

Katarzyna Liszka, Rafał Włodarczyk

LEVINAS IR ARENDT – ALAINO FINKIELKRAUTO REFLEKSIJOS APIE KITĄ FILOSOFINĖS IŠTAKOS

Vroclavo universitetas

Istorijos ir pedagogikos mokslų fakultetas,

Kultūros studijos

Ptasia 27/6,

50–213 Vroclavas, Lenkija

El. paštas: kasialiszka@poczta.fm, behemotr@poczta.fm

XX amžiaus dešimto dešimtmečio pabaigoje „Žydų intelektualų konferencijos“ (*Colloque des intellectuels juifs*) Emmanueliui Levinui skirtame simpoziume vienai iš sekcijų vadovavo Alainas Finkielkrautas. Ši sekcija tikriausiai vadinosi „Etika ir politika“ (*Éthique et politique*), taip pavadintas ir vienas po simpoziumo išleistos knygos skyrių. Pacituosime ištrauką iš Finkielkrauto įžanginės kalbos apie didžiulį Levino mąstymo populiarumą: „Ir vis dėlto sėkmės kaina dažnai būna nesupratimas, ideologinis sudogminimas ir supaprastinimas, ir net minties pavertimas deklaratyviais šūkais. Levino mąstymas neišvengiamai interpretuojamas pagal šią taisyklę: šiandien egzistuoja pamaldusis levinizmas, paverčiantis Leviną etikos ir jos vėl užkariauto pirmumo prieš politiką bei ontologinį politikos totalitarizmą ruporu.“ Toliau skaitome: „...jis niekada etikos ir politikos nepateikia kaip dviejų antagonistinių laikysenų, galių, principų ar sričių. Kai kurie Levino sekėjai, skelbiantys save jo paveldėtojai ir taip siekiantys mąstyti bei išsiskyti, dekonstruoti ir angažuotis, besąlygišką atsakomybę dėl kito žmogaus laiko nauju pagrindu, leidžiančiu radikaliai kritikuoti visas egzistuojančias

politines sistemas, tačiau pats Levinas susiduria su politika ir ją pašventina kaip mato ar saiko instanciją“ (Finkielkraut 1998: 109–110).¹

Finkielkrauto komentarą galima skaityti kaip tam tikrą tikslingą provokaciją, ypač kai į šį komentarą žvelgiama neįtraukiant jo paties knygų konteksto; provokaciją, kurios jis imasi tam, kad atgaivintų Levino mąstymą krizės metu. Tačiau, kaip mėginsime paaiškinti šiame straipsnyje, Finkielkrauto pastebėjimą lėmė jo kritinės pozicijos logika, plėtojama nuo 9 deš. pradžios. Ši pozicija remiasi įtampa tarp etiškai ir politiškai orientuoto viešosios sferos tyrimo. Verta pabrėžti, kad jo pozicija, pradėdant knygą *Meilės išmintis (La sagesse de l'amour, 1984)*², buvo siejama su jo darbais beveik dvidešimt metų. Taip pat verta pabrėžti, kad ši knyga, skirta išimtinai filosofinei Levino mąstymo interpretacijai, tam tikra prasme užima ypatingą vietą tarp jo darbų. Taip pat turėtume prisiminti, kad Finkielkrauto kritinę poziciją kursto ne tik Levinas, kaip jis pats prisipažįsta viename interviu: „Esama dviejų tipų autorių: tokių, kuriuos perskaitome ir kurie ramiai sau ilsisi mūsų knygų lentynose, ir tokių, prie kurių nuolat grįžtame, nes prie jų mus sugrąžina pasaulis. Man Levinas, Kundera ar Heideggeris, Hannah Arendt priklauso antrajai kategorijai. Aš jiems niekad neleidžiu ramiai miegoti, jie man padeda aiškiau matyti...“ (Finkielkraut, Simon-Nahum 2005: 32).

Taigi, formuojantis Finkielkrauto kritinei pozicijai, šalia Levino, svarbų vaidmenį vaidina ir Hannah'os Arendt politinė refleksija. Gali atrodyti, kad Arendt politinė refleksija tik užbaigia Levino etinį mąstymą ir kad būtent jis suteikia visą perspektyvą. Tačiau faktiškai tiek Finkielkrauto mąstymas, tiek skyriaus „Etika ir politika“ kryptingumas šią išvadą ginčija. Veikiau sakytume, kad, anot Finkielkrauto, Arendt ir Levinas susintetina šias dvi sudedamąsias dalis – etiką ir politiką. Net jeigu šis tvirtinimas nėra prieštaringas kalbant apie Arendt atvejį³, kai mąstoma apie Leviną jis neatrodo akivaizdus.

Regis, būtina paaiškinti politiškumo sąvokos, kuria remiamės, reikšmę, ryšį tarp viešosios sferos ir valdžios tiek Arendt, tiek Levino mąstyme. Tuomet reikia atsižvelgti į tai, kaip „viešumo“ reikšmę Arendt aiškina veikale *Žmogaus būklė*: „pirmiausia jis reiškia, kad visa, kas pasirodo viešai, gali būti kiekvieno matoma ir girdima ir pasižymi plačiausiu galimu viešumu“ (Arendt 1998: 50; Arendt 2005: 52). „Antra, kaip ji priduria, terminas „viešumas“

¹ Dėl Levino filosofijos įtakos kitiems mąstytojams – žydams, krikščionims, pasauliečiams – žr. Cohen 2003: 880–881.

² Knyga *La sagesse de l'amour* (1984) užima išskirtinę vietą tarp kitų jo tekstų kaip dokumentas, liudijantis pirmąjį susidūrimą su Levino filosofija, ir kaip knyga, paskirta esminėms Levino filosofinėms sąvokoms tyrinėti. Žr. taip pat Finkielkraut ir Sloterdijk 2005: 22–24.

³ Etinės-politinės problemos svarstomos visuose Arendt tekstuose, nors temų ir skirtingų jų nagrinėjimų esama tokiuose darbuose kaip *Žmogaus būklė (The Human Condition)*, *Totalitarizmo ištakos (The Origins of Totalitarianism)*, *Tarp praeities ir ateities (Between Past and Future)*, *Eichmannas Jeruzalėje (Eichmann in Jerusalem)* ir *Atsakomybė ir sprendimas (Responsibility and Judgment)*.

žymi patį pasaulį, kiek jis bendras mums visiems ir besiskiriantis nuo mums priklausiančios privačios vietos. Tačiau šis pasaulis nesutampa su žeme ar gamta, kaip ribota erdvė žmonėms judėti ir kaip bendra organinio gyvenimo sąlyga. Veikia jis susijęs su žmogaus padarytais dalykais, žmogaus rankų gaminiais, taip pat ir su reikalais, siejančiais tuos, kurie kartu gyvena žmogaus sukurtame pasaulyje. Gyventi kartu pasaulyje iš esmės reiškia, kad daiktų pasaulis yra tarp tų, kurie jį turi kartu, kaip ir stalas pastatytas tarp tų, kurie sėdi aplink jį; pasaulis, kaip ir kiekvienas „tarp“, tuo pačiu metu ir sieja, ir atskiria žmones. Viešumo sritis, kaip bendras pasaulis, sutelkia mus kartu ir vis dėlto neleidžia, kaip sakoma, mums kristi vienam ant kito“ (Arendt 1998: 52; Arendt 2005: 55). Anot Arendt, viešoji sfera negali būti tiesiog redukuota į kovos dėl politinės valdžios sferą, o sykiu ji negali būti tapatinama su aukščiausioje valstybės ar tarptautinio gyvenimo pakopoje turima valdžia. Arendt pabrėžia, kad „pasirodymo erdvė atsiranda, kai tik žmonės bendrauja kalbėdami ir veikdami. Todėl ji ankstesnė ir pirmesnė už visas formalias viešosios srities sanklodos ir įvairias valdymo formas – įvairias formas, kuriomis gali būti organizuota viešoji sritis“ ir kaip padarinys „valdžia yra tai, kas palaiko viešosios srities, potencialios erdvės, kurioje pasirodoma tarp veikiančių ir kalbančių žmonių, egzistavimą“ (Arendt 1998: 199–200; Arendt 2005: 189–190). Šiuo klausimu Levinas išdėsto panašų požiūrį: „Laisvė nerealiuojama anapus socialinių ir politinių institucijų, kurios leidžia jai įkvėpti oro, būtino jos klestėjimui, jos kvėpavimui ir galbūt netgi jos spontaniškam gimimui. Apolitinę laisvę reikia aiškinti kaip iliuziją, kylančią dėl to, kad jos šalininkai ar tie, kas iš jos pelnosi, yra aukštesnėje politinės raidos stadijoje. Laisva egzistencija, o ne tuščias laisvės noras, suponuoja tam tikrą prigimties ir visuomenės sandarą“ (Levinas 1992: 241).

Tam, kad nuodugniau ištirtume Finkielkrauto poziciją politikos ir viešosios sferos klausimu, iš pradžių nurodysime į Levino tekstus. *Totalybės ir begalybės* pratarinėje sekdamas Franzu Rosenzweigu (Levinas 1992: 28) Levinas pareiškia savo kritinį požiūrį Hegelio filosofijos atžvilgiu. Viena vertus, čia ant kortos pastatyta subjektyvė, „grindžiama begalybės idėja“. Tačiau, kita vertus, tai taip pat ir subjektyvės suvokimas „ne jos grynai egoistinio protesto prieš totalybę lygmenyje“ ir ne baimės dėl savo mirties motyvo lygmenyje. Taigi jo subjektyvės samprata atsiduria priešpriešoje ne tik su Hegelio, bet ir su Kierkegaardu bei Heideggerio subjektyvės sampratomis. Šios dvejopos priešpriešos kontekste Levinas įveda „subjektyvę kaip Kito priėmimą, kaip svetingumą“ (Levinas 1992: 26, 27) ir kaip tik šiai problemai skirti dideli *Totalybės ir begalybės* fragmentai.

Šiame veikle, kaip ir daugelyje kitų, Levinas taiko fenomenologinę prieigą. Būtent todėl tiek daug vietos tekste užima pavyzdinės analizės. Tačiau jo kūryba neapsiriboja vien fenomenologiniais raštais, nes tuo pat metu Levinas, kaip žydų

mąstytojas, yra parašęs ir kitokio pobūdžio knygų: *Keturios talmudinės paskaitos* [*Quatre lectures talmudiques*], *Nuo sakralumo prie šventumo* [*Du sacré au saint*], *Anapus Biblijos eilutės* [*L'au-delà du verset*], *Tautų valandą* [*À l'heure des Nations*], *Naujos talmudinės paskaitos* [*Nouvelles lectures talmudiques*] ir *Sunki laisvė* [*Difficile liberté*]. Išvardyti veikalai skiriasi nuo filosofinių ne problemomis, kurioms jie skirti, bet pateikimo būdu⁴. Todėl tos knygos yra vertingi lyginamieji šaltiniai tyrinėtojams, bandantiems išnagrinėti įvairius Levino filosofijos skiriamuosius bruožus. Su tais tekstais yra susipažinęs ir Finkielkrautas.

Totalybėje ir begalybėje esminė problema išlieka būtent santykis tarp Aš ir Kito. Šio santykio aprašymas – tai išeities taškas tolesniems tyrinėjimams. Nenuostabu, kad klausimas apie atsakomybę Kitam ir tarnystę Kitam kaip sudedamąsias svetingos subjektyvybės dalis iškyla į pirmąjį planą ir nustumia į šalį trečiojo (*le tiers*) ir teisingumo klausimą. Tačiau siekiant patikimai rekonstruoti Levino filosofinę koncepciją, negalima neįvertinti ir šių klausimų. Anot Finkielkrauto ir daugybės kitų, išskirtinė vienpusės atsakomybės teisė yra daugiau negu probleminė.

Jei manome, kad svarbiausia turi būti atsakomybės idėja, užkertame kelią galimybei, kurią Levinas priskiria sprendimui: „Begalybės idėja išvaduoja subjektyvumą nuo istorijos nuosprendžio [*jugement*], kad paskelbtų ją bet kurią akimirką pasirengusią sprendimui [*jugement*] ir, kaip toliau parodysime, pašauktą dalyvauti šiame sprendime, neįmanomame be jos. Žiaurūs karo dėsniai sudūžta ne dėl bejėgio, nuo būties atkirto subjektyvizmo, o dėl už objektyvumą objektyvesnės begalybės“ (Levinas 1992: 25–26).

Verta pabrėžti, kad anksčiau minėta „sprendimui pasirengusi“ būtybė galima tik tuomet, kai subjektyvumą gali prieiti prie kokios nors atskaitos sistemos. Kitaip sakant, suteikdamas pirmenybę Kitam, – o būtent to ir reikalauja begalinė atsakomybė, – subjektas netenka galimybės apriboti prievartą, kurios šaltinis glūdi Kitame. Nepaisant to, jis visada lygins tai, kas negali būti palyginta, lygins nepalyginamą. Jeigu, pagal Levino fenomenologinį modelį, esu atsakingas ir už savo artimą, ir už trečiąjį (*le tiers*) bei daugybę kitų, kyla klausimas: kas turi pirmenybę? „Santykis su veidu brolystėje, kur kitas asmuo savo ruožtu pasirodo esąs solidarus su visais kitais, sudaro socialinę tvarką, kiekvieno dialogo nuorodą į trečią asmenį, dėl kurios *Mes* – arba partija – apima veidu-į-veidą priešpriešą, atveria erotiškumą socialiniam gyvenimui, visa ko reikšmingumui ir padorumui, apimančiam pačios šeimos struktūrą“⁵ (Levinas 1992: 280). Ir, kaip jis priduria kitoje ištrauko-

⁴ Žr. Lévy 1999: 89–99.

⁵ „Metafizika, arba santykis su Kitu, realizuojama kaip tarnystė ir kaip svetingumas. Tuo mastu, kuriuo Kito asmens veidas susieja mus su trečiuoju asmeniu, metafizinis Aš santykis su Kitu asmeniu pereina į *Mes* formą, siekia Valstybės, institucijų, įstatymų, kurie yra universalumo šaltinis. Tačiau sau pačiai palikoje politikoje slypi tironija. Ji deformuoja jai pradžią davusius „aš“ ir Kitą, nes sprendžia apie juos pagal universalias taisykles ir dėl to tarsi jiems nedalyvaujant“ (Levinas 1992: 300).

je, – „Todėl aš esu būtinas teisingumui, kaip atsakingas anapus kiekvienos objektyvaus įstatymo fiksuojamos ribos. „Aš“ – tai privilegija ir išrinktumas. Vienintelė galimybė būtyje peržengti tiesią įstatymo liniją, t. y. atrasti vietą anapus universalumo – tai būti „aš““ (Levinas 1992: 245).

Visuose tekstuose Levinas ir toliau primena mums apie teisingumo svarbą. *Kitaip negu būtis, arba anapus esmės* skaitome:

Trečiasis yra kitas nei artimas, bet taip pat ir kitas artimas, ir taip pat Kito artimas, o ne tiesiog panašus į jį. Kas gi kitas ir trečiasis yra vienas-kitam? Ką jie padarė vienas kitam? Kuris yra pirmesnis už kitą? Kitas palaiko santykį su trečiaisiais, už kuriuos negaliu visiškai atsakyti, net jei aš vienintelis atsakau už savo artimą dar iki bet kokio klausimo. Kitas ir trečiasis, mano artimieji, būdami vienas kito amžininkais, mane nutolina ir nuo kito, ir nuo trečiojo. [...] Trečiasis įveda prieštaravimą į Sakymą, kurio reikšmė kito akivaizdoje iki šiol judėjo viena kryptimi. Tai jau savaime atsakomybės riba, klausimo gimimas: Ką turiu daryti su teisingumu? Tai sąmonės klausimas. Reikia teisingumo, t. y. reikia veidų palyginimo, koegzistavimo, bendraamžiškumo, sutelkimo, tvarkos, tematizavimo, *regimumo*. (2001b: 245).

Šioje ištraukoje Levinas tai paaiškina nuodugniau: „Tai nereiškia, kad trečiojo atėjimas būtų empirinis faktas ir tokiu būdu mano atsakomybė už kitą, dėl susiklosčiusių aplinkybių būtų priversta užsiimti kalkuliavimu. Kito artume visi kiti nei kitas mane apsėda, o apsėdimas jau iš karto šaukiasi teisingumo, reikalauja mato ir žinojimo [...] Kitas asmuo jau iš karto yra visų kitų žmonių brolis“ (2001b: 246)⁶. Apibendrinant galima pasakyti, kad Levinas netvirtina, jog kitas turi besąlygišką pirmenybę dėl manosios atsakomybės jam. Nepaisant to, jis tvirtina, kad atsakomybė trečiajam ir daugeliui kitų priverčia mane rinktis iš jų – tai sakydamas, jis neneigia pažinimo ir ontologijos galiojimo, tačiau šią būtinybę kildina iš etinio pagrindo. Jeigu Kitas egzistuotų kaip Vienintelis, ne tik mano tarnystė būtų išimtinė, bet ir mano budrumas būtų nereikalingas.

⁶ „Mano pasipriešinimas kyla tada, kai blogis, kurį jis man atneša, atnešamas ir trečiajam, kuris taip pat yra mano artimas. Būtent trečiasis yra teisingumo, kartu ir pateisinamos represijos šaltinis. Kai trečiasis patiria prievartą, kito [asmens] prievartos sustabdymas prievarta yra pateisinamas (Lévinas 1982: 134, Levinas 2001a: 208); „būdamas santykiyje su kitu asmeniu, aš visuomet esu santykiyje ir su trečiuoju. O juk ir jis yra mano artimas. Nuo šios akimirkos artumas tampa problemiškas: reikia nuolatos lyginti, sverti, mąstyti, reikia reikalauti teisingumo, o tai jau teorijos pradžia. [...] Jeigu reikalingas nešališkumas, tai reikalingas palyginimas ir lygybė – lygybė tarp to, kas negali būti palyginama“ (Lévinas 1982: 132, Levinas 2001a: 206); „Trečiasis – tai taip pat mano kitas, trečiasis – tai taip pat mano artimas. Kas turi pradėti kalbėti pirmas? Kas turi pirmenybę? Reikia nuspręsti. Biblija reikalauja teisingumo ir svarstymo. Iš pačių meilės, gailėstingumo gelmių. Reikia ir teisti, ir padaryti išvadą [...]“ (Lévinas 1988: 156). Žr. taip pat dvi esė, kuriomis prasideda jo knyga *Sunki laisvė*: „Etika ir dvasia“ ir „Suaugusiųjų religija“ (Lévinas 1976). Levino talmudinių skaitymų kontekste verta paminėti žydų-lenkų mąstytoją Anną Kamienską, kuri nurodo, kad Talmude nesurasi „gero žmogaus“ sąvokos, vietoj to jis byloja apie „teisingą žmogų“ – *zaddik*. Teisingumas – tai žmogaus veiklos sritis, o gėris priklauso Dievui. Žr. Kamienska 1988: 357.

Pavyzdinę santykio Aš-Kitas struktūrą perkeldamas į socialinį mąstymą, Levinas nepamiršta pliuralizmo ir heterogeniškumo. Todėl solidarumo ir brolystės sampratoms, anot Levino, lemiami bei esminiai yra sudėtingi ir probleminiai santykiai tarp laisvės, atsakomybės ir teisingumo. Pokalbyje su Peteriu Sloterdijku Finkielkrautas sako: „Visa Levino kūryba priešinasi šiam kitybės suakmenėjimui: „Mano laisvė – tai nėra paskutinis žodis, aš nesu vienas“, – rašo jis. Tačiau Kitas taip pat neturi paskutinio žodžio, nes *mes nesame dviese*. Iš pat pradžių, kartoja Levinas, yra trečiasis, o kartu su juo atsiskaidoma paskutinio žodžio ir pirmenybė teikiama nuolatiniam klausimo kėlimui: kas kam ką padarė? Kuris yra mano artimas? Kuris yra pirmiau už kitą? „Privalau teisti ten, kur prieš tai prisidėjau atsakomybę“. Savęs išsižadėjimo nepakanka. Meilei reikia išminties.“ (Finkielkraut, Sloterdijk 2005: 149–50).

Atsakomybė kaip priedermė įsipareigoti reiškia protingos tarnystės, veikimo prieš neteisingumą priedermę. Sprendimas čia yra esminis, nes reikalauja iš mūsų iširti, ar Kito ir kiekvieno kito veiksmai nėra nukreipti prieš kitus kitus. Panašiai ir Arendt mąstyme atrandamas ryšys tarp etikos ir politikos per svarbiausią sprendimo klausimą – subjektas atsakingas už pasaulį, o jo galia atleisti ir žadėti yra būtini bendruomeninio gyvenimo ir viešosios sferos elementai.⁷

Pamėginsime keliais pavyzdžiais iliustruoti, kaip veikia Levino ir Arendt teoriniai tvirtinimai ir kritinis aparatas, Finkielkrautui apmąstant įvairius šiuolaikinius fenomenus, kurių pasitaiko socialinėje-politinėje sferoje.

Pateikdami neišvengiamai selektyvius pavyzdžius, pradėsime Finkielkrauto komentarais apie šiuolaikinę švietimo krizę. „Europa paseno“, – konstatuoja demografija. „Bet kur išnyko suaugusieji?“, – klausia antropologija“ (Finkielkraut, Sloterdijk 2005: 147), – pagal šioje Finkielkrauto pastaboje išdėstytą mintį, kultų kitas klausimas, pirmąjį netgi sustiprinantis: kas nutiko Kanto „žmogaus išsivadavimo iš nesavarankiškumo, dėl kurio žmogus pats kaltas“ (Kant 1996: 48) idėjai? Dėl šiųdviejų klausimų švietimo krizės problema atsiduria daug platesniame akiratyje, kurį galima apibūdinti kaip brandos idėjos krizę. Kaip matysime, tai leidžia Finkielkrautui švietimo krizę interpretuoti ypatingu būdu: tradicijos, atsakomybės, sprendimo ir teisingumo terminais, esminiais abiem jo mokytojams, Arendt ir Levinui.

Ieškant atsakymų Finkielkrauto darbe, trumpai galima pasakyti, kad pagrindinė šiuolaikinio švietimo problema – nutrūkę tradicijos saitai. Anot Finkielkrauto, galima matyti, kad tai, jog tradicija nutrūko, be kitų dalykų nulėmė išplitęs kultūrinis reliatyvizmas. *Mąstymo pralaimėjime* [*La défaite de la pensée*] Finkielkrautas imasi svarstyti apie didelį Lévi-Strausso struktūrinės antropologijos populiarumą, kuris paveikė beveik kiekvieną humanitarinių

⁷ Žr. „Negrįžtamumas ir galia atleisti“ ir „Nenumatomumas ir pažado galia“ (Arendt 1998: 236–247; Arendt 2005: 223–233).

mokslų discipliną, taip pat ir pedagogiką. Tai, jog buvo paskelbtas kultūrų lygiateisiškumas, uždrausta jas lyginti ir apie jas spręsti, pasak Finkielkrauto, sustiprina multikultūralizmas ir vadinamoji dekolonizavimo filosofija: „dekolonizavimo filosofai *kalba vardan Kito*. Suvedinėdami sąskaitas su savo pačių tradicija, jie stengiasi išsklaidyti visiško savęs valdymo iliuziją, kurios ilgą laiką laikėsi savimi patenkinta Europa. Priešindamiesi kolektyviniam ‚aš‘, jie nedvejodami palaiko ‚ne-aš‘, ištremtojo, išstumtojo, ‚išorės žmogaus‘ pusę“ (Finkielkraut 1987: 82). Vadinasi, nepaisant labai etiškų dekolonizavimo filosofijos paskatų, nederėtų nepaisyti jos tolimiausių padarinių, nes, kaip teigia Finkielkrautas: „manant, kad galima pereiti nuo abstraktaus prie realaus žmogaus, panaikinamas asmens ir kolektyvo, iš kurio jis kilęs, ryšys [...] Kitas paverčiamas homogenišku bloku ir tokiai esybei paaukojami *kiti* kaip realūs individai“ (1987: 94). Šia citata grįžtame prie ankstesnių mūsų svarstymų apie Levino mąstymo interpretaciją, kurią atlieka Finkielkrautas. Neabejotina, kad kritiniame jo požiūryje į švietimą ant kortos pastatyta teisingumo idėja. Sekdamas Levinu, jis nurodo, kad besąlygiška pagarba kiekvienam gyvenimo būdui, Kitam kaip bet kokiam kitam, be apribojimų, veda prie teisingumo užmaršties, atkryčio į neatsakingumą.

Kaip tokiu atveju reikia būti atsakingam už Kitą, kuris yra vaikas? Tai, ką siūlo Finkielkrautas – čia nesunku rasti ir nuorodų į Hannah'ą Arendt – galima apibendrinti taip: kai su vaikais elgiamės kaip su suaugusiaisiais, o su suaugusiaisiais – kaip su vaikais, suliejame skirtumus tarp šių dviejų – vaikystės ir brandos – sąvokų. Norėdamas pabrėžti, kaip svarbu tradicijai išlaikyti skirtumą tarp šių dviejų sąvokų, knygoje *Nedėkingumas [L'ingratitude]* Finkielkrautas cituoja Hannah Arendt: „Būtent tam, kad išsaugotų tai, ką kiekvienas vaikas turi nauja ir revoliucinga, švietimo sistema pati turėtų išlikti konservatyvi.“ Finkielkrauto pateiktoje šios citatos interpretacijoje galima rasti atsakymą į pradžioje minėtą Kanto klausimą: kaip žmogus turi išsivaduoti iš nesavarankiškumo, dėl kurio pats kaltas?: „[...] Mokyklos drausmė ištraukia mokinį iš vienadienės aplinkos, neofitas turi tapti įpėdiniu, paveldėtoju, kad įgytų gebėjimą atnaujinti tikrovę. Tradicijos perdavimas yra būtina laisvės sąlyga. Mokykla reikalinga, kad įgalintų žmoniją egzistuoti be auklėtojų“ (Finkielkraut 2005c: 116).

Kitokio pobūdžio problemos, išplėtos Finkielkrauto tekstuose (pradedant knyga *Isivaizduojamas žydas [Le Juif imaginaire]*) – tai klausimai apie žydų tapatybę po Aušvico, holokaustą ir jo atmintį, antisemitizmą ir konfliktą tarp Palestinos ir Izraelio. Asmeniškiausioje ir autobiografiškiausioje knygoje (*Isivaizduojamas žydas*) galima pasiskaityti apie žydiškas-lenkiškas Finkielkrauto šaknis, negalimybę perduoti šeimos *shtetl* praeities ir tradicijos, jam (ir jo kartai) likusios paslaptimi.⁸ Finkielkrauto *įsivaizduo-*

⁸ Žr. Finkielkraut 1980: 17–19.

jamo žydo sąvoka iškyla kaip tam tikra žydų tapatybės būklės po Aušvico diagnozė, tapatybės, kuri turi būti apibrėžta per turinio nesatį, netektį, stoką.⁹ Kaip koks tuščias signifikantas, įsivaizduojamas žydas lieka atviras įvairioms politinėms įtampoms. Ir Finkielkrautas trumpai apibrėžia pavojus, kurie atsiranda dėl to, kad pasiduodama įvairiems piktnaudžiavimams: „jau keturiasdešimt metų bet koks maištas, bet kokia kova yra paženklinta antifašizmo antspaudu. Ir mušama moteris, ir imigrantas darbininkas, ir čilietiška chunta, ir Kambodžos vaikai, ir Gulago kaliniai – kiekvienoje iš šių aukų atgimdavo žydas, o bet kokios valdžios arogancijoje išryškėdavo siaubą keliantis nacių budelio šešėlis. Viso to rezultatas – įtrūkis, skilimas tarp abstraktaus žydo, tam tikro visų nelaimių vertės vieneto ar apibendrinto atitiktens, ir konkretaus žydo, į kurį nekreipiama dėmesio, nes atsirado *šviežių* aukų...“ (Finkielkraut 1980: 211). Nurodytose tendencijose Finkielkrautas išvelgia socialinės politinės tikrovės redukavimą į vienintelę stereotipinę aukos ir budelio, žydo ir nacio struktūrą, kuri, kaip jis atkakliai tvirtina, veda prie grėsmingo šiuolaikinių priešišku, kovų ir išsivadavimo judėjimų nesupratimo.

Po daugiau nei dvidešimties metų knygoje *Vardan Kito. Pamąstymai apie ateinantį antisemitizmą* [*Au nom de l'Autre. Réflexions sur l'antisémitisme qui vient*, 2003] Finkielkrautas pabrėžia tolimiausius padarinius, kylančius iš to, kad Palestinos ir Izraelio konfliktas suvokiamas ir aprašomas šiais terminais. Šalia kitų padarinių jis nurodo, kad atsiranda naujas antisemitizmas, kurio šaknys – įsitikinime, kad Izraelio žydai išdavė savo žydišką lemtį, kuri yra likimas, auka, Kitas. Pasauliui paaiškėjo, kad Izraelio moterys kareivės neturi nieko bendra su įsivaizduojamu žydu, matomu kaip tipiška auka ir kitas, kurį privalu besąlygiškai gerbti. Norėdami išryškinti gilų filosofinį pagrindą, kurį Finkielkrauto komentarui suteikia Arendt ir Levinas, grįšime prie cituoto jo pokalbio su Sloterdijku, kur galime rasti keletą oponentams (pavadinkime juos Kito gynėjais) skirtų aštrių kritikos žodžių: „...man norisi kartu su Hannah Arendt priminti, kad žemėje gyvena ne žmogus, bet begalinė žmonių daugybė, o kartu su Levinu, kitybės filosofu *par excellence*, pasakyti, kad visuomet pražūtinga tikrinius vardus pridengti vieno bendrinio daiktavardžio gaubtu, net jei tai Kito vardas“ (Finkielkraut, Sloterdijk 2005: 34).

Tikrinių vardu [*nomes propres*] pliuralizmo klausimai ir pagunda redukuoti juos į tam tikras vienetų rūšis į pirmą vietą iškeliami ir Finkielkrautui

⁹ Henry Raczymowas nurodo, kad Finkielkrauto diagnozė greičiausiai remiasi antrąja ir trečiąja prancūzų žydų, kurių tėvai buvo gimę Lenkijoje, karta. Štai kodėl, anot Raczymowo, reikia suvokti įsivaizduojamo žydo kategorijos ribas: „Skirtingai nei Finkielkrautas, aš nesakyčiau, kad žydų tapatybė būtina apibrėžiama per nesatį, kad ji turi būti tuščia kategorija, kas nors įsivaizduojama. Jau kelerius metus mokytojauju žydų ortodoksų mokykloje, ir mano moksleiviai, kaip tuojau pat paaiškėjo, yra tiktai įsivaizduojami žydai.“ Be to, jis nesutinka su nutiestu sąryšiu tarp Aušvico ir įsivaizduojamo žydo figūros, kuri, jo nuomone, „yra ankstesnė už holokaustą. Ji jau kurį laiką egzistavo, kilusi Haskalah, žydų apšvietoje, sykiu su žydu sekuliarizacija“ (Raczymow 2003: 411).

apmąstant žmogiškumo klausimą veikale, pavadintame *Žmonijos vardan*. XX a. totalitarizmai paliko klausimų, kurie jam suteikė akstiną apsvarstyti žmonijos idėją: „Kaip buvo įmanoma, kad universalios žmonijos sąvoka prasmegtų į tokią didžiulę ir radikalią užmarštį pačiame civilizacijos centre, kur buvo pasiekusi išpūdingiausią raidos tašką?“ (Finkielkraut 2000: 24). Remdamasis Hannah'os Arendt ir Emmanuelio Levino¹⁰, kurie abu nukentėjo nuo totalitarizmo, darbais, Finkielkrautas nuosekliai tiria žmonijos sąvoką, parodydamas jos mestą neatidėliotiną iššūkį – „išsaugoti žmonijos idėją ir užtikrinti, kad idėja nežuodo“ (Finkielkraut 2000: 83).

Manome, kad apmąstant žmonijos sąvoką, čia mėginama išeiti anapus pražūtingo dualizmo; dualizmo, verčiančio mus rinktis: arba universali žmonija, arba konkreti tapatybė, arba *ego* autonomija, arba Kito valdžia, arba „dėkingumo jausmas tam, kas duota, arba gebėjimas mąstyti“ (Finkielkraut 2000: 103). Finkielkrautas teigia: „Visi tokie pat, t. y. žmonės; kiekvienas skirtingas, t. y. pats savaime; o kartu žmonės pasaulyje sudaro išimčių bendruomenę“ (Finkielkraut 2000: 80). Kai sudėtinga žmogaus būklė redukuojama į vienintelę alternatyvos dalį, pakliūnama, viena vertus, į išimtinio partikuliarizmo arba nacionalsocializmo kitiems primesto rasizmo spąstus, arba, kita vertus, į kitokio pobūdžio spąstus, kurie yra tokios pat rūšies kaip ir universalizmas, anksčiau teigtas stalinistinio komunizmo. To, anot Finkielkrauto, išmokė Hannah Arendt knygoje *Totalitarizmo ištakos*: „Žmogus apskritai, be tautos ar vietos, yra ne daugiau nei žmogus. Ir kaip ne daugiau nei žmogus – kaip gryna sąmonė be jokio prisirišimo ar namų – jis jau nebe žmogus“ (2000: 101).

Toje pačioje knygoje Finkielkrautas nagrinėja šiuolaikinius bandymus atsilipti į dviejų totalitarizmų siaubą ir perinterpretuoti žmonijos sąvoką „jautraus proto“ logikos terminais (2000: 87). Mes seksime jo refleksiją, kuri paradoksaliai, bent jau iš pirmo žvilgsnio, pasirodo esanti humanitarizmo, pateikiančio kančia paremtą žmonijos sąvoką, kritika. Kritikuo-damas filosofinį humanitarizmo pagrindą ir jo organizacijas, tokias kaip Tarptautinis Raudonasis Kryžius, Finkielkrautas atkreipia dėmesį į jame veikiančio pagrindinio principo neutralumą. Apie Tarptautinio Raudonojo Kryžiaus veiklą Finkielkrautas rašo: „Jo įgaliojimai remiasi tik tuo, kad yra aukščiau už visus prie konflikto atvedusius nesutarimus, nesvarbu, ar šie būtų politiniai, filosofiniai, rasiniai ar religiniai. Atsisakydamas rinktis tarp nelaimėlių sužeistųjų, jis atsisako rinktis tarp veikėjų ir teisti vyriausybių elgesį“ (2000: 85–86). Už atsisakymą spręsti mokama pernelyg didelė kaina, atkakliai tvirtina Finkielkrautas, atsisakymas spręsti išstu-

¹⁰ Jie abu išgyveno holokaustą. H. Arendt pabėgo iš Vokietijos į Prancūziją, o paskui 1941 m. – į JAV, kur ir apsigyveno. Ji tapo pabėgėle. Apie pabėgėlio figūrą Arendt raštuose žr. *Biopolitika ir žmogaus teisės* (Agamben 1998: 126-136). Levinas penketą karo metų praleido įkalintas Stalage kaip žydų-prancūzų kareivis, tai ir išgelbėjo jam gyvybę. Daugiau žr. Malka 2005: 83–87.

mia humanitarinę praktiką anapus socialinės-politinės sferos. Siūlydamas *spontanišką* ir tikslingą pagalbą konkretiems žmonėms, tiems, o ne kitiems žmonėms, jau pasirinkai, nepaisant skelbiamo neutralumo, kuris ateina į pagalbą bet kam, kas tik yra auka.

Finkielkrautas iškelia faktą, jog mes suvokiame, kad buvimas žmogumi, kuriam reikalinga pagalba, dar nėra pakankamas pagrindas pagalbai gauti, net jeigu būtent tu ir tiki humanistai. Visada reikia priimti keletą sprendimų, susijusių su politika, kultūra ir daugybe kitų veiksnių: mes visada turime spręsti, kas yra auka, kas pirmas turėtų gauti mūsų pagalbą. Nederėtų nepaisyti sprendimų reikalingumo, net jeigu tikima širdies ideologija, žadant skubią pagalbą visiems pasaulio kenčiantiesiems. Tiesiog todėl, kad, kaip nurodo Finkielkrautas, „Prisidėjimas prie humanistų ir pagalba aukoms nereiškia, kaip atrodo iš pirmo žvilgsnio, kad pasirinkome gerai. Nepaisant to, ką mes darome, tai rizikinga ir nėra tikra“ (2000: 93).

Kaip parodėme, savo darbuose Finkielkrautas mums vis primena, kad rizika ir netikrumas yra būtina sudedamoji sprendimo dalis. Mes taip pat mėginome suvokti sąsają tarp dviejų lemiamų problemų: viena vertus, jo etinės-politinės Levino filosofijos interpretacijos ir Arendt mąstymo, kita vertus, – jo kritinės prieigos, taikomos tiriant socialines-kultūrinės situacijas, būvius ir įvykius. Šitaip tikimės, kad ne tik atskleidėme teorinį jo refleksijos pagrindą, bet ir pajėgėme pristatyti Finkielkrauto poziciją kaip kritinį įsipareigojimą diagnozuoti šiuolaikinio žmogaus būvį, kurį jis mato kamuojamą sprendimo galios krizės.

*Iš anglų k. vertė Danutė Bacevičiūtė,
tikrino ir citatas iš prancūzų k. vertė Nijolė Keršytė
Gauta 2008 02 20
Priimta 2008 04 15*

LITERATŪRA:

1. Agamben, G. 1998. „Biopolitics and the Rights of Man“ in *Homo Sacer. Sovereign Power and Bare Life*. Trans. D. Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press.
2. Arendt, H. 1998. *The Human Condition*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
3. Arendt, H. 2005. *Žmogaus būklė*. Vert. A. Radžvilienė ir A. Šliogeris. Vilnius: Margi raštai.
4. Cohen, R. A. 2003. „Postmodern Jewish Philosophy“ in *History of Jewish Philosophy*, ed. by D. H. Frank and O. Leaman. London: Routledge.
5. Finkielkraut, A. 1980. *Le Juif imaginaire*, Édition du Seuil.
6. Finkielkraut, A. 1984. *La sagesse de l'amour*. Paris: Gallimard.
7. Finkielkraut, A. 1987. *La défaite de la pensée*. Paris: Gallimard.
8. Finkielkraut, A. 1998. Présentation. In: *Difficile justice. Dans la trace d'Emmanuel Lévinas*, ed. by J. Halpérin and N. Hansson. Paris: Éditions Albin Michel.
9. Finkielkraut, A. 2000. *In the Name of Humanity*. Trans. J. Friedlander. New York: Columbia University Press.
10. Finkielkraut, A. 2003. *Au nom de l'Autre. Réflexions sur l'antisémitisme qui vient*. Paris: Gallimard.

11. Finkielkraut, A. and Simon-Nahum, P. 2005. „Savoir se souvenir“. Entretien avec Alain Finkielkraut. *Le Magazine Littéraire*, Nr 445.
12. Finkielkraut, A. and Sloterdijk, P. 2005. *Les battements du monde*. Paris: Fayard.
13. Finkielkraut, A. 2005. *Niewdzięczność*. Trans. Sł.Królak, Warszawa: Sic!
14. Kamińska, A. 1988. Posłowie. In: *Z mądrości Talmudu*, ed. by Sz. Datner and A. Kamińska, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
15. Kant, I. 1996. „Atsakymas į klausimą *Kas yra švietimas*“ in *Politiniai traktatai*. Vert. A. Gailius, G. Žukas. Vilnius: Aidai.
16. Lévinas, E. 1976. *Difficile Liberté*, Paris: Editions Albin Michel.
17. Lévinas, E. 1982. *De Dieu que vient à l'idée*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
18. Lévinas, E. 1988. „La Bible et les Grecs“ in *À l'Heure des Nations*. Paris: Les Édition de Minuit.
19. Levinas, E. 1992. *Totality and Infinity. An Essay on Exteriority*. Trans. A. Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
20. Levinas, E. 2001a. *Apie Dievą, ateinantį į mūsų sąmonę*. Vert. A. Judžentytė, N. Keršytė, R. Matuzevičiūtė, A. Pažeraitė. Vilnius: Aidai.
21. Lévinas, E. 2001b. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Paris: Le livre de poche.
22. Lévy, Z. 1999. „L'hébreu et le grec comme métaphores de la pensée juive et de la philosophie dans la pensée d'Emmanuel Levinas“ in *Pardès*, Nr. 26.
23. Malka, S. 2005. *Emmanuel Lévinas. La vie et la trace*. Paris: Éditions Albin Michel.
24. Raczymow, H. 2003. „Memory Shot Through with Holes“. Trans. A. Astro. In *The Holocaust. Theoretical Readings*, ed. by N. Levi and M. Rothberg. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Katarzyna Liszka, Rafał Włodarczyk
 LÉVINAS AND ARENDT – PHILOSOPHICAL ORIGINS OF
 ALAIN FINKIELKRAUT'S REFLECTION ON THE *OTHER*

SUMMARY

Alain Finkielkraut is considered as one of the most important figures in the intellectual scene of French socio-political thought. Our aim here was to present his work as rooted in the philosophical thinking of both Emmanuel Lévinas and Hannah Arendt. Therefore, we emphasized the connection between Finkielkraut's analysis of the crisis of contemporary culture and his interpretation of Lévinas's philosophical thought, as well as Arendt's which, we believe, does not seem obvious.

In the first part of our paper, we focused on the main notions developed by Arendt and Lévinas that also became essential to Finkielkraut's critical approach – which is the notion of Otherness, responsibility, justice, understanding of politics and public sphere. We attempted to grasp the connection between two crucial issues: his ethical-political reading of Lévinas, as well as Arendt's thought and his critical approach applied to investigate social-cultural situations, states and events. By doing so, we attempted to not only demonstrate the aptness and importance of Finkielkraut's readings of Lévinas and Arendt that constitute considerable contributions to understanding both thinkers, but also the originality of his work that, as we believe, is of great relevance to the dilemmas of (post)modernity.

The second part is based on different efforts to illustrate with examples the way the notions derived at the level of philosophical thinking are translated into the social-political mode of interpretation introduced by Finkelkraut. The necessarily selective presentation of examples starts with the issue of contemporary crisis of education. Then we deal with Finkelkraut's concept of *imaginary Jew*, to pass on to the reflection on the idea of humanity and associated with the former criticism of the so called sentimental reason.

In all the aforementioned examples, the notion of Otherness, as we demonstrated, plays a crucial role, be it the reflection devoted to the Jewish identity or to the idea of humanity. In his analysis, an author of *In the Name of the Other* insists that the exaggerated interpretations of Otherness often lead to a crisis in many spheres of socio-political practice, not to mention that they also lead to misreadings of Lévinas's thought. With the notion of humanity, Finkelkraut not only refers directly to Lévinas's philosophical thought on the notion of Otherness, but also to Arendt's political thinking, which seems easier to omit. To make the way Arendt and Lévinas provide Finkelkraut's commentary with a deep philosophical background more visible, we shall quote the answer given to his opponents, who we call the defenders of the *Other* at all costs: "(...) j'ai envie de rappeler, avec Hannah Arendt, que ce n'est pas l'homme qui habite la Terre, mais le hommes dans leur pluralité infinie, et avec Lévinas, le philosophe par excellence de l'altérité, qu'il y a toujours péril à mettre les nomes propres sous la coupe d'un nom commun fût-ce le nom de l'Autre".