

Jūratė Baranova

KELIOS EMMANUELIO LEVINO FILOSOFIJOS TEORINĖS IŠTAKOS

Vilniaus pedagoginis universitetas
Socialinių mokslų fakultetas
Filosofijos katedra
Ševčenkos g. 31–228, LT-03111 Vilnius
El. paštas: juratebaranova@yahoo.com

LEVINAS IR LIETUVA

Pastarųjų dviejų dešimtmečių filosofijos kritikai Lietuvoje Levinui skiria pakankamai dėmesio. Jau 1989 metais *Gėrio kontūruose* lietuviškai pasirodo *Totalybės ir begalybės* dalis, versta Arūno Sverdiolo. 1994 metais išeina to paties filosofo versta Levino knyga *Etika ir begalybė*. 2001-aisiais lietuviškai pasirodo paskutinė Levino knyga *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*. Įvadą ir paaiškinimus parašė, vertimą redagavo ir žodynėlį sudarė Nijolė Keršytė. Ji taip pat gilinosi į Levino diakonijos prielaidas (Keršytė 1999), tyrinėjo Levino intersubjektyvumo sampratą (Keršytė 2005). Verčiant knygą Keršytei talkino Agnė Judžentytė, Regina Matuzevičiūtė bei Aušra Pažėraitė. Pastaroji taip pat atsekė Levino pėdsakus Kaune, surado Levino vaikystės Spaustuvininkų (anksčiau Kalėjimo) ir tėvų bei brolių žūties (dabartinėje A. Mickevičiaus gatvėje) vietas (Pažėraitė 2005a). Kita vertus, Pažėraitė yra susitelkusi ties Levino ir žydų tradicijos santykio tyrimais (Pažėraitė 2005b). Levino palikimui tyrinėti daug dėmesio skyrė ir skiria Vilniaus universiteto Religijos studijų ir tyrimų centras. Rita Šerpytytė prie Levino filosofinio palikimo priartėja per nihilizmo problemas ir galimybės išeiti anapus jo prizmę (Šerpytytė 2001; Šerpytytė

2005). Tomas Sodeika svarsto Levino ir Husserlio fenomenologijos santykį (Sodeika 2005). Kita vertus, daugelį metų Sodeika RSTC dėsto kursą apie Leviną kaip dialogo filosofą. Fenomenologiniais Levino minties aspektais domisi ir kiti tyrinėtojai. Danutė Bacevičiūtė apgina daktaro disertaciją apie laiko sampratos transformaciją Husserlio ir Levino filosofijoje (Bacevičiūtė 2005). Dalius Jonkus taip pat interpretuoja Leviną iš fenomenologinės perspektyvos (Jonkus 2001, Jonkus 2005). VU Religijos studijų ir tyrimų centras, tiksliau – jo vadovė Rita Šerpytytė. 2006 m. balandžio 2–5 d. suorganizuoja galingą tarptautinę mokslinę konferenciją „Šimtmetis su Levinu: totalumo griuvėsiuose“, į kurią atvyksta ne tik įspūdinga Levino tyrinėtojų grupė iš viso pasaulio, bet ir Levino šeima: duktė su vyru ir anūkas su žmona. 2006 metų pavasarį žydų bendruomenės aktyvistas teatrologas Markas Petuchauskas, remdamasis Pažėraitės atradimais, suorganizuoja memorialinės lentos atidengimą Kaune Spaustuvininkų gatvėje. Taip pat jo pastangomis Vilniaus Rotušėje paminima kalendorinė Levino gimimo diena (žr. Baranova 2006b). Dalia Stančienė organizuotos tarptautinės konferencijos medžiagos pagrindu 2005 metais išleidižia žurnalo *Logos* numerį, skirtą tik Levinui.

Nelieka be dėmesio ir Levino etika. Bacevičiūtė aptaria etikos juslumo prielaidas (Bacevičiūtė 2005). Audronė Žukauskaitė, svarstydamą šiuolaikinės etikos aporijas knygoje *Anamorfozės: nepamatinės filosofijos problemos*, Levino etiką lygina su kino režisieriaus von Triero idėjomis (Žukauskaitė 2005: 172–184). Jūratė Baranova knygoje *Etika: filosofija kaip praktika* Levino etiką aptaria iš dialogo filosofijos perspektyvos (Baranova 2002: 334–348). Monografijoje *XX amžiaus moralės filosofija: pokalbis su Kantu* svarstomos Kanto ir Levino etikos paralelės ir priešpriešos (Baranova 2004: 184–197). Prie kantiškųjų Levino ištakų grįžtama ir kituose šios kritikės tyrimuose (Baranova 2005, Baranova 2007). Monografijoje *Filosofija ir literatūra: priešpriešos, paralelės, sankirtos* Baranova ieško Levino etikos ištakų ikifilosofinėje patirtyje, būtent Dostojevskio radikaliojoje dievoieškoje (Baranova 2006: 244–279; žr. Baranova 2004b).

Šiame straipsnyje bandoma sujungti ir reziumuoti įvairias galimas Levino įtakas ir jo filosofijos teorinėms ištakoms suteikti tam tikrą vieningesnę ir konceptualesnę struktūrą. Siekiama išskirti kelis svarbiausius akcentus, struktūrinančius sudėtingą ir daugiabriaunį filosofo kūrybinį palikimą. Priimama hipotezė, jog yra įmanoma išskirti tris aspektus, tris šaltinius arba rakursus, kaip prožektorius, kurių šviesoje išryškėja pamatinės Levino mąstymo gijos. Pirma, Levinas į filosofiją įėjo kaip fenomenologas. Antra, jis yra dialogo filosofas, ši tradicija kyla iš žydų. Trečia, jo etika iki ontologijos nesuvokiama be Fiodoro Dostojevskio dievoieškoje susiklosčiusios nesuinteresuotos atsakomybės prielaidos. Visi trys šie minties šaltiniai nesibendravardiklina, jie pakankamai autonomiški. Todėl įeiti į Levino tekstą nėra lengva. Levinas nėra

tas autorius, kurį galima skaityti pramogai, prieš miegą. Jį tegalima studijuoti. Nuosekliai ir kantriai. Panašiai kaip studijuojamas Šventasis Raštas. Kita vertus, šių trijų pagrindinių trajektorijų šviesoje išryškėja ir tai, kad Levino filosofinės įžvalgos struktūruojamos grįžtant prie Kanto kategorinio imperatyvo, Descartes'o begalybės idėjos, Heideggerio įpasaulintumo koncepcijos ir oponuojant kai kurioms Hegelio bei Sartre'o suponuojamoms „pono-vergo“ dialektikos prielaidoms.

TRANSCENDENTALINIS SUBJEKTAS: HUSSERLIS, DESCARTES'AS IR KANTAS

Fenomenologijos pamokas Levinas perėmė tiesiai iš Edmundo Husserlio, atvykęs pas jį studijuoti į Freiburgą ir susižavėjo tuo metu ten dėščiusiu Martinu Heideggeriu. Galima sakyti, kad Levinas savotiškai importavo fenomenologiją iš Vokietijos į Prancūziją, parašydamas vieną pirmųjų tokio pobūdžio tyrimų *Intuicijos teorija Husserlio fenomenologijoje*, už kurį jis gavo Prancūzijos akademijos prizą. Kanto bei Husserlio aptikto transcendentalinio ego grynumas, tapatybė ir beaistrškumas – tai nuolatinis iššūkis mesianistiniam Levino mąstymo kryptingumui. Veikale *Anapus subjekto* Levinas iš naujo praėjo Husserlio eitu transcendentalinio subjekto išgryninimo keliu. Transcendentalinis subjektas paneigė Aristotelio laikus siekiantį empirinį subjektą, kuriam atskirybė buvo vienintelė realybė. *Loginiuose tyrinėjimuose* Husserlis kvestionavo natūralistinę sąmonės interpretaciją ir minties redukciją į psichologinius mechanizmus. Kita vertus, intencionalus sąmonės pobūdis suardo jos vientisumo sampratą. Sąmonė įsisąmonina ne tik pati save, bet ir tai, kas yra kažkas kita negu ji, savo intencionalų koreliatą, t. y. tai, apie ką ji mąsto – savo minties objektą. Šis perėjimas nuo subjekto prie objekto, Levino pastebėjimu, nėra panašus nė į vieną santykį, susiklostantį tarp objektų. Mąstymas yra atviras, jis yra intencija, projektas. Bet kuri sąmonė yra sąmonė apie kažką. Tačiau fenomenologija, pažymėjo Levinas, nėra naivus realizmas. Objektyvios daiktų artikuliacijos, vertybės, jausmo ir valios koreliatai turi būti tiriami konkrečios minties kontekste, noetiniame-noematiniame sąmonės gyvenime, apvalyti nuo visų išankstinių objektyvumo konotacijų transcendentalinės redukcijos būdu. Taip atsirandantis transcendentalinis ego tampa, kaip paradoksaliai pažymėjo pats Husserlis, „transcendentalia imanencija“. Jis yra unikalus. Visiškai nesusijęs su niekuo kitu grynasis *ego*. Grynojo Aš tapatybė ir bešališkumas niekaip nepriklauso nuo atsiskleidžiančios būties – fenomenų, kurie konstituoja save intencijose. Transcendentalinis ego nekyla iš jokio tematizuoto veiksmo ir nieiško tapačios (*même*) tapatybės, atsiskleidžiančios įvairume kaip bendras skirtumas. Ši Aš tapatybė yra apsaugota nuo „jau įvyko“ visų netikėtumų. Tokią unikalią nekintančią tapatybę, Levino nuomone, Leibnicas pavadino

monada. Šio Aš tapatybės unikalumo neturi patvirtinti Aš skirtingumas nuo tos pačios rūšies individų. „Aš yra skirtingas, nes unikalus, o ne unikalus todėl, kad yra skirtingas“ (Levinas 1949c: 156). „Koks yra šio unikalumo šaltinis?“ – klausė Levinas. Grynojo Aš vietą jis išvelgė anapus subjekto: tai asmenybė be refleksijos, nes unikalumas – tai nuolatinis nubudimas. Tokių unikalų subjektą Kantas nusakė jau *Grynojo proto kritikoje* kalbėdamas apie apriorines patyrimo formas. Atlikus Husserlio fenomenologinę redukciją pačioje intencionalumo imanencijoje, transcendentalinis ego tampa „neaprašomu grynuoju Ego ir niekuo daugiau“.

Tačiau šis subjektas anapus subjekto, nepaisant jo unikalumo, Levinui kėlė abejonių. „Nejaugi minties šviesa yra skirta tik tam, kad leistų mums pamatyti sintetines formas?“ – retoriškai kvestionavo Levinas Husserlio nubrėžtą subjektui „niekuo daugiau“ ribą. „Ar transcendentalinio Aš visiško unikalumo teigimas, steigiantis būties tiesą regimybės srityje, nėra nušviestas kita šviesa negu ta, kuri apšviečia fenomenų struktūras?“ – atsargiai retoriškai klausė Levinas. Ši „kita šviesa“ leidžia pamatyti etinę intrigą iki bet kurio kito šviesa apšviesto pažinimo. Ši nauja šviesa leidžia pamatyti tai, ką pažinimo šviesa nustelbia, – veido nuogybę ir žmogaus kančią. Ši nauja šviesa, galima sakyti, ne apšviečia ir išryškina, o atskleidžia nuogybės kančią ir veido vienetą. Teksto *Anapus subjekto* pabaigoje, keldamas retorinius klausimus, kad pamažu atsitrauktų nuo Husserlio, Levinas prisiminė Kanto kategorinį imperatyvą, klausdamas, ar subjekto unikalumas nenurodo į kategorinį imperatyvą, prisiimančią atsakomybę už šią kančią? (Levinas 1949c: 158). Levinas pabrėžė, kad *Praktinio proto kritikoje* Kanto transcendentalinis subjektas jau neatlieka pažinimo funkcijos. Subjektas, prisiėmęs kategorinio imperatyvo nulemtą atsakomybę, tampa unikalus, kitaip nei kad yra unikalus transcendentalinis ego. Jis yra anapus visų subjektų – anapus bet kokios mediatoriaus sintezės.

Taip Levinas pamažu atsitraukia nuo Husserlio intencionalumo teorijos, pagrįstos adekvačia ir simetriška koreliacija tarp *noesis* ir *noema*. Jis atsigręžia į trečiąją Descartes'o metafizinę meditaciją. Žmonių sąmonė, anot Descartes'o, yra ne tik savęs pačios idėja, bet ir pirminė ir neredukuojama „begalybės idėja“. Begalybės subjektas negali nei sukurti, nei suvokti. Begalybė skiriasi nuo *noemos* ar *cogitatum*, nes ji iš esmės peržengia mūsų gebėjimą suprasti ir aprepti. Descartes'o schemoje begalybė – tai Dievas. Ši tobulos ir beribės esybės idėja, Descartes'o nuomone, yra pirmesnė už netobulumo ir ribotumo idėją. „<...> Aš aiškiai matau, jog beribė substancija realesnė už ribotą. Vadinasi, aš kažkokiu būdu pirmiau turiu beribiško, o ne riboto, t. y. dievo, o ne savo paties, sąvoką“ (Dekartas 1978: 188). Tačiau formalus argumentas gali būti pritaikytas ir kitai žmogiškajai būtybei. Levinas pritaikė. *Kitas* yra tai, kas lieka „nematomu“, kas ateina iš aukščiau, kas pranoksta mane. Veidas – tai „beveidis Dievas“, – teigė Levinas. Jis beveidis, nes aš jo nematau, aš jo netyrinėju

žvilgsniu. Aš jį girdžiu. Jis į mane kreipiasi, jis man įsako. „Kalbėjimas maldauja kitą žmogų, o ne leidžia būti. Žodis ryškiai skiriasi nuo regėjimo“ (Levinas 1989c: 310). Kita vertus, Veidas turi Dievo modusą – Begalybę. Levinas savo subjektui suteikė galimybę ne tik mąstyti begalybę, bet ir ją patirti. Dievas yra čia, prieš mane, jis yra Kito veide. Pasitikdamas Kito Veidą patiriu ir begalybę. Baigtinumo ir begalybės priešpriešos modusu vėliau savo valios etiką grindė ir Ricoeuras, siekdamas atskleisti žmogaus, kaip trapios ir klystančios būtybės, esmę. Ricoeuras, kaip ir Levinas, atsigrėžė į ketvirtąją Descartes'o meditaciją, kur subjektas konstatuoja, kad negali stebėtis, jog klysta, nes, palyginęs save su tobulybe, aptinka savąjį netobulumą. „Jei aš retkarčiais klystu, tai tik todėl, kad dievo suteikta galia skirti tiesą nuo netiesos manyje nėra begalinė“, – teigė Descartes'as (Dekartas 1978: 196). Kantiškoji transcendentalinė apercepcija, jungianti baigtinumą kaip jusliškumą, ir begalybę, tampa paties Ricoeuro ankstyvosios etikos struktūrinimo paradigma (Ricoeur 2000: 38). Tačiau Levinas siekė grįžti prie „grynojo“ Descartes'o, laikydamas Kanto, kaip ir Heideggerio, baigtinumo ir begalybės priešpriešos problemos sprendimą antikartezišku. Levinas pažymėjo, kad Kanto begalybės samprata įtvirtinama tik kaip proto idealas, kaip jo reikalavimų projektavimas į anapus, kaip idealus užbaigimas to, kas duodama kaip nebaigta. Levinas čia oponavo Kantui, nes jis, skirtingai nei Descartes'as, „neregėtina to, kas nebaigta su privilegijuotu begalybės patyrimu, iš šio gretinimo nedarant išvados apie baigtybės ribas“ (Levinas 1989c: 311). Jo manymu, Descartes'as tokią išvadą priėjo todėl, kad baigtybę jis suprato begalybės požiūriu, o Kantas – atvirkščiai: pagal jo koncepciją pati begalybė suponuoja baigtybę.

Levino subjektas savąjį baigtinumą suvokia Kito Veide „išgirdamas“ slypinčią Begalybės idėją. Taip jis kvestionavo savo laisvę – tai ir yra jo moralinės sąmonės pradžia. „Moralė, – teigė Levinas, – prasideda tuomet, kai laisvė, užuot pateisinusi pati save, jaučiasi esanti savavališka ir žiauri“ (Levinas 1989c: 309).

Kanto etikoje šis atskaitos taškas, pagal kurį aš matuoju savo savivalės žiaurumą, yra manyje – mano prote, kuriame aš aptinku moralės dėsnį – kategorinį imperatyvą, išvedantį mane į kitus žmones per visuotinybę. Kanto etikoje niekada nesutinku Kito. Kitas jau yra manyje. Bet ne šis Kitas, o bet kuris Kitas. Aš jį aptinku save tikrindamas – savo polinkius gretindamas su dėsnio universalizmu. Nepaisant to, ir Kanto, ir Levino etikoje mano santykis su Kitu nusakomas tam tikru mąstymo principu: Kanto etikoje – moralės dėsnium, Levino etikoje – dekartiškąja Begalybe. Abiejų etikų tonacija liko racionali ir pakankamai rigoristinė. Nė vienas jų nepasiūlė jokių išimčių ir alternatyvių mano santykio su Kitu variantų.

AŠ IR KITAS: HEGELIS, SARTRE'AS, LEVINAS

Rašytojui ir filosofui Jeanui-Pauliui Sartre'ui nutiko tokia istorija. Sartre'as sėdėjo kavinėje su Raimonu Aronu ir Simone de Beauvoir. Aronas buvo ką tik grįžęs iš Vokietijos. Užsidegęs pasakojo Sartre'ui apie fenomenologiją kaip naują čia užgimusią filosofijos kryptį. Jis parodė į abrikosų kokteilį ir tarė: „Matai, mielas drauge, jeigu tu esi fenomenologas, gali kalbėti apie šį abrikosų kokteilį ir iš to daryti filosofiją.“ Sartre'as užsidegė, iš susijaudinimo net išbalavo. Ir puolė strimgalviais į knygyną pirkti Levino knygos, kurią skaitė neatsitraukdamas, eidamas pėsčiomis iki pat namų. Po metų jis pats išvyko į Vokietiją studijuoti Husserlio tekstų. Parašė knygą *Būtis ir niekis*, sujungdamas fenomenologiją ir egzistencializmą. Tokie įtaigūs buvo Levino parašyto teksto padariniai. Levinas, skirtingai nei Sartre'as, buvo paviliotas fenomenologijos ne dėl galimybės filosofiškaip pamatyti abrikosų kokteilį.

Levinas ir Sartre'as, pradėję nuo Husserlio fenomenologijos, priėjo prie skirtingų išvadų. Levinui buvo tolimas Sartre'o egzistencializmas, ypač laisvės ir daikto, būties sau ir būties savyje sandūroje kylantis metafizinis šleikštulys. Levinas *Totalybėje ir begalybėje* išskleidė žemiškos egzistencijos džiaugsmo (*jouissance*) fenomenologiją. Gyvenimas jam nėra, kaip kad Sartre'ui, šleikštulį kelianti daiktų apsuptis. Jis nėra rūpestis, kaip sakęs Heideggeris. Gyvenimas liudija laimę būti: justis tvirtumą žemės, į kurią remiuosi, dangaus mėlynę virš savo galvos, vėjo dvelksmą, jūros bangavimą, šviesos blyksnį. Buvimas pasaulyje, Levino teigimu, primena rojaus džiaugsmus. Levinas skatina ne riboti poreikius, bet juos visokeriopai skleisti. Be egocentrizmo neįmanomas santykis su kitu asmeniu, nes nelaisvų ir priklausomų būtybių susitikimas gali pasibaigti nebent vienas kito nustelbimu ir sumaištimi.

Kita vertus, abu prancūzų filosofai skirtingai mąstė Aš ir Kito santykyje pulsuojančios laisvės pamatinius niuansus. Sartre'as, *Būtyje ir niekyje* pratęsdamas Hegelio pono-vergo dialektikos logiką, aptaria konkretų santykį su Kitu kaip dviejų laisvių susidūrimo neišvengiamą ratą. Iš kur kyla troškimas užvaldyti kito laisvę? Sartre'as atsakė: „Tas troškimas kyla ieškant savo saugumo kito sąmonėje.“ Konkretūs santykiai su kitu nėra saugūs. Jie kelia gėdą ir nerimą. Suvokti ir patirti save galiu tik būtyje-kitam, tačiau nesu autorius to, kaip kitas suvokia mane. Kaip tik todėl, kad egzistuoju dėl Kito asmens laisvės, esu visiškai nesaugus. Kito asmens laisvė yra mano būties pamatas. Bet kaip tik todėl ji kelia man pavojų. Kitas yra visiškai laisvas suvokti mane taip, kaip jis suvokia. „Juk mano nerimo ir gėdos priežastis, – teigė Sartre'as, – yra ta, kad suvokiu ir patiriu save savo būtyje kitam asmeniui kaip tai, ką visada galima pranokti kito dalyko link, kaip tai, kas yra vertinančio sprendimo objektas, gryna priemonė, grynas įrankis“ (Sartre 2002: 135). Sartre'o laisvė aktyvi ir nesaugi. Jos nepakanka, todėl siekiama pavergti Kitą.

Levinas, kaip ir Sartre'as, Aš ir Kito susitikimą priešpriešino Heideggerio *Mitsein* modusui. Jis, kaip ir Sartre'as, manė, kad Kitas asmuo yra sutinkamas, o ne konstituojamas. Tačiau Levinui buvo nepriimtina ši susitikimą apgaujanti dviejų laisvių kova. Todėl Levinas darbe *Laikas ir Kitas* erotinį santykį interpretavo ne kaip dviejų laisvių susidūrimą, bet kaip santykį su paslaptimi, su tuo, kas išslysta. Levino manymu, kitas nėra duotas man kaip laisvė, nes tai jau nuo pat pradžių paženklintų bendravimo nesėkmę – įveltų į hėgeliškąją pono–vergo dialektiką. „Juk negali būti jokių kitų santykių su laisve, kaip paklusti pačiam arba pavergti kitą“ (Levinas 1989b: 50). Tačiau jei Kitas erotiniame santykyje man atsiveria kaip paslaptis, jis nėra ta laisvė, kurią aš turiu pats. Jis, kaip ir mirtis, yra kitybės įvykis, susvetimėjimas. Kito kitybės nelemia jo laisvė. Jis neša savo kitybę kaip savo esmę.

Knygoje *Totalybė ir begalybė* Levinas toliau svarstė Sartre'o pradėtą susitikimą lydintį gėdos modusą, tačiau jį interpretavo visiškai priešingai nei Sartre'as. Anot Levino, gėdą sukelia pats laisvės agresyvumo ir jos krypties supratimas. Gėda kyla tuomet, kai „laisvė atsiskleidžia pačiu savo veikimu“ (Levinas 1989b: 50). Gėdą patiriu ne dėl to, kad nesijaučiu saugus Kito sąmonėje, kaip kad teigė Sartre'as, o priešingai – kai suvokiu, koks nesaugus yra Kitas mano paties sąmonėje. Tačiau įsisąmoninti tai galiu tik suvokęs dekartiškąjį Kito, kaip Begalybės, modusą. Taip Levinas rodo savitą išeitį iš uždaro Hegelio ir Sartre'o dialektikos rato.

Levinas naujai interpretavo iš Sartre'o fenomenologijos kylančią žvilgsnio agresiją. Sartre'o fenomenologijoje nerimas dėl to, kas esu kitam, nėra mano kaprizas. Kadangi įsisąmonindamas mane, Kitas konstituoją mano būtį, aš nerimauju dėl pačios savo būties steigties. Kitas žvelgia į mane ir jo žvilgsnis aptinka mane kaip objektą. Tačiau noriu būti ne objektas, ne įrankis, bet absoliutus tikslas. Tačiau tapti tokiu absoliučiu tikslu galiu tik tada, jei Kitas myli mane. Jei Kitas myli mane, aš tampa nepranokstamas, tampa absoliutus visų verčių šaltinis. Levino etikoje, priešingai, begalybės, kaip tobulybės, idėja atskleidžia man mano netobulybę, ne kito, o mano paties žvilgsnio agresiją ir mano gėdą. Kaip pažymėjo Keršytė, susitikimo situaciją Levinas, skirtingai nei Sartre'as, supriešino su patirtimi: susitikimas ir patirtis nėra to paties rango dalykai. Patirtis pereina į vidujybę ir tampa pažinimo objektu. Tuo tarpu Levino aprašytame susitikime Kitas pasiekia mane ne tiesiog kaip kita būtybė, kita čia-būtis (Heideggeris), ir ne kaip patyrimui bei suvokimui duotas kito subjekto, kito Aš fenomenas (Husserlis), bet kaip veidas. Veidas negali būti aprašytas tradicinėmis fenomenologinėmis kategorijomis, nes veido epifanija pranoksta žiūrą. Veidas negali būti paverstas sąmonės vaizdiniu ar prezentacija.

Levino etikoje, skirtingai negu Sartre'o, Kitas tampa pranašesnis už mane. Bet ne todėl, kad jo žvilgsnio agresija bet kuriuo momentu gali paversti mane objektu. Kitas pranašesnis už mane todėl, kad, Levino nuomone, Kito

Veidas pranoksta ir peržengia mano mąstymo ir pažinimo gebėjimus. Todėl bendravimas vyksta be prievartos. Kito „pasipriešinimas „neprievartauja“ manęs, neveikia manęs neigiamai, jis turi pozityvią struktūrą – etiką. Pirmasis Kito apreiškimas, kurį suponuoja visi kiti santykiai su juo, nėra jo pagavimas, jam negatyviai priešinant, ir nėra jo apgavimas, klasta. Aš ne kovoju su beveidžiu Dievu, bet atsakau į jo išraišką, jo apreiškimą“ (Levinas 1989c: 312).

Vienu iš kovos su Kito žvilgsniu būdų Sartre'as laikė abejingumą. Anot Sartre'o, abejingumas, skirtingai nei mazochizmas, konstituoja tada, kai aš tampu pajėgus pažvelgti į *žiūrinčio* į mane Kito žvilgsnį. Kito žvilgsnio *apžiūrėjimas* suteikia galimybę atsiremti į savo paties laisvę ir atsistoti prieš Kito laisvę. Kadangi žvilgsnio pamatyti neįmanoma, pamatome Kito akis. Kitas tampa objektu. Tačiau toks abejingasis taip pat patiria nusivylimą. Kai Kitas tampa objektu, jis nepajėgus pripažinti mano laisvės. Jo laisvė išnyksta. Toks sąmoningas savojo aklumo kito atžvilgiu apibrėžimas pagal Sartre'ą lemia faktinį solipsizmą. Aš veikiu taip, tarsi būčiau vienas pasaulyje, vengiu žmonių taip, kaip vengiu sienų. Savąjį aklumą pasirinkęs solipsistas kitų laisvę vertina tik kaip „priešiško koeficientą“.

Levino subjektas savo baigtinumą suvokia Kito Veide „išgirdamas“ slypinčią Begalybės idėją. Taip jis kvestionuoja savo laisvę – tai ir yra jo moralinės sąmonės pradžia. Viena vertus, Levinas veido fenomeną aprašė panašiai kaip Sartre'as. Jie abu manė, kad būtent per žvelgiantį Kito žvilgsnį, kuris negali būti užčiuoptas, pagautas nei pažintas kaip objektas, Kitas išnyra iš bet kokio suobjektinimo, jis lieka absoliučiu subjektu, absoliučiu Kitu. Tačiau, kaip pažymėjo Keršytė, „Sartre'as įpuola atgal į spekuliatyviają subjektinių-objektinių santykių dialektiką, nes pasilieka ontologijoje, kurioje bet kokia kitybė neišvengiamai redukuojama į tapatybę, o bet kokia transcendencija – į imanenciją. Tuo tarpu Levinas nurodo išėjimo iš jos kelią. Išėjimas iš regėjimo sferos – tai kartu pasitraukimas nuo su juo tiesiogiai susijusių pažinimo bei būties klausimų <...>. Pagaliau tai išėjimas iš pasaulio, kuriame kitas subjektas yra buviny tarp kitų buvinių, įrankis tarp kitų įrankių“ (Keršytė 2001: 42).

Savo žvilgsnį į Kito žvilgsnį nukreipia ir geidžiantysis. Geismo sąvoka į Sartre'o, vėliau ir į Levino fenomenologiją ateina iš Hegelio *Dvasios fenomenologijos*. Kadangi Kitas nuo mano žvilgsnio tampa objektu, Kitas pabėga nuo manęs. Negaliu geisme pasisavinti Kito laisvės ir negaliu priversti, kad Kitas pripažintų mano laisvę, nes kai Kitas tampa objektu, jo laisvė miršta. Galiu sugriebti Kitą, galiu priversti jį atlikti tam tikrus veiksmus, tačiau tai, anot Sartre'o, tas pats, kaip bandymas užvaldyti žmogų, kuris, bėgdamas nuo manęs, savo paltą palieka mano rankose. Galiu valdyti tik apvalkalą, tik jo kūną. Tačiau jo laisvė man nebesuvokiama, aš nežinau, kaip ją interpretuoti. Aš pasiklystu Kito veido akivaizdoje. Aš jį matau, liečiu, tačiau nežinau, ką su juo daryti. Geismas taip pat pasmerktas nesėkmei. Patiriamas malonumas taip pat

negali jo išgelbėti, nes būtent malonumas yra geismo mirtis ir pralaimėjimas. Sartre'as nemanė, kad sadizmas gimsta iš polinkio valdyti ar valios galiai. Jis gimsta iš nerimo Kito akivaizdoje. Tačiau kai auka pažvelgia į sadistą, aukos žvilgsnis panaikina sadizmo prasmę. Šis supranta, kad nepasiekė ir neužvaldė aukos laisvės. Supratusi visų savo pastangų bejėgiškumą, būtis-sau gali priimti sprendimą sunaikinti Kitą. Sadistas gali užsidegti neapykanta ir nužudyti Kitą. Tai – esminis atsižadėjimas ieškant tikrosios laisvės be ribų ir išsilaisvinimo. Aš, žudydamas kurį nors vieną asmenį, noriu išsivaduoti nuo Kito apskritai. Žudydamas Kitą, žudau tą savo faktinį pavergimą, kurį patiriu iš visų Kitų. Pirminis neapykantos projektas – Kitų sąmonių sunaikinimas. Tačiau pats Kito sunaikinimas, Sartre'o manymu, yra fakto, kad Kitas egzistavo, pripažinimas. Aš negaliu savęs išlaisvinti nuo Kito, kuris tapo praeitimi. Tai, kuo aš buvau Kitam, pats mano susvetimėjimas, tampa sustingdytas ir nuneštas į kapą visiems laikams. „Kito mirtis nenumaldomai konstituoja mane kaip objektą, kaip ir mano paties mirtis“, – teigė Sartre'as (Sartre 1943: 453).

Tai, kad aš negaliu gyventi pasaulyje be Kito, anot Sartre'o, gimdo mano kaltę ir nuodėmę. Kaip tik prieš Kitą aš esu kaltas (*je suis coupable*). Mano pasirodymas pasaulyje ir yra pirmą kartą nuodėmė. Aš, atėjęs į pasaulį, pažvelgiu į Kitą ir padarau jį savo priemone bei objektu, ir jis turi priimti mano tyrinėjančio, save teigiančio žvilgsnio sukeltą susvetimėjimą (Sartre 1943: 450). Suvokimas, kad padarau Kitą savo priemone – tai pirmasis žingsnis, vedantis iš uždaro pono–vergo dialektikos rato. Ši Sartre'o išvalga numato Levino išplėtotą Kito apsiareiškimo man epifaniją. Tačiau Sartre'ui nepavyko iki galo savo fenomenologinėje ontologijoje išvengti santykio su Kitu simetriškumo. Jis tik tai konstatavo. Levinas žengė toliau. Jis pakeitė santykį – pavertė jį radikaliai asimetrišku. Atsakomybė už kitą žmogų Levinas grindė dialogo ir solipsizmo įveikos apskritai galimybę. Levinas neteigė, kad Kitas – tai *alter ego*, Kitas – visada svetimas. Bet kaip tik todėl galiu jam nusilenkti ir iš jo pasimokyti. Prisiimdamas nesuinteresuotą atsakomybę už Kitą, Levino etikoje aš igyju ir savąją tapatybę.

Levinas, skirtingai nei Sartre'as, rado iš uždaro pono–vergo dialektikos rato išėitį. Sartre'as *Būtyje ir niekyje* jos, regis, net neieškojo.

ŽYDŲ TRADICIJA: DIALOGO FILOSOFIJA

Levinas, kaip ir Sartre'as, taip pat neužsibuvo vien tik fenomenologijoje. Tačiau jis pasuko kiek kita kryptimi – dialogo filosofijos link. Mano namai, mano maistas, mano darbas – viskas, ką turiu, įgija aiškią prasmę tik tada, kai ima tarnauti kitam. Kito įsiterpimas į mano pasaulį, sako Levinas, sukelia skausmą, nes aš tampa prarastas savo hedonizmui. Aš tampa priverstas būti atsakingas už kitą. Bet ši atsakomybė, susiejanti mane su kitu, esanti vienintelis mano asmens tapatumo sandas.

Leviną akivaizdžiai ėmė slėgti kai kurie Vakarų filosofijos bruožai. Ypač čia išsiskiriantis vienio ir totalybės ilgesys. Jis ieškojo tokio vertybinio taško, iš kurio perspektyvos būtų galima atsispirti prasmės ir dvasios tapatinimui su žinojimu. Toks Vakarų tradicijoje dvasios redukovimas į žinojimą aukščiausią tašką pasiekė Hegelio filosofijoje. Šiuo aspektu Levinas yra antihėgelininkas ir įsijungia į filosofų, sakyčiau, „sukilimą“ prieš Hegelį, kurį Danijoje pradėjo Sørenas Kierkegaard'as, Vokietijoje – Friedrichas Nietzsche, Amerikoje – Williamas Jamesas. Tačiau Levino „antihėgelinio sukilimo“ ideologai yra kiek kiti. Pasak paties Levino, su radikalia totalybės kritika jis pirmąsyk susidūrė skaitydamas žydų filosofus Franzą Rosenzweigą ir Martiną Buberį. Pastarasis dar iki Levino filosofškai apmąstė Talmudo tiesą – „Visi Izraelyje yra atsakingi vienas už kitą“. Levinas pritarė Buberiui, kad asmenybė yra santykis, kuris steigiasi tik tada, kai Aš kreipiasi į Tu. Tai susitikimas kaip įvykis, kai Aš neatspindi Tu, bet susitinka Tu. Žmogus yra susitikimas, teigė Buberis. Ir Levinas jį pakartojo. Tačiau Levinas ėjo toliau.

Levinas pritaria Buberio minčiai, kad asmenybė nėra substancija, bet santykis, egzistuojantis tik tada, kai Aš kreipiasi į Tu. Šis Aš–Tu santykis yra pirminis Aš–Tai atžvilgiu, kadangi pirmasis yra būtina sąlyga antrojo intencionalumui. Aš–Tu santykis yra pirminis arba apriorinis santykis. Santykis negali būti sutapatintas su subjektyviu įvykiu, nes Aš neatspindi Tu, bet susitinka Tu. Be to, šis susitikimas turi būti atskirtas nuo tylaus dialogo, kurį protas palaiko su savimi. Aš–Tu susitikimas įvyksta ne subjekte, bet būtyje. Tačiau vėlgi, anot Levino, turime vengti santykio kaip tokio, ką objektyviai supranta Aš, interpretacijos, kadangi objektyvumo sritis nėra visatos blokas, bet įvykis. Intervalas tarp Aš ir Tu (*Zwischen*) yra ta erdvė, kurioje jis realizuojamas. *Zwischen* yra rekonstruojamas kiekviename naujame susitikime ir todėl visada yra naujas tokiu pat požiūriu kaip ir Bergsono trukmė. „Asmenybė Buberiui, – teigia Levinas, – nėra tik būtybė tarp kitų būtybių, bet yra kategorija, kantiškąja šio termino prasme ir būtent Nietzsche mus privertė tai priimti. Žmogus nesusitinka, jis yra susitikimas“ (Levinas 1989a: 66). Žmogus yra tai, kas nutolina save ir šiame nutolinime anoniminė pasaulio daiktų egzistencija teigia save įvairiausiai mūsų jų panaudojimo būdais ir šiame nutolinime mes surandame santykį su šiuo svetimu pasauliu. Šiame dvigubame judesyje žmogus atsiduria būties centre, ir filosofija sutampa su antropologija.

Tačiau, kita vertus, Levinas kritikuoja Buberio intersubjektyvumo kaip abipusiškumo sampratą. Buberiškasis Aš–Tu santykis esąs toks, koks susiklostyto tarp draugiškų partnerių dialoge. Tačiau, anot Levino, tai nėra etinis santykis, kadangi etinis santykis suponuoja, jog aš išpareigoju kitam asimetriškai. Todėl Levinas Buberio susitikimo nelaiko etiniu santykiu. Jis nužeminaš Kito epifaniją ir nevedaš į teisingumą.

Aš–Tu dialoge Levinas nelieka Aš–Tu stebėtoju, nes pats Tu egzistavimas priklauso nuo žodžio, adresuoto man. Ir būtina pridurti, jog tik būtis, atsakin-

ga už kitą būtį, gali pradėti su ja dialogą. Atsakomybė etimologine to žodžio prasme kyla iš dialogo ir tik šia prasme ji yra susitikimas. Levinas teigia, kad pažintume skausmą, turime „panirti į patiriamo skausmo gelmę“, bet ne kontempliuoti jį kaip spektaklį. Taip Levinas suabejoja ir Buberio susitikimu. Jį trikdo Buberio nužymėto dialogo abipusiškumas ir tam tikras estetinis žavesys. Buberio susitikimas yra dialogas, kuris susiklosto tarp draugiškų partnerių. Jis simetriškas. Tačiau, Levino akimis žiūrint, tai nėra etinis santykis. Etinis santykis visada asimetriškas. Tokiame santykiyje Kitas ateina visada iš aukščiau. Buberio aprašytame susitikime Aš kontempliuoju Kitą kaip atsivėrusį reginį. O Levinas teigė, kad veidas nėra matomas. Žvilgsnis visada agresyvus. Akys tyrinėja. Paradoksas, bet mes ne „pamatome“, o „išgirstame“ Kito veidą, nes mus pasiekia jo malda. Tai malda „nežudyk“.

ASIMETRINĖ ATSAKOMYBĖ IR IKIFILOSOFINĖ PATIRTIS:

FIDORAS DOSTOJEVSKIS

Kaip šią maldą išgirsti? Kaip suvokti asimetrinio santykio prasmę? Čia yra pati sunkiausia Levino tekstų vieta. Netgi tiems, kurie sugebėjo suvokti sudėtingą jo fenomenologinę kalbą. Šio straipsnio autorės manymu, tai aukščiausias ne tik paties Levino kūrybos, bet ir visos šiuolaikinės Vakarų etinės minties taškas. Absoliutus *crescendo*. Reikalaujantis jau ne teorinio, o žmogišką moralinį brandumą liudijančio judesio. Šis judesys reikalauja suspenduoti žinojimą. Jis taip pat skatina išskaičiavimą, naudą, racionalumą palikti anapus etikos horizonto. Šiam judesiui būtina užmiršti save ir gebėti išgyventi tai, ką Jaspersas vadino metafizine kalte. Ši kaltė yra be kaltės, ne už vienus ar kitus blogus darbus. Ji kyla iš absoliutaus žmogiškojo solidarumo, iš suvokimo, kad kitas miršta, bet lieki gyvas. Asimetriška atsakomybė susieja mus vienus su kitais ir suteikia asmens tapatumą. Ji steigia prasmę beasmeniškame ir beprasmybe gąsdinančiame būties gaudesyje. Su studentais, prieš pradėdami lipti šiais Levino išvelgtais būtiniais etinio santykio įtampos laiptais, mes paprastai, kad geriau suprastume tai, ką Levinas norėjo mums pasakyti, skaitome Dostojevskį. Skaitome todėl, kad pats Levinas jį skaitė. Galbūt skaitė mokydamasis Ukrainoje, gal Kaune tėvo rusiškų knygų knygyne. Aišku viena, kad į Strasbūrą ir Freiburgą jis atvyko ne vienas, o atsivežė su savimi visą Dostojevskio sekuliariųjų šventųjų prisiminimą. *Nusikaltime ir bausmėje* jam imponavo Sonečka Marmeladova, romane *Idiotas* – kunigaikštis Myškinas. O *Broliuose Karamazovuose* vienuolio Zosimos išsakytą frazę „Visi esame kalti už visus ir prieš visus, o aš labiau negu kiti“ jis nuolatos ir nuolatos kartojo. Mes ją galime rasti abiejose lietuvių kalba pasirodžiusiose Levino knygose: *Etika ir begalybė* (Levinas 1994: 105) ir viename paskutiniųjų jo veikalų *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą* (Levinas 2001: 190).

Mąstyti, teigė Levinas *Etikoje ir begalybėje*, pokalbyje su Philippe Nemo, mes pradedame nuo traumų ir ieškojimų apgraibomis, kuriems net negalime suteikti žodinio pavidalo. Būtent skaitant knygas (nebūtinai filosofines), šie pirminiai sukrėtimai virsta klausimais ir problemomis, kurie žadina mintį. Ikifilosofinis rusų rašytojų skaitymas leido Levinui suvokti filosofijos problemą kaip žmogaus prasmės klausimą. Ir kaip tik šios ikifilosofinės išvalgos leido Levinui nesutapti nė su viena filosofine srove ar mokykla, bet nueiti savo keliu. Tačiau pamatinės jo etikos sąvokos „nesuinteresuotumas“ (*dés-inter-essement*), mano galva, neįmanoma suvokti interpretuojant ją vien iš Vakarų filosofijos perspektyvos. Drįstu teigti, kad ji yra Dostojevskio atrastos kaltės sampratos leviniška filosofinė interpretacija. Knygoje *Kitaip negu būtis* Levinas teigia, kad atsakomybė iš esmės yra atsakomybė už kitą asmenį. Viena pamatinių *Totybės ir begalybės* temų yra Levino prielaida, kad etinis santykis tarp asmenų yra asimetriškas. Šiuo požiūriu aš esu atsakingas už kitą asmenį, nesitikėdamas abipusiškumo, net jei man tektų gyvybę atiduoti. Abipusiškumas – jo reikalas. Kaip tik todėl, kad kito ir mano santykis ne abipusis, aš esu pavaldus kitam asmeniui. Viskas remiasi manimi.

Kodėl? Iš kur Levinas semiasi tokios pamatinės totalios atsakomybės? Knygoje *Etika ir begalybė* jis atsako: iš Dostojevskio frazės „Visi esame kalti dėl visko, už visus ir prieš visus, ir aš daugiau negu kiti“. „Aš visuomet turiu viena atsakomybę *daugiau* negu kiti“ (Levinas 1994: 102), – priduria Levinas, interpretuodamas Dostojevskį. *Coupables, nous sommes tous coupables, et moi plus que les autres*, nenuilstamai ir susižavėjęs, kaip pažymi Levino biografė ir interpretatorė Marie-Anne Lescourret, Levinas nuolatos cituoja Dostojevskį. Tikroji citata skamba taip: „Nous sommes tous coupables de tout et de tous devant tout, et moi plus que les autres“ (Lescourret 1994: 375). Ši frazė lydės jį visą gyvenimą. Ji suteikia jo etikai šerdį ir branduolį.

Ši Dostojevskio frazė nepaliečia tikrosios kaltųjų kaltės. Ji neženklina nusizengimo moralės normai ar įstatymui. Levinas, kaip ir Dostojevskis, išvėlgė laisvės pirmumo, vertinant būtį, pavojų. Tiesa neįgrindžiama laisve. Laisvė pati turi turėti pagrindą. Ji negalinti būti nepriklausoma nuo bet kokio išoriškumo. Levinas čia polemizuoja ne vien su Raskolnikovu, bet ir su Heideggeriu, Sartre'u. Heideggerio *Geworfenheit* nurodo, kad laisvė yra galutinė. Levino nuomone, tokia koncepcija iracionali. „Nepasirinkti savo laisvės – štai galutinis absurdas ir aukščiausias egzistavimo tragizmas, štai iracionalumas.“

Anot Levino, nieko nėra skandalingiau kaip įsitikinimas, kad laisvė yra galutinė. Levinas išvėlgia žmogaus egzistavimo absurdiškumą ir tragizmo šaltinį. Tokia spontaniška gyvos būtybės laisvė prieina prie išvados, kad jai viskas leista, net žmogžudystė. Levinas šioje vietoje necituoja Dostojevskio. Tačiau paralelė su Raskolnikovo personažo simbolika akivaizdi. Laisvė negali būti pateisinta laisve, teigia Levinas. Susitikti su Kitu – reiškia suabejoti savo lais-

ve. Tik moralė leidžia suabejoti laisve ir todėl moralę Levinas laiko ankstesne nei tiesa. Šio naujo savo pasiūlyto laisvės pateisinimo per moralę Levinas nevertina kaip rezultato. Jis vyksta kaip judėjimas ir gyvenimas ir reiškiasi kaip gebėjimas iškelti savo laisvei begalinius reikalavimus (*à avoir pour sa liberté une non-indulgence radicale*). Pagrindžiant laisvę morale, savajai laisvei parodomas radikalus nepakantumas (*exigence infinie à l'égard de soi*) (Lévinas 1971: 340). Ne tikrumas savimi, o begalinis nepakantumas sau yra Levino siūlomas laisvės pagrindas. Tokioje situacijoje, sako Levinas, aš nesu vienas. Aš esu teisiamas (*je suis jugé*) (Lévinas 1971: 340). Levinas tokį žingsnį laiko pirmuoju socialumo žingsniu. Kita vertus, šio socialumo Levinas neinterpretuoja kaip tradicinio bendruomeninio buvimo, paklusimo visuomenės normoms. Mane teisia kitas, kurį susitinku tiesiogiai, *mano veidas* atsiduria priešais jo veidą (*face à face*). Kai leidžiوسي būti teisiamas, laukiu iš kito sau ne atleidžiančios meilės (*l'amour qui excuse*), bet griežto teisingumo (*rigueur de la justice*) (Lévinas 1971: 341).

Dostojevskis nuolatos ieškojo herojaus, kurio religingumas reikštųsi kaip savęs išsižadanti tarnystė kitam asmeniui. Ir Sonia Marmeladova iš romano *Nusikaltimas ir bausmė*, ir kunigaikštis Myškinas iš *Idioto*, ir Alioša iš *Brolių Karamazovų* yra giliai tikintys personažai. Jie nėra užsidarę nuo pasaulio vienuolyne kaip kad vienuolis Zosima. Jie tarsi pasauliečiai šventieji, kurių religingumas reiškiasi gebėjimu nusilenkti prieš kitą kaip apreiškimą. Sonia, išklausiusi Raskolnikovo prisipažinimo, vertina jo nusikaltimą kaip nelaimę, kaip savo pačios skausmą. Ji negali iki galo suvokti Raskolnikovo motyvų. Žodžiai, kuriais jis bando jai nusakyti savo idėją, jai nieko nesako. Ji staiga supranta – aiškiai ir šviesiai: iš pat savo būties gelmių: „Nuo Dievo jūs nutolote, ir Dievas jus nubaudė, velniui atidavė!..“ (Dostojevskis 2003: 435). Tačiau ji nesiima teisti Raskolnikovo. Ji gaili jo su ašaromis apverkdama: „Nebėr, nebėr už tave nelaimingesnio nieko dabar visame pasaulyje!“ (Dostojevskis 2003: 429). Ji nedvejodama seka paskui jį į Sibirą, nelaukdama nei jo dėkingumo, nei bandydama jį atversti į tikėjimą. Sonia, pasak Levino, tapo pažeidžiama. Kas yra asmens pažeidžiamumas (*vulnebrabilité*)? Tampu pažeidžiamas tada, kai tampu kito apsėstas arba leidžiu jam prie savęs priartėti. Tačiau priartėti ne per reprezentacijos ar artumo įsisąmoninimą. Tapti pažeidžiamam – tai kentėti dėl kito (*souffrir pour autrui*). Tai gebėti pakęsti kitą, persiimti kitu, užimti kito vietą, leisti kitam save sunaikinti. Tai širdies kančia (*miséricorde*). Ji, Levino manymu, esanti bet kokios meilės ir neapykantos artimajam prie-laida. Tai išankstinis pažeidžiamumas (*vulnerabilité préalable*) (Lévinas 1972: 105). Atsakomybė už kitą yra tarnystė (*servitude*), sako Levinas (Lévinas 1972: 84). Tai pasyvumas – ikiloginis savęs pajungimas kitam. Ši vertybė negali būti tematizuota. Ji vadinasi Dievas, teigia Levinas (*valeur qui se nomme Dieu*) tekste *Kito žmogaus žmogiškumas* (Lévinas 1972: 87).

Levinas šioje vietoje nurodo ne Dostojevskį, bet Bibliją – kaip šaltinį. Nurodo žodį *Rekhem* kaip biblinį širdies kančios analogą, susijusį su motinyste. Širdies kančiai paliudyti nurodo Jeremijo pranašystę (31.20) (Lévinas 1972: 122). Kas daugiau darė įtaką Levino Veido, kaip beveidžio Dievo, konceptui – Dostojevskio surasta krikščionybė ar žydų Biblija? Levinas teigia, kad etinė tiesa bendra visiems religiniams tekstams. Jis neteigia vieningos Rašto prasmės. Čia jis hermeneutas. Su tekstu skaitytojas užmezga dialogą. Skaitantysis kreipiasi į tradiciją ir subjektyvus supratimas esąs būtina pranašų tekstų skaitymo sąlyga. Etika, Levino nuomone, turinti prasmę net ir be Mesijo pažadų. Religija, skirtingai nuo filosofijos, teikia paguodą. „Tačiau paguodos yra vertas tik toks žmogiškumas, kuris gali apsieiti ir be jos“ (Lévinas 1972: 125). Anot jo, etika tiesiog nužymi susitikimo su Dievu struktūrą.

Raskolnikovas kaip personažas Levinui nėra labai svarbus. Tekstuose *Kito žmogaus žmogiškumas* bei *Kito pėdsakas* jis sugrįžta prie šio epizodo, bet iš kitos – iš Sonios laikysenos – atvertos perspektyvos.

Šiame tekste Levinas siekia išryškinti poreikio (*le besoin*) ir troškimo (*le désir*) skirtumą. Poreikis visada mane sugrąžina prie savęs. Net jei jaučiu poreikį absoliutui, iš tiesų tai tėra nerimas dėl savęs, sugrįžimas į save, susitapatinimas su savimi, o tai Levinas vadina egoizmu. Poreikis išveda į pasaulio pasisavinimą ir į laimę. Kitas žmogus tampa kliūtimi mano poreikiams. Jis tampa priešu, nuolatinio kovos su juo pretekstu, ką parodęs Hobbesas ar Hegelis. Ir galėtume pridurti – Raskolnikovas. Tačiau Levinas vartoja kitą konceptą – troškimo, kurio nesąlygoja joks ankstesnis trūkumas. Troškimas esąs nepriklausomas, jam nieko netrūksta, jis nieko nenori pasisavinti, jis nieko netrokšta sau. Tam tikras santykis su kitu asmeniu gali būti pavadintas tokiu Kito troškimu (*Le désir d'Autrui*). Toks troškimas, atgręžtas į *Kitą*, paverčia *Jo* pasirodymą dieviškuoju apreiškimu. Tokiame troškime *Aš* trokšta *Kito* atsisakydamas suverenaus susitapatinimo su savimi. Tas, kurio trokštama, nepatenkina mano troškimo, jis tik jį pagilina, žadindamas naują alkį. Ar įmanoma fenomenologinė tokio troškimo išsklaida? Levinas atsako labai paprastai: troškimas pasirodo esąs gerumas. Tokį gerumo provaizdį Levinas išvelgia Sonečkos Marmeladovos elgesyje. Levinas atkreipia dėmesį į tai, kad Dostojevskis Sonečkos užuojautą vadina ne taip, kaip įprasta ją vadinti – „neišsenkanti užuojauta“ (*inépuisable compassion, неиссякаемое сострадание*), bet kitaip – „nepasotinama užuojauta“ (*insatiable compassion, ненасытимое сострадание*). „Tarsi Sonečkos užuojauta Raskolnikovui – tai nepažįstantis sotumo alkis, kurį žadina pats Raskolnikovo buvimas, sustiprinantis šį alkį iki begalybės“, – teigia Levinas. Kuo Raskolnikovo nelaimingumas Soniai tampa aiškesnis, tuo stiprėja jos užuojauta. Jo prisipažinimą ji priima kaip ją ištikusią kančią. Tačiau nuo šios kančios ji gelbstisi ne bėgimu, bet tuo, kad „pašokusi nuo žemės, puolė jam ant kaklo, apkabino jį ir stipriai suspaudė rankomis“

(Dostojevskis 2003: 429). Ji patikino Raskolnikovą, kad niekada jo nepaliksianti, kad eisianti paskui jį, nors tarsi drugys ją krėtė pasibaisėjimo jo nusikaltimu jausmas. Sonia – ne sąjungininkė. Ji teisėja. Ji – pakilusi virš situacijos. Ji gali Raskolnikovui nurodyti išeitį iš padėties: „Kentėjimą prisiimti ir tuo išsipirkti, štai ko reikia“ (Dostojevskis 2003: 438). Kas leidžia Soniai peržengti savo asmeninį pasibjaurėjimą Raskolnikovo nusikaltimu, kas leidžia jai šiame sąmyšyje prieš save matyti svarbiausia dalyką – paties žudiko kančią?

Šis troškimas ir alkis, apie kurį kalba Levinas, nesuvokiamas be nesuinteresuotos atsakomybės koncepto, kuris primena Dostojevskio priesaką: „Visi esame kalti dėl visko, už visus, prieš visus ir aš daugiau negu kiti“. Pastarąjį Levinas perėmė iš kito Dostojevskio romano – *Broliai Karamazovai*. Tiksliau – iš vienuolio Zosimos pamokslų. Levinas savąją atsakomybės sampratą kaip tik kildino iš šių radikalių krikščioniškų Dostojevskio nuostatų. Knygoje *Etika ir begalybė* jis dar sykį cituoja senolį Zosimą, priskirdamas jo ištaras pačiam Dostojevskiiui: „Kaip tik šia prasme Dostojevskij sako: „Visi esame kalti dėl visko, už visus, ir prieš visus ir aš daugiau negu kiti“ (Levinas 1994: 104–105). Veikale *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą* dar sykį prie to grįžta, pabrėždamas, kad asmuo neturi jokios galimybės išvengti tokio įsakymo, kad jis prisiskverbias į jį tarsi vagis, tai tarsi trauma, absoliučiai jį užklumpanti. Subjektas jaučiasi atsakingas už kitą, tarsi skolos negražinės skolininkas. Tai sakymas kitam „Štai aš“. Tai „sakymas be žodžių, bet ne tuščiomis rankomis. Jei tylą kalba, tai ne per kokią nors vidinę paslaptį ar kokią nors intencionalumo ekstatiką, bet per hiperbolišką davimo pasyvumą, ankstesnį už bet kokią norėjimą ir bet koki tematizavimą“ (Levinas 2001: 192).

„Aš maniau, kad Kaunas yra miręs, aš žinau, kad Kaunas yra amžinas“, – prisimindamas čia įgytus hebrajų kultūros pagrindus prasitarė Levinas. Šiandien jo atminimui rengiami paminėjimo vakarai, konferencijos, seminariniai skaitymai. Levinas grįžta. Ar tik kaip žymus asmuo, ar ir kaip „dvasios mokytojas“? Ar priimame jį, kaip pasakytų Derrida, svetingai? Ar iki galo esame suvokę Levinui tokią svarbią Dostojevskio frazę: „Visi esame *kalti prieš* visus, už visus ir daugiau nei kiti“? Kodėl „aš daugiau negu kiti“? Ar esame išmokę pagrindinę Levino pamoką?

Gauta 2006 11 03
Priimta 2006 11 20

LITERATŪRA

1. Bacevičiūtė, D. 2005. *Laiko sampratos transformacija šiuolaikinėje filosofijoje: E. Husserlis ir E. Levinas*. Doktoro disertacija.
2. Bacevičiūtė, D. 2005. „Emmanuelio Levino juslumo etika“, in *Logos: religijos, filosofijos, komparatyvistikos ir meno žurnalas*, nr. 40, p. 40–52.
3. Baranova, J. 2002. „Etika iki ontologijos: Emmanuelis Levinas (1906–1995)“, in Baranova, J. *Etika: filosofija kaip praktika*. Vilnius: Tyto alba.
4. Baranova, J. 2004a. „Levinas: kategorinis imperatyvas ir kito veidas“, in Baranova, J. *XX amžiaus moralės filosofija: pokalbis su Kantu*. Vilnius: VPU leidykla.
5. Baranova, J. 2004b. „Philosophical Interpretation by Levinas Dostoyevsky's Conception of Guilt“, in *Religion and Culture after Modernity*. Ed. V. Peterca, M. Dumitrana. The Council for Research in Values and Philosophy, Washington, Roman Catholic St. Theresa Theological Institute, Bucharest.
6. Baranova, J. 2005. „The Categorical Imperative and the Face of the Other: Immanuel Kant and Emmanuel Levinas“, in *Contemporary Philosophical Discourse in Lithuania. Lithuanian Philosophical Studies IV*. Ed. J. Baranova. Cultural Heritage and Contemporary Change. Series IVA. Eastern and Central Europe, Vol. 26. – Washington: The Council for Research in Values and Philosophy.
7. Baranova, J. 2006a. „Fiodoras Dostojevskis ir Emmanuelis Lévinas: kaltė ir *désintéressement*“, in Baranova, J. *Filosofija ir literatūra: priešpriešos, paralelės, sankirtos*. Vilnius: Tyto alba.
8. Baranova, J. 2006b. „Philosophie: Emmanuel Levinas de retour en Lituanie“, in *Cahiers Litvaniens*, no.7, automne.
9. Dekartas, R. 1978. „Metafiziniai apmąstymai“, in Dekartas, R. *Rinktiniai raštai*, vertė Petras Račius. Vilnius: Mintis.
10. Derrida, J. 1971. „Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas“, in Derrida, J. *L'écriture et la différence*. Paris: Editions du Seuil.
11. Derrida, J. 1999. *Adieu to Emmanuel Levinas*. Trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Stanford, California: Stanford University Press.
12. Dostojevskis, F. 2003. *Nusikaltimas ir bausmė*. Vilnius: Margi raštai.
13. Jonkus, D. 2001. „Miego ir mirties paralelės Levino fenomenologijoje“, in *Žmogus ir žodis*, nr. 4, t. 3, p. 28–34.
14. Jonkus, D. 2005. „Laikas ir kitas. Husserlis ir Levinas apie transcendenciją“, in *Logos: religijos, filosofijos, komparatyvistikos ir meno žurnalas*, nr. 40, p. 149–161.
15. Keršytė, N. 1999. „Diakonija anapus dialogo“, in *Baltos lankos*, nr. 11, p. 63–83.
16. Keršytė, N. 2001. „Kitas Veidas“, in Levinas E. *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*. Vilnius: Aidai.
17. Keršytė, N. 2005. „Intersubjektyvumo samprata Emmanuelio Levino filosofijoje“, in *Logos: religijos, filosofijos, komparatyvistikos ir meno žurnalas*, nr. 40, p. 30–39.
18. Levinas, E. 1994. *Etika ir begalybė*, vertė Atūnas Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos.
19. Levinas, E. 2001. *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*, vertė Agnė Judžentytė, Nijolė Keršytė, Regina Matuzevičiūtė, Aušra Pažeraitė. Vilnius: Aidai.
20. Lévinas, E. 1972. *Humanism de l'autre homme*. Paris: Fata Morgana.
21. Lévinas, E. 1971. *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academic Press.
22. Levinas, E. 1994a. „Martin Buber's Thought and Contemporary Judaism“, in Levinas, E. *Outside the Subject*. Trans. Michael B. Smith. Stanford, California: Stanford University Press.
23. Levinas, E. 1994b. „Martin Buber, Gabriel Marcel and Philosophy“ in Levinas, E. *Outside the Subject*. Trans. Michael B. Smith. Stanford, California: Stanford University Press.
24. Levinas, E. 1994c. „Outside the Subject“, in Levinas E. *Outside the Subject*. Trans. Michael B. Smith. Stanford, California: Stanford University Press.
25. Levinas E. 1989a. „Martin Buber and the Theory of Knowledge“. Trans. Richard A. Cohen, in *The Levinas Reader*. Oxford, Cambridge: Blackwell.
26. Levinas, E. 1989b. „Time and the Other“. Trans. Richard A. Cohen, in Levinas E. *The Levinas Reader*. Oxford, Cambridge: Blackwell.
27. Levinas, E. 1989c. „Diskursas ir etika“, vertė Arūnas Sverdiolas, in *Gėrio kontūrai*. Sudarė Bronius Kuzmickas. Vilnius: Mintis.
28. Levinas, E. 1996. „Is Ontology Fundamental?“, in Levinas, E. *Basic Philosophical Writings*. Eds. A. T. Peperzak, S. Critchley, R. Bernasconi. Trans. Simon Critchley, Peter Atterton, Graham Noctor. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
29. Lévinas, E. 1998. *Ethique comme philosophie première*, Paris: Rivages poche Petite Bibliotheque.
30. Lescourret, M.-A. 1994. *Emmanuel Lévinas*. Paris: Flammarion.
31. Pažeraitė, A. 2005a. „Emmanuelis Levinas. Biografija“, in *Logos: religijos, filosofijos, komparatyvistikos ir meno žurnalas*, nr. 40, p. 6–22.
32. Pažeraitė, A. 2005b. „Teisingumo etika: rabiniški Levino etikos sampratos aspektai“, in *Logos: religijos, filosofijos, komparatyvistikos ir meno žurnalas*, nr. 40, 117–125.

33. Sartre, J.-P. 1943. *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
34. Sartre, J.-P. 2002. „Konkretūs santykiai su kitu asmeniu“, in *Baltos lankos*, nr. 14, vertė Rima Malickaitė, Arūnas Sverdiolas.
35. Šerpytytė, R. 2001. „Tragedijos tragedija – ar įmanoma išėiti anapus nihilizmo?“, in *Žmogus ir žodis*, t. 3, nr. 4, p. 40–48.
36. Šerpytytė, R. 2005. „Šiuolaikinė filosofija ir negatyvioji teologija: E. Levinas“, in *Logos: religijos, filosofijos, komparatyvistikos ir meno žurnalas*, nr. 40, p. 96–106.
37. Sodeika, T. 2005. „Ką Emmanuelis Levinas veikia Husserlio mokykloje? (Apie teksto kaip prasmės medijos ribas)“, in *Logos: religijos, filosofijos, komparatyvistikos ir meno žurnalas*, nr. 40, p. 137–148.
38. Žukauskaitė, A. 2005. „Interpasyvumas: Levinas ir von Trieras“, in Žukauskaitė, A. *Anamorfozės: nepamatinės filosofijos problemos*. Vilnius: Versus aureus, p. 172–184.

Jūratė Baranova

QUELQUES SOURCES THÉORIQUES DE LA PHILOSOPHIE DE EMMANUEL LEVINAS

RÉSUMÉ

J'ai choisi trois aspects, sources ou approches servant de projecteur dans la lumière duquel apparaît l'essence de la pensée de Levinas. Primo, Levinas est entré dans la philosophie comme phénoménologue. Deuxio, il est un philosophe du dialogue qui relève de la tradition juive. Tertio, son éthique, précédant l'ontologie, ne peut pas être comprise sans les notions de la responsabilité désintéressée, à l'instar de l'idée de Dieu chez Dostoïevski. Les trois sources de sa pensée n'ont pas de dénominateur commun ; elles sont assez autonomes. Aussi n'est-il pas facile d'entrer dans ses textes.

Il convient de préciser que c'est Levinas qui a introduit la phénoménologie en France, étant le premier en France à en avoir écrit une étude, en l'occurrence «La Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl» pour laquelle il a reçu le prix de l'Académie française. Tout comme Sartre, Levinas n'est pas resté figé dans la phénoménologie. Cependant, il a choisi un autre chemin et est allé vers la philosophie du dialogue. Ma maison, ma nourriture, mon travail et tout ce que je possède n'acquièrent un vrai sens que si tout ceci commence à servir autrui. L'intrusion d'autrui dans le monde qui est le mien suscite la douleur, dit Levinas, car il m'arrache à mon hédonisme. Je suis obligé d'être responsable pour autrui. Mais cette responsabilité qui me lie à autrui est l'essence même de l'identité de moi.

Il est évident que certains aspects de la philosophie occidentale commencent à l'embarasser. Il s'agit tout particulièrement de la nostalgie enracinée pour l'unité et la totalité. C'est justement Buber qui précède Levinas et présente ses réflexions philosophiques sur la vérité de Talmud: «Tous en Israël sont responsables les uns des autres». Levinas rejoint Buber en ce que la personnalité est une relation qui ne se crée que lorsque *moi* s'adresse à *toi*. Il s'agit d'une rencontre comme un événement

lorsque *moi* ne reflète pas *toi* mais le rencontre. L'homme est une rencontre, disait Buber. Levinas le répète. Mais il ira plus loin. Levinas était enclin à avoir un œil critique sur toutes les découvertes de ses prédécesseurs. Il s'éloigne de Husserl en le questionnant: «Comment une autre personne s'ouvre à ma conscience? Est-ce que c'est seulement comme une manifestation?» Dans sa réponse, il nie Husserl, car, pour Levinas, autrui transcende (c'est-à-dire franchit) les limites de la conscience et de son horizon: son regard et sa voix m'étonnent. Il en a beaucoup de lui. Autrui n'est pas réduit au phénomène phénoménologique de la conscience. Levinas questionne son professeur très aimé Heidegger: «Comment la pensée peut éviter la domination du quotidien tout puissant?» Encore une fois, sa propre réponse l'éloigne de Heidegger. A son avis, l'ontologie de Heidegger relie la relation à autrui avec la relation à l'être. Elle définit la liberté jusqu'à la justice. Et le visage d'autrui, comme le dit Levinas, précède la liberté. La relation à autrui est avant toute ontologie. De la même façon Levinas doute de la rencontre de Buber. La réciprocité du dialogue de Buber et une certaine jouissance esthétique le gênent. La rencontre de Buber est un dialogue qui se noue entre des partenaires amicaux. Il est symétrique. Cependant selon Levinas ce n'est pas la relation éthique. La relation éthique est toujours asymétrique. Dans cette relation, autrui vient d'en haut. Dans la rencontre que Buber décrit, *moi* contemple *toi* comme une vision. Tandis que Levinas affirme que le visage n'est pas visible. Le regard est toujours agressif. Les yeux scrutent. Le paradoxe consiste en ce que nous ne «voyons» pas mais nous «entendons» le visage d'autrui, car sa prière nous parvient. Cette prière est «Tu ne tueras point».

Comment entendre cette prière? Comment comprendre la signification de la relation asymétrique? C'est un des plus difficiles passages dans les textes de Levinas; même pour ceux qui ont réussi à comprendre son langage phénoménologique. A mon avis, c'est un point culminant aussi bien de l'œuvre de Levinas que de la pensée éthique contemporaine de l'Occident – *crescendo* absolu – qui demande non pas un mouvement théorique, mais celui de la maturité morale humaine. Ce mouvement exige de suspendre le savoir. Il demande également de laisser les calculs, l'utilité, le rationnel derrière l'horizon éthique. Pour ce mouvement, il est indispensable de s'oublier et d'être capable de vivre ce que Jaspers appelle la culpabilité métaphysique. Cette culpabilité est sans culpabilité, sans liaison avec les unes ou autres mauvaises actions. Ceci étant dit, il est clair qu'il ne vint pas seul à Strasbourg ou à Fribourg, mais avec la mémoire de tous les saints séculiers de l'œuvre de Dostoïevski. Dans «Le crime et châtement», c'est Sonietchka Marmeladova ; dans «L'Idiot» c'est le comte Mychkin et dans «Les frères Karamazov», c'est la phrase du moine Zosima: «*Nous sommes tous coupables de tout et de tous devant tous et moi plus que les autres*» qu'il répétait en permanence. Nous pouvons la trouver dans deux de ses œuvres: «Éthique et infini» et «De Dieu qui vient à l'esprit».

MOTS CLÉS: phenomenology, responsabilité, culpabilité, Autrui, Dostoïevski, Levinas.