

Audronė Žukauskaitė

MOTERIŠKUMAS, EROSAS IR ETIKA EMMANUELIO LEVINO FILOSOFIJOJE

Šiuolaikinės filosofijos skyrius
Lietuvos kultūros tyrimų institutas
Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius
El. paštas: audronezukauskaitė@takas.lt

Straipsnyje nagrinėjama Emmanuelio Levino postuluojuama etikos samprata, kurioje subjektas apibrėžiamas per santykį su kitu ir kito kitybe. Autorius nurodo keletą santykio su kitybe modusų: mirtis, moteriškumas, tėvystė. Tačiau moteriškumo kaip kitybės apibrėžimas feminizmo teoretikėms atrodo ypač problemiškas. Ką reiškia tai, jog moteriškumas suvokiamas kaip kitybė? Kaip Simone de Beauvoir pastebėjo Antrojoje lytyje, apibrėždamas moteriškumą kaip kitybę, Levinas kalba iš vyriškosios pozicijos, paneigdamas lyčių santykių abipusiškumą. Panašiai mano ir Luce Irigaray, pastebėdama, kad Levino postuluojuama „eroso fenomenologija“ privilegijuoja vyriškąjį subjektą, kuriam moteriškumas kaip kitybė reikalingas leisti įtvirtinti savajam subjektyvumui. Taigi nagrinėjant Levino suformuluotą moteriškumo kaip kitybės sampratą iškyla dilema: ar, kaip teigia Beauvoir ir Irigaray, tokiu būdu Levino filosofijoje įtvirtinami tradiciniai moteriškumo stereotipai, ar, priešingai, ši moteriškumo kaip kitybės patirtis įgalina pakeisti pačią subjektyvumo sampratą? Šie klausimai straipsnyje bus analizuojami tiek atsižvelgiant į kritinius Beauvoir, Irigaray ir Jacques'o Derrida tekstus, tiek pasitelkiant platesnį Levino filosofijos kontekstą.

RAKTAŽODŽIAI: moteriškumas, erosas, etika, Levinas, Beauvoir, Irigaray, Derrida.

Emmanuelio Levino filosofijoje postuluojamas etinis santykis su kitu pakeičia metafizinę subjektyvumo sampratą: subjektas suvokiamas ne kaip esantis tapatus sau, bet kaip išbloktas už savęs ir įkalintas atsakomybės kitam, už kitą. Taigi subjektyvumas mąstytojo suvokiamas ne kaip sau tapatus taškas, bet kaip santykis su kito kitybe, kai nei vienas iš santykio narių neturi egzistencijos iki ar anapus šio santykio. Subjektyvumas apibrėžiamas ne per tapatybės, bet per skirtumo santykį: Levinas pabrėžia, kad kito asmens skirtumas yra absoliutus, neredukuojamas į temas, pažinimo ar bendro pamato bendrumą. Atsakomybės santykis reiškia, jog subjektas esti atsakydamas savęs, tapdamas kito substitutu, kito išganymu. Šis substitucijos santykis lemia, kad subjektas yra tai, kas išeina už savęs, kam trūksta savęs: subjektyvumą apibūdina tam tikras „būties silpnumas“, tam tikra nesatis ar trūkumas buvimo ekonomijoje.

Tačiau kas yra tas kitas, kurio atžvilgiu etinis Levino subjektas jaučiasi atsakingas ir įkalintas? Jo filosofijoje postuluojamas santykis su kitu ir kitybe įgyja skirtingus pavidalus; vienas jų – kitybė kaip erosas ir moteriškumas. Įvesti moteriškumo klausimą į filosofinį kontekstą nepaprastai keblu, nes taip filosofinė kitybės problematika paženklinama seksualinio skirtumo ženklu. Ką reiškia tai, jog moteriškumas imamas suvokti kaip kitybė? Pirmasis feministinis atsakas į šį klausimą yra griežtai negatyvus. Beauvoir šį klausimą iškelia *Antrosios lyties* (1949)¹ įvade, kur suformuluoja pagrindinę savo knygos tezę: „Jis yra Subjektas, jis yra Absoliutas – ji yra Kita“ (Beauvoir 2010: 13). Čia pat išnašoje ji nurodo tuomet dar mažai kam žinomą Levino knygą *Laikas ir Kita* (1947)² ir kandžiai pakomentuoja, jog „ponas Levinas“, kitybę susiedamas su moteriškumu, „sąmoningai prisijungia prie vyrų nuomonės, nenurodydamas, jog subjektas ir objektas yra abipusiški“ (Beauvoir 2010: 13, 3 išnaša). Kitaip tariant, kitybės kaip moteriškumo samprata tik įtvirtina moters kaip nesavarankiškos ir netgi subjekto statuso neturinčios būtybės stereotipą. Kaip matysime vėliau, panašios nuostatos laikosi ir Irigaray: jos manymu, moteriškumo samprata pasitelkiama tik tam, kad leistų vyriškajam subjektui apibrėžti savo tapatybę. Tačiau ar toks atsakymas nėra tiesiog per greitas ir paprastas? Kaip teigia Tina Chanter, „tiesmukas Beauvoir moters kaip Kito sampratos atmetimas yra problemiškas dėl to, kad taip neįvertinama Levino filosofinio projekto visuma, kur kitybės samprata iškeliamą prieš totalybės sampratą. [...] Kadangi moteriškumą Levinas susieja su kitybe, moteriškumas tampa ypač svarbus metant iššūkį filosofiniam paveldui, kur prioritetas teikiamas Tam Pačiam“ (Chanter 2001: 2). Ar Beauvoir, siekdama santykių tarp vyro ir moters, tarp Subjekto ir Kito simetrijos, nesiekia sugrąžinti Levino

¹ Beauvoir, Simone de. *Le deuxième sexe*. Paris: Gallimard, 1949. Toliau cituojama: Beauvoir 2010.

² Levinas, Emmanuel. *Temps et l'autre*. Paris: Arthaud, 1947. Toliau cituojama: Levinas 1987.

filosofijos prie To Paties dialektikos? Ar fenomenologinis jos pačios projektas nesugrąžina mūsų atgal į subjekto metafizikos teritoriją? Pasak Chanter, „dabar atrodo, kad kaltinimai, kuriuos Beauvoir meta Levinui, neatsižvelgia į jo moteriškumo sampratoje glūdintį radikalų potencialumą, ir Levino filosofijai vėl primeta tradicijos apribojimus, kuriuos jis stengėsi įveikti“ (Chanter 2001: 3). Kitaip tariant, autorė daro prielaidą, jog Levino filosofijoje postuluojamas kitybės pirmumas leidžia permąstyti ir perstruktūruoti pačią metafizinio subjektyvumo sampratą, o šis naujasis subjektyvumas savo ruožtu įgalina kitaip apibrėžti ir moteriškumo sampratą. Galbūt moteriškumas, Levino suvoktas kaip viena iš kitybės apraiškų, sudaro sąlygas iš naujo permąstyti subjektyvumą ir todėl gali būti laikomas subjektyvumu *par excellence*? Tačiau pirmiausia pažvelkime į paties filosofo tekstus ir paanalizuokime, kaip juos interpretuoja Irigaray ir Derrida.

I. MOTERIŠKUMO IR EROSO SAMPRATA EMMANUELIO LEVINO FILOSOFIJOJE

Moteriškumo samprata, kaip jau supratome iš kandžių Beauvoir replikų *Antrojoje lytyje*, suformuluojama ankstyvajame Levino veikale *Laikas ir Kitas*. Vėliau moteriškumo kaip kitybės samprata aptariama Levino veikalo *Totalybė ir begalybė* (1961)³ skyriuje „Eroso fenomenologija“. Pirmajame veikale autorius teigia, jog etinis subjekto santykis su kitu yra pirmesnis už santykį su savimi; būtent todėl etinis santykis ir jo presuponuojama kito begalybė yra pirmesni už metafizinio mąstymo presuponuojamą totalybę. Kitas atsiskleidžia kaip begalybė, asimetrija, radikali kitybė, – būtent todėl konceptuali kito patirties sąlyga yra laikas: kitas pasirodo kaip absoliuti praeitis ir nenumatoma ateitis. Etinis santykis su kitu Levino apibrėžiamas skirtingomis kitybės formomis: mirtimi, seksualumu, tėvyste. Skyriuje „Įvykis ir Kitas [*L'Autre*]“ apie mirties įvykį jis kalba kaip apie santykį su absoliučia kitybe: „Šis mirties priartėjimas rodo, kad esame santykyje su kažkuo, kas yra absoliučiai kitas, kažkuo, kame kitybė glūdi ne kaip atsitiktinis bruožas [...], bet kaip kažkas, ko egzistencija yra nulemta kitybės“ (Levinas 1987: 74). Toliau, apibrėždamas radikalią kitybę, priartėjančią per mirties įvykį, rašo: „kitas jokia būdu nėra kitas aš, dalyvaujantis kartu su manimi bendroje patirtyje. [...] Santykis su kitu yra santykis su Paslaptimi“ (Levinas 1987: 75). Čia, kaip pastebi Levino vertėjas Richard A. Cohen, susiduriame su savotiška dviprasmybe, nes filosofas kalba tiek apie pačios mirties kitybę, tiek apie Kito asmens kitybę, atsiskleidžiančią per mirtį. Šiuo požiūriu mirties kitybė labai panaši į susitikimą su kito

³ Levinas, Emmanuel. *Totalité et infini*. The Hague: Nijhoff, 1961. Toliau cituojama: Levinas 1969.

asmens kitybe; kaip vėliau Levinas teigs *Totalybėje ir begalybėje*, santykis su mirties kitybe ir kito asmens kitybe yra tokie panašūs, „tarsi mirties priartėjimas liktų vienu iš santykio su kitu modalumų“ (Levinas 1987: 75). Toliau, detalizuodamas santykį su kitu, Levinas pabrėžia kito išorybę, kitaip tariant, tai, jog santykis su kitu negali būti apibūdinamas kaip (pažinimo) šviesos santykis su pažinimo objektu: pažintinis santykis redukuoja pažįstamojo objekto kitybę, jo transcendenciją įvyniodamas į pažįstančiojo imanenciją. Būtent todėl santykis su kitu yra kitokios kilmės nei pažintinis santykis; šio naujojo santykio prototipu Levinas siūlo laikyti erotinį santykį. „Erosas, stiprus kaip mirtis“, – ši citata iš *Giesmių giesmės* parodo, kad tiek mirtis, tiek erosas yra ne tik nepažinūs protui dėl juslinės savo prigimties, bet ir visiškai nenumatomi, nes jie negali virsti anticipacija, subjektyvaus laiko projektu. Šiuo požiūriu santykis su radikalia kitybe suspenduoja subjekto galią galėti [*pouvoir de pouvoir*], pakerta jo „gebėjimo sugriebti galimybes vyriškumą“ (Levinas 1987: 82) ir įstumia subjektą į pasyvumą. Pasyvumas, pagal jį, yra tai, kas priešinga laisvei ir sąmoningam pasirinkimui: nei mirties, nei eroso nesirenkame, bet esame jų ištinkami. Taigi jei galia galėti ir gebėjimas sugriebti galimybes siejamas su vyriškuoju subjektu, įvykio ištinkamo subjekto pasyvumas siejamas su moteriškumu.

Skyriuje „Galija ir santykis su Kitu“ Levinas atskleidžia naują santykio su kitybe modusą, kuris apibūdinamas kaip intersubjektyvios sferos asimetriškumas. Santykis su Kitu, kuris šiame skyriuje įvardijamas kaip „silpnasis, vargšas, našlė ir našlaitis“, yra visiškai asimetrinis, panaikinanatis abipusiškumą ir išryškinantis kito svetimumą. Tačiau skyriuje „Erosas“ pasirodo dar vienas kitybės modusas: čia Levinas kalba apie seksualinį skirtumą kaip paradigmą bet kokio skirtumo pavyzdį: „Manau, kad absoliučiai priešingas priešingumas [*le contraire absolument contraire*], prieštaringumas, kuris jokiū būdu nėra paveiktas santykio, kuris gali būti įsteigiamas tarp jo ir jo koreliato, prieštaringumas, kuris leidžia jį sudarantiems nariams likti absoliučiai kitu, yra moteriškumas“ (Levinas 1987: 85). Apie kitybę kalbėdamas kaip apie moteriškumą, Levinas pabrėžia, jog tai nėra nei lyčių skirtumo, nei priešingų ar viena kitą papildančių skirtumų problema; Leviną domina būtent išskirtinis moteriškumo statusas buvimo ekonomijoje. Kartu jis bando atsiriboti nuo metafizinės „moters kaip paslapties“ problematikos: „moteriškumas – radikaliai kitas – nesiejamas su romantine paslaptinumu, nepažinumo ar nesuprastos moters samprata“ (Levinas 1987: 86). Šioje vietoje Levinas, tarsi numatydamas būsimąjį ginčą su feminizmo teorija, teigia: „nurodydamas didžiąsias Goethe'ės ar Dante'ės temas, Beatričę ir „amžinąjį moteriškumą“, Damos kultą riterių literatūroje ir moderniojoje visuomenėje [...], nesirengiu nepaisyti pagrįstų feminizmo siekių dalytis civilizacijos laimėjimais. Tiesiog noriu pasakyti [...], kad pačiu brutaliausiu materialumu, pačia begėdiškiausia

ar proziškiausia moteriškumo apraiška nepanaikinama nei jos paslaptis, nei jos kuklumas. Profanacija yra ne paslapties neigimas, bet vienas iš galimų santykių su ja“ (Levinas 1987: 86). Taigi moteriškumas Levino filosofijoje funkcionuoja ir kaip standartinis „amžinojo moteriškumo“ motyvas, ir kaip radikali kitybės apraiška. Tačiau kokios moteriškumo charakteristikos čia turimos galvoje, arba, sekant jo terminologija, kodėl moteriškumas užima išskirtinę poziciją buvimo ekonomijoje? Toliau analizuojant tekstą, aiškėja, jog moteriškumas jį domina būtent dėl savotiško „būties silpnumo“, būties stokos ir trūkumo: „Tai, kas mane domina šioje moteriškumo sampratoje, yra ne tai, kas nepažinu, bet pats buvimo būdas, kurį sudaro slėpimasis nuo šviesos. Moteriškumas kaip egzistencija yra įvykis, kuris skiriasi nuo erdvinės transcendencijos ar išraiškos, siekiančios šviesos. [...] Slėpimasis yra moteriškumo egzistavimo būdas, ir šis slėpimosi faktas yra būtent kuklumas“ (Levinas 1987: 87). Turėdami omenyje, kad šviesa Levinui yra pažinimo metafora, galime teigti, jog santykis su kitybe kaip moteriškumu yra santykis su paslaptimi, t. y. santykis su tuo, „kas negali būti ten, kur viskas yra“. Kitaip tariant, slėpimasis, paslaptis, kuklumas, tačiau taip pat begėdiškas savęs eksponavimas bei nuogumas yra būdai, kuriais moteriškumas „išsisuka“ nuo pažinimo šviesos. Šis buvimo būdas filosofo interpretuojamas kaip priešingas sąmonei. Tačiau tai, kas priešinga sąmonei, jokių būdu nėra nei nesąmoningumas, nei pasąmonė; Levinas šį slėpimosi būdą vadina paslaptimi, o santykį su paslaptimi – profanacija. Beauvoir, reaguodama į šį teiginį, „ponui Levinui“ primena, „jog moteris irgi suvokia turinti sąmonę“ (Beauvoir 2010: 13, 3 išnaša). Tačiau Levinas šiuo atveju teigia ne tai, jog moterys neturi sąmonės, bet įsteigia perskyrą tarp „subjektyvumo“ ir moteriškumo kaip kitybės: „Egzistuojantysis galutinę išraišką įgyja „subjektyvume“ ir „sąmonėje“; kitybė galutinę išraišką įgyja moteriškume“ (Levinas 1987: 88).

Santykis su kitybe kaip su moteriškumu reiškiasi kaip erosas, glamonė, geidulingumas. Levinas postuluoja tam tikrą „geidulingumo fenomenologiją“, kuri tik patvirtina išskirtinį moteriškumo statusą. Geidulingumo santykis yra išskirtinis tuo, jog jis nesuponuoja erotinio santykio narių bendrumo, jis negali būti suvokiamas kaip subjekto intencija, kaip projektas ar planas. Paradoksaliu būdu erotiniu santykiu pasireiškia šio santykio narių kitybė ir svetimumas:

Glamonė yra subjekto būties būdas, kai subjektas, liečiantis kitą, siekia toliau šio prisilietimo. Prisilietimas kaip pojūtis yra šviesos pasaulio dalis. Tačiau tai, kas glamonėjama, nėra liečiama, tiksliai kalbant. Glamonė siekia ne rankos, prie kurios prisiliečiama, švelnumo ar šilumos. Glamonės siekio esmę sudaro tai, kad glamonė nežino, ko siekia. Šis „nežinojimas“, ši pamatinė netvarka, yra esminė (Levinas 1987: 89).

Glamonė, kalbant Levino terminologija, nepriklauso „šviesos pasauliui“, taigi ji nėra teorinis pažinimas, tačiau lygiai taip pat ji nėra ir juslinis suvokimas, nes „tai, kas glamonėjama, nėra liečiama“. Derrida manymu, toks glamonės aprašymas yra „kitas būdas išreikšti tam, kad glamonė veda anapus fenomenalumo“ (Derrida 2005: 77). Vadinasi, leviniškoji glamonė yra kažkas kita nei fenomenologinis juslinis suvokimas, kuris vienokiu ar kitokiu būdu pateikia fenomenus mūsų pojūčiams. „Glamonė yra šios grynosios ateities (*avenir*) lūkestis be jokio turinio“ (Levinas 1987: 89). Santykis su kitu yra santykis su kito nesatimi, t. y. kitas pasirodo ne esamoje dabartyje, bet nesatyje, kurią ir sudaro laikas. Kitaip tariant, erotiniame santykiuje nesėkmingai siekiame kito (asmens), bet susiduriame su kitu kaip su radikalia kitybe.

Dar vienas santykio su kitybe aspektas atsiskleidžia skyriuje „Vaisingumas“. Be mirties kitybės ir moteriškumo kitybės, aptariama dar viena santykio su radikalia kitybe patirtis – tėvystė. „Tėvystė yra santykis su nepažįstamuoju, kuris, nors ir yra visiškai kitas, kartu yra ir aš pats, tai *ego* santykis su savimi, kuris vis dėlto yra man svetimas. [...] Vaikas yra ne tai, ką *turiu*; tam tikru požiūriu aš pats *esu* savo vaikas“ (Levinas 1987: 91). „Esu“ šiuo atveju reiškia ne sau tapataus subjekto būtį, bet tam tikrą būties daugialypumą, kurį sukuria negalimybė „pasisavinti“ kitą erotiniame arba tėvystės santykiuje. Panašiai ir mirties kitybė reiškia ne egzistencinio subjekto nerimą dėl savo mirties, bet nerimą dėl kito asmens mirties. Kaip teigia Levinas, „seksualumas, tėvystė ir mirtis į egzistenciją įdiegia dualumą, būdingą kiekvieno subjekto egzistencijai. Pats egzistavimas tampa dvigubas“ (Levinas 1987: 92). Taip įveikiama ne tik metafizinė subjekto tapatybės samprata, bet kartu kvestionuojamos įvairios kolektyviškumo sampratos, presuponuojančios subjektų buvimą greta vienas kito arba vienas prieš kitą (aš–tu santykis). Levinas postuluoja daugialypę būtį, kurios nariai neegzistuoja iki ar anapus juos siejančio santykio: kitas atsiskleidžia kaip kitas tik santykiuje su subjektu; savo ruožtu subjektas esti tik santykiuje su kitu.

Erotinio santykio tema tęsiama ir knygoje *Totalybė ir begalybė*. Skyriuje „Eroso fenomenologija“ apie erosą Levinas kalba kaip apie geidulingumą, glamonę, profanaciją. Glamonė čia apibrėžiama kaip toks nukreiptumo ar santykio būdas, kuris, paradoksaliu būdu, naikina intencionalumą kaip tokį. Levinas glamonę apibrėžia kaip būklę, neturinčią jokio tikslo ar intencijos, būklę, savotiškai prilygstančią mirties anonimiškumui ir pasyvumui: „glamonė nesiekia nei asmens, nei daikto. Ji pasimeta būtyje, kuri išsieikvoja kaip beasmenė svajonė be valios ir net be pasipriešinimo, tai pasyvumas, gyvuliškas ir pasyvus anonimiškumas, jau priklausantis mirčiai“ (Levinas 1969: 259). Tyrinėdamas „geidulingumo fenomenologiją“, Levinas aiškiai fiksuoja lūžį, kai fenomenologinė intencija liaujasi veikti, kai išraiška nieko neatveria ir neišreiškia, neatveria jokių reikšmės horizontų:

Geidulingumas yra profaniškas; jis nemato. Tai *intencionalumas be matymo*, atradimas, kuris neiškelia į šviesą: tai, kas atrandama, nepasirodo kaip *reikšmė* ir neatveria jokio horizonto. Moteriškumas rodo veidą, kuris atveria daugiau nei veidas. Mylimosios veidas *neišreiškia* paslapties, kurią *erosas* profanuoja; jis liaujasi ką nors išreikšti, arba, galima teigti, jis išreiškia tik atsisakydamas išreikšti, jis išreiškia diskurso ir padorumo pabaigą, staigų esaties tvarkos pertrūkį (Levinas 1969: 260).

Ši ištrauka aiškiai rodo, jog Levinas kitybę kaip moteriškumą aprašo sąvokomis, kurios, kaip teigia Derrida, „sudaužo į šipulius pačią fenomenologijos idėją“ (Derrida 2005: 82). Glamonė ne tik kad „nepasirodo kaip reikšmė“ ir „neatveria jokio horizonto“, bet taip pat „išreiškia tik atsisakydama išreikšti“, vadinasi, nepasirodo kaip fenomenas. Šią geidulingumo patirtį, šį patirties modelį, kuris negali būti redukuotas nei į savoką, nei į intencionalumą, Levinas vadina profanacija: ji atveria kažką, bet atveria kaip paslėptą. „Paslaptis pasirodo nepasirodydama, ne dėl to, kad ji pasirodo pusiau arba pasirodo susilaikydama ar sumišusi. To, kas slapta, ir to, kas išreikšta, vienalaikiškumas būtent ir apibrėžia *profanaciją*“ (Levinas 1969: 257). Profanacija (pasirodymas ir slėpimasis) yra tai, kas negali būti redukuojama į intencionalumą.

Tačiau kaip ši profanacijos dialektika (pasirodymas ir slėpimasis) siejasi su svarbiausia Levino tema – etika? Galime numanyti, jog geidulingumas kaip pasyvus, besireiškiantis, bet neišreikštas, santykio modusus apibūdina daugialypį ir daugialytį Levino kuriamą subjektyvumą, kai ribos tarp subjektų išsitrina, kai glamonė siekia kažko ir vėl sugrįžta prie savęs, palaikydama anonimišką jausmo cirkuliaciją. Tačiau ar geidulingas jausmo santykis yra etinis santykis? Ar jis to paties lygmens, kaip, pavyzdžiui, santykis su vargšu, našle ar našlaičiu, arba santykis su savo vaiku, sūnumi? Atrodo, autoriui pačiam iškyla sunkumų apibrėžiant erosą etinio santykio kontekste. „Principas ‚nežudyk‘, pats veido reikšmingumas, atrodo esąs priešingas paslapčiai, kurią profaniškai kuria erosas, ir kuris pasireiškia per mylintį moteriškumą. Per veidą Kitas išreiškia savo didingumą, prakilnumo ir dieviškumo dimensiją, nuo kurios jis nusileidžia. [...] Moteriškumo trapumas sukelia apgailestavimą dėl to, ko, tam tikru požiūriu, dar nėra, nepagarbą tam, kas save eksponuoja be kuklumo, ir nepasirodo niekaip kitaip, kaip tik per šį eksponavimą, kitaip tariant, profanaciją“ (Levinas 1969: 262). Šią Kito veido didybės ir moteriškumo kaip geidulingumo profaniško (ne)pasirodymo priešpriešą Levinas bando sušvelninti kurdamas keistą nereikšmingumo ir reikšmingumo dialektiką. Jis steigia, jog profaniškas nereikšmingumas tam tikru būdu įsirašo į veido reikšmingumą, kitaip tariant, moteriškumas kaip geidulingumas Levinui „įgyja veidą“ per išskirtinį įvykį – moters grožį. Šis pasažas nuvilia ne tik dėl seksistinio savo tono, bet ir todėl, kad nepateikia jokio įtikinamo filosofinio

aiškinimo, koks yra santykis tarp profaniškojo geidulingumo ir etinio veidaiškinimo veidą santykio. Ar erosas dalyvauja etiniame santykyje, ar yra jam priešingas? Ar moteriškumas, apibrėžiamas geidulingumu, gali „turėti veidą“, t. y. ar jis yra tas kitas, kurio atžvilgiu jaučiama begalinė atsakomybė?

II. LUCE IRIGARAY ATSAKYMAI EMMANUELIUI LEVINUI

Kaip nesunku numanyti, panašių klausimų kyla ir feminizmo teoretikėms, skaitančioms Levino tekstus. Irigaray tekste „Klausimai Emmanueliui Levinui: apie dieviškąją meilės kilmę“ teigia, jog Levino aprašyta glamonė yra vyriška glamonė, nukreipta į moteriškumą kaip į pasyvų objektą. Autorės nuomone, moteriškumas aprašomas tik iš vyriškosios pozicijos, remiantis erotine glamonės strategija: „Apibrėžiamas kaip ‚kuklumas‘, t. y. ‚toks būties būdas, kuris išslysta iš šviesos‘, moteriškumas pasirodo kaip išvirkščioji vyriškųjų aspiracijų siekti šviesos pusė, kaip jų negatyvas. Moteriškumas suvokiamas ne santykyje su savimi, bet iš vyriškojo požiūrio taško, per grynai erotinę strategiją, kurią lemia vyro malonumas (*jouissance*), net jei vyras pats nesuvokia, kaip menkai erotinės jo intencijos ir gestai priklauso etikai“ (Irigaray 1991: 109). Glamonės aprašymas išryškina vienakryptį, autistinį ir egotistinį glamonės pobūdį: nors Levinui glamonė yra bereikšmė ir be-kryptė, galiausiai ji ne atveria kito kitybę, bet leviniškąjį subjektą gražina prie paties savęs:

Glamonėti Levinui reiškia ne priartėti prie kito pačiu vitališkiausiu būdu – prisilietimu, bet redukuoti kito kūno vitališkumą, kad atvertų ateitį sau. Glamonė galėtų sudaryti paslėptą filosofinio temporalumo intenciją. Bet šiame „žaidime“ vienintelė moteriškojo kito funkcija yra numalšinti filosofo alkį, iš naujo pamaitinti jo malonumo intencionalumą ateitimi be „ateities įvykio“... Šis glamonės aprašymas [...] yra geras pavyzdys, kaip vyriškojo subjekto temporalumas, šiaip ar taip, Emmanuelio Levino temporalumas, pasinaudoja moteriškumu siekiant malonumo intencionalumo savo paties tapsmui. Šioje transformacijoje, kai kito kūnas paverčiamas subjektyviu temporalumu, akivaizdu, kad vyriškasis subjektas praranda moteriškumą kaip kitą (Irigaray 1991: 110).

Irigaray kritika puikiai atskleidžia, kad Levino aprašyta glamonė tik pasinaudoja moteriškumo kitybe, kad po visų bereikšmių ir „pamatinės netvarkos“ blaškomų glamonių grąžintų subjektą prie savęs, padėtų jam surasti savąjį

temporalumą. Knygoje *Seksualinio skirtumo etika* (1984)⁴ Irigaray ši glamonės sangražiškumą, nuolatinį grįžimą prie savęs apibūdina kaip taktiliškumo aporiją: prisilietimas, kuris turėtų nustatyti Kito kūno ribas, neleidžiančias absorbuoti Kito į Tą Patį, tampa judesiu, gražinančiu glamonę prie savęs. „Tai aporija taktiliškumo, kuris negali glamonėti savęs, bet kuriam reikia Kito, kad galėtų paliesti save“ (Irigaray 2004: 169).

Čia galėtume prisiminti Levino vertėjo Coheno mintį, kad feministinė kritika Levino filosofijos atžvilgiu yra šališka ir perdėta, nes kitas Levino filosofijoje turi daug didesnę vertę ir svorį nei subjektas. Sekdami šia mintimi, galėtume teigti, kad moteriškumas tiksliausiai nusako leviniškojo subjekto buvimo būdą, t. y. atskleidžia jo „būties silpnumą“, pasyvumą ir priklausomybę nuo kito. Tačiau ar leviniškasis subjektas tampa kitu kitam, ar jis visuomet esti jis pats, kurio atžvilgiu visi kiti yra kiti? Ir apie kurį kitą čia kalbame? Kaip jau minėjau, knygoje *Laikas ir Kitas* filosofas kalba apie kelis kito ir kitybės lygmenis: pirmiausia jis aprašo mirties kitybę kaip vieną iš santykio su kitu modalumų; taip pat jis kalba apie santykį su kitu asmeniu, kuris įvardijamas kaip „silpnasis, vargšas, našlė ir našlaitis“. Vėliau Levinas įveda kitybės kaip moteriškumo ir eroso temą ir knygą galiausiai užbaigia aprašydamas tėvystės santykį. Kaip teigia Chanter, skirtingi santykio su kitu modalumai – santykis su mirtimi, su moteriškumu ir su sūnumi – Levinui nesukelia didelių prieštaravimų. „Galima išlaikyti santykį su moteriškumo kitybe neatsisakant ir nepakeičiant turimo santykio su sūnumi. Esamas santykis su sūnumi nepaveikia nei turimo santykio su mirtimi, nei santykio su moteriškumu kaip kitu – bent jau tuo požiūriu, kad vienas santykis negalėtų egzistuoti be kito. Rizikuodama pasakyti akivaizdų dalyką, norėčiau pridurti, kad santykiai, kuriuos „jis pats“ turi, yra paskiri ir galimi, jie nei susiduria vienas su kitu ir vienas kitam prieštarauja, nei vienas kitą panaikina dėl labai paprastos priežasties – nekvestionuodamas jis užima heteroseksualaus vyro poziciją“ (Chanter 1995: 212–13). Savo „Klausimuose Emmanueliui Levinui“ Irigaray pastebi, jog nors Levinas kalba apie kitą, pagarbą kitam, kito veidą, vis dėlto aiškiai neapibrėžia, kas yra šis kitas. Autorė teigia, kad kitybės suvokimas Levino filosofijoje vyksta dviem lygmenimis. Pirmame apmąstoma kūniška, jutiminė kitybė, pasireiškianti kaip mirties ar moteriškumo kitybė. Šiam kitybės lygmeniui aprašyti pasitelkiama fenomenologinė prieiga (nors Derrida, manau, su tuo nesutiktų). Antrame kitas apmąstomas nagrinėjant tėvo–sūnaus santykį, kuris kartoja žmogaus–Dievo santykį. „Būtent šiame, ir jokiame kitame, santykyje etika gali būti įsteigta“ (Irigaray 1991: 113), nes tai santykis, kuris atskleidžia kito begalybę ir transcendenciją. Irigaray manymu, šis santykis vis dar yra priklausomas nuo metafizinės tradicijos imperatyvų. Kadangi šie imperatyvai yra vyraujantys, kitaip tariant, etinis santykis įstei-

⁴ Irigaray, Luce. *Éthique de la différence sexuelle*. Paris: Minuit, 1984. Toliau cituojama: Irigaray 2004.

giamas tik metafizinėje vyro–sūnaus (žmogaus–Dievo) plotmėje, fenomenologinė moteriškojo kito paieška nenusiseka, nes ji nuolat atkrinta į metafizinę tradiciją, grindžiamą vyriškojo subjekto:

Taigi Levino glamonės fenomenologija vis dar lieka įkalinta ribų, kurias nustato filosofinė vyriškojo subjekto konstitucija. Ji neveda nei prie kito, nei prie Dievo, nei prie naujo dvasinio ar mąstymo lygmens. Ji panyra gyvuliškume, perversijoje, vaikiškume (kokiame/kieno?), kuri moteriškasis kitas privalomai reprezentuoja. Nuėjęs taip toli, ir taip priartėjęs prie kitos lyties klausimo, mano manymu, prie paties kito, prie kito paslapties, Levinas įsikabina patriarchališkumo uolos, užuot tyrinėjęs kūnišką meilę (Irigaray 1991: 113).

Galima numanyti, jog moteriškumo arba seksualinio skirtumo kitybė Levinui yra per daug radikali, kad galėtų palaikyti etinio santykio pusiausvyrą. Profaniškoji moteriškumo raiška – pasyvumas, anonimiškumas, begėdiškas nuogumas, bet taip pat slėpimasis, kuklumas – yra „anapus veido“, todėl etiniai imperatyvai liaujasi veikę erotiniame santykiuje. Atrodytų, Levinas atsisako spręsti seksualinio skirtumo kito keliamus iššūkius. Tačiau, kaip teigia Irigaray, „kas yra tas kitas, jei seksualinio skirtumo kitas nėra pripažįstamas ar pažįstamas?“ (1991: 112). Ar įsipareigojimas kitam nėra besąlygiškas, kitaip tariant, ar jis neturėtų galioti esant bet kokioms juslinėms aplinkybėms?

Irigaray manymu, Levino aprašyta etinė transcendencija nenusiseka, nes moteriškumo kaip kitybės ir tą kitybę patiriančio subjekto santykis nėra nei abipusis, nei simetrinis. Filosofas niekuomet neužsimena, kad moteris galėtų tapti etiniu subjektu, kuriam kitas atsivertų kaip vyriškumas. Kitaip tariant, etinis subjektas gali įveikti savo kūniškumą ir atsiverti kito kitybei tik moteriškojo subjektyvumo sąskaita. „Nors ir mėgaudamasis glamone, jis apleidžia moteriškąjį kitą, palieka ją skęsti pseudogyvuliškumo tamsoje, kad galėtų grįžti prie savo įsipareigojimų vyrų bendruomenės pasaulyje. Moteriškumas jam nėra tas kitas, kurio žmogiškąją laisvę ir žmogiškąją tapatybę reiktų gerbti. Moteriškasis kitas paliekamas be savojo, sau būdingo veido. Šiuo požiūriu jo filosofija radikaliai prasilenkia su etika“, – teigia Irigaray (1991: 113).

Šis santykio su kitu kaip moteriškumu asimetriškumas ypač išryškėja *Totalybės ir begalybės* skyriuje „Eroso fenomenologija“, kur geidulingumas aprašomas nuopuolio terminais. Nuopuolis į geidulingumą, Irigaray manymu, savotiškai kompromituoja etinio subjekto siekius, atitraukia jį nuo „begalinės atsakomybės kitam“. Veikale *Laikas ir Kitas* erosas vis dar yra vienas iš etinio santykio modalumų; *Totalybėje ir begalybėje* erosos strategijos ir etiniai įsipareigojimai ima vieni kitiems prieštarauti. Irigaray pastebi, kad Levino aprašytas geidulingumas yra vyriškas geidulingumas, o moteriškumas suvokiamas

kaip tai, kas mylima (*aimée*), kaip pasyvus geismo objektas. Anot autorės, „malonumo aprašymas, kurį pateikia Levinas, yra nepriimtinas dėl to, kad vyrą jis pateikia kaip privilegijuotą subjektą, jaučiantį geismą ir alkį moteriai, kuri neturi subjektyvumo, išskyrus tuos atvejus, kai reikia jį suvilioti. Taigi moters malonumas atskiriamas nuo vyro malonumo, sekant pačiais tradiciškiausiais gundymo ir nuopuolio scenarijais. Mano manymu, jei ir esama nuopuolio, jis reiškia moteriškumo redukavimą į pasyvumą, į praeitą laiką ir vyro malonumo objektą, moters tapatinimą su tuo, kas mylima (*aimée*)“ (Irigaray 1991: 115). Savo tekste „Glamonės vaisingumas“ Irigaray tarsi siekia nubrėžti alternatyvią strategiją: ją domina ne erotinio santykio dalyvių lygia-teisiškumas, kaip to pageidautų Beauvoir, bet abipusiškumas, t. y. abipusis mylimųjų dalyvavimas geismo ekonomijoje. „Tai, kas mylima (*aimée*). Ne mylinčioji (*amante*). Neišvengiamai objektas, o ne subjektas, kuris, kaip ir jis, turėtų santykį su laiku“ (Irigaray 2004: 161). Profanacijos santykis tik trumpam iškelia moteriškumo paslaptį į šviesą, bet tik tam, kad vėl grąžintų ją į tamsą, kurioje ji glūdėtų kaip potencialus vaisingumas, galintis išnešioti geresnį kitą – sūnų (tačiau kodėl sūnų, o ne, pavyzdžiui, dukterį? – klausia Irigaray). Sūnus, Levino teigimu, yra toks pat subjektas kaip ir aš pats, tačiau kartu ir kitas. Taigi tėvystė yra privilegijuotas santykis su kitu; motinystė, priešingai, veikale *Kitaip negu būtis, arba Anapus esmės* (1974)⁵ aprašoma kaip obsesyvus, substitucinis santykis su kitu. Tačiau motinystė čia neturi nieko bendra nei su erosu, nei su moteriškumu: veikiau tai neutralus santykis su kitu modusas, kurį Levinas aiškiai atskiria nuo erotinio santykio (Levinas 1981: 90, 123). Kaip tvirtina Chanter, *Totalybėje ir begalyje* erosas ir etika atskiriami (erosas yra „anapus veido“); veikale *Kitaip negu būtis* eroso visiškai atsisakoma, o motinystė suvokiama kaip etinis, tačiau seksualiai nepažymėtas santykis. „Eroso vaisingumas yra priimtinas, tačiau eroso geidulingumas paskelbiamas už įstatymo ribų“ (Chanter 1995: 199). Būtent seksualinio skirtumo kitoniškumas Levinui yra sunkiausiai priimtinas. 1979 metais rašydamas pratarinę antrajam veikalo *Laikas ir Kitas* leidimui, jis suformuluoja tam tikras išlygas: „Moteriškumas – ir reikėtų pagalvoti, koku požiūriu tai galėtų būti sakoma apie vyriškumą, kitaip tariant, apie skirtumą tarp lyčių apskritai – man pasirodė kaip skirtumas, visiškai kitoks nei kiti skirtumai, ne tik kaip kokybė, nepanaši į kitas, bet kaip paties skirtumo kokybė“ (Levinas 1987: 36). Šiuo požiūriu filosofinis Irigaray projektas radikaliai skiriasi nuo Levino: jos teigimu, seksualinis skirtumas yra pamatinė etikos ir filosofijos sąlyga. Savo „Klausimuose Emmanueliui Levinui“ Irigaray klausia: „Ar kitybė gali egzistuoti anapus seksualinio skirtumo?“ (1991: 111). Ir kas yra tas kitas, jei ne seksualinio skirtumo kitas? Irigaray manymu, tik iš naujo permąstę

⁵ Levinas, Emmanuel. *Autrement qu'entre ou au-delà l'essence*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1974 (1978). Toliau cituojama: Levinas 1981.

seksualinį skirtumą, etiką galime postuluoti kaip kitybės mąstymą. Santykis su moteriškumu yra ne antrinis ir išvestinis, bet pirminis, nes kiekvienas (bet kurios lyties) individas savo tapatybę pirmiausia apibrėžia per santykį su motina, ir tik vėliau – su visais kitais individais. Šiuo požiūriu moteriškumas ir motinystė yra ankstesni už seksualinį skirtumą, o santykis su moteriškumu yra „pirmoji filosofija“.

Moteriškumo kaip kitybės tema užklausiama ir Brachos Ettinger pokalbyje su Levinu, vykusiam 1991 metais. Ettinger moteriškumo kitybės klausimą formuluoja taip: jei kitybė apibrėžiama kaip moteriškumas, „ar gali subjektas-moteris turėti privilegijuotą prieigą prie moteriškumo?“ (Levinas, Ettinger 2006: 149–150). Į šiuos klausimus Levinas atsako:

Moteris – tai ateities kategorija, ateities ekstazė. Tai tokia žmogiška galimybė, kurią sudaro sakymas, kad kitos žmogiškos būtybės gyvenimas svarbesnis už mano paties, kad kito mirtis man svarbesnė už mano mirtį, kad kitas eina pirmiau už mane; kad Kitas žmogus svarbesnis už mane; kad Kito žmogaus vertingumas įvestas pirma manojo (Levinas, Ettinger 2006: 150).

Čia Levinas, apie kitybę kalbėdamas kaip apie moteriškumą, įveda motinystės dimensiją: moteriškasis kitas yra ne tik glamonės siekinys, bet ir subjektas, galintis sukurti kitą gyvybę, kito gyvybę. Šiuo požiūriu atsiveria nauja jungtis tarp kitybės kaip mirties ir kitybės kaip moteriškumo. Knygoje *Laikas ir Kitas* erosas ir mirtis buvo visai greta („erosas, stiprus kaip mirtis“), tarsi patvirtindami psichoanalizės teiginį apie Eroso ir Tanatoso giminybę. Tačiau, kalbėdamasis su Ettinger, Levinas kalba apie mirtį, kurią moteriškasis subjektas gali sąmoningai pasirinkti kaip savo ateitį:

Moteriškumas yra ateitis. Moteriškumas savo moteriškumo fazėje, savo moteriškoje formoje tikrai gali mirti atnešdamas į pasaulį gyvybę, tačiau – kaip galiu jums pasakyti? – tai nėra „mirtis“; mano nuomone, *kokios nors moters* „mirtis“ tikrai yra nepriimtina. Aš kalbu apie galimybę įsivaizduoti, kad esti *prasmė be manęs*. Manau, kad gelmių gelmė, moteriškumo gelmė yra mirtis duodant gyvybę, atnešant į pasaulį gyvybę. Pabrėžiu – ne *mirtį*, o, priešingai, *ateitį* (Levinas, Ettinger 2006: 150).

Paklaustas, ar ši moteriškumo gelmė nėra galutinė atsakomybė, galutinis etinio santykio matas, filosofas atsako: „Taip, tai *K' duša* (hebrajiškai: šventumas). Moteriškume esama galimybės įsivaizduoti *pasaulį be manęs*; pasaulį, kuris turi prasmę be manęs“. Kitaip tariant, moteriškumą Levinas įvardija kaip tokį subjektyvumo atvejį, kai subjektas sutinka išnykti, kad galėtų rasti

kitas – prasmė be manęs. Tačiau tą pačią akimirką jis tarsi atsiima savo žodžius teigdamas, kad klaidingo (feministinio?) supratimo rizika yra per daug didelė. Pereidamas į gana trivialų toną, teigia: „Galima pagalvoti, jog aš sakau, kad moteris čia turi išnykti arba kad ateityje nebus moterų... Kas nors galėtų pasakyti: ‚Jie konstruoja pasaulį be mūsų ir mus visas pasiūs po velnių...‘ (juokiasi)“ (Levinas, Ettinger 2006: 150). Nors Ettinger, atsižvelgdama į bendrą Levino filosofijos kontekstą, teigia, jog jo suformuluota kitybės kaip moteriškumo samprata leidžia atkurti etinę moteriškumo vertę, moteriškajam subjektyvumui gražinti tai, kas iš jo buvo atimta, Levinas atsako: „To dar nesimato mano raštuose“.

Ettinger ir Levino pokalbis bei Irigaray kritika verčia klausti, kokia yra moteriškumo kaip kitybės vieta ir reikšmė Levino filosofijoje. Ar Levino aprašyta glamonė iš tiesų neatveria nieko kita, išskyrus patriarchalinę vyriškojo subjekto perspektyvą? Ar iš tiesų, kaip teigia Irigaray, fenomenologinė moteriškumo kitybės paieška atkrinta į metafizinę tradiciją? Ar, priešingai, ši kitybės aprašymo pastanga, net ir nesėkminga, atveria galimybę naujai apibrėžti subjektyvumo sampratą?

III. JACQUES’O DERRIDA ATSAKYMAI E. L.

Nors kitybės tema Derrida filosofijoje išskirtinai svarbi, jis retai cituoja ar komentuoja Levino tekstus. Pirmas išsamus Derrida tekstas apie Leviną yra straipsnis „Prievarta ir metafizika“, pasirodęs rinkinyje *Rašymas ir skirtumas* (1967)⁶. Moteriškumo tema čia šmėkšteli tik paskutinėje išnašoje; joje Derrida teigia, kad Levino „erose fenomenologija“ negalėjo būti parašyta niekieno kito, tik vyro (Derrida 1978: 320–21, 92 išnaša). Išsamiau šis klausimas svarstomas tekste „Šią akimirką šiame kūrinyje – štai aš“ (1987)⁷, kuriame Derrida ne tik prisipažįsta esąs skolingas Levino filosofijai, bet ir siekiąs gražinti skolą kitokiu būdu: jo filosofiją perskaityti taip, kad nukreiptų ją prieš pačią save. Levino tekstų analizę Derrida pradeda fraze „Jis bus įsipareigojęs“ (*Il aura obligé*). Kas yra tas Jis (*Il*), kuris prisiima etinį įsipareigojimą? Ir kaip galima interpretuoti autorių, kuris teigia, kad negalima gražinti to, ką gauni? Ar galima gražinti skolą, išreikšti pagarbą perskaitant autoriaus tekstą taip, kaip autorius to nesitikėjo ir nenumanė? Ar galima panaikinti anonimišką Levino teksto neutralumą ir gražinti jį taip, lyg jis būtų parašytas moters, ir – dar daugiau – būtų parašytas jam, Emmanueliui Levinui, E. L., tačiau

⁶ Derrida, Jacques. „Violence et métaphysique“ in *L'écriture et différence*. Paris: Seuil, 1967. Toliau cituojama: Derrida 1978.

⁷ Derrida, Jacques. „En ce moment même dans cet ouvrage me voici“ in *Psyché. Invention d'autre*. Paris: Galilée, 1987. Toliau cituojama: Derrida 1991.

turint galvoje, kad E. L. taip pat gali būti moteris (*Elle*)? Atlikęs šią tekstinę dekonstrukciją ir rašydamas jau ne patriarchalinio diskurso kontekste, bet kaip moteris moteriai, Derrida klausia, ar skaitytojos taip pat yra išipareigojusios paklusti tai asimetrijai, kuriai paklūsta Levino tekstai?

Derrida, kaip ir Irigaray, ypatingą dėmesį skiria Levino aprašyto santykio su sūnumi kaip santykio su kitu analizei: „Ar nėra taip, kad ‚sūnus‘ reiškia tą patį, ką ir ‚vaikas‘, vaikas, kuris gali būti vienos ar kitokios lyties? Jei taip, iš kur atsiranda šis sulyginimas, ir ką tai reiškia? Ir kodėl žodis ‚duktė‘ negalėtų vaidinti analogiško vaidmens?“ (Derrida 1991: 39–40). Derrida manymu, Levino tekstuose kitybė apmąstoma dvejopai: kitas suvokiamas ir kaip kita lytis, kitokia lytis, ir kaip absoliučiai kitas, esantis iki ar anapus seksualinio skirtumo. Taigi Levino tekstas yra valdomas keistos asimetrijos, todėl „rodosi neįmanoma, visiškai neįmanoma, kad tekstas galėtų būti parašytas moters. Filosofinis jo subjektas yra vyras (*vir*)“ (Derrida 1991: 40). Kitaip tariant, pirmą kartą filosofijos istorijoje filosofo parašas įgyja seksualumo žymę. Tačiau kartu Derrida teigia, kad, „E. L. kūriniai, kaip man atrodo, seksualinio skirtumo kitybę, seksualinio skirtumo žymę visuomet pateikdavo kaip antrinę, išvestinę ir subordinuotą seksualiai nepažymėtos absoliučiai kito kitybės atžvilgiu. Taigi ne moteris ar moteriškumas pateikiami kaip antriniai, išvestiniai ar subordinuoti, bet seksualinis skirtumas. Kai tik seksualinis skirtumas subordinuojamas, tuomet absoliučiai kitas, kuris *dar nėra pažymėtas*, tampa *jau* pažymėtas vyriškumo žymės [...]. Operacija, kurios logika man atrodo tiek pat pastovi, kiek ir nelogiška... Kaip galima pažymėti vyriškumo žyme kažką, kas, kaip sakoma, yra ankstesnis arba net išoriškas seksualiniam skirtumui?“ (Derrida 1991: 40). Ši nelogiška logika organizuoja Levino tekstus, kuriuose seksualinis skirtumas kaip moteriškumas tampa kitu (seksualiai nepažymėtam, tačiau visuomet vyriškosios lyties) absoliučiai kitam. Moteriškumas pašalinamas iš absoliučiai kito sakymo, jis tampa neišsakyta kitybe, nebylia paslaptimi. Seksualinis skirtumas kaip moteriškumas subordinuojamas atsakomybės santykiui: „po erotine kitybe esama buvimo kitam kitybės; atsakomybė eina pirma eroso“, – teigia Levinas (1981: 192, 27 išnaša). Taip erosas ir etika atskiriami, o šio atskyrimo pasekmė – antrinis, išvestinis ir subordinuotas moteriškumo statusas. Tačiau Derrida pastebi, kad E. L., t. y. Emmanuelis Levinas, turėtų mažiausiai nustebti sužinojęs, kad kitas, verčiantis mane paklusti ir išipareigoti, yra ne kas kita, kaip moteris. Būtent todėl Derrida savo tekstą rašo taip, tarsi etinio išipareigojimo subjektas būtų moteris: „Jei moteriškasis skirtumas yra iš anksto įspaustas, galbūt ir beveik neįskaitomai, jo kūrinuose, jei ji tapo To Paties gelmėse jo kito kitu, gal tuomet aš deformuosiu jo vardą, jam, rašyme, šiuo momentu, šiame kūrinyje, būtent čia, ‚ji bus išipareigojusi‘ (*elle aura obligé*)?“ (Derrida 1991: 46). Šiuo dekonstruktyviu gestu moteriškumas turės būti įtrauktas į etinį atsakomybės

diskursą, o etika ir erosas bus sutaikyti kūrinyje, kuris priklauso būsimajam praeities laikui.

Prie Levino „erose fenomenologijos“ Derrida grįžta knygoje *Prisilietimas – Jean Luc Nancy* (2000)⁸. Joje autorius plėtoja prisilietimo temą ir ją aptaria interpretuodamas Maurice'o Merleau-Ponty, Levino, Jeano-Luco Nancy tekstus. Levino tekstai Derrida svarbūs tuo, jog čia suformuluojama glamonės samprata: glamonė yra toks buvimo būdas, kai subjektas, kuris liečia kitą, yra anapus šio prisilietimo. Glamonė yra prisilietimas be jutimo, kuris įtrauktų į totalybę ir imanencijos pasaulį. Būtent todėl glamonė yra kažkas kita nei prisilietimas, nes „tai, kas glamonėjama, nėra liečiama, tiksliai kalbant“ (Levinas 1987: 89). Vis dėlto Derrida klausia, kas yra tas glamonės subjektas, kas yra tas, kuris liečia? Komentuodamas Levino „erose fenomenologiją“, jis pastebi, kad pats erose aprašymas yra konstruojamas asimetriškai. „Tai *erose* fenomenologija – kilmininkas rodo, jog žiūrima iš erose požiūrio taško, iš vyriškosios glamonės pozicijų, o ne iš jos, ne iš mylimosios, ne iš moteriškojo trapumo perspektyvos“ (Derrida 2005: 83). Vadinasi, prisilietimo fenomenologija yra paženklinta vyriškojo parašo. „Tai tvirtai vyriškas *požiūris* arba *prisilietimas* (prisilietimas, kuris liečia nepaliesdamas to, kas nepaliečiama), ir ši diskursyvi privilegija savo ruožtu atrodo nepajudinama“ (Derrida 2005: 80). Čia Derrida „paliečia“ pagrindinę leviniškojo diskurso problemą: šis diskursas remiasi vyriškojo subjekto privilegijavimu, kuris siekia moteriškumo kaip kitybės tam, kad galėtų reflektuoti ir įtvirtinti save.

Tad galime vėl grįžti prie anksčiau iškelto klausimo: ar toks kitybės konceptualizavimas neprasilenkia su etika? Derrida pastebi, kad geidulinga glamonė, aprašoma paslapties, slėpimosi, išsisukinėjimo, asocialumo, taip pat gyvuliškumo terminais, sukelia grėsmę etiniam santykio veidu-į-veidą patosui. Geidulingumas yra tai, kas išsisukinėja, kas pasirodo nepasirodydamas arba pasirodo kaip bereikšmis, esantis anapus prasmės. Glamonė yra profaniška, ir šis profaniškumas aiškiai kontrastuoja su veido sakralumu. Šiuo požiūriu „glamonė kelia grėsmę etikai, nes ji veda anapus veido. Tačiau tai, kas eina ‚anapus veido‘, sekant tuo pačiu ‚prieštaravimu‘ ir ‚formalia logika‘, vis dar yra veidas, ‚veidas, vedantis anapus veido‘“ (Derrida 2005: 81). Tai, ką atveria glamonė, ir tai, kas yra anapus veido, nėra nei daiktas, nei asmuo, bet pasirodo kaip pasyvumas, „gyvuliškas ar vaikiškas anonimiškumas“, kažkas, kas dar nėra susiformavęs kaip subjektas. Pasak Derrida, „čia esama nepakeičiamos konfigūracijos: moteriškumas, vaikiškumas, gyvuliškumas, neatsakingumas“ (Derrida 2005: 87). Tad ar galime jausti atsakomybę kažkam, kas yra neatsakingas, tiksliau, neatsakinga? Ar galime jausti atsakomybę kažkam, kas neturi veido, kas praranda veidą ir pavojingai priartėja prie mirties? Tokia

⁸ Derrida, Jacques. *Le toucher, Jean-Luc Nancy*. Paris: Galilée, 2000. Toliau cituojama: Derrida 2005.

kito kaip moteriškumo preskripcija pagrindžia erotinio santykio asimetriją ir suformuoja specifinę „kaip“ logiką:

Mylimoji yra priešstatoje su manimi ne *kaip* valia, kovojanti su mano valia, arba *kaip* valia, pajungta manajai, bet, priešingai, *kaip* neatsakingas gyvuliškumas, nekalbantis tiesos žodžių. Mylimoji, sugrąžinta į vaikiškumo be atsakomybės būklę – ši koketiška galva, ši jaunystė, šis grynasis „šiek tiek kvailas“ gyvenimas – prarado savo statusą *kaip* asmuo. Veidas išblunka (*s'émousse*) ir savo beasmeniu ir neišraiškingu neutralumu yra dviprasmiškai pratęsiamas į gyvuliškumą. Santykiai su kitu vystomi žaidžiant; su kitu žaidžiama *kaip* su jaunu gyvūnu (Levinas 1969: 263, kursyvas Derrida).

Ši „kaip“ logika įsteigia radikalią asimetriją ir pavojingai supriešina pasyvų, gyvulišką, vaikišką neatsakingumą ir veido reikšmingumą, etinį imperatyvą „nežudyk“. Derrida teigimu, pati ši priešprieša tampa pavojinga – profaniškas eroso geidulingumas pasirodo kaip obsceniškas nuogumas, kuris reiškia ne tik gėrio trūkumą, – tai blogis, arba, Derrida žodžiais tariant, perversija (2005: 88). Pasak Levino, profanacija sukelia nepagarbą, tačiau, nepaisant to, „nepagarba presuponuoja veidą“. Vis dėlto šis numanomas veidas, slypintis po profanacijos paslaptimi, netenka sąsajos su veido tiesumu: „Kalba, visos reikšmės šaltinis, atsiranda iš svaigulio, kurį sukelia begalybė, atsirandanti iš veido tiesumo, kuris daro žmogžudystę galimą ir negalimą“ (Levinas 1969: 262). Šiuo požiūriu profanacija yra tai, kas priešinga veido tiesumui, ir tai, kas pavojingai priartėja prie mirties: „mirtis jau ima veikti profanacijoje, skatinančioje prievartą, pačioje profanacijos prievartoje... Ar negalėtume teigti, kad per jo epifaniją, būtent per *šios* glamonės patirtį, aprašytą ar „patiriamą“ glamonę, tai, kas veda anapus veido, pasirodo kaip mirties kaukė? Pačioje „eroso fenomenologijos“ šerdyje esti tai, kas yra anapus veido, nes tai kelia grėsmę veido epifanijai, – mirusi moteris, galbūt vis dar geidžiama, mirusi ir eksponuota erosui“ (Derrida 2005: 88–89). Taigi Levinas išryškina du principus: vienas – veido tiesumas ir nuogumas, jo epifanija; antrasis – tai, kas veda anapus veido, kas begėdiškai eksponuojama, profanuojama, ir pasirodo kaip geidulingumo nuogumas. „Dvi nuogumo sampratos: visiškai heterogeniškos, kaip geroji ir išvirkščioji pusės, tačiau pasireiškiančios viena per kitą ir viena anapus kitos“ (Derrida 2005: 89). Šiuo atveju Derrida pabrėžia ne tiek šių principų heterogeniškumą, kiek skirtingas jų implikacijas: profaniškas nuogumas, neprisidengtas veido tiesumu, tampa pažeidžiamas: jam negalioja principas „nežudyk“. Veidas, kuris yra rodomas, užuot leidęs matyti, yra miręs veidas – tai mirties kaukė. Šiuo požiūriu geidulingumo kitybė yra tik kitas mirties kitybės modusas, o moteriškumas, pajungtas profanacijos logikai, yra

nuolat persekiojamas mirties grėsmės. Moteriškumas kaip kitas niekuomet netampa kito kitu, t. y. niekuomet neužima etinio subjekto vietos. Levino tekstus organizuojanti asimetrija pasirodo ne kaip nauja subjektyvumo apibrėžimo galimybė, bet kaip nepajudinama hierarchinio maskulinistinio diskurso logika: „Veidas, kuriam būdingas tiesumas ir atvirumas, moteriškojoje epifanijoje veidmainingai nurodo, daro užuominas. Jis juokiasi iš po savo išraiškos priedangos, nenurodydamas jokios konkrečios reikšmės, darydamas tuščias užuominas, reikšdamas mažiau nei nieko“ (Levinas 1969: 264). Taigi moteriškumas kompromituoja veido epifaniją ir visuomet neišvengiamai atkrinta į profanaciją. Tačiau ar pati ši Levino diskursą organizuojanti logika nėra prievartiška? Ar neturėtume grįžti prie Derrida straipsnyje „Prievarta ir metafizika“ išsakytos minties, kad kitą kaip kitą galime apmąstyti tik tuomet, jei jį suvokiame kaip *alter ego*, t. y. tokį pat kitą kaip ir „aš pats“? Ar asimetrijos, begalybės ir neredukuojamo skirtumo postulavimas nėra trumpiausias kelias į prievartą, nes tai, kas asimetriška, neišmatuojama ir nepalyginama, negali tapti lygiaverčio ir abipusiško santykio subjektu?

Gauta 2010 08 25

Priimta 2010 09 29

LITERATŪRA

- Beauvoir de, S. 2010. *Antroji lytis*. Vertė Violeta Tauragienė, Diana Bučiūtė. Vilnius: Margi raštai.
- Chanter, T. 1995. *Ethics of Eros: Irigaray's Rewriting of the Philosophers*. New York, London: Routledge.
- Chanter, T. 2001. "Introduction" in *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*. Ed. Tina Chanter. Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, pp. 1–27.
- Derrida, J. 1978. "Violence and metaphysics" in *Writing and Difference*. Trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press, pp. 79–153.
- Derrida, J. 1991. "At this Very Moment in this Work Here I Am". Trans. Rubin Berezdivin in *Re-Reading Levinas*. Eds. Robert Bernasconi, Simon Critchley, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, pp. 11–48.
- Derrida, J. 2005. *On Touching – Jean-Luc Nancy*. Trans. Christine Irizarry. Stanford: Stanford University Press.
- Irigaray, L. 1991. "Questions to Emmanuel Levinas: On the Divinity Of Love". Trans. Margaret Whitford in *Re-Reading Levinas*. Eds. Robert Bernasconi, Simon Critchley, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, pp. 109–117.
- Irigaray, L. 2004. *An Ethics of Sexual Difference*. Trans. Carolyn Burke and Gillian C. Gill. London, New York: Continuum.
- Levinas, E. 1969. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, trans. Alphonso Lingis, Pittsburg: Duquesne University Press.
- Levinas, E. 1981. *Otherwise that Being or Beyond Essence*, trans. Alphonso Lingis. The Hague: martinus Nijhoff.
- Levinas, E. 1987. *Time and the Other and Additional Essays*, trans. Richard A. Cohen, Pittsburg: Duquesne University Press.
- Levinas, E., Ettinger, B. 2006. „Ką pasakytų Euridikė? Emmanuelis Levinas kalbasi su Bracha Lichtenberg-Erttinger“. Vertė Danutė Bacevičiūtė. *Athena: filosofijos studijos*, sud. Audronė Žukauskaitė, Paul Richard Blum, nr. 2, p. 146–154.

Audronė Žukauskaitė
THE FEMININE, EROS AND ETHICS IN EMMANUEL
LEVINAS' PHILOSOPHY

SUMMARY

The article analyzes Emmanuel Levinas' notion of ethics, according to which subjectivity is defined in terms of the relationship with the other and his or her radical otherness. Levinas defines the relationship with otherness in different ways: he refers to the otherness of death, the feminine, and paternity. It is precisely this definition of the feminine as otherness which seems the most problematic for feminist theorists: as Simone de Beauvoir pointed out in *The Second Sex*, by defining the feminine in terms of otherness Levinas deliberately takes a man's point of view, disregarding the reciprocity of subjects. Similarly Irigaray criticizes the Levinasian "phenomenology of Eros", pointing out that the Levinasian subject needs the feminine other to reassert his own subjectivity. Hence, in analyzing the Levinasian notion of the feminine as otherness we are faced with a dilemma: does this notion reinforce the traditional stereotypes of the feminine, as Beauvoir and Irigaray suggest, or, by contrast, does this notion enable the very notion of subjectivity to be reshaped? These questions are analyzed by introducing the critical insights formulated by Beauvoir, Irigaray and Jacques Derrida and by examining them in the broader context of the Levinasian philosophical project.

KEYWORDS: the feminine, Eros, ethics, Levinas, Beauvoir, Irigaray, Derrida.