstrukcijos intencija, yra ta aplinkybė, jog bet kuris tekstas – ypač tas, kuris laikomas šventu, autoritetingu, šioje mąstymo tradicijoje yra laikomas potencialiu totalitarinės prievartos šaltiniu: dialektinis dekonstrukcijos išryškintų reikšmės skirtumų įveikimas, pasiūlant kokią nors dialektinę tų skirtumų sintezę, reikštų dekonstruoto teksto autoriteto atkūrimą galbūt kiek silpnesniu pavidalu, o kartu – ir teksto pretenzijos į prasminį vientisumą atkūrimą. Turint galvoje pamatinį motyvą, dėl kurio dekonstravimo veiksmas apskritai atliekamas, tokia dialektinė dekonstruoto teksto – jo reikšminio bei prasminio vientisumo – rekonstitucija suvokiama kaip etiškai ir politiškai nepriimtina, net nepriklausomai nuo to, ar ji iš viso įmanoma (kaip ką tik parodėme, ji, Derrida įsitikinimu, nėra įmanoma net iš principo).

Jei dekonstruojamas tekstas – ir pati kalba, kurios diferencinių skirtumų stichijoje tekstas steigiasi, – yra suvokiami kaip totalitarinės prievartos šaltinis, natūralu paklausti, kokia etinė dekonstrukcijos funkcija – ir kas yra paties etinio dekonstrukcijos judesio adresatas. Ši funkcija – išlaisvinti anapus kalbos ir teksto esantį Kitą, kurio laisvei gresia visų pirma totalitarinė bet kurio teksto pretenzija į tapatumą sau ir pamatinės jo reikšmės stabilumą bei vientisumą. Akivaizdu, jog etinio dekonstrukcijos veiksmo adresatas – tai Kitas, kurį siekiama emancipuoti nuo kalbos ir kalbinio teksto, o ne pats tekstas, kuris dėl to, kad nėra šio etinio veiksmo adresatas, ir nėra dialektiškai „gydomas“ po dekonstrukcijos sukkelto jo sužalojimo.

Tai ir yra svarbiausias elencho ir dekonstrukcijos skirtumas: elencho procedūros ir elenchą lydinčio etinio veiksmo adresatas sutampa – tai Sokrato pašnekovas, o dekonstrukcijos procedūros adresatas ir šią procedūrą lydinčio etinio veiksmo adresatas yra skirtingi (dekonstrukcijos procedūros adresatas yra dekonstruojamas

tekstas, o šią procedūrą lydinčio etinio veiksmo adresatas yra Kitas, kuris suvokiamas kaip dekonstravimo judesiu emancipuojamas nuo totalitarinės teksto, atstovaujančio Tam Pačiam, hegemonijos).

Be abejo, tam tikra antrine ar silpnesne prasme dekonstrukciją lydinčio etinio veiksmo adresatu galėtų būti laikomas ir potencialus bet kurio teksto autorius: jam skirtas etinis įpareigojimas būtų rašyti kiek įmanoma „silpnesnius“ ir kiek įmanoma lengviau dekonstruojamus tekstus, kurie nuo pat pradžių negožtų Kito.

* * *

Bendresnio pobūdžio *išvada*, kurią galėtume padaryti po atlikto tyrimo, yra ši: nors antikinės ir šiuolaikinės Vakarų filosofijos etosas yra skirtingas (galime teigti, kad joms rūpi iš esmės skirtingi dalykai), vis dėlto sokratiškojo elencho ir deridiškosios dekonstrukcijos sąsajos leidžia įžvelgti ir svarbius antikinio bei šiuolaikinio filosofinio mąstymo sąlyčio taškus: ir antikinei, ir šiuolaikinei kontinentinei filosofijai, mūsų analizuotu atveju atstovaujama dekonstrukcionizmo, būdingas ryškus kritinis potencialas ir jo panaudojimas tam tikriems etiniams tikslams pasiekti. Tipologiniai elencho ir dekonstrukcijos panašumai atskleidžia visos vakarietiškosios filosofinio mąstymo tradicijos tęstinumą ir santykinį vientisumą, nepaisant daugybės jos raidoje įvykusių lūžių ir naujų teorinių atsišakojimų.

Antikinių metodologinių precedentų svarbos tipologiniams jų atitikmenims šiuolaikinėje filosofijoje suvokimas, mūsų įsitikinimu, sudaro galimybę naujomis akimis pažvelgti į tai, kas aktualu šiuolaikinėje kontinentinėje filosofijoje, taip pat tiksliau įvertinti naujų teorinių šiuolaikinio filosofinio mąstymo tendencijų originalumo laipsnį.

Gauta 2018 12 01
Priimta 2018 12 14

Literatūra

- Ausland, H. W. 2002. “Forensic Characteristics of Socratic Argumentation”, in Scott, G. A. (ed.). *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato’s Dialogues and Beyond*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press: 36–60.
- Benson, H. H. 1990. “Meno, the Slave Boy and the Elenchos”, *Phronesis* 35: 128–158.
- Benson, H. H. (ed.). 1992. *Essays on the Philosophy of Socrates*. Oxford: Oxford University Press.
- Benson, H. H. 2000. *Socratic Wisdom: The Model of Knowledge in Plato’s Early Dialogues*. Oxford: Oxford University Press.
- Benson, H. H. 2002. “Problems with Socratic Method”, in Scott, G. A. (ed.). *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato’s Dialogues and Beyond*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press: 101–113.
- Beverluis, J. 2000. *Cross-Examining Socrates: A Defense of the Interlocutors in Plato’s Early Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Blondell, R. 2002. *The Play of Character in Plato’s Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Carpenter, M.; Polansky, R. M. 2002. "Variety of Socratic Elenchi", in Scott, G. A. (ed.). *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press: 89–100.
- Carvalho, J. M. 2002. "Certainty and Consistency in the Socratic Elenchus", in Scott, G. A. (ed.). *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press: 266–280.
- Derrida, J. 1989 [1968]. "La pharmacie de Platon", in Platon. *Phédre*. Tr. Luc Brisson. Paris: GF-Flammarion.
- Derrida, J. 2003 [1967 First French ed.; 1978 English transl.]. *Writing and Difference*. Translated, with an Introduction and Additional Notes, by A. Bass. London–New York: Routledge.
- Derrida, J. 2004 [1972 First French ed.; 1981 English transl.]. *Dissemination*. Translated, with an Introduction and Additional Notes, by B. Johnson. London–New York: Continuum.
- Derrida, J. 2006 [1967 pirmasis pranc. leid.]. *Apie gramatologiją*. Iš prancūzų kalbos vertė N. Keršytė. Vilnius: Baltos lankos.
- Derrida, J. 2013 [1993]. „Chora“. Vertė G. Milašius. Specialioji redaktorė N. Keršytė, *Baltos lankos*, Nr. 38/39: 5–53.
- Ferrari, G. R. F. 1990. *Listening to the Cicadas: A Study of Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gadamer, H.–G. 1980. *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*. New Haven: Yale University Press.
- Gentzler, J. (ed.). 1998. *Method in Ancient Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Gerson, L. P. 2003. *Knowing Persons: A Study in Plato*. Oxford: Clarendon Press.
- Irwin, T. 1995. *Plato's Ethics*. Oxford–New York: Oxford University Press.
- Kahn, C. H. 1981. "Did Plato Write Socratic Dialogues?", *Classical Quarterly* 31: 305–320.
- Kahn, C. H. 1996. *Plato and the Socratic Dialogue: The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Liddell, H. G.; Scott, R.; Jones, Sir H. S. (eds.). 1996 [1940]. *A Greek–English Lexicon*. Compiled by H. G. Liddell and R. Scott. Revised and augmented throughout by Sir H. S. Jones with the assistance of R. McKenzie and with the cooperation of many scholars. With revised Supplement. Ninth edition. Oxford: Clarendon Press.
- McPherran, M. 2002. "Elenctic Interpretation and the Delphic Oracle", in Scott, G. A. (ed.). *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press: 114–144.
- Mickūnas, A.; Jonkus, D. 2014. *Fenomenologinė filosofija ir jos šešėlis*. Vilnius: Baltos lankos.
- Nussbaum, M. C. 2001. *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Revised edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platonas. 1996. *Faidras*. Iš graikų kalbos vertė ir paaikškinimus parašė N. Kardelis. Baigiamąjį žodį parašė V. Ališauskas. Vilnius: Aidai.
- Platonas. 2009. *Sokrato apologija*. Iš graikų kalbos vertė ir vertėjo žodį parašė N. Kardelis. Komentarą parašė, planą, bibliografiją ir rodykles sudarė V. Ališauskas. Vilnius: Aidai.
- Renaud, F. 2002. "Humbling as Upbringing: The Ethical Dimension of the Elenchus in the *Lysis*", in Scott, G. A. (ed.). *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press: 183–198.
- Scott, G. A. (ed.). 2002. *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- Smith, P. C. 2002. "The (De)construction of Irrefutable Argument in Plato's *Philebus*", in Scott, G. A. (ed.). *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press: 199–216.
- Tarrant, H. 2002. "Elenchos and Exetasis: Capturing the Purpose of Socratic Interrogation", in Scott, G. A. (ed.). *Does Socrates Have a Method? Rethinking the Elenchus in Plato's Dialogues and Beyond*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press: 61–77.

- Vlastos, G. 1983. “The Socratic Elenchus”, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 1: 27–58.
 Vlastos, G. 1992. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press.

Naglis Kardelis

IS THE SOCRATIC ELENCHUS A PROTOTYPE OF THE DERRIDEAN DECONSTRUCTION?

Summary

The author of the article focuses on the typological – formal and functional – similarities between the Socratic elenchus and the Derridean deconstruction. The possibility of Plato’s influence on Derrida regarding the similarities between these two procedures is left behind as irrelevant and ultimately unanswerable. It is argued that, despite the fact that both the Socratic elenchus and the Derridean deconstruction possess some features that are characteristic of a method, neither of them can be called a method in a strict sense, for the employment of each of them requires a creative approach and spontaneous insight. Both the Socratic elenchus and the Derridean deconstruction are employed in order to undermine the supposed unity of its respective target – be it a person under elenctic interrogation or a text undergoing the procedure of deconstruction – and to expose the lack of its inner coherence. This goal is always the same, yet it is achieved quite differently in different situations of personal interrogation or textual analysis. The attention is drawn to the fact that in both cases the object of deconstruction – be it a person’s cherished opinion or a text’s authorial intention – is shown by Plato’s Socrates and by Derrida to self-destruct, that is, to crumble under the weight of its own inherent contradictions, without any extraneous factors or forces.

The author of the article also stresses the fact that both the Socratic elenchus and the Derridean deconstruction are employed with an ethical end, which is quite different in each of those two cases. The ethical addressee of the elenchus coincides with the addressee of the elenctic procedure itself: it is Socrates’ interlocutor whose opinions are exposed as the target of an elenctic procedure. The humbling effect of this procedure on a person under Socratic examination is shown by Plato as an effect of ethical transformation of that person. In the case of Derridean deconstruction, its ethical addressee utterly differs from the addressee of the deconstructive procedure itself: it is, not the text that is the target of deconstruction, but the Other who suffers under the totalitarian regime of that text and its supposedly monolithic authorial meaning.

The author of the text himself or herself – and, figuratively, the text itself – might also be considered as an ethical addressee of the deconstructive procedure, yet only indirectly, if the very result of the text's – and its author's – humbling, weakening, diminution and even eventual extinction is viewed by the deconstructed text's author as ethically desirable.

A more general *conclusion* that might be made from our analysis is this: though the ethos of contemporary Continental philosophy is quite different from that of ancient philosophy, the typological similarities between the Socratic elenchus and the Derridean deconstruction, especially their critical potential and ethical orientation, draw our attention to the essential unity and continuity, despite all evident differences, of Western philosophical tradition.

Moreover, the disclosure of ancient methodological precedents of contemporary philosophical thought enable us to evaluate more precisely the level of originality of current innovative trends in the field of contemporary Continental philosophy.

KEYWORDS: Socrates, Plato, Derrida, elenchus, deconstruction.

Denis Petrina

ŠMĖKLIŠKAS SUBJEKTAS: *DIFFÉRANCE* (A/E)FEKTAI

Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius
El. paštas: denisas.duce@gmail.com

Šis straipsnis – atsakas į Derrida raginimą „reabilituoti“ Vakarų filosofijos subjektą. Todėl, viena vertus, straipsnyje yra vykdoma klasikinės subjekto sąvokos interpretacijos kritika ir revizija, kita vertus – (re)konstruojama alternatyvi subjekto samprata. Šioms užduotims atlikti pasitelkiamas deridiško poststruktūralizmo ir afekto teorijos (daugiausia delioziškos versijos) potencialas – kaip dviejų filosofinių prieigų, skirtingais būdais kvestionuojančių tradicinę subjekto sampratą ir sykiu plėtojančių originalią subjekto koncepciją. Subjekto sąvokos kritika / revizija vykdoma trimis kryptimis: konceptualine, fenomenologine ir ontologine. Tokia „mišria“ prieiga bandoma įrodyti, jog, nepaisant teorinių, konceptualinių ir praktinių skirtumų, poststruktūralizmas ir afekto teorija iš esmės aptinka tuos pačius klasikinės subjekto sąvokos probleminius mazgus.

RAKTAŽODŽIAI: subjektas, afektas, *différance*, šmėkla, pakaitalas, Derrida, Deleuze.

Kaip reabilituoti subjektą: poststruktūralizmas *et / versus* afekto teorija

Ilgą laiką subjektas turėjo epistemologinį alibi Vakarų filosofijoje kaip savaime suprantama (ir, reikėtų manyti, savaime pakankama) kategorija. Klasikinėje filoso-

fijoje susiformavusi kalbėsena apie subjektą sieja jį su racionalumo ir autonomijos kategorijomis. Pastarosios, savo ruožtu, yra kildinamos iš arba pačios sukuria prielaidų tokioms subjekto savybėms, kaip „esatis“, „valia“, „sutapimas su savimi“ ir „tapatybė“. Negana to, tokia kalbėsena legitimuoja subjektą kaip pačios filosofijos atskaitos tašką (jei ne jos būtiną sąlygą): juk kiekvienas kalbėjimo aktas reikalauja kalbančiojo – kalbėjimo ir mąstymo veikėjo. Perfrazuojant, konvencionalus diskursas apie autonominiį ir racionalų subjektą suteikia jam privilegijuotą, tariant Derrida žodžiais, *kilmės* statusą.

Vis dėlto jau šiandien, kai subjekto sąvoka yra viena problemiškesnių šiuolaikinėje filosofijoje, šitokia retorika atrodo anachronistiška. Jau XX a. pradžioje struktūralizmo atstovai postulavo, kad mąstantis ir veikiantis subjektas yra sąlygotas struktūrų, kurių svarbiausia yra kalba. Taip performavus mąstymo paradigmą, subjektas yra, pirmiausia ir svarbiausia, *socialinis* subjektas, taigi – kategorija, apibrėžta kultūros, politikos, ideologijos ir kt. Akivaizdu, kad, taip apibūdinus subjektą, epitetai „savarankiškas“, (nepriklausomai) „mąstantis“ ir „tapatus sau“ skamba ironiškai, jei ne groteskiškai. Tačiau tai nereiškia, kad subjektas, kaip filosofinė sąvoka ir veikėjas, darosi bereikšmė arba nereikalinga: veikiau subjektas yra išcentrinamas, jis praranda savo privilegijuotumą.

Kaip reabilituoti subjektą? Ir apskritai, ar įmanoma tai padaryti, ir ar reikia? Pagrindinio šio straipsnio veikėjo – Jacques'o Derrida – manymu, atsakymas yra teigiamas. Veikiausiai teiginys, jog Derrida yra vienas svarbiausių ir produktyviausių poststruktūralizmo atstovų, būtų filosofinė klišė. Kaip rodo pats teorinės krypties pavadinimas, poststruktūralizmas yra tai, kas eina *po* struktūralizmo, kas reiškia pastarojo ambivalentišką santykį su savo pirmtaku: viena vertus, poststruktūralizmas paveldi iš struktūralizmo tam tikrų mąstymo schemų (be abejo, svarbiausioji – poststruktūralizmo orientacija į kalbą); kita vertus, poststruktūralizmo tradicija kritiškai užklausia ir negailestingai griauna struktūralizmo prielaidas. „Pasimetusi“, „užstrigusi“ tarp struktūrų subjektą, pasak Derrida, reikia reabilituoti. Interviu, pavadintame „„Reikia gerai maitintis“, arba apie subjekto kalkuliacijas“ (“*Il faut bien manger*”, *ou le calcul du sujet*”), jis siūlo alternatyvią filosofinę strategiją: užuot visiškai likvidavus karteziškąjį subjektą (schematiškai aprašytą anksčiau), reikia tokį „subjektą interpretuoti iš naujo, atkurti, vėl įtraukti [į filosofijos diskursą – pastaba mano, D. P.]“ (Derrida, 1991: 96–97).

Taigi kyla kitas klausimas: kaip ir kokiomis priemonėmis Derrida ketina tai daryti? Šis klausimas atrodo dar problemiškesnis, jei atsižvelgtume į Derrida sukurtą ir išplėtotą dekonstrukcijos metodą, kuriuo filosofas ardo dvinarę opozicijas – Vakarų filosofijos diskurso atramos taškus. Jau suprantame, kad deridiškas subjekto atgaivinimo projektas irgi nėra vienareikšmis. Viena vertus, Derrida lai-

kosi struktūralizmo linijos: jo filosofinėje paradigmoje subjektas nėra nei kilmė, nei pati save grindžianti substancija, nei aiškiai apibrėžta fizinė, nei, juolab, privileijuota *metafizinė* kategorija. Kaip ir struktūralizme, subjektas Derrida filosofijoje yra struktūrų – ir, vėlgi, svarbiausia – kalbos – įkaitas. Tačiau, antra vertus, Derrida nepritaria pesimistiškai struktūralizmo nuostatai, pasmerkusiai subjektą bent jau simboliškai mirčiai, nes, kaip minėta, filosofas tiki, jog pastarąjį reikia „atkurti“, „*interpretuoti* iš naujo“ (kas, vėlgi, nurodo į lingvistines subjekto reabilitacijos projekto prielaidas). Svarbu pastebėti, jog Derrida neragina sugrąžinti neva prarastą subjektą atgal į filosofijos diskursą; netgi priešingai: filosofo siūlymas permąstyti subjektą yra vieno gajausių (ir svarbiausių) Vakarų filosofijos naratyvų užklausias. Pasak paties Derrida, toks konceptualinis judesys turėtų atskleisti „desubjektyvavimo dėsni subjekte ir kaip subjektą¹“ (Derrida 2002: 157). Matome, kad tokį (anti)subjektą, pažymėtą *différance* (netapatumo sau) ženklu, sunkoka lokalizuoti dichotomijomis pagrįstoje filosofinėje sistemoje. Taigi nekeista, jog Derrida sumanytas subjekto rekonceptualizavimo projektas tobulai atitinka mąstytojo *grande mission* – pamatinių Vakarų filosofijos kategorijų dekonstrukciją.

Vis dėlto subjekto išcentrinimas – ne vien poststruktūralizmo kritinė ambicija. Kito prancūzų mąstytojo, Derrida amžinininko – Gilles’io Deleuze’o² – tiesiogiai ir netiesiogiai inicijuotas filosofinis projektas – tai, ką, pasitelkę skėtinį terminą, galėtume pavadinti „afekto teorija“ – taip pat užklausia subjekto sąvoką ir bando ją savotiškai permąstyti, perinterpretuoti, konceptualizuoti iš naujo. Tiesa, afekto teorija steigia kritinę distanciją tarp savęs ir kalbinių struktūrų (taigi, ir įprastos filosofinės kalbėsenos) ir, užuot nagrinėjusi subjekto kategoriją kalbos / ženklo problematikos kontekste (kaip tai nuosekliai darė Derrida), savo atspirties tašku laiko materialų kūną. Čia pravartu paminėti Barucho Spinozos kūniško afekto apibrėžimą, kaip jį reformulavo Deleuze’as: afektas yra kūno geba veikti kitus kūnus arba būti paveiktiems jų (Deleuze 1988: 125). Afektas, suvoktas kaip toks santykių ir sąveikos vienetas, sykiu suproblemina absoliučios subjekto autonomijos galimybę (nes subjektas nėra tik veikiantis, bet ir veikiamas) ir paneigia subjekto kaip vien patiriančio, taigi, pasyvaus, suvokimą (subjektas nėra tik veikiamas, bet ir veikia pats). Taigi, kaip ir poststruktūralizmas, afekto teorija meta iššūkį klasikinei episte-

¹ Šitoje vietoje galimas žodžių žaismas: prancūzų ir anglų kalbose terminas „subjektas“ reiškia ir subjektą, ir veiksnį. Tad gali būti, kad aporiškas Derrida desubjektyvavimo sugretinimas su subjektu reiškia, kad desubjektyvavimas *veikia* pagal kalbos logiką, kaip veiksnys, pagrindinis dėmuo.

² Nors afekto teorija semiasi idėjų iš ankstesnių mąstytojų: pavyzdžiui, Barucho Spinozos ir Henri Bergsono, pastarieji nesiekė sukurti filosofinės afekto teorijos. Negana to, gerai žinome, kokią įtaką jie padarė Deleuze’ui. Briano Massumi – ko gero, iškiliausio afekto teorijos atstovo, susisteminsio ankstesnių mąstytojų idėjas ir suformulavusio jas kaip *teoriją* – filosofinė sistema yra originalus Gilles’io Deleuze’o (ir Félixo Guattari) projekto tęsinys. Dėl šių priežasčių teigiama, kad būtent Deleuze’as paruošė solidų pagrindą afekto teorijai.

mologijai, įprastusiai mąstymą grįsti tapatumo principu; Briano Massumi teigimu, afektas „išilgai perpjauna įprastas kategorijas“ (Massumi 2015: x), kurios paklūsta (vėlgi, pastebime panašumų su poststruktūralizmu) dvinarei logikai: esatis / nesatis, gamta / kultūra, aktyvumas / pasyvumas, kūnas / kalba. Trumpai tariant, afektas yra *iki signifikacijos*, taigi: anapus kalbos, struktūros, tapatybės – galiausiai, paties subjekto, jei mąstysime apie jį klasikinės filosofijos kategorijomis. Apibrėžiant afekto kategoriją Rei Terada žodžiais, jis priklauso nuo skirtumo, o ne nuo referencijos (Terada 1999: 195).

Vėlgi pastebime jau minėtą „desubjektyvavimo dėsni“, apie kurį kalbėjo Derrida. Nors šį „dėsni“ poststruktūralizmas ir afekto teorija aptinka skirtingais būdais, netgi skirtinguose konceptualiniuose kontekstuose, matome, kad šių dviejų teorijų tikslas yra tas pats – kritikuoti tradicinę subjekto sąvoką ir sykiu mėginti plėtoti naują. Šio straipsnio tikslas atliepia tokią kritinę laikyseną: tyrime bus mėginama užklausti, probleminti, de- ir re-konstruoti subjekto kategoriją, remiantis poststruktūralizmo ir afekto teorijos prielaidomis. Pagrindinė straipsnio problema – šių teorinių kalbėsenų nevienalytiškumas ir net nebendramatiškumas, atsirandantis dėl to, kad poststruktūralizmas yra teorija, besiremianti kalbinėmis ir semiotinėmis prielaidomis, o afekto teorija nusigręžia nuo kalbos.

Pastabus skaitytojas, gerai susipažinęs su Derrida ir Deleuze'o filosofiniais diskursais, galėtų kelti klausimą, kiek toks konceptualinis judesys yra pagrįstas. Derrida plėtojamo „silpnojo“ subjekto (apvalyto nuo Vakarų filosofijos jam priskiriamų signifikacijų) koncepcija yra neatskiriamai susijusi su transcendentalinėmis struktūromis, kurios lokalizuotos subjekto patyrimė³: pirmiausia ir svarbiausia – tai kalba bei taip pat straipsnyje aptariamas lietimas, ateities laukimas, ir, galiausiai – K/kitas. Tai reiškia, jog „desubjektyvavimo dėsni“, kitybė pačioje subjektyvumo šerdyje visuomet yra aptinkama subjekte ir per subjektą. Priešingai, delioziškas imanentizmas panaikina bet kokią transcendentalinių struktūrų galimybę: spinoziškai tariant, kiekviena substancija (ir subjektas nėra išimtis) yra gynosios imanencijos apraiška. Afektas, kertinė šio straipsnio sąvoka, kaip tik ir yra būdas „prisijungti“ prie imanencijos plotmės, tai yra: pajusti ir patirti imanenciją tiesioginiu sąveikos / sąlyčio būdu, nemedijuojamu transcendentalinių struktūrų.

Nors svarbu suvokti šiuos kertinius teorijų skirtumus, vis dėlto nekeliu tikslo „sutaikyti“ dviejų teorijų, arba redukuoti jų vieną į kitą, (iš)randant jų *locus communis*. Veikiau mėginsiu „transplantuoti“ afekto sampratą į poststruktūralizmo diskursą ir tokiu konceptualiniu judesiu pademonstruoti, kaip, suspendavus

³ Į šį svarų aspektą, suprobleminantį Derrida ir Deleuze'o subjekto sampratų palyginimo pagrindą, atkreipė dėmesį Audronė Žukauskaitė.

minėtą šių teorijų nebendramatiškumą, kritinės pozicijos subjekto atžvilgiu stebėtinai rezonuoja viena su kita. Vėlgi, pasitelkę paties Derrida veikale *Gyvūnas, kuris, vadinasi, esu* siūlomą limitrofijos metodą, šiame straipsnyje kaip pradinę poziciją renkuosi poziciją tarp – *ribą* tarp (Derrida ir Deleuze'o, skiriančią ir sykiu jungiančią), kuri, Derrida įsitikinimu, suteikia galimybę peržengti tai, kas žinoma, ir generuoti naujų žinių (Derrida 2008: 29). Pusiaus ironiškai (ironija atsiranda dėl Derrida pasiūlyto metodo, kuris bus taikomas pačiam Derrida) siūlau ne skaityti drauge Derrida ir Deleuze'ą iš didžiosios raidės (kaip du filosofus, turinčius aiškias tapatybes filosofiniame diskurse), bet veikiau stebėti dvi mąstymo trajektorijas, kurios, nors ir turi skirtingas kryptis, bet taip pat turi sankirtos taškų, vienas kurių reflektuojamas šiame straipsnyje – klasikinės subjekto sampratos užklausimas.

Toks mėginimas mąstyti „tarp“ atsispindi ir „veidrodinėje“ straipsnio struktūroje. Pirmoje jo dalyje Derrida subjekto-automato samprata nagrinėjama lygiagrečiai su Deleuze'o ir Guattari (afektyvios) mašinos konceptu. Antroje dalyje prieinama prie Derrida subjekto, kaip *causa sui*, kritikos ir ją atliepiančio Deleuze'o tapatybės sąvokos pagrįstumo užklausimo, kuriam pasitelkiamos pagalbinės diferenciacijos ir individuacijos kategorijos. Galiausiai trečioje straipsnio dalyje subjekto problematika yra svarstoma ne, kaip tai įprasta, ontologijos, bet hauntologijos kontekste, o tai leidžia ieškoti panašumų tarp šmėkliško poststruktūralizmo subjekto ir afekto teorijos subjekto, nusakomo per reliaciją, santykį, įtampą tarp aktualumo ir virtualumo.

Apžvelgsimos sąvokos-sajungininkės – pakaitalas, *différance*, šmėkla ir kitos – tik įrodo, kad poststruktūralizmas vadovaujasi implicitine (iki-tapatybine, iki-signifikacine, transversalia) afekto logika. Nors Terada mano, jog poststruktūralizme nėra vieningos afekto (jausmo / emocijos / kūno gebų⁴) sistemos (Terada 1999: 194), ši kategorija vis dėlto (bent jau šmėkliškai) pasirodo paties Derrida raštuose. Ir, priešingai, matysime, kaip besipriešinantis signifikacijoms afektas darosi stebėtinais panašus į deridišką *différance* kaip Alaino Badiou aprašytą būdą „prieiti arčiau prie išnykstančio (n)esaties taško, nesunaikinant jos“ (Douzinas 2007: 2). Todėl manome, kad daromas žingsnis iš poststruktūralizmo teritorijos afekto link leis mums dar labiau priartėti prie atsakymo į probleminį klausimą: kaip atimti iš subjekto jo suteiktą jam Vakarų tradicijos alibi, visiškai nelikviduojant paties subjekto?

⁴ Originale vartojamas žodis „emocija“, kuris, priklausomai nuo autoriaus, yra / nėra sinonimiškas afektui. Nors aš esu linkęs manyti, kad emocija yra tik dalinė afekto (kaip platesnės kategorijos) apraiška, klaidingai sutapatinama su afektu, Terada dažnai vartoja šiuos terminus kaip sinonimus. Plačiau žr.: Terada 2001.

De/subjektyvavimo mašina

Mašina [...] yra pasmerkta kartotei. Jos lemtis yra bejausmiškai, nesuvokiamai, be organų ar organiškumo, reprodukuoti gautas komandas. Būdamas neįautros būsenos, ji paklūsta apskaičiuojamai programai arba pati valdo ją be afekto arba autoafektyvumo, kaip indiferentiškas automat. (Derrida 2002: 72)

Veikale *Apie gramatologiją* Derrida, skaitydamas Jeano-Jacques'o Rousseau tekstus (*Išpažintį, Emilį, arba Apie auklėjimą, Samprotavimus apie žmonių nelygybės kilmę ir pagrindus*⁵), aptinka kiekviename jų pasirodančią ir nuolatos pasikartojančią sąvoką – „pakaitalas“ (*supplément*). Iš pradžių ši sąvoka tampa Derrida metodologiniu įrankiu, kuriuo filosofas ketina dekonstruoti šnekos / rašto tariamą opoziciją (žinoma, filosofo nagrinėjami Rousseau tekstai atliepia bendrą Derrida kritikos kryptį – šnekos privilegijuotumo rašto atžvilgiu kritiką⁶). Tačiau, atrodo, kuo ilgiau (ir nuodugniau) Derrida nagrinėja Rousseau raštus, į tuo daugiau opozicijų įsiterpia tas „keistasis“ (arba, kaip jį vadina pats Derrida, cituodamas Rousseau, pavojingasis) pakaitalas: „gamta vs. kultūra“, „tapatybė vs. skirtumas“ ir galiausiai „esatis vs. nesatis“. Mėginamas aiškinti pakaitalo logiką, Derrida pabrėžia neišvengiamą šios sąvokos dvilypumą, viena vertus, pakaitalą siedamas su papildymu (pakaitalas *qua* priedas, suplementas); kita vertus, aiškindamas jį per trūkumą, kaip tai, kas „įsiterpia ar įsiskverbia *vietoj-ko-nors*“ (papildas *qua* surogatas) (Derrida 2006a: 192). Jau tokiam ambivalentiškame apibrėžime pastebima esaties / nesaties žaismė: pakaitalas papildo, tačiau pati papildymo operacija įrodo tik struktūros, kuri yra papildoma, trūkumą. Derėtų pridėti, kad pakaitalas, niekada nebūdamas neutralus, taip pat keičia, modifikuoja papildomą struktūrą. Sąmoningai, norėdamas pabrėžti sąvokų *pakeičiamumą*, arba tarsi tyčia, siekdamas intelektualiai išprovokuoti skaitytoją, Derrida prasitaria, kad „pakaitalas – tai kitas skirtumo (*différance*) įvardijimas“ (Derrida 2006a: 199).

Skirtumo kaip pakaitalo (ir, atvirkščiai, pakaitalo kaip skirtumo) sinonimiškumas užfiksuoja svarbų Derrida filosofinio projekto aspektą: kalbos ir ženklo pirmapradiškumą, tarsi medijuojantį visų įmanomų patyrimų spektrą. Dėl to, pavyzdžiui, Derrida yra linkęs kalbėti apie kūną kalbiniais (semiotiniais terminais), užuot kalbėjęs apie kalbą somatiniais-taktiliniais terminais. Jean-Luc Nancy, sekdamas Derrida, sugretina taktilinį aktą – prisilietimą – su rašymu; kaip tokią netikėtą Nancy sąsają aiškina Audronė Žukauskaitė, „prisilietimas yra rašymas, žen-

⁵ Pateikiami originalūs vertimai į lietuvių kalbą.

⁶ Derrida poetiškai apibūdina Rousseau poziciją rašto palyginimu su šnekos liga (Derrida 2006: 188). Čia ir toliau cituojamas lietuviškas „Apie gramatologiją“ vertimas: Derrida, J. 2006. *Apie gramatologiją*. Vertė N. Keršytė. Vilnius: Baltos lankos.

klų užrašymas ar įrašymas ant kito kūno, ant kito odos paviršiaus“ (Žukauskaitė 2008: 134). Tačiau toks „rašymas“ (kaip pakaitalas, skirčių produkavimo sistema) reiškiasi ne tik vienam kūnui liečiantis su kitu – jis, pasak Derrida, slypi pačiame kūne, pačiame somatinės egzistencijos fakte. Veikale *Apie prisilietimą*, Jean-Luc Nancy (*Le toucher*, Jean-Luc Nancy) Derrida, remdamasis Nancy tekstų korpusu, bando rasti originalią prieigą prie kūniškumo ir prisilietimo problematikos, apeidamas fenomenologijos pramintus takus. Reflektuodamas Nancy kūno sampratą, Derrida pamini, kad Nancy pavyko pastebėti prisilietimo kaip kūno proteziškumo, suplementarumo *locus*, kuris „išstumia, atideda ar panaikina (*expropriates*) [tariamą] pradinį tinkamumą“ (*kūno kilmės statusą* – pastaba mano, D. P.) (Derrida 2005a: 223). Performuluojant Derrida, prisilietimas ne tik užfiksuoja kito patyrimo negalimybę, bet, net radikaliau – nurodo į beasmenį „kita“ pačiame kūne, kūno betarpiškos patirties neįmanomumą, dėl kurio kūnas atsiduria anapus fenomenologinės percepcijos. Vėlgi, kaip tai formuluoja Žukauskaitė, „kūnas, ar jis būtų savas ar svetimas, visuomet jau yra kitas“ (Žukauskaitė 2008: 123–124). Kūnas yra neišvengiamai pažymėtas *différance* ženklu, ir šia prasme jis yra pakaitalas, Derrida tai pavyksta aptikti per prisilietimo struktūrą.

Prisilietimo tema analizuojama ir veikale *Apie gramatologiją*, tiesa, kiek kito-kiu rakursu. Palaipsniui, pradėjęs gvildinti rašto kaip (tariamo) šnekos pakaitalo problemą Rousseau tekstuose, Derrida prieina prie intymesnio pavyzdžio – masturbacijos, kurią (ne be kartaus gėdos jausmo) reflektuoja Apšvietos epochos mąstytojas. Masturbacija (kaip santykis su savimi, savo *ego* ir kūnu), Derrida manymu, kone geriausiai atskleidžia sudėtingą pakaitalo logiką (arba ženklų ekonomiją): autoerotizmo patirtis reikalauja simbolinio darbo, tam tikro simbolio įsiterpimo, leidžiančio atsirasti tam, ko nėra, bent jau fantazmo pavidalu. Taigi, pakaitalas, Derrida žodžiais, „turi galią [...] *parūpinti* nesančią esatį per jos atvaizdą“ (Derrida 2006a: 205), ir šia prasme pakaitalas tiek pat priartina esatį, kiek ir ją nutolina. Vėlgi, pakartosiu Derrida, „pakaitalas [...] nėra nei nesatis, nei esatis, ir dėl to jis pažeidžia mūsų malonumą, ir mūsų nekaltybę“ (galbūt tuo būtų galima paaiškinti Rousseau vartojamą afektyvų registrą, kalbant apie savo polinkį į masturbaciją: gėdą, baimę, susvetimėjimą, saviapgaulę). Žvelgiant iš šio požiūrio taško, pakaitalas pasirodo kaip tam tikra atopija (paradoksali *vieta be vietos*), kaip *akla dème* (Derrida 2006a: 216), funkcionuojanti kaip esaties pėdsakas, ir sykiu esaties kaip tokios negalimybė (jos tariamas susigrąžinimas; bet ar galima susigrąžinti tai, kas tarsi yra, bet ko niekada nebuvo?). Tokia prabėgomis apžvelgta triplete – esaties / nesaties ir šią priešpriešą suklibinančio pakaitalo – dekonstrukcija galiausiai leidžia Derrida reziumuoti, kad „šis iškreipimas [*sic*] ne išrinka „aš“, bet yra pati „aš kilmė“.

Perskaičius šį Derrida pasažą, kyla klausimai: kokia prasme subjektas yra pakaitalas? Ir kaip autoerotizmo patirtis gali būti siejama su subjekto „kilme“? Vykdydamas Rousseau autobiografinių tekstų egzegzę, Derrida aptinka ryšį tarp Rousseau vartojamo afektyvaus registro masturbacijai aprašyti ir nenatūralumo. Žinoma, nenatūralumo semą būtų galima aiškinti tuo, kad masturbacija vadovaujasi pakaitalo logika. Antra vertus, derėtų sutelkti dėmesį ties pačia autoerotizmo sąvoka, suponuojama prisilietimo prie savęs ir turinčia savyje svarbų *auto-*komponentą. Tai, kas sieja autoerotizmą, ir subjektą, yra kylantis iš autoafektyvumo surogatinis mašiniškumas. Tiek autoafektyvumo, tiek mašiniškumo sąvokos (bei sąsaja tarp jų) reikalauja išsamesnės išsklaidos.

Autoafektyvumas, Derrida komentatoriaus Leonardo Lawloro žodžiais, yra savipatirtis, tačiau ne tokia, kai „aš“ yra refleksijos objektas, bet betarpiška, savireferentiška ir saviprodukuojanti (Lawlor 2014: 130). Pasiūlęs autoafektyvumo definiciją, Lawloras iškart priduria, kad kiekvieno Derrida dekonstrukcijos akto taikinytis yra ne kas kita, bet būtent autoafektyvumas (Lawlor 2014: 130). Mašina yra tobula autoafektyvumo iliustracija; veikale *Be alibi* Derrida apibrėžia mašiną kaip tai, kas yra pasmerkta kartotei (savireprodukcijai), taigi – kaip „indiferentišką aparatą“ (Derrida 2002: 72). Kitaip tariant, mašina yra *technē* (kaip pakaitalo invariantas (Derrida 2006a: 192)) *par excellance*, nes pirmiausia, ji yra priemonė, vykdanči įrašytas į ją komandas; antra, mašina yra pakankama sau – ji yra hermetiškas aparatas, atkartojantis tuos pačius signalus, vykdančias tas pačias operacijas (priklausančias nuo mašinos kompleksiskumo) tuo pačiu principu; galiausiai, trečia – kas išplaukia iš pirmų dviejų teiginių – mašinos tapatybės garantas yra būtent savi-/reprodukcija arba jos automatiškumas.

Jei subjektą suvoktume kaip autoafektyvų, steigiantį savo subjektyvumą per savireferenciją ir savireprodukciją, jo (ontologinė, epistemologinė, etinė, politinė) autonomija įgauna *neautonominio* automatizmo konotacijų. Pats Derrida teigia, pavyzdžiui, veikale *Atskalūnai: dvi esė apie protą (Voyous: Deux essais sur la raison)*, kad suverenumas kaip autonomijos atmaina neišvengiamai grindžiama autoafektyvumu (Derrida 2005b: 100–102). Ši autonomija yra mašiniška, nes jos veikimo principas – kartotė, „ateinanti iš praeities, kurios ji negali prisiminti, ir krypsianti link ateities, kurios ji negali nuspėti“ (Lawlor 2014: 136); kartotė, įgalinanti hegemonišką autonomijos auto-komponentą, vykdančią tokias „komandas“, kaip išlikti tapaciai sau, nesidalinti, atsiskirti, išlaikyti savo ribas. Toks veikimo principas yra tapatus „indiferentiškam⁷ aparatui“ todėl, kad jis neprodukuoja skirtumo: taigi auto-dalis (kas bus detaliau išskleista vėlesniuose skyriuose) eliminuoja hetero-

⁷ Pačiame žodyje „indiferentiškas“ yra užkoduotas skirtumas: *in-different*, be skirtumo.

dalį. Derrida demaskuoja autonominį, suverenų subjektą, parodydamas, kaip toks subjekto suvokimas stebėtinai atitinka mašinos / automato charakteristikas – ir, jei toks subjektas ir *esti*, tai tik kaip pakaitalas; ne kaip nekvestionuojama esatis, bet kaip tai, kas atsiranda iš įtampos tarp esaties ir nesaties.

Kaip išlaisvinti afektyvumą nuo problemiškos auto- dalies? Subjekto ir mašinos santykį, tiesa, kokybiškai skirtingai nuo Derrida, svarsto Gilles’is Deleuze’as, kuris drauge su Félixu Guattari veikale *Anti-Edipas: kapitalizmas ir šizofrenija* mašinos sampratą sieja su produkavimu. Vėlgi, skirtingai nuo Derrida, kuris (subjektyvumo) mašiną siūlo suprasti kaip autoafektyvų automatą, Deleuze’as ir Guattari mašinos tapatybę sieja su teigiamu afektyvumu, geba veikti ir būti paveiktai. Pasak jų, viskas yra mašinos, „priverčiančios kitas mašinas veikti, veikiamos kitų mašinių, susiporuojančios ir susisiekančios“ (Deleuze; Guattari 2000: 1). Kiekviename iš tokių asambliažų abstrakti mašina įgauna vis naują funkciją, vis kitokią gebą veikti (ir, atitinkamai, yra skirtingai veikiamą kitų): taigi, priešingai nei Derrida aprašytas mechaninis aparatas, paklūstantis pasyviai reprodukcijos logikai, Deleuze’o ir Guattari aprašomos mašinos yra aktyviai gaminančios ir multifunkcionalios. Mašinos apibrėžtos tapatybės logiką sabotuoja ir tai, kad pagrindinė mašinos funkcija, kaip aiškina filosofai, yra gesti (iš esmės, mašinos pasiekia savo produkavimo apogėjų tik tada, kai genda (Deleuze; Guattari 2000: 8)), kas gali būti paaiškinta tuo, kad gedimas, viena vertus, sustabdo susiformavusį produkcijos ciklą, o, kita vertus, verčia ieškoti kelių, kaip atkurti šį ciklą, arba pradėti naują. Kitaip tariant, mašinos varomoji jėga yra ne referencija, bet *skirtumas*.

Taigi, turime dvi skirtingas subjekto-mašinos interpretacijas: Derrida aprašytą mašiną kaip uždarą savireferencijos ratą vs. Deleuze’o ir Guattari siūlomą gaminančios skirtumus mašinos koncepciją. Būtų neapdairu teigti, jog Derrida ir Deleuze’o bei Guattari pozicijos radikaliai skiriasi – netgi priešingai, jos yra stebėtinai panašios. Skirtumas slypi pačioje mašinos sampratoje, kurią mąstytojai suvokia skirtingai: Derrida kalba apie mašiną neorganikos terminais, priešpriešindamas ją organinio gyvenimo spontaniškumui, kurio stokoja atkartojanti mašina (Derrida 2002: 72); tuo tarpu Deleuze’ui ir Guattari aprašomos mašinos yra organiniai, ne atkartojantys, bet *kuriantys* dariniai. Šiuo požiūriu afektas ir yra ta jėga, gaminanti pozityvius skirtumus bei griauianti nusistovėjusias tvarkas (ir šia prasme jis yra artimas *différance*, kurio pats Derrida „pasigenda“ savo pristatytoje kritinėje subjekto išsklaidoje). Todėl abiem atvejais, subjektas yra nepamaštomas be skirtumo: diferenciacija yra formuojanti subjektą galia, leidžianti subjektui afektyviai veikti, bet nesuabsoliutinanti jo autonomijos. Derrida kritika parodo, kaip subjekto logika nuslepia diferenciacijos, čia sinonimiškos desubjektyvavimui, dėsnį: klasikinės filosofijos suteiktas subjektui auto- komponentas užsklendžia jį, „apsaugo“ subjektą

nuo *différance* poveikio, taip paversdamas patį subjektą neorganine, primenančia bejausmį automatą, substancija. Panašiai, Deleuze'as ir Guattari, kalbėdami apie afektyvias mašinas, neturinčias aiškios tapatybės – taigi auto- dalies – netiesiogiai formuluoja desubjektyvavimo dėsnį: tačiau šis dėsnis pasirodo ne tiek kaip nepajudinamos subjekto autonomijos kritika, bet greičiau kaip naujų subjektyvumo/-ų galimybių pažadas.

Jau čia galime pastebėti, kiek poststruktūralistinė subjekto kritika ir afekto teorijai būdingas subjekto išvertimas į veikiantį / veikiamą mašinišką kūną skirtingomis konceptualinėmis priemonėmis apčiuopia tą patį probleminį mazgą: „apvalytą“ nuo skirtumo, sau pakankamą, besireprodukuojantį subjektą, kuris, aporiškai tariant, įgautų subjektyvumą, tik atsižadėjęs jam aproprijuojamo automatinio subjektyvumo.

(Apgaulingas) Subjekto balsas

Į šį gryną skirtumą išsisknijo visko, ką mes galvojame galėtume atskirti nuo autoafektyvumo – erdvės, išorybės, pasaulio, kūno, pan. – galimybė [...] Prie to arčiausiai priename judėdami link *différance* (Derrida, 1978: 82).

Pamatinė deridiškos poststruktūralizmo versijos prielaida – *il n'y a pas de hors-texte*, kurią galima suprasti dvejopai: „nėra nieko anapus teksto / nėra jokio anapusinio teksto“ – indikuoja, kad dekonstrukcijos projektas, pirmiausia ir svarbiausia, remiasi kalbos / ženklo samprata. Šveicarų lingvistas, viena įtakingiausių struktūralizmo figūrų, Ferdinandas de Saussure'as, išskyrė du kalbos poliūs: „raštą“ ir „šneką“. Nors Derrida neatsisako šios distinkcijos, užuot suvokęs ją kaip objektyvią duotybę, jis interpretuoja ją kaip tam tikrą Vakarų filosofijos ideologinį pamatą: pasak Derrida, dvinarėje opozicijoje vienas iš opozicijos narių visada yra privileijuotas signifikantas, tuo tarpu kitas funkcionuoja kaip pirmojo pakaitalas / papildas. Iš esmės visą veikalą *Apie gramatologiją* galima skaityti kaip išplėstinę šnekos pirmumo rašto atžvilgiu kritiką: Derrida nuosekliai įrodo, jog šneka yra konvencionaliai suvokiama kaip pirmapradė ir gyva, savarankiška, substanciali, o raštas yra šnekos neigiamas invariantas, taigi antrinis, priklausomas (nuo šnekos), materialus. Ypatingai vertas dėmesio Derrida kritikos konceptualus judesys yra „šnekos / rašto“ opozicijos siejimas su kitomis pagrindinėmis Vakarų filosofijos tradicijos opozicijomis: „esaties / nesaties“, „gamtos / kultūros“, „subjekto / objekto“, „ego / Kito“ ir pan.

Todėl, be pirmame skyriuje aptartos subjekto *qua* autoafektyvios mašinos dekonstrukcijos, galima dar viena prieiga prie subjekto problematikos: „šnekos /

rašto“ priešpriešos dekonstrukcija. Nesunku nuspėti, kad subjektas yra sietinas su šneka kaip gyva kalbos atmaina. Šneka yra tarsi „mąstymas žodžiu“, kuriame kalbos medijavimo funkcija nueina į antrą planą, o pirmame pasirodo šnekos „čia ir dabar“ betarpiškumas. Šnekos kaip „mąstymo žodžiu“ apibrėžimas taip pat rezonuoja su karteziškojo egologinio projekto prielaidomis, giliai įaugusiomis į pačius Vakarų minties pamatus. Dėl to nekeista, kodėl Derrida kaip oponentą renkasi vieną iš tikimiausių karteziškosios tradicijos atstovų – Edmundą Husserlį ir jo fenomenologijos projektą (kurį, drįsčiau teigti, apskritai būtų galima laikyti fenomenologijos tradicijos reprezentamenu).

Visų pirma, prisiminę Husserlio ambicingą fenomenologijos projekto kaip „pirmosios filosofijos“ (Husserl 1982: 72) apibūdinimą, suprantame, kad fenomenologija yra genealogiškai susijusi su platoniška eidetine tradicija – ir, nors nemažai šios tradicijos prielaidų buvo revizuotos, pamatinis – esencializavimo – principas yra išlikęs. Jei mąstytytume šnekos / rašto dichotomiją platoniškos minties kontekste, būtent šneka yra artimiausia *logos*, o raštas yra tik jo kopija, proteziškas papildas⁸. Negana to, jau minėta, kad betarpiška šneka yra sietina su esatimi, kuri, savo ruožtu, yra praeiga į *logos*, nes, viena vertus, objektai pasirodo subjektui (sąmonei) kaip esantys, kita vertus, subjektas suvokia save patį dėl sąmonės aktų betarpiškumo. Jau iš čia matyti, kad fenomenologijoje subjektas yra tapatus (įkūnytai) sąmonei, o tai įrodo jos glaudų santykį su karteziškąja tradicija. Tiesa, Descartes'ui kūnas (materija) ir sąmonė buvo dvi skirtingos, viena į kitą neredukuojamos substancijos (Descartes 1996: 28); šia prasme fenomenologijai pavyksta išvengti dualizmo, kuris priartina ją prie afekto teorijos, kurioje postuluojuamas kūno / sąmonės paralelizmas ir vieno(s) priklausymas nuo kito(s) (Hardt 2007: ix–x). Ir vis dėlto fenomenologijoje pirmenybė yra teikiama sąmonei, kuri geba suvokti tiek objektus, tiek kūną, tiek vykstančius joje mentalinius procesus.

Kalbant fenomenologiškai (tiesa, kiek supaprastinant), subjekto formulė yra sąmonė minus pasaulis⁹, tai Derrida įrodo, pasitelkęs *epochē* sąvoką, kurią mąstytojas apibūdina kaip ultra-transcendentalinę (Derrida 1978: 27). Kitaip tariant, subjektas yra tapatus atsietai nuo pasaulio sąmonei, kuri, Derrida žodžiais, pasirodo kaip egzistencinis pasaulio suspendavimas (arba bent jau jo galimybė) (Derrida 1978: 78). Be abejo, subjekto savojo subjektyvumo patyrimo sąlyga yra prezencija, arba esatis – tokią patyrimo galimybę Husserlis sieja su autoafektyviu *girdėjimo save šnekant* aktu, kai įvyksta tikrasis savęs patyrimas, nemedijuojamas atviro pa-

⁸ *Faidre* Sokratas apibūdina raštą kaip bejėgį našlaitį, kuriam, „kai su juo prastai elgiamasi ir jį išnaudoja“, reikalinga jo tėvo (šnekos) pagalba (Hackforth 2001: 158).

⁹ Nors būtų galima ginčytis su Derrida, teigiant, jog sąmonė yra intencionali, paties mąstytojo įsitikinimu, sąmonės intencionalumas tik įrodo, kad pasaulis yra kitybė, priešpriešinama subjekto monadai. Plačiau žr. Derrida 1978: 39.

sauliui kūno (kaip, pavyzdžiui, prisilietimo atveju). Jei prisilietimo fenomenologija yra susijusi su intersubjektyvumu (aktyvumu / pasyvumu ir bendru *interaktyvumu*), balso (šnekos, esaties) fenomenologija, pasak Husserlio, atveria mums kelias į subjektyvumo patirtį. Išties, girdėdamas save šnekant, subjektas yra aktyvus ir pasyvus vienu metu, nes jis pats yra ir veikiantis, ir veikiamas, ir šio veiksmo šaltinis yra tas pats – pats subjektas. Subjektas šneka ir girdi save tuo pačiu metu – tokiau, jei ne paradoksaliau, bent jau unikaliu būdu, kalbinė *fonema* virsta į subjektyvumo *fenomeną*. Šią teorinę eksplikaciją būtų galima papildyti įdomia Mladeno Dolaro pastaba: filosofas atkreipia dėmesį į prancūziško sangražinio veiksmožodžio *s'entendre* reikšmes – „girdėti“ ir „suprasti“, kas leidžia tapatinti girdėjimą save šnekant su sąmoningumu (Dolar 2006: 23). Taigi, Derrida reziumuoja, kad girdėjimas save šnekant yra „grynasis auto-afektyvumas“ (Derrida 1978: 79), kai veikiantis save ir paveiktas paties savęs subjektas postuluoja savo subjektyvumą per esatį.

Taigi Husserlio mąstymo trajektorija yra Vakarų minties vektoriaus tęsinys, nes Husserlis teigia, kad subjektas „atkeliauja“ į esatį per šneką. Atrodo, šneka (girdėjimas save šnekant) yra pakankama sąlyga subjekto esčiai pagrįsti, tačiau Derrida pastebi, kad tariamas autoafektyvumas, subjekto ir jo sąmonės pačių savęs veikimas, sukuria ne tik (ir ne tiek) referencijų tinklą, bet ir produkuoja skirtumą (Derrida 1978: 83). Derrida suardo hermetišką fenomenologinį subjekto konstrukta, suproblemindamas šio konstrukto pamatą – esatį kaip *buvimą sau* ir *buvimą dėl savęs*. Išties, kaip parodo Derrida, akivaizdi Husserliui subjekto esatis yra miražas: šnekantis ir girdintis save šnekant subjektas ne eliminuoja, bet, priešingai, kaip tik kuria distanciją. Kaip tai, perfrazuodama Derrida, aiškina Terada: „Kai aš šnekuosi su kuo nors, sumažinu distanciją; kai šnekuosi su savimi, aš ją sukuriu“ (Terada 1999: 204). Taip yra todėl, kad, girdint save šnekant, tarp *girdinčio* ir šnekančio subjekto atsiranda mikrodistanacija; negana to, šnekėdamasis su savimi, subjektas neišvengiamai kreipiasi į save kaip „Tu“. Čia aiškiai pasirodo, kaip subjektyvumo mašinoje veikia iš pirmo žvilgsnio nepastebima *différance* (skirtumo / vėlavimo) dalis: betarpiška esatis yra negalima dėl imanentiškos subjektui distancijos, o pats subjektyvumo faktas pasirodo jau *aposteriori*, taigi – pavėluotai. Todėl balsas nėra autoafektyvumo fenomenas, bet veikiau yra tai, ką, skolinantis terminą iš Kajos Silverman, būtų galima pavadinti „akustiniu veidrodžiu“, kuriame, kaip tikrame veidrodyje, subjektas patiria save ne betarpiškai, bet per neišvengiamą mediaciją (Silverman 1988: 100).

Nors Derrida oponuoja Husserlio idėjoms, jo kritikos objektas nėra fenomenologinė subjekto koncepcija, veikiau filosofas, polemizuodamas su Husserliu, mėgina dekonstruoti pačią subjekto kategoriją, aptikti joje neatitikimų, prieštarų. Įdomu, kad tiek Husserlis, tiek pats Derrida laiko autoafektyvumą *qua causa sui*

subjektyvumo atskaitos tašku. Veikale *Apie gramatologiją* Derrida rašo apie autoafektyvumą kaip apie subjektyvumą¹⁰, kuris „įgauna tuo didesnę galią [...], kuo labiau *idealizuojasi* jo galia kartoti“ (Derrida 2006a: 218). Perfrazuojant šį apibrėžimą, subjektyvumas yra įprotis, habitualizacijos produktas. Subjektas nėra nei betarpiška paties savęs esatis, nei juolab nepriklausoma, pakankama sau esmė, bet besireprodukuojanti kartotė, sukurianti subjekto mirażą.

Panašus subjekto apibrėžimas jau buvo pasirodęs, kai kalbėjome apie mašinišką subjekto prigimtį. Todėl prasmingiau būtų susitelkti ties kita Derrida plėtojama subjekto kritikos kryptimi – *différance*. Husserlis girdėjamą save šnekant sieja su esaties betarpiškumu, o Derrida šiame kalbėjimo akte aptinka skirtumo darbą, pirmesnį už bet kokią tapatybę, o tai, kaip aiškina Lowardas, įrodo, jog kiekvienas autoafektyvumas neišvengiamai turi savyje heteroafektyvumo elementų (Loward 2014: 135). Šnekai kaip kvazi-esačiai Derrida priešpriešina raštą, kuriame visada veikia ir aiškiai pasirodo *différance* kaip skirtumas-veiksmas¹¹. Šis skirtumo niuansas slypi pačioje *différance* sąvokoje: deridiškas neologizmas prancūzų kalboje tariamas taip pat, kaip *différence*, skirtumas; šis skirtumas (*a/e*) pastebimas tik vizualiai – taigi rašte. *Différance*, kaip ir jai invariantiškos sąvokos – pėdsakas, papildas, farmakonas – kaip aiškina Žukauskaitė, „priešinasi mąstymo kaip identifikavimo, skirtumų panaikinimo, prieštaravimų slopinimo veiksmui“ (Žukauskaitė 1998: 69). Jos, teigia autorė, „ne tik negali būti apibrėžtos pagal [jų] „esmę“, priešingai, [jų] esmę ir sudaro tai, jog [jos] neturi pastovios esmės“ (Žukauskaitė 1998: 69). Tai reiškia, jog subjektui priskiriama auto- dalis, jo savastis / tapatybė, yra tik pėdsakas, vedinys iš diferenciacijos – ir šia prasme ši dalis yra antrinė heteroafektyvumo atžvilgiu. Apie tai buvo užsiminta aptariant Derrida Nancy tekstų percepciją – *différance* slypi pačiame kūne, o tai panaikina betarpiškos kūno ir savasties patirties galimybę, kuria tiki Husserlis. Cituojant Derrida, „autoafektyvumo poveikio analizė negali išvengti heteroafektyvumo, kuris padaro jį įmanomą ir nuolatos kaip šmėkla persekioja (*haunting*) jį“ (Derrida 2005a: 180).

Šiuo požiūriu Derrida yra labai artimas Deleuze'ui, kuris *Skirtyje ir kartotėje* įrodė, jog kartotė (auto-) yra tapatybės pakaitalas, pajungiantis sau skirtumą (hetero-). Nors Deleuze'o svarstymo objektas – universalūs mąstymo principai, jo svarstomas kategorijas (tapatybę, kartotę, skirtį) galėtume pritaikyti ir subjektui, juolab todėl, kad vėlesniuose darbuose Deleuze'as išplėtoja anti-tapatybinę subjekto liniją (pavyzdžiui, kartu su Guattari rašytame dvitomyje *Kapitalizmas ir šizofrenija*).

¹⁰ Lietuviškame vertime *l'auto-affection* kažkodėl verčiama kaip „savijauda“, nors kalbama apie subjektyvumą kaip veikiantį patį save ir besirandantį iš paties savęs. Tiksliesniam terminui nesant, straipsnyje vartojamas tarptautinis žodis auto-afektyvumas.

¹¹ Lietuviškame Nijolės Keršytės vertime siūlomas lietuviškas atitikmuo – skirmsas – sugestionuoja, kad skirtumas *veikia*.

Deleuze'as apverčia „tapatybės / skirties“ dichotomiją, pirmumą teikdamas būtent skirčiai. Pastaroji, kaip aiškina filosofas, „daugiau nebeišplaukia iš elementarios kartotės, bet randasi *tarp* kartotės, kuri yra totali ir totalizuojanti, lygių ir laipsnių“ (Deleuze 1994: 287). Totalizuojančiai, mechaniškai kartotei (deridiškai tariant – indiferentiškai, mašiniškai) priešpriešinamas skirtumas suproblemina statiškos substancijos ir esaties sąvokas, pakeičia jas dinamiškais ryšiais, kurie, jei ir steigia tapatybes, tai tik laikinas; ir čia matome, kaip autoafektyvumas tampa heteroafektyvumo invariantu ir / ar padariniu. Tokioje teorinėje konfigūracijoje subjektas pasirodo, kaip teigia Deleuze'as ir Guattari veikale *Kas yra filosofija?*, kaip *habitus* (sąvoka, pasirodanti ir *Skirtyje ir kartotėje*, reiškianti rutinišką kartotę dabartyje), įprotis sakyti „Aš“ (Deleuze; Guattari 1994: 48).

Subjekto mąstymas per skirtumą koreliuoja su kitu filosofų konceptu – tapsmu. Pastarasis yra spontaniškas ir variatyvus (kaip skirtumas, kuris kasskyk produkuoja kitoniškumą, ir *différance*, nurodantis į kitoniškumą savyje); Deleuze'as ir Guattari aiškina: „[V]iskas yra vizija, tapsmas. Mes tampame visatomis. Tapsmas gyvūnu, augalu, molekule, tapsmas nuliui“ (Deleuze; Guattari 1994: 169). Čia pat mąstytojai priduria, kad būtent afektai yra nežmogiški žmogaus tapsmai, kitaip tariant – būtent afektai yra tai, kas leidžia subjektui peržengti „tapatybę“, atsikratyti auto- dalies. Toks afektyvus tapsmas (šiuo klausimu Deleuze'as nuosekliai seka Gilbert'u Simondonu, kuris tikėjo, kad afektas yra tapsmo tarpsnis), viena vertus, suardo tapatybės ribas, kita vertus, įrodo, jog tapatybė yra tik intervalas nuolatinės individuacijos procese (Deleuze 1994: 47). Sekant šia logika, mėginimai konceptualizuoti subjektą kaip individą (o tai yra klasikinės filosofijos skiriamasis bruožas) ignoruoja produktyvią skirties galią: todėl, užuot mąstę apie individus kaip determinuotas substancijas, turėtume „įdarbinti“ skirtumą (leisti jam reikštis, veikti) ir mąstyti apie tarpinę, procesualią individuaciją, sąlygojančią diferenciaciją ir sąlygojama jos. Vėlgi, kalbėdami apie subjektą individuacijos ir diferenciacijos terminais, galime pastebėti á la *différance* logiką; Bernardas Stiegleris, sugretindamas Derrida ir Deleuze'o skirtumo sąvokas, pastebi, kad individuacija „steigia *différance* situaciją“: savęs diferenciacija virsta į savęs individuaciją (ir atvirkščiai), ir tokiu būdu afektyvios jėgos priešinasi kristalizavimui, stabilizavimuisi, fosilizavimui (Stiegler 2013: 166).

Tapsmas yra kito Deleuze'o ir Guattari koncepto – kūno be organų – koreliatas. Kūnas be organų kaip tik yra toks tobulas kūnas, kuris yra „apvalytas“ nuo signifikacijų, reprezentacijų, subjektyvumo – žodžiu, organų. Mąstytojų raštuose kūno be organų sąvoka nuolatos vartojama kaip sinonimiška imanencijos plotmei, kurioje veikia skirtingų kūnų visuma; afektas, savo ruožtu, kaip tik yra kūno priėiga prie imanencijos plotmės, ir, kaip minėta, tapsmo sąlyga. Tačiau, kad ir koks

daug žadantis atrodytų kūnas be organų, jis nėra joks *telos*, tikslas savaime: veikiau tai yra programa, arba, tariant Elisabeth Grosz žodžiais, tendencija (Grosz 1994: 169) – tai tam tikras kūniškas subjektyvumo režimas, vietoj subjekto *qua* substancijos / esmės (arba to, ką Deleuze'as ir Guattari vadina organizmu) postuluojuantis ir manifestuojantis atvirą eksperimentams, kintantį ir dinamišką (ir niekada iki galo nepostuluotą ir nemanifestuotą) subjektyvumą. Čia Derrida ir Deleuze'o „įkūnyto“ skirtumo koncepcijos iš esmės skiriasi: Derrida nuomone, skirtumas slypi kūne ir šnekoje ir pasireiškia kaip neišvengiamas susvetimėjimas nuo jų (per juos pačius); Deleuze'ui skirtumas yra pozityvus ir produktyvus, imanentiškas abstrakčiam kūnui be organų ir jo mikroversijai – kūnui.

Vis dėlto, nors Deleuze'o ir Derrida skirtumo suvokimai skiriasi, abudu filosofai plėtoja skirtumo filosofijos projektą, kurio ambicija, nepaisant skirtumų, yra panaši – dekonstruoti tapatybės logiką ir įrodyti skirtumo pirmenybę tapatybės atžvilgiu. Žvelgiant iš šios perspektyvos, tapatybė (vadinasi, ir subjektyvumas) yra galimi tik kaip pėdsakas (Rae 2014: 86), pakaitalas, surogatas. Tiek Derrida, tiek Deleuze'as demaskuoja autoafektyvią subjekto logiką: Derrida įrodydamas subjekto netapatumą sau, pasirodantį per / kaip *différance*, Deleuze'as – skirties pirmenybę kildindamas iš individuacijos, kylančios iš kūno be organų imanencijos.

Šmėkliškos (subjekto) ateitys

Šmėkla buvo čia (bet kas yra šmėklos buvimas čia)? Koks yra šmėklos esaties modusas? (Derrida 2006b: 46)

Pastebėjome, kad daugeliu požiūrių Derrida ir Deleuze'o minties trajektorija sutampa: abudu mąstytojai mėgina atgaivinti filosofinį mąstymą, sutelkdami dėmesį į tai, kas buvo marginalizuota tradicijos – skirtį. Todėl jų pagrindinis kritikos objektas – tapatybė, besiremianti *identiškumo* logika. Identiškumo logika subordinauja skirtumus tapatybei, padaro juos antraeilius, o tai leidžia rasti hierarchijoms. Hierarchinio tapatybių principo, pagrįsto *skirtumu tarp* tapatybių, esmė yra ta, kad viena tapatybė yra subordinuojama kitai: kaip jau buvo aptarta, „šneka“ pasirodo „viršesnė“ už „raštą“, „esatis“ – už „distanciją“ arba „nesatį“, „sąmonė“ – už „kūną“. Būtent užklaudami subjektą ir jo tapatybę, mąstytojai imasi konceptualių priemonių ardyti susiformavusias ir tradicijos legitimuotas hierarchijas – tiesa, kiekvienas savais būdais.

Derrida aiškiai parodo, kad filosofinis mąstymas, kurio pagrindinė kategorija yra tapatybė, ilgainiui atsiduria aklavietėje, kur, galiausiai, pradeda veikti autode-

struktyviai dėl kritinės (auto)refleksijos stokos. Susigražinęs ir iš naujo konceptualizavęs skirtumą, mąstytojas ne tik (ir ne tiek) sukūrė originalų filosofijos projektą ir, drįsčiau teigti, išplėtojo alternatyvų filosofinį diskursą, bet, svarbiausia, sudrebino pamatines Vakarų filosofijos kategorijas, kurių pagrindas – subjektas ir tapatybė. Jei tapatybė yra visada pažymėta *différance* ženklų, vadinasi, *différance* yra pirmesnė už tapatybę, o pastaroji nėra, kaip buvo manyta ir tikėta, jokia esmė, bet veikiau – suplementas.

Deleuze'as mąsto panašia linkme: prisiminę, kad Deleuze'as subjektą apibūdina kaip kintančią ir gendančią mašiną, suprantame, jog jis turi būti apibūdinamas ne pagal tam tikrą tapatybę, bet pagal skirtingas subjekto funkcijas, atliekamas skirtingomis aplinkybėmis, arba skirtinguose asambliažuose-sanklodose. Šitokia Deleuze'o subjekto interpretacija buvo eksplikuota pasitelkus individuacijos ir diferenciacijos sąvokas, pabrėžiančias procesualumo ir variatyvumo, o ne substancijos ir determinacijos svarbą. Tai, kas „lydi“ subjektą skirtinguose diferenciacijos tarpsniuose ir etapuose yra afektas kaip vienu metu aktyvi ir pasyvi galia veikti ir būti paveiktam. Tačiau jei afektas, atveriantis santykių ir galimų kontaktų visumą, yra situatyvus, vadinasi, jis priklauso nuo „čia ir dabar“ – *esaties*, atveriančios santykių ir galimų kontaktų visumą. Todėl, pavyzdžiui, Eve Sedgwick apie afektą kalba taktiliniais-sensitivityviniais „liečiama-jaučiama“ (*“touchy feely”*) terminais kaip apie esančio ontologinio fakto chronotopą (Sedgwick 2003: 17).

Atrodo, „čia ir dabar“, arba *esaties*, svarba kuria įtampą tarp Derrida *différance* ir afekto, kaip patiriamo ir produkuojamo skirtumo. Karyn Ball teigia, kad *différance* dinamiškumas suponuoja *esaties* praradimą (Ball 2007: 123). Tačiau toks požiūris priklauso nuo to, kas yra suprantama kaip *esatis*, todėl turėtume žengti toliau ir klausti: ar pati *esatis* neturėtų būti dekonstrukcijos objektas? Išties iš pirmo žvilgsnio pasirodžiusį skirtumą tarp poststruktūralizmo ir afekto teorijos galėtume išversti į jų panašumą. Pavyzdžiui, afekto teorija įgalina mąstyti apie *esatį* kitokiomis nei įprasta kategorijomis – arba *transversaliai*, kaip tai skatina daryti Massumi (Massumi 2005: 4). Sykiu toks mąstymas atkartoja *différance* trajektoriją – ne judėjimą „nuo – iki“, bet judėjimą tarp, išryškinant variacijas, gradacijas, ir, svarbiausia, ambivalencijos ir priklausomybės santykius. Todėl šiai užduočiai atlikti turėtume, visų pirma, atsisakyti binarinio mąstymo ir apie subjektą mąstyti ne kaip apie *esantį* arba *nesantį*, bet aporiškai, reformuluojant Derrida, kaip apie *esantį ir nesantį vienu metu*.

Iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti, kad ši á la postruktūralizmui būdinga formuluo­ tė prieštarauja elementarios logikos dėsniams, tačiau Derrida įtikinamai išplėtoja tokį *esaties / nesaties* komplementarumo santykį ir net atranda tinkamą sąvoką tokiam keistam santykiui apibūdinti – šmėkla. Šmėklos „tapatybė“ yra

aporetinė: ji nėra nei gyva, nei mirusi, nei materialinė, nei nematerialinė, nei esanti, nei nesanti. Pasak paties Derrida, „būdinga šmėklai savybė [...] yra ta, kad ji neturi veidrodinio atspindžio, tikro, atitinkančio tikrovę veidrodinio atspindžio“ (Derrida 2006b: 195), o tai reiškia, kad šmėkla nėra tapati sau, neturi „savęs“. Po šio teiginio Derrida kelia ironišką retorinį klausimą: „bet kas jį (*atspindį*) turi?“ (Derrida 2006b: 195), leisdamas suprasti, kad šmėklos kategorija nėra vien tik teorinis „pramanas“, bet alegoriškai išreikštas bandymas užklausti subjektyvumą, grindžiamą sangrąžos dalelyte *auto-*.

Sykiu šmėklos pasirodymas suproblemina (vientiso) laiko konceptą kaip vieną svarbiausių šio priešdėlio *auto-* sąlygų. Jau kalbėta, kad klasikinėje filosofijoje subjekto sąvokos validumą legitimuoja esatis. Priešingai, šmėklos pasirodymas pakeičia įprastą laiko tėkmę (taigi suardo, išsklaido esaties iliuziją), „išnarina“ laiką. Vadindamas laiką „išnirusiu“ (Derrida 2006b: 11), Derrida cituoja Hamleto žodžius, siekdamas, kaip nesunku suprasti, užklausti tapataus sau, linijinio, nuoseklaus laiko koncepciją (kuria grindžiama subjekto kategorija). Vadinasi, subjektas (būdamas pakaitalas), remiasi antriniu pakaitalu (vientiso laiko), mąstydamas apie save kaip apie *autonomi*nį. Ir, vadinasi, pats subjektas yra šmėkla: be laiko ir be vietos, nei esantis, nei nesantis, žodžiu, be tapatybės. Jei sangrąžinis priešdėlis *auto-* ir sugrąžina subjektą, tai ne į save patį, bet į aklą dėmę (arba: į *save patį* – į *aklą dėmę*).

Subjektyvumo transformacija į spektralumą verčia permąstyti ir buvimo būdus bei galimybes: kai tapatybė yra neįmanoma, ilgą laiką besirėmusį tapatybe ontologija virsta, Derrida žodžiais, į *hauntologiją*. Šiame naujadare (kuris prancūzų kalboje skamba taip pat, kaip ir terminas, kurį jis simuliuoja: *l'ontologie / l'hauntologie*) užkoduota vaidenimosi (*hanter*), spektralumo (vaiduokliškumo) semantika, kas pasirodo. Tai reiškia, kad hauntologija yra susijusi su ateitimi (tu, kas ateis; *l'avenir*¹²) – arba veikia su ateitimi, nes ateitis (viena ir universali), kaip tai aiškina Markas Fisheris, yra negalima dėl lūkesčių nuvertėjimo, dėl ko ji yra atšaukiama (Fisher 2007: 4). Tokia hauntologija pasirodo kaip, viena vertus, nostalgija prarastoms, neišsipildžiusioms ateitimis, kita vertus, kaip begalės galimų kitų pažadas. Taigi šitokioje hauntologinėje konfigūracijoje subjektas yra vienu metu praeityje-dabartyje-ateityje, ir šia prasme yra niekur; negana to, šiuos tris paskirus laiko modusus sieja ne bendramatiškumas, bet, priešingai, *différance*, skirsmas, atšaukiantis ateitis ir kuriantis naujų pažadus, performuojantis praeitį, ištirpdantis

¹² Derrida yra svarbi perskyra tarp *la future* (tai, kas bus) ir *l'avenir* (tai, kas turi ateiti). Pirmoji „ateitis“ yra prognozuojama, ir yra panaši į Deleuze'o aprašomą Amžinąjį Sugrįžimą, suprantamą iš praeities / dabarties perspektyvų; priešingai, antroji yra neprognozuojama ir sietina ne tik su netikėtumu ir neprognozuojamumu, bet ir kokybiška praeities / dabarties transformacija. Plačiau: biografiniame dokumentiniame filme *Derrida*. Žr.: Dick; Ziering-Kofman 2006.

dabartį, kuri niekuomet nepasirodo kaip *duota*. Kitaip tariant, prezencija virsta į „persipynusių“ referencijų tinklą.

Vėlgi, žvelgiant iš tokios poststruktūralistinės perspektyvos, ar tai reiškia, kad subjekto patiriamo laiko ir, vadinasi, jo paties šmėkliškumas anuliuoja afekto kaip ontologinio įvykio galimybę? Apie subjekto „šmėkliškumą“ kalba ir Deleuze'as, tiesa, kitokiais terminais. Užuo koncentravęsis į laiko perskyras (praetis, dabarties, ateities), filosofas labiau linkęs kalbėti apie aktualumą (tai, kas yra materialiai manifestuota) ir virtualumą (kitų manifestacijų galimybę). Mąstant tokiomis kategorijomis, dabartis (kaip supratome, esaties pakaitalas) niekada nėra statiška ir pakankama sau: ji visuomet kinta, nes joje aktualizuojasi vis skirtingi virtualūs scenarijai. Afektas, kaip aiškina Massumi, kaip tik ir yra toks *egzistencinis intensifikatorius, diferenciacijos būdu aktualizuojantis* užkoduotas *potencijas* ir transformuojantis statišką „čia ir dabar“ į „tai, kas turi (turėjo) ateiti“ (Massumi 2015: 203; 68, cituojamos dalys išskirtos *kursyvu*). Taigi, kaip ir deridiškoje poststruktūralizmo versijoje, subjektas nėra esencija, bet tik šmėkla: tik iš dalies aktualizuotas, bet ne redukuojamas į savo aktualizaciją, vienu metu veikiantis ir veikiamas, taigi – iš anksto nežinantis, *kas turi ateiti*.

Kaip tokiaame teoriniame subjektyvumo performavime, kai subjektas pasirodo kaip šmėkla, esanti tarp aktualumo ir virtualumo, keičiasi paties subjekto samprata? Svarbiausia tokio performavimo išdava yra ta, kad subjektas negali ir neturi būti suvokiamas kaip determinantas, paskira, statiška aktualizacija, bet, veikiau, apie jį derėtų mąstyti platesnio kūnų ir įvykių spektro kontekste, kuriame subjektas yra tik vienas iš kintamųjų. Taigi subjekto aprašymas jo tapatybės / autonomijos terminais netenka prasmės, nes tiek subjekto tapatybė, tiek jo autonomija yra sąlygoti kitų kūnų ir veiksmų (kitai tariant, jie yra ne esencialistiniai, bet *reliatyvūs*). Derrida šmėklos sąvoka taip pat įrodo tapatybės reliatyvumą: aporišką šmėklos „tapatybę“ pagrindžiantys „nei... nei...“ (nei kūnas, nei dvasia) arba „ir... ir...“ (ir gyva, ir mirusi) terminai rodo, kad tokio pobūdžio subjektyvumas yra variatyvus. Kad ir kaip paradoksaliai skambėtų, bet šia prasme nemateriali šmėkla yra artima materialiam afektyviam kūnui: šmėkliškas-afektyvus subjektas manifestuojasi ne automato (reprodukcijos) principu, bet, priešingai, kiekvienoje naujoje sąrangoje tarsi atranda save iš naujo – veikia ir yra paveikiamas *skirtingai*. Tokio „naujojo subjekto“ skiriamąja savybe tampa ne betarpiškumas, bet *tarpiškumas*, afektyvumas, kurį Rosi Braidotti apibūdina kaip „polinkį keistis arba transformuotis, kuris yra tiesiogiai proporcingas subjekto gebai nepalūžtant atlaikyti perėjimus (*sustain the shifts*)“ (Braidotti 2012: 175).

Taigi subjekto užduotis yra ne išlikti tapačiam tau, bet pasiduoti skirmsmui, *différance*, kuris yra ne negatyvus ir destruktivus, bet produktyvus.

Kelios pastabos apie subjektą, afektą ir *différance*

Lokalizuojant subjekto sampratą poststruktūralizmo ir afekto teorijos kontekste, ši sąvoka neišvengiamai „persipina“ su kitomis: pakaitalo, automato / mašinos, kartotės / skirties, aktualumo / virtualumo ir kitomis. Tiek poststruktūralizmas, tiek afekto teorija pasiūlo kokybiškai skirtingą konceptualią optiką, leidžiančią kitaip žvelgti ir kitaip vertinti subjektą. Priešingai nei klasikinė filosofija, kuri subjektą suvokia kaip sau tapačią, autonominę substanciją, poststruktūralizmo ir afekto teorijos subjektams apibūdinti tinkamesnės tokios semos, kaip dinamiškumas (vs. statiškumas), diferenciacija (vs. reprodukcija), individuacija (vs. individualumas), potencialumas (vs. aktualumas), spektralumas (vs. substancialumas). Kyla klausimas, ar ši skirtis – neredukuojama ir neišvengiama – vis dar leidžia kategorizuoti tokį „silpnąjį“ subjektą kaip subjektą *per se*? Ko gero, atsakymas priklauso nuo skirties suvokimo ir konceptualizavimo.

Jei sektume deridiško poststruktūralizmo nubrėžta trajektorija, skirtį privištume suvokti kaip *différance*, įdarbintą skirtumą-veiksmą, kuris, nors ir turi aiškių praktinių implikacijų, vis dėlto išlieka Derrida post-meta-lingvistinio projekto įrankiu; tai reiškia, kad subjektas, pirmiausia ir svarbiausia, yra Vakarų minties tradicijos lingvistinis / semiotinis konstruktas. Išlaisvinti subjektą iš tradicijų pančių reikalautų mąstysenos transformacijos – tačiau, vėlgi pusiau paradoksaliai, reformuojant ir transformuojant kalbą (kita vertus, jei išliktume ištikimi Derrida, turėtume klausti, kiek ši užduotis yra prasminga ir įgyvendinama?). Trumpai tariant, Derrida aporija yra ta, jog, kad ir kur bėgtume nuo kalbos, visuomet vėl atsiduriame joje. Veikiausiai todėl *différance* esmę geriausiai perduoda ne apgaulinga atsidūrusi žodžio viduryje *a* raidė, bet nematomas (išlikęs anapus reprezentacijos), nepatiriamas, grynai konceptualus *a/e skirtumas*. Todėl ten, kur turėtų atsirasti subjekto esatis, visuomet pasirodo *akla dèmè*, skirtumas, sugriaunantis esaties iliuziją; todėl ten, kur tradicinė filosofija mato grindžiamą autorefleksiją ir autoreferenciją subjekto garantą – kūną, visuomet jau yra susvetimėjimas, kitoniškumas, apkeičiantis auto- į hetero-; todėl ten, kur turėtų būti subjektas, visuomet išnyra šmėkla, nežinanti savo praeities ir nostalgiskai gedinti ateities. Ir, nors tokia kritika atrodo pagrįsta, nors ji atgaivina (netgi šokiruoja) „prisnūdusį“ mąstymą, pripratusį mąstyti aiškiais ir griežtomis kategorijomis, vargu ar tokia mąstysena, būdama virtualiame konceptualiniame lygmenyje, gali aktualizuotis praktinėje plotmėje (kaip *praxis*).

Kita vertus, jei pasuktume afekto link, skirtį turėtume suvokti kaip veiksmą, kuris, priešingai nuo *différance*, yra sunkiai konceptualizuojamas ir įrašomas į filosofijos diskursą kaip savarankiška kategorija. Skirtumas yra afekto kaip vieno kūno santykio su kitu padarinys, o tai reiškia, jog skirtumas reiškiasi praktinėje plotmėje

ir yra ekstraverbalus (*contra* post-meta-lingvistinis *différance*); toks skirtumas gali būti palygintas su eksperimento rezultatu, kuris niekada nėra iš anksto žinomas. Vis dėlto taip suvoktas skirtumas yra artimas Derrida *différance* tuo, kad jis taip pat įrodo statiškų ir fiksuotų tapatybių negalimybę. Gali pasirodyti, kad dėl šios priežasties subjekto kategorija yra problemiška; tačiau tik jei subjektą suvoktume taip, kaip tai siūlo klasikinė filosofija: kaip autonominę, sau pakankamą, racionalią substanciją. Jei statišką subjektą pakeistume į jo dinamišką versiją, subjekto *ego*, kaip tai metaforiškai apibūdina Patricia Clough, ištinca transo būseną (Clough 2007: 6): vienareikšmį, savireferencinį *auto*- santykį keičia aibės galimų santykių, kiekviename iš kurių subjektas aktualizuoja vis kitaip. Tad, iš esmės afekto teorija neįmanoma be praktikos, perstumiančios ribą ir leidžiančios at-/išrasti vis naujų konfigūracijų būdų.

Ko gero, būtų klaidinga ir kiek paviršutiniška teigti, kad afektas ir *différance*, nepaisant skirtingos šių sąvokų genealogijos, skirtingų interpretacijų ir teorinių implikacijų, ir galiausiai skirtingų metodologijos ir praktinio pritaikomumo, yra artimos. Todėl atkreipsiu dėmesį į, mano galva, įdomesnę ir svaresnę momentą – tam tikrą *différance* ir afekto transversalumą, savotišką vienos konvertaciją į kitą, neprarandant svarbaus jų skirtumo aspekto. Deridiška *différance* sąvoka kalbinėmis priemonėmis užfiksuoja tai, kas, atrodo, yra anapus kalbos – afektyvumą. O afekte slypi *différance* dalis – jei *différance* suvoktume, skolindamiesi Deleuze'o formuluote, kaip skirtumą, kuris skiriasi (Deleuze 1994: 38), imanentišką diferenciacijos procesą. Todėl, pradėję nuo subjekto klausimo, nesvarbu, kurį – poststruktūralizmo ar afekto teorijos – kelią pasirinksim, prieisime prie to paties – subjekto, nepamąstomo be skirtumo.

Gauta 2018 11 20
Priimta 2018 12 14

Literatūra

- Ball, K. 2007. "The Entropics of Discourse: The 'Materiality' of Affect Between Marx and Derrida", in Weiner, A., Wortham S. M. (Eds.). *Encountering Derrida: Legacies and Futures of Deconstruction*. London: Continuum International Publishing Group, p. 121–136.
- Braidotti, R. 2012. "Nomadic Ethics", in Smith, D., Somers-Hall, H. (Eds.). *The Cambridge Companion to Deleuze*. New York: Cambridge University Press, p. 170–197.
- Clough, P. 2007. "Introduction", in Clough, P., and Halley, J. (Eds.). *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Durham, London: Duke University Press, p. 1–33.
- Deleuze, G. 1994. *Difference and Repetition*. Translated by P. Pauton. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. 1988. *Spinoza: Practical Philosophy*. Translated by R. Hurley. San Francisco: City Light Books.
- Deleuze, G., Guattari, F. 1994. *What is Philosophy?* Translated by H. Tomlinson, G. Burchell. New York: Columbia University Press.

- Deleuze, G., Guattari, F. 2000. *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*. Translated by R. Hurley, M. Seem, H. Lane. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Dick, K.; Ziering-Kofman, A. 2006. *Derrida*. Zeitgeist Films. Prieiga per internetą: <https://www.youtube.com/watch?v=Pn1PwtcJfwE> [žiūrėta 2018 11 15].
- Derrida, J. 1978. *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Translated by D. Allison. Evanston: Northwestern University Press.
- Derrida, J. 1991. "Eating well", or the Calculation of the Subject, in Cadavo, E., Connor, P., and Nancy, J.-L. (Eds.). *Who comes after the subject?* London: Routledge, p. 96–119.
- Derrida, J. 2002. *Without Alibi*. Translated by P. Kamuf. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J. 2005a. *On Touching, Jean-Luc Nancy*. Translated by C. Irizarry. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J. 2005b. *Rogues: Two essays on reason*. Translated by P. Brault, M. Naas. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J. 2006a. *Apie gramatologiją*. Vertė N. Keršytė. Vilnius: Baltos lankos.
- Derrida, J. 2006b. *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. Translated by P. Kamuf. London, New York: Routledge.
- Derrida, J. 2008. *The Animal That Therefore I Am*. Translated by D. Wills. New York: Fordham University Press.
- Descartes, R. 1996. "Meditations On First Philosophy", translated by J. Cottingham, in *The Philosophical Works of Descartes*. Ed. by Haldane, E., Ross, G. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dolar, M. 2006. *A Voice and Nothing More*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Douzinan, C. 2007. "Derrida's Eulogy", in Douzinan, C. (Ed.). *Adieu Derrida*. New York: Palgrave Macmillan, p. 1–16.
- Fisher, M. 2014. *Ghosts of My Life: Writings on Depression, Hauntology, and Lost Futures*. Winchester, Washington: Zero Books.
- Grosz, E. 1994. *Volatile Bodies: Towards a Corporeal Feminism*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Hackforth, R. 2001. *Plato's Phaedrus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hardt, M. 2007. "What Affects Are Good For?", in Clough, P., Halley, J. (Eds.). *The Affective Turn: Theorizing the Social*. Durham, London: Duke University Press, p. ix–xiii.
- Lawlor, L. 2014. "Auto-affection", in Colebrook, C. *Jacques Derrida: Key Concepts*. London and New York: Routledge.
- Massumi, B. 2015. *The Politics of Affect*. Cambridge: Polity Press.
- Rae, G. 2014. "Traces of Identity in Deleuze's Differential Ontology", *International Journal of Philosophical Studies*, nr. 22 (1), p. 86–105.
- Sedgwick, E. 2003. *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham & London: Duke University Press.
- Silverman, K. 1988. *The Acoustic Mirror: The Female Voice in Psychoanalysis and Cinema*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Stiegler, B. 2013. "Doing and Saying Stupid Things in the Twentieth Century: Bêtise and Animality in Deleuze and Derrida. Translated by D. Ross, *Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities*, nr.18 (1), p. 159–174.
- Terada, R. 1999. "Imaginary Seductions: Derrida and Emotion Theory", *Summer*, nr. 51 (3), p. 193–216.
- Terada, R. 2001. *Feeling in Theory: Emotion After "the Death of the Subject"*. Cambridge & London: Harvard University Press
- Žukauskaitė, A. 1998. „Dekonstrukcija, aporija ir sprendimo kritika“, *Problemos*, nr. 54, p. 67–81.
- Žukauskaitė, A. 2008. „Prisilietimo postfenomenologija“, *Athena: filosofijos studijos*, nr. 4, p. 123–137.

Denis Petrina

THE SPECTRAL SUBJECT: THE (A/E)FFECTS OF *DIFFÉRANCE*

Summary

This article is a response to Derrida's encouragement to "rehabilitate" the subject of Western philosophy. Because of that, on the one hand, the article offers a critique and revision of the classical concept of the subject; on the other hand, it attempts to (re)construct the alternative notion of the subject. To achieve these goals, the potential of Derridean poststructuralism and affect theory (mostly its Deleuzian version) is employed. Those two philosophical approaches are viewed as questioning (each in a different manner) the traditional concept of the subject as well as endeavors to develop a new and original one. The critique/revision of the concept of the subject is implemented from three perspectives: conceptual, phenomenological and ontological. By such a "mixed" approach, it is attempted to demonstrate that, despite theoretical, conceptual and practical differences, poststructuralism and affect theory generally identify the same problematical areas of the classical notion of the subject.

KEYWORDS: subject, affect, *différance*, specter, supplement, Derrida, Deleuze.

Jūratė Levina

ON THE CORPOREAL ORIGINS OF LANGUAGE: DERRIDA SAYS YES TO JOYCE

Faculty of Philology, Vilnius University
5 Universiteto st., LT-01513 Vilnius, Lithuania
Tel. (8 5) 268 7203; +370 5 268 7207
Email: jurate.levina@flf.vu.lt

This paper elaborates on the insight that, in his 1984 address to Joyce scholars “Ulysses Gramophone,” Jacques Derrida performs a methodologically comprehensive phenomenological analysis to show that James Joyce’s *Ulysses* activates the essential structures of experience to make the reader live through the constitution of sense as corporeally lived and grasped meaning. A deceptively casual collection of facts Derrida rehearses in this talk is, also, a Husserlian variation of connections and continuities between the body, in its many manifestations, and the signifying structures of the socio-cultural order and consciousness. This variation leads Derrida’s deconstructive analysis to the discovery of the originary event – the constitution of distinction and, with it, language – in the living flesh which, as Derrida finds in Joyce, is the locus and experience of the sensual, corporeally lived intentionality.

KEYWORDS: Derrida, Joyce, Husserl, corporeality, sense.

Rumour has it that Joyceans, inviting Jacques Derrida to give a welcoming address to the Ninth James Joyce Symposium in Frankfurt in 1984, were anticipating with great excitement a feast of the post-structuralist deconstructive dissection of James Joyce’s language. Deconstructive criticism was only taking shape at the

time, a panel on it was to follow Derrida's address (Attridge 2013: 269), and there was a ghost of the Text as a critical issue looming over that particular Symposium anyway: Hans Walter Gabler was expected to present his much-heard-of synoptic edition of *Ulysses* (Joyce), a revolutionary editorial achievement in both the theory and practice of editing (Gabler), to the Symposium, but he did it only at the very end of the week (Benstock 1988: 16; Sandulescu 1986: xix). From today's perspective, it seems to have been an exceptional, singular opportunity to witness the founding father of deconstruction dismantle the text *par excellence* – Joyce's text – to address the Text as the fetish of both post-structuralism and deconstruction, as they both appear to be concerned with, if not carried away by, *jouissance*, or the "play of the signifier," the definitive characteristic of the Text. If indeed there was such an expectation, it was not met, for Derrida gives close to nothing of that. There is a trace of a disappointment about it in Derek Attridge's preface to "Ulysses Gramophone" (Derrida 1987, 1992, 2013), in parenthesis: "(We might note, however, that the 'play of the signifier' – often taken to be the major affinity between Joyce and Derrida – is not of great importance here.)" (Derrida 1992: 255). In the "here" of Derrida's two-and-a-half-hour address to Joyceans (Attridge 2013: 269)¹ Attridge finds instead "an assortment of examples from *Ulysses*" Derrida exploits for an exploration of "what seems to him at a given moment to be the singularity of Joyce's text" (Derrida 1992: 254). And this "moment of singularity" comes up as a bric-a-brac of casual characteristics and themes with no common denominator between them other than Derrida's reading *Ulysses* there-and-then. So obviously lacking internal cohesion, Derrida's talk appears to perform one of its many assorted themes: it comes across as "a derisive mockery of those who analyze and systematize," a mockery carried out by indulging in a "painstaking counting of the *yeses* in the text, and [in the] relishing of the coincidences that stud the history of [Derrida's] writing on the text, during an odyssey that takes him from Ohio to Tokyo and from Tokyo to Paris" (Derrida 1992: 254).

In this paper, I want to claim that, actually, the play of the signifier is precisely what Joyce makes Derrida tackle in his 1984 talk to Joyceans, except it is not the (post-)structuralist but the phenomenological signifier. This signifier is the structure and agency of the signifying activity, which signifies in terms of all kinds of signifying structures we call textual but, nonetheless, itself is not quite

¹ A number of participants in the Frankfurt Symposium were present at the XXVI International James Joyce Symposium (University of Antwerp, 11–16 June 2018), where I presented the first version of this paper. None of them remembered the exact timing of Derrida's talk but all agreed that it had felt very long and that they had not been able to follow. Hans Gabler recalled that he had left Derrida's lecture to hear other papers and had come back to find Derrida still reading, several times. He also remarked that Derrida had been present in all workshops on textual editing, always sat in the front row.

such a structure but a living embodied consciousness – a subjectivity, for want of a better word, – involved in the unstoppable process of making sense of the world. As such consciousness, I find myself, to use Heidegger’s wording, “thrown into the world:” entangled in an immediately given yet always already significant, as if pre-textualised reality I live in, experience, and know as the world. It is this kind of experience that Derrida re-enacts in his address as he “thr[ows himself] in the water, as one says in French” (« je me suis jeté à l’eau, comme on dit en français » (Derrida 1987: 60), he actually says in the original) and “decid[es] to surrender [himself] along with [us] to a chance encounter” which Joyce’s text is sure to give because “[w]ith Joyce, chance is always recaptured by law, sense, and the program, in accordance with the overdetermination of figures and ruses” (Derrida 2013: 42). With Joyce, that is, chance is no longer accidental but, on the contrary, is an outcome of a whole range of determinants – namely, “law, sense, and the programme” – which are at work in the “figures and ruses” Joyce deploys.

To appreciate the full significance of this, so to speak, thesis statement on Joyce, which Derrida gives by way of a narrative opening to his performance, Derrida himself must be read not so much as the father of post-structuralist deconstruction but, rather, as a son of Edmund Husserl’s and, then, a practitioner of deconstruction in the original, phenomenological sense of the word. Martin Heidegger in *The Basic Problems of Phenomenology* names it, in the original German, *Destruktion* and defines as “a critical process in which the traditional concepts, which at first must necessarily be employed, are deconstructed down to the sources from which they are drawn” (Heidegger 1982: 23; Heidegger 1989: 31). The “sources” here may mean two things: Generally, Heidegger and Derrida after him are far more obviously preoccupied with the historical sources of Western thought and, then, the philosophy they do is, as Heidegger puts it, “a de-constructing of traditional concepts carried out in a historical recursion to the tradition” (Heidegger 1982: 23). Yet paired with Husserl rather than Heidegger, Derrida appears to be concerned with the other kind of sources: those that are the originary ground of our capacity for conceptualising lived reality whatever the concepts themselves might be (Derrida 1962, 1989, 1990).

This capacity, along with the constitutive value of activating it in the production of all knowledge, is the central concern for Husserl in “The Origin of Geometry” and for Derrida after him, in his Introduction to the French translation of the piece (Husserl 1962). Jean-Michel Rabaté tells us that, while working on Husserl during his stay at Harvard in 1956–1957, Derrida read Joyce “to relieve the tedium and the mental cramp caused by too many pages of Husserl at one

go” (Rabaté 2013: 281) and Derrida’s Introduction to “The Origin of Geometry” indeed confronts Husserl and Joyce, specifically, on the issue of language and translatability (Derrida 1989: 102–103)². About three decades later, in 1984, all confrontation is gone: Derrida does not mention Husserl in “Ulysses Gramophone” at all, but Husserl permeates it throughout even without being mentioned. Husserl here is a silenced presence, an internalised philosophical stance that (along with another unacknowledged ghost in attendance here, Maurice Merleau-Ponty³) guides Derrida’s “auto-biographico-encyclopedic circumnavigation” (Derrida 2013: 46) across *Ulysses*. For, when read as itself a performative enactment of reading *Ulysses*, “Ulysses Gramophone” shows Derrida, as the reader of the book, re-reading *Ulysses* for the occasion of giving a lecture on it and reflecting on his act of reading in an effort to comprehensively foreground the phenomenological essential structures of experience mediated by Joyce’s literary discourse. Derrida seems to be doing this by performing three interdependent methodological moves: he (1) identifies the transcendental conditions of responsiveness to literature in his specific response, to Joyce, (2) localises such conditions in the specific, given settings of his experience of Joyce’s text, and (3) re-stages their manifestations by re-enacting his reading *Ulysses* and living it beyond the text of the book, in the here-and-now of his preparation for the lecture. Joyce here, inadvertently, does not appear as the other of Husserl but emerges as somewhat of a Husserlian himself: a master of an aesthetics of literature that draws on the transcendental givens of literary discourse⁴. Such givens constitute what Derrida refers to as “law, sense, and the program” that recapture chance in Joyce and thus pre-programme all possible responses to his writing.

In “Ulysses Gramophone,” Derrida uncovers these transcendental givens by identifying them as conditions he finds occurrent throughout all instances of the experience he is describing. The logic behind this is quite clear: if transcendental conditions are those without which experience is not possible at all, they must be manifest in every instance of experience and, then, discovered in all instances of experience by identifying their manifestation as a necessary – hence necessarily recurrent – given for the experience to happen. From this point of view, the transcendental shows by virtue of its iterability, in the dialectics of repetition

² Donn Welton dates the composition of Derrida’s Introduction to “The Origin of Geometry” at 1953–1954 to highlight the fact that Husserl’s writings on genesis, the core issue Derrida has with Husserl, were not yet published at the time and that, whether or not Derrida had access to Husserl’s manuscripts, he largely ignores them (Welton: 395–397).

³ Leonard Lawlor, in his Foreword to Merleau-Ponty’s notes on Husserl’s “The Origin of Geometry,” elaborates on parallels between Merleau-Ponty’s and Derrida’s readings of Husserl (Lawlor 2002).

⁴ For the possibility and effectivity of reading Joyce in this framework, see my recent study “The Aesthetics of Phenomena: Joyce’s Epiphanies” (Levina 2017: 185–219).

and difference, which is, arguably, a major support of Derrida's deconstructive phenomenology at large and, quite clearly, the core of his reading of *Ulysses*. This reading also effectively shows Derrida capturing the iterable, and hence the transcendental, by the means of variation, a textbook method of Husserl's (e. g. Moran 2000: 154–155) which Derrida employs with a significant modification: In "Ulysses Gramophone," variation is neither "free" nor "imaginative," nor does it posit "the primacy of free phantasy" over actual perception (Husserl 1983: 158) to play, in the mode of "as-if," with the "pure possibilities" of the experiential act until one has grasped its essential structures (Husserl 1982: 70). Instead, in "Ulysses Gramophone," variation is firmly rooted in the factual: not in what Derrida, as a reader of *Ulysses*, might be imagining while reading the book, but in what Derrida has actually experienced or knows and hence can remember as the facts of the historical world into which Joyce's book, indeed, happens to throw him. Further, Derrida's reading of *Ulysses*, in this variation of the factual, shows the factual itself invariably pinned to the body which itself, however, surfaces as a variable whose form of manifestation depends on the perspective that identifies it as a marker of factuality within the eidetic framework that constitutes the perspective's signifying structure and force.

This reciprocity between the body and the signifying framework in which it appears in a particular form, a form determined by the framework, is quite crucial to keep in mind for us to fully appreciate the thrust of Derrida's seemingly paradoxical response to Joyce's masterpiece and read it accordingly. By keeping focus on the reciprocity rather than any of its two elements, Derrida seems to complete the paradigm of ways in which phenomenology approaches the relationship of consciousness and the body. In most general terms, this paradigm comprises three possible positions. Husserl's point of departure is the transcendental given of intentional consciousness, defined as the process and activity of signifying perception, or of making sense of the world, rooted in the sensuous body on the one hand and directed towards the world on the other. Merleau-Ponty shifts attention to the embeddedness of intentional consciousness in the body – the living sensuous flesh which is the experiential grounding, source, and support of the basic mechanisms and schemes of all signifying perception of the lived world and, thus, of consciousness itself. Derrida, in "Ulysses Gramophone," revisits these transcendental givens to show that the grasp of sense – and, with it, being – does not depend on either consciousness or the body as the primordial condition in relation to the other but is, instead, a matter of their interdependence if not inseparability. In Derrida's reading, Joyce's *Ulysses* plays on the given that making sense necessarily involves both the body and the signifying structures of consciousness. It is by entangling his

reader in the activity of sensemaking on the plane of this transcendently given continuity that Joyce seems to pre-programme every possible act of making sense and thus recapture, pre-determine every possible “chance encounter” that takes place while reading the book, wherever and whenever the act of reading happens to be performed.

An exposition of the full picture of this line of thought in Derrida’s reading of *Ulysses* deserves a much larger study than the genre of this paper can accommodate, so I will restrict it to three examples that show three kinds of the body-and-mind connection that constitutes the sense of being Derrida finds in Joyce and discusses in his exposition of the multiple modalities of the *yes* (Derrida 2013: 42). Notably, throughout this exposition, Derrida repeatedly refers to this *yes* in explicitly phenomenological terms pointing precisely to its transcendentality. He associates it, for instance, with the “fundamental and quasi-transcendental tonality” of the yes-laughter (Derrida 2013: 70; 68, 80), characterises as the “transcendental adverbiality” of all discourse (Derrida 2013: 72) and, eventually, locates it “in the place [of] transcendental egology” (Derrida 2013: 77) to which I have referred, in the opening part of my paper, as the phenomenological signifier. The examples I am presenting below also show that Derrida, in the course of his deconstructive analysis of Joyce’s “figures and ruses,” finds that the ultimate originary event – the constitution of distinction and, with it, language – takes place in the living flesh and hence is, also, the primordial experience of intentionality.

The first kind of this constitutive connection comes across as, precisely, a connection of what initially is distinct. The body here appears in the form of one’s physical body, while the signifying structures mark it, in the literal sense of the word, to endow it with a socio-cultural identity and thus include into the social structure of a cultural community. This is done physically, in ritual acts such as circumcision, a recurrent motif of “Ulysses Gramophone” (Derrida 2013: 62–63, 65, 69, 71), and linguistically, by naming – giving a person a proper name. In this connection of the body (as the signified) and the sign (as the signifier), the body itself functions as the ultimate marker of one’s actual presence in the act, which confirms the act and legitimises the result. The body, in other words, is the token of the real, the actual, while the signifying mark gives it a socio-cultural significance. Circumcision is a most straightforward example of such a ritual act performed on the body. It is also a complex example, because, for this physical act to have the significance it has, it must be performed in the presence of Elijah the circumciser who must be present *in corpore* in all circumcisions, as Derrida reminds us, even if his corporeal presence has been reduced to the secondary form of “Elijah’s chair” in which the baby boy is held for the ritual procedure (Derrida 2013: 62–63). The

same value of the body is manifest in signature: it cannot be reduced to “a phenomenon of copyright readable through a proper name” (Derrida 2013: 71), for it confirms by itself being a trace of one’s bodily presence there-and-then, as one has to be present corporeally to perform the gesture of signing which seals what is signed to the one who signed it. In this dependence on the body, signature is not unlike other bodily self-expressions that leave a tangible, sensuously perceivable trace. The scent seems to be a liminal case of it: it appears in *Ulysses* in ways that prompt Derrida to ask, repeatedly, if it is “possible to sign with a perfume” (Derrida 2013: 81; 73), rather than a handwritten inscription of the proper name (Derrida 2013: 66), and invite us to imagine how his address would read if titled “Of the Perfumative in *Ulysses*” (Derrida 2013: 75).

This parallel brings me to the second example: the second kind of the body-and-mind connection, which is not quite a connection, for it manifests itself as the originary split of consciousness from and within the living body, a split that keeps the elements it distinguished from one another in interdependence. The body here no longer is the physical body but the phenomenological (Husserlian) conscious body. In order to sign, Derrida tells us, the signing *yes* must be endowed with memory – with consciousness, that is, – for it needs to remember its own identity while moving in space and time. It promises such memory in an act of signing (Derrida 2013: 56, 78), and this promise of the memory of oneself is, effectively, an intersubjective split: a split that puts another signing *yes* – another subjectivity, even if my own – elsewhere, at a spacio-temporal distance from the positing self. Molly’s so-called monologue, the closing episode of *Ulysses*, oozes with such re-positings and awareness of another *yes* (Derrida 2013: 74) on the primordial level of the living flesh, the flesh that lives by saying *yes* in response to another *yes* before it speaks any language (Derrida 2013: 73). Derrida identifies such “self-position of the self in the *yes* return unceasingly, each time in a different form, all through the journey” (Derrida 2013: 76) of *Ulysses*. And he eventually pins it down to the (Merleau-Pontian) living flesh – specifically, Bloom’s – which splits into sensuous self-consciousness as Bloom, for example, thinks of masturbating in the bath: “‘Also I think I. Yes I. Do it in the bath.’ (Joyce: 5.499–501),” Derrida quotes Joyce to comment on “this ‘Yes-I’ that dreams of massaging itself” (Derrida 2013: 70), of giving itself pleasure, in the act of which the body is both “I” the giver and “I” the receiver. The flesh of Bloom here daydreams of giving sensual pleasure to itself, in the phantasm of masturbation he lives through in the memory of the experience only, because, on the day we follow him in *Ulysses*, Bloom does not actually “do it in the bath [that] morning” (Joyce: 13.786). And, in the moment of holding to the phantasm of this experience, this flesh is both “I”

the giver and “I” the receiver of the pleasure, each of them saying *yes* in its own, different tonality even if verbally they are marked by the same word⁵.

This underlying tonality of the living flesh that says *yes* is the third and last example that points to the living sensuous body as the ultimate originary grounding of sense, hence the core of the phenomenological signifier surfacing in Derrida’s response to *Ulysses*. The tonality of the living flesh, such as the tonalities Bloom’s flesh takes on as it splits from itself, is the beginning of language – for, potentially if not actually, this tonality makes sense by way of being distinct from its other tonality and its other sense. To put it simply, Bloom’s “I” the giver is not his “I” the receiver even if they dwell in the same flesh, are marked linguistically by the same grammatical pointer, and hence overlap and contaminate one another so that they are impossible to separate. Of these two, each “Yes-I” (Derrida 2013: 73, 75) quite literally makes different sense, as one of them says *yes* in the tonality of giving and the other in that of receiving. They each embody primordial intentionality: a distinct, identifiable directedness of the living flesh towards an experience it knows as, in this case, the pleasure and reproduces from either the giving or the receiving end of it. Hence each is the locus and agency of signifying perception, lived through corporeally as the experience of a sensuous grasp of sense as meaning.

On this plane of sensing meaning, language itself is indeed, as Derrida describes it, gramphonic – that is, heard and seen, visible and audible at the same time and yet in different senses. It is this gramphony of language on the page that enables a reader like Derrida to see a “yes” written in the “eyes” of Molly (Derrida 2013: 49), as she “ask[s] Bloom with [her] eyes to ask again” to accept his proposal in the closure of *Ulysses* (Joyce: 18.1605). It is the same gramphony that, in the other modality of the sensuous grasp of meaning, makes him hear the word “father” in Bloom’s inclination to “go a step farther,” in a conversation with Stephen whose thoughts he is trying to encourage, a gramphony that is lost in the translation of the book into, say, French, losing all Freudian implications of this phrase as well (Derrida 2013: 45; Joyce: 16.1163). The sense perceived, in each of these examples, depends directly on the quality of the sensuous, here connected to a particular sense – seeing or hearing – as a channel that mediates the meaning. This is why Derrida speaks of “remote control” technologies as the constitutive elements of sense (Derrida 2013: 50). These, along with a range of other examples Derrida gives in “Ulysses Gramophone,” make it glaringly clear that, by relying on so-called material supports for transmitting language, such as words on the page

⁵ See Waldenfels (1993: 65–77) and Lawlor (1993: 79–87) for a discussion elaborating on the constitutive significance of this split in the living, simultaneously self-expressive and self-perceiving flesh in Derrida’s thought in the context of Husserl.

or voice recording, linguistic expression itself is not at all “an external contextual element” but indeed “affects from within the most elemental meaning” we grasp while reading the text (Derrida 2013: 50) (« elle affecte le dedans même du sens le plus élémentaire » (Derrida 1987: 78)). Derrida, then, seems to be showing to the respected audience of Joyce specialists at the Symposium how Joyce, by playing with language in the ways he does, activates his reader’s capacities for sensemaking in every modality of the sensuous living flesh. Ultimately, it is this sensemaking living flesh that Derrida finds in himself answering to Joyce’s *Ulysses* as he throws himself into its text and surrenders to the figures and ruses that bring about most unpredictable chance encounters in quite predictable ways.

Received 2018 11 20

Accepted 2018 12 08

References

- Attridge, D. 2013. “Signature/Countersignature: Derrida’s Response to *Ulysses*”, in *Derrida and Joyce: Texts and Contexts*, ed. by A. J. Mitchell and S. Sam Slote. Albany: State University of New York Press, p. 265–280.
- Benstock, B. 1988. *James Joyce: The Augmented Ninth*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Derrida, J. 1962. « Introduction », in Husserl, E. *L’origine de la géométrie*, traduction et introduction par Jacques Derrida. Paris: Presses universitaires de France, p. 3–171.
- Derrida, J. 1987. « Ulysse gramophone : Ouï-dire de Joyce », in *Ulysse gramophone: deux mots pour Joyce*. Paris: Éditions Galilée, p. 55–143.
- Derrida, J. 1989. “Introduction to “The Origin of Geometry,”” in *Edmund Husserl’s Origin of Geometry: An Introduction*, translated by J. P. Leavey. Lincoln and London: University of Nebraska Press, p. 23–153.
- Derrida, J. 1990. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: Presses universitaires de France.
- Derrida, J. 1992. “Ulysses Gramophone: Hear Say Yes in Joyce”, translated by T. Kendall and Sh. Benstock, in: Derrida, J. *Acts of Literature*, ed. by D. Attridge. New York, London: Routledge, p. 253–309.
- Derrida, J. 2013. “Ulysses Gramophone: Hear Say Yes in Joyce”, translated by F. Raffoul, in *Derrida and Joyce: Texts and Contexts*, ed. by A. J. Mitchell and S. Sam Slote. Albany: State University of New York Press, p. 41–86.
- Gabler, H. W. 1984. “Afterword,” in Joyce, J. *Ulysses: A Critical and Synoptic Edition*, ed. by H. W. Gabler, W. Steppe and C. Melchior. New York and London: Garland Publishing, vol. 3, p. 1859–1907.
- Heidegger, M. 1982. *The Basic Problems of Phenomenology*, translated by A. Hofstader. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, M. 1989. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe. II. Abteilung: Vorlesungen 1923–1944. Band 24. Frankfurt am Main: Vittorio Klosterman.
- Husserl, E. 1962. *L’origine de la géométrie*, traduction et introduction de Jacques Derrida. Paris: Presses universitaires de France.
- Husserl, E. 1982. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, translated by D. Cairns. The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff Publishers.
- Husserl, E. 1983. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. First Book: *General Introduction to a Pure Phenomenology*, translated by F. Kersten. The Hague, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers.

- Husserl, E. 1989. "The Origin of Geometry," translated by D. Carr, in Derrida J., *Edmund Husserl's "Origin of Geometry"*. Lincoln and London: University of Nebraska Press, p. 157–180.
- Joyce, J. 1984. *Ulysses: A Critical and Synoptic Edition*, 3 vols., ed. by H. W. Gabler, W. Steppe and C. Melchior, New York and London: Garland Publishing. According to the convention of citing this edition, it is cited by the number of the episode and the line number rather than the page.
- Lawlor, L. 1993. "Commentary: Echoes and Odors." *The Southern Journal of Philosophy* 23, Supplement: 79–87.
- Lawlor, L. 2002. "Verflechtung: The Tripple Significance of Merleau-Ponty's Course Notes on Husserl's "The Origin of Geometry,"" Foreword to Merleau-Ponty, M. *Husserl at the Limits of Phenomenology*, including texts by Edmund Husserl, transl. and ed. by L. Lawlor and B. Bergo. Evanston: Northwestern University Press, p. ix–xxxvii.
- Levina, J. 2017. "The Aesthetics of Phenomena: Joyce's Epiphanies." *Joyce Studies Annual*, p. 185–219.
- Moran, D. 2000. *Introduction to Phenomenology*. London and New York: Routledge.
- Rabaté, J-M. 2013. "Two Joyces for Derrida," in *Derrida and Joyce: Texts and Contexts*, ed. by A. J. Mitchell and S. Slote. Albany: State University of New York Press, p. 281–298.
- Sandulescu, C. G. (Ed.). 1986. *Assessing the 1984 Ulysses*. Totowa, New Jersey: Barnes & Noble Books.
- Waldenfels, B. 1993. "Hearing Oneself Speak: Derrida's Recording of the Phenomenological Voice." *The Southern Journal of Philosophy* 23, Supplement: 65–77.
- Welton, D. 2000. *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.

Jūratė Levina

APIE KŪNIŠKASIAS KALBOS IŠTAKAS: DERRIDA KALBA SU JOYCE'U

Santrauka

Straipsnyje išplečiama įžvalga, kad James'o Joyce'o žinovams skirtoje 1984-ųjų paskaitoje „Ulisis gramofonas“ Jacques'as Derrida atlieka metodologiškai nuoseklią fenomenologinę analizę, kuria parodo, kad Joyce'o *Uliso* skaitymo akte įveiksimos esminės patirties struktūros, panardinant skaitytoją į prasmės radimosi kūniškoje jos pagavoje patirtį. Iš pažiūros atsitiktinių faktų kaleidoskopas, pateikiamas šioje paskaitoje, pasirodo esąs huserliškoji variacija, kuria apčiuopiama jungčių tarp įvairiais pavidalais pasirodančio kūno ir sociokultūrinės tvarkos bei sąmonės užduotų reikšmės struktūrų paradigma. Taip atliekama dekonstrukcinė analizė atveria prasmės ištakų įvykį – skirties, ir sykiu kalbos, steigtį – gyvo kūno patirties lauke, kuris, kaip Derrida atranda skaitydamas Joyce'ą, yra taip pat ir juslinio, kūniškai patiriamo pirmapradžio intencionalumo vieta ir patirtis.

RAKTAŽODŽIAI: Derrida, Joyce'as, Husserlis, kūniškumas, prasmė.

Daina Habdankaitė

DERRIDA IR KIEFERIS: IŠNARINTO LAIKO BEIEŠKANT¹

Filosofijos institutas
Vilniaus universitetas
Universiteto g. 9, LT-01513
Tel. nr. +370 622 53933
El. paštas: daina.habdankaitė@fsf.vu.lt

Remiantis Jacques'o Derrida Marxo šmėklose išplėtota išnarinto laiko metafora bei įkontekstinant vokiečių tapytojo ir skulptoriaus Anselmo Kieferio kūrybą postfenomenologinėje filosofinėje perspektyvoje, straipsnyje įrodinėjama tezė, jog Kieferio darbuose veikia išnarinto laiko šmėkliškumas, kuriuo per transformatyvų materialumą sprendžiama praeities nereprezentuojamumo problema. Aptariant tokius Kieferio kūrybos motyvus, kaip katastrofos nuojauta, kultūrinės atminties ir užmaršties dialektika bei alchemiškais bruožais pasižyminti materijos transformacija, konceptualizuojamas kolektyvinę ir asmeninę atmintį gydyti pajėgus meninės mediacijos potencialas, kurio kertinė ašis – priešastinei praeities-dabarties-ateities logikai nepasiduodantis laikiškumas.

RAKTAŽODŽIAI: Derrida, Kiefer, laikas, reprezentacija.

¹ Straipsnis parengtas pagal projekte „Žmogaus ateitis: nauji vaizduotės scenarijai“ (Nr. DOTSUT-229(09.3.3-LMT-K-712-01-0078)/LSS-14900-2215) atliktą tyrimą, finansuojamą Europos socialinio fondo lėšomis pagal priemonę Nr. 09.3.3-LMT-K-712 „Mokslininkų kvalifikacijos tobulinimas vykdamant aukšto lygio MTEP projektus“.

Kaip įmanomos šmėklos iš ateities?

Williamo Shakespeare'o *Hamlete* nuskambėjusią išnarinto laiko (*time is out of joint*) metaforą Jacques'as Derrida prisimena svarstydamas apie marksizmo likimą. 1993-aisiais, kai publikuotas Derrida tekstas *Marxo šmėklos*, pasaulis išgyveno tam tikrą *post* periodą. Po Sovietų Sąjungos griūties ir Geležinės uždangos nusileidimo bet kokia politika, socialinė tvarka ir pertvarkos, o taip pat ir kultūrinis gyvenimas pasirodė galimi traktuoti kaip išgyvenantys posūkio situaciją: kažkas nutiko pasaulio istorijoje ir rytoj kažkas bus kitaip. 1992 m. Francis Fukuyama paskelbė istorijos pabaigą. Tačiau kas nutinka, kai pasaulis netenka istoriškumo? Kaip įmanomas naujumo įsiveržimas į tikrovę, o taip pat ir akistata su autentiška laikiška būtimi, kai tikrovė nebetenka istoriškai struktūruoto pavidalo? Nors šmėklų vaizdinus pirmiausia nurodo į praeitį kaip savo kilmės šaltinį, tačiau, sekant Derrida *Marxo šmėklų* samprotavimu, teigtina, kad šmėklos temporalinė apibrėžtis yra gerokai sudėtingesnė ir įtraukia ne tik dabarties ir ateities modusus, bet ir suproblemina linijinę laiko sampratą. Derrida ima kalbėti apie šmėklišką laiką, kuris sutrauko linijinę pradžios ir pabaigos dialektiką, nes kiekvienos šmėklos pradžia yra ir pabaiga (Derrida 2006: 11). Išnarintas laikas Derrida mąstyme pasirodo kaip pertrūkiu veiksmas, kai radikali praeitis yra numanoma, bet niekuomet nėra ir nebuvo duota dabartiškai, kaip esatis. Ar marksizmas kada buvo aktualiai? Ir vis tik jis išlieka kaip kažkas praeitiško, kaip mus persekiojanti, bet niekuomet nepasirodanti, šmėkla.

Išnarinto laiko metaforoje sutelkta ne tik problemiška linijinio laiko samprata, bet ir reprezentacijos problema. Dabarties gyventojus persekiojančios šmėklos (marksizmo, Holokausto, kolonijinės praeities ir t. t.) niekuomet nepasirodo kaip kažkas konkretaus ir apibrėžto – jų reprezentacija yra problemiška dėl daugybės priežasčių – įvykio masto, tiesioginių liudininkų nebuvimo, vertybinio nevienareikšmiškumo ir pan. Holokausto reprezentacijos mene problematiškumas tėra vienas iš pavyzdžių, kai praeities įvykis nesiduoda sučiuopiamas istorijos pasakojimui priklausančiais vaizdiniais ir reikalauja arba teatralizuoto, personažų asmeniniais išgyvenimais grįsto pasakojimo (Stievenas Spielbergas, Šindlerio sąrašas, 1993), arba reprezentacijos ribas užklausančios tylos ir tuštumos Holokausto siaubo akivaizdoje (Claude'as Lanzmannas, Šoa, 1985). Pastarąją strategiją palaikantis Jeanas François Lyotard'as tokių įvykių kaip Holokaustas reprezentacijos mene problemišumą išvelgia vaizdinių ir atminties nesutapimuose. Pasak jo, Holokausto reprezentacija vaizdais ir žodžiais paneigia jį patį ir taip stumia užmarštin (Lyotard 1990: 26). Holokausto vaizdavimas yra problemiškas ne tik dėl proto ir vaizduotės ribas pranokstančio siaubo masto ir sudėtingų dalyvių ir liudininkų patirčių, bet ir dėl savo santykio su istorija. Traktuojamas kaip istoriją peržen-

giantis, Holokaustas iš istorijos epizodo virsta įvykiu. O praeities įvykio santykis su dabartimi nėra faktologinis-istoriografinis – įvykis grįžta per šmėklas, esmingai veikdamas dabarties gyventojus.

Marxo šmėklose Derrida aptaria *différance* sampratos aspektą, kuris ne toks ryškus kituose mąstytojo veikaluose. *Différance* reiškia ne tik atidėjimą ar vėlavimą, bet ir neredukuojamą čia ir dabar pertrūkį kaip pažadą to, kas dar tik ateis. Kaip parodo Derrida, čia ir dabar tėra galimi, nes jiems būtina išsaugoti *galbūt* momentą, kad išlaikytų reikalaujantį, įpareigojantį pobūdį. Čia verta įdarbinti dar vieną skirtį, plačiai eksploatuotą ir paties Derrida. Pasak jo, yra dviejų rūšių ateitis. Ateitis, apie kurią galima papasakoti ir kuri išauga iš dabarties, savo ruožtu išaugusios iš to, kas šiandien jau praeitis – tai prancūziškai vadinama *futur* sąvoka, kurią Derrida, Gilles'is Deleuze'as ir kiti XX a. kontinentinės filosofijos atstovai linkę skirti nuo *avenir* – to, kas dar tik ateina, kas nėra nuspėjama ir apie ką negalima sukurti išankstinio pasakojimo. *Futuristinė* ateitis ateis kaip lūkesčio ar prognozės išsipildymas. Globalinio atšilimo naratyvas, orų prognozė savaitgaliui ar įkvėpti turinti politiko kalba apie šviesią mūsų vaikų ateitį – tai vis į rytojų nukreipti naratyvai, kurie nesunkiai objektyvuojami ta prasme, jog, įgiję diskursyvų pavidalą, leidžiasi įtraukiami į prognozių sudarymo veiklas, o taip pat angažuojami veiksmui. Tuo tarpu ateitis, kuri dar tik ateina, įsiverš į esamą naratyvą ir ontologines struktūras, jas sutraukydama ir įnešdama kažką naujo. Visiškai atvira ateitis, priešingai nei į naratyvinę ir metafizinę logiką įsijungianti numatoma ateitis, nesiduoda objektyvuojama, tačiau leidžiasi sučiuopiama *įvykio* sampratos. Tuo tarpu Jeanas Baudrillard'as, svarstydamas Vakarų pasaulio likimą po žymiosios Fukuyamos ištarnos, teigia, jog kalbėti reikia ne apie istorijos pabaigą, o apie modernybės apgrėžimą. Kadangi nuo šiol kiekvienas istorijos įvykis tarsi grąžina į یشهities tašką, tampa neįmanoma kalbėti apie ateitį: modernybės raidai išsisėmus, lieka tik „katastrofiniai pakartojimo ir sukuriavimo procesų elementai“ (Baudrillard 1994: 10–11). Baudrillard'as laikosi pozicijos, jog įvykį juo pačiu padaro tai, kad jis yra neapgrėžiamas ir pranokstantis mūsų pastangas jį įprasminti interpretuojant. Pagrindiniu trukdžiu įvykiui ateiti Baudrillard'as laiko laikinį neatitikimą, kuriuo pasižymi šiuolaikybės istorinis judėjimas: pasak mąstytojo, istoriniai įvykiai, užuot stūmę laikinę seką pirmyn, pasireiškia kaip vėlavimas ar atidėjimas, kai karas ir kiti tikrovės įvykiai pasižymi ne destruktvyviu negatyvumu, o negatyvumu, kylančiu iš to, kad joks įvykis iš *tikrųjų* nevyksta (Baudrillard 1994: 17). Įvykiui įvykti, o kartu ir istorijai plėtotis trukdo būtent pakitęs tikrovės ontologinis statusas: užuot grindžiama *čia ir dabar* apčiuopiamais esiniais ir įvykiais, tikrovė šiandien yra konstruojama kaip naratyvas. Pastarojo pagrindu, Derrida įsitikinimu, tampa įvykiai, kurie niekuomet neįvyko: tikrovės pasakojimas grindžiamas fantazminiais

įvykiais ar jų lūkesčiu (Derrida 2007: 394). Galima išvesti paralelę tarp Martino Heideggerio aprašyto neautentiško *Das Man* buvimo ir sunaratyventos tikrovės, apie kurią kalba Baudrillard'as bei Derrida: abiem atvejais esama informacijos pertekliaus, kuris ne tik pripildo žmogiškąjį buvimą pasaulyje *plepalais*, bet ir užima tikrovės vietą. Kitaip tariant, pasaulyje, apie kurį kalba abu mąstytojai, nebėra galimybės stoti akistaton su atsiskleidusia būtimi ir patirti autentišką laikiškumą. Nepaisant to, nostalgija naujumui ir įvykio lūkestis išlieka, užimdami pirmą planą ontologinėje tikrovės sąrangoje.

Kas lieka iš ateitiškai orientuoto įvykio sampratos, kai nebetenkama linijinės istorijos sampratos? Sekant pesimistiškuoju Baudrillard'o naratyvu, iškyla būtinybė stoti akistaton su tikrovės iliuziškumu, kuris pasižymi nebe deridiškai išnartintu laikiškumu (*time is out of joint*), o nelaikiška (ne)būtimi. Pasak Baudrillard'o, „mūsų nebeperseioja komunizmo šmėkla, net ir galios šmėkla nebesivaidena; šiandien aristokratiškoji iliuzija apie kilmę ir demokratiškoji iliuzija apie pabaigą atsitraukia, mes nebegalime rinktis tarp judėjimo į priekį, esamos destrukcijos išsaugojimo ir atsitraukimo; visa, kas mums lieka – stoti akistaton su šia radikalia iliuzija“ (Baudrillard 1994: 122–123). Kalbėdamas apie pabaigos idėjos iliuziškumą ir įvykio negalimybę, Baudrillard'as abi filosofemas suvokia mesianiškumo perspektyvoje. Pasak jo, mesianizmo viltis pagrįsta Apokalipsės tikroviškumo idėja, tačiau pastaroji pasirodo esanti ne ką tikroviškesnė nei Didžiojo Sprogimo teorija ir todėl turėtų būti suvokiama ne kaip tikroviška, o kaip virtuali (Baudrillard 1994: 119). Virtualybė, savo ruožtu, neturi nieko bendra su ateitimi. Sekant Henri Bergsono ir Gilles'io Deleuze'o svarstymo linija, virtualybė laikytina veikiau dabarčiai lygiagrečia ontologine sritimi: ji yra *čia ir dabar*, tad kalbėti apie jos įsitikrovinimą ateityje nėra prasmės. Priėmus poziciją, jog nūdienos laikas, o kartu ir istorijos samprata, yra valdomi *čiadabartiško* virtualumo, mesianiškumo nebegalima traktuoti kaip relevantiško santykio su nūdiene tikrove. Bet ar tikrai mesianiškumas yra būtina susijęs su apokaliptinės pabaigos idėja, kuri grindžiama priežastine, linijine laiko samprata?

Derrida atsakymas į pastarąjį klausimą būtų neigiamas. Pasak mąstytojo, mesianiškumas nėra priklausomas nuo linijinės bendrojo istorinio laiko sampratos – jis yra istorijos galimybės sąlyga. „Mesianiškumas (kurį laikau universalia patyrimo struktūra ir kurio negalima redukuoti į jokią religinį mesianizmą) neturi nieko bendra su utopija: kiekviename čia-dabar jis nukreipia į tikrovišką, konkretų įvykį, kitaip tariant, į labiausiai neredukuojamą heterogenišką kitybę“ (Derrida 1999: 248). Kaip pažymi Davidas Couzensas Hoy, Derrida mąstyme mesianiškumas yra pirmiau nei filosofijos istorija, jis yra išaknytąs į laikiškumą, kuris, savo ruožtu, sudaro istorijos galimybės sąlygą (Hoy 2008: 270). Utopizmas, o taip pat ir religinis mesia-

nizmas, priskirtini į naratyvą redukuojamos ateities sampratai, išlaikančiai priežastingumu grįstą linijinio laiko struktūrą; tuo tarpu mesianiškumas, kuris funduoja laikiškumą ir istoriškumą, priklauso atviros, nenuspėjamos ir nereprezentuojamos ateities sričiai. Būtent pastaroji yra pajėgi sutraukti duotosios tikrovės struktūras ir atverti galimybę naujumui ir pokyčiui rasti. Vėlyvasis Derrida atsisako dekonstrukciją taikyti teisingumui ir draugystei, abu traktuodamas kaip pažadą ir tuo juos susiedamas su reprezentacijos išvengiančia į ateitį nukreipta sąmonės veikla. Bėda ta, kad nei teisingumas, nei draugystė, nei Emmanuelio Levino *veidas* ar Alaino Badiou *Įvykis* negali būti reprezentuoti, t. y. negali pasirodyti, negali būti duoti kaip tokie, taigi visuomet turi likti anapus reprezentacijos, taigi ir esaties, struktūrų. Įvykis neateis, nes sykį atėjęs, jis jau nebėra įvykis. Užrašytas įstatyme teisingumas virsta teise, artikuluotas draugystės santykis virsta abiem pusėms naudingų bendradarbiavimu, pamatyta Kito akių spalva reiškia ignoruojamą žvilgsnio kreipinį, užfiksuotas įvykis tampa istorijos naratyvo dalimi... Jei ateitis tikrai yra lūkestis to, kam lemta sutraukti esamas diskursyvines ir ontologines struktūras, tokia ateitis turi būti ne tik radikaliai atvira, bet ji turi ir *niekada neateiti*.

Ateitis, kuri neateina, nesiduoda nei tematizuojama fenomenologiškai, nei kaip kitaip diskursyviai aprašoma dėl to, kad ji niekuomet kaip tokia nėra duota sąmonei. *Nesiduoti* yra ateities, kuri neateina, buvimo modusas. Tačiau jei prie ateities neturime tiesioginio priėjimo, galbūt ji pasirodo medijuotai? Galbūt esama ateities šmėklų? Katastrofiniuose naratyvuose apie klimato kaitą, politinę-ekonominę apokalipsę, technologijų revoliucijas ir pan. visuomet veikia šmėklos iš (ne)tolimos ateities, kurios persekioja mus tarytum perspėdamos apie išdavas, kurių turėtume tikėtis tuo atveju, jei nepakeisime dabartinių veiksmų ir įpročių. Apmąstant mūsų dabarties veiksmų įtaką būsimai dalykų padėčiai, įjungiamas etinio svarstymo režimas, kuris sudaro įtampą su linijinėje sekoje besidėstančiu priežastingumu. Svarstydami ekologines problemas, greta to, kad mėginame apskaičiuoti, kokių padarinių turės mūsų veiksmai ateityje, taip pat sprendžiame ir etinį klausimą – ką privalėtume daryti, kad išvengtume numanomos katastrofos ateityje? Jean-Pierre'o Dupuy siūloma *apšviestojo katastrofizmo* laikysena gerai iliustruoja tokio pobūdžio samprotavimo temporalinį modusą: pasak mąstytojo, turime mąstyti apie mūsų laukančią katastrofą kaip apie žmogaus autodestruktyvios prigimties išpildymą, kuris yra neišvengiamas, tačiau kurį turime tikėtis neįvyksiant (Dupuy 2002: 103). Kartu su etine problematika besiformuojantis lūkestis suproblemina tiesiaiegi praeities-dabarties-ateities modusą, versdamas klausti, ar įmanoma, jog ateitis ne tiesiog randasi iš dabarties, o ją veikia ir kai kuriais atvejais net konstituoją. Viena yra išbadėjusio baltojo lokio ant ledo lyties vaizdinys, kuris perša mintį apie ne tik šios rūšies, bet ir didesnės ekosistemos dalies išnykimą dėl

žmogaus veiklos. Tačiau visai kas kita – menininkų kuriami vaizdiniai, kurie grįžta iš sunkiai nusakomo laiko, perspėdami apie ateitį, kuri nebūtinai yra tiesioginė dabarties palikuonė. Toliau sieksiu parodyti, kaip Anselmo Kieferio darbuose veikia išnarinto laiko šmėkliškumas, kuris, mano galva, per transformatyvų materialumą išsprendžia praeities nereprezentuojamumo problemą.

Kokio laiko ieško Kieferis?

Marcelio Prousto prarasto laiko paieškų ašis – atmintis. Verta pažymėti, kad prisiminimai tiek Prousto tekstuose, tiek toliau aptarsimuose Kieferio darbuose, nėra laikytini tiesioginėmis praeities atplaišomis, o veikiau suprastini kaip praeities modifikacija dabartyje – prisiminimus peni mūsų melancholija (aistros, troškimai, ilgesys ir t. t.). Prousto romanuose yra madlenas, Kieferio darbuose – cinkuota vonia. Skirtumas tas, kad madlenas iššaukia asmeniškai išgyventus prisiminimus, o cinkuota vonia – asmeniškai nepatirtus. 1930-aisiais Trečiojo reicho valdžia Vokietijoje įsakė visuose namuose įrengti cinkuotas vonias ir taip užtikrinti piliečių asmeninę higieną. Kieferis savo darbuose (knygose ir kūriniuose, skirtuose *Operation Sea Lion*¹, paveiksle *The Red Sea* ir kt.) referuoja į jo močiutės bute buvusią cinkuotą vonią, kuri tapybos darbuose ima veikti kaip suvenyras (*souvenir*). Nors meno istorikas Danielis Arasse perspėja šio Kieferio kūrybos elemento perdėm nepsichologizuoti (Arasse 2014: 82), akivaizdu, kad kūrėjui rūpi atminties ir užmaršties dialektika, aprėpianti kultūros ženklus ir istorijos įvykius, kurių liudininuku kūrėjas tiesiogiai nėra.

Gimęs 1945-aisiais, menininkas jau neturėjo tiesioginio sąlyčio su Holokaustu ir jo aukomis. Kieferis priklauso vokiečių kartai, vadinamai *Nachgeboren* – gimusieji po to – tad jo santykis su istorine atmintimi yra iš dalies medijuotas. Vis tik tyła ir pėdsakas yra esminiai Kieferio santykio su Holokaustu aspektai. Kaip pastebi menininko darbus komentuojanti Joan Gibbons, Kieferiui, kaip ir visai jo kartai, rūpi visų pirma vokiečių tautos tyła siaubingų nusikaltimų žmogiškumui akivaizdoje (Gibbons 2011: 80). Net ir neturėdamas tiesioginės tokių įvykių kaip Holokaustas patirties, kūrėjas imasi juos apgedėti. Kieferio darbai 1980 metų Venecijos bienalėje ir fotografijų ciklas *Occupations, Heroic Symbols* ir *To Genet*, kuriose vaizduojami menininko, saliuotuojančio nacių pasveikinimą, autoportretai, laikytini gedėjimo veiksniu. Pasak Arasse, menininko laikysena tuometėje Vokietijoje, atsiribojant nuo to meto visuomenės aktualijų ir vaizduojant Vokietijos tolimą

¹ Unternehmen Seelöwe buvo 1940 m. planuoto nacių Vokietijos įsiveržimo į Didžiąją Britaniją kodas.

ar artimą praeitį, įsikibus nacistinių vaizdinių, įtraukiant net savo paties kūną, byloja apie Kieferio vykdomą gedėjimo veiksmą per atsiminimą (Arasse 2014: 38). Kai kurie menotyrininkai, pvz., Lisa Saltzman (Saltzman 1998), Kieferio kūrybinę veiklą ir po 1980-ųjų laiko šio gedėjimo tąsa.

Komentatoriai, aptardami Kieferio darbuose vaizduojamus Trečiojo reicho griuvėsius, paprastai renkasi vieną iš trijų prieigų. Tokie mąstytojai, kaip Gibbons, linkę pabrėžti Kieferio kritišką požiūrį į nacistinę ideologiją, atsispindintį trūkinėjančioje atlikimo technikoje, kai, pavyzdžiui, kai kurie paveikslai atrodo tarsi palikti niokoti vėjui, saulei ir vandeniui. Taip reprezentacijos būdas sutampa su reprezentacijos objektu: meninės nuolaužos kalba apie istorinius-ideologinius griuvėsius. Kitą būdą skaityti Kieferio darbus renkasi, pavyzdžiui, kultūros istorikas ir teoretikas Andreasas Huyssenas, menininko kūrinius laikantis atminties aktais, kuriais sueinama akistaton su negalėjimu apgedėti istorinių siaubų (Huysen 1989). Gedėjimo negalios priežastys yra dvi: 1) gedulo objektas pranoksta vaizduotės ribas savo mastu; 2) gedulo objektas yra pernelyg nutolęs laike nuo gedinčiojo. Trečioji prieiga prie Kieferio darbų dar artimesnė psichoanalitinėms teorijoms: štai, pavyzdžiui, Saltzman pabrėžia svarbą traumos, kurios nei menininkas, nei meno suvokėjas nėra pajėgūs asimiliuoti. Visos trys prieigos – ideologijos kritika, nesėkmingas gedulas ir traumos patirtis – ne tik dera tarpusavyje, bet visoms joms būdingas išnarintas laikiškumas. Ištraukdamas mene medijuotą istorinę tikrovę iš temporalinės praeities-dabarties-ateities triados, Kieferis apverčia laikinę hierarchiją.

Kad jo kūryboje esama praeities-dabarties-ateities sekos transformacijos, patvirtina ir pats Kieferis, kuratoriui Jeanui Micheliui Bouhours duodamas interviu savo parodos atidarymo Pompidou centre Paryžiuje proga: „Laiką suprantu taip: kuo labiau gręžiesi į praeitį, tuo smarkiau pasistumi ateitin. Tai dvigubas, prieštaringas judėjimas, kuris išplečia laiką“ (Kiefer 2016). Paklaustas apie eschatologinį savo paveikslų aspektą, Kieferis pereina prie iš dalies cikliško laiko vaizdinio: „Šiandien žmonės jaudinasi dėl pokyčių, nykstančių gyvūnų, irstančios gamtos. Tačiau prieš tryliką milijonų metų meteoritas sunaikino tris ketvirtadalius anuometinių gyvybės rūšių. Beveik visi gyvi padarai išnyko, tačiau prasidėjo kitas evoliucijos etapas, apie kurį vis dar žinome labai mažai...“ (Kiefer 2016). Kieferis žiūrą išstato akistaton su ateitimi, įsukdamas žmonijos istoriją ratu ir sutraukdamas jį, taip leisdamas vaizduotėje rasti gedulo ir prarasties atsiminimams apie tai, ko niekada nebuvo. Tikrovė sukrečia, tačiau ji vilki meninės mediacijos rūbą – taigi yra reprezentuojama kaip niekuomet nesiduodantis laikiškumas, kuris, savo ruožtu, angažuoja veikti, kol dar nevēlu. Kieferio kuriamas laikiškumas yra šmėkliška ateitis – vaiduoklis to, ko (dar) nebuvo.

Pakartojimas kaip išnarinto laikrodžio mechanizmas

Kieferio darbo ritmas nėra tiesiaeigis: jis grįžta prie paveikslų, kuriuos laikė neužbaigtais, ir tapo ant viršaus, kartais visai kita tema; senų fotografijų spaudinius įkontekstina naujame kontekste; iš naujo panaudoja tiesiogiai ar perdirbęs senų kūrinių pavadinimus. Taip kūriniai ima sietis ne chronologine atsiradimo prasme, bet semantiniais ryšiais, kad ir kokie punktyriški jie būtų. Dalis šių ryšių – grynai materialūs, fiziniai – tai reikšmingas aspektas, turint omenyje reprezentacijos problematiškumą, kuris Kieferio kūryboje pasirodo ir kaip problemiška atmintis. Kaip prisiminti ir gedėti to, ko pats neišgyvenai? Kieferis šį klausimą sprendžia apriprijuodamas jau egzistuojančius dokumentus – vaizdinius ir tekstinius – iš kurių konstruoja asmeniškus prisiminimus apie tai, ko pats prisiminti negali.

Nuo 1987-ųjų Kieferis pradeda gaminti knygas, knygų skulptūras, knygos ima figūruoti jo tapybos darbuose. Skulptūrose ir instaliacijose knygos atrodo taip, tarsi būtų mus pasiekusios iš neatmenamų laikų – pajuodusios, apdegusios, išteptos moliu, parudavusiais nuo laiko ir materijos nyksmo lapais. Kieferio kūrinys-biblioteka *Zweistromland – High Priestess* veikia tarsi atmintis, kurioje prisiminimai išbluko ir nebegali komunikuoti su suvokėju. Anot Arasse, vienintelis būdas suprasti šį kūrinį – apmąstyti Knygą kaip žinios nešėją ir saugotoją, tačiau tai, kad jos saugomas žinojimas mums yra nepasiekiamas, paverčia šią biblioteką griuvėsiais, prarastu žinojimo kūnu ir todėl šis Kieferio darbas laikytinas melancholine skulptūra (Arasse 2014: 178).

Vis tik Kieferio darbų melancholijoje figūruojantis pakartojimas apima ne tik praeities, bet ir ateities dimensijas. Čia norėčiau grįžti prie Kieferio tapybos darbų, įkvėptų rusų futuristo poeto Velimiro Chlebnikovo. Viena pagrindinių Chlebnikovo idėjų buvo ta, kad neva kas 317 metų pasaulyje atsikartoja stambūs jūrų mūšiai ir įvyksta galingųjų valstybių įtakos zonų persigrupavimas. Antimilitaristas ir antivakarietiškai nusiteikęs, Chlebnikovas aktyviai ieškojo laiko dėsnio, galinčio išlaisvinti žmoniją nuo savinaikos. Tad Chlebnikovui skirti darbai yra odė rudišančių laivų grožiui, kuris anuomet įkvėpė jų statytojus, apleidusius savo kūrinius atėjus pasaulio pabaigai.

Pasaulio pabaigos, o taip pat ir atgimimo motyvai apskritai būdingi rusų futurizmui, kuriam taip pat atstovavo tokie kūrėjai kaip Michailas Larionovas ir Natalija Gončiarova. Siekta atsiriboti nuo itališkojo futurizmo, kuriam būdingas žavėjimasis industrializuota ir mechanizuota kultūra bei siekis sueiti į santykį su tuo, kas tikra (metropoliu, technikos išradimais, karu). Rusiškasis futurizmas glaudžiai susijęs su nacionalistinėmis nuotaikomis, kurios didžia dalimi sietinos su Petro I pertvarkų sukeltu kultūriniu pertrūkiu, kai imperatoriaus paliepinu Rusijos žmo-

nėms teko imituoti vakarietišką gyvenimo būdą ir perimti jo įvaizdžius, neturint jokio referento perimamai simbolikai ir dėl to negebant nei jos įkontekstinti, nei išaknyti kolektyvinėje ir individualioje sąmonėje. Taigi Chlebnikovo futurizmas yra nostalgiškas, iš dalies atkartojantis Arkadijos mitologiją, prarastąjį piemenėlių rojų pakeičiant Hilėja – stepių žeme, kurioje laisvai gyvena menininkai. Rusiškajam futurizmui būdinga atgimimo logika: jiems ateitis prikelia idilišką praeitį, taip ją perrašydama.

1912 m. Chlebnikovas kartu su Larionovu ir Gončiarova parašo tekstą, pavadintą *Mir s kontsa (Pasaulis iš galo)*. Tai savotiška antitezė Filippo Tommaso Marinetti – italų futurizmo tėvo – mąstymui. Šiame tekste kalbama ne tik apie neišvengiamą pasaulio pabaigą, galinčią ištikti bet kurią akimirką, bet ir apie pasaulio pradžią, iki-istorinį pasaulį, savo senumu pranokstantį pačios ankstyviausios civilizacijos pradžią. Italų futurizmui, atstovaujamam Marinetti, ateitis reiškia tai, kas dar neįvyko. Tuo tarpu rusų futurizme skirtis tarp praeities, dabarties ir ateities modusų apskritai nutrinama. Chlebnikovas tikėjo, kad atradus laiko dėsnį, bus įmanoma atrasti lygybę žemės ir galios pasidalijime: ilgainiui, laikui bėgant, teisingumas nusistovės. Žinodami, kad visa, net ir galia yra sąlygiška, žmonės pasidarys taikesni ir mažiau kraugeriški. Tokioje laiko sampratoje nebėra skirties tarp praeities ir ateities – telieka tik nuolatinė dabartis. Tai yra vienas pagrindinių skirtumų, lyginant Chlebnikovo laiko sampratą su Marinetti, kuriam greitis ir veržimasis į priekį buvo vienas esminių tikrovės aspektų. Tikėtina, šios idėjos ir paskatino Kieferį apmąstyti karo ir taikos temas, o taip pat žmonijos baigtinumą ir likimo negailestingumą. Pasikartojantis ateities buvimo būdas verčia užklausti ateities kaip tokios būtinybę: jei dabartis nėra ateities priežastis, tuomet ateities ontologinė kilmė lieka mums svetima ir nepažini. Jei praeities-dabarties-ateities triadą per meninę mediaciją sutraukantis pakartojimas yra pajėgus žeisti, ar galima tikėtis, jog jis turės ir gydančios galios? Taip, jei šmėkliškai būčiai suteikiamas pasikartojantis materialumas, tuo būdu nuo Derrida mąstymui būdingo aporetiskumo ir įtampų ryškinimo pereinant prie gydančių meninių praktikų.

Derrida mąstyme mimetiniu principu veikia raštas, kuris neatsispiria nuo originalo ir nėra reikalingas jam išoriško tikrumo garantas, tačiau nuolat kartoja(si). Dekonstravus bet kokias opozicijas, įskaitant ir skirtį tarp to, kas įsivaizduojama, ir to, kas tikra, destabilizuojama tiesos užtikrinimo sistema. Begalinis pakartojimų imituojant procesas įtraukia į *žaismą*, kuris tampa viena pagrindinių sąvokų ne tik Derrida, bet ir kitų postmodernybei priskiriamų autorių darbuose. Nesant originalo kaip pradinio proceso taško, nėra galimybės tikėtis ir pakartojimo proceso pabaigos. Nepabaigiamumas figūruoja Derrida svarstymuose apie apokalipsę, kuriuos Richardas Kearney'is pavadina apokalipse be pabaigos. 1980-aisiais Cérésy

skaitytoje paskaitoje apie apokaliptinį toną filosofijoje, Derrida atkreipia dėmesį į graikiškojo *apokaluptein* reikšmę „atskleisti, atidengti“. Kearney'io teigimu, paties Derrida diskursas laikytinas apokaliptiniu būtent šia prasme: sujaukdamas komunikacijos kodus ir perstumdydamas ženklų reikšmes, apokaliptinis diskursas meta iššūkį dominuojančiai ideologijai (Kearney 1998: 293). Tačiau Derrida nėra tiesiog demistifikatorius: ir šiuo atveju suveikia skirčių naikavimo mechanizmas, privedamas prie demistifikuojančio apokaliptinio diskurso savinaikos. Juk rašyti apie pasaulio, sąmonės, žinojimų struktūrų, tiesos ir t. t. pabaigą jau savaime yra apokaliptiška – nesant originalo, kuris būtų aprašomas, rašymas tampa performatyviu.

Čia naudinga prisiminti deridiškąją mąstymo liniją sekantį Bernard'ą Stieglerį ir jo tretinės retencijos sampratą. Tretine retencija Stiegleris vadina visus technologinius darinius, kurie turi huserlišką laikinių objektų struktūrą ir veikia sąmonės pirminę (užlaikymas dabartiškame patyrimo) ir antrinę (atmintis) retencijas. Tretinė retencija, priešingai nei pirmosios dvi, nėra pačios sąmonės išgyventa praeitis, o nurodo į Heideggerio aprašytą pasauliškumo patirtį – kažką, kas buvo dar iki mano atsiradimo ir kas mane veikia ir nukreipia veikti tam tikra linkme. Tačiau Stieglerio filosofijoje tretinės retencijos pagrindu veikianti atmintis nėra vien materialūs turiniai, kurie kažkoku būdu veikia sąmonę. Pasak Stieglerio, kantiškas Aš visuomet jau suišorintas: jį supa jo objektai kaip protezai, kaip tai, kas visuomet yra neišgyventa praeitis, kuri gali tapti kieno nors praeitimi tik tuo atveju, jei tampa jo ateitimi (Stiegler 2011: 49). Tai reiškia, kad išoriški pėdsakai (pavyzdžiui, kalba) paveikti sąmonę gali tik aktualizuoti, pasisavinti, interiorizuoti taip, kad taptų sąmonės savastimi, jos projekto dalimi. Kieferio meninė praktika retenciją pakelia dar vienu laipsniu aukščiau, mat vaizdiniai, su kuriais susiduriame žiūrėdami į kūrėjo darbus, yra generuojami atliepiančiais ne tik techninius pėdsakus (kalbą, raštą, mitus ir kitus kultūrinius ženklus), o ir jau aproprijuotus ir sukeistintus vaizdinius, kuriuos kūrėjas generuoja transformuodamas pasiskolintus dokumentus.

Gydanti šmėkliška materija

Pasak Arasse, Kieferio darbuose atmintis veikia kaip gedėjimas ir gedima ne nacizmo, o vokiečių kultūros – šis gedulas tapęs kūrėjo tapatybės dalimi. Tyrinėtojas taikliai apibendrina klausimą, aplink kurį sukasi Kieferio kūryba: kaip galima būti (vokiečių) menininku, kai vokiečių kultūros elementai buvo sukompromituoti Trečiajam reichui juos įtraukus į sau naudingą tarnystę? (Arasse 2014: 140). Tačiau Arasse analizėje niekur nekalbama apie šmėklas ar vaiduoklius, kurie, mano galva, vaidina itin svarbų vaidmenį Kieferio darbuose ir gedinčioje atmintyje apskritai.

Arasse kalba apie alegorinius vaizdinius, kurių apstu Kieferio kūrinuose ir kurių aiškinimas paliktas suvokėjui, kuriam tenka užduotis įprasinti labirintiškame semantiniame lauke išbarstytus kultūrinių nuorodų pėdsakus. Nors Kieferio darbai nevaizduoja istorinių veikėjų ir tiksliai nereferuoja į realias vietas, tačiau juose esama konkretumo, kuris prasprūsta pro interpretacinį sieta, jei kliaujamės tik alegorinių vaizdinių aiškinimu. Šis materialumas yra sukeistintas, svetimas, atšiaurus ir nesuprantamas – tai Howardo Phillipso Lovecrafto materialumas.

Daugelyje apsakymų Lovecraftas skaitytoją įvesdina į sukeistintą pasaulį, tačiau būtume netikslūs jį pavadinę mokslinės fantastikos tikrove. Paslaptingoje rašytojo istorijose pinasi technologijos, mistiniai reiškiniai ir nukrypimai nuo gamtos dėsnių. Ar tai būtų priešistorinių, o gal net ikižmogiškų, laikų civilizacijos pėdsakai kalnų uolienose (*At the Mountains of Madness*, 1936), ar į būdravimo tikrovę besiveržiantys mistiniai raganos namo gyventojai (*Dreams in the Witch-House*, 1933) – Lovecrafto pasakojimuose siaubą kelia ir gamtos dėsnius permąstyti verčia svetima, sukeistinta materija, kuri nesiduoda sučiuopiama kasdienėmis suvokimo struktūromis. Pats rašytojas apie savo tekstus kalba šitaip: „Siaubas ir tai, kas nežinoma ar keista, visuomet glaudžiai susiję, todėl sunku sukurti įtikinamą sugriautų gamtos dėsnių, kosminės tvarkos ar „išoriškumo“ paveikslą, neakcentuojant baimės jausmo. *Laikas* vaidina tokį svarbų vaidmenį daugelyje mano pasakojimų todėl, kad jis tūno mano galvoje kaip dramatiškiausias ir labiausiai siaubą keliantis dalykas visatoje. *Konfliktas su laiku*, mano galva, yra galingiausia ir vaisingiausia žmogiškos saviraiškos tema“ (Lovecraft 2009). Sukeistinti materiją reiškia sukeistinti ir žmogaus santykį su jį supančia tikrove, o kartu tai pažeidžia priešastines temporalines sekas.

Tuo tarpu Kieferio kūrybos aktas neretai panašus į alchemiko darbą – jis ne atvaizduoja dalykus, o fiksuoja jų virsmą. Vienas iš atsikartojančių jo kūrybos elementų yra dirvožemio prideginimas. 1974-ųjų kūrinys *Cauterization of the Rural District of Buchen* gimsta iš beveik alchemiško proceso. Kieferis sudegina senus vokiškų žemių peizažų paveikslus, sukarmo gabalėliais ir suklijuoja kaip knygos puslapius, tokiu būdu, kaip teigia Andrea Lauterwein, išgydydamas su Buchenwaldu siejamos teritorijos vardą ir įvesdindamas įvykį į atmintį. Lauterwein, lygindama Paulio Celano ir Kieferio kūryboje pasirodantį išdeginimo motyvą, daro skirtį tarp kūrėjų: pasak tyrinėtojos, Celanas transformuoja vokiečių kalbą alcheminiu būdu – per tremtį ir kremaciją, o Kieferis atlieka materialias ir simbolines transformacijas pasitelkęs deginimą, kuris pasižymi gydančia, atkuriančia galia (Lauterwein 2007: 140). Materijos alchemija lemia ir vaizdų simbolinės reikšmės perkrovimą: senosios reikšmės atkabinaamos nuo pavidalą pakeitusių vaizdinių, taip iškeliant būtinybę iš naujo sueiti į santykį su istorijos ir kultūros plačiąja prasme artefaktais.

Materijos sukeistiniu iš dalies grįstas ir Quentino Meillassoux argumentas prieš koreliacionizmą – filosofinę poziciją, kuri tikrovės objektus traktuoja kaip būtinai susijusius su juos suvokiančia sąmone. Meillassoux knygoje *Po baigtinybės* (2006) sukilęs prieš jo paties taip pakrikštytą koreliacionistinę filosofiją, laikiškumas pasirodė esąs vieni stipresnių koreliacionizmo klijų. Nuo šv. Augustino, apie laiko triadą kalbėjusio kaip apie praeities dabartį, dabarties dabartį ir ateities dabartį, iki Immanuelio Kanto, laiką pavadinusio vidinio patyrimo forma, sąmonės ir laiko sąveika kontinentinėje tradicijoje traktuojama kaip asimetrinės projekcijos ryšys: sąmonė projektuoja ir atsimena, ji yra procesuali ir naratyviška. Vis tik gydytis reikia tuo, nuo ko kuo susirgai, ir Meillassoux siūlomas mintinis eksperimentas yra susijęs su laiku. Archifosilijos – tai materialūs pėdsakai, mus pasiekę dar iš tų laikų, kai neegzistavo ne tik žmogiškas intelektas ir protas, bet Žemėje nebuvo apskritai jokios organinės gyvybės formos. Archifosilijos turi savo laiką, jas galima cheminių ir fizikinių tyrimų būdu datuoti, jų amžius turi matematinę išraišką ir, žinoma, šioji išraiška, net pats datavimo veiksmas, yra atliekami žmogaus sąmonės, tačiau čia ji susiduria su ją pranokstančiu dydžiu, o gal net kokybe. Koks laikas yra iki sąmonės laiko? Kaip sąmonė gali stoti akivaizdon su pėdsaku tikrovės, kuri yra nelaikiška žmogaus laiko prasme?

Vis tik lygiai toks pat motyvuotas atrodo ir Grahamo Harmano siūlymas pratęsti mintinių eksperimentų seriją ir kalbėti ne tik apie radikaliai iki-žmogišką laiką, bet ir apie post-žmogišką laiką (Harman 2011: 13). Kodėl greta archifosilijų praeitiškumo negalėtų atsistoti postapokaliptinės ateities vaizdiniai, kurių laikas bus jau nebežmogiškas, kurių tikroviškumo liudininkais jokia žmogiška sąmonė negalės būti? Atsakyti tokiam siūlymui, o kartu ir abejonei, galima akcentuojant materialumą. Archifosilijos, mus pasiekusios iš *arche* laiko, yra materialios, sučiuopiamos, jos veikia kaip pėdsakai, nukreipiantys į iki-žmogišką praeitį ir metančios iššūkį koreliacionistiniam mąstymui, kuriam pagrįsti reikalingas dvipolis santykis tarp suvokėjo ir suvokiamojo. Postapokaliptinės ateities vaizdiniai nėra materialūs ta pačia prasme kaip archifosilijos, tačiau ar tai, jog jų negalime pačiuo-pinėti, reiškia, jog jie negali veikti kaip pėdsakai? Tik šįkart nebe archeologine, o deridiškai šmėkliška prasme? Juolab, kai tokios meninės praktikos, kaip Kieferio, transformuoja ne tik vaizdinius, bet ir jų materialią išraišką, taip keliant atminties, pėdsako ir ženklo prasmės problemas.

Žinoma, Kieferio meno kūriniai yra žmogiškos veiklos rezultatas, o archifosilijos yra radikaliai nežmogiškos tikrovės dariniai. Tad ar tikrai esama pagrindo lyginti šiuos du fenomenus? Mano galva, taip. Juk abu reiškiniai aktualizuoja įtampą tarp laikiškos sąmonės ir laiko, kuris ją pranoksta. Maža to, tiek ateities griuvėsiai, tiek archifosilijos yra reikalingi mediacijos: pirmuoju atveju – meninės, antruo-

ju – matematinės išraiškos. Pradžioje minėtas archifosilijų materialumas iš tikro nėra lemiamas veiksnys net ir paties Meillassoux argumentacijoje. Archifosilijos veikia kaip koreliacionistinam mąstymui priešpriešinamas sąmonę pranokstantis ir nuo jos nepriklausomos tikrovės atvejis visų pirma todėl, kad racionaliai prieinamas, t. y. matematiškai galimas apskaičiuoti, yra jų radimosi laikas ar bent apytikslė egzistavimo trukmė. Dar daugiau, Meillassoux argumentui apie archifosilijas net nebūtinai tikslus jų egzistavimo periodo nustatymas – svarbu tai, jog jų laikas smarkiai lenkia žmogiškąjį, yra radikaliai *iki* žmogaus ir jo laiko. Šiuo požiūriu lygiai ta pati žmogaus laiko nukarūnavimo strategija gali būti taikoma radikaliai *po* ar net *anapus* žmogaus laiko tarpstančiam laikiškumui. Ir jei archifosilijų atveju mediacija vyksta skaitine išraiška, žyminčia materialaus pėdsako egzistavimo laiką, ateities griuvėsių atveju mediacija vyksta vizualiojoje plotmėje, kur į mazgą surišama praeitis ir ateitis, taip užkertant kelią priežastingumo ryšiais grindžiamai linijinio laiko tėkmei. Po dabarties *nebūtinai* seka ateitis; ateities *gali* ir nebūti – tokią žinutę siunčia Kieferio darbai. Galbūt tai galima pavadinti radikalia kontingencija?

Gauta 2018 12 07
Priimta 2018 12 18

Literatūra

- Arasse, D. 2014. *Anselm Kiefer*. London and New York: Thames and Hudson.
- Baudrillard, J. 1994. *The Illusion of the End*, translated by Ch. Turner. Cambridge: Polity Press.
- Derrida, J. 1999. “Marx and Sons”, in M. Sprinker *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida’s Spectres of Marx*. London: Verso.
- Derrida, J. 2006. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. 2007. “No Apocalypse, Not Now: Full Speed Ahead, Seven Missiles, Seven Missives”, in Hamacher, W. (Ed.). *Psyche. Inventions of the Other. Vol. 1*. Stanford: Stanford University Press, p. 387–411.
- Dupuy, J.-P. 2002. *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l’impossible est certain*. Paris: Editions du Seuil.
- Gibbons, J. 2011. *Contemporary Art and Memory. Images of Recollection and Remembrance*. New York: I.B.Tauris.
- Harman, G. 2011. *Quentin Meillassoux. Philosophy in the Making*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hoy, D. C. 2008. “The Politics of Temporality: Heidegger, Bourdieu, Benjamin, Derrida”, in Miller, T. (Ed.). *Given World and Time. Temporalities in Question*. Budapest and New York: Central European University Press, p. 261–279.
- Huyssen, A. 1989. “Anselm Kiefer: The Terror of History, The Temptation of Myth”, *October*, 48 Spring. Cambridge: The MIT Press: 25–45.
- Kearney, R. 1998. *The Wake of Imagination*. London: Routledge.
- Lauterwein, A. 2007. *Anselm Kiefer / Paul Celan. Myth, Mourning and Memory*. London and New York: Thames and Hudson.
- Lovecraft, H. P. 2009. *Notes on Writing Weird Fiction*. Prieiga per internetą: <<http://www.hplovecraft.com/writings/texts/essays/nwwf.aspx>>. [žiūrėta 2018-12-15].

- Lyotard, J.-F. 1990. *Heidegger and „the Jews“*, translated by A. Michel and M. Roberts. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Saltzman, L. 1998. *Anselm Kiefer And Art After Auschwitz*. Cambridge: Cambridge University Press.

Daina Habdankaitė

DERRIDA AND KIEFER: IN SEARCH OF THE DISJOINTED TIME

Summary

By employing the metaphor of *time out of joint*, widely exploited by Jacques Derrida in his *Spectres of Marx* and by recontextualising the work of Anselm Kiefer, a German painter and sculptor, within post-phenomenological philosophical perspective, this article is stating that Kiefer's works put into action the spectrality of the disjointed time which solves the problem of representation of the past through transformative materiality. By discussing such Kiefer's creative motives as luring catastrophe, the dialectics between cultural memory and memory-loss, as well as the alchemic transformation of matter, the potential of artistic mediation is conceptualized and it is showcased how it is capable of healing the memory while resisting the causal logic of past-present-future temporality.

KEYWORDS: Derrida, Kiefer, representation, time.

Audronė Žukauskaitė

IMUNITETO SAMPRATA JACQUES’O DERRIDA IR ROBERTO ESPOSITO FILOSOFIJOJE

Lietuvos kultūros tyrimų institutas

Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius

Tel. (8 5) 275 28 57

El. paštas: zukauskaite.audrone@gmail.com

Straipsnyje analizuojama imuniteto samprata, kuri susieja gamtos ir kultūros, biologijos ir politikos sritis. Jacques’as Derrida imuniteto ir autoimuninio sutrikimo sampratas pasitelkia siekdamas atskleisti prieštarinę, aporetinę religijos ir demokratijos prigimtį: tiek religija, tiek demokratija siekia apsaugoti savo grynumą atmesdamos tai, kas svetima, tačiau tam, kad išlaikytų savo bendruomeninę prigimtį, jos turi saugotis savo pačių imuninių reakcijų. Roberto Esposito imuniteto sampratą apsvarsto biopolitikos kontekste: biopolitinis išrūšiavimas remiasi imunitarine logika, kuri padeda atskirti sava ir svetima. Šiai negatyviajai biopolitikos strategijai Esposito siekia priešpriešinti afirmatyviąją biopolitiką, kuri remtųsi bendruomenės samprata. Tačiau tiek Derrida (auto)imuninio sutrikimo samprata, tiek Esposito imunitarinės logikos kritika lieka įstrigusios neigimo dialektikoje. Straipsnyje teigiama, jog šiai neigimo dialektikai gali būti priešpriešinamos biologijos mokslo siūlomos galimybės. Vystymosi biologijoje ir biomedicinoje aptinkami pavyzdžiai atveria komunitarinę ląstelinio mobilumo paradigmą, kurioje imunitetas suvokiamas ne kaip gynybinė atmetimo reakcija, bet kaip kintanti daugialypė ekosistema.

RAKTAŽODŽIAI: imunitetas, (auto)imuninis sutrikimas, imunitarinė logika, bendruomenė, Derrida, Esposito.

Imuniteto samprata yra dažnai šiuolaikinėje filosofijoje pasirodanti tema. Apie imuniteto sampratą yra rašę Peteris Sloterdijkas, Agnes Heller, Donna Haraway, tačiau nuosekliausiai ją aptarė ir išanalizavo Jacques'as Derrida ir Roberto Esposito. Imuniteto samprata yra hibridinė kategorija, apimanti gamtos ir kultūros, biologijos ir politinės teorijos sritis. Kaip žinome, biologijoje ir medicinoje imunitetas reiškia tiek įgimtą, tiek įgytą organizmo atsparumą susidūrus su liga. Gamindamas antikūnius, organizmas ima kovoti su jį puolančiais svetimkūniais ir taip išsaugo savo nepalietumą bei sveikatą. Juridinėje ir politinėje plotmėje imunitetas reiškia, jog subjektas yra atleistas nuo tam tikrų įsipareigojimų: kalbama apie diplomatinį, parlamentinį ar bažnytinį imunitetą. Abiem atvejais imunitetas reiškia pasipriešinimą svetimybei bei siekį apsaugoti tiek biologinį, tiek politinį individą nuo „patologinio“ kito ar politinės bendruomenės keliamų reikalavimų. Tačiau ką siekia apsaugoti imunitetas? Ir kas yra tas kitas, kuris siekia suardyti natūralų ir sveiką individo tapatumą? Straipsnyje bandysiu atskleisti Derrida aptariamo (auto)imuninio sutrikimo koncepciją ir palyginti ją su Esposito kritikuojamos imunitarinės logikos samprata. Nors Derrida (auto)imuninio sutrikimo sampratą analizuoja dekonstrukcijos kontekste, o Esposito tęsia Michelio Foucault pradėtą biopolitikos projektą, jų siūlomos imuniteto koncepcijos įsitraukia į papildymų ir pakaitalų seką, kol galiausiai dekonstruoja viena kitą.

Derrida (auto)imuninio sutrikimo logika

Derrida imuniteto, tiksliau, (auto)imuninio sutrikimo sampratą išsamiau aptaria keliuose tekstuose: straipsnyje „Tikėjimas ir žinojimas“ (Derrida 2000)¹, knygoje *Atskalūnai: dvi esė apie protą* (Derrida 2005)² bei interviu su Giovanna Borradori, pavadintame „Autoimuninis sutrikimas: tikros ir simbolinės savižudybės“ (Derrida 2003). Straipsnyje „Tikėjimas ir žinojimas“ Derrida pasitelkia imuniteto sąvoką siekdamas nusakyti religijos būklę: jo teigimu, religingumo suklestėjimas negali būti atskirtas nuo teletechnomokslinio proto: šie du dalykai, nors ir visiškai skirtingi ir netgi vienas kitam priešiški, yra susieti dvigubu imuniniu ir autoimuniniu ryšiu. Nors religija remiasi tam tikra nepalietumo, šventumo, kitaip tariant, imuniteto logika, būtent ši logika jai yra pražūtinga; tik pripažindama savo sąsają su sau svetimu ir priešišku kitu bei užsikrėsdama teletechnomoksliniu protu, t. y.

¹ *La Religion. Seminaire de Capri sous la direction de Jacques Derrida et Gianni Vattimo: avec la participation de Maurizio Ferrarri*. Paris: Éditions de Seuil, 1996. Toliau cituojamas vertimas į lietuvių kalbą (Derrida 2000).

² Jacques Derrida. *Voyous: Deux essais sur la raison*. Paris: Éditions Galilée, 2003. Toliau cituojamas vertimas į anglų kalbą (Derrida 2005).

apsisaugodama nuo savo pačios imuniteto ir įsitraukdama į fatališką autoimuniteto logiką, religija gali atgimti (Derrida tai vadina religingumo mūša). „Tiktai šis vidinis ir betarpiškas, imuninis ir kartu autoimuninis pasipriešinimas gali paaiškinti tą dvilypį ir prieštarinę reiškinį, kurį pavadinsime religingumo mūša. [...] Sudarydama sąjungą su priešu, svingingai priimdama svetimkūnius, nusitempdama *kitą* kartu su savimi, mūša auga ir *tvinksta* priešiškos galios sąskaita“ (Derrida 2000: 64). Televizijos kanalais transliuojamos popiežiaus kelionės, „Rushdie bylos“ mas-tai bei matomumas, tarptautinis terorizmas, – visi šie reiškiniai, susieti su teletechnomoksliniu protu, iškreipia ir paneigia religijos esmę, tačiau, kita vertus, suteikia jai iki tol neregėtą galią ir mastą. Religija „kariauja negailestingą karą prieš tai, kas ją saugo jai grasindamas, remdamasi minėtąja dvejopa prieštaringa – imunine ir autoimunine – struktūra“ (Derrida 2000: 65). Viena vertus, religija pagal apibrėžimą kariauja imuninius karus siekdama išsaugoti tai, kas nepaliesta, nepažeista ir sveika, kita vertus, ši imuninė logika uždaro kiekvieną paskirą individą savyje ir neleidžia kurtis tam, kas ir sudaro religingumo ir religijos esmę – bendruomenei. Vadinasi, tam, kad bendruomenė galėtų rasti ir gyvuoti, ji turi nukreipti imuniteto gynybinius mechanizmus pati į save, kad juos „nulaužtų“, kaip esti autoimuninių sutrikimų atveju. Kaip teigia Derrida, „autoimunizacijos procesas, kuris mus čia labiausiai domina, gyvenime organizme vyksta, kaip žinoma, tada, kai organizmas siekia apsisaugoti nuo savo savisaugos sunaikindamas savo paties imunines užtvartas. [...] ši [autoimunizacijos] logika atrodo būtina, kad galėtume šiandien mąstyti ryšius tarp tikėjimo ir žinojimo, religijos ir mokslo, kaip šaltinių dvilypumą apskritai“ (Derrida 2000: 61–62). Panašiai kaip imunitetą slopinantys vaistai „nulaužia“ gynybinius mechanizmus ir leidžia organizmui priimti persodintą organą, taip ir bendruomenė turi ugdyti savo autoimunitetą tam, kad galėtų įveikti savo pasipriešinimą ir priimti naujus narius, atsiverti tam, kas nauja. „Šis autokvestionuojantis paliudijimas palaiko autoimuniškos bendruomenės gyvybę, t. y. atveria ją kitkam, tam, kas yra daugiau už ją pačią: kitam, ateičiai, mirčiai, laisvei, kito atėjimui arba kito meilei, vaiduokliškumą kuriančios mesianybės erdvei ir laikui...“ (Derrida 2000: 73).

Knygoje *Atskalūnai: dvi esė apie protą* Derrida toliau tęsia autoimuninio atsako temą, susiedamas ją su demokratijos kontekstu: nors pagal apibrėžimą demokratija turi atsižvelgti ne tik į dominuojančią daugumą, bet ir į galios neturinčias mažumas, – silpnuosius, neturtinguosius, beteisius, – visgi dažnai įjungiami imuniniai gynybiniai mechanizmai, kurie atmeta bet kokį svetimą elementą. Ir priešingai, kai imuniniai pasipriešinimo mechanizmai „nulaužiami“, kai demokratija nustoja priešintis svetimiems ir priešiškiems elementams, iškyla grėsmė ne tik demokratijai, bet ir pačiai socialinei tvarkai, kaip tai įvyko rugsėjo 11-osios įvykių

atveju. Kaip teigia Derrida, „demokratija visuomet buvo suicidalinė“ (Derrida 2005: 33), paneigianti savo pačios esmę. Taigi (auto)imuninės reakcijos čia veikia kaip aporija, kaip *double bind*, kurios veikimo principą nusako ne tiek vidinis prieštaravimas, kiek neišsprendžiamumas, kai tas pats (auto)imunizacijos procesas veikia priešingomis kryptimis. Čia galima prisiminti Derrida knygoje *Diseminacija* (1981) aprašytą farmakono sampratą, kuri reiškia tiek vaistus, tiek nuodus: viena vertus, tam, kad pasveiktų, organizmas turi įsileisti išorinį ir svetimą elementą (farmakoną kaip vaistą), kita vertus, išorinis elementas gali lengvai pakirsti organizmo vientisumą ir tapatumą sau bei virsti paralyžiuojančiu veiksmu (farmakonas kaip nuodas). Tad demokratijos implikuojamas atvirumas kitam veikia kaip vaistas ir nuodas tuo pat metu.

Dėl šios priežasties demokratijos mechanizmas kartais turi užblokuoti savo paties veikimą, kaip tai nutinka (auto)imuninio sutrikimo atveju. Derrida rašo, jog tam, kad demokratija galiotų, ji turi suspenduoti pati save: jai reikia arba persikelti į kitą erdvę, arba į kitą laiką, t. y. būti atidėtai laike. Pirmuoju atveju (auto)imuninė topologija veikia taip, kad „demokratija visuomet yra išsiunčiama [*renvoyer*] kitur, ji yra pašalinama, atmetama ar išvyjama tuo pretekstu, jog siekiama ją išsaugoti viduje, tačiau atmetant, pašalinant ar išsiunčiant į išorę vidinius demokratijos priešus“ (Derrida 2005: 36). Antruoju atveju demokratija yra atidedama laike: „autoimuninė [logika] reikalauja ją atidėti [*renvoyer*] iki kitų rinkimų ir demokratijos pasirodymo. Šis dvigubas atidėjimas (išsiųsti kažkur ar kažkam kitam, ir atidėti, pertraukti) yra autoimuninė būtinybė, įrašyta pačioje [*à mème*] demokratijoje, pačioje demokratijos sampratoje...“ (Derrida 2005: 36). Taigi demokratijai būdinga autoimuninės logikos aporija, kai demokratinė bendruomenė, siekdama apsaugoti ir išstumti nedemokratišką, blogąjį kitą, atsisuka prieš save ir ima naikinti pačią demokratiją, patį demokratijos mechanizmą ir principą. Kitaip tariant, tam, kad liktų demokratinė, bendruomenė turi imti saugotis savo pačios imuninių reakcijų ir gynybinių atmetimo mechanizmų. Ši demokratijos aporija, ši jai būdinga autoimuninė logika atskleidžia, jog demokratija yra sąvoka be turinio, be jai būdingos tikrosios savastingos reikšmės: „demokratija stokoja tikrosios reikšmės, pačios [*mème*] reikšmės to, kas savastinga [*mème*] (...), kas tapatu sau [*soi-mème*], savastinga ir sau būdinga. Demokratija apibrėžiama, pagal demokratijos idealą, kaip šio tikrumo ir savastingumo trūkumas“ (Derrida 2005: 37). Tačiau jei demokratija neturi esmės, to, kas jai būdinga, kaip tuomet galime žinoti, ką reikia apsaugoti ir nuo ko gintis?

Kaip demokratijos autoimuninio sutrikimo pavyzdį Derrida nurodo vadina muosius rugsėjo 11-osios įvykius, kurie aptariami tiek knygoje *Atskalūnai*, tiek pokalbyje su Giovanna Borradori, pavadintame „Autoimuninis sutrikimas: tikros ir simbolinės savižudybės“. Šiame pokalbyje Derrida teigia, jog „autoimuninį pro-

cesą nusako tas keistas elgesys, kai gyva būtybė kvazi-*suicidiniu* būdu „pati“ veikia tam, kad sunaikintų savo pačios apsaugą, imunizuotų save *prieš* „savąjį“ imunitetą“ (Derrida 2003: 94). Derrida manymu, su tokiu autoimuniniu sutrikimu susiduriame apmąstydami rugsėjo 11-osios įvykius: „Imigravę, apmokyti, paruošti savo veiksmams Jungtinėse Amerikos Valstijose ir su Jungtinių Amerikos Valstijų pagalba, šie *užgrobėjai* inkorporuoja, galima pasakyti, iš karto dvi savižudybes: jų pačių savižudybes (visuomet liksime bejėgiai prieš suicidinę, autoimuninę agresiją, – ir tai labiausiai gąsdina), tačiau taip pat ir savižudybes tų, kurie priėmė, apginclavo ir apmokė užgrobėjus“ (Derrida 2003: 95). Kitaip tariant, čia susiduriame su tikromis ir simbolinėmis savižudybėmis: tikromis savižudybėmis tų, kurie atėmė savo ir kitų gyvybes, ir simboline savižudybe, kuri įrašyta pačioje demokratijos veikimo principo šerdyje. Derrida manymu, jei Jungtinės Amerikos Valstijos ir toliau tęs savo politiką, siekdamas kontroliuoti visą pasaulį, ši politika neišvengiamai taps suicidiškai autoimuninė ir ateityje išprovokuos įvykius, kurie bus dar baisesni nei rugsėjo 11-oji. Kitaip tariant, autoimuninė ataka čia suvokiama kaip pašąmoninė trauma, kurios tikroji reikšmė išryškės tik neapibrėžtoje ateityje.

Tad galime teigti, jog Derrida (auto)imuninio sutrikimo sampratą vartoja kaip dar vieną dekonstrukcijos įrankį, kaip dar vieną kvazi-sąvoką, kuri (kaip farmakonas, *différance*, ar suplementas) padeda atskleisti imunizuotos ir nepalietos esaties, – ar ji būtų religinės, bendruomeninės, ar politinės prigimties, – neįmanomybę ir aporiją. Esposito teigia, jog Derrida siūloma (auto)imuninio sutrikimo samprata yra grynai negatyvi, atskleidžianti destruktivią arba autodestruktivią šiuolaikinės politikos prigimtį. Šiuo požiūriu Esposito teigia pritariantis Derrida įžvalgoms bei mano, jog dabartiniai politiniai konfliktai demonstruoja prieštaringas imunines obsesijas: „kalbama apie islamiškąjį fundamentalizmą, kuris siekia apsaugoti (kartais net grąšindamas mirtimi) savo religinį, etninį ir kultūrinį grynumą nuo vakarietiškos sekuliarizacijos užkrato; kita vertus, tam tikrose Vakarų pasaulio dalyse siekiama atsiriboti nuo likusių planetos gyventojų, kad nereiktų su jais dalintis gėrybių pertekliumi, ir kad galima būtų apsiginti nuo bado, kuris jau apėmė didžiąją pasaulio gyventojų dalį, pasmerkdamas juos priverstinei anoreksijai“ (Esposito, Papparcone 2006: 53). Taigi stebint šias priešingas tendencijas atrodo, jog pasaulį yra ištikęs autoimuninis šokas, kai organizmas, perdėtai stipriai gindamasis nuo svetimkūnių, ima naikinti savo paties gyvybines funkcijas. Dėl šios priežasties Esposito teigia, jog imuniteto sampratą būtina svarstyti kartu su bendruomenės problema: tai leistų atskleisti ne tik negatyvius, bet ir potencialiai pozityvius imunitarinės logikos aspektus. Būtent šio aspekto, Esposito teigimu, stokoja Derrida plėtojama (auto)imuninio sutrikimo samprata, kadangi ji „nėra susiejama nei su bendruomenės tema (kurią Derrida atmeta dėl daug silpnesnės

[...] draugystės temos), nei su biopolitikos kontekstu, kuris jo mąstymui lieka giliai svetimas“ (Esposito, Paparcone 2006: 53). Tačiau tokia Esposito kritika nėra visiškai pagrįsta, kadangi, kaip matysime vėliau, Derrida ne tik puikiai suvokia pozityvius (auto)imuninio atsako aspektus, bet ir nuolat mąsto apie bendruomenės ir bendrabūvio galimybę.

Esposito imunitarinės logikos kritika

Esposito imunitarinės logikos kritikai yra skyręs dvi knygas – *Bios: biopolitika ir filosofija* (2008)³ ir *Immunitas: gyvybės saugojimas ir neigimas* (2011)⁴. Esposito teigia, jog analogija tarp politinio ir biologinio kūno politikos filosofų darbuose įsitvirtino jau dvidešimtojo amžiaus pradžioje, o vėliau ši sąsaja buvo išsamiai atskleista Michelio Foucault darbuose, skirtuose biopolitikos temai. Biopolitinis išrūšiavimo aparatas remiasi imunitarine logika, kuri nustato politinės bendruomenės santykį su kitu. Kaip teigia Esposito, „jei biomedicinos sferoje „imuniteto“ sąvoka reiškia gyvo organizmo natūralų ar įgytą atsparumą susidūrus su liga, juridinėje-politinėje kalboje imunitetas reiškia laikiną ar galutinį subjekto atleidimą nuo tam tikrų pareigų ar atsakomybių, kurias kitomis aplinkybėmis jis turėtų turėti kitų atžvilgiu“ (Esposito 2008: 45). Tad imuniteto sąvoka nusako pačią biopolitikos esmę, nes susieja *bios* ir *nomos*, gyvąją kūno materiją ir įstatymą. Imuniteto sąvoka reiškia tiek biologinį, tiek politinį pasipriešinimą kitybei bei individo siekį apsisaugoti nuo kito „patologinio“ subjekto ar politinės bendruomenės keliamų reikalavimų. Kaip teigia Esposito, „imunizacija yra negatyvi gyvybės apsaugojimo forma. [...] Politinio kūno imunizacija vyksta panašiai kaip ir medicininė individualaus kūno skiepijimo praktika, kai į kūną įdiegiamas fragmentas patogeno, nuo kurio ir siekiama apsisaugoti, blokuojant ir stabdant jo natūralų vystymąsi“ (Esposito 2008: 46). Kitaip tariant, individas ir bendruomenė yra susieti aporetiniu ryšiu: viena vertus, santykis su kitais individais yra neišvengiamas, nes tokia yra politinio ir bendruomeninio santykio esmė; kita vertus, kitas priimamas tik tam, kad imuninė sistema užblokuotų jo galimybę integruotis bendruomenėje.

Taigi panašiai kaip gyvas organizmas susikuria imunitetą svetimam patogeno atžvilgiu, taip ir politinis subjektas siekia apsisaugoti nuo to kito, kuris kėsina į jo suverenitetą, nuosavybę ar laisvę. Tačiau, Esposito manymu, šis santykis yra

³ Roberto Esposito. *Bios: Biopolitica e filosofia*. Turin: Giulio Einaudi, 2004. Toliau cituojamas vertimas į anglų kalbą (Esposito 2008).

⁴ Roberto Esposito. *Immunitas*. Turin: Giulio Einaudi Editore, 2002. Toliau cituojamas vertimas į anglų kalbą (Esposito 2011).

daug sudėtingesnis, nes imuniteto (*immunitas*) samprata visuomet netiesiogiai implikuoja tai, kam atsakoma, t. y. bendruomenę (*communitas*). Sąvokos *immunitas* ir *communitas* turi bendrą šaknį, – *munus*, – kuri reiškia dovaną, santykį, įsipareigojimą. Remdamasis Émile’iu Benveniste’u ir Marceliu Maussu, Esposito atskleidžia, jog dovanos priėmimas yra socialinis santykis, įpareigojantis gražinti skolą bendruomenei. Kitaip tariant, būti bendruomenėje reiškia ištraukti į įsipareigojimo santykį ir taip prarasti dalį savo autonomijos; ir *vice versa*: išsilaisvinti iš bendruomenės įsipareigojimų reiškia atkurti savo autonomiją ir tapatybę bei mėgautis imunitetu kaip atleidimu nuo įsipareigojimų (Campbell 2008: xi). Kitaip tariant, matome aiškų prieštaravimą tarp individualios tapatybės, saugomos imuniteto, ir įsipareigojimo bendruomenei: susisaistyti su kitu reiškia prarasti dalį individualios tapatybės ir „užsikrėsti“ bendruomeniniu kitu.

Tad kas gi yra ta bendruomenė, kuri gali išgydyti nuo autoimuninio sutrikimo? Čia praverstų nuoroda į Esposito interviu, kuriame jis, siekdamas nusakyti santykį tarp individo ir bendruomenės, pasitelkia perskyrą tarp kūno, suprasto kaip organizmas, ir kūno, suprasto kaip gyvasis audinys („mėsa“, kurią aprašė Maurice’as Merleau-Ponty ir pavaizdavo Francis Baconas ir Davidas Cronenbergas). „Gyvasis audinys yra toks kūnas, kuris galutinai nesutampa su savimi [...], kuris nėra iš anksto suvienijamas organinės formos, ir kuris nėra valdomas galvos (taigi yra acefalinis, kaip pasakytų Bataille’us). Ne. Gyvasis audinys pagal savo sandarą yra pliuralistinis, daugialypis ir deformuotas. Būtent iš šio požiūrio taško galime pradėti įsivaizduoti afirmatyviąją biopolitiką“ (Esposito, Paparcone 2006: 52). Panašiu principu galime atskirti imuniteto apsaugotą individą ir bendruomenę: individas yra gerai struktūruotas, organizuotas ir tapatus sau organizmas, o bendruomenė yra gyvasis audinys, kurį nusako skirtumai ir daugialypumai. Knygoje *Communitas: bendruomenės kilmė ir likimas* (2010)⁵ Esposito teigia, jog „bendruomenė negali būti apmąstoma kaip kūnas, korporacija [*corporazione*], kurioje individas yra įstatomas į didesnę individą. Taip pat bendruomenė negali būti interpretuojama kaip abipusis, intersubjektyvus „pripažinimas“, per kurį subjektai atspindi vienas kitą tokiu būdu, kad patvirtintų savo pradinę tapatybę... Bendruomenė nėra individualaus subjekto buvimo, ir, dar mažiau, jo „gaminimo“ būdas. Tai nėra subjekto ekspansija ar dauginimas, bet veikiau išstatymas, kuris pertraukia [subjekto] užsidarymą ir išverčia jį į išorę: tai kvaitulys, sinkopė, spazmas, išstinkantis subjekto tęstinumą“ (Esposito 2010: 7). Kitaip tariant, bendruomenė nėra koks nors kolektyvinis subjektas ar subjektų visuma, bet veikiau santykis, kuris susieja kiekvieną individą su kitu ir neleidžia jam „užsidaryti“, sutapti su savimi. Tačiau taip

⁵ Roberto Esposito. *Communitas: Origine e destino della comunità*. Turin: Giulio Einaudi Editore, 1998. Toliau cituojamas vertimas į anglų kalbą (Esposito 2010).

„išversti“ individai nesukuria nieko bendra, taigi jų sąsaja suprantama kaip grynai negatyvi: „Jei bendruomenė visuomet sudaryta iš kitų ir niekuomet iš savęs pačios, vadinasi, jos esatį iš esmės sudaro subjektyvumo, tapatybės, nuosavybės nesatis. [...] Bendruomenės būtis yra skirtumo intervalas, įerdvinimas, kuris susieja mus su kitais per bendrą ne-priklausymą, per praradimą to, kas tikra, kuris niekuomet nepavirsta bendru „gėriu“. Bendrumas yra tik stoka, o ne valdymas, nuosavybė ar pasisavinimas“ (Esposito 2010: 138–139). Taigi bendruomenė Esposito, panašiai kaip ir Alphonso Linguiui, pasirodo kaip nieko bendra neturinčiųjų bendrija.

Tačiau jei bendruomenę apibūdina tik stoka ir nesatis, kaip tuomet galime ją apibrėžti ir suvokti? Panašu, jog tokiu bendruomenės sąvokos ištuštinimo judesiu Esposito siekia ne paneigti bendruomenės galimybę, bet atsiriboti nuo identitariškos bendruomenės sampratos, kai bendruomenė yra organizuojama aplink kurią nors etninę, religinę ar lingvistinę tapatybę, vieną išskirtinį bruožą, ir taip imunizuojama nuo bendros egzistencijos. Knygoje *Politiškumo sąvokos: bendruomenė, imunitetas, biopolitika* (2013)⁶ Esposito teigia, kad „bendruomenė yra ne tapatybės, priklausymo ar pasisavinimo vieta, bet, priešingai, pliuralumo, skirtumo ir kitybės vieta. Tai filosofinis ir kartu politinis pasirinkimas, kuris turi tapti šiuolaikinės politinės filosofijos užduotimi: išlaisvinti laisvę nuo liberalizmo ir bendruomenę nuo komunitarizmo“ (Esposito 2013: 55). Tačiau jei bendruomenė nesiejama nei su individualia tapatybe ar savybe, nei su visiems bendra substancija, kas tuomet ji yra? Esposito teigia, jog „bendruomenė nėra nei subjektas, nei bendra substancija, bet buvimo kartu būdas, būdingas singularumams, kurie negali būti redukuojami vienas į kitą... Būtent pertrūkis, riba ar slenkstis yra tai, kas bendruomenei suteikia formą...“ (Esposito 2013: 55–56). Tačiau ar toks bendruomenės apibrėžimas per nesatį, per pertrūkį ar ribą, savo ruožtu nėra absoliučiai negatyvus? Ar bendruomenė nėra redukuojama į kažką neapibrėžtą ir nesantį, tiksliau, į visišką nieką? Jei bendruomenę įsivaizduojame lyg tą gyvąjį audinį, kuris nesukuria jokios struktūros, nesusiklosto į užbaigtą organizmą, bet nuolat žioji lyg pravira žaizda, kaip tuomet galime žinoti, kas jai priklauso?

Šių klausimų kontekste turime dar kartą persvarstyti santykį tarp imuniteto ir bendruomenės: imunitetas yra ne tik tai, kas apsaugo, apriboja ir „uždaro“ individą, bet ir tai, kas individą susieja su bendruomene. Kaip teigia Timothy C. Campbellas, „jei imuninę sistemą suvokiame tik kaip savidestrukciją, tuomet pražiūrime kitą interpretacinę perspektyvą, iš kurios žvelgiant imuninė sistema apsaugo ne atakuodama autentišką *bios*, išsiskynusį bendrame *munus*, bet veikiau augindama jos narių gebėjimą sąveikauti su savo aplinka tokiu būdu, kad bendruomenė iš

⁶ Roberto Esposito. *Termini della politica: Comunità, immunità, biopolitica*. Sesto San Giovanni: Mimesis Edizioni, 2008. Toliau cituojamas vertimas į anglų kalbą (Esposito 2013).

tiesų gali būti sustiprinta imuninės sistemos“ (Campbell 2008: xxxi). Kitaip tariant, vienokia ar kitokia autoimuninė reakcija yra būtina tam, kad gyvybė – tiek biologinė, tiek politinė, – galėtų egzistuoti. Kaip teigia Esposito, „gyvybė, paskira ar bendra, mirtų be imuninio aparato“ (Esposito, Papparcone 2006: 53). Šiuo požiūriu imuninį aparatą turėtume įsivaizduoti ne kaip gynybinį mechanizmą, bet kaip santykių tinklą, kuris sukuria sąlygas susitikti su kitu. Būtent taip suprasta imuninė sistema ir sudaro Esposito postuluojamą afirmatyviosios biopolitikos esmę, kurią jis priešpriešina Foucault ir Agambeno suformuluotai negatyviajai biopolitikai. Būtent šiuo aspektu Esposito siekia atsiriboti ir nuo Derrida suformuluotos (auto) imuninio sutrikimo problemos, kuri neva yra tik negatyvi ir neatverianti pozityvių imuninės reakcijos aspektų. Tačiau čia reikia pabrėžti, jog Derrida puikiai suvokia, jog (auto)imuninis atsakas turi ne tik neigiamą, bet ir teigiamą poveikį, nes būtent imuninis santykis sudaro sąlygas sutikti kitą. Kaip teigia Derrida, „autoimuninis atsakas nėra absoliutus blogis ar liga. Jis sukuria sąlygas sutikti kitą, *kažką* ar *tą*, kas pasirodo – kitaip tariant, tai, kas turi likti neapskaičiuojama. Be autoimuninio atsako, be absoliutaus imuniteto niekas niekuomet neįvyktų ir nepasirodytų; daugiau negalėtume laukti, sulaukti ar tikėtis pasirodant kito, ar tikėtis kokio nors įvykio“ (Derrida 2005: 152). Vadinasi, autoimuninis sutrikimas yra būtinai reikalingas tam, kad „nulaužtų“ imuninius pasipriešinimo mechanizmus ir leistų priimti kitą į savo bendruomenę.

Biologija kaip imuninis atsakas biopolitikai

Tad kaip gi įmanoma įveikti negatyviosios biopolitikos palaikomą imuninį atmetimą ir atverti pozityvų santykį su kitu? Catherine Malabou (2016) teigia, jog biopolitinės teorijos negatyvumas gali būti įveikiamas pasitelkiant biologiją: biologijos atvertos naujos gyvybės vystymosi galimybės, pavyzdžiui, epigenetika ar klonavimas, sukuria sąlygas pasipriešinti biopolitiniams dispozityvams. Jei biopolitika reiškia galią, kuri užgrobia gyvybę ir ją pavergia, jai gali pasipriešinti biologinė pačios gyvybės galia. Panašios pozicijos laikosi ir Esposito, kuris knygoje *Immunitas* imasi tyrinėti afirmatyviosios biopolitikos galimybę. Esposito teigimu, svarbu pripažinti ne tik autoimuninės dialektikos savidestruktyvumą, bet ir tuos aspektus, kurie yra potencialiai kūrybiški ir produktyvūs. Tad ar galime įsivaizduoti tokias imunizavimo praktikas, kurios apeitų organizmo gynybinius mechanizmus ir priimtų svetimą elementą be pasipriešinimo? Ar galime mąstyti kūną kaip kažką, kas yra ne tik sau tapatus ir homogeniškas, bet sudarytas iš skirtumų ir heterogeniškas? Turėdamas galvoje šiuos sunkius klausimus, Esposito imasi analizuoti

komplikuotus ir kraštutinius imuninio atsako atvejus, kurie sukuriami, pavyzdžiui, organų transplantacijos atveju, kai dvi imuninės sistemos kovoja viena su kita, arba vadinamojo „imuniteto deficito“ atveju, kai virusai, pavyzdžiui, ŽIV, ne tik apeina gynybinius imuninės sistemos mechanizmus, bet ir ima naudotis imuninės sistemos resursais tam, kad galėtų dar efektyviau išplisti ir pažeisti organizmą. Taigi šiuo atveju imuninė sistema padeda išplisti virusui, nuo kurio ir siekia apsisaugoti. Dar keistesnį imuninės sistemos paradoksą atskleidžia vadinamosios autoimuninės ligos, kurios nukreipia imuninės sistemos gynybinius mechanizmus prieš ją pačią ir galiausiai sugriauna patį organizmą.

Tačiau labiausiai Esposito domina ne patologiniai imuninės sistemos aspektai, bet tai, kas vadinama „normaliu“ imuninės sistemos funkcionavimu. Čia turimas omenyje tas faktas, kad įprastai imuninė sistema nepuola savojo organizmo: tai vadinama „imuniniu toleravimu“. Tokiu atveju imuninė sistema veikia tarsi sau neįprastu ir antinomišku režimu. Kaip teigia Esposito, „jei imuninė sistema veikia pasipriešindama *viskam*, ką ji atpažįsta, tai reiškia, jog ji turi užsipulti netgi „save“, nes „savęs“ atpažinimas yra išankstinė bet kokio „kito“ atpažinimo sąlyga: kaip imuninė sistema galėtų atpažinti kitą, jei prieš tai nepažintų savęs?“ (Esposito 2011: 164). Taigi čia susiduriame su dar vienu imuninės sistemos paradoksu: „tai, ką reikia paaiškinti, yra ne faktas, jog tam tikrais atvejais imuninė sistema ima atakuoti save, bet tai, kad normaliu atveju tai neįvyksta. Ši ne-agresija yra geriau žinoma kaip „autotoleravimo“, arba „savęs toleravimo“, fenomenas. Norime atkreipti dėmesį į tai, jog šis fenomenas veda į įprasto suvokimo apvertimą: paaiškinimo reikalauja ne autoimuninis [sutrikimas], lydimas pražūtingų pasekmių, įskaitant ir mirtį, bet veikiau jo nesatis“ (Esposito 2011: 164). Taigi čia iškyla esminis klausimas, kokia yra pirminė ir natūrali organizmo egzistavimo sąlyga: ar autoimuninio atsako neišvengiamybė (autoimuninis sutrikimas), ar jo stoka („savęs toleravimas“)?

Svarbiu postūmiu imunologijos moksle tapo atradimas, kad imunitetas gali būti ne tik įgimtas, bet ir dirbtinai įgyjamas, įdiegiant į organizmą tam tikrą patogeną, kurį organizmas gali atpažinti. Tokiu būdu dirbtinai sukuriamas imuninis toleravimas, kuris reiškia, jog į svetimą elementą nereaguojama arba reaguojama neutraliai. Tokiu būdu imuninė sistema ne tik sugeba svetimą elementą atpažinti kaip savą, bet ir aktyviai dalyvauja jo „pripažinimo“ procese. Tačiau kaip turėtume interpretuoti šį pripažinimą ir negatyvaus atsako trūkumą? Kaip teigia Esposito, „ar tai turėtų būti interpretuojama kaip atpažinimo trūkumas, ar kaip toks atpažinimas, kuris yra tiek išmanus, kad sustabdo negatyvų atsaką į tam pačiam organizmui priklausančius antigenus?“ (Esposito 2011: 166). Kaip rodo medicininė praktika, teigiamas imuninės sistemos atsakas dažniausiai išgaunamas vartojant imuninę sistemą slopinančius medikamentus. Tačiau net ir tuo atveju „derybos“

tarp svetimo elemento ir priimančio organizmo vyksta imuninės sistemos viduje. Tai rodo, kaip teigia Esposito, kad „[imuninis] toleravimas nėra imuniteto nesatis, tam tikras nekaltas imuniteto trūkumas; veikiau tai apverstas imunitetas: tai, kas sukeičia padarinius to paties žodyno ribose. Tačiau jei su tuo sutinkame, jei toleravimas yra pačios imuninės sistemos produktas, vadinasi, be vienintelio atsako, liepiančio atmesti kitą nei aš, esama ir atsako, liepiančio įtraukti kitą į save, ir tai yra ne tik imuninės sistemos varomoji jėga, bet ir vienas jos veikimo principų“ (Esposito 2011: 167).

Žvelgiant iš platesnės biologijos ir medicinos mokslų perspektyvos, svarbu pastebėti, jog pakinta pats imuninės sistemos interpretavimo laukas. Kaip teigia žinomas biologas Scottas F. Gilbertas, XX a. devintajame dešimtmetyje imuninė sistema buvo suvokiama kaip gynybinis mechanizmas, nukreiptas į kovą prieš svetimus organizmui elementus. Dabartinis imuninės sistemos supratimas radikaliai pasikeitė: „Užuot įsivaizdavę imuninę sistemą kaip gerai ginkluotą karinę jėgą, kurią pasitelkia šeimininkas, galime ją apibrėžti kaip pasų kontrolės punkto darbuotojus ir tikrintojus. Jie žino, ką įleisti, ir ką sulaikyti, – ir tai jie sužinojo per milijonus evoliucijos metų“ (Gilbert 2017: 81). Imuninė sistema turi įsileisti į organizmą tam tikras bakterijas, nes be jų mūsų organizmas negalėtų susiformuoti ir vystytis. Vienas iš imunologijos mokslo pradininkų, Alfredas I. Tauberis teigia, jog pati imuninė sistema yra sudaryta iš mikrobojų: neturėdamos tam reikalingų mikrobiųjų simbiontų, imuninės ląstelės netgi negalėtų susiformuoti (Tauber 2008). Atsižvelgdamas į dabartinius biologijos ir medicinos tyrimus, paskutiniame knygos *Immunitas* skyriuje Esposito taip pat performuluoja imuninės sistemos apibrėžimą: jis teigia, jog imuninė sistema veikia „ne kaip barjeras, atskiriantis ir pašalinantis išorinio pasaulio elementus, bet kaip rezonatorius, kuris reaguoja į pasaulį, esantį viduje. Individualią tapatybę sudaro ne genetinė konstanta ar iš anksto nustatytas repertuaras, bet veikiau konstruktas, kurį apibrėžia dinamiškų faktorių aibė, derinami grupavimai, atsitiktiniai susidūrimai“ (Esposito 2011: 169). Kitaip tariant, individualus kūnas turi būti suvokiamas kaip dinamiška moduliacijų sistema ar asambliažas, kuriame viena su kita kovoja konkuruojančios molekulinės populiacijos.

Šis imunologijos mokslo pokytis, kartu su biologijos, embriologijos, genetikos vystymosi atradimais, leidžia iš esmės persvarstyti biologinio individo sampratą. Garsiajame straipsnyje „Simbiotinis požiūris į gyvybę: mes niekuomet nebuvo individualai“ (Gilbert et al. 2012), grupė mokslininkų teigia, jog biologiniai individai niekuomet neegzistuoja kaip paskiri vienetai, bet visuomet yra užvaldyti kitų gyvybės formų – virusų ar bakterijų. Pasitelkę anatomijos, genetikos, vystymosi, fiziologijos, evoliucijos ir imunologijos kriterijus, minėti autoriai prieina prie išvados, jog visi organizmai yra susaistyti simbiotiniais ryšiais. Dėl šios priežasties individo

sąvoką siūloma keisti holobionto terminu: holobiontą sudaro organizmas ir su juo susisaisčiusi simbiotų bendruomenė. Nors galima būtų manyti, kad holobiontas, kaip tam tikras gyvybinių santykių ryšulys, egzistuoja tik biologiniame kontekste, Gilbertas teigia, jog tie patys kriterijai gali būti taikomi ir žmogaus kūnui. Pavyzdžiui, jei į žmogaus kūną žvelgiame iš anatomicinės perspektyvos, žmogaus kūnas yra chimera, sudaryta iš skirtingą genomą turinčių ląstelių: „Tik maždaug pusė mūsų kūno ląstelių turi „žmogaus genomą“. Kitos ląstelės apima maždaug 160 skirtingų bakterijų genomų. Savo kūnuose turime maždaug 160 pagrindinių bakterijų rūšių, kurios suformuoja sudėtingas ekosistemas“ (Gilbert 2017: 75). Mūsų mikrobiomas yra tokio pat dydžio kaip ir smegenys, o jo metabolinis aktyvumas priylgsta mūsų kepenų darbui. Vadinasi, teigia Gilbertas, remiantis anatominiu, kaip ir imunologiniu, kriterijumi, mes esame ne individai, bet holobiontai – organizmai, nuolatos bendradarbiaujantys su simbiotų bendruomene.

Iš tiesų simbiotinis bendradarbiavimas prasideda dar ankstyvojoje raidos stadijoje, vos tik kūdikiui pradėjus vystytis. Pirmuosius bakterijų simbiotus kūdikis susirenka iš motinos kūno keliaudamas gimdymo kanalais. Tačiau, kaip teigia Gilbertas, motinos, vaiko ir bakterijų bendradarbiavimas ir toliau nenutrūksta, kadangi motinos piene randama dviejų rūšių maistinių medžiagų: „vienos yra skirtos naujagimiui, o kitos – bakterijoms, kurios padės suformuoti jo virškinimo sistemos kapiliarus ir limfos audinius. Žmogaus motinos piene esama keleto oligosacharidų, sudėtinių cukrų, kurių kūdikis negali suvirškinti. Šie cukrūs yra skirti ne kūdikiui, bet bakterijoms, tokioms kaip *Bifidobacteria*, kurios turi genus, galinčius koduoti enzimus, kurie padeda suvirškinti šiuos specialius pieno cukrus“ (Gilbert 2017: 81). Vadinasi, nuo pat savo gyvenimo pradžios kūdikis yra susietas simbiotiniais ryšiais ne tik su savo motinos kūnu, bet ir su bakterijų bendruomene, kuri padeda formotis ir vystytis jo organizmui. Tad, žvelgiant iš biologijos perspektyvos, galima teigti, jog žmogus visuomet jau yra kitų kūnų simbiotai, kitų rūšių tąsa ir dalis, todėl bendruomenės klausimas turėtų būti svarstomas ne kaip stoka, nesatis ar pertrūkis, bet kaip tarprūšinio bendrabūvio pilnatvė ir triukšmas.

Tokią teiginį patvirtintų imunologijos tyrimuose aprašytas chimerizmo fenomenas. Mokslininkai seniai pastebėjo, kad vaisius turi ilgalaikį poveikį motinos imuninei sistemai, vadinasi, kažkas iš vaisiaus organizmo turi būti perduodama motinos organizmui. Dabar jau žinoma, jog migruoja būtent ląstelės: motina per placentą perduoda ląsteles vaisiui, o vaisius – motinos organizmui (McFall-Ngai 2017: 52). Panaši ląstelių migracija pastebima ir organų transplantacijos atveju, kai persodintas organas veikia šeimininko organizmą, o šis – persodintą organą. Tokiu atveju galime kalbėti apie tam tikrą ląstelinį mobilumą, kuris persmelkia kiekvieną organizmą. Žinoma, galima būtų teigti, jog mikrochimerizmas yra tik

efemeriškas reiškiny, kuris susikuria esant jau minėtoms aplinkybėms, pavyzdžiui, nėštumo ar organų transplantacijos atveju. Tačiau kiti mokslininkai mano, jog mikrochimerizmo pripažinimas turi iš esmės pakeisti suvokimą apie kūno tapatybę ir ribas. Pavyzdžiui, Margrit Shildrick, aptardama Dianos Bianchi tyrimus, teigia, jog mikrochimerizmas yra ne laikinas, bet universalus reiškiny: „vienas labiausiai stulbinančių Bianchi atradimų yra tai, kad nėštumo sukeltas chimerizmas gali būti aptiktas [...] organizmuose tų moterų, kurios niekuomet nesilaukė... Taip pat šioms moterims niekuomet nebuvo perpiltas kraujas ar atlikta kaulų čiulpų ar organų transplantacija. Tai [...] rodytų, jog mikrochimerizmas turi turėti kitą paaiškinimą. Vienas iš tokių paaiškinimų [...] teigtų, jog chimerizmas persiduoda vaikui iš motinos organizmo, kuriame kito kūno ląstelės (HLA) buvo pagamintos per *ankstesnį* nėštumą, ir kurias motina gali perduoti vėliau gimusiems savo vaikams“ (Shildrick 2016: 99–100). Vadinas, mikrochimerizmas yra ne tik tarpkūniškas fenomenas, bet ir fenomenas, keliaujantis tarp skirtingų kartų. Tad ar tai nėra pakankamas pagrindas teigti, jog mikrochimerizmas yra ne laikinas sutrikimas, bet visiems kūnams pastoviai būdingas reiškiny?

Mikrochimerizmo fenomeno atradimas radikaliai pakeičia įsitikinimą, jog kiekvienas iš mūsų yra unikalus individas, turintis savo unikalų HLA (žmogaus leukocitų antigeną), – šis įsitikinimas yra esminis, apibrėžiant imunologinę „savo“ ir „svetimo“ organizmo perskyrą. Tačiau, kaip teigia Shildrick, „chimerizmo pasirodymas tariamai paskirame ir vientisame kūne meta rimtą iššūkį vienam svarbiausių Vakarų medicinos nepajudinamų teiginių ir kvestionuoja esminį imuninės sistemos principą“ (Shildrick 2016: 96). Mikrochimerizmo atradimas kvestionuoja įsitikinimą, jog kiekvienas kūnas yra unikalus ir tapatus sau, bei atskleidžia, jog riba tarp „savo“ ir „svetimo“ organizmo niekuomet negali būti griežtai nubrėžta. Dar daugiau: organizmas yra ne nekintanti tapatybė, bet atvira ir lanksti sistema, galinti įtraukti į save ir svetimus organizmus. Šie atradimai, mano manymu, visiškai dera ir su Derrida (auto)imuninio sutrikimo teorija: kiekvienas kūnas visuomet jau yra persekiojamas kito kūno šmėklos, todėl tikroji perskyra yra ne tarp „savo“ ir „svetimo“ kūno, bet tarp dominuojančių ir oponuojančių populiacijų to paties kūno viduje.

Šiame kontekste verta prisiminti Derrida knygoje *Marxo šmėklos* (1994) aprašytą hauntologijos sąvoką: priešingai nei ontologija, hauntologija remiasi tokia logika, kuri nusako šmėkliškų ar chimeriškų fenomenų buvimo būdą: šmėkla yra nei gyva, nei mirusi, nei esanti, nei nesanti. Derrida hauntologija puikiai suderinama ir su vystymosi biologijos atverta perspektyva, kuri parodo šmėklišką kiekvienos biologinės būtybės prigimtį, jos neišvengiamą simbiozę su kitais žmogiškais ir nežmogiškais kūnais. Kitaip tariant, Derrida hauntologija įtvirtina šmėkliškų kūnų komunitarinio bendrabūvio formą. Tačiau, skirtingai nei mano Derrida ir Marxo

gerbėjai, šią komunitarinę bendrabūvio formą turime sieti ne su ideologijomis ir kažkur klaidžiojančia „komunizmo šmėkla“, bet su ląsteliniu mobilumu, persmelkiančiu visą gyvųjų audinių materiją. Galime teigti, jog materialioji kūniškoji hauntologija sutrikdo biopolitines atmetimo reakcijas, siekiančias pašalinti ir sunaikinti kitą, ir atveria tokią komunitarinę ląstelinio mobilumo paradigmą, kurioje kitas visuomet jau yra priimtas ir įtrauktas.

Gauta 2018 11 26
Priimta 2018 12 21

Literatūra

- Campbell, T. 2008. „Bios, Immunity, Life: The Thought of Roberto Esposito”, in *Bios: Biopolitics and Philosophy*, translated by T. Campbell. Minneapolis: University of Minnesota Press, p. vii–xlii.
- Derrida, J. 1981. *Dissemination*, translated by B. Johnson. Chicago: The University of Chicago Press.
- Deerida, J. 1994. *Specters of Marx. The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*, translated by P. Kamuf. New York, London: Routledge.
- Derrida, J. 2000. „Tikėjimas ir žinojimas: Du „religijos“ šaltiniai paprasto proto ribose“, in *Religija: seminaras, vykęs Kaprio saloje, vadovaujant Jacques'ui Derrida and Gianni Vattimo*, vertė M. Daškus. Vilnius: Baltos lankos, p. 9–91.
- Derrida, J. 2003. „Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides: A Dialogue with Jacques Derrida”, translated by P.-A. Brault and M. Naas, in Borradori, G. (ed.). *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago: The University of Chicago Press, p. 85–136.
- Derrida, J. 2005. *Rogues: Two Essays on Reason*, translated by P.-A. Brault and Michael Naas. Stanford: Stanford University Press.
- Esposito, R.; Paparcone, A. 2006. „Interview: Roberto Esposito”, *Diacritics*, 36(2): 49–56.
- Esposito, R. 2008. *Bios: Biopolitics and Philosophy*, translated by T. Campbell. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Esposito, R. 2010. *Communitas: The Origin and Destiny of Community*, translated by T. Campbell. Stanford: Stanford University Press.
- Esposito, R. 2011. *Immunitas: The Protection and Negation of Life*, translated by Z. Hanafi. Cambridge: Polity Press.
- Esposito, R. 2013. *Terms of the Political: Community, Immunity, Biopolitics*, translated by R. N. Welch. New York: Fordham University Press.
- Gilbert, S. F. 2017. „Holobiont by Birth: Multilineage Individuals as the Concretion of Cooperative Processes”, in Tsing, A., Swanson, H., Gan, E., Bubandt, N. (eds.). *Arts of Living on a Damaged Planet*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, p. 73–89.
- Gilbert, S. F.; Sapp, J.; Tauber, A. I. 2012. „A Symbiotic View of Life: We Have Never Been Individuals”, *The Quarterly Review of Biology*, 87(4): 325–41.
- Malabou, C. 2016. „One Life Only: Biological Resistance, Political Resistance”, translated by C. Shread. *Critical Inquiry*, 42: 429–38.
- McFall-Ngai, M. 2017. „Noticing Microbial Worlds: The Postmodern Synthesis in Biology”, in Tsing, A., Swanson, H., Gan, E., Bubandt, N. (eds.). *Arts of Living on a Damaged Planet*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press, p. 51–69.
- Shildrick, M. 2016. „Chimerism and *Immunitas*: The Emergence of a Posthumanist Biophilosophy”, in S. E. Wilmer and A. Žukauskaitė (eds.). *Resisting Biopolitics: Philosophical, Political and Performative Strategies*. New York, London: Routledge, p. 95–108.
- Tauber, A. I. 2008. „Expanding Immunology: Defense versus Ecological Perspectives”, in *Perspectives in Biology and Medicine*, 51(2): 270–284. Doi:10.1353/pbm.0.0000

Audronė Žukauskaitė

THE NOTION OF IMMUNITY IN THE PHILOSOPHIES
OF JACQUES DERRIDA AND ROBERTO ESPOSITO

Summary

The article discusses the notion of immunity which belongs both to nature and culture, and to biology and politics. Jacques Derrida uses the notions of immunity and autoimmunity to examine the contradictory and aporetic nature of religion and democracy: both religion and democracy seek to protect their purity by rejecting external elements; however, to maintain their communitary character they have to protect themselves from their immunitary reactions. Roberto Esposito examines the notion of immunity in the context of biopolitics: biopolitical exclusion is based on an immunitary logic, which helps to distinguish between what is internal and external, or proper and improper. In contrast to this strategy of negative biopolitics, Esposito creates his own projects of affirmative biopolitics, based on the notion of community. However, both Derrida's notion of (auto)immunity and Esposito's immunitary logic get stuck in the trap of negative dialectics. The article argues that this impasse of negative dialectics can be solved by taking into account the possibilities offered by biology. Some cases, examined by developmental biology and medicine, reveal the paradigm of cellular mobility, where immunity is interpreted not as a defensive reaction but as a constantly changing multiple ecosystem.

KEYWORDS: immunity, autoimmunity, immunitary logic, community, Derrida, Esposito.

Almira Ousmanova

JACQUES DERRIDA ON THE TERRITORY OF GHOSTS

Department of Social Sciences
European Humanities University
Savičiaus g. 17, Vilnius, LT-01126
Email: almira.ousmanova@ehu.lt

In the given article, I would like to address a few texts of Jacques Derrida, written by him in the 1990s, namely: *Back from Moscow, in the USSR* (1993), *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International* (1994) and *Marx & Sons* (1999). The close reading of *Back from Moscow, in the USSR* will allow me to examine the first series of questions, in particular: what the role of the genre of “autobiographical-travel-testimony”, constituted by the texts of European intellectuals who visited USSR in different periods of its history, in the intellectual biography of Derrida, was; how the travel diary can turn into a political diagnosis and what Deconstruction and Perestroika have in common. Two other texts are important for the analysis of more general, yet interrelated questions: how and why *the untimely / contretemps* thoughts of Derrida on the fate of Marxism, become relevant *dans l’ici-maintenant* – here (in Eastern Europe) and now (thirty years after the collapse of socialism) and how the studies of “spectralities” contribute to our understanding of the *Postsocialist condition*.

KEYWORDS: deconstruction, ghosts, hauntology, Marxism, Perestroika.

I believe in the political virtue of the contretemps

Jacques Derrida

Preamble

Bringing to the forefront the theme of the relationship between Jacques Derrida and the “territory of ghosts”, I have in mind three interrelated storylines that we can trace in the works of Jacques Derrida, written in the 1990s. All of them are directly linked to the rethinking of the *Postsocialist condition*.

In the very first, quite literal sense, I am referring to the story of Derrida’s visit to Moscow, which he had undertaken in 1990, shortly before the Soviet Union collapsed. While deconstructing his own experience of travelling to the USSR and of living-through the very particular, unique historical moment, that is of Perestroika, in the book titled *Back from Moscow, in the USSR* (1993), Derrida “talks” with his own ghosts – European intellectuals who visited the USSR in various periods of its history and left the imprints of these travels in their memoirs. In a certain sense, for Derrida, as well as for his predecessors, the USSR was from the beginning a “phantom territory” – a space of utopian projections, unfulfilled expectations, lost illusions that had gone forever together with the dissolution of the Soviet Union.

When the “sixth part of the world”¹ disappeared from the political map of the globe and turned into a territory, inhabited by all kinds of ghosts and filled with various material and virtual remainders of the no longer existent Soviet civilization, it turned out that the untimely thoughts of Jacques Derrida on Marxist theory and his analysis of the “paradoxical symptoms of a geopolitical mourning” (Derrida 2008: 259) can be very helpful in terms of comprehending the Post-Soviet situation. The more so because deconstructionist approach disavows any claims for “truth” and manifests the persistent mistrust to any metanarratives. *Hauntology*, elaborated by Derrida in *Specters of Marx*, has become an invaluable analytic tool that opens the possibility to come to terms with our own past, to *reconcile* with it in a certain way.

And last but not least, the third meaning implies the space of thought that was shaped by the Marxist tradition. For many decades, the frontiers of this imagined territory were vigilantly controlled by the guards of orthodox Marxism (on both sides of the Iron Curtain, but especially in the USSR). However, after 1989

¹ *The Sixth Part of the World (Shestayaya Chast Mira)* was a Soviet silent film directed by Dziga Vertov in 1926, in a travelogue format, that represented diversity of geographical spaces, cultural traditions and the multitude of people who inhabited this territory. With the time being, the title of Vertov’s film became the common noun that referred to the entire USSR.

they began to move and develop new contours. This was a familiar territory for Derrida, but he questioned this familiarity / defamiliarized it in order to be able to read Marx in “his own way”, breaking, thus, those “ghostly demarcations”² that separate different modes of working with Marxist thought from within and from outside of it, and at the same time restoring the interrupted “familial” bonds between Marx and his multiple heirs. However surprising that might have sounded for the ideological opponents of Marxism, Derrida claims that “even people who have never read Marx, or so much as heard of him, are Marx’s heirs, and so are the anti-communists and anti-Marxists” (Derrida, Malle, Vermeren, Peretti, Sohm 1994: 39).

I also need to add that Derrida’s writings on Marx marked the end of the Cold War within Marxist tradition itself, as throughout several decades, there was a clear-cut divide between Western and Soviet Marxisms. The remote yet harsh ideological disputes over the irreconcilable contradictions continued till the end of Soviet era. The fall of the Berlin Wall put the end to this tale of two Marxisms and allowed for “the ramification of ‘a thousand Marxisms’” (Bensaïd 2002: xiii). In this sense, Derrida’s *Specters of Marx* was one of the first books that inaugurated the age of heterodox Marxist thought.

En revenir en USSR: Perestroika and Deconstruction

Jacques Derrida visited Moscow in the spring of 1990. He came *just-in-time*, as a year later USSR ceased to exist: Perestroika ended, having buried the socialist system, which it had intended to re-build anew.

In 1993, Derrida published a text titled *Back from Moscow, in the USSR* (which came out first in Russian³ and then in English). Despite / thanks to its *working character*⁴, this text actually provides the explicit answers to several interrelated

² *Ghostly Demarcations* is the title of the book, edited by Michael Sprinker (Sprinker 2008), that gathered critical essays, dedicated to *Specters of Marx*, which were written by prominent leftist theorists in between 1994 and 1998.

³ Jacques Derrida’s text came in the book titled *Jacques Derrida in Moscow* (Деррида 1993: 13–81), with the extended commentary by a Russian philosopher Mikhail Ryklin, who was one of the hosts of Derrida in Moscow. But that was not a preface or the afterword of the editor: it would be more correct to say that Ryklin positions himself as a co-author and a fellow in thinking with Derrida, “travelling” with him back to USSR/sans USSR, working and walking through the same texts.

⁴ This text was initially written as a working paper, as a draft that Derrida meant to discuss with the colleagues in Irwine University in May of 1990s. Its final version came out in 1993 in the collective volume, edited by Mark Poster, based on a series of seminars in Irwine (Derrida 1993). But, as Derrida noted in *Marx&Sons*, any text is a *working text*, not only in a sense that it does not stop at the moment when it gets published, but also in a sense that texts should *work*: “And, as such, they call for something other than a ‘reply’. Other work, another work, however modest and inadequate, should

questions. The first question that was often asked in the West is why Derrida had never been Marxist and / or communist. The second question might have been interesting mostly for the scholars from former socialist spaces: why he never traveled to the USSR before Perestroika (or, one could reformulate this question in a different way: why he came to Moscow / USSR *at this particular moment*).

This concise text can also be read as preliminary sketch for some of the major ideas of the *Specters of Marx* (1994). It was possibly in Moscow where he realized what exactly was at stake when a *certain version of Marxism* had come to its end. “Derrida opined that his own form of ‘radical critique’ and ‘deconstructionist’ thought derived from ‘a certain spirit of Marxism’ and was a contribution to the liberalization of Marxism, which had been inaugurated by Gorbachev in Soviet Russia” (Pawling 2013: 61).

Back from Moscow, in the USSR is based on the re-reading of some autobiographic texts written by the French and German writers and theorists who travelled to the USSR in the 1920–1950s. Some of these texts played a special role in Derrida’s own intellectual biography. He had read André Gide’s book *The Return from the USSR* (Gide 1936) at the age of 15, in 1945. The book “left no doubt as to the tragic failure of the Soviet Revolution” (Derrida 1993: 211). Yet this “remarkable, solid and lucid” book impressed him so much that Derrida, even resisting “a terrifying politico-theoretical intimidation of the Stalinist or neo-Stalinist type” in his environment, always remembered the Affect conveyed to him through the texts of Gide, René Etiemble and others. Derrida retained this memory of the Affect (or retained this Affect in his memory) that permeated the literary testimonies of French intellectuals of previous generations, who had visited the USSR. In his words, nothing kept him “from sharing, in the mode of both hope and nostalgia, something to Etiemble’s disarmed passion or childish imaginary in his romantic relationship with the Soviet Revolution. [...] I am always bowled over when I hear the *Internationale*, I tremble with emotion and then I always “go out into the streets” to fight against Reaction” (Derrida 1993: 211).

But not it was not only the memory of the Affect, which he long wanted to work with and to analyze, prompted Derrida to come to Moscow. Derrida was also interested in the systematic reflection on the relations between tourism and political analysis, which he believed might allow him to see how travel impressions may turn into a political diagnosis. Philosophical curiosity towards the “time of the Now” (or *Jetztzeit*, to use Walter Benjamin’s concept (Benjamin, 2006: 395), the fascination with the present and at the same time the wish to distance himself from

go out to meet them – so as to cross paths with them, rather than merely respond to them” (Derrida 2008: 2015).

it through the act of writing, the desire to make the *reality of actuality* intelligible, to relate that what he had read to his own experience – all of this undoubtedly mattered. The most important was, probably, the awareness of witnessing / being present / living through something that cannot take place at another historical time and will never occur again. Here, we are speaking of the singularity and irreversibility of the moment (Perestroika) and the uniqueness of the experience – what that means to think of the “epic center” of the socialist revolution, while being in the epicentre of the new world’s “seism”.

Jacques Derrida visited Moscow in the very end of Perestroika and he came there in “Perestroika’s style”: he was invited by intellectuals, who were affiliated with the Laboratory of Postclassical Studies at the Institute of Philosophy and formed the so called Podoroga’s circle⁵. Almost all of his predecessors (from André Gide to Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, and many others), who went to the Soviet Union in between the 1930s and 1980s, were allowed to visit the country by the official invitation from the Soviet leaders in the format of “foreign delegation”. Jacques Derrida arrived autonomously (as Walter Benjamin once did in the 1920s).

Derrida was certain that he had no choice. He felt an urge to write a book, or as he formulated – “*récit raisonné*”, about his trip to the USSR. Not because he was fond of such genre as travelogue, but because

raisonner signifies to *rationalise*. In the code of psychoanalysis this at times connotes active overinterpretation: it imposes order *after the fact* where there was nothing before, to draw a certain benefit, if only that of intelligibility or simple meaningfulness (Derrida, 1993: 198)⁶.

In sketching up his own “phantom narrative”, he relied on the writings of other European intellectuals, who had done this before him, those who visited the USSR in different periods of its history and left the whole corpus of testimonies,

⁵ In the early 1990s, Valery Podoroga, a prominent Soviet and Russian philosopher, and his younger colleagues – Mikhail Ryklin, Helen Petrovsky, Oleg Aronson, Elena Oznobkina and few others, created the Laboratory of Postclassical Studies as a part of the Institute of Philosophy in the Academy of Sciences in Moscow. They have quickly become known outside of their circle, thanks to the seminars and conferences to which they invited prominent European and American scholars, but most of all due to their publications – collective volumes, translations and monographs that they published in the 1990s in a new publishing house Ad Marginem, whose director Alexander Ivanov was himself a philosopher. In 1992, they launched a series of books under the title “Philosophy on the Margins. The International Collection of Contemporary Thought”, in which later on the translations of texts by Walter Benjamin, Gilles Deleuze, Roland Barthes, Michel Foucault, Georges Bataille, etc. appeared. This text of Jacques Derrida was the third book in the collection of Ad Marginem. In 2000, Russian translation of *De la grammatologie* with a comprehensive introduction by Natalia Avtonomova was released by the same publishing house (Деррида 2000).

⁶ For Derrida it was not obvious at all that any travel diary should necessarily result into the phenomenization (Derrida 1993: 215).

whose very “genre”, “type” or “mode” Derrida describes as *back from the USSR*s (adding “s”, Derrida implies that they travelled to *different USSR*s). He borrows this title from André Gide, whose book under nearly the same title (with a reference to the USSR as a singular noun) was published in 1936. Retrospectively, one can say that Derrida made the last contribution to this “rich, brief, intense and dense” tradition (even though deconstructing it). When he came to Moscow for the second time, Soviet Union did not exist any longer. It was “Back to Moscow”, yet this time without the USSR.

The USSR for Western intellectuals during several decades was an embodiment of the “promised land”, the place of heterotopia. The stories of travel to the “holy land of Bolshevism”, although their authors tended not to emphasize their commitment to the transcendent, are comparable only to pilgrimage narratives on Jerusalem or Mecca and have no analogues in the secular literature of the twentieth century (Derrida 1993: 199; Ryklin 2005: 158):

Before the October Revolution, there was no such works. There will be no more tomorrow; there can already be no more after the end of the struggles and hopes, the anticipations and debates to which this revolution will have given rise [*donné lieu*] – and *donné lieu* from a unique geographic and political *lieu*, from an irreplaceable geopolitical event, held to be *exemplary*, namely Moscow in the USSR (Derrida 1993: 198).

This corpus of “autobiographical-travel-testimonies” (Derrida 1993: 199) may be studied as a single coherent text, the meaning of which arises from the montage of various literary pieces, composed by different individuals. They narrate the stories of dis/continuous trips back and forth in time and space. Not accidentally, the very first chapter in Derrida’s book begins with *fort/da, back from/back in*. We are dealing here with the *history of affect* (Derrida 1993: 212), and the narrative(s) of affection have their own dramaturgy: there was excitement and admiration at the beginning of each trip, mixed with doubts and mistrust, a strong desire to come and see in order to “tell the truth” about the Soviet Union upon return. *Return* in which sense?

The key concept for Derrida’s book is the expression *en revenir*, which he comes across in Etienne’s text, when the latter writes that he *n’en reviens pas* from his trip to Moscow. Derrida explores the density of this idiomatic expression (Roland Barthes, perhaps, would have preferred the word *amphibologie*), deciphering its multiple meanings. In its first and most obvious sense *en revenir*, indeed, means “to return”. The other locution of this idiom means “to lose one’s illusions”, “lose faith”, endure the cruelty of disappointment. And the moment the one “*en revient*” is here all the more serious in that one “*revient de loin*” [returns from afar]. Thus,

this polysemic expression describes the trajectory of most of these *back from Moscow, in the USSR*s (Derrida 1993: 211).

What did “the USSR” mean for Derrida? The uniqueness of the experience (visiting the USSR) was predetermined by its name, to the meaning and significance of which Derrida pays special attention. For any former Soviet citizen, who knew that the USSR meant “the Union of Soviet Socialist Republics”, that was a quite natural, inborn name, inseparable from the history of this state that did not prompt to pose a question on its philosophical essence. Derrida comments *on this Name* in the following way:

The very name of the USSR is the only name of the state in the world that contains in itself no reference to a locality or a nationality, the only proper name of a state that, in sum, contains no given proper name, in the current sense of the term: the USSR is the name of an etatic individual, and individual and singular state that has given itself or claimed to give itself its own proper name without reference to any singular place or to any national past. At its foundation, a state has given itself a purely artificial, technical, conceptual, general, conventional, and constitutional name, a common name in sum, a “communist” name: in short a purely political name. I know no other example or comparable phenomenon in the world (Derrida 1993: 198).

Given that socialism and nationalism are the eternal adversaries, and being the ideological antipodes, as one excludes / expels the other, Derrida points out that the very name of the country, which promoted universalism against any forms of particularism, could not allow for the slightest allusions to the national / ethno-specific locality. I would only add that leaving behind the brackets the historical names of the territory and the lands, which were given this technical name, and abbreviating itself to the first letters (turning, thus, the name almost into the conjuration), this name, however, indirectly holds the historical connection with other revolutionary formations and, first of all, it alludes to the Paris Commune and the political form of self-government generated by it (*Le conseil de la Commune*).

Certainly, Derrida sought to relate his own experience of visiting the USSR during Perestroika and the experience of his predecessors, while being interested in exploring not so much the commonality, but the *difference*. Mikhail Ryklin noted that Derrida long awaited to ask the authors of those books a series of “inconvenient questions” constituting the essence of the deconstruction strategy (Rykhlin 2005: 157).

The majority of the texts, which shaped the tradition of “autobiographical-travel-testimony”, were written in between 1925 and 1939. The meaning of the October revolution, its significance for the world’s political imagination and

history, the impulse it gave to the utopian projects of social reconstruction and the internationalization of solidarity⁷, the enthusiasm of the masses which retained even through the years of Purges and Second World War, – all of that faded away with the course of time. Although the disillusionment took place gradually – first, in 1937⁸, then in 1956⁹, later in 1968 and then the 1989 became the point of no return for that utopian impulse.

The enormous dissemination of the literature produced by Western intellectuals on their travels to the USSR was due to the “massive need for concrete utopias that the Soviet Union seemed to embody at that time” (Enzensberger 1982: 172). For decades, Soviet Russia stood as “a provisional supplier of pathos” for European left-wing intellectuals, whereas “Parisian cafés were its processing factories”, as Mikhail Ryklin formulated it (Ryklin 1993: 133). André Gide wrote in 1931: “I should like to cry about my affection for Russia: and that my cry should be heard, should have some importance” (Gide 1949: 179–180). The revolutionary *affect* retained in those writings, even when it became clear that the revolutionary experiment in the USSR had failed. René Etiemble claimed that he was so inspired by the idea of “permanent revolution”, that at some point he turned into a kind of a “touristo-Trotskyist,” explaining his travels by the sympathy to heresy (Etiemble 1989: 203).

This interest was also determined by the wide-spread anxieties within Europe itself about its future – will it remain democratic? Become Communist? Or will it be given up to Nazism and Fascism? As late as in 1939, Georges Friedman, who was also sympathetic to the communist cause, expressed his belief that socialism would retain, in one way or another, the need of the future, and that a new civilization must be one of “modern humanism” grounded on the principles of rational

⁷ Antonio Gramsci in his *Prison Letters* wrote on the enormous solidarity that European working class expressed towards the Soviet Union in the 1920s, going onto the demonstrations with the slogans “*Tutti vogliamo essere Russi!*”, that is “We all want to be Russians!” (Gramsci 1997: 112–113).

⁸ 1937 stands as a year when the last illusions concerning Europe’s communist future were lost. Nazism and Fascism had already become the most powerful political regimes in Europe, and in the USSR, where the revolutionary utopia was replaced by Stalinism in the beginning of the 1930s, the black era of Purges started. The Nazi-Soviet pact of 23 August 1939 shattered the last hope: the myth was dead. Significantly, Lion Feuchtwanger’s book *Moscow, 1937* was published exactly that year and this was the last book (until the death of Stalin) written in a “Back from the USSR” genre with a tonality of “naïve enthusiasm” (if to use Derrida’s words).

⁹ As Derrida points out, for him “the end of communist Marxism did not await the recent collapse of the USSR and everything that depends on it throughout the world. All that started – all that was even déjà vu, indubitably – at the beginning of the ’50s”. Therefore, the question “Whither Marxism?” resonates like an old repetition (Derrida 1994: 15). I could only add, that in the 1950s–1960s French intellectuals (Jean-Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty and others) voiced similar concerns and discussed almost the same questions (related to the fate of Marxism, the essence of Soviet regime or the necessity to choose a political stance in relation to communism).

organization of global resources. Therefore, he wrote, “the State formed by October Revolution was the great hope of an epoch, when humanity seemed to have arrived at the verge of disaster” (Friedman 1987: 76–77).

Derrida highlights that the travels to the USSR were not merely the travels to another space *abroad*, they were more a kind of travel to the im/possible future, to the space, which, despite its materiality, was not something quite real. That the “USSR” from the very beginning represented a kind of Imago-logical construction, whose function was to show Europeans what they would have become if the Revolution had succeeded in their countries too, and if Marxism had ceased to be just one of the intellectual movements and would have become the state ideology.

The travel diaries of European intellectuals, who visited USSR in those years in order to clarify their own political stakes and sympathies, are particularly helpful if we want to understand their discontent and get to know what exactly they had identified as *inappropriate* for themselves or just *too* different. It is even more interesting when these observations were conceptualized by the intellectuals, whose opinion did not necessarily coincide with the Communist Party’s line¹⁰. In other words, the October Revolution became an assay for many European intellectuals. Disillusionment with Leftist ideas and, as a consequence, the ultimate choice of a non-communist future (for themselves as well as for Europe) for many of them began precisely because of their frustration with the “real socialism” as they could observe it in the USSR.

Freedom or dictatorship¹¹: this was a dilemma, which Feuchtwanger tried to resolve by saying that the Soviet Union could never have achieved what it did if it were a western type-democracy. In 1926, Walter Benjamin wrote from Moscow to his friend Julia Radt that “it is impossible to predict what the upshot of all this will be for Russia. Perhaps a true socialist community, perhaps something entirely different. The struggle to decide this question continues without interruption” (Benjamin 1994: 311).

A German theorist Hans Magnus Enzensberger pointed out that, due to the disruption of the communication in relations between USSR and Western world, “ignorance and manipulation become the rule.” Thus, socialism turned into a sort of “internal and secretive affair, only accessible to those who have the opportunity to peek behind the mystifying façade (Enzensberger 1982: 163). In that context, an “eyewitness report”, based on personal observations should have played a crucial role.

¹⁰ I have discussed it in more detailed way in another text: Ousmanova 2004: 210–238.

¹¹ It is worth mentioning, that when the Cold War started, the anti-left and anti-Soviet political discourse represented the very “essence” of the Cold War as the “conflict between freedom and repression” (Weichlein 2017: 26).

European intellectuals, who visited USSR in different periods of its history, could not, of course, take the position of insiders for they would come to the country for a short period of time as foreign tourists or members of an official delegation. Therefore, they saw mostly what they were allowed to see. “No one who returns from a sojourn in socialism is a genuine part of the process he tries to describe” (Enzensberger 1982: 159).

In his late memoirs, René Etiemble commented on his travel to USSR in the 1930s: “[...] so one travels in a land of tyranny, without seeing anything, without knowing anything, without understanding anything” (Etiemble 1989:105)¹². I deliberately take hold of this quote from the phrase context – in order to comment on a position of a Speaking Subject, but then I will put it back in its place. Jacques Derrida is fully aware that what he “saw” in Moscow, was pre-configured by the texts that he read before coming to Russia. That what he knew or could get to know about Moscow and Perestroika during his stay, he mostly learned from the colleagues who hosted him in Moscow¹³. When he refers to some facts from the Soviet history or daily life in Perestroika’s times, he never fails to stress the mediated character of his knowledge (“I was told”), thus, distancing himself from the position of someone who “witnessed” something and could provide testimony, questioning, that is, the very position of an “eyewitness” as a narrator.

Why this digression is important in relation to Etiemble’s remark? Derrida provides the long quotation from Etiemble’s book, in which the writer accuses himself (in 1989) of having been blind or too naïve, when he praised “Russian nationalist” Stalin in 1934, without knowing anything of the death of millions of Ukrainians from hunger in 1933. Derrida notes that this self-accusation should have brought to its author a “small narcissistico-exhibitionist benefit” (Derrida 1993: 214). This confession of Etiemble reveals a few things: first, the position of a Western observer in the USSR had been well “organized” and “patronized” by the Soviet regime, and, second, during Perestroika times not only Soviet intellectuals began to repent of their former sympathies for the regime, but many Western intellectuals and writers also rushed to denounce their publicized earlier *memoires*.

The German Marxist theorist Hans Magnus Enzensberger, who himself travelled to the USSR in the 1960s–1970s, in 1973 wrote an ironic and at the same time very informative text titled *Tourists of the Revolution*. In this text Enzensberger problematizes the status of a distant observer – the position in which all intellectuals who visited the USSR inevitably found themselves. In doing this, he reveals

¹² “[...] ainsi voyage-t-on en pays de tyrannie, sans rien voir, sans rien savoir, sans rien comprendre”.

¹³ Derrida confesses of having mixed feelings about it: being enormously grateful to the colleagues in Moscow, he, nevertheless, had to resist the growing sense of intellectual affinity.

the structural causes (institutional conditions) of the formation of their views on what they had seen in the country of “victorious socialism”. The institutional basis of radical or revolutionary tourism, at least, from the early 1930s, was the so called “delegation system”. Since the “delegates” were invited as privileged guests, they were not supposed to cover any of their expenses. The privileges that the delegates enjoyed during their stay in the USSR were particularly striking if to compare to the conditions of life of general population. Enzensberger argued that from a material viewpoint such an arrangement had led to corruption”, whereas from a moral viewpoint it inevitably implied the “defusing of criticism”; and the main question for him was, thus, “why professed socialists let themselves be politically blackmailed, morally bribed, and theoretically blinded, and not just a few individuals, but in drove” (Enzensberger 1982: 165).

As it has been said, after their travels to the Soviet Union, many of the intellectuals faced a necessity to take a position towards what they had seen there¹⁴. Soviet authorities were driven by quite pragmatic intention to win over the vacillating visitors to the Bolsheviks’ side¹⁵. To be (*hyper*)critical meant to betray communist ideals associated with the USSR; to be *hypocritical* meant to betray oneself. They had to make a choice, ethical and political at the same time, a choice which was fraught with various consequences for the *committed intellectuals*.

Walter Benjamin begins his essay “Moscow” (1927) with the following statement: “However little one may know Russia, what one learns is to observe and judge Europe with the conscious knowledge of what is going in Russia. This is the first benefit to the intelligent European in Russia. But, equally, this is why the stay is so exact a touchstone for foreigners. It obliges everyone to choose his standpoint” (Benjamin 1978: 97).

Can one consider the loss of an individual freedom to be a sign of social progress? This was one of the most difficult, almost intolerable, questions. The fundamental ambivalence of the position of European intellectuals towards Soviet Union can be found in almost any of these texts: the country was an eternal reminder of their own being, a constant reproach to the ambiguity of their position, of their uncertainty. Derrida was not under the pressure of *mauvaise conscience*, as he was not obliged to take a *definite* stance and to play *a certain* role, which might have been prescribed by the circumstances of his travel to the USSR, if such a visit would

¹⁴ I have discussed it in more detailed way in Ousmanova 2004: 210–238.

¹⁵ Till the end of the 1930s this communicative strategy was highly efficient. When Gide “published after his return, *Retour de l’URSS* and *Retouches à mon retour de l’URSS* (both Paris, 1936 and 1937 respectively), it had a bomb-like effect. Within one year more than a hundred thousand copies were sold and there were translations into fifteen languages” (Enzensberger 1982: 165).

have been undertaken in previous decades¹⁶. He did not have to choose “on whose side he is”, as he was *on his own side*. However, none the less important question is whether it is possible at all to choose “the standpoint” for a philosopher whose main philosophical method is that of deconstruction of any form of a fixed identity (of the word, of the thought, of the tradition, of the Self)? A deconstructionist may be only – and always – in *op/position*. Reading Marx in the times when his ideas are not welcome in the universities – this is also a deconstructivist gesture, a moving to the op-posite direction, against the neoliberal mainstream.

Derrida came to the USSR in the times of Perestroika, when the USSR was no longer the favourite travel objective of “radical” or “revolutionary tourists” (Enzensberger 1982:178). Knowing that this is no longer the promised land even for left-wing intellectuals, Derrida tries to make sense of (to rationalize) his own experience of going to the USSR, when the Utopian spirit has already evaporated. Derrida speaks of Perestroika as of “unique seism that is now shaking the history of the world”, although it is not at all clear whether its epicentre is in Moscow (“supposing that there is an epicentre somewhere”). But what is certain is that Perestroika “*destroys at its root* the possibility of all *back from USSR*s, which from now on are out of date” (Derrida 1993: 200).

It would be helpful to recall here that the very word *Perestroika*, which came first as a part of the renewed Party’s lexicon and then became the signifier of the entire historical period, was not accidental. Throughout the entire history of the Soviet state, the theme of “construction” was given a political economic priority, it played a crucial role in the economic modernization of the USSR (in some periods, like in the 1930s or in the 1960s, the entire Soviet Union seemed to be a huge construction site), as well as in the political discourse that would exploit “constructivist” metaphors. Derrida begins his reflection on the meanings of Perestroika by asking – why to insist on this *being-in construction*? (Derrida 1993: 222)

At first glance, the word “Perestroika” sounds rather harmless, even joyful and it does not seem to bear the threat or risk of destruction in it. However, the whole question is what exactly should be “rebuilt”, how, and in which direction. Let us not forget that in Russian the verb “*perestroit’sja*” is most often used in its literal meaning in the sphere of military training and exercises: to re-build (that is to re-assemble, to regroup) means to destroy the old order in order to quickly establish a new one since the situation has changed.

¹⁶ According to Mikhail Ryklin, Derrida had been invited to the USSR several times before 1990, but he repeatedly refused, believing that in this country there were no conditions and prerequisites for free thinking that would not be bound by external restrictions (Rykhlin 2005: 157).

In order to underline the risks of Perestroika, that it bore from the very beginning, Derrida quotes André Gide, who says that “it is important to tell ourselves incessantly”, that *USSR is in construction*. He meant that it is mostly (or only) the question of Time – when the new type of society will be built (Gide 1936: 17). There were times of suspension, of delay, of re-construction, but these times were considered only *temporary* delays that change neither direction nor the goal.

What did Perestroika change in the relation between *Socialism and Time*? “Construction” has a purpose, but it also has its time constraints.

On the one hand, at an initial level, we are taking about a *travail* of time to come, of an uneasy anticipation of the future: will the promise be kept? But from another prospective, we can say today, that this “construction”, having failed, the supposed taking into account of this failure opens the era of perestroika, a word that also means “construction” – “reconstruction”, construction that begins or rebegins after a new departure. This new departure supposes that the first construction has failed or been undone” (Derrida 1993: 223).

Here Derrida reveals a strange “paradox of anticipation”, which could be associated with a possible occurrence of *a reversal of direction* and which embraces the *problematic presumption*:

first, that one claims to go see “over there”, *fort* (and not in an ideal and future “here”, *da*) if perestroika is “working”, if the delivery went well, if the *travail* is happening as it should; and second, that in an inverse sense, one expects perestroika to forge a society (Russian or not? Soviet or not? By definition we can no longer say) *on the model* of Western parliamentary democracies, liberal in the political and economic sense (Derrida 1993: 223).

In other words, the future traveller who would like to see what the outcome of de- and re-construction of a socialist society will be, has to have a firm knowledge of “what democracy is or ought to be”, but such a *presumption*, in Derrida’s view, “is the site of the gravest problem for us today” (I would say, that *today*, almost thirty years later, in the current geopolitical and economic context, it has become even more problematic).

Stating that “Deconstruction, that’s the USSR today”, Derrida points out that it was not him who dared to compare or even to identify Perestroika as Deconstruction, if colleagues from Moscow had not told him that “the translation they were using among themselves for *perestroika*, was “deconstruction” (Derrida 1993: 222). Perestroika for Derrida is an experience of a singular / impossible, whose radical spirit and historical scale may inspire and paralyze at the same time. In the

very same sense, deconstruction, if it takes place, happens only in the form of the promise and failure, a promise that manages to persevere even though it is most likely to fail.

It is hard to comment on the reception of Derrida's text about his trip to Moscow in other contexts. To my knowledge, its English version passed almost unnoticed and remained in the shadow of *Specters of Marx*, whereas for Russian-speaking audience the publication of this book became a significant philosophical event and was perceived as a Gift of the Philosopher. Not only because this was the very first book of Derrida published in Russian, but even more so because it gave an example of how deconstruction may work as an analytical tool in relation to Soviet and Post-Soviet realities and the narratives they engendered. As Mikhail Ryklin noted, in 1990 "Perestroika and deconstruction met in Moscow for the first (and only) time" (Ryklin 2005: 156). In retrospect, reading this text today, we understand why it was perceived as a diagnosis of the times, when no one could predict the course and the speed of the events that followed in the 1990s. Comparing deconstruction with Perestroika, or more precisely, identifying Perestroika as Deconstruction, Derrida himself, probably, could not imagine what destructive and yet liberating effects it might produce:

Today, the dominant discourse in the West and for the travellers it dispatches in the Eastern countries, too often consists in asking oneself, are these people going to succeed – at what cost, at what rhythm – in resembling us by entering the now more than ever assured space of democracies and their market (whether it is called capitalist, neocapitalist, or mixed, or whether its autoregulation is named in another fashion?) Are they finally going to end history? Or – will they leave history by entering it, if one tranquilly believes, as does one White-House thinker-adviser, that we are finally reaching the end of history with the universal realization of the democratic model (Derrida 1993: 222)¹⁷.

Reading these lines from Derrida's text on "Back from USSR's", one cannot separate its *spirit* from the *Specters of Marx*, that came out just few years later – when the answers to some of the questions posed in this fragment have already become evident, while others, on the contrary, have revealed their actuality for us only *now*.

¹⁷ The notorious "White-House thinker-adviser", of whom Derrida speaks here, is Francis Fukuyama, whose book *End of History and the Last Man* appeared in 1992 (Fukuyama 1992). In *Specters of Marx*, Derrida develops extended argument with a critique of Fukuyama's main propositions, and what he considers particularly important and timely, is the analysis of "the contextual effects and political logic governing the reception and exploitation of his book" (Derrida 2008: 229).

The Untimely Thoughts on the Actuality of Marxism

Specters of Marx came out in 1994 and almost immediately became one of the most discussed books by Jacques Derrida, having provoked heated debates far beyond the philosophical circles. It is important to note, though, that the reading and further dissemination of Derrida's ideas were greatly dependent on the intellectual spaces where discussions took place. For Derrida himself the difference in the modes of reception did not come as a surprise. He anticipated that interpretation, appropriation or rejection of his propositions will vary significantly, depending on "different axiomatics", perspectives, "discursive strategies", philosophies and the political stakes (Derrida 2008: 215).

When this book reached its audience, one of the most frequent questions that were posed to Jacques Derrida, was the question of its *untimeliness*, in both – political and personal – senses.

On the one hand, in a situation of a profound crisis that post-Marxism faced after the collapse of socialist system, the return to the figure of Marx, was, to say the least, unexpected. This was the time when a series of inconvenient questions were widely discussed in academia and beyond, such as: "What remains of the socialist vision(s) after the "collapse" in 1989? Has the collapse of communism also spelled the death of Marxism, and of Marx as an important philosopher and political thinker? Have we indeed reached "the end of history" as Fukuyama has argued, where pluralistic democracies and capitalist economies reign supreme?" (Magnus, Cullenberg 1994: viii).

On the other hand, the question of untimeliness had to do with the intellectual biography of Derrida himself: the return to Marx was unexpected from a philosopher, who kept silent for many years, and distanced himself from Marxist ideas and restrained from any communist temptations. Since his youth, Derrida was opposed to "de facto "Marxism" or "communism" (the Soviet Union, the International of Communist Parties, and everything that resulted from them", but in *Specters of Marx* he made it clear that he "would never step on the side / in defence of conservative or reactionary, or even moderate right-wing or republican positions" (Derrida 1994: 15), and that at this particular historical moment he felt an urge "to rise up against the new anti-Marxist dogma" (Derrida, Malle, Vermeren, Peretti, Sohm 1994: 38)¹⁸.

¹⁸ In 2013, Peggy Kamuf, an American translator of Derrida's book, gave an interview, in which she provided a detailed account of the relations of Derrida with Marxist milieu in France from the 1950s till the end of the 1980s (Kamuf 2013). She also makes an important remark that concerns the pre-history of *Specters of Marx*: "It was thus a conjunction of delay and precipitation, deferral and

The relations of Derrida with Time and contemporaneity are worth of separate discussion, here I would only like to note that the very idea of “untimeliness” bore particular significance for his position as a philosopher. He claimed that “a certain untimeliness” was at once the temporality and the theme of *Specters of Marx* (Derrida 2008:214) and that “the chrono-logic of the *contretemps*” was, thus, “pre-programmed” (Derrida 2008: 227). Introducing the concept of *contretemps* he plays with its idiomatic ambiguity, as this notion means at the same time “a disagreement and untimely or inopportune action”, and, thus, it conveys Derrida’s “dispute with orthodox Marxism as well as his call for untimely political involvement”. As Daniel Rhodes contends, Derrida “seeks to channel the critical spirit of Marx in order to re-politicize the current moment, introducing *contretemps* in order to highlight the persistent openness and counter-temporality intrinsic to the work of democracy” (Rhodes 2018: 527).

In one of the interviews Derrida was asked whether he considers himself “a philosopher of the present”, or, at least, the one who “thinks his time”. Derrida responded in his proper manner:

Like anyone else who tries to be a philosopher, I do not want to give up either on the present or on thinking the presence of the present. I try not to forget that it is often the untimely intrusions of so-called actuality which are most “preoccupied” with the present. Being preoccupied with the present – as a philosopher for example – perhaps means avoiding the constant confusion of presence with actuality (Derrida, Malle, Vermeren, Peretti, Sohm 1994: 31).¹⁹

After all, “untimeliness” also means to appear *just in-time*, facing all “risks, opportunities, and perhaps incalculabilities” that such an intervention into the present implies.

Derrida, in his own words, intended to explore “the question of the ‘philosophical’ in Marx”, which implies the investigation of three intertwined questions, namely: “How are we to delimit: (1) the ‘phenomenality of the political’ as such?

haste, that produced *Specters of Marx*. That work was precipitated out of its long suspended state in the wake of a sudden, unforeseen acceleration of events in Berlin, Moscow, Prague, Warsaw, Budapest, Sarajevo, and elsewhere. These were, Derrida remarks, events happening “at a rhythm that no one in the world could calculate in advance, not even a few months before” (Kamuf 2013).

¹⁹ Giorgio Agamben in his text “What Is the Contemporary?” formulates the question of “untimeliness” in the following way, taking as a starting point an idea of Roland Barthes that “the contemporary is the untimely”: “Contemporariness is, then, a singular relationship with one’s own time, which adheres to it and, at the same time, keeps a distance from it. More precisely, it is that relationship with time that adheres to it, through a disjunction and an anachronism. Those who coincide too well with the epoch, those who are perfectly tied to it in every respect, are not contemporaries precisely because they do not manage to see it; they are not able to firmly hold their gaze on it” (Agamben 2009: 41).

(2) ‘philosophy’ as onto-theology? and (3) a heritage as a heritage of ‘Marx’, by the name and in the name of ‘Marx’” (Derrida 2008: 219).

The reaction of post-Marxist theorists to Derrida’s book on Marx in the West was and remains ambivalent²⁰. Derrida was constantly reproached in “distillation”, “depoliticizing” and dematerialization of Marx and Marxism, in promoting “Marxism without Marxism”, in that he separated Marxism from its political agency and the historical context for the sake of “deconstructive politics” (Macherey 2008; Ahmad 2008; Eagleton 2008).

In response to the critics from the left, Jacques Derrida, firstly, denies the proprietary claims that come from the “statutory Marxists”, arguing that “Marx” is a heritage that no one has a right to possess:

What proprietary right must still be protected? Which borders must still be patrolled? To whom is “Marxism” supposed to belong? Is it still the private preserve or personal property of those who claim or proclaim that they are “Marxists”? (Derrida 2008: 222).

Secondly, dismantling the accusations of “depoliticizing” Marxist theory, he argues, that deconstruction might and should lead to *re-politicization*:

the point, as I see it, of radically re-examining the premises subtending the relationship between “Marx”, theory, science and philosophy is to provide the beginnings of an account of *disastrous historical failures* on both the theoretical and political plane, as well as to effect a different kind of *repoliticization* of a certain inheritance from Marx (Derrida, 2008: 221).

In Eastern European countries, the relation to Marxism as “a theoretical system, political orientation, scholarly tradition, and capitalist counterculture” (Bauman 1976: 47) was problematic long before the actual dissolution of socialist system. Marxism was heavily compromised by the guardians of the ideological orthodoxy in the Soviet Union. The degeneration of Marxism into a dogma during late socialism seriously affected the fate of this theory in the Post-Soviet countries. After the collapse of the Soviet Union, it became part of its history, but ceased to be a living intellectual tradition. Its emancipatory potential, conceptual depth and methodological legitimacy were very soon entirely discarded and neglected.

It should be mentioned that in the 1990s the question of the political responsibility of the Theory was widely discussed and Marxism was charged for the entire

²⁰ A special volume, edited by Michael Sprinker, that includes the critical essays by Terry Eagleton, Antonio Negri, Fredrick Jameson, Tom Lewis and others, with the detailed response by Derrida, came out in 1999 and provides the most representative account on the very essence of this polemics (Sprinker 1999). The review of more recent criticism of *Specters of Marx* can be found here: Habjan 2014:128–144.

experience of real socialism (along with the political repressions and economic failures of the “society of labour”). In order to disclaim this criticism, some post-Marxist theorists insist that “the communist hypothesis” should not be linked to the experience of real socialism. Such a position leads to the exclusion of the East-European Marxism (of the socialist times) from contemporary debates on Marxist theory and erases “really existing socialism” from the history of Marxism itself in the 20th century. For some scholars such statements are counter-productive and they propose to “address directly the region’s experience with, and rejection of, ‘really existing socialism,’ rather than dismissing these and thereby allowing socialism to function as an ontologically absent but epistemologically structuring desire” (Kennedy, Galtz 1995: 23).

Meanwhile, the historical uniqueness of the Soviet project (and that was recognized by its critics as well) consisted in the fact that it represented an attempt to realize the eternal dream of the philosophy, starting from Plato, “to establish the power of philosophers”. As Borys Grois argues, the Soviet Union understood itself as “a state in which all power belongs to philosophy”, in which any practical activity was considered to be “a contribution to the development of communist theory” (Groys 2007: 41). It is, thus, not surprising that Marxist theory in the USSR became instrumentalized: its vulgarization was inevitable in the process of adjusting complex conceptual schemes and theoretical apparatus to changing social practices. Theory was used to legitimize the decisions and processes that acquired an “uncontrollable” character at some point. In between 1917 and 1929, the state policy was determined by people who creatively developed a theory and made decisions taking into account changing circumstances, conducting analysis of economic and political processes, but after Lenin and Trotsky, the theory had ossified and turned into a set of dogmas that *no longer worked*. This has predetermined the tragic destiny of the Soviet state: the discrepancy between reality and ideology consisted in a constantly widening gap between the Marxist theory and the reality that had “departed” from it, but the party nomenclature still tried to fit it into the much simplified Marxist schemes.

The reduction of the socialist project to the “ghosts of totalitarianism”, on which the contemporary dominant ideological discourse insists, is a too simplistic view of the complex, controversial and dramatic experience of socialism. However, it is precisely this oversimplification that makes it possible to “ban” the productive rethinking of it²¹. In *Marx & Sons* Derrida articulates his disagreement with those

²¹ In 2001, Slavoj Žižek published a book, *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)use of a Notion* (Žižek 2001), in which he analyzed the ideological and political logic of this concept, introduced into the scientific circulation by Hannah Arendt, and picked up by the propaganda

who consider that “Marxism leads inevitably to the Gulag”. On the contrary, the tragic prerequisite of the Gulag was precisely the non-use, rejection of the “critical spirit” of Marxism (Derrida 2008: 243).

Thus, the end of socialism for many designated the symbolic death of the Theory. However, by the beginning of the 2000s, the initial confusion had passed, as it became clear that 1989 “opened up a new critical space in which a spirit of debate and self-criticism could flourish amongst committed left intellectuals”. (Pawling 2013: 61), and that with the collapse of the Soviet Communism “a certain version of Marxism” came to its end (Kellner 1994: 34). Eventually, Marxism had not only survived, but even strengthened its theoretical positions as the most argumentative critical theory of capitalism, which remains critically reflective towards its own conceptual ground. The more capitalism itself mutates, the more sophisticated the Marxist theory becomes, as it is able to “embrace” the social world in the totality of its social relations and establish causal relations in the intricacies of the capitalist production system. In retrospect, one can say that the collapse of socialism has produced liberating effect for Marxism, but also put forward new obligations. As Derrida points out,

it will always be a fault not to read and reread and discuss Marx – which is to say also a few others – and to go beyond scholarly “reading” or “discussion.” It will be more and more a fault, a failing of theoretical, philosophical, political responsibility. When the dogma machine and the “Marxist” ideological apparatuses (States, parties, cells, unions, and other places of doctrinal production) are in the process of disappearing, we no longer have any excuse, only alibis, for turning away from this responsibility. There will be no future without this. Not without Marx, no future without Marx, without the memory and the inheritance of Marx (Derrida 1994: 14).

I would add to this that for scholars in former socialist countries without Marx *there is no past either*. The close reading of Marx, as well as his predecessors and followers, that shaped the long history of this critical thought, helps to systematically analyze not only contemporary capitalism or to unmask the ideologies that serve to it, but also various issues of “real socialism” (be it the question of revolutionary violence, techno-scientific Imaginary, of nationalism and ethno-particu-

media of the Cold War. In general, Žižek describes the mode of using this concept as *Denkverbot*, as a refusal to interpret the questions of socialism through any other categories. This prohibition blocks the possibilities to conceive a radical alternative to the existing capitalist order through a kind of blackmail. As Žižek notes, everyone knows that there is corruption, exploitation and so on, but any attempt to change the situation (or even to discuss it in a public sphere) is condemned as ethically dangerous and unacceptable, as the one which reanimates “the specter of totalitarianism”. In other words, “the reference to the ‘totalitarian’ threat sustains a kind of unwritten *Denkverbot* (prohibition against thinking)” (Žižek 2001: 3).

larism, women's emancipation, the problem of individual freedom, labour ethics under socialism and many others).

In the 1980s, American sociologist Alvin Gouldner, in response to the question "why study Marxism?", argued that a knowledge of Marxist theory is indispensable, as "Marxism is the genetic code, the germ plasm of the main twentieth century revolutions and of the societies they created (Gouldner 1982: 8). In support of this statement, I would say that Marxist theory (its both Soviet and Western versions) is important as a *discursive code of access* to the studies of Socialism and the post-socialist aftermath. It is difficult to imagine how one can engage in the archaeology of Soviet culture without understanding its conceptual foundations, as "real socialism" was a project, whose utopian substrate was a product of the spirit of Marxist theory.

However, it is rather "difficult to convince audiences outside the Marxist tradition of the usefulness of a Marxist framework when considering Eastern Europe. The problem becomes more grave when one considers the overwhelming indifference to, and rejection of, Marxist theory within Eastern Europe" (Kennedy, Galtz 1995: 3). Given this complex, if not to say, traumatic relation to Marx and Marxism in former socialist spaces, it is not surprising that interpretations of Derrida's book took completely different directions.

Specters of Marx opened up new possibilities for rethinking the relations between the Theory and History after the end of state socialism in Eastern Europe. There was no (longer) "statutory Marxists" who would have insisted on the "correct" reading of Marx and would have objected against any form of "revisionism", as it was in the Soviet times. The opportunity to get away from the political dimension by focusing on Marx as a "pure philosopher" (and, thus, to discover non-orthodox ways of reading Marx and his "sons") made sense in a context in which Marxism for many decades was seen primarily as a political ideology, including the philosophical version of Marxism-Leninism. At the same time, for leftist theorists in the former Post-Socialist countries, for those who were critical towards Marxism-Leninism, but did not abandon their engagement with Marxist theory after the collapse of socialism, the book gave important arguments against those who criticized Marxism as a discourse of totalitarianism, against the advocates of "methodological nationalism" and against those who hailed Fukuyama's idea of "the end of history".

The Territory of Ghosts and The Postsocialist Hauntology

In my view, *Specters of Marx* is one of the key texts for understanding *the Postsocialist condition*. "Postsocialist" not only with a reference to concrete spaces and to

the particular history related to them, but also on a global scale, when we think of the world without / after state socialism, of the metanarratives that sprung up on its ruins and of the theories that make use of or strive to make this global condition intelligible.

Taking into account the varieties of the interpretation of the “postsocialist condition”, I, first of all evoke, the remarkable book by Nancy Fraser *Justice Interruptus. Critical Reflections on the “Postsocialist” condition* (1996) who was one of the first scholars to diagnose and conceptually substantiate this condition. Fraser characterizes the postsocialist condition as “a sceptical mood or structure of feeling that marks the post-1989 state of the Left. Fraught with a sense of the “morning after”, this mood expresses authentic doubts bound to genuine opacities concerning the historical possibilities for progressive social change” (Fraser 1996: 1). She distinguishes three constitutive features of the “postsocialist” condition, namely: 1) “the absence of any credible progressive vision of an alternative to the present order”, aggravated by the shallow claim of Fukuyama “that 1989 represents “the end of history”; 2) “the shift in grammar of political claims-making”, that eclipsed the claims for social equality; 3) “a resurgent economic liberalism”, that marketizes social relations, erodes social protection and worsens the life-chances of billions (Fraser, 1996: 2–3).

Needless to say, I totally solidarize with Nancy Fraser when using the concept of the “postsocialist condition”, yet, if to return to the founding text by Jean-François Lyotard (*Postmodern Condition*, 1979²²), in the context of the given article, I am more interested in the analysis of the epistemological situation, of the conditions for the production of knowledge, intellectual discourses and paradigms of interpretation that we use when we examine our recent past and the *actual present*.

An ideological vacuum, that arose in former Soviet countries after the collapse of socialism produced a certain epistemological confusion, the methodological anarchism as well as disciplinary chaos, both in Humanities and in Social Sciences. In the first decade after the collapse of socialism, at that particular historical moment that can be defined as “negative moment”²³, Post-Soviet scholars desperately needed fresh theories and new languages for their analytical work. Cultural Studies, Gender Studies, Postcolonial theory – all these new paradigms appeared

²² Lyotard 1979; Lyotard 1984.

²³ Achille Mbembe, a prominent postcolonial thinker, defines *the negative moment* in a following way: “A negative moment is a moment when new antagonisms emerge while old ones remain unresolved. It is a moment when contradictory forces – inchoate, fractured, fragmented – are at work but what might come out of their interaction is anything but certain. It is also a moment when multiple old and recent unresolved crises seem to be on the path towards a collision” (Mbembe 2015).

almost simultaneously, in the middle of the 1990s, and their arrival was clearly marked by the birth trauma, as they came and got established on the ruins of Marxism-Leninism. What was in the agenda of the 1990s for Post-Soviet scholars can be characterized as a need for “decolonizing of knowledge, of mind and the language” (Mbembe 2015). In other words, the “untimely” thoughts of Derrida on Marx arrived (again) *just in-time*.

It should be noted, that the key for Derrida question of “the ontology in Marx” was not the most important issue for many of his readers in Eastern Europe. Meanwhile, this book certainly *works* – as a prolegomenon to the ontology – the study of being / presence – of ghosts, that was named by him as *hauntologie*. It works as an analytical model for analyzing the *Zeitgeist* of the present times. It may seem to be strange, but the *Specters of Marx* became so “fashionable” that very soon a wholly new academic trend was established.

The publication of Jacques Derrida’s *Spectres de Marx* in 1993 (and its English translation, *Specters of Marx*, in 1994) is commonly considered the catalyst for what some have called the “spectral turn,” marking the appearance of a new area of investigation (María del Pilar Blanco, Esther Peeren 2013: 2).

Today, within the framework of so called “Spectrality Studies”²⁴, one can find multiple modes of appropriation of Derrida’s ideas in the analysis of such diverse phenomena as East European cinema, the memory of Stalinist repressions, African literature, urban space, the history of America’s colonization and so on.

How to explain the enormous popularity and almost universal applicability of Derrida’s “hauntology” in different contexts? I think, that few factors should be taken into consideration. Firstly, it has to do with a centuries-long tradition of dealing with ghosts in different cultures, which took new impetus in the Post-secular age:

Ghosts, spirits, and specters have played vital roles in oral and written narratives throughout history and across cultures, appearing as anything from figments of the imagination, divine messengers, benign or exacting ancestors, and pesky otherworldly creatures populating particular loci to disturbing figures returned from the dead bent on exacting revenge, revealing hidden crimes, continuing a love affair or simply searching for a way to pass on (María del Pilar Blanco, Esther Peeren 2013: 1).

²⁴ Even the short bibliography of texts whose authors contributed to the development of “Spectralities Studies”, would be a persuasive argument that confirms the existence of this strand: Auchter 2014; Blanco, Peeren 2010; Blanco, Peeren Esther 2013; Buse, Stott 1999; Chambers, Malik Amna et al. 1999; Etkind 2009: 182–200; Leeder 2015; Litchfield 2014; Luckhurst 2002: 527–546, et al. I would also like to mention an article by Benjamin Cope, inspired by Derrida’s book, that is dedicated to Post-Soviet Minsk: Cope 2008: 498–521.

Secondly, one should not also forget that in the 1980s–1990s a significant epistemological shift occurred in the studies of history and memory, and the attention of many scholars from different disciplines turned to the studies of personal and collective trauma and its symptoms, which demonstrate “the subject’s failure to internalize a past event, in which something from the past emerges to disrupt the present” (Weinstock 2004: 5). Hence, the conceptual metaphor of spectrality has become linked “to the discourse of loss, mourning, and recovery”. In other words, the moment has come to reconsider the ghost “as actuality, metaphor, and concept” (Blanco, Peeren 2013: 10–11)²⁵. And another feature has to do with the question of the formation of knowledge, as the ghost invokes what is placed outside it, excluded from perception and, consequently, from both the archive as the depository of the sanctioned, acknowledged past and politics as the (re)imagined present and future (Blanco, Peeren 2013: 9).

Thirdly, as has already been mentioned above, the book of Derrida was very timely in a sense that it opened the possibility to conceptually reconsider the relations with the past, in a moment which definitely was marked by the dramatic disjoint of times, at least, this would be right to say in relation to Eastern Europe (after 1989).

On the other hand, I would argue, that the phantom character of the memory of socialism had been predetermined long before the Soviet Union collapsed. The very first line of the “Communist Manifesto” (1848), by Karl Marx and Friedrich Engels – “A specter is haunting Europe, the specter of communism” – had defined the destiny of the communist idea for many decades to come. If Marx and Engels had been able to anticipate the further developments related to the fate of their program, they would have been surprised by the fact that the second statement of “Manifesto” was equally prophetic: “All the powers of old Europe have entered into a holy alliance to exorcise this spectre” (Marx, Engels 1948).

But what are these fears caused by? After all, the ghosts are phantasmatic and can only exist in our imagination, appearing only to those who seek to see them. Looking *back to the future*, we find a paradoxical situation: the Soviet Union is long gone, the fate of Marxism has long been unrelated to building communism as a state system, but for those who want to see the spectres of Communism, everything looks as if nothing changed²⁶. If we keep in mind that the ghosts from ancient times

²⁵ The negative side of this popularity reveals itself in the excessive exploitation of ghost as a theoretical concept, as the tropes of spectrality and haunting seem to become ubiquitous and are applied to almost any cultural phenomenon. Roger Luckhurst has noted that “the ghost as figure of trauma has become almost a cliché, reinforced as it was throughout the 1990s by an elaborate critical discourse of spectres and spectrality” (Luckhurst 2008: 93).

²⁶ Only the structural position of the “Empire of Evil” and the role of the political Other now prescribed to Russia, as if it was an *ideological* (not only economic) heir of the USSR, which is very far for the actual state of affairs.

(or, at least, in the vein of Shakespeare's prophetic vision) were perceived as a sign of an approaching catastrophe, it is not surprising then that amid growing geopolitical tensions, increasing economic inequality, uncontrolled migration (caused by military conflicts and poverty), the crisis of the political identity of former left and right parties, the consolidation of protest movements and other problems, which in their integrity are perceived as symptoms of revolutionary situation, we understand better, why the "phantom" (more accurate to say, demonological) rhetoric has become so popular in today's political and media discourse.

Lyotard, probably, would also have been surprised to see, how quickly the new / old "Grand narratives", the most powerful of which is nationalism, have returned and got established in the former socialist spaces. Nationalistic metanarrative is effectively used in political discourse, academia, media and popular culture, playing, thus, a significant role in recoding of the cultural memory of the post-Soviet subject. However, nationalistic historical narratives are full of gaps, of discursive inconsistencies and logical contradictions, in particular when it comes to the memories on socialist past. As any other ideology, it tends to construct the coherent, homogenous, universal view of the world, that expels the Other from the scene. Grand narratives are repressive in their very essence, for one metanarrative always seeks to oust the other, imposing its own conceptual matrix and values.

How do we interact with the ghosts of Soviet past? When Derrida speaks of those who "want to exorcize, conjure away, deny, or ignore" the ghosts at any price (Derrida 2008: 252), I cannot stop thinking about the fact that in the countries that were born or restored on the ruins of the socialist world, one can distinguish two explicit strategies of dealing with the "ghosts" of socialist past: one of them can be called *evocation*, while the second one has to do with *exorcism*. If "evocative" strategy consists in the attempt to hold on, to bring back to life, to foster the "reincarnation" of the ghosts of Soviet culture, the "exorcist" strategy, on the contrary, aims to banish them forever, to erase their traces from history handbooks and tourist guides, to make them disappear among other ghosts of the past and, eventually, even to render their absence imperceptible (by simply removing their material remnants from the public spaces, and, thus, literally – making them "invisible").

Charity Scribner, in her book *Requiem for Communism*, notes, that traces of the socialist past may be doomed to oblivion, but to this day they continue to be a very important component of European cultural memory (Scribner 2003: 3). The question of what is to be done with the remnants of Soviet / socialist art in public spaces (films, painting, "office" art in the factories, Palaces of Culture, former collective farms, monumental sculpture and Soviet modernist architecture) has been heavily politicized in the countries of former socialist block. The politics of

De-sovietization, that started in the beginning of the 1990s and gained a new impulse in the course of last years engendered several waves of iconoclasm and led to the intentional destruction of public monuments from the Soviet period²⁷. In the beginning that was a movement from “below”, nowadays this pressure is imposed from “above”. The heated political debates in Post-socialist countries have blocked the possibilities of constructive reworking of cultural memory and the integration of cultural heritage of the socialist era into contemporary culture and artistic production. Katarzyna Marciniak, a Polish scholar, poses a reasonable question, with which I can only agree: “How can one deal with the socialist ghosts without either romanticized nostalgia or disavowing amnesia?” How can one acknowledge these ghosts without “automatically demonizing the era of totalitarian repression”? (Marciniak 2008: 18).

Instead of concluding remarks (in order to leave the above posed questions open for further discussion), I would like to refer once again to the *Specters of Marx*, in which Jacques Derrida reminds us of the ethical responsibility towards the ghosts. He claims that we should learn how “to live with ghosts”, “to live otherwise, and better. No, not better, but more justly” (Derrida 1994: xviii).

Received 2018 12 01
Accepted 2018 12 14

References

- Agamben, G. 2009. *What is an Apparatus?* Translated by D. Kishik and S. Pedatella. Stanford, California: Stanford University Press.
- Ahmad, A. 2008. “Reconciling Derrida: “Specters of Marx”, in Sprinker, M. (Ed.). *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida’s Specters of Marx*. London, New York: Verso, p. 88–109.
- Auchter, J. 2014. *The Politics of Haunting and Memory in International Relations*. London, New York: Routledge.
- Bauman, Z. 1976. *Socialism: The Active Utopia*. London: Allen and Unwin.
- Benjamin, W. 1985 [1927]. “Moscow Diary”, in *October* 35: 9–121.
- Benjamin, W. 1978. “Moscow”, in *Reflections*, P. Demetz (Ed.). New York: Schocken Books.
- Benjamin, W. 1994. “To Julia Radt”, December 26, 1926, in G. Scholem and Th. W. Adorno (Eds.). *The Correspondence of Walter Benjamin, 1910–1940*. Chicago: University of Chicago Press, p. 311.
- Benjamin, W. 2006. *Selected Writings*, Vol. 4. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Chambers, E., Malik, A. et al. 1999. *Ghosting: The Role of the Archive within Contemporary Artists’ Film and Video*. Bristol: Picture This Moving Image.

²⁷ In the early 1990s (during the first wave of De-sovietization) Soviet / Russian artists Komar and Melamid claimed that “the time has come to stop this destruction! [...]. Historic monuments are a nonrenewable resource. Instead of further destruction, we propose transformation through art” (Komar, Melamid 1992). Later on, Bruno Latour noted that the destruction of images quite often becomes “a fabulous source of *new* images, *new* media, *new* works of art” (Latour 2002: 22).

- Cope, B. 2008. "Prizraki Marksa: brodja po Minsky po sledu Derrida", A. Ousmanova (Ed.). *Belorusskij format: nevidimaja real'nost'*. Vilnius: EHU Press, p. 498–521.
- Daniel, B. 2002. *Marx for Our Times: Adventures and Misadventures of a Critique*. London: Verso.
- Blanco, M., Peeren, E. (Eds.). 2010. *Popular Ghosts: The Haunted Spaces of Everyday Culture*. New York: Continuum.
- Blanco, M. P., Peeren, E. (Eds.). 2013. *The Spectralities Reader: Ghosts and Haunting in Contemporary Cultural Theory*. New York, London: Bloomsbury Academic.
- Buse, P., Stott, A. (Eds.). 1999. *Ghosts: Deconstruction, Psychoanalysis, History*. London: Macmillan.
- Derrida, J. 1993. "Back from Moscow, in the USSR", in M. Poster (Ed.). *Politics, Theory, and Contemporary Culture*. New York: Columbia University Press, p. 197–235.
- Derrida, J. 1994. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. Translated by P. Kamuf. New York and London: Routledge.
- Derrida, J. 2008 [1998]. "Marx & Sons", in M. Sprinker (Ed.). *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*. London, New York: Verso, p. 213–269.
- Derrida, J., Malle, E., Vermeren, P., Peretti, Ch. de, Sohm, B. 1994. "The Deconstruction of Actuality. An Interview with Jacques Derrida", in *Radical Philosophy*, 68: 28–41.
- Eagleton, T. 2008. "Marxism Without Marxism", in M. Sprinker (Ed.). *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*. London, New York: Verso, p. 83–7.
- Enzensberger, H. M. 1982. *Critical Essays*. R. Grimm, B. Armstrong (Eds.). New York: Continuum.
- Etiemble, R. 1989. *Le meurtre du petit père. Naissance à la politique*. Paris: Arléa.
- Feuchtwanger, L. 1937. *Moskau 1937: Ein Reisebericht für meine Freunde*. Amsterdam: Querido.
- Etkind, A. 2009. "Post-Soviet Hauntology: Cultural Memory of the Soviet Terror", *Constellations*, 16 (1): 182–200.
- Fraser, N. 1996. *Justice Interruptus. Critical Reflections on the "Postsocialist" Confiton*. New York & London: Routledge.
- Friedman, G. 1987. *Journal de guerre 1939 – 1940*. Paris: Gallimard.
- Fukuyama, Y. F. 1992. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.
- Gide, A. 1936. *Retour de l'U.R.S.S.* Paris: Gallimard.
- Gouldner, A.W. 1982. *The Two Marxisms. Contradictions and Anomalies in the Development of Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Gramsci, A. 1997. *Forse rimarrai lontana... Lettere a Julca*, a cura di M. Paulesu. Roma: Querciole.
- Groys, B. 2007. *Kommunisticheskij postskriptum*. Moskva: Ad Marginem.
- Habjan, J. 2014. "The Eighteenth Brumaire of Jacques Derrida", in Habjan J., Whyte J. (Eds.). *(Mis)readings of Marx in Continental Philosophy*. London: Palgrave Macmillan, p.128–144.
- Kamuf, P. 2013. "The Time of Marx: Derrida's Perestroika", *Los Angeles Review of Books*, April 23. Retrieved from <https://lareviewofbooks.org/article/the-time-of-marx-derridas-perestroika/> [2018 11 15].
- Kellner, D. 1994. "The End of Orthodox Marxism", in Callari, A., Cullenberg, S., Biewener, C. (Eds.). *Marxism in the Postmodern Age. Confronting the New World Order*. London & New York: The Guilford Press, p. 33–41.
- Kennedy, M. D., Galtz, N. 1995. *From Marxism to Post-Communism: Socialist Desires and East-European Rejections*. Center for Research on Social Organization Working Papers, # 529. The University of Michigan. Retrieved from <https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/51293/529.pdf?sequence=1> [2018 11 15].
- Komar, V., Melamid, A. 1992. "What is to Be Done with Monumental propaganda?", *Art Forum*. Retrieved from <https://www.artforum.com/print/199205/komar-and-melamid-a-project-for-artforum-33574> [2018 11 15].

- Latour, B. 2002. "What is Iconoclasm? Or is There a World Beyond the Image Wars?", in Weibel, P., Latour, B. (Eds.). *Iconoclasm, Beyond the Image-Wars in Science, Religion and Art*. ZKM and MIT Press, p. 14–37.
- Litchfield, R. 2014. *Soviet Ghosts: The Soviet Union Abandoned: A Communist Empire in Decay*. London: Carpet Bombing Culture.
- Macherey, P. 2008. "Marx Dematerialized, or the Spirit of Derrida", in Sprinker, M. (Ed.). *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*. London, New York: Verso, p. 17–25.
- Mbembe, A. 2015. "Decolonizing Knowledge and the Question of the Archive", lecture given at Wits Institute for Social and Economic Research (WISER), University of the Witwatersrand (Johannesburg). Retrieved from <https://wiser.wits.ac.za/system/files/Achille%20Mbembe%20-%20Decolonizing%20Knowledge%20and%20the%20Question%20of%20the%20Archive.pdf> [2018 11 15].
- Jay, M. 1973. *The Dialectical Imagination. A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950*. London: Heinemann.
- Luckhurst, R. 2002. "Contemporary London Gothic and the Limits of the 'Spectral Turn'", *Textual Practice* 16 (3): 527–546.
- Luckhurst, R. 2008. *The Trauma Question*. Abingdon and New York: Routledge.
- Lyotard, J.-F. 1984. *The Postmodern Condition*. Translated by G. Bennington and B. Massumi. Manchester: Manchester University Press.
- Magnus, B., Cullenberg, S. 1994. "Editors' Introduction", in J. Derrida *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. New York and London: Routledge, p. vii–xii.
- Marciniak, K. 2008. "How Does Cinema Become Lost? The Spectral Power of Socialism", in E.Näripea, A.Trosseck (Eds.). *Via Transversa: Lost Cinema of the Former Eastern Block*. Tallinn: Estonian Academy of Arts.
- Marx, K., Engels, F. 1948 *Communist Manifesto*. Retrieved from <https://www.marxists.org/archive/marx/works/download/pdf/Manifesto.pdf> [2018 11 15].
- Merleau-Ponty, M. 1980 [1947]. *Humanism and Terror*. Westport: Greenwood Press.
- Leeder, M. (Ed.). 2015. *Cinematic Ghosts: Haunting and Spectrality from Silent Cinema to the Digital Era*. New York: Bloomsbury Academic.
- Ousmanova, A. 2004. "From Soviet Russia with(out) Love: Left-wing intellectuals between Love and Politics in the 1920-1930s", *KWI Jahrbuch*, 2003/2004: 210–238.
- Pawling, Ch. 2013. *Critical Theory and Political Engagement. From May 1968 to the Arab Spring*. London: Palgrave Macmillan.
- Rhodes, D. 2018. "Time Emptied and Time Renewed: The Dominion of Capital and a Theo-politics of Contretemps," *Journal of Culture and Religious Theory*, 17(3): 527–557.
- Ryklin, M. 1993. "Back in Moscow, sans the USSR", in *Jacques Derrida v Moskve: dekonstrukcija puteshestvija*. Moskva: RIK "Kultura", p. 82–150.
- Ryklin, M. 2005. "Pyatnadcat' let spustya. Zаметki o Zhake Derrida", *Sinij Divan*, 6: 155–164.
- Scribner, Ch. 2003. *Requiem for Communism*. Cambridge: MIT Press.
- Sprinker, M. (Ed.). 1999. *Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*. London, New York: Verso.
- Weichlein, S. 2017. "Representation and recoding: interdisciplinary perspectives on Cold War cultures", in K. H. Jarausch; Ch. F. Ostermann, A. Etges (Eds.). *The Cold War: Historiography, Memory, Representation*. Berlin; Boston: De Gruyter / Oldenbourg.
- Weinstock, J. A. 2004. "Introduction: The Spectral Turn", in Weinstock, J. A. (Ed.). *Spectral America: Phantoms and the National Imagination*. Madison: University of Wisconsin Press, p. 3–17.
- Žižek, S. 2001. *Did Somebody Say Totalitarianism? Five Interventions in the (Mis)use of a Notion*. London: Verso.
- Деррида, Ж. 1993. "Back from Moscow, in the USSR", in Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия (под ред. М. Рыклина). Москва: РИК «Культура», с. 13–81.
- Деррида, Ж. 2000. О грамматологии. Перевод с французского и вступительная статья Н. Автономовой. Москва: Ad Marginem.

Almira Ousmanova

DERRIDA ŠMĖKLŲ TERITORIJOJE

Santrauka

Šiame straipsnyje aptariama keletas Jacques'o Derrida tekstų, jo parašytų XX a. dešimtajame dešimtmetyje: *Sugrįžus iš Maskvos, SSRS*, (1993), *Marxo šmėklos: skolos būvis, gedėjimo darbas ir naujasis Internacionalas* (1994) ir *Marxas ir Sūnūs* (1999). Nuodugnai skaitydama veikalą *Sugrįžus iš Maskvos, SSRS* straipsnio autorė nagrinėja šiuos klausimus: kokį vaidmenį Derrida intelektualinėje biografijoje atlieka „autobiografinio-kelionės-liudijimo“ žanras, kurį formuoja Europos intelektualų, aplankusių SSRS įvairiais jos istorijos laikotarpiais, tekstai; kaip kelionės dienoraštis gali virsti politine diagnoze ir ką bendro turi dekonstrukcija ir pertvarka (*perestroika*)? Kiti du tekstai yra svarbūs analizuojant kitus bendresnius su tuo susijusius klausimus: kaip ir kodėl *nesavalaikiai* Derrida apmąstymai apie marksizmo lemtį tampa aktualūs čia (Rytų Europoje) ir *dabar* (praėjus trisdešimčiai metų po socializmo žlugimo) ir kaip „šmėkliškumų“ tyrimai prisideda prie mūsų *postsocialistinio būvio* supratimo?

RAKTAŽODŽIAI: dekonstrukcija, hauntologija, marksizmas, šmėklos, *perestroika*.

Rheuben Bundy

THE OBJECTS OF LAW: DERRIDA, WESTERN LEGALITY, AND COLONIAL MANAGEMENT

University Of Oregon
1415 Kincaid Street, Eugene, OR
541.653.0663
rbundy@uoregon.edu

This paper highlights the problematic nature of Jacques Derrida's reading of the law as it pertains to the material effects of colonialism. In doing so, it points to a deeper problem in postmodernity, namely, its insistence on ethereal ideals of justice that cannot sufficiently account for the material costs of colonial practices. Employing the concept of subaltern cosmopolitanism as it is developed in the works of Boaventura de Sousa Santos, this paper ends by fully developing the Derridean negotiation regarding the place of justice. By rehabilitating Derrida's understanding of the law within the tradition of post-colonial thought, it is argued that the legal philosophy is able to begin with the problem of coloniality and employ the subject position of the other as a central feature in developing a critical theory of law.

KEYWORDS: Derrida, Boaventura de Sousa Santos, law, colonialism, critical legal studies.

Introduction

Jacques Derrida remains a central figure in critical studies of the law since his remarks at Cardozo (Derrida 1992: 1). Since *Force of Law*, Derridean deconstruc-

tion has been used to analyze the connection between civil and religious laws (Jacobson 1992), assess the limits of legal systems theory via the presence of female bodies (Cornell 1992, 1993). Derridean deconstruction has also been used to contest the foundations of legal orders by pointing to the distinguishing between law and society in Critical Legal Studies (Unger 1996, 2015). Duncan Kennedy utilizes both Derridean methods and humor to destabilize liberal legal concepts by tracing the ways in which they loop back in on themselves and distort their own meaning (Kennedy 1992). Currently, Derrida is re-emerging as a central force in racial analysis as a means to deconstruct “white mythologies” such as law (Hesse 1997).

It could be stated that current legal scholarship coming from anti-colonial scholars, such as Boaventura de Sousa Santos and Samera Esmeir, also fall under the category of Derridean deconstruction of law. However, there is a sense in which Derrida’s theory of law is itself a reinstatement of the very same Eurocentric mythos of law that it was intended to disrupt (Santos 2002, 2007; Esmeir 2012). By focusing their studies on the ways in which “Law” was used to manage economic outputs in colonial holdings, the authors point to an important flaw in Derridean understanding of how law operates. By seeking to destabilize the reified form of “Law” through pointing to its “prosthesis of origin”, Derrida in fact maintains a Eurocentric understanding of “Law” (Derrida 1992; Santos 2007; Esmeir, 2012). Derrida supplants the ideal of “Law” not with materiality of laws, but with an idealized body of law. To do this, from the standpoint of post-colonial legal histories, is to circumnavigate the material cost of European legal preferences (genocide, torture, rape, racism, and economic piracy) on living bodies in order to ground his theory in a largely European sense of “mystical justice” (Derrida 1992; 2002).

This paper seeks to rehabilitate the Eurocentricity of Derridean readings of the law, by reading law as a text of colonial dominance in addition to its capacity for intrastate violence. It does so by moving in three parts. The first section of this paper develops Derrida’s reading of the law through *Force of Law* and related moments in Derrida’s work. The second section critiques this understanding through Santos’ criticism of western legal preferences using Esmeir’s Egyptian case as an empirical bedrock. Finally, following Maria Lugones, this paper will weave together Santos’ subaltern cosmopolitanism with Derridean negotiation to present a deconstructive reading of the law that focuses on the material costs of modernity rather than an ethereal sense of justice.

Law-as-Justice

Derrida's aim in *Force of Law* is not to read western law through the colonial¹ landscape, rather, develop an understanding of problem of authority in law. Derrida seeks to problematize the overlapping relationship of law to justice². This means that there can only be one interpretation of justice in each society which he refers to as "the Law". While Derrida does much to uncover the tenuous foundations of Law's authority, he offers a reified reading of "Law" as it operates in western society. As it will be shown through Esmeir and Santos below, Derrida's reading of Law can only provide a partial account of legality, when viewed through the lens of the colonialism.

Derrida begins his critique of the law with the problem of its foundation. The source of Law is an originary othering, or violence, whereby it sets itself up as the authority (Derrida 1992: 13–14). For Derrida, this creates a problem of law being a violence without a ground in authority³. This leads to a circular logic of authority whereby the law has the capacity to act because it is law, and it derives its authority solely from its presence as law (Derrida 1992: 13–14; Derrida 1988: 20–21). The exercise of the law, regardless of codification or form is nothing more than an iteration of this violence repeatedly through the text of law⁴.

Iterability, in the Derridean sense, is the capacity for a text to convey meaning or intent after its author is gone (Derrida 1988: 20–21). This requires an understanding of that intent to be attached to the text as it is passed along. In the case of law, iteration covers the originary violence of the founding with an original intent of justice (Derrida 1992 13–14; Derrida 1988: 20–21). Law becomes the source of

¹ While it is not his expressed intent, in typical Derridean fashion, it plays the role of subtext to his argument. Derrida begins this text with a lengthy complaint on having to speak English and points out the problems of having to ingrate himself to the requirements of the conference. This is a precursor to a later speech given on the role of language in colonial identity (Derrida 1992: 3–4; Derrida, 1998). For a fuller reading of the subtext, language, and coloniality as it appears in Derrida, see John McCormick's *Derrida on Law* (McCormick 2001, 397–398).

² Saul Newman highlights Derrida's purpose in developing an argument about the "mystical foundation of authority" in his work. As he points out, by rendering authority groundless, Derrida attempts to reinsert the role of justice-as-such as central both to the ethical and practical role of law (Newman 2001 128–129).

³ "Its very moment of foundation or institution (which in any case is not a single moment inscribed in history since it is ripped apart by one decision), the operations that amount to founding, inaugurating, justifying law (*droit*), making law, would consist of a *coup de force*, of performative and therefore interpretive violence that in itself is neither just nor unjust and no previous law with its founding or anterior moment could contradict or invalidate" (Derrida 1992: 13).

⁴ Drucilla Cornell highlights this in her work on Derrida's reading of the law. As she points out, this circular logic of authority that always refers to law as the source of law, is the means that the originary violence of interpretation, highlighted by Derrida above is erased and replaced with a narrative of interpretation. See, for example, her work in *Working with Derrida* (Cornell 1993: 80–81).

justice and vice versa, in such a way that the originary violence of the founding of law is obfuscated. Law, and its authority, become an irrefutable presence that gives context to justice, but is necessarily reliant on justice for its authority⁵ (Derrida 1992 13–14; Derrida 1988: 20–21).

What emerges for Derrida is an image of law that is both iterable and citational. It is iterable in the sense that each time a judge makes a ruling, while it is a novel instance it is an iteration of the originary justice that animates law. It is citational in the sense that these new iterations are tied first to the conception of justice generally, they are also a part of a specific body of case law that can be cited as proof of its justness (Derrida 1992: 22–24). Justice, in this arrangement⁶, allows for both the capacity to iterate the law by supplying the original intent of the law and the conditions that make law possible, or its foundation (Derrida 1992: 22–24; Newman 2001: 127–129). Law’s authority, for Derrida, rests on its capacity to repeat itself as the interpretation of justice. In this intertwining of law and justice as co-originary, Derrida finds the nature of justice to be the other to law. Justice is the ethereal foundation of law’s iterability, yet justice itself is always of the future, that which comes after the enforcement of the law⁷.

Law renders the “to come” of justice as a stable field of power operations, by tethering it to a cited corpus. Derrida refers to this reading of law’s necessity as “law-as-justice” (Derrida 1992: 24–25). This conflation of law and justice becomes highly problematic for Derrida, because while law is present in rulings, decisions, and statutes, justice is effectively erased from the equation⁸. Law-as-justice, for Derrida, is an image of law that focuses on codified law as the sole interpretation of justice in a society. In this sense, law covers justice through codification by creating a self-referential system in favor of codified law (Derrida 1982: 15–17; Derrida 1988: 20–21; Derrida 1992: 26–27). “Law-as-justice” highlights the second problem in contemporary understandings of law, its unitary nature. Law, he argues with Max Weber, is a monopoly on violence. This requires that there be only one

⁵ Newman highlights this relationship in his work, pointing out that this supplanting of violence with justice as the source of law’s authority stabilizes the social field on which law operates, but also necessitates justice as something that must come “always after adjudication” (Newman 2001: 127–129).

⁶ It is important to note, that for Derrida, and deconstruction in general, these formulations amount to an arrangement or formation of power operations in texts (Derrida 1982). As Derrida himself points out, because they are arrangements they are imbued with *differance* or the capacity to be different and / or rearranged. For a more thorough explanation of *differance* as it pertains to this discussion see Newman 2001: 123–124.

⁷ “Justice remains, is yet, to come *à venir*, it has an, it is *à-venir*, the very dimension of events irreducibly to come. It will always have this *à-venir*, and always has. It is for this reason that insofar as it is not only a juridical and political concept, opens for *l’avenir* the transformation...” (Derrida 1992: 27).

⁸ This erasure, for William Sokoloff, exists at the intersection between decision and indecision for Derrida. As he points out, while law is present in the decisionism of its rulings, justice marks the trace of the undecidable that must supplement that decision (Sokoloff 2008: 343–345).

law, or interpretation of justice, that is valid (Derrida 1992: 33–34). Each instance of law is a monopoly on justice within a given territory that first requires old law to be invalidated (Derrida 1992: 36–39).

“Law-as-justice” is the capacity to produce order in a society through a unified understanding of justice (Derrida 1992: 41–42). Multiple interpretations imply a multiplicity of legitimate sources of power. These multiplicities have the effect of undermining laws capacity to produce order. Each new law is a unitary form that must undo the old law to gain primacy (Derrida 1992: 41–42). For Derrida, this requires a reinsertion of the originary violence of law to both conceptualize the just, but also to reify law as the legitimate interpretation of justice. Thus, the historical memory of law, goes back to its founding moment, but does not go beyond that point, lest it calls into question its own validity. This is best illustrated in his example of the possibility of the general strike. Once the general strike gains momentum, he argues, law must recognize it as threat to its validity and act to undo it (Derrida 1992: 42–43).

Abyssal Legalism

There are two problems with Derrida’s reading of the law from the perspective of coloniality. First, as Boaventura de Sousa Santos argues, Eurocentric readings of legal development miss the extent to which legality itself was used to subdue the colonies. Thus, the atemporal and decontextualized reading of western law becomes problematic in understanding the use of western law to subdue the colonies.⁹ Second, as Samera Esmeir points out, coloniality is not revealed through the capacity of one form of law to eliminate other modes, but rather through a series of maneuvers that both displace *and* disfavor indigenous modes of law (Esmeir 2012: 22–23).

Santos takes the human cost of modernity as the starting point for his understanding of the political terrain of law. For Santos, this requires situating the colony at the center of any understanding of western legal development (Santos 2002: 4–5). This is accomplished by highlighting the development of two distinct operations of law: while both emerge and develop from the metropolitan self-image, they are based on a distinct separation between the metropole and the colony.

⁹ For a more thorough discussion of temporality in Derrida’s reading of the law, see Camil Ungureanu. For her, Derrida’s mystical foundation implies a permanence to the law, that is ascribed by its self-referral. While this is the crux of his critique of the law, it seems that it is also ultimately tied to a reified idea of the law as a stable permanent presence in social life that is a necessary condition for social relations (Ungureanu 2008: 304–308).

For Santos, western epistemological preferences for scientificity are intimately connected to the form western law takes in modernity (Santos 2002: 2–3). This connection manifests itself in the preference for scientific reasoning on the one hand, and codified legal norms on the other. Science and law emerged in liberal discourse as a means of managing the excesses and deficits of modernity. Empirical epistemology emerged to limit the scope of problems to manageable elements in the political context. This had the effect of shifting the gaze of modern political discourse from large scale ethical dilemmas to the management of things within the state¹⁰. This created both the possibility for individualism as a political discourse, and the preference for legal formalism (Santos 2002: 4–5).

Legal formalism finds its roots in the preference for logical continuity by allowing the predictable regulation of objects within the society (Santos 2002: 4–5). This capacity to normalize the interactions between the individual and law, allowed the expansion of politics into its own intellectual constellation¹¹ (Santos 2002: 4–5). Law was a corollary to the scientific management of society, because law allowed a modicum of protection against opposition, by referring all opposition back to itself as the form of authority. This cooperative relationship between science and law is the hallmark of modernity for Santos, because it highlights a shift in understanding of society as a problem of proper management rather than of ethical considerations.¹² What emerges from this connection of scientific management and the coercive power of law, is an idea of law based on two pillars of regulation and emancipation.

The regulatory pillar is built around the principles of the state, the market, and the community. Each of these institutions creates a series of expectations regarding the central governing body and the individual. The pillar of emancipation calls into question the norms and practices that manage these expectations (Santos 2002: 2–3). Emancipation acts to destabilize the expectations of state / market / community, by calling into question the boundaries and legitimacy of these expectations. If the pillar of regulation acts to regularize relationships in a society, the pillar of emancipation disrupts these relationships to call them into question and posit new possibilities (Santos 2002: 3–4).

¹⁰ “The reconstructive management of the excesses and deficits could not be managed by science alone. It required the subordinate but central participation of law. Such participation is subordinate, because the moral-practical rationality of law to be effective, had to surrender to the cognitive-instrumental rationality of science” (Santos 2002: 5).

¹¹ ???

¹² Consider this argument about Esmeir’s historical trajectory of colonialism and law. As she pointed out, the shift from *shari’a* to codified English law was a problem of making the colony manageable through law. Further it was taken up by means of a discourse that shifted the historical trajectory of the colony from one of tradition to one of progress (Esmeir 2012: 20–23).

The tension between these two poles create western self-identity, as suggested by Santos. In modern discourse, this identity is predicated on the invisibility of distinction between the metropole and the colony (Santos 2007: 3–4). As Santos points out, enlightenment writers used the colony as the permanent site of the state of nature¹³ in their writings to accomplish two things. First, it developed the narrative of progress. By developing the liberal frame work out of a state of lawlessness, theorists could create a narrative of superiority through the distinction between “the Old World and the New World” (Santos 2007: 5–6). Second, by utilizing the colony as a permanent state of nature, theorists created an abyssal line between the modern west and the colony. This line was necessary, Santos argues, because the claims of universality inherent in liberal rights arguments would be undone if the colony were a part of these considerations as a space of possibility (Santos 2007: 3–4).

The colony emerged as a place not only outside liberal conceptions of law, but a place in which the possibility of law was absent. It emerged as a space of permanent lawlessness in modern thought. As such, the defining tension of western justice was not extant in the colony. In absence of this tension, and in absence of the law, western universal values were still universal because they could not be expected to operate in places in the world that existed without law (Santos 2007: 12–14). Thus, principles that shaped the management of the colonies were not based on the western tension between emancipation and regulation but were based on the need for resource extraction. The law of the colonies developed around the twin drives of appropriation and violence (Santos 2007: 14–15).

The use of violence and appropriation was justified in liberal thought by drawing a sharp distinction between western liberal society and the primitivity of the colonies. The utility of violence was highlighted by demarcating the colony as a space of savagery and brutality, in opposition to the regularity of interactions through the law in the west (Santos 2007: 6–7). Appropriation spoke to how the colony emerged inside western discourse, as a space of resources. The colonial object emerged as an interesting resource for study, but this study was only important insofar as it could be used to better understand how to manage the colony (Santos 2007: 7–8).

Knowledge about the practices and customs of the colony became central to the exploitation of the colonies by providing the necessary knowledge about the people inhabiting the holding to create a regulatory system that furthered resource

¹³ Utilizing Thomas Hobbes and John Locke, Santos points out that the colonies existed as an example of the state of nature. Hobbes refers to “the savage people in places of America” as an example of what the state of nature looked like. Locke in a more benign way states “In the beginning the world was America” (Santos 2007: 7). By deriving their examples from colonial holdings, Santos argues, the colony was permanently solidified in the western mind as a site of lawlessness. This solidification allows authors like Blaise Pascal to state “Below the Equator there are no sins” (Santos 2007: 6).

extraction (Santos 2007: 12–14). Knowledge production shifted from knowing the world of the other to maintaining control over colonial holdings through developing law that mimicked cultural and social customs. We can see the operation of the regulatory onus of law in the colonies in Esmeir's analysis of the development of British management practices in Egypt.

For Esmeir, legal development in the colonies was not marked just by violent upheaval; it was also an emergent process of shifting the expectations of law from the pursuit of justice in *Shari'a* to the management of predictable outcomes through a more rigidly codified law. This process, while marked by a rupture in history, is one whereby those living in the present are simultaneously aware of but cut off from a legal tradition that antedates colonization. Indigenous law is relegated to a state of backwardness and superstition in favor of new modern law, rather than being destroyed by a new one (Esmeir 2012: 22–23). She highlights this development in her analysis of the replacement of *Shari'a* law with codified law in British controlled Egypt.

Shari'a law manifests a deep connection between law and history. It was connected to the development of the *umma* across time, rather than being seen as parliamentary production. *Shari'a* does not offer a set of hard fast rules and punishments, general principles of justice were applied on a case by case basis given the facts (Esmeir 2012: 32–33). The authority of law under *Shari'a* was found in the interrelation of the ideas of justice found in the traditions and history of the *umma*, and the application of these traditions to the situation. Thus, each ruling was in fact a new law, but was connected to a juridico-historical sensibility that placed adjudication firmly inside a lived tradition (Esmeir 2012: 31–32).

When British inherited the colony from the French they quickly moved to bring it under the management of the crown. In doing so, it found considerable trouble administering the law, as *Shari'a* is structured different than English law, thus making it impossible for colonial magistrates to impose order (Esmeir 2012: 37–39). It was only through replacing *Shari'a* law with a form of codified law that the English could manage the new acquisition. Through a discrediting *Shari'a* and the schools of *fiqh* that surrounded it, the British magistrates began a series of reforms to the law to bring it in line with the codified law of the crown. Reform and modernization of the law, for Esmeir, became a new founding myth of the law, which was enacted in two ways. The disempowerment of *Shari'a* judges, and the training of modern reformers in London, rather than through existing schools of *fiqh* in Egypt (Esmeir 2012: 37–39).

First, *Shari'a* placed considerable power in the hands of the individual *qadi*, or judge. While each *qadi* was responsible for applying the principles of justice to

the case before them, they were the ultimate arbiter of how these principles were applied. Each ruling was individual and situational law rather than a codified law as the English understood it (Esmeir 2012: 37–39). British magistrates began undoing the power of the *qadi* by imposing sentencing rules on their procedures to regulate outcomes. Mandatory sentences were imposed on *qadi* who were responsible for doling out these sentences in conjunction with their opinion on the matter. This not only bound the *qadi* to the code of law, but it also detached the law from its historical foundation. Through the imposition of codified punishments, Esmeir argues, the force of coloniality was unleashed on the Egyptian legal system. Rulings no longer found their authority in the *qadi* or the specific school of *fiqh* that was applied to the case, rather authority was bound in the law itself through its punitive capacity (Esmeir 2012: 34–35).

Second, this erasure of history was covered by training a new generation of legal scholars in western legal preferences rather than traditional *fiqh* schools. This too had the effect of changing the legal landscape by creating a new historical context for law based on the writing of western educated legal scholars. As Esmeir points out, Egyptian legal scholars began advocating for a modernized form of law. *Shari'a*, they began to argue was too chaotic and unpredictable in its outcomes. What was needed, therefore, was a more “modern” form of law that could be relied on for stable legal outcomes such as was found in the west (Esmeir 2012: 32–33). It was through the writings of legal scholars such as Al-Bishri, that the new legal founding myth was formed. This too was built on an intimate connection between history and law, but a history of progress rather than of tradition. The new juridico-historical context was one of progress from the chaotic backwardness of *Shari'a* and towards a modern conception of law with predictable outcomes and codified remedies (Esmeir 2012: 40–41).

It was impossible, for codified law to emerge in Egypt, Esmeir argues, without one culture taking on an idea of its own inferiority to another culture. Modernity, through the guise of law, offered just such a myth. It replaced the chaos of history with the precision of the modern. The authority of law was based in its regularity and repetition rather than the application of general principles to individual cases. Outcomes could be made predictable; thus, a body of case law could emerge around codified law giving it the validity of practice (Esmeir 2012: 43–44). Thus, Esmeir argues, Egypt’s colonization came not through the force of violence, but through the force of law as seen through the desire of modernization.

Esmeir’s narrative provides context to Derrida’s arguments. As she points out, colonization of Egypt would not have been fully possible without a shift in law. This required a new legal narrative based on “progress.” The story of Egyptian colonial

rule is not a story of violent conquest and subjugation in this regard, but rather it is a complete dispensing of traditional modes of justice in favor of codified law, for the expedience of colonial management (Esmeir 2012: 16–17). The development of colonial law unalterably shifted Egyptian identity. The development of new legal norms severed the historical connection to traditional authority in ways that would never be undone. This was possible because the new law was not the wholesale importation of British law as the rule of the colony, rather it was a hybridization of British codes with the veneer of *Shari'a* to make the colony manageable (Esmeir 2012: 34–35).

Esmeir's narrative of legal development in the colony points to a telling problem Derrida's theory of justice as it pertains to legal development. While Derrida uncovers the "originary violence" of the founding of law, which makes the authority of law suspect, he only does so in a Eurocentric context. As such, the purpose of law is the adjudication of justice which results in conflicts and / or revolution. He fails to account for the development of a law whose onus isn't the dispensing of justice "to come", but whose goal is to render a space predictable to secure resources. In short, by failing to account for the way in which western legal preferences spread from the metropole to the colony, Derrida in fact misses the extent to which law is not a unitary interpretation of justice, but only so for the metropole. The law of the colonies, developed in the metropole, did not emerge as a dispute over justice, it developed based on the needs of the metropole in securing the colony as a permanent site of resource extraction. What emerges from Esmeir's argument, which will be taken up below with Santos, is the failure of Derrida to account for law as a means of displacing and silencing the other.

From the ethereal to the material

As noted above, both Derrida and Santos heavily problematize the tethering of justice to the idea of law in modernity. Both seek to provide a conception of justice that moves beyond the constraints of modernity. Derrida, through his critique of law as a framework of obfuscating violence through arguments about justice, creates a theoretical rubric whereby the only arguments that can be made about justice must be open ended and thus his theory must always contain an element of religious mysticism.¹⁴ If law derives its authority from its repeatability and cita-

¹⁴ For a thorough reading of the religious elements of Derrida's conceptualization of justice see McCormick 2001: 404–412.

tionality, justice, in Derrida's reading, seems to derive its force from a position of radical contingency that must be negotiated endlessly.

This is problematic in the reading of Santos, because while it places a primacy on the contingency of power relationships, it offers no means of rearranging them. Negotiation, as suggested by Derrida, implies that parties to negotiation are recognized as being on equal footing. Problematic in this, as will be seen below, is that Derrida's starting point is a place of radical equality that fails to account for the historical situation of coloniality and the manifest disequilibrium between the global north and the global south. In failing to take the human cost of modernity seriously, Derrida begins on the other side of the modern paradigm without giving an adequate road map for arriving there.

Derrida's reading of the law-as-justice points to a specific problem in modern legal sensibilities. Law's power is derived from its repeatability (Derrida 1992: 13–14). The repeatability of law is found in its origin, namely the separation of codified law from a general sense of justice. This separation, or "originary violence", has telling effect. Law is both tethered to a specific conception of justice, and also must be the necessary supplement¹⁵ to justice that gives it meaning. This makes it impossible to come to a conceptualization of "justice-as-such" absent the "law-as-such", which must fill in its contours (Derrida 1992: 13–14).

While this supplanting of justice-as-such with law-as-justice does serve to solidify the foundation of law, by covering up the originary violence of identification of justice with law, it does not free the law from justice. Law relies on justice to give its code meaning. This reliance means that we cannot speak of law as such, in the way we can justice. Law, when disentangled from justice, emerges as state violence in the form of disciplinary power, such as the police¹⁶ (Derrida 1992: 32–34). This inability of law to act without the veneer of justice speaks to the separate nature of justice (Derrida 1992: 27). It is for this reason, Derrida argues, that justice beyond a mere juridico-political concept is something that exists prior to law and is capable of rewriting and rearranging it.

¹⁵ Derrida makes use of this term in *Dissemination* in reference to Plato's understanding of writing. As he points out, writing is a *pharmakon*, something that is both a poison and a cure. The idea of the dangerous supplement as he applies it here denotes the idea that while codified law can be used to serve justice, modernity has shifted the balance from justice through the law to law as justice. Codified law, in his argument has replaced the drive for justice (Derrida 1981: 99–103; Derrida 1992: 15–17).

¹⁶ It is fruitful to consider Derrida's argument through the work of Joe Soss and Michelle Alexander. Both focus in on the prisons as a site of disciplinary power of the state that has gone beyond the just confines of the law. Alexander sees mass incarceration as a reapplication of racist powers under Jim Crow, where black bodies are subject to the disciplinary power of the state specifically because of their race (Alexander 2010). Soss agrees with this but places the prison in the rubric of disciplinary powers such and welfare and work programs that seek to extract value from the racialized poor (Soss, Fording and Schram 2011).

Derrida remains messianic¹⁷ about justice in his reading of law. Derrida seems keen to keep the idea of justice open through his insistence on negotiation and solidarity as perpetual political processes. These two terms, he argues are inexhaustibly because they are “always-already other oriented” (Derrida 2002: 24–25). The inexhaustibility of the possibility of the “other”, he argues is central to understanding justice beyond the law.

Justice, in Derrida’s interpretation, is a sense of responsibility without end. It is a responsibility to negotiate the idea of justice itself and the violence contained within it. Furthermore, this sense of responsibility requires the endless interrogation of memory. It requires us to seek out the sedimentation in the law and critique its mystical foundations (Derrida 1992: 18–20). It is an act of disarticulating law-as-justice and rearranging its relationship to justice. It is the act of deconstruction, and deconstruction has justice as its end goal (Derrida 1992: 15). It is, finally, an incomplete project of continually assessing and reassessing what it means to be just.

Derrida is gesturing towards a concept of politics that does not rely on stability and repetition for its utility, and instead relies on the capacity of negotiating subjectivities¹⁸ to develop a sense of commonality that is situational rather than permanent (Derrida 1992: 18–20). In short, he is gesturing towards a conception of justice that requires first and foremost that everything is always-already being negotiated.¹⁹

It is through the strategy²⁰ of negotiation that solidarity becomes possible. Justice requires positing negotiation as a middle voice between extremes, one that on the one hand values the positions of binaries, but on the other hand sees them as a contingent array or *différance* which can be repositioned (Derrida 1982: 5–6; Derrida 2004: 24–25). This is the space of negotiation for Derrida. It moves in between the impossibility of giving up one’s context, and the impossibility of asserting one’s context as the only valid context, to mediate a solution to the seeming impasse (Derrida 2004: 24–25). Both politics and justice are an ongoing process, rather than a singular event of exclusion or selection that can only be carried forward

¹⁷ See McCormick 2001: 404–412, for a full account of Derrida’s quasi-mystical approach to the idea of justice through Levinas and others.

¹⁸ Derrida’s conceptualization of subjectivity has been highly problematized by feminist critiques for its disavowal of the feminine on the one hand, and on the other for doubly obfuscating the feminine presence on the other. See for example Chandler 1997; Grosz 1997; Kamuf 1977; Spivak 1997.

¹⁹ “There is negotiation when there are two non-negotiable imperatives that are incompatible but are equally imperative. One does not negotiate between negotiable and exchangeable things. Rather, one negotiates by engaging the nonnegotiable in negotiation” (Derrida 2002: 13).

²⁰ Derrida does a lot of “heavy lifting” with his use of the word strategy. On the one hand, he uses it to point to the troubling nature of a concept he is deploying as with both “justice” and “the subject” (Derrida 2011: 88–89; Derrida 1992: 22–23). On the other, he uses it to denote a series of practices whose commitments are utilitarian at best (Derrida 2004: 24–25).

through the violence of repetition. A repetition that is only possible by ignoring the supplementary nature of otherness (Derrida 2004: 24–25).

While Derrida does much to problematize law as a groundless authority, his conception of justice seems ill-equipped to handle the human costs of modern problems such as those highlighted by Santos' reading of colonial law. What point of departure can there be for negotiation within a legal system that does not recognize the "other" as anything but a lawless space of violence, and source of resource extraction? As Santos points out, the human costs of colonialism – slavery, forced labor, and genocide – cannot find their solution in recourse to "ceaseless negotiation of non-negotiables" because the non-negotiables in questions are human lives (Santos 2007: 64–65).

While Santos agrees with the contingency of power arrangements that modernity has manifested, he seeks to rest the problem of justice on a twofold recognition²¹ of the other. First, recognizing the history of power operations on the other through colonial practices, and second recognizing the colonized as a legitimate subject position that adds to rather than erodes western knowledge production. Recognition of the other as a subject position requires us to take seriously their inputs and alternative theories of justice. This requires that universal values of justice be built from below rather than being imposed from above if they are such must be built in such a way as to account for the presence of the subaltern (Santos 2007: 45–47, 54–55, 62–63). The subaltern on his reading is the presence of silenced modes of being / knowing that are disfavored by the law / knowledge rubric in western thought. Doing so means opening space in the discourse of modernity for these modes of being / knowing to not only speak²² but also to develop an idea of universally applicable justice, which he refers to as "subaltern cosmopolitanism" (Santos 2007: 54–55).

Subaltern cosmopolitanism is the product of counter hegemonic globalizations that act decenter hegemonic knowledges. They operate in conjunction to shift the balance of power away from hegemonic ways of knowing, and open space for

²¹ Consider this in relation to Frantz Fanon's understanding of recognition. As he points out, the colonial subject comes to recognize both itself, and the possibility of liberation only through the tropes provided by the colonial experience. The colonial master freed him from slavery, the colonial master provided an understanding of liberation, these understandings are not the function of a struggle for knowledge and recognition, but rather are grated through the structures of colonial subjectivity (Fanon 2008: 194–195).

²² Edward W. Said speaks to this as well as he points out in his critique of Samuel Huntington, that there is a distinct difference in knowledge that is produced to understand the positioning of the other, and knowledge designed to manage the other. As he states, "It would seem to me, therefore, that efforts to return a community of civilizations to a primitive state of struggle must be understood not as descriptions about how they in fact behave, but rather as incitements to wasteful and unedifying conflict" (Said 2002: 590).

other modes of being to come to bare on the creation of “universals” (Santos 2007: 64–65). Santos argues that these counter hegemonic movements must be animated by a different ethos than the ones presently found in capitalism and colonialism, which manifest unequal power relations that produce social relationships based on domination and exclusion.

Destabilizing colonial knowledge claims, for Santos, is not only a matter of the colonized subject reasserting knowledge claims in the face of coloniality. It is also the business of finding ways to ensure that the dominant Eurocentric model is receptive to these modes and can approach them without placing them in a hierarchy. This requires a new method of knowledge production and political organizations that values receptivity over domination²³. For Santos, the project of subaltern cosmopolitanism operates to create receptive forms of epistemology in western discourse. It does so by accepting universal claims about human dignity, but by recognizing that these claims are a built on a foundation of heterogeneity rather than top down hierarchy (Santos 2007: 64–65).

Subaltern cosmopolitanism, for Santos, is emergent rather than extant. It sees itself as a necessarily incomplete project that must be continually revisited, and in doing so adds new iterations each new cycle (Santos 2007: 64–65). It creates a process of both politics and knowledge production that sees itself as necessarily incomplete.²⁴ This reorientation to knowledge and to politics that is additive rather than reductive. It shifts the focus of epistemology to accept the inexhaustibility of diversity and utilizes this fact as the site for future politics (Santos 2007: 64–65). Santos posits a political epistemology without the impenetrable line of subject/object drawn through cultural experiences and ways of knowing. Knowledge production is built through the multiplicity of cultural outlooks on the world, rather than placing them in a centralized arrangement.

Justice, as both Derrida and Santos argue, must be an open-ended conception not out of theoretical nicety, but rather because it speaks directly to the marginalized and colonized people’s experiences of the law through western imperialism. Serious attempts to undo this experience, however, must be sufficiently grounded

²³ Grace Hong cites the connection between colonial and capitalist logic as a defining feature in her definition of neoliberalism. As she points out, neoliberalism not only manifests itself in reorganizing the system of values along economic lines, as in Wendy Brown, but more perniciously also moves to define its inside and outside through racializing concepts like citizenship as well to produce a division of both labor and people. Liberation comes, she argues, through sites of contestation that open colonial logics to alterity, making it receptive to alterity (Hong 2015: 12–15).

²⁴ This understanding is dramatically like the epistemology of Gilles Deleuze and Félix Guattari in *A Thousand Plateaus*. As they point out, western thinking is hierarchical thinking that situates the other in a relationship to itself based on distance rather than connection. To fully understand and apprehend the other, knowledge production must be a horizontal endeavor that values the endless possibilities of connectivity that heterogeneity offer (Deleuze and Guattari 2005).

to allow for other modes of knowing and other legal formations to come to bare on the discourse of justice in such a way as to give it both meaning and weight. Doing this, for Santos, requires two things. First, we must seek a conception of justice that is outside of codified law and animates it. Second, it must be built on a diverse body of knowledge that does not favor scientific reason over other modes of knowing. Recourse to ethereal forms of justice creates good theoretical fodder. Santos highlights, however, that the human costs of coloniality require that they be taken seriously and form a central feature of any postmodern sense of justice.

Received 2018 10 01

Accepted 2018 12 16

References

- Agamben, G. 1998. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, translated by D. Heller-Roazen. Stanford (CA): Stanford University Press.
- Alexander, M. 2010. *The New Jim Crow: Mass Incarceration in the Age of Color Blindness*. New York: The New Press.
- Chandler, T. 1997. "On Not Reading Derrida's Texts: Mistaking Hermeneutics, Misreading Sexual Difference, and Neutralizing Narration", in Feder, E. K., Rawlinson, M. C. & Zakin, E. (eds.). *Derrida and Feminism*. New York: Routledge, pp. 87–114.
- Cornell, D. 1992. *The Philosophy of the Limit*. New York: Routledge.
- Cornell, D. 1993. "The Violence of the Masquerade: Law dressed up as Justice", in G. B. Madison, ed. *Working Through Derrida*. Evanston: Northwestern University Press, pp. 77–93.
- Cornell, D., Rosenfeld, M. & Carlson, D. G. (eds.). 1992. *Deconstruction and the Possibility of Justice*. New York: Routledge.
- Deleuze, G. & Guattari, F., 2005. *A Thousand Plateaus*, translated by B. Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Derrida, J. 1981. *Dissemination*, translated by B. Johnson. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J. 1982. Différance, in *Margins of Philosophy*, translated by A. Bass. Chicago: University of Chicago Press, pp. 1–28.
- Derrida, J. 1988. *Limited Inc*, translated by S. Weber. Evanston: Northwestern University Press.
- Derrida, J. 1992. "Force of Law: The Mystical Foundation of Authority", translated by M. Quaintance, in Cornell, D., Rosenfeld, M., Carlson, D. G. (eds.). *Deconstruction and the Possibility of Justice*. New York: Routledge, pp. 3–67.
- Derrida, J. 1998. *Monolingualism of the Other* translated by P. Mensah. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J. 2002. *Negotiations: Interviews 1971–2001*, translated by E. Rottenberg. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida, J. 2004. *For What Tomorrow...*, translated by J. Fort. Stanford: Stanford University Press.
- Esmeir, S. 2012. *Juridical Humanity*. Stanford: Stanford University Press.
- Fanon, F. 2004. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Fanon, F. 2008. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- Foucault, M. 1994a. *The Order of Things: An Archeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Books.

- Foucault, M. 1994b. "The Political Technology of Individuals", translated by R. Hueley et al., in Faubion, J. D. & Rabinow, P. (eds.). *Essential Works of Foucault (1954–1984)*, Vol. 3 *Power*. New York: The New Press, pp. 403–417.
- Foucault, M. 1997. *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège De France 1975–1976*. New York: Picador.
- Grosz, E. 1997. "Ontology and Equivocation: Derrida's Politics of Sexual Difference", in Holland, N. (ed.). *Feminist Interpretations of Jacques Derrida*. University Park: The Pennsylvania State University Press, pp. 73–101.
- Hesse, B. 1997. "White Governmentality: Urbanis, Nationalism, Racism", in *Imagined Cities: Scripts, Signs, Memories*. New York: Routledge, pp. 86–102.
- Hong, G. K. 2015. *Death Beyond Disavowal: The Impossible Politics of Difference*. Minneapolis: Minnesota University Press.
- Jacobson, A. 1992. "The Idolotry of Rules: Writing according to Moses with Respect to Other Jurisprudences", in Cornell, D., Rosenfield M. & Carlson, D. G. (eds.). *Deconstruction and the Possibility of Justice*. New York: Routledge, pp. 95–151.
- Kamuf, P. 1977. "Deconstruction and Feminism: A Repitition", in *Feminist Interpretations of Jacques Derrida*. University Park: The Pennsylvania State University Press, pp. 103–125.
- Kennedy, D. 1992. "The Stages of the Decline of the Public/Private Distinction", *University of Pennsylvania Law Review*, 130: 1349–1357.
- Latour, B. 2010. *The Making of Law: An Ethnography of the Conseil D'État*. Malden: Polity Press.
- McCormick, J. 2001. "Derrida on Law; Or, Poststructuralism Gets Serious", *Political Theory*, 29 (3): 395–423.
- Newman, S. 2001. *From Bakunin to Lacan: Anti-Authoritarianism and the Dislocation of Power*. New York (NY): Lexington Publishers.
- Rawls, J. 2001. *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge: The Belknap Press.
- Said, E. W. 1979. *Oreintalism*. New York: Vintage Publishers.
- Said, E. W. 2002. "The Clash of Definitions", in *Reflections on Exile*. Cambridge: Harvard University Press, pp. 569–593.
- Santos, B. d. S. 2002. *Towards a New Legal Common Sense*. London: Lexis Nexus.
- Santos, B. d. S. 2007. "Beyond Abyssal Thinking: From Global Lines to New Ecologies of Knowledge", *Review* (Fernand Braudel Center), XXX (1): 45–89.
- Schmitt, C. 1985. *Political Theology*, translated by G. Schwab. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sokoloff, W. W. 2005. "Between Justice and Legality: Derrida on Decision", *Political Research Quarterly*, 58 (2): 341–352.
- Soss, J., Fording, R. & Schram, S. F. 2011. *Disciplining the Poor: Neoliberal Paternalism and the Persistent Power of Race*. Chicago: University of Chicago Press.
- Spivak, G. C. 1997. "Displacement and the Discourse of Women", in Holland, N. (ed.). *Feminist Interpretations of Jacques Derrida*. University Park: The Pennsylvania State University Press, pp. 43–71.
- Unger, R. M. 1996. *What Legal Analysis Should Become*. London: Verso Books.
- Unger, R. M. 2015. *The Crittical Legal Studies Movement: Another Time, A Greater Task*. London: Verso Books.
- Ungureanu, C. 2008. "Derrida on Free Decision: Between Habermas' Discursivism and Schmitt's Decisionism", *The Journal of Political Philosophy*, 16 (3): 293–325.

Rheuben Bundy

TEISĖS OBJEKTAI: DERRIDA, VAKARIETIŠKA TEISĖ IR
KOLONIJINIS VALDYMAS

Santrauka

Šiame straipsnyje pabrėžiamas Derrida probleminis teisės supratimo aspektas, susijęs su atsirandančiais materialiniais kolonializmo padariniais. Sykiu nurodoma į gilesnę postmodernybės problemą, o būtent – į primygtinį jos reikalavimą laikytis nežemiškų teisingumo idealų, kurie negali pakankamai atsižvelgti į materialinius kolonijinės praktikos kaštus. Šis straipsnis baigiamas išsamiai plėtojant deridiškąsias derybas dėl teisingumo vietos, remiantis subalterniniu kosmopolitizmu, kuris išplėtotas Boaventura'os de Sousa Santos kūrinuose. Reabilituodamas Derrida teisės supratimą postkolonijiniame mąstyme, straipsnio autorius teigia, kad teisės filosofija pajėgi imtis kolonijiškumo problemos pasitelkdama kito subjekto poziciją kaip svarbiausią bruožą kuriant kritinę teisės teoriją.

RAKTAŽODŽIAI: Derrida, Boaventura de Sousa Santos, teisė, kolonializmas, kritinės teisės studijos.

Danutė Bacevičiūtė

DERRIDA APIE MIRTIES BAUSMĘ: PRIEIGOS KLAUSIMAS

Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius
Tel. (8 5) 275 28 57
El. paštas: baceviciute@gmail.com

Straipsnyje svarstoma, kokia prasme Jacques'o Derrida mirties bausmės kritika yra aktuali šiandien. Juk pastaraisiais metais politiniame ir religiniame gyvenime įvyko reikšmingų pokyčių, kurie sudaro išpūdį, kad mirties bausmės panaikinimo klausimas iš esmės jau yra išspręstas ir ši problema drąsiai gali būti nustumta į paraštes, mat yra opi nebent necivilizuotų, diktatoriškų šalių gyventojams. Priešingai tokiam požiūriui, straipsnyje teigiama, kad deridiškoji mirties bausmės kritika išlieka aktuali dėl jo klausimo apie mirties bausmę masto ir pobūdžio. Siekiama parodyti, kad Derrida atlikta Immanuelio Kanto ir Martino Heideggerio tekstų analizė leidžia mirties bausmės klausimą svarstyti pamatinių Vakarų filosofijos problemų kontekste, iš naujo kelti klausimus, kas yra žmogus, kas yra savastinga žmogui, koks yra proto / pagrindo principas. RAKTAŽODŽIAI: Derrida, Kantas, Heideggeris, mirties bausmė, žmogaus orumas, baigtinumas, kalkuliuojantis protas.

Jacques'o Derrida apmąstymai apie mirties bausmę ne tik teikia peno norintiems filosofiniu lygmeniu kelti mirties bausmės panaikinimo klausimą, bet ir leidžia iš arčiau pažvelgti į Derrida filosofinės analizės „virtuvę“. Mirties bausmės klausimą Derrida nagrinėja 1999–2001 m. seminaruose (po jo mirties publikuotuose

2012 m.¹ ir 2015 m.²), o juose nuveiktą darbą apžvelgia 2001 m. paskelbtame pokalbyje su prancūzų istorike ir psichoanalitike Elisabeth Roudinesco, pavadintame „Mirties bausmės“³. Mus pasiekianti seminarų medžiaga ir pokalbis liudija minties trajektorijas, tankinamas atsišakojimų, skaidomas intarpų, ekskursų. Kitaip sakant, liudija savotišką minties audinio tankinimą, siekiant, kad tematinė „mirties bausmės/-ių“ gija išryškėtų būtent sampynoje, žyminčioje aporijos ar neišsprendžiamumo vietą. Apibūdindamas savo strategiją Derrida rašo: „[P]abandysime padauginti mūsų išeities ir priegos taškus, tartum, skaidydami ir diversifikuodami mūsų puolimo kampus, vis dar tikėtumėmės apsupti tam tikrą gyvybinį klausimo centrą“ (Derrida: 2017: 17). Tačiau, pasak Derrida, negalime būti tikri, kad esama mirties bausmės problemos, kuri būtų viena ir tapati, identifikuojama šiuo vardu: „Galbūt šis vardas, šis pavadinimas – mirties bausmė – slepia nesuvienijamą sąvokų ir klausimų daugį. Niekada neturėtume atmesti šios galimybės“ (Derrida 2017: 18). Taip suprantama mirties bausmės/-ių problema jos tyrinėtoji kelia kone begalinę, neįveikiamą užduotį. Todėl šiame straipsnyje nemėginsime išsamiai pristatyti viso Derrida kuriamo minties audinio komplikuotumo, gimstančio iš filosofinio, literatūrinio, psichoanalitinio, teisinio, religinio diskursų sampynos. Taip pat nemėginsime tiesiog rekonstruoti Derrida argumentacijos, kaip tai daro Marguerite’a La Caze straipsnyje „Derrida: oponuojant mirties bausmėms“ (La Caze 2009: 186–199), kai stropios mokinės stiliumi papildė Derrida paminėtų filosofų, pasisakiusių už mirties bausmę, sąrašą kelių moterų filosofų pavardėmis, o paskui kalba apie argumentų už ir prieš mirties bausmę dekontruojamumą bei imasi analizuoti besąlygišką opoziciją mirties bausmei, kurią sieja su Derrida vystomu diskursu.

Tačiau viena Marguerite’os La Caze pastaba mums pasirodė simptomiška, todėl paskatino atidžiau pažvelgti į Derrida mąstymo, jo priegos prie mirties bausmės klausimo būdą. Pasak La Caze, Derrida nemini filosofų, argumentuojančių už mirties bausmę konkrečiais jos taikymo atvejais (La Caze 2009: 188). Jis nemini Simone’os de Beauvoir, pasisakiusios už mirties bausmę Robertui Brasillach’ui⁴, nemini ir Hannah’os Arendt, parėmusios mirties bausmės nuosprendį Adolfui Eichmanui. Vis dėlto Derrida šių filosofų „ignoravimo“ priežastis – ne

¹ Jacques Derrida. *Séminaire: La peine de mort, Volume I (1999–2000)*. Paris: Éditions Galilée, 2012. Toliau cituojamas vertimas į anglų kalbą (Derrida 2014).

² Jacques Derrida. *Séminaire: La peine de mort, Volume II (2000–2001)*. Paris: Éditions Galilée, 2015. Toliau cituojamas vertimas į anglų kalbą (Derrida 2017).

³ Jacques Derrida, Elisabeth Roudinesco. „Peines de mort“, in *De quoi demain... Dialogue*. Paris: Librairie Arthème Fayard et Éditions Galilée, 2001, p. 223–267. Toliau cituojamas šiame leidinyje spausdinamas vertimas į lietuvių kalbą (Derrida, Roudinesco 2018).

⁴ Robertas Brasillach’as, prancūzų žurnalistas, leidęs nacionalistinio ir fašistinio pobūdžio laikraštį. 1944 m., išvadavus Prancūziją iš vokiečių okupacijos, jis apkaltintas kolaboravimu su naciais bei kursytymu žudyti. 1945 m. Brasillach’ui įvykdyta mirties bausmė buvo vertinama kontroversiškai, mat jis nubaustas mirties bausme ne dėl karinių ar politinių veiksmų, o dėl „intelektualinių nusikaltimų“.

pilietinė pozicija, išreiškiamą konkrečiu atveju. Juk ir pats Derrida nevengė jos reikšti – 1996 m. pasirašė JAV prezidentui Billui Clintonui skirtą laišką⁵, raginantį persvarstyti buvusio „Juodųjų panterų“ nario Mumia Abu-Jamalo, nuteisto myriop už policininko nužudymą, bylą⁶. Veikiau toks „ignoravimas“ atskleidžia Derrida analizės tikslą – *išvaduoti mirties bausmės klausimo svarstymą iš jo konkretaus, specifinio, marginalaus statuso*, leidžiančio manyti, kad galbūt mirties bausmės klausimas šiuolaikinei visuomenei nebėra aktualus. Žinoma, reikia pripažinti, kad mirties bausmė daugelyje pasaulio valstybių jau yra panaikinta (tarptautinės nevyriausybinės žmogaus teisių gynimo organizacijos *Amnesty International* 2017 m. pab. duomenimis, mirties bausmė įstatymiškai yra panaikinta arba praktiškai netaikoma 142 valsybėse iš 193⁷), be to, ir Romos Katalikų Bažnyčios pozicija, anksčiau kritikuota Derrida, šiuo metu taip pat yra pasikeitusi: 2018 m., pakeitus Katalikų Bažnyčios Katekizmo 2267 straipsnį, laikomasi pozicijos, kad jokios aplinkybės negali pateisinti mirties bausmės, ji nesuderinama nei su žmogaus asmens orumu, nei su Evangelija (Bordoni 2018). Todėl manome, kad, klausiant apie Derrida apmąstymų aktualumą, būtina išsiaiškinti, *koks yra Derrida klausimo apie mirties bausmę mastas ir pobūdis*.

1999 m. pabaigoje, pradėdamas mirties bausmei skirtą seminarą, Derrida kečia šiuolaikinį europietį gerokai išmušantį iš vėžių klausimą: „Ką atsakytumėte tam, kuris auštant ateitų pas jus ir sakytų: „Žinote, mirties bausmė yra tai, kas savastinga / būdinga (pr. – *propre*) žmogui?““ Po ilgos pauzės Derrida tęsia: „Kai dėl manęs, tai man pirma kiltų pagunda pernelyg greitai jam atsakyti: taip, Jūs esate teisus. Nebent ji yra tai, kas savastinga / būdinga Dievui, – arba nebent tai susiveda į tą patį dalyką. Tuomet, priešinant šiai pagundai kitos pagundos dėka – ar remiantis priešpriešine pagunda“, – sako Derrida, – „man kiltų pagunda, pamąščius, neatsakyti pernelyg greitai ir leisti jam laukti – daugybę dienų ir naktų. Iki aušros“ (Derrida 2014: 1). Šį laukimą, atidėjimą, kurį sukelia uždelstas ar vilkinamas atsakymas, Derrida papildė kitokio – etinio – pobūdžio laukimu, neatsiejamu nuo sprendimo primygtinumo. Jis sąmoningai nevengia mirties bausmės klausime slypinčio patoso užtaiso, kai sako, kad norėtų pradėti ne nuo mirties bausmės pabaigos (ją panaiki-

⁵ Atvirą laišką JAV prezidentui Billui Clintonui ir Hillary Rodham Clinton Derrida parašė sykiu su žurnaliste, aktyvistė, buvusio Prancūzijos premjero našle Marie-Claire Mendès France. Į trijų puslapių laišką Clintonas niekada neatsakė, po trijų savaičių laiškas buvo išspausdintas žurnale *Les Temps Modernes*, laikraštyje *Libération* ir kitur. Plačiau šio laiško analizę žr. Brenner 2005: 109–122. Taip pat paminėtinas kiek anksčiau – 1995 m. – publikuotas Derrida esė „Mumia Abu-Jamalui“ (Derrida 2002: 125–129), kuriame, be kita ko, kalbama ir apie rasizmo neatsiejamumą nuo mirties bausmės logikos.

⁶ 2011 m. mirties bausmės nuosprendis Abu-Jamalui buvo pakeistas į įkalinimą iki gyvos galvos.

⁷ “Death penalty: How many countries still have it?” in BBS News, 2018 10 14. Prieiga per internetą: <https://www.bbc.com/news/world-45835584> [žiūrėta 2018 10 11].

nusios valstybės šiandien sudaro nedidelę daugumą), bet nuo pradžių, „auštant“, t. y. įsivaizduodamas pasmerktuosius myriop visose pasaulio įkalinimo įstaigose, laukiančius, kol kažkas ateis jiems pranešti apie suvereno malonę, atleidimą nuo šios bausmės, arba išves į bausmės vykdymo vietą (Derrida 2014: 2). Taigi pirmuoju atveju klausimas apie mirties bausmę keliamas to, kas „savastinga“, „esminga“ žmogui, kontekste, o antruoju – aktualizuoja etinę prasmę – santykį su egzistencijos singularumu, vienatinumu. Vis dėlto ne ką tepadėtų, jei klausimą apie mirties bausmę pirmuoju atveju apibrėžtume kaip ontologinį, o antruoju – kaip etinį ir užbėgdami į priekį skubotai darytume išvadą, kad Derrida plėtoja savotišką ontologijos etiką, išlaikydamas įtampą tarp universalumo ir singularumo⁸. Galbūt deridiškasis atsakymo atidėjimas ir mūsų tyrimą turėtų kreipti ilguoju – Vakarų filosofinės tradicijos apmąstymo – keliu.

Juk Derrida klausimas apie mirties bausmės savastingumą žmogui, t. y. jos neatsiejamumą nuo žmogiškumo, ir besisiūlantis greitas atsakymas į jį mus užklumpa kaip įsisąmoninimas tam tikros mąstymo tradicijos, tam tikro buvimo būdo, jau nebeleidžiančio mirties bausmės laikyti vien marginalia atgyvena. Derrida klausimas sukonstruotas taip, kad atkartotų ar pretenduotų prilygti Platono raginimui pasiruošti mirčiai (*epimeleia tou thanatou*), Immanuelio Kanto skelbiamam neprilygstamam žmogaus orumui (*Würde*), peržengiančiam jo kaip gyvos būtybės būvį, Georgo Hegelio aprašomam dviejų sąmonių santykiui kaip kovai dėl pripažinimo, kurioje rizikuojama savo paties gyvenimu (*Bewahrung durch den Tod*), Martino Heideggerio raginimui įsisąmoninti būtį-myriop kaip savastingą štai-būties (*Da-sein*) būties galimybę. Be to, detali Derrida parinktų tekstų analizė leidžia jam konstatuoti stulbinantį faktą apie Vakarų filosofijos istoriją: joks filosofas *kaip filosofas, jo ar jos griežtai ir sistemiškai filosofiniu diskursu*, neužklausė mirties bausmės teisėtumo (Derrida, Roudinesco 2004: 146; Derrida, Roudinesco 2018: 148). Mirties bausmės klausimo įrašymas į Vakarų filosofijos santykio su mirtimi istoriją sykiu leidžia aptikti ir nemarginalią šio klausimo vietą paties Derrida tekstų korpuse. Šiuolaikinės filosofijos tyrinėtojas Peteris Grattonas teigia, kad Derrida tekstus geriau suprasime, jei juose išvelgsime serijas apmąstymų apie mirtį ir baigtinumą (pradedant ankstyvaisiais tekstais apie raštą ir subjekto savi-esaties mirtį, baigiant paskutinėmis paskaitomis, kuriose nagrinėjamas heidegeriškas atsiribojimas nuo gyvūnų (kurie ne miršta, o tik baigiasi) klausimo), tik mirties bausmės atveju susiduriame ne su „pačia“ mirtimi, o su konkrečiu mirties būdu (Gratton 2016: 74).

⁸ Bandymą kalbėti apie ontologijos etiką aptinkame Christopherio P. Longo veikale *Ontologijos etika. Permaštant aristoteliškąjį palikimą*. Pasak Longo, „[o]ntologija tampa etiška, kai pripažįsta savo pačios kontingenciją. Atliepdama į šį pripažinimą ontologijos etika nuo tikrumo paieškų gręžiasi į individualumo dviprasmiškumą, pripažindama tai, kas negali būti sugriebta sąvoka“ (Long 2004: 154).

Pritardami šiai Grattono minčiai, tačiau suprasdami, kad mirties bausmė kaip įstatymu įtvirtintas mirties būdas reikalauja kur kas specifiškesnio tyrimo foku-savimo, savąją Derrida prieigos prie mirties bausmės analizę norėtume apriboti dviem tarpusavyje susijusiomis Derrida tezėmis, atskleidžiančiomis, kokia prasme mirties bausmė yra savastinga žmogui. Pirmoji tezė skelbia, kad europinėje teisėje mirties bausmė visada atitiko giliai „humanistinius“ argumentus; antroji – kad mirties bausmės klausimas suvoktinas kaip paties proto principo, pagrindo prin-cipo klausimas. Todėl iš gausaus būrio Derrida minimų ir analizuojamų autorių išskirsime du – Kantą ir Heideggerį, kurių tekstų analizė geriausiai leidžia atskleisti Derrida prieigos prie mirties bausmės pobūdį. Iš karto galima pastebėti, kad mirties bausmės klausimo kontekste minėtų autorių pozicijos atrodo nelygiavertės ir net nebendramatės – Kantas, svarstydamas moralės ir teisės problematiką, akivaizdžiai pasisako už mirties bausmę ir laiko ją esmine žmogaus orumo įtvirtinimui, o Heideggeris, atsiribodamas nuo praktinės filosofijos problemų, apskritai nekalba apie mirties bausmę. Vis dėlto būtų klaidinga manyti, kad Kantas pasitelkiamas vien kaip autorius, kuriam Derrida oponuoja, o Heideggeris apskritai nežinia kodėl. Jų dalyvavimas Derrida formuojamame diskurse apie mirties bausmę grindžiamas pamatiniu žmogiškos būties užklausimu, kurį prancūzų mąstytojas išvelgia jų teks-tuose ir kurį pasitelkdamas siekia dekonstruoti Vakarų mąstymo tradiciją.

Mirties bausmė kaip kvazi-transcendentalinė baudžiamosios teisės ir teisės apskritai sąlyga

Immanuelio Kanto pozicija Derrida mirties bausmės apmąstymui yra svarbi keletu aspektų, kuriuos Derrida apibendrina teiginiu, jog mirties bausmė Kanto filosofijoje išryškėja kaip kvazi-transcendentalinė baudžiamosios teisės ir teisės apskritai sąlyga (Derrida, Roudinesco 2004: 145; Derrida, Roudinesco 2018: 148). Pamė-ginkime konkretizuoti kantiškojo požiūrio esminius aspektus: 1) mirties bausmė įtvirtina pagrindinį teisės principą – *ius talionis*, arba *lex talionis* – atsilyginimo tuo pačiu (akis už akį) principą kaip protingumo principą; 2) žmogaus orumas (žmo-gus kaip tikslas) reikalauja, kad kaltoji pusė būtų nubausta, nes ji yra baustina, ne-atsižvelgiant į jokią naudingumą, be jokio socialinio politinio intereso (baudžiamasis teisingumas Kantui yra anapus skaičiavimo kaip santykio tarp tikslo ir priemonių: turiu „norėti“ bausmės, nes suprantu įstatymo protingumą, įtvirtinantį mano kaip racionalios būtybės orumą, iškeliantį mane kaip teisinį subjektą virš paties gyve-nimo); 3) Kantui mirties bausmės taikymas turi vienintelę absoliučią išimtį – ji negali būti taikoma suverenui, įstatymų leidėjui (Kantas mirties bausmės taikymą

suverenui suvokia kaip valstybės savižudybę, nes taip pažeidžiamas ne vienas ar kitas įstatymo straipsnis, o visa teisinė tvarka).

Šie trys aspektai – kalkuliuojantis protas, žmogiškosios būtybės orumas, suverenumo principas – tai savotiški mirties bausmės sąvokos dėmenys, kuriuos Derrida išryškina kaip savo dekonstrukcijos taikinius. Net ir išlaikant mintyje šių mirties bausmės sąvokos dėmenų skirtingumą, galima, plėtojant Grattono išvalgą, kalbėti apie tam tikrą santykį su mirtimi, kurį šie dėmenys užduoda. Kantiškoji proto (kaip galios formuluoti apriorinius principus), racionalios žmogiškosios būtybės orumo (kaip galios iškelti įstatymą viršum gamtinio instinkto išlikti gyvam), suvereno (kaip galios spręsti apie gyvenimą ir mirtį) sampratos grindžiamos autonomiškumo principu. Tai galia pakilti virš paties gyvenimo, jį įvaldyti ir... apskaičiuoti. Derrida rašo: „[...] kai sukylame prieš mirties bausmę, sukylame ne prieš mirtį ar žudymo faktą, gyvenimo atėmimą; sukylame prieš apskaičiuotą sprendimą“ (Derrida 2014: 256). Tačiau ar teisus yra Derrida, kalbėdamas apie kalkuliuojantį protą Kanto atveju?

Pradėkime nuo kantiškosios praktinio proto sampratos. Viena vertus, Kanto filosofijoje pabrėžiamas metafizinis praktinio proto statusas – griežtai atsiribojama nuo bet kokio instrumentalumo ir įtvirtinamas apriorinis praktinių principų pobūdis (kategorinis imperatyvas). *Dorovės metafizikos pagrindime* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785 m.) būtent savitiksliskumo ir autonomijos samprata leidžia Kantui įvesti skirtį tarp kainos ir orumo. Jis rašo: „Tikslų viešpatijoje viskas turi arba kainą (*Preis*), arba orumą (*Würde*). Tai, kas turi kainą, gali būti pakeista kažkuo kitu, kas jam ekvivalentiška (*als Äquivalent*), o tai, kas aukščiau bet kokios kainos ir nieko ekvivalentiško jam nėra, turi orumą. [...] Taigi, tik moralė ir žmogus, kiek jis pajėgus būti moraliu, gali turėti orumą“ (Kant 1977a: 67; Kantas 1980: 70). Tas pats žmogaus orumo, jo įgimtos asmenybės (*angeborene Persönlichkeit*) momentas ataidi *Dorovės metafizikoje* (*Metaphysik der Sitten*, 1797 m.), kur, plėtodamas teisės teoriją, Kantas bausmės principą pristato kaip baudžiamosios teisės kategorinį imperatyvą ir pabrėžia, kad vieša (teisminė) bausmė niekada negali būti paskirta tik kaip priemonė, siekiant kokio nors kito gėrio pačiam nusikaltėliui ar pilietinei visuomenei. Taigi žmogų, net ir netekusį savo pilietinės asmenybės (*bürgerliche Persönlichkeit*), gina jo įgimta asmenybė (*angeborene Persönlichkeit*), o ši gynyba reiškiasi tuo, kad žmogus turi būti suvokiamas kaip *nusikaltęs ir baustinas* pirma bet kokio mėginimo išpešti iš šios bausmės ką nors naudinga jam pačiam ar jo bendrapiliečiams (Kant 1977b: 452; Kant 1991: 140–141). Matome, kad nusikaltimo ir bausmės pripažinimą Kantas tapatina su moralės, taigi ir iš jos kylančio žmogaus orumo, pripažinimu. Jo teigimu, „teisingumas liaujasi buvęs teisingumu, jei jį galima nusipirkti už kokią nors kainą“ (Kant 1977b: 452; Kant 1991: 141).

Tačiau jau kitoje pastraipoje pats kelia bausmės mato klausimą: „Tačiau kokio pobūdžio ir kokio masto bausmę viešas teisingumas paverčia savo principu ir matu?“ Ir nedelsdamas į jį atsako: „Joki kitą, išskyrus lygybės principą (*das Prinzip der Gleichheit*)“ (Kant 1977b: 452; Kant 1991: 141).

Priešpriešindamas *lygybės* principą *ekvivalencijos*, arba lygiavertiškumo, principui, Kantas grindžia požiūrį, jog bausmė turi būti „tokia pati“, „lygi“ nusikaltimui. Lygaus atpildo siekiantis protas pateikia mirties bausmę kaip „tokį pat“ atlygį žudikui: tai, ką darai kitam žmogui, darai sau – jei žudai kitą, žudai save (Kant 1977b: 453; Kant 1991: 141). Geoffrey Benningtonas, komentuodamas Kanto bandymą išgryninti *ius talionis* principą, pažymi, kad „Kanto formuluotė transformuoja bet kokį kerštu paremtą „talioninio“ įstatymo supratimą į reflekyvią ir grynai formalią struktūrą, pagal kurią svarstomo „atpildo“ principas grindžiamas požiūriu, jog bet koks nusikaltimas turi būti suprantamas taip, tarsi tuo pat metu būtų padarytas pačiam nusikaltėliui ar nusikaltėlei (Bennington 2012: 24). Taigi čia susiduriame su specifiniu „kalkuliavimu“, kai, viena vertus, siekiama atlygio, o kita vertus, teigiama, kad joks ekvivalentas kaip pakaitalas negali būti pasitelktas.

Kanto samprotavimus galėtume iliustruoti Williamo Shakespeare'o „Venecijos pirklyje“ aprašoma situacija, kai palūkininkas Šailokas už pradelstą skolą reikalauja sutartyje numatyto vieno svoro Venecijos pirklio Antonijaus kūno mėsos. Žinoma, tai nėra tiesioginė „talioninio“ „akis už akį“ atlygio situacija, bet joje galime išvelgti *lygybės* ir *ekvivalentiškumo* principų priešpriešą. Lygaus atlygio principo besilaikantis žydas Šailokas nesutinka tartis dėl jokio ekvivalento už negražintą skolą (atsisako ne tik skolintos, bet ir dvigubai didesnės nei skolinta sumos – 6000 dukatų). Kantiškai perrašytoje pjesėje Antonijus, suprasdamas įstatymo protingumą (proto principą, kuriuo grindžiamas pažado tesėjimas ir sutarties laikymasis), pats turėtų „norėti“ bausmės – juk čia kalbama apie pačią teisės įgyvendinimo sąlygą, iškeliančią moralės tvarką virš biologinio gyvenimo. Tačiau Shakespeare'o pjesėje, priešingai, išryškinamas „lygaus atlygio“ neįmanomumas: Šailokui prigrasinta, kad jam pačiam teksią atsipjauti lygiai svarą – nei daugiau, nei mažiau – Antonijaus kūno mėsos dar ir nepraliejant nė lašo kraujo, nes juk sutartyje tartasi dėl svoro mėsos, o ne dėl kraujo⁹.

Savo ruožtu Derrida, aptardamas Kanto deklaruojamą orumo ir kainos, lygybės ir ekvivalencijos priešpriešą, atkreipia dėmesį į nepastebimai užsimezgantį santykį tarp orumo savitiksliškumo ir specifinio kalkuliavimo, nekalkuliuojamumo

⁹ Reikia pasakyti, kad seminaruose apie mirties bausmę Derrida taip pat probėgšmais pamini Shakespeare'o „Venecijos pirklių“ (Derrida 2015: 66), tiesa, nurodydamas į ankstesnę šio teksto analizę, kurioje ryškino malonės ir gailėstingumo klastą, pažodinės ir dvasinės prasmės įtampą, vertimo relevantiškumą kaip pažodinės prasmės atmintį ir jos gedėjimą (Derrida 2001: 174–200).

kalkuliavimo, tarp kokybiškumo ir kiekybiškumo. Pasak jo, tai kantiškasis bandymas sykiu ir sulaikyti protą nuo skaičiavimo, ir pajungti jį jo pašaukimui apskaičiuoti. Mirties bausmės atveju auka ir nusikaltėlis – du asmenys – yra lygiai vertingi, jiems priskiriamas *toks pat* žmogiškosios būtybės orumas be skaičiavimo galimybės. Derrida teigimu, „ši lygybė yra kalkuliuojama kaip lygybė tarp dviejų absoliučių tikslų, dviejų savitiksliskumų, dviejų absoliutų, kurių kiekvienas peržengia kalkuliavimo tvarką (Derrida 2017: 92). Galima sakyti, kad Kantas, kalbėdamas apie bausmės principą kaip lygų, t. y. *gryną*, „talioninį“ atpildą, siekia sugriebti tai, kas suteikia kalkuliavimo principą, bet nėra kalkuliuojama. Derrida manymu, paradoksalų šio santykio pobūdį suprasime tik tada, jei neišleisime iš akių dviejų Kantui be galo svarbių tarpusavyje susijusių perskyrų: 1) perskyros tarp formos ir turinio (kantiškai interpretuotas *ius talionis* yra *gryna forma*, atskirta nuo bet kokio turinio); 2) perskyros tarp *gryno* „talioninio“ kalkuliuojamumo ir baudžiamajo teisingumo nekalkuliuojamumo (atsieto nuo bet kokių interesų apskaičiavimo) (Derrida 2017: 185). Taigi grynas „talioninis“ atpildas lygina ne turinius, kurie yra nepalyginami, kurie yra anapus bet kokios kainos skaičiavimo, o pateikia *gryną įstatymo formą*. Turėdamas omenyje būtent mirties bausmę kaip teisės kategorinį imperatyvą, Derrida kalba apie kantiškojo proto nekalkuliuojamą beprotybę: savitikslį žudymą, žudymą dėl žudymo, žudymą be jokio tikslo, žudymą, kuriame nėra nei pašamonių impulsų, nei keršto, nei interesų¹⁰ (Derrida 2017: 184, 29 išnaša). Derrida dekonstrukcijos akiratyje atsiduria ne tik nuolat gryninamas ir aukščiausiam grynumo taške nuo beprotybės nebesiskiriantis protas, bet ir kitos griežtos Kanto perskyros: perskyra tarp viešos ir privačios bausmės neatsilaiko, jei kaltoji pusė pati turi suprasti, pritarti ar net reikalauti sau bausmės; *ius talionis* neveikia kaip universalus atlygio principas, kai imami svarstyti lytinio pobūdžio nusikaltimai¹¹ – išprievartavimas, pederastija, homoseksualumas – apie jokią „tą patį“ atlygį negali būti nė kalbos (Derrida, Roudinesco 2004: 150–151; Derrida, Roudinesco 2018: 154) ir pan.

Vis dėlto Kanto požiūryje į teisę aptinkame ne tik bausmės principą kaip kategorinį imperatyvą. Aptinkame ir „pilkąją“ paribio zoną, susidariusią tarp teisės ir dorybės. *Dorovės metafizikos* skyriuje „Įvadas į teisės doktriną“ Kantas nurodo, kad žmonės teisę suvokia platesne prasme, t. y. jie kalba apie teisę net tada, kai

¹⁰ Čia galėtume prisiminti Kanto pateikiamą hipotetinį pavyzdį apie salos gyventojus, nusprendusius palikti savo gimtinę ir pasklisti po pasaulį. Kanto teigimu, netgi tokiu atveju prieš išsiskirstydama bendruomenė turėtų nubausti mirtimi paskutinį kalinamą žudiką, kitaip bendruomenės žmonės patys bendrininkaus pažeidžiant teisingumą (Kant 1977b: 454; Kant 1991: 142).

¹¹ Šie nusikaltimai pavadinami nenatūraliais, nukreiptais prieš žmogiškumą. Jų kontekste pasirodanti „nusikaltimo žmogiškumui“ sąvoka vėliau įsitvirtino tarptautinėje teisėje (tiesa, jau išplečiant nusikaltimų, dažniausiai įgyjančių didelio masto nusikaltimų pobūdį, sąrašą) (Derrida 2017: 134).

nėra įstatymo, kuriuo būtų apibrėžtas prievartos panaudojimas. Šią dviprasmybę ir netikrumo zoną iliustruoja du priešingi atvejai: *teisingumas* kaip *aequitas*¹², ir *būtinybės teisė*. Kantas norėtų šiuos atvejus eliminuoti, kad jie nesutrikdytų visos teisės srities. Pasak Kanto, problema ta, kad juose objektyvus teisės vykdymo pagrindas supainiojamas su subjektyviu: tai, ką žmogus dėl gerų paskatų atpažįsta kaip teisinga, nebus patvirtinta teismo, o į tai, ką jis turi vertinti kaip bloga, teismas žvelgs atlidžiai (Kant 1977b: 343; Kant 1991: 61). Jau minėtas Geoffrey Benningtonas, sekdamas Derrida pėdsakais, teigia, kad būtent šioje dviprasmybės zonoje aptinkami *teisingumo* ir *būtinybės* atvejai leidžia parodyti tiek Kanto baudžiamosios teisės kategorinio imperatyvo griežtumą, tiek ir jo krizę (Bennington 2012: 33). Tad panagrinėkime šiuos du atvejus detaliau.

1. *Aequitas* (teisingumo) sąvoka atėjusi iš graikų-romėnų teisės, kur buvo taikoma kalbant apie individualių atvejų teisingumą. *Aequitas* nepanaikina visuotinės teisės, nekuria išimčių, bet taiko teisę konkrečioje situacijoje, mat, laikantis paradinio teisingumo, aukščiausia teisė gali virsti didžiausia neteisybe (*summum ius, summa iniuria*). Vienas iš pavyzdžių, kuriais Kantas iliustruoja teisingumo kaip *aequitas* (*Biligkeit*) atvejį yra šis: tarkime, prekybos kompanija buvo įsteigta sąlygomis, pagal kurias partneriai pelną turėtų dalytis po lygiai, tačiau vis dėlto vienas iš partnerių padarė daugiau nei kiti, todėl ir patyrė daugiau nuostolių, kai kompaniją ištiko negandos (Kant 1977b: 340–341; Kant 1991: 59). Nors, siekdamas teisingumo, šis žmogus gali reikalauti daugiau, bet, remiantis įstatymo raide, visiems partneriams turėtų būti atlyginta vienodai, t. y. turėtų būti laikomasi sutartyje nustatytų sąlygų. Kantas pripažįsta, kad šiuo atveju griežčiausia teisė gali virsti didžiausia neteisybe, tačiau nemato galimybės ištaisyti atsiradusio blogio. Kanto teigimu, minėto partnerio reikalavimai teisingi, bet jie priklauso sąžinės teismui, o ne civilinei teisei (Kant 1977b: 341; Kant 1991: 60). Nors Kanto pateikiamas pavyzdys, kaip ir anksčiau mūsų pasitelktas „Venecijos pirklio“ pavyzdys, nieko nesako apie mirties bausmę, bet labai aiškiai atskleidžia formalų teisės pobūdį ir parodo, kad *aequitas* problema pasirodo *kiekvienu atveju, kiekvienoje byloje*. Parafrazuodamas Derrida ir apeliuodamas į įtampą tarp teisės ir teisingumo, Benningtonas rašo: „Tobulai teisi teisė, analogiškai matematinė ar mechaninė teisė, teisė visu savo griežtumu visada rizikuoja, pačiu savo tikslumu ir griežtumu, grynumu ir griežtumu, būti ne *gryna* teise, o *tik* teise, prievarta be teisingumo, įstatymo taikymu / įstatymo jėga, tapusia paprasta jėga, taigi ir visiškai neteisinga“ (Bennington 2012: 31).

2. Būtinybės teisė (*ius necessitatis*) – teisė nepaisyti įstatymo situacijoje, kai kyla pamatinė būtinybė apsaugoti savo gyvybę – XII–XIII a. pasirodė kanonų tei-

¹² Viena iš lot. *aequitas* reikšmių – teisingumas, žmoniškumas (pvz., *prò aequitate contrà jùs dicere* – „pasisakyti už žmoniškumą prieš įstatymo raidę“) (K. Kuzavinio *Lotynų–lietuvių kalbų žodynas*).

sėje, o vėliau buvo perkelta į civilinę teisę. Būtinybės situacijoje įvykusį laikiną grįžimą į prigimtinių būvį (įstatymo suspendavimą) Kantas iliustruoja tokiu pavyzdžiu: mirties bausmė nebus baudžiamas žmogus, kuris po laivo sudužimo gelbėjo savo gyvybę, nuo vandenyje plūduriavusios lentos nustumdamas kitą žmogų (žmogų, kurio gyvybė taip pat kybojo ant plauko ir kuris nepadarė jam jokios žalos) ir taip atimdamas jam gyvybę (Kant 1977b: 342; Kant 1991: 60). Tokio savęs gelbėjimo veiksmo Kantas nelaiko nekaltu, bet sako, jog jis nebaudžiamas. Taigi ir čia susiduriame su įstatymo neapimama neteisingsumo liekana. Sieki eliminuoti būtinybės teisę Kantas argumentuoja tuo, kad būtinybės teisė, patekusi į teisės doktriną, keltų pavojų pačiai teisei, kuri imtų prieštarauti pati sau (būtinybė negali būti įteisinta, nes ji suspenduoja įstatymą). Būtinybės teisės moto: „Būtinybė neturi įstatymo“ (*necessitas non habet legem*). Vis dėlto Kanto pozicija pasirodys kur kas prieštaringesnė, jei prisiminsime, viena vertus, jo baisėjimąsi Anglijos karaliui Karoliui I (1648 m.) ir Prancūzijos karaliui Liudvikui XVI (1793 m.) įvykdytomis mirties bausmėmis kaip visos teisinės tvarkos pažeidimu (Kant 1977b: 440; Kant 1991: 132), o kita vertus, jo entuziazmą Didžiosios Prancūzijos revoliucijos, sugriovusios senąją tvarką, tačiau teikiančios pažangos viltį, atžvilgiu (Kant 1979: 152–153)¹³. Pastarasis momentas susiškaukia su Derrida apmąstymais apie prievartą, glūdinčią paties įstatymo steigime. Sekdamas Walterio Benjamino svarstymais apie skirtumą tarp įstatymą steigiančios prievartos ir įstatymą saugančios prievartos funkcijų, Derrida nurodo, kad įstatymas, jo steigties momentu, nėra nei teisėtas, nei neteisėtas (Derrida 1992: 14). Taigi, ar būtinybės teisė, suspenduojanti įstatymą, tam tikra prasme nėra ir tai, kas glūdi paties įstatymo pagrinde? Tokią interpretaciją sustiprintų ir dar vienas Benningtono pastebėjimas, jog Kantas primygtinai teigia, kad pats įstatymas bendrai paėmus, pati įstatymo sąvoka visu jos griežtumu turi turėti būtinybės pobūdį (Bennington 2012: 33). Taigi prieštaravimas randasi suvokus, jog įstatymo gryninimas ir reikalavimas, kad įstatymas turėtų būtinybės pobūdį, neatsiejamas ir nuo būtinybės, glūdinčios įstatymo ir teisės ištakose ir veikiančios kaip būtinybė, kuri „nežino įstatymo“.

Įvardydami paties Derrida strategiją mirties bausmės atžvilgiu, sakytume, kad ji nukreipta priešinga kryptimi – ne griežtinti apibrėžtis, o priešingai, išryškinus jų prieštarumą, plėsti jas tiek, kad rastųsi erdvė kilti pamatiniams klausimams. Todėl šalia Vakarų filosofinės tradicijos dekonstrukcijos, Derrida siūlo imtis ir sa-

¹³ Nagrinėdamas prieštarą Kanto požiūrį į Didžiąją Prancūzijos revoliuciją seminare apie mirties bausmę, Derrida pabrėžia kiek kitą jo aspektą. Pasak Derrida, Kantas sveikina Didžiąją Prancūzijos revoliuciją ne kaip tikrovę (*res*), nes jos nesėkmė ir virsmas teroru neleido jai pilnai ateiti kaip įvykiui. Jis sveikina ją kaip ženklą (*signum*), primenantį praeitį ir nurodantį į ateitį: „Šis ženklas mums sako, kad esama ateities ir galima būsima pažanga, nes mes prisimename, kad jau būta pažangos“ (Derrida 2017: 201).

votiškios mirties bausmės „fenomenologijos“ ar veikiau „kontr-fenomenologijos“ ar „anti-fenomenologijos“ (jei fenomenologiją suprasime kaip fenomeno aprašymą, kuris remiasi dalyko aktualiū duotumu tose ribose, kuriose jis save duoda). Pavyzdžiui, klausdamas, ar mirties apskaičiavimo aspektu mirties bausmė, žudymas ir savižudybė nesupanašėja, bei skatindamas apmąstyti skirtumą tarp mirties sukėlimo ir leidimo mirti, Derrida rūpinasi ne tiek aiškia šių fenomenų perskyra, kiek jos negalimumu. Ar esama veikimo leidime mirti? Įstatymas dažniausiai baudžia, t. y. atpažįsta veiksmą mirties sukėlimo atvejais, nors esama ir bausmių, tiesa, labai riboto veikimo, už tai, kad atsisakoma padėti nelaimėje atsidūrusiam žmogui, leidžiama jam mirti (Derrida 2017: 77). Tačiau Derrida klausia – o kai leidžiame mirti milijonams žmonių nuo bado ir ligų, ar prisidedame prie jų mirties, nors už tai joks įstatymas mūsų nebaudžia? Iš to, kaip išplečiamas klausimas, matome, kad Derrida tikslas ne tiek kantiškai užbrėžti aiškias demarkacines mirties bausmės fenomeno linijas, padedančias įsisąmoninti, kad už nužudymą ar mirties sukėlimą galėtų grėsti mirties bausmė, o už leidimą numirti – ne, arba dažniausiai ne, kiek parodyti brėžiamų perskyrų trapumą ar paslankumą.

Toks klausimų lauko atvėrimas leidžia mums žengti kitą žingsnį – eiti prie Heideggerio.

Mirties bausmė kaip gyvenimo baigtinumo panaikinimas

Kaip jau galima buvo suprasti, Martino Heideggerio filosofiją Derrida pasitelkia siekdamas suteikti mirties bausmės klausimui pamatinio klausimo statusą, net jei paties Heideggerio tylėjimą apie žudymą ir mirties bausmę laiko simptomatišku. Derrida neabejoja, kad *Būties ir laiko* fenomenologinės ontologijos kontekste vokiečių filosofas argumentuotų, jog „ši teisinė problema yra antrinė ir išvestinė, atsižvelgiant į pirmąją būty-myriop: tik buvimas-myriop gali iškelti mirties bausmės problemą, kaip labai konkrečią situaciją; egzistencialinėje analizėje būtina mąstyti, kas *Dasein* (štai-būčiai) yra *Sein zum Tode* (būtis-myriop), kad paskui keltum, kaip labai apribotą ir regioninę, labai priklausomą, o ne pamatinę problemą, juridinę teisės bausti ir mirties bausmės problemą“ (Derrida 2017: 148). Derrida akivaizdu, kad iš Heideggerio ontologinio diskurso negalima dedukuoti jokios politinės ar teisinės pozicijos mirties bausmės klausimu. Tačiau, pasak jo, tai ne šio diskurso silpnumas, o jėga (Derrida 2017: 157).

Heideggerio ontologinis diskursas sugrąžina mus prie proto / pagrindo klausimo, suteikiančio galimybę iš naujo persvarstyti ir žmogaus klausimą. Pasak Derrida, komentuojančio 1955–1956 m. Heideggerio paskaitų kursą *Pagrindo principas*

(*Der Satz vom Grund*), vokiečių filosofas apmąsto du proto / pagrindo principo moduliacijos ar „kirčiavimo“ būdus. Vieną, kuris dominuoja ir kuriame pagrindo / proto principas leidžiasi dominuojamas skaičiavimo (*ratio, reor*¹⁴), paskirstymo raciono, apsidraudimo¹⁵ ir žmogaus kaip *animal rationale* metafizikos, kitą – labiau diskretų, bet gilesnį, nukreiptą į buvinių niekį, į būtį, kuri nebūdama nei buviniu, nei ontine priežastimi ar pagindu, yra niekis ir smenga bepagrindybės (*Abgrund*) bedugnėn. Būtent tarp šių dviejų moduliacijų skleidžiasi istorinė žmogaus ateitis (Derrida 2017: 241–242). Heideggeris rašo: „Mirtis yra iki šiol neapmąstyta matas neišmatuojamumo, t. y. iškiliausio žaismo, į kurį žmogus išitraukęs žemėje, kuriame jis pastatytas ant kortos (*auf das er gesetzt ist*) (Heidegger 1997: 167).

Būtent Heideggerio ontologinio diskurso jėga leidžia pasiekti tašką, kur jo prielaidos gali pateisinti argumentus ir už, ir prieš mirties bausmę. Mirties bausmę galima pateisinti sakant, kad bet kuriuo atveju visi esame mirtingi, kad mirtis suteikia matą ir kad nevalia to, kas tėra išvestinis, apribotas ir neautentiškas mirties modalumas (mirties bausmės), paversti pamatine problema. Tačiau, priešingai, galima dėl to, kas neapskaičiuojama, priešintis tariamam teisinio racionalumo skaičiavimui, reikalaujančiam surasti lygų atpildą ir pateisinti teisingą nubaudimo mirties bausme skaičiavimą. Pastarasis momentas svarbus ne tik kaip galimo argumentavimo prieš mirties bausmę vieta, bet ir kaip būdas užklausti patį racionalų pagrindimą, t. y. užklausti objektyvuojantį, skaičiuojantį, apsidraudimo siekiantį mąstymą ir mąstyti būtį kaip pagrindą, kuris yra bepagrindybė, bedugnė. Pasak Derrida, gyvenimą manyje, gyvybės principą manyje įžeidžia, sukelia pamatinį ne-teisingumą ne pati mirtis, o veikiau neapibrėžtumo principo pertrūkis, pabaiga, primetama neapskaičiuojamo atsitiktinumo atverčiai, kai gyva būtybė yra santykyje su ateitimi, su kitu kaip įvykiu. Derrida, perinterpretuodamas Heideggerio bū-tį-myriop mirties bausmės perspektyvoje, išryškina paradoksalų baigtinybės ir begalybės santykį mirties bausmėje: mirties bausmė panaikina ne gyvenimo begalinumą ar nemirtingumą, o priešingai, „mano gyvenimo“ baigtinumą. Mano gyvenimas yra baigtinis (įvykiškas), kai išlaikau santykį su nekalkuliuojama ir neapspręsta savo mirties akimirka (Derrida 2014: 256). Taigi, pratęsdami šią mintį, galėtume sakyti, kad mirties bausmė, mirties akimirkos apskaičiavimu panaikindama gyvenimo baigtinumą, sykiu panaikina ir žmogaus žmogiškumą, besisteigiantį per savojo baigtinumo įsisąmoninimą.

¹⁴ Gr. *reor* – (ap)skaičiuoti.

¹⁵ Pro Derrida akis neprasprūsta Heideggerio pastaba, esą Gottfriedas Wilhelmas Leibnizas, suformulavęs pakankamo pagrindo principą (*nihil sine ratione*), reikalaujantį, kad kiekvienas teiginys būtų grindžiamas pagrindu ar priežastimi, leidžiančia jį priimti ir laikyti teisingu, kartu yra ir gyvybės draudimo (*Lebensversicherung*) išradėjas (Heidegger 1997: 182; Derrida 2017: 149).

Abiejų pozicijų galimumas ir neišsprendžiamumas (mirties bausmė kaip neautentiškas santykis su mirtimi *vs* opozicija mirties bausmei kaip racionaliam kalkuliavimui), Derrida manymu, kaip tik ir sukuria vietą, kurioje mes patys turime priiimti sprendimą ir atsakomybę.

Išvados

Derrida seminaruose mirties bausmės klausimas suformuluotas taip, kad savo apimtimi prilygtų klausimams „kas yra žmogus?“, „kas yra savastinga / būdinga žmogui?“. Tokia formuluotė paskatino į mūsų svarstymo akiratį įtraukti šiuos klausimus kėlusią Kanto ir Heideggerio tekstų analizę. „Mirties bausmės“ nagrinėjimas krypo dviem pačios sąvokos užduotomis ar net sulydytomis linijomis – 1) į mirties, baigtinumo problemą bei 2) į įstatymo, proto pagrindo problemą. Kartu fiksavome, kaip šios pagrindinės linijos skyla į daugybę atsišakojimų, dauginančių svarstymui besisiūlančias problemas (pvz., Kanto atveju įstatymo linija suskilo į *ius talionis*, žmogaus orumo, suverenumo, dorybės ir teisės santykio ir kt. problemas, kurios savo ruožtu reikalauja dar išsamesnio aptarimo). Mėginome judėti per daug nutoldami nuo paties Derrida tekstų, kad labiau išryškėtų jo prieigos prie mirties bausmės klausimo pobūdis.

Kanto argumentai už mirties bausmę, Derrida svarstyti mirties ir baigtinumo problemų kontekste, pasirodė kaip pastanga žmogaus baigtinumą paversti begalimumu proto idėjoje, moraliniame proto pašaukime, žmogaus orume, peržengiančiame biologinį gyvenimą. Derrida perinterpretuotas heidegeriškasis ontologinis diskursas atvėrė dvi galimybes: į mirties bausmę žvelgti kaip į neautentišką santykį su mirtimi, arba, priešingai, dėl to, kas neapskaičiuojama, priešintis tariamam teisinio racionalumo skaičiavimui. Pabrėždamas pusiausvyrą, kurią sukuria įtampa tarp dviejų lygiai galimų (taigi ir neišsprendžiamų) interpretacijų, Derrida mirties bausmės klausimą pateikia kaip mūsų atsakomybės klausimą.

Siekėme parodyti, kad Derrida išryškina įtampą ir abiejų minėtų mąstytojų pastangoje tiek apvalyti protą / pagrindą nuo kalkuliavimo (proto atribojimas nuo interesų skaičiavimo Kanto filosofijoje; būties kaip bepagrindybės mąstymas Heideggerio filosofijoje), tiek pajungti jam (kantiškoji lygaus atlygio paieška, Heideggerio aprašytas objektyvuojantis mąstymas). Šių skirtingų mąstymo judesių aptikimas suteikia galios mirties bausmės dekonstrukcijos procesui. Kartu Derrida pabrėžia, kad dekonstrukcijos užduotis nėra lengva, mat mirties bausmės dekonstrukcija *reikalauja viso „žmogiškumą“ apibrėžiančio sąvokų lauko procentavimo*, įvedant to, kas neapibrėžta, to, kas nekalkuliuojama, principą.

Klausinėjimą apie tai, kas yra žmogus, kas yra savastinga / būdinga žmogui, Derrida palygina su XVI a. antroje pusėje Florencijoje sugalvotu ir visame pasaulyje išpopuliarėjusiu stalo žaidimu „žąsis“ (*le jeu de l'oeie*), kur žaidėjai, vienas po kito mesdami kauliuką, „juda“ ratu išdėstytais 64 langeliais, stengdamiesi išvengti pakeliui pasitaikančių kliūčių – „tilto“, „kalėjimo“, „mirties“. Pasak Derrida, jei įsivaizduotume, kad visi šio žaidimo langeliai ir figūros nuosekliai pasirodo viename kelyje (taigi ir istorijoje) kaip įvairūs tipai atsakymų į klausimą „kas yra žmogus?“, „mirties bausmė“ čia tebūtų vienas iš langelių „to, kas savastinga žmogui“ – kaip antai kalba, protas, įstatymas, politika, laisvė, atsakomybė, suverenumas, juokas, ašaros, laikas, technika ir t. t. Jei įsitrauktume į žaidimą siekdami sukelti revoliuciją ir pašalintume ar paslėptume vieną langelį, pavyzdžiui, „mirties bausmę“, žaidimo prižiūrėtojas ar filosofas-krupjė mums pasakytų: „niekas nepasikeitė, tęskite toliau, meskite kauliuką, langelis „mirties bausmė“ uždarytas, ji dingo, ji panaikinta, bet tai nieko nekeičia: tai, kas savastinga žmogui, kaip rodo visi kiti langeliai, numato, kad mirties bausmės galimybė išlieka (kaip galimybė, o ne kaip aktas)“ (Derrida 2017: 213).

Todėl Derrida klausimą, ar įmanoma ištrūkti iš šio žaidimo, ar protas ir žmogus turi ateitį, kuri nebūtų iš anksto išnaudota šios kauliuką metančios rankos, turime priimti rimtai¹⁶. Tenka pripažinti, kad net jei ši ateitis – klausimo apie žmogų ateitis – yra tai, kas nenumatoma ir neapskaičiuojama, dekonstrukcija nesudaro galimybės šokti į ją. Derrida, toliau pratęsdamas straipsnio pradžioje minėtą įkalinimo, laukimo metaforiką, formuluoja savotišką dekonstrukcijos „kategorinį imperatyvą“: „sakyti ir mąstyti tai, kas vargiai gali būti pasakyta ir pamąstyta. Vargiai, su dideliu sunkumu. Nepaversdamas aporijos išsigelbėjimu, arba kalėjimo rojumi, turi žinoti, kad pats kelias yra tai, ko nepalieki, iki mirties, ir pats kelias yra aporija, keičianti vietas, tarsi eitum ar keliautum, imtumeis žygių ne palikdamas kalėjimą už nugaros ir padarydamas galą aporijai, o keisdamas kalėjimus, rasdamas laiko tarp įkalinimo vietų“ (Derrida 2017: 30–31).

*Gauta 2018 11 30
Priimta 2018 12 18*

¹⁶ Sunkumą ištrūkti iš mirties bausmės logikos savotiškai iliustruoja Derrida mirties bausmės seminarams skirto straipsnių rinkinio sudarytojos Stephanie M. Straub „Įžangoje“ išsakytas nusivylimas, esą ji turėjusi viltį, kad artimiausioje ateityje mirties bausmė JAV bus panaikinta, todėl pradžioje jai keistokai atrodžiusi užduotis vėl analizuoti 1999 m. Derrida seminarus, kai, regis, esminiai pokyčiai Amerikos mirties bausmės panaikinimo judėjime, kritinėje teisės teorijoje bei filosofinėje suverenios galios analizėje jau įvyko. Po Donaldso Trumpo išrinkimo JAV prezidentu situacija pasikeitusi: Trumpas – radikalus mirties bausmės šalininkas, autoritarine retorika „teatrališkai demonstruojantis savo galią masiniuose susibūrimuose (kurie tęsiasi ir pasibaigus 2016 m. rinkimų kampanijai), pretenduojantis būti vieninteliu JAV žmonėms atstovaujančiu balsu, neabejotinai tapo gąsdinančiu nauju suverenios galios veidu“ (Straub 2018: 2).

Literatūra

- Bennington, G. 2012. "Rigor; Or, Stupid Uselessness", *Southern Journal of Philosophy*, 50: 20–38.
- Bordoni, L. 2018. "Pope Francis: "Death penalty inadmissible"", *Vatican News*. Prieiga per internetą: <https://www.vaticannews.va/en/pope/news/2018-08/pope-francis-cdf-ccc-death-penalty-revision-ladaria.html> [žiūrėta 2018 10 01].
- Brenner, D. A. 2005. "'Torn' between Justice and Forgiveness: Derrida on the Death Penalty and 'Lawful Lawlessness'", in *Crime and Punishment: Perspectives from the Humanities. Studies in Law, Politics, and Society*, Vol. 37, edited by A. Sarat. Amsterdam, Boston, Heidelberg, London, New York, Paris, San Diego, Singapore, Sydney, Tokyo: Elsevier Ltd., p. 109–122.
- La Caze, M. 2009. "Derrida: Opposing Death Penalties", *Derrida Today*, 2 (2): 186–199.
- Derrida, J. 1992. "Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority"", in Cornell, D., Rosenfeld, M., Carlson, D. G. *Deconstruction and the Possibility of Justice*. New York, London: Routledge, p. 3–67.
- Derrida, J. 2001. "What is a 'Relevant' Translation?" translated by L. Venuti, *Critical Inquiry*, 27 (2): 174–200.
- Derrida, J. 2002. "For Mumia Abu-Jamal", in *Negotiations: Interventions and Interviews, 1971–2001*, translated by E. Rottenberg. Stanford, California: Stanford University Press, p. 125–129.
- Derrida, J. 2014. *The Death Penalty*. Vol. 1. Translated by P. Kamuf. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. 2017. *The Death Penalty*. Vol. 2. Translated by E. Rottenberg. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Derrida, J; Roudinesco, E. 2004. "Death Penalties", translated by J. Fort, in *For What Tomorrow... A Dialogue*. Stanford, California: Stanford University Press, p. 139–165.
- Derrida, J; Roudinesco, E. 2018. „Mirties baismės“, vertė D. Habdankaitė, *Athena: filosofijos studijos*, 13: 141–167.
- Gratton, P. 2016. "Philosophy in Denial: Derrida, the Undeniably Real, and the Death Penalty", *Derrida Today*, 9 (1): 68–84.
- Heidegger, M. 1997. *Der Satz vom Grund*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 10. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Kant, I. 1977a. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Werke in zwölf Bänden*, Band 7. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. Prieiga per internetą: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Kant,+Immanuel/Grundlegung+zur+Metaphysik+der+Sitten> [žiūrėta 2018 10 15].
- Kant, I. 1977b. *Metaphysik der Sitten*, in *Werke in zwölf Bänden*, Band 8. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. Prieiga per internetą: <http://www.zeno.org/Philosophie/M/Kant,+Immanuel/Die+Metaphysik+der+Sitten> [žiūrėta 2018 10 15].
- Kant, I. 1979. *Der Streit der Facultäten / The Conflict of the Faculties*, translated by M. Gregor. New York: Abaris Books.
- Kant, I. 1991. *The Metaphysics of Morals*, translated by M. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kantas, I. 1980. *Dorovės metafizikos pagrindai*, vertė K. Rickevičiūtė. Vilnius: Mintis.
- Long, Ch. P. 2004. *The Ethics of Ontology. Rethinking an Aristotelian Legacy*. Albany: State University of New York Press.
- Straub, S. M. 2012. "Introduction. From Capital Punishment to Abolitionism: Deconstructing the Death Penalty", in Oliver, K. Straub S. M. *Deconstructing the Death Penalty: Derrida's Seminars and the New Abolitionism*. New York: Fordham University Press, p. 1–9.

Danutė Bacevičiūtė

DERRIDA ON THE DEATH PENALTY: THE QUESTION OF APPROACH

Summary

This article discusses the question, whether and in what sense the critique of the death penalty by Jacques Derrida is still relevant today. In recent years, significant changes have taken place in political and religious life, which gives the impression that the issue of abolition of the death penalty has largely been resolved, so this problem is marginal and it is important only for the inhabitants of uncivilized, dictatorial countries. Contrary to this approach, the article states that Derridean critique of the death penalty remains relevant due to the extent and nature of his questions. The article aims to show that Derrida's analysis of the texts of Immanuel Kant and Martin Heidegger allows the issue of the death penalty to be reconsidered in the context of the fundamental problems of Western philosophy, such as the question of the human, the question of what is proper to human, and the question of the principle of reason.

KEYWORDS: Derrida, Kant, Heidegger, death penalty, human dignity, finitude, reason as calculation.

Viktoras Bachmetjevas

DECONSTRUCTING FORGIVENESS: JANKÉLÉVITCH'S INFLUENCE ON DERRIDA

*Emmanuel Levinas Center,
Lithuanian University of Health Sciences
9 A. Mickevičiaus st., LT- 44307 Kaunas, Lithuania
Tel.+370 37 327201
Email: viktoras.bachmetjevas@lsmuni.lt*

The article discusses Jacques Derrida's notion of forgiveness as an essentially aporetic phenomenon and shows that it is entirely dependent on Vladimir Jankélévitch's concept as it was developed by him in the middle of the 20th century. Although Derrida himself never denied the influence Jankélévitch had on his thinking, Derrida's readers are somewhat reluctant to acknowledge this influence and sometimes are completely ignorant of it. The article shows that the aporias of forgiveness that Derrida discusses are entirely dependent on the understanding of forgiveness as a gift and interpersonal event that was proposed by Jankélévitch. Furthermore, Jankélévitch himself was deeply aware of the inner contradictions of forgiveness, which is evidenced by the contradiction between his main two texts on the subject. The article is concluded by a brief discussion of the divergence between the two thinkers.

KEYWORDS: Derrida, Jankélévitch, forgiveness, aporia.

Jacques Derrida's view on the problem of forgiveness attracted much attention from his readers. Most of the commentators insist that Derrida proposes an original concept of forgiveness. Moreover, at least some of them are ready to agree

with Peter Banki's suggestion that the studies of forgiveness that do not draw on Derrida's lose out in their understanding of this particular phenomenon: "It is to the detriment of many of these studies that they have not been informed by a careful reading of the work of the philosopher Jacques Derrida, who, during the last ten years of his life, elaborated a novel concept of forgiveness that took as its departure point a reading of this phenomenon quite different from that of anyone else" (Banki 2018: 49). My contention is that although it is agreeable that Derrida's contribution to the study of forgiveness is valuable, the novelty and originality of this contribution is rather doubtful. In what follows, I will show that Derrida's work draws heavily on Vladimir Jankélévitch's interpretation of forgiveness so much so that the main conceptual instruments, employed by Derrida, are, in fact, coined and extensively used by Jankélévitch. Indeed, the very focus of Derrida's thinking of forgiveness, its aporetic nature, is articulated by Jankélévitch in his main work on forgiveness. It is important to note that Derrida himself acknowledges the scope of debt to Jankélévitch and in no way attempts to minimize the influence Jankélévitch had on him in this regard, which even more pointedly calls into question the supposed novelty of Derrida's thinking.

In what follows, I will discuss Derrida's approach to the problem of forgiveness, which I consider to be aporetic, that is to say, aporia for Derrida constitutes the essential feature of forgiveness. I enumerate and discuss at least six aporias, associated with forgiveness in Derrida's texts. Then, I turn to a summary of Jankélévitch's understanding of forgiveness, in which I show that this aporetic nature of forgiveness is not merely present in his thought, but is considered to be an essential part of the very nature of forgiveness. So much so that the main two texts of Jankélévitch on forgiveness work in tandem to highlight this particular aspect of this phenomenon. Ultimately, I conclude with some comparative remarks.

Derrida's Concept of Forgiveness

Jacques Derrida became explicitly interested in the problem of forgiveness in the latter part of his career, when generally his focus shifted towards the relation between a singular individual and law, understood as established rules and norms. He focuses on the question of how singularity (in his opinion, inevitably) is bound to exceed the rules of law. On the one hand, there is a need for moral rules that are then codified in the jurisdiction of the state and society. On the other hand, there is the inability and incapacity of the singularity to submit to those laws without

losing its singularity. This paradox, enforced by the inevitable character of this relation between laws and singularity, is at the core of Derrida's ethical thinking.

Forgiveness is one of the examples of such a paradoxical exceeding. Thus, not surprisingly, he devoted at least two of his annual seminars *Questions de responsabilité* to this topic, which resulted in at least two significant published texts. The two main texts, in which Derrida explicitly deals with the concept of forgiveness, are *On Cosmopolitanism and Forgiveness* (2001a) and "To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible" in *Questioning God* (2001b). In what follows I will draw on both of them.

Derrida begins, typically for him, by both situating the origins of the phenomenon and questioning them. According to him, one has to look for the sources of forgiveness in what he calls Abrahamic religions: "As enigmatic as the concept of forgiveness remains, it is the case that the scene, the figure, the language which one tries to adapt to it belong to a religious heritage" (Derrida 2001a: 27–28). For him, this immediately points at a tension, which arises when this religious heritage is exported in its cultural forms to civilizations where Abrahamic tradition is not dominant, if present at all. Derrida speaks of the relations between Japan and Korea that are expected by the onlookers to apply Abrahamic notions of apology and forgiveness, while neither of them are part of Abrahamic tradition in terms of cultural and religious heritage.¹ Derrida, then, is ready to discuss forgiveness as a cultural phenomenon (not a religious one), in which the tension arises when a singular tradition (Abrahamic in this case) has within itself universalizing tendencies that force it to reach outside itself. On the one hand, "this tradition ... is at once singular", on the other, it "has already become the universal idiom of law, of politics, of the economy, or of diplomacy" (Derrida 2001a: 28). This tension between a particular tendency of one cultural tradition and its application as a universal "measuring stick" to other cultural traditions is the first in the series of inherent paradoxes of forgiveness that Derrida intends to uncover in his discussion.

As already stated, Derrida's thinking of forgiveness is aporetic. He meditates on the concept and teases out the inherent paradoxes that are lying dormant within the concept and that make the concept difficult, if not impossible, to act upon. In this sense, his aporias are mirror opposites of Zeno's paradoxes: Zeno constructs his aporias on the conceptual level, yet they disperse when applied to actuality. Derrida constructs the concept and follows it to its logical conclusion in order to

¹ One can easily think of more. "Political Apologies: Chronological List", a project by Graham G. Dodds, from the Political Science Department at the University of Pennsylvania, attempts at enumerating similar attempts of apologies in political history, with Saddam Hussein's apology for invading Kuwait from December 7, 2002, among personal favourites. The list is available at <http://www.upenn.edu/pnc/politicalapologies.html> [accessed 10/12/18].

show that its application in actuality would result in a contradiction or, to be more precise, impossibility. There are at least six aporias which, for Derrida, in various aspects reveal the impossibility of forgiveness.

However, before going deeper into the aporias of forgiveness, Derrida discusses the relation between forgiveness and the gift. In his unique, inimitable style, Derrida proposes this relation should be based on the etymology of the French words *pardon* and *don*. Readers of Derrida will no doubt know that he devoted a lot of attention to the phenomenon of the gift (Derrida 1992). The main idea Derrida proposes in terms of the logic of the gift is that a true gift must stand outside the economy of giving and taking. This suggests a paradoxical and, perhaps, impossible character of the gift. The same applies to forgiveness. Derrida claims that all the aporias or paradoxes of gift have parallels (are analogous, Derrida says) in forgiveness and are linked with the aporias and paradoxes of forgiveness (Derrida 2001b: 22). In a classic Derridean move, Derrida proposes two opposite courses of action only to reject them both for a direction that would render the previous two options useless. He says: "One must neither yield to these analogies between the gift and forgiveness nor, of course, neglect their necessity; rather, one must attempt to articulate the two, to follow them to the point where, suddenly, they cease to be pertinent" (Derrida 2001b: 22). To articulate, then, here means to uncover the structural elements of the concept, however, not in order to show its essence, but, rather, to demonstrate that there is no essence to speak of, that the essence *is* the fluctuation of meanings.

There are two obvious elements, according to Derrida, that are common to the gift and forgiveness. Derrida terms them as the principle of the unconditionality and the essential relation to time. By the first element Derrida means that both the gift and forgiveness have to be given unconditionally, without getting anything back, without being a part of trade, the giving-and-taking economy. That is a required element for both of these transactions. To give with no other goal, for the sake of giving is essential both to the structure of the gift and to the structure of forgiveness. As we will see, this already implies a certain paradoxical, if not impossible, character of both the gift and forgiveness. In regard to the other aspect, although it is clear that the gift and forgiveness both are essentially temporal phenomena, Derrida stresses that for him they also diverge here. Forgiveness for Derrida is inherently related to the past, as it is always connected to something that occurred in the past and refuses to pass. The gift, on the other hand, always takes place in the present, "in the presentation or presence of the present" (Derrida 2001b: 22).

The first aporia of forgiveness consists in the fact that the one who forgives never does enough. It is "the aporia that renders me incapable of giving enough,

or of being hospitable enough, of being present enough to the present that I give, and to the welcome that I offer” (Derrida 2001b: 22). If the demand for forgiveness is unconditional, then it is a matter of pure will to be able to execute pure forgiveness. That, of course, is impossible, at least for a human being. There will always be a part that does not forgive, a remnant of refusal to give. Therefore, the roles are reversed – the one who forgives now herself needs to be forgiven, needs forgiveness for not forgiving enough. As Derrida says, “I always have to be forgiven, to ask forgiveness for not giving, for never giving enough, for never offering or welcoming enough” (Derrida 2001b: 22).

The second aporia is formulated by Derrida in the form of the question. The question is that of collective responsibility and guilt. Derrida asks: “Can one, does one, have the right, is it in accordance with the meaning of ‘forgiveness’ to ask more than one, to ask a group, a collectivity, a community for forgiveness? Is it possible to ask or to grant forgiveness to someone other than the singular other, for a harm or a singular crime?” (Derrida 2001b: 22) Although crimes can be committed collectively, a long Western tradition of ethics and law has always refused to treat guilt as collective. Guilt for the crime is always individualized as only in this way the concept of free will makes sense and can function. However, if guilt is always individual, then what about forgiveness? If there is no collective guilt, maybe there is no collective forgiveness either? If that is the case, this surely makes problematic and at least worthy of reconsideration all the history of political apologies, for if only the individual wronged can take up the responsibility of forgiveness, then the apology on behalf of the collective to another collectivity becomes a void.

The third aporia is concerned with the anti-transactional character of forgiveness. According to Derrida, if true forgiving can have nothing in return, if it is a pure giving, a giving in order to give [*don par don*], as Derrida nicely puts it, then the question has to be asked if true forgiveness comes into play only when forgiveness itself seems and is impossible. “Forgiveness, if there is such a thing, must and can forgive only the un-forgivable, the inexpiable, and thus do the impossible” (Derrida 2001b: 30). For if forgiving is easy, if to forgive means to excuse what is forgivable, then there is, strictly speaking, nothing to forgive – the forgiver herself has no active role in this transaction and the moral value of forgiving what is forgivable is questionable, if existent at all. “To forgive the forgivable (*pardonable*), the venial, the excusable, what one can always forgive, is not to forgive” (Derrida 2001b: 30). It is, therefore, Derrida seems to suggest, not a gift, for nothing is given away.

Even after forgiveness occurs, the transformation is never complete in such a way that it annuls the wrongdoing from the past. In Jankélévitch’s terms, the for-

given wrongdoing does not disappear and it is not cancelled – it remains, however, forgiveness means that one acts *as if* it had not been committed. This, as Derrida rightly notes, creates another aporia: “Forgiveness (granted or asked for), the address of forgiveness, must forever remain, if there is such a thing, undecidably equivocal, by which I do not mean ambiguous, shady, twilight, but heterogenous to any determination in the order of knowledge, of determinate theoretical judgment, of the self-presentation of an appropriable sense” (Derrida 2001b: 36). On the one hand, the forgiver is transformed by her forgiveness, nevertheless, she remains in relation to the wrongdoing committed in the past. On the other hand, the forgiven is released from the guilt towards the forgiver, yet remains in relation to the wrongdoing committed in the past. Thus, on both sides of the forgiveness, there is a double relation that is contradictory and bound to remain irreconcilable.

This heterogeneity, this contradiction of relations extends into the future in another aporetic aspect of forgiveness. “One senses the unaltered conviction, unalterable, that even when forgiveness of the inexpiable will have taken place, in the future, in the generations to come, it will not have taken place, it will have remained illusory, inauthentic, illegitimate, scandalous, equivocal, mixed with forgetting” (Derrida 2001b: 41). If the relation to the wrongdoing committed in the past is to remain, then the purity of forgiveness will always be in question. Importantly, the purity is in question not for the lack of trying or intention, but the very relation to the past contaminates it and in this sense the doubts about the authenticity of forgiveness will remain. As Derrida says, this is the case “even when its subjects are and believe themselves to be sincere and generous” (Derrida 2001b: 41). Furthermore, the work of time will call into question the very intensity of forgiveness. Forgetting surely is not forgiveness, but forgetting can dilute it: “History will continue and with it reconciliation, but with the equivocation of a forgiveness mixed up with the work of mourning, with forgetting, ... the work of mourning forgiveness itself, forgiveness mourning forgiveness” (Derrida 2001b: 41–42). To forgive, as Jankélévitch emphasized, does not mean to forget. It means the opposite – to remember. And yet, the passing of time means that forgetting is inevitable, which means that every forgiveness will be compromised by the work of time, decay, in which the gift of forgiveness will inevitably disappear.

Lastly, another aporia emerges in the context of the relation of forgiveness and justice. Derrida’s notion of justice relies on Emmanuel Levinas, who proposes that justice emerges with the notion of collectivity as the ‘Third’, that exceeds and supplements the fundamental relation between the I and the singular Other. The existence of the ‘Third’ is the great balancing factor in the infinite responsibility of the I in front the Other. Thus, justice originates and is checked by the responsibil-

ity for the Other and, at the same time, is itself the balancing of responsibilities.² Drawing on this notion of justice, Derrida notices that the seeking of justice in forgiveness will always at the same time produce injustice to others: “I must ask forgiveness in order to be just, *to be* just, with a view to being just; but I must also ask forgiveness for being just, for the fact of being just, because I am just, because in order to be just, I am unjust and I betray. ... Because it is unjust to be just” (Derrida 2001b: 49). Being just to someone in this sense always means being unjust to someone else. Justice in Levinasian rendering is simply not the supplement of the ethical, but rather an inescapable limitation of it. Ethics simply is not justice and, moreover, is not just. Thus, forgiveness as an act of gift in ethics is necessarily unjust.

All of these aporias are meant to illustrate the impossibility or the inner tensions of proper forgiveness. They also can be summed up in one, perhaps, the main aporia, which Derrida formulates in the following way: “There is only forgiveness, if there is such a thing, of the un-forgivable” (Derrida 2001b: 48). If something is forgivable, then this something does not require forgiveness – it will be granted anyway. Forgiveness, then, is required when the wrongdoing exceeds the regular plane of human interaction, when the wrongdoing committed is beyond and below the acceptable misdemeanours and violations of ethics. Only then the pure giving – the forgiving – becomes possible. This, according to Derrida, constitutes the fundamental paradox of forgiveness.

One cannot fail to notice that the provocative value of Derrida’s conclusions is not matched by the conceptual articulation and grounding of those conclusions. In Derrida’s defence, this is justifiable, because Derrida repeatedly draws back to the work of Jankélévitch and, indeed, presupposes that his readers are familiar with the main concepts of his predecessor. Therefore, in order to understand some of the more controversial points of Derrida’s interpretation of forgiveness, we must turn to Jankélévitch’s work for clarification and elaboration.

Jankélévitch’s Concept of Forgiveness

Jankélévitch introduces his philosophical concept of forgiveness in his book from 1967 *Le Pardon* (2005). This is as much a book about what forgiveness is, as it is about what forgiveness is *not*. Jankélévitch maintains that the concept of forgiveness necessarily implies three characteristics: true forgiveness is an event, true for-

² A short and concise introduction of the concept can be found in Emmanuel Levinas *Ethics and Infinity* (Levinas 1985: 89–90).

giveness is a gift, and true forgiveness is interpersonal. And, conversely, he is careful to outline why true forgiveness should not be confused with phenomena that, according to him, are “replacement products [that] offer themselves to us from the start” (Jankélévitch 2005: 5). These are decay through time, intellectual excuse, and liquidation. These six aspects constitute the core of Jankélévitch’s thinking about forgiveness and inform all other deliberations and conclusions. Let us deal with all six aspects in greater detail.

Qualifying forgiveness, Jankélévitch states that “true forgiveness is a significant *event* that happens at such and such an instant of historical becoming” (Jankélévitch 2005: 5). In his attempts to clarify this qualification, he contrasts true forgiveness with clemency. Clemency, he says, “does not imply any determinate event” (Jankélévitch 2005: 6) – it is an *a priori* disposition, which, Jankélévitch argues, makes the very act of offense impossible. “There is no forgiveness because, so to speak, there was no offense and absolutely no offended party, even though there was an offender” (Jankélévitch 2005: 6). Thus, it seems that for Jankélévitch true forgiveness is necessarily a *transformative* activity – it changes or transfixes the one who has been offended and precisely in this sense – in the sense that it happens, that it occurs, that it takes place in the continuity of time – it is an event.

Second, “true forgiveness, which is at the margins of all legality, is a *gracious gift* from the offended to the offender” (Jankélévitch 2005: 5). Jankélévitch here wants to delineate the difference between forgiveness and clemency on the one hand, and forgiveness and exchange on the other. In the first case, if the offended party is forgiving in advance, then, strictly speaking, she is not forgiving at all. Clemency, Jankélévitch argues, does not care for the singularity of the offense – the attitude of clemency is self-focused, it does not take into account neither the offense, nor the offender. Forgiveness, conversely, is always concerned with the particularity of the offence and the offender. For-giving is giving, therefore, it has to have an addressee. Furthermore, the giving cannot be a part of an exchange – it is not a giving, because one gets something in return. Forgiving is giving without getting anything back. In short, it is not a trade. And, thus, forgiveness, strictly speaking, is always undeserved, for there is nothing one can do to deserve it.

Third, Jankélévitch is adamant that forgiveness is possible only in the interpersonal relation. In other words, it is an individual matter both on the offender’s part and on the one’s who is offended part. One can only offend as an individual and can only be forgiven as an individual. And, in parallel, one can only be offended as an individual and can forgive as an individual. Collective forgiveness is not possible precisely because no one has the authority to speak for the collective offense. Offence always touches one’s individual existence, therefore, it can be undone only

on an individual level. It is, perhaps, this impossibility to stand in for someone else is meant by Ruth Klüger, when she says that

When talking about this book *Weiter leben* in German or *Still Alive* in English to German audiences, I was invariably confronted with the anxious question whether I could ‘forgive.’ It was not clear whether I was to forgive the perpetrators or all Germans... How can I ‘forgive’ the murder of my teenage brother when I have had my life, and he didn’t get to have his? And perhaps the adult that I am now cannot forgive even in the name of the child I was then. This was not a free decision, I would explain: it was simply not in my power to grant the kind of absolution that is implied in the plea or demand for forgiveness (Klüger 2002: 311).

As importantly, the impossibility of forgiveness for someone else is taken by some to include the divine providence, too: “The faults of man toward God are forgiven by the Day of Atonement; faults towards one’s fellow man are not forgiven by the Day of Atonement, unless the fellow man has been appeased beforehand” (Levinas 1997: 29). This idea is by no means new and was already expressed by Kant:

Guilt can never be discharged by another person, so far as we can judge according to the justice of our human reason. For this is no transmissible liability which can be made over to another like a financial indebtedness (where it is all one to the creditor whether the debtor himself pays the debt or whether someone else pays it for him); rather it is the most personal of all debts, namely a debt of sins, which only the culprit can bear and which no innocent person can assume even though he be magnanimous enough to wish to take it upon himself for the sake of another (Kant 1960: 67).

And the same idea is even more forcefully illustrated in Fyodor Dostoyevsky’s *The Brothers Karamazov* as a prohibition to forgive on someone else’s behalf: “I don’t want the mother to embrace the oppressor who threw her son to the dogs! She dare not forgive him! Let her forgive him for herself, if she will, let her forgive the torturer for the immeasurable suffering of her mother’s heart. But the sufferings of her tortured child she has no right to forgive” (Dostoyevsky 1969: 269). This means that the individual can forgive for herself and herself only without ever assuming neither the possession of another individual, nor the right of collective or group forgiveness. The risks of sensitivities of such forgiveness are demonstrated by the Holocaust survivor Eva Mozes Kor in a film *Forgiving Doctor Mengele* where she declares: “Fifty years after the liberation, I, Eva Mozes Kor, in my name only hereby give amnesty to all Nazis who participated directly or indirectly in the murder of my family and millions of others, because it is time to forgive, but not to forget. It is time to heal our souls” (quoted in Banki 2018: 9–0). Although she offers an

incredibly generous gesture (a gracious gift), she stresses that she does so in her name only, for to forgive on behalf of someone else, even her closest family, she has no right. Neither the guilt, nor forgiveness is transmitted to the next of kin or anyone else. Therefore, one forgives only in her name.

It is equally important to define what forgiveness is as what forgiveness is not. As mentioned above, Jankélévitch is carefully delimiting forgiveness from the three elements that are often confused with forgiveness: decay through time (forgetting), intellectual excuse (understanding), and liquidation (mad forgiveness).

In order to be able to truly forgive, Jankélévitch claims, we must make sure that we remember the deed. He argues that if it diminishes in the past and is diluted in memory, then there is nothing left that can be forgiven. Therefore, on the contrary, one must remember what one forgives as lucidly as possible. The deed must remain, yet, as we noted above, the relation to it must be transformed. Hegel, when linking forgiveness to forgetting, is pointing at precisely the same aspect: "The deed still subsists, but only as something past, as a fragment, as a corpse. That part of it which was bad conscience has disappeared, and the remembrance of the deed is no longer that conscience's intuition of itself; in love, life has found life once more" (Hegel 1961: 239). Thus, to reiterate, forgiveness should not be confused with our ability to forget the wrong. It is precisely the opposite – in order to be able to forgive, one must remember the wrong.

Similarly, Jankélévitch disassociates understanding from forgiveness. If one can understand the wrong: its reasons, context, motivations, then the wrong loses its malevolence and, in its turn, does not need forgiveness any more. Thus, strictly speaking, forgiveness is possible only when an intellectual excuse has failed, when the wrong is quite literally incomprehensible. Not to understand and still to treat the wrongdoer as if nothing has happened is the true meaning of forgiveness.

Finally, Jankélévitch speaks of what he calls mad forgiveness – an act on the part of the offended to completely block out the wrong without any reaction or sentiment. It is mad as it requires a submission and abandonment of one's subjective autonomy. Forgiveness can only occur when there is an injury, and the latter is only possible when at least two autonomous individuals are interacting. A complete refusal to acknowledge the injury, liquidating it as it occurs, is a sign of one's autonomy being broken – indeed, a sign of madness.

In addition to the book of 1967 Jankélévitch wrote a short polemical article "Should We Pardon Them?" (*Pardonner?*) (Jankélévitch 1997), which seems to be at odds with a lot of what is implied or even explicitly said in *Le pardon*. The main point of diversion is the question from the title of the article: should we (the Jews, the French, the civilization) forgive them (the Nazis, the Germans, the Barbarians)?

Derrida notes the obvious problem in the very division between ‘us’ and ‘them’ – it is not as obvious as it might seem immediately to define who precisely are these ‘us’ and ‘them’, especially in the light of Jankélévitch’s himself insistence that forgiveness is possible only on the interpersonal plane .

Be it as it may, the answer to this question which Jankélévitch articulates in this text is an emphatic ‘No!’. This is clear from the very first remarks where Jankélévitch employs sarcastic tone to emphasize his point: “Is it time to pardon, or at least to forget? Twenty years are enough, it would seem, for the unpardonable to become miraculously pardonable: by right and from one day to the next the unforgettable is forgotten. A crime that had been unpardonable until May 1965 thus suddenly ceases to be so in June – as if by magic” (Jankélévitch 1997: 553). This point has an additional controversy, as in *Le pardon* Jankélévitch seems to suggest without reservations that forgiveness is a moral imperative, thus, there has to be a particular procedure towards forgiveness. This, in its turn, means that whichever way formulated, it will be situated in time – albeit it might not have a precise time frame, it will, nevertheless, occur in time and therefore will *at some point* happen.

To be sure, a bigger problem formulated by Jankélévitch in *Pardonner?* is not a particular time frame, but the very demand for or necessity of forgiveness which he advocated in the book. While *Le pardon* seems to suggest that forgiveness is morally imperative, *Pardonner?* quite unequivocally refuses to do so. This is a point picked up and commented upon by Derrida.

Yet, this contradiction between the two texts is acknowledged by Jankélévitch himself in an interview from 1977:

I have written two books on forgiveness: one of them, simple, very aggressive, very polemical whose title is: *Pardonner?* and the other, *Le pardon*, which is a philosophy book in which I study forgiveness in itself, from the point of view of Christian and Jewish ethics. I draw out an *ethics* that could be qualified as hyperbolic, for which forgiveness is the highest commandment; and, on the other hand, evil always appears beyond. Forgiveness is always stronger than evil and evil is stronger than forgiveness (quoted in Derrida 2001b: 29).

It seems that Jankélévitch is very much aware of the aporias which Derrida is so fond of. At least one is already present in *Le pardon*: forgiveness can and attempts to exceed evil, and evil can and will exceed forgiveness. This is inherent in the Christian and Jewish concept of forgiveness. This aporia is unsolvable, yet not unfamiliar: “It is a species of oscillation that in philosophy one would describe as dialectical and which seems infinite to me. I believe in the immensity of forgiveness, in its supernaturality, I think I have repeated this enough, perhaps danger-

ously, and on the other hand, I believe in wickedness” (quoted in Derrida 2001b: 29). And yet, there is another aporia present in Jankélévitch’s work – it is the clash between philosophical deliberation and the existential demand. These two opposite poles are expressed in two books Jankélévitch wrote on this topic. There is a philosophical – ideal – concept that describes a correct and just course of action, and there is an actual situation of an individual in concrete circumstances that might show that actuality exceeds philosophy. As with Derrida’s aporias, Jankélévitch’s bind is not debilitating. Rather the opposite: forgiveness is a sort of self-fulfilling prophecy, a performative act that is impossible until it happens. Only the execution of it makes it possible, while without it forgiveness always will remain unattainable and, possibly, repulsive. Jankélévitch’s polemical text demonstrates precisely that.

Disagreements

As we have seen, Derrida makes use of the main conceptual suggestions that Jankélévitch provides: forgiveness as a gift and forgiveness as an interpersonal event are necessary structural elements in Derrida’s attempt to expose forgiveness as aporetic. Also, he makes an extensive use of Jankélévitch’s separation of forgiveness from forgetting and, to a lesser extent, understanding. It is worthwhile to repeat that Derrida never denies the influence and openly acknowledges his debt to Jankélévitch.

Having said that, Derrida also explicitly comments on his disagreement with Jankélévitch. He formulates what he terms ‘the axioms for Jankélévitch’, the presuppositions that are unquestionable and on which all other deliberations can be based. The first axiom is formulated in the following way: “Forgiveness cannot be granted, ... unless forgiveness is *asked for*, explicitly or implicitly asked for” (Derrida 2001b: 27). The second axiom states that “When the crime is too serious, when it crosses the line of radical evil, or of the human, when it becomes monstrous, it can no longer be a question of forgiveness; forgiveness must remain, so to speak, between men, on a human scale” (Derrida 2001b: 27). Derrida finds both of these presuppositions problematic.

Regarding the first axiom, Derrida argues that the very concept of forgiveness inherently has in it a requirement of forgiveness, which means, then, that one has to forgive even when the wrongdoer does not ask for it:

It is this traditional axiom, which has great force, certainly, and great constancy, which I will be constantly tempted to contest, in the very name of the same legacy, of the semantics of one and the same legacy, namely that there is in forgiveness, in the very

meaning of forgiveness a force, a desire, an impetus, a movement, an appeal (call it what you will) that demands that forgiveness be granted, if it can be, even to someone who does not ask for it, who does not repent or confess or improve or redeem himself, beyond, consequently, an entire identificatory, spiritual, whether sublime or not, economy, beyond all expiation even (Derrida 2001b: 28).

In other words, Derrida claims, that a condition to ask for forgiveness contradicts the very notion of unconditional forgiveness. If forgiveness is to remain unconditional, it will include the requirement to have even no condition of asking for forgiveness.

Regarding the second, Derrida does not provide an argument for finding this axiom problematic, but there are enough hints in “To Forgive: The Unforgivable and the Imprescriptible” that point at the direction in which Derrida is willing to go. Later in the text he formulates a question regarding this axiom which seems to extend the human plane in two directions at once:

Is forgiveness a thing of man, something that belongs to man, a power of man – or else is it reserved for God, and thus already the opening of experience or existence onto a supernaturality just as to a superhumanity: divine, transcendent, or immanent, sacred, whether saintly or not? All the debate around forgiveness are also regularly debates around this ‘limit’ and the passage of this limit. Such a limit passes between what one calls the human and the divine and also between what one calls the animal, the human, and the divine (Derrida 2001b: 44–45).

Thus, Derrida invokes the divine forgiveness as a possible and, perhaps, necessary element to consider. This, of course, is not new neither in the history of the concept of forgiveness, nor in the 20th century French philosophy. Levinas, for one, was among the thinkers that thought that only God is capable of true forgiveness. More controversially, Derrida is willing to consider animal forgiveness, which grants the right of a moral agent to an animal: in that case it has to be capable of guilt, as well as forgiveness. Derrida for his purposes justifies this inclusion on the grounds of phenomenological experience:

Yet we know that it would be very imprudent to deny all animality access to forms of sociality in which guilt, and therefore procedures of reparation, even of mercy – begged or granted – are implicated in a very differentiated way. There is no doubt an animal thank you or mercy. You know that certain animals are just as capable of manifesting what can be interpreted as an act of war, an aggressive accusation, as they are capable of manifesting guilt, shame, discomfort, regret, anxiety in the face of punishment, and so forth (Derrida 2001b: 47).

Finally, the last point of disagreement is based on Jankélévitch's equation of irreparable with the unforgivable. For Jankélévitch there are things that cannot be forgiven – these are things where damage is so great that it is beyond repair; when the abyss of the tragedy is so deep that the bottom is not visible. Derrida wants to untangle this connection: “We will have to ask ourselves if the irreparable means the unforgivable; I think ‘No,’ no more than the ‘imprescriptible,’ a juridical notion, belongs to the order of forgiveness and means the un-forgivable” (Derrida 2001b: 31). This could be seen as an attempt not to merely untangle related terms, but also to unjoin the spheres: forgiveness is of the moral order, which attempts to discuss ideal principles, the imprescriptible is of the legal order that concerns itself with juridical matters of the state, while the irreparable is a descriptor of the factual order that concerns itself with actuality. Thus, we could say that Derrida is careful to treat them in their respective domains and not to confuse them in one knot.

It is not our goal to try and defend Jankélévitch in these disagreements. The purpose of this article is to track the influence of Jankélévitch to Derrida and for this purpose it is sufficient to note the points where these influences reach a point of diversion.

Conclusion

There is no doubt that Derrida makes a valuable contribution to our understanding of forgiveness. He is certainly right to emphasize inner tensions – the aporias – that are inherent in the very notion of forgiveness as such. At the same time, in order to fully appreciate Derrida's input, one has to go back to Jankélévitch, who lays the ground and develops the conceptual apparatus, which Derrida later makes use of. The idea of forgiveness as a gift and as a transformative interpersonal event is fundamental to Derrida's thought and is given articulation in the work of Jankélévitch. Even the idea that forgiveness is inherently contradictory and paradoxical, as we have shown, it remains at the core of Jankélévitch's understanding of forgiveness. Derrida, who certainly acknowledges his debt to his predecessor, makes full use of this contribution in order to develop it further. Therefore, I contend that Derrida's work on this problem should be seen as a continuation and expansion of Jankélévitch's work rather than a new original conceptual approach.

Received 2018 12 01

Accepted 2018 12 16

References

- Banki, P. 2018. *Forgiveness to Come: The Holocaust and the Hyper-Ethical*. New York: Fordham University Press.
- Derrida, J. 1992. *Given Time*. Translated by P. Kamuf. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. 2001a. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Translated by M. Dooley and M. Hughes with a preface by S. Critchley and R. Kearney. London and New York: Routledge.
- Derrida, J. 2001b. "To Forgive: The Unforgivable and The Imprescriptible", in Caputo, J. D., Dooley, M., Scanlon, M. (Eds.). *Questioning God*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, p. 21–51.
- Dostoyevsky, F. 1969. *The Brothers Karamazov*. Translated by Constance Garnett. New York: Lowell.
- Hegel, G. W. F. 1961. "The Spirit of Christianity and Its Fate", in *On Christianity: Early Theological Writings*, translated by T. M. Knox. New York: Harper Torchbooks.
- Jankélévitch, V. 2005. *Forgiveness*. Translated by A. Kelley. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Jankélévitch, V. 1996. "Should We Pardon Them?", translated by A. Hobart, *Critical Inquiry*, 22(3): 552–572.
- Kant, I. 1967. *Religion within the Limits of Reason*, translated by T. M. Greene and H. H. Hudson with J. R. Silber. New York: Harper Torchbooks.
- Klüger, R. 2002. "Forgiving and Remembering", in *Publications of the Modern Language Association of America* 117.2, 311–313.
- Levinas, E. 1985. *Ethics and Infinity. Conversations with Philippe Nemo*. Translated by R. A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, E. 1997. *Quatres lectures Talmudiques*. Paris: Editions de Minuit.

Viktoras Bachmetjevas

DEKONSTRUOJANT ATLEIDIMĄ: JANKÉLÉVITCHIAUS ĮTAKA DERRIDA

Santrauka

Straipsnis aptaria Jacques'o Derrida atleidimo kaip esmiškai aporetinio fenomeno sampratą ir parodo, kad ji yra visiškai priklausoma nuo Vladimiro Jankélévitchiaus sampratos, kurią šis išplėtojo XX a. viduryje. Nors pats Derrida niekuomet neslėpė įtakos, kurią Jankélévitchius padarė jo mąstymui, Derrida skaitytojai nenoromis pripažįsta šią įtaką, o kartais tiesiog nežino apie ją. Straipsnis parodo, kad atleidimo aporijos, aptariamoms Derrida, yra visiškai priklausomos nuo atleidimo kaip dovanos ir tarpasmeninio įvykio supratimo, kurią pasiūlė Jankélévitchius. Dar daugiau, Jankélévitchius pats giliai suvokė vidines atleidimo prieštaras, kurias liudija prieštaravimas tarp jo dviejų tekstų šia tema. Straipsnis baigiamas trumpu takoskyros tarp šių dviejų mąstytojų aptarimu.

RAKTAŽODŽIAI: Derrida, Jankélévitch, atleidimas, aporija.

APIE AUTORIUS

Danutė Bacevičiūtė – Vilniaus universiteto Filosofijos instituto docentė ir Lietuvos kultūros tyrimų instituto Šiuolaikinės filosofijos skyriaus mokslo darbuotoja. Monografijos *Praeiga ir pertrūkis. Fenomenologinės laiko sampratos transformacija* (Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 2016) autorė bei monografijų *Sekuliarizacija ir dabarties kultūra* (Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2013, sud. Rita Šerpytytė), *Ontologijos transformacijos: medijos, nihilizmas, etika* (Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2015, kartu su Tomu Sodeika ir Rita Šerpytyte) bendraautorė. Mokslinių interesų sritys: etika, ontologija, fenomenologija, postfenomenologija.

Viktoras Bachmetjevas – Lietuvos sveikatos mokslų universiteto Emmanuelio Levino centro direktorius. Filosofijos tiriamojo magistro (MPhil) laipsnį įgijęs Katalikiškajame Liuveno universitete, 2016 m. Vytauto Didžiojo universitete apgynė filosofijos daktaro disertaciją apie ironijos ir etikos santykį Sørenso Kierkegaard'o mąstyme. Yra publikavęs akademinį straipsnį Kierkegaard'o ir XX a. prancūzų filosofijos temomis. Į lietuvių kalbą išvertė Emmanuelio Levino veikalą *Laikas ir Kitas* (Vilnius: Jonas ir Jokūbas, 2017). Mokslinių interesų sritys: etika, Levinas, Kierkegaard, fenomenologija.

Rheuben Bundy – Oregono universiteto (JAV) Politikos mokslų fakulteto doktorantas. Disertacijos tema – *Manipuliuojant baltumu: kitybė, nusikalstamumas ir subjektyvė Amerikos teisėje*. Interesų sritys: poststruktūralizmas, antikolonializmas, kritinė rasės teorija, *queer* teorija, Amerikos politinė raida, muzika.

Daina Habdankaitė – Vilniaus universiteto Filosofijos instituto doktorantė. Disertacijos tema – *Ateities ontologija šiuolaikinėje filosofijoje: Stiegleris ir Meillassoux*. Mokslinių interesų sritys: fenomenologija, prancūziškoji postmodernioji filosofija, naujieji materializmai ir spekuliatyvūs realizmas.

Naglis Kardelis – Lietuvos kultūros tyrimų instituto Šiuolaikinės filosofijos skyriaus vedėjas, vyresnysis mokslo darbuotojas, Vilniaus universiteto docentas. Knygų *Vienovės įžvalga Platono filosofijoje* (Vilnius: Versus aureus, 2007),

Pažinti ar suprasti? Humanistikos ir gamtotyros akiračiai (Vilnius: Aidai, 2008), daugybės mokslinių ir mokslo populiarinimo straipsnių autorius. Platono veikalų (*Timajas, Kritijas, Faidras*) vertėjas ir komentatorius. Moksliniai interesai: Platono filosofija, dabartinė filosofija, kalbos filosofija, religijos filosofija, mokslo filosofija, lyginamoji kalbotyra, civilizacijų istorija, senosios kalbos, antikinė literatūra, kultūrinė antropologija, senovės istorija.

Jūratė Levina – humanitarinių mokslų daktarė, Vilniaus universiteto Filologijos fakulteto mokslo darbuotoja ir dėstytoja asistentė. Apgynė disertaciją „T. S. Elioto betarpiškumo estetika“ (Jorko universitetas, JK, 2012), paskelbė straipsnių apie fenomenologinę T. S. Elioto ir Jameso Joyce'o estetiką (2013, 2017), rinko bei tyrė A. J. Greimo paveldą ir publikavo darbų apie jo semiotiką formavusius kontekstus (2014–2018), išvertė kultūros tyrimų metodologijoms skirtų veikalų. Mokslinių interesų sritys: literatūros fenomenologija, fenomenologinė estetika, fenomenologija ir semiotika, literatūros tyrimų metodologija, modernistinė literatūra.

Almira Ousmanova – Europos humanitarinio universiteto (Vilnius, Lietuva) Socialinių mokslų fakulteto profesorė, Vizualiosios kultūros ir šiuolaikinio meno laboratorijos direktorė. Ji parašė keletą knygų ir straipsnių, skirtų semiotikai, lyčių studijoms ir kinotyrai. Pagrindinės publikacijos: *Умберто Эко: парадоксы интерпретации* (Минск: Пропилеи, 2000) (*Umberto Eco: interpretacijos paradoksai*); *Антология гендерной теории* (Сост. Е. Гапова, А. Усманова. Минск: Пропилеи, 2000) (*Lyčių teorijos antologija* (sudarytoja, kartu Elena Gapova)); *Gender Histories from Eastern Europe* (co-edited with Elena Gapova and Andrea Peto; Minsk: EHU Press, 2002) (*Lyties istorijos iš Rytų Europos*); *Би-текстуальность и кинематограф* (под ред. А. Усмановой, Минск: ЕГУ Пропилеи, 2003) (*Bi-tekstualumas ir kinas*), *Gender and Transgression in Visual Arts* (ed., Vilnius: EHU Press, 2007) (*Lytis ir transgresija vizualiniuose menuose*), *Visual (as) Violence* (ed., Vilnius: EHU Press, 2008) (*Vizualumas kaip prievarta*), *Feminism and Philosophy* (ed., *Topos*, 3/2010) (*Feminizmas ir filosofija*), *TechnoLogos: the Social Effects of Bio- and Information Technologies* (ed., with Tatyana Shchytsova, *Topos*, 3/2014) (*Technologos: bio- ir informacinių technologijų socialiniai efektai*), *E-Effect: Digital Turn in Humanities and Social sciences* (with Galina Orlova, *Topos*, 1-2/2017) (*E-Efektas: skaitmeninis posūkis humanitariniuose ir socialiniuose moksluose*). Mokslinių interesų sritys: vizualumo studijų genealogija ir metodologija, feministinė filosofija, sovietinė vizualioji kultūra, politika ir estetika.

Denis Petrina – politikos mokslų magistras, Lietuvos kultūros tyrimų instituto filosofijos doktorantas. Rašo daktaro disertaciją apie afekto sampratos filosofines interpretacijas ir politines implikacijas. Mokslinių interesų sritys: afekto teorija, subjekto teorijos, šiuolaikinė politinė filosofija, biopolitika, poststruktūralizmas, psichoanalizė.

Audronė Žukauskaitė – Lietuvos kultūros tyrimų instituto Šiuolaikinės filosofijos skyriaus vyriausioji mokslo darbuotoja. Pastaraisiais metais išleido monografijas *Nuo biopolitikos iki biofilosofijos* (Vilnius: Kitos knygos, 2016) ir *Gilles'io Deleuze'o ir Félixo Guattari filosofija: daugialypumo logika* (Vilnius: Baltos lankos, 2011). Sudarė rinktinę *Intensyvumai ir tėkmės: Gilles'io Deleuze'o filosofija šiuolaikinio meno ir politikos kontekste* (Vilnius: LKTI, 2011). Kartu su Stephenu Wilmeriu sudarė leidinius: *Apklausiant Antigonę postmoderniosios filosofijos ir kritikos kontekste (Interrogating Antigone in Postmodern Philosophy and Criticism, Oxford: Oxford University Press, 2010)*, *Deleuze'as ir Beckettas (Deleuze and Beckett, Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015)*, *Besipriešinant biopolitikai: filosofinės, politinės ir performatyvios strategijos (Resisting Biopolitics: Philosophical, Political, and Performative Strategies, New York: Routledge, 2016)*. Mokslinių tyrimų sritys: šiuolaikinė filosofija, Deleuze'o ir Guattari filosofija, biopolitika, posthumanizmas, vizualumo studijos, performatyvumo studijos.

CONTRIBUTORS

Danutė Bacevičiūtė is an Associate Professor of Philosophy at the Institute of Philosophy of Vilnius University and a Research Fellow at the Department of Contemporary Philosophy of Lithuanian Culture Research Institute. She is the author of the monograph *Passage and Rupture. The Transformation of the Phenomenological Notion of Time* (Vilnius: Lithuanian Culture Research Institute, 2016, in Lithuanian) and co-author of collective monographs *Secularisation and Contemporary Culture* (Vilnius: Vilnius University Press, 2013, edited by Rita Šerpytė, in Lithuanian), and *Transformations of Ontology: Media, Nihilism, Ethics* (Vilnius: Vilnius University Press, 2015, in Lithuanian) with Tomas Sodeika and Rita Šerpytė. Her research interests include ethics, ontology, phenomenology and post-phenomenology.

Viktoras Bachmetjevas is a director at Emmanuel Levinas Center of Lithuanian University of Health Sciences. After having completed his MPhil at KU Leuven, in 2016 he defended his PhD at Vytautas Magnus University on the relation between irony and ethics in Søren Kierkegaard's thought. He published on Kierkegaard and French philosophy of the 20th century and is the translator into Lithuanian of Emmanuel Levinas's *Time and the Other* (Vilnius: Jonas ir Jokūbas, 2017). Research interests: ethics, Levinas, Kierkegaard, phenomenology.

Rheuben Bundy is a PhD candidate at the University of Oregon; he is preparing his dissertation *Managing Whiteness: Otherness, Criminality, and Subjectivity in America's Law*. His interests include post-structuralism, anti-colonialism, critical race theory, queer theory, American political development, and music.

Daina Habdankaitė is a PhD student at the Faculty of Philosophy of Vilnius University where she is preparing a dissertation *Ontology of the Future: Stiegler and Meillassoux*. Her academic interests include phenomenology, postmodern French philosophy, new materialisms and speculative realism.

Naglis Kardelis is a Senior Researcher at the Lithuanian Culture Research Institute (Vilnius, Lithuania) and Associate Professor at the Philosophy Faculty of Vilnius University. He is the author of two books, *The Insight of Unity in Plato's Philosophy* (Vilnius: Versus aureus, 2007, in Lithuanian), and *To Know or to Understand. The Horizons of Humanities and Natural Sciences* (Vilnius: Aidai, 2008, in Lithuanian), a few studies and numerous scholarly articles. He is also the translator of four Platonic dialogues (the *Timaeus*, the *Critias*, the *Phaedrus*, and the *Apology of Socrates*), as well as a number of texts from the corpus of early Christian classics, into Lithuanian. His research interests include Plato's philosophy, contemporary philosophy, philosophy of language, philosophy of religion, philosophy of science, comparative linguistics, history of civilizations, ancient languages, classical literature, cultural anthropology, and ancient history.

Jūratė Levina is a researcher and Lecturer Assistant at the Faculty of Philology, Vilnius University. She holds a PhD in English, awarded to her for the thesis "T. S. Eliot's Aesthetics of Immediacy" (University of York, UK, 2012), has published on the phenomenological aesthetics of T. S. Eliot and James Joyce (2013, 2017), collected and researched the heritage of A. J. Greimas and published on the formative contexts of his semiotics (2014–2018), and translated a series of works on the methodologies of research in literature. Her scholarly interests include the phenomenology of literature, phenomenological aesthetics, phenomenology and semiotics, methodologies of literary research, and Modernist literature.

Almira Ousmanova is a Professor at the Department of Social Sciences and Director of the Laboratory for Studies of Visual Culture and Contemporary Art at the European Humanities University (Vilnius, Lithuania). She is an author of *Умберто Эко: парадоксы интерпретации* (Минск: Пропилеи, 2000) (*Umberto Eco: paradoxes of interpretation*) and editor of several collective volumes: *Антология гендерной теории*. (Сост. Е. Гапова, А. Усманова. Минск: Пропилеи, 2000) (*Anthology of Gender Theory* (ed., with Elena Garova)); *Gender Histories from Eastern Europe* (co-edited with Elena Garova and Andrea Peto; Minsk: EHU Press, 2002), *Би-текстуальность и кинематограф* (под ред. А. Усмановой, Минск: ЕГУ Пропилеи, 2003) (*Bi-Textuality and Cinema*); *Gender and Transgression in Visual Arts* (ed., Vilnius: EHU Press, 2007), *Visual (as) Violence* (ed., Vilnius: EHU Press,

2008), *Feminism and Philosophy* (ed., special volume of journal *Topos*, 3/2010), *TechnoLogos: the Social Effects of Bio- and Information Technologies* (ed., with Tatyana Shchytsova, *Topos*, 3/2014) and *E-Effect: Digital Turn in Humanities and Social sciences* (with Galina Orlova, *Topos*, 1-2/2017). Research interests: genealogy and methodology of visual studies, feminist philosophy, soviet visual culture, politics and aesthetics.

Denis Petrina holds an M. A. in Politics and is a PhD candidate at Lithuanian Culture Research Institute, where he is working on a PhD thesis on the concept of affect, its philosophical interpretations as well as political implications. His academic interests include the affect theory, theories of the subject, contemporary political philosophy, biopolitics, post-structuralism, and psychoanalysis.

Audronė Žukauskaitė is Chief Researcher at the Lithuanian Culture Research Institute. Her recent publications include the monographs *From Biopolitics to Biophilosophy* (Vilnius: Kitos knygos, 2016, in Lithuanian), and *Gilles Deleuze and Felix Guattari's Philosophy: The Logic of Multiplicity* (Vilnius: Baltos lankos, 2011, in Lithuanian), and an edited volume titled *Intensities and Flows: Gilles Deleuze's Philosophy in the Context of Contemporary Art and Politics* (Vilnius: Lithuanian Culture Research Institute, 2011, in Lithuanian). She also co-edited (with S. E. Wilmer) *Interrogating Antigone in Postmodern Philosophy and Criticism* (Oxford: Oxford University Press, 2010); *Deleuze and Beckett* (Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2015); and *Resisting Biopolitics: Philosophical, Political and Performative Strategies* (New York, London: Routledge, 2016). Her research interests include contemporary philosophy, Deleuze and Guattari's philosophy, biopolitics, posthumanism, visual studies and performance studies.

NURODYMAI AUTORIAMŠ

Leidinyje *Athena: filosofijos studijos* skelbiami moksliniai straipsniai bei studijos, aprėpiančios įvairias šiuolaikinės filosofinės minties raiškos sritis – etiką, estetiką, kultūros, mokslo, kalbos filosofijos, filosofijos istorijos tyrimus. Leidinyje taip pat spausdinamos reikšmingų filosofijos darbų recenzijos, filosofinių tekstų vertimai bei filosofinio gyvenimo apžvalga. Tekstai spausdinami lietuvių ir anglų kalbomis. Kiekvieną straipsnį vertina du anoniminiai recenzentai. Jei jų nuomonės dėl straipsnio nesutampa, sprendimą priima redkolegija. Rekomenduojama straipsnio apimtis – 1 lankas arba 40 000 spaudos ženklų (su tarpais).

Straipsnio struktūra:

1. straipsnio antraštė;
2. autoriaus vardas ir pavardė;
3. mokslo įstaigos, kurioje darbas atliktas, pavadinimas, adresas, telefono numeris, autoriaus elektroninio pašto adresas;
4. straipsnio santrauka (apie 1000 spaudos ženklų, su tarpais) ir pagrindiniai žodžiai (ne daugiau kaip 5) kursyvu;
5. pagrindinis tekstas;
6. literatūros sąrašas;
7. straipsnio santrauka ir pagrindiniai žodžiai anglų (antraštė, autoriaus vardas ir pavardė, ne trumpesnis kaip 1000 spaudos ženklų, su tarpais, tekstas) arba lietuvių (jei straipsnis parašytas angliškai) kalba.
8. Pastabos pateikiamos išnašose puslapio apačioje.

Nuorodos ir literatūros sąrašas:

Prašome cituojant ir nurodant šaltinius vadovautis Harvardo nuorodų sistema: skliaustuose rašoma šaltinio autoriaus pavardė, leidimo metai, puslapis ar puslapiai. Autoriaus pavardės galima neminėti, jeigu iš konteksto visiškai aišku, kuriam autoriui priklauso nurodomas darbas.

Jeigu šaltinis turi daugiau negu du autorius, nurodoma tik pirmo autoriaus pavardė (Butler et al 2011: 254). Jeigu literatūros sąrašė du ar daugiau autorių yra bendrapavardžiai, autoriaus pavardė nuorodoje papildoma vardo inicialu.

Literatūros sąrašas pateikiamas lotyniškais rašmenimis, pagal abėcėlę (pavadinimai kalbomis, vartojančiomis nelotyniškus rašmenis, transliteruojami). Šaltiniai literatūros sąrašė nurodomi pagal šiuos pavyzdžius:

monografijos:

Degutis, A. 1998. *Individualizmas ir visuomeninė tvarka*. Vilnius: Eugrimas.

straipsniai iš žurnalų:

Greimas, A. J. 1974. „Struktūra ir istorija“. *Problemos*, nr. 2 (14), p. 12–26.

straipsniai rinkiniuose:

Hayek, F. 1984. „Competition as a Discovery Procedure“, in *The Essence Of Hayek*, ed. by Ch. Mishiyama and K. Leube. Stanford: Hoover Institution Press, p. 56–74.

Jeigu tas pats autorius tais pačiais metais paskelbė daugiau nei vieną cituojamą ar nurodomą šaltinį, jie žymimi raidėmis a, b, c, ..., priduriamomis prie leidimo metų.

Išsamiau apie Harvardo citavimo sistemą (kaip cituoti elektroninius šaltinius ir kt.)

žr.: <http://libweb.anglia.ac.uk/referencing/harvard.htm>

Straipsnių įteikimas:

Straipsniai, recenzijos, kronikos apžvalgos pateikiami skaitmeniniu pavidalu (Winword formatu) el. paštu baceviciute@gmail.com arba lklti@lklti.lt. Pateikiant straipsnio rankraštį elektroniniame laiške turi būti deklaruotas straipsnio originalumas, t. y. patvirtinama, kad straipsnis nebuvo publikuotas ir nėra pateiktas ar teikiamas publikavimui kitame leidinyje. Plagiato atveju redakcija turi teisę skelbti straipsnio atšaukimą.

GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS

Athena: Philosophical Studies is a philosophical journal publishing original scholarly articles and research papers devoted to all kinds of problems in contemporary philosophy, be it ethics, aesthetics, philosophy of science, philosophy of language, history of philosophy, and so on. Every volume of *Athena: Philosophical Studies* is dedicated to a different philosophical theme which is announced for potential contributors in advance. The journal also publishes translations of the original texts, book reviews, and the chronicle of academic life. The submissions are subject to double-blind peer-review by two scholars but the final decision to publish rests with the editors. The publishing languages are Lithuanian and English. It is strongly recommended for contributors not to exceed the size of 40 000 characters (including spaces).

Structure of submissions:

the manuscripts should be arranged as to include the following:

1. title;
2. author's name and surname;
3. author's academic affiliation, office postal address, phone number and author's e-mail address;
4. abstract (about 1000 characters, including spaces) and keywords (up to 5) in *Italic*;
5. main body of the paper;
6. abstract (about 1000 characters, including spaces) and keywords (up to 5) in English, if the article is written in Lithuanian, or in Lithuanian, if the article is written in English;
7. references;
8. please place notes as footnotes rather than endnotes.

References:

The authors are expected to provide references by adopting Harvard style:

in text references are to be provided in parentheses by writing name and year followed by semicolon and page number of the source. The name of the author need not be mentioned if in the process of source's citation his/her identity is absolutely clear from the context.

If the source has more than two authors, only the name of the first author is provided (Butler et al. 2011: 254). If two or more authors have the same last name, the last name of the author should be supplemented by the initial letter of the first name.

Reference list entries should be alphabetized by the last names of the first author of each work. The sources in non-Latin alphabet languages are to be transliterated.

The sources should be indicated according to these examples:

monographs:

Degutis, A. 1998. *Individualizmas ir visuomeninė tvarka*. Vilnius: Eugrimas.

articles from journals and other periodicals should be cited as follows:

Greimas, A. J. 1974. „Struktūra ir istorija“. *Problemos*, nr. 2 (14), p. 12–26.

articles from collections of articles should be cited as follows:

Hayek, F. 1984. “Competition as a Discovery Procedure”, in: *The Essence of Hayek*, ed. by Ch. Mishiyama and K. Leube. Stanford: Hoover Institution Press, p. 56–74.

For more detailed instructions see <http://libweb.anglia.ac.uk/referencing/harvard.htm>

Submission:

The authors should submit papers electronically in Microsoft Word document format, by email to baceviciute@gmail.com or lkti@lkti.lt. Submissions should be accompanied by a letter which declares that the paper is original, i.e. has not been published previously and is not submitted for publication in any other journal or book. In case plagiarised material is revealed in any of the published papers, the paper will be retracted and Editorial board will make a public notice to the readers.

ATHENA

Filosofijos studijos

2018 Nr. 13

Leidiny s „Athena. Filosofijos studijos“ įtrauktas į šias tarptautines duomenų bases:

Portalas Vidurio ir Rytų Europai – CEEOL (Central and Eastern European Online Library, <http://www.ceeol.com>)

EBSCO Publishing, Humanities International Index (<http://www.ebscohost.com>)

The Philosopher’s Index (<http://www.philinfo.org>)

Lietuvių kalbos redaktorė Margarita Dautartienė

Anglų kalbos redaktorius Naglis Kardelis

Viršelio dailininkas Adomas Matuliauskas

Maketuotoja Daiva Mikalainytė

Tiražas 150 egz.

Išleido Lietuvos kultūros tyrimų institutas, Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius

Spausdino „Standartų spaustuvė“, S. Dariaus ir S. Girėno g. 39, LT-02189 Vilnius