

Almira Ousmanova

REPREZENTACIJA KAIP PASISAVINIMAS: APIE KITO EGZISTAVIMO DISKURSE PROBLEMĄ

*Europos humanitarinis universitetas
Socialinių mokslų fakultetas
Tauro g. 12
LT-01114 Vilnius
El. paštas: aousmanova@yahoo.com*

Pradėsiu nuo mano pozicijai principinių teiginių. Aš tvirtinu, kad Kitas¹ egzistuoja (kaip egzistuoja kiti žmonės, kiti pasauliai, kiti mąstymo tipai), tačiau negaliu jo „atvaizduoti“: jis *egzistuoja* kaip mano sąmonės fantomas, kaip „akla dėmė“, kaip tam tikras trūkis mano Aš visumos totalybėje, kaip mūsų aptinkama tuštuma, gimdanti nepatogumo pojūtį (nes Aš ap-ribotas, o ne totalus), kaip „tai, kas į mus žiūri“, kaip tai, ką Podoroga pavadintų „akimi-veizolu“ („*глазом-беломом*“) (Подорога 1995: 216), tačiau jo savastings tikrovės *negalime mąstyti, suprasti arba reprezentuoti*.

Įvesdami Kitą į „vaizdinio (rodymo-pavadinimo) sceną“, mes išvedame jį į kitą tikrovę – savojo Aš tikrovę. „Būti“ ir „būti kalboje“ (*parletre*, lakaniškąja terminologija) – tai skirtingi buvimo modusai, ypač kai ši kalba *mano* (ar tai būtų kasdienio bendravimo kalba, ar sąvokinė filosofijos kalba). Kito tikrovė – tai tylos ontologija: tik išlaikant „kitybę“ kaip savipakankamos ir niekam nepriklausančios kitybės teritoriją galima tikėtis lygių, partnerystę grįstų Aš ir Kito santykių (tiesą sakant, tai ne „santykiai“ – tai abipusio stebėjimo situacija).

¹ Nekėliau tikslo atskirti tokias sąvokas, kaip „Kitas“, „Kitoks“, „Svetimas“, visų pirma todėl, kad manoji Kito samprata peržengia dialoginės koncepcijos ribas, be to, ir Svetimas, ir Kitas vis tiek yra implicitiškai įrašyti į dualistinę schemą (Kitas – ne-Aš, Svetimas – ne-Aš).

Dialoginė prieiga (itin supaprastintu pavidalu!) numato galimybę būti sykiu dviem Aš, kurie išlaikydami savo ontologinę kitybę gali užmegzti dialogą ir pasiekti tarpusavio supratimą. Tačiau abejoju, kad Kitas tuomet lieka Kitu: imti galvoti ir kalbėti apie Kitą – reiškia „pasi-savinti“ jį, įsi-savinti jį savo kalbos terminais ir savo mąstymo schemomis, rasti jam vietą *savo* pasaulio klasifikacijoje, ištirpdyti jo tikrovę savo mąstyme. Beje, neprieštaraučiau, jeigu kas nors tokį požiūrį pavadintų solipsistine „negatyvia“ Kito samprata.

Tokiu būdu teigiu, kad vos tik imame kalbėti apie Kitą ir vaizduoti jį savo kalboje (arba kitose ženklų sistemose), Kitas pavergiamas ženklų sistemos, įrašomas į *mano* kategorijų tinklą ir *mano* egzistavimo patirtį, sykiu jis netenka savasties ir tampa *mano* diskurso dalimi². Šią situaciją aš ir vadinu *pasisavinimu*. Tuo pat metu reprezentacija (tegu ir pamąstyta kaip kito pasisavinimas, o ne Kito atvaizdavimas) yra vyraujanti kultūrinė praktika (kad ir kokia būtų jos negatyvi esmė), vertimo iš vienos kalbos į kitą, arba iki-bei už-semiotinių fenomenų įtraukimo į kultūros pasaulį praktika: anapus reprezentacijos tiesiog nieko nėra. Reprezentacijos tikrovė – tai vienintelė tikrovė, kuria disponuojame.

Toliau remiuosi lygiateisio-lygiagreta Aš ir Kito egzistavimo negalimybe, komunikatyvių praktikų³, kurių prasmę apibrėžia galios principas, totalybe. Suprantu ir tai, kad be pasisavinimo akto (ir „vertimo“ į savo kalbą) mąstymas kaip toks neįmanomas, nekalbant jau apie daugybę socialinių procesų. Todėl šiame straipsnyje nenorėčiau imtis utopinių projektų ir aprašinėti neįmanomą ir negalimą (t. y. idealizuotą Kito vaizdą jo paties teritorijoje), esu linkusi analizuoti esamą dalykų padėtį – t. y. visuose lygmenyse ir įvairiais pavidalais vykstantį Kito pasisavinimo diskurse fenomeną ir su tuo susijusias kolizijas (tarp jų ir etines).

Pagrindinės sąvokos, sudarančios mano apmąstymų karkasą – tai *reprezentacija* ir *diskursas*. Nepaisant šių terminų ambivalentiškumo ir daugybės jų aiškinimų, vis dėlto norėčiau iš pradžių nurodyti tas jų reikšmes, kurios man yra prasmingos šiame straipsnyje.

Reprezentacija, kaip ją aiškino dar Pierce'as, reiškia įtarpinimo ir pakeitimo (objekto interpretante) veiksmą, t. y. reprezentacija Pierce'ui reiškė galimybę ką nors vaizduoti, pasitelkus ženklų visumą. Be pirsiškojo reprezentacijos fenomeno traktavimo esama ir daugybės kitų apibrėžimų, kurių esmė galiausiai suvedama į dvi aptarimo plotmes: reprezentacija, kaip „kalba

² „Kito raštas kas kartą dedamas į „savų namų“ schemas“ (Derrida, J. 2006: 112).

³ Šiuo atveju aš neįvedu skirtumo tarp komunikacijos ir dialogo, kaip dviejų skirtingų sąveikos formų, nors kai kurie teoretikai mano, kad pasisavinimas (ir kitos galios apraiškos formos) vyksta būtent komunikacijos atveju. Anot Foucault, o taip pat Deleuze'o ir Guattari, komunikacija, dialogas, mainai – visa tai tėra tik skirtingos kovos dėl galios formos. Kitaip sakant, viena vertus, dialogas ir komunikacija gali savyje telkti daug prievartos, kita vertus, pati prievarta ir destrukcija gali būti suprantamos kaip komunikacijos forma (Žr. Салецл 2000: 112).

vietoje ko nors“ arba „atstovaujant ką nors“, kaip tai vyksta politikoje, ir reprezentacija, kaip „at-vaizdavimas“ (*re-presentation*) – apibūdinimas, vartojamas mene arba filosofijoje (Spivak 1993: 66–111; Hall 1997). Kaip pastebėjo Slavojus Žižekas, „reprezentacija užpildo prarasto objekto tuštumą“ (Žižek 2001:160).

Iš daugybės „diskurso“ apibūdinimų šiuo metu išskirčiau tokius: diskursas gali būti suprantamas: (1) kaip pasikeitimas žodiniiais pasakymais; (2) kaip kalba, kurią sau priskiria kalbantysis, priešingai nei „pasakojimas, kuris sklaidžiamas eksplicitiškai nesikišant pasakymo subjektui“; (3) tam tikras pasakymo tipas, sukurtas instituciniuose rėmuose, kurie apriboja pasakymo aktus (politinis, feministinis, nacionalistinis diskursas)⁴.

Pagaliau labiausiai problemiška čia yra „etikos“ sąvoka, kurios, žinoma, nelaikau savime suprantamybe (visų pirma todėl, kad etinės normos nėra absoliuti vertybė, tam tikra prasme jos yra suakmenėjusi ideologija) – tačiau nieko negaliu padaryti su neigiamomis termino „pasisavinimas“ konotacijomis, kurių jis yra pertekęs – transgresija, melu, panaudojimu savanaudiškais tikslais ir t. t. Ir vis dėlto ten, kur įmanoma, norėčiau šių konotacijų išvengti, todėl klausimas apie etiką (kaip reprezentacijos subjekto individualios atsakomybės formą) lieka atviras.

NUO VIENOS TEORIJOS PRIE KITOS...

Iš pradžių reikėtų apsispręsti „kalbos“ atžvilgiu – kokios teorijos arba kokios diskursyvosios bendrijos vardu imuosi čia kalbėti. Nepaisant to, kad daugelio mano keliamų klausimų kilmė yra akivaizdžiai postmodernistinė (jeigu „postmodernizmą“ suprastume kaip nepasitikėjimą „autentiškumo“ ir „natūralumo“ iliuzijomis, kaip reprezentacijos teorijos krizę ir t. t.), norėčiau atsiriboti nuo šios pozicijos dėl daugybės priežasčių: pavyzdžiui, todėl, kad postmoderni kalba turi tam tikrą „prieskonį“ – ji nukreipia mus į pažįstamą atsakymų vagą (norėtuši gi sąlygiškai nesudrumsto, gaivaus žvilgsnio į problemą); nes, mano manymu, postmoderni koncepcija yra savipakankama ir nereikalauja kitokio diskurso (nepaisant to, ką „ji pati“ šiuo klausimu tvirtintų), ji neįsileidžia jo į savo teritoriją – taip, ji buvo ir lieka stebėtinai europocentrinė. Kaip rašė Stuartas Hallas, vienas iš britų „kultūros studijų“ pagrindėjų, postmoderni pasaulėjauta nėra universali patirtis, o postmodernios kategorijos – kaip antai hipertikrovė, reprezentacijos krizė, simuliacija – tinka aprašant labai nedidelės žmonių bendrijos patirtis (tų, kurie gyvena išsivysčiusiose kapitalistinėse šalyse) (Hall 1996). O tai reiškia, kad postmodernizmas čia išskyla kaip „pasisavinančios“ teorijos pavyzdys – jeigu jau jo pretenzija į universalumą nedera su esama „tylinčių“ Kitų patirtimi.

⁴ Tiksliau žr. Серио 1999: 26–27.

Mano požiūriu, Aš ir Kito santykiai išsamiausiai aprašyti psichoanalizėje (lakaniškoje ir polakaniškoje), tačiau, pripažindama visus jos pasiekimus šiuo klausimu, vis dėlto norėčiau apibrėžti jos ribas. Tam esama kelių priežasčių. Pirmoji ir pagrindinė – jeigu pritarčiau visiems Lacano teiginiams Kito atžvilgiu, tai bet kuri iš pradžioje iškeltų mano tezių būtų visiškai nepamatuoja, ir, vadinasi, „pasisavinimo“ problema niekada neiškiltų. Ši radikalų tvirtinimą reikia šiek tiek paaiškinti.

Pradėkime nuo to, kad lakaniškoje psichoanalizėje veikia egzistuoja Kitas, o ne Aš („Aš tai Kitas“ (Лакан 1999: 14)). Subjektas iš Kito gauna savąją vietą intersubjektyvioje simbolinių santykių sistemoje, tam tikrą simbolinį mandatą⁵. Tokia formuluotė kelia daugybę nelengvų klausimų, kaip antai: kas yra Aš? Kiek Aš yra „tikras“? Ar esama kažko, „turinčio teisę vadintis Aš“? Galbūt egzistuoja tik Kitas? Akivaizdu, kad pati panašaus pobūdžio paklausimo galimybė neturi nieko bendra su individualiu naivumu subjekto, kuris „tiki savimi“, t. y. tiki, tarsi jis tai ir yra (Лакан 1999: 20) (šis neigimas nestebintų, jeigu prisimintume, kad Aš – tai klasikinės subjektyvybės pamatas). Lacano nepasitikėjimas Aš siekia taip toli, kad jis teigia: „savas Aš, įsivaizduojama funkcija, dalyvauja psichiniame gyvenime išimtinai kaip simbolis <...> savuoju Aš mes naudojames lygiai kaip ir Bororo čiabuviai naudojami papūga.“ „Ką žinome apie Aš? Aš – tai įsivaizduojama konstrukcija“ (Лакан 1999: 50, 348).

Ar šiuo atveju aš nepasirodau esanti tas „naivusis subjektas“, priskiriantis „autentišką egzistavimą“ tik sau pačiam? Tikiuosi, kad ne, nes, pirma, „pasisavinimo“ operacija – tai diskursyvi procedūra, ir subjektyvė mane domina tik tiek, kiek turime reikalą su formalia (kalbine) subjektyvybės matrica. Jeigu negalima pasakyti, ar subjektas yra jis pats ir, vadinasi, ar jis pajėgia pasisavinti Kito kalbą – galima, idant išvengtume aklagatvio, kalbėti apie kažką, kas pretenduoja tai atlikti, kad vadintųsi subjektu (anot Benveniste'o, „ego“ yra tas, kas taria „ego“), tačiau iš esmės iškyla kaip „pranešimo adresantas“, kaip komunikacijos agentas, kaip „reprezentantas“ (kaip tas, kam šis vaidmuo skiriamas (simbolinio Kito?)).

Antra, mano požiūris daugiau ar mažiau dera su lakaniškąja *dviejų kityų*⁶ samprata: mano manymu, *pasisavinimas* gali būti interpretuojamas kaip per kalbą įvykdomas „perėjimas“ nuo tylinčio Simbolinio Kito (to, kuris užima „dievišką kito vietą“) prie Įsivaizduojamo *kito*. Štai ką sako Lacanas: „Realūs Kiti, tikrieji subjektai yra tai, apie ką mes nieko nežinome. Jie yra anapus kalbos sienos – ten, kur jų niekada nepasieksiu...“ (Лакан 1999: 350).

⁵ „Subjektas nežino, kodėl jis užėmė vietą šioje simbolinėje struktūroje (jo vienintelis atsakymas į Kito klausimą „*Che vuoi?*“ gali būti tik isteriškas klausimas: „Kodėl esu tas, kuo mane įpareigojo būti, kodėl turiu šį mandatą?“ Trumpiau tariant, „Kodėl esu tas, kas, pasak tavęs (Kito didžiąja raide), yra“ (Žr. Žižek 2001: 113).

⁶ „Egzistuoja du kiti, mažų mažiausiai du, ir jų nereikia tarpusavyje painioti – tai Kitas didžiąja raide (A=Autre) ir kitas mažąja raide (a=autre), kuris ir yra mano paties Aš“ (Лакан 1999: 50, 348).

Dar daugiau, „mes *galime elgtis su kitu* kaip tinkami, taip pat ir laikyti jį objektu, t. y. iš anksto manyti, kad jis pats nežino, ką sako. Kai vartojame kalbą, mūsų santykis su kitu visada esti toks dviprasmiškas. Kitaip sakant, kalba sukurta tam, kad išsaknytų mus Kitame, taip pat ir tam, kad iš principo sutrukdytų mums jį suprasti“ (Лакан 1999: 351).

Kaip būtent vyksta šis „perėjimas“ (tiksliau, šuolis)? Kai Lacanas sako, kad didysis Kitas neegzistuoja, jis pabrėžia, kad būtent subjektas pastato Didįjį Kitą į jo vietą: subjektui apskritai reikalingas *kitas*, kad patvirtintų jo paties egzistavimą. Renatos Salecl nuomone, subjektas kelia klausimus apie savo esmę, apie tai, kas jis/ji yra kitam, tačiau kitas jam neatsako. Kadangi kitas negali atsakyti, tai subjektas pats atsako į klausimą apie kito geismą. Tai yra, subjektas siekia rasti atsakymą anapus žodžių – veiksmuose, elgesyje, tarp eilučių ir tuo pačiu priverstinai tampa „vertėju“ (Салецл 2000: 42, 57). Man regis, tai priveda prie substitucijos, didžiojo Kito pakeitimo „prijaukin-tu“ *kitu* – įsivaizduojamu, mažtomu, suprastu.

Trečia, Lacaną visų pirma domina subjektas, tačiau šiuo atveju taip pat svarbu atsižvelgti ir į individą. Bent jau tuomet, kai kyla klausimas apie „eti-ni“ reprezentacijos matmenį, jeigu jau etika numato individualią atsakomybę. Renata Salecl (Салецл 2000: 128–133) teisingai pastebi, kad Lacano subjekto sąvoka neleidžia kelti klausimo apie jo atsakomybę. Suskilusio subjekto samprata, taikoma analizuojant, tarkime, rasizmą (arba fašizmą, arba bet kokią neapykantos kalbą), nuolatos sukuria dilemą: kas turi atsakyti už įžeidžiančias kalbas – istorija ar žmogus? Tradiciškai (juridinė prasme) atsakomybės jungas užgula žmogų kaip menamą kalbos autorių. Jeigu žmonės, sakantys įžeidžiančias kalbas, tiesiog cituoja tai, kas socialiniame ir kalbiniame kontekste yra anksčiau už juos, (už juos kalba „Tai“) ir tuo pačiu virsta tam tikros istorinės kalbančiųjų bendrijos dalimi, tuomet visuomenė neturi teisės versti juos atsakyti už įžeidžiančias kalbas. Vadinas, įžeidžiančių kalbų autorius – tik padarinys, duotos citatos *produktas*, o jo autorystė tėra šio fakto nuslėpimas. Tuomet veikia maždaug toks scenarijus: kai rasistas užpuola spalvotąjį, jis prisistato kaip *kito* ruporas. Jis kalba *kito* vardu. *Kitas* tarsi byloja jo lūpomis. Vadina-si, rasistas įsitvirtina savo tapatybėje tik esant dviem sąlygoms: Didysis Kitas egzistuoja, o jis pats – tik įrankis jo rankose. Iš šios dviprasmiškos situacijos Renata Salecl mato štai kokią išeitį: sutikime, kad subjektą lemia socialinė simbolinė struktūra ir kad neapykantos kalboje subjektas cituoja ką nors iš neaprepiamos rasizmo istorijos. Tačiau subjektas „renkasi“, *ką* jam sakyti. Ne-paisant to, kad žodžiai gali išslysti iš subjekto ketinimų, kad jie veikiausiai reiškia-si per kalbos riktus arba tarp eilučių, jis vis dėlto negali išvengti atsakomybės, net jeigu atsakomybė aiškinama tuo paprastu faktu, kad jis – subjektas.

Dar viena, nors ir antraeilė, mano dalinio psichoanalizės atsisakymo (šiuo atveju) priežastis yra ta, kad, mano požiūriu, psichoanalizė, būdama

„Aš kaip Kito“ teorija, praktiškai (galia paremtų gydytojo ir paciento santykių „praktika“⁷) pasirodo esanti viena agresyviausių svetimos kalbos slopinimo ir pasisavinimo formų. Psichoanalitiko medžiaga yra tai, ką lignonis jam sako, tačiau kalbėdamas su pacientu psichoanalitikas klausosi ne jo: „pro lignonio kalbą jam lėtai ima ryškėti kita kalba, kurią jis turės paaiškinti, kalba, susijusi su kompleksu, slypinčiu nesąmonybėje. <...> Psichoanalitikas pasinaudoja kalba kaip tarpininku aiškindamas kažkokią kitą „kalbą“, turinčią savo pačios taisykles, simbolius bei „sintaksę“ ir kylančią iš gelminių psichikos struktūrų“ (Benveniste 1974: 116). Psichoanalitikas (kaip ir bet kuris gydytojas) yra įsitikinęs, kad supranta savo pacientą geriau, nei šis – save (pastarasis, žinoma, „savęs nepažįsta“, jis tik „įsivaizduoja save“), ir tiksliai žino, ko jam reikia (t. y., kaip jį išgydyti). Analizuodamas „subjektą“ psichoanalitikas nepaiso individo. Susidaro labai dviprasmiška situacija, kuriai esant paciento kalbą sistemingai ir savotiškai „legitimuotai“ (mokslinės bendrijos vardu) pasisavina gydytojas. Esant tokioms aplinkybėms, sunku kalbėti apie panašaus pobūdžio „dialogo“ tarp Aš ir Kito etinį principą⁸ ir apie kalbančių subjektų lygiateisiškumą⁹.

Toliau, Kito egzistavimo *diskurse* problema savo empiriniu turiniu ir analitinėmis priemonėmis akivaizdžiai kreipia į lingvistiką. Tačiau lingvistika pajėgia ir kai ką daugiau (nors ir nereiškia pretenzijų į filosofinį pagrindimą). Psichoanalizė primygtinai teigia, kad egzistuoja veikiau Kitas, o ne Aš, tuo tarpu lingvistika tikisi sugrąžinti šiam Aš jo ontologinį statusą, apeliuodama į kalbą kaip į pirmą ir paskutinę subjektyvybės instanciją. Tuo pačiu Kitas ne tik nepašalinamas, bet ir pasirodo esąs konstitutyvi „savasties“ formavimo ir išsaugojimo sąlyga.¹⁰

Leisiu sau pateikti didesnę ištrauką iš nepaprastai įdomaus Benveniste'o veikalo – „Apie subjektyvybės kalboje“, kuriame jis suformulavo kalbinę

⁷ Vološinovas savo froidizmo kritikoje nurodė sudėtingą, prieštarinę gydytojo ir paciento santykių pobūdį, nusakydamas juos kaip kovą (dėl galios): „Lignonis nori nuslėpti nuo gydytojo kai kuriuos savo išgyvenimus ir gyvenimo įvykius, nori primesti gydytojui savo požiūrį į ligos priežastis ir savo išgyvenimų pobūdį. Gydytojas savo ruožtu siekia apginti savo – kaip gydytojo – autoritetą, siekia įgyti lignonio pripažinimą, siekia priversti lignonį priimti teisingą požiūrį į ligą ir jos simptomus. Čia susikerta ir kiti momentai: tarp gydytojo ir paciento gali būti lyties, amžiaus, socialinės padėties, galiausiai, profesijos skirtumai – visa tai jų santykius ir kovą padaro dar sudėtingesnius. *Ar galime tuos žodinius pasakymus, kuriuos Feudas padaro savo teorijos pagrindu, pripažinti esant individualios paciento psichikos išraiška?*“ Vološinovas daro išvadą, kad „joks žodinis pasakymas apskritai negali būti siejamas vien su sakančiuoju: jis yra kalbančiųjų tarpusavio sąveikos produktas“, tačiau tokia išvada man atrodo esanti nuolaidžiavimas pagrindiniams kalbinės sąveikos teorijos principams, o iš tikrųjų jo abejonės susijusios būtent su psichoanalizėje įvykstančiu kito kalbos pasisavinimu (žr. Волошинов 1995: 157).

⁸ Deja, dėl laiko stokos neturėjau galimybės susipažinti su pačių psichoanalitikų požiūriu į „psichoanalizės etikos“ problemą, tačiau verta paminėti bent jau kai kuriuos veikalus, kad įsitikintume, kiek jie suvokia šią problemą (juk iš esmės kiekvienas psichoanalitiko žingsnis yra etinė dilema). (Žr. Lacan 1986; Zupancic 1999).

⁹ Julia Kristeva jau rašė, kad *talking culture* jokiai atveju negali būti svarstoma intersubjektyvumo terminis (žr. Kristeva 1997: 41).

¹⁰ „Būtent dialektinės vienybės realume, vienijančiame abu terminus ir apibrėžiančiame juos per tarpusavio santykį, ir slypi kalbinė subjektyvybės sąlyga“ (E. Benveniste'as).

„subjektyvybės“ sampratą, kuria tam tikru mastu remiuosi ir aš, norėdama surasti (ne pernelyg trapų) įrodymą Aš¹¹ (o ne tik Kito) egzistavimo naudai. Kalboje esti sykiu „ir viena, ir kita“:

Būtent kalboje ir kalbos dėka žmogus konstituojasi kaip subjektas, nes tik kalba suteikia tikrumą, savo tikrumą, kuris yra savybė būti, „ego“ sąvokai – „mano aš“. „Subjektyvybės“, apie kurią čia kalbama, yra kalbančiojo gebėjimas prisistatyti kaip „subjektui“. Ji apibrėžiama ne kaip paties savęs jausmas, kurį kiekvienas žmogus turi (tiek, kiek ši jausmą galima konstatuoti, tiek jis yra tik atspindys), o kaip psichinė vienovė, transcendentinė gautos patirties visumos (suvienijamos šios vienovės) atžvilgiu, ir užtikrinanti sąmonės pastovumą. Mes teigiame, kad ši „subjektyvybės“, ar ji būtų svarstoma fenomenologijos, ar psichologijos požiūriu, kaip tik nori, yra ne kas kita kaip pamatinės kalbos savybės pasireiškimas žmogui. „Ego“ yra tas, kas sako „ego“. Čia mes atrandame patį pagrindą subjektyvybės“, apibrėžiamos kalbinio „asmens“ statuso...“ (Бенвенист 1974: 292–300) (išryškinta mano – A. O.).

Be to, būtent Benveniste'as išsakė mintį, kad kalba sudaryta taip, kad leidžia kiekvienam kalbančiajam, kai šis pažymi save kaip aš, *tarsi pasisavinti visą kalbą*. Kalbama apie tai, kad kalba pateikia tam tikra prasme „tuščias“ formas, kurias kiekvienas kalbantysis kalbos vyksmo metu pasisavina ir pritaiko savo paties „asmeniui“, tuo pat metu apibrėždamas save patį kaip „aš“, o pašnekovą kaip „tu“. *Pasisavinimo (appropriation)* procesas įvyksta individualiame išraiškos akte. Taip interpretuojant tampa ypač akivaizdu, kad pasisavinimas – tai įprasta, kiekvieno iš mūsų daugybę kartų kartojama *formali* procedūra, nes vyksta neišėinant už „formalaus išraiškos aparato“, su jo dichotomine „aš“ ir „tu“ logika, ribų ir jo dėka. „Individualus kalbos pasisavinimo aktas įveda kalbantįjį į jo paties kalbą“ (Бенвенист 1974: 311–319).

Tačiau ir nuo lingvistikos norėčiau nutolti – nes lingvistika, daug nuveikusi demaskuodama natūralios kalbos mechanizmus ir jos „ideologinius aparatus“, vis dėlto pati pritaria iliuzijoms tų, kas tiki reprezentacijos tiesa ir jos pozityvia prasme (šioje paradigmoje kalba lieka idėjų laidininkas, pasaulėvaizdžio reprezentantas, efektyviausia komunikacijos priemonė), nepaisant to, kad nuo Saussure'o laikų kalbinių konvencijų prigimtis ir jų santykiai su referentu taip ir nebuvo patenkinamai išspręsti. Lingvistika nežino Kito – to, kuris yra už kalbos ribų, nors nuolat spekuliuoja šia tema.

Jei ne postmodernizmas, ne psichoanalizė ir ne lingvistika plačiąja prasme, tai kokios kitos teorijos ir priegios prie Kito problemos gali būti įtrauktos

¹¹ Skaitydama pranešimą, kurio pagrindu parengtas šis straipsnis, buvau paklausta, kaip gi yra įmanomas „pasi-savinimas“, jeigu nesame tikri, kad Aš egzistuoja. Tuomet patikslinau, kad bent jau aš neabejoju Aš kaip kalbos „vieta“ ir garso šaltiniu.

į mano analizę? Jos yra kelios: tai prancūzų diskurso analizės mokyklos tradicija (ir jos panaudojama Vološinovo koncepcija), „kultūros studijų“ paradigma ir postkolonijinės teorijos.

Kito egzistavimas kalbiniame matmenyje – viena iš esminių šio teksto problemų, o iš jos išplaukia įvairaus pobūdžio padariniai, kylantys dėl Kito egzistavimo ar neegzistavimo kalboje, o tiksliau – *Kito egzistavimo simuliavimas* literatūriniame, antropologiniame, politiniame, psichoanalizės ir kituose diskursuose. Mano straipsnio tema plėtojama remiantis judėjimu nuo kalbinių galimybių ir struktūrinių sąlygotumų, t. y. nuo formaliai užtikrintos (rezervuotos) vietos Kito esčiai kalboje, prie socialinių, ideologinių ir etinių šios įsivaizduojamos esaties aspektų.

Mano nužymėtą judėjimo trajektoriją – nuo kalbos prie politinių sistemų ir mokslinių diskursų – diktuoja tai, kad pasisavinimo problema (etiškai ir ideologiškai) jaučiama tik istorinių ir socialinių vyksmų ir jų reikšmių **makrolygmeniu**. O visuose **mikrolygmenyse** – kasdienio bendravimo situacijose arba atskirų diskursų *viduje* pats problemos kėlimas atrodo arba dirbtinis, arba netgi šiek tiek neurotinis. Vis dėlto tokį problemos „nepastebimumą“ galima paaiškinti tuo, kad šį „*nematomumą*“ palaiko veiksmingas kalbinis mechanizmas, užtikrinantis Kito esaties iliuziją diskurse. Ši problema išryškėja tik vienu specifiniu kasdienės kalbinio bendravimo praktikos atveju – turiu omenyje paskalų fenomeną, už kurių skleidimą atsakomybę paprastai esame linkę perkelti kalbantiems subjektams („Mania prisatarė...“), neįtardami tikrosios priežasties, kuri slypi pačioje kalbos sistemoje, užprogramuotoje panašiam neetiškam elgesiui su Kito kalba.

Taigi, kokios yra kalbinių struktūrų užtikrinamos „svetimos kalbos“ pasisavinimo sąlygos, kurios, tačiau čia kvalifikuojamos ne tiek kaip pasisavinimas (tai aš taip matau problema), o greičiau kaip Kito egzistavimo diskurse formos?

DISKURSO ANALIZĖ IR „BACHTINO RATAS“ APIE KITO EGZISTAVIMO DISKURSE FORMAS

Dar Benveniste'as, mąstydamas apie subjektyvybės fenomeną ir jo kalbinę išraišką, teigė, kad Savęs suvokimas galimas tik per priešpriešą¹²: „aš“ nu-

¹² „Galiu vartoti žodį „aš“ tik kreipdamasis į ką nors, kas mano kreipimesi iškyla kaip „tu“. Tokia dialoginė sąlyga ir apibrėžia asmenį arba numato tokį apgręžiamą procesą, kai aš tampa „tu“ kiemo nors kalboje, kuris savo ruožtu save pažymi kaip „aš“ <...> Kalba galima tik todėl, kad kiekvienas kalbantysis prisistato kaip subjektas, savo kalboje nurodantis į save patį kaip Aš. Dėl to „aš“ konstituuoja kitą asmenį, kuris, būdamas visiškai išorinis mano „aš“ atžvilgiu, tampa mano aidu, kuriam sakau „tu“ ir kuris man sako „tu“. Asmenų poliariškumas – štai kas yra esminė sąlyga kalboje, kurios atžvilgiu pats komunikacijos vyksmas, buvęs mums išeities taškas, tėra tik pragmatinis padarinys. Be to, šis poliariškumas gana savitas. <...> Jis nereiškia nei lygybės, nei simetrijos: „ego“ visada užima transcendentinę padėtį „tu“ atžvilgiu, tačiau nė vienas iš terminų nemąstomas be kito; jie papildo vienas kitą, bet per opoziciją „vidinis – išorinis“, o sykiu yra abipusiškai apgręžiami. Beprasmiška ieškoti santykių, kurie būtų lygiagretūs šiems: jų nėra. Žmogaus padėtis kalboje nepakartojama“ (žr. Бенвенист 1974: 292–300).

mato „tu“, panašiai Aš reikia Kito. Tačiau Kito „aptikimas“ diskurse yra ne vien lingvistikos vidinės evoliucijos padarinys, bet ir daug platesnio „ideologinio“ prancūzų filosofijos perversmo rezultatas. Būtinybė išskirti vietą kitam kalboje ir šią vietą išsaugoti logiškai išplaukė iš savitos (kalbančio) subjekto sampratos, kurią pripažino prancūzų lingvistai ir prancūzų filosofai bei struktūralistiškai orientuoti psichoanalitikai. Būtent psichoanalizė, turio omenyje lakaniškąją Freudo interpretaciją, pasiūlė iš principo nevienalytės kalbos ir suskilusio subjekto sampratą. Psichoanalizėje subjektas išcentruotas, suskilęs; ir jis „jau nebėra šeimnininkas savo namuose“ (Freud).

Todėl į klausimą, ar kalbantis subjektas yra savo paties diskurso Šeimnininkas (=subjektas)? (Куртин 1999: 95–104), prancūzų teoretikai draugiškai atsakė: ne, nėra, sykiu vieni taip reagavo į dekartiškąją filosofiją, kiti – į tradicinę lingvistiką (iki- arba už-sosiūriškąją). Pastaroji tradiciškai užtikrino linijinį ir tolydų perėjimą nuo kalbos tvarkos prie diskurso tvarkos; perėjimas įvykdomas pateikiant sakymo subjektą *kaip diskurso šaltinį, jo pirmąją priežastį ir psichologinį operatorių*. Lingvistams, maniusiems, kad kalbantis subjektas pats gimdo savąją kalbą būdamas subjektas-šaltinis, nesuskaldytas-subjektas, neturintis diskursyvos atminties, diskurso analizė, kaip istorinio ir materialaus ideologijos egzistavimo teorija, priminė, kad „diskursas“ jau ir visada egzistavo“, t. y., kad „tai, kas pasakoma, yra išoriška pasakymo akto subjektui“ (Куртин 1999: 98).

Pagal šią sampratą, užminkytą pasitelkus Foucault, Althusserio, Vološinovo (Bachtino) teorijas, į *kito* esatį diskurse nurodo nemažai kabinių priemonių¹³:

kito esama pasakojamojoje kalboje – netiesioginėje kalboje kalbantysis iškyla kaip „vertėjas“: pasinaudodamas savo paties žodžiais jis nurodo į kitą kaip perteikiamo teksto „prasmės“ šaltinį. Tiesioginėje kalboje patys kito žodžiai užima laiką (arba vietą), tiksliai pažymėtą sakinyje kaip citata, tuo tarpu kalbantysis pasirodo kaip paprastas „ruporas“. Tokiais dviem skirtingais būdais kalbantysis eksplicitiškai *savo kalboje pažymi kito kalbos vietą*;

į *kitą* nukreipia nuorodos į kitą, jau egzistuojantį, diskursą – tai didelė sritis teksto viduje įtaisytų citatų, aliuzijų, stereotipų, reminiscencijų, kai šie fragmentai žymimi lyg „paimti iš kito šaltinio“¹⁴;

ne siaurąja prasme paimtos tiesioginės kalbos, ironijos, antifrazės, mėgdžiojimo, aliuzijos, reminiscencijos, stereotipo atveju *kito* buvimas niekaip

¹³ Žr. Отъе-Ревью 1999: 54–94.

¹⁴ Galimos ir dar išradingesnės formos: *kitas* aptinkamas įvairiose ženklintose autoniminės konotacijos formose – kai į kalbančiojo kalbą įterpti žodžiai (be autonimiam vartojimui būdingo trūkio), o sykiu kalbantysis į juos nurodo. Tuo pačiu kalbantysis kaip kalbos vartotojas akimirka susidvejina, už jo atsiranda *kita figūra*, stebėtojo figūra, stebinčio vartojamus žodžius, o tokiu būdu išskirtas fragmentas – pažymėtas kabutėmis, kursyvu, intonacija ir/ar koku nors komentaru, – likusio diskurso atžvilgiu įgyja ypatingą, *kitokį* statusą (žr. Отъе-Ревью 1999: 54).

eksplicitiškai ir vienareikšmiškai nepažymimas sakinyje. Ši „žaidimo su kitu“ diskurse rūšis vyksta neeksplicitiško, „pusiau paslėpto“, „užsimenamo“, o ne akivaizdaus ir pasakyto erdvėje. Jacqueline'os Autier-Revuz manymu, „šis reiškinys vietoj slenksčių ir ribų įveda tolydumą, palaipsni perėjimą nuo labiausiai pabrėžtų *kito* esaties formų (implicitiškumo sąlygomis) iki pačių neiškiausių tokiu būdu, kad horizonte atsiranda tolstantis taškas, kuriame jau išsitemia kalbinio suvokimo galimybės, užleisdamos vietą [...] visur diskurse pasklidusios kito esaties pripažinimui“ (ОТЬЕ-РЕВЬЮ 1999: 58).

Kitai sakant, *kitas* – kitų žodžiai, kiti žodžiai – diskurse esti visur ir nuolat, tačiau ši esatis dažnai nepasiduoda lingvistinei analizei (kaip ir *kakalba** (*lalangue*)¹⁵

Sykiu būtent šį esaties tipą Bachtinas tyrinėjo romano teorijoje ir pažymėjo tokiomis sąvokomis kaip „prieštara“ ir „ribos“, „polifonija“ ir „požiūrio taškai“, „daugiaakcentiškumas“, „dvibalsiškumas“, „heteroglosija“, „kalbinė sąveika“, karnavalinis juokas, polifoninis romanas ir t. t. *Kito* pėdsaką galima aptikti visur, nes „tik mitinis Adomas, su pirmuoju žodžiu priėjęs prie dar neaptarto neliesto pasaulio“ galėtų išvengti neišvengiamo dialoginio susidūrimo su „jau pasakytu“ svetimoje kalboje“ (Бахтин 1975: 92).

Apskritai visos „Bachtino grupės“ interesas krypo į vieną sritį: formas, kurios sintaksės, diskurso ir literatūros lygmenyje išreiškia svetimą diskursą diskurse (ОТЬЕ-РЕВЬЮ 1999: 72). Nepaisant to, pasakojimo analizė (ir *Kito*, *Kitokio* esatis jame) bei lingvistinė svetimos kalbos perteikimo problema čia suvokiamos kaip skirtingo pobūdžio problemos. Konkrečiai turiu omenyje V. N. Vološinovo veikalą „Marksizmas ir kalbos filosofija“ ir P. N. Medvedevo veikalą „Formalus metodas literatūrologijoje“. Neturėdama galimybes gilintis į Vološinovo atliktą „svetimos kalbos“ fenomeno analizę, vis dėlto norėčiau nurodyti pagrindines jo tezes.¹⁶

Per pavyzdžius, pasitelktus iš kultūros istorijos (ne tik Europos) – čia kalbama apie tokius fenomenus kaip vedų mokymas apie žodį, graikų mokymas apie *logos*, Biblijos žodžio filosofija – Vološinovas parodo, kad *paslaptingo svetimo žodžio filosofijos* tam tikra prasme universalios, nes jų galima aptikti kiekvienoje tautoje, todėl lingvistikos ir kalbos filosofijos orientacija

* Lacano terminas *lalangue* į lietuvių kalbą čia išverstas kaip *kakalba* (plg. vertimas į rusų kalbą – *лялязык*), pabrėžiant vien ritminį, o ne prasminį matmenį, nes šiuo terminu kaip tik ir žymimas toks giliausias kalbos lygmuo, su kuriuo jau nebegali būti siejama jokia reikšmė (komunikacija), šis lygmuo įkūnija *jouissance*, mėgavimąsi (vert. past.).

¹⁵ Psichoanalizė atkakliai laikosi to, kad kažkas kalboje lieka nepagaunama. Kalboje visada veikia kažkoks nenumatytas elementas, netikėtai atsirandantis ir sunaikinantis tai, ką norime pasakyti. Lakanas šį elementą pavadino *kakalba* (*lalangue*). Tai kažkas tokio, kas nepaklūsta ne tik kalbančiojo kontrolei, bet ir moksliniam tyrimui. „*Kakalba* – tai pėdsakų, kuriuos paliko kiti, saugykla, kolekcija, t. y. tai, per ką, galima pasakyti, kiekvienas įrašo savo geismą į *kakalbą*“ (Žr. Салецл 2000: 134). Nepaisant to, lingvistika nenuilstamai siekia aprašyti *kakalbą*.

¹⁶ Detaliau žr. Волошинов 1995: 216–380.

į svetimą kitos kalbos žodį toli gražu nėra atsitiktinumas ar lingvistikos ir filosofijos užgaida. „Ši orientacija išreiškia tą milžinišką istorinį vaidmenį, kurį svetimas žodis vaidino kuriantis visoms istorinėms kultūroms (visose be išimties ideologinės kūrybos sferose – nuo socialinės-politinės santvarkos iki buities etiketo). Juk būtent kitos kalbos žodis teikė šviesą, kultūrą, religiją, politinę organizaciją (šumerai – Babilonijos semitai; jafetidai (Nojaus sūnaus Jafeto palikuonys) – graikai; Roma, krikščionybė – ir barbarų tautos; Bizantija, „variagai“, pietų slavų gentys – ir rytų slavai ir t. t.). Šis milžiniškas organizuojantis svetimo žodžio, visada ateidavusio su svetima jėga ir organizacija, [...] vaidmuo lėmė, kad tautų istorinės sąmonės gelmėse svetimas žodis susiliejo su galios idėja, jėgos idėja, šventumo idėja, tiesos idėja ir privertė žodžio mąstymą daugiausia orientuoti būtent į svetimą žodį“ (Волошинов 1995: 290).

Vološinovo užduotis – supprobleminti svetimos kalbos perteikimo literatūroje reiškinį. *Svetimą kalbą* jis supranta kaip sintaksės šablonus („tiesioginė kalba“, „netiesioginė kalba“, „netikroji tiesioginė kalba“), šių šablonų modifikaciją ir šių modifikacijų variacijas, pasitaikančias kalboje siekiant perteikti svetimus pasakymus ir įjungiant šiuos pasakymus į rišlių monologinį kontekstą *būtent kaip svetimus* (Волошинов 1995: 330). Svetima kalba – tai kalba kalboje, pasakymas pasakyme, tačiau tuo pat metu tai ir kalba apie kalbą, pasakymas apie pasakymą. *Svetimą kalbą kalbantysis vaizduoja kaip kito subjekto pasakymą*, iš pradžių visiškai savarankišką, baigtos konstrukcijos ir esantį anapus kalbamo konteksto. Štai iš šio savarankiško egzistavimo svetima kalba ir perkeliama į autoriaus kontekstą, sykiu išsaugant jos dalykinį turinį ir bent jau jos kalbinės vienovės ir pirminės konstruktyvios nepriklausomybės liekanas. Autoriaus pasakymas, įėmęs į save kitą pasakymą, parengia sintaksės, stiliaus ir kompozicijos normas dalinei jo asimiliacijai, jo įtraukimui į autoriaus pasakymo sintaksės, kompozicijos ir stiliaus vienovę, sykiu išsaugodamas, nors ir rudimentiniu pavidalu, pirminį svetimo pasakymo savarankiškumą, be kurio jo pilnatvė neapčiuopiama (Волошинов 1995: 331–332).

Savo analizėje Vološinovas skiria vadinamuosius „tapybišką“ ir „linijinį“ svetimos kalbos perteikimo stilius: „linijinis stilius“ sukuria aiškius svetimos kalbos išorinius kontūrus, tuo tarpu jos vidinis individualumas lieka silpnas; sykiu gramatiškai ir kompoziciškai svetima kalba tampa maksimaliai uždara ir skulptūriškai stangri. „Tapybiškas stilius“ reiškiasi tuomet, kai autoriaus kontekstas siekia išardyti svetimos kalbos kompaktiškumą ir uždaramą, siekia ją įsiurbti, ištrinti jos ribas; tai tendencija ištrinti ryškius išorinius svetimo žodžio kontūrus. Autoriaus kontekstas, persmelkdamas svetimą kalbą savo intonacijomis, humoru, ironija, meile ar neapykanta, susižavėjimu ar panieka, gali aktyviai veikti silpnindamas pasakymo ribas (Волошинов 1995: 337).

Kiekviena svetimos kalbos perteikimo forma savaip sutinka svetimą žodį ir aktyviai jį perdirba. Vološinovo manymu, rusų literatūrinėje kalboje itin gerai išstobulintas tiesioginės kalbos šablonas, per daugybę amžių evolucionavęs nuo gremėzdiškų, nepaslankių ir nesuskaidomų tiesioginės kalbos luitų senuosiuose literatūros paminkluose¹⁷ iki šiuolaikinių dažnai dviprasmiškų būdų įvesti ją į autoriaus kontekstą, – šitaip nusidriekia ilgas ir pamokantis istorinis tiesioginės kalbos raidos kelias.

Bendrais bruožais tokia yra Vološinovo „svetimo žodžio“ samprata, leidžianti mums gana aiškiai įsivaizduoti, ką bendra galima aptikti tarp prancūzų diskurso analizės metodologijos ir Bachtino dialogo teorijos (bei jai artimų koncepcijų). Vološinovo požiūris man čia ypač įdomus, nes remdamasis „literatūriniu faktu“ jis sugrąžina prie pirminio klausimo – Kito (čia – „svetimo“) egzistavimo diskurse sąlygų ir formų.

Paradoksaliu būdu diskurso analizė, prancūzų intelektualinės subjekto griovimo revoliucijos kūdikis, ir Bachtino-Vološinovo koncepcija, balansuojanti ties klasikinės metafizikos vieningo subjekto traktavimo ir iš principo naujos diskurso teorijos riba, susieina – būtent tuo, kad teigia, jog *struktūriškai subjekto viduje, jo diskurse, iš principo esama Kito* (Отъе-Ревью 1999: 81), tačiau sykiu jos visiškai skirtingai suvokia šį *Kitą*. Bachtino dialogizme *Kitas* nėra nei išorinis kalbos (svetimos kalbos) objektas, nei antrininkas, taip pat išoriškas kalbančiajam; jis tėra tik būtina kalbos sąlyga. Kitaip sakant, siekdamas būti suprantamas pašnekovui, kalbantis subjektas į savo kalbos kūrimą įtraukia „kitos kalbos“, tos, kurią *priskiria* savo pašnekovui, vaizdą.

Bachtino *kitas* – kitų žodžių *kitas*, kitas pašnekovas – priklauso diskurso sričiai; tuo tarpu nesąmonybės kito (*kito* kaip radikalaus nevienalytiškumo), t. y. nenumatytos prasmės, prasmės, „išardytos“ autonomiškai veikiant signifikantui, atveriančiam diskurse naują nevienalytiškumą, Bachtinas nepripažįsta, o tai, Autier-Revuz manymu, veda prie „dialogizmo užsiblokavimo“ (Отъе-Ревью 1999: 81). Toks yra Bachtino dialogiškai „programuojamas“ *kitas*: mano požiūriu, jį galima gretinti su Lacano siūloma įsivaizduojamo *kito* samprata, tačiau Didysis Kitas jam nepažįstamas, ir kalba į pastarojo tikrovę negali išsiskverbti, nepaisant visų, regis, daugkartinių ir pagrįstų nuorodų į būtiną jo egzistavimą. Sykiu Bachtinas-Vološinovas iš esmės „prastumia“ į diskursą uždara, užbaigtą, narcisistinį subjektą – tą patį, kurį dialogizmas, atrodytų, atmeta.

¹⁷ Pavyzdžiui, „Sakmėje apie Igorio žygį“ nėra nė vieno netiesioginės kalbos atvejo, nepaisant to, kad šiame literatūros paminkle gausu „svetimos kalbos“. Metraščiuose netiesioginė kalba labai retai pasitaiko. Svetima kalba visur įvedama kompaktiškos, neperprantamos masės, labai menkai individualizuotos arba visiškai neindividualizuotos pavidalu. Rusų klasicizme beveik nėra netiesioginio kalbėjimo (Волошинов 1995: 336).

KO NORI KITAS?

Taigi kalba kuria ir palaiko Kito esaties diskurse iliuziją. Šį verbalinės kalbos lygmenį galima apibūdinti kaip mikrolygmenį – lygmenį, kuriame abejotina reprezentacijos prigimtis nelaikoma rimta problema. Priešingai, susidaro įspūdis, kad reprezentacijai kalboje sukurtos visos sąlygos. Kaip jau minėta, pasisavinimo problema (jos etiniu ir ideologiniu matmenimis) juntama tik istorinių ir socialinių procesų ir jų reikšmių **makrolygmenyje**, o tai reiškia, kad turime pereiti prie konkrečių Kito vaizdavimo formų įvairiuose diskursyvinuose dariniuose, prie kurių galima priskirti ir mokslą, ir politiką, ir literatūrinę veiklą.

Apie nuolatinį Kito kalbos „pasisavinimą“ psichoanalizėje jau buvo kalbėta, tačiau kai ką panašaus galime surasti ir bet kokiuose moksliniuose diskursuose (pirmiausia turiu omenyje humanistiką). Akademinės veiklos konvencijos yra ne kas kita kaip įteisinta kitokios patirties perdavimo (reprezentacijos) ir svetimų idėjų perteikimo forma. Apsvarstykime abu šiuos aspektus. Nuo antikos laikų pagrindinė savo požiūrio išraiškos forma buvo autoritetų citavimas – taip kontrabandos būdu buvo „prastumiama“ sava nuomonė. Šiandieną toks būdas jau nėra priverstinė priemonė, skirta išvengti kaltinimo erezija, vis dėlto pačios konvencijos iš esmės nepasikeitė (ką rodo ir šis tekstas). Sava kūryba legitimuojama demonstruojant „žaidimo taisyklių“ priėmimą, t. y. priėmimą konvencijų, kurios padeda įeiti į mokslinę bendriją – nors galbūt savos idėjos raiškai apeliavimas į autoritetus ne visada būtinas. Kito esaties iliuzijos kūrimą moksliniame tekste (pavyzdžiui, įvedant kabutėse pateikiamą tiesioginę kalbą) lemia gana konkreti istorinė nauda ir tai nepriklauso nuo moralės imperatyvo (vadinamoji mokslinė etika yra visiškai apibrėžtas ideologinis produktas). Kitaip sakant, įsileisti kito kalbą į mano paties kalbą svarbu ne dėl Kito, o dėl savęs paties.

Mūsų neturėtų suklaidinti dialogine forma išdėstyti tekstai – pašnekovų buvimas ir klausimų-atsakymų forma visiškai nereiškia, kad tokia dialoge esama ir Aš, ir Kito. Juose veikiau esama rašančio Aš – čia turiu omenyje labai platų istorinių ir filosofinių šaltinių spektrą: nuo Platono dialogų (Platonas į Sokrato lūpas įdėjo savo paties kalbą, tuo pat metu atsižadėdamas savo autorystės; o ką manė Sokratas, mums ir toliau žinoma tik Platono „dėka“) iki inkvizicijos tardymų protokolų (surašytų dialogine forma, kas netrukdo jiems būti labiausiai monologiniais¹⁸). „Rašančiuoju“ vadinu tą, kuris

¹⁸ Carlo Ginzburgas, italų istorikas, tyrinėjantis viduramžius, mėgino išsiaiškinti, kaip inkvizitoriai, pokalbio su tardomuoju metu taip aistringai siekė išsiaiškinti tiesą, ją išgaudavo, ir aptiko, kad kaltinamųjų atsakymai atrodo kaip inkvizitorių klausimų pakartojimas, aidas. Inkvizitoriai ne tik išversdavo tardomų žmonių, neabejotinai jiems svetimų savo požiūriais ir įsitikinimais, vaizdinius į savo kalbą, bet ir įpiršdavo jiems savo pačių kodą, savo kategorijų tinklą (Ginzburg 1989: 156–164).

turi pasisavinimo teisę, kuris kalba „teisiojo“ vardu, t. y. galios vardu (tai gali būti ir tas, kuris „vedžioja rašančiojo ranką“). Labai iškalbingu pavyzdžiu to, kaip instituciniame rašte ištrinama kito (tegu ir savarankiškai rašančio ant popieriaus) subjektyvė, tampa tas filmo „Susitikimo vietos pakeisti negalima“ (S. Govoruchinas, 1979) epizodas, kai Manka-„Obligacija“ priversta pati pasirašyti „Marija Ivanovna Kolyvanova“.

Šios konvencijos gali mus visiškai arba ne visiškai tenkinti, tačiau jų veidmainiškas pobūdis daugiausia nurodo į epistemologinio pobūdžio problemas („kaip tyrinėti Kitą rašte ir per raštą“). Daug rimtesnis yra etnologams, sociologams ir politikams aktualus klausimas, kaip *reprezentuoti patirtį* (kuria remiasi tyrinėtojas) – kitų žmonių patirtį, juo labiau, kad pagrindinė intelektualo funkcija ir yra „liaudies“ (visų tų, kurie nedalyvauja mokslinio žinojimo ir kultūros kūrime) poreikių ir norų formulavimas. Prisiminkime Michelio Foucault ir Gilles’io Deleuze’o pokalbį „Intelektualai ir valdžia“, kuriame jie abu kalbėjo, jog intelektualai turi mėginti visuomenėje atskleisti ir pažinti Kito kalbą.

„Kultūros studijų“ paradigmoje per pastaruosius dvidešimtį metų netyla ginčai apie tai, *kas kalba, iš kur ir už ką* (Probyn 1993: 9). Šioje situacijoje itin problemiška yra intelektualų laikysena: į ką nukreipti jų balsai ir kieno vardu jie kalba? Politinėje plotmėje išivaizduojamos „mes“ bendrijos sukūrimas yra pateisinamas (tačiau apie tai šiek tiek vėliau), bet teoriniu atžvilgiu tai atrodo kitaip. Pavyzdžiui, ar gali baltaodės feministės iš pasiturinčios Amerikos kalbėti visų moterų vardu, įskaitant spalvotąsias ir lesbietes iš trečiojo pasaulio šalių, ar gali Oksfordo profesorius kalbėti Velso darbininko vardu ir t. t. Vadinamojo „etinio antropologo kodekso“ atsiradimas ne ką mažiau sietinas ir su išsąmoninimu dviprasmiškos pozicijos etnologo, kuris tiria čiabuvių išimtinai humaniškais tikslais (mokslinis tyrimas), siekia „išversti“ Kito kalbą į savo kalbą taip, kad išaugotų šią „kitybę“, ir tuo pat metu „suobjektina“, išnaudoja šį Kitą kolonijinės administracijos labui, savo paties mokslinės karjeros labui ir pan.

Ryšium su tuo paradoksaliausia yra intelektualų pastanga niekad nekalbėti apie save – tiesą sakant, kaip jau buvo minėta, visas mokslinis diskursas sukonstruotas taip, kad paverstų save nematomu – kalbama tam tikros mokslinės bendrijos vardu, pasinaudojama autoriteto nuomone, vengiama aliuzijų į savo patirtį (ir savo biografiją) dėl išgirtojo mokslinio „objektyvumo“, netgi atsisakoma vartoti asmeninį įvardį Aš (būtina sakyti „mes manome...“). Todėl neatsitiktinai kultūros studijų teoretikams iškėlus šūkį *Speaking the Self* ir ėmus kalbėti savo pačių vardu, savo asmeninės patirties ir asmeninio dalyvavimo požiūriu, juos praminė „the me generation“, be to, tokią poziciją daugelis palaikė diskursyvinio striptizu (Probyn 1993: 10–14). Apskritai paaiškėjo, kad asmeninės patirties conceptualizavimas ir

įtraukimas į mokslinį diskursą kol kas tėra tik utopija (ir epistemologinių pagrindų tam kol kas neparengta) – sykiu dauguma akademinė tyrinėtojų ir toliau tiki, kad yra pajėgūs atsiriboti nuo savęs (absoliučios intelektualo transcendencijos utopija, tačiau kas tuomet esame *patys sau?*) tam, kad išgirstų *kitų* balsus. Jeigu išryškintume šios situacijos ribinę išraišką, gautume, pavyzdžiui, tokią situaciją: Brueghelio (Breighelio) tapyba dažnai interpretuojama kaip tapyba, pasakojanti apie liaudį, sykiu: (1) Brueghelio kaip menininko požiūris į prasčiokų padėtį – tai išorinis aristokrato žvilgsnis į valstietišką idilę, o ne valstiečio žvilgsnis į savo paties gyvenimą¹⁹; (2) pats Brueghelis kaip „valstiečių dainius“ savo ruožtu pasirodo neturįs balso, nes yra tokia disciplina kaip meno istorija, o menotyrininkas – tai teisėtas dailininko balso atstovas – jis „geriau mato“, ko norėjo Brueghelis; (3) be to, meno istorikas, nors ir pretenduojantis į maksimalų objektyvumą, yra ne vien epochos produktas, bet ir apibrėžtos socialinės grupės, tam tikros ideologijos, moteriškos ar vyriškos lyties atstovas (jis/ji taip pat turi menką nuovoką apie liaudį) ir t. t.; (4) vienas teoretikas, kurio balsas pasiekė mūsų laikus, atstovauja kitų, kurie manė kitaip, nuomonę. Šioje pakeitimų virtinėje (visi jie atitinka „reprezentacijos“ sąvoką) Kito realumas, jeigu apskritai buvo, dingsta galutinai. Tačiau, kaip jau išsiaiškinome anksčiau, „Aš realumas“ akademiniam diskurse ne mažiau probleminis ir tuomet, kai užsideda Kito kaukė.

Dar visai neseniai intelektualinio „atstovavimo“ funkcija nebuvo ginčijama, ir dauguma intelektualų manė, kad jie pajėgia visiškai suprasti, apie ką galvoja liaudis ir ko ji nori (garsieji tautos lūkesčiai). Iš tikrųjų visuose istorijos etapuose liaudis neturėjo balso teisės, jos kalba buvo nusavinama (atimant išraiškos priemones – užtveriami prieiga prie žiniasklaidos, meno, mokslo), tuo tarpu intelektualai atkakliai siekė įminti jos paslaptis ir „perskaityti jos Geismą“. Asmeniškai nesu įsitikinusi, kad filosofai kada nors pajėgs pagrįstai kalbėti apie liaudies mases jų diskurso, jų idėjų nepakeisdami savomis – masės visada jiems links autonominiu Kitu.

Prie ko tai veda, visiems puikiai žinoma – viskas baigiasi revoliucijomis, apie kurias tariamai amžiais svajoja engiamas proletariatas, tačiau kurių vyksmas ir rezultatai priklauso visiškai kitoms socialinėms grupėms. Proletariatas visada buvo tik kolektyvinis jo labai rengiamos revoliucijos žiūrovas (Guy Debord). Althusseris savo laiku rašė: „Tam, kad būtų atgaminta darbo jėga, reikia atgaminti ne tik pačius gebėjimus, bet ir darbininkų sugebėjimą pateikti šiuos gebėjimus valdančios ideologijos dispozicijai bei eksploatacijos ir represijos agentų gebėjimą teisingai manipuluoti valdančiąja ideologija taip, kad jie galėtų užtikrinti valdančiosios klasės viešpatavimą „žodyje ir per žodį (*par la parole*)““ (Althusser 1971: 132–133). Gayatri Chakrovarty

¹⁹ Čia iš dalies pasinaudojau S. Žižeko pavyzdžiu (Žižek 2001: 107).

Spivak suformuluotą klausimą apie sąlygas vieniems subjektams atstovauti kitus – „Ar gali engiamieji kalbėti?“ (Spivak 1993: 66–111) – svarstant Spalio revoliucijos kontekste, jis įgyja ypatingą prasmę: darbininkų klasės „balsus“ pasisavinus nedidelei „reprezentantų“ grupei, sukurta didžiausia istorinė iliuzija, fiktyvus darbininkų ir valstiečių valstybės pasaulis.

Apskritai, kaip rašė Baudrillard'as, politika – tai neriboto manipuliavimo visuomenės atstovavimu sritis (Бодрийяр 2000: 140). Politinė simuliacija – gryna atstovavimo forma be jokių atstovų ir atstovaujamųjų – aptinkama visuose politinio proceso etapuose ir visose jo formose. Sociologinės apklausos (užsakomos vienos ar kitos politinės grupės), visas rinkimų mechanizmas (įskaitant galimybę „perleisti“ vieno kandidato rinkėjų „balsus“ kitam, sėkmingiau pasirodžiusiam), straipsniai laikraščiuose (ypač su rubrika „liaudies balsas“), naujienos ir kitos žiniasklaidos laidos dar kartą parodo, „kaip groteskiškai atrodo visa ši aukščiausio atstovavimo nieko neatstovaujanti politika“ (Бодрийяр 2000: 144).

Deja, visa politikos institucija pagrįsta reprezentacijos, kurios regimybė suteikia legitimumą daugumai politinių subjektų, fetišu. Jau anksčiau apibrėžta problema, kaip intelektualas gali savo veikla atstovauti Kito patirtį, politikų nedomina – nes taip pats klausimas užklaustų visą valdžios struktūrą. Mes vėl grįžtame prie suskilusio (arba suskaldyto) subjekto problemos, nes politika turi reikalą būtent su tokiu subjektu – „dis-poziciniu klasiniu subjektu“, priverstu perleisti savo interesą „atstovo“ naudai. Dar liūdnesniu tokios epistemologinės prievartos pavyzdžiu, anot minėtos Gayatri Spivak, galima laikyti „ypatingu būdu orkestruotą, platų ir heterogeninį kolonijinio subjekto kaip Kito konstravimą. Šis projektas taip pat yra asimetrinis to Kito ir jo abejotinos Subjektyvybės pėdsako naikinimas“ (Spivak 1993). Galbūt būtent kolonijinio subjekto istorija galėtų tapti ryškiu pavyzdžiu to, kas šiaime straipsnyje daugybę kartų buvo aprašoma kaip „Kito kalbos pasisavinimas“, tačiau jau laikas pereiti prie išvadų.

VIETOJE IŠVADŲ: NAUJI KLAUSIMAI

Jokiu būdu nepretenduodama į atsakymų žinojimą norėčiau tiesiog nužymėti dvi kryptis, kuriomis galėtų skleistis atsakymai į anksčiau iškeltus klausimus.

Pesimistinis rezultatas – manau, kad negalime žinoti, ko nori ir apie ką kalba Kitas. Juo labiau negalime atstovauti jo interesų, kai mūsų kalba tampa politiškai reikšminga, o Aš – apsunkintas funkcijos atstovauti Kitą politinių arba kitų gyvybiškai svarbių interesų srityje. Tokia (ne-?)reprezentacijos logika. Bet kokia reprezentacija galiausiai virsta Kito kalbos (kaip svetimos kalbos) pasisavinimu ir šia prasme iki galo nežinoma, kas būtent reprezen-

tuojama mintyje, žodyje, paveiksle, tyrinėjime, išskyrus reprezentuojančiojo subjekto (Aš) tikrovę. Apmaudu ir tai, kad „Kitas“ ir filosofui, ir politikui lieka „akimi-veizolu“, nesuprastu ir pavojingu.

Pozityvus rezultatas – Kito egzistavimas, mūsų pastebėtas ir apmąstytas kaip ne-Aš, ir netgi jo neperregimumas gimdo produktyvų dialektinį mąstymo judėjimą (taip antropologija gimė siekiant suprasti ir aprašyti svetimą kultūrą, lingvistika – siekiant aprašyti savo kalbą kaip svetimą, o svetimą – kaip savo; istorija – siekiant suprasti jau neegzistuojančio Kito gyvenimo būdą). Maža to, verbalinė kalba (lygiai kaip ir kitos ženklų sistemos) sukūrė nuosavas Kito raiškos-pasisavinimo formas, paliekančias bent jau formalią jo požiūrio išraiškos arba jo Balso perteikimo galimybę – net jei šios formos iš esmės gimdo tik iliuzinę Kito esatį tekste.

Iš rusų k. vertė Danutė Bacevičiūtė

Gauta 2007 12 15

Priimta 2008 02 04

LITERATŪRA:

1. Althusser, L. 1971. *Lenin and Philosophy and Other Essays*. Trans. B. Brewster. New York: Monthly Review Press.
2. Derrida, J. 2006. *Apie gramatologiją*. Vert. N. Keršytė. Vilnius: Baltos lankos.
3. Ginzburg, C. 1989. „The Inquisitor as Anthropologist“ in *Clues, myths, and the historical method*. Trans. J. and A. Tedeschi. Baltimore: Hopkins University Press.
4. Hall, S. 1996. „On postmodernism and articulation“ in *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. Ed. D. Morley, K.-H. Chen. London: Routledge.
5. Hall, S. 1997. „The Work of Representation“ in *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. The Open University: Milton Keynes.
6. Lacan, J. 1986. *Le Séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse, 1959–1960*. Paris: Seuil.
7. Kristeva, J. 1997. *La revolte intime. Pouvoirs et limites de la psychanalyse II*. Paris: Fayard.
8. Probyn, E. 1993. *Sexing the Self. Gendered Positions in Cultural Studies*. London and New York: Routledge.
9. Spivak, G. 1993. „Can the Subaltern Speak?“ in *Colonial Discourse and Postcolonial Theory*. Ed. P. Williams, L. Chrisman. New York: Harvester.
10. Župancic, A. 1999. *Kant with Lacan: Towards the Ethics of the Real*. London: Verso.
11. Žižek, S. 2001. *The Sublime Object of Ideology*. London & New York: Verso.
12. Бахтин, М. М. 1975. „Слово о романе“. *Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет*. Москва: Художественная литература.
13. Бенвенист, Э. 1974. „Заметки о роли языка в учении Фрейда“. *Общая лингвистика*. Перев. Ю. М. Караулов. Москва: Прогресс.
14. Бенвенист, Э. 1974. „О субъективности в языке“. *Общая лингвистика*. Перев. Ю. М. Караулов. Москва: Прогресс.
15. Бенвенист, Э. 1974. „Формальный аппарат высказывания“. *Общая лингвистика*. Перев. Ю. М. Караулов. Москва: Прогресс.
16. Бодрийяр, Ж. 2000. Символический обмен и смерть. Перев. С. Н. Зенкип. Москва: Доиросвет.
17. Волошинов, В. М. 1995. „Марксизм и философия языка“. *Философия и социология гуманитарных наук*. Санкт Петербург: АСТА-ПРЕСС.
18. Волошинов, В. М. 1995. „Фрейдизм и современные направления философской и психологической мысли“. *Философия и социология гуманитарных наук*. Санкт Петербург: АСТА-ПРЕСС.
19. Куртин, Ж.-Ж. 1999. „Шапка Клементиса (заметки о памяти и забвении в политическом дискурсе)“. *Квадратура смысла. Французская школа анализа дискурса*. Под ред. П. Серно. Перев. И. Кузнецова. Москва: Прогресс.

20. Лакан, Ж. 1999. *Семинары Книга 2. Я в теории Фрейда и в технике психоанализа*. Перев. А. К. Черноглазов. Москва: Гнозис/Логос.
21. Отье-Ревью, Ж. 1999. „Явная и конститутивная неоднородность к проблеме другого в дискурсе“. *Квадратура смысла. Французская школа анализа дискурса*. Под ред. П. Серио. Перев. И. Микаэлян, И. Иткин. Москва: Прогресс.
22. Подорога, В. А. 1995. *Феноменология тела*. Москва: Ad Marginem.
23. Салеца, Р. 2000. *(Из)вращения любви и ненависти*. Перев. В. Мазин. Москва: Художественный журнал.
24. Серио, П. 1999. „Как читают тексты во Франции?“. *Квадратура смысла. Французская школа анализа дискурса*. Под ред. П. Серио. Перев. И. Кузнецова. Москва: Прогресс.

Almira Ousmanova

REPRESENTATION AS APPROPRIATION: ON THE
PROBLEM OF EXISTENCE OF THE OTHER IN DISCOURSE

SUMMARY

The article is dedicated to the problem of (non)representation of the Other in a discourse. The main argument consists in that the Other is a kind of ‘blind spot’ whose ‘reality’ cannot be properly understood, conceived or ‘represented’: instead of ‘representation’ we have ‘appropriation’. At the same time, the ‘reality of representation (as well as of the Other) is the only reality which we have access to. The argument is developed through the analysis of the theoretical propositions and linguistic theories of the 20th century (M. Bakhtin (V. Voloshinov), E. Benvéniste, M. Pecheux, etc.) and French poststructuralism.

KEYWORDS: Other, Self, representation, appropriation, discourse, psychoanalysis.