

Marc Crépon

MIRTIES APMASTYMAS KARŲ
ŠEŠĖLYJE (J.-P. SARTRE'AS IR
E. LEVINAS – M. HEIDEGGERIO
INTERPRETUOTOJAI)

Ecole Normale Supérieure, CNRS
45 Rue d'Ulm, 75005 Paryžius
El. paštas: Marc.Crepon@ens.fr

Šiame straipsnyje bus nagrinėjama, kaip XX a. prancūzų fenomenologijai – konkrečiai Jeanui-Pauliui Sartre'ui ir Emmanueliui Levinui – paveiktai II pasaulinio karo, egzistencialinė būties-myriop analitika tapo svarbiausiu konfrontacijos tašku. Praėjusį amžių paženklinęs klausimas – tai ne klausimas, kaip autentiška būtis-myriop galėtų mums padėti neįklimpti į kasdienybę, o klausimas, dėl ko mirštama, tai ne pasiaukojimo apskritai klausimas, bet klausimas, dėl ko vertėtų paaukoti gyvenimą. Martino Heideggerio požiūriu, save galiu apibrėžti tik per savo santykį su savo paties mirties galimybe. Pats sau visiškai „priklausau“ tik projektuodamas autentišką būtį-myriop. Bet koks santykis su kitų mirtimi patenka į kasdienybės ir das Man karalystę. Sartre'o požiūriu, priešingai, tas santykis mane nuolat sugrąžina prie mirties absurdiškumo, kad ir kaip stengčiausi jo išvengti. Net kai dėl smurto, priespaudos, neteisybės, skurdo savo mirtį planuoju kaip „mirtį už ką nors“, mirtis nėra išsigelbėjimas. Ir vis dėlto mirtis nėra nesuderinama su mano laisve ir atsakomybe. Kita jos nusavinimo pusė (jos absurdiškumo įsisąmoninimas) – tai visiška mano atsakomybė už mirusiuosius. Mano gyvenimas yra santykių su mirusiaisiais ir gyvaisiais tinklas. Būtent to kintančio ir nepakeičiamo tinklo išskirtinumas (o ne autentiška būtis-myriop) yra mano.

Nei kito asmens mirties, nei visų XX amžiaus karų, o ypač holokausto aukų, apie kurias Heideggeris niekada neužsiminė, mirties sukeltas susijaudinimas, nei grėsmės, kurias potencialus kito asmens (pirmiausia budelių) arba mano priešiškas kelias mūsų gyvybei (žmogžudystės galimybė), neturi ir negali tapti santykiu su mirtimi atskleidžiančia analitikos priemone. Toks yra štai-būties vienišumo mirties akivaizdoje padarinys. Kaip tik šios išvados Levinas, apmąstydamas mirtį, negalėjo priimti, nes jis savo, kaip gyvo išlikusiojo mąstymą, skyrė aukoms atminti.

RAKTAŽODŽIAI: *Heideggeris, Sartre'as, Levinas, būtis-myriop, mirties absurdiškumas, kito asmens mirtis, mirties klausimo politiškumas.*

Jeigu tiesa, kad filosofijos negalima atsieti nuo jos epochos, tai XX a. ji neatskiriama nuo karų šešėlio, t. y. nuo bet kokią kitą analizės elementą nustelbiančių dešimčių milijonų mirčių per abu pasaulinius karus, civilinių ir karo aukų visuose Europos ir kituose frontuose, okupuotuose ar subombarduotuose miestuose, nuo masinių trėmimų bei galiausiai – ir ypač – nuo mirties stovyklose išnaikintų Europos žydų. Kai tik klausiame, kas *tuo metu* ir *dėl to meto* turėjo jaudinti filosofiją, atsakymas susijęs su tuo, ką reikia vadinti tam tikra mirties kaip sunaikinimo „patirtimi“, kurios neišvengė nei istorijos, nei politikos, nei etikos ar teisingumo, nei mokslo ar technikos apmąstymas.

Vis dėlto karų paskatintas „mirties mąstymas“ gimė ne iš tiesioginio ir eksplicitinio mąstymo apie „neįsivaizduojamą sunaikinimą“, kurį reiškė karai ir visi jų pavidalai. Iš tikrųjų jis neatsiejamas nuo Heideggerio knygos *Būtis ir laikas*, kurios paskelbimo metai – 1927-ieji – nėra nereikšmingi. Šioje knygoje apie karą nekalbama, nebent daromos labai tolimos užuominos, joje net neatsispindi – bent jau aiškiai – I pasaulinio karo pėdsakai, tačiau be šios knygos negali apsieiti joks mirties bei mirčių apmąstymas. Tai ne pats mažiausias šios knygos recepcijos paradoksas. Mat šio svarbiausio Heideggerio kūrinio interpretacijos sudaro didelę XX amžiaus (prieš II pasaulinį karą ir po jo) filosofijos dalį, o būtis-myriop analizė, kuria prasideda antrasis knygos skirsnis, karų atminties paženklintai filosofijai tapo viena svarbiausių ir viena sunkiausių knygos vietų.

Tai pasakytina apie Sartre'ą, kuris savo veikalo *Būtis ir niekis* pabaigoje šiai analizei skiria vieną karščiausių diskusijų, taip pat apie Janą Patočką, kurio „palaužtųjų solidarumo“ apmąstyme, pateikiamame *Eretiškujų esė* pabaigoje, tarp eilučių šmėkščioja sąsąuka su Heideggerio analizėmis. Tą patį galima pasakyti ir apie Maurice'ą Blanchot bei Jacques'ą Derrida: didžiojoje jų darbų dalyje gausu tų Heideggerio pastraipų įtakos¹. Galiausiai antrojoje

¹ Derrida jų „dekonstrukcijai“ paskyrė atskirą knygą *Aporijos* (Paris: Galilée, 1996), tačiau su Heideggerio mirties apmąstymu jis netiesiogiai konfrontuoja ir interpretuodamas Blanchot bei Celaną, kai apmąsto „išgyvenimą“ („*survivre*“).

praeito amžiaus pusėje Levinas labiau nei bet kuris kitas kritinę Heideggerio knygos interpretaciją susiejo su XX a. karų ir jų aukų atmintimi.

Tos „kritinės“ sąsajos, prie kurių dar galima pridurti ir kitų rašytojų bei poetų vardus, pradedant Pauliu Celanu, yra tarsi ypatingas *kelias*, kuriuo einant galima atsekti, kaip Heideggeris interpretuojamas „šiuolaikinėje“ tiek prancūzų, tiek kitų šalių filosofijoje. Tos interpretacijos neatsiejamos nuo dvigubos (etinės ir politinės) atsakomybės – karų atminties ir mirties mąstymo atsakomybės. Kadangi čia negaliu panagrinėti visų pavyzdžių, kaip esu padaręs kitur (Crépon 2008), imsiuosiu dviejų iš jų: pirmiausia Sartre'o, o paskui Levino.

I. SARTRE'O KRITIKA

Sudėtingoje veikalo *Būtis ir niekis* sandaroje nedaugelis fragmentų yra tokie kritiški *Būties ir laiko* egzistencialinės analitikos atžvilgiu, kaip paskutinėje, ketvirtojoje, dalyje pateikiama analizė, skirta „*mano mirčiai*“. Išversta į Sartre'o kalbą, Heideggerio autentiška būtis-myriop, t. y. štai-būties² pripažinimas, kad mirtis yra jai artimiausia (saviausia) galimybė, tampa „į mirtį vedančio projekto“ realizavimu, įgyvendinimu tos „laisvės numirti“, kurios dėka štai-būtis „per laisvą baigtinumo pasirinkimą“ konstituoja kaip „visybė“ (*totalité*) (Sartre 1943: 577). Todėl pirmiausia iš esmės kvestionuojama mintis, kad mirtis gali būti tokio projekto objektas. Tačiau mirtis nėra tiesiog viena iš daugelio temų, išryškėjančių fenomenologinės ontologijos esė, kuri Sartre'as paskelbia 1943 m. (tai svarbi data). Svarbiausias klausimas – ar „laisvė gali atsverti“ mirtį – keliamas beveik visose ateinančiame dešimtmetyje parašytose pjesėse: *Musės*, *Nepalaidoti mirusieji*, *Nešvarios rankos*, neskaitant pjesės *Užsklęstos durys*. O juk toks dvigubas registras įmanomas tik todėl, kad pagrindinė mintis, kuri būtina tokiam demontavimui, turi akivaizdų dramatinį krūvį. Svarbiai privilegijai, kuria Heideggeris laiko „būtį-myriop“, Sartre'as puslapis po puslapio (ir pjesė po pjesės) priešpriešina ne ką kita kaip mirties *absurdiškumą*.

Kodėl mirtis – absurdiška? Heideggerio užmojis, aiškina Sartre'as, yra dvejopas. Visų pirma, jis siekia individualizuoti mirtį, t. y. priminti, kad mirtis – vienintelis iš tiesų *man* priklausantis dalykas. Dėl to tampa įmanoma pati štai-būties individuacija. Jeigu niekas negali numirti vietoj štai-būties, autentišką egzistenciją ji pasieks projektuodama save į tą aukščiausią bei paskutinę galimybę. Vadinas, „būtis-myriop“ turi būti apmąstoma kaip tai, kas

² Straipsnio autorius į prancūzų kalbą neverčia haidegeriškojo *Dasein*. Lietuvoje jau susiformavusi šio termino vertimo tradicija (čia-būtis – Arvydo Šliogerio, štai-būtis – Arūno Sverdiolo vertimas) paskatino *Dasein* versti kaip štai-būtis, pabrėžiant šiame straipsnyje svarbų laikiškumo ir įvykiškumo aspektą (*Sud. past.*).

leidžia štai-būčiai save suvokti kaip nepakeičiamą visumą. Ji bus tokia visuma tada (ir tik tada), kai jai priklausys *jos pačios* mirtis. Bet ar įmanomas toks *pasisavinimas*? Kaip tik tuo Sartre'as, dar nepradėjęs kaip reikiant kritikuoti haidegeriškojo mirties apmąstymo, suabejoja, užduodamas tokį pradinį klausimą: „Ar mirtis, kuri mane ištikis, yra mano mirtis?“ (Sartre 1943: 578).

Be abejo, vietomis galima ginčytis dėl terminų, kuriais *Būties ir niekio* autorius verčia Heideggerio kalbą, užmiršdamas, kad ir pats *Būties ir laiko* autorius elgėsi ne kitaip. Vis dėlto akivaizdu, jog mirties pasisavinimą Heideggeris laiko autentiškumo pagrindu. Ir kad taip jis atmeta visas „mirties nusavinimo“ figūras (mano mirtis nėra *manoji*), kurios mirčiai suteikia visai kitą reikšmę. Kokios tos figūros? Kaip jos prieštarauja egzistencialinei analitikai? Kaip tik į jas ir gilinamasi veikale *Būtis ir niekis*. Būties-myriop ir jai priskiriamos ontologinės privilegijos demontavimas, galima sakyti, vyksta trimis etapais.

Pirmiausia kvestionuojamas tokios privilegijos išskirtinumas. Kiek teisinga, klausia Sartre'as, kad mirtis yra vienintelė iš mano galimybių, kuri yra absoliučiai mano? Niekas negali *numirti* vietoj manęs. Bet lygiai taip būtų galima tvirtinti, kad niekas negali *mylėti* vietoj manęs. Meilės, kurią jaučiu vienam ar kitam žmogui, neįmanoma perleisti kam nors kitam. Aišku, su sąlyga, kad ji netraktuojama savo funkcijos požiūriu, t. y. nepriklausomai nuo mano subjektyvumo. Jeigu mylėti reikštų „kam nors suteikti laimės“, nebūčiau vienintelis, gebantis tai padaryti. Vadinasi, nepakeičiama yra ne meilė kaip tokia, bet ją apibrėžianti *situacija*. Tas pats pasakytina ir apie mirtį (apie *mano* mirtį). Daugeliu atveju ją irgi galima redukuoti iki funkcijos, kuri *iš manęs* atima *mano* mirtį. Kai *mirštama už* tėvynę ar už kokį nors reikalą, reikšmę mirčiai suteikia tas reikalas, o ne faktas, kad mirštu *aš* (o ne kas kitas). Numirti už tėvynę vietoj manęs gali bet kas: tai liudija liūdna karų, kankinių, aukų statistika. Nebent ta „*mirtis už ką nors*“ būtų laisvas ir atsakingas sprendimas, vienintelis galintis suteikti jai prasmę, ir darytume prielaidą (tačiau labai abejotiną), kad toks sprendimas gali būti iš tikrųjų įgyvendintas.

Jeigu mirštama tam, kad būtų pastatytas koks nors pastatas, siekiant paliudyti, už tėvynę ir pan., tuomet bet kas gali mirti vietoj manęs – kaip toje dainoje, kur tas, kas ištrauks trumpiausią šiaudą, bus suvalgytas. Žodžiu, *manoji* mirtis nepasižymi jokia suasmeninancčia ypatybe (Sartre 1943: 579).

Struktūrą „*mirti už ką nors*“ panagrinėkime nuodugniau – mažiausiai dėl dviejų priežasčių. Pirmiausia ši struktūra galutinai apverčia – rutuliojant tai, kas galėtų pasirodyti paprastas intarpas – knygos *Būtis ir laikas* problematiką. Arba veikiau ji parodo, ko *trūksta* egzistencialinei analitikai. Savo mirties galimybę galima numatyti daugeliu būdų, ir tie įvairūs būdai tai galimybei

suteikia nevienodą prasmę. Galima mirti lovoje nuo senatvės. Pačiame jėgų žydėjime gali pakirsti liga ar nelaimingas atsitikimas. Arba istorijos verpetai: karai, revoliucijos. Pagaliau galima numirti dėl reikalo, už kurį nusprendėme kovoti *iki mirties*. Jeigu galėčiau išsivaizduoti kiekvieną iš šių galimybių kaip manęs laukiančią mirtį, kiekvienu atveju save joje projektuočiau vis kitaip. Įvairios galimybės *manajai* mirčiai suteikia ne tą pačią prasmę. Mąstyti apie mirtį kaip apie neišvengiamą ilgo gyvenimo pabaigą – tai pripažinti ir sutikti, kad bet koks gyvenimas kada nors užsibaigia. Ir priešingai, išsivaizduoti, kad nusinešti mano gyvybę galėtų staigi liga ar nelaimingas atsitikimas, tolygu priimti galimybę, kad mano gyvenimas gali staiga nutrūkti, kad dėl atsitiktinių, nuo manęs nepriklausančių priežasčių mano planai ir man atsivėrusios galimybės gali sugriūti jiems dar *neužsibaigus*, anksčiau laiko.

Tačiau iš visų galimybių *Būties ir laiko* problematiką labiausiai apverčia galimybė „*mirti už ką nors*“. Mat, kalbėdamas apie galimybę *mirti už* kokį nors reikalą, Sartre'as santykiui su mirtimi sugražina politinį matmenį. Iš tiesų praėjusį amžių paženklinęs klausimas (politinis klausimas) – tai ne klausimas, kaip autentiška būtis-myriop galėtų padėti neįklimpti į kasdienybę, o klausimas, *dėl ko* mirštama, tai ne pasiaukojimo apskritai klausimas, bet klausimas, dėl ko vertėtų paaukoti gyvenimą. Nors posakiai „*mirti už tėvynę*“, „*mirti už laisvę*“, „*mirti už tiesą*“, „*mirti už* kitą žmogų“ nurodo santykio su mirtimi problemišumą, jie byloja viena: mano egzistenciją įprasmina (ir lemia, kad mano mirtis yra *manoji*) ne mano mirties galimybė kaip labiausiai man priklausanti galimybė, bet tai, dėl ko aš nusprendžiu (darant prielaidą, kad toks sprendimas įmanomas), kad galėčiau numirti.

Taigi toks yra pirmas svarbus Sartre'o kritikos, nukreiptos į egzistencialinę mirties analitiką, ypatumas. Būties-myriop autentiškumo ar neautentiškumo problematika virsta *mirties už ką nors* nenusprendžiamumo problematika. Ar man įmanoma žinoti, dėl ko aš pasirengęs mirti? O jeigu ne aš, kas tai žinos? Net jeigu esu pasiryžęs numirti už kokį nors reikalą, ar mano laisvė atsvers *mano* mirtį? Toks *nenusprendžiamumas* jau leidžia išryškėti mirties absurdiškumui. Juolab kad *mirti už ką nors* atskleidžia ir ką kita. Sartre'o pjesių veikėjai niekada nemiršta nuo senatvės. Galvodami apie mirtį (nesvarbu, artėjančią ar jau įvykusią), jie mąsto ne apie vieną galimybę, kuri įprasmintų visas kitas, nes būtų labiausiai sava, bet apie atsitiktinę, brutaliai primestą negalimybę dar projektuoti savo gyvenimo prasmę. Išties kaip tik dėl to kančiasi pjesės *Užsklęstos durys* veikėjai. Jų egzistencijos prasmė jiems nebepriklauso. Jie nebegali planuoti ją *pakeisti*. Kaip tik šito baiminasi ir kitų pjesių veikėjai. Tokiu atveju *mirti už ką nors* turi vienintelę prasmę – iki paskutinio atodūσιο stengtis apversti tokios gyvenimo pabaigos absurdiškumą.

Taigi *mirti už ką nors* apverčia būties-myriop reikšmę todėl, kad šio mirimo tematizuojama mirtis niekada nelieka neapibrėžta. Tai jau kokia nors

(*qualifié*) mirtis. Ir tik todėl įmanoma tikėtis, kad ir mirtis, ir egzistencija bus išgelbėtos nuo savo absurdiškumo. Todėl neatsitiktinai svarbiausiu Heideggerio kritikos momentu Sartre'as savo knygoje *Būtis ir niekis mirtį už ką nors* traktuoja kaip galimą (laikiną?) to absurdiškumo išimtį:

Taigi, ar mirties laukimas galėtų reikšti ką kita nei laukimą neapibrėžto įvykio, kuris bet kokį (taip pat mirties) laukimą paverstų absurdu? Mirties laukimas sunaikintų pats save, nes paneigtų bet kokį laukimą. Galima suprasti mano planavimą *kaip nors* numirti (savižudybė, nukankinimas, heroizmas), bet negalima suprasti *mano* mirties projektavimo kaip neapibrėžtos galimybės nebebūti pasaulyje, nes toks projektas sugriautų visus projektus. Tokiu atveju mirtis nebūtų mano paties turima galimybė, ji netgi nebūtų viena iš *mano* galimybių (Sartre 1943: 585).

Tačiau apie *mirtį už ką nors*, apie kurią čia vos užsimenama pasitelkus susijusias kankinystės ir heroizmo figūras, Sartre'as pasako tik tiek, kad ją galima suprasti, – lygiai kaip galima suprasti „situacijas“, kuriose jo pjesių veikėjai susisieja su (*savo?*) mirtimi, išryškindami ne jos autentiškumą ar neautentiškumą, o mirties teikiamą galimybę įprasminti egzistenciją. *Mirtį už ką nors* galima „suprasti“, bet ar jai išties pavyksta panaikinti mirties absurdiškumą? Kitaip tariant, ar „mirtis už ką nors“ leidžia „vėl pasisavinti“ mirtį? Kaip matėme, Sartre'o atlikta egzistencialinės būties-myriop analitikos kritika susideda iš trijų etapų. Pirmajame nugrinčijama privilegija, priskiriama *mano* mirčiai kaip *man* labiausiai priklausančiai, savausiai galimybei. Antrajame etape išryškinamas mirties, kaip neapverčiamo gyvenimo prasmės suspendavimo, absurdiškumas. Abiejuose etapuose Sartre'as, priešingai nei Heideggeris, mirtį traktuoja kaip atsitiktinį įvykį, kurio niekaip neįmanoma *pasisavinti*. Jis atskleidžia, kad mano mirtis niekada nėra *manoji*, kad ji nėra *mano* galimybė, kad, užuot man priklausiusi, ji atima mane iš manęs paties. Vis dėlto lieka galimybė, kad, nepaisant visko, mirtį gali atsverti laisvė, – su sąlyga, kad mirtis yra „kokia nors“, kitaip tariant, su sąlyga, kad mirštama ne veltui, o dėl kokio nors reikalo: laisvės, tiesos, teisingumo ir pan. Ši galimybė neginčijamai sudaro kai kurių pjesių, kurias Sartre'as parašė tuoj po savo fundamentaliosios ontologijos esė, dramatinį branduolį, tačiau veikale *Būtis ir niekis* apie ją tik užsimenama.

Taip yra dėl to, kad trečiajame analizės etape sugriaunama visa, kas, kalbant apie tą galimybę, galėjo pasirodyti kaip viltis „išsigelbėti“. Net jeigu darome prielaidą, kad pagundą „*mirtį už ką nors*“ įmanoma suprasti, ji vis dėlto neišgelbsti nuo mirties absurdiškumo. Mat apie mirtį mąstyti tokiais terminais reikia ne vien dėl to, kad ji suspenduoja mano egzistencijos prasmę, bet ir dėl to (galbūt ypač dėl to), kad ji visą egzistenciją atiduoda kito žmogaus teismui.

Būtų iliuziška manyti, kad, ištikus mirčiai (mano mirčiai), mano egzistencijos prasmė būtų sustabdyta ir todėl taptų „pateisinta“. Iš tikrųjų „pateisinimas“, kuris galėtų mane išgelbėti, man nepriklauso. Aš neturiu galios jį vienaip ar kitaip „suteikti“ remdamasis gyvenimu (*savo* gyvenimu) ir jo pabaiga. Priešingai, jei bet kokia mirtis yra absurdiška, tai visų pirma todėl, kad ji neišvengia dėsno, pagal kurį hipotetiniu mirties *pateisinimu* disponuoja kiti.

Ši mintis, kurią Sartre'as ilgai rutulioja knygoje *Būtis ir niekis*, yra pats svarbiausias 46–53 *Būties ir laiko* skyrių kritikos momentas, ir ji labai reikšminga. Mat, kaip jau matėme, Heideggerio analizė priimtina tik su sąlyga, kad dėl santykio su savo mirties galimybe štai-būtis tampa radikaliai vieniša. Nors bet koks *Dasein* (štai-būtis) yra *Mitsein mit der anderen* (su-būtis su kitais), autentiškos būties-myriop projektas, priešingai, suponuoja bet kokio štai-būties ryšio su kitais susklydimą. Kai mąstau apie savo paties mirties galimybę, sako Heideggeris, kito žmogaus žvilgsnis, vertinimai, nuomonės neturi jokios reikšmės. Tai reiškia, kad bet koks mąstymas apie tai, ar išliksiu kitų atmintyje, yra atmetamas kaip neautentiškas, vadinasi, mąstydamas apie savo mirtį, aš nesvarstau, koks prisiminimas apie mane išliks kitų (pirmiausia mano artimųjų) atmintyje.

Mirtį traktuodamas kaip „kito žmogaus požiūrio triumfą“, Sartre'as apverčia visą Heideggerio sistemą. Mat tai, kad mirtis yra toks triumfas, rodo ne tik jos absurdiškumą. Tai taip pat reiškia (ir tai ne mažiau svarbu), kad, kol esu gyvas, su kitų mirtimi esu labiau susijęs nei su savąja, ir ne tik dėl to, kad *ju* mirtis man suteiks skausmo, bet ir dėl to, kad *ju* mirtis mane padaro *ju* praėjusio gyvenimo saugotoju. Taigi tam tikra prasme mirtis, kaip mano galimybių neigimas, yra manosios būties-savyje teigimas. Mano gyvenimas, nustojęs būti „savo paties mirties nuosprendžio vykdymo atidėjimu“ (Sartre 1943: 585), egzistuoja tik kitų atmintyje. Mąstyti apie savo mirtį nereiškia bandyti ją pasisavinti, siekiant, kad ji taptų man labiausiai priklausanti, savausia galimybė; tai reiškia į ateitį projektuoti neišvengiamą susvetimėjimą. Mano mirtis nepriklauso vien tik man, ir ją projektuodamas aš negaliu savęs suvokti kaip visybės. Dar daugiau, ji mano gyvenimą paverčia kito asmens nuosavybe – atvira visybe, kurios prasmė man galų gale nepriklauso. Pasibaigus gyvenimui, niekas iš to, ką nuveikiau, niekas iš to, kuo buvau, nė vienas mano žodis ir nė vienas veiksmas man iš tikrųjų nebeprisiklausys – *darant prielaidą, kad jie kada nors man priklausė*. Mat tokį susvetimėjimą antcipuoju dar būdamas gyvas: nerimauju dėl to, ką apie mane prisimins artimi ir ne tokie artimi žmonės, kokią prasmę jie suteiks mano darbams. Dar būdamas gyvas stengiuosi (lyg bandydamas išvengti mirties absurdiškumo) iš anksto orientuoti prasmę, kurią jie suteiks mano gyvenimui ir mano darbams: „Būti mirusiam tolygu būti gyvųjų grobiu.

Vadinasi, tas, kas bando suprasti savo būsimos mirties prasmę, save turi suvokti kaip būsimą kitų grobį“ (Sartre 1943: 588).

Bet jeigu mano mirtis man tikrai nepriklauso, tiesa ir tai, kad keliais būdais, kuriuos dar reikia apibrėžti, man priklauso kitų mirtis. Būtent aš sprendžiu, ar *jų* praėjęs gyvenimas nugrims į užmarštį, ar aš jį prisiminsiu ir kaip prisiminsiu. Vadinasi, mirtis manęs nedaro vienišo. Tai, kad įsisąmoninu jos absurdiškumą, netinkamumą ir nepasisavinamumą, tą bedugnę, kurią ji atveria ne tarp manęs ir kito asmens, bet tarp manęs ir manęs, – visa tai mane sieja su kitais. Būtent tai ir yra svarbiausias *Būties ir niekio* atliekamas apvertimas *Būties ir laiko* atžvilgiu. Heideggerio požiūriu, save apibrėžti galiu tik per savo santykį su savo paties mirties galimybe. Pats sau aš visiškai „priklausau“ tik projektuodamas autentišką būti-myriop. Bet koks santykis su kitų mirtimi patenka į kasdienybės ir *das Man* karalystę. Sartre'o požiūriu, priešingai, tas santykis mane nuolat sugražina prie mirties absurdiškumo, kad ir kaip stengčiausi jo išvengti. Net kai dėl smurto, priespaudos, neteisybės, skurdo planuoju savo mirtį kaip „mirtį už ką nors“, mirtis nėra išsigelbėjimas. Net jei stengsiuosi ją *vėl pasisavinti*, ji visada bus „ne kas kita kaip tam tikras faktiškumo ir būties-kitam aspektas, t. y. ne kas kita kaip *duotybė*“ (Sartre 1943: 591). Ir vis dėlto mirtis nėra nesuderinama su mano laisve ir atsakomybe. Kita jos nusavinimo pusė (jos absurdiškumo įsisąmoninimas), sako Sartre'as svarbioje ištraukoje, tai mano „visiška atsakomybė už mirusiuosius“.

Santykis su mirusiaisiais – su *visais* mirusiaisiais – yra esminė pamatinio santykio, kurį pavadiname „būtimi-kitam“, struktūra. Verždamasi būti, būtis-sau turi užimti tam tikrą poziciją mirusiųjų atžvilgiu. [...] Žinoma, mirusieji mus pasirenka, bet iš pradžių mes turime būti juos pasirinkę. Čia susiduriame su pirminiu santykiu, jungiančiu faktiškumą ir laisvę; mes pasirenkame savo laikyseną mirusiųjų atžvilgiu, tačiau negalime nepasirinkti jokios laikysenos. [...] Taigi pats jos faktiškumas būčiai-sau primeta visišką „atsakomybę“ už mirusiuosius; būtis-sau yra priversta laisvai spręsti jų likimą (Sartre 1943: 586–587).

Santykis su mirtimi įgyja visai kitą dimensiją, ir ją reikia pakomentuoti. Pirmia, jeigu mūsų egzistencija tikrai yra santykių tinklas, kurį Sartre'as vadina „būtimi-kitam“, tai tą tinklą sudaro ne tik santykiai su gyvais žmonėmis, bet ir santykiai su mirusiaisiais, netgi su *visais* mirusiaisiais. Vadinasi, tenka kalbėti ne tik apie pažintus žmones, ne tik apie gimines ir draugus, kurių gedime jiems mirus. „*Visi mirusieji*“ reiškia, kad mano gyvenimas *su* mirusiaisiais pranoksta tų, kurių vardą ir veidą aš žinau, visumą. Tačiau ne *visi* vienodai priklauso mano egzistencijai, jie nevienodai išlieka gyvuodami manyje, ne už

visus jaučiuosi vienodai atsakingas. Žmonijos istorijoje – tame milžiniškame nekropolyje – mirusieji gyvuoja arba individualiai (kai išlieka jų vardas ir nuveikti darbai), arba kaip nediferencijuota didesnės ar mažesnės anoniminės masės dalis. Tad man reikia pasirinkti tuos, su kuriais *gyvensiu*: rašytojus, kuriuos skaitysiu, dailininkus, kurių kūriniais žavėsiuosi, taip pat „tautas“, „bendruomenės“, žmonių „judėjimus“, „sambūrius“, kurių veiksmai patrauks mano dėmesį.

Tas mirusiųjų – ir santykio, kurį *man* reikės su jais palaikyti – pasirinkimas neapsiriboja istorijos išmanymu. Jis yra nedaloma mano būties-sau dalis. Vienaip ar kitaip tapdamas tų praėjusių gyvenimų saugotoju, t. y. neleidamas vienam ar kitam gyvenimui „užsisklęsti savo pilnatvėje ir nutraukti visus ryšius su dabartimi“ (Sartre 1943: 586), aš save projektuojau į ateitį. Vadinas, saugodamas individualų ar kolektyvinį mirusiųjų atminimą, esu atsakingas ne tik už jų „išlikimą“ – visų pirma esu atsakingas už būtį, kuria nusprendžiu tapti kartu su jais. Be abejo, laisvė negali atsverti mirties. Tačiau laisvei reikia mirusiųjų. Jai reikia nuspręsti, su kuo ji nori *gyventi*. Tą sprendimą galiu priimti pats vienas. Jis taip pat man gali būti primestas (mano išsilavinimo, visuomenės, kurioje gyvenu, politinio režimo), ir aš turiu apsispręsti: paklusti jam ar priešintis. Turiu nuspręsti, ar mano šeimos *mirusieji*, taip pat valstybės mirusieji, kurių atminimas nuolatos pagerbiamas ir pažymimas, kurių vardas minimas ir kurių garbei statomos statulos, bus ir *mano* mirusieji.

Kitaip tariant, toks sprendimas visada yra politinis. Saugodamas istorijos aukų, priespaudą kentėjusių tautų, „teisuolių“ ir „herojų“, tironų ir budelių – visų mirusiųjų, kurių aš nusprendžiu neužmiršti – atminimą, užimu vienokią ar kitokią politinę poziciją. Galimybė „mirti už ką nors“, kurią visada galiu numatyti, manęs neišgelbės. Tačiau savo projektuojamame gyvenime privalau prisiminti (arba neprisiminti) tuos, kurie „*mirė už ką nors*“: dėl nieko, už laisvę, už tiesą, už teisingumą, už kitą žmogų. Juk *gyventi* – tai visada *gyventi su kuo nors*. Gyvenimas, kurį projektuojau, tai gyvenimas, kuriuo dalijamasi. Kai į savo projektą įtraukiu mirusiųjų atminimą, jis ima skaidyti tą dalijimąsi. Daugybę santykių, kuriuos palaikau su įvairiais žmonėmis, *vienaip ar kitaip* veikia tai, koks yra mano ir jų santykis su mirusiais. Mano saugomas mirusiųjų atminimas su vienais mane suartina, o nuo kitų atskiria. Taigi, tas atminimas peržengia santykio *su visais mirusiais* ribas ir daro poveikį taip pat ir mano santykiams su mano amžininkais – *visais gyvaisiais*. Mano gyvenimas yra santykių su mirusiais ir gyvaisiais tinklas. Būtent to kintančio ir nepakeičiamo tinklo išskirtinumas (o ne autentiška būtis-myriop) yra mano. Nėra jokių išimčių. Kiekvieną mūsų sudaro visi žmonės – mirusieji ir gyvieji, ir joks mano mirties projektas, kurį darau vienas pats, manęs neišvaduos nuo su jais siejančio konstitutyvaus ryšio.

II. LEVINO KRITIKA

Nenorėčiau pernelyg išsiplėsti, bet taip pat nenorėčiau būdamas čia, Lietuvoje, nieko nepasakyti apie Leviną ir apie tai, kaip jis interpretuoja *Būtyje ir laike* pateiktą egzistencialinę būties-myriop analitiką. Iš tiesų jokio kito praeito amžiaus filosofinio kūrinio susidūrimas su Heideggerio knyga *Būtis ir laikas* nebuvo taip paženklinas II pasaulinio karo, masinių žudynių, žmogžudysčių, nesuskaičiuojamų egzekucijų, ypač Europos žydų deportacijos bei išnaikinimo, kaip Levino, – tuo jo kūryba ir išsiskiria iš visų kitų. Tuo Levino mirties apmąstymas ir yra ypatingas. Jis kaip joks kitas neatsiejamas nuo neapykantos aukų – kiekvienos aukos atskirai – atminimo. Šis apmąstymas skiriamas toms aukoms ir joms priklausančiam teisingumui atminti, – tai matyti iš 1974 m. išleistos knygos *Kitaip negu būtis, arba anapus esmės* dedikacijos:

Skiriu atminti artimiausiems žmonėms iš šešių milijonų, kuriuos nužudė nacionalsocialistai, ir milijonams milijonų visų konfesijų bei tautų žmonių, tapusių tos pačios kito žmogaus neapykantos, to paties antisemitizmo aukomis (Levinas 1978).

Dėl šios priežasties Heideggerio būties-myriop analitika ten, kur ji atrodo neišvengiama, Levinui lieka *nepriimtina*. Nuolat konfrontuodamas su *Būtimi ir laiku*, kritiškiausiai ir dažniausiai jis komentuoja būtent tai analitikai skirtas pastraipas. Levinas daugybę kartų kartoja ir nepabaigiamai aiškina savo interpretaciją, tarsi Heideggerio pateikiamas būties apmąstymas iš esmės prieštarautų etiniams, politiniams ir ypač filosofiniams reikalavimams, nuo kurių neatsiejamas mirusiųjų atminimas. Ir kiekvieną kartą Levinas pabrėžia tų pačių Heideggerio teorijos teiginių problemišumą. Jų galima išskirti keturis. **(1)** Pirmasis teiginys (panašiai kaip teigė Sartre'as) susijęs su tuo, kad Heideggeris mirtį traktuoja kaip *mano* saviausią *galimybę*. Levinas taip pat kritikuoja tiek mirties kaip „galimybės“, t. y. kaip „galios“, apibrėžimą, tiek ir tos galimybės pasisavinimą (t. y. mirties, kuri yra *mano*, idėja). **(2)** Antrasis teiginys susijęs su išskirtine privilegija, kurią *Būties ir laiko* autorius priskiria baimei, į antrą planą nustumdamas visas kitas emocijas, konkrečiai išgaštį, – kai Heideggeris baimę traktuoja kaip pamatinį jausmą, kuris, priklausomai nuo to, ar aš jo vengiu, ar jį priimu, nulemia *mano* santykį su minėtąja galimybe. **(3)** Trečiasis teiginys susijęs su Heideggerio autentiška būtimi-myriop ir su tuo, ką jis traktuoja kaip „heroizmą“, kurį Levinas suvokia kaip „didžiausią sąmonės aiškumą“ ir „didžiausią vyriškumą“³. **(4)** Pagaliau, paskutinis teiginys, į kurį sukoncentruota

³ „Autentiškoje Heideggerio egzistencijoje būtis-myriop yra didžiausias sąmonės aiškumas ir tuo pat metu didžiausias vyriškumas. Taip štai-būtis prisiima paskutinę egzistencijos galimybę, kuri kaip tik įgalina visas kitas galimybes ir sykiu pačią galimybę pasinaudoti galimybe, t. y. veiklumą ir laisvę“ (Levinas 1980: 57).

visa Levino kritika, yra trijų ankstesnių teiginių padarinys. Jis grindžiamas tuo, kad tiek baimės kaip pagrindinio jausmo apibrėžimas, tiek autentiškos būtiesmyriop heroizmas nuošalyje palieka bet kokią santykį su kitu asmeniu. Abiem atvejais štai-būtis solipsistiškai užsisklendžia savo santykyje su mirtimi. Nei kito asmens mirties – o peržengus kūrinio *Būtis ir laikas* ribas, ir visų XX a. karų, ypač holokausto aukų, apie kurias Heideggeris, galima sakyti, niekada neužsiminė, mirties – sukeltas susijaudinimas, nei grėsmės, kurias potencialus kito asmens (pirmiausia budelių) arba mano priešiškus kelia mūsų gyvybei (žmogždystės galimybė), neturi ir negali tapti tą santykį atskleidžiančia analitikos priemone. Toks yra štai-būties vienišumo mirties akivaizdoje padarinys. Kaip tik šios išvados Levinas, apmąstydamas mirtį, negalėjo priimti, nes jis savo mąstymą – kaip gyvo išlikusiojo mąstymą – skyrė (dedikavo) aukoms atminti.

Šie keturi teiginiai išryškina pagrindines Levino siūlomos santykio su mirtimi analizės gijas. Labai apibendrinant galima teigti, kad Levinas siekia tą santykį susieti su kito asmens transcendencija. Pagrindinės jo mintys, kurios sykiu yra ir Heideggerio tekstui išsakomi prieštaravimai, yra tokios: **(1)** mirtis suprantama nebe kaip galimybė – niekio galimybė, – bet kaip tai, ko artėjimas (neišvengiamas artumas) suspenduoja bet kokią subjekto galią (o kartu bet kokią galimybę pasisavinti); **(2)** niekis nebeiškliamas kaip vienintelis dalykas, kurio bijamasi mirštant (baimė, kuri mus daro radikaliai vienišus)⁴; suteikiama teisė jausti ir kitą jausmą bei emociją – ar net keletą kitų jausmų bei emocijų; **(3)** pagaliau, nuo santykio su mirtimi neatsiejama atsakomybė suvokiama nebe kaip vienišo heroizmo „vyriškumas“ bei „sąmonės aiškumas“, bet kaip toji atsakomybė už kitą asmenį, kuri mirčiai suteikia vienintelę priimtina prasmę.

*Iš prancūzų k. vertė Lina Perkauskytė,
vertimą tikrino Nijolė Keršytė*

Gauta 2009 09 26

Priimta 2009 10 16

LITERATŪRA

- Crépon, M. 2008. *Vivre avec, la pensée de la mort et la mémoire des guerres*. Paris: Hermann.
 Derrida, J. 1996. *Apories*. Paris: Galilée.
 Levinas, E. 1978. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Martinus Nijhoff.
 Levinas, E. 1980. *Le temps et l'autre*. Montpellier: Fata Morgana.
 Levinas, E. 1993. *Dieu, la mort et le temps*, Paris: Grasset.
 Sartre, J.-P. 1943. *L'être et le néant*. Paris: Gallimard.

⁴ „Ir nereikia pernelyg skubotai nuspręsti, kad gąsdina tik niekis, kaip buvo nuspręsta filosofijoje, kurioje žmogus yra būtybė, turinti būti ir nuolat išliekanti savo būtyje, net nepabandžius išsiaiškinti, kas gąsdina ir ko bijomasi.“ (Levinas 1993: 19).

Marc Crépon

LA PENSÉE DE LA MORT À L'OMBRE DES GUERRES
(J.-P. SARTRE, E. LÉVINAS, LECTEURS DE M. HEIDEGGER)

RÉSUMÉ

Dans cette étude, on s'attache à analyser la façon dont l'analytique existentielle de l'être pour la mort a constitué, pour la philosophie française du XX^{ème} siècle, marquée par la seconde guerre mondiale — notamment pour Sartre et Levinas — le point de confrontation le plus désisif. S'il est une question qui aura marqué le siècle dernier, c'est moins celle de savoir dans quelle mesure un être-pour-la-mort authentique pourrait nous permettre d'échapper à l'enlisement dans la quotidienneté que celle du *pour quoi* de la mort — non pas celle du sacrifice, en général, mais de *ce* pour quoi la vie pourrait valoir la peine d'être sacrifiée. Pour Heidegger, je ne saurais me définir autrement que par le rapport que j'entretiens avec la possibilité de ma propre mort. C'est dans le projet d'un être-pour-la mort authentique que je « m'appartiens » pleinement. Tout rapport à la mort des autres tombe sous le coup de la quotidienneté et du règne du « on ». Pour Sartre, ce rapport, au contraire, me reconduit toujours au caractère absurde de la mort — quoi que je fasse pour y échapper. Même lorsque la violence, l'oppression, l'injustice, la misère me laissent projeter ma mort sur le mode d'un « mourir pour », la mort n'est pas un salut. Et pourtant, la mort n'est pas étrangère à ma liberté et à ma responsabilité. L'envers de sa désappropriation (qui est conscience de son absurdité) est mon entière responsabilité vis-à-vis des morts. Ma vie est un tissu de relations avec des morts et des vivants. C'est la singularité mouvante et irremplaçable de ce tissu (et non un être-pour-la mort authentique) qui est mienne.

Ni l'émotion suscitée par la mort d'autrui — ce qui veut dire aussi, par-delà *Etre et temps*, par toutes les victimes des guerres du XX^{ème} siècle, et notamment, après la guerre, par celles de la Shoah, sur lesquelles Heidegger n'a, pour ainsi dire, jamais rien dit — ni les menaces que son hostilité potentielle (à commencer par celle des bourreaux) ou la mienne font peser sur nos vies respectives (la possibilité du meurtre) ne doivent et ne peuvent être retenues pour éclairer ce rapport dans les limites de l'analytique. Telle est la conséquence de l'esseulement du *Dasein* face à la mort. Telle est aussi la conclusion que la pensée lévinassienne de la mort ne pouvait accepter, dès lors qu'elle s'exposait (se dédiait) à la mémoire des victimes — comme la pensée d'un survivant.

MOTS CLÉS: Heidegger, Sartre, Lévinas, être-pour-la mort, absurdité de la mort, la mort de l'autre, politique de la question de la mort.