

Nijolė Keršytė

## KITAS TAME PAČIAME AR PRIEŠAIS TĄ PATĮ (J. DERRIDA IR E. LEVINAS)\*

*Kultūros, filosofijos ir meno institutas  
Dabartinės filosofijos skyrius  
Saltoniškių g. 58  
LT-08105  
El. paštas: nijolius@takas.lt*

„Kito Tame Pačiame intriga – tai nėra Kito atsivėrimas Tam Pačiam“  
Levinas, *Kitaip negu būtis*, p. 46

### I. E. LEVINO IR J. DERRIDA LYGINIMO MOTYVAI

Šiais laikais yra susiformavusi savotiška filosofinės komparatyvistikos *doxa*, leidžianti lyginti Jacques'ą Derrida, Gille'į Deleuzą, Michelį Foucault, Emmanuelį Leviną ir nekelti klausimo, kodėl, kokių pagrindų jie lyginami. Atrodo, kad jų priklausomybė tai pačiai prancūziškojo mąstymo epochai laikoma pakankamu lyginimo pagrindu.

Jei vis dėlto ieškočiau šiame straipsnyje atliekamo Levino ir Derrida lyginimo pateisinimo, sakyčiau, kad jis galimas ne vien dėl to, kad šie filosofai priklauso tai pačiai šiuolaikinio prancūzų mąstymo tradicijai. Be viso to, šių

\* Straipsnis parašytas remiantis pranešimu, 2006 m. skaitytu KFMI tarptautinėje filosofijos konferencijoje „Kitybės sampratos šiuolaikinėje filosofijoje“. Kiek vėliau tas pats pranešimas buvo pristatytas Arūno Sverdiolo Vilniaus Universitete rengiamame filosofijos seminare (jo aptarimui buvo skirti penki seminarai). Esu dėkinga visiems šio seminaro dalyviams (ypač A. Sverdiolui, D. Bacevičiūtei, M. Gutauskui), savo klausimais, diskusinėmis pastabomis ar net „nesupratimu“ paskatinusiems gerokai pakeisti pranešimą, tikslinant bei plėtojant pagrindines jo idėjas.

filosofų santykis ypatingas: būdami bendraamžininkai, jie ne tik skaitė vienas kitą, bet ir – o tai pasitaiko dar rečiau – darė tam tikrą įtaką vienas kito filosofijai. Šios abipusės įtakos tyrimas reikalautų atskiros didelės studijos, todėl dabar galėsiu tik labai probėgšmais ją nusakyti.

Derrida yra parašęs du nemažus Levinui skirtus straipsnius šiam gyvam esant ir vieną tekstą po Levino mirties. Pirmasis jų – „Prievarta ir metafizika“ – pasirodė 1964 metais (Derrida 1967b), po to, kai jau buvo išėjusi viena iš dviejų pagrindinių Levino knygų – *Totalybė ir begalybė* (1961). Antrasis straipsnis „Šią akimirką šiame kūrinyje – štai aš“ (Derrida 1987) išleistas praėjus keleriems metams nuo antrosios svarbiausios Levino knygos *Kitaip negu būtis, arba anapus esmės* (1974). Trečiasis parašytas Levino mirties proga 1996 m. ir po metų išėjęs atskira knyga *Sudie Emmanueliui Levinui* (Derrida 1997).

Šiame straipsnyje remsiuosi tik pirmąja Derrida studija apie Leviną. Apsiriboti šiuo tekstu skatina tai, kad jis tapo judviejų netiesioginio dialogo ar veikiau diagrafijos atskaitos tašku (grafijos, rašto, o ne logoso, pokalbio sąvoka, aišku, labiau patiktų Derrida ir labiau tiktų nusakyti tam, kas vyko tarp šių dviejų filosofų). Amžininkai pasakoja, kad „Prievarta ir metafizika“, atrodo, išmušė Leviną iš vėžių, ir jis sakėsi nieko iš šio straipsnio nesupratęs. Tačiau šis nesupratimas veikiausiai buvo apsimestinis. Tiesiogiai Levinas neatsakė į Derrida kritiką, nors tam tikrą jo reakciją galima aptikti vieninteliame nedideliame Levino tekstelyje apie Derrida, pavadintame „Visiškai kitaip“ (Levinas 1973; Levinas 1976)<sup>1</sup>. Tai savotiškas atsakas į Husserlio ženkle sampratai skirtą Derrida knygą *Balsas ir fenomenas* (Derrida 1967a). O kartu tai punktyriškas atsakas į Derrida straipsnį „Prievarta ir metafizika“, konkrečiai, į jo pagrindinį „priekaištą“ dėl metafizinės kalbos vartojimo.

Svarbiausias dalykas, dominantis Derrida abiejose Levinui skirtose studijose – tai filosofinė kalba. Kaip žinia, Levinas kritikuoja ontologinį metafizinį mąstymą, tačiau, Derrida pastebėjimu, jis vartoja šios filosofijos sąvokas. Kaip ir kitų autorių (Platono, Saussure'o, Lévi-Strausso, Rousseau) dekonstrukcinėse analizėse, Derrida rūpi Levino mėginimas išeiti iš metafizinės ontologijos aptvaros, kartu vis dėlto joje liekanti, jai priklausanti savo vartojimu žodynu. Kalba, Derrida įsitikinimu, mąstymo atžvilgiu nėra atsitiktinis, antraeilis dalykas, todėl ontologinės kalbos vartojimas griaua, dekonstruoja tai, ką Levinas nori pasakyti kalbėdamas apie dalykus, kurie pranoksta ontologiją, konkrečiai, kalbėdamas apie etinį santykį su kitu asmeniu.

Savo straipsnelyje „Visiškai kitaip“ Levinas šį Derrida „priekaištą“ pamėgina sugrąžinti bumerangu, nurodydamas „ontologinius pėdsakus“ paties Derrida rašyme. Iš esmės jis prieina prie išvados, kuriai neprieštarautų ir pats

<sup>1</sup> E. Levinas, „Tout autrement“, *L'Arc*, 1973, Nr. 54 (Derrida skirtas numeris), p. 33–37; perspausdinta E. Levinas, *Noms propres*, Montpellier, Fata Morgana, 1976.

dekonstrukcionizmo pradininkas: neįmanoma atsidurti visiškoje metafizinio mąstymo išorėje, net jį kritikuojantis mąstymas naudojami jo resursais. Daugybei kitų išsamioje Derrida studijoje „Prievara ir metafizika“ keltų klausimų, tarp jų – su To Paties ir Kito sąvokomis susijusiems klausimams straipsnyje „Visiškai kitaip“ neatsiranda vietos. Todėl pačiu tikriausiu, nors ir netiesioginiu atsaku į visus Derrida klausimus laikyčiau po dešimties metų nuo „Prievaros ir metafizikos“ pasirodžiusią Levino knygą *Kitaip negu būtis*<sup>2</sup>.

Visai kita šių dviejų žydų kilmės prancūziškoje terpėje susitikusių filosofų lyginimo tema galėtų būti Derrida mąstymo evoliucija, kurią paveikė (ar ne) Levinas. Čia nėra nei vietos, nei laiko leisti į tokio pobūdžio svarstymus. Pažymėsiu tik tai, kad kai kurie buvę Derrida mokiniai bei sekėjai pastebi, jog ilgą laiką kritikavęs „absoliutaus kito“ idėją, vėlyvuosiuose darbuose jis „galiausiai pripažįsta, kad *esama visiškai Kito*, kad esama to, ko negalima dekonstruoti, ir ką jis tapatina su *teisingumu*“ (Rogozinski 2006: 15), ir šį posūkį Derrida mąstyme jie sieja su Levino įtaka.

Derrida ir Levino rašytinio „dialogo“ atspirties tašku pasirinktas Derrida tekstas „Prievara ir metafizika“. Jis atrodo svarbesnis už antrąjį minėtą straipsnį („Šią akimirką šiame kūrinnyje – štai aš“), nes būtent jame daug dėmesio skiriama *kito* bei kitybės klausimui. Be to, jis parankus dar ir dėl tos priežasties, kad iš to, kaip Derrida svarsto šį klausimą ir kaip kritikuoja Leviną, – nesvarbu, ar mes sutinkame su jo argumentais, ar ne, – galima pamatyti ne tik Levino mąstymo „trūkumus“, neapmąstytus dalykus, bet ir paties Derrida mąstymo prielaidas, leidžiančias ar neleidžiančias jam suprasti Leviną. Šio straipsnio užmojis – parodyti, kaip Derrida kritika skatino Leviną ne išsižadėti savo pamatinių įžvalgų, bet vėlesniuose darbuose (*Kitaip negu būtis*, *Apie Dievą*, *ateinantį į mąstymą*) tikslinti savo pagrindines temas, idėjas ir netgi galbūt užaštrinti kai kurias iš jų.

## II. TO PATIES IR KITO SAMPRATA ANKSTYVOJOJE

### J. DERRIDA FILOSOFIJOJE

Norint geriau suprasti, kokių pagrindų Derrida kritikuoja Leviną, būtų pravartu padaryti tam tikrą lankstą ir iš pradžių aptarti paties Derrida *kitybės* sampratą, pasirodančią jo knygoje *Apie gramatologiją* (1967), rašytoje beveik tuo pat metu kaip ir minėtas straipsnis, nors išleistoje tik po kelerių metų. Čia apsiribosiu būtent ankstyvąja Derrida kūryba, nes ji geriausiai leidžia išryškinti jo ir Levino skirtumus, o vėlesni darbai labiau paženklini jų suartėjimo.

Knygoje *Apie gramatologiją* kitybės sąvoka nepasirodo, bet čia dažnai iškyla *kito* sąvoka. Ji neatsiejama nuo *reikšmės*, *vertės* ir *skirtumo*, *skirties*

<sup>2</sup> Čia ir toliau ekonominiais sumetimais pateikiamas sutrumpintas šios knygos pavadinimas.

[*différence*] sąvokų, lemiančių *to paties* ir *kito* santykį. Šias sąvokas Derrida ima iš struktūrinės (Ferdinando de Saussure'o ir Louiso Hjelmslevo) kalbotyros. Todėl visų pirma norėčiau aptarti, ką jos reiškia struktūrinėje kalbotyroje, o tada – kaip jas savo dekonstrukcinėje teorijoje panaudoja Derrida.

## II. I. SKIRTIS IR REIKŠMĖ STRUKTŪRINĖJE KALBOTYROJE

Pagrindiniai struktūrinio požiūrio į kalbą ir į reikšmės formavimąsi principai, suformuluoti struktūralizmo pradininko Saussure'o *Bendrosios kalbotyros paskaitose*, jau tapo visiems gerai žinoma banalybe: 1) kalboje svarbi ne substancija (garsinė, grafinė, gestinė), bet forma („...kalba yra forma, o ne substancija“ (Saussure 1969: 169)); 2) kalbinė forma reiškiasi per elementų tarpusavio santykius, tad reikšmė atsiranda iš skirtumų tarp elementų, iš jų priešpriešų („kalboje yra vien skirtumai“ (1969: 166)). Vis dėlto būtų pravartu kiek nuosekliau aptarti, kaip šie santykiai reiškiasi kalboje.

Norėdamas kalbą aprašyti kaip santykių tinklą, Saussure'as kalboje apskritai [*langage*] visų pirma atskiria kalbą kaip sistemą [*langue*] ir kalbą kaip aktą, realizaciją – kalbėjimą, šneką [*parole*]. Nors kalba kaip sistema realiai neegzistuoja, ji yra virtuali ir sukonstruojama remiantis jau egzistuojančia kalbų mase, vis dėlto būtent ji kalbų srautą, kalbėjimą daro suvokiamą protu, racionalų arba „socialų“, prieinamą visiems mąstantiems individams: „...kalba yra būtina, idant kalbėjimas taptų suvokiamas protu ir darytų visą savo poveikį, o kalbėjimas yra būtinas, idant kalba nusistovėtų“ (1969: 37). Tad kalba-sistema yra kalbėjimo racionalumo, taigi ir jo buvimo reikšmingam, sąlyga. Filosofiniais terminais kalbant, kalba-sistema yra savotiška transcendentalinė sfera, leidžianti atsirasti empirinėms reikšmėms empiriniuose diskursuose. Kaip tik todėl Saussure'as ir imasi ją nagrinėti, nes ji vienintelė, jo manymu, yra racionalizuojama, taigi ir moksliskai, analitiškai bei sistemingai aprašoma.

Kalbinę sistemą Saussure'as suvokia kaip ženklų sistemą. Apibendrinant šveicarų kalbininko svarstymus, galima būtų išskirti tokio tipo santykius ženklų sistemoje: 1) ženklo santykis su neženklu (daiktu), su tuo, kas yra ženklinės sistemos „išorėje“; 2) santykiai ženklo viduje; 3) ženklo santykiai su kitais ženklais, arba santykiai ženklinės sistemos „viduje“. Toliau kiekvieną šių santykių tipų aptarsiu išsamiau.

1) Antikos laikais ir viduramžiais buvo manoma, kad iš ženklo santykio su daiktu (arba žodžio santykiu su idėja) gimsta reikšmė. Tokiai sampratai Saussure'as atkakliai priešinasi, ne kartą perspėdamas, kad negalima kalbos suprasti kaip nomenklatūros, t. y. kaip „sąrašo terminų, kurių kiekvienas atitiktų kokį nors daiktą“ (1969: 97). Jis atsieja kalbinių ženklų sistemą nuo daiktų, arba referentų, kurių buvimas ar nebuvimas neturi jokios reikšmės

kalbai, nes šią galima aprašyti kaip nuo daiktų pasaulio nepriklausomą autonomišką sistemą.

Viduramžiškas ženklų apibrėžimas – „kas nors vietoj ko nors“ (*aliquid stat pro aliquo*) – jam (o vėliau ir Derrida), atrodo, svarbus tik tuo, kad jis ženklišku idėją susieja su *pakeitimo*, *pamainymo* idėja: *ženklas visuomet ką nors pakeičia*, taigi jis dalyvauja tam tikruose *mainų* santykiuose. Tai leidžia Saussure'ui kalbinių ženklų sistemą lyginti su ekonomine – piniginių ženklų – sistema. Trys frankai gali būti iškeisti į duonos kepalą arba į vieną dolerį. Ekonominėje sistemoje kiekvieno daikto vertė pamatuojama nustatytais sąlyginiais ženklais, savo ruožtu piniginio vieneto vertė apibrėžiama per jo kiekybinius santykius su kitais piniginiiais vienetais. Ši kalbinės ir piniginės sistemos lyginimą vėliau itin efektyviai išnaudoja kitas struktūrinės kalbotyros kūrėjas Hjelmslevas. Jis parodo, kad kiekvieno kalbinio vieneto vertė nustatoma būtent per tai, kiek jis gali ar negali būti pakeistas kitu analogišku vienetu. Tiesa, Hjelmslevas nurodo tam tikras ekonominės ir kalbinės vertės sugretinimo ribas, kurios jį skatina geriausiu kalbos analogu laikyti žaidimą/žaismą [*jeu*]<sup>3</sup>.

2) Jau viduramžiais ženklas buvo apibrėžiamas kaip dvipusis vienetas, sudarytas iš *signans* (signifikanto, žyminčiojo, arba juslinės išraiškos) ir *signatum* (signifikato, žymimojo, arba protu suvokiamo, conceptualaus turinio). Tačiau santykis tarp šių dalių buvo mažomas pagal analogiją su ženklo ir daikto santykiu. Kaip ženklas „išreiškia“, „reprezentuoja“, „atvaizduoja“, „įkūnija“ daiktą, taip ir signifikantas esą išreiškia, reprezentuoja signifikatą.

Saussure'as vėlgi pasipriešina tokiam tradiciniam supratimui. Visur dažnai kartojamas jo siūlomas ženklų palyginimas su popieriaus lapu, kuriuo šveicarų kalbininkas nori pabrėžti signifikanto ir signifikato neatsiejamumą ir lygiavertiškumą. Daug mažiau žinomas, nors ne mažiau iškalbingas yra jo pateikiamas ženklų palyginimas su chemine formule: „Ši dvipusė vienovė dažnai buvo lyginama su žmogiško asmens, sudaryto iš kūno ir sielos, vienove. Toks sugretinimas mūsų netenkina. Geriau būtų galvoti apie, tarkime, vandens cheminę sudėtį: tai vandenilio ir deguonies kombinacija; kiekvienas iš šių elementų atskirai paėmus neturi jokios vandeniui būdingos savybės“ (1969: 145). Šis palyginimas leidžia signifikantą ir signifikatą traktuoti kaip vien santykinius kiekybinius dydžius, tarp kurių nėra jokio substancialaus („prigimtinio“) skirtumo, kuris leistų įvesti hierarchijos ar pirmumo ryšį, kaip viduramžiškoje sampratoje, kur signifikantas buvo suvokiamas kaip antrinis, išvestinis, dirbtinis pakaitalas, atvaizdas, nevykusiai pamėgdžiojantis ir

<sup>3</sup> „Ekonominė vertė – tai pagal apibrėžimą dvilypė vertė: ji atlieka ne tik konstantos vaidmenį konkrečių piniginių vienetų atžvilgiu, bet ir kintamojo vaidmenį fiksuoto prekės dydžio atžvilgiu, kuris jai yra etalonas. Kalbotyroje, priešingai, nėra nieko, kas atitiktų etaloną. Todėl šachmatų žaidimas, o ne ekonominis faktas Saussure'ui lieka ištikimiausiu gramatikos atvaizdu. Kalbos schema galiausiai yra *žaidimas* ir nieko daugiau“, – L. Hjelmslev, „Langue et parole“ (1943) in *Essais linguistiques* (Hjelmslev 1971a: 85). Taip pat žr. Derrida 2006: 80.

reprezentuojantis signifikatą kaip „originalą“, t. y. kaip pirminį „vaizdą“ (idėją, eidos) ir kilmę [*origine*]. Sosiūriškoje sampratoje tarp signifikanto ir signifikato esama skirtumo, bet jis ne substancinės, ne gamtinės-fizinės prigimties. Ženkłą sudarančius elementus (signifikantą ir signifikatą) Saussure'as traktuoja ne kaip pozityvius, turiningus, bet kaip santykinus, diferencinius ir negatyvius vienetus: „Skirtumas dažniausiai suponuoja pozityvius terminus, tarp kurių jis atsiranda, tačiau kalboje yra vien tik skirtumai *be pozityvių terminų*. [...] signifikatas ir signifikantas, kiekvieną atskirai paėmus, yra vien diferenciniai ir negatyvūs...“ (1969: 166).

3) Struktūralistiniu požiūriu paskiras ženklas be sistemos nieko nereiškia. Kalba nėra sąrašas tarpusavyje nesusijusių terminų (žodžių), kurių kiekvieną sudarytų „tam tikras garsas, sujungtas su tam tikra sąvoka“ (1969: 157). Kalbiniai ženklai priklauso jau egzistuojančiai ženklų sistemai ir būtent joje ir iš jos jie įgauna reikšmę, o ne iš kiekvieno paskiro ženklo santykio su daiktu. Ženklių sistema nėra tiesiog ženklų suma, kratinys, sanaupa. Tai sudėtingų santykių visuma, pagrįsta tam tikromis veikimo taisyklėmis. Todėl Saussure'as ne kartą žodinę kalbą lygina su kitomis semiotinėmis sistemomis (šachmatų žaidimu, pinigine sistema), kuriose kiekvienas elementas (šachmatų figūra ar pinigas) pats savaimė nieko nereiškia, o savo vertę įgyja tik per santykius su kitais duotos sistemos elementais.

Paprastai manoma, kad paskiri žodžiai turi reikšmę dar prieš patekdam į kalbinę sistemą. Tačiau struktūrinės kalbotyros atstovai kaip tik mėgina pasipriešinti tokiam paplitusiam požiūriui. Hjelmslevas, pabrėždamas, kad kalboje bet kokia reikšmė priklauso nuo konteksto, sako: „Absurdiška skirti vien kontekstines reikšmes nuo tokių, kurios galėtų egzistuoti anapus bet kokio konteksto [...] Vadinamosios leksinės tam tikrų ženklų [žodžių] reikšmės visuomet yra tik kontekstinės, bet dirbtinai izoliuotos ar parafrazuotos“<sup>4</sup>. O Saussure'as tvirtina, kad vienas atskiras elementas (ženklas, žodis, gramatinė kategorija) nieko negali pasakyti, kaip iš tiesų funkcionuoja kalba: „Kai tiesiog tvirtinu, kad koks nors žodis reiškia kokį nors dalyką, kai laikausi akustinio atvaizdo asociatyvaus ryšio su sąvoka, atlieku operaciją, kuri tam tikru mastu gali būti visai tiksli ir suteikti tam tikrą supratimą apie tikrovę, tačiau tokiu atveju aš niekaip neišreiškiu kalbinio fakto esmės ir masto“ (1969: 162). Be sistemos joks kalbinis vienetas neturėtų reikšmės. Kalboje mes susiduriame ne su „iš anksto duotomis *idėjomis*, o su iš sistemos kylančiomis *vertėmis*“ (1969: 162).

Tai galioja ne tik ženklams, bet ir ženklą sudarančioms dalims – paskiram garsui (signifikantui) ar sąvokai (signifikatui). Kalboje tiek garsai (fonemos), tiek sąvokos (sememos), tiek ir gramatinės kategorijos vertę įgauna iš tam tikros artikuliuotos sistemos, kuriai jos priklauso. „Jei žodžiai viso labo

<sup>4</sup> Hjelmslev 1968: 67 (vertimas į prancūzų k.; šios knygos originalas danų kalba pasirodė 1943 m.).

reprezentuotų iš anksto duotas sąvokas, kiekvieno jų prasmė turėtų tiksliau atitikmenis atskirose kalbose, o juk taip visai nėra“ (1969: 161)<sup>5</sup>. Ne tik garsai, bet ir sąvokos turi būti „apibrėžiamos ne pozityviai per savo turinį, o negatyviai per savo santykį su kitais sistemos terminais. Pats tiksliausias jų apibūdinimas – tai būti tuo, kuo kiti nėra“ (1969: 162). Negana to, Saussure'o įsitikinimu, nėra taip, kad signifikantai ir signifikatai kažkur egzistuočių atskirai vienas nuo kito dar iki kalbos, o vėliau susijungtų, susiporuotų kalboje: „...kalboje glūdi ne kokios nors idėjos ir kokie nors garsai, kurie egzistuočių dar iki kalbinės sistemos, bet vien iš šios sistemos kylančios sąvokinės [*conceptuelles*] skirtys ir garsinės skirtys. Tai, ką ženklas turi iš idėjos ar iš garsinės medžiagos, nėra taip svarbu kaip tai, kas yra aplink jį kituose ženkluose“ (1969: 166).

Tad struktūralistiniu požiūriu sistema yra pirmesnė už bet kokią ją sudarantį vienetą. Anapus sistemos vienetas neturi jokios galios reikšti.

## II. 2. NUO STRUKTŪRALIZMO PRIE DEKONSTRUKCIONIZMO

Kaip visus šiuos reikšminės (ženklinės) sistemos santykius suvokia Derrida?

Visų pirma, Derrida užsiima ženklo idėjos dekonstrukcija. Ženklo idėja jam svarbi tuo, kad ji savo kilme ir savo implikacijomis priklauso metafizikos istorijai. Ji pagrįsta pamatine metafizine jusliškumo ir suvokiamumo protu, kūno ir proto (sielos) perskyra. Metafizika, kaip žinia, remiasi dualistiniu mąstymu, kuris linkęs savo pradžia (kilme) ar savo pabaigą (tikslą) konstruoti kaip monistinę, t. y. pagrįstą vienio, vienovės, paprastybės, neskaidomumo, tapatybės principu. Metafizinis mąstymas yra „alergiškas“ kitybei: čia bet koks proto, logoso, šnekos, mąstymo, ego, „to paties“ kitas (kūnas, jusliškumas, jausmas, raštas) arba atmetamas kaip svetimkūnis, paskelbiant jį melagingu, klaidinančiu, dirbtiniu, hierarchiškai žemesniu, antriniu, priklausomu, nesavarankišku, arba asimiliuojamas, sutapatinant su „tuo pačiu“. Tačiau, kita vertus, būtent su ženklo teorija struktūrinėje kalbotyroje prasižėdė metafizikos kritika ir griežtų jos ribų griovimas.

Tad Derrida, kritikuodamas Saussure'o teorijoje viską, kas dar daro ją priklausomą nuo metafizinio mąstymo, kartu išnaudoja viską, kas toje pačioje teorijoje leidžia griauti tą mąstymą iš vidaus. Ir čia jis pasitelkia kitą struktūrinės kalbotyros atstovą – Kopenhagos lingvistinės mokyklos steigėją Hjelmselevą.

<sup>5</sup> Antai žodis *mouton* anglų kalboje reiškia tik „aviena“ o prancūzų – ir gyvą gyvūną, ir jo mėsą (avieną), ir jo kailį (avikailį), ir tam tikro tipo žmogų, ir bangą su puta ar debesį. Tarkime, spalvinė gama skirtingose kalbose nėra suvokiama vienodai, spalvų pavadinimai jose sudaro skirtingas paradigmas. Skaičiaus samprata nėra ta pati skirtingose kalbose (vienos kalbos turi tik dvi – vienaskaitos ir daugiskaitos kategorijas, kitos, kaip senovės graikų ir lietuvių, be šių turi trečią – dviskaitos kategoriją, dar kitos turi triskaitą). Lygiai taip pat skiriasi giminės, veiksmažodžių laikų kategorijos ir t. t.

Nors ir su tam tikromis išlygomis<sup>6</sup>, Derrida iš esmės seka Hjeltslevu, nuosekliai realizavusiu struktūralistinius principus, kuriuos kalbotyroje pirmasis suformulavo Saussure'as, nors iki galo pats jų nesilaikė. Hjeltslevas siekia dar labiau formalizuoti šveicarų kalbininko pasiūlytą kalbos sampratą, apvalydamas ją nuo substancializmo ir psychologizmo. Kopenhagos lingvistinės mokyklos pradininkas nori aprašyti kalbą kaip algebrinę sistemą<sup>7</sup>, taigi kaip gryną formą, nebeprisiklausančią nuo jokios „substancijos“ – nei garsinės-grafinės, nei semantinės: „...kalbotyra gali ir turi analizuoti kalbinę formą, nesidomėdama prasme, kuri prijungiama prie dviejų [išraiškos ir turinio – N. K.] plotmių. [...] Tuo būdu, priešinantis tradicinei kalbotyrai, susiformuotų tokia kalbotyra, kurios išraiškos teorija nebūtų fonetika, paprasta garsų teorija, o turinio teorija nebūtų semantika – prasmės teorija. Šis mokslas būtų kalbos algebra, operuojanti neįvardijamais (t. y. įvardijamais nemotyvuotais) dydžiais [...], kurie būtų motyvuotai žymimi tik tada, kai būtų sujungiami su substancija“ (Hjeltslev 1968: 108–109). Jis mano, kad kiekvienoje kalboje galima nustatyti tam tikras schemas, tam tikrus elementų kombinacijų dėsnius dar iki bet kokios jų realizacijos realioje kalbinėje vartosenoje. Formaliame lygmenyje „abstrahavus bet kokią semantinę ar garsinę raišką, elementą apibrėžia vien tik taisyklės, leidžiančios jam būti ar nebūti diskurse“ (Ducrot 1968: 80). Hjeltslevo kalbotyros (vadinamos glosematika) naujumas struktūralizmo istorijoje yra tas, kad čia „struktūra [...] atskiriama nuo to, ką ji struktūruoja“ (Ducrot 1968: 78). Hjeltslevas tai daro visų pirma formalizuodamas kalbinės *skirties* sąvoką<sup>8</sup>.

Hjeltslevas remiasi Saussure'o pastebėjimu, kad kalbos sistemoje, kurią tiria kalbotyra, veikia ne empiriniai garsai ar raidės, bet idealūs jų konstrukčiai – fonemos ir grafemos<sup>9</sup>. Tiesa, Saussure'as tą idealumą dar nusako psychologinėmis sąvokomis<sup>10</sup>, kurių Hjeltslevas kaip tik mėgina atsikratyti. Jei fonema, kaip ir grafema, yra jusliška, bet ne empiriška, jei ir viena, ir

<sup>6</sup> Žr. Derrida 1972 : 49, taip pat Derrida 2006: 83 ir toliau. Pagrindiniai Derrida priekaištai Hjeltslevui – jo naudojamos „metafizinės“ sąvokos, priešpriešos („išraiška“/„turinys“, „forma“/„substancija“), nors pats Hjeltslevas perspėja dėl jų reliatyvumo ar sąlygiškumo (žr. 12 šio straipsnio išnašą).

<sup>7</sup> Taip realizuodamas paties Saussure'o užuominą: „Kalba tam tikra prasme yra algebra, turinti tik kompleksinius terminus“ (1969: 168).

<sup>8</sup> Pasak Derrida, Hjeltslevas „atsiejo fonologinį principą nuo skirties principo“ ir „išlaisvino *formos* sąvoką, leidusią atskirti formalią skirtį nuo fonetinės skirties“ (Derrida 2006: 80).

<sup>9</sup> Pvz., empiriškai garsas *a* gali būti tariamas įvairiu tono aukščiu ir skirtingu ilgiu, lygiai kaip ir raidė *a* gali būti rašoma labai skirtingai, tačiau *a* fonema ar grafema yra savotiškas visų tų empirinių variantų invariantas ar modelis – idealybė.

<sup>10</sup> „...kalbinį ženklą sudarantys terminai abu yra psichiniai ir mūsų smegenyse susiję asociacijos ryšiu [...] Pastarasis [akustinis atvaizdas] yra ne materialus garsas, grynai fizinis dalykas, bet psichinis šio garso įspaudas, reprezentacija, apie kurią mums liudija mūsų jausmės; jis yra juslinis, ir jei jį vadiname „materialiu“, tai tik ta prasme, kad priešpriešiname jį kitam, apskritai abstraktesniam asociacijos terminui – sąvokai“ (Saussure 1969: 98).



kita yra grynoji juslinė forma, vadinasi, struktūriniu požičiu *phonē* ir *graphē* yra lygiavertės. Tuo tarpu Saussure'as, nors ir tvirtina kalboje esant svarbią tik formą (santykius), o ne substanciją, pirmenybę teikia fonetinę substanciją turinčiai kalbai, garsinei kalbai – kalbėjimui, šnekai<sup>11</sup>. Be to, kalbinio ženklo išraišką (signifikantą) jis apriboja garsine išraiška – tuo, ką tradicinė kalbotyra vadino „akustiniu atvaizdu“, nors kitoje vietoje tvirtina, kad „savo esme jis [kalbinis signifikantas] visiškai nėra fonetinis, jis – bekūnis, sudarytas ne iš savo materialios substancijos, bet vien iš skirčių, kurios jo akustinį atvaizdą atsiejia nuo visų kitų“ (Saussure 1969: 164).

Hjelmslevas ne tik panaikina substancijų hierarchiją, dar veikusią Saussure'o kalbotyroje, bet ir pabrėžia jau Saussure'o iškeltą signifikanto ir signifikato lygiavertiškumą (plg. Saussure'o pateiktą ženklo palyginimą su popieriaus lapu ar chemine formule), parodydamas, kad jie paklūsta tiems patiems skirties principams: ir vieno, ir kito vertė randasi per jo santykius su gretimai esančiais elementais (sintaksiniai žodžių santykiai ar garsų kombinacijos, leidžiančios susidaryti reikšminiams vienetams – morfemoms) ir per jo santykius su jį pakeisti galinčiais analogiškais elementais (paradigminiai santykiai). Dar daugiau, Hjelmslevas užsimena, kad išraiškos (signifikanto) ir turinio (signifikato), o taip pat „formos“ ir „substancijos“ sąvokos nėra substancialios, jos santykinės ir arbitralios<sup>12</sup>: tai, kas vienoje kalbos plotmėje yra išraiška, kitoje plotmėje gali virsti turiniu, taigi jie gali susikeisti vietomis<sup>13</sup>.

Remdamasis Hjelmslevu, Derrida daro išvadą, kad kalboje joks elementas negali būti vien tik žymimasis, t. y. toks, į kurį visi kiti tik nurodytų, bet kuris į nieką daugiau nebenurodytų ir būtų sau pakankamas. Signifikatai taip pat yra žymintieji, t. y. signifikantai, nes jie nurodo vieni į kitus: „Signifikatas čia visada jau funkcionuoja kaip signifikantas“ (Derrida 2006: 16);

<sup>11</sup> Atitinkamai kalbą-sistemą jis apriboja sakytine, šnekamąja kalba [*langue parlée*], atskirdamas ją nuo rašytinės kalbos [*langue écrite*]: „Kalbotyros objektas apibrėžiamas ne per rašytinio ir sakinio žodžio [*mot parlé*] kombinaciją, sakininis žodis pats sau vienas sudaro šį objektą“ (Saussure 1969: 45).

<sup>12</sup> „Atsižvelgiant į funkcinę jų apibrėžtį, neįmanoma įrodyti, kad vieną iš šių dydžių teisėtai galima vadinti išraiška, o kitą – turiniu, o ne atvirkščiai“ (Hjelmslev 1968: 85); „Tai, kas vienu atžvilgiu yra ‚substancija‘, kitu atžvilgiu tampa ‚forma‘...“ (1968: 110). Vėlesniame darbe Hjelmslevas paaiškina, kad substancija jis laiko viską, kas nepriklauso formai, t. y. visas nagrinėjamo objekto ypatybes, kurios konkrečioje analizėje paliekamos nuošalyje ir nepanaudojamos jį apibrėžiant. Mat viskas, kas analizuojama moksliškai, yra įforminama. Todėl tai, kas vienoje analizėje gali būti laikoma neįforminta substancija (formos „likutis“), kitoje analizėje gali tapti forma. Tad šios sąvokos yra „*reliatyvūs*, o ne absoliutūs terminai“ (L. Hjelmslev, „La stratification du langage“ (1954) (Hjelmslev 1971b : 56).

<sup>13</sup> pvz., garsas *a* turi savo signifikatą – *a* garso vertę, leidžiančią jį atskirti nuo kitų garsų, tačiau kai norima šį garsą užrašyti, garsinis signifikantas *a* virsta grafemos *a* signifikatu. Šią idėją vėliau komentodamas Rousseau tekstus, Derrida persako taip: „Idėja yra ženklinama prasmė – tai, ką žodis išreiškia. Tačiau tai taip pat ir daikto ženklas, mano prote esanti objekto reprezentacija. Pagaliau ši objekto reprezentacija, ženklinanti objektą [t. y. užimanti signifikanto padėtį – N. K.] ir ženklinama žodžio [t. y. užimanti signifikato padėtį – N. K.] arba kalbinio signifikanto apskritai, taip pat gali netiesiogiai ženklinti afektą arba jausmą. Kaip tik šiame reprezentatyvios idėjos (kuri yra signifikantas arba signifikatas priklausomai nuo vieno ar kito santykio) žaisme Rousseau ieško paaiškinimo“ (Derrida 2006: 356).

„signifikatas pirmapradiškai ir esmiškai [...] *visada jau užima signifkanto padėtį*“ (Derrida 2006: 101). Todėl Derrida tvirtina, kad kiekvienas elementas (nesvarbu, ar tai būtų fonemos, grafemos, ar „idėjos“, sąvokos, ar ženklai, ar žodžiai) iš esmės veikia pagal *signifkanto* principą: jis žymi kokį nors kitą elementą, nurodo į jį per skirtumą, jis priklauso skirčių audiniui, tekstinių nuorodų tinklui. Tad, Derrida supratimu, kalbą sudaro ne signifkantai, nurodantys į signifikatus, bet vien tik vienas į kitą nurodantys signifkantai. Reikšmė formuojasi iš signifkantų žaismo.

Manymą, kad esama tokios duotybės, kuri į nieką nebenurodytų ir užbaigtų reikšminių nuorodų grandinę, Derrida laiko metafiziniu prietaru: „Metafizika visuomet reiškėsi kaip noras išplėsti vienaip ar kitaip vadinamos prasmės esatį iš skirsmo“ (Derrida 1972: 44). Tokį metafizinį konstruką jis vadina „transcendentaliniu signifkatu“, mat bet kokioje metafizinėje sistemoje jis laikomas tam tikra antjusline idealybe, mąstomybe (tai gali būti vadinama Idėja, Sąvoka ar Tiesa), kuri esanti visų ženklinių nuorodų pradžia, kilmė, šaltinis (idėja, mintis esą egzistuoja iki kalbos, iki ženklų, ir noras ją „išreikšti“ pagimdo kalbą, išraiškas) ir kuri taip pat esanti jų tikslas, *telos*, pabaiga (kalbama tam, kad būtų prieita galutinės Idėjos, Tiesos, su kuria užsibaigtų būtinybė naudoti kalbą, jos nebereikėtų). Trumpai tariant, metafizinis mąstymas kalbos bei mąstymo proceso pradžioje ar pabaigoje suponuoja esant tokią paprastybę (vienį) ir kartu idealybę (vien suvokiamą protu), taigi tokį „signifkatą“, kuris galėtų išsprūsti „iš kalbą konstituojančio signifkantų nuorodų žaismo“ (Derrida 2006: 16).

Derrida atmeta bet kokių pozityvių duotybių buvimą kalboje ir suabsoliutina Saussure'o teiginį, kad kalbą sudaro vien negatyvios skirtys. Saussure'as vieninteliu pozityviu elementu kalboje laikė ženklą: „Nors signifkatas ir signifkantas, kiekvieną atskirai paėmus, yra vien diferenciniai ir negatyvūs, jų kombinacija – tai pozityvus faktas; ir tai netgi yra vienintelė faktų rūšis, kurią turi kalba, nes kalbinės institucijos esmė – būtent palaikyti šių dviejų diferencinių sąrangų paralelizmą“ (Derrida 2006: 166-167). Derrida dekonstruoja ženklo idėją, tvirtindamas, kad bet koks kalbinis elementas – tiek signifkantas, tiek signifkatas – yra tik formali nuoroda į kitus elementus.

Vis dėlto svarbu atkreipti dėmesį, kad tai iš esmės viduramžiškos, o ne sosiūriškos ženklo idėjos dekonstrukcija. Derrida, atrodytų, tyčia nepaiso Saussure'o perspėjimų, kai šis pabrėžia, kad jo ženklo idėjos negalima suvokti pagal analogiją su metafizine dvasios ir kūno priešprieša<sup>14</sup>, taigi ir negalima tapatinti su viduramžiška ženklo samprata. Tik nesažiningai iškreipdamas Saussure'ą prancūzų filosofas gali tvirtinti: „Tad semiologijos ar, siauriau, kalbotyros ‚mokslas‘ signifkanto ir signifkato skirtį – pačią ženklo

<sup>14</sup> Žr. ankstesnį šio straipsnio skyrelį.

idėją – žinoma, gali išsaugoti tik išsaugodamas jusliškumo ir suvokiamumo protu skirtį, o kartu dar giliau ir slapčiau išsaugodamas nuorodą į signifikatą, galintį glūdėti protu suvokiamoje sferoje iki tol, kol įvyksta jo „nuopuolis“, jo išvarymas į juslinės šiapusybės išorybę“ (Derrida 2006: 25). Saussure'o kalbotyroje neįmanomas joks be (ar anapus) signifikanto egzistuojantis signifikatas. Nėgana to, tik ženklas gali nurodyti į ką nors kitą (daiktą ar kitą ženklą), o signifikantas ne nurodo į signifikatą, bet jį žymi, yra susijęs su juo abipusės implikacijos ryšiu (kaip viena popieriaus lapo pusė implikuoja kitą). Tuo tarpu Derrida signifikanto ir signifikato ryšį apibūdina lygiai taip, kaip viduramžiais buvo apibrėžiamas ženklo ir daikto ryšys, ir taip, kaip tą ryšį vėliau nusako amerikietiškosios semiologijos pradininkas Peirce'as (tačiau tai nieko bendra neturi su Saussure'o semiologija!): ženklinimas, žymėjimas čia tapatinamas su nurodymu, nuoroda ir pakeitimu. Toks struktūralistinės ženklo sampratos iškreipimas (ar sutapatinimas su metafizine jos samprata) ir leidžia Derrida dvilypių (iš signifikanto ir signifikato sudarytų) ženklų ryšius paversti vienaplotmių signifikantų nuorodomis vienu į kitus.

Tiesa, iškeldamas signifikanto principą, dekonstrukcinio mąstymo pradininkas tuo visai nenori pasakyti, kad dabar pirminis ar pirmesnis yra signifikantas, o ne signifikatas. Ir juolab jis nesiūlo atsisakyti ženklo sąvokos<sup>15</sup>. Jis tiesiog nori parodyti, kad signifikanto ir signifikato (ir, atitinkamai, jusliškumo ir suvokiamumo protu, išraiškos ir turinio ir t. t.) perskyra yra įmanoma dėl to, kad esama bendresnio *skirties* principo. Ši perskyra yra turininga, nes implikuoja tam tikras substancijas (juslinę, semantinę ar, kaip Saussure'as sako, psichinę), ir kaip tik dėl to ji esanti antrinė, išvestinė. Mat pirminė, pagal Derrida, yra formali skirtis arba skirsmo<sup>16</sup> procesas: „čia kalbama ne apie konstituotą skirtį, bet apie *gryną* procesą, gaminantį skirtį iki bet kokio turinio apibrėžimo“ (Derrida 2006: 87). Skirsmas esąs bet kokio reikšmingumo ar reikšmiškumo sąlyga: „...skirsmas yra ne daugiau jusliškas nei suvokiamas protu ir jis įgalina ženklų tarpusavio artikuliaciją

<sup>15</sup> „Suabejoje, kaip ką tik padarėme, signifikato ir signifikanto skirtimi, arba ženklo apskritai idėja, tuoj pat turime patikslinti, jog mūsų abejonė nesiremia nei kokia nors esama tiesos instancija, kuri būtų ankstesnė už ženklą, jam išoriška ar už jį aukštesnė, nei įsitikinimu, kad galima panaikinti skirtį. Kaip tik priešingai. [...] Būtent čia dekonstrukcijos samprata ir ypač jos darbas, jos „stilius“ savo prigimtimi lieka pasmerktas būti neteisingai supastas ir nepripažintas. [...] būtų kvaila [...] daryti išvadą, kad reikia „perėti prie ko nors kito“ ir atsisakyti ženklo – ir kaip žodžio, ir kaip sąvokos“ (Derrida 2006: 26; taip pat žr. 1 išnašą p. 32). „Tai nereiškia, kad reikia tiesiog visuose lygmenyse supainioti signifikantą su signifikatu. Tai, kad ši priešprieša ar skirtis negali būti radikali ir absoliuti, visai netrukdo jai funkcionuoti ir netgi būti tam tikrose labai plačiose ribose būtinais. Pvz., be jos nebūtų įmanomas joks vertimas. [...] vertimas praktikuoja signifikato ir signifikanto skirtį. Tačiau ši skirtis niekuomet nėra gryna, ir juolab toks nėra vertimas [...] Vertimas niekada nereiškia ir faktiškai nereiškia kokio nors gryną signifikatų „perkėlimo“, kuriuos žymintis instrumentas (ar iš vienos vietos į kitą „pernešantis“ signifikantas), einant nuo vienos kalbos prie kitos ar vienos ir tos pačios kalbos viduje, paliktų nepaliestus ir nepažeistus.“ (Derrida 1972 : 31).

<sup>16</sup> *différance* – tai Derrida naujadaras. -ance priesaga čia žymi daiktavardžio veiksmožodiškumą, procesualų, o ne substancialų jo pobūdį. Nuo įprasto žodžio *différence* (skirtumas, skirtis) šis žodis skiriasi tik rašyba, o ne tarimu.

vienos abstrakčios sąrangos (pvz., fonetinio ar grafinio teksto) viduje arba tarp dviejų išraiškos sąrangų. Jis įgalina šnekos ir rašto įprasta šių žodžių prasme artikuliaciją, kadangi grindžia metafizinę priešpriešą tarp jusliškuo ir suvokiamumo protu, be to, tarp signifikanto ir signifikato, išraiškos ir turinio ir t. t.“ (Derrida 2006: 87).

Šitaip paskui struktūralistus iš naujo apmąstydamas reikšmės atsiradimo sąlygas, t. y. transcendentalinę bet kokio reikšmiškumo sferą, struktūralistų vartotą kalbos-sistemos sąvoką Derrida nusprendžia pakeisti archirašto sąvoka: „...kalba [...] pati visada buvo raštas. Kitaip sakant, archiraštas...“ (2006: 79). Jis taip daro todėl, kad kalba (*langue, logos*) etimologiškai ir tradiciškai siejama su kalbėjimu, šneka, balsine, garsine komunikacijos sistema, o netiesiogiai – su racionalumu, protu, vidujybe, psichika, subjektyvybe, tapatybe. Tuo tarpu raštas tradiciškai siejamas su tapatybės priešybe – „kitybe“ (tai šnekos „kitas“, jos antrininkas), išorybe, erdviškumu, besubjektiškumu („įerdvinimas kaip raštas yra subjekto tapimas nesančiu ir jo tapimas nesąmoningu“ (2006: 95)), o svarbiausia – su skirtumu, nes jis yra tai, kas skiriasi nuo šnekos ir ką kalbininkai netgi atskiria nuo žodinės kalbos kaip sistemos<sup>17</sup>. Archiraštas žymi pačią artikuliacijos galią: žmogaus gebėjimą artikuliuoti, t. y. analitiškai skaidyti suvokiamą pasaulį į dalis, priešpriešas (juslių ir proto, išraiškos ir turinio ir t. t.) ir jungti tas dalis į grandines – sintagmas, taip konstruojant tekstus („...reikšmės esama tik tada, jei esti sintezė, sintagma, skirsmas ir tekstas“ (Derrida 1972: 46)). Derrida čia remiasi dar viena genialia Saussure'o įžvalga, kurios šis neišplėtojo ir iki galo neapmąstė: „...žmogui yra natūrali ne šnekamoji kalba, bet sugebėjimas konstituoti kokią nors kalbą, t. y. skirtingų ženklų sistemą, atitinkančią skirtingas idėjas“ (Saussure 1969: 26).

Taigi archiraštas Derrida teorijoje yra tokia transcendentalinė sfera, kuri nesusijusi su sąmonės (subjektyvybės, proto, balso) sfera. Dar daugiau, tai sfera, grindžianti ne tik *kalbos vartojimo* (šia sąvoka Hjelsmslevas pakeitė Saussure'o siūlytą kalbėjimo, šnekos sąvoką), bet ir *kalbos-sistemos* (Hjelsmslevas tai vadino „schema“) *galimybę*: „Archiraštas konstituuoja ne tik schemą, vienijančią formą su bet kokia substancija (grafine ar kokia kita), bet ir *sign-function* procesą, susiejantį turinį su išraiška, nesvarbu, ar ši būtų grafinė, ar ne“ (Derrida 2006: 83); „Archiraštas [...] kaip visos kalbinės sistemos sąlyga...“ (2006: 84). Archirašto sąvoka leidžia žymėti ne tik žodinės, bet ir bet kokios kitokios reikšmės radimąsi grindžiančią apriorinę sferą. Archirašto totalybė turėtų apimti viską, nieko neišstumdamą ir neredukuodama, neat-siribodama nuo jokios išorės. Logosas buvo siejamas *vien* su mąstančia būtybe, *homo rationalis*. (Pro)gramos esama visur: ji veikia tiek gyvoje gamtoje, tiek dirbtiniuose mechanizmuose, tiek tarp racionalių, tiek tarp iracionalių

<sup>17</sup> „Kalba ir raštas yra dvi skirtingos ženklų sistemos“ (Saussure 1969: 45) Taip pat žr. Derrida: 2006: 79.

būtybių (bet kokios gyvybės pagrindas – ląstelė turi savo programą, žmogus turi savo genetinę programą (kodą), mašinos (kompiuteriai) veikia pagal savo programas). Jau Saussure'as kalbėjo apie tai, kad kalbos-sistemos mokslas, kalbotyra, tėra tik bendresnio dar nesukurto ženklų mokslo – semiologijos dalis. Archirašto sąvoka pretenduoja tapti to bendresnio dar negimusio mokslo, kurį Derrida pavadina gramatologija (vietoj semiologijos), pamatine sąvoka.

## II. 3. SKIRTIS KAIP PATYRIMO SĄLYGA: TARP PĖDSAKO IR PAKAITALO

Tai, ką struktūrinės kalbotyros steigėjai tiria kaip kalbinės reikšmės radimosi sąlygas, Derrida suvokia kaip apskritai bet kokios prasmės – bet kokio patyrimo galimybės sąlygas. Todėl kalbininkų darbus Derrida skaito fenomenologiškai<sup>18</sup> ir jų išskeltus principus ekstrapoluoja visai suvokiamybės sferai.

Kaip tik dėl to Derrida pasinaudoja visiškai kitokio tipo – amerikiečių Peirce'o semiologija, kuri kartu yra ir „fenomenologija“ ir kurioje išlaikoma viduramžiška trinarė ženklo struktūra: žymimasis, žymintysis ir referentas (daiktas). Peirce'as jam parankus tuo, kad jis nagrinėja ne tik dirbtines ženklų sistemas, bet ir patį pasaulį, o jame esančius daiktus suvokia kaip ženklus. Pasak amerikiečių semiologo, daiktai, kaip fenomenai, nėra mums duoti tiesiogiai, netarpiškai, bet jie savo raiška „mums duoda ženklą“ ir leidžiasi interpretuojami. „Pagal Peirce'o [...] fenomenologiją, pati *apraška* neatskleidžia esaties, ji duoda ženklą. Knygoje *Principles of phenomenology* galima perskaityti: *apraškos* idėja yra ženklo idėja. Taigi nesama kokio nors fenomenalumo, kuris redukuotų ženklą ar jį reprezentuotų taip, kad ženklinamam daiktui pagaliau būtų leista suspindėti savo esaties švytėjime. Vadinamasis ‚pats daiktas‘ visada jau yra *representamen*, išsvengiantis intuityvios akivaizdybės paprastumo“ (Derrida 2006: 70). Ir tai, pasak Derrida, yra pamatinis skirtumas tarp Peirce'o ir Husserlio fenomenologijos, mat pastaroji „lieka radikaliausiu ir kritiškiausiu esaties metafizikos atstatymu“ (2006: 70). Neigdamas „transcendentalinio signifikato“ galimybę, Derrida neigia ir esaties galimybę, mat šios dvi sąvokos viena kitą implikuoja: „Formalioji signifikato esmė – tai *esatis*“ (2006: 31).

Esaties klausimas peržengia kalbotyros ribas ir jau tiesiogiai siejasi su tradicine filosofine patirties problematika. Tad ekstrapoliuodamas struktūralistų išskeltus reikšmės radimosi principus iš kalbos į patirtį, Derrida įveda du papildomus aspektus, kurie nebuvo aktualūs kalbos sistemoje: *laiką* ir *geismą*.

<sup>18</sup> Kalbininkų atliekamam teorinius judesius Derrida nuolat lygina su Husserlio transcendentalinės fenomenologijos teoriniais judesiais. Antai struktūralistų atsiribojimą nuo referento – nuo empirinio pasaulio – jis interpretuoja kaip fenomenologinę redukciją, kuri parengia ne kokio nors pasirodanto empirinio fenomeno, bet paties jo pasirodymo struktūros tyrimą.

Derrida, atrodo, užsimoja parodyti, kad tai, kas galioja kalbai, galioja ir patirčiai. Patirtyje, kaip ir kalboje, nėra duotybių, niekas niekada nėra duotas „kaip toks“, nieko nėra duota esatyje, dabartyje, bet viskas reiškiasi kaip vienu elementu nuorodos į kitus. Toks perėjimas iš kalbinės į patirtinę sferą paremtas paties Derrida neįvardijama prielaida: žmogiška patirtis – tai ne daiktų, empirinių duotybių, bet *reikšmių* patirtis. Tiesa, viename to laikotarpio interviu Derrida šią prielaidą priskiria Husserlio fenomenologijai. Kalbėdamas apie fenomenologinę prasmės sąvoką, jis sako: „Bet kokia patirtis – tai prasmės (*Sinn*) patirtis. Viskas, kas pasirodo sąmonei, viskas, kas yra kokios nors sąmonei apskritai, yra *prasmė*. Prasmė – tai fenomeno fenomeniškas“ (Derrida 1972: 42). Atrodytų, Derrida, sekdamas Peirce'u, sutapatina ženklą ir fenomeną. Reikšmę (prasmę) Derrida suvokia kaip ženklą, o fenomenas, kaip ir ženklas, jo manymu, turi tą pačią prigimtį: jis ne daugiau išoriškas nei vidinis, ne daugiau pasauliškas, nei psichinis, ne daugiau realus nei idealus, ne daugiau forma nei išgyvenimas (Derrida 2006: 63, 87). Fenomenas, kaip ir ženklas, skyla į du „elementus“ – pasirodantį juslinį dalyką (noemą) ir išgyvenamą jo pasirodymą (noesis)<sup>19</sup>. Šį skilimą – šią skirtį – jis įvardija *pėdsako* sąvoka: „Negirdėta skirtis tarp to, kas pasirodo, ir pasirodymo (tarp „pasaulio“ ir „išgyvenimo“) – tai visų kitų skirčių, visų kitų pėdsakų sąlyga, ir *ši skirtis jau yra pėdsakas*“ (Derrida 2006: 89); „*Pėdsakas yra skirsmas*, atveriantis pasirodymą ir reikšmę“ (2006: 90)<sup>20</sup>.

Pėdsako sąvoka pakeičia ženklą sąvoką. Ji paranki tuo, kad leidžia aprašyti elementų santykį laikinomis esaties/nesaties kategorijomis, kurios tampa susietos su erdvinėmis struktūromis. Pėdsakas neigia absoliučios, grynos esaties ir absoliučios, grynos nesaties galimybę, taip pat paprastą jų priešpriešą (Derrida 1972: 37–38). Pėdsaką sudaro savotiška esaties/nesaties dialektika: tai nėra absoliuti nesatis, bet nėra ir kokio nors dalyko esatis, tai ženklas, kurio vienintelė funkcija – žymėti praėjusį, nesantį dalyką. Vis dėlto pėdsakas yra daugiau nei paprasta nuoroda: jis yra tai, kas užlaiko, sulaiko laiko tėkmę ją su(į)erdvindamas. Pėdsakas žymi tokį ryšį su tiesiogine esatimi, kuris yra uždelstas, atidėtas, o nebesugrąžinama, nebeatstatoma, nebepricinama esatis pasiekama tik per savo „nesatį“, savo „ženklą“, erdvinę žymę, išpaudą. Pėdsako sąvoka leidžia Derrida išryškinti dvilybę skirties, skirsimo reikšmę dekonstrukcionizmo teorijoje: skirsmas žymi „skyrimo-uždelsimo gaminimą“ (Derrida 2006: 38)

<sup>19</sup> Ar noemos ir noesis skirtumą galima prilyginti signifikanto ir signifikato skirtumui – tai galėtų būti atskiros analizės tema, kurios čia nesiimsiu. Apsiribosiu tik konstatavimu, kad Derrida implicitiškai atlieka šią paralelę.

<sup>20</sup> Pėdsako sąvoką Derrida ima iš Levino. Žr. Derrida 2006: 96–97. Taip pat Levinas 1999. Pėdsako sąvokos užuominų Derrida randa ir Saussure'o kalbotyroje. Kalbėdamas apie fonemą, Saussure'as ją nusako kaip „psichinį garso išpaudą“: „...akustinis atvaizdas yra ne materialus garsas, grynai fizinis dalykas, bet psichinis šio garso išpaudas, reprezentacija, apie kurią mums liudija mūsų jausmės“ (Derrida 2006: 98).

(Derrida išnaudoja žodžio *différer* daugiareikšmiškumą: jis reiškia ir „skirti, daryti skirtumą“, ir „uždelsti, užlaikyti, atidėti“).

Dekonstruodamas Husserlio laiko fenomenologiją (jis ją perinterpretuoja pasitelkdamas psichoanalizę), Derrida tvirtina, kad esatis patirtyje visada reiškiasi ne kaip tokia, bet per savo pėdsaką. Husserlis linkęs redukuoti savo paties atskleistą pirmą pradžią esaties nevienalytiškumą (retencijos/protencijos struktūrą), o Derrida kaip tik mėgina jį išryškinti, kalbėdamas apie pėdsako neredukuojamumą, nesuvedamumą į jokią akivaizdžią esamybę. Jis tai daro parodydamas, kad, skirtingai nei aprašo Husserlis, laikinė patirtis yra ne šiaip komplikuočių dabarčių linijinė seka, bet ji veikia kaip keliaaukštė erdvinė struktūra, kurioje kokios nors „dabarties“ momento reikšmė iškyla per kitą, daug vėlesnę „dabartį“. Freudas tai vadina „uždelsto veikimo“, *Nachträglichkeit* fenomenu: tai kokio nors įvykusio dalyko poveikis, kurį sąmonė patiria ne tiesiogiai, ne esamu momentu, bet pavėluotai, *post factum*, kai pats dalykas jau praėjęs ir kai jis pradeda veikti tarsi uždelsto veikimo bomba.

Tad Husserlio suponuota laikinės patirties vienovė, Derrida pastebėjimu, yra nuolat ardoma erdviškumo – skaidymo, dalijimo, tarpų bei nuotolių įvedimo – principo, taigi raštiškumo principo. „...reikšmė formuojasi tik skirsmo tuštumose: iš netolydumo ir suskaidymo į atskirus vienetus, iš to, kas nepasirodo, atsitraukimo ir susilaikymo“ (Derrida 2006: 95). Dėl to patiriančiam subjektui tampa neprieinama ne tik kokio nors dalyko esamybė kaip paprasta akivaizdybė, bet ir jis pats patiria nuolatinį nesutapimą su savimi, savęs praradimą. Šios netektys, stokos bei praradimai gimdo jo *geismą*: esaties, tikrovės, tiesos, savęs kaip tapataus sau – visko, ką Derrida vadina „transcendentaliniu signifikatu“, *geismą*<sup>21</sup>.

Geisminio santykio aprašymui Derrida pasitelkia dar vieną naują *pakaitalo-priedo* [*supplément*] sąvoką. Laikinėje struktūroje reikšminė nuoroda, ženklas virsta pėdsaku, tuo tarpu geisminėje struktūroje jis virsta pakaitalu: vienas elementas ne šiaip nurodo į kitą, bet nurodydamas jį pakeičia, pamaino, tampa esamo dalyko pakaitalu, substitutu, o kartu – priedu, užpildančiu tuščią esamybės vietą, jos stoką.

Tad dekonstravęs metafizinę ženklo sampratą (jo kaip signifikanto ir signifikato, juslinės išraiškos ir protu suvokiamo turinio skirtį) ir redukavęs ženklo idėją į signifikanto principą, Derrida ne atmeta ženklo idėją, bet pasinaudoja Saussure'o bei Hjelmsevo pateiktais ženkliškumo aprašymais. Iš jų jis perima *ekonomiškumo* – *pakeitimo*, *pamainymo* – principą ir *žaismo* – *formalių nuorodų* principą. Šiuos principus Derrida teorijoje įkūnija naujos sąvokos, gimusios iš redukuoto (dekonstruoto) ženklo idėjos: *pakaitalo* (*substituto*) ir *pėdsako* sąvokos. Jos ir tampa svarbios, analizuojant *to paties* ir *kito* santykį.

<sup>21</sup> „...ženklų emancipacija savo ruožtu pagimdo esaties *geismą*“ (Derrida 2006: 95).

#### II. 4. TO PATIES KITAS ARBA KITAS-TAME-PAČIAME ARCHIRAŠTO STRUKTŪROSE

Pirmojoje knygos *Apie gramatologiją* dalyje *tą patį* ir *kitą* atstovauja šneka ir raštas. Vakarietiško mąstymo tradicijoje (pradedant Platonu, baigiant Saussure'u) viešpatavo tam tikras rašto ir šnekos santykio tipas. Šneka visada buvo apibrėžiama kaip pirminė, netarpiškai susijusi su balsu, protu, logosu, prasme, kitaip sakant, ji visuomet buvo suvokiama kaip sau tapatus, su savimi sutampantis arba savo autonomijos nuolat siekiantis logosas. O raštas buvo suvokiamas kaip šnekos *kitas*, kaip antrinis, išvestinis jos priedas, dirbtinis pakaitalas, atvaizdas, nevykusiai pamėgdžijantis ir reprezentuojantis šneką kaip originalą, t. y. kaip pirminį savo vaizdą ir kilmę. Remdamasis įvairiais pavyzdžiais (tarkime, Platono dialogu *Faidras* ar Saussure'o samprotavimais apie šnekos ir rašto santykį) Derrida mėgina parodyti, kad raštas, kuris iki tol buvo laikomas šnekai išorišku dalyku, šnekos atvaizdu, iš tiesų veikia jos viduje. Kitaip sakant, šneka, kalbėjimas yra pajungtas raštiškumo principui.

Šiame straipsnyje plačiau norėčiau apsistoti ties antrąja knygos *Apie gramatologiją* dalimi, skirta Cl. Lévi-Straussui ir J.-J. Rousseau. Čia šnekos ir rašto priešpriešą keičia gamtos ir kultūros priešprieša, o *to paties* ir *kito* santykis aprašomas kaip vieno subjekto (*aš*) santykis su kitu.

Lévi-Strausso atveju *kitas* – tai pirmykštėje bendruomenėje gyvenanti nambikvarų gentis, reprezentuojanti gamtą, autentišką būtį, o ją tyrinėjantis antropologas (pats Lévi-Straussas) atstovauja kultūrą, civilizaciją. Rousseau atveju *kitas* – tai moteris, jo vadinta Mamyte. Norėčiau atkreipti dėmesį, kad nors *kitas* yra skirtingos prigimties (vienur – svetimtaučių bendruomenė, kitur – konkretus artimas žmogus), tačiau abiem atvejais tiesioginį *aš* (t. y. paties Lévi-Strausso ar Rousseau) santykį su *kitu* iš tiesų nuolat užgožia santykis su *kito vaizdiniu*, su *kitu* kaip iš šalies *stebimu* ar *įsivaizduojamu* objektu.

Lévi-Straussas, siekdamas atsikvoti kabinetinio mokslininko pozicijų, vyksta gyventi į pirmykštę bendruomenę, taigi žvelgia į ją jau tarsi ne iš šalies, bet iš vidaus. Tačiau nepaisant to, jis vis dėlto lieka ap-rašinėtojas, etno-logas, kurio aprašymuose šis *kitas* visada iškyla kaip stebėjimo objektas, o ne kaip subjektas, su kuriuo būtų sueinama į tiesioginį santykį per pokalbį, šneką<sup>22</sup>.

Lygiai tas pats ryškėja ir Rousseau *Išpažinimuose*. Rousseau ima juos rašyti pasitraukęs nuo visų žmonių ir užsidaręs nuo visuomenės: „Mėgčiau draugiją, kaip ir kiekvienas kitas žmogus, jeigu nebūčiau tikras, kad ten

<sup>22</sup> Šio tipo Lévi-Strausso „lauko darbas“ [*travail du terrain*], kai tyrinėjamos kultūros žmonės tik stebimi iš šalies ir aprašinėjami, bet neskatinami patys kalbėti, interpretuoti savo kultūrą, užmegzti dialoginį santykį su antropologu, buvo kritikuojamas vėlesnių kultūros antropologų (pvz., amerikiečių antropologo P. Rabinowo).



aš pasirodau ne tik nepalankioj šviesoj, bet ir visai kitoks negu esu. Tad pasirinkau tokį gyvenimo būdą, kuris labiausiai man tinka: *rašyti* ir *slėptis*. Jeigu gyvenčiau visų akivaizdoje, niekas niekuomet nebūtų sužinojęs, ko esu vertas<sup>23</sup>. Iš šių eilučių aiškėja, kad tiesioginė Rousseau esatis kitų akivaizdoje jam atrodo nepakankama, jai trūksta „tiesos bei vertės idealybės“, kaip sako Derrida. Tiesioginė juslinė, kūniška esatis iškeičiama į vertę, realybė iškeičiama į idealybę, būtis iškeičiama į „tiesą“. „Reikia pažymėti, [...] kad šnekos pakeitimas raštu yra kartu ir esaties pakeitimas verte: šitaip paaukojamas *aš esu* arba *esu čia ir dabar, teikiant pirmenybę tam, koks aš esu* arba *tam, ko esu vertas*“ (Derrida 2006: 189). Rousseau pasirenka būti nesančiu (tai nėra buvimo priešybė, bet tam tikras buvimo būdas – per tekstą, per ženklus) ir rašyti.

Panašus modelis veikia ir Rousseau santykiyje su jo geidžiama moterimi. Jis atvirai prisipažįsta, kad geriausiai jausdavosi tada, kai Mamytės nebūdavo šalia, kai nei jis ją matydavo, nei jai buvo matomas: „Koks didelis buvo mano prierašumas, pajusdavau tik tada, kai jos nematydavau“ (Rousseau 2000: 119). O jo slepiamas geismas reikšdavosi per substitutus, pakaitalus (globėjos drabužius, daiktus, jos aplinką), kuriais jis audrindavo savo vaizduotę.

Rousseau tekstai leidžia Derrida pademonstruoti, kad subjekto tapatybė sau, artumas sau, esatis sau yra neįmanoma, nes subjektui nepakanka žinoti, *kad* jis yra, jam reikia žinoti, *koks* jis yra, t. y. ko jis yra *vertas*, kokia yra jo *būties reikšmė*. Būčiai reikia jos priedo – reikšmės, vertės, kuri kartu tampa ir pakaitalu. Šią savo būties reikšmę subjektas gali gauti tik iš kito subjekto. Taip ryškėja dvilypė subjekto būtis – „būtis savyje ir sau“ ir „būtis kitam“ – aprašyta dar Hegelio. Derrida įnašas į šią iš idealistinės vokiečių filosofijos ateinančią problematiką – tai sąmonės susidvejinimo susiejimas su raštu. Jis parodo, kad subjekto tapatybė konstituojama savo esatį paverčiant ženklais – tekstu. Kitas asmuo tampa *aš* savireprezentacijų („išpažinčių“) „skaitytoju“, nefiziniu vertinančiu žvilgsniu. Tai, ką spekuliatyvi vokiečių filosofija aprašo kaip *sąmonių peripetiją intersubjektiniame santykiyje*, dekonstrukcionizmo pradininkas pateikia kaip *reikšmės gamybos peripetiją bet kokios tapatybės (tiek subjekto, tiek daikto) konstitucijoje*. Sau tapačios būties, esamybės (buvinio) skilimas iš vidaus – ji visada reiškiasi tik per „kitą“, t. y. per atrodymą, pasirodymą, fenomeną – peržengia subjekto ir sąmonės problematikos ribas ir tampa universalia būties (ontologijos) ir fenomeno (fenomenologijos) problematika. Derrida manymu, reikšmė tuo pačiu principu gaminasi tiek gyvo, tiek negyvo, tiek sąmonės, tiek kalbos sferoje.

Be to, Rousseau tekstai leidžia Derrida parodyti, kaip pakaitalai, taigi, ženkliškumas veikia ne tik santykiyje su savimi, su savąja būtimi, bet ir su kitu asmeniu: jie veikia pačios spontaniškiausios, ikirefleksinės – jausminės,

<sup>23</sup> Citata paimta iš lietuviško vertimo: Rousseau 2000: 129.

geisminės patirties šerdyje<sup>24</sup>. Reikėtų pažymėti, kad geismas Rousseau tekstuose subjektą susieja ne tik su kitu asmeniu, bet ir su savo kūnu: „Kūniškumas – tai geismas apskritai, vieną lytį traukiantis prie kitos“ (Rousseau 2000: 233)<sup>25</sup>. Tad ne tik sąmonės, bet ir kūniškumo, jusliškumo, geismo plotmė paklūsta ženklui, signifikantui, arba pakaitalo, o dar bendriau – skirties logikai.

Šie Derrida nagrinėjami Lévi-Strausso ir Rousseau aprašymai man atrodo svarbūs tuo, kad juose išryškėja tam tikra *kito* samprata. *Kitas* čia veikiau yra *vaizdinys* nei *konkretybė*, su kuria tiesiogiai bendraujama. *Kitas a priori* suvokiamas *opozicinių verčių struktūroje*: jis yra svarbus tik tiek, kiek atstovauja tam tikrą bendrybę, abstrakčią pozityvią *vertę* (šiuo atveju – gamtą arba tikrą, autentišką egzistenciją). Todėl drįsčiau tvirtinti, kad čia akivaizdžiai veikia tas pats santykio su *kitu* ir požiūrio į *kitą* modelis, kaip ir Hegelio, o vėliau iš dalies Sartre'o, kurio santykio su *kitu* aprašymams įtakos darė Hegelis, filosofijose. Konkretus gyvas, tiesioginis, juslinis santykis su *kitu*, sekant idealistine, spekuliatyvia mąstymo tradicija, yra antrinis dalykas. Pirmenis yra sąmonės santykis su savimi, jai siekiant atsiriboti nuo bet kokio *kito* (ne-aš), ir tik vėliau *kitas* aptinkamas „išoriniame“ pasaulyje<sup>26</sup>. Tad šio tipo filosofijoje *kitas* iš pat pradžių duotas spekuliatyviai, kaip ikipatirtinė abstrakcija, kaip *to paties kitas*. O jeigu jo siekiama „išoriniame“ pasaulyje, tai vien tam, kad *tas pats (aš)* galėtų susigrąžinti prarastą savastį, tapatybę, autentiškumą, natūralumą.

Derrida nekelia klausimo, kodėl ir iš kur atsiranda toks santykis. Jis jį pateikia kaip vienintelį santykio su *kitu* modelį ir jam rūpi parodyti šio santykio *ekonomijos* mechanizmą, veikiančią per priešpriešas /sava/ vs /svetima/, /būties trūkumas, nuostolis/ vs /jo kompensacija vertėmis, reikšmėmis, pakaitalais, substitutais/. Mano manymu, tokį santykio su *kitu* modelį – kai tarp *to paties* ir *kito* veikia atvaizdo arba substitucijos (pakaitalų) „logika“ – lemia pačios *kalbos kaip (archi)rašto* samprata.

Ankstesniuose skyreliuose mėginau parodyti, kad Derrida filosofijoje kalba, kaip įreikšminimo, prasmės gaminimo procesas, yra formalus skirčių žaismas. Formalumas čia žymi tam tikrą redukciją: tai bet kokio pozityvaus turinio (tiek juslinės, tiek psichinės substancijos) suskliudimas. Derrida

<sup>24</sup> Ši neišsakoma, bet Derrida aprašymuose numanoma mintis lydi ne tik Rousseau, bet ir Lévi-Strausso tekstų komentarus, kuriuose jis parodo, kad net pirmykštės bendruomenės žmonės, nors nemokantys rašyti, atsiradus rašančiam antropologui, galiausiai užčiuopia raštiškumo, ženkliskumo esmę ir sugeba ją pasinaudoti (žr. Derrida 2006: 168 ir toliau). Šitaip Derrida siekia parodyti, kad nėra jokios žmogiškos prigimties iki ženklo, iki rašto, kaip nėra jokios „nekalto“ visuomenės iki prievartos (žr. 2006: 157, 178 ir t.).

<sup>25</sup> Neaišku, ar Derrida pasirašytų po šiais Rousseau žodžiais, bet jis bent jau nepateikia kitokio kūniškumo supratimo.

<sup>26</sup> „...mano sąryšis su kitu negali būti suvoktas, jeigu jis nėra vidinis neigimas [...] Tad kito asmens kūno pasirodymas nėra pirminis susitikimas. Priešingai, tai tik mano santykių su kitu, o būtent to, ką mes pavadiname kito suobjektinimu, epizodas. Kitaip sakant, kitas iš pradžių man egzistuoja, o tik *po to* aš jį suvoku per jo kūną“ – Sartre 1942: 379.

nesvarbu, kas su kuo skiriasi, svarbu, kad esama skirties, kurią jis suvokia formaliai. Tai gali būti skirtis tarp jusliškumo ir suvokiamumo protu (metafizinė skirtis), tarp sistemos ir jos realizacijos (lingvistinė skirtis tarp kalbos ir šnekos), tarp intencijos ir jos objekto (fenomenologinė skirtis), tarp esaties ir nesaties (ontologinė skirtis), pagaliau, tarp *aš* ir kito subjekto (intersubjektinė skirtis). Derrida visa tai suvokia kaip vieną ir tą pačią skirtį, t. y. jis nedaro skirtumo tarp šių skirčių. Tokia skirtis veikia pagal tą patį principą: ji veikia kaip nuoroda, pėdsakas ir/arba kaip pakaitalas. Todėl vieno subjekto tiesioginis santykis su kitu kaip tokiu tokioje sistemoje neįmanomas: jis visuomet įtarpintas vaizdinių, pakaitalų, substitutų. *Kitas* čia niekada tiesiogiai nepasirodo, pats savaime, be sistemos jis nieko nereiškia, be to, jis visuomet tėra *aš* sąmonės *kitas*, „to paties“ kitas arba kitas-tame-pačiame.

*Kitas*, kaip ir *tas pats* dekonstrukcijos teorijoje tėra tik tuščia forma, kuri kiekvienu konkrečiu atveju gali būti pripildyta skirtingo turinio. Kaip ir kalbotyroje, „tas pats“ ir „kitas“ – tai tik realiatyvūs vienas kitą implikuojantys terminai. Derrida rūpi parodyti, kad ten, kur konstruojama tapatybė (savastis), ji neapsieina be kitybės: kitybė veikia tapatybės viduje, ji niekada nėra jai visiškai išoriška. Dekonstrukcija operuoja bendromis tapatybės ir kitybės kategorijomis ir teigia, jog nėra grynos tapatybės, kaip nėra grynos kitybės, taigi nėra jokio absoliutaus Kito.

### III. AŠ IR KITAS LEVINO FILOSOFIJOJE

Aptarus, kaip Derrida filosofijoje suvokiama reikšmė (vertė) apskritai ir kaip atitinkamai suvokiama kitybės reikšmė (ir kartu skirtumas tarp *to paties* ir *kito*), galima geriau suvokti Derrida kritiką Levino atžvilgiu.

Remdamasi Derrida straipsniu „Prievara ir metafizika“, aptarsiu pagrindines jo kritines pastabas, susijusias su *to paties* ir *kito* klausimu, ir kartu kaip, mano manymu, jos paveikė Levino minties eigą, išryškėjančią antrajame svarbiausiame veikale *Kitaip negu būtis*, taip pat vėlyvesniuose straipsniuose, surinktuose į rinkinį *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*.

#### III. I. „AŠ“ TARP TAPATYBĖS IR PATYBĖS

Derrida kritikuoja Leviną visų pirma už tai, kad šis savo knygoje *Totalybė ir begalybė* „aš“ [*moi*] tapatina su „tuo pačiu“ [*le mème*], o „kitas“ [*l'autre*] jam visada yra tik „kitas asmuo“ [*autrui*].

Sau tapataus, su savimi sutampančio *aš* (*ego*) idėja, vyravusi visoje naujųjų laikų filosofijos tradicijoje, buvo sukritikuota ir kvestionuota dar XIX a. pabaigoje. Derrida, kaip ir kai kurie kiti XX a. filosofai, šiuo požiūriu nieko nauja neišranda, tik išplėtoja subjekto „dekonstrukciją“, parodydamas, kad

grynas, sau tapatus *ego* tėra filosofinis konstruktas, kuris atsiranda pašalinant viską, kas laikoma *ego* „kitu“ (ne-aš), tačiau toji kitybė įvairiais pavidalais nuolat dalyvauja konstituojuojant *ego* tapatybę.

Derrida pastebėjimu, nors Levinas ir priešinasi filosofinei tradicijai, vis dėlto iš jos perima šią *aš* kaip *to paties* sampratą. Tiesa, knygoje *Totalybė ir begalybė* Levinas siūlo nepainioti tapatybės [*identité*] ir patybės [*ipséité*]. Tačiau Derrida priekaištas teisingas: jis visgi *aš* dar implicitiškai tapatina su *tuo pačiu*.

Levinas nelieka indiferentiškas šiai Derrida kritikai. Knygoje *Kitaip negu būtis* jis imasi ryškinti sudėtinę subjektyvybės struktūrą. Subjektyvybę Levinas atskiria nuo sąmonės ir imasi kalbėti apie kitybę, kuri subjekto viduje veikia kitaip nei sąmonės viduje: „Subjektyvybė yra struktūruota kaip *kitas Tame Pačiame*, bet kitokiu būdu nei sąmonė“ (Lévinas 1978: 46). Tol, kol *ego* suvokiamas vien kaip pažįstanti sąmonė, *kitas* visada jai yra koreliatyvus kaip tema ar reprezentuota esamybė. Todėl mąstančio *ego* viduje esančią kitybę, arba vidinį negatyvumą (ne-aš), Levinas laiko regimybe, iliuzija, savęs „identifikavimo modusu“, „To Paties žaismu“ (1978: 139). *Ego* viduje esanti vidinė skirtis, pamatinė ir autochtoniška kitybė (nesvarbu, ar šioji turėtų „ne-aš“ pavidalą, ar kokio nors psichoanalitinio „didžiojo Kito“ pavidalą) jam yra netikra kitybė (1978: 162).

Sugrįždamas prie anksčiau darytos tapatybės ir patybės perskyros, knygoje *Kitaip negu būtis* Levinas ją išplėtoja. Tapatybę jis susieja su sąmone, o patybę su subjektu. „Pats“ [*soi*] nereiškia „to paties“ [*le même*], patybė nėra tapatybė, ji nesubstanciška. Negana to, Levino filosofijoje patybė net nėra sąmonės ar savimonės modusas, kitaip sakant, ji nežymi savirefleksijos, sąmonės sugebėjimo susidvejinti, atsigręžiant į save, save pačią paverčiant apmąstymų objektu<sup>27</sup>. Sąmonė – tai jau *aš* [*je*]. Ji tėra tik tam tikra subjekto „dalis“ – jo aktyvus buvimo būdas per mąstymą (pažinimą) bei kalbą. Po ja ar iki jos slypi „pats“. Jį būtų galima sieti su kūniška subjekto egzistencija, kuri ankstesnė už sąmonę ir ją apima. Tokia paralelė su Heideggerio daroma perskyra tarp sąmonės ir egzistencijos, tarp mąstančio *ego* ir egzistuojančio *Dasein* nors ir galima, vis dėlto nėra tiksli ir reikalauja tam tikrų išlygų.

„Pats“ nėra visiškas haidegeriškos egzistencijos atitikmuo, nes *Dasein* vokiečių mąstytojas nusako daugiausia aktyvumo modusais ir sieja jį su mąstymu<sup>28</sup>. Tuo tarpu Levinui „pats“ reiškia vykstančių dalykų savaimingumą, kai tas, su kuriuo tie dalykai vyksta, nėra jų „autorius“, iniciatorius, atlikėjas,

<sup>27</sup> Tuo ji skiriasi nuo Paulio Ricceuro *soi* (*ipse*) sampratos. Ricceuras savo hermeneutikoje daro perskyrą tarp substancinės, daiktiškos tapatybės (*idem, le même*), leidžiančios bet koki būvinių atpažinti kaip tą patį (pagal tas pačias pasikartojančias savybes, ypatybes), taigi jį identifikuoti, pažinti, ir asmens tapatybės (*ipse, soi*), garantuojančios subjekto veiksmų vienovę ir jo atsakomybę už savo poelgius. Žr. Ricceur 1990.

<sup>28</sup> Apie tai plačiau žr. Levinas 2001 „Apie rūpescio nesukeliantį nepakankamumą“; taip pat Keršytė 2001: 44. Žr. taip pat 31 šio straipsnio išnašą.

bet yra pasyvus „kentėjas“<sup>29</sup>. Kalbant apie subjektą, „pats“ žymi jo nesutapimą su savimi, neprilygimą sau, kuris reiškiasi per kūnišką jo būtį. Subjektas yra ne šiaip įsikūnijęs, jo kūniškumas susijęs su laiku (čia paralelė su Heideggeriu akivaizdi), o laike kūniška būtis skleidžiasi kaip nuolatinis savęs praradimas, savosios būties stoka, trūkumas, pasireiškiantis per senėjimo procesą: „...žmogus nėra paprasčiausiai *gyvenantis* pasaulyje, bet jame *senstantis* ir iš jo pasitraukiantis kitu būdu nei per priešpriešą, iš jo pasitraukiantis pasyviai sendamas (pasitraukimas, mirčiai galbūt suteikiantis jos pačios prasmę, užuot apmąstant ją remiantis neiginiu, t. y. sprendiniu)“<sup>30</sup>.

Nors „pats“ nesutampa su sąmone, jis vis dėlto nereiškia jos priešybės – nesąmoningumo ar anoniminio kūno egzistencijos, kaip Merleau-Ponty filosofijoje<sup>31</sup>. Anoniminis nesąmoningas kūniškumas suartina žmogaus kūną su suobjektintu kūnu-organizmu. Esama daugybės dalykų, kurie nutinka mūsų kūnui mums to nepastebint ir apie tai nieko nežinant (pvz., medžiagų apykaita, nervų sistemos funkcionavimas ir pan.). Visa tai vyksta pasyviu modusu. Tačiau Levinas kalba ne apie tokį pasyvumą. Jis pasyvumą susieja su subjektyvybe ir su pačia jos ašimi – asmeniškumu.

Kokiu būdu pasyvumas „sukimba“ su asmeniškumu, Levinas neaiškina. Manychiau, tokia „sankaba“ tampa įmanoma todėl, kad pasyvią kūnišką būtį jis suvokia kaip kentėjimą ar, tiksliau, kėsmą (apskritai įsikūnijimas savaime Levinui susijęs su nemotyvuotu kentėjimu (Lévinas 1978: 172, 186)). Levino aprašomi pasyviu modusu patiriami dalykai, kaip antai nemiga, skausmas, liga, senėjimas, vienoks ar kitoks neįgalumas, subjektą ištinka ne be jo žinios (skirtingai nuo tų, kurie nutinka jo „organizmą“), nors ir be jo valios (ar net prieš jo valią), ir jį paliečia tiesiogiai. Šio tipo patirtys neleidžia subjektui savęs patirti kaip visiškai sutampančio su savimi, kaip savasties, nes tai jį ištinkanti kitybė, kuri tampa jo kūno ar jo egzistencijos dalimi. „[Aš] Pats [*le Soi-même*] yra šiapus sutapimo su savimi“ (Lévinas 1978: 178). Taip subjekto būtis, jo egzistencija reiškiasi kaip stokojanti, patirianti „deficitą“: „[aš] pats – nelygybė sau, būties deficitas, pasyvumas [*passivité*] ar kantrybė [*patience*]“ (1978: 169). Ir vis dėlto toji egzistencinė stoka, trūkumas visuomet yra *mano* stoka. Ši kitybė nėra svetimybė, ji susijusi su „manybe“. Skausmas

<sup>29</sup> Šio reiškinio pėdsakų Levinas aptinka pačioje kalboje, kurioje sangražos dalelytė *si* (prancūziškai *se*) žymi ne tik autorefleksyvumą, su savimi pačiu atliekamą veiksmą, bet ir savaime, pasyviu modusu vykstančią veiksmą (pvz., „reikalai gerai klostosi“, „man šiandien nesiraišo“, „jiems sekasi“, „kažkas jam darosi“). Prancūzų kalboje ši pasyvinė forma vartojama daug dažniau nei lietuvių. Čia sakoma „mintys mąstosi“ (*les pensées se pensent*), t. y. „yra mąstomos“, „batai maunasi“ (*la chaussure se met*), t. y. „yra maunami“, „sriuba valgosi“ (*la soupe se mange*), t. y. „yra valgoma“ ir t. t.

<sup>30</sup> „Klausimai ir atsakymai“ in Levinas 2001: 215.

<sup>31</sup> Tiesa, Merleau-Ponty vartoja ne įvardį *soi*, bet beasmeninį įvardį *on*: „...turėčiau sakyti, kad manyje yra jusliškai suvokiama (*on perçoit en moi*), o ne aš suvokiu“ (Merleau-Ponty 1945: 249). Apie tai plačiau žr. Keršytė 2006.

ar neįgalumas yra susijęs tik su tuo asmeniu, kurį jis išstinka, lygiai taip pat kaip ir Heideggerio aprašoma mirtis (būtis-myriop). Jis nėra nei subendrinamas (žinojimas, kad kiti taip pat kenčia ir miršta, nė kiek nepakeičia mano kančios intensyvumo), nei perduodamas ar pasidalijamas (negaliu savo skausmo atiduoti kitam, tai visada bus mano ir tik mano skausmas). Todėl užuot subjektą pavertusi svetimą sau, priešingai, šioji „patybė“, kaip „deficitinė būtis-savyje“ (1978: 179), jį paliečia kaip vienatinį „aš“.

Galima būtų tvirtinti, kad lygiai taip pat nepasidalijamas ir vien tik mane paliečiantis yra apskritai bet koks mano patiriamas pojūtis. Tačiau ką nors patirdamas jausliškai, tebūnie ir pasyviai, aš išsaugau pasirinkimo laisvę: visuomet galiu atsisakyti tokio patyrimo (užmerkti akis, užčiaupti lūpas, užsikimšti ausis). Tuo tarpu Leviną, atrodytų, domina tik tokio pobūdžio patyrimas, kurio atžvilgiu aš nesu laisvas, kuris mane išstinka nepalikdamas man laisvės rinktis – priimti ar atmesti<sup>32</sup>. Neatsitiktinai jis skiria du pasyvumo modusus: 1) *tradicinis pasyvumas*, kuris yra tam tikras aktyvumo modalumas: arba tai gali būti *inercijos būseną*, iš kurios išstumia koks nors veiksmas, ar, priešingai, kuri tampa kokio nors veiksmo, kokios nors priežasties padariniu, arba tai gali būti sąmonės *imlumas [réceptivité]*, gebėjimas priimti iš pasaulio ateinančias duotis, sąmonės pasyvios sintezės; 2) *netradicinis pasyvumas*, Levino vadinamas „už pasyvumą pasyvesniu pasyvumu“ (Levinas 1978: 138, 147, 192; Levinas 2001: 123–124, 215, 334), arba *pažeidžiamumu [vulnérabilité]*, *jautrumu [sensibilité; susceptibilité]*; jis žymi sąmonei nepriklausančią, ikipatirtinę, taigi iki-apriorinę sferą ir jis nėra veiksmo koreliatas; tai toks prisiėmimas, kuriame kažkas gaunama neimant, priimama be jokio sutikimo<sup>33</sup>. Atskirdamas šiuos du pasyvumus, Levinas juos netgi supriešina:

<sup>32</sup> Tokios pasirinkimo laisvės neturiu taip pat ir mirties atžvilgiu (tiesa, galiu pasirinkti savižudybę, bet negaliu pasirinkti nemirties, negaliu nepriimti prišartinusios mirties). Vis dėlto Heideggeris, Levino požiūriu, būtų myriop aprašo galios sąvokomis: „Tačiau tai, kas vis dėlto stebina šioje analizėje, kurioje jau linkstama žmogiškumo prasmę suvokti remiantis pasyvumu ir pasyvu, pasyvesniu už bet kokią kęsmą ir bet kokią kantrybę, kurie tiesiog susiję su veiksmais, – taigi šioje analizėje vis dėlto stebina ištikimybė prisiėmimo, supratimo, pagavos idėjai, stebina staigus drąsos proveržis pro pasyvumą. *Būtis mirčiai* arba būtis myriop – tai dar galia būti, o mirtis, pagal daug reikšiančią terminologiją, yra negalimybės *galimybė*, bet anaipol ne kraštutinė akimirka, išplėsta iš bet kokio prisiėmimo, ir anaipol vis galios negalimybė, esanti už bet kokio susigaudymo bei nesusigaudymo ribų ir už bet kokio priėmimo, grynojo pagrobimo ribų“ (Levinas 2001: 152).

<sup>33</sup> Atitinkamai Levinas skiria du pri(si)ėmimo tipus: *réception* ir *susception*. *Susception* prancūzų kalboje labai retai ir tik siaurame kontekste (teologijoje) vartojamas žodis, atėjęs iš lotynų kalbos *susceptio*. Šią sąvoką Levinas atskiria nuo tradicinės klasikinėje filosofijoje vartotos sąvokos *réception*, taip pat reiškančios priėmimą, tačiau nebeturinčios „žemumo, nusižeminimo, buvimo apačioje“ (*sub-*) konotacijos, nes vartojamos su priešdėliu (*re-*), reiškančiu pakartotiną arba atgalinį, susigražinantį veiksmą (*recepto* (lot.) „atsiimti, imti pakartotinai“). Lygiai taip pat *susception* Levinas atskiria nuo kito panašios reikšmės žodžio *assomption*, filosofiniame kontekste įgavusio „priėmimo protu“ reikšmę ir žyminčio tam tikrą sąmonės aktyvumą suvokimo akte (lot. *assumere* – „imti su savimi“). Lotyniškas veiksmožodis *suscipere* reiškia „imti iš apačios, patirti, išgyventi“ (*sub* „po, apačioje“, *capere* „imti“), o iš jo kilęs prancūzų kalbos žodis *susceptible* reiškia „gebantis patirti jausmą, išgyvenimą; jautrus“. Taigi *susception* – tai paradoksalus priėmimas be imlumo, pasyvus ėmimas, per kurį imantysis visiškai pasiduoda tam, ką priima, tai jo jautrumas – jautrumo „galia“, pasireiškianti kaip negalėjimas nesureaguoti, neatsakyti.

„Tai mano pirmapradis *jautrumas* [*susception*]. Pasyvumas dar iki bet kokio imlumo [*réceptivité*]“ (Lévinas 1978: 195).

„Aš“, kuris pasyviai priima „iki bet kokio imlumo“, yra ne sąmonė, ne pažinimo ir galios subjektas, bet įsikūnijęs ir todėl pažeidžiamas bei jautrus subjektas. Skirtingas subjektyvybės formas Levinas taip pat paremia pačia prancūzų kalba. Joje vartojami dviejų rūšių pirmo asmens įvardžiai: 1) veiksmo atlikėją žymintis *aš* [*je*], kuris yra sau tapatus ir neutralizuotas – kiekvienam galiojanti bendrybė, *Ego* kategorijos reprezentantas; 2) objektinio papildinio reikšmę turintis, galininko, seniau lietuviškai vadinto „kaltininku“ (*accusatif*), linksnio „aš“ [*moi*], kuris nevartojamas su jokių veiksmožodžiu, bet dažnai vartojamas atsakant į klausimą, kvietimą. *Moi* yra individualizuotas, suasmenintas *soi*.

Santykiyje, susitikime su kitu veikia ne *ego*, ne *aš* [*je*], bet *moi* – kaltininkinis „aš“, į kurį kreipiasi kitas asmuo, kuris jį užklausia, kuris jo prašo ir kuris netgi jį persekioja. Todėl Levinas šį „aš“ vadina kitam nuolat skolingų, savąjį „vardininką“ (bet kokio buvinių tapatybės linksnį – *nominatif*) praradusiu, kaltininko situacijoje esančiu subjektu. Susitikdamas kitą, „aš“ tampa pažeidžiamas, jautrus ir kartu *negalintis neatsakyti*, negalintis nereaguoti į kito kreipimąsi, prašymą. Taip iškyla visai nauja, iki tol filosofijoje negirdėta subjektyvybės prasmė: būti subjektu – tai ne būti visa ko pagrindu (*sub-jectum*), o būti tuo, kuris privalo viską pakelti (*su-porter*) kaip našta, kuri ant jo gula ir kuriai jis yra pajungtas (*a-ssujetti*), atiduotas, pašvęstas (Lévinas 1978: 183).

Ši „to paties“ – sau tapataus *aš* [*ego, je*] viduje kito asmens pažadintą, užklaustą „aš“ [*moi*] Levinas ir aiškina kaip „kito Tame Pačiame“ struktūrą: „Kitas Tame Pačiame yra To Paties neraminimas, kai Tas Pats neraminamas Kito. Tai nėra nei intencionalumo sąryšis, nei net ir dialoginis sąryšis, tvirtinantis esmę dėl esmiško savo abipusiškumo“ (Lévinas 1978: 47); „...šis pasyvumas, patiriamas<sup>34</sup> per manyje esančios kitybės artumą, šis sugrįžimo į save pasyvumas, kuris vis dėlto nėra išduotos tapatybės susvetimėjimas [...], nes Kitas Tame Pačiame yra mano [atliekamas] kito pakeitimas per *atsakomybę*, kuriai, kaip nepakeičiamas, esu pašvęstas. Per kitą ir kitam, bet be susvetimėjimo – įkvėptas. Įkvėpimas [*inspiration*], kuris yra dvasia [*psychisme*]. Bet dvasia, galinti reikšti šią kitybę tame pačiame be susvetimėjimo, įsikūnijimo pavidalu, kaip „buvimas jo kailyje“ [*être-dans-sa-peau*], kaip „kito jautimas savo oda“ [*avoir-l'autre-dans-sa-peau*]“ (Lévinas 1978: 181).

Kitą Tame Pačiame Levinas suvokia visai kitaip nei buvo įprasta to meto filosofiniame kontekste, kuriam šiuo požiūriu priklauso ir Derrida. Kitas nėra tiesiog tas, kuris skaido tapatybę iš vidaus, verčia ją „susvetimėti“ per atvaizdų, pakaitalų, substitutų žaismą. Jis yra tas, kuris „pašaukia“ „aš“ iš savo tapatybės ir „įkvepia“ (Levinas čia primena žodžio „dvasia“ etimologiją) jį atsakomybei. Kitas paveikia ne tiek To Paties vidų, kiek kūnišką jo

<sup>34</sup> *subie* – veiksmožodis *subir* paprastai verčiamas „pakęsti, išverti“.

paviršių (iš čia odos metaforos), jis jį „paliečia“ abiem šio žodžio reikšmėmis. *Leviniškas* „*kitas tame pačiame*“ – *tai ne sąmonės, bet išikūnijusio (todėl pažeidžiamo, jautraus) subjekto kitas*. Nėgana to, Levinas nuolat pabrėžia, kad tas Kitas, apie kurį jis kalba, nėra lygiavertis Tam Pačiam, todėl jam nusakyti netinka sintezės, sąryšio ar abipusiškumo sąvokos, kuriomis naudojantis iki tol buvo aprašomas santykis su kitu. Šį Kitą jis aprašo kaip absoliučią ir neredukuojamą kitybę.

### III. 2. ABSOLIUTI KITO ASMENS KITYBĖ – AR JI GALIMA?

Panašiai kaip Derrida užginčija *ego* galimybę būti visiškai tapačiam sau, lygiai taip pat jis kvestionuoja Levino iškeltą absoliučią ir begalinę kito kitybę. „...kitas yra kitas tik tada, kai jo kitybė yra absoliučiai neredukuojama, t. y. be galo neredukuojama; o be galo Kitas gali būti tik Begalybė“ (Derrida 1967b: 154). Jo supratimu, žmogiškas, baigtinis (o ne dieviškas, begalinis) kitas negali būti absoliučiai kitas. Kodėl? Remdamasis Husserlio intersubjektinio santykio aprašymu *Karteziškosiose meditacijose*, Derrida tvirtina, kad dar prieš pripažįstant kito kitybę, iš pradžių kitas atpažįstamas ir pripažįstamas kaip kitas subjektas, kaip subjektyvi egzistencija, taigi, kaip kitas *ego*, kaip kita pasaulio suvokimo kilmė, kaip kita intencinė sąmonė. „Tad kitas nebūtų tas, kas jis yra (mano artimasis kaip svetimasis), jei jis nebūtų *alter ego*“ (Derrida 1967b: 187). Tuo tarpu Levinas nuolat pabrėžia, jog kitas asmuo nėra *alter ego*, nėra „aš“: „kitą paversti *alter ego* – tai neutralizuoti jo absoliučią kitybę“ (Lévinas 1978: 180).

Toks šių filosofų skirtingas *kito* supratimas nulemtas skirtingo jų santykio su fenomenologine filosofija. Nors Derrida požiūris į fenomenologiją, kaip buvo užsiminta ankstesniame skyriuje, kai kuriais atžvilgiais yra kritiškas (jis kritikuoja fenomenologiją tiek, kiek šioji lieka „esaties metafizika“), vis dėlto jis nemato alternatyvos transcendentalinei filosofijai. O Levinas, priešingai, kaip tik mėgina brėžti tokią alternatyvą, pavadindamas ją „etine filosofija“.

Kai kurie Levino komentatoriai, adeptai ar kritikai neteisingai suvokia jo keliamą *kito* klausimą, formuluodami jį kaip ontologinį klausimą: „*kas yra kitas?*“, „*kas gali būti kitas?*“ (kartais šis klausimas įgauna pusiau komišką pavidalą: „ar ateivis iš kitos planetos yra kitas?“ „ar robotas yra kitas?“ „kodėl šuo nėra kitas?“ „ar Hitleris gali būti suvoktas kaip kitas, kaip veidas?“). Levino keliamas *kito* klausimas yra ne *ontologinis* (klausimas apie buvinio esmę), bet *fenomenologinis* (klausimas apie buvinio *duoties būdą*). Jis turėtų skambėti taip: „*kaip* man *pasirodo, kokiū būdu* mano sąmonei yra *duotas* kitas asmuo kaip absoliučiai kitas?“ Tačiau iš tiesų, ieškodamas atsakymo į šį klausimą, Levinas išsaugo tik pačią bendriausią jo formą („kaip?“), kartu atmesdamas turiningą jo formuluotę („kaip *pasirodo*, kaip *duotas?*“). Levinas



tvirtina, jog *kitas kaip kitas nepasirodo ir nėra duotas mano sąmonei*. Jis reiškiasi anapus būties, atrodymo ir duoties sąmonei. Kitas kaip kitas išvengia esaties metafizikos. O vėlesniuose savo darbuose Levinas ima teigti, kad *kitas* netgi nepatiriamas, kad su juo susiduriama anapus patirties.

Todėl iš tiesų tiksliausia klausimo apie *kitą* Levino filosofijoje formuluotė turėtų būti tokia: *kada* susiduriama su kitu kaip absoliučiai kitu? Būdo klausimo performulavimas į laiko (laikinių aplinkybių) klausimą suponuoja santykio su kitu įvykiškumą. Toks performulavimas itin svarbus, norint suprasti, ką prancūzų filosofas turi omenyje, kai kito pasirodymui ir duočiai patirtyje jis priešpriešina *susitikimą* su kitu: „Susitikimas (arba artumas, arba socialumas) ir patirtis nepriklauso tam pačiam rangui“ (Levinas 2001: 300). Šis teiginys – tai Sartre'o teiginio „kitas asmuo yra susitinkamas, o ne konstituojamas“ (Sartre 1942: 289) parafrazė. Sartre'o filosofijoje šis sakinytis yra kone atsiktinis, jo paties niekaip neišplėtotas, tuo tarpu Levino filosofijoje jis tampa apmąstymų apie kitą ašimi.

Supriešindamas *susitikimą* ir *patirtį*, Levinas turi omenyje ne bet kokią, o fenomenologinę patirtį, susijusią ne su konkrečiu jusliniu dalyku, bet su to dalyko „įspaudu“ sąmoneje, su jo išgyvenimu. Patirtas išgyvenimas sugrąžina į sąmonę, į vidujybę ir tampa pažinimo objektu. Levino aprašomame susitikime kitas nėra tiesiog kita būtybė, kita štai-būtis, kaip Heideggerio filosofijoje, jis taip pat nėra mano patyrimui bei suvokimui duotas kito subjekto, kito *aš* fenomenas, kaip Husserlio fenomenologijoje. Kitas kaip absoliučiai kitas susitinkamas *tada, kai* jis „įeina, apsilanko“ kaip *veidas*.

Veidas ir apsilankymas žymi užslėptą priešpriešą fenomenologinei intencinės žiūros sąvokai, reiškiančiai sąmonės nukreiptumą į tai, kas nėra ji pati. Veidas apsilanko [*visage visite*], bet jis nėra, kaip objektas, siekiamas [*visé*] intencine žiūra: „Veidas reikalauja daug senesnio ir už pažinimą ar patirtį labiau išbudusio mąstymo“ (Levinas 2001: 321). Veidas negali būti patiriamas suvokinys, juslinis fenomenas (vaizdas, regimas objektas), noema. Jei taip atsitinka, jei veidas apžiūrinėjamas, jis virsta kauke – vienu regimu objektu tarp kitų. Veidas nėra ir paprastas buvinys, kuriam reikėtų „leisti būti“, kaip pasakytų Heideggeris. Nei teorinė (huserliška), nei egzistencinė-hermeneutinė (haidegeriška) fenomenologija netinka, norint nusakyti veidą. Veidas negali būti patiriamas, nes jis nėra buvinys tarp kitų buvinių, jis neturi horizonto, t. y. nėra kokia nors fone išryškėjanti figūra<sup>35</sup>. Todėl Levinas ir sako, kad veidas susitinkamas anapus pasaulio (t. y. anapus buvinių horizonto).

Levinas aprašo *kitą* kaip nemažtomą, nekonstituojamą ir net nepatiriamą, kadangi šitai jis priešinasi visai ankstesnei filosofinei tradicijai, kur bet koks kitas (nesvarbu, subjektas ar objektas) visuomet tampa sąmonės turiniu, kurį *aš* gali pažinti, suprasti, įsisąmoninti – paversti savastimi.

<sup>35</sup> Apie veidą žr. plačiau Levinas 1999: 52–53; Levinas 1994: 86–87; Keršytė 2001: 39–41.

Pažintinis santykis Levinui atrodo kaip tik dėl to nepakankamas, kad sąmonė įveda simetriją tarp savęs ir mąstomo dalyko („sąmonė yra bet kokia lygybė“ (Lévinas 1978: 161)) ir taip naikina skirtį tarp *aš* ir *kito*.

Derrida priima Levino siekį kitą asmenį aprašyti kaip savotišką nefenomeną, tvirtindamas, kad to paties siekio buvo vedamas ir Husserlis savo *Karteziškosiose meditacijose*: „Husserlis mums kalba būtent apie šią *sistemą*, šį pasirodymą ir šią negalimybę tematizuoti kitą kaip asmenį. Tai *jo* problema: ‚Jie (kiti *ego*) vis dėlto yra ne paprastos reprezentacijos ir manyje reprezentuojami objektai, ne ‚manyje‘ besiskleidžiančio verifikavimo proceso sintetiniai vienetai, bet būtent ‚kiti‘ [...] to paties pasaulio subjektai [...] pasaulį suvokiantys subjektai [...] kurie per šį suvokimą patiria mane, lygiai kaip ir aš turiu pasaulio patirtį, o jame – ‚kitų patirtį‘ (*Karteziškosios meditacijos*, vert. Levinas)<sup>36</sup>. Husserlis svarsto būtent apie šį kito, kuriuo aš niekada negaliu būti, pasirodymą, apie šį pirmąjį nefenomenalumą kaip *intencinį ego fenomeną*“ (Derrida 1967b: 182). Taigi, sekdamas Husserliu, Derrida pripažįsta, kad kitas subjektas negali būti suvoktas kaip paprastas pasaulio objektas, kaip noema ar sąmonės tema, nes jis pats yra suvokiantis *ego*, pasaulio suvokimo „kilmė“, noesis aktų šaltinis. Tačiau Levinas tvirtina kur kas daugiau: jis sako, kad susitinkamas kitas asmuo, veidas nėra *nei suvokiamas, pažįstamas objektas, nei kitas suvokiantis, pažįstantis subjektas, alter ego*<sup>37</sup>. Kaip tik to ir nesupranta Derrida, nes tai atrodo neįmanoma fenomenologinės filosofijos perspektyvoje.

Priimdamas Levino teiginį, kad kitas asmuo susitinkamas tik veidu į veidą (Derrida 1967b: 146, 152, 155), Derrida nepriima Sartre'o iškeltos ir Levino išplėtos susitikimo ir patirties (ir, atitinkamai, jos konstitucijos) alternatyvos. Pasak Derrida, fenomenologinė konstitucija negali būti priešpriešinama jokiame susitikime. Šiam teiginiui pagrįsti jis pateikia kelis argumentus. Visų pirma, jis, atrodytų, daro prielaidą, kad Sartre'as ir Levinas neteisingai suprato huserlišką konstituciją: „Čia ‚konstitucija‘ suvokiama ta prasme, kuriai priešindamasis Husserlis ne kartą perspėja savo skaitytoją. Konstitucija nesudaro jokios priešpriešos susitikimui. Savaiame suprantama, kad ji nieko nesukuria, nesukonstruoja, nepagimdo: nei egzistencijos (ar fakto) – tai savaiame aišku – nei netgi prasmės, o tai jau ne taip akivaizdu, bet lygiai taip pat tikra, jei tik šis klausimas svarstomas atsargiai ir kantriai, ir juolab jei tik huserliškoje intuicijoje atskiriami pasyvumo ir aktyvumo momentai, ir taip pat [jei išskiriamas] toks momentas, kur šioji perskyra

<sup>36</sup> Lietuviškas šios vietos vertimas: „Jie (kiti *ego*) nėra vien mano vaizdiniai ar vien mano įsivaizduoti dalykai [...] patiriu juos ir kaip to pasaulio subjektus [...] kurie savuoju patyrimu aprėpia ir mane, aprėpia tada, kai patiriu šį pasaulį ir tuos Kitus pasaulyje.“ (Husserl 2005: 113).

<sup>37</sup> Apie Levino kito asmens sampratą skirtumą nuo Husserlio kito suvokiančio subjekto sampratą žr. plačiau Keršytė 2006c.

tampa neįmanoma. Kitaip sakant, [toks momentas], kai bet kokia problematika, supriešinanti ‚susitikimą‘ ir ‚konstituciją‘ nebeturi prasmės arba turi vien išvestinę ir priklausomą prasmę“ (Derrida 1967b: 181). Taigi Derrida daro prielaidą, kad šiomis sąvokomis abu mąstytojai supriešina aktyvų kito konstravimą ir pasyvų kito patyrimą. Be to, tokia priešprieša esą suponuoja, kad „esama laiko ir patirties be ‚kito‘ iki ‚susitikimo‘“, o juk „*Karteziškosios meditacijos* dažnai pabrėžia, kad *faktiškai* ir *iš tikrųjų* [réellement] nėra nieko, kas *eitų iki* [précède] kito asmens patirties“ (1967b: 181).

Be abejo, žmogiškasis pasaulis, kaip puikiai aprašo Heideggeris, yra *Mitsein* (būties-su) arba intersubjektyvaus buvimo sfera (solipsizmas įmanomas vien kaip mąstymo eksperimentas). Levinas to neneigia. Tačiau tas ir yra, kad jis kalba ne apie bet koki *kito* patyrimą, ne apie bet koki buvimą tarp kitų ar su kitais subjektais. Levinas kalba apie tokį susitikimą su kitu asmeniu, kuris pertraukia įprastą patirties eigą, kurios metu aš suvokiu kitą subjektą ar objektus. Tad reaguojant į Derrida argumentą, galima replikuoti, kad esama „laiko ir patirties iki susitikimo“, bet tai nėra patirtis be kito (kitų). Tai kito (kitų) patirtis, kurią Levinas nori *atskirti* nuo susitikimo patirties, todėl pastarąją ir vadina „nepatirtimi“.

Tuo tarpu Derrida samprotauja neišeidamas už transcendentalinio ir kartu spekuliatyvaus (šioje vietoje jie nesiskiria) mąstymo ribų. Kito susitikimą dekonstrukcionizmo teoretikas interpretuoja vien kaip jo faktiškumą, o faktinis (empirinis) subjektas tėra konkreti subjekto apskritai, subjekto idėjos, taigi, tam tikros mąstomos bendrybės realizacija. Susitikimas, šitaip samprotaujant, viso labo suponuoja konstituciją kaip faktinė patirtis suponuoja transcendentalines (apriorines) savo realizavimo prielaidas: kad galėtum susitikti, turi vykti konstitucija, t. y. turi atpažinti ir pripažinti kitą kaip subjektą. Susitikimas, Derrida įsitikinimu, neįmanomas anapus patirties, anapus suvokimo, anapus sąmonės. Pasak jo, net jei mes pripažįstame, kad *kitas* negali būti redukuojamas į *tą patį*, vis dėlto Levino *kitas* yra toks, kuris „*pasirodo kaip kitas* tam pačiam. Nes be kito kaip kito fenomeno būtų neįmanoma pagarba. Pagarbos fenomenas suponuoja pagarbą fenomenalumiui, o etika suponuoja fenomenologiją“ (Derrida 1967b: 178); „Neįmanoma susitikti *alter ego* [...], neįmanoma jo gerbti patirtyje ir kalboje šiam kitam su visa savo kitybe *nepasirodant* kokiam nors *ego* (apskritai). Būtų neįmanoma nei kalbėti, nei turėti bet kokią visiškai-kito prasmę, jei nebūtų visiškai-kito fenomeno, visiškai-kito kaip tokio akivaizdybės. [...] Net jei nenorime ir negalime tematizuoti kito, kuris nėra tas, *apie kurį* kalbama, bet tas, *kuriam* kalbama, ši negalimybė ir šis imperatyvas patys gali būti tematizuoti tik remiantis tam tikru kito kaip kito pasirodymu tam tikram *ego*“ (Derrida 1967b: 181). Taigi Derrida priekaištą Levinui galima reziumuoti taip: net jei kito asmens veidas nėra regimas, negali būti aprašomas žiūros kategorijomis, jis vis dėlto kaip nors man reiškiasi.

Iš tiesų Levinas neneigia to, kad kitas asmuo kaip nors reiškiasi, tačiau jis pabrėžia, jog toji raiška skiriasi nuo fenomeno raiškos – ji griaua sąmonės intencionalumą: „veido raiška yra pirminis kalbėjimas [*discours*]“ (Levinas 1967: 194)<sup>38</sup>; „...*sakymo* santykis yra neredukuojamas į intencionalumą, jis iš esmės remiasi sužlugusiu intencionalumu“ (Levinas 2001: 241).

Derrida šioje vietoje pasakytų, kad kalbėjimas, sakymas negali būti priešpriešinamas žiūrėjimui, nes garsai, kaip ir vaizdai, yra tam tikri fenomenai, o girdėjimas ir žiūrėjimas yra intenciniai sąmonės aktai. Sakymo santykio supriešinimą su žiūra Derrida interpretuoja vien kaip pirmenybės teikimą garsui prieš šviesą<sup>39</sup>, tarsi kito asmens kalbėjimas tebtų vien garsų serija! Šis nesu(si)pratimas tampa dar akivaizdesnis tose vietose, kur Derrida, perpasakodamas pagrindines Levino idėjas, simptomiškai nutrina tai, jog leviniškas kito veidas *kreipiasi* į mane. Atsisakymą tematizuoti kitą, veidą, jis kiekvieną kartą aprašo kaip mano kalbėjimą kitam, kreipimąsi į kitą, nors iš tiesų Levinas nuolat pabrėžia, kad tai kitas kreipiasi į mane<sup>40</sup>.

Tokį simptomišką „apvertimą“, arba *skirtumo* tarp simetriško pokalbio ir asimetriško kreipimosi *nutrynimą*, aiškiau dekonstrukcionistine (ir kartu struktūralistine) kalbos teorija. Šneka, sakytinis diskursas dekonstrukcionizme – tai „baigtinė informacijos elementų serija“ (Derrida 2006: 96)<sup>41</sup>, tai kalbėjimo aktas, kuriame patys kalbantieji suskliaudžiami, nes jie traktuojami tiesiog kaip psichinės substancijos pavyzdžiai (tarsi jie taip pat būtų tik atsitiktiniai empiriniai „turiniai“!), kurie iš esmės nėra reikšmingi aprašant prasmės formavimosi sąlygas. Kalbėjimosi, pokalbio situacijai – tiesioginio susitikimo su kitu situacijai – Derrida taiko *tuos pačius principus*, kurie Saussure'o kalbotyroje *galioja tik kalbai-sistemai*. Pokalbyje, kaip ir rašytiniame tekste, kitam esu duotas per substitutus, ženklus, nes naudojuosi kalba. Pokalbis, kaip ir tekstas, yra veikiamas to paties raštiškumo, arba skirsmo (ženkliškumo, pėdsakų ir pakaitalų) principo. Laikantis tokio reikšmės produkavimosi supratimo, pokalbio dalyviai yra visiškai lygiaverčiai, jų situacija kalbos atžvilgiu simetriška. Ten, kur šneka suvokiama vien kaip reikšmių mainai, kaip apsikeitimas pasakymais, pranešimais, ten nėra skirtumo tarp to, ar aš kreipiuosi į kitą, ar kitas kreipiasi į mane.

<sup>38</sup> Plg. Levinas 1999 : 52 – vertimas kiek skiriasi.

<sup>39</sup> Dėl tos priežasties Levino samprotavimus jis imasi lyginti su Hegelio svarstymais apie klausą ir regą (Derrida 1967b: 147–148).

<sup>40</sup> Žr. prieš keletą pastraipų cituotą Derrida ištrauką ir p. 181. Taip pat šią ištrauką, kurioje Derrida savaip perpasakoja Leviną: „Aš tik galiu, privalau kalbėti kitam asmeniui, kviesti jį šauksmininku, kuris yra ne kokia nors kategorija, koks nors šnekos linksnis/atvejis [*cas*], bet pats šnekos iškilimas, jos pakylėjimas. Idant kitas asmuo nebūtų pražiopsotas [*manqué*], reikia, kad pritrūktų [*manquent*] kategorijų. Bet tam, kad kitas asmuo nebūtų pražiopsotas, reikia, kad jis būtų kaip nesatis ir pasirodytų kaip nefenomenalumas“ (Derrida 1967b: 152).

<sup>41</sup> Tai iš Jakobsono paimtas pasakymas, cituojamas Derrida.

Pagal raštiškumo principus suvokiama kalba yra ne tik subjekto mirties vieta, bet ir tokia terpė, kurioje dingsta *šauksmininko* galimybė: „Juk raštas – savasties, suklasifikuotos skirties žaisme, užantspaudavimas – yra pati pirmą kartą prievarta: gryna ‚šauktuko‘ neįmanomybė, neįmanomas pašaukimo [*vocation*] grynumas. Negalima ištrinti šios dviprasmybės, apie kurią kalbėdamas Rousseau norėjo, kad ji būtų ‚pašalinta pasitelkus šauktuką<sup>42</sup>. Juk šauktuko egzistavimas kokiam nors skyrybos kode iš esmės nepakeistų problemos. Mirtis visiškai gryno vadinimo [*appellation propre*], kai kalboje pripažįstamas kitas kaip grynas kitas, šaukiantis jo kaip to, kuris yra, – tai grynos, vienatiniam skirtos idiomos mirtis“ (Derrida 2006: 149). Rašto struktūroje subjektas nėra nei šaukiantis (kviečiantis, besikreipiantis), nei šaukiamas, bet jis yra klasifikuojamas. Jis nėra kokio nors vienatinės konkretybės, bet vien bendrosios klasės atstovas, rūšies vienetas, opozicijos narys. Tiksliau tariant, kalba kaip archiraštas yra ne šauksmininko nutrynimas, bet *skirtumo tarp vardininko ir šauksmininko nutrynimas*. Šis nutrynimas vėlgi visiškai simptomiškas dekonstrukcionizmo teorijoje. Dėl šio skirtumo panaikinimo, šauksmininkas, kaip ir vardininkas, siejamas su subjekto savastimi, jo vienatine tapatybe. Tarp šauksmininko ir vardininko įvedama simetrija ir jiems priskiriama ta pati funkcija – įvardyti, suteikti subjektui vardą. Todėl šauksmininko negalimybė, pagal Derrida, viso labo reiškia grynos savasties, visiško sutapimo su savimi negalimybę, praradimą: „Įvardyti, suteikti vardus, kuriuos išstarti eventualiai bus uždrausta<sup>43</sup> – tokia yra pirmą kartą kalbos prievarta, kurios esmę sudaro įrašymas į skirtį, klasifikavimas, absoliutaus šauksmininko suspendavimas. Mąstyti vienatinį *sistemoje*, jį įrašyti joje – toks yra archirašto judesys: archiprievarta, savasties, absoliutaus artumo, esaties sau prarastis, iš tiesų to, kas niekada neegzistavo – esaties sau, kuri niekada nebuvo duota, bet išsvajota ir visada jau susidvejinusi, pakartota, nepajėgi pasirodyti kitaip nei per savo nuosavą išnykimą, prarastis“ (Derrida 2006: 151–152).

Čia išryškėja radikalus Derrida ir Levino požiūris į kalbą skirtumas. Derrida kalba yra vien sistema, Levinui kalba tam tikrais savo resursais suteikia išėjimo iš sistemos galimybę. Vienas iš tokių resursų kaip tik ir yra šauksmininkas, kurį Levinas susieja ne su vardu, bet su įvardžiu (žr. šio straipsnio skyrelį III.1). Šauksmininkas, kuris būtų neredukuojamas į vardininką, galimas tik pokalbio, *susitikimo situacijoje*.

Tiesa, čia iškyla dar vieno nesusipratimo galimybė. Gali atrodyti, kad jei Levino filosofijoje žiūrą keičia kalbėjimas, o regos santykį – sakymo santykis, tai kitas asmuo neišvengiamai turėtų būti suvokiamas kaip kitas

<sup>42</sup> „Bet kaip raštu atskirti žmogų, kuris įvardijamas [*nommé*], nuo žmogaus, kuris vadinamas [*appellé*]? Tai iš tiesų dviprasmybė, kurią pašalino šauktukas.“ (Rousseau, *Esė apie kalbų kilmę*).

<sup>43</sup> Čia Derrida komentuoja ir savaip interpretuoja Lévi-Strausso nambikvarų genties aprašymą iš jo knygos *Liūdnieji tropikai*.

subjektas, kaip dar vienas *ego*. Tačiau šį sakymo santykį Levinas aprašo ne kaip lygiaverčių pašnekovų pokalbį, kurio metu jie apsieičia pasakymais, ne kaip paprastą dialoginį ryšį, o kaip *asimetrinį* etinį santykį, kuriame „aš“ yra pašaukiamas kito asmens atsakomybei<sup>44</sup>.

Samprotaudamas transcendentalinės fenomenologijos ir kartu dialektikos perspektyvoje, Derrida tvirtina, kad kitas subjektas yra kitas tik ta prasme, kad jis skiriasi nuo kitų pasaulio objektų ir kartu nuo manęs kaip empirinio *aš* – tik tai sudaro jo kitybę. Tačiau jis, kaip ir aš, yra transcendentalinis *ego*, tai reiškia, kad mes skirtingi tik empirinėje, bet ne transcendentalinėje plotmėje. Šia prasme kito asmens kitybė nėra absoliuti nei begalinė. „Jei kitas nebūtų at(pri)pažįstamas kaip transcendentalinis *alter ego*, jis visas priklausytų pasauliui, užuot kaip aš buvęs pasaulio kilme. Šia prasme atsisaityti jame matyti *ego* etinėje sąrangoje būtų pats tikriausias bet kokios priedartos gestas. Jei kitas nebūtų at(pri)pažįstamas kaip *ego*, bet kokia jo kitybė sužlugtų. [...] Kitas kaip *alter ego* reiškia kitas kaip kitas, neredukuojamas į *mano ego* būtent todėl, kad jis yra *ego*, todėl, kad jis turi *ego* formą. Kito egotiškumas jam leidžia sakyti ‚ego‘ kaip ‚aš‘, ir būtent todėl *mano* realioje ekonomijoje jis yra kitas asmuo, o ne akmuo ar bežadė būtybė. Štai kodėl, jei norite, jis yra veidas, jis gali man kalbėti, mane girdėti ir kai kuriais atvejais man įsakinėti. Jokia asimetrija nebūtų įmanoma be šios simetrijos, kuri nepriklauso pasauliui ir kuri niekuo nebūdama reali, neuždeda jokios ribos kitybei, asimetrijai, bet, priešingai, ją daro galima“ (Derrida 1967b: 184).

Taigi Derrida lieka nesuvokiama, kaip santykis su kitu gali būti pirmapradiškai asimetriškas. Idant būtų galima kalbėti apie santykio asimetriją, prieš tai turi būti pripažinta jo dalyvių simetrija, ir tik ji, esą, pagrindžia bet kokią asimetriją. *Aš* ir *kito* simetrija esanti pirmapradiškesnė už jų asimetriją, ji yra tarsi transcendentalinė bet kokio intersubjekcinio santykio sąlyga: „Kad aš taip pat iš esmės esu kito kitas, kad aš tai žinau – štai keistos simetrijos akivaizdys, kurios pėdsakas niekur nepasirodo Levino aprašymuose. Be šios akivaizdybės aš negalėčiau geisti (ar) gerbti kito etinėje asimetrijoje“ (Derrida 1967b: 188).

Dar vienas Derrida paprieštaravimas Levinui: jei nebūtų kito fenomeno, jokia kalba ir joks mąstymas apie jį būtų neįmanomas. Šioje vietoje Derrida simptomiškai nutrina kitą skirtumą: šį kartą skirtumą tarp *kalbėjimo apie* kitą asmenį, susitikimo su kitu *aprašymo* ir *realios* susitikimo *patirties*. Mąstyti etikos prasmę ir ją „patirti“, t. y. paklusti iš kito asmens veido ateinančiam „įsakymui“, per kurį ir reikiąsi veido prasmė – dekonstrukcionizmo pradininkui, atrodytų, yra tas pat. Todėl Derrida pabrėžia, kad Levino atliekamas etikos prasmės paieškos yra priklausomos nuo transcendentalinės fenomenologijos: „Levino metafizika tam tikra prasme [...] presupponuoja

<sup>44</sup> Žr. „Dialogas. Savimonė ir artimo artumas“ in Levinas 2001.

transcendentalinę fenomenologiją, kurią ji nori kvestionuoti“ (Derrida 1967b: 195); „...etikos fenomenologija iššaknijusi transcendentalinėje fenomenologijoje [...] Kadangi bet kokia konkreti prasmė, bet kokia mąstoma prasmė, bet kokia noema (pvz., etikos prasmė) suponuoja *noemos apskritai* galimybę, reikia *de jure* pradėti nuo transcendentalinės fenomenologijos. *De jure* pradėti nuo noemos galimybės apskritai [...] Tad galima kalbėti apie etinį objektyvumą, apie etines vertes ar imperatyvus kaip objektus (noemas) išsaugant visą etinį jų originalumą, neredukuojant šio objektyvumo į visus tuos objektyvumus, kurie klaidingai (tačiau tai ne Husserlio klaida) pateikia savo modelį tam, kas paprastai vadinama objektyvumu (teoriniu, politiniu, techniniu, gamtiniu ir t.t. objektyvumu)“ (Derrida 1967b: 179).

Iš tiesų tiek, kiek Levinas užsiima etinės prasmės santykiyje „veidu į veidą“ *aprašymu*, tiek jis lieka fenomenologijos ribose, mat toji prasmė pasirodo beesanti apmąstoma, taigi racionalizuojama, teorizuojama, tematizuojama. Tačiau tiek, kiek šie aprašymai nurodo į *tam tikro tipo prasmės patirtį*, tiek jie pranoksta iki tol fenomenologijoje egzistavusį prasmės ir fenomenologinės patirties suvokimą, o filosofijoje apskritai – etinės prasmės suvokimą. Levino filosofija leidžia kvestionuoti tai, kas atrodo akivaizdu Derrida: kad etinės prasmės atsiradimo sąlyga – tai noemos apskritai atsiradimo sąlyga.

### III. 3. KAIP IR KADA KITAS TAMPA ABSOLIUČIAI KITU?

Taigi Derrida nepriima Levino atliekamos fenomenologijos kritikos, tiksliau, jo pastangų, pasirinkus fenomenologinį kelią, vis dėlto peržengti fenomenologiją. Šią Derrida kritiką vėliau perima ir jaunesnės kartos fenomenologai (pvz., B. Wandelfelsas). Todėl būtų svarbu „vėlyvojoje“ Levino filosofijoje (sąlyginiu jos atskaitos tašku galima laikyti knygą *Kitaip negu būti*) surasti kontrargumentų šio pobūdžio kritiniams argumentams.

Ar galima apginti Levino skelbiamą kito kaip absoliučiai kito idėją? Kuria prasme kalbėjimas, „sakymo santykis“ su kitu gali pranokti intencionalumą? Kodėl etinė prasmė nėra noema ir, atitinkamai, etikos prasmės apmąstymai pranoksta transcendentalinę filosofiją?

Levino filosofijoje kitas asmuo *nėra* absoliučiai kitas, nes jo kitybė nėra ontologinė: ontologiniu požiūriu bet koks kitas yra arba suvokiamas objektas, taigi, *ego* įsavinamas kitas (to paties kitas), arba suvokiantis subjektas – *alter ego*, taigi, konkretus transcendentalinio *ego* (*Ego* apskritai) egzempliorius, faktinė (empirinė) jo „realizacija“. Tačiau kitas asmuo *gali būti susitinkamas* kaip absoliučiai kitas. O susitinkamas jis kaip absoliučiai kitas būtent *tada, kai* tarp manęs ir jo užsimezga radikaliai *asimetrinis* santykis. Levinas sutelkia visas pastangas tam, kad galėtų aprašyti, kas gi *įvyksta, kai* kitas susitinkamas kaip kitas, *kaip taip atsitinka*, kad su juo užmezgamas asimetrinis santykis.

Vargu, ar Levinas neigtų, kad susitikus kitą asmenį jis atpažįstamas kaip kitas *ego*, kitas subjektas, kitas žmogus. Juk jo aprašomas santykis su kitu – tai visuomet santykis tik su kitu asmeniu [*autrui*], o ne bet koku kitu [*autre*]. Tačiau, Levino įsitikinimu, idant kitas asmuo būtų susitinkamas kaip veidas, idant su juo būtų užmezgamas etinis santykis, *nepakanka* jo atpažinti kaip *alter ego*, *nepakanka* jo pripažinti kaip kito *aš*, kito suvokiančio subjekto („Jis man įsako dar iki tol, kol yra at(pri)pažįstamas [*reconnu*]“ (Lévinas 1978: 138)). To *nepakanka*, nes tai – *nepažintinis* santykis ir kartu tai *nėra sąmonių santykis*. Tai reiškia, kad nei „aš“, nei *kitas* čia nėra kiekvienas iš savo perspektyvos pasaulį suvokiantis, pažįstantis subjektas, kaip Husserlio *Karteziškosiose meditacijose*. Šis santykis veikia praktinėje plotmėje – į tai nurodo vien jau jo apibūdinimas kaip etinio santykio – bet jis nėra grįstas lygybės principu. Levino aprašomame santykyje kitas nėra man lygus, bet už mane hierarchiškai aukštesnis, todėl simetrijos principo jam *nepakanka*.

Asimetrija neatsiejama nuo hierarchijos. Tačiau leviniško santykio hierarchijos nereikėtų painioti su tąja, kuri veikia Hegelio (vėliau Sartre'o) aprašomame intersubjektiniame santykyje, mat ji iš tiesų suponuoja simetriją: nors esama hierarchijos tarp pono ir vergo, vis dėlto ontologiniame bei transcendentaliniame lygmenyje jie simetriški, nes ir vienas, ir kitas yra *sąmonės*. Tokiai painiavai akivaizdžiai pasiduoda Derrida, mėginantis suartinti Levino aprašymą su hėgeliškuoju ir šitaip puikiai nusakydamas spekuliatyvaus (ir kartu transcendentalinio) santykio esmę, nors kartu pademonstruodamas leviniško santykio nesupratimą: „Nepaisant loginio šios formuluotės absurdiškumo, tai dviejų empirinių asimetrijų transcendentalinė simetrija. Kitas man yra *ego*, apie kurį aš žinau, kad jis turi santykį su manimi kaip su kitu. Kur šie judesiai geriau aprašomi jei ne *Dvasios fenomenologijoje*? Transcendencijos judesys, apie kurį užsimena Levinas, neturėtų prasmės, jei jame neglūdėtų – kaip viena iš esminių jo reikšmių – tai, kad aš per savąją patybę žinau kitam esąs kitas. Be šito „Aš“ (egotiškumas apskritai), negalėdamas būti kito kitu, niekada nebūtų prievartos auka“ (Derrida 1967b: 185). Prieštaraudama Derrida, drįsčiau tvirtinti, kad kaip tik simetrija grįsta hierarchija ir leidžia intersubjektiniam santykiui skleistis kaip galių kovai, kurios metu vergas užima pono poziciją ir šitaip jie dialektiškai apsieičia vietomis. Simetrija įgalina *kitą* suvokti kaip *aš* atvaizdą ir grindžia jų prievartinius ar per-versiškus santykius, gerai matomus Derrida analizuojamuose Lévi-Strausso ir Rousseau tekstuose.

Kaip gi veikia leviniškoji asimetrija, neredukuojama į jokią „transcendentalinę simetriją“ nei sąmonių lygybę? Aprašydamas etinį santykį, Levinas apeliuoja į tam tikrą patirtinį spontaniškumą, kai aš negaliu abejingai praeiti pro kenčiantįjį, nususukti nuo stokojančiojo, negaliu neatsakyti į mane besikreipiančiam ir prašančiam kitam asmeniui, nes mane kūniškai sukrečia



jo kančia. „Atsakomybė už kitus nebuvo sugrįžimas į save, bet įsitempimas, persikreipimas nuo traukulių [*crispation*]“ (Lévinas 1978: 181). Jis apeliuoja į tokią patirtį, kai aš ne sąmoningai apsisprendžiu, imdamasis iniciatyvos, turėdamas tam tikrą žmogaus ar žmogiškumo vaizdinį, idėją, kurią gerbiu tar naudamas kitam žmogui (taip etinę atsakomybę suvokia Immanuelis Kantas), bet kai savo „kailiu“, savo oda, visu savo kūnu staiga pajutus kito kančią, atsakomybė mane ištinka man to visai nesiekus, prieš mano valią, dažnai mano nenaudai ir žeidžia, traumuoja, išsviesdama mane iš savęs, versdama išsižadėti savęs, pajungdama kitam asmeniui. Filosofas apeliuoja į tokią patirtį, kai kitas tampa artimas ne todėl, kad jis yra „savas“, priklausantis tai pačiai bendruomenei, bendrijai ar bendrai subjekto, *ego* kategorijai, o todėl, kad aš atsiliesiu į jo kreipimąsi prisiimdamas už jį atsakomybę; toks artumas nėra grįstas jokių išankstiniu simetriniu bendrumu, jis atsiranda vien dėl suartėjimo per atsakomybę. „Artimasis mane paliečia visai ne dėl to, kad jis atpažįstamas kaip priklausantis tai pačiai giminei kaip ir aš [...] Bendruomenė [*communauté*] su juo prasideda per mano įsipareigojimą jo atžvilgiu“ (Lévinas 1978: 138).

Vartodama patirties sąvoką, kurią Levinas atmeta, noriu atkreipti dėmesį į tai, kad šis filosofas vis dėlto samprotauja fenomenologinio, o ne spekuliatyvaus mąstymo perspektyvoje<sup>45</sup>. Dalykai, apie kuriuos jis kalba, yra mums visiems prieinami kasdieniame gyvenime<sup>46</sup>. Tai nereiškia, kad kiekvienas susitikimas su kitu asmeniu vyksta būtent taip. Toks susitikimas gali niekada ir neįvykti. Tačiau Levinas siekia aprašyti, kas gi įvyksta, *jei* (*kai*) toks susitikimas vis dėlto įvyksta – nesvarbu, ar pozityviai, kaip mano prisiimta atsakomybė, ar negatyviai, kaip atsakomybė, kurios išvengiu, bet dėl to jaučiu sąžinės graužatį.

Nors ir apeliuodamas į kasdienybę, Levinas kartu mąsto filosofinės tradicijos kontekste. Jo užmojis – parodyti, kuo jo pateikiama kito asmens samprata ir etinės atsakomybės samprata skiriasi, viena vertus, nuo ontologinės ir fenomenologinės tradicijos ir, kita vertus, nuo etinės (Kanto) filosofijos. Dėl to knygoje *Kitaip negu būtis*, mano manymu, Levinas tokį didelį dėmesį skiria tam didžiajam Derrida komentaro „suklupimo“ – nesu(si)pratimo – „akmeniui“: santykio su kitu asmeniu asimetriškumui.

Iki tol etika buvo grindžiama ontologiniu simetrijos ir lygybės principu. Simetrijos principas reikėsi teorijoje (visi subjektai yra *ego*, visiems galioja tie patys transcendentalinės sąmonės dėsniai), o lygybės principas – praktikoje (visi subjektai yra laisvos būtybės, kurioms galioja tas pats kategorinio

<sup>45</sup> „Nepaisant visko, tai, ką aš darau, mano manymu, yra fenomenologija, net jei ir nėra Husserlio reikalavimus atitinkančios redukcijos, net jei ir nėra gerbiama visa huserliška metodologija“ – „Klausimai ir atsakymai“ in Levinas 2001: 213.

<sup>46</sup> Plačiau apie tai žr. Keršytė 2006b: 308–318.

imperatyvo dėsnis). Dėl tos priežasties visoje Vakarų filosofinėje tradicijoje, pradėdant Sokratu ir baigiant Kantu, etika buvo tapatinama su teisingumu, o moralumas buvo laikomas tam tikra teisingumo forma. Iš tiesų Derrida neatsitiktinai iškelia simetrijos principą kaip pirmesnę už asimetriją, nes jis Levino aprašomą etinį santykį suvokia kaip teisingumą. Atrodytų, tai paskatina Leviną knygoje *Kitaip negu būtis* atskirti etiką nuo teisingumo<sup>47</sup>.

Norėdamas pabrėžti šį naują ir iki šiol negirdėtą skirtumą, Levinas ima si ryškinti etinės atsakomybės specifiką, lyginant su tradicine jos samprata. Dėl tos priežasties atsakomybę kitam asmeniui Levinas ima aprašinėti kaip priverstinę, išprovokuotą, išstinkančią mane prieš mano valią ir dar iki bet kokie mano apsisprendimo, bet kokio pasvėto ir sąmoningo įsipareigojimo, bet kokios socialinės sutarties. O atsakomybės našta jis apibūdina kraštutinėmis ištaromis: kaip buvimą įkaito situacijoje, kai kitas iš prašančiojo virsta persekiotoju, o „aš“ tampa „apsėstuoju“, atsakingu net ir už savo paties persekiojimą, už kito padarytas kaltes<sup>48</sup>. Apsėdimas žymi santykį, kuris nėra dviejų lygiaverčių narių sąveika, sąryšis. „Visais kitais apsėstas, visus kitus pakeliantis „aš“ – tai intencinės ekstazės apvertimas. Pasyvumas, kurio metu „Aš“ yra „Pats“ kaltinant ir persekiojant artimajam“ (Lévinas 1978: 139). Persekiojantis apsėdimas yra intencionalumo priešybė. Tai intencinės, į kitus kaip objektus nukreiptos sąmonės išmušimas iš vėžių, ėjimas prieš srovę: ji yra ne siekianti, į ką nors nukreipta, bet ji pati yra „siekiamą“ (Lévinas 1978: 159, 177).

Šiame santykiyje sąmonė iš pažįstančios, protaujančios sąmonės [*conscience*] virsta „nešvaria sąžine“ [*mauvaise conscience*], t. y. sąmone, kuri save suvokia kaip kitam skolingą ar įsiskolinusią. Tokia ji gali virsti ne kitos sąmonės (kito mąstančiojo, kito *ego*) akivaizdoje, o vargstančio ir kenčiančio, visų pirma kūnišką (maisto, drabužių, prieglobsčio) stoką patiriančio subjekto akivaizdoje. Kito kančia tampa savotišku kaltinimu man, ji užklausia ir sudrebina mano „švarią sąžinę“<sup>49</sup>.

Čia išryškėja akivaizdi paralelė tarp to, kaip subjektas („aš“) yra veikiamas žmogiškos lemties (senėjimo, ligų, kančios, negalios ir pan.), kuri jį

<sup>47</sup> Čia nėra galimybės aptarinėti gana komplikotos moralumo ir teisingumo santykio problemas. Pažymėsiu tik tiek, kad, Levino įsitikinimu, teisingumo, lygybės, simetrijos principu grįstas pasaulis yra antrinis, išvestinis etinio principo atžvilgiu. Tai nereiškia, kad jis atsiranda vėliau, tai reiškia, kad teisingumas prasme įgauna tik iš etinės prasmės. Kitaip sakant, Levino filosofijoje būtent asimetrinis santykis grindžia simetrinį santykį, o ne atvirkščiai.

<sup>48</sup> Galima būtų hipotetiškai manyti, kad būtent Derrida savąja dekonstrukcionistine interpretacija, kurioje jis atskleidžia visą leviniškos etikos prievartiškumo dialektiką (iš kito veido ateinantis prašymas mane „prievartauja“, pajungdamas neprievartiniam, taikiam, nuolankiam santykiui su kitu), teigdamas, kad esama „archiprievartos“, „iki-etinės“ prievartos, grindžiančios etinę laisvę, t. y. prievartinį arba neprievartinį santykį su kitu asmeniu (Derrida 1967b: 188), – taigi būtent Derrida paskatina Leviną tokioms hiperbolizuotoms ištaroms, atsakomybę susiejantioms su prievarta. Todėl knygoje *Kitaip negu būtis* atsiranda iki tol neegzistavę traumos, persekiojimo, apsėdimas, buvimas įkaitu motyvai.

<sup>49</sup> Plačiau apie tai žr. „Nešvari sąžinė ir nepermaldaujamumas“ in Levinas 2001.

paliečia asmeniškai ir nuo kurios jis negali išsisukti (žr. III.1 šio straipsnio skyrelį), ir kaip jis yra paveikiamas kito į jį besikreipiančio kenčiančio ar stojojančio subjekto. Ši paralelė galima dėl kančios ir leviniškos atsakomybės spontaniškumo, susiejančio jas su įvykinio pobūdžio neišvengiamybe, dėl kurios subjekto valia, apsisprendimas suspenduojami.

Vis dėlto šioje vietoje galima kalbėti tik apie paralelę, analogiją, bet ne tapatybę, nes akivaizdu, kad pačiam patirti kančią ir kentėti dėl kito nėra tas pats. Levinas taip niekur ir nepaaiškina, kaip galima ši paralelė ir koku būdu įvyksta perėjimas nuo pasyvaus kentėjimo dėl savęs prie aktyvaus (atsakomybę prisiimančio ir reaguojančio) kentėjimo dėl kito. Jo tekstuose tas perėjimas visuomet atrodo esąs vien retorinio pobūdžio<sup>50</sup>: „...šis pasyvumas, patiriamas per manyje esančios kitybės artumą [...] ką gi jis gali kito, išskyrus mano [atliekamą] kitų pakeitimą [*substitution*]?“ (Lévinas 1978: 181). Kad ir kaip būtų, ši analoginė sąsaja leidžia Levinui susitikimą su kitu traktuoti ne kaip kokį nors visiškai nemotyvuotą atsiktinumą, bet kaip tam tikrą būtinybę, neišvengiamybę, slypinčią pačioje subjektyvybės struktūroje, subjektyvumą [*subjectivité*] suvokiant kaip pirmąją pajungtumą [*sujétion*]<sup>51</sup>.

Ne mažiau svarbu pastebėti, jog ši paralelė turi savo ribą: atsakomybė už kitą nėra tiesiog pasyvus kėsmas, ji čia pat ir iš karto reiškiasi kaip aktyvumas – veikimas už kitą ar dėl kito asmens, veikimas, kurį Levinas vadina kito „pakeitimu“, kaip „galutine atsakomybės prasme“<sup>52</sup>. Šis „už pasyvumą pasyvesnis pasyvumas“ nėra veiksmo priešybė, jame veiksmas slypi kaip atsakas. Juk jautrumas (skirtingai nuo imlumo) kaip tik reiškia šį dvigubą negatyvumą, virstantį pozityvumu: būti jautriam santykyje su kitu – tai būti neindiferentiškam, neabejingam, tai *negalėti neatsakyti, nesureaguoti*.

Tai leidžia tvirtinti, kad Levinas patirtį bei fenomenologinę konstituciją atmeta visai ne dėl to, kad laiko ją esant aktyvia ir nori jai priešpriešinti pasyvumą, kaip kad mano Leviną bei Sartre'ą kritikuojantis Derrida. Atsa-

<sup>50</sup> Vis dėlto manyčiau, jog šioji „retorika“ nėra atsiktinė. Ji susijusi su nauju mąstymo būdu, kurį Levinui vis labiau pavyksta tematizuoti vėlyvuosiuose savo darbuose. Čia nėra galimybės jo aptarti, tad apsiribosiu tik nedidele paaiškinančia citata iš Levino pokalbio su olandų filosofais: „Transcendentalinis metodas visada verčia ieškoti pagrindo. [...] Taigi idėja tampa pagrįsta tada, kai tik ji suranda savo pagrindą, kai parodomos jos galimybės sąlygos. – Priešingai, mano apmąstymuose, prasidedančiuose nuo žmogaus ir nuo jo priartėjimo [...] egzistuoja kitoks būdas pagrįsti vieną mintį kita: perėjimas nuo idėjos prie jos aukščiausio laipsnio iki jos emfazės. Štai kaip nauja idėja – visai nesusijusi su pirmąja – išplaukia ar išsiskiria iš nuolatinio pridūrimo. Nauja idėja tampa pagrįsta ne pirmosios pagrindu, bet per jos sublimaciją. [...] Matote, aš samprotauju apie emfazę kaip apie tam tikrą veikimo būdą. [...] Bet kokiu atveju tai yra būdas, kuriuo aš pereinu nuo atsakomybės prie pakeitimo. Emfazė reiškia tiek retorinę figūrą, tiek išraiškos perteklių, tiek perdėjimo ir pasirodymo būdą. Kaip ir žodis ‚hiperbolė‘, šis žodis yra labai vykęs: esama tokių hiperbolių, dėl kurių pasikeičia sąvokų prasmės. Šio keitimosi aprašymas – tai taip pat fenomenologinis aprašymas. Sustiprinimas kaip filosofinis metodas!“ – „Klausimai ir atsakymai“ in Levinas 2001: 214–216.

<sup>51</sup> Apie leviniškos atsakomybės „paradoksą“ – jos sąsają su neišvengiamybe ir kartu su įvykiškumu – plačiau žr. Keršytė 2006a.

<sup>52</sup> „Klausimai ir atsakymai“ in Levinas 2001: 203.

komybė yra ne daugiau pasyvi nei aktyvi, kaip ir konstitucija, tačiau nuo pastarosios ji skiriasi tuo, kad būdama universali (kiekvienam prieinama), vis dėlto ji yra nesubendrinama.

Savąją atsakomybės sampratą Levinas aiškiai atriboja tiek nuo Husserlio, tiek nuo Kanto transcendentalizmo<sup>53</sup>. Jis tai daro skirtingais būdais. Čia išvardysiu tik kelis svarbiausius. Visų pirma, pabrėždamas „aš“ ir kito asmens asimetriją, nelygiavertiškumą ir nesukeičiamumą: negaliu iš kito asmens ateinančio prašymo peradresuoti kokiam nors kitam, trečiajam; negaliu iš kito asmens reikalauti to paties, ko jis reikalauja iš manęs („...tai, ką kitas gali padaryti dėl manęs, yra jo reikalas. Jeigu tai būtų mano reikalas, pakeitimas būtų apsikeitimo momentas ir prarastų savo neatlyginamumą“<sup>54</sup>), t. y. iš jo veido ateinantis „įsakymas“ galioja tik man asmeniškai ir niekam kitam, jis nesubendrinamas, nepaverčiamas visiems privalomu įstatymu ar dėsniu. Antra, parodydamas, kad toji raiška, kuri mane pasiekia per susitikimą su kitu asmeniu, su jo veidu, nėra fenomeno raiška ir nėra paprasto apsikeitimo pranešimais reikšmė, taigi tai nėra kokia nors noema, tampanti mano sąmonės turiniu, tema, su kuria turėčiau vien teorinį, tad vien sąmonės santykį. Tai nėra „mąstoma prasmė“, kaip ją įvardija Derrida, ir ji nesuponuoja „*noemos apskritai* galimybės“. Etinės prasmės atsiradimo sąlyga, priešingai nei tvirtina Derrida, nėra *noemos apskritai* atsiradimo sąlyga.

Iš kito veido ateinanti *prasmė* iš karto veikia kaip traumuojantis, prievartinis *įsakymas*, nuo kurio aš negaliu išsisukti: „Man yra įsakoma tarsi iš išorės, įsakoma mane traumuojant, ir aš negaliu į savo vidujybę patalpinti man įsakančio autoriteto nei reprezentacijos, nei sąvokos pavidalu. Aš negaliu klausyti: ‚Kas jis man yra, tas autoritetas? Iš kur kyla jo teisė man įsakinėti?‘“ (Lévinas: 1978: 139). Gėrio idėja veikia kaip „anarchiška“ – jos kilmė (*archē*) žmogiškai sąmonei neprieinama, ne aš pats apsisprendžiu ir pasirenku Gėrį, bet Gėris tarsi įsismelkia į mane kaip vagis ar kontrabanda (Lévinas 1978: 28), jis mane užklumpa ir pašaukia tarnauti kitam asmeniui. Gėrio idėja arba Įsakymas negali būti paverstas noema – sąmonės reprezentacija, sąvoka ar tema. Šia ir tik šia prasme, mano manymu, etinio sakymo santykis su kitu gali pranokti intencionalumą.

Čia svarbu būtų atkreipti dėmesį į tai, kad iš kito veido ateinančio etinio įsakymo kilmė nėra nei subjektyvi, nei racionali, nei transcendentalinė. Tai reiškia, kad tas įsakymas nepriklauso nei man, nei kitam asmeniui, nei transcendentaliniam *ego*. Priešingu atveju leviniškas etinis santykis pavojingai suartėtų su visiška kito asmens savivale, su žmogiška prievarta, kai vieno valia primetama kitam (kitas asmuo juk tokiu atveju galėtų man įsakyti žudyti

<sup>53</sup> Apie tai, kodėl Kanto transcendentalinė filosofija su jo etikos kaip teisingumo samprata yra nepakankama, plačiau žr. Keršytė 2006a.

<sup>54</sup> „Klausimai ir atsakymai“ in Levinas 2001: 221-222; 209.

kitus), su Hegelio aprašyta pono ir vergo kova. Šiuo požiūriu visiškai pritarčiau, mano manymu, itin taikliai Derrida įžvalgai: „Asimetrija, nešviesa, įsakymas būtų pati prievarta ir neteisybė – taip jos suvokiamos visuotinai – jei jos tarpusavyje sietų baigtines būtybes, jei kitas tebutų tik negatyvus to paties (baigtinio ar begalinio) apibrėžimas. [...] Štai dėl ko Dievas vienintelis sutrukdo Levino pasauliui būti pačios blogiausios ir gryniausios prievartos pasauliu, paties nemoralumo pasauliu“ (Derrida 1967b: 158).

Iš tiesų leviniškas etinis santykis veidu-į-veidą nesuvokiamas be trečiojo „nario“ – Gėrio, Begalybės, Dievo, Transcendencijos idėjos. Etiniame santykyje per kitą mane valdo ir man įsako būtent Gėrio idėja, o ne pats kitas asmuo: „...artimojo artumas nereiškia būti pajungtam ne-aš“ (Lévinas 1978: 182). Priverstinės atsakomybės prievarta reiškiasi per kito asmens veidą, bet kyla ne iš kito asmens, o iš Gėrio ar Begalybės. Būtent iš jos kito asmens veidas gauna ir savąją aukštybę, hierarchiją mano atžvilgiu. Veidas yra Begalybės ar Aukščiausiojo pėdsakas<sup>55</sup>. Dėl to Levinas kalba ne apie veido reikšmę [*signification*], ne apie signifikanto (išraiškos) ir signifikato (turinio) jungtį, o apie veido reikštį [*signifiance*] kaip nuorodą į Begalybę<sup>56</sup>.

Šioje vietoje gali atrodyti, kad ankstesnė Derrida kritika tebelieka galio: nors ir kritikuoja tradicinę metafiziką ir netgi fenomenologinį mąstymą, savo etinės prasmės paieškomis Levinas vis dėlto neišvengia metafizikos „šešėlio“. Vis dėlto reikėtų patikslinti, kad Levinas iš tiesų nesikrato metafizikos, vienintelis jo rūpestis – išvengti *ontologinio*, t. y. tradicinio vakarietiško metafizinio mąstymo. Savo knygoje *Kitaip negu būtis* ir vėlesniuose straipsniuose jis kaip tik ir mėgina parodyti, kad metafizika nebūtinai yra esaties metafizika, kad galima ją mąstyti anapus ontologijos.

Ieškodamas sprendimo, kaip išvengti įprasto neigimo modelio, pagal kurį tai, kas neigiama, išlieka neigime, – mat diskursas, kritikuojantis ar neigiantis ontologinį mąstymą, neišvengiamai naudojasi šio mąstymo kalba, sąvokomis, teiginių struktūromis, o ir apskritai filosofijos kalba savo esme yra ontologinė, – Levinas randa tam tikrą „išeitį“. Jis paskelbia, kad filosofinė ontologinė kalba yra tik „forma“, leidžianti išreikšti prasmę ir išdėstyti ją taip, tarsi ši nesuauktų su logine sakinio forma ir liktų nuo jos nepriklausoma<sup>57</sup>. Šitaip „filosofijoje ontologinis teiginys lieka atviras tam tikrai redukcijai, nuolat pateiktas atsisakymui ir norui būti visiškai kitaip pasakytam“<sup>58</sup>. Tad šalia tradicinės ontologinės mąstymo „turinio“ („prasmės“) ir „formos“ perskyros Levinas pasiūlo naują „sakymo“ [*le dire*] ir „to, kas pasakyta“ [*le dit*] perskyrą

<sup>55</sup> Apie Veido ir Dievo ryšį plačiau Keršytė 2001: 47–51.

<sup>56</sup> Apie tai plačiau žr. Keršytė 2001: 48–51.

<sup>57</sup> „Klausimai ir atsakymai“ in Levinas 2001: 221–222; 209.

<sup>58</sup> „Kalbėjimo būdas“ in Levinas 2001: 350.

(ji veikiausiai perimta iš vėlesniame struktūralistiniame mąstyme daromos „sakymo“ [énonciation] ir „pasakymo“ [énoncé] perskyros). Derrida, kuris sakymą (kalbėjimą) redukuoja į sistemą, ontologinį mąstymą dekonstruoja parodydamas, kad tekstas – „tai, kas pasakyta“ – visuomet pranoksta tai, ką autorius „norėjo pasakyti“. Levino strategija visai kita: ontologinio mąstymo galima išvengti vengiant filosofiniam diskursui būdingo težiškumo – kalbinio įsitvirtinimo pozityviuose, tapatybės siekiančiuose bei ją nustatančiuose teiginiuose. O tai įmanoma tada, kai „norintis pasakyti“ ne pasitenkina tuo, kas pasakyta, bet nuolat atsisako to, kas pasakyta, atšaukia jau pasakytus dalykus persakydamas juos vis kitaip. Tuo būdu „sistemos logosas ir vienalaikiškumas“ pajungiamas diachroniniam trūkinėjimui – „sakymo-atsisakymo ir atsisakymo-atsisakymo ritminei kaitai“<sup>59</sup>. Toks kalbėjimo (rašymo) būdas skiriasi nuo dekonstrukcionistinio bandymo „sulydyti signifikantą ir signifikatą ir, visą mąstymą atiduodant kalbai kaip ženklų sistemai, transcendenciją iš jos pirmojo ar galutinio prieglobsčio išvyti į filosofijos [...] šešėlį“ (Lévinas 1978: 198). Jis steigia visai naują prasmės sampratą. Šalia gnoseologinės – mąstymui, tematizuojančiai sąmonei prieinamos prasmės (noemos, ženklo) – iškyla kitokios prasmės – etinės, metafizinės prasmės, skirtos subjektyvybei, galimybei. Nesutapdama su pažintine prasme, etinė prasmė vis dėlto yra suvokiama protu ir gali būti išsakoma racionalių diskursu.

## DVI SKIRTINGOS ONTOLOGINIO MĄSTYMO KRITIKOS (APIBENDRINIMAS)

Šiame straipsnyje Levino ir Derrida filosofijos sugretintos tokiu jų susidūrimo laikotarpiu (7–8 dešimtmetyje), kai jų skirtumai dar buvo radikaliausi ir ryškiausi. Nors abu mąstytojai tuo metu reiškėsi kaip radikalūs Vakarų ontologinio mąstymo kritikai, jų mąstymo perspektyvos iš esmės skiriasi. Tai gerai matyti iš jų požiūrio į kalbą, reikšmę, skirtį ir, atitinkamai, į tai, kas filosofinėje tradicijoje vadinama Tuo Pačiu ir Kitu.

Derrida, remdamasis struktūralistiniu mąstymu, kalbą suvokia kaip beasmenę anoniminę sistemą, kurioje reikšmės (ženklai) produkuojasi nepriklausomai nuo kalbančiųjų valios, pakludamos formaliems skirsmo dėsniams. Skirtis dekonstrukcionizmo teorijoje yra suvokiama vien formaliai, todėl čia ne taip svarbu, kas su kuo skiriasi, svarbūs bendri skyrimosi dėsniai, kuriuos filosofas aprašo pasitelkdamas naujas signifikantų nuorodų žaismo, esatį skiriančio-uždelsiančio pėdsako, savasties pakaitalo, tapatybės substitucijos sąvokas. „Tas pats“ ir „kitas“ dekonstrukcionizme – tai tik realiatyvūs vienas kitą implikuojantys terminai, tuščios formos, kurios kiekvienu konkrečiu atveju (t. y. skirtinguose diskursuose) pripildomos skirtingo turinio.

<sup>59</sup> „Dievas ir filosofija“ in Levinas 2001: 198. Apie tai plačiau žr. taip pat Lévinas 1978: 78–86, 267–284.

Derrida rūpi parodyti, kad ten, kur konstruojama subjekto tapatybė (savastis), ji neapsieina be kitybės: kitybė veikia tapatybės viduje, ji niekada nėra jai visiškai išoriška. Kokios nors sąmonės santykis su kitu negali išvengti ekonomijos, t. y. *to paties (ego)* ir *kito* simetrijos, jų konvertuojamumo vieno į kitą (čia nesunku pastebėti ženklų ekonomijos, sukeičiamumo principą). Šitaip jis plėtoja spekuliatyvinės filosofijos tradiciją, kur buvo laikomasi prielaidos, jog *ego* sąmonės santykis su savimi, tarpininkaujant kitam apskritai, neigiant kitą, yra pirminis; kur buvo kalbama apie *ego* ir *alter ego* sąmonių sukeičiamumą, apverčiamumą. Taip pat jis seka transcendentaline Husserlio filosofija, kurioje kiekvienas subjektas tėra transcendentalinio *ego* „variantas“. Dekonstruktinės analizės tikslas – atskleisti, kad *kitas* niekada nėra išoriškas *tam pačiam*, bet jis yra jo savimonės bei savižinos dalis, *kitas* veikia *tame pačiame* kaip jo atvaizdas, simuliakras, fantazmas, skaldantis jį iš vidaus, ardantis jo vienovę ir tapatybę. Vieno subjekto tiesioginis santykis su kitu kaip tokiu tokioje sistemoje neįmanomas: jis visuomet įtarpintas vaizdinių, pakaitalų, substitutų, *kitas* čia niekada tiesiogiai nepasirodo, pats savaime, be sistemos jis nieko nereiškia, be to, jis visuomet tėra *aš* sąmonės *kitas*, „to paties“ *kitas* arba *kitas-tame-pačiame*. Dekonstruktivizmas operuoja bendromis tapatybės ir kitybės kategorijomis ir teigia, jog nėra grynos tapatybės, kaip nėra grynos kitybės, taigi nėra jokio absoliutaus Kito (absolūti kitybė gali būti tik dieviška, o ne žmogiška).

Šiame straipsnyje siekiau parodyti, kad toks Derrida mąstymo kontekstas su visomis jo prielaidomis neleidžia jam iki galo suprasti Levino pateikiamos To Paties ir Kito santykių sampratos. Levino mąstymą jis interpretuoja spekuliatyvios (Hegelio) ir transcendentalinės (Husserlio) filosofijos kontekste, neužčiuopdamas jo specifiskumo žymių, kuriomis šis mąstymas skiriasi nuo ankstesnės filosofinės tradicijos, o kartais tiesiog nutrindamas, redukuodamas tam tikras jo įvedamas skirtis.

Levino filosofijoje To Paties ir Kito sąvokos turi visiškai siaurą reikšmę: *tas pats* žymi „aš“, o *kitas* – kitą asmenį. Reaguodamas į Derrida kritiką dėl *ego* sutapatavimo su *tuo pačiu*, vėlyvesniuose darbuose Levinas pabrėžia, jog pagrindiniai jo aprašomo etinio santykio „dalyviai“ yra ne grynosios sąmonės, bet *įsikūniję subjektai*. Pasitelkdamas prancūzų kalbos išteklius, Levinas išskleidžia sudėtinę subjektyvybės struktūrą (*ego, je, moi* ir *soi* ryšius). Leviną domina ne kaip *kitas* veikia *tame pačiame*, o kaip *kitas* veikia *tą patį* („aš“), kai jis yra *priešais* jį. Jis siekia aprašyti, koku būdu, kokiomis aplinkybėmis *kitas* asmuo susitinkamas ne kaip *alter ego*, o kaip aboliučiai *kitas*. Šiame straipsnyje buvo išskleisti būdai, kuriais etinį susitikimą su kitu asmeniu Levinas atskiria nuo fenomenologinės patirties sampratos ir nuo transcendentalinės etikos. „Aš“ ir *kito* skirtumas Levino aprašymuose, skirtingai nuo Derrida aprašymų, yra ne formalus, bet iš anksto orientuotas ir pajungtas

etinei prasmei. Jis reiškiasi kaip „aš“ ir *kito asimetrija* (jų pozicijų *nesukeičiamumas*) ir kaip kito asmens (kenčiančio, stokojančio) *nukreiptumas* į mane per prašymą, maldavimą, „įsakymą“, verčiantį mane priiimti už jį atsakomybę iki bet kokio sąmoningo apsisprendimo ir neleidžiantį nuo jo išsisukti, o išsisukus užgriūvantį sąžinės graužatimi, „nešvaria sąžine“.

Nors Levino aprašymuose ir galima pastebėti kai kurių paralelių su Derrida reikšmės teorija (nuorodos, pėdsako, substitucijos sąvokos), tačiau jos tėra formalios, o vartojamos sąvokos turi skirtingas reikšmes (pvz., Levino filosofijoje Veidas kaip pėdsakas nėra vien tiesioginės esaties negalimybė, tai nuoroda į Begalybę, į transcendenciją, veikianti kartu kaip įsakantis, liepiantis ir draudžiantis nurodymas: „nežudyk“). Reikšmė dekonstrukcionizme gimsta iš begalinių signifikantų nuorodų vienu į kitus, ji suvokiama vien kaip pažintinė, mąstoma, tematizuojama. Levinas savo filosofijoje mėgina išskleisti visai kitokią reikšmės (prasmės) sampratą, pagal kurią ji būtų ne vien teorinis elementas, bet veiktų kasdienėje praktikoje kaip sąmonę pranokstanti, bet subjektyvumą paveikianti ir kitam asmeniui tarnauti pajungianti „idėja“.

Tad Levino filosofija skiriasi ne tik nuo spekulatyvaus, transcendentalinio ir fenomenologinio, bet ir nuo dekonstrukcionistinio mąstymo su jo kalbos, sakymo ir reikšmės sampratomis. Kartu ji atveria visai kitą nei dekonstrukcionizmas ontologinio mąstymo kritikos perspektyvą. Derrida mąsto iš sistemos – kalbos-archirašto-transcendentalumo sistemos perspektyvos, kurioje veikia vien grynosios formos, kategorijos, bendrybės, formalios skirtys ir, atitinkamai, terminų simetrija bei tarpusavio sukeičiamumas (ekonomija). Levinui nepakanka kritikuoti ontologinį mąstymą iš vidaus, jis siekia jam surasti alternatyvą ar išeitį. Todėl Levino mąstymas skleidžiasi kaip nepailstanti pastanga mąstyti prasmę, *to paties* ir *kito* skirtumą, kito kitybę anapus sistemos ir transcendentalumo.

Gauta 2008 03 18  
Priimta 2008 04 03



## LITERATŪRA

1. Derrida, J. 1967a. *La voix et le phénomène*. Paris: P.U.F.
2. Derrida, J. 1967b. „Violence et métaphysique“ in *L'écriture et différence*. Paris: Seuil.
3. Derrida, J. 1972. *Positions*. Paris: Minuit.
4. Derrida J. 1987. „En ce moment même dans cet ouvrage me voici“ in *Psychè. Inventions de l'autre*. Paris: Galilée.
5. Derrida, J. 1997. *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée.
6. Derrida, J. 2006. *Apie gramatologiją*. Vert. N. Keršytė. Vilnius: Baltos lankos.
7. Ducrot, O. 1968. „Le structuralisme et linguistique“ in *Qu'est-ce que le structuralisme?* Paris: Seuil.
8. Hjelmslev, L. 1968. *Prolégomènes à une théorie du langage*. Paris: Minuit.
9. Hjelmslev, L. 1971a. „Langue et parole“ in *Essais linguistiques*. Paris: Minuit.
10. Hjelmslev, L. 1971b. „La stratification du langage“ in *Essais linguistiques*, Paris: Minuit.
11. Husserl, E. *Karteziškosios meditacijos*. Vert. T. Sodeika. Vilnius: Aidai.
12. Keršytė, N. 2001. „Kitas veidas“ in E. Levinas *Apie Dievą, ateinantį į mūsų*. Vilnius: Aidai.
13. Keršytė, N. 2006a. „Išprovokuota atsakomybė“, *Athena. Filosofijos studijos*, Nr. 2, p. 188–201.
14. Keršytė, N. 2006b. „E. Levino etinė filosofija kasdienių akcidencijų fone“, *Naujasis Židinys*, Nr. 8, p. 308–318.
15. Keršytė, N. 2006c. „Merleau-Ponty ir Levino intersubjektyvumo samprata Husserlio parašėse“ in *Žmogus ir žodis*, Nr. 4, p. 15–24.
16. Lévinas, E. 1967. „La trace de l'autre“ in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris: Vrin. (2 leid.).
17. Lévinas, E. 1973. „Tout autrement“, *L'Arc*, Nr. 54, p. 33–37.
18. Lévinas, E. 1976. *Noms propres*. Montpellier: Fata Morgana.
19. Lévinas E. 1978. *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff.
20. Levinas, E. 1994. *Etika ir begalybė*. Vert. A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos.
21. Levinas, E. 1999. „Kito pėdsakas“. Vert. A. Sverdiolas, in *Baltos lankos*, Nr. 11.
22. Levinas, E. 2001. *Apie Dievą, ateinantį į mūsų*. Vert. R. Matuzevičiūtė, N. Keršytė ir kt. Vilnius: Aidai.
23. Merleau-Ponty M. 1945. *La phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
24. Ricœur, P. 1990. *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil.
25. Rousseau J. J. 2000. *Išpažintis*. Vert. E. Viskanta ir V. Jurgutis. Vilnius: Alma Litera.
26. Rogozinski, J. „Le tournant de la générosité“ [Dosnumo posūkis] in *Logos*, 2006, Nr. 47, p. 15–30.
27. Sartre, J.-P. 1942. *L'être et le néant*, Paris: Gallimard.
28. Saussure, F. de. 1969. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot.

Nijolė Keršytė  
L'AUTRE DANS LE MÊME OU FACE AU MÊME  
(J.DERRIDA ET E. LÉVINAS)

## RÉSUMÉ

La comparaison de la conception de l'altérité chez Derrida et Lévinas s'appuie sur une étude de Derrida, « Violence et métaphysique », consacrée à la philosophie de Lévinas. Autant la façon de Derrida de lire Lévinas montre les points faibles de son livre *Totalité et infini*, autant elle révèle les présupposés de son lecteur même.

Dans un premier temps de l'analyse, pour comprendre mieux les présupposés qui guident la lecture de Derrida, nous nous occupons de l'idée de l'altérité dans l'ouvrage fondateur du déconstructionnisme, *De la grammatologie*. Les notions du Même et de l'Autre y sont étroitement liées à la conception de la différence et de la signification (du signe) que Derrida emprunte, à sa façon, à la linguistique structurale (celle de Saussure et de Hjelmslev). Après avoir déconstruit (avec l'aide des structuralistes et en même temps contre eux) la conception métaphysique du signe, Derrida en tire quelques principes : 1) un élément n'a de sens que dans un système de différences produites par le jeu de renvois des signifiants les uns aux autres ; 2) les éléments peuvent se substituer les uns aux autres selon le principe économique caractéristique de tout système de signes formel et différentiel. Ces principes, il les adapte, hors du domaine du langage, à celui de l'expérience. Y apparaissent de nouvelles dimensions, qui n'étaient pas pertinentes en linguistique structurale : le temps et le désir. Pour cette raison, à la place du signe, Derrida introduit les notions de trace et de supplément. La trace permet de décrire les rapports entre les éléments en termes de présence/absence en montrant que l'unicité temporelle est toujours divisée par l'espacement et que la présence (de la chose ou de la conscience de soi) n'est jamais pure ni simplement opposée à l'absence. La notion de supplément sert à décrire les rapports entre les sujets. Pour construire son identité, le sujet a besoin des autres sujets qui seuls peuvent donner la valeur à son être à partir de son apparaître. Derrida montre que ces péripéties intersubjectives entre deux consciences, bien connues déjà dans la philosophie de Hegel et de Sartre, se déploient à travers les signes (l'écriture), les images, les substituts. Ainsi l'autre (l'altérité) n'est jamais extérieur au même (l'identité, le propre), il fait toujours partie de sa conscience de soi et il agit en lui en tant que son image, son simulacre, un supplément qui le divise de l'intérieur en détruisant son unité et son identité

à soi. Cette conception du rapport à l'autre, selon nous, est étroitement liée à la conception déconstructionniste du langage (appelé archi-écriture) en tant que système économique de différences formelles. L'autre y est toujours présent en tant que valeur économique, comme représentant d'une classe ou d'une catégorie mais non comme singularité hors système. Dans un tel système, le rapport direct et immédiat d'un sujet à l'autre est impossible.

Dans un deuxième temps, nous suivons les lignes principales de la critique de Derrida envers la philosophie de Lévinas et les traces de la réaction indirecte de celui-ci dans son deuxième grand livre *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*. A la suite du reproche que lui avait adressé Derrida d'identifier l'ego et le Même et ne pas envisager l'altérité à l'intérieur du Même, Lévinas développe dans *Autrement qu'être* la réflexion sur la structure complexe de la subjectivité. Il la sépare de la conscience tout en distinguant par là-même l'ipséité et l'identité (la conscience de soi). Pourtant, le point le plus radical de la différence entre Derrida et Lévinas, c'est la conception de l'altérité absolue. En interprétant la pensée lévinassienne dans le contexte de la philosophie spéculative (Hegel) et de la phénoménologie transcendantale (Husserl), Derrida n'accepte pas son idée de l'autre sujet comme Autre absolu qui ne soit ni alter ego, ni une autre conscience et avec lequel s'établit un rapport asymétrique non-violent. Nous essayons de montrer comment il faudrait comprendre cette relation spécifique du moi à autrui qui ne serait pas un rapport entre les consciences mais un rapport entre le sujet sensible (le moi), d'une part, et d'autre part un autre sujet incarné qui s'adresse au premier dans son besoin et sa souffrance. Cette relation, Lévinas la décrit en termes de « rencontre » opposée à l'« expérience » et en termes d'asymétrie irréversible entre des positions non-interchangeables.

Derrida pense le rapport entre le Même et l'Autre à partir du système (celui du langage, de l'archi-écriture, du transcendantal) où il n'y a que des formes abstraites, des catégories, des généralités, des différences formelles et, par conséquent, symétrie et interchangeabilité entre les termes. Lévinas cherche une sortie du système ontologique et transcendantal en proposant une autre conception du langage, du sens, de la différence. Il décrit non pas comment l'Autre agit dans le Même mais comment il agit sur le Même (sur le moi) en se trouvant face à lui et comment, dans cette rencontre particulière, l'altérité d'autrui prend sens hors du système des signes et des catégories, comment elle signifie hors de l'échange des significations.

Mots clés: Le Même, l'Autre, autrui, ego, le moi, le soi, sujet, conscience, différence, altérité, langage, signe, signification, sens, déconstructionnisme, relation éthique.