

ATHENA

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

ATHENA

FILOSOFIJOS STUDIJS

2006 NR.2



VERSUS AUREUS

REDAKCINĖ KOLEGIJA
EDITORIAL BOARD

Vyriausiasis redaktorius
Editor-in-Chief
Dr. Žibartas JACKŪNAS
(01 H Filosofija)

Kultūros, filosofijos ir meno institutas
Culture, Philosophy and Arts Research Institute

Vyriausiojo redaktoriaus pavaduotojas
Deputy Editor-in-Chief
Dr. Naglis KARDELIS –
(01 H Filosofija)

Kultūros, filosofijos ir meno institutas
Culture, Philosophy and Arts Research Institute

Vyriausiojo redaktoriaus pavaduotoja
Deputy Editor-in-Chief
Dr. Audronė ŽUKAUSKAITĖ –
(01 H Filosofija)

Kultūros, filosofijos ir meno institutas
Culture, Philosophy and Arts Research Institute

Atsakingoji sekretorė
Executive Secretary
Dr. Danutė BACEVIČIŪTĖ –

Kultūros, filosofijos ir meno institutas
Culture, Philosophy and Arts Research Institute

Nariai
Members

Prof. dr. Jūratė BARANOVA
(01 H Filosofija)
Prof. Paul Richard BLUM
(01 H Filosofija)
Dr. Algirdas DEGUTIS
(01 H Filosofija)
Prof. habil. dr. Leonidas DONSKIS
(01 H Filosofija)
Prof. habil. dr. Abdussalam GUSEINOV
(01 H Filosofija)
Prof. dr. Gintautas MAŽEIKIS
(01 H Filosofija)
Prof. dr. Algis MICKŪNAS
(01 H Filosofija)
Prof. Jan NARVESON
(01 H Filosofija)
Prof. habil. dr. Zenonas NORKUS
(01 H Filosofija)
Doc. dr. Vytautas RADŽVILAS
(01 H Filosofija)
Dr. Vytautas RUBAVIČIUS
(01 H Filosofija)
Prof. habil. dr. Mara RUBENE
(01 H Filosofija)
Doc. dr. Tomas SODEIKA
(01 H Filosofija)
Doc. dr. Arūnas SVERDIOLAS
(01 H Filosofija)
Prof. habil. dr. Arvydas ŠLIOGERIS
(01 H Filosofija)

Vilniaus pedagoginis universitetas
Vilnius Pedagogical University
Lojolos koledžas, Baltimorė, JAV
Loyola College, Baltimore, USA
Kultūros, filosofijos ir meno institutas
Culture, Philosophy and Arts Research Institute
Vytauto Didžiojo universitetas
Vytautas Magnus University
Filosofijos institutas (Rusijos mokslų akademija), Rusija
Institute of Philosophy (Russian Academy of Sciences), Russia
Šiaulių universitetas
Šiauliai University
Ohajo universitetas, JAV
Ohio University, USA
Vaterlo universitetas, Kanada
University of Waterloo, Canada
Vilniaus universitetas
Vilnius University
Vilniaus universitetas
Vilnius University
Kultūros, filosofijos ir meno institutas
Culture, Philosophy and Arts Research Institute
Latvijos universitetas
University of Latvia
Kauno technologijos universitetas
Kaunas University of Technology
Kultūros, filosofijos ir meno institutas
Culture, Philosophy and Arts Research Institute
Vilniaus universitetas
Vilnius University

Sudarytojai / Editors:

Audronė Žukauskaitė, Paul Richard Bloom

Lietuvių kalbos redaktorė / Lithuanian language editor Rymutė Kvaraciejienė

Anglų kalbos redaktorius / English language editor Naglis Kardelis

Recenzantai / Reviewers: Prof. dr (hp) Rita Šerpytė, doc. dr. Dalius Jonkus

Leidinių paremė LR Švietimo ir mokslo ministerija

Redakcijos adresas (Address):

Kultūros, filosofijos ir meno institutas
Culture, Philosophy and Arts Research Institute
Saltoniškių g. 58, LT-08105 VILNIUS, LITHUANIA
El. paštas (e-mail): kfm@kfmi.lt
Tel. (85) 2 75 28 57, faksas (85) 2 75 18 98
Leidinio tinklalapis (Home page) <http://www.kfmi.lt>
ISSN 1822-5047
ISBN 9955-699-29-9

© Sudarymas/Edited by Audronė Žukauskaitė, Paul Richard Bloom 2006
© Autoriai/Authors 2006
© Bracha Lichtenberg-Ettinger 1993
© Nuotraukos/Photographs by Bracha Lichtenberg-Ettinger 1991
© Vertimas/Translated by Danutė Bacevičiūtė 2006
© Kultūros, filosofijos ir meno institutas 2006
© "Versus aureus" leidykla 2007

TURINYS

<i>Audronė Žukauskaitė. Pratarinė</i>	7
---	---

I. TARPTAUTINĖ KONFERENCIJA, SKIRTA EMMANUELIO LEVINO ATMINIMUI

<i>Richard Boothby. Įžanga</i>	11
<i>Silvia Benso. Psychē, Pneuma ir oras: Levinas ir Anaksimenas greta</i>	16
<i>Silvano Petrosino. Levino „pirmosios filosofijos“ samprata</i>	29
<i>Ludwig Wenzler. „Giluminis laiko darbas“. Laikiškumo paradoksas ir stebuklas Emmanuelio Levino filosofijoje</i>	43
<i>Bettina Bergh. Levino filosofijos „tragizmas“: skaitant Leviną su Schopenhaueriu</i>	55
<i>Catriona Hanley. Levinas apie taiką ir karą</i>	70
<i>Aušra Pažeraitė. Levino palikimas ir Lietuvos rabiniškoji tradicija</i>	81
<i>Audronė Žukauskaitė. Etika tarp pasyvumo ir transgresijos: Levinas, Lacanas ir von Trieras</i>	89

II. EMMANUELIS LEVINAS KALBASI SU BRACHA L. ETTINGER

<i>Bracha L. Ettinger. Nuo proto-etinės atjautos prie atsakomybės: gretimumas ir trys pirmąsias fantazijos apie motiną: nepakankamumas, rijimas ir apleidimas</i>	100
<i>Emmanuelis Levinas kalbasi su Bracha L. Ettinger. Ką pasakytų Euridikė?</i>	146

III. EMMANUELIO LEVINO FILOSOFIJOS TYRINĖJIMAI LIETUVOJE

<i>Jūratė Baranova. Kelios Emmanuelio Levino filosofijos teorinės ištakos</i>	155
<i>Nerijus Čepulis. Ontologijos fundamentalumo klausimas: E. Levinas ir M. Heideggeris</i>	173
<i>Nijolė Keršytė. Išprovokuota atsakomybė</i>	188
<i>Danutė Bacevičiūtė. Mirtis ir laikas: pasyvumo ištakų link</i>	202
<i>Gintautas Mažeikis. Kūrybinio bendruomeniškumo prieštaravimas: nuo E. Levino ir J. Vanier iki kūrybinių klasių</i>	215

IV. RECENZIJOS

<i>Algirdas Degutis. Rūpestingosios tironijos sėlinimas (Arūnas Sverdiolas Apie pamėklinę būtį)</i>	230
<i>Audronė Žukauskaitė. Visos šalies kreativizacija plus visa valdžia metaforoms (Tomas Kačerauskas Filosofinė poetika)</i>	234
<i>Danutė Bacevičiūtė. Kitybės konferencija (Tarptautinė konferencija „Kitybės sampratos šiuolaikinėje filosofijoje“, 2006)</i>	237

APIE AUTORIUS	241
--------------------------------	-----

NURODYMAI AUTORIAM	251
-------------------------------------	-----

CONTENTS

<i>Audronė Žukauskaitė</i> . Preface.....	8
---	---

I. INTERNATIONAL CONFERENCE IN COMMEMORATION OF EMMANUEL LEVINAS

<i>Richard Boothby</i> . Introduction.....	11
<i>Silvia Benso</i> . <i>Psychē, Pneuma</i> , and Air: Levinas and Anaximenes in Proximity.....	16
<i>Silvano Petrosino</i> . Levinas' Concept of "First Philosophy".....	29
<i>Ludwig Wenzler</i> . "Deep Work of Time". Paradox and Miracle of Temporality in Levinas.....	43
<i>Bettina Bergo</i> . Levinas' "Tragic" Philosophy: Reading Levinas with Schopenhauer.....	55
<i>Catriona Hanley</i> . Levinas on Peace and War.....	70
<i>Aušra Pažeraitė</i> . Levinas' Heritage in Lithuanian Rabbinic Thought.....	81
<i>Audronė Žukauskaitė</i> . Ethics Between Passivity and Transgression: Levinas, Lacan, and von Trier.....	89

II. EMMANUEL LEVINAS IN CONVERSATION WITH BRACHA ETTINGER

<i>Bracha L. Ettinger</i> . From Proto-ethical Compassion to Responsibility: Besidedness and the three <i>Primal Mother</i> -Phantasies of Not-enoughness, Devouring and Abandonment.....	100
<i>Emmanuel Levinas</i> in Conversation with <i>Bracha L. Ettinger</i> . What would Eurydice say?.....	137

III. RESEARCH ON EMMANUEL LEVINAS' PHILOSOPHY IN LITHUANIA

<i>Jūratė Baranova</i> . Some Theoretical Sources of Levinas' Philosophy.....	155
<i>Nerijus Čepulis</i> . The Question about the Fundamentality of Ontology: E. Levinas and M. Heidegger.....	173
<i>Nijolė Keršytė</i> . Provoked Responsibility.....	188
<i>Danutė Bacevičiūtė</i> . Death and Time: Towards the Origin of Passivity.....	202
<i>Gintautas Mažeikis</i> . Ambiguity of Creative Community: from E. Levinas and J. Vanier to the Creative Classes.....	215

IV. REVIEWS

<i>Algirdas Degutis</i> . Slouching Towards Soft Tyranny (<i>Arūnas Sverdiolas On Simulacric Being and Other Sketches</i>).....	230
<i>Audronė Žukauskaitė</i> . Creativisation of Entire Country Plus all Power to Metaphors (<i>Tomas Kačerauskas Philosophical Poetics</i>).....	234
<i>Danutė Bacevičiūtė</i> . Conference of Otherness (International Conference "Notions of Otherness in Contemporary Discourse", 2006)...	237

CONTRIBUTORS.....	246
-------------------	-----

GUIDELINES FOR THE CONTRIBUTORS.....	253
--------------------------------------	-----

PRATARMĖ

Antrasis leidinio *Athena. Filosofijos studijos* numeris skiriamas Emmanueliui Levinui. Kaip žinoma, Levinas gimė 1906 metais Lietuvoje, Kaune, žydų šeimoje, kur buvo auklėjamas pagal žydų tradicijas. Vėliau, 1924 metais jis išvyko į Strasbūro universitetą studijuoti filosofijos. Nuo to momento Levinas, kaip ir Jurgis Baltrušaitis, Algirdas Julius Greimas, Marija Gimbutas, Vytautas Kavolis, Jonas Mekas, Jurgis Mačiūnas ir daugelis kitų, priklauso jau nebe Lietuvai, o visam pasauliui. Galima teigti, kad faktinės Levino gyvenimo aplinkybės keistai atsikartoja ir šiame numeryje. Pirmąją jo dalį sudaro straipsniai, parengti pagal pranešimus, skaitytus tarptautinėje Emmanueliui Levinui skirtoje konferencijoje, vykusioje Loyola koledže Baltimorėje 2005 metais. Dėkoju Paului Richardui Blumui už pasitikėjimą ir pagalbą, taip pat už (man pačiai) netikėtą idėją publikuoti šiuos tekstus Lietuvoje. Juk tai puiškus būdas pranešti pasauliui, jog Lietuva jau šešiolika metų yra nepriklausoma valstybė, o joje gyvena žmonės, besidomintys filosofija!

Dėkoju savo kolegoms ir bendraminčiams, kurių darbai, publikuojami šiame numeryje, leidžia kalbėti apie stiprią lietuviškąją Levino filosofijos vertimų ir tyrimų mokyklą. Rankraščiai ir laišakai liudija, jog Levinas visą gyvenimą nepamiršo lietuvių kalbos; tačiau dar svarbesni man rodosi tie pėdsakai, kuriuos Levinas įrašė į šiuolaikinę lietuvių filosofiją, dėl politinės valios ar istorinio atsitiktinumo vis dar rašomą lietuvių kalba.

Taip pat dėkoju Brachai L. Ettinger už leidimą perspausdinti jos pačios pokalbį su Levinu, kuris ne tik atskleidžia hebrajišką pokalbio dalyvių giminybę, bet ir parodo skirtingų lyčių, skirtingų filosofinių mokyklų ar net kartų prieštaravimus. Brachos L. Ettinger studijoje atskleidžiamos Levino filosofijos implikacijos tiek post-feminizmui, tiek (post?)psichoanalizei. Dėkoju už sutikimą publikuoti originalias pokalbio metu darytas Levino nuotraukas, kurios papildė pokalbio argumentaciją reikšmingais gestais.

Nuoširdžiai dėkoju savo kolegoms Danutei Bacevičiūtei bei Nagliui Kardeliui – už kantrybę, kompetenciją ir bendradarbiavimą.

Audronė Žukauskaitė

PREFACE

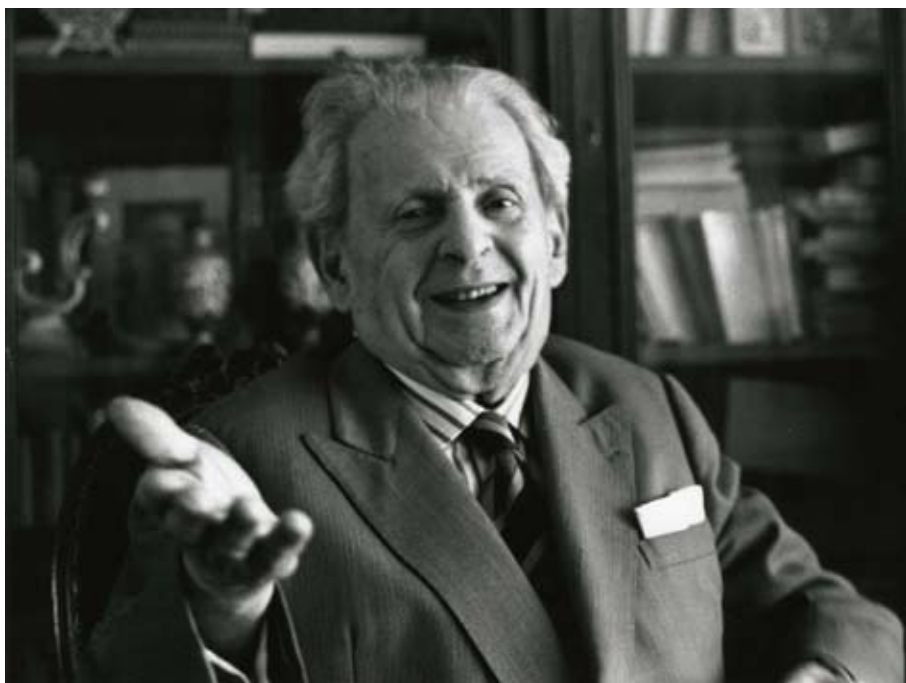
The second volume of the journal *Athena: Philosophical Studies* is dedicated to Emmanuel Levinas. As is well known, Levinas was born in 1906 in Kaunas, Lithuania, into a Jewish family, where he received a traditional Jewish education. In 1924 he left for Strasbourg University to study philosophy. From that moment Levinas, like Jurgis Baltrušaitis, Algirdas Julius Greimas, Marija Gimbutas, Vytautas Kavolis, Jonas Mekas, Jurgis Mačiūnas and many others, belonged not only to Lithuania, but to the entire world. We can say that factual circumstances of Levinas' life are echoed in this volume as well. The first part of the volume represents international research on Levinas: it is a collection of articles based on the papers given in the international conference in Commemoration of Emmanuel Levinas, which took place in Loyola College in Maryland in 2005. I want to thank Paul Richard Blum for his trust and help and the unexpected (to myself) idea to publish the conference material in Lithuania. I think it presents a good opportunity to deliver a message that Lithuania has been an independent country already for sixteen years and that people concerned with philosophy continue to work here!

I am grateful to my colleagues who have contributed to this volume. Their articles are proof of a strong Lithuanian school in Levinasian scholarship. His letters and manuscripts bear witness to the fact that Levinas never forgot the Lithuanian language; but more important are these traces left by Levinas in contemporary Lithuanian philosophy, which due to political will or historical contingency, is still written in the Lithuanian language.

Also I want to thank Bracha L. Ettinger for permission to reprint her conversation with Levinas, which reveals not only their Hebrew kinship, but also the contradictions owing to differences in gender, philosophical school and even generation. Bracha L. Ettinger's essay sheds more light on this tension between Levinasian philosophy, postfeminism and (post?)psychoanalysis. Also many thanks for the permission to reprint the photos of Levinas, which were made during this conversation. They supplement the argumentation with significant gestures.

Many thanks to my colleagues Danutė Bacevičiūtė and Naglis Kardelis – for their patience, competence and collaboration.

Audronė Žukauskaitė



© Emmanuel Levinas in conversation, photographed by Bracha L. Ettinger, 1991.

**International Conference in Commemoration of Emmanuel Levinas
Loyola College in Maryland Baltimore, Maryland, USA April 1-2, 2005**

Richard Boothby

INTRODUCTION

*Philosophy Department
Loyola College in Maryland
Baltimore, Maryland, USA
e-mail: Boothby@loyola.edu*

I am charged with giving some introduction to this commemoration of the life and thought of Emmanuel Levinas, a task that I am bound to regard as a risky business, daunting first of all for being undertaken in a room full of experts, in whose number I myself should not be counted. Perhaps there is some use, however, in trying to sketch some main features of Levinas' approach for those in the audience, as I am sure there are some, for whom his thought is mostly or perhaps even entirely unfamiliar.

Yet even this modest goal is not without dangers of its own, for it is surely impossible to do justice to Levinas in any brief or simple summary. Indeed, no one can enter upon the adventure of reading Levinas without immediately feeling oneself in the presence of a thinker of extraordinary subtlety and originality. Over and over again, the pages of his books pull off that magic trick that makes us appreciate a great philosopher: that of opening up something immensely mysterious in the heart of what we have heretofore taken to be safely established, even obvious, and allowing us to glimpse a completely contrary assessment, an inverted world. The result shimmers not just with novelty but also great complexity. Even a long and careful account runs the danger of flattening to some extent an immensely intricate terrain.

In the face of these challenges it is tempting to fall back on some standard conventions of introduction, supplying some notes, say, about Levinas' personal history.

I could tell you, for example, that he was born of Jewish parents in Lithuania in 1906, and that he was a child of the twentieth century in some particularly poignant ways. His family was uprooted by the paroxysm of the First World War and by the Soviet revolution of 1917. He left home at age seventeen to study in Strasbourg and assumed French citizenship a decade or so later. In World War II, he served for a time as an interpreter, only to be seized as a prisoner of war, managing to complete some writing between periods of forced labor.

Alternatively, I could review some snippets of Levinas' intellectual biography. I could evoke his wide-eyed childhood in his father's bookshop and recount his life-long passion for the Hebrew Bible, his immersion in the great Russian writers Dostoyevsky, Tolstoy, Pushkin, Gogol, Turgenev, and his reverence for Shakespeare. I could relate his deep and enduring involvement with Jewish intellectual life, rabbinic, literary, philosophical, and survey his periods of tutelage with Husserl and Heidegger.

Maybe the easiest of all would be to give that sort of "Encyclopedia of Philosophy" Spiel in which Levinas would appear as a figure in the phenomenological and existential tradition, one who extended the phenomenological method inaugurated by Husserl and transformed by Heidegger in order to repose the most elemental questions about being and existence, time and death, subjectivity and freedom. I could salt in a little glossary of some key Levinasian terms and concepts – hypostasis, illeity, substitution – and canvas some of his deeply insightful reconceptions of common experiences like insomnia, voluptuousness, and enjoyment.

Yet I suspect that Levinas himself would be the first to urge me to abandon such predictable approaches in favor of trying to cut closer to the essentials of his sensibility, however risky that tactic might be. "A fine risk," he was fond of saying, "is always something to be taken in philosophy."

The keynote of that sensibility, the one most indispensable word of Levinas, is that of the Other. Levinas continually rededicates himself to evoking the inexhaustibility of my engagement with the other, which he conceives as the immediacy of a face in which something forever unencompassable shatters my certainties and renders moot my excuses. Levinas forces upon us the living excess of the other human being, in whose face I am, very literally, charged with something infinite. Confronted by the other, I find myself undercut by an infinite vulnerability, an infinite passivity, more primordial and more enduring than the system of my activities and goals, something that pierces the webs of my intentions.

Taken with appropriate seriousness, this destabilizing epiphany of the other is discerned by Levinas as the continually missing chapter in the history of philosophy, missing even in Heidegger, whose existential analytic points us to the essential and ineluctable *Mit-sein*, or being-with-others, of human existence. For the genuine relation to the other, Levinas insists, any conception based upon the preposition “with” is finally too weak, too insubstantial, too easy. The experience of the other is no mere add-on to an already constituted subjectivity, but is rather a radically primordial dimension, the absolutely primary givenness, a confrontation that has always already levied upon me a limitless demand for response. Ethics thus becomes for Levinas more elemental than metaphysics. Before all other beginnings, outstripping all knowledge and exceeding every intention, I am claimed by the other with an infinite and undischageable responsibility. In the face of the other, I am arrested by the weight of my own capacity of murder and frozen by an utterly resounding “thou shalt not kill.”

But to say this much still seems to me inadequate to Levinas’ thought if only because it misses the trenchant analyses of existence that give Levinas’ notion of the other much of its impact. The Levinasian point is neither a mere moralizing evocation of the vulnerable other nor an appeal for recognition and reciprocity. Levinas offers neither a feel-good philosophy of charitable do-gooderism nor a rewarmed version of Martin Buber’s I-thou relationship.

Much of what is most provocative and fascinating in Levinas is the way in which he evokes the encompassable, unassimilable Other in the midst of a disarmingly fine-grained analysis of solitude. It is in this analysis that existence appears for Levinas not as tinged with the vertigo of nothingness familiar to us from existential philosophy but rather as oppressed with the weight of a relentless burden, of an irremissible materiality that is the price of being a self. It is in this perspective that fatigue and indolence, far from being a mere entropy of the subject, are conceived as active posturings: “in weariness,” Levinas remarks, “existence is like the reminder of a commitment to exist, with all the seriousness and harshness of an unrevokable contract.” The suffering of solitude, finally, announces the trace of the other precisely in the very exposure of suffering, the inescapability and absence of refuge that constitutes the deepest reality of suffering. In this ultimate passivity of affliction, in what Levinas calls “impossibility of detaching oneself from suffering,” he discerns a primordial announcement of the other, the connection of the subject to something beyond and foreign to itself.

Perhaps the most surprising, suggestive, and far-reaching conclusion to be drawn from this analysis of existence is the identification of this other with time. For Levinas, the encounter with the Other is not just something that happens in time, but is time itself. The Other is the very heartbeat of time. It

is therefore the Other, whose face animates the most fundamental beyond of something unknown, that is the essential element of what is to come.

Levinas can thus propose that “relationship with the future, the presence of the future in the present, seems ... accomplished in the face-to-face with the Other. The situation of the face-to-face would be the very accomplishment of time; the encroachment of the present on the future is not the feat of the subject alone, but the intersubjective relationship. The condition of time lies in the relationship between humans.” Indeed, it is the relation with the Other that for Levinas grounds the uniquely human turning to the new that, tensed with the necessity of retaining the past, gives rise to history. To quote him again: “The Desire for the new in us is a Desire for the other; it distinguishes our being from existing, which is self sufficient, and which, *conatus essendi*, perseveres in existing, holding, above all, to this very existing. In the natural throbbing of the being of beings, the human would thus be the rupture of this ontological rhythm.”

To be sure, this enormously distinctive and ambitious perspective bristles with questions, questions the consideration of which is the very business of gatherings like this one. Yet, even having said just this precious little of Levinas’ philosophy, I cannot help wondering whether, at the outset of our conference, we don’t glimpse something enormously suggestive, something recognizably Levinasian, in the very form of our convocation.

I have in mind the fact that we are gathered to pay homage to Emmanuel Levinas a decade after his death, less than a year from the centennial of his birth. Our commemoration is that familiar form of human observance: the celebration of the centennial, of the passage of a century. Must we not be struck by the Levinasian features of this very exercise? That is to say, is not the marking of the centennial itself a deeply Levinasian gesture, reminding us of the way in which we are faced by the flow of time as by what is other, and that in the most literal sense? For it is not by accident, nor from any mere numerary regularity, that we rely upon the period of the century to mark out the measures of human existence in some particularly significant way. The nineteenth century, the seventeenth, the twelfth, the twentieth centuries. Our way of referring ourselves to the passing of centuries is not merely a matter of the convenience of a round number, the ten times ten of a hundred. It is not for nothing, I would suggest, that the century marks that great round number that is very dependably more than the duration of any single human life. No one in this room was alive when the centennial period we celebrate today commenced. Emmanuel Levinas did not survive to see its end. In this way, the period of a century is inevitably a measurement enclosed at beginning and end by death. Must it not then prompt us to ask: from what point of view is it that we reckon the meaning of a century? Must it not be from a viewpoint

that properly belongs to no one? Must not every reference to the century, to the centennial, refer us at least implicitly to a perspective that belongs intrinsically and unavoidably to an Other? And yet it is in this way more than any other that we limn the segments of history and seek to position ourselves in its gambit. The distinctively human act of reckoning the centuries thus seems perfectly spoken for in the words of Levinas himself as he describes the necessity of relating ourselves to “the signification of a past that has not been my present and does not concern my reminiscence, and the signification of a future that commands me in mortality or in the face of the other.”

As we dedicate ourselves in this conference to commemorating Emmanuel Levinas we can do no better, certainly in the terms Levinas himself left to us, than to risk the attempt to expose ourselves to the disturbing influence of an other voice, bringing to presence an other past and, who knows, an other future.

Silvia Benso

PSYCHĒ, PNEUMA, AND AIR: LEVINAS AND ANAXIMENES IN PROXIMITY

*Siena College
Department of Philosophy
515 Loudon Rd.
Loudonville, NY 12211, U.S.A.
e-mail: benso@siena.edu*

“Are not we Westerners, from California to the Urals, nourished by the Bible as much as by the Presocratics?” Levinas asks in “No Identity” (1987b: 148). Others, more knowledgeable in this area than myself, have already explored some of the ways in which Levinas’s philosophy is sustained by the Biblical inspiration. And Levinas himself is willing to recognize, at various points in his essays, the presence of the Socratic, Platonic, and even Aristotelian legacy (to stay with some major Greek, post-Socratic thinkers) within his own thought. Is Levinas also nourished by the Presocratics, however, as his statement suggests? And what would a Levinasian reading of the Presocratics reveal? Would different possibilities of philosophical thinking open up, within the very origins of Greek philosophy, if one were to let the Levinasian inspiration breathe through such an originary thinking? These are the questions I would like to take up by focusing specifically on the presence in Levinas of a rather minor, but thus even more significant Presocratic thinker, namely, Anaximenes and his “theory” that air is the *archē* of all things.

AĒR, PSYCHE, PNEUMA IN ANAXIMENES

We know very little, almost nothing certain about Anaximenes' life and activities. Certainly in the eyes of the contemporary reader, often trained in the shadow of Nietzsche and Heidegger, among the three Milesians Anaximander appears more prominent than his "associate" Anaximenes.¹ However, according to Diogenes Laertius, Theophrastus (Aristotle's pupil) wrote an entire monograph on Anaximenes,² which signals the recognition Anaximenes enjoyed in the ancient world, and thus the possibly widespread influence of his thinking.³ Although the theory of *pneuma* – pneumatology – occupies an important place in the theories of the medical schools as they developed in the fifth century b.c.e., and received its most complete and significant form in the doctrines of the Stoics, it is in Anaximenes that its first philosophical mention occurs according to a long-standing tradition in the West.⁴ Therefore, it is to him that I turn regardless of the only alleged authenticity of the fragment in which such a theory appears (some alterations and rewording might in fact have occurred, but this would not radically change the general sense of the quotation).

As handed down to the tradition by Aetius, the words commonly accepted as a direct quotation from Anaximenes are as such: "Just as,' he says, 'our soul [*psychē*], being air [*aēr*], holds us together, so do breath [*pneuma*] and air [*aēr*] encompass the whole world.'" And, Aetius adds, air [*aēr*] and breath [*pneuma*] are synonymous here.⁵ The *psychē* is *aēr*, *aēr* and *pneuma* are synonyms, therefore the *psychē* is also *pneuma*.

First of all, a brief semantic observation. It is questionable what Anaximenes exactly meant by *aēr*, whether atmospheric air (invisible) or, as in Homer, mist and vapor (visible). There is no doubt, however, that for Anaximenes air is something substantial, and indeed the basic form of substance. Whether such substantiality retains material or spiritual features or neither is part of what I would like to address here. In the fragment reproduced above, even more radical than the association between air and breath (breath is, after all, in a merely physiological sense, warm air) is the suggestion that our soul – the *psychē* – is not only air but also, and at the same time, *pneuma*. In other words, the soul is indeed assimilated to a natural, physical principle (*aēr*) that is seen at work in the entire universe (thus also suggesting, but it is not our interest here, an analogy if not a structural coincidence between micro-

¹ The word is Theophrastus', see Theoph., *Phys. Op.*, fr. 2.

² Diogenes Laertius V, 42.

³ Burnet insists on this point (Burnet 1957: 78).

⁴ This is not to say that such a theory did not have a previous origin in the popular tradition, or that it was not formulated in previous authors, such as, for example, Homer.

⁵ Aetius I, 3, 4.

cosm and macrocosm). By itself, this move would amount to understanding the soul in terms of its physical make-up, of what has later been named “matter,” and would subject it to obedience to the deterministic, mechanistic laws that are seen at work in the universe of physicality. What would derive would be a philosophical vision in which the psychic dimension otherwise known as spirituality would be reduced to its natural, physical, material component. However, there is something else going on in Anaximenes’ fragment.

Moreover and more notably, through Aetius’ clarification that air and breath are synonymous, the soul is also associated with another term, *pneuma*, a word indicating a component that, besides physically making it up, enlivens the soul, makes it mobile, pulsating, active, verbal and not substantive, and in this sense subtracts it from immediate association with the pure materiality of air and renders it certainly forceful, vital, organic, and, with a terminology which will appear only later, almost spiritual, although perhaps of a peculiar spirit. In fact, there is no *pneuma*, no breath (substantive) except than in breathing (verbal), and breathing is a pulmonary activity (and not a status) of taking in and letting out, of inspiration and expiration. It is breathing, not simple air that individualizes the human being, that gives him or her subjectivity, and that ultimately constitutes his or her soul. Such an activity of breathing provides physiological as well as psychological, physical as well as spiritual life, and in this sense, more than a material element (as air is) *pneuma* is a force, a life-force. If it is a life-force, it is certainly natural, but is it still truly material? Even, is it truly physical, or is it already also something else?⁶

Yet *pneuma*, we are told in Aetius’ remark, is nothing else than air, material, physical, natural element that, present at the cosmic level – that is to say, outside – is internalized and externalized by the soul so as to nourish, sustain, even make possible the life of the *psychē*, which itself then *is* air. This is why the soul is in fact air: because the soul is the air-breathing that by bringing the air from outside inside and back gives the soul its subsistence. The soul is itself this movement of the air, this inhaling and exhaling, this folding itself in and turning itself out, this pulsating lung in which the inside (properly, the soul) is always already the outside (the air) and vice versa. Without air there is no breathing, without breathing there is no soul, without air there is no soul. To exhale the last breath is to stop breathing, to die. But the lack of air certainly brings about the last breath, and all dying is, in a way, a gasping for air, for more air, a suffocating. Is air itself, then, the life-force expressed by the term *pneuma*? Is the natural, physical element already pervaded by a spiritual

⁶ In conformity with their physical theories, the Stoic doctrine reads *pneuma* in entirely materialistic terms, and because of this it will be rejected by the later Christian thought, which, through a peculiar, Neoplatonist interpretation of the Platonic legacy, will consign such a rejection to medieval and modern philosophy. In this essay I wonder, however, about the reduction of *pneuma* to a purely material dimension.

dimension, so as to justify the classical description of the first philosophers as hylozoists, that is, as those who see matter (*hylē*) as in itself provided by a principle of animation (*zōon*)? And is this animation the spiritual?

What is ultimately going on in Anaximenes' association of *psychē*, *aēr*, and *pneuma*? Is Anaximenes simply reducing the psychological, what the tradition has later understood as the spiritual aspect of human beings to its natural, physical, material make-up? This is indeed the sense in which the Stoics understood *pneuma*. But the Stoics also wrote after Plato's theorization of the division between the soul and the body; thus, in a way, they were forced to operate a choice between the materiality and immateriality of *pneuma* (and they opted for the former). Or is Anaximenes spiritualizing nature, physicality, and materiality? The spiritual dimension shadowed in the term *pneuma* was not lost to the Septuagints, who generally translated the Hebrew form *ruah* (wind, breath, but also the spirit of God) with *pneuma*, and also used *pneuma* in a context where pagan Greek would have used *thymos* or *psychē*.⁷ What are the nature and status of the *psyche*, this peculiar entity which seems to be at once material (*aēr*) and nonmaterial (*pneuma*) except that the apparently nonmaterial aspect, the *pneuma*, is then allegedly solved back into its material dimension as *aēr*?

Some suggestions as how to cast some light on these questions surprisingly come from Hegel. In his *Lectures on the Philosophy of History*, commenting on Anaximenes' fragment, Hegel translates Anaximenes' *pneuma* with *Geist*, spirit,⁸ and writes that "Anaximenes shows very clearly the nature of his essence in the soul, and he thus points out what may be called the transition of natural philosophy into the philosophy of consciousness" (Hegel 1974: 190). Certainly Hegel's understanding of the history of philosophy is oriented by his attempt at reading all moments of such a history as transitional to the full manifestation of spirit accomplished in nineteenth century German philosophy. With respect to Anaximenes, however, even if one does not subscribe to Hegel's general historiography, one thing becomes clear through his remark: by marking the transition from nature to consciousness Anaximenes in fact situates himself at the turning point of that transition, as the one who perhaps renders the transition possible but possibly without himself being completely part of it. That is, in Anaximenes the split between nature and consciousness, body and mind, matter and spirit, as well as that between microcosm and macrocosm, which will become evident in Platonic philosophy (although there too it is only by taking care of bodily needs in a certain way that the life of the mind or spirit can develop), is not yet fully at work. *Psychē*,

⁷ The cultural history of the term *pneuma*, as well as that of "spirit," is complex indeed. For such a history, see for example Gerard Verbeke (1987), and Marie Isaacs (1976).

⁸ See G.W.F. Hegel (1974: 190).

aēr, and *pneuma* remain in the ambiguity that enables the transition to occur: they interact and feed on one another in such a manner that each nourishes the other, so that nature, or what will later appear as corporeality, physicality, or materiality, is in fact the source, origin, and aliment of spirituality. In other words, nature is itself spiritual while remaining nature, and vice versa. And all this emerges through the somewhat ambiguous notion of *pneuma* in its correlation with *aēr* and *psychē*. As Irigaray states in a different context (and remarking on the concept of breathing in terms that however speak the language of the tradition of the split), in breathing “nature becomes spirit while remaining nature” (Irigaray 1996: 123).

This very attitude of thought, which situates itself before or beyond the split defining and characterizing so much of Western philosophy between materiality and spirituality with all the conceptual corollaries attached, is present also in Levinas, who explicitly discusses the notion of psychism both in *Totality and Infinity* and in *Otherwise than Being*. In a sense that I will try to elucidate, the two descriptions resemble Anaximenes’ double association of the *psychē* with *aēr* and *pneuma* respectively, while at the same time they contribute to let emerge and disclose the meaning of the ambiguity contained in Anaximenes’ own account.

PSYCHISM AND AIR IN *TOTALITY AND INFINITY*

In *Totality and Infinity* Levinas generally does not speak of the *psychē* or soul but of psychism or psychic life, and understands it as “an *event* in being” (1969: 54), “a dimension in being, a dimension of non-essence, beyond the possible and impossible” (1969: 56). As such psychism belongs to the movement of separation through which the I constitutes itself on the background of the *il y a*, but also on the background of all forms of totalization aimed at encompassing the self. Psychism is what constitutes the I in its individuality; “it is the feat of radical separation” (Levinas 1969: 54). In this sense, psychism is not a purely theoretical moment, but rather an existential one: “it is already *a way of being*, resistance to the totality” (Levinas 1969: 54), and thus act of freedom with respect both to one’s own origin and to the universality of history. The tradition has tried to express the irreducibility of the psychism of the I to the common, totalizing time of history through the notion of “the eternity of the soul” (Levinas 1969: 57). But the concept of eternity as “perenniality” does not mark a separation that is radical with respect to common history. Rather, the separation is radical only if “each being has its own time, that is, its *interiority*” that interrupts historical time – that is, only if each being is born and dies. Thus, birth and death are inherent components of psychism, which makes both possible. Psychism means not existence as eternity, but disconti-

nuity in historical time, for Levinas. The life of the soul is made of birth and death, physical appearance and disappearance. It is human life.

The way in which psychism defines itself is through enjoyment which, according to the description in the section of *Totality and Infinity* devoted to “Interiority and Economy,” is grounded on corporeity, sensibility, affectivity, bodily needs that want to be satisfied, happiness. Enjoyment neither relates to the things of the world through an instrumental, “utilitarian schematism” (Levinas 1969: 110) that makes the I see them as tools, implements, fuels, or, in general, means, nor do they appear as goals. Rather, enjoyment provides us with an immersion in the fullness of life which, in itself, is “*love of life*” (Levinas 1969: 112) – not life in abstract but life in its very contents, which are thus lived, and “the act of living these contents is *ipso facto* a content of life” (Levinas 1969: 111). In enjoyment, the reliance, the dependency on the contents of life, the “living from...” such contents turns the I into an autonomous, independent subject, into an egoism, or, precisely, into a psychism.

As already noticed, it is such a psychism, specified as sensibility, “and not matter that provides a principle of individuation” (1969: 59), Levinas remarks. That is to say, in Levinas what we would otherwise call spiritual life, what he terms “psychism” is not separated from bodily life, sensibility, and corporeality. The body for Levinas is not “an object among other objects, but [rather ...] the very regime in which separation holds sway, ... the ‘how’ of this separation and so to speak ... an adverb rather than ... a substantive” (1969: 163). Life is a body, and the body is “the presence of [an] equivocation” (Levinas 1969: 164) between “on the one hand *to stand* [*se tenir*], to be master of oneself, and, on the other hand, to stand on the earth, to be in the *other*, and thus to be encumbered by one’s body” (Levinas 1969: 164). The two aspects are not distinct and in succession; rather, “their simultaneity constitutes the body” (Levinas 1969: 165), which also means that there is “no *duality* – lived body and physical body – which would have to be reconciled” (Levinas 1969: 165). The psychism situates itself before or beyond the distinction into body and soul, body and mind, and thus, unlike much philosophical thinking of Platonic (or Platonist, I will not address the difference here) descent, beyond the need for their reconciliation. With a clear reference to Plato’s myths of the soul as recounted at various places in his philosophy, Levinas states that “consciousness does not fall into a body – is not incarnated; it is a disincarnation – or, more precisely, a postponing of the corporeity of the body” (1969: 165–166). That is, consciousness, which Levinas characterizes as a being “related to the element in which one is settled as to what is not yet there” (1969: 166), is intertwined with the body, has its origin in the body, arises out of the body as a taking time, a taking distance “with respect to the element to which the I is given over” (1969: 166).

Moreover, sensibility, or rather, this “incarnate thought” (Levinas 1969: 164), this psychism, is not made to coincide either with matter or with nature. As sensibility, the body, “a sector of an elemental reality” (Levinas 1969: 165), immerses itself in the elementality of matter, elementality which, as we have seen, can be natural as well as artificial or technological. But sensibility is already separation, already psychism, whereas matter, or the elemental, is pure quality in which no separation is possible, since “as qualities, the differences still relate to the community of a genus” (Levinas 1969: 59), that is to say, to a totality. On the other hand, the body is not immediately nature because the body exists as already animated by its psychism, the body is its psychism, or better, psychism is “sensible self-reference” (Levinas 1969: 59), whereas for Levinas nature is not animated, is not separate, does not possess an interiority of its own. Nevertheless, matter as well as the elemental (both natural and technological) for Levinas can only and always be approached from the perspective of the psychism of the I, through the “sensible self-reference” that in enjoyment bathes itself in such dimensions, and that through dwelling, possession, labor, and consciousness gains a stable hold on such dimensions. In other words, it is not only the body but also matter and the elemental that are already spiritual, inscribed in the economy through which the I attains its own individuality and separation – or matter, the elemental, the body are already cultural because in fact they are before and beyond the distinction between nature and culture as a specific dimension of humankind. As Levinas writes against a whole tradition that has rather mainly equated bodily pleasures with animality, “to enjoy without utility, in pure loss, gratuitously, without referring to anything else, in pure expenditure – this is the human” (1969: 133). As in Anaximenes, psychism is air, being steeped in the elemental as the source of one’s independence and happiness, sensible enjoyment, nourishment.

The love of life that Levinas displays in these pages of *Totality and Infinity* is the feeling of innocent, sinless, guilt free *eudaimonia* with which the Presocratic philosophers were generally capable of approaching the universe; of being completely present to it while representing its *genesis*, its *archē* to themselves; of being in harmony with it. The injustice of which Anaximander speaks has precisely to do, according to Levinas’s reading of Heidegger’s interpretation in “The Anaximander Fragment,” with a “put[ting] into question [of] the ego’s natural position as subject, its perseverance – the perseverance of its good conscience – in its being. It puts into question its *conatus essendi*, the stubbornness of its being” (Levinas 1987a: 108). If it puts such “an indiscreet – or ‘unjust’ – presence” into question, however, this does not mean the uprooting or elimination of such a “positive moment” of separation (Levinas 1969: 53), since “the plurality required for conversation [and, one could add, for the ethical relation] results

from the interiority with which each term is ‘endowed,’ the psychism, its egoist and sensible self-reference” (Levinas 1969: 59).

In *Totality and Infinity*, the psychism is characterized as an egoism that actually enables the I to separate itself from the anonymity of the *il y a*, of pure being. As such, it represents an ontological moment in the activity of self-constitution of the I – it is a moment through which the I establishes *its own being*, its having its own beginning and end, its own birth and death, in short, its own time. What animates such a moment, however? As Anaximenes indicates, the *psychê* is *aēr*, substantive presence, substantiality, that is, in Levinas’s language, persistence in one’s own being; but it is also *pneuma*, verblativity, vital force, breathing. What gives the psychism its life, its animation, its *pneuma*, according to Levinas? What is “the very *pneuma* of the *psychê*” (Levinas 1981: 69, 141)?

THE PNEUMA OF PSYCHISM IN *OTHERWISE THAN BEING*

In *Otherwise than Being*, the psychism of the I (which Lingis’ translation renders as *psyche*) is discussed once again in relation to concepts, already associated to it in *Totality and Infinity*, such as sensibility, enjoyment, the body. But here psychism undergoes a “coring out [*dénucléation*]” for which “the nucleus of the ego is cored out” (Levinas 1981: 64). Thus, psychism is no longer described as egoism, as separatedness of the I, but rather as “the form of a peculiar dephasing, a loosening up or unclamping of identity: the same prevented from coinciding with itself” (1981: 68). This emptying-out, which does not entail “an abdication of the same” but rather “an abnegation of oneself fully responsible for the other” (1981: 68-69) is brought about, through the notions of responsibility, substitution, the one-for-the-other, by the presence of the Other, who then constitutes the very *pneuma* of psychism, its animation. As Levinas defines it, psychism now signifies “the other in me, a malady of identity, both accused and *self*, the same for the other, the same by the other. Qui pro quo, it is a substitution” (1981: 69). From substantive identity, like the air-like psychism of *Totality and Infinity*, the I now turns into verblativity, movement, breathing through which the other penetrates the I and, through a “traumatic hold” (Levinas 1981: 141), a claim and a command placed on the same, destabilizes the substantive identity of the I and renders it verbal, responsive, responsible, for-the-other rather than for-itself, active of an activity that is, in fact, a passivity, a receptivity, a welcoming, and, ultimately, a donation – the donation of hospitality. “An openness of the self to the other...breathing is transcendence in the form of opening up,” Levinas writes in the concluding pages of *Otherwise than Being* (1981: 181). Psychism is then a deep inspiration (1981: 141) – an inspiring, breathing the other in

as well as a being inspired, animated by the other who thus constitutes the I in its very substantial identity as a destabilized self. Yet, “this pneumatism is not nonbeing; it is disinterestedness, excluded middle of essence, besides being and nonbeing” (Levinas 1981: 181). As for Anaximenes, *aēr* and *pneuma* are synonyms, and the *psyche* is both. It is the breathing, the verbality, the animation by the other that ultimately gives the soul its identity, its nonsubstantive substance, its being – its *aēr*.

Such an animation does not occur at the level of cognition, theory, or intentionality, claims Levinas. Rather, it is only possible at the level of the body, through an incarnation. “The animation, the very *pneuma* of the *psychē*, alterity in identity, is the identity of a body exposed to the other, becoming ‘for the other,’ the possibility of giving” (Levinas 1981: 69). The other lays claim on the I, inspires the I as an other who is hungry, thirsty, naked, in need of protection, of a home. Thus, the counterpart of such an inspiration, the movement of expiration through which the breath makes itself breathing, what Levinas will call elsewhere in *Otherwise than Being* testimony or “witness,” can only unfold itself through the donation of bodily, corporeal, material goods. Once again, as in *Totality and Infinity*, psychism, which the tradition has understood as nonmaterial, spiritual being, is described and defined through the body, corporeal donation, giving one’s body, one’s breath as nourishment, as source of life – “psychism in the form of a hand that gives even the bread taken from its mouth” (Levinas 1981: 67). The body thus is retrieved from its confinement in that Cartesian (but, even before, Platonic) order of materiality for which the body and the soul “have no common space where they can touch” (1981: 70). Rather, the body is already an “animated body or an incarnate identity” (1981: 71), and psychism is defined as “the way in which a relationship between uneven terms, without any common time, arrives at relationship” (1981: 70). That is to say, psychism is neither spiritual nor material, is “an accord, a chord, which is possible only as an arpeggio” (1981: 70). As for Anaximenes, the *psychē* is *aēr* and *pneuma*, or the proximity of both, and psychism results into a subject “of flesh and blood,” an individual “that is hungry and eats, entrails in a skin, and thus capable of giving the bread out of his [or her] mouth, or giving his [or her] skin” (Levinas 1981: 77). Ultimately, Levinas identifies psychism with “the maternal body” (1981: 67), the only one for which even the activity of breathing for itself, the in-taking of the air that gives the I its substantiality, becomes a breathing for the other, “a further deep breathing even in the breath cut short by the wind of alterity” (1981: 180). In turn, the subject is defined as “a lung at the bottom of his substance” (Levinas 1981: 180).

To say that psychism is an animated body, a lung does not imply, however, a return to or a lapsing into animality. Animality (or the organic body) and

the animated body are not the same thing. An animal is driven by its *conatus essendi*, it is entirely caught in the sphere of ontological self-assertion; the animal lives in being, and the signification of sensibility as signifyingness for-the-other completely escapes it. Conversely, the incarnate body may certainly give in to its own *conatus essendi*, since “there is an insurmountable ambiguity there: the incarnate body ... can lose its signification” (Levinas 1981: 79), and the human subject ends up engaging in an animalistic life style, which is what ontology ultimately is. But the incarnate body, psychism can also live what we may call the “spirituality” of the elemental, that is, sensibility as ethical signification. Rather than a deficiency, the ambiguity is then “the condition of vulnerability itself, that is, of sensibility as signification” (Levinas 1981: 80). As Levinas phrases it, “perhaps animality is only the soul’s still being too short of breath” (1981: 181), that is, the soul’s inability to engage in the movement of inspiration by the other “that is already expiration” (1981: 182). This movement “is the longest breath there is, spirit,” Levinas remarks, asking: “Is man not the living being capable of the longest breath in inspiration, without a stopping point, and in expiration, without return?” (1981: 182).

This also means that it is not the body in itself that belongs to animality, or to ontology, since the body is already possibility of being for-the-other. Ethical subjectivity is distinct from animals’ life but not thereby from nature, since nature is alien to the distinction between body and mind, matter and spirit or soul. By engaging in an ethical life, by inspiring the air of the Other as the *pneuma* of one’s own breathing, psychism does not relinquish its natural status, does not distance itself from its own nature; if anything, it separates itself from animals and *their* way of being within nature. Ethics is not unnatural for the psychism; in this sense, for Levinas as well as for Anaximenes *pneuma* is *aēr*; the vital principle is proximity with and not distance from the natural element, since the natural element is alien to – it is before or beyond – all dichotomies.

The *pneuma* of psychism, its inspiration and animation, is the appeal by the other so that the elemental that the I enjoys becomes a gift and a donation for the other. Without the elemental, which is not pure being (*il y a*) but already a way of being, ethical subjectivity, the breathing subject, a subject inspired by and responsive to the other would not be possible. Matter, the elemental (whether natural or technological) and its transformation through labor and work, in which the ontological I bathes so as to constitute itself in its substantiality, are already potentially spiritual in the sense that they are already open to the dimension that properly constitutes the psychism in its breathing aspect – or rather, they are beyond such a distinction between materiality and spirituality. As Levinas very clearly puts it, “matter is the very locus of the for-the-other” (1981: 77), that is to say, matter and the elemen-

tal are the place of the ethical not only because they are instrumental to the ethical, but also because they are already open to it, they are what makes the ethical responsiveness concrete and actual. As Levinas has it, in order to be ethical, in order to be able to give the very bread one eats, “one has first to enjoy one’s bread, not to have the merit of giving it, but in order to give it with one’s heart, to give oneself in giving it” (1981: 72). Nature belongs not to pure being, toward which the ontological movement of the hypostasis is necessary for the constitution of an identity, but rather to a pre-ontological way of being that, precisely because it is pre-ontological, allows for a beyond being, for hospitality. Thus, *aēr* is *pneuma* also in the sense that physical, natural elements contain within themselves, rather, are the possibility for the welcoming of the other.

IN PLACE OF A CONCLUSION

Once again, let us ask the question Levinas asks: “Are not we Westerners, from California to the Urals, nourished by the Bible as much as by the Presocratics?” Is Levinas influenced by Anaximenes as much as he is by the Bible in his understanding of psychism as egoism of the self, enjoyment, sensibility, incarnate body, subject of flesh and blood, maternal body? Very likely the answer to the question is “No,” and an analysis of the Biblical concept of *ruah* would probably show the Jewish ground of Levinas’s understanding of psychism. My point in this essay, however, is not that of retracing the roots of Levinas’s thought as much as showing the proximity between the Jewish inspiration and the Greek tradition of the origins on the notion of psychism. Such a proximity becomes possible precisely through Levinas’s own understanding of psychism. Within that psychism that Western philosophy has understood mainly as a spiritual and immaterial principle, Levinas retrieves the naturalistic, material element, and thus situates himself, with Anaximenes, before or rather beyond the split between materiality and immateriality, body and soul, nature and spirit that Anaximenes itself has contributed to originate while remaining at its threshold, at least according to Hegel’s interpretation quoted earlier in this essay. There is no doubt that such a Greek understanding of psychism is obliterated throughout much of the rest of the history of Western philosophy, covered up and bent in a more immaterial, spiritualistic direction by a certain interpretation of Plato known as Platonism, and further elided by Christian metaphysics. But what would it mean, for Western philosophy, to reread its own origin, its own history, its own conceptualizations in light of such a different, and yet not foreign understanding of psychism, the breath of which can be perceived through the inspiration of Levinas? What would it mean, for philosophy, to read itself against the grain of its own interpretative tradi-

tion, inspired by the presence of the other that the Jewish, religious tradition represents? If led by such an inspiration, could it find within itself those very themes to which the inspiration has opened it up? Could the breath become its air, so that the inspiration would not suffocate philosophy by changing its nature – from philosophy to religion, or theology, or religious thinking? So that, rather, it would only redirect, deflect or inflect the movement and direction of its breathing: not toward itself, but for-the-other, “wisdom of love” rather than love of wisdom, as Levinas has had occasion to say (1981: 162)? Would this not be the only possible sense of proximity, of a “contact across a distance” (Levinas 1969: 172) between the two traditions, a contact in which the other manifests itself in “a mastery that does not conquer but teaches” (Levinas 1969: 171)? “In Greek philosophy one can ... discern traces of the ethical breaking through the ontological,” Levinas remarks (Levinas, Kearney 1986: 25). Not only one can, but rather one does indeed, I would argue.

Received 2006 08 14

Accepted 2006 09 12

REFERENCES

1. Burnet, J. 1957. *Early Greek Philosophy*. New York: Meridian.
2. Hegel, G. W. F. 1974. *Lectures on the History of Philosophy*, vol. I, trans. E. Haldane and F. Simson. New York: Humanities Press.
3. Irigaray, L. 1996. “A Breath That Touches in Words,” in *I love to you*, trans. A. Martin. New York: Routledge.
4. Isaacs, M. 1976. *The Concept of Spirit*. London: Heythrop.
5. Levinas, E. 1987a. “Diachrony and Representation,” in *Time and the Other*, trans. R. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University Press.
6. Levinas, E. 1987b. “No Identity,” in *Collected Philosophical Papers*, ed. A. Lingis. Dordrecht: Nijhoff.
7. Levinas, E. 1981. *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, trans. A. Lingis. The Hague: Nijhoff.
8. Levinas, E. 1969. *Totality and Infinity*, trans. A. Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press.
9. Levinas E. and Kearney R. 1986. “Dialogue with Emmanuel Levinas,” in *Face to Face with Levinas*, ed. R. Cohen. Albany: SUNY Press.
10. Verbeke, G. 1987. *L'évolution de la doctrine du pneuma du stoicism à S. Augustine*. New York: Garland.

Silvia Benso

PSYCHĖ, PNEUMA IR ORAS: LEVINAS IR ANAKSIMENAS GRETA

SANTRAUKA

“Ar mes vakariečiai, nuo Kalifornijos iki Uralo, nesame išmaitinti tiek Biblijos, tiek ikisokratikų?” – retoriškai klausia Levinas. Šiame straipsnyje kaip tik ir tyrinėjama, ar Levino filosofijoje galima aptikti esatį šio nepagrindinio, tačiau dėl to netgi reikšmingesnio ikisokratikų mąstytojo, būtent – Anaksimeno, ir jo “teorijos”, esą oras yra visų daiktų *archē*. Straipsnyje siekiama parodyti žydiško įkvėpimo, veikiančio Levino filosofijoje, ir graikiškos pradų tradicijos artimumą psichizmo sampratos klausimu. Tame psichizme, kurį Vakarų filosofija suprato didžia dalimi kaip dvasinį ir nematerialų principą, Levinas vėl atranda gamtinį, materialų elementą ir taip pats atsiduria, su Anaksimenu, iki arba veikiau anapus materialumo ir nematerialumo, kūno ir sielos, gamtos ir dvasios skilimo, prie kurio Anaksimenas prisidėjo, nors pats ir liko ties to skilimo slenksčiu.

RAKTAŽODŽIAI : *psychē*, psichizmas, oras, Anaksimenas, Levinas.

Silvano Petrosino

LEVINAS' CONCEPT OF "FIRST PHILOSOPHY"

*Catholic University of Milan in Piacenza
Department of Semiotic and Moral Philosophy
Largo Lemelli No2, 20135 Milano
e-mail: petrosino.silvano@inwind.it*

The assertion that the specific feature of Levinas' speculative proposal is found in the emphasis on the supremacy of ethics over ontology is clearly undisputable, although it is necessary to admit that this has often been a trap for scholars. Indeed how is it possible to assert that morality coincides with first philosophy itself, and more particularly, in what way should this coincidence be understood?

Faced with the radicalism of such a thesis, some interpreters have acknowledged that insisting on this supremacy would inevitably run the risk of creating a mere countersense, given that the thought and language horizon in which the terms "ontology" and "ethics" have their meaning is the same as the one that – precisely because it defines them as such – establishes the hierarchy which collocates ontology "above" or "before" ethics. From this point of view, "first philosophy", being "first", not only *must not*, but above all *cannot* coincide with morality. This was Derrida's objection in 1964. Perhaps it was too easy and obvious, but nonetheless, it is still relevant. Levinas wants to break away from Parmenides and get away from being – but how can a non-Greek, who speaks the language of Greek philosophy, escape from Greece? Indeed, how is it possible, in philosophical terms, to write a philosophy book

that says we should break with philosophy, Greece and even being, without realising that this same writing and the denunciation it contains would have never been conceivable, and could not be conceivable in the future, without Greece and its philosophy of being? We must conclude that these interpreters appreciated the existential, humanistic and religious aspects of, and some phenomenological analyses in, Levinas' works, but that they nevertheless had no doubt concerning their ambiguity and even theoretical inconsistency.

In order to react to the superficiality of this interpretation, other scholars made the opposite naïve mistake of only considering Levinas' emphasis on the human being (especially on the Other) and on ethical responsibility. What neither Nietzsche, the last of the metaphysicians, nor even Heidegger, the last after the "last metaphysician", were able to succeed in doing, was finally accomplished thanks to Levinas and his philosophy of *Otherwise than Being*: a critique of totality, a detachment from metaphysical violence, the exaltation of the difference of the Other and, therefore, the evasion from being.

It seems to me that, analysed in this way, Levinas' idea of ethics – undoubtedly with all the speculative tension, but also with all the difficulties and the questions that characterise it – is bound to dissolve in that sugary non-concept which recurs in most philosophical and non-philosophical debates on values and ethics (which these days are even too frequent). In order to avoid this kind of way out, which eventually always becomes a trap for thought as I mentioned before, it is necessary to try to understand (patiently and partly even beyond Levinas' words) the most profound sense and meaning of the above mentioned "supremacy" of ethics over ontology.

ETHICS AND BEYOND ETHICS

It is undeniable that the expressions used by Levinas were so strong that they seemed exaggerated to some people. I will just mention two of the most famous extracts:

"Ethics (...) delineates the structure of exteriority as such. It is not a branch of philosophy, it is First Philosophy" (Levinas 1990: 313)¹; "(...) it is necessary to understand that ethics is not a secondary layer above an abstract reflection on totality and its dangers. Ethics has an independent and preliminary range. First Philosophy is an ethics" (Levinas 1984: 93).

On the other hand, Levinas' obvious "intolerance" or "resistance" to the interpretation of his thought as moral philosophy should not be underestimated. It is as if he wanted to stress the irreducible detachment from a certain way of interpreting ethics in order to clarify the basic intention that is at the origin of his speculative proposal:

¹ All English translations are mine.

"My task does not consist in creating an ethics; I am only trying to find its meaning (...) It is undoubtedly possible to create an ethics based on what I said, but this is not my specific topic" (Levinas 1984: 105).

In this respect, it is useful to recall Derrida's statement:

"Yes, ethics should come first and beyond ontology, State and politics, but ethics should also go beyond ethics. One day, in *rue Michel-Ange*, during one of those conversations that I love to remember, enlightened by the splendour of his thought, the goodness of his smile, the graceful humour of his ellipses, he told me: 'You see, what I do is often labelled as ethics, but essentially what I am interested in is not ethics, not only ethics, but the Sacred, and the Sanctity of the Sacred'" (Derrida 1998: 59-60).

I will have to come back to this last point. For now, it is sufficient to recall that the Hebrew term for "sacred" is "*kadosh*" and that it indicates (as it is referred to God) the "separate". In this sense, as J. Rolland quite rightly points out, the ethical subject, as conceived and developed in Levinas' works, should be interpreted above all as a discourse of and about separation (Rolland 2000: 17). According to Levinas, separation regards the "sense" of ethics. Derrida spoke of an ethics which is "first and beyond ontology", but also of ethics "beyond ethics". In his 1964 essay, he also mentioned the following: "(...) let us not forget that Levinas does not want to propose us laws or moral rules, he does not want to determine *one* morality, but the essence of the ethical relation in general (...) it is Ethics of Ethics" (Derrida 1978: 140-141).

Here is the main question which comes up: all these formulae endeavour to show the irreducible gap which separates Levinas' thought of ethics from a conception of ethics itself as second philosophy and the locus of the institution of laws and precepts ("sense of ethics", "Ethics of Ethics", "ethics beyond ethics") – to what do all these formulae refer? Beyond their words, what are they actually about?

For now, based on Heidegger's analysis in his *Letter on Humanism* (in which, incidentally, the German philosopher also speaks of "original ethics"), it is sufficient to establish at least the following point: Levinas' ethics as "first philosophy" does not belong to the "thought that proceeds by discipline" (Heidegger 1987: 305)². In this respect, Rolland's statement in his interpreta-

² As known, Heidegger's position in this respect is particularly strict: "Before trying to determine more precisely the relation between 'ontology' and 'ethics', we should ask ourselves what essentially are 'ontology' and 'ethics' (...) However, if 'ontology' and 'ethics' were to collapse together with all the thought which proceeds by discipline, and if in this way our thought were to become more disciplined, what would happen to the relation between the two above mentioned disciplines of philosophy? 'Ethics' appears for the first time, along with 'logic' and 'physics', in Plato's school. These disciplines originated at the time when thought became 'philosophy', philosophy became *epistēmē* (science) and science became a school issue and a scholastic matter. *By passing through philosophy meant in this way, science is born and the thought dies.* Before this, thinkers did not know a 'logic', or an 'ethics', or 'physics'. Nevertheless, their thought is not illogical or immoral" (Heidegger 1987: 305) (my italics).

tion of Levinas' philosophy should not be understood as a provocation. As a matter of fact, after observing that his work "will necessarily be an ethical discourse" (Rolland 2000: 16) and after asserting, based on Heidegger and also on Levinas himself (Lévinas 1982a: 228)³, the necessity to distinguish *die Ethik* as a discipline from *das Ethische* as the ultimate structure of exteriority, Rolland points out the following: "From this, the consequence to be drawn is that – and this is a statement that could come across as provoking – *das Ethische*, whose description will be the only subject of our work [which is evidently aimed at understanding the base itself of Levinas thought], *is morally neutral*" (Rolland 2000: 22-23).

Perhaps what has been said so far makes less paradoxical or "provoking" a remark which, in some way, deconstructs the assertion of the supremacy of ethics over ontology from which we started. In fact, it seems to me that it is possible and even necessary to state that in Levinas the word "ethics" always sounds like the expression of the essence of "ontology" itself, at least ontology in the broadest sense which regards the deepest and innermost nature of reality in other words the base itself of being. This interpretation is absolutely not inadequate: "ethics" is the term through which he tries to express the ultimate nature of being, the ultimate way of being of the being, to which, according to Levinas, it is not possible to gain access starting from an ontology conceived as a discipline. It could also be said that in Levinas, before reaching ethics – and consequently the way of thinking and speaking and the *logos* itself that it implies – it is impossible to reach the ultimate border of being in front of which he defines the "secret of reality"⁴ in *Totalité et Infini*.

THE EVENT AND/IS ETHICS

For the time being, based on what has been said so far, it would be possible to assert that in Levinas' writings, ethics does not only have to do with man and the human, because ethics concerns, more essentially, the deepest nature of reality and therefore of reality as such. (This thesis is undoubtedly not Levinas' and it goes beyond his writings, although, as such, it could perhaps be a means to understand something essential in the spirit of his thought.) A partial confirmation of such a paradoxical thesis – especially for a certain school of thought – may be found in one of the best-known definitions of "ethics" formulated by him: "We call ethical a relation whose terms are not united by a synthesis of the intellect or the relation between subject and object

³ Here Rolland refers especially to E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*.

⁴ "Reality must not be determined only in its historical objectivity, but also starting from the *secret* which interrupts the continuity of historical time, starting from inner intentions. The pluralism of society is only possible starting from this secret. It asserts this secret." (Levinas 1990: 56).

and in which, nevertheless, a term is important or meaningful to the other. A relation whose terms are linked by a plot which is not exhaustible and cannot be disentangled from knowledge" (Levinas 1998a: 262).

In this definition there is no reference to human being or to the relation between humans. It is as if Levinas wanted to express the ultimate structure of the ethical relation here in the most abstract way possible, and thus decided to avoid any humanistic reference by only speaking of "terms". The main feature of this structure is determined on two levels; first of all, there is an emphasis on the concept of "separation", which has already been mentioned. However, in this case, the separation in question (the one that eludes all intellectual synthesis) does not regard the relation between human beings and God, but rather, more "neutrally", the relation between two "terms". At the same time – and this is why it is partly necessary to correct what has been asserted about the absence of any reference to the human in this definition – Levinas stresses that, "however", in order for ethics to exist, there must be a "weight", an "importance", a "meaning" of one term "for" and "towards" the other one. The difference of this separation is never conceivable as neutral indifference. As we will see, this "importance" and "meaning" is the very locus of the human.

There is a particular route of access to the radical claim that characterizes Levinas' determination of ethics as first philosophy. This route passes by Heidegger – and not by chance. In the final passage of *Totalité et Infini*, in which he declares the exit from Parmenides's being, Levinas asserts: "Being is produced as multiple and split into Same and Other. This is the ultimate structure. It is society and thus time. In this way we exit from the philosophy of Parmenides's being" (Levinas 1990: 277).

In my humble opinion, this statement, even before the reference to Parmenides, plays a central role in Levinas' thought, both for the determination of the "ultimate structure" of being as multiplicity and, especially for the very conception of being which "is produced", and which is always in the context of accessing and happening. The reference to Heidegger here is absolutely clear and primary. In *Dieu, la Mort et le Temps*, Levinas powerfully confirms: "The most extraordinary thing which Heidegger introduced is a new *sonority* of the verb 'to be': precisely, it is its *verbal* sonority. To be: not what is, but the verb, the 'act' of being (...) This idea constitutes the unforgettable contribution of Heidegger's work" (Lévinas 1993: 138).

Summarising what has been said so far, we should remember what Levinas' writings keep repeating: ethics conceived in this way is not a discipline that concerns moral principles and laws, because it has to do with the "ultimate structure of being", with the "secret of reality" and therefore with the most essential nature of everything which exists. Using Heidegger's terminology, this thesis could be formulated as follows: being, which is in that it occurs and

happens, carries out its “task of being” (Levinas 1984: 58)⁵ *only within a scene which, from the beginning, has an ethical character*. It is a primary, “anarchic” scenario which, as Levinas would say, determines itself as ethical precisely in relation to the mode of producing itself and the happening of being. In this sense, there is no happening that could be originally morally neutral, and only later qualified as ethical, as it is this happening itself, *within its own mode of accessing, which assumes the form of “ethical event” from the very beginning*. In Levinas’ view, therefore, “event” and “ethics” are inevitably synonyms. As a consequence – and here’s the critique of Heidegger – it is necessary that the thought of the event, thanks to which Levinas tries to overcome the entifying conception of being, is formed through that overdetermination of ontological categories which transforms them into ethical terms (Levinas 1983: 144). To conclude this thought: remaining within the field of Heidegger’s concepts, for Levinas, the verbality of being is always ethically qualified, and therefore a thought of the mere event – precisely because it is limited to thinking of the event as just event – does not grasp and is not at all able to describe the “ultimate structure” of being.

THE ULTIMATE SEPARATION OR UNIQUENESS. STARTING FROM THE IDEA OF CREATION

The claim at the basis of Levinas’ work is radical: ethics is first philosophy because it is only in ethical terms that it is possible to express the “secret of reality” or, using *Totality and Infinity*’s terminology, the “ultimate structure” of being. The question that arises from this thesis is the same again: how should the reasons for such an extreme claim be interpreted? *In my opinion, in order to correctly understand the object of Levinas’ thought, it is necessary to switch from the topic of difference to the topic of uniqueness*. This is the passage that concerns Levinas’ phenomenology of the face, which, from this point of view, should always be meant as a “phenomenology of the unique self”⁶. However, here I will not follow this line. I prefer to shift to the idea of creation.

In Levinas’ writings, the meaning of the reference to the idea of creation has been made explicit several times by the philosopher himself. As far as our topic is concerned (ethics as the locus where the “structure of exteriority

⁵ Expression from chapter “Heidegger”.

⁶ What is and what could a phenomenology of the unique self ever be? Indeed, the uniqueness of the face or the uniqueness as face constitutes the irreducible obstacle which alarms – but at the same time also fecundates – every interpretation in phenomenological terms of Levinas’ thought, but also the “phenomenology” itself that this thought has always endeavoured to develop. In fact, in Levinas the face is never conceivable as “alterity”, but always and only as “uniqueness”; in this respect, it is not a coincidence that Derrida spoke of “a singular interruption, a suspension or an *epoché* which, even more and even before being an *epoché* in phenomenology, is an *epoché* of phenomenology” (Derrida 1997: 95).

as such" is produced) it may be useful to read the following extract from the last pages of *Totalité et Infini*: "*The absolute gap of separation that transcendence presupposes finds its best expression in the term of creation in which, at the same time, the kinship of beings between each other is asserted, but also their radical heterogeneity, their reciprocal exteriority starting from nothing*" (Levinas 1990: 301-302)⁷.

Through the idea of creation⁸ it is possible to summarize and explain both the previously mentioned reference to the "production of being" and its verblatity, and Levinas' emphasis on sanctity and separation. It will also be possible to better understand the undoubtedly paradoxical hint (from a certain point of view) of an abstract structure of ethics as not immediately connected to the human – or only to the human. In this respect, it will be sufficient to mention one important passage from *Totalité et Infini*:

"An infinity that does not close itself circularly, but which withdraws from the ontological dimension to leave room for a separate being, exists divinely. This inaugurates, above totality, a society. The relations which are established between the separate being and Infinity redeem what constituted a reduction in the creative contraction of Infinity. Man redeems creation (...) Creation *ex nihilo* breaks the system, collocates a being outside all systems, i.e. where its freedom is possible. Creation leaves the creature in dependence, but a unique kind of dependence: the dependent being draws from this exceptional dependence, from this relation, its independence itself, its exteriority from the system. The essential feature of created existence does not consist in the limited character of its being, and the concrete structure of the creature cannot be deducted from this finitude. The essential feature of created existence consists in its separation from Infinity. This separation is not simply negation" (Levinas 1990: 105-106).

I think that the main concepts of these lines can be summarised as follows:

1) The idea of creation undoubtedly asserts the production of a total dependence, but a unique kind of dependence: it is a dependence from which the creature draws its most absolute independence, which constitutes its own uniqueness. As a consequence, thinking of this dependence independently of the independence to which it is connected on the level of creation would mean not thinking of creation in an adequate way.

2) In this sense, "the essential feature of created existence does not consist in the limited character of its being", but "in its separation from Infinity".

⁷ My use of italics.

⁸ I have developed these remarks more thoroughly especially in S. Petrosino, *Fondamento ed esasperazione. Saggio sul pensare di Emmanuel Lévinas*, Marietti, Genova 1992, pp. 121-140 (chapter IV, "L'idea di creazione: dipendenza ed alterità"), in "Creazione ed etica. Sull'ebraismo di E. Lévinas", *Discipline Filosofiche*, 1999 (IX), pp. 229-250, e in "Negatività della creazione?", *Communio. Rivista Internazionale di Teologia e Cultura*, 2001 (n. 180), pp. 40-49.

As a consequence, thinking of the creatural relation only in connection with the power and the free initiative of the Creator, only as a demonstration of this power and this freedom, without paying attention to the absolute value and the infinite mystery of the creature, would mean not thinking of creation in an adequate way.

3) The value of the creature, of every creature, and therefore not only of human beings⁹, is absolute and its mystery is revealed as infinite precisely in relation to the separation from the Creator, within which, and *thanks to which* (it is in this way that this separation is a dependence), it is freed to its most radical independence. The name of this “unique independence” that coincides with independence itself and with the ultimate value of the creature is “uniqueness”.

4) In creation, separation is therefore not a limit or a fault, but the condition of that independence that constitutes the wonder itself of the creatural order: here determination is absolutely not, especially and essentially, negation, but the face of the most irreducible positivity of the creature. It is the very assertion of the goodness of creation and of creation as goodness. It is in *Totalité et Infini* that exteriority is defined at the same time as “essence of being” and as “wonder”: Exteriority as essence of being means resistance of social multiplicity to the logic which totalises the multiple. For this logic, multiplicity is a decadence of the One or Infinity, a reduction in being that each of the multiple beings should overcome in order to return from multiplicity to the One, from finitude to Infinity. Metaphysics, the relation with exteriority, i.e. superiority, indicates on the contrary that the relation between finitude and infinity does not consist in finitude being absorbed in what stands before it, but in remaining in its own being, in collocating itself in it, in acting down here (...) Conceiving being as exteriority – breaking the ties with the panoramic existence of being and with the totality in which it produces itself – enables us to understand the meaning of *finitude*, without its limitation within Infinity, implying an incomprehensible decadence of Infinity, without finitude consisting in nostalgia for Infinity, in a backfiring pain (...) Exteriority is not a negation, but a wonder” (Levinas 1990: 300-301).

5) From this point of view, creation assumes the form of the scene where the evidence of a being that “is produced as multiple and split into Same and Other” appears. But it could also be said that the idea of a being which “is produced as multiple and split into Same and Other” is only conceivable within the scenario of creation. In this sense, in the context of this separation

⁹ In this respect, it seems to me that Levinas shares the statement expressed by Maimonides in the *Guide for the Perplexed* (III, 13) according to which “One should not believe that all beings exist for the existence of man. On the contrary, all other beings have also been wanted as an end in themselves and not as a means for some other aim (...) As far as each being is concerned, He has wanted precisely that being”.

not as a limit or a fault, Infinity "exists divinely" and proves, so to say, its deepest divinity. "*Existing divinely*" here means "*existing ethically*". This ethics – at this level, Heidegger's expression "original ethics" could be used – does not refer to laws and principles, but rather to the Creator's capacity/will (at this first stage, ethics manifests itself primarily within the Creator's initiative) to generate such a separate, other, autonomous and free being, such that it emerges as unique. It is therefore in creation, or as creation, that the idea of this ethics is particularly emphasized, an ethics meant as a "relation whose terms are not united by a synthesis of the intellect or the relation between subject and object and in which, nevertheless, a term is important or meaningful to the other".

6) From this perspective, ethics is not a discipline which rules and legislates, but is rather, more originally/anarchically, the position or the nature itself of a being which is not collocated to be taken away – a being which is not generated to be "absorbed" and go back to the Infinite which collocated it, and which thus is its own uniqueness. As a consequence, at the "origin"¹⁰ of the creature's being there must be that "leaving a place", that "letting be" or "freeing" that precisely as such is ethically qualified from the very beginning. As a consequence, the multiplicity (of unique selves) is not only "compatible with Infinity's perfection", but it is the mode itself through which Infinity unfolds its extraordinary articulation or "production", or, better still, "verbality".

The path through "creation" inevitably leads to "uniqueness". In fact, another way (and the only adequate one) to approach the idea of creation is by trying to interpret it within the perspective of *gift*. Creation, as is usually asserted, not only can, but must be meant as a donation of being from the Creator to the creature. But the term "gift" here has the deepest and most authentic meaning (or we should say the only possible meaning) in which – beyond all reciprocity/obligation, beyond all law of exchange and economy – a final and irreversible legacy is left: *being is not loaned to the creature, but given, and in this sense it is definitively its own*. From this point of view, the Creator creates and "exists divinely" precisely because He gives, but He gives because and only because He frees the creature from all obligation to give back, i.e. He lets it be, up to the point of emphasis of its uniqueness, in which the being of the creature, as it only belongs to that creature, is revealed according to the order of the most absolute event. Therefore, it is far from obvious to assert that the creature is not the Creator. Consequently, if uniqueness defines the identity of the Creator (i.e. thanks to the Creator and within the event and the "verbality" of its creation), it also certainly defines the identity of the creature.

¹⁰ In connection with this idea of creation, this reference to the category of origin should be investigated thoroughly – questioned and perhaps even suspended. It is not a coincidence that Levinas did not find anything better than introducing the idea or non-idea of "anarchy".

At this stage it is necessary to read again the following statement which, according to me, is one of the most important of all Levinas' writings: "Only the unique self is absolutely other" (Lévinas 1991: 214).

Starting from this statement, it is possible to take a big step forward towards the understanding of Levinas' thesis of ethics as first philosophy. In this case too, I will proceed in a schematic way, stressing two essential points:

1) In Levinas, the "*unique self*" is never the "*only one*", but the condition for the possibility of an authentic multiplicity, i.e. of a multiplicity that cannot be collected and arranged in a totality and which, as such, escapes all possible synthesis of the intellect. It is precisely the emphasis on uniqueness that enables us to understand in what sense, without any contradiction, it is possible to interpret this philosophy as a thought that determines itself based on an ethics as first philosophy, and which simultaneously assumes the form of an opening "beyond" ethics – or at least of a certain ethics and of a certain way of interpreting and conceiving ethics. Derrida recalled Levinas' confided words: his interest is in the sacred, rather than ethics, it is in the sanctity of the sacred, i.e. the separate, the absolutely separate, in the self who is delivered – based on this absolute separateness – to "relation without relation" with the other, with another separate self, another absolutely other and separate self, i.e. with the unique self. From this perspective, ethics emerges as the locus of separation/tie, and thus significance, between unique selves. Ultimately, Levinas' philosophy is therefore not a philosophy of the other, of the difference of the other man, but not even of the unique self. It is rather a philosophy of exteriority/multiplicity of unique selves, or, better still, *it is a conception of ethics as the locus of that "relation without relation" in which the affirmation and the meaning of the unique selves emerge*. This specificity can also be formulated in another way. If, as for example in Medieval thought, the knowledge of being in its own individuality is infinitely deeper and nobler than its knowledge in an abstract and universal way, then this "knowledge"¹¹, - in order to be such and to be expressed as such, thus avoiding sublimation in ineffability or in mystical silence – requires reference to the *logos* of ethics as the only possible locus where the thought of the one can be developed in positive terms: "The way in which the face *indicates* its absence under my responsibility *requires* a description which uses the ethical language" (Lévinas 1974: 118)¹².

The distance emphatically introduced by Levinas between his way of meaning ethics as first philosophy and the way of meaning it as a discipline –

¹¹ The inverted commas are necessary here to indicate once again the distance that should be established from a "thought which proceeds by discipline". Referring to Heidegger for the last time, it is still that thought which is not yet "ontology"/"ethics" or philosophy as "science", but which is nonetheless not "illogical or immoral".

¹² My italics.

as belonging to the "thought that proceeds by discipline" – should now be completely clear, precisely in relation to the event of uniqueness and the event itself as uniqueness: "The ethical language which has been used does not proceed from a special moral experience, independently of the description given so far. *The ethical situation of responsibility cannot be understood starting from ethics (...)* The tropes of the ethical language are suitable for certain structures of description: approximation which emerges over knowledge; the face which cuts short with the phenomenon" (Lévinas 1974: 151-152)¹³.

Finally, then, in Levinas' thought, ethics never assumes the form of the locus of the ineffability of the unique self, but always and only of its meaning, the locus of the sayability of the unique self in relation to the exteriority/multiplicity of the unique selves.

2) The second point that should be stressed regards Levinas' concept of "otherwise than being". Here it seems to me that his thought should be interpreted from two different perspectives: if being is meant in a univocal sense – and undoubtedly, this is how Levinas means it – then, in order to understand being in its "ultimate structure" (in which it "is produced as multiple and split into Same and Other"), it is necessary to escape, abandon "being" and all that this term implies. More precisely, it is necessary to abandon the way of thinking according to which the term "to be" – meant in this first way – is both cause and effect.

If, on the contrary (and here is Levinas' thesis, although he does not express it in this way), being can be expressed in "many ways", then it is exactly these "ways", this "diversity" of and in ways, it is the idea itself and the possibility of ways that has an ethical character from the very beginning and even before the beginning. If there is a way – which obviously means if there is a diversity of ways – then it is necessary (as already mentioned, in a certain sense even before man, even before human modality) to make use of the *logos* of ethics in order to say and think of the being in its different ways of being.

At this stage, the reference to "category", or rather, to the "position" of uniqueness is revealed in all its importance. Uniqueness must be meant as the way of the very being of being. Consequently, if "being is produced as multiple and split into Same and Other", and if the way of being itself of being ultimately refers to its uniqueness, then being always is, or is produced, or happens, or occurs as otherwise than being. It could also be said that if the verbality of being is indissoluble from the modality of uniqueness, being always and only is and carries out its "task of being" according to the modality of otherwise than be-

¹³ My italics. Based on the analysis developed so far, the sentence in italics should be interpreted as follows: the ethical situation of responsibility, and therefore the "sense of ethics", "the ethics of ethics" or "original ethics" cannot be understood starting from ethics as a discipline, as a group of laws and principles. This "original ethics" therefore concerns a situation, a position and it regards "certain structures"; in this sense it is an ethics beyond ethics.

ing. In other words, as the unique self, as such, is always otherwise, and as the otherwise is the modality itself of uniqueness, then being in its occurring always occurs according to the modality of otherwise than being. The way of being of the unique self is always the way of otherwise than being.

THE CENTRALITY OF MAN OR THE REDEMPTION FROM CREATION

In order to understand the meaning of Levinas' determination of ethics as first philosophy, we should take a final step. In fact, it is now necessary to review and partly correct the above mentioned "paradoxical" thesis according to which in Levinas' writings, ethics does not only have to do with man and the human, as ethical concerns, but more essentially, with the deepest nature of reality and therefore of reality as such. The last step that should be taken now heads towards the following statement by Levinas, which is included in the above mentioned passage about the idea of creation: "Man redeems creation". What does this redemption mean and what relation does it have with the ethics described so far?

As a matter of fact, this "redemption" regards every creature because it concerns a creature's uniqueness. As stressed several times, it is precisely the absolute positivity of the creature, which is absolute to the extreme of uniqueness, which glorifies the Creator, who is Creator because "capable" of leaving a total being, of freeing the creature and delivering it completely and definitively to itself. It is in this delivery, in this radical legacy which is given, that Infinity "exists divinely". However, this delivery, which concerns every creature as it is an end in itself, is revealed in man for what it ultimately is – that is a call to being, which should never only be meant as a call to the Creator, but also as a call from the Creator to the creatures' selves. The Creator, by creating, delivers the creature to itself, but in this way He also calls it to itself, not to get mistaken and not to mistake, thus recognising the uniqueness that constitutes it.

In this context, human being can be meant as the only uniqueness which is up to the idea of uniqueness itself, i.e. as that creature which is able to recognise and respond, thanks to its uniqueness, to the call to uniqueness which certainly concerns every creature, but which is not exalted as such in all creatures. From this point of view, it is as if in human beings the call to the self which concerns the deepest nature of the idea of creaturalty were exalted in the meaning of the response. This response (using the above mentioned definition of ethics by Levinas) is the relation itself in which the "weight", the "importance", the "significance" of a unique self *for* another is emphasized.

The response of the creature that emerges in the human or as human, therefore the response of a unique self, can only be a response simultaneous

to the uniqueness of the Creator, the uniqueness of the other creatures and the uniqueness of the selves as creatures. Man is that unique self in which uniqueness is exalted in the acknowledgement and the response to the unique selves, a unique self responding as unique self, the unique selves. Beyond this response, uniqueness undoubtedly persists, but it is as if it did not mean anything, as if it always remained confused and unexpressed. By responding, on the contrary, it can only respond according to the uniqueness which characterises it. In the response, *which only belongs to man*, uniqueness is exalted and thus it has a meaning for what it is, i.e. for the other.

This response is responsibility itself. The "redemption" that Levinas speaks about in relation to human is nothing but this condition of responding/responsible: "I am one and irreplaceable – one as irreplaceable in responsibility" (Lévinas 1974: 129).

Ethics appears as the locus of meaning of uniqueness as uniqueness within the response of the unique self towards and for the unique selves. Before coming to my conclusion, I would like to mention the most rigorous consequence that Levinas draws from his idea of ethics as the locus of "relation without relation" between unique selves. This consequence must be meant as the accomplishment of the assertion according to which "Only the unique self is absolutely other". I will mention briefly a passage of *Totalité et Infini* which, if not read in the context of the turn from alterity to uniqueness on which the idea of ethics as first philosophy is based, would emerge (based on the usual conception of Levinas' thought) as not only contradictory, but even completely incomprehensible. In the first section of this work, in the few lines which precede the chapter entitled "Transcendence Is Not Negativity", using *Totalité et Infini*'s typical lexicon, Levinas asserts: "Thought' and 'interiority' are the breaking point from being and *the production (not the reflex)* [my italics S.P.] of transcendence. We know this relation – which is already important for this reason – only to the extent in which we realise it. *Alterity is only possible starting from me* [my italics S.P.]" (Levinas 1990: 37-38).

Received 2006 08 14

Accepted 2006 09 12

REFERENCES

1. Derrida, J. 1998. *Addio a Emmanuel Levinas*, tr. S. Petrosino and M. Odorici. Milan: Jaca Book.
2. Derrida, J. 1997. *Adieu à Emmanuel Levinas*, Paris: Galilée.
3. Derrida, J. 1978. *Writing and Difference*. Chicago: University Chicago Press.
4. Heidegger, M. 1987. *Lettera sull'«umanismo»*, tr. F. Volpi, in M. Heidegger, *Segnavia*, Milan: Adelphi.
5. Heidegger, M. 1949. *Über den Humanismus*. Frankfurt a.M.: Klostermann.
6. Levinas, E. 1983. *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, tr. S. Petrosino e M.T. Aiello. Milan: Jaca Book.
7. Lévinas, E. 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye: Nijhoff.
8. Lévinas, E. 1982a. *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris.
9. Levinas, E. 1985. *Di Dio che viene all'idea*, tr. G. Zennaro. Milan: Jaca Book.
10. Lévinas, E. 1993. *Dieu, la Mort et le Temps*. Paris: Grasset & Fasquelle.
11. Levinas, E. 1996. *Dio, la morte e il tempo*, tr. S. Petrosino and M. Odorici. Milan: Jaca Book.
12. Lévinas, E. 1974. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 3rd ed., Paris: Vrin.
13. Lévinas, E. 1991. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset & Fasquelle.
14. Lévinas, E. 1982b. *Ethique et Infini*, Paris: Fayard.
15. Levinas, E. 1984. *Etica e Infinito*, tr. E. Baccarini, Rome: Città Nuova.
16. Levinas, E. 1998a. *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, tr. F. Sossi. Milan: Cortina.
17. Levinas, E. 1990. *Totalità e Intinito*, tr. A. Dell'Asta, 2nd edition, Milan: Jaca Book.
18. Lévinas, E. 1961. *Totalité et Infini*, Nijhoff, La Haye 1961.
19. Levinas, E. 1998b. *Tra noi. Saggi sul pensare-all'altro*, tr. E. Baccarini. Milan: Jaca Book.
20. Petrosino, S. 1999. "Creazione ed etica. Sull'ebraismo di E. Lévinas", *Discipline Filosofiche*, IX.
21. Petrosino, S. 1992. *Fondamento ed esasperazione. Saggio sul pensare di Emmanuel Lévinas*. Genova: Marietti.
22. Petrosino, S. 2001. "Negatività della creazione?", *Communio. Rivista Internazionale di Teologia e Cultura*, N. 180.
23. Rolland, J. 2000. *Parcours de l'autrement. Lecture d'Emmanuel Levinas*. Paris: PUF.

Silvano Petrosino

LEVINO „PIRMOSIOS FILOSOFIJOS“ SAMPRATA

SANTRAUKA

Straipsnio tikslas – išnagrinėti Levino etikos kaip pirmosios filosofijos apibrėžimo prasmę. Iš tikrųjų, visą Levino kūrybinį palikimą persmelkęs siekis yra radikalus: čia ne tiek nustatinėjami kokios nors moralės principai, kiek veikiau apčiuopiama ir išreiškiama moralės terminais gilioji tikrovės esmė. Šia prasme etika yra „pirmoji filosofija“, nes, filosofo manymu, tik etiniais terminais įmanoma mąstyti ir nusakyti „tikrovės paslaptį“, ar, vartojant *Totalité et Infini* leksiką, „galutinę buvimo struktūrą“. Šio straipsnio hipotezė: norint adekvačiai suprasti šio radikalaus siekio prasmę, būtina nuo skirtumo temos pereiti prie vienatinumo temos.

RAKTAŽODŽIAI: Levinas, etika, pirmoji filosofija, skirtumas, vienatinumas.

Ludwig Wenzler

DAS „TIEFE WERK DER ZEIT“. PARADOX UND WUNDER DER ZEITLICHKEIT BEI EMMANUEL LEVINAS

University of Freiburg

Ludwigstr. 42

79104 Freiburg, Germany

e-mail: ludwig.wenzler@theol.uni-freiburg.de

„Le but de ces conférences consiste à montrer que le temps n'est pas le fait d'un sujet isolé et seul, mais qu'il est la relation même du sujet avec autrui.“ (Levinas 1979: 17) - „Das Ziel dieser Vorlesungen besteht darin zu zeigen, dass die Zeit nicht das Faktum eines isolierten und einsamen Subjektes ist, sondern dass sie das eigentliche Verhältnis des Subjektes zum Anderen ist.“ (Levinas 1984: 17).

Mit diesem Satz beginnt Levinas seine berühmte Vorlesung „Die Zeit und der Andere“ von 1946/47. Dieser Satz ist ein Fanal, auch dann, wenn das damals kaum jemand bemerkt hat.

Auch heute bleibt dieser Satz immer noch eine Irritation. Denn wir verstehen zwar die Aussage in ihrem Sinn, in ihrer Absicht, aber wir verstehen nicht ohne weiteres ihre Tragweite und Implikationen.

Die Aussage scheint dem Augenschein zu widersprechen. Verhältnis oder Beziehung zum Anderen – sind das nicht zuerst meine Gefühle, das, was ich für den Anderen empfinde, Verpflichtung, Dankbarkeit, Zuneigung, Abneigung, Gleichgültigkeit? Müssen Beziehungen nicht immer etwas Konkretes sein, etwas, das sich in gemeinsamen Aktivitäten, Unternehmungen, in Kontakten, Gesprächen ausdrückt? Natürlich findet das alles *in* der Zeit

statt – aber die Zeit *ist* doch nicht die Beziehung selbst – wenigstens scheint es uns so. Die Beziehung oder das Verhältnis scheint vielmehr darin zu bestehen, wie ich mich verhalte. Die Beziehung resultiert *aus* meiner Einstellung, aus meiner Haltung, aus meinem Verhalten zum Anderen. So zeigt es sich uns zumindest dem ersten Augenschein nach.

Gegen diese vermeintliche Evidenz behauptet Levinas, das Wesen von Zeit oder Zeitlichkeit, Zeit in ihrem letzten Kern, bestehe aus dem *Verhältnis* zum anderen Menschen.

Damit gibt uns Levinas eine neue Antwort auf die alte Rätselfrage: Was ist Zeit? Doch die Antwort von Levinas scheint zunächst so rätselhaft wie das Phänomen selbst. Kant hat zwar für eine klare Unterscheidung gesorgt: Zeit ist kein Gegenstand der Erkenntnis, der Anschauung, sondern eine apriorische *Form* derselben, eine transzendente Bedingung - und die ist eben unsichtbar.

Husserl hat die Sache noch verwirrender gemacht, wenn er am Ende seinen *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeit-Bewusstseins* zu dem Ergebnis kommt: „Das Bewusstsein der Zeit ist die Zeit des Bewusstseins“ (Levinas 1967: 154).

Gerade diese Aporien verstärken den Wunsch, ein befriedigendes Verständnis von dem zu gewinnen, was die Zeit ausmacht. Um das Rätsel Zeit besser zu verstehen, suchen wir Schritt für Schritt die wesentlichen Punkte des Denkweges zu verfolgen, auf dem Levinas zu seinem Verständnis von Zeit gekommen ist.¹

ES GEHT NICHT UM ZEITLICHE ABLÄUFE, SONDERN UM DEN EXISTENZMODUS ZEITLICHKEIT

Zuerst muss das Phänomen Zeit selbst unverstellt und in seiner Ursprünglichkeit in den Blick kommen. Was Levinas „Zeit“ nennt, ist nicht das, was die Menschen gewöhnlich als Zeit bezeichnen. In der Sprache des Alltags meint das Wort „Zeit“ einen messbaren Zeit-Raum, eine Zeit-Strecke, die abläuft. Eine Bewegung wird innerhalb einer Rahmenzeit gemessen, aber das, was „Zeit selbst und als solche“ ist, genau das bleibt unbemerkt. Dagegen wird im philosophischen Gebrauch des Wortes gerade die Verfasstheit der *Zeitlichkeit*, das *Zeitlichsein*, angezielt, also ein *Modus* des Seins.

Der Ausdruck „Zeit“ im philosophischen Sinne meint nicht Abläufe, die durch Zeit bestimmt sind, sondern die *Seinsweise* des Zeitlichseins selbst. Levinas selbst weist mehrfach auf die Notwendigkeit hin, die „gegenständ-

¹ Levinas selbst gibt so etwas wie eine Summula seines Verständnisses von Zeit und Zeitlichkeit in Levinas 1991a und Levinas 1991b; für eine ausführlichere Behandlung des Themas sei verwiesen auf Wenzler 1984, Wenzler 1993, Wenzler 1998 sowie auf Wygoda 2006.

liche“ von der „diachronen“ Zeitbetrachtung zu unterscheiden (cf. Levinas 1982, 238). Die Zeit der Uhren ist eine unpersönliche Zeit, sie orientiert sich an gleichmäßigen Bewegungen, die wir messen, an dem Lauf der Erde um die Sonne oder an dem Kreisen des Zeigers auf dem Zifferblatt der Uhr. In dieser Betrachtungsweise bleibt die Seinsweise des Werdens und Vergehens unbeachtet und ungedacht.

Die Zeit, von der Levinas spricht, *sind wir selbst*, wir Menschen als zeitliche Existenz, wir selbst als Lebenszeit und Sterbenszeit, ausgespannt zwischen „nicht mehr“ und „noch nicht“. Wir existieren *als* die Differenz zwischen Vergangenheit und Zukunft, wobei die Differenz *zugleich* ein *Verhältnis* ist, eine Verbindung. Wir existieren als ein Wesen, das zu Ende geht, das sein Sein verliert, und *zugleich* als ein Wesen, das ständig neu anfängt, das geboren wird, das sein Sein empfängt. Zeit ist Lebens- *und* Sterbenszeit, Zeitlichkeit geschieht als „Gebürtigkeit“ und zugleich als Sterblichkeit.²

Ein zeitliches Seiendes fängt an zu sein und hört auf zu sein, aber in seinem Werden und Vergehen *bleibt* es zugleich als dasjenige, was wird und was vergeht. Sein und Nichtsein verbinden sich in seiner Existenz. Hegel beschreibt diese paradoxe Verfasstheit der Zeitlichkeit genau in dieser Widersprüchlichkeit: „Sie [die Zeit] ist das Sein, das, indem es *ist*, *nicht* ist, und indem es *nicht* ist, *ist*“ (Hegel 1970: 48). Für das Denken ist eine solche Widersprüchlichkeit oder Antinomie nicht auflösbar, sie fordert das Denken vielmehr heraus, sie gerade in ihrer „Widerspruchseinheit“ anzuerkennen und die Spannung auch für das Denken gelten zu lassen.

LEVINAS' METHODE: DIE KOMPLEXE SITUATION INSZENIEREN

Um Zeitlichkeit in ihrer sich dem Verstehen widersetzenden, aber zugleich das Denken herausfordernden Eigenart zugänglich zu machen, wendet Levinas eine Methode an, die sich ihm aus dem Prinzip der Phänomenologie ergibt, er „inszeniert die komplexe Situation“ (Levinas 1982: 7).

Kein Phänomen – verstanden als Gegebenheit des Bewusstseins – ist für sich allein gegeben, sondern es steht immer schon in einem Verweisungs-Zusammenhang. Diese Verweise sind oft verdeckt, auf den ersten Blick sind sie nicht zu sehen. Levinas macht die Verweise explizit, wobei er immer wieder Zusammenhänge und Aspekte entdeckt und aufdeckt, die der Aufmerksamkeit anderer Philosophen entgangen waren.

Zu dieser komplexen Situation, zu dieser „Intrige“, dem Handlungs-Zusammenhang oder „Knoten“ vieler Handlungsstränge, gehören an erster

² Sterblichkeit wurde von Heidegger ausführlich philosophisch reflektiert, „Gebürtigkeit“ dagegen blieb lange unbeachtet, bis dieses Konstitutivum des Menschseins insbesondere von Hanna Arendt in die Diskussion eingebracht wurde.

Stelle das Ich; es ist der mit sich selbst identische „Selbe“ (le même). Doch dieses Ich wird angegangen vom Tod. Das Ich ist ihm ausgesetzt und ausgeliefert aufgrund seiner Leiblichkeit; diese wird zugleich beschrieben als Sinnlichkeit und als Passivität. Mitbestimmt ist die komplexe Situation außerdem wesentlich durch die Fruchtbarkeit – was in den meisten philosophischen Überlegungen außer Betracht bleibt. Ein entscheidender „Mitspieler“ in der Inszenierung ist sodann der andere Mensch gerade *als* Anderer, *als* Fremder. Vermittelt durch die Beziehung zum Anderen gehört schließlich auch Unendlichkeit, Transzendenz, zu den bestimmenden und zu bedenkenden Momenten der komplexen Situation, welche die menschliche Existenz ausmacht.

Levinas hat sicher nicht schon von Anfang an alle diese „Mitspieler“ gekannt, so dass er sie wie eine Schauspieltruppe hätte aufstellen können. Sie treten im Gang der Erkundung der komplexen Situation erst nach und nach deutlicher hervor. Die Methode, die komplexe Situation zu inszenieren, bildet keine linearen Beweisketten, sie bildet auch nicht eine Addition von Informationen, sondern sie arrangiert Konstellationen, die dann plötzlich etwas Neues sehen lassen. Levinas bringt die einzelnen Elemente gewissermaßen in einen Dialog und in dieser Wechsel-Beziehung lassen sie etwas sehen oder „sagen“ sie etwas, was das einzelne Element für sich allein nicht zeigen oder sagen könnte.

DIE UNENTRINNBARKEIT DES SEINS – DIE AHNUNG EINES AUSWEGS IN DER ZEIT

Es ist bemerkenswert, dass der Andere keineswegs von Anfang an das zentrale Thema im Denken von Levinas darstellt. Erstes Thema war vielmehr, angestoßen durch Heidegger, das Sein, aber – das Sein in einer neuen, ungewohnten Perspektive (cf. Levinas 1982b: 73), nämlich das Sein als Gefangenschaft, als Last, als Übel. Diese negativen Eigenschaften zeigt das Sein gerade in seiner Fülle, in seiner unentrinnbaren Gegenwart. Deswegen wird es als „Übel zu sein“ empfunden. Man kann ihm nicht entkommen, es ist ohne Ausweg.³ Indem das Sein fraglos mit sich selbst identisch ist, genügt es auf absolute Weise sich selbst. Es ist auf nichts anderes bezogen (Cf. Levinas 1978: 68 f.). „Ich bin nicht der Andere. Ich bin völlig allein.“ (Levinas 1979: 21).

Dass die Zeit und die Beziehung zum Anderen einen *Ausweg* aus der erdrückenden Fülle des Seins öffnen könnte, das deutet sich für Levinas erst allmählich an. Er stellt zunächst fest: „Die Einsamkeit ist die Abwesenheit der Zeit“ (Levinas 1979, 38). Zeit in ihrem *ursprünglichen* Sinn könnte also jene Dimension oder jene Beziehung sein, durch welche die Einsamkeit überwunden wird. Doch Levinas behauptet dies noch nicht als These. Sondern

³ Cf. Levinas 1978, 19, 73 f.; und generell Levinas 1982b.

er formuliert als Ergebnis der Analysen, die er 1947 veröffentlichte (cf. Levinas 1978: 147-165), nur die vorsichtige Vermutung, dass möglicherweise die Zeit fähig sei, dem Seienden eine Befreiung aus der Gefangenschaft im Sein zu gewähren: „Die Zeit, weit davon entfernt, die Tragik [des Seins] auszumachen, könnte vielleicht [davon] befreien“ (Levinas 1978: 134).

DIE SUCHE NACH „ETWAS“, WAS NICHT DER HERRSCHAFT DES SEINS UNTERWORFEN IST

Gibt es überhaupt irgendetwas, das sich der All-Gegenwart des Seins entzieht? Die Suche nach dem, was sich nicht in Gegenwart einholen lässt, führt Levinas auf eine denkerisch sehr konsequente und radikale Weise in der Vorlesung „Die Zeit und der Andere“ durch. Er macht auf Gegebenheiten des Bewusstseins aufmerksam, die sich der Vergegenwärtigung entziehen, aber keineswegs reines Nichts sind.

Es geht also um Phänomene, die zugleich Nicht-Phänomene sind, die jedoch genau in ihrer Nicht-Sichtbarkeit, in ihrer Nicht-Vorstellbarkeit das Bewusstsein berühren, zumindest beunruhigen und insofern zu Gegebenheiten des Bewusstseins werden. Weil sie aber nicht zu klaren Vorstellungen⁴ werden, verdrängt oder übersieht sie das vorstellende Denken.

Solche nicht zur Gegenwart zu bringenden „Gegebenheiten“ des Bewusstseins sind zunächst einmal der Tod und dann der Schmerz als sein Vorbote, sodann die Zukunft als *avenir*, als Zu-Kommen.⁵

In anderer Weise wiederum sind das Weibliche und das Kind.⁶ Wirklichkeiten, die nicht zuerst durch ihr Sein, sondern durch ihre Anderheit bestimmt sind, durch die Tatsache, dass sie sich der Gegenwart entziehen.

Diese Wirklichkeiten, die nicht mit dem Sein gleichzeitig sind, sondern die *abwesend*, unergreifbar sind, stellen sich nicht mit *einem* Schlag für das Denken von Levinas ein, sondern werden erst wahrnehmbar im sorgfältigen und beharrlichen Suchen nach dem, was die Einsamkeit des Ich brechen könnte. Einem Denken, das alles in die Identität der Vorstellung hereinholen möchte, bleiben die Winke der Anderheit allzuleicht verborgen.

Am deutlichsten ist eine uneinholbare Anderheit oder Fremdheit zu entdecken im Tod. Durch das Ereignis des Todes wird die unentrinnbare Gegenwart des Seins tatsächlich *unterbrochen*. Der Tod ist etwas Wirkliches, aber er ist nicht zu beschreiben mit Kategorien des Seins und der Gegenwart. Er ist wesentlich durch An-

⁴ Das französische Wort für „Vorstellung“ - „représentation“ - bedeutet wörtlich „Ver-Gegenwärtigung“.

⁵ Es gibt im Französischen zwei Wörter für „Zukunft“: „*avenir*“ bedeutet das, was kommt, ohne dass man es vorwegnehmen, planen oder erwarten könnte; „*future*“ dagegen ist einfach eine Fortsetzung, eine Verlängerung dessen, was jetzt schon ist, in die Zukunft hinein.

⁶ Levinas spricht nur vom Sohn, doch es ist klar, dass seine Aussagen genau so von der Tochter gelten.

derheit und durch Nicht-Gegenwart, also durch *Abwesenheit*, gekennzeichnet. Das „Nahen des Todes zeigt an, dass wir in Beziehung sind mit etwas absolut Anderem, mit etwas, das die Anderheit nicht wie eine vorläufige Bestimmung trägt, die wir uns durch das Genießen gleichmachen könnten, sondern mit etwas, dessen Existenz als solche aus Anderheit gebildet ist“ (Levinas 1979: 63; Levinas 1984: 47).

Der Tod ist noch in keiner Weise eine Lösung des Problems der Unentrinnbarkeit des Seins. Er ist nur ein erstes Anzeichen dafür, dass es grundsätzlich etwas gibt, was nicht unter die Herrschaft des Seins fällt. Gesucht wird jedoch etwas, das nicht nur aus Anderheit besteht, sondern das so beschaffen ist, dass zu ihm *zugleich* eine *Beziehung* möglich ist, allerdings eine Beziehung, die nicht gegenseitige Gegenwart ist, die also nicht zur geschlossenen Identität des Seins zurückkehrt.

Der Tod allein erlaubt dem Ich noch kein positives Verhältnis, in dem das Ich als es selbst bestehen bleiben könnte. Dies wird erst möglich gegenüber dem anderen Menschen. Er tritt uns auf der einen Seite ebenso unergreifbar entgegen wie der Tod. Als uneinholbar Anderer bleibt er abwesend. „Das Verhältnis zum Anderen ist die Abwesenheit des Anderen; nicht bloße und einfache Abwesenheit, nicht Abwesenheit des reinen Nichts, sondern Abwesenheit in einem Horizont der Zukunft, eine Abwesenheit, die die Zeit ist“ (Levinas 1979: 83 f.).

„Abwesenheit, die die Zeit ist“ – hier wird zum erstenmal im Denkweg von Levinas das Paradox und Wunder der Zeit deutlicher ausgesprochen: Zeit ist jenes geheimnisvolle Zwischen, das weder Sein noch Nichts ist, sondern Beziehung zu etwas Abwesendem, dadurch selbst eine Art von Abwesenheit, die aber dennoch in einer Beziehung zur Gegenwart steht.

Die Abwesenheit, aus der heraus sich diese Beziehung ereignet, erstreckt sich in zwei Dimensionen, in die Vergangenheit und in die Zukunft. Das Auf-mich-Zukommen des Anderen ereignet sich aus einer unvordenklichen Vergangenheit her. Das Gebieten seines Antlitzes, durch das er uns verantwortlich macht, lässt sich auf kein Prinzip zurückführen, das uns einsichtig und somit gegenwärtig wäre. Es spricht mich an aus einer Vergangenheit, die früher ist als jede meiner Initiativen. Das gebietende Bedeuten des anderen Menschen ist „an-archisch“ im wörtlichen Sinn, ohne erblickbaren Anfang. Und es führt mich in eine Zukunft, über die ich nicht verfügen kann. Die Beziehung zum Anderen verpflichtet mich zu einem Handeln „umsonst“, ohne den Blick auf eigene Pläne oder auf eine Belohnung.

Das entscheidende Moment an diesem Verhältnis der Nicht-Gleichzeitigkeit oder Diachronie besteht darin, dass es Distanz *und* Nähe, Abgrund *und* Brücke, Differenz *und* Nicht-Indifferenz bedeutet. Zeit ist „verbindende Trennung“ (*séparation liante*)⁷.

⁷ Levinas verwendet diesen äußerst treffenden Ausdruck in Levinas 1985: 18.

So entdeckt Levinas in immer neuen Angängen, wie die Zeitlichkeit, als Diachronie, als Nicht-Gleichzeitigkeit, das Medium, der Trägerstoff des Verhältnisses zwischen Menschen sein könnte. Es gibt eine Pluralität im Sein, die sich nicht aufheben lässt, es gibt den Abgrund der Anderheit, und es gibt zugleich die diachrone Beziehung; ebendeshalb ist Gemeinschaft möglich, Gemeinschaft, die nicht Totalität ist.

DAS KOMMEN DES TODES UND DER ANRUF DES ANDEREN BEDINGEN SICH GEGENSEITIG

Allerdings – weder der Tod allein noch der andere Mensch allein, ohne die Einmischung des Todes, könnten die Einsamkeit des Seins aufbrechen, könnten so etwas wie eine Beziehung, die *nicht* auf irgendeine Art von Identität, von Gegenwart, zurückgeführt werden kann, möglich machen.

Es ist vielmehr von entscheidender Bedeutung, dass man den Tod und den anderen Menschen *zusammen* sieht, in der „komplexen Situation“ oder „Intrige“, in die sie zusammen mit dem Ich, dem Selben, verstrickt sind.

Wenn es nicht den Tod und damit die Sterblichkeit gäbe, könnte ich dem Anderen nichts antun, ich könnte ihn weder verwunden noch könnte ich ihm etwas geben. Es wäre also keinerlei Beziehung möglich.

Wenn es nicht den anderen Menschen gäbe, könnte umgekehrt der Tod mir nicht wirklich etwas antun, der Tod wäre für mich etwas Gleichgültiges. Weder mein Sein, mein Existieren, noch mein Nicht-Sein, mein Tod, hätten für irgendjemanden eine Bedeutung, auch nicht für mich selbst. Der Tod würde nur noch meine Einsamkeit bestätigen.

Erst die Sterblichkeit des Anderen macht mir ein *Verhältnis* zu ihm möglich. Wäre der andere Mensch nicht sterblich, könnte ich ihn nicht berühren, ihn nicht betreffen. Umgekehrt macht erst die Tatsache, dass mir der Tod *vom Anderen her* zukommt, dass er mir *durch* den Anderen zugefügt werden kann, diesen Tod zum Ereignis unverfügbarer Anderheit. Gäbe es nur den Tod und nicht den anderen Menschen, dann wäre der Tod ein rein natürliches Ereignis. Er wäre nicht mit einer Drohung verbunden. Gäbe es nicht den anderen Menschen, würde mir der Tod nichts bedeuten. „Die Gewalt ereignet sich nur in einer Welt, in der ich *durch jemanden und für jemanden* sterben kann. Das versetzt den Tod in einen neuen Zusammenhang und verändert seinen Begriff [...]“ (Levinas 1961: 217; Levinas 1987: 351).

Erst das „Zusammenspiel“ von Tod und anderem Menschen lässt den Ernst der Lebenszeit entstehen. Weil es den Tod – und damit die Sterblichkeit – gibt, ist ein Verhältnis zum anderen Menschen möglich; und weil es den anderen Menschen gibt, ist ein Verhältnis und Verhalten zum Tod möglich – in welcher Weise, wird sich noch zeigen.

Erst dann, wenn mich beide zusammen angehen, wird Zeitlichkeit möglich. Das Verhältnis sowohl zum Tod wie zum Anderen ist Verhältnis zu etwas Abwesendem, Verhältnis der Nicht-Gleichzeitigkeit, der Diachronie, Verhältnis, das einen Abgrund überbrückt, den Abgrund zur uneinholbaren Anderheit. So zeigt sich uns hier erstmals deutlicher, *was* Zeitlichkeit ist, Zeitlichkeit *als* Verhältnis zum Anderen.

SINNlichkeit-LEIBlichkeit ALS „MATERIALITÄT“ DER ZEIT

Damit das Verhältnis zum Anderen zustande kommt, sind noch weitere Bedingungen erforderlich, nämlich Leiblichkeit und Fruchtbarkeit⁸. Es ist der Leib, der stirbt, genauer: der Mensch *als* Leiblichkeit. Der Leib empfindet, fühlt, hat Emotionen. Als Sinnlichkeit hat der Leib Kontakt mit dem, was ihm von außerhalb begegnet.

Sinnlichkeit zeigt zwei Aspekte, das Genießenkönnen und die Verwundbarkeit. Sinnlichkeit in der Weise des Genießens, des Lebens-von-etwas, ist konkret gelebte Zeit. Sie ist Zeit, die vom Tode trennt, und Zeit, die man mit dem Anderen teilen kann. Als Verwundbarkeit ist Sinnlichkeit aber zugleich Ausgesetztsein für den Tod. So ist Sinnlichkeit-Leiblichkeit das Medium des menschlichen Lebens und Sterbens.

„Nur ein Subjekt, das isst, kann für-den-Anderen sein oder bedeuten. Die Bedeutung – das Der-Eine-für-den-Anderen – hat nur Sinn zwischen Seienden aus Fleisch und Blut. Die Sinnlichkeit kann nur deshalb Verwundbarkeit oder Ausgesetztsein gegenüber dem Anderen oder Sagen sein, weil sie Genießen ist.“ (Levinas 1992: 168) – „Seul un sujet qui mange peut être pour-l'autre ou signifier. La signification – l'un-pour-l'autre – n'a de sens qu'entre êtres de chair et de sang. La sensibilité ne peut être vulnérabilité ou exposition à l'autre ou Dire que parce qu'elle est jouissance“ (Levinas 1974: 93).

Sinnlichkeit ist immer schon mehr als Sinnlichkeit, sie drückt das *Für* – oder das *Gegen* – aus, sie ist Geben oder Nehmen, sie ist Medium und Modus aller Mitteilung – stumme Sprache vor der Sprache. Sinnlichkeit-Leiblichkeit ist greifbar gewordene Materialität der Zeit. Die Differenz der Zeit, die zugleich Abstand und Nähe ist, wird anschaulich und spürbar in der Leiblichkeit.⁹

⁸ Zu Fruchtbarkeit siehe unten, Kapitel 8, Abschnitt b.

⁹ Cf. Levinas 1974, 94-102; zum Thema Leiblichkeit bei Levinas cf. Sirovátka 2006.

ZEIT ALS AUFSCHUB DES TODES UND ALS WIDERSTAND GEGEN DIE TOTALITÄT DER GESCHICHTE

Zeitlichkeit ist Sein zum Tode, Verhältnis zum Tod. Aber sie ist nicht nur das. Levinas entdeckt im Sein zum Tode ein Ereignis, das er geradezu als das „Wunder der Zeit“ bezeichnet.

Das Wunder zeigt sich zunächst als Paradox: Der Tod kommt, er kommt „todsicher“, wie man so sagt. Aber – er kommt nicht sofort. Auf der einen Seite *nimmt* mir der Tod meine Lebenszeit, zugleich aber *lässt* er sie mir, er vertagt sich. „Die Zeit ist nichts anderes als die Tatsache, dass die ganze Existenz des sterblichen Seienden – das der Gewalt zugänglich ist – [dennoch] nicht das Sein zum Tode ist, sondern das ‘Noch-nicht’; das Noch-nicht ist eine Weise, gegen den Tod zu sein, ein Rückzug vom Tod inmitten seines unerbittlichen Kommens“ (Levinas 1961: 199; Levinas 1987: 325).

Der zeitliche Abstand zum Tod, die Vertagung, erlaubt mir, meiner Existenz, die unentrinnbar dem Tod verfallen scheint, einen neuen Sinn zu geben. Der Aufschub des Todes erlaubt mir, mein Sein-zum-Tode umzuwandeln in Sein-für-den-Anderen. „Der Wille, [...] der auf den Tod zugeht, aber auf einen immer künftigen Tod; der dem Tod ausgesetzt ist, aber nicht *sofort* – der Wille hat die Zeit, für den Anderen zu sein und so trotz des Todes wieder einen Sinn zu finden. [...] Das bestimmte Seiende verfügt über seine Zeit gerade deswegen, weil es die Gewalt aufschiebt, das heißt, weil es jenseits des Todes eine sinnvolle Ordnung gibt [...]“ (Levinas 1961: 213; Levinas 1987: 346).

Es ist nicht übertrieben, wenn Levinas hier von einem *Wunder* spricht: Gegenüber dem Tod ist der Mensch ohnmächtig, aber „wir haben gerade in dieser Ohnmacht das Wunder der Zeit [la merveille du temps] wahrgenommen, die Künftigung und die Vertagung dieser Ohnmacht“ (Ibid.).

DAS „UNMÖGLICHE VERHÄLTNIS“: ZEIT ALS „VERBINDENDE TRENNUNG“ – ALS HINÜBERGEHEN IN DIE ZEIT DES ANDEREN – ALS TRANSZENDIEREN „A-DIEU“ (ZU GOTT)

An einigen ausgewählten Aspekten der Gedanken von Levinas zur Zeitlichkeit ließ sich sehen: Zeitlichkeit enthält Möglichkeiten, die im *Sein* als solchem *nicht* enthalten sind. Zeit ist *mehr* als Sein, obwohl oder weil sie „weniger“ ist! Levinas findet für diese paradoxe Werk der Zeit den Ausdruck „verbindende Trennung“¹⁰: Zeitlichkeit macht das Unmögliche möglich, das ausgeschlossene Dritte jenseits von Sein und Nichts, das mehr als Sein und besser als Sein ist. Ein Verhältnis ohne Verhältnis, Differenz, die Nicht-Indifferenz, also Nähe oder Liebe ist.

Levinas hat wiederholt erklärt, es sei seine Absicht, die Zeit zu „entformalisieren“ (Sugarman 2006), das heißt, er will das, was bei Kant reine Form

¹⁰ Cf. die schon erwähnte Stelle Levinas 1985: 18; generell L. Wenzler 1993.

der Anschauung ist, mit Konkretheit, mit Inhalt füllen. Levinas spricht in diesem Zusammenhang vom „tiefen Werk der Zeit“. Einige dieser „Werke“ oder Auswirkungen konnten kurz dargestellt werden, einige weitere seien nur angedeutet. Vereinfachend und schematisierend kann man sagen: Das Werk der Zeit erstreckt sich in drei Richtungen: hin zum Anderen, hin zum Kind, hin zu Gott.

a) Meine Zeit geht ein in die Existenz des Anderen, Zeit ist „Hinübergehen in das Sein des Anderen“ – sie ist Stellvertretung;

b) Zeit geht in eine unendliche Zukunft – sie ist Fruchtbarkeit, Auferstehung im Sohn;

c) Zeit geht hin zu Gott, sie ist Abschiednehmen als Transzendieren „A-Dieu“, hin zu Gott.

Ad a: Zeitlichkeit als Verhältnis zum Anderen ermöglicht so etwas wie die „Verflüssigung der Existenz“. Sie macht es möglich, sich aus dem *conatus essendi*, dem Sich-Festkrallen-am-Sein, zu lösen – dés-inter-essement – „hinüberzugehen in die Zeit des Anderen“¹¹.

Deshalb realisiert sich die entformalisierte, die gelebte Zeit als Kommunikation, als ein Teilen des Lebens.

Ad b: Die Zeit ist Aufschub des Todes nur dann, wenn sie eine Grundlage findet in einem unbedingten *Widerstand* gegen den Tod. Ein solcher Widerstand zeigt sich im ethischen Gebieten des Antlitzes. Dieses Gebot verpflichtet „trotz des Todes“ und gerade gegen den Tod. „Hier haben wir im Anderen einen Sinn und eine Verpflichtung über den Tod hinaus! Den ursprünglichen Sinn der Zukunft!“ (Levinas 1991: 192).

Der unendlichen Verpflichtung entspricht gewissermaßen als biologische Basis eine unendliche Zeit der Zukunft, eröffnet durch die Fruchtbarkeit oder Vaterschaft. Das heißt: „Tod *und* Auferstehung machen die Zeit aus“¹².

Ad c: Eine besondere Bedeutung erhält die „verbindende Trennung“ im Verhältnis des Menschen zu Gott.

Die Tatsache, dass Gott abwesend ist, aber genau in dieser Abwesenheit „nahe“,

- macht (1) die Freiheit des Menschen möglich, der Mensch wird nicht durch die Übermacht Gottes erdrückt;

- sie macht (2) die Achtung des anderen Menschen um seiner selbst willen möglich: Ich verhalte mich nicht deswegen ethisch zu ihm, weil Gott als drohende oder belohnende Instanz hinter ihm steht;

- die Tatsache, dass Gott im Verhältnis zum anderen Menschen abwesend ist, aber eben doch in der Weise der „Spur“ nahe, zeigt mir (3) das *Vertrauen* Gottes: Gott vertraut mir den anderen Menschen an (cf. Levinas 1993: 158; Levinas 1996: 150).

¹¹ Levinas 1972: 42 f.; Levinas 1989: 35; cf. zum Kontext dieser Wendung Wenzler 1992.

¹² Levinas 1961: 261; Hervorhebung L.W.

SYNCHRONIE UND DIACHRONIE – IN ZWEI ZEITEN LEBEN UND IN ZWEI ZEITEN DENKEN

Im Denken der ursprünglichen Zeit muss das Denken selbst zeitlich werden. Das heißt, es vollzieht immer wieder den *Übergang* aus der Dimension der Synchronie in die Dimension der Diachronie. Erst ein Denken, das sich nicht mehr in der Weise des Identifizierens, der Vorstellung, der Vergegenwärtigung (*représentation*) vollzieht, sondern das sich durch den Anruf des Antlitzes erschüttern lässt, ein Denken, das selbst Beunruhigung, Sorge, Besessenheit wird, das in sich selbst die Diachronie der Zeitlichkeit spürt, nur ein solches Denken wird fähig, Transzendenz auf die ihr entsprechende Weise zu denken (cf. Levinas 1993: 159; Levinas 1996: 151).

„Nicht in der Finalität einer intentionalen Meinung denke ich das Unendliche. Mein tiefstes Denken, das alles Denken trägt, mein Denken des Unendlichen, das älter ist als das Denken des Endlichen, ist die eigentliche Diachronie der Zeit, die Nicht-Übereinstimmung, das Loslassen selbst [...]“ (Levinas 1982:12; Levinas 1985: 19 f.).

Ausdruck für die Diachronie des Denkens ist bei Levinas sehr oft die Form der *Frage* (cf. Levinas 1995: 129-133). Seine Überlegungen schließt er häufig nicht mit einer Behauptung, einer These, ab, eben weil sich das Denken nicht schließen lässt, sondern er artikuliert die Öffnung des Denkens, das Herausgefordertsein, das Suchen, das Verlangen, das nie in einer Gegenwart zur Ruhe kommt, mit einer Frage. Die Frage ist Antwort auf das In-Frage-gestellt-Sein durch den Tod, durch den Anderen, durch das Unendliche, durch die Zeit: „Sollte nicht [...] – älter als das Bewusstsein – die Geduld oder die Länge der Zeit in ihrer Dia-chronie [...] das tiefste Denken des Neuen [nämlich der Transzendenz Gottes] sein?“ (Levinas 1982a: 10).

LITERATUR

1. Hegel, G. W. F. 1970. (1830). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Zweiter Teil: Die Naturphilosophie, Theorie-Werkausgabe 9, Frankfurt am Main.
2. Lévinas, E. 1961. *Totalité et Infini*. Essai sur l'extériorité, La Haye.
3. Lévinas, E. 1967. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Suivie d'essais nouveaux, Paris.
4. Lévinas, E. 1972. *Humanisme de l'autre homme*, [Montpellier].
5. Lévinas, E. 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye.
6. Lévinas, E. 1978. *De l'existence à l'existant*. Seconde édition augmentée, Paris.
7. Lévinas, E. 1979. *Le temps et l'autre*, [Montpellier].
8. Lévinas, E. 1982a: *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris.
9. Lévinas, E. 1982b: *De l'évasion*. Introduit et annoté par Jacques Rolland, [Montpellier].
10. Levinas, E. 1983. *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Übers., hrsg. u. eingeleitet von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg.
11. Levinas, E. 1984. *Die Zeit und der Andere*. Übersetzt und mit einem Nachwort versehen von Ludwig Wenzler, Hamburg.
12. Levinas, E. 1985. „Vorwort“, in: Stéphane Mosès, *System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs*. Mit e. Vorw. von Emmanuel Lévinas. Aus d. Franz. von Rainer Rochlitz, München.

13. Levinas, E. 1985. *Wenn Gott ins Denken einfällt. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz*. Übers. von Thomas Wiemer, Freiburg/München.
14. Levinas, E. 1987. *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Übers. von Wolfgang Nikolaus Krewani, Freiburg/München.
15. Levinas, E. 1989. *Humanismus des anderen Menschen*. Übers. u. mit e. Einl. vers. von Ludwig Wenzler. Anm. von Theo de Boer [...], Hamburg.
16. Levinas, E. 1991a: „Diachronie et représentation“, in: Emmanuel Levinas: *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*, Paris, p. 177-217.
17. Levinas, E. 1991b: „Diachronie und Vergegenwärtigung“. Übers. von Ludwig Wenzler, in: *Den Anderen denken. Philosophisches Fachgespräch mit Emmanuel Levinas*. Hrsg. von Franz Josef Klehr, Stuttgart, S. 143-167.
18. Levinas, E. 1992. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Aus d. Franz. übers. von Thomas Wiemer, Freiburg.
19. Lévinas, E. 1995. *Dieu, la mort et le temps*. Établissement du texte, notes et postface de Jacques Rolland, Paris.
20. Levinas, E. 1996. *Gott, der Tod und die Zeit*. Hrsg. von Peter Engelmann. [Aus dem Franz. von Astrid Nettleing und Ulrike Wasel], Wien 1996.
21. Sirovička, J. 2006. *Der Leib im Denken von Emmanuel Levinas*, Freiburg/München.
22. Sugarmann R. I. 2006. „Emmanuel Levinas and the Deformalization of Time“, in: *Analecta Husserliana* 90, p. 253-269.
23. Wenzler, L. 1984. „Zeit als Nähe des Abwesenden. Diachronie der Ethik und Diachronie der Sinnlichkeit nach Emmanuel Levinas“, in: Levinas (1984: 67-92).
24. Wenzler, L. 1993. „Hinübergehen in die Zeit des Anderen. Die Feier des Festes zwischen Totalität und Unendlichkeit“, in: *Alltag und Transzendenz. Studien zur religiösen Erfahrung in der gegenwärtigen Gesellschaft*. Beiträge von Hendrik J. Adrianse [...]. Hrsg. von Bernhard Casper und Walter Sparr, - Freiburg/München 1992, S. 355-376.
25. Wenzler, L. 1993. „Berührung durch Trennung. Zur Zeitstruktur des religiösen Verhältnisses bei Emmanuel Levinas“, in: *Philosophisches Jahrbuch* 100 (1993) 320-335.
26. Wenzler, L. 1998. „The non-identity of time. Opening to the infinite. The religious relation according to E. L.“ (Üs. v. A. Reppmann), in: *Graduate Faculty Philosophy Journal*, New York, N° 2-1 (1997/98), 427-438 (Übersetzung ins Englische von Wenzler 1993).
27. Wygoda, S. 2006. „The Phenomenology of Time in the Philosophy of Levinas: Temporality and Otherness in the Hebraic Tradition“, in: *Analecta Husserliana* 90, p. 283-301.

Ludwig Wenzler

“GILUMINIS LAIKO DARBAS”. LAIKIŠKUMO PARADOKSAS IR
STEBUKLAS LEVINO FILOSOFIJOJE

SANTRAUKA

Apskritai laiką nusakome kaip tam tikrą laikrodžiais matuojamą laiko atkarpą. Vis dėlto tai nėra savastingas laikas. Laikiškumas tikraja prasme – tai tam tikras tikrovės buvimo būdas tarp būties ir niekio. Tokio laikiškumo esmę sudaro tai, kad jis yra „subjekto santykis su kitu“. Toks ryšys atsiranda iš mirties suvokimo santykyje su kitu žmogumi. Jis netampa vienalaikiškumu, bet išlieka santykiu su kažkuo nesančiu. Esminė šio ryšio sąlyga yra jusliškumas ir kūniškumas. Šie sudaro ir „buvimą skyrium“, subjekto nepriklausomą buvimą sau, ir kūniškai gyvenamo gyvenimo perdavimo galimybę. Nors ir faktas, kad mirtis tikrai ateina, tačiau ne tuojau pat, po kurio laiko, einant laikui, buvimą myriop pakeičiant buvimu kitam. Per „susiejančio atskyrimo“ paradoksą yra įmanomas ryšys, „geriau negu būtis“, o sykiu įmanomas ir transcendavimas kito, Dievo, link.

Raktažodžiai: Levinas, laikiškumas, kitas, kūniškumas.

Bettina Bergo

LEVINAS' "TRAGIC" PHILOSOPHY: READING LEVINAS WITH SCHOPENHAUER

University of Montreal
Philosophy Department
C.P. 6128 succursale Centre-ville
Montreal, Québec H3C 3J7
Canada
e-mail: bettina.bergo@umontreal.ca

Being in Levinas is violent, some have said colored by the ontology implicit in "social Darwinism". Certainly, Darwin was being misread and misused before, and after Levinas was writing. Yet Being has something pre-Heideggerian to it in Levinas, for Being, *essence*, proves to be constant presence in *Otherwise than Being* (1974). We are struck to read, in Levinas, the following remarks: "Despite or because of its finiteness, being has an encompassing, absorbing, enclosing essence." Ontologically, "The veracity of the subject would have no other signification than this effacing before presence, this representation" (Levinas 1998a: 134). Or again, "There is not a break in the business carried on by essence..." (1998a: 183). And, "For the little humanity that adorns the earth, a relaxation of essence to the second degree is needed, in the just war waged against war..." (1998a: 176).

This is not Heidegger's *Sein*. For that reason we should look to earlier thought for this Being as encompassing essence, or as oneness, with its conflicting drives. Levinas's expression, the "irony of essence" brings something else to mind. He says, the "irony of essence," from which "probably come comedy, tragedy, and the eschatological consolations" together "mark the spiritual history of the West" (1998a: 176), even as they trap the subject

in the “either/or” of “being confused with the universal at the moment that thought, which embraces the whole and is engulfed in it, thinks ‘nothing less than death’” (1998a: 176). Before this conception of Being, which spawned aesthetics of tragedy and its extremes, as well as a host of doxic consolations, the subject seeks either resignation or denial. But this dilemma, he adds, “is without a resolution, [because] essence has no exits: to the death anxiety is added the horror of fatality” (1998a: 176). That then is the order of being and the situation of the “subject” in it and as it. If things were otherwise, would they rekindle hope? Or again, what is the “relaxation of essence” that must be? I will venture that it is simply a wager, a wager with eyes held open.

In looking for antecedents of this “ontology”, it is hard not to think of Nietzsche and Schopenhauer. Recall the wisdom of the Dionysian in *Birth of Tragedy* (1871), for whom being also was “the primal Oneness, eternally suffering and contradictory” (Nietzsche 1993). This is the early Nietzsche, who is still close to Schopenhauer. And the curious resemblances become the more striking when we read, further, that Being is “also...the delightful vision, the pleasurable illusion for its constant redemption: an illusion that we, utterly caught up in it and consisting of it...are required to see as empirical reality.” (1993: 25). To be sure, being in Levinas is just this totality, suffering and contradictory, even as it is the pleasurable mis-promise of redemption. Likewise, Being for Levinas also consists of beings, we are Being, and this, in a sense that runs counter to Heidegger’s *Dasein*. In short, I think Levinas’s Being or *Essence*, verb-like and active though it is (and as Heidegger’s was also), is very deliberately a philosophical Being that consciously predates Heidegger’s fundamental ontology. This is true even as Levinas rethinks the formal structures that Heidegger uncovers concerning Being, setting them in the schema of the face to face encounter. For instance, if in Heidegger, being “calls” to us; if Being is intimated in the beginning which was that of the pre-Socratics, if Being resonates in Hölderlin and Trakl’s poetry in Heidegger, then Being does none of those things in Levinas’s work. It is, preeminently, intuitively, the other human who calls, who speaks to us, who judges us (in *Totality and Infinity*), while Being churns with its layers of “orgiastic” primeval qualities: the *il y a*, the elemental, and its inexorable, intention-less capacity to fill in gaps or sew up breaks in its midst: the primal oneness, in Nietzsche’s words, promises redemption but offers no transcendence outside of the illusion we are caught up in.

Levinas’s is a *philosophical*, it seems a 19th century, conception of Being that deliberately, and on several counts, misreads Heidegger’s Being as event, *der Schein*, or presence-absence. If, in the early chapters of *Otherwise than Being*, Levinas maintains Heidegger’s distinction between Being and beings, by the concluding chapter, “Outside,” Being is always there, carrying

on, indeterminate positivity. It ceases to be a play of presence and absence, of disclosure and what it discloses. Being has modalities but none of the qualities, as a question or a call, that it does in Heidegger; and, insofar as we are ourselves beings concerned about our finite being for Levinas, then that concern remains secondary to human *jouissance*, to a certain play, and even to a kind of illusion born of Being itself, from which we have to "sober up," according to Levinas. But this sobering up out of the illusions of distraction and redemption could never be a matter of getting "out of being", for Heidegger. It remains, for Levinas too, a wager: the only wager worth making. He is more explicit about the wager quality of transcendence in his 1974 work, *Otherwise than Being*. There, transcendence no longer takes place in de facto conversation or teaching, but comes to pass as the groundless *condition* of speaking-to another at all.

We know that this later work is decidedly grimmer. We know, too, that the relationship between *Totality and Infinity* and *Otherwise than Being* has been characterized as two sides of the same coin: the first approaching the question of exteriority and transcendence, while the second examines interiority, sensation, and a split sensuous subjectivity. Others have claimed, on the contrary, that *Otherwise than Being* is the mature work, a work that returns to indeterminate Being, and to modalities of our sensuous life to emphasize the fact of transcendence-in-immanence over transcendence in *Totality and Infinity*'s curved, intersubjective space.¹ I am less than sure that the two works are two sides of the same coin. The concern with the Other is the same, but the terms of the debate, and its interlocutors, have changed between 1961 and 1974. If *Totality and Infinity* is a "treatise on hospitality," then *Otherwise than Being* is an exploration of the conditions of sensuous immanence – which turns on the wager that prethetic sensation can be brought to concepts – through which hospitality might precisely come to pass. But it no longer comes to pass in any history, as we saw it do in the penultimate chapter of *Totality and Infinity*, dedicated to the "history" of generations. It may be that Being is what changes *least* in the two great works. In both, Being offers a limited possibility of "love of life"; in both works, the human experience of Being lies on a continuum that runs from too little soup to too much soup, too much sun, etc. In both works, we are not indifferent to *essence*, to the outside that Levinas calls "exteriority" in 1961. But essence is indifferent to us, even as it is our adjuvant and our necessity: we eat it, breathe it, we *offer* parts of it to others. Being as essence provides the *gravitas* of gifts offered to others. So, being remains characterized by an instability whose translation in "natural" terms is closure, oneness, and the imminent possibility of excess. And its translation in "animal" terms is struggle and contradiction. Being is

¹ See Jacques Rolland (2000).

an economy of “my place in the sun”: always the stake of a usurpation. I suspect that this is because the Being around us and the Being that *is* us are not only perishable; Being is or “essences” as finite positivity, and as forces that move (us) between penury and excess. The ambiguity of Being in Levinas is unavoidable. But we recognize it more readily than Heidegger’s Being; it has something more concrete to it than Heidegger’s Being: *essence* is the single source of value, enjoyment, and *gravitas* on the one hand; danger, competition, and violence, on the other.

In this ontology, Levinas is no utopian. Nothing about Being is utopian in Levinas and the only philosophy that successfully infuses the ethical into ontology, for him, is Ernst Bloch’s messianic Marxism, as he ventures in 1974. This is why, though what we call transcendence runs the gamut in Levinas from a perishable, sensuous transcendence through the transcendence that marks an experience of time as an interruption in 1961, the partial, ontological transcendence is always suspect. Only the face to face encounter is actual “transcendence”, because transcendence must temporalize otherwise – as a lag: we must not come back from it and represent it as an intentional object. In the same work, *Totality and Infinity*, the transcendence of the face to face encounter is metaphysical only in the sense that it does not correspond to the continuum of being *or* to our “participation” in Being with its accompanying temporal modes. In *Totality and Infinity* the face to face encounter results in our addressing the other before us, and the address brings to light an aspect of intersubjectivity in which an “I” undergoes, without reflection, two irreducible singularities: that of the other’s non-objectal “face” and that of itself as unable to slip away. From this, and with the movement of consciousness back to re-presentation, Levinas argues that a sort of law of distribution of responsibilities – the “law” of the third party – opens the vertical experience of responsibility to an economy that is ontological, or ontic, but modified by the face to face to *open* the question of justice, though never to establish the deduction of justice. So we are always in difficulty calling the face to face relationship justice’s condition of possibility; for, as a condition of possibility, the face to face is peculiar because it is groundless, pre-reflective, and unfolds in uncanny repetitions without origin, like the logic of retroactive efficacy that Freud discovered in his studies of the psychology of trauma and its symptom, hysteria. No deductive ground, no Kantian condition of possibility, then, only a movement and a new temporalization of consciousness: the “I” is faced by the other, and the third looks at “me” through the eyes of that other, as though justice were always about to happen, in the space of intentionality’s restored sovereignty.

This groundlessness may be all to the good: it seems to me that even the minimalist Rawlsian “veil of ignorance” proved an implausible ground

from which to deduce a "maximin principle" of justice. And if groundlessness points toward a utopian vision, it also undoes utopia as promise for history.

Justice arises as the modification of the hiatus *Totality and Infinity* called the face to face encounter – that lag or lapse in time and consciousness – which first inflected the continuity of time as Being or *conatus* (and *conatus* as time). Justice is then the hiatus-return from the hiatus, or interruption by the other who calls to "me." Yet justice is not a simple return to brute Being or essence carrying on – and therein lies the difficulty. If the face to face alters the regularity of time and space between beings, that alteration can either be metaphysical or a matter of "mere" immanence: as metaphysical (and this is certainly one possible reading of it), the intense alteration of time and space must find some correlate in history (*Totality and Infinity* resurrects the term "eschatology," but presents as "metaphysical desire" and as responsibility). Since this correlate cannot be found in the history of the State or in the history of Being, conceived as "orgiastic" – i.e., conceived as an economy of death (note that this term "orgiastic" is used by Nietzsche and Derrida, to quite different ends though they acknowledge it as what subtends cultures' efforts at distancing from it), it must be in a certain structural history of the family. This was Levinas's choice in 1961: there, we find a certain justice incarnate in the election of the son by the father and the service of the brothers to each other and to their father. If there is another, responsibility-inflected "justice" in *Totality and Infinity*, then either it really is not in history or its passage through history makes it invisible. However that may be, by 1974, the immanence option is chosen, and there, responsibility is suffering, persecution, entrapment in one's flesh *and* being-for-another. But the matter of justice as *received*, i.e. that others treat *me* as an other, remains "miraculous": wonderful, yet inexplicable within the framework of Levinas's descriptions. In that work, being-for-another *is also* a question: when consciously "enacted" it might look like loyalty, love, or what Ricoeur thought he perceived of "friendship" in Levinas. But we cannot consciously "be" for-the-other. Rather, we can never "otherwise than be," outside the immediacy of the lag called interruption or originary susceptibility. Levinas's later emphasis on immanence restricts the metaphysical options in reading him. Still, if there is a microstructure to being-for-another, then any recognition of it after the fact, *nachträglich* and in its *uncanniness*, certainly opens, as a *problem* or as lack, the fact of being-for-self. From this lack, social extensions of for-the-other justice might run a gamut from supererogatory individual gestures to calls for reparative or distributive justice, concerned with diminishing the harms propagated by the for-myself economy. Of course, the problem remains of passing from the split self of obsession, persecution, substitution, and expiation back *to* the consciousness/Being that is social and historical: the only way "back" from transcendence

in immanence is modal: via sensibility and affects, and their dynamism and memory, which is incarnate but other than merely physiological.

I pursue this line of argument because I find compelling the late Jacques Rolland's claim that we can pursue two possible readings of Levinas: a secular one, which concentrates on the face-to-face encounter, and a metaphysical one, which attends to the question of the force of the face, its source and meaning, and the so called "illeity" – that "trace in the trace of an abandon" (1998a: 94) – which assures that "spirituality is sense" in a way that excludes orgasm because it excludes Being (1998a: 96-97).² Now it seems to me that the most interesting reading keeps these two positions from becoming fixed. The most compelling reading would keep these positions as enigmas that are not also mysteries, as Levinas says (1998a: 94). A compelling reading would keep the secular and the metaphysical readings destabilized and *as if* occasionally infecting each other with a question. That is what I believe occurs in *Otherwise than Being*. And we see this deliberately unstable sort of reading at work in Derrida's recent remarks on what Judaism means to him in "L'autre Abraham" (*Judéités*, 2000), where he reads God's call to Abraham through Kafka's *other Abraham* who, when halted by the call, asks in all ingenuousness: "Who, me?" Can "Who, me?" be Levinas's "Here I am?" I am inclined to think they go together, perhaps the way justice and substitution do.

It may well be necessary to choose a reading, knowing that problems inhere in both options. If one takes up a secular reading of Levinas's responsibility, or his obsession-persecution-substitution, then I think one should take it up strongly and venture the following: as secular, Levinas's is a tragic philosophy. Or, destabilized, it is a philosophy that moves between the tragic and a hope that – as something almost more aesthetic (i.e. lived as *aisthesis*) than conventionally ethical, where conventional ethics entails calculations of well-being, criteriologies of duties, or deliberation about virtue – a hope that if the proto-experience of being-for-the-other *can* be said, by Levinas himself, it may be that this instance is a dimension of intersubjective life. And it may be found in the written gift, or in an unusual aesthetics of Saying that creates and undoes itself. If so, it remains true that we cannot prescribe it. We cannot "otherwise than be" through an act of will or creativity, though we can evoke it. Perhaps this holds up a faint image (and the word is dangerous in Levinas) of a non-homogeneous Being, or a punctuated existence, in which for-the-other comes to pass traumatically. Levinas does not speak of non-homogeneous Being of course. And, his for-the-other is never a *structure*, never a phenomenon or a condition of possibility. Yet it is as though, in the telling of it (of the for-the-other), whether in a narration, in witnessing, even in poetry,

² Though this suggests that the spirituality of orgasm or Dionysianism, understood as an impetus to create beauty, parallels the theme, on a different level it seems, of "spirituality as sense."

the idea that we might venture, if unfruitfully, to be for the other, is hinted at. If so, it is advanced with no expectation of it ever being a norm or an ideal. There are no Kantian postulates of the immortality of the soul or the existence of God for a Practical Reason here. Yet it is advanced nonetheless – as a wager and as a hope (“for the little humanity that still adorns the earth,” etc.) and it is described as an event different from the predictability of Being as nature, as politics, and as the psyche of intentionality. So, that is the wager of *Otherwise than Being*; and this is why it has often been noted that Levinas’s last great work has a performative dimension to it: it speaks-to, it gives without wanting a return gift or present.

Yet the last work is clear about one thing: after Derrida’s critique in “Violence and Metaphysics,” the question, What accounts for the force of the other’s gaze? will be left indeterminate by Levinas. Except, perhaps, in his religious writings. But even there, the source or nature of that “force” is not the main concern.³

But we should return to two ambiguities. First, the ambiguity of Being as sustenance, *gravitas*, joy, excess, *and* Being as history, violence, and predation on the one hand. Second, the exploration of sensuous vulnerability and the approach of the face, through which an “I” is possessed and dispossessed, and as if called on to account for itself, to respond, *even as it feels* tempted to murder the other (“the face is the only thing I can wish to murder”). These two ambiguities are irreducible in Levinas. And yet they can be almost invisible in his work. Is the desire to murder or eradicate the face an after-effect of the face-to-face, or is it entwined with the trauma of my dispossession? If it is not so entwined, then it also does not belong to the order of representation and reflection, because it too is an urge: murder is an immediate urge – *and* a response. In light of this, I am reminded of survivor Charlotte Delbo’s account of a woman who, too frail to lift stones in the camp quarry, stepped out of the line of laborers and faced the S.S. officer overlooking the women at the Raisko-Auschwitz camp. The face to face instant stopped him – it had everything of a Levinasian moment – and almost immediately he answered, by urge or by reflection I don’t know – and neither does Delbo. As she recounts it:

“The woman moves forward. She seems to be obeying an order. She stops in front of the SS. Shudders run down her curved back with shoulder blades protruding from under the yellow coat. The SS has his dog on a leash.”

³ I agree with Howard Caygill that we actually do quite well reading Levinas’s writings on Judaism and his philosophy together, because in his last great work, Levinas’s description of being-affected by another is at once close to Merleau-Ponty’s notion of the flesh *and* in its later chapters, it embraces prophetism as the enactment and figure of ethical investiture “for-the-others” – and these two aspects are not in contradiction to each other so long as we hold that the universe of the prophets led them to ascribe the source of their experience to something that surpasses the existence they know as Being, though Judaism does not hypostatize this “other” site.

Delbo asks, “Did he give an order, make a sign? The dog pounces on the woman – without growling, panting, barking. All is silent as in a dream. The dog leaps on the woman, sinks its fangs in her neck. And we do not stir, stuck in some kind of viscous substance which keeps us from making the slightest gesture – as in a dream” (Delbo 1995: 28).

Here we see both ambiguities laid out: Being as viscosity, something unreal “carrying on”, absolute *gravitas* and the positive, soundless *il y a* of snow and passivity. And the face, as what I answer – and the only thing I want to murder. But when, how? In any answering lies the recommencement of intentionality and thematization. Perhaps the face as the paradigm of nonviolent resistance, evokes passions including hatred because through it the split quality of the self is “felt”. Could that be why Levinas’s descriptions of the face in the 60s move to explore the split self in *Otherwise than Being*, toward that “self” of pre-conscious experience? Beyond that, if Being and its time-space is necessary to us, and *is* us, even as it is marked by paralysis *and* will to power, or a Stoical and mechanistic perdurance in which victims and cries have the silence of a viscous dream, then their avenging too dissolves in the pro-cess of becoming. Delbo’s moment, however many its analogs, is swallowed up and lost – save for its transformation into a poetics of horror and memory. I think we have to admit that there is not enough, in the face to face or in the split self, to make Levinas’s vision a utopia – even just a formal one.

But I think that exalts his philosophy rather than condemning it. I repeat that the secular reading must entertain the idea that his is a tragic philosophy. And here I am taking the concept ‘tragic philosophy’ not from Nietzsche but from the Franco-Russian scholar of German Idealism, Alexis Philonenko. For Philonenko, a “tragic philosophy” is one that refuses to introduce wholly indemonstrable or doxic elements from theology, ideology, or faith into its thinking (Philonenko 1990). As such, a tragic philosophy is good philosophy, or philosophy *tout court*. As such, a tragic philosophy is rare for the very reason that human hope only reluctantly embraces a philosophy with no doxa or lacking some stimulus to hoping and acting. Here, I should make a brief stop at Philonenko’s discussion of tragic philosophy. His discussion unfolds in his praise of Schopenhauer and of Schopenhauer’s rethinking of Kant’s first two *Critiques*. So, I will look briefly at Philonenko’s Schopenhauer and then at Kant, and then return to Levinas. Certainly, we might include under the rubric of tragic philosophies those of Heidegger, Deleuze, and others. And yet, there is room for hesitation. For instance, though resoluteness before one’s ownmost possibility has little of the tragic, to my eyes. On the other hand, the transition from *Angst* to serenity in Heidegger suggests something of what Philonenko praises in Schopenhauer. But this question should be addressed later, or by others. I propose to turn, now, to Philonenko, and to show in what respect one may read, fruitfully, Levinas’s as a tragic philosophy.

SCHOPENHAUER'S "TRAGIC PHILOSOPHY"

By Philonenko's definition, a tragic philosophy concerns the way one approaches life and death, being and non-being. Schopenhauer's thought was tragic in the vein of the Greek tragedians who did not attempt, unlike Plato, to take from our mortality its "sting", but rather invited the spectator present to a certain distance and a fitting into being or a *homoiōsis*. Schopenhauer would be the first, modern tragic philosopher thanks to certain deliberate "errors" he makes re-reading Kant. The first such "error" was to combine Kant's transcendental analytic and the deduction into one act: Perception. All perception is spontaneous understanding, for him. And this applies to animals as much as to humans. The second "error" was to naturalize Kant's heuristic "noumenon", or thing-in-itself. Schopenhauer transformed the thing-in-itself into a supra-personal "Will", something like a life force, although our concept of "force", he insisted, was already derivative from perception, which spontaneously grasps causality – though it can *not* grasp what escapes causality: that is, *that* there is Being. Schopenhauer's impersonal "Will" – like the Being of Nietzsche's Dionysian Greeks – continuously "gives rise" to entities, which come into being and pass out of it, with no question of immortality for any of them. It is acceptable to take these beings as what-is, but their impermanence invites us to assign the weight of being to that through which they are, Will, or the *that*, the "*dass*" of their being: *that* they are at all. While this evokes Heideggerian themes, Schopenhauer cuts us off from any questioning after the so called "Will". Humans, he argues, experience the force of Will in themselves, as sensation, yet neither sensation nor affect gives us access to the Will, as such.

The task of thinking in regard to Will is to refrain from making of it a transcendent thing. It is no god, and we can fain say that it is the principle of life. Translating it intellectually for ourselves, we might consider it *the* law of life. But principle and law are all related to the human conception of causality, which for Schopenhauer inheres in perception and causality is the single concept to which Kant's categories may all be reduced. Will thus remains an enigma; but *that* there are beings is not a mystery. So, this *that* has, in a sense, more being than the myriad expressions of it to which it gives rise.

Will has no ends other than to produce; no hidden *teloi* are at work in life; these are the errors of Idealism into which thought fell the moment Kant reintroduced, as Postulates of practical reason, the idea of immortality and that of the existence of God in his second *Critique*. For Schopenhauer, we may well fear our death, but the fear lies in a misunderstanding, as there is no being that does not perish, just as there is no being that is not an epiphenomenon of Will. These beings, from plants to animals to humans, enter

into conflict given their multiplicity and given that they each carry life force thanks to Will. So, the meaning of being is a matter of approach. The noumenal Will cannot be grasped, yet as the “*that* there is life at all”, this Will has more, or a different truth of, Being than do its expressions. Beyond that statement, though, “life” is inexplicable, its ground is unknowable, and our philosophical calling is to accept this without illusions or artifice. Schopenhauer’s critique of his *maître penseur*, Kant, is that the father of Idealism destroyed the basis of other rational psychologies when he showed that it was incoherent to speak of the soul as “substance”, in the “Paralogisms of Pure Reason”. But when Kant introduced the immortality of the soul and the existence of God as “postulates” of practical reason, he committed an error of analogy, even if we argue that these Postulates belong only to practical, not pure, reason. For, ultimately, there are not two reasons, and the practical Postulates encourage us to believe in the possible reconciliation of duties and personal happiness. It is thus at that point that Kant reintroduced a doxic element into a thinking that he had first purged of it: the site where pure reason showed that there was no substance-soul, no immortality, and no experienceable “god”. The same site at which the answer to the question, What may I be permitted to hope? should simply have been: a modest life here, with others, but nothing beyond that.

Philonenko urges that Schopenhauer gave us a tragic philosophy in the best sense of the term: he summoned us to let nothing into philosophy that belonged to doxa or misled the human character. More important, Schopenhauer let nothing into his philosophy that might prod our desire, or our imagination, into excitement about some form of afterlife, or conciliation of duty and happiness, some “higher” enduring meaning. Beings come and go as expressions of a thing called Will. If that suggests that what we see and understand around us has the non-being or non-truth of *all* ephemera, then we can, at the least, *know* this much. But philosophy must stop there. There should be no resurrections of prods to desire, whatever their form, lest philosophy reopen the door to metaphysics, a temptation that it appears almost incapable of resisting.

LEVINAS AND TRAGIC PHILOSOPHY

On the basis of this short survey of Schopenhauer, praised by Alexis Philonenko, I want to return to Levinas. My interest in defining Levinas’s as a “tragic philosophy” is not to deny that later works, like *Of God Who Comes to Mind*, do speak of “God” as a syntagm that comes to mind – if only from the face to face encounter. It is also true that Levinas will ask of Heidegger, in 1974: “Is the error of philosophy to have taken Being for God, or to have taken God for Being?” These are not secular questions; but they are also not doxic in the sense

noted above. We should take seriously Jacques Rolland's remark that one can read Levinas's as a secular philosophy; and, as a secular philosophy, it is tragic in this sense: the "nature" or quality of Being is in important respects closer to Schopenhauer and Nietzsche's conception than to Heidegger's. Being in Levinas is pro-cess, *conatus*, pro-duction; it does not call to us; Being as *il y a* is constant presence even as it is taken in its *verbal*, non-substantial sense. This should recall Schopenhauer's unceasing production of ephemera as confusion, competition, almost unending finiteness. The moiling of the "there is" also evokes this. And in its nocturnal positivity, it reminds us of a silent, or buzzing, dream, as it also did for Delbo. In an important sense, Levinas's thought refuses to admit into philosophy what philosophy cannot grasp, like a postulate of practical reason. This does not mean he will not allude to transcendence or what "does not appear" (Levinas 1998a: 168). But he knows that philosophy gets "the last word" (1998a: 168) and that "language...exceed[ing] the limits of what is thought" opens to risks of ideology or hypostatization, which must be held in check. So he would never deduce or explain the "force" of the other's face or gaze; he would never urge us to otherwise than be, and he doesn't promise that thinking the otherwise than being, in all its paradox, could help us to be otherwise. Like Schopenhauer, Levinas acknowledges the irreducibility of conflict among beings, singly and in groups. Indeed, by 1974, he recognizes the function of aesthetic creation, in poetry ("does poetry succeed in reducing the rhetoric?" he asks), as an adjuvant to his wager. Yet he never drops the conviction that the dead temporality of visual art offers no promise of anything beyond being. Levinas is not an opponent of compassion or *pitié*, he conceives these over and above – perhaps coming out of – the face to face encounter or the pre-reflective experience of the "other in the same", which he finds expressed in remorse and likens to the bite of conscience in *Otherwise than Being*. Indeed, it sometimes seems that brute Being, experienced in the positive ambiguities of insomnia, as horror before the loss of orientation and as oppressiveness – it sometimes seems that brute Being, the "there is", moves between the non-being of Schopenhauer's unending ephemera and the irreducibility of his inaccessible production of being. Of course to say "non-being" here is to follow Philonenko; it does not deny the existence of things, it points to their becoming and their finitude, without asserting anything about the *why* of their production. The *il y a*, too, is always already there, unlimited in its carrying-on, finite perhaps only because we are finite: beyond this, the infinite is a trace and a signification that "does not enter into any present," and may be only "simple politeness" (Levinas 1998a: 185).

One might counter that a philosophy like Schopenhauer's is really closer to Heidegger's thought than to Levinas's. And, moreover, have there not been books about Levinas's philosophy as a utopia of the other man, a utopia of the human? Does Miguel Abensour (1991: 572-603) not call his thought a

formal utopia; a thought that gives contemporary utopias their conditions of possibility? And is our concern with what Levinas calls the Good beyond being, not to mention our moments of unforeseeable generosity – do these not promise hope for political concord strong enough to motivate those other ethical interruptions that take the form of witnessing for the others, or demanding justice?

I do not believe that Levinas – at least the Levinas of *Otherwise than Being* – decided these questions of “conditions of possibility” or political hope – not *philosophically*. Language and conceptuality, the expression and force by which beings are called forth into being, according to him, also fill in all the gaps, all the lags, even that space where a doubt about something other than being might arise. What is said about the good, or about responsibility, must be *unsaid*, lest it enter the order of being and logic, or being-logic, whereby it becomes either a poetics, a postulate of phenomenological reason, or just open to the doubt of the skeptic. It is all, in fact, a wager.⁴ Now, if Rolland is right and we can read Levinas according to an emphasis on the other *or* on the other of the other, *illeity*, then at the level of the split self we can read Levinas in a secular thought about the flesh and intersubjectivity. But in so doing, we should accept what I would call the tragic wager: there are no doxic prods to desire, no hope for an end of history or of “man”. If responsibility can be described, and unsaid, but somehow recollected *without* reification, then responsibility arises repeatedly – and, why not? – repeatedly throughout history without in any way being able to ransom history or society. If the “human”, understood as *religio*, fraternity, or responsibility, stands facing Being, as neutrality, conatus, *phusis*, then the human is also *in* what it faces. We remain in Being – hence the repeated deception of our illusions about sensuous transcendence in enjoyment and the uncertainty about transcendence in the other-in-the-same “experience”. And Being is us. Moreover, Being has, in its conflict and impermanence, something of Schopenhauer’s beings, which Philonenko perceives to be less “being” than Will – though we will never know what has more “being”, only *that* there are beings.

Philonenko makes a valuable, very Schopenhauerian point about Kant’s “Postulates of Practical Reason” in his *éloge* to Schopenhauer: “Generally,” he says, “we interpret the Kantian postulates—whereby theology was reintroduced – as *calming* for a moral conscience. One even finds,” he adds, “a *je ne sais quoi* of leniency in the postulate of the immortality of the soul. But it is the *contrary* that is absolutely true. These postulates are powerful excitations, and as such take their value from the perspective of this world by infusing

⁴ And it can be, he uses this term in 1961, a sort of liturgy. But here one thinks of the origin of the term *leitourgias* to denote a debt paid by one who was able (the rich) for the maintenance of the beauty and life of the city.

hope into consciousness and by leading it into a veritable agitation, instead of leading it to resign itself before tragedy by strengthening in it the pure thinking of [mortality]" (Philonenko 1990, 304).

It is not that Levinas was fatally resigned or the exponent of the "pure thinking of mortality," though that strain seems present in his later thought, like an inner struggle, when he exhorts, "a relaxation of essence...is needed...this weakness is needed" (1998a: 185). More than that, I am arguing, following Philonenko, that Levinas was aware that resuscitating hope in our age belonged to "the most immoral of moralities," because the resuscitated hope in question engenders new prescriptions, new norms, new leaders and repeated transgressions; in all this moral busy-ness, the agitation of hope revives false consciousness, celebrates remedies or groups or hierarchies. "The modern world is above all an order, or a disorder in which the elites can no longer leave peoples to their customs, their wretchedness and their illusions... These elites are sometimes called 'intellectuals'" (Levinas 1998a: 184). Levinas would have none of an ethical agitation based on postulates. He is aware that responsibility, or substitution, is too fragile to resist the wave of being-logic. He is aware that war is the outcome of things animated by conatus. The exceptional, generosity, or the interruption of violence, take place, but these have neither regularity nor predictability. "Each individual of these peoples is virtually a chosen one" but the "inordinateness [of this] is attenuated with hypocrisy as soon as it enters my ears..." (Levinas 1998a: 185). Whatever hope generosity engenders is not a "powerful excitation" to pursue the indemonstrable. The excitation to do or to create, may be found in some forms of religious life, "peoples' illusions," but undertaking a difficult task *in view of* hope is a side-by-side activity, which is not the proper of the face-to-face. And the face remains the only thing an "I" can wish to murder or eliminate in a passionate response to the passivity of the "Other".

Received 2006 08 14

Accepted 2006 09 12

REFERENCES

1. Abensour, M. 1991. *Penser l'utopie autrement*, in C. Chalier and M. Abensour, Eds., *Cahier de l'Herne : Emmanuel Levinas*. Paris: Éditions de l'Herne, pp. 572-603.
2. Abensour, M. 1998. "To Think Utopia Otherwise," B. Bergo, trans., in *Graduate Faculty Philosophy Journal: Levinas's Contribution to Contemporary Philosophy*, Vol. 20, no. 2 and Vol. 21, no. 1, pp. 251-279.
3. Delbo, Ch. 1995. *Auschwitz and After*, Rosette C. Lamont, trans. New Haven: Yale University Press.
4. Delbo, Ch. 1970. *Auschwitz et après: Tome I Aucun de nous ne reviendra*. Paris: Éditions de Minuit.
5. Derrida, J. "L'autre Abraham", in *Judéités*, 2000.
6. Derrida, J. 1978. "Violence and Metaphysics". *Writing and Difference*, Alan Bass, trans. Chicago: University of Chicago Press.
7. Levinas, E. 1998a. *Otherwise than Being, Or: Beyond Essence*, Alphonso Lingis, trans. Pittsburgh, Penna.: Duquesne University Press.
8. Levinas, E. 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. The Hague: Martinus Nijhoff.
9. Levinas, E. 1998b. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Alphonso Lingis, trans. Pittsburgh: Duquesne University Press.
10. Levinas, E. 1961. *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*. The Hague: Martinus Nijhoff.
11. Nietzsche, F. 1980. *Die Geburt der Tragödie*, in *Kritische Studienausgabe I* (15 vols), G. Colli and M. Montinari, Eds. Berlin: Walter de Gruyter.
12. Nietzsche, F. 1993. *The Birth of Tragedy Out of the Spirit of Music*, Shaun Whiteside, trans. New York and London: Penguin Books.
13. Philonenko, A. 1990. *Le transcendantal et la pensée moderne, Études de philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France.
14. Rolland, J. 2000. *Parcours de l'Autrement: Lecture d'Emmanuel Levinas*. Paris: Presses Universitaires de France.

Bettina Bergo

LEVINO FILOSOFIJOS „TRAGIZMAS“: SKAITANT LEVINĄ SU SCHOPENHAUERIU

SANTRAUKA

Puikioje studijoje, skirtoje idealizmo palikimui, prancūzų mokslininkas Alexis Philonenko teigė, kad „tragiškoji filosofija“ neprivalo reikšti *nihilistinės* filosofijos. Pasak jo, „tragiškumo“ sąvoka turėtų būti taikoma filosofinėms teorijoms, kurios priešinasi metafizinių prielaidų – ar šios būtų aptinkamos loginiame ar eschatologiniame lygmenyse, ar tiesiog kaip „praktinio proto postulatai“ – įtraukimui į savo sistemas ar įrodymus. Schopenhauerio filosofija būtų pirmoji tokia „tragiškoji“ filosofija ir kaip tokia ji taip pat pasirodo esanti viena pirmųjų „gyvenimo“ filosofijų, nors santykis tarp šių dviejų filosofijų ir yra sudėtingas. Šiame straipsnyje aš klausiu, ar paties Levino filosofija nėra tragiškoji filosofija. Levino filosofijoje atrandame naujovių, įskaitant visišką subjekto išcentravimą, metafizinės kalbos dekonstravimą ir fenomenologinės *epoche* radikalizavimą – iki pat „kūno“. Pakitus subjekto pozicijai, Kito statusas tampa naudingai dviprasmiškas: tai kūnas ir kraujas, bet vis dėlto išlaikantis keistą pėdsaką ir reikšmės perteklių. Ar galima šiuos dalykus nagrinėti

neieškant išeities metafizikoje? Viena yra aišku. Galimi mažiausiai du būdai, leidžiantys perskaityti jo mintį: religinis ir pasaulietinis. Pasaulietinis skaitymas susitelkia ties susitikimu veidas į veidą ir žmogaus jauslumu. Šia prasme Levino filosofija atitinka Philonenko kriterijų. Galiausiai problemą sudaro mūsų mirtingumo prasmės permąstymas – tačiau Levino filosofijoje problema yra ir mūsų tarpusavio priklausomybė. Po Schopenhauerio Nietzsche ir Heideggeris toliau vykdė nejaukią užduotį iš metafizikos išeiti į tragiškąją filosofiją. Levino įnašo unikalumą sudaro tai, kad, nors ir vadovaudamasis šių mąstytojų jėga, jis greta pastato baigtybės filosofiją *ir* intersubjektyvaus suteikimo ir laiko hermeneutiką, kuri nėra baigtinė *per se*. Nauja prieiga prie nebaigtinumo reikalauja trijų dalykų: gyvenamos egzistencijos pertekliaus jos konceptualizavimo atžvilgiu apmąstymo, kartotės laiko ir subjekto be pagrindo. Atvirai nedekonstruodamas metafizikos, Levinas pamina ploniausias skiriamąsias linijas tarp metafiziškumo ir radikalaus baigtinumo. Tačiau jis tai daro taip, kad mirtingume įsišaknijusio mąstymo *rezultatas* galiausiai nėra tik „tragiškas“.

RAKTAŽODŽIAI: tragiškoji filosofija, metafizikos dekonstrukcija, baigtinumas, Schopenhaueris, Levinas.

Catriona Hanley

LEVINAS ON PEACE AND WAR

*Loyola College in Maryland,
USA Department of Philosophy
e-mail: CHanley@loyola.edu*

March 11, 2005 was the first anniversary of the Atocha station train bombings, which killed 191 people and injured many more. Kofi Annan, speaking at a ceremony in Madrid on that occasion, said the following: "Compromising human rights cannot serve the struggle against terrorism. On the contrary, it facilitates the achievement of the terrorist's objectives by provoking tension, hatred and mistrust of governments among precisely those parts of the population where he is most likely to find recruits".¹ His speech was a clear attack on British and US practices of torture and abuse of prisoners, holding suspects without trial, and in general the abrogation of the human rights of some in the name of upholding the rights of others. The belief that such practices are justified, he said, is the root cause of terrorism, and "our job is to show that they are wrong".

Annan's remarks echo those of Kenneth Roth, executive director of Human Rights Watch, upon the release in January of that organization's annual report. The scathing report argues that US disregard of human rights has served as a model for other countries, documenting how Egypt, Malaysia and Russia, for example, cite US practices as justification for engaging in similar abuses. "The US government", says Roth, "is less and less able to push for justice abroad because it is unwilling to see justice done at home".²

¹ Guardian Weekly, March 18-24 2005

² Guardian Weekly, Jan. 21-27 2005

Justice provokes justice; injustice perpetrates injustice. On what grounds do we argue for peace in a time when the resort to violence is increasingly tolerated and even championed by both individuals and governments? Do we need an ethical foundation for the practice of justice beyond that of the recognition that the rights extended to the other should match those I expect to enjoy? Is the continued affirmation of the sameness of the other not enough to ensure that my principled outrage at abuses be grounded? This form of universality may provide a ground – but so far it has not led to true peace. It has not led to an equal co-recognition of subjects, since the equality was always only theoretical, and outside the real context of historical suffering. It has led to war, to the imposition of my interests over others, since it begins with the assumption that you are me, and the forgetting that you are precisely not me, and in your uniqueness, inassimilable to me. The calculation of what we, who are equal but *wounded*, owe to each other always seems to devolve to the logic of revenge – or worse, “pre-emptive” action. You are me – then you might do to me what I could do to you, or what I have in mind to do to you – so I had better do it first. And we are all wounded by history, by circumstance, by origin, by experience, by the very particularity, which makes each of us who we uniquely are. My wounds, my suffering is not universal, but intimately particular.

Emmanuel Levinas’ thought provides a way of construing peace that is prior to the contractual agreement I make with another to ensure my survival – an ethical and not a political peace, rooted in the recognition of the radical difference of the other from me. The other is not me, cannot be encapsulated by identification to me, is beyond me, and is thus, in her mysterious and wonderful difference from me, above me. I am at her feet. (And by the way, I think it is much more interesting to conceive of me, the subject, at the feet of the other, than of the widow, orphan, the huddled masses referred to on the statue of liberty as at MY feet. The statue of liberty reduces the intersubjective relationship to that of my pity for the other, and raises all the Nietzschean, and for that matter – strange coupling – liberation theologian’s difficulties with this arrogance of the one over the other.) The troubling question I grapple with in this paper is how we might get from the peace that precedes the political to a peace within the political realm. I am concerned with what Levinas has to say about peace from an ethical standpoint, and how this can be joined with a political stance. Along the way, I will worry about Levinas’ construal of the role of the state of Israel, and the extent to which his ideal form of Zionism is blind to the real abuses that have occurred in the foundation and maintaining of that state. My concern is hardly new to Levinas scholarship, though its particular thrust echoes recent beginnings of a critical stance towards Levinas, perhaps a sign of the maturing of scholarship, which is turning from commentary to criticism.

That famous first line of Levinas' first great work, "Everyone will readily agree that it is of the highest importance to know whether we are not duped by morality" (Levinas 1998: 21) is rapidly followed by a disquisition on peace and war. "The art of foreseeing war" he writes a few lines later, "and of winning it by every means – politics – is henceforth enjoined as the very exercise of reason. Politics is opposed to morality, as philosophy to naïveté" (1998: 21). In this post-script, presented as preface, this re-interpretation of his own thinking in *Totality and Infinity* (1961), Levinas makes clear that the political realm which is the cycle of war and peace is secondary to the primary experience of peace. War and peace in the political paradigm are two sides of the same coin, sometimes the one, sometimes the other, but always understood only in relation to each other. This peace, this not-war, is an awaiting for war; this war is an awaiting for the not-war of political peace which is also a form of war. Politics is war. Von Clausewitz is vindicated.

What are the grounds of political peace under this rubric? The foundation is the beautiful notion of the universal recognition of the rights of all human beings. We are identical in our being, as humans. Since you are identical to me in your being, you must be accorded the same rights and privileges that I expect for myself. We are equal. This principle is itself founded on a theory of reason, on a rational ontology that appeals to the universal essence of the human. It is our Greek heritage. But the limitation of the Greek notion is evident historically, given that we are still at war, as the Greeks were, almost constantly. Does this indicate a failure of reason itself? Levinas speaks of the egology latent within Western ontology: the rational identification of you with me fails to recognize that you are not me. It ignores the unicity of you, as distinct from me. Ontology, spoken from the perspective of the I who is the subject, is bound to a notion of the universal, which proceeds from this subject. The reduction of you to me, of the other to the same, leads to the destruction of the uniqueness of you and feeds the belly of my insatiable ego, making it hungrier.

It is not hard in this age to talk of how we are duped by morality. The cynicism of the contemporary casting of morality in this country – the USA – as a function of the political is a good example of another kind of war than that which directly involves arms. Fostered by an economic theory which declares that the workings of the market are apolitical, "natural", and thus amoral, this suspect theory is taken up by those who claim that what is natural is grounded in divine law. This ontology is taken up by the Christian right, who turn Smith's invisible hand (a mere passing metaphor in his text) into the hand of God, and use this to defend a policy of reduction of the other to the same. The beauty of the proposition that all humans are created equal is turned into the impossible idea that all are the same in fact, and that if any

given poor person worked hard enough, she could escape from the conditions of poverty into which she was born. If one can find an example of one individual who through strength of character and force of will (and luck) was able to escape, all should be able to do the same. Bill Clinton came from a tough background, he worked hard and became president, therefore anyone can be president. The social moral law of late capitalism is “to those who can survive, let them, to those who cannot, they deserve to founder”. Otherwise said, *Arbeit macht frei*.

Specious words passed off as Christian morality, “family values”, for example, are used to defend a politics in which the legislated maternity leave (unpaid) at 12 weeks – three months – is the lowest of any developed country, yet in which no subsidized daycare is offered to families, and in which recent legislation refused to enact a minimum wage in line with a living wage. Two million people here are imprisoned (on average eight to ten times the rate of imprisonment of most other developed countries), and six million caught in the legal system of parole, awaiting trial, etc. Morality here – and with this administration “morality” is a big word – dictates that workers be paid less than what is necessary for them to feed, shelter and clothe themselves.

Wars of imperialism, which are defended – cynically or not – through a rhetoric that speaks of establishing human rights and equality, can be understood also as the reduction of the one to the other, as the forcing of you to become me – against your will. The demand that you become me is, for Levinas, a violence not just against your being, but against that in me which is previous to my rational perception of you as “a case of me”. The formal political response to this is that we cannot survive on ethics; we need recourse to public morality, and this reduces to what is socially permissible. How is the “socially permissible” established? We would do well to read some Chomsky here. In brief, what is socially permissible takes recourse in the notion of a marketplace that operates beyond human control. The “market” – not us, because we refuse responsibility, and on a certain dominant interpretation of the market, we are recused from responsibility – the anonymous market dictates that war is justifiable on the slimmest of pretexts, on pretexts that are even demonstrably and publicly shown to be false. There are no WMD; Saddam was not involved in 9/11. It does not matter. The agenda is set on war. But even if the agenda were set on peace in opposition to this, it would be the same. War, or the peace that is opposed to it, is the reduction of each to the all, of the individual to the same as all others.

Strange how what seems a valid move in the establishment of human rights, the decreed universality of the human, the identification of each with the other suddenly becomes eerily dangerous. If we are all the same, all identical, then we are all replaceable. Each can take the place of each, all are cogs, – the

identity of the materialisms of Marx and Smith become evident at this level, as the history of the twentieth century makes clear in such grisly and repeated detail. The ontology of human rights alone does not provide grounds for true peace, because in each case I am excused from responsibility for you at the moment that I abandon my interest in you as a case of you as unique – other.

What hope then is there for peace if the effort of reason, or rational ontology fails? Levinas is perhaps the philosopher who has personally suffered the brutal effects of 20th century history more than any other, from the Bolshevik October Revolution of 1917, to the rise of National socialism which he witnessed from France, and the murder in the camps of most members of his family who remained in Eastern Europe, then the occupation of France and his internment in a prisoner's camp, his wife and daughter meanwhile in hiding. Intellectually, he suffered the blow of losing faith in and respect for the philosopher whose work he considered the most important of the 20th century, and whom he numbered among those five philosophers he continued to think the greatest in the history of Western thought. Heidegger was openly and long affiliated with those who murdered Levinas' parents, brothers, wife's family, and never clearly repudiated his political stance.

Personal suffering may not be a necessary condition for enlightened commentary on the suffering of others, though we imagine that suffering opens one more clearly to the dimension of the pain of others. Caygill in his recent book notes that "even a glance at [Levinas'] life shows that reflection on politics and the political was for him a predicament rather than a choice" (Caygill 2002: 2). Levinas' studies of Judaism, his Talmudic research, his dedication to philosophical and religious Judaism are clearly essential to understanding his thought, but the link between his philosophical and religious research, in Caygill's view, lies in the experience of political horror. The ethical thus "emerges as a response to political horror" (Caygill 2002: 2). Noting the absence of the political present in Levinas' texts – his discussion of German National Socialism for example, as an intimation or a memory, the state of Israel as a prophetic promise or a state of the future and not always the actually existing state – Caygill writes that "the political for Levinas is the inassimilable or the unforgettable that returns disruptively to insist on the question of the political" (2002: 3).

Levinas breaks the paradigm of political peace by introducing an eschatological peace, one that precedes any legal contract, any rational negotiation. In the same text quoted above, *Totality and Infinity*, Levinas writes "Of peace there can be only an eschatology" (1998: 24). True peace is other than the cycle of war and peace. "We oppose to the objectivism of war a subjectivity born from the eschatological vision" (1998: 25). This lost paradise – or the one yet to come – is founded in the unicity of the other. The face of the other calls us to peace prior to any legal contract, by its simple exhibition of vulnerabil-

ity. True peace, for Levinas, precedes the political; how it enters the political is unclear. For Levinas authentic peace does not enter into the paradigm of peace-and-war. We are duped by morality, because morality – the legislation of how not to commit acts of war, acts of violence – is always focussed on war. War and peace on this understanding are negotiations to avoid violent confrontations. This war is always the last, it is always the war to end all wars. This peace is the respite, the break between this war and the next. The violence, in Levinas' view, has already been committed in the very act of negotiation, negotiation which secretly plans the next war – the war of revenge.

Levinas offers instead a view of peace focussed on fellowship with the other, "peace", he says in "Peace and Proximity", "independent then of belonging to a system, irreducible to a totality" (Levinas 1996: 165). Peace here is irreducible to a genus, to a notion of the universal, to the identification of me with a particular *us* versus an other who is *them*. It is "an ethical relation which thus would not be a simple deficiency or privation of the unity of the One reduced to the multiplicity of individuals in the extension of a genus" (Levinas 1996: 166). In short, he says that the unicity of the one is that of the beloved. I love you because you are unique. Peace is love. Peace is the awareness of the precariousness of the other. We see this in the vulnerability of the other's face – in the pain and joys we are able to read in the complexity of expressions presented to us, in the lines that dignify and destroy the face of the one before us. How clearly we can read through some forms of subterfuge, hiding of self from self and self from others – and how we can be taken in by practiced deceivers. Still, it would be a mistake to identify the face alone as revelatory of the vulnerability and uniqueness of the other. We see the other's uniqueness in her swollen legs, her proud carriage, or in her bowed back.³

How do we get from this peace, from the unicity of the other to the political realm of justice? The discussion of the introduction of the third is well known and I will save you the reader from too much repetition of the familiar here. The face-to-face is a unique encounter of me and you – the arrival of the third thrusts me into the realm of justice, of reason, of discourse, since it obliges me to arbitrate the demands of you and her. The presence of the third forces me to choose, to make a decision about who comes first. Roger Burggraeve in his recently translated book notes that in the last two decades of Levinas' life the question of peace and human rights come more to the forefront of Levinas' thought, even becoming synonyms for his concept of responsibility (Burggraeve 2002: 41). Burggraeve describes how the appeal of the face "also represents the first and fundamental minimal demand of right, namely the right to life, the right to respect for one's own otherness and history, for one's own personhood. To see a face is to hear, "Thou shalt not kill" (2002: 104).

³ Cf. reference to the back in Vassili Grossmans's *Life and Fate* in Levinas (1996: 167).

On this reading, human rights are originally the rights of the other person. Levinas writes that “the foundation of consciousness is justice and not the reverse” (Levinas 1996: 169). We come to rational consciousness, ontological awareness kicks in, as it were, when we are faced with the conflicting demands of two “others”.

Derrida’s *Adieu*, an essay on hospitality, is also, at least in its second part, an interrogation of the concept of peace, and presents a wonderful contrast between on the one hand Kant’s notion of perpetual peace, ironically inspired by the gravestone, and then presented as a future state which overcomes the basic human propensity to war, and on the other Levinas’ notion of peace, rooted in the fundamental fact (for Levinas) of human peace as primary and as the gesture of hospitality. Derrida plays on the relationship between host and hostage, between the way in which I am host but at the same time, as infinitely bound to her, thus also hostage. This plays allusively, intertextually, on the Greek code of hospitality, the guest/host relationship of *xenia* which underlies much of Homeric epics, and thus much of Greek thought. Homer, in the *Iliad*, presents a private violation of custom that has cataclysmic political repercussions (the Trojan war as a result of Paris violating *xenia* by stealing his host’s wife). The Homeric intertext thus illuminates the problematic between a personal “peace” based on face-to-face ethics and the political consequences of an attempt to generalize the one-on-one dimension of ethical hospitality. Using this as a foundation, Derrida questions the possibility of a transition from an ethical to a political in Levinas. I cannot do this essay justice here (as it were) though I would like to take up Derrida’s question when he asks “how can this infinite and thus unconditional hospitality, this hospitality at the opening of ethics, be regulated in a particular political or juridical practice?” (Derrida 1997: 48).

The call to justice through the recognition of the third, and the re-instatement of the noble ends of human rights and a state devoted to justice, now based upon the originary recognition of the insurmountable otherness and unicity of the other is one of the most touching parts of Levinas studies. But how does this really play out? We could turn here to Levinas’ Zionism, his identification of the peaceful state to come with the state of Israel. Levinas has a peculiar reluctance to comment on the actual politics of the present state of Israel, as Caygill notes, while at the same time imagining Israel as the state of the future in which the realization of the ethical ideal of the other would be possible. Is Israel, is Zionism then a utopian ideal, the practical realization of which is not to be touched?

Derrida discusses two possibilities of Levinas’ view of Zionism, a realist and an eschatological vision, but notes that, “whether or not one endorses any of these analyses of the actual situation of the State of Israel in its

political visibility (and I must admit that I do not always do so), the concern here is incontestable: *on the one hand*, to interpret the Zionist *commitment*, the promise, the sworn faith and not the Zionist *fact*, as a movement that carries the political *beyond* the political, and thus is caught between the political and its other; and *on the other hand*, to think a peace that would not be purely political” (Derrida 1997: 79). (As an aside thrilling to scholars of rhetoric and intertext, it is worth noting that the very formulation of Derrida’s question – on the one hand... on the other hand... resonates with the classical *men...de* of Greek rhetoric.) Homer starts with Menelaus and Paris, moves to the Trojan war, and comes back to the vengeance of Odysseus exacted on the private violators of his wife’s hospitality – which is also his own – the suitors. Levinas is similarly suspended in an ethical system based on personal exchange that seems inadequate to the interactions of larger human groups.

The larger group he was most concerned with in his own political discourse was the fate of the Jewish people, focussed particularly in his Zionist impulse on the state of Israel. It is important then to discuss the events of 1982 during the ongoing war between Israel and Lebanon. In East Beirut on Sept. 14, Christian Phalangist president-elect Bashir Gemayel was murdered in a bombing which also killed 25 others. Two days later began the worst single atrocity in the Arab-Israeli conflict: a three-day massacre in the West Beirut Palestinian refugee camps of Sabra and Chatila. Led and directed by Israeli defence forces, Christian Phalangists entered the camps. Israeli defence forces looked on as up to 2000 (or was it 3500? or 600?) people, women, men, children, babies, were murdered, shot, hacked, mutilated, bulldozed, and as women and children were raped. As Robert Fisk (of the Independent), who arrived at 10:00 the morning of the 19th reported, they even shot the horses. The Israeli Kahen commission report found Begin’s government responsible, and Ariel Sharon, minister of defence at the time - now the prime minister of Israel – indirectly but personally responsible. Jewish communities world-wide were shaken.

On Sept. 19, 1982, the UN security council unequivocally condemned the massacre, which in a resolution six days later, noting as well the homelessness of the Palestinian people, it declared an act of genocide. A 1985 resolution of the Human Rights Commission expresses “deep regret” at the negative reaction of Israel and the United States to the Report of the International Conference on the Question of Palestine of Sept. 1983, and declares that “until a just and equitable solution to the problem of Palestine has been implemented, the Palestinian people will be subjected to grave dangers such as the appalling massacre perpetrated in the Sabra and Shatila refugee camps”.⁴

⁴ UN Commission on Human Rights, 26 Feb. 1985.

In an infamous interview soon after what is now simply referred to as Sabra and Chatila, an interview that has subsequently greatly disturbed some Levinas scholars, Levinas did not openly condemn the massacres. Indeed he talks of a “lack of guilt”. When asked directly if, for the Israeli, the “other” is not above all the Palestinian, his answer is equivocal at best: “If your neighbour attacks another neighbour and treats him unjustly, what can you do? Then alterity takes on another character, in alterity we can find an enemy, at least then we are faced with the problem of knowing who is right and who is wrong, who is just and who is unjust. There are people who are wrong” (Levinas 1989: 294). Some scholars (Campbell, Shapiro) think that Levinas in this statement is following all too closely in Heidegger’s terrible footsteps, in the impossibility of connecting a current political interest to an established philosophical stance. Others (for example Schiff⁵) more generously adapt these statements to an interpretation in which Levinas accepts the cruelty of politics while assigning hope for change in the separate ethical realm. And again others (arguably Derrida in *Adieu*, and Critchley (2004)) register the view that Levinas, philosopher, is not philosophically responsible for his own particular political views, since there is a disconnect in his philosophical ethics between the ethical and the political. The fact is that Levinas’ silence on the genocide at Sabra and Chatila uncomfortably reminds us of the silence of Heidegger, and we are forced to ask how his astounding ethical insights could relate to a politics.

It comes to this: Kofi Annan’s statement, with which I began my paper resonates clearly of the enlightenment and thus awakens in us, products of the enlightenment, believers in its project despite and against our post-modern critiques, a resounding agreement. Yes of course we must uphold human rights, and condemn the abuses of US and British forces in Iraq, of course we must question the US fire seemingly aimed at Guiliana Sgrenna which led to the death of Nicola Calipari. We must demand that human beings, *as* human beings like us, not be subjected to torture, degradation, humiliation, murder. But perhaps we could base that universal admonition on the singularity of the victims, potential and actual. We could begin with the demand that this man, this Calipari, not be killed. Thou shalt not kill this man, this Nicola Calipari. It is not an idea restricted to difficult philosophical texts, or even to texts. We have only to think of the power of Maya Ling Lin’s Vietnam memorial in Washington D.C., “The Wall”, and its strange ability to affect people of all classes and educations, people of all political stripes as well. She managed with her sculpture, or architectural piece to capture the singularity within the multitude.

⁵ On-line article: Jacob Schiff: “Politics Against Redemption: Rereading Levinas for Critical International Theory. (University of Chicago).

I think I will close my paper with this worry, this deep worry about the practical possibility of reaching the political from the ethical, or of translating the ethical into the political. What does it mean to apprehend the face of the other and be committed to it or not to be called to action in response? I fear that it could mean a dry discussion of Levinas in conference rooms and little-read journals – and nothing more.

It may be appropriate here, given the recent 25th anniversary of his death, to bring to mind the assassination of Archbishop Romero of El Salvador, an intellectual who was called to action. Then we need also to recall the recently deceased Pope's refusal to recognize the legitimacy of Romero's search for justice and peace in his homeland. What is right – human right – is too easily obscured by human will and personal history. Was John Paul II's refusal linked to his experience of the oppression of his own homeland in the name of a twisted form of Marxism, and his fear, despite the evidence, that this kind of Marxism take root in El Salvador? Then we could say that Levinas' own blindness to the reprehensible conduct of the Israeli government is paradoxically an affirmation of the truth of his pre-political stance.

Received 2006 08 14

Accepted 2006 09 12

REFERENCES

1. Burggraeve, R. 2002. *The Wisdom of Love in the Service of Love*, trans. Jeffrey Bloechl, 2002: Milwaukee: Marquette.
2. Campbell, D. 1999. "The Deterritorialization of Responsibility: Levinas, Derrida and Ethics after the End of Philosophy" in *Moral Spaces: Rethinking Ethics and World Politics*. David Campbell and Michael Shapiro ed. Minneapolis: University of Minnesota Press.
3. Caygill, H. 2002. *Levinas and the Political*, Routledge.
4. Derrida, J. 1997. *Adieu*, trans. Pascale-Anne Brault and Michael Naas. Stanford: Stanford University Press.
5. Levinas, E. 1989. "Ethics and Politics" in *The Levinas Reader*, Sean Hand ed., Malden MA: Blackwell.
6. Levinas, E. 1996. "Peace and Proximity" in *Basic Philosophical Writings* (ed. Adraan Peperzak, Simon Critchley, Robert Bernasconi). Bloomington: Indiana University Press.
7. Levinas, E. 1998. *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, Alphonso Lingis, trans. Pittsburgh, Penna.: Duquesne University Press.
8. Levinas, E. 1961. *Totalité et infini, essai sur l'extériorité*. The Hague: Martinus Nijhoff.
9. Schiff, J. "Politics Against Redemption: Rereading Levinas for Critical International Theory". University of Chicago. On-line article.
10. Shapiro, M. 1999. "The Ethics of Encounter: Unreading, Unmapping the Imperium" in *Moral Spaces: Rethinking Ethics and World Politics*. David Campbell and Michael Shapiro ed. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Catriona Hanley
LEVINAS APIE TAIKĄ IR KARĄ

SANTRAUKA

Mano straipsnyje tyrinėjama Emmanuelio Levino taikos samprata. Į pirmą vietą iškeliamas klausimas, kaip racionali ontologija, suteikianti pagrindus, kuriais remdamiesi siekiame teisingumo ir lygybės visiems žmonėms (pavyzdžiui, universalus žmogaus teisių reikalavimas), vis dėlto geba įvilioti mus į nuolatinį karą. Levino manymu, problemą sudaro tai, kad racionalios ontologijos universalumas neigia atskirumą. Levino postuluojuama neredukuojamos žmogiško individo paskirybės – suvokiamos pirma individo, kaip dalyvaujančio universalume, identifikavimo – samprata siūlo viltį taikos, kuri grindžiama *kiekvieno* individo tesėmis, neapibendrinant *visų* individų. Jo „iki-politinė“ taikos samprata išsiveržia iš nuolatinio karo ir paliaubų pasikartojimo rato būtent todėl, kad yra *kita* jo atžvilgiu. Straipsnyje svarstau, kaip šią taikos sampratą galima paversti veiksminga politinėje praktikoje ir ar pats Levinas galėjo tai padaryti.

RAKTAŽODŽIAI: Levinas, taika, karas, universalumas, paskirumas.

Aušra Pažėraitė

LEVINAS' HERITAGE IN LITHUANIAN RABBINIC THOUGHT

*Vilnius University
Center for Religious Studies and Research
Universiteto g. 9/1-105
LT-01513 Vilnius, Lithuania
e-mail: apazeraite@yahoo.fr*

Emmanuel Levinas, the French and Jewish philosopher, was a Litvak, who was born and raised in Kaunas. In my paper I have set myself the task of outlining certain connections of his thought to Lithuanian Rabbinic Thought. The task is difficult, as it is generally known that while living in Lithuania he was more deeply familiar with Russian classic literature than with Talmudic studies. In that time, or maybe later, he had a special liking for Dostoyevski, and took to more profound Talmudic studies only in the postwar period, after the Shoah and his move to Paris.

It is also difficult to find connections between Levinas' philosophy and Lithuanian Rabbinic Thought because today the essential features of Lithuanian rabbinic thought or culture that distinguishes it from Central and Eastern European rabbinic thought in general are hard to pinpoint, except Hasidism. Though there exist some common images of features of Lithuanian rabbinic culture, such as 1) Mithnagdism, 2) image of a Jew of Eishishok, representing a kind of an alien to secular culture, prone to isolation, fanatic orthodox world, and 3) Yeshiva, as the basic institution of Lithuanian Jewish Orthodoxy. Perhaps the only thing that associates Levinas to Litvak culture, when defined in three abovementioned stereotypes, is Mithnagdism, as described by Salomon Malka (1984: 52):

“The Lithuanian Jews seem to have experienced in a way secularization within the Judaism itself. And at least this country in Jewish literature remains a symbol of the proud stronghold which resisted attack by Hassid movement to the end. (...) The tradition which seeks to integrate Hassidism in classics that sometimes also exceeds its reach. This culture of sobriety and real wisdom fully unfolded with *mussar*, literature of moral education that became known inter alia through Rabbi Israel Salanter. Levinas cherished a particular attraction to the activities of this Rabbi, whose phrase, so corresponding with his own thinking, he often used to quote: “My neighbour’s material needs are my spiritual needs”.”

In his book *Totality and Infinity*, which appeared in 1961 when he was already familiar with the Talmud and rabbinic thought, he questioned the idea of Being as Totality which has dominated Western philosophy for centuries and turned his eye to the *Other*. This is an absolute *Other*, an absolute transcendence which lies beyond the totality of Being. This absolute *Other* slips from the objectivating discourse, from the discursive, descriptive objective thinking, escapes being objectively cognizable, in view of the modern conception of a cognizance as a power and mastering what has been cognized. The *Other* requires a different relation to him – not cognizable, and thus not reducing, mastering, subjecting. This totally different relation can be expressed by the word Ethics. However the word in Levinas’ philosophy appears to be in some way different from that of classical Western philosophy, primarily oriented toward the search for the definitions and implications of the categories *Good*, *virtue*, moral law (as the discipline concerned with what is morally good and bad, right and wrong), and system or theory of moral values or principles. This approach can be formulated as a question: *what must I / can I do or from what am I obliged to restrain myself in order to be considered a good person?*

The approach of Levinasian Ethics can also be formulated as a question: *who is the Other person for me and what must I do in order to not hurt his dignity and, even more, to strengthen his dignity by taking into account his basic needs as living being and as a human person?*

In my paper I will argue that the conception of ethics of Emmanuel Levinas, even if he himself had unlikely undergone direct influence from the Lithuanian rabbinic thought of the modern period, or even earlier, notwithstanding is very close to some aspects of this thought.

One can distinguish two branches in Lithuanian Jewish Orthodoxy, crystallized in the end of the 19th through the beginning of the 20th century: a) under the influence of the mussar movement, whose “father” was Rabbi Israel Salanter, and whose center was the yeshiva of Slobodka in Kaunas (Kovno). This branch of Lithuanian Orthodoxy emphasized development of

personal integrity on the basis of Torah studies, religious zeal, purity of intentions and *gmillut hassadim* (deeds of kindness). The last aspect of *mussar* was particularly emphasized in the Kaunas Slobodka yeshiva by its spiritual leader, Rabbi Nathan Zvi Finkel, for several decades (end of 19th – beginning of 20th century). In narrative stories and anecdotes about Salanter, his aspirations for social ethics, social sensibility to the needs of his neighbor, and to the dignity of poor people are usually emphasized; and b) crystallized on the basis of analytical traditions of the study of Torah in the yeshiva of Volozhin. The best known modern authority of this branch of Lithuanian Jewish Orthodoxy is Rabbi Josef Dov Soloveitchik.

In classical Hebrew from the Bible, *mussar* (from *yassar*, to punish) most often means to take/give lesson, so to say, to take a lesson from consequences of non-convenient, not-sage behaviour, which usually is interpreted as divine punishment. In the Septuagint *mussar* is most often translated as παιδεία (fr. *instruction, correction, discipline, science, avis, leçon*; eng. *discipline, correction, doctrine*, germ. *Bildung*) or as τε στροφή.¹ Usually the word is used to refer to linguistic utterances and non-linguistic facts/happenings that have the function requiring a proper response: to change one's way of life, to act in a different way than before, to change one's relations with others and especially with the absolute *Other*, i.e., with God, although this in no way presents a discursive teaching of what is to be considered moral goodness, virtue, or perfection. In rabbinical Hebrew² *mussar* was used as discipline, morality, and also as socially convenient behavior. So, in biblical Hebrew *mussar* means various types of education (from bearing the consequences of one's own behavior to verbal castigations), and in the rabbinical Hebrew it means convenient behavior itself, morality. In the hands of Salanter and his followers *mussar* got back its biblical meaning, so to say, and became again an instrument of education, *paideia*, *Bildung*. In their analytical studies of the *mussar* thought of Israel Salanter and the *Mussar* movement, Immanuel Etkes (1993) and Hillel Goldberg (1982) have argued that despite of perceptions of early historiography and testimonies concerning humanistic and socially oriented *mussar* ideas and the personality of Israel Salanter, his main task was not as humanistic as it was thought. He was more oriented toward a close elitist group of advanced Talmud students, or/and

¹ For example, Deuteronomy 11:2 "And know ye this day: for *I speak* not with your children which have not known, and which have not seen the chastisement of the LORD your God, his greatness, his mighty hand, and his stretched out arm" (אֲשֶׁר לֹא-יָדְעוּ וְאֲשֶׁר לֹא-רָאוּ אֶת-מוֹסֵר יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם אֶת-נִדְחוֹ) וַיִּדְעֵתֶם הַיּוֹם כִּי לֹא אֶת-בְּנֵיכֶם: (אֶת-יָדוֹ הַחַזָּקָה וְזִרְעוֹ הַנִּשְׁנוֹיָה: Job 20:3 "I have heard the check of my reproach, and the spirit of my understanding causeth me to answer" (מִוֹסֵר כָּל-מַחִי אֲשֶׁר-מֵע וְרוּחַ מִבִּי נָתַי יַעֲנֵנִי: Psalm 50:17 Seeing thou hatest instruction, and castest my words behind thee (וְאַתָּה שֹׂנֵאת מִוֹסֵר וְתִשְׁלַךְ דִּבְרֵי אֲחֵרֶיךָ:)).

² A *Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, by Marcus Jastrow.

ba'alei batim. Widely accepted historiography on Israel Salanter and the *Mussar* movement interprets him as an opponent of the *Haskalah* movement, even if there is much evidence of *maskilim* who saw in his *mussar* teaching some features of humanistic ethics, linking him to them. However, Alexandr Lvov from St. Peterburg State University maintains a compelling opinion that despite the claims of followers and most researchers of Salanterian teachings and personality, Salanter shared with *maskilim* the same hopes and means of reorganization of the traditional Jewish way of life: formation of spiritual community leaders (rabbis), reorganization of the inert traditional religious life of the Jews after the abolition of the Kahals by tsarist authorities in the middle of the 19th century, and moral education of people. "Salanter's teaching, even being dressed in a traditional Jewish air, is quite compatible with the language of the 18th century philosophy, with that of European Enlightenment. The intellect identified by Salanter with the traditional concept of *yetzer tov* (a good intention) is the base and the means for the transformation of the human nature (for *tikkun middot*). Salanter is easily recognised as a sceptic criticising radically the base that seemed to be unshakeable and a moralist designing his construction only on the base of rationalism who were familiar from the European history" (Львов 2000).

In my dissertation *Israel Salanter and Mussar movement in Lithuania in the 19th century*, I argued that traditional Jewish religious life became inert in the middle of 18th century after abolition of Va'ad, a general historical crisis of Polish-Lithuanian society and a crisis of official rabbinate. In Eastern and Southern provinces of the State those crises were resolved in the Hassidic movement. In Western provinces, especially in Lithuania, this was resolved by attempts to begin the formation of spiritual rabbinic authority. Yeshiva of Volozhin was the place of this formation, as well as the place of this reorganization of traditional Lithuanian Jewish way of life into "Jewish orthodoxy". Although the *Mussar* movement in the second half of the 19th century sprang up as a rival movement of reeducation of people, especially its leaders, to *Haskalah* movement. But even as a rival movement, *Mussar* had many things in common with *Haskalah*. Even if Salanter himself did not welcome secular sciences in education, in the end of the 19th to the beginning of the 20th century, he had achieved notoriety as a humanist. The very project (of *maskilim* as well as Salanter) of moral education as the means for the transformation and improvement of society was shared in common with the Humanistic project of Education (*paideia*, *Bildung*) in the era of Enlightenment.³ Responsibil-

³ See Giacomoni, Paola. "Paideia as *Bildung* in Germany in the Age of Enlightenment". *The Paideia Project Online: Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy* (Boston, Massachusetts U.S.A., 10-15 August 1998) [von Humboldt]. Available: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Mode/ModeGiac.htm>; also Pažeraitė Aušra. Izraelio Salanterio *musar* kaip *paideia*: dar vienas Apšvietos amžiaus edukacinis projektas // Tarptautinės mokslinės konferencijos „Vilniaus žydų intelektualinis gyvenimas iki antrojo pasaulinio karo“, vykusios Vilniuje 2003 m. rugsėjo 16-17 d., pranešimų medžiaga.

ity for community, for fellow human beings, and moral self-education were attitudes shared in common Enlightened Humanists, maskilim, and some proponents of the *mussar* movement. Latter hagiographic testimonies of the personality of Salanter and legends about him as a “good rabbi”, his humanistic and social care for his fellow Jew contrasted to the traditional ritualistic, his rigorist approach of other rabbis (as has shown A. Lvov), reveal some general features and attitudes of the Lithuanian (as well as Russian) Jewish society in the beginning of the 20th century, in which Judaism became equated with Ethics. Dov Kac in the Introduction to his fundamental work on the *Mussar* movement⁴ made the attempt to show how Ethics was fundamentally implicit in Judaism from the very beginning. So, through the general development of priorities Jewish society in Lithuania became more sensible to the questions of social justice and human dignity. The Judaism of Levinas, as we see in his *Difficile Liberté* and Talmudic Lessons, even ritualistic practices, is regularly equated with Ethics, the Ethics of justice and responsibility. So, even if in his Lithuanian period Levinas was not acquainted with proper Lithuanian rabbinic thought, his transfer of emphasis from ritualistic Judaism to Ethical, might be in common with changes in Lithuanian Judaism.

The idea of human responsibility, even cosmic responsibility for the world(s), is found also in the fundamental treatise of Rabbi Hayyim of Volozhin (beginning of the 19th century), *Nefesh ha-Hayyim* (*Soul of Life*):

“Such is the Human law. God forbid that somebody in Israel says to himself: “Who ever am I? What can I do in the worlds with my miserly actions?” On the contrary, he is to know, to understand and to be penetrated by the thought that not a particle of his actions, words and thoughts is lost at any moment. How important, expected, complicated his actions are, because everyone reaches his roots in order to affect heights of heights, in worlds and the highest, purest lights. Really, an awake man who perfectly understands this will fear and tremble in his heart at the thought of how deeply his bad actions may reach, and what a rottenness and destruction his smallest error may cause...” (Hayyim de Volozhyn 1986: 1,4).

Levinas, writing a foreword for the commented French translation of “Nefesh ha-Hayyim” by Benjamin Gross, published in 1986 in Paris, noted: “Man is the soul of all “worlds”, of all creatures, of all life, like the Creator Himself... Being *exists* through human ethics. The kingdom of God depends on me, God reigns only through ethical order, where exactly one creature acts as a response to another” (Lévinas 1986: X). I.e., the existence of Being depends upon Ethics, which in the philosophy of Levinas is perceived as all the sphere of human action, which is covered by *mizwot*: both ritual and moral, as action of response.

⁴ See Kac Dov (1974).

Moreover the quoted thoughts of Hayyim of Volozhin were not new. Before him the idea of the absolute human responsibility for the very existence of the worlds, of the Being, was expressed by a one of the authors of classical *mussar* texts, mystic and philosopher Moshe Hayyim Luzzatto. In his book *Meamar ha-Ikkarim* (2002), in which he explains the basics of Judaism, Luzzatto states that God has given to man the power of affecting (awakening, *le'orer*) the *Highest Roots*. God has defined the actions through which holiness is transmitted – (as *mizwot*), as well as those transmitting impurity (as transgressions). The *Highest Roots* is a Cabbalistic notion pointing to the mystical Tree of *Sephirot*. Through the righteous actions of man (by observing *mizwot*) Holiness, like tree sap from those roots, gets into man and through him into the world, whereas through the wrong actions, some sort of dirt, contamination, “poison”, or disease gets into them, and brings destruction to the world. Despite this, as has been noted, the novelty of Hayyim of Volozhin was his activity of beginning the shaping of modern Lithuanian Jewish Orthodoxy through the educational project in Yeshiva, continued with some features shared in common with Haskalah educational projects, in the *Mussar* movement.

In the book of Hayyim Volozhiner, who utilizes cabbalistic terminology in order to give arguments for people to keep the commandments (even ritual) because of the cosmic responsibility human beings have for the world, we find a mystical approach to Being as Totality, enrooted in the impenetrable Godhead, which is an overabundance of existence. This world and even the World(s) of that beyond-Being can not be mastered by the simple act of objectifying cognizance, but only experienced as correlated existence, enabled from the part of human being by the means of proper action, by keeping divine commandments, and by restraining oneself from transgressions, in halakhic perfection. Global human responsibility is the response to the act of Divine Creation.

Salanter reduced this Volozhiner's global, cosmic responsibility to the responsibility toward one's neighbor, toward very concrete other human being, even transgressing certain ritual commandments. His method of *mussar* study was primarily the method of purification of one's own heart, inconceivable to consciousness depths of the heart, through *teshuvah*. Maybe this point – personal responsibility for the other, for the community, - was the point shared in common by Volozhiner, Salanter, and Levinas himself.

CONCLUSION

In the conception of ethics of Levinas do appear some aspects close to the modern Lithuanian rabbinic conceptions of the meaning of the human action in the economy of the correlation of human beings and God, rooted in Jewish mystical tradition as well as in classical *mussar* literature, especially in the *mussar* conception of Salanter. Volozhiner's equation of keeping mizvot with human responsibility, transferring the emphasis of traditional ritualism to humanist (responsible) attitude toward fellow human beings in modern Lithuanian Judaism from the beginning of the 20th century, influenced by maskilic humanism, and in more religious layers enveloped in *mussar* ideas, resulting in the modern equation of Judaism with Ethics, could be appreciated as the Lithuanian heritage of Levinas.

Received 2006 08 14

Accepted 2006 09 12

REFERENCES

1. *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, by Marcus Jastrow. First published in 1903, Philadelphia. Reprinted in Israel: HOREB.
2. Etkes, I. 1993. *Rabbi Israel Salanter and the Musar Movement*. Philadelphia, Jerusalem: The Jewish Publication Society. From Hebrew tr. by Jonathan Chipman.
3. Giacomoni, P. "Paideia as *Bildung* in Germany in the Age of Enlightenment". *The Paideia Project Online: Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy* (Boston, Massachusetts U.S.A., 10-15 August 1998) [von Humboldt]. Available: <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Mode/ModeGiac.htm>.
4. Goldberg, H. 1982. *Israel Salanter: Text, Structure, Idea. The Ethics and Theology of an Early Psychologist of the Unconscious*. New York: Ktav Publishing House.
5. Hayyim de Volozhyn, Rabbi. 1986. *L'Ame de la Vie. (Nefesh ha-Hayyim)*. Présentation, traduction et commentaire par Benjamin Gross. Collection "Les Dix Paroles", VERDIER.
6. Hayyim de Volozhyn. 1989. *Nefesh ha-Hayyim*. Israel: Bnei Brak.
7. Katz Dov. 1970. *Tenuat ha-Musar. Toldotiyah 'ishiyah we-shitutiyyah*. T.1, Tel Aviv: Sfarim Abraham Tzioni.
8. Lévinas E. 1986. "Préface" in Rabbi Hayyim de Volozhyn. *L'Ame de la Vie. (Nefesh ha-Hayyim)*. Collection "Les Dix Paroles", VERDIER.
8. Luzzatto, Moshe Hayyim. 2001. *Me'amar ha-'ikkariim* (Очерк об основах Иудаизма). СПб.: Академический проект. (Hebrew and Russian).
9. Malka, S. 1984. *Lire Lévinas*. Paris: Les Éditions du Serf.
10. Pažėraitė, A. Izraelio Salanterio *musar* kaip *paideia*: dar vienas Apšvietos amžiaus edukacinis projektas // *Tarptautinės mokslinės konferencijos „Vilniaus žydų intelektualinis gyvenimas iki antrojo pasaulinio karo“, vykusios Vilniuje 2003 m. rugsėjo 16-17 d., pranešimų medžiaga*. 2004. Vilnius: Mokslo aidai.
11. Pažėraitė, A. 2003. *Izraelio Salanteris ir Musar judėjimas Lietuvoje XIX a.* Kaunas (PhD thesis, not published).
12. Львов, А. 2000. Легенда о добром раввине (гуманистическая идеология в еврейских религиозных практиках) (not published, paperless version).

Aušra Pažėraitė

LEVINO PALIKIMAS IR LIETUVOS RABINIŠKOJI TRADICIJA

SANTRAUKA

E. Levino etikos koncepcijoje pasirodo keletas aspektų, artimų modernioms Lietuvos rabiniškoje mintyje XIX a. plėtotoms sampratoms: žmogaus veiksmo reikšmingumo ir prasmės žmogaus ir Dievo santykių koreliacijoje sampratoms, ateinančioms iš žydų mistikos tradicijos, taip pat ir klasikinės *mussar* (rabiniškos dievoieškos ir moralės) literatūros. Žydų mistikos tradicijas naujai interpretavo Vilniaus Gaono mokinyš Chaimas iš Valažino (1749-1821), kuris savo veikale „Nefeš ha-Haim“ („Gyvenimo siela“) išplėtojo mintį, kad net ir menkiausias žmogiškas veiksmas neišvengiamai turi pasekmių visuose egzistuojančiuose pasauliuose, net ir tuose, kurie arčiausiai dieviškų visa ko kilimo šaknų, todėl kiekvienas yra atsakingas ne tik už save, bet ir už Būtį, net jos buvimą. Idėjas apie šias absoliučios atsakomybės už savo veiksmų, savo ketinimų, intencijų, kylančių iš širdies gelmių, kuriose jie slypi ikisąmonės būklėje, pasekmes plėtojo ir Izraelis Salanteris (1810-1883), tiesa, labiau psichologiškai nei mistiškai. Žydų Apšvietos judėjime (*Haskala*) ir Izraelio Salanterio paveiktame *musar* judėjime tradicinė ritualistinė mistinė atsakomybė buvo perkelta į humanistinę atsakomybės už artimą (kaip viršijančios ritualinę atsakomybę) nuostatą. Gana dažnai XIX a. pb. - XX a. pr. judaizmas Rusijos imperijos (taip pat ir Lietuvos) žydų (net ir nelabai religingų) ir jiems prijauciančių sluoksniuose (nors toli gražu ne visuose) imamas prilyginti Etikai. Šie judaizmo sampratos aspektai galėtų būti laikomi litvakišku Levino paveldu, kurį jis perėmė gal ir ne tiesiogiai iš religinių žydų mokyklų Lietuvoje, bet iš humanistinės aplinkos, kurioje augo, o vėliau, jau gyvendamas Prancūzijoje, giliau studijuodamas rabinišką literatūrą ir tradicijas, iš kurių jam ypač artimos buvo Haimo iš Valažino bei Izraelio Salanterio mintys.

RAKTAŽODŽIAI: Levinas, etika, Lietuvos rabiniškoji tradicija, litvakai.

Audronė Žukauskaitė

ETHICS BETWEEN PASSIVITY AND TRANSGRESSION: LEVINAS, LACAN, AND VON TRIER

*Department of Contemporary Philosophy
Culture, Philosophy, and Arts Research Institute
Saltoniškių g. 58
LT-08105 Vilnius, Lithuania
e-mail: audronezukauskaitė@takas.lt*

What does the Levinasian ethical imperative mean for us now, in our post-secular society of late capitalism? What is the nature of the ethical decision: the thoughtless obligation to the other, characterized by passivity and suspense, or, on the contrary, the transgression of this passivity through active decision? These questions and the alternative between passivity and transgression refer to different ethical contexts - Levinasian and Lacanian ethics, which I would like to discuss in my paper. As the title of Sarah Harassym's book implies (Harassym 1998), the encounter between Levinasian and Lacanian ethics is always the missed encounter, the missed date. However, these two thinkers do encounter each other indirectly in concrete ethical situations, for example, in the situations of Lars von Trier's films. I have chosen von Trier's films not only because they reveal ethically ambivalent and controversial ideas, but also because these questions are addressed to female heroines. I think it is not accidental that for Levinas as well as for Lacan the theme of femininity forms the limit of their ethical systems, beyond which ethical decisions are dissolved into the mist of secrecy. The feminist philosophers like Luce Irigaray radically opposed the Levinasian call to think of femininity as otherness *par excellence*, which exists in the mode of secret, hiding, modesty, and sliding away from light. (Irigaray 1991: 1993) Lacan was also under the constant attack of feminists because he refused to conceptualize the feminine *jouissance*, and

discuss it in terms of discourse and knowledge. In other words, the Levinasian as well as the Lacanian ethical universes operate on the condition that they conceptualize femininity as the external limit of their universes, and that they put femininity beyond the limit of knowledge and discourse. Having in mind this exclusion, I hope that examples from von Trier's films will enable us to reconstruct the situation in which these two notions of ethics do encounter each other and in which the feminine is empowered into the position of the ethical subject.

ETHICS BETWEEN DIFFERENCE AND UNIVERSALITY

I would like to start by introducing Levinasian and Lacanian ethics as two competing positions. It is already commonplace to say that Levinas initiated a new line of thought, which takes as its background not the autonomy of the rational subject but the relationship between the subject and the other. According to Levinas, the relationship with the other cannot be regulated by the principles of knowledge; it is intrinsically unpredictable and anarchic. Levinasian ethics is structured around the difference of the other, which, as Levinas insists, is irreducible: it cannot be reduced to one's expectations or become the theme of one's reflections. The other's difference is nothing other than the interval of time, the dimension of temporality: metaphysical subjectivity used to reduce temporality to the 'living present'; the thinking of the other, on the contrary, reinvents time, because the other appears either in the future or in the past, but never in the present moment.

Of course, we can ask if it is possible to think of Levinasian ideas in this pure form, without taking into consideration the subsequent interpretations of his ethics. Here I have in mind first of all the interpretation of Jacques Derrida, which stresses not so much the philosophical and theological, but the political implications of Levinas's ethics. We can say that for Derrida the undecidability of every ethical situation is a sign that we are in the field of the ethical. Every decision to decide is to a more or less extent violent, while it reduces the otherness of the Other. Derrida and his followers reach a paradoxical conclusion that the undecidability of ethical judgment is the necessary condition of ethics in general. As Richard Beardsworth points out, "The very impossibility of judgment is its possibility since, if the judgment were possible, and an account of the law were possible, there would be no need to judge in the first place, and therefore there would be no judgments." (Beardsworth 1996: 40) In other words, the realm of the ethical is conceptually and primordially suspended, because every decision or action would discriminate against other decisions or actions, and, moreover, would be violent in respect to all unaccomplished possibilities.

Of course, we are tempted to ask if this passivity and suspense, implicated by Levinasian ethics and Derridian interpretations, do not open the doors to another evil, which is more terrifying than the “reduction of otherness”. The French philosopher Alain Badiou points out that the undecidability of the ethical or political situation in fact liberates us from the necessity to make a decision and intellectually justifies the status quo. As Peter Hallward notes in his introduction to the essays of Alain Badiou, “radical difference is a matter of ethical indifference. The ethical decision *holds true* only if it is indifferent to differences.” (Hallward 2001: xxxvi) In other words, Badiou abandons the ‘ethics of difference’ and proposes what he calls the ‘truth event’, the engagement in an ethical act. The same position is adopted by Slavoj Žižek, who tries to reconstruct the Lacanian notion of the ethical act, of actual intervention into reality. According to Lacan, the ethical act redefines the contours of reality, re-shapes the definition of the Good. So on the ethical map we can see the clear opposition between Levinasian ethics, which is based on difference and suspension of an ethical act, and Lacanian ethics, which asserts the ethics of an act and is indifferent to differences. But is this opposition between the undecidable suspense and the impetuous necessity to decide so clear and strict? Does Levinasian ethics necessarily prevent one from acting, or making a decision, and does not Lacanian psychoanalysis reveal the uncanny abyss of the subject’s primordial passivity, which keeps the subject always withdrawn?

SUBSTITUTION AND INTERPASSIVITY

In order to answer these questions, let’s take a closer look at Levinas’ notions of passivity and substitution. Levinas defines the subject by not relying on the subject’s capacity of thinking or judgment, but according to the subject’s relationship with the other. Instead of being *subjectum*, subjectivity is substitution, the hostage of the other. For Levinas substitution is the ethical itself; only by being the other, by taking the place of the other can one enter an ethical relationship. What consequences do this ethical imperative have for the subject? How far can we go in taking the responsibility for the other, suffering for the other, or, on the contrary, enjoying its pleasures? Does substitution have the same implications for different genders? Is there any limit, where the Levinasian subject withdraws, saying, for example, that in this situation s/he cannot substitute him/herself, diverge from him/herself, but feels the need to redefine his/her position?

What precisely does substitution mean for Levinas? “Substitution is conceived as the state of being hostage... Substitution is not to be conceived actively, as an initiative, but as this materiality and this passive condition.”

(Lingis 1991: xxiii) Levinas describes substitution as an absolute passivity of the self: “Far from being recognized in the freedom of consciousness, which loses itself and finds itself again, (...) the responsibility for the other, the responsibility in obsession, suggests an absolute passivity of a self that has never been able to diverge from itself, to then enter into its limits, and identify itself by recognizing itself in its past”. (Levinas 1991: 114) Moreover, this passivity turns into an absolute dissolution of the self and, of course, raises the question as to why this dissolution still holds the name of the ‘ethical subject’. Levinas points out this contradiction as well: “In this substitution, in which identity is inverted, this passivity more passive still than the passivity conjoined with action, beyond the inert passivity of the designated, the self is absolved of itself. Is this freedom?” (Levinas 1991: 115)

Here we can start formulating the preliminary questions: What content does the Levinasian notion of passivity contain? Why is it precisely passivity, which opens the experience of the ethical itself? If this passivity is meaningless, as Levinas says, if it is passivity as *non-sense*, can we still interpret it as an ethical activity? Lacanian psychoanalysis reveals the same experience of an inert, meaningless passivity in the visual register: it is the experience of being under the Other’s gaze. Lacan speaks of the experience of the gaze as something “to which I am subjected”, so that we may even speak about the “annihilation of the subject”. As Charles Shepherdson points out, “in the experience of the gaze, my perception is revealed in its fundamental passivity – not a passivity understood as the familiar opposite of ‘activity’, (...) but a more fundamental, more primordial passivity, on the basis of which both passivity and activity are possible”. (Shepherdson 1997: 82) Levinas also mentions this sort of passivity, but tries to make a clear difference between the two: “It is a passivity that is not reducible to exposure to another’s gaze.” (Levinas 1991: 72) That means that for Levinas the Other has a paralyzing power even if this Other is not watching or observing; this is not surprising if we remember that the Other appears for Levinas through the face, which is considered as being omnipresent.

This omnipresence of the Other Levinas describes in terms of obsession and persecution. Lacan, on the contrary, asks the following question: “Is there no satisfaction in being under the gaze?” (Lacan 1978: 71) We can ask what satisfaction does Lacan have in mind? The satisfaction of making himself/herself the object of another will: “It is the subject who determines himself as object, in his encounter with the division of subjectivity”. (Lacan 1978: 168) The Lacanian subject offers himself/herself up as the object that shows itself to be missing in the Other, or, in other words, the subject substitutes himself/herself for the object which makes the Other complete. (Shepherdson 1997: 84) Here we notice that the Lacanian notion of passivity also has an ethical

dimension, while Lacan describes this substitution precisely as *sacrificial*. On the other hand, we can ask if this satisfaction, about which Lacan is speaking, cannot be detected in a Levinasian universe? Is there no satisfaction in being for the other, in the place of the other, or, more precisely, is there no satisfaction in not being?

Is this passivity just a momentary leap of obsession, the repetitive drive for satisfaction, or is it a constant condition, essential to contemporary subjectivity? Žižek interprets the condition of passivity in a very similar way, asking: "What if the fundamental experience of the human subject is not that of the self-presence, (...) but that of a primordial passivity, sentience, of responding, (...) that never acquires positive features but always remain withdrawn, the trace of its own absence?" (Žižek 2000: 664) Žižek develops this idea by introducing the notion of interpassivity,¹ which can be interpreted as the postmodern version of the notion of intersubjectivity. Žižek writes: "Far from being an excessive phenomenon which occurs only in extreme 'pathological' situations, interpassivity, (...) is thus the feature which defines the most elementary level, the necessary minimum, of subjectivity". (Žižek 1997: 116) Here Žižek is quite close to Levinas's position that the 'original' subjective gesture is not self-reflection or auto-affection, but primordial substitution. However, the consequences, which follow from the Levinasian idea of being a passive hostage of the other, and Žižek's idea of interpassivity, are absolutely different. In the Levinasian universe this situation of responsibility as passivity is or should be sublimated into the ethical act, or, in other words, it is the ethical itself. Žižek interprets interpassivity as a network, as a device to transpose on to the other the inert passivity, which is primordial to the subject. "In order to be an active subject", Žižek says, "I have to transpose on to the other the inert passivity, which contains the density of my substantial being. Transposing my very passive experience on to another is a much more uncanny phenomenon than that of being active through another: in interpassivity I am decentred in a much more radical way than I am in interactivity, since interpassivity deprives me of the very kernel of my substantial identity." (Žižek 1997: 116) Žižek's idea is clearly anti-Levinasian: I am passive not on behalf of the other, but the other is passive on behalf of me.

Another interesting point is that the notion of interpassivity has different implications for different genders. Both for Levinas and Lacan, as I mentioned, femininity is a conceptual limit, which puts femininity beyond knowledge and discourse. Levinas points out that "the nature of femininity is otherness" (1987: 85-88) but this is not the same otherness that has the paralysing power for the Levinasian subject, suspended under the weight of responsibility. Here

¹ For the origins of the term of interpassivity see: Žižek S. *Plague of Fantasies*. New York, London: Verso, 1997, p. 125, reference 28.

we should refer to the claim of Luce Irigaray that in the Levinasian universe there are two levels of otherness: the otherness of the Other which means the Other as other man-son-God, whose infinity suspends the subject tying him with bonds of responsibility. We can describe this situation as ethically active passivity. And there is feminine otherness, which, withdrawn into the darkness and secret, is a passive object to be caressed, but has no position as an ethical subject. Irigaray writes: "After having been so far – or so close – in the approach to the other sex, in my view to the other, to the mystery of the other, Levinas clings on once more to this rock of patriarchy in the very place of carnal love. Although he takes pleasure in caressing, he abandons the feminine other, leaves her to sink, in particular into the darkness of a pseudoanimality, in order to return to his responsibilities in the world of men-amongst-themselves. For him, the feminine does not stand for an other to be respected in her human freedom and human identity. The feminine other is left without her own specific place. On this point, his philosophy falls radically short of ethics." (Irigaray 1991: 113) This feminine passivity, Irigaray points out, is the passivity of matter, e.g. primordial passivity, which lies before the distinction between passivity and activity. It is precisely this primordial passivity that enables Žižek to define the contemporary subjectivity as being in essence feminine: "The thesis that a man tends to act directly and to take on board his act, while a woman prefers to act by proxy, letting another do (or manipulating another into doing) it for her, may sound like the worst cliché... What, however, if this cliché nevertheless points towards the feminine status of the subject? What if the 'original' subjective gesture, the gesture constitutive of subjectivity, is not that of autonomously 'doing something', but, rather, that of the primordial substitution, of withdrawing and letting another do it for me, in my place?" (Žižek 1997: 118-119) To put it in other way, Levinas makes a distinction between the active passivity of men-amongst-themselves and the passive passivity of the feminine, while Žižek tends to define the very structure of interpassive subjectivity as being feminine. Of course, we can reject this idea, as Rosi Braidotti does, as "an anti-feminist regression" (Braidotti 2002: 54) or as some sort of 'postmodernist' misogyny, but the problem is that this model of subjectivity reappears in different contexts and is proposed as attractive contemporary ideology. Lars von Trier's films could be taken as an example of this ideology; here I would like to discuss these films in terms of the logic of passivity and substitution.

LARS VON TRIER'S FILMS AND THE LOGIC OF SUBSTITUTION

Danish film director Lars von Trier is known not only as the leader of 'Dogma', the European independent cinema movement, but also as the author of

ethically ambivalent and controversial films. Here I would like to discuss the so-called 'Goldenheart Trilogy' of *Breaking the Waves*, *The Idiots*, and *Dancer in the Dark*. In his interviews von Trier specified two sources of inspiration: they are the fairy tale 'Goldenheart' and the novel *Justine* by the Marquis de Sade. Of course, we can ask what common dimension we can find between a fairy tale and de Sade. The answer is very simple: they both seek to redefine the rules of ethical behaviour. This is why at the centre of all three of Trier's films stands a heroine who, "with a strong belief in the voice of her heart, has the courage to go against the grain of common sense". (Pisters 2003: 132) At first glance these films seem to reproduce all the stereotypes of feminine passivity and female sacrifice: Bess (*Breaking the Waves*) sacrifices her life for her husband's health; after Bess dies, her husband Jan miraculously regains his ability to walk. Selma (*Dancer in the Dark*) melodramatically sacrifices herself in a desperate wish that her son literally "could see his grandsons"; she refuses to defend herself in court because it could interrupt the process of healing of her son. Karen (*The Idiots*) destroys her social and personal life in order to fulfil her group leader's ideology and literally turns into an idiot. All three feminine figures are in the position of being substitutes of the other, being hostage of the other; their excessive goodness and responsibility for the other sublimates them into the ethical figures, in a Levinasian sense. On the other hand, this excessive goodness and obsession with the other reveals its psycho-analytical, Lacanian side: all three heroines find deep satisfaction in being the object of the other's will – assuming the position of the object-instrument of the other's *jouissance*. This passive, apathetic position, according to Lacan, is the position of the pervert, displacing the split, which is constitutive of subjectivity on to the other. In order to accomplish their idea of the Good, the heroines are involved in perverse relationships: prostitution (Bess), murder (Selma), and anarchism (Karen). In other words, Trier's films push us into the ethical deadlock, where responsibility, obsession with the other appears as the obverse of the perverse *jouissance*.

The ethical figures of Lars von Trier's films open the bundle of questions which arise every time we enter into the realm of the ethical: how far can we go in taking responsibility for the other? At what point does excessive goodness turn into perverse enjoyment? Can we read Levinas with (or against) Lacan, analogically as Lacan and Žižek were reading Kant with (or against) de Sade?² The films do not provide any positive answer, but in fact include into the film structure both models of interpretation: the Levinasian model, according to

² For Lacan's reading Kant with de Sade see: Lacan J. "Kant avec Sade". In: *Écrits*. Paris, Éditions du Seuil, 1966, p. 765-90; for Žižek's account of the similarity between Kant and de Sade see: Žižek S. "Kant with (or against) Sade". In: *The Žižek Reader*, eds. Elisabeth Wright and Edmund Wright Oxford, UK and Mass., USA: Blackwell, 1999, p. 285-301.

which the heroines' choice to be the substitute for the other is demonstrated as an act of excessive goodness (at the coroner's inquest the doctor who treated Bess testifies that the true reason of her death was her goodness), and the Lacanian model, according to which the subject is assuming the position of the object-instrument of the other's will, and turns into the pervert. This position is very close to the Sadian universe where the role of the executioner and the role of the victim are mutually interwoven. Žižek, interpreting *Breaking the Waves*, also points out the ambivalent message of the film: "Is *BW* thus not the utmost 'male chauvinist' film celebrating and elevating into a sublime act of sacrifice the role which is forcefully imposed on woman in patriarchal societies (...): Bess is completely alienated in the male phallic economy, sacrificing her *jouissance* for the sake of her crippled partner's mental masturbation." On the other hand, Žižek observes that the radical attitude of Bess "undermines the phallic economy and enters the domain of *jouissance féminine* by way of her very unconditional surrender to it". "Bess' sacrifice is unconditional (...) and this very absolute immanence undermines the phallic economy." (Žižek 1999: 208-221) So the message of the film is clearly psychotic, denying the content it tries to express.

Here we can notice that the splitting between different ethical ideologies is repeated by splitting in the visual aspect of these films. Every film is shot using different visual codes: *BW*, a melodramatic, pathetic story about love and belief is shot in pseudo-documentary, raw, 'Dogma' style, which is contrasted with romantic and kitschy stills opening every new segment of the film. *DD* is a melodramatic story, which is interrupted by purely musical imaginary scenes; *TI* is split between the static portraits of interviews and 'mad camera' shots, surveying the community of pretended idiots. Could this splitting between different visual codes be interpreted as the uncanny splitting in the ethical itself?

TRANSGRESSION AS AN ETHICAL ACT

Now it's time to ask how this ethics of substitution is revealed in the next film of von Trier – *Dogville*. Here we see the continuation of a fairy tale about the girl with a golden heart: Grace literally identifies with the Levinasian injunction "love your neighbour" and helps the inhabitants of a small town in their daily work. Grace provides a visual picture of what it means to be a hostage, in a Levinasian sense: the inhabitants get used to Grace's goodness very quickly, and start to exploit her in all aspects. If we take a look at the form of the film, we notice that it is shot in anti-'Dogma' style: the decorations are conventional, referring to the Brechtian theater. The film is full of trivial repetitions and self-evidences, which acquire their meaning only at the end, when all our

expectations are literally shot down: the end of the film is radical because, as Trier says, “the Goldenheart became a feminist”. The final shots, where Grace exterminates all human beings and burns the town, are sublimated into the pathos of Greek tragedy, resolving the eternal question of feminine excess. Grace acts as a repulsive monster, but, at the same time, her act still retains the beauty of the sublime. Here Grace reveals her closeness to her Greek ancestors - Medea, Electra, and Antigone. At the same time she poses the question: What is the nature and meaning of an ethical act?

For Lacan, the ultimate horizon of ethics is *not* the infinite responsibility for the other, but the act, which intervenes into social reality and changes the very coordinates of what is perceived as possible. Žižek points out that “The act is for him strictly correlative to the suspension of the big Other, not only in the sense of the symbolic network that forms the substance of the subject’s existence, but also in the sense of the absent originator of the ethical call, of the one who addresses us and to whom we are irreducibly indebted and/or responsible.” (Žižek 2000: 668) The ethical act means the abyss where either the undecidability, or the passivity are abandoned and transformed into a concrete decision. The act is a decision to decide, because “it still remains my (the subject’s) responsibility to translate this decision to decide into a concrete, actual intervention, to invent a new rule out of a singular situation. This is the Lacanian act in which the abyss of absolute freedom, autonomy, and responsibility coincides with an unconditional necessity.” (Žižek 2000: 668-669) Of course, we feel obliged to ask if these acts have something to do with the notion of the good: for example, is Antigone’s gesture of civil disobedience or Grace’s radical revenge compatible with any existing notion of the good? Grace gives an account of her radical act – she refuses to be ‘an example’, a particular case, which by exclusion refers to the universality of the law. This is similar to Antigone who confronts the laws of the city relying on her unique, particular situation. That means they act not simply beyond the good, but in fact redefine what counts as good. Here we come very close to the definition of transgression, which I find very inspiring: according to this definition the ethical act proper is a transgression of the legal norm. Žižek defines transgression as an act, which, in contrast to a simple criminal violation, does not simply violate the legal norm, but redefines what is a legal norm. “The moral law doesn’t follow the good – it generates a new shape of what counts as good”. (Žižek 2000: 672) However, the conceptual definition of transgression involves a certain self-contradiction: on the one hand, Lacan and Žižek argue that the experience of transgression is always traumatic and at first sight is not recognizable as an ethical act. On the other hand, Žižek and Badiou insist that this experience could be universalized, turned into a ‘truth event’, which by definition should be universal. Can we imagine a universal transgression?

Or, on the contrary, should transgression always retain something from the particular – local, sensual, gendered – situation? Interpreting transgression in this way, we are not so far from a Levinasian definition of the ethical, which is also immersed in particularity and sensuality; although it is a different kind of particularity, liberated from passivity and suspense. Such an understanding of transgression should restore a gender dimension in the ethical: it should disclose femininity from the darkness and secrecy and empower the gendered difference in the ethical realm.

Received 2006 08 14

Accepted 2006 09 12

REFERENCES:

1. Beardsworth, R. 1996. *Derrida and the Political*. London, New York: Routledge.
2. Braidotti, R. 2002. *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge: Polity Press.
3. Hallward, P. 2001. "Translator's Introduction". In Badiou A. *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*. Trans. P. Hallward, New York, London: Verso.
4. Harrasym, S. 1998. *Levinas and Lacan: The Missed Encounter*. New York: State University of New York Press.
5. Irigaray, L. 1991. "Questions to Emmanuel Levinas. On the Divinity of Love." Trans. Margaret Whitford. In *Re-Reading Levinas*. Eds. Robert Bernasconi and Simon Critchley. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, p. 110-117.
6. Irigaray, L. 1993. "The Fecundity of the Caress: A Reading of Levinas, *Totality and Infinity*, "Phenomenology of Eros". In Irigaray L. *An Ethics of Sexual Difference*. Trans. Carolyn Burke and Gillian C. Gill. London: The Athlone Press, p. 185-217.
7. Lacan, J. 1978. *The Four Fundamental Concepts of Psycho-analysis*. Trans. Alan Sheridan. New York: Norton.
8. Levinas, L. 1987. *Time and the Other*. Trans. Richard A. Cohen. Pittsburg: Duquesne University Press.
9. Levinas, E. 1991. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Trans. Alphonso Lingis. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
10. Lingis, A. 1991. "Translator's Introduction". In Levinas E. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Trans. Alphonso Lingis. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
11. Pisters, P. 2003. *The Matrix of Visual Culture*. Stanford: Stanford University Press.
12. Shepherdson, Ch. 1997. "A Pound of Flesh. Lacan's Reading of *The Visible and the Invisible*", *Diacritics*, vol. 27, no. 4.
13. Žižek, S. 1997. *Plague of Fantasies*. New York, London: Verso.
14. Žižek, S. 1999. "Death and the Maiden." In *The Žižek Reader*, eds. Elisabeth Wright and Edmund Wright. Oxford, UK, and Mass., USA: Blackwell.
15. Žižek, S. 2000. "Melancholy and the Act", *Critical Inquiry*, vol. 26.

Audronė Žukauskaitė
ETIKA TARP PASYVUMO IR TRANSGRESIJOS: LEVINAS,
LACANAS IR VON TRIERAS

SANTRAUKA

Straipsnyje keliamas klausimas, kokia yra etinio santykio prigimtis: ar etinis santykis reiškia besąlygišką atsakomybę Kitam, kuri virsta visišku pasyvumu bei sąstingiu, ar, priešingai, šio pasyvumo transgresiją, aktyvų pasiryžimą veikti? Ši etikos aporija tampa akivaizdi sugretinus Emmanuelio Levino ir Jacques'o Lacano etikos sampratas. Levino etinė samprata implikuoja etinio subjekto pasyvumą, bet kokį minties ir veiksmo suspendavimą; neatsitiktinai etinį santykį Levinas apibrėžia pasitelkdamas substitucijos sąvoką. Substitucija reiškia visišką subjekto pasyvumą, daug gilesnį nei tradicinė aktyvumo ir pasyvumo priešprieša. Kitaip tariant, Kito etinis reikalavimas suspenduoja subjekto laisvę, virsta savotišku paralyžiumi ir obsesija. Psichoanalizė siūlo visiškai priešingą etinio santykio modelį: Lacanas ir Žižekas etinį veiksmą suvokia kaip egzistuojančių dėsnių ir normų transgresiją, kaip beatodairišką pasiryžimą veikti. Etiką įsteigia ne begalinė atsakomybė Kitam, bet veiksmas, kuris įsiveržia į realybę ir pakeičia patį jos suvokimą. Ši etinė aporija tarp pasyvumo ir veiksmo straipsnyje analizuojama pasitelkiant danų režisieriaus Larso von Triero filmus *Prieš bangas*, *Šokėja tamsoje*, *Idiotai*. Šie filmai ne tik kelia svarbius etinius klausimus, bet jiems spręsti pasitelkia filmų herojes moteris. Tiek Levinas, tiek Lacanas vengė tyrinėti moteriškumą, kuris visuomet likdavo jų etinių teorijų paraštėse. Larsas von Trieras, priešingai, etines dilemas sprendžia moteriškumo plotmėje, atskleisdamas tiek kilnias, tiek perversyvias etinio veiksmo paskatas.

RAKTAŽODŽIAI: etika, psichoanalizė, seksualinis skirtumas, substitucija, pasyvumas, transgresija.

Bracha L. Ettinger

FROM PROTO-ETHICAL COMPASSION TO RESPONSIBILITY: BESIDENESS AND THE THREE *PRIMAL* MOTHER- PHANTASIES OF NOT-ENOUGHNESS, DEVOURING AND ABANDONMENT

I

We have to imagine Isaac's compassion for his father, Abraham. This compassion is primary; it starts before, and always also beyond, any possibility of empathy that entails understanding, before any economy of exchange, before any cognition or recognition, before any reactive forgiveness or integrative reparation. It is woven with-in primordial trans-sensitivity and co-re-naissance. Quite early in life such compassion might go into hiding and be covered over by stronger survival tools, as it is too fragile on any non-matrixial survival scale. Its repression is originary. To return beyond originary repression to primary compassion in adulthood is a long long journey within matrixial initiative voyages, unless it has never undergone such repression at all.

Can you imagine Isaac's compassion for his father? Can you keep this idea in your heart's mind as you are reading along this essay? In my view such primary compassion could be a kind of psycho-aesthetical and psycho-ethical archaic unconscious basis for the Levinasian "an-archic" and feminine kernel of the ethical sphere. It is first revealed, though, in the presubject's transconnectivity to its m/Other as a subjectivizing agency.

*

In “Subjectivité et vulnérabilité”, a short chapter in Levinas’ *Humanism de l’autre homme*, in a footnote explaining the connection between *misericord* and *preliminary vulnerability* (Lévinas 1972: 122, 105), Levinas refers to the Hebrew word for *misericord* that signifies pity: *Rakhamim*. *Rakhamim* contains a reference to the word *rekhem* – uterus (from which as a root *Rakhamim* is composed.) Via the Hebrew, Levinas points to *misericord* as *emotion of the maternal womb*. (For my comments on the *God full of Mercy* see Ettinger 2000 (1997): 202-203). *Misericord* echoes the relation of *hospitality* which is feminine by the exemplary way of the maternal womb and links *hospitality* to the *absolutely future* and to *vulnerability*: approaching the Other who is *infinitely Other* by such (womb-like?) *proximity* is *traumatic* to the *I* who may thus become *self-sacrificial*. For Levinas, the maternal-womb emotion can’t be erotic, since *vulnerability* and *misericord* denotes *passivity* while *Eros* denotes *virility* (Lévinas 1972: 88). The subjectivity of the *irreplaceable singular individual unit* is inaugurated in *originary responsibility*, while *preliminary vulnerability* that founds this *an-archic* pre-ethical position and is related to the maternal womb by the notion of the maternal instance of *misericord* and by *passivity* and *mystery*, is considered to have no *Eros*. The feminine here is *Otherness*, while *Eros* and subjectivity are on the masculine side. Like for Freud, *Eros* and Subject for Levinas implies *activity* and *libido*, and therefore the active generative (creative) principle is referred to *virility* and *paternity*. However, in my view such *vulnerability* in a *misericordial* approach *must* turn *sacrificial only* when the woman-as-feminine stands, as she does for Levinas (and for Lacan 1973), for *absolute Otherness* and infinite *disappearance from light*. From the perspective of the feminine-maternal sphere I have named *matrixial* (womb-matrix), the *binding* and *connecting potentiality* of *Eros* lies at the heart of *subjectivizing* feminine-maternal *misericord*. Here, “woman” is an almost-Other and partial-subject in-between appearance and disappearance by way of *jouissance* and *trauma* in real and phantasmatic psychic and mental transconnectedness of *I* and *non-I*. This subverts the Levinasian connection between generating-begetting and *paternity* and also deconstruct the fatal link between death and the maternal, and infiltrates *Ethics* with a perspective concerning femininity where life is linked to the maternal, as pregnancy assumes being alive in giving life. This perspective enters the father/son relationship (Ettinger with Levinas 1991-1993) and offers a basis for the transformational working-through from sacrifice to solace and grace. The paradigmatic mythical story of the *Akeda* (the *Sacrifice of Abraham*), as we shall see later, receives by the matrixial twist a new meaning, where absolute feminine *Otherness* and disappearance (*versus* subject’s Being), that leads to thinking along an *I or non-I* axis, is dissolved in favor of feminine almost-Otherness and *side-by-side-ness*: a *besidedness* that

permits to think coemergence of I *and* non-I. The phallic knot composed of sacrifice, death and the feminine dissolves in favor of the co-incidence of death and life, sacrifice and solace with-in the feminine.

*

For Freud, the primary Other (mother) is “object”; libidinal relations to the other are relations to the other as *object relation*, and, within this same logic, the first recognition of the Other is by *rejection* and a kind of hate (Freud 1914). In other words, what the I rejects (in the maternal) is what mentally and affectively becomes an *unconscious not-me*. Rejection informs the I in terms of identity and difference from the other and allows differentiating. It is precisely in such (rejected) Other that *libidinal Eros*, active and destructive, is first invested with the aim of satisfying the I's *needs*. Such erotic access to an Other-object wouldn't fit the approach to the Other sought after by Levinas by way of the feminine vulnerability, and it therefore makes sense that when he articulates the space of misericord with vulnerability he renounces on the potential (power) of Eros. Yet, it can be argued that it is not Eros that had to be exiled from the feminine-maternal but rather, it is the *phallic perspective* on Eros itself that must be problematized. In my matrixial perspective, than, another kind of Eros – not male, not libidinal and ungoverned by activity as potency is conceived of (Ettinger 1994-1999 (2006a) Moreover, and paradoxically even, though for Levinas the originary hospitality is connected to the feminine by way of receptivity, an-archic passivity, and finally by what we can name *futurity in the now*: by inviting with *rakhamim* what is *not yet here* (Lévinas 1971: 274) to become, he finally articulates this originary cluster in terms of a “phallic” moment of birth. In thinking this cluster in terms of pregnancy rather than the moment of birth-giving, an *originary jointness-in-differentiating and besidedness*, rather than disappearance and death, becomes the kernel of the *feminine-maternal*. It is qualified by special kind of non-relating relationality by connectivity and by reattunement of approximations in originary jointness.

*

In Levinas, this futurity, a Time inaugurated by vulnerability, was first fatally connected to the father/son relation, sublimated to stand for relation between the paternal and *absolute youth* through the concept of *Fecundity* which indicates by definition paternal participation in *the time of the absolutely Other* which is *absolutely future*. Thus, subjectivity had remained at the male-paternal side, keeping femininity as its absolute Other while seeking ways to participate in it: Fecundity “irreducible to power and

possibility” marks a kind of participation of the subject in the absolute time of the Other, in spite of a basic *discontinuity* between them. In the Seventies, Levinas indeed calls “fecundity” precisely the *relations to the “future without me”* through a masculine-paternal principle (Lévinas 1971: 294-312). Femininity attached to this futurity itself is a non-relational Other. This articulation of the paternal goes hand in hand, in my view, with the Freudian idea of *the paternal primary and direct pre-objectal love-identification with the primordial father*: “an individual’s first and most important identification, his identification with the father in his own personal prehistory” (Freud 1923: 31) echoed by Lacan’s figure of *SI* that stands for the originary repression of enigmatic paternal love-identification via an originary unconscious signifier. The paternal thus comes to stand not only for the guaranty of the symbolic order but also for the principle of love and life-giving in the subject, and the infant (as masculine subject by definition) loves (“love” being love by and for the father by definition) through originary pre-objective identificatory direct link to the paternal. In parallel to this, in Freud, a fatal connection between maternity and “hate” is established at the originary level, and the individual subject (mostly female individuals) originarily and then also secondarily (in the post Oedipal position) hates her first object mother/Other, fears her devouring tendencies and blames her for what I call *not-enoughness*. Both devouring and not-enoughness are phantasmatic qualities for whose persistence in girls Freud endlessly tries to find “causes” in the female girl’s *sexual inferiority* in relation to boys (Freud 1933: 124; Freud 1931: 232) in terms of “penis envy” and “castration”, that is, in terms of a *feminine sexual difference that starts from the masculine and returns to the masculine*. (We shall return to this problematic later; it was also treated in Ettinger 2006b, 2006c). Though, for Levinas, the feminine-maternal corresponds to home and accueil – welcoming reception, ingathering and hospitality, it is the paternal that corresponds to that which in fecundity surpasses power and possibility and plants “me” in “other”, though in “discontinuity”. *I* is inside Other *in discontinuity*. Since for Levinas the womb finally represents the moment of birth, and the pick of the maternal womb vulnerability is the *dying* in giving-life (Ettinger with Levinas 1991-1993), womb-misericordiality can’t stand for pregnancy where for the process of life-giving, the *living* of the m/Other and a *living-with-in and beside* must be articulated. In my matrixial perspective, womb-misericordiality as pregnancy-emotion stands for *com-passionate hospitality in living-inter-with-in the almost-Other*. The matrixial principle works as long as the feminine-maternal agent lives in mental and psychic besidedness to its non-I. The womb-misericord with-in the almost-m/Other does participate in subjectivity as *transsubjectivity* since it is precisely between conception and birth, in the real, imaginary

and symbolic shareable psychic spaces that the *I* and *non-I* – presubject and becoming-m/Other – are forming and informing a psychic mental and affective *continuity*, and the womb (as psychic place of coemergence *and* invisible female corporeality) stands for a subjectivizing potentiality by transgression of affective and mental waves and by sharing in the same mental, affective and sensitive resonance time-space. Here, the feminine-maternal fecundity-as-pregnancy is a *subjectivizing agency*. By transgression and continuity, the Other (as m/Other) is not an absolute Other, neither to herself nor to her *non-I(s)*. The Other of the matrixial subjectivizing agency (the feminine inside the maternal, the maternal inside the feminine, the infant as presubject, partial-subject and *non-I* in *transgressive shareability*) is always an almost-Other in encounter with an I. *I* and *non-I* are *borderlinking* (a borderlinking that works in parallel to *borderspacing*) during the matrixial time-space of prolonged encounter-event – a time-space of differentiating and differentiating, experienced as co-emergence and co-fading, in a Levinasian *relation-without-relating* approximation yet in *jointness*. Coemergence is an originary trans-subjective com-position. In matrixial femininity, the not yet *subject-I* that is yet to appear is not in absolute alterity to the *m/Other-I*. Starting from the archaic stage, this dimension accumulates new traces of encounter-events during life. In the matrixial position, traces of coemerging with-in the *m/Other-I* are reawaken to reabsorb new traces of coemergence; transconnecting sensible and sensitive strings re-vibrate; threads composed of shareable traces of joint encounter-events become transformational in and by new fragile proximity and reattunement in vulnerability.

*

The necessity in a “phallic” side of the subject for the ethical basic assumption is obvious in the sense that *responsibility* can only be taken (and *freedom* practiced) by identifiable subject who can form *relation of obligation* and fix priorities. Since the human self, the unicity of being, the power to say “I”, is situated for Levinas at the face-to-face relating subject, relationships are by definition ethical as they are immediately engaging responsibility and obligation through the definition of the subject itself. *In the subject*, nothing precedes responsibility. But inasmuch as the subject *qua* responsibility is *informed by* (feminine-maternal) *vulnerability*, *compassion* and *misericord*, the ethical subject can’t emerge without being touched, on a presubjective level, by matrixial *openness*, and this openness, now from the *matrixial perspective of continuity*, implies *trans-subjectivity* of presubjectivity. A psychic and mental *transgression of the boundaries of the unicity of being* starting from the *transgressive corporeality of pregnancy* is in-formed by the feminine-maternal presubjective compassion. The matrixial sphere is *supplementary* to the phallic arena both in the

psychic domain of the unconscious and in the ethical domain inasmuch as trans-subjectivity traverses each subject and permeates it, and presubjectivity doesn't disappear when the subject appears. Thus, *by its matrixial Eros*, subjectivity in itself transgresses the individual subject. Relation-without-relating leads the subject toward responsibility on the unconscious level of partiality and transgressivity treasured upon traces of the archaic co-implication and co-affection. And since primordial vulnerability leans on infant's and premother's compassion(s), compassion in the relational present is always an appeal to futurity. "Individual" (infant's, maternal) compassion itself is linked to the *matrixial transgressive com-passion* (as we shall see later on). In this light I would like to interpret Levinas' idea that the Other is a trauma to "me" in the light of my idea that *the trauma of birth is the trauma of the mother* too. For Levinas, the other arrives as "gentleness" and yet as a trauma (Lévinas 1971: 12). This aids me in rethinking the giving birth in terms of *the trauma of maternity* (added alongside the infant's trauma of birth (Rank 1929). The mother, now as *I*, will *never* get over that trauma of the corporeal, phantasmatic and mental co-incidence with the Other (now: the infant) who is emerging into the world inside her entrails. From the side of the woman-mother as *subject* – a woman in the unicity of her individuality – we must recognize a *triple trauma* of maternity and prematernity: the traumatic proximity to the Other during pregnancy, the traumatic regression to a similar archaic sharing (of the mother as infant with her own m/Other) and the traumatic separation from the *non-I* during birth-giving. The consequences of the "normal" pregnancy and "normal" child-birthing *qua* "normal" trauma-plus-jouissance in terms of the in-formation of trans-subjectivity have not been taken into account by psychoanalytical theory which, for that reason, brings forth and further creates traumatic tears in the human matrixial webs. The maternal regression to "symbiosis" immediately after child-birth, as "normal" *and* expected as it may be, is still not less traumatic than a total rejection would be, even though the first kind of regression is beneficial and the second kind is catastrophic to the infant; those are two extreme reactions to the *jouissance and trauma of pregnancy*. The matrixial transsubjectivity of pregnancy imprints both the infant and what I call the *archaic m/Other*. The womb-like compassion is a key to access the Other in its *nude vulnerability*. I see this nude vulnerability as feminine-maternal *openness to fragilizing self-relinquishment*.

*

In our Western Post-Freudian psychotherapeutic theory and clinical atmosphere starting with Ferenczi and followed by Winnicott (shared beyond different psychoanalytical schools, with exceptions like Klein, Balint, Bion, the Lacanian theory, Deleuze-Guattari's *Anti-Oedipus* and Jessica Benjamin's

inter-subjective attitude that considers the mother *as subject*), a semi-automatic *mother-blaming* and *mother-hating* is produced. Unless an obvious trauma is found in the real life history, a *mother-monster readymade* is offered to the patient *qua* the major “cause” for almost any anxiety and psychic pain. The prefabricated mother-monster readymade is always in stand-by readiness as the cause for any infantile suffering arising to consciousness. The prevalence of the imaginary *mother-monster readymade* figure testifies in my view to a major lacuna in the psychoanalytical theory and to the major narcissistic trap of the transferential relationships, due to a systematic *disrecognition* that particular kinds of recurring phantasmatic and imaginary complaints, arising in almost each and every reported case of regressive therapy, represent in fact **primal phantasies**, and have no other “cause”. I have suggested (Ettinger 2006b, 2006c, 2006d) to add to the classical shortlist of primal phantasies: Origin in terms of Birth or Primal Scene, Seduction, Castration, and Oedipus, these three recurrent phantasies (disguised as “memories” of the unremembered period): a. **Not-enoughness** – regrouping representations of the originary dissatisfaction with the outside into phantasmatic *originary not-enough mother*, b. **Abandonment** – the *primal fantasy of the abandoning mother*, and c. **Devouring** – the *primal fantasy of the devouring mother*. The characteristics of these phantasies correspond to all the basic requirements of primality (See Laplanche & Pontalis 1967: 157-159). Freud as well as Lacan and many other analysts did of course notice the prevalence of these phantasies, and mainly that of the devouring mother. For example, Freud remarks “the surprising, yet *regular*, fear of being killed (*devoured?*) by the mother” (Freud 1931: 227, italics added) and Lacan remarks that “there is no other real relation with the mother than that which all present psychoanalytical theory puts in relief, that is, the relation of devouring” (Lacan 1994: 380). Yet both authors didn’t make this perhaps radical step of realizing that these phantasies correspond in each and every criteria to the requirements of primal fantasy. As primal phantasies they correspond to the basic human enigmas of existence regarding the source of anxiety and the source of psychic pain (tristess). Following their irruption in transferential relationships, an endless search for their “causes” begins, targeting the real mother of unremembered times and repeatedly reproducing her as monster. We must recognize each of the three phantasies on its own and also recognize their various appearances in clusters. It makes sense to think of a generalized *originary not-enoughness* that accompanies the primal phantasies of *devouring* and *abandonment*. Even though these phantasies are not less prevailing than those previously recognized, neither Freud nor later analysts realized their primordially. This disrealization caused maternity, feminine sexuality and most of all the daughter/mother relation a catastrophic damage over more than a century of psychoanalytical theory and practice.

Three of the major primal phantasies: Seduction, Castration, and Oedipus, are reconstructed or redesigned to regulate smoothly male subjectivizing processes vis-à-vis a paternal loving figure with regard to primordial source-less enigmas. The lack of recognition of the three phantasies of Not-enoughness, Abandonment and Devouring *as primal* destroys mainly the mother/daughter relationship since it systematically rechannels hate toward the mother and destroys the daughter's desire for identification with the parent of her own sex, with catastrophic results for females, whereas the paternal figure of originary repression constituted as a figure of identificatory love, regulates, together with the establishment of Seduction, Castration and Oedipus as phantasmatic primal complexes, the parallel same-sex father/son identification problem, for the actual son/father relationship. This disrecognition stands in a huge contradiction to the Freudian early major discovery that *paternal seduction* "remembered" by patients represents in most cases a primal fantasy and the real father is not to be automatically blamed when this fantasy, disguised as memory, arises in periods of acute regression during analysis. Indeed, primal phantasies that organize male sexuality and paternal authority were more easily recognized, causing benefit to the symbolic organization of the subject according to parameters of maleness and masculinity. It is the primality of the not less prevalent phantasies, that tortured mainly daughters *vis-à-vis their mothers*, that was disrecognized.

Upon the thread of the phantasmatic abandoning mother, feelings of psychic pain of sorrow from all different sources including the maternal source are registered (amplified of course by real neglect and real abandonment); and upon the thread of the *phantasmatic devouring mother* feelings of anxiety arising from different sources including the maternal source (and amplified by real over-domineering) are registered. This primal fantasy digests and elaborates anxieties of being invaded and penetrated (amplified by real impingements). The Not-enough mother fantasy arises as a reply to the enigma of the loss of perfect attunement between presubject and environment – the disturbances in what Freud has named "Oceanic feeling". Apart from occurrences of traumatic and very dramatic disturbances in presubject/environment reattunement, and apart from real traumatic maternal abandonment and real traumatic maternal over-domineering (that must be recognized as sources of suffering when indeed occurring in reality), *the failure to recognize* these three unconscious threads *as* primal Mother-phantasies is, in my view, the reason for a flagrant damage to the feminine-maternal dimension and to the mother/daughter matrix caused during the process of psychoanalysis itself encouraged by their defaulting counter-transferential misrecognition of them. This misrecognition accounts for the endless search after non-existing "causes" resulting in the "reply" in terms of a mother-monster readymade that

leads to a devastation of the psyche of daughters, to the ruining the daughter/mother relationship in the real, as well as to the fragmentation of the matrixial web itself and to the destruction of the Eros of compassion. Devouring and abandonment were mistakenly recognized by Freud as phenomena that are *caused by something* (rather than as primal). With Winnicott and Kohut (to mention just few) these phenomena are already *explained* by *real* maternal failures, while in fact, being primal phantasies, they arise in the psyche and re-arise in transference relationships in order to organize and give meaning to pain and anxiety brought about by human existence itself. A mother “cause” that is thus built in the imaginary from a mixture of phantasy and memory traces that glue feelings to images and present them as “reasons” for archaic anxiety and pain, with the help of phallic signifiers that seal the deal, leads to an unconscious dead-end that reveals itself by emotions of hate and phantasies of revenge directed in women mainly toward mother figures. In a regressive therapeutic or analytical setting, psychic pain and anxiety *must* arise as a result of the return of the pre-Oedipal repressed itself. *Anxiety and the return of the repressed* go hand in hand, as Freud had discovered again and again: the one is the necessary companion of the other (Freud 1916-17; Freud 1926; Lacan 1962-63 (2004)). These anxieties then call for the imaginary “reasons” fabricated from images, memory traces and phantasmatic tendencies as they are echoed and fixated together by free associations and interpretations, producing themselves in retrograde *as causes* of the anxiety and the psychic pain by both analyst and analysand, who while together enjoying the phantasmatic “explanation” for the unexplainable pave the road for an insatiable black hole. Thus, when the monster-mother readymade becomes a by-product of regression to pre-Oedipal primal phantasies and of transference/counter-transference alliance as well as the result of the analyst renaming and fixating them as “memories” from pre-Oedipal infancy, the originary compassion, first toward the m/Other and second in a more generalized way, is abolished, and a fatal tear is rended in the matrixial com-passionate fabric, paradoxically with the help of what I have named *empty empathy* (Ettinger 2006c), as we shall see later. The destruction of the originary compassion undermines proto-responsibility at the presubjective level. Compassion is the psychic royal way to responsibility. If analyst and analysand realize the originary virtual status of the mother’s not-enoughness and its imbrications with the other primal Mother-phantasies of devouring and abandonment, compassion toward the m/Other can be conserved while the analyst still is in empathy toward the analysand. In the case of Little Hans (Freud 1909: 27) – and perhaps as a correction to the failure to recognize the mother in the case of Dora? (Freud 1901(1905), analysed by Ettinger 1993 and Ettinger 2005) – Freud himself had the strong intuition to announce the necessity to *take the side of the mother*: “we must take

the side of the mother", stand beside her and support her act – as the German original text states clearly by the expression *Partei nehmen* – even if we don't identify with her. This intuition, that however was not elevated to the level of a theoretical concept (and was, perhaps for that reason, completely lost in the translation of Freud to English, being very lousily translated as "We must say a word, too, *on behalf of* Hans' excellent and devoted mother" Freud 1909: 27-28) was retaken by Lacan when he states (Lacan 1994: 222) that Freud calls for the ratification of the mother's acting: "It takes Freud's *sublime serenity* in order to *ratify* the act of the mother, whereas today all bans would have been decreed on her..." (Lacan 1956-57: 222, free translation of: *Il faut à la verité la sublime sérénité de Freud pour entériner l'action de la mère, alors que de nos jours tous les anathèmes seraient déversés sur elle...*). It seems to me that this idea merits to be articulate as a *principle within countertransference* in the sense of the anti-splitting measure secured by besidedness. Ratifying besidedness with the mother stands at the service of the practice of elaborating the emotional difficulties of the three clusters of phantasies whose status *as primal* I am announcing. The term *besidedness* coupled with the term *severality* convey, on the symbolic register, an unconditional side-by-side-ness with the mother which means the *ratification* of her acts *without* any need for *identification* with her or rationalization of her acts. Besidedness with the m/Othernal keeps the integrity of the matrixial web and is doing its work of healing beyond, with, or without, identification. If as analysts and therapists we can ratify the mother's acting and remain at the mother's side in the way Freud and Lacan indicate even when we do not identify or agree with her, psychotic split is avoided; we avoid the dangers of split and enter the domain of *full empathy with compassion* (to which we shall return later).

*

In what sense compassion is "an-archic" and corresponds to an originary "youth" that we can also apprehend as *primordial innocence*? I see compassion as an originary psychic manner of *accessing* the Other where though the I is in *immemorial passivity*, it is still bathing inside a particular matrixial Eros allowing non-object-relational access to the m/Other, close in some senses to the notion of *primary love* (Balint 1952) which is a kind of non-narcissistic and non-rejective primary apprehension of the non-I. If originary compassion is the infant's way of feel-knowing the m/Other and the world, by the matrixial erotic antenna of the psyche an attraction toward an-other as subject, and not as object, opens the horizon of "aesthetical" proto-ethical sensitivity, sensibility and emotion, by which the m/Other (and the Cosmos) is apprehended and accessed in primary love. The I's accessing by originary compassion evokes and provokes the m/Othernal compassionate hospitality. Isaac's compassion

toward his father, what for Freud could have been standing for a direct identificatory love link, is based upon the infant's primary compassion toward the m/Other. This has been arising into life in com-passionate co-response-ability with the m/Other inside her compassionate hospitality toward the infant. Passing through the matrixial horizon where the father is included after birth, this compassion spreads toward the father. *In that sense Isaac is every-infant in innocent youth in passive vulnerability.* In trans-subjectivity composed of partial subjects, the I's (partial-presubject) fragilizing vulnerability evokes and provokes the m/Othernal (partial sub-subject) fragilizing vulnerability. And so, in what sense originary compassion, which is proto-ethical, presubjective, sub-subjective and operating on the unconscious partial level, can contribute to ethical responsibility, which is the foundation of the subject in ethical obligation? Responsibility is a phallic notion inasmuch as it requires the obligation of a separate subject toward the Other. The idea of the "phallic" subject within a phallic relational space must be conserved by whoever insists on the idea of responsibility which necessitates the individual unicity of a subject. Indeed responsibility, like choice and liberty, requires the irreplaceable subject. The phallic subject with its gaze is unavoidable on certain levels of identity and on many dimensions of reality, and it is an ethical obligation to recognize the phallic gaze, not in the other, to begin with, (and not by projecting), but inside each subject, because with its negation, denial or projection, it (the gaze, operating in the subject) becomes dangerous (paranoia being one of its dangerous modes). The phallic subject within each subject in separate identity is both responsible and a potential perpetrator (the perpetrator is not a "them", but a potentiality of each and every identity). And only individual identity can take responsibility for direct witnessing and sign it. In the matrixial stratum the subject is wit(h)nessing.

In the matrixial sphere the wit(h)nessing touch-and-gaze is not active-aggressive. The passivity of an Other-object given to a *phallic gaze* can be transformed through a *supplementary* matrixial gaze by way of being embraced via self-relinquishment into larger subjective web and by awakening some-one's non-abandoning responsibility inside the newly accessed anonymous I(s) and non-I(s) *severality*. Compassion then becomes an originary event of peace. The I's passivity is transformed by the non-I's activity in jointness-in-differentiating by the passage through channels of trans-sensitive borderlinking. The matrixial compassionate hospitality is proto-ethical since by definition it doesn't reach symbolic obligation. In an era of technical gazes and anonymous global eyes, the choice of witnessing to, rather than ignorance, of internal and external phallic gaze becomes crucial. Direct witnessing is painful, since one can't ignore and deny one's own participation in the phallic gaze. When a subject documents traumatic humiliation it takes the risk of temporarily

organizing itself around a phallic gaze and of partially joining it. But since the question of direct witnessing is also the question of the personal responsibility of each identified subject, if we ban the subject completely (which is the claim of some contemporary mythology – the death of the subject – and the aim of some contemporary technologies) and over-embrace the dimension of endless fragmentation or technical eyes, responsibility disappears. What I have named the matrixial gaze doesn't "replace" the phallic gaze but aids in its moving aside from its destructive aspects, a moving which is however a life-long unending process. Embracing instants of matrixial borderlinking orients the subject toward responsibility. With the matrixial gaze when the I reattunes itself in co-response-ability with the non-I's traces within a shared psychic space (shared by chance, accident or will, choice or destiny) wit(h)nessing arises on the trans-subjective level, as the time-space of encounter-event is shared by several intimate-anonymous I(s) and non-I(s). The subject in responsibility is bound to its individual boundaries, but the path to responsibility is unconsciously paved by matrixial co-response-ability, compassion and compassionate hospitality, and is saturated with them. Responsibility depends on compassion that in turn depends, in my view, on the matrixial compassion, co-response-ability and wit(h)nessing, and on infantile primary compassion and maternal compassionate hospitality. Compassion and co-affectivity, trans-sensibility and trans-sensitivity, as well as a-symmetrical co-response-ability in the context of the infant's presubjective primary compassion and the m/Other's compassionate hospitality are all "aesthetical" (in the original sense of the word) proto-ethical foundations of responsibility of the individuated subject. The matrixial "aesthetical" yet proto-ethical compassion, aroused inside maternal compassionate hospitality in meeting with primary infantile compassion, can't be "obliged"; but as a psychic move this is precisely what inflexes the individuated subject toward responsibility where each unicity of being can, and often does indeed, rather choose relations of cruelty or abandonment. Matrixial compassion is then the unconscious psychic basis for ethical responsibility. A feminine-matrixial fragilizing self-relinquishment in the human, in terms of some kind of in-tension and ex-tension toward vulnerability, founds an ethical dimension by which the almost-Other infiltrates the subject. In the matrixial sphere, the unconscious I doesn't begin, like for Levinas, in obligation but as part of I with non-I in a compassionate affective, psychic and mental resonance chamber. This "aesthetical" proto-ethical compassion paves the passage to the ethical. Compassion is a proto-ethical way for the I (as infant instances and as maternal instances) to feel-know of, by and in the Other. In the matrixial, the almost-Otherness of the feminine turns the I into subjectivizing agency while, in a spiralic move, the subjectivizing agency of the feminine turns the I into almost-Other.

*

If we are heading – as indeed we are – toward understanding to what an extent the inauguration of the ethical space is articulated with the (pre-responsibility and pre-obligation) pre-subjective asymmetrical *compassion of the infant* in its transconnectedness (without reactivity and beyond exchange) with the asymmetrical *compassion of the m/Other* that occurs in a time-space-atmosphere of a feminine-maternal compassionate hospitality in the real, we can already interpret Levinas' idea that justice is needed to stop the I from giving everything to the Other and impoverishing itself, by means of the maternal com-passionate fragilization and the I's originary compassion which is in potential sacrificial. As archaic modes of accessing the m/Other, com-passion and compassion involving vulnerability are also the most intensive means of healing: these are Other-self regulatory means to counterbalance the originary not-enoughness of the m/Other and of the Cosmos and to soften the primal phantasies of abandoning and devouring. In the field of the Unconscious, however, originary pre-liberty vulnerability means that subjectivity itself is not inaugurated in responsibility which is obligation but in a before: in compassion and compassion, in the particular *I with-in non-I* fragilization, before (and after) the consolidation of individual boundaries. Femininity enters subjectivity as the alterity of *transitivity and jointness* – not of *absolute Other*. If for Levinas, however, femininity is transcendent alterity, in what way these two “femininities” inform one another? The first point of meeting is this: like alterity of transitivity and jointness, the transcendent alterity of absolute Other is a *quality* – and not a logic distinction – *of difference*. Femininity qualifies difference itself; it is neither constituted in relation to masculinity nor derived from it (Ettinger with Levinas 1991-1993, reprinted here).

*

For Levinas, though the research of transcendent alterity begins with the feminine, its comprehension is impossible, as Infinity is intrinsic to this alterity. “Woman” in the sense of “absolutely other” as well as “infant” in that same sense are accessed by *relation without relation* which is *never* co-presence. Therefore the proximity of the other, like proximity to Infinity, is never co-presence. Originary relations with the other is not *ecstasy* (jouissance, absorption and fusion) and not *connaissance* (knowledge by recognition) that would have denoted *appropriation*. Jouissance contains sensation, knowledge and light. Femininity lacks jouissance and co-presence since as alterity that is “impossible to translate in terms of light” it concerns future time in terms of passivity, mystery, infancy and death (Lévinas 1979: 56-57, 60, 68). A leap of discontinuity separates the subject that is articulated with freedom and responsibility (Lévinas 1979: 36) and the Other-feminine, the subject and

the Other-infant, and the subject and the Other-future. Levinas' ultimate *foundation* of Ethics in the feminine-Other leads to the idea of Death in birth (Ettinger with Levinas 1991–1993). "The relation with the other are relations with Mystery" yet the condition of time is a "face-to-face" intersubjectivity (Levinas 1979: 69). "If relations to the other comport more than relation to mystery" (Levinas 1979: 74) and to death then in my view we must reexamine the question of originary relation between becoming-I and m/Other in the feminine not in terms of (dying in) giving birth but in terms of pregnancy. There, the "nonreciprocal relations" – on the intersubjective level – between subject and Other do reach affective reciprocity on what I call the *trans-subjective* level, by reattunement of intensities and vibrations and shareability of mental waves and affective resonance, while still "the *intersubjective* space is not symmetrical" (Lévinas 1979: 75). Even the "same" mental and affective intensities and waves trans-subjectively shared by psychic strings and threads enter different subjective constellations and produce different traces in each I who is trans-connected to an other I: affective and mental arousals (in psychic strings) and traces (inscribed in psychic threads) are absorbed and redistributed in each different individual psychic milieu.

*

Levinas posits the feminine – not complementarities, not contradiction, not duality of oppositions but "insurmountable duality" (Lévinas 1979: 28) – as difference which is a *positive* alterity, close, in a sense, to the idea of *supplementarity* in Lacan. In both Lacan and Levinas we find, concerning the absolute Other, positive supplementarity coupled with disappearance. The relation that conserves this difference as alterity refers to femininity "that consists of hiding oneself from light" (Lévinas 1979, 79). On the one hand, the "feminine" Other is the infant: the "not-yet" (Lévinas 1971: 297), fragility, vulnerability and non-significance (Lévinas 1971: 286–287), and on the other hand it is the mother as womb: hospitality toward the not yet: habitation, home, contemplation, reception, vulnerability of proximity and welcoming (Lévinas 1971: 166, 169). The Other evades Eros while the Subject is subject by Eros. The move of the "lover" (paternal) in front of this vulnerability is neither compassion nor impassibility (insensitivity to suffering), and yet complaisance in compassion is absorbed in an affectionate stroke (*Caress*) that transcends the sensible in the direction of a relating to that which is not yet there and is *yet* to come. Absence in the feminine is, then, neither lack nor emptiness, but fragility at a *yet* which is a limit of the future (Lévinas 1971: 294, 297) while the position of responsibility toward the Other implies an emotional stroke. The Eros of the affectionate stroke is power-less relations with alterity as *event*. In this relationship, the paternal principle represents

discontinuity of subject and feminine-Other. Love and Caress give access to the inaccessible feminine as future and to its mystery (Lévinas 1979: 82), and this leads to Fecundity as the only victory over death (feminine). The figure of fecundity is paternity (Lévinas 1979: 85). It is the category of paternity that creates freedom (of the Self from the Ego). Thus Levinas draws a path from Death/Feminine to Fecundity/Paternity/Son/freedom. In the Seventies, it is Paternity that creates Time. In our conversation (1991-1993), Levinas finally does appoint directly the feminine-maternal to the absolute future and Other, and it is rather the feminine-maternal that founds the heart of Ethics in the human and reveals the dimension of “time without me”. But if paternity accessed the Other and future in terms of living, with the Levinasian feminine-maternal the ultimate access to the Future is in terms of dying: in the feminine the I disappears so that the Other will arrive. With the feminine dimension, not fecundity (or creativity) is at the center, but disappearance-for-future. Even though it is precisely here that Levinas finally moves the feminine to the heart of the ethical as well as (in my view) into subjectivity itself, as its heart of sanctity, by this same move femininity itself is sealed with sacrifice, redemption and sanctity that are connoted to death. In this Levinas continues to join the hidden assumption of the classical Freudian and Lacanian psychoanalysis, in which the feminine and maternal are basically joint with Death and the Thing. For Levinas, in childbirth, in giving life, in the feminine-maternal principle, the non-I as m/Other can disappear. Since the matrixial principle takes us to the transferential space as pregnancy, I and non-I must coemerge and the feminine-Other must live in order for the becoming-I to live. The m/Other remains alive and aesthetically co-present to assist the I’s emergence. In the matrixial as pregnancy space it is possible to formulate a relation to the Other where on the one hand the I doesn’t appropriate the non-I yet on the other hand doesn’t abandon it either. Matrixial futurity appeals to a creative gesture in *copoiesis* (in partial disappearance (*rétirance*) in appearance in jointness). ***Matrixial futurity articulates non-abandonment and non-devouring in com-passion and compassionate hospitality. It founds Non-abandonment and Non-devouring in proto-ethical compassion that leads to Responsibility.*** Thus, with compassion, “sacrifice” and either/or and subject/Other dichotomies move to the margins, and grace, solace, coemergence, besidedness and co-fading move to the fore. In the feminine-matrixial futurity a principle of continuity of my life in the other’s life is revealed in *care*. Hospitality and compassion (to which we shall return later on) are not only the direct path to the connection between sacrifice and redemption but also the direct path to the connection between grace, solace, care and misericord. It is precisely at this locus that I interpret the Levinasian father/infant relation as feminine-matrixial, twisting by this interpretation the continuity between

subjects in terms of time and space (intersubjectivity) beyond time and space (the space of the Other and the time of the future) from the femininity-in-dying perspective to the femininity-in-co-implicated living (transsubjectivity) perspective. The non-abandonment yet non-devouring of the non-I depends on the I's continual com-passionate borderlinking to the non-I. Compassion is a transgressive yet non-appropriative knowledge of the Other and even *in* the Other. In that sense, the move from the moment of birth (a phallic moment that can produce the either/or of life and death) to the encounter-event of pregnancy (interlacing in-between-ness and uncognized co-presence on the unconscious partial level) is crucial. The matrixial transference therefore refers to continual traumatic com-passionate co-response-ability and coemergence in encounter-event apprehended by compassion. Here, the Life of the feminine-maternal agency is a necessary responsibility, based on coemerging with an almost-Other-infant in co-response-ability. Femininity is the borderlinking of subject and Other in and beyond co-presence. It allows for proto-ethical, "aesthetical" wit(h)nessing, that paves the path to ethical witnessing. In that sense, on the unconscious psychic sphere, the originary events that counter-balance the primal phantasies of not-enoughness, abandoning and devouring are the assembling of the infant's presubjective compassion and the maternal compassionate hospitality in com-passion and co-response-ability; they form the foundations of responsibility and freedom of each separate I who is ready to put its self at risk of vulnerability brought about by compassion. If, with Levinas, the appearance of the I signals the disappearance of the m/Other at the limit, difference par excellence becomes *at that limit* a difference by opposition on the appearance/disappearance axis. At this point my notion of femininity differs from Levinas' femininity. ***With continuity-in-besidedness, even death doesn't destroy the matrixial web.*** After all, isn't difference itself a kind of call for a non-absolute Otherness and even for the abolition of the absoluteness of the subject/Other split?

*

The matrixial Eros is linked to sexuality in ways that weaken the importance of gendered "object choice". The centrality of gendered object-choice – the question of either male or female partner – moves to the margins when Eros intends *the other as subject* and does its work of borderlinking on the level of partial-subjectivity beyond identity.

*

If subjectivity for Levinas was always laid at the male-paternal side while the absolute Other was the feminine, it had been my hypothesis that his long silence concerning the feminine (up until our conversation in 1991-1993)

spouted from a gradual hidden theoretical breakthrough that consists in the move of the mystery of the feminine from *absolute* Otherness into the heart of Ethical subjectivity itself (Ettinger with Levinas 1991-1993). The feminine has become the subject's proto-ethical ovule. In my view this ovule has its Eros, and it manifests its erotical intensity in the transferential web of I(s) with non-I(s).

*

In psychoanalytical and therapeutic relationships, if Time is the relation to the Other and the relation arising from the Other, the not-yet-ness of/for the analysand is glimpsed by the analyst's anticipation, aspiration, inspiration, expectation (Aulagnier) waiting in patience and finally by *the analyst's initiation of subjectivizing moments* via her own openness and self-fragilization. By offering the non-I a psychic borderspace inside herself – for the analysand to borderlink to it – in a responsible positioning toward him (femininity informing the phallic within subjectivity), the analyst stirs and arouses a subjectivizing event inside the matrixial transference. As subject-and-m/Other she offers and invites the analysand to become a partner in an I and non-I differentiating-in-jointness through her compassionate hospitality. The future of a partial I as well as its emerging into being lay in the compassionate hospitality of a partial non-I (analyst) that has come to fruition as responsibility. It depends both on her responsibility and on her affective and mental transmissivity. The transformational potentiality of the therapeutic process as well as its copoietic intensity must join the analyst's obligation to avoid splits and to work toward besidedness with the analysand's emotionally significant others.

II

Primal compassion, fragilizing self-relinquishment, fascinancy and awe participate in the originary matrixial knowing of/with-in the m/Other and of/with-in the Cosmos. Early empathy that arises in extreme psychic-mental fragility and vulnerability leans on the originary tissue of compassionate co-response-ability. Response-ability, vulnerability, fascinancy, awe, compassion and fragilizing self-relinquishment are forever bound within matrixial nets composed of psychic-mental strings and shared threads and working-through in *metramorphosis*. In a matrixial sphere, the bending of the aesthetical toward the ethical and of the ethical toward the aesthetical is awakened by artworking and healing that resonate the originary aesthetical compassion, co-response-ability and wit(h)nessing in and by which pre-subjective primary compassion is already manifested. The pre-subject's compassion and fascinancy informs its own emergence with-in a co-birthing (co-naissance) of trans-subjective entities – composed of partial I(s) and non-I(s) – by way of affective and

trans-sensed knowledge. Trans-subjective co-response-ability, inaugurated by and in the primordial matrixial encounter-event – where pre-maternal hospitality, empathy and responsibility encounters prenatal pre-mature response-ability, compassion and fascinance – and inaugurated at the same time also by and in interconnectedness in self-relinquishment and wit(h)nessing in awe, is the primary psycho-aesthetical and psycho-proto-ethical basis upon which creativity and ethical potentiality can evolve all throughout life with-in new matrixial clusters (the matrixial is a signifier of feminine ethics and feminine aesthetics.) The compassionate hospitality of the non-I (m/Other, psychotherapist, analyst) allows the I to enter in fascinance a space in which the non-I might initiate subjectivizing moments, but the I's fascinance, awe and compassion are primary. To the matrixial com-passionate co-response-ability, the mother contributes her growing adult responsibility and empathy in actual hospitality during a long process of becoming a m/Other *from the always there position of a daughter*, and the baby contributes her compassion and transmissive affectability, response-ability, and fascinance imbricated in *trans-sensing* that is a kind of “telepathic” and “hypnotic” knowing by mental waves and frequencies, which can achieve synaesthetic perceiving.

Shareability in a space of the several entails besidedness. Like fading-in-transformation, besidedness as a borderlinking process is a part of the metamorphic unconscious apparatus. Besidedness is experienced and registered before substitution and split appear and also beside them after their appearance. If depressive integration is a dissolving of a split, the joy and sorrow of besidedness is enfolded within differentiating-in-coemergence and differentiating in co-fading, before and alongside split and substitution, before and alongside integration. In working-through our besidedness and recognizing all our intimate-anonymous partial partners, we are becoming more vulnerable yet we are re-paving a non-regressive path to the primary compassion. Re-co-birth can occur in hospitality and generosity triggered within and by sensitive com-passion. In a mature empathy not regulated by compassion (a non-compassionate empathic mode that often characterizes the therapist/patient and analyst/analysand relationships), some mental and psychic truths sensed in the inter-subjective space are sacrificed for the sake of momentary relief of the analysand, and therefore of the analyst too, but by such empathy a split between “good” (or even “ideal”) objects and “bad” objects is created. In a mature compassion where empathy is regulated by the compassionate capacity of the analyst (if empathy is attuned to the patient only, compassion is attuned to the analysand *and* to her human surrounding also), a sensed emotional truth can be connected to ethical sensitivity and more precisely to compassion *as a point of view* that is stretched *between perspective and horizon*. In this case, the mature compassion enters in resonance with the presubjec-

tive compassion to join the potentiality for mental-psychic growth while the patient still feels emotionally enveloped even if s/he is not entirely empathically “understood” (since a tender consideration for her non-I(s) – mother, father, siblings, friends – is maintained by the analyst even if this seems to go against what we usually call empathy). Both analyst and patient can feel anxiety and pain and survive it; this survival and the affective recognition of anxiety and pain bound together are a kind of *happiness in sorrow* that allows re-co-birthing as it echoes the matrixial com-passion within co-response-ability that forms the archaic encounter-event with the m/Other. Compassion relieves the primal phantasies of abandonment and devouring and permits to avoid the mother-monster readymade imaginary “cause”. Each analyst and therapist must strive to develop her capacity for compassion (Kulka 2005) in a mature way, compassion which in my view goes far beyond empathy and is different from it in ethical and aesthetical sensitiveness, nature, intensity, level and perseverance, and which is interconnected to other trans-sensed affective primordial knowledge and ethical sensitivity as well as to values, perspectives, horizons and points of view. ***When empathy disconnects from the compassionate tissue it endangers the matrixial sphere itself.*** I name *full empathy* the empathy within the matrixial sphere which is *empathy within compassion*. I name *empty empathy* the compassionless empathy that can explode the matrixial webs (full empathy and empty empathy being of course empathy’s two extreme poles). Where empathy “sees” and envelopes only the patient that the healer/analyst is facing, compassion envelopes the patient’s human surrounding and internal objects, present and archaic, while still keeping an empathic bond with the subject. Thus, within a compassionate holding, empathy is still maintained, but it finds its relative location with respect to an ethical value and futurity, so that the subject’s (patient’s) affective surrounding (including actual and archaic representations of mother, father, siblings, friends) is not destroyed through the I’s phantasmatic attacks combined with the analyst’s collision with those attacks, and so that the patient’s relief doesn’t depend on split and substitution, and to begin with on the split between loving the idealized object (now the analyst) and rejecting the monsterized object (now usually the mother). In other words, empathy without compassion in trans-ferential regressive situation organized from a phallic point of view revives one of the most dangerous of all regressive mechanisms: the splitting. Thus, it might break the basic human engagement of the therapist herself and hurt the basis of her own capacity to help – the matrixial aesthetical-affective kernel of her subjective ethical sense of integrity – though it does often supply her with a blinding narcissistic satisfaction. Thus, empathy without compassion contributes to the shattering of the potentiality of co-birthing and might tear a fatal tatter in the matrixial tissue itself. Such a tatter is caused precisely by the

rejection and annihilating substitution of the m/Other and of other archaic non-I(s) – and the split it must return to – and blocks the road to respect, thankfulness, forgiveness, and finally to compassion itself, even though empathy (oh so empty now) toward the patient is still maintained. In the case of empty empathy without compassion, the patient might remain fixated upon the split while the analyst gains on narcissistic satisfaction from being idealized. It is therefore useful to talk about full empathy as it emerges within a compassionate point of view, and empty empathy as it emerges by/from/with split (to “good” and “bad” objects, and eventually to “ideal analyst” and “monstrous mother”) and substitution (analyst instead of other emotionally invested figures, and new psychic objects injected with split “love” replacing internal archaic objects now full of “hate”).

*

Primary compassion and empathy are interconnected to “hypnotic” and “telepathic” transfer of waves and frequencies, and to trans-inscription and cross-inscription of psychic-mental traces – all matrixial supports for the more articulated and more conscious attitudes of respect, admiration, sorrow, awe, forgiveness, trust and gratitude, and finally the more mature compassion and full empathy, and all contributing to the creative process and to art as *trans-cryptum* (Ettinger 1999). Empathy, however, is secondary to compassion as it is more focalized, cognitive, leans on identification, and it can also be reactive. While Melanie Klein sees gratitude and forgiveness as the depressive end products of the overcoming of splits that were formed in the paranoid-schizoid position, I see gratitude and forgiveness, like empathy, as, to begin with, differentiations in the I’s com-compassionate borderlinking to the non-I within the matrixial stratum itself, which can however become disconnected from it and function without it if the presubjective compassion is already foreclosed. Infant’s and m/Other’s compassion is a presubjective and sub-subjective support of primary empathy, sorrow, trust, gratitude and forgiveness; matrixial awe is a presubjective and sub-subjective support for respect and fear; matrixial fascinancy is a presubjective and sub-subjective support for admiration and vision; matrixial self-relinquishment is a presubjective support for trust and gratitude and for the more mature compassion and hospitality, and all those presubjective and sub-subjective supports are interconnected and cross-informing the I and the non-I, and revealed in and by extreme fragilization within new matrixial webs where co-response-ability, wit(h)nessing and compassionate hospitality in jointness are re-created. All those presubjective and sub-subjective supports are proto-ethical “roads” to responsibility. Trans-sensed mental knowledge – whose most spectacular manifestations that alerted Freud are indeed evidences of unconscious telepathic and hypnotic transfer

– is at the heart of copoiesis, transcriptum and even inspiration. We inspire from with-in the other and from with-in the Cosmos and transconnect to virtual strings and potential poles, and we expire into-with the other and the Cosmos a real, actual, potential and virtual knowledge whose emergence as artwork and/or healing is transformational. Thus, in co-emergence within the matrixial transference space, all repetitions are occasions for differentiating, and mental cycles of repetition reopen into spiralic transformations. However, like in pregnancy, one needs to dwell long enough in jointness without “schizoid” or “paranoid” defenses so that a matrixial web would become creative. Here, primary compassion that neutralizes the primal phantasies of the not-enough mother, the abandoning mother and the devouring mother is of major importance. It is aided and supported by the infant’s and the m/Other-nal compassion.

*

A becoming-mother is forever a becoming-in-jointness, as long as her transferential matrixial potentiality continues to evolve. We can think of a becoming-subject with-in such archaic becoming-m/Other as participation in initiatory voyage. Like in pregnancy, one needs to dwell long enough in com-passionate jointness interweaved behind the veils of any phallic gaze, hopefully relaxing one’s “schizoid” or “paranoid” defenses, so that a matrixial web would become creative or even visible and audible (the resonating voice of the m/Other is a primary affective feeling-knowing transmission tool). In a prolonged encounter-event, I and non-I are trembling in different ways along the same sensitive, affective and mental waves, sharing in different ways the same affective waves to create a feeling-knowledge of different aspects of a shared encounter-event. Meaning might emerge from a retrieval of memory of trauma in analysis and in art, as long as transmitted traces and cross-inscriptions of traces of the trauma, accessed by wit(h)nessing in com-passion, offer themselves in a sensible form and are carefully differentiated from primal phantasies. This is one of the paths by which the aesthetical informs the ethical. Believing in the reality of imaginary mother-phantasies is a psychic dead-end.

A continual trans-subjective reattunement in a shared psychic resonance sphere cross-prints traces that are absorbed by the I and by the non-I in different ways and levels. We therefore do not expect “sameness” or symbiosis as the resulting phenomena of vulnerable self-relinquishment and of transitivity and transmission of mental and affective waves; but a m/Other-nal responsibility saturated with compassion is here a prerequisite. Unexpected empathic induction and transmission, unconscious semi-telepathic and semi hypnotic influences appearing as intuition and inspiration are revealed in different ways

in different individuals (analyst and analysand) along matrixial threads where traces of initiation-in-jointness and initiation-by-jointness are cross-inscribed and trans-inscribed. The intuitive choice of an analyst is therefore also a choice of a “soul mate” for a continual reattunement within a joint co-incidental initiatory voyage. On the side of the analyst the meaning of this is the necessity to assume responsibility for her own transmissive state of mind and for her own point of view in terms of compassion and futurity. Only in the name of matrixial jointness-in-difference and compassion that absorb psycho-ethical tendencies and psycho-aesthetical tones, and not in the name of “empty” empathy alone, the analyst can ethically authorize her/himself to mentally “receive” or “solicit” the other’s others into the analytical scene, since only compassion (and a symbolic and imaginary borderlinking to those figures) will assure their symbolic and imaginary safety at moments of heightened fragility in which these others – the patient’s internal identifications and objects, her mother, father, sibling and other human-beings co-implied in her/their history – are at risk of hate and revenge. In that sense – of containing the other’s others for the other and on behalf of the matrixial tissue itself – compassion as a point of view becomes an analytical tool and a safety mechanism within regressive moments, when primal phantasies dominate the scene. As a state of mind, compassion works against split and projection. Thus, the false imaginary common interpretative mode involving *empty* empathy and a ready-made monstrous mother object and accompanied by a resulting violent mental rejection of the actual mother can be avoided. The invention of the mother as a ready-made monster and figure for projecting hate, that goes hand in hand with the channeling of unbound anxiety and free-floating aggression toward the actual mother (outside the analytical room), are undoubtedly a major result of most Western theories and practices of psychoanalytically-oriented psychotherapy, since these ready-mades are the unavoidable imaginary artifacts of the combined processes of regression to pre-Oedipal phantasies and to the “basic fault” (Balint), split, and transference/countertransference relationships, intensified by the blind spots of the theories themselves. This is aided by the desire of individual analysts to occupy the split ideal space, and by the patients’ *empathic* collaboration with this desire of the analyst (to be loved and idealized). The ready-made mother-monster becomes the imaginary “source-cause” for the enigmatic source-less pains and anxieties of human existence, the imaginary “cause” for phantasmatic “memories” that are in fact endless variations of the primal phantasies, anxieties and pains that are unrecognized for what they are: an integral part of being born, alive and mortal, subject to sexuality, disattunement between needs and reality, and death. Hating the mother is not necessarily a cause for psychotic disintegration; and sometimes it is its *result*. Borderline patients enters endless revengeful moodiness because

the “causes” they find are partly phantasmatic and therefore offer no relief when they are imagined as real memories. By interpretations that look for reasons (a cause) for the primal phantasies and produce the mother as the cause, the mother might become imaginary cause in the process of transferentially produced psychosis and *folie-à-deux*.

*

The infant’s compassion is presubjective. It “asks” the non-I(s) not to become abusive, controlling, assimilating, annihilating, suffocating and choking, abandoning and rejecting, overdominating and devouring, and not to overtake the entire psychic borderspace. But source-less traumas will always arise, since the world is never in perfect attunement with the I, and enigmatic residuals of painful moments and anxiety states will forever bother the I. The infant’s breathing eye looks for the compassionate, nourishing, touching gaze. It “asks” the m/Other(nal non-I to trust it. The analyst’s mature compassion is based on that presubjective primary compassion and on the com-compassionate transmissivity that is revived within the matrixial transference. The point of view of matrixial com-compassion is an erotic antenna that informs the mature perspective and horizon that embraces the presubjective proto-ethical and aesthetic-affective psychic sensitivities and sensibilities and renders them creative. In a matrixial co-emergence in the now, primary compassion resonates with mature compassion along virtual strings interconnected to strings arriving from with-in other matrixial nets, and therefore a matrixial co-emergence in analysis or therapy awakens the co-creative transformational potentiality I have named copoiesis. Co-creative transformational potentiality gives rise to a particular kind of knowledge produced in/by unconscious strings and threads vibrating and creating a psychic-mental resonance space, as well as vibrating and creating within a resonance space, where the ethical capacity grows precisely within the primary aesthetical awakening – primary both in terms of the past: the original encounter-eventing with-in the real becoming-m/Other, and in terms of the now: the potentiality for reattunement in new prolonged encounter-events with several non-I(s). Thus, the matrixial co-response-ability is also an originary “ethical affect” on the borders of the aesthetical, an unconscious contribution to Responsibility. Primary compassion is a way of mental and emotional passage to the wit(h)nessing m/Other – a transmissive participation in the m/Other’s feelings, and a trans-sensed access to her nonconscious knowledge. Wit(h)nessing is an unconscious contribution to Witnessing. In a matrixial borderspace, wit(h)nessing participates in the differentiating in reattunement and by resonance from a non-I who is different – differentiation that is worked-through not from the same, and not from an “opposite”, but from the m/Other transconnected inter-witness

side-by-side-ness. This non-symbiotic transitivity enables the I to keep a sense of itself with-in basic non-sameness in jointness during differentiating. Self and m/Other differentiate and get a subjective non-appropriative sense from non-sameness by continual reattunement: trans-subjectivity is not a fusion, and where the non-I doesn't respect the I's difference s/he forces domination and initiates resistance.

*

Primary awe (in the I) is nourished by respect (arriving from the non-I) that leads to the evolvment of the mature capacity for respecting; primary fascinace is nourished by admiration that leads to the evolvment of the mature capacity for admiring; primary compassion is nourished by empathy and forgiveness that leads to the evolvment of the mature capacity for adult empathy and forgiveness; and primary self-relinquishment is nourished by trust and gratitude that leads to the evolvment of the capacity for mature engagement; being nourished by doesn't mean being created by. All these primary proto-ethical-aesthetical affective qualities that can be cultivated through consciousness are sensitive to the matrixial resonance field since from the outset they compose it. From my perspective, compassion and non-specific mental transmission are the basis for empathy which is more specific and entails "understanding" and in that sense is less fragile and more easily carried over and persists with the growth of understanding in non-matrixial environments, where it risks to become "empty", reactive and strategic. Primary compassion doesn't stem from empathy and doesn't necessarily even entail empathy. There can be continuity between poles of full compassion and empty empathy when compassion and empathy emerge as two poles of the same connective string. Endless refinements and tones differentiate various degrees of empty empathy, full empathy (empathy within compassion), mature compassion, presubjective and sub-subjective primary compassion revived in com-passion. Though mature compassion can very slowly develop out of empathy in a secondary mode, the presubjective I is compassionate with no reasons and beyond reason, in resonance with the virtual cosmic string of compassion – transmitted in what for Freud would have probably stand for a *phylogenetical transmission*.

*

In the I's compassionate position toward a non-I on the sub-subjective level there is no self-sacrifice, no masochism, no understanding of the non-I, no justification for the non-I, not even forgiveness or thankfulness and no blame, since the primary compassion is before and beyond them all. The I works with-in metramorphosis with compassionate strings that reach her

from different webs, and opens her co-response-ability in the matrixial zone where non-life is accessed by life and life is accessed by non-life. It is precisely in such a context that we must imagine Isaac's compassion for his father, Abraham. This compassion is primary; it starts before, and always also beyond, any possibility of empathy that entails understanding, before any economy of exchange, before any reactive forgiveness or integrative reparation. It is woven with-in primordial trans-sensitivity and co-naissance. This in my view is the psychic unconscious basis of what for Levinas is a conscious obligation of Responsibility where the Other comes before the I and the life of the other counts before the subject's life. Compassion is intrapsychical, subjective and trans-subjective. It works its way, like art does, by fine attunements that evade the social and the political systems. It is a kind of fragilizing subjective openness which is also a resistance, since the social and political level can't handle or reach it by definition, though there is possibility that this level will be informed by it at the long run (and always indirectly.) *Isaac was compassionate toward his father, because, as Infant, he had already been compassionate toward his mother, apprehending her compassionate hospitality uncognizingly, and emotionally feel-knowing the trauma he had been to her in her bringing him to life.*

*

The passion offered by the analyst (as a responsible compassionate m/ Other) to the analysand is bringing the subject's psyche into "life" out of "eternal" freezing repetitions, and allowing the subject to feel-know by passion and through fascination and to be seduced into life (in the sense of the primal phantasy of seduction (Laplanche). Primary compassion gives birth to responsibility while responsibility gives birth to adult compassion to the extent that they are not thinkable apart when the matrixial horizon penetrates the phallic angle. Though we can think and talk on compassion and on responsibility apart, their *combination* is not a *thought* but a *practiced affective encounter-event* that becomes, in its turn, a point of view. Compassion is not only a basis for responsibility. It is also the originary event of peace. Peace is a fragile encounter-eventing, an ever re-co-created and co-re-created fragile and fragilizing encounter-event in terms of the particular epistemological parameters of matrixiality. From the point of view of compassion peace is not in dialogue with war. I don't have to feel empathy for my perpetrators, nor do I have to understand them, but this doesn't mean that I will hand them the mandate to destroy my own compassion which is one of my channels for accessing the non-I. To suffocate my own compassion would be a kind of mental and affective paralysis, this would be a "second death" (Lacan), since primary compassion is a spontaneous way of trans-subjective knowing of/in the unknown Other before and beyond any possible economy of inter-subjec-

tive exchange. It is in that sense that in compassion one is always fragilizing one's self and becomes vulnerable. As a resistance to bestiality as such, it has nothing to do with the perpetrators, since it is working-through on a dimension of no symmetrical exchange. If empathy without compassion is empty, moments of transconnected compassion without empathy are perhaps in the domain of sanctity. They are beyond physical survival, and they need justice to moderate them – justice which indeed is on another dimension. And this is perhaps what Levinas means when he clarifies against all common-sense that justice is needed not because the subject wants the other's treasures for itself, but in order to stop the subject from giving all its treasures to the other. This doesn't mean that we should stop questioning Abraham, but that Abraham's dilemma is of a different order and level than the compassion of Isaac. Primary compassion is a spontaneous way of affective trans-subjective knowing of/in the unknown Other before and beyond any possible economy of inter-subjective exchange. The pole of compassion resonates with the miracle of non-life coming into life in jointness, with the ethical value of wit(h)nessing and the virtual strings of matrixial com-passion. A perpetrator can kill the subject, but it has no hold on its archaic compassionate potentiality. Suffocating the subject's compassionate potentiality by way of cutting the compassionate strings that are borderlinking the I to the m/Other's hospitality and to virtual compassion itself would be inflicting on the subject a kind of death in life by tearing a fatal tatter within the matrixial tissue itself.

*

Mothers feel with amazement the compassionate attitude of their babies toward them. Mothers know from experience that babies are compassionate. A primary compassionate response-ability helps the baby to tolerate exterior excess – the parental overwhelming anxiety or pain for example – “gracefully”, without excessive “paranoid” or “schizoid” defenses. Com-passionate co-response-ability that evolves in the maternal womb, in the fetal matrixial trans-connectivity with-in the m/Other's psychic and mental resonance sphere, can however be hindered or lacking for interior or exterior, biological, genetic or psychological motives; certain proneness to psychosis is rooted there. Inasmuch as it is spontaneous and prior to any paranoid-schizoid manifestation, compassion has the potentiality to modify this position. We can talk about compassion as a psychic position on its own. In openness and vulnerability, the subject is embracing the encounter-event as s/he matrixially enters what until that moment had been an outside, mostly not by *primal rejection* but by *love* (Balint). In matrixial encounter-events we are extremely fragilized, and the fear of being abused, devoured and abandoned is therefore at heights. Rage can therefore be born here, with no other motive than a failed attempt

for reattunement or a spontaneous intensification of primal phantasies. But since such failure and such intensification are too fine to be perceived or accounted for other than by matrixial wit(h)nessing by the m/Other (and analyst), phantasmatic imaginary tales might be invented to express rage and justify revengeful feelings, unless the I rejoins another matrixial non-I in compassionate reattunement and this reattunement operates without phallic splits and without promoting the projection of hate on the a ready-made mother monster with whom one might feel an urge to fill gaps in memory by phantasmatic productions and find an imaginary “cause” for the inexplicable anxiety and psychic pain. The not-enough mother is a primal phantasy that arises as a reply to the enigmatic question: what is the origin and source of my disharmony with my environnement. The reply in terms of not-enoughness is closely linked to envy and jealousy. As a primal phantasy it is connected to the other two, since it attracts pains and anxieties of abandonment and of overdomineering arising from any internal and external source. Thus, it joins the primal mother-phantasies of abandonment and devouring and it sometimes contains them. These primal mother-phantasies organizing painful disattunement are earlier than those that organize the enigma of sexuality and difference in terms of castration and Oedipus. They are, also in that sense, “feminine”. By failing to recognize that not-enoughness, abandonment, and devouring are primal phantasies, psychoanalysis reconstructed the actual maternal figure as the source of all unaccountable early psychic pain. Freud projected, from an Oedipal position, as the cause of hate for the mother, the girls’ painful recognition that their own sex organ is a defect for which the mother is to blame. Freud also recognized the prevalence of the devouring phantasy and the mother’s not-enoughness, but then he imagined causes for those pains that are by definition enigmatic since they correspond to basic “failures” of life itself (Ettinger 2006b). Primal phantasies are indeed the psyche’s replies to life’s basic enigmas, but they must be recognized as such, so that they don’t turn into pipes for channeling unbound aggression. Archaic failures in matrixial reattunement are indeed looking for expression and explanation, but are not satisfied by imaginary interpretations, since they correspond to life’s disharmony. Only *reattunement* in compassion in the matrixial borderspace transference can heal this wound. Where false imaginary reconstructions replace such reattunement and “psychologization” of lacking cause advances a splittig mechanism a flagrant monsterizing of the mother occurs. With the help of Lacan’s *Thing* understood as *lack* and his *objet a* as *lacking*, such a blaming of the mother is revealed as absurd already in the phallic arena itself, since there is no one and no-thing to blame for nameless suffering and archaic trauma, and even the mother is not an “origin”. Analytical therapy of different schools that emphasize infantile memory and reject the phantasmatic contributions

to the Imaginary in regressive states reinforces the basic split by phantasmatic idealization (reinforcing the ideality of an ideal mothering) and by fixating the actual mother as the monster by imaginary and symbolic means. In the matrixial arena, the *objet a* is not a total lack, but since the parameters for apprehending the archaic m/Other and the becoming-subject entirely change, projection, split and substitution do not work there altogether, so even ideas like lack and source receive new meaning.

*

The mere return of the repressed (no matter what is its content) is accompanied by anxiety (Freud 1916-17, 1919). Anxiety colors any content of the repressed material as it arises to the surface, even if the content itself (or the phenomenon remembered) was not frightening in the past. Since early materials that return from the repressed during analysis are usually connected to the maternal figure, this figure by virtue of the analytical process itself (regression and the return of the repressed) becomes horrifying, and a mother “monster” is reconstituted by the analytical process as such. In fact, the longer the symbiotic relations with the mother lasted, and the stronger the love to the mother was, the more horrifying her figure would arise during the regressive process. Freud realised the connection between the love attachment to the mother and the hate toward her revealed in analysis, but he didn’t realise what I wish to claim, that this hate in itself might be *the result of the process itself*. The analyst who ignores this analytical result of regression and this artifact of anxiety destroys the maternal potentiality of the analysand and deepens the foreclosure of her primary compassion while the real daughter/mother relations are fatally damaged. I am thinking of that biblical “God full of mercy” which in Hebrew means, literally, “God full of wombs” (*El Maleh Rakhamin*). If God had wombs, they would have been bleeding each time an analyst says to his analysand, like Winnicott has done (according to his analysand): “I hate *your* mother.” In my view, the desire to replace the mother was Winnicott’s blind spot. Only from compassion as a point of view within a matrixial transference space can idealization and empathic mirroring avoid splitting and substitution and work for healing, especially in the case of borderline cases and psychotic regression that risk ending in suicidal self hate and hallucinatory matricide or patricide. So much hate toward real mothers arises from psychoanalytical literature and in clinical rapports (alongside idealizations of an idealized mother-figure that the analyst sometimes tries to become upon an imaginary-narcissistic wish), that perhaps God’s womb is constantly bleeding. Hating the patient’s mother is hating her internal mother hidden within herself, and it testifies to the analyst’s lack of compassionate full empathy, which, at the end of the road, is frightening to the analysand, since when the

possibility of the analyst's hate is exposed, even if it is targeting the mother, it is also targeting the mother within the mother and within the daughter within the analysand, hitting a potential me-mother and foreclosing the primary compassion. Contrary to that, a patient feels free to "hate" as long as the therapist remains empathic to her and compassionate to her environment, that is, by full empathy within compassion. This way the analyst still holds together protectively the patient's surroundings, while giving the patient the freedom to hate in her presence.

*

Transitivity, trans-inscription and cross-inscription work differently than projections and projective-identification. In transitivity, trans-inscription and cross-inscription the phallic-Symbolic itself is transgressed. The matrixial com-passionate wit(h)nessing and hospitality is an originary "source", a cause of matrixial desire. The originary fascinace is an aesthetic-affective coming into knowledge that is revealed in a vulnerable transferential encounter-event in art when the matrixial borderspace becomes the psychic locus of the viewer's (listener's) encounter with the artwork, like in a healing working-through.

*

We have to imagine the primary compassion of Eurydice, working in the silence of a womb-tomb. Orpheus can kill Eurydice through his empathic gaze, but he can't kill her potential for compassion because her compassion isn't conditioned. Primary compassion released of originary repression has no idea whether the other or the world deserves it. It is working-through to know by joining the non-I before/beyond any capacity for reasoning or judgment. It is innocent in the sense that it is always surprised at the qualities of the Other, good or bad, and always somewhat traumatized by the Other and the world. It is beyond innocence in the sense that it is always already bound with the trauma of the world and cross-inscribed by it. Compassion asks nothing; it is working-through with-in a resonance field of metamorphosing compassionate strings, living its traces in borderlinking threads. Primary compassion directs a touching gaze to eternity and to the Cosmos while mature compassion is already interconnected to responsibility. Compassion is a primordial way of knowing which is also a bridge to future humanness in the Levinasian sense. We have to imagine the I's compassion as a way of her think-feeling and uncognizingly knowing the not-yet non-I(s) with-in the Cosmos through originary response-ability. To access such a psycho-ethical basis as adult one will have to return to vulnerability by readiness to self-fragilization and fascinace. Transmissively knowing with-in the m/Other behind the veils of secondary

splits implies accessing the “cause” of pain and joy beyond the Imaginary, in a trans-subjective shared and unsplit Real. In the matrixial sphere, because of some awareness to inter-connectivity between several subjective instances, the level of vulnerability is heightened. For that reason, turning away from the non-I by splitting becomes a deletion, a dropping, an abandonment and a prolapse that creates retraumatization and tears the fabric’s texture precisely in the potential locus for potential re-co-birth (re-co-naissance). Non-wit(h)nessing within a matrixial web would be abandoning. Abusive appropriation would be devouring. The prolapse itself is a tear. Responsibility in the space of the several is awakened by wit(h)nessing, which is the opposite pole of the invisible prolapse within a matrixial web. Wit(h)nessing heals by stitching the collapse of the other’s capacity to elaborate loss. Where for the artist transitivity, vulnerability and oversensitivity to the other and to the Cosmos remain open and expanding, new art-and-healing strings emerge. The I grows new psychic antennae or sensors pointing towards a new trans-sensed radius. As compassionate response-ability and transitivity of waves are archaic affective-mental methods of accessing knowledge, they function earlier than the Ego to support primary survival and are quasi-totally foreclosed, taken over by more adaptative survival mechanisms and reappearing only at moments of extreme vulnerability. Stepping toward compassion in adulthood is progressively reconnecting with a repressed or foreclosed archaic dimension. Babies are not only empathic, as Kohut noticed; they are first compassionate beyond empathy; but for adult survival, empathy is more adaptive. Empathy is an affective transmissivity, and “hypnotic” telepathy is a mental one. Psycho-mental transmissivity underlies the psychoanalytical transferential sphere of initiation-in-jointness where healing is also an initiatic voyage that derives its parameters from the archaic matrixial jointness-in-differentiating. The analyst might resist such vulnerability and such a fragile exposure, and the analysand might resist it too, especially if she senses that the analyst has “switched off” its compassionate hospitality. Thus the analyst’s readiness for compassionate hospitality is a question of the desire of the analyst, a desire that, following Lacan’s spirit, should be reframed in ethical terms. Inasmuch as this desire is prior to verbal articulation and logical thinking, it would even be more exact to talk about the matrixial meeting between com-*passion* and desire. However, missing a potentially subjectivizing matrixial moment is hurtful to the analysand and a micro-catastrophe to the analytical process itself. Matrixial reattunement between analyst and analysand turns both partners vulnerable indeed, but as the transformational capacity of the moment is sustained by the ethical desire of the analyst, new knowledge is accessed and created and, in a spiralic way, precisely via such vulnerability. Without it, we would still be exposed to matrixial frequencies and be influenced by them, but we would

miss the subjectivizing transformational moment. It is the analyst's task to be aware of matrixial transmission and, with ethics of compassionate hospitality, open the moment – that might otherwise become unconsciously abusive or retraumatizing for the analysand – to its creative potentiality for growth. Matrixial transmission and reattunement are parts of the healing space and atmosphere. More even, specific psychic vibrations and frequencies are created specifically in-between the unique encounter and belong to the particular borderspace. Knowledge hovers in the shared psychic borderspace, and one receives from the other by way of immersion within the same resonating borderspace and becomes, on a certain partial level, a continuity of the other's strings and threads, by joining and amplifying the same modulations, by bathing within the same resonance, by increasing or decreasing the intensities' amplitude. I and non-I are trembling in different ways along the same sensitive, trans-sensitive and affective string, riding the same virtual flow or mental wave, sharing in different ways the same affective knowledge of the uncognized. The analyst articulates that knowledge, which is not an interpretation of the past but an articulation of the emerging qualities that first appear in the unique encounter-event within this unique co-emerging matrixial web. Meaning can't emerge out of attributing to a phantasy reconstructed by the analytical process of regression the status of "memory" (in "A Child is Being Beaten" Freud shows how the patient's unconscious phantasy is the reconstruction of the analyst). Meaning emerges from deconstruction of phantasy on the one hand and from retrieval of memory of trauma on the other hand – and even from the retrieval of transmitted traces and cross-inscriptions of trauma, that would release the real archaic m/Othernal hiding beyond the veils of a split from the monstrous ready-made status, recognizing the "source-less" cause of certain human suffering and co-creating graceful causes to live for. In each particular togetherness, being-with and being-in is "self"-differentiation and individuation within transgressive reattunement which creates spirallike metamorphic vectors. Unconscious initiation in psychoanalytical relationships, where the encounter is between two non-symbiotic participants, where the analyst contributes to freeing the potentials of the analysand while being transformed by the encounter too, is a kind of love, or non-sexual Eros – an ethical co-birthing in beauty. The aesthetical and the ethical horizons of the participants grow while their potentiality for creative existence is developed or re-established. I and non-I co-emerge affectively, and the potentiality of each psyche for differentiating and for non-cognitive or pre-cognitive knowledge of resonance and inspiration is enacted. We may speak of simultaneous asymmetrical differentiation inside the same resonance sphere. In instants of psychic co-birthing, the I grows with and into its psycho-ethical and psycho-aesthetical sensitivities while the ethical horizon of the non-I is gradually enlarged

when her aesthetical sensibility deepens. The analysand needs to dwell in transferential relations with an analyst who is recognizing difference-in-co-emergence as well as taking distance-in-proximity, and whose non-sexual erotic passion, like that of a parent for its infant, initiates psychic-truth emerging subjectivizing moments. Beyond the analytical theoretical knowledge and the interpretative space that it allows, the healing potential lies in the emotional proto-ethical compassionate attitude of the analyst and in her own human qualities inasmuch as they are going to be transmitted and informing by transgression, in her capacity to contribute to the co-creation of a singular joint psychic and mental transformational and copoietic space. Within emission and transmission and in receptivity they partake of co-response-ability when I and non-I are bathing in a shared resonant atmosphere while the non-I assumes responsibility for the metamorphic reattunement with the I's primary compassion. We are then bathing within a psychic resonance field of mind-psyche waves, frequencies, intensities, that from the outset was opened as already shared prolonged encounter-event. In ebbing and flowing within such a shared field, particular resonating strings become more and more significant, by intensity or by repetition, and accumulate shareable "memory" in threads.

*

In the matrixial encounter-event the moment of asymmetrical co-responding when compassionate hospitality is responded by fascination is a subjectivizing moment. When matrixial partial-subjects meet and differentiate in co-emergence, the subjectivizing moment settles beside earlier encounter-events. The non-I dwells beside the archaic m/Other, enveloping her without assimilation or rejection. Inspiration is a radiance of conductivity becoming a kind of knowledge that works itself through sensitive mental and affective channels on aesthetical and ethical precognitive levels. Jointness-in-initiation is one such hidden effect with a healing transformational potentiality; copoiesis is another: here an artwork is born. Generous emanation mainly depends on the non-I's (analyst's, m/Other) cultivation of her own creative level so that allowing the other to resettle and be nourished within affective heimlich hospitable resonance also would mean an invitation to share with-in a poietic mind-psyche-spirit. The matrixial desire – expressed by compassionate hospitality and fascination – creates an invisible aesthetical "screen" on the level of the real and the virtual-real, a screen which both by art and in ongoing continual encounters of healing is glimpsed and becomes accessible. It becomes that which is woven and touches me behind the visible and the audible on the borders of the thinkable. The matrixial desire opens up a field of knowledge with the other and in the other in which the other's knowledge is also recogni-

zed with-in the I. It can only be reached by non-defensive self-relinquishment in fascinance and by participating in a subjectivizing occasion offered by the compassionate hospitality of a m/Othernal non-I or the generosity of the artwork as aesthetical and psycho-ethical environment. In the matrixial trans-subjective borderspace, copoietic transformational potentialities can evolve along aesthetic and psycho-ethical paths all throughout life. M/Otherity is an evolving process. However, conductive shareability might lead to traumatizing as well as to healing. In a matrixial borderspace, lack of awareness to transmissivity is a path to entropy, and lack of compassionate hospitality is a path to retraumatization. Actively-passive relinquishment in matrixial com-passionate hospitality begins with aesthetical and ethical desire and an actively-passive “decision” of the artist to fragilize herself and loosen her psychic boundaries in order to surrender to vibrations arriving from inside and outside. I and non-I co-emerge as if each one is a different pole or a point along the same vibrating string. The psycho-ethical encounter and the aesthetical event or object of bewilderment and wonder, stimulating fascinance and relinquishing, are elusive and belong to the mystery of the incipience of meaning and creativity. Matrixial compassionate hospitality as Eros that offers the possibility for the other to differentiate herself in jointness creates a psychic space of potentiality where the other is solicited by a particular configuration of desire and transference to join a creative space of virtuality and potentiality, to join in what is yet to come. The analyst must offer the analysand a transferential borderspace founded upon her compassion, responsibility (as a human being and in terms of her knowledge) and freedom (in terms of viewpoint, perspective, horizon and free choice). The artist like the analyst yields the boundaries of herself to include the pain and the wonder of the Other or the world. In matrixial compassionate hospitality she is wit(h)nessing whatever arrives: the pain and the wonder, the longing and the fear of languishing with-in con-templation. Thus an active tendency inside the active-passivity of a relinquishment to waves of encounter-events lies in the tension between the originary psycho-ethical openness and aesthetical trans-sensing.

III

“The feminine is the future. . . the possibility of conceiving that there is meaning without me. . . the deepest of the feminine, is dying in giving life, in bringing life into the world. I am not emphasizing dying but, on the contrary, future. . . what is to come.” (Ettinger with Levinas 1991-1993, reprinted here). And this deepest of the feminine infiltrates the subject as its ultimate ethical positioning for Levinas. The Levinasian *feminine* becomes a subjectivizing agency. The moment of birth becomes a symbolic principle of creation alongside paternal fecundity, and the heart of human ethics is

attributed to *that feminine* which is that incredible healthy “craziness” in the human *subject* “***by which it is affirmed that without me the world has meaning***” (Ibid). In the matrixial borderspace the sacrificial potentiality of the merciful femininity is supplemented with potentiality for non-sacrificial grace, inasmuch as for living the non-I that is yet to come requires the living of the I. Thus, “a world without me” would encompass, in the matrixial, the continuity of the non-I by the I in difference, and draws a world where the almost-Other has its different Eros. While for Levinas a visual artwork is secondary in terms of ethical value since the ethical relation is formulated in terms of the relation to the Other and to the Face, while art – and the aesthetic dimension – is secondary to this, with J.-F. Lyotard (2004) and Griselda Pollock (Pollock 2002, 2006a, 2006b) on the other hand an ethical path is opened in and by art. Lyotard recognizes an ethical dimension in a certain resistance to memoriality that offers itself by artistic means and Pollock articulates feminine difference with aesthetics. Such a resistance and such difference saves invisible trauma from oblivion. For me, the psycho-aesthetical transmissivity and the I’s compassionate trans-sensing of the m/Other announces the basis of ethics itself in an originary psycho-aesthetical proto-ethical trans-subjective passage with-in non-absolute m/Otherity. However, the ethical qualities of the matrixial Eros are more directly revealed in therapeutic and psychoanalytical working-through (than by artworking). The compassionate hospitality of the analyst as an ethical being in asymmetrical responsibility and the ethical Eros or passion within com-passion stirs up and initiate the scope of freedom within the matrixial transferential borderspace: freedom of the analyst released by responsibility enhanced by compassion, alongside the more “natural” freedom of the analysand. The parental (especially m/Otheral) “aesthetical” proto-ethical vulnerability and her symbolic stroke, atmospheric carefulness and enigmatic appeal, and the presubject’s fascination in this m/Otheral atmosphere which seduces the not-yet here toward a subjective becoming are aesthetical means for the opening of the ethical womb space toward its co-*in-sidental* futurity.

Received 2006 11 10

Accepted 2006 11 30

© Bracha L. Ettinger, 2006.

REFERENCES

1. Piera Aulagnier, 1975. *La violence de l'interprétation*. Paris : Presses Universitaires de France. *The Violence of Interpretation*. Sussex: Brunner-Routledge, 2001.
2. Michael Balint, 1952. *Primary Love and Psycho-analytic Technique*. London: The Hogarth Press.
3. Jessica Benjamin, 1988. *The Bonds of Love*. New-York: Pantheon Books.
4. Gilles Deleuze et Felix Guattari, 1972. *L'anti-Oedipe*. Paris: Minuit. Trans. by R. Hurley, M. Seem and H. R. Lane, as *Anti-Oedipus*. London: Athlone, 1994.
5. Gilles Deleuze et Felix Guattari, 1980. *Capitalisme et schizophrénie: Mille plateaux*. Paris: Editions de Minuit. Translated by Brian Massumi as *A Thousand Plateaus*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 1993.
6. Bracha L. Ettinger in conversation with Emmanuel Levinas, 1991-1993. *Time is the Breath of the Spirit*. Oxford: MOMA, 1993, text included inside the larger text: *Que dirait Eurydice?* Barca n.8, Paris, 1997 and *What Would Eurydice Say?* Paris/Amsterdam: BLE Atelier/ Stedelijk Museum, 1997. (Reprinted in this issue: *Athena: philosophical studies*. Vol. 2.)
7. Bracha L. Ettinger, 1993. "On the Matrix, on Feminin Sexuality and One or Two Things about Dora". *Sihot-Dialogue*. VII(3):175-183 (in Hebrew).
8. Bracha L. Ettinger, 1994-1999 (2006). *The Matrixial Borderspace*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press.
9. Bracha L. Ettinger, 1997. "Transgressing with-in-to the feminine." Reprinted in: *Differential Aesthetics*, Edited by Penny Florence & Nicola Foster. 183-210. London: Ashgate, 2000.
10. Bracha L. Ettinger, 1999. "Transcriptum". Reprinted in: *Topologies of Trauma*. Edited by Linda Belau & Peter Ramadanovic. 251-271. NY: The Other Press, 2002.
11. Bracha L. Ettinger, 2006a. "Fascinace. The Woman-to-woman (Girl-to-m/Other) Matrixial Feminine Difference" In *Psychoanalysis and the Image*. Edited by Griselda Pollock. Oxford: Basil Blackwell. 60-93.
12. Bracha L. Ettinger, 2006b. "Gaze-and-touching the Not Enough Mother" In: *Eva Hesse Drawing*. Edited by Catherine de Zegher, NY/New Haven: The Drawing Center/ Yale University Press. 183-213.
13. Bracha L. Ettinger, 2006c. "Com-passionate Co-response-ability, Initiation in Jointness, and the link x of Matrixial Virtuality". In: *Gorge(l)*. Edited by Sofie Van Loo. Royal Museum of Fine Art. Antwerpen. 11-32.
14. Bracha L. Ettinger, 2006d. "The Primal Phantasies of the Not-enough mother, The Abandoning mother and the Devouring mother. Empty empathy, Full empathy within compassion, Besidedness and the Matrixial transference". A plenary Keynote Lecture given on July 7, 2006 at the Congress CATH: *The Afterlife of Memory: Memorial/Historia/Amnesia*, organized by Prof. Griselda Pollock. The Congress took place at the University of Leeds from July 5 to July 8, 2006. In print by Leeds: Centre Cath, University of Leeds.
15. Sigmund Freud, 1905 (1901). "Fragments of an Analysis of a Case of Hysteria". In *Standard Edition of the Works of Sigmund Freud*, VII:15-112. Hogarth Press, 1953.
16. Sigmund Freud, 1909. "Analysis of a Phobia in a Five-year-old Boy (Little Hans)". In *Standard Edition of the Works of Sigmund Freud*, X:5-147. Hogarth Press, 1955.
17. Sigmund Freud, 1914. "On Narcissism: an Introduction". In *Standard Edition of the Works of Sigmund Freud*, XIV. London: Hogarth Press, 1957.
18. Sigmund Freud, 1916-1917. "Ch.XXV: Anxiety". *Introductory Lectures on Psychoanalysis*. In *Standard Edition of the Works of Sigmund Freud*, XVI. London: Hogarth Press, 1963.
19. Sigmund Freud, 1919a. "The 'Uncanny'". In *Standard Edition of the Works of Sigmund Freud*, XVII: 217-252. London: Hogarth, 1955.
20. Sigmund Freud, 1919b. "A Child is Being Beaten". In *Standard Edition of the Works of Sigmund Freud*, XVII. London: Hogarth Press, 1955.
21. Sigmund Freud, 1923. "The Ego and the Id". *Standard Edition of the Works of Sigmund Freud*, XIX:12-66. London: Hogarth Press, 1961.
22. Sigmund Freud, 1931. "Female Sexuality". The *Standard Edition of the Works of Sigmund Freud* XXI: London: Hogarth, 1961. 225-243.
23. Sigmund Freud, 1933. "Femininity". The *Standard Edition of the Works of Sigmund Freud* XXI: London: Hogarth, 1964. 112-135.
24. Heinz Kohut, 1978. *The Search for the Self*. Vol. 1, NY: International Universities press.
25. Raanan Kulka, 2005. "Between the Tragic and Compassion". Introduction to the Hebrew Edition of: Heinz Kohut, 1974, *How Does Analysis Cure* (University of Chicago Press), Tel Aviv: Am Oved.
26. Jacques Lacan, 1956-57, *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre IX. La relation d'objet*. Ed. Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil, 1994.
27. Jacques Lacan, 1972-1973. *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre XX. Encore*. Ed. Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil, 1975.
28. Jacques Lacan, 1962-63. *Le Séminaire de Jacques Lacan. Livre X. L'angoisse*. Ed. Jacques-Alain Miller. Paris: Seuil, 2002. Translated as *The Seminar of Jacques Lacan X: Anxiety*. London: Karnac, 2002.
29. Jacques Lacan, 1959-60. *Le Séminaire, Livre VII : L'éthique de la psychanalyse*. (Ed. J. A. Miller). Paris: Seuil, 1986. Trans. as *The Ethics of Psycho-Analysis*. Trans. Denis Porter. London: Routledge, 1992.

30. Jean Laplanche, 1997. "The Theory of Seduction and the Problems of the Other". *International Journal of Psychoanalysis*, Vol. 78, part 4.
31. J. Laplanche & J. P. Pontalis, 1967. *Vocabulaire de la Psychanalyse*. Paris: PUF.
32. Emmanuel Lévinas, 1971. *Totalité et infini*. Paris: Kluwer Academic.
33. Emmanuel Lévinas, 1972. *Humanisme de l'autre homme*. Paris: Fata morgana.
34. Emmanuel Lévinas, 1979. *Le temps et l'autre*. Paris: Fata Morgana. (Paris: Quadrige/PUF, 1991).
35. Jean-Francois Lyotard, 1993. "Scriptures: Diffracted Traces." *Theory, Culture and Society*, Vol. 21(1): 101-106. 2004.
36. Jean-Francois Lyotard, 1995. "Anamnesis: Of the Visible." *Theory, Culture and Society*, Vol. 21(1): 107-120. 2004.
37. Humberto Maturana and Francisco Varela, 1980. *Autopoiesis and Cognition: the Realization of the Living*. Boston Studies in the Philosophy of Science, T. KLII, Boston: D. Riedel.
38. Griselda Pollock 2002. "The Aesthetics of difference". *Art history, Aesthetics, Visual Studies*. Edited by M.A. Holly and K. Moxey. 147-174. Massachusetts: Clark Art Institute.
39. Griselda Pollock. 2006a. "Beyond Oedipus. Feminist Thought, Psychoanalysis, and Mythical Figurations of the Feminine." In: *Laughing with Medusa*. Edited by Vanda Zajko and Miriam Leonard. Oxford University Press. 87-117.
40. Griselda Pollock. 2006b. "Rethinking the Artist in the Woman, the Woman in the Artist, and That Old Chestnut, the Gaze." In: *Women Artists at the Millenium*. Edited by Carol Armstrong and Catherine de Zegher. Cambridge/London: October Books/MIT Press. 35-83.
41. Daniel Stern, 1985. *The Interpersonal World of the Infant*. New York: Basic Books.
42. Otto Rank (1929). *The Trauma of Birth*. NY: Harper Torchbooks, 1973.
43. Francisco Varela, 1989. *Autonomie et connaissance*. Paris : Seuil.

Keywords: *abandonment, aesthetic theory, affects, besidedness, borderlinking, borderspace, coemergence, compassion, co-response-ability, cultural studies, devouring, Eros, ethics, femininity, feminist studies, Freud, futurity, gaze, inter-subjectivity, Lacan, Levinas, maternal, m/Other, matrix, matrixial com-passion, not-enoughness, phallic responsibility, philosophy, pregnancy, primal phantasy, psychoanalysis, sexual difference, subjectivity, transference, trans-subjectivity, womb.*



© Emmanuel Levinas in conversation,
photographed by Bracha L. Ettinger, 1991.

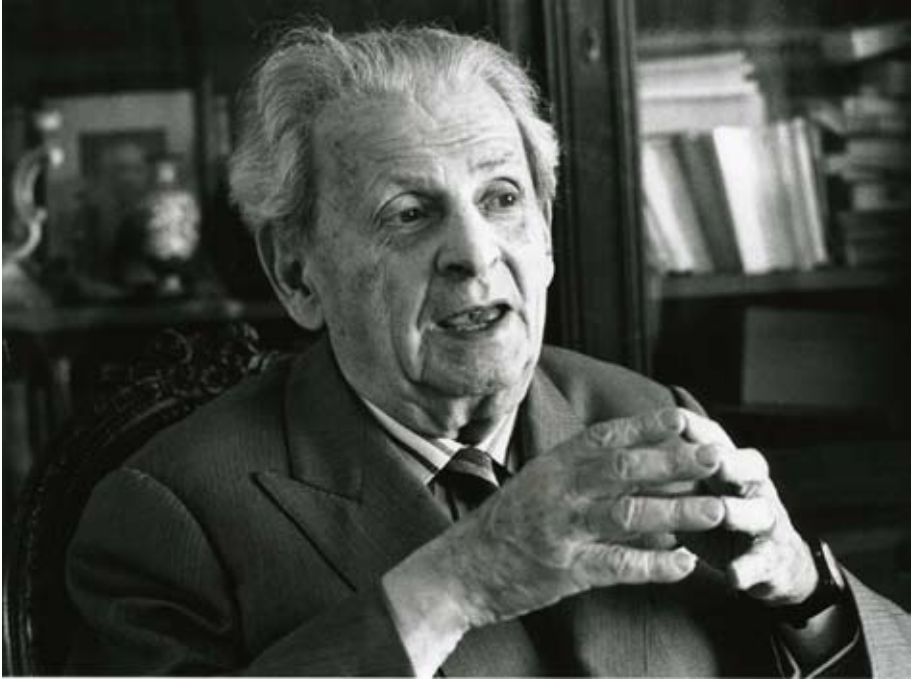
WHAT WOULD EURYDICE SAY?

EMMANUEL LEVINAS IN CONVERSATION¹ WITH
BRACHA LICHTENBERG-ETTINGER

Bracha Lichtenberg-Ettinger : I am going to ask you my Eurydice question. You wrote that knowing amounts to removing the other's alterity, and that "this result is obtained from the moment of the first ray of light. To illuminate is to remove from being its resistance, because light... delivers being out of nothingness";² it is a betrayal. You have spoken about "the corporeity

¹ Conversational exchanges and remarks gathered by B. Lichtenberg - Ettinger © 1993. This text, which is part of a future publication, established from recorded conversations in 1991-1993, was reviewed and corrected by E. Levinas and B.L.E.. A first limited edition of part of this text, entitled *Time is the Breath of the Spirit* (250 numbered copies, with photographs of E.L. taken by B.L.E. during the conversations, signed by both authors) was published for the first time in 1993 by *The Museum of Modern Art* (MOMA), Oxford and appeared in Hebrew in *Iyyun*, 43, 1994 and in French in *Athanor*, 5, 1994. This text appeared in Hebrew under the title: *The Feminine is this Unheard of Difference*, artist's book, 1994. Bracha L. Ettinger's "Que dirait Eurydice? A conversation with Emmanuel Levinas" was reprinted in French in *Barca!* 8, Paris, 1997. The English translation by C. Ducker and J. Simas hereby reprinted appeared alongside the French original in the edition of BLE Atelier, Paris, 1997, to coincide with the *Kabinet* exhibition at the Stedelijk Museum, Amsterdam.

² Levinas, E., *Totality and Infinity*, trans. A. Lingis, Duquesne University Press, 1969, p. 44.



© Emmanuel Levinas in conversation, photographed by Bracha L. Ettinger, 1991.

of the living being and its indigence as a naked and hungry body”³ and then this vulnerable nakedness itself becomes the ethical resistance of the Face. We are at the heart of the problem of the crossing of death and the *between two deaths* of Eurydice, at the heart of the relationship between disappearance and the difference of the feminine.

Emmanuel Levinas : Best to make only a few allusions to the subject of the difference of the feminine.

B.L.E. : On the contrary, I believe that your philosophy will be more and more central for talking about difference and the alterity of the feminine, and that we have not yet really measured its potential in this matter.

E.L. : Above all do not commit yourself too much and do not exhaust this theme too far; you will be attacked, they will say that you have said too much or not enough. It would be better for you not to become entirely involved, stay on the edge. You see, the feminists have often attacked me...

B.L.E. : And so we have lost a lot of time with what seems to me to be of secondary importance. In my “matrixial” interpretation, what is most important is that you start directly from difference, that this difference is sexual, and that feminine difference is originary, that is, neither derived nor dependent on masculine difference. What’s more, you have articulated the feminine with notions which inaugurate the ethical space itself, which make it possible.

³ *Ibid.* p. 129.

That's what overrides the rest. In relation to this, I see the possibility of conceiving of a particular rapport as feminine. I interpret even the relation of filiation as feminine-matrixial: the father/son relation of filiation is "a woman". I believe that your conception will even open the way for feminist research which still has far to go in respect to the feminine in men and in women.

E.L. : That's a *bracha* of la Bracha ... [laughing] [*bracha* in Hebrew means blessing]

B.L.E. : You have spoken about interiority in relation to the feminine, but does that mean that sexual difference is linked to the difference between an interiority so-called "feminine" and exteriority?

E.L. : I do not oppose exteriority and interiority in that way. The essential of a human being is the relation to other human beings. This is true for both men and women. One can conceive of human multiplicity as made of units or individuals, localized in a particular way, included, belonging to a species belonging to a genus. That is how reality is usually viewed. My question consisted in asking whether the human individual starts there. And the heart of my idea is that the human self is before anything else responsibility for the Other.

B.L.E. : In Hebrew, other – *acher*, Other – *ha'acher*, and responsibility – *achraiut* are linked by their root: *a.ch.r.*

E.L. : That is a certain illumination which comes from etymology in as much as it confirms a conception. The relation of *achraiut* to *acher* – yes yes – that is the essential self of the human, and that is just as true for men as for women. The difference between the sexes has no part to play in it. That, overall, the feminine is a necessary complementary category for the masculine has nothing to do with the exteriority of the Other. For women as for men, the Other is the essential source of a person's life. Responsibility is thus the essential moment of the spirit and of the human being. It's even in that precise sense that the human is essential to the spirit.

B.L.E. : So does sexual difference, starting from the feminine as an opening to the Other through welcoming, ingathering and hospitality, involve the relation of each man and woman with the Other?

E.L. : The relation of whomever says "I". For there is a radical difference between the individuation of things of reality and the unicity – *ha'yehidut* – of humans. My attempt to situate the unicity of being, the power to say "I" in the responsibility for the other - that is the heart of my philosophy. I am not particularly concerned to contest the idea of the soul or of thought, but I insist on this exceptional being of the human. Which is to say, this radical difference is not at all because the human being has a soul or a thought; I emphasize the human difference which is the result of

this exceptional destiny of ours. Nothing is superior to the order of man to man – in as much as “man” designates the human being – in which the human Other finds itself recognized. The order of man to man, the order of the Face...

B.L.E. : In terms of the unreciprocal hospitality which is the opening towards this destiny and this order, the feminine is not a difference between men and women in their complementarity.

E.L. : That’s right, Bracha. But, where did you get your name?... One cannot close the door to *la bracha*. One says to her: *bevakasha, bevakasha, tikansi, tikansi* [Hebrew: please, please, come in, come in] but *la bracha* does not need a door, she does what she wants to do, she is capricious! How do you say “caprice” in Hebrew?

B.L.E. : You say “caprice”... [laughing] But, when it comes to working on our conversation, what am I going to do with all your playful joking?

E.L. : It is very important to me. You are turning back onto me the responsibility I am putting on you by talking to you about the feminine, since every single word must be weighed. But even with some embarrassment, these little things must be kept, these rapid exchanges. You will find the most important things in what we have said in passing, in jest; more than in the abstractions.

Philosophy does not start with the incomprehensible. Philosophy starts in common sense, which is the right direction even if it is paradoxical. And common sense is what is the most hidden. Believe me, once written down, our exchange will be better unfinished than if we complete it.

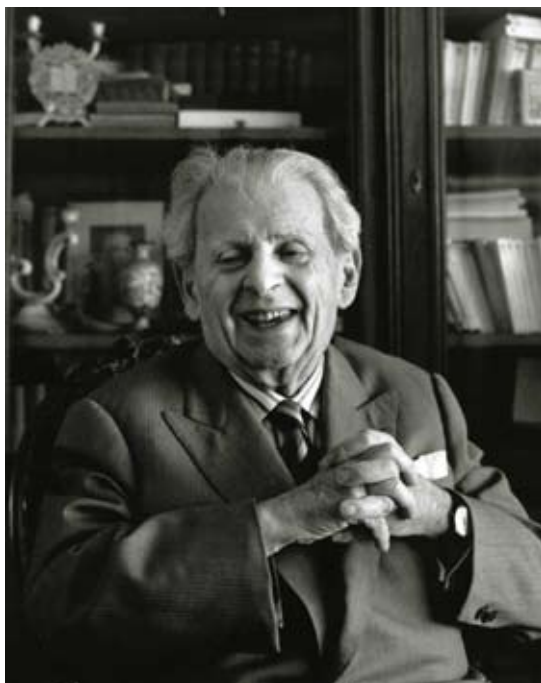
What shall we call this? Our conversation is an exchange before discourse... Exchanges before... The remarks (*propos*) from before the discourse... Remarks without eloquence? – no, no. Remarks without pretension, yes... Remarks without discours [*Propos sans discours*], that’s it! Remarks without discourse are not remarks without responsibility! Sometimes half a word is more important than a whole sentence, often the halves of words join together. It is the unfinished sentence which retains the force.

In writing there is the force of the fragment. The fragment is what is most suggestive, because in it there is allusion. The fragment is not dogmatic, the fragment is an opening. And writing is the fragment which remains.

B.L.E. : Lets get back to the feminine? – You wrote that the strange duality of the unreciprocal enunciates sexual difference.

E.L. : In as much as man comes to pleasure in love as does woman, sexual difference is reciprocal.

B.L.E. : In your work, since intersubjective relations are non-symmetrical, since you criticize the concept of totality through the notions of secret and infinity and since subjectivity is *for* the Other, without reciprocity, there might be an open, fertile space here for exploring the alterity of the feminine.



© Emmanuel Levinas in conversation, photographed by Bracha L. Ettinger, 1991.

E.L. : *Od lo ne'emar. Od yavo.* (Hebrew: not yet said, is yet to come).

B.L.E. : I'd like to ask you a question about the alterity of the feminine. At one point you spoke of the feminine as a flight before the light.

E.L. : In other words: not to show oneself. A flight before demonstration.

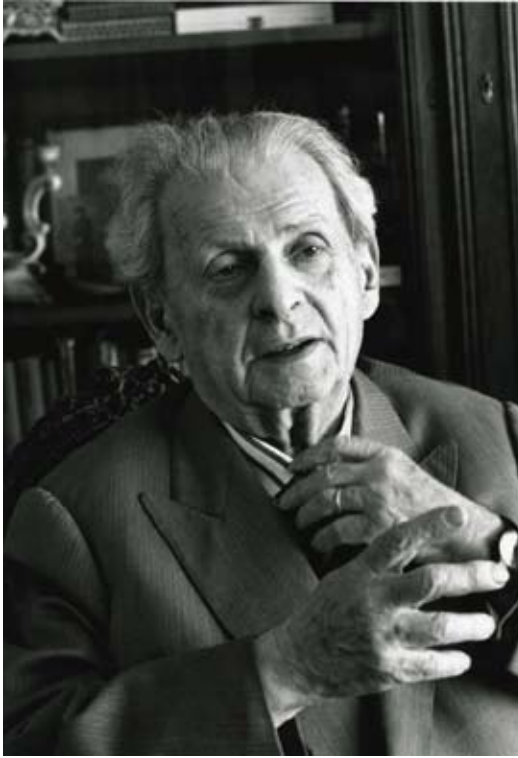
B.L.E. : I took it as a metaphor for a kind of movement of disappearance. Not to be fixated by the gaze. For me, in the Matrix, a kind of withdrawing/contracting [*rétirance*] before the light of consciousness leads to meeting with an unknown other.

Is there an interiority that is not the passage of the "infinitely exterior"?
What would Eurydice say?

Can the subject-woman have a privileged access to the feminine?

E.L. : The feminine is the future. The feminine in its feminine phase, in its feminine form certainly may die in bringing life into the world, but – how can I say it to you? - it is not the "dying"; for me, the "dying" of a woman is certainly unacceptable. I am speaking about the possibility of conceiving that there is meaning without me. I think that the heart of the heart, the deepest of the feminine, is dying in giving life, in bringing life into the world. I am not emphasizing *dying* but, on the contrary, *future*.

B.L.E. : Disappearance before what is to come?



© Emmanuel Levinas in conversation, photographed by Bracha L. Ettinger, 1991.

E.L. : ... what is to come.

Woman is the category of future, the ecstasy of future. It is that human possibility which consists in saying that the life of another human being is more important than my own, that the death of the other is more important to me than my own death, that the Other comes before me, that the Other counts before I do, that the value of the Other is imposed before mine is.

In the future, there is what might happen to me. And there is also my death.

B.L.E. : Then is this deepest of the feminine the ultimate responsibility? Or the ultimate measure of the ethical relationship?

E.L. : Yes, this is the *k'dusha* [Hebrew : saintliness].

And in the feminine there is the possibility of conceiving of *a world without me*; a world which has a meaning without me.

But we would not be able to develop this idea in so few words. Many intellectual precautions are needed. There is too great a risk of miscomprehension. One might think that I am saying that woman is here to disappear, or that there will be no woman in the future... One might say, they construct a world, and we are all just going to drop dead... [laughing]

B.L.E. : On the contrary, for me you restore to woman that which was taken away from her; a certain *symbolic* principle of creation, an ethical space. The idea of disappearance might make an allusion to the idea of creating a space on the outside like in the inside.

Where are we going to look for the feminine, if not in the relationships to the unknown aspects of the Other, or in the relationships to the Other unknown because of its place in space and time? To my mind this is linked to ideas you developed in *Totalité et Infini* [*Totality and Infinity*]: that knowledge does not bring us into relationship with the Other; that there is a movement toward the Other in the idea of time. When I link that to the alterity of the feminine it leads to this interpretation...

E.L. : That's not yet visible in my writings.

Firstly, there is the past. But a past that is *really* past. For us, the past is that which was first present and then gone. But the Past is a past which has never been present. In the relationship to the Face, in the encounter of two human beings, before the other, the instant I see him I am already indebted to him.

In Yiddish there is a nice way of saying it. Do you know Yiddish? "I've just laid eyes on him and already I owe him something..." [laughing]

B.L.E. : As a human being, you recognize your debt for my past. And in terms of the feminine, as a human being, I recognize my debt for your future?

E.L. : Yes. One can't live like that all the time, but yes. This is the heart of human ethics.

B.L.E. : So, there is the Past. But what you are saying is that the heart of human ethics is also tied to difference, or to the alterity of the category of the feminine; to a certain conception of the future.

E.L. : Yes yes. The feminine is that difference, the feminine is that incredible, unheard of thing in the human by which it is affirmed that *without me the world has meaning*.

B.L.E. : In the woman?

E.L. : Not in all women at all moments... [laughing] Every woman is man, Adam⁴... In the human, there is this incredible, unheard of thing.

B.L.E. : According to you, with this idea, can one go beyond the Face to say that there is a responsibility toward that which does not yet have a face or toward that which no longer has a face? Toward those who are not yet born or those who are already dead.

E.L. : That consolation, I do not have. I only say that *in reality* there appears this human phenomenon which is *meshugé* (crazy). It's a *meshigas* (craziness). You don't know your Yiddish...

B.L.E. : No. But *meshigas* I do know... [laughing]

E.L. : Since we are not going to be able to develop this theme sufficiently, we'd better put down only some allusions. But not paradoxical ones! If you

⁴ *Adam* : Man in Hebrew, means man or woman as a human being.

say it like that, that woman is there to disappear, it's you who will be called the *meshugas* (crazy woman), isn't that right? If you want to go with this path, take all your intellectual precautions.

B.L.E. : The fragility of Eurydice between two deaths, before, but also after the disappearance... the figure of Eurydice seems to me to be emblematic of my generation and seems to offer a possibility for thinking about art. Eurydice awakens a space of re-diffusion for the traumas which are not reabsorbed. The gaze of Eurydice starting from the trauma and within the trauma opens up, differently to the gaze of Orpheus, a place for art and it incarnates a figure of the artist in the feminine. You wrote that woman is at the origin of the concept of alterity and that "the Other, the feminine, withdraws into its mystery".⁵ Starting with Eurydice and with the aid of your concept of the feminine, linked to the future and to this flight before the light, I can see a certain interpretation of the poetic or *paintorial* act, of painting at work. Writing as following an ever-fleeting center, painting as withdrawal/contracting before consciousness.

E.L. : That, if you want, you can say with no problem. You can say it, but be careful, you must find a formula for saying it, for it might be taken as a weakness.

B.L.E. : If the *tsimtsum* [Hebrew: contraction/reduction] belongs to creation, then in the light of the Ethics you have established – I am thinking of *Humanisme de l'Autre Homme* (*Humanism of the Other Man*) – perhaps this movement won't be interpreted as a "feminine weakness"...

E.L. : In *Humanisme de l'Autre Homme* I state only the first phase of such things. In any case, up until now, I have not spoken to you about aesthetics. I insisted on all the ethical aspects.

What is important here first of all is that in all these descriptions of relationships to the Face there is a certain conception of Time. My relationship to the Other is an obligation. The ethical relationship to the Other gives Time a particular meaning.

In French we have this wonderful expression *maintenant*: now, the present. *Main-tenant*: hand holding. The present corresponds to the hand - it is what one can work, take, apprehend, understand (*com-prendre*). *Howé* [Hebrew: present] is the holding-hand: *ma shenichnas layad* [Hebrew: that which enters the hand].

In the structure of intentionality, to know or to see, like taking by the hand, brings the past and the future into the present, and the Other to the Same. This is different to the idea of the past as being due to relationships with the Other. As I said to you earlier: before the Face of the Other, I am already obligated; before having laid eyes on him/her, and even if the face is hidden. And then, there is that idea of the feminine, or of love, of love relationships with the woman or in the family; love in general. It is the possibility of believing that there is a reality *without me*. But it has this meaning in the face of any presence of the other, for every human being.

⁵ Levinas, E., *Totality and Infinity*, op. cit., p. 276

The relationship to the Face, to the Other, *is already* a grasp of a past and *is already* a contact with a future, in which you have the idea of the unknown. And of the possible. And of the impossible too.

In the future, there they are; my possibilities and my impossibilities. And my death is there as well. And time is there: in what is possible, in what is no longer possible, and in the unforgettable.

Time, our time, is already the breath of the human being in respect to another human being. Our time is the breath of the spirit.

Paris, 1991-1993

Translated from French by Joseph Simas and Carolyn Ducker

KĄ PASAKYTŲ EURIDIKĖ?

EMMANUELIS LEVINAS KALBASI SU BRACHA LICHTENBERG-ETTINGER¹

Bracha Lichtenberg-Ettinger: Ketinu užduoti jums savąjį Euridikės klausimą. Jūs rašote, kad pažinimas prilygsta kito kitybės panaikinimui ir kad „šis rezultatas įsigalioja su pirmuoju šviesos spinduliu. Apšviesti – tai atimti iš būties jos pasipriešinimą, nes šviesa <...> iškelia būtį iš niekio“ (*livre l'être à partir du néant*)²; tai išdavystė. Jūs kalbėjote apie „gyvos būtybės kūniškumą ir jos, kaip nuogo ir alkano kūno, vargą“³, o paskui šis pažeidžiamas nuogumas pats tampa etiniu Veido pasipriešinimu. Patenkame į šerdį poblemos, paliečiančios perėjimą per mirtį ir būklę *tarp dviejų* Euridikės *mirčių*, į šerdį santykio tarp išnykimo ir moteriškumo skirties (*différence du féminin*).

¹ Pasikalbėjimus ir pastabas užrašė B. Lichtenberg-Ettinger © 1993. Šis tekstas, kuris yra būsimos publikacijos dalis, sudarytas iš 1991–1993 m. įrašytų pokalbių, buvo peržiūrėtas ir pataisytas E. Levino ir B. Lichtenberg-Ettinger. Pirmasis šio teksto dalies, pavadintos *Time is the Breath of the Spirit* (*Laikas yra dvasios kvėpavimas*), leidimas (250 abiejų autorių pasirašytų egzempliorių su E. Levino nuotraukomis, kurias pokalbio metu padarė B. Lichtenberg-Ettinger) buvo išleistas 1993 m. *The Museum of Modern Art* (MOMA) Oksforde, o hebrajų kalba pasirodė *Iyyun*, 43, 1994, prancūzų kalba – *Athanor*, 5, 1994. Šis tekstas hebrajų kalba pasirodė pavadintas *Moteriška yra ši negirdėta skirtis*, menininko knyga, 1994. Brachos L. Ettinger „Que dirait Eurydice? Pokalbis su Emmanueliu Levinu“ buvo perspausdintas pranzūzų kalba leidinyje *Barca!* 8, Paris, 1997. Angliškasis pokalbio tekstas, išverstas C. Duckerio ir J. Simaso, taip pat perspausdintas šalia prancūziško originalo ir išleistas BLE Atelier, Paris, 1997, sykiu su jos parodos *Kabinet* Stedelijko Muziejuje, Amsterdame, katalogu. B. Lichtenberg-Ettinger leido be atlygio publikuoti pokalbio tekstą lietuvių ir anglų kalbomis.

² Levinas, E. *Totalité et Infini*, Folio essais, 1971, p. 34.

³ Ibid., p. 129.

Emmanuelis Levinas: Geriausiai apsiriboti vos keliomis užuominomis į moteriškumo skirties subjektą.

B. L. E.: Priešingai, aš manau, kad jūsų filosofija taps vis svarbesnė kalbant apie moteriškumo skirtį ir kitybę ir kad mes iš tikrųjų dar neįvertiname jos pajėgumo šiuo klausimu.

E. L.: Svarbiausia – pernelyg neįsipareigokite ir pernelyg neišnaudokite šios temos; jus užsipuls sakydami, kad pasakėte per daug arba – nepakankamai. Būtų geriau, kad neįsitrauktumėte visiškai, liktumėte pakraštyje. Žinote, feministės dažnai užsipuldavo mane...

B. L. E.: Mes ir taip praradome daug laiko užgaišdami ties tuo, kas man atrodo antraeilės svarbos dalykas. Mano „matricinėje“ („*matrixielle*“)* interpretacijoje svarbiausia tai, kad jūs tiesiogiai pradodate nuo skirties, kad ši skirtis yra lytinė ir kad moteriškoji skirtis yra pirmapradė, t. y. nei išvesta, nei priklausoma nuo vyriškosios. Maža to, jūs artikuliuote moteriškumą pasitelkdamas sąvokas, kurios duoda pradžią pačiai etinei erdvei, kurios padaro ją galimą. Kaip tik tai pranoksta visa kita. Šiuo atžvilgiu aš matau galimybę įsivaizduoti tam tikrą *santykį* kaip moterišką. Netgi giminystės (*filiation*) santykį aš interpretuoju kaip moterišką-matricinį: tėvo/sūnaus giminystės santykis yra apibrėžiamas per „moterį“. Manau, kad jūsų koncepcija net atvers kelią feministiniam tyrimui, kuriam dar toli reikia eiti ieškant vyro ir moters moteriškumo.

E. L.: Tai Bracha'os *bracha*... (*juokiasi*) (*bracha* hebrajų kalba reiškia palaiminimą).

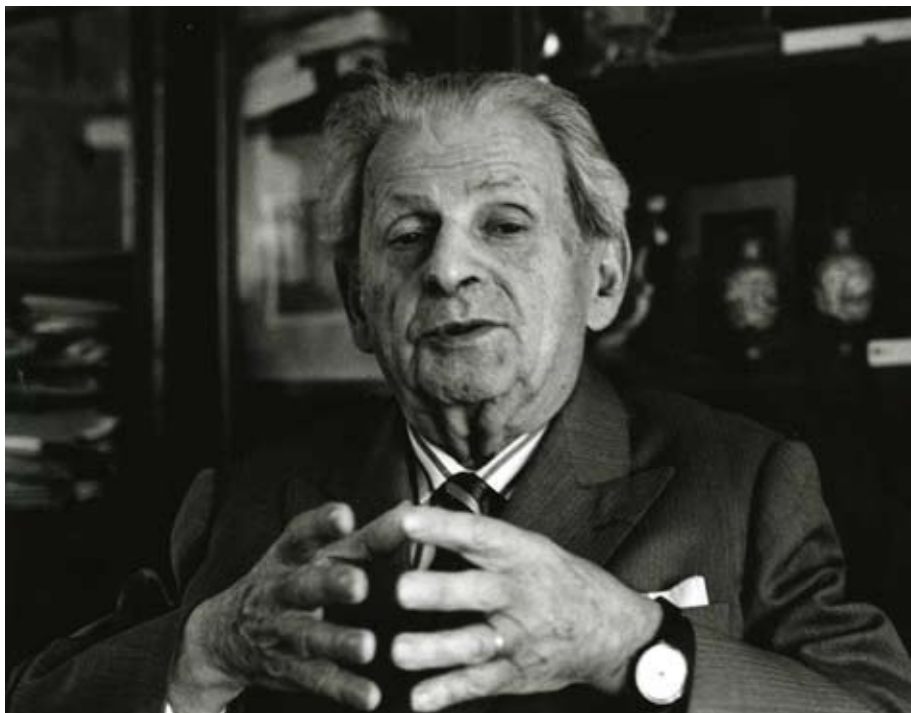
B. L. E.: Jūs kalbėjote apie vidujybę santykyje su moteriškumu, tačiau ar tai reiškia, kad lytinė skirtis susieta su skirtimi tarp vidujybės kaip vadinamojo „moteriškumo“ ir išorybės?

E. L.: Aš išorybės ir vidujybės tokiu būdu nepriešpriešinu. Žmogiškai būtybei esminis yra santykis su kitomis žmogiškomis būtybėmis. Tai teisinga tiek vyrų, tiek moterų atžvilgiu. Kas nors gali įsivaizduoti žmogiškų būtybių daugį, kaip sudarytą iš vienetų ar individų, tam tikru būdu lokalizuotų, įskaitytų, priklausančių rūšiai, kuri priklauso giminei. Paprastai šitaip matoma tikrovė. Mano klausimą sudaro paklausimas – ar čia prasideda žmogiškasis individas. O mano idėjos šerdis – tai, kad žmogiškoji savastis (*moi humain*) visų pirma yra atsakomybė už Kitą žmogų (*Autrui*).

B. L. E.: Hebrajiškai kitas (*autre*) – *acher*, kitas žmogus (*autrui*) – *ha'acher* ir atsakomybė – *achraiut* susieti šaknies: *a. ch. r.*

E. L.: Tai tam tikras nušvitimas, kylantis iš etimologijos – tiek, kiek patvirtina koncepciją. *Achraiut* ir *acher* santykis – taip, taip – tai yra esminė žmogaus savastis, ir tai teisinga tiek vyrams, tiek moterims. Skirtumas tarp

* Šiame kontekste svarbi žodžio *matrica* etimologija, susiejanti su moteriškumu: lot. *matrix* – patelė, gimdytoja. Taip atsiranda galimybė moteriškumą aptikti pačiuose tikrovės pagrinduose. (*Vertėjos pastaba*)



© Emmanuel Levinas in conversation, photographed by Bracha L. Ettinger, 1991.

lyčių čia neatlieka jokio vaidmens. Apskritai tai, kad moteriškumas yra būtina papildoma kategorija vyriškumui, neturi nieko bendra su Kito žmogaus išorėje. Tiek moteriai, tiek vyrui Kitas žmogus yra esmingas asmens gyvenimo šaltinis. Taigi atsakomybė yra esminis dvasios ir žmogiškos būtybės momentas. Netgi šia apibrėžtąja prasme žmogiškumas yra būtinas dvasiai.

B. L. E.: Tad ar lytinė skirtis, prasidedanti nuo moteriškumo kaip atsivėrimo Kitam per priėmimą, priqlaudimą, svetingumą, apima kiekvieno vyro ir moters santykį su Kitu žmogumi?

E. L.: Kiekvieno, kuris sako „aš“, santykį. Kadangi esama radikalios skirties tarp tikrovės daiktų individuacijos ir žmonių unikalumo – *ha'yehidut*. Aš siekiu apibrėžti būtybės unikalumą, galiu sakyti „aš“, per atsakomybę už Kitą – tai mano filosofijos šerdis. Man nelabai rūpi užklausti sielos ar mąstymo idėją, tačiau aš atkakliai tvirtinu šį išskirtinį žmogiškumo buvimą. Tai yra, ši radikali skirtis atsiranda visai ne todėl, kad žmogiška būtybė turi sielą ar mąstymą; aš pabrėžiu žmogiškumo skirtingumą, kuris yra išskirtinės mūsų lemties rezultatas. Nėra nieko aukštesnio už žmogaus žmogui įsakymą – tiek, kiek „žmogus“ reiškia žmogišką būtybę – kuriame žmogaus Kitas tampa atpažintu/pripažintu (*reconnu*). Žmogaus įsakymas žmogui, Veido įsakymas...

B. L. E.: Analizuojant neabipusio svetingumo, kuris yra atsivėrimas šiai lemčiai ir šiam įsakymui, požiūriu, moteriškumas nėra skirtis tarp vyro ir moters, papildančių vienas kitą.

E. L.: Tas tiesa, Bracha. Bet iš kur jūs gavote savo vardą? Negalima užtrenkti durų *bracha*'ai. Jai sakoma: *bevakaša, bevakaša, tikansi, tikansi* (hebrajiškai: prašome, prašome, įeikite, įeikite), tačiau *bracha*'ai nereikia durų, ji daro tai, ką ji nori, ji aikština! Kaip hebrajiškai pasakytumėte „aikštis“?

B. L. E. Jūs sakote „aikštis“... (juokiasi) Bet kai man teks dirbti prie mūsų pokalbio, ką darysiu su visu jūsų žaismingu juokavimu?

E. L.: Tai man labai svarbu. Jūs perkėlėte man atsakomybę, kurią aš užkroviau jums kalbėdamas su jumis apie moteriškumą, kadangi reikia pasverti kiekvieną paskirą žodį. Tačiau, kad ir kaip būtų sunku, šiuos dalykėlius, šiuos sparčius pasikeitimus reikia išlaikyti. Svarbiausius dalykus atrasite tame, ką mes pasakėme tarp kitko, juokais; daugiau negu abstrakčiuose dalykuose.

Filosofija neprasideda nuo to, kas nesuvokiama. Filosofija prasideda nuo sveiko proto, kuris yra teisinga kryptis, net jeigu tai ir paradoksalu. O sveikas protas yra tai, kas labiausiai paslėpta. Patikėkite manimi, kartą užrašytas mūsų pasikalbėjimas (*échange*) bus geresnis neišbaigtas negu tuomet, jei jį užbaigtume.

Kaip tai pavadinsime? Mūsų pokalbis yra pasikeitimas pirma (*d'avant*) diskurso... Pasikeitimas pirma... Pašnekesys (*propos*) pirma diskurso... Neįkalbingas pašnekesys? Ne, ne. Pašnekesys be pretenzijų, taip... *Pašnekesys be diskurso* – štai taip! Pašnekesys be diskurso nėra pašnekesys be atsakomybės! Kartais pusė žodžio yra svarbiau nei visas sakinys, dažnai žodžių pusės susijungia. Jėgą išlaiko nebaigtas sakinys.

Rašyme jėgos turi fragmentas. Fragmentas yra tai, kas labiausiai įtaigu, nes jame esama užuominos. Fragmentas nedogmatiškas, fragmentas yra atvertis. O rašymas – tai fragmentas, kuris išlieka.

B. L. E.: Grįžkime prie moteriškumo? Jūs rašėte, kad keistas neabipusiškumo dualizmas praneša apie lytinę skirtį.

E. L.: Tiek, kiek vyras, kaip ir moteris, mėgaujasi meile, tiek lytinė skirtis yra abipusė.

B. L. E.: Anot jūsų, kadangi intersubjektyvūs santykiai yra nesimetriški, kadangi jūs kritikuojate totalybės sąvoką pasitelkdamas paslapties ir begalybės idėjas ir kadangi subjektyvumas pagal jus yra *dėl* Kito žmogaus, nesiekiant abipusiškumo, šioje vietoje matau atvirą, vaisingą erdvę moteriškumo kitybės tyrinėjimui rasti.

E. L.: *Od lo ne'emar. Od yavo* (hebrajiškai: Dar nepasakyta. Tai dar bus).

B. L. E.: Norėčiau užduoti jums klausimą apie šią moteriškumo kitybę. Vienu metu jūs kalbėjote apie moteriškumą kaip šviesos vengimą.

E. L.: Kitaip sakant – nepasirodymą. Parodymo vengimą.

B. L. E.: Aš pasitelkiau tai kaip metaforą, išreiškiančią tam tikrą išnykimo judesį. Nebūti fiksuojamam žvilgsnio. Mano manymu, matricos idėjoje tam tikras atsitraukimas (*rétirance*) nuo sąmonės šviesos veda į susitikimą su nežinomu kitu.

Ar esama vidujybės, kuri nebūtų perėjimas nuo „begalinės išorybės“?

Ką pasakytų Euridikė?

Ar gali subjektas-moteris turėti privilegijuotą prieigą prie moteriškumo?

E. L.: Moteriškumas yra ateitis. Moteriškumas savo moteriškumo fazėje, savo moteriškoje formoje tikrai gali mirti atnešdamas į pasaulį gyvybę, tačiau – kaip aš galiu jums tai sakyti? – 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*.

B. L. E.: Tai išnykimas prieš tą, kuris dar bus?

E. L.: ...tą, kuris dar bus.

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.

Ateityje yra tai, kas galėtų man nutikti. Tai yra taip pat ir mano mirtis.

B.L.E.: Tad ar ši moteriškumo gelmė yra galutinė atsakomybė? Ar galutinis etinio santykio matas?

E.L.: Taip, tai *K'duša* (hebrajiškai: šventumas).

Ir moteriškume esama galimybės įsivaizduoti *pasaulį be manęs*; pasaulį, kuris turi prasmę be manęs.

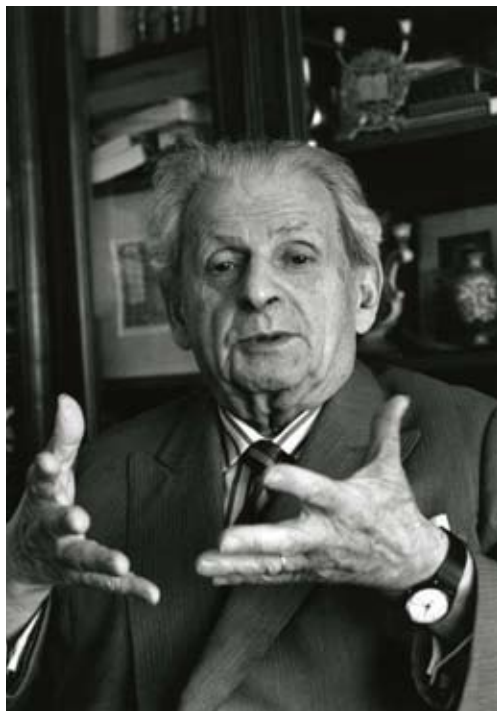
Tačiau mes negalėtume šios idėjos išplėtoti vos keliais žodžiais. Reikia daug intelektualios atodairos. Klaidingo supratimo rizika pernelyg didelė. Galima pagalvoti, jog aš sakau, kad moteris čia turi išnykti arba kad ateityje nebus moterų... Kas nors galėtų pasakyti: „Jie konstruoja pasaulį ir mus visas pasiųs po velnių...“ (*juokiasi*)

B. L. E.: Priešingai, mano manymu, jūs sugrąžinate moteriai tai, kas buvo iš jos atimta; tam tikrą *simbolinį* kūrimo principą, etinę erdvę. Išnykimo idėja galėtų būti užuomina, kaip sukurti išorinės, panašiai kaip ir vidinės, erdvės idėją.

Kur ieškosime moteriškumo, jei ne sąsajoje su nežinomais Kito aspektais arba sąsajoje su nežinomuoju Kitu dėl jo/s vietos erdvėje ir laike?

Mano nuomone, tai susiję su idėjomis, kurias jūs išplėtojote knygoje *Totalité et Infini (Totalybė ir begalybė)*: kad žinojimas neatveda mūsų į santykį su Kitu žmogumi, kad laiko idėjoje esama judėjimo Kito link. Kai aš susieju tai su moteriškumo kitybe, tai veda į šią interpretaciją...

E. L.: To dar nesimato mano raštuose.



© Emmanuel Levinas in conversation, photographed by Bracha L. Ettinger, 1991.

Pirmiausia yra praeitis. Tačiau praeitis, kuri *iš tikrųjų* praėjusi. Mums praeitimi tampa tai, kas pirma buvo dabartis, o paskui praėjo. Tačiau Praeitis yra tokia praeitis, kuri niekada nebuvo dabartis. Santykiyje su Veidu, dviejų žmogiškų būtybių susitikime, priešais kitą, tą akimirką, kai aš jį pamatau, jau esu jam skolingas.

Jidiš kalba yra gražus būdas tai pasakyti. Ar mokate jidiš kalbą? „Aš tik pakėliau į jį akis ir jau esu jam kažką skolingas...“ (*juokiasi*).

B. L. E.: Kaip žmogiška būtybė jūs pripažįstate savo skolą dėl mano praeities. O moteriškumo terminais, kaip žmogiška būtybė aš pripažįstu savo skolą dėl jūsų ateities?

E. L.: Taip. Negalima taip visą laiką gyventi, bet taip. Tai – žmogiškosios etikos šerdis.

B. L. E.: Vadinasi, yra Praeitis. Tačiau tai, ką sakote, reiškia, kad žmogiškosios etikos šerdis susieta ir su skirtimi arba su moteriškumo kategorijos kitybe; su tam tikra ateities samprata.

E. L.: Taip, taip. Moteriškumas yra ta skirtis, moteriškumas yra tas neįtikėtinas, negirdėtas dalykas žmoguje, kuris patvirtina, kad *pasaulis turi prasmę be manęs*.

B. L. E.: Moteryje?



© Emmanuel Levinas in conversation, photographed by Bracha L. Ettinger, 1991.

E. L.: Ne visose moteryse ir ne visą laiką... (*juokiasi*). Kiekviena moteris yra žmogus, Adomas⁴... Žmoguje tai neįtikėtinas, negirdėtas dalykas.

B. L. E.: Ar, jūsų nuomone, su šia idėja galima eiti anapus Veido sakant, kad esama atsakomybės tam, kas dar neturi veido, arba tam, kas jau nebeturi veido? Tiems, kurie dar negimę, ar tiems, kurie jau mirę?

E. L.: Tokios paguodos aš tikrai neturiu. Aš tik sakau, kad *tikrovėje* pasirodo šis žmogiškasis fenomenas, kuris yra *mešuge* (beprotiškas). Tai – *mešigas* (beprotybė). Jūs nemokate savo jidiš...

B. L. E.: Ne. Bet *mešigas* aš tikrai žinau... (*juokiasi*).

E. L.: Kadangi negalėsime pakankamai išplėtoti šios temos, geriau padarykime vos kelias užuominas. Tačiau ne paradoksalias! Jei sakysite kažką panašaus į tai, kad moteris pasiruošusi išnykti, būsite apšaukta *mešugas* (beprote moterimi), ar ne tiesa? Jei norite eiti šiuo keliu, imkitės visų intelektualinės atodairos priemonių.

B. L. E.: Euridikės trapumas tarp dviejų mirčių, prieš, bet taip pat ir po išnykimo... Euridikės figūra man atrodo esanti mano kartos emblema ir, rodos, kad ji teikia galimybę reflektuoti meną. Euridikė pažadina erdvę pakartotiniam neįsisąmonintų traumų pasklidimui. Euridikės žvilgsnis, pradedant

⁴ *Adam*: hebrajų kalba – žmogus, reiškia vyrą arba moterį kaip žmogišką būtybę.

nuo traumos ir traumos viduje, atveria, kitaip negu Orfejo žvilgsnis, vietą menui ir įkūnija menininko figūrą moteriškume. Jūs rašėte, kad moteris yra kitybės sąvokos ištakose ir kad „kitas žmogus – moteriškumas – užsisklendžia savo paslapyje“⁵. Pradėdama nuo Euridikės ir remdamasi jūsų moteriškumo samprata, kuri susieta su ateitimi ir šiuo šviesos vengimu, aš galiu įsivaizduoti tam tikrą poetinio ar *tapybinio* akto, tapybos veiksmo interpretaciją. Rašymas kaip laikymasis centro, kuris nuolat keičia savo poziciją, tapymas kaip atsi-traukimas ir sykiu susitraukimas pasislepiant nuo sąmonės.

E. L.: Šitai, jei norite, galite sakyti be problemų. Jūs galite tai sakyti, tačiau būkite atsargi, turite surasti formuluotę tam pasakymui, kadangi tai gali būti palaikyta silpnumu.

B. L. E.: Jeigu *Tsimtsum* (hebrajiškai: susiaurėjimas/susitraukimas) priklauso kūrimui, tuomet jūsų apibrėžtos Etikos šviesoje – turiu omenyje knygą *Humanisme de l'Autre Homme* (*Kito žmogaus žmogiškumas*) – šis judesys galbūt nebus interpretuojamas kaip „moteriškas silpnumas“...

E. L.: Knygoje *Humanisme de l'Autre Homme* aš konstatuoju tik pirmąją šių dalykų fazę. Bet kokiu atveju iki šiol aš jums nekalbėjau apie estetiką. Aš primygtinai laikiausi etinių aspektų.

Čia svarbi pirmiausia tam tikra Laiko samprata, esanti visų šių santykių su Veidu aprašymuose. Mano santykis su Kitu žmogumi yra įsipareigojimas. Etinis santykis su Kitu žmogumi suteikia Laikui savitos reikšmės.

Prancūzų kalboje turime nuostabią išraišką *maintenant*: dabar, dabartis. *Maint-tenant*: rankoje besilaikantis. Dabartis, ta, kuri atitinka ranką – ta, kuria galima dirbti, imti (*prendre*), suvokti (*com-prendre*), suprasti. *Hove* (hebrajiškai: dabartiškas) yra besilaikantis rankoje: *ma šenichnas layad* (hebrajiškai: tas, kuris telpa rankoje).

Intencionalumo struktūroje žinojimas ar matymas, kaip sugriebiant ranką, įveda praeitį ir ateitį į dabartį, o Kitą į tą patį. Tai skiriasi nuo praeities idėjos, kaip priklausančios nuo santykio su Kitu žmogumi. Kaip jau anksčiau jums sakiau: jau esu įsipareigojęs Kito Veido akivaizdoje dar prieš pakeldamas į jį/ją akis, ir netgi tuomet, jeigu veidas paslėptas.

O paskui yra toji moteriškumo, arba meilės, meilės santykių su moterimi ar šeimoje, idėja; meilė apskritai. Tai galimybė tikėti, kad esama tikrovės *be manęs*. Tačiau ji turi šią prasmę bet kokios kito esaties akivaizdoje, kiekvienai žmogiškai būtybei.

Santykis su *Veidu*, su Kitu žmogumi, *jau yra* sąlytis su ateitimi ir *jau yra* praeities pagava, kurioje jūs turite to, kas nežinoma, idėją. Ir to, kas galima/įmanoma, (idėją). Ir to, kas negalima/neįmanoma, taip pat.

⁵ Levinas, E. *Totalité et Infini*, p. 309.

Ateityje jos yra; mano galimybės ir mano negalimybės. Tenai taip pat ir mano mirtis. Ir Laikas tenai: tame, kas galima, tame, kas jau nebegalima, ir neužmirštamume.

Laikas, mūsų laikas, jau yra žmogiškos būtybės kvėpavimas (*souffle*) kitos žmogiškos būtybės atžvilgiu. Mūsų laikas yra dvasios kvėpavimas.

Paryžius, 1991–1993

Iš anglų kalbos vertė Danutė Bacevičiūtė

Versta iš „Que dirait Eurydice? & What would Eurydice say? Emmanuel Levinas en/in conversation avec/with Bracha Lichtenberg-Ettinger“. Paris, BLE Atelier, 1997, p. 2–20 (prancūziškas tekstas), p. 21–32 (angliškas tekstas).

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 problemos 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 išleidžia 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 nesibendravadiklina, 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 išvalgos 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 dėsciusiu 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 beaistriškumas – 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-noematiname 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 įžvelgė 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. Vadinas, 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, atsigręžė 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 antikarteišku. 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, „neregina 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 suponuoją 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 dėsni – 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 dėsni universalizmu. Nepaisant to, ir Kanto, ir Levino etikoje mano santykis su Kitu nusakomas tam tikru mąstymo principu: Kanto etikoje – moralės dėsniu, 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.

Rašytojui ir filosofui Jeanui-Pauliui Sartre'ui nutiko tokia istorija. Sartre'as sėdėjo kavinėje su Raimundu 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 išbalo. Ir puolė stringalviais 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 filosofškai 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: justį tvirtumą žemės, į kurią remiuosi, dangaus mėlynę virš savo galvos, vėjo dvelksmą, jūros bangavimą, šviesos blyksnį. Buvimas pasaulyje, Levino teigimu, primena rojus 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 apgaubianti 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 nesėkmė – įveltą į hėgeliskąją 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 lydinčią 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 dekartiskąjį 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 konstituoja 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 būtybę, 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 priešinantis, 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 ipuola atgal į spekuliatyviąją 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 buvinys 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 palatą 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 tyrinėjancio, 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 įžvalga 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 – paverė jį radikaliai asimetrišku. Atsakomybė už kitą žmogų Levinas grindė dialogo ir solipsizmo įveikos apskritai galimybe. 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 įgyju ir savąją tapatybę.

Levinas, skirtingai nei Sartre'as, rado iš uždaro pono–vergo dialektikos rato išeitį. 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 tampu prarastas savo hedonizmui. Aš tampu 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 išsiskinęs 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 redukavimas 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 filosofiskai 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 įvairiausiais 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 susiklostytų tarp draugiškų partnerių dialoge. Tačiau, anot Levino, tai nėra etinis santykis, kadangi etinis santykis suponuoja, jog aš išipareigoju kitam asimetriškai. Todėl Levinas Buberio susitikimo nelaiko etiniu santykiu. Jis nužeminaš Kito epifaniją ir neveda į teisingumą.

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

ga už kitą būti, 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 įtampas 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 Sonėčka 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 *Totalybės 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 neženkliną nusižengimo moralės normai ar įstatymui. Levinas, kaip ir Dostojevskis, išvėlgė laisvės pirmumo, vertinant būtį, pavojų. Tiesa negrindžiama 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 jo“ (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 įžvelgia 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 *Eti-ka ir begalybė* jis dar sykį cituoja senolį Zosimą, priskirdamas jo ištaras pačiam Dostojevskiui: „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 negražinęs 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*. Daktaro 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 Dostojeviskis 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. Dostojeviskis, 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 mūsų*. 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 mūsų*, vertė Agnė Judžentytė, Nijolė Keršytė, Regina Matuzevičiūtė, Aušra Pažeraitė. Vilnius: Aidai.
20. Lévinas, E. 1972. *Humanism of 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 Bibliothèque.
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. Šerpytė, R. 2001. „Tragedijos tragedija – ar įmanoma išeiti anapus nihilizmo?“, in *Žmogus ir žodis*, t. 3, nr. 4, p. 40–48.
36. Šerpytė, 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'embarrasser. 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 châtiment», c'est Sonietchka Marmeladova ; dans «L'Idiot» c'est le comte Mychkine 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.

Nerijus Čepulis

ONTOLOGIJOS FUNDAMENTALUMO KLAUSIMAS: LEVINAS IR HEIDEGGERIS

Kauno Vytauto Didžiojo universitetas
Humanitarinių mokslų fakultetas
Filosofijos katedra
K. Donelaičio g. 52
LT-44244 Kaunas
El. paštas: obsinner@hotmail.com

Be jokios abejonės, Emmanuelis Levinas yra vienas ryškiausių ir savičiausių praėjusiame šimtmetyje gimusio fenomenologinio minties sąjūdžio atstovų. Savąja socialumo fenomenologija jis tęsė, bet kartu ir kritikavo, koregavo bei gilino pirmtakų filosofines įžvalgas. Eidamas E. Husserlio pramintu naujojo metodo keliu, Levinas negalėjo nesusitikti su kitais fenomenologinio sąjūdžio šalininkais. Pirmiausia viešėdamas Freiburge, žinoma, su M. Heideggeriu. Vėliau Levinas, prisimindamas tai, pasakys: „Man pasirodė, kad važiauvau pas Husserlį, o suradau Heideggerį“ (Poirié 1987: 74). Pastarojo knygą *Buvimas ir laikas* Levinas pavadino viena gražiausių filosofijos istorijoje. Heideggeris ontologijoje pabandė iš pagrindų permąstyti ar veikiau pagaliau susimąstyti apie *buvimą* kaip tokį, nors tradicinė metafizika savo dėmesį išimtinai skyrė *būtybei* arba būtybių visumai – *būčiai*. Neatsitiktinai ir lietuvių filosofinėje kalboje kaip pamatinę sąvoką iki pat šių dienų vartojame „statišką“ daiktavardį *būtis*. Levinas pažymi, kad tai pirmiausia yra veiksmazodis, o ne daiktavardis. Jei jau turime veiksmazodį *būti* tematizuoti, paversdami jį gramatiniu subjektu arba objektu, tai liksime arčiau „veiksmazodiškumo“ tardami *buvimas*, o ne *būtis*. Beje, būtent Heideggeris pirmasis atskleidė žodžio *buvimas* veiksmazodiškumą, tai, kuo jis yra atsitikimas, buvimo vyksmas. Mat daiktai ir visa, kas būva,

(būtis) realizuoja buvimo būdą, „atlieka buvimo darbą“. Anot Levino, Heideggeris mus pripratino prie šio veiksmožodiško skambesio. Juk filosofija, net jei ji pati to nesuvokia, yra mėginimas atsakyti į klausimą, ką reiškia buvimas kaip veiksmožodis (Levinas 1994: 30). Heideggeriui filosofija – tai visų pirma pamatinė ontologija, siekianti užčiuopti buvimą. Tad ontologija turėtų skirtis nuo visų kitų disciplinų, tyrinėjančių *tai*, kas būva, būtybes, jų visumą (būtį), jų prigimtį, jų santykius ir pamiršančių, kad, kalbėdamos apie būtybes, jos jau iš anksto suponuoja žodžio *buvimas* prasmę esant savaime suprantama, tačiau tos prasmės nepaaiškina. Be to, toms disciplinoms toks aiškinimasis nė nerūpi, juk tai ontologijos sritis.

Levinas įvertino Heideggerio sugebėjimą išeiti iš vis dar per ankštų ontologijai Husserlio egologijos rėmų. *Buvimo* pirmapradiškumo nepasiekia teorinė epistemologiškai orientuota fenomenologija. Buvimas nepasirodo *ego* teorinės žiūros lauke. *Buvimas* atsiveria kaip *štai-čia-buvimas* (*Dasein*), iš principo jau tarpdamas buvimo-pasaulyje struktūroje ir tik tokiu būdu leiddamasis suvokiamu (Lévinas 1932: 408). Ontologiškai pagrįstas buvimas panaikina teorinės sąmonės primatą, o kartu spragą tarp vidinės ir išorinės sąmonės, tarp mąstymo ir jo laikiškumo. Heideggeris radikalizuoja intencionalumo sąvoką, išlaisvindamas ją iš teorinės žiūros. Anot F. P. Ciglia, „intencionalumas – judesys objekto link – čia transformuojasi, visiškai integruodamasis į laikišką egzistencijos eigą, egzistencijos, kuri nuolatos save viršija (*si eccede*) ir transcenduoja“ (1983: 226). Vadinas, buvimo klausimas jau visada yra glaudžiai ir lemtingai susijęs su laiku, kuriame ir tik kuriame buvimas supranta pats save. Suvokimo aktas visada jau implikuoja laikišką bei laikiną žmogaus egzistenciją ir jos dramą. Buvimo problema iš pat pradžių mus nukreipia į žmogų ir jo buvimo būdą, nes „žmogus yra *būtybė*, kuri suvokia buvimą“ (Lévinas 1932: 405). Heideggerio ontologija siekia radikaliai pagilinti fenomenologinę analizę, atpalaiduodama ją nuo grynios žiūros ir kiek įmanoma artimiau susiedama ją su gyvenimu. Ir pagaliau, pasak P. A. Rovatti, „Levinas interpretuoja haidegerizmą kaip filosofijos išsilaivinimą iš minties absoliutumo užmojo per suvokimą – tai, kas yra implikuota pačioje egzistencijoje“ (1987: 42).

TOTALAUS BUVIMO BLOGIS

Vis dėlto, nepaisant Levino simpatijos ankstyvajam Heideggeriui, greitai pasirodo ir jo paties savitumas, nukreipiantis mąstymo kelią kitur. Pirmojoje originalioje, parašytoje karo belaisvių stovykloje, knygoje *Nuo egzistencijos prie egzistuojančiojo* Levino ontologinė analizė užsibūna ties tokiu buvimu, kurį prancūzų kalba išsako žodžių junginiu *il y a* (pažodžiui verčiant, reiškiančiu *tai turi*, o pagal prasmę – *yra, būva, būvama, esama*). Kai kuriems mąstytojams, o ypač Heideggeriui, ši ištara reiškia džiaugsmą dėl to, kas egzistuoja,

perteklių ir dovaną: *es gibt* (vok. *tai duoda, yra duodama*). Levinui, priešingai, šis *tai būva*, arba *būvama*, reiškia beasmenės būtybės *il* (*tai*) neutralų ir visa uzurpuojantį buvimą. Tokio buvimo pavyzdį jis pateikia, prisiminęs dar vaikystėje patirtą išgyvenimą, kai miegi vienas, paguldytas lovoje atskirame kambaryje. Suaugusieji būna toliau. Vaikas, paliktas vienas, miegamojo kambario tylą suvokia kaip spengiantį „ūžimą“ (1994: 42). Tai ir yra tas beasmenis, tuščias, spengiantis buvimas. Mąstydami toliau, suvokiame: jei ir nebūtų nieko, jokios būtybės, *būvama* faktas liktų nepaneigiamas. Čia nekalbama, kad *būva* (prancūziškai *il y a...*) viena ar kita, bet svarbu atkreipti dėmesį į pačią buvimo sceną, kur pasirodo ar nepasirodo būtybės, į patį *yra, esti*, tiesiog *esama* (*il y a*), į tą absoliučią tuštumą, „gaudžiančią tylą“, chaosą, buvusį iki sutvėrimo – *yra būvama*. Anot Levino, čia nėra jokio dosnumo (*es gibt*), kurį bandė išvelgti Heideggeris, jokio džiaugsmo ar pertekliaus. Tai grynas beasmeniškumas, panašiai kaip ir *lyja* (*il pleut*) ar *sutemo* (*il fait nuit*) atveju (Levinas 1976: 407). Tai užsesys, sugrįžtantis po kiekvieno šio užesio neigimo. Nei niekas, nei būtis, kurį Levinas pavadino *negalimu* (bet esamu) *trečiuoju*. Šio nuolatinio *būvama* negalime dar laikyti buvimo įvykiu, realizacija, tačiau taip pat negalime sakyti, jog tai niekas, net jei nieko nėra.

Beje, nuodugniai buvimo nejaukumą Levinas jau buvo bandęs aprašyti ankstyvojoje savo studijoje *Apie pabėgimą*. Iš pavadinimo galima spręsti, kad Levino santykis su Heideggerio pamatine ontologija čia įgyja polemiskai negatyvų pobūdį. Ontologija – tai mąstymo terpė, iš kurios yra bandoma kiek įmanoma radikaliau ir, jei įmanoma, visiškai išsivaduoti per *pabėgimą*, buvimą išgyvenant bei suvokiant kaip kalėjimą. Buvimas Levinui sudaro pačią Aš tapatybės esmę. Jau pats sakymas *būtis būva* arba *yra būvama* sužadina atmetimo reakciją. „Šio teiginio brutalumas yra tai, kad jis yra visiškai pakankamas ir nieko neperteikia. Būtis būva: prie tokio teiginio jau nieko nebeprisidursi“ (1982: 69). Buvimas yra visiškai totalus ir nebekelia jokios abejonės. Tai Vakarų filosofijos idealas – tikrumas, kurį sukuria buvimo rimtis ir sau pakankamumas. Ir vis dėlto toks absoliutus privalėjimas būti gali sukelti net šleikštulį. Ir norisi išeiti, tiesiog pabėgti, išsiveržti. Bet kur išėjus patraukti? Ar yra vieta, kur nėra buvimo? Levinas čia kalba apie gryną *išėjimą*. Tiesiog išeiti be klausimo kur. Išeiti ir neiti niekur. Tai nėra mirties ilgesys, nes mirtis nėra nei išeitis, nei problemos sprendimas, nei baigtis. Reikalingas naujadaras šiai situacijai apibūdinti. Levinas jį atranda – tai „un besoin d'excendance (*excendencijos* poreikis)“. Tačiau kam čia reikalingas šis naujadaras? Ar išėjimui nepakaktų *peržengti* (*exceder*¹) buvimo ribą taip, kaip peržengiamos yra įgaliojimų ar kompetencijos ribos? Tik ar tai įmanoma? Juk buvimas totaliai apima

¹ Prancūziškasis *exceder* (į lietuvių kalbą paprastai verčiamas *viršyti*, bet kol kas į tai neatsižvelkime ir laikykimės tiesioginio vertimo *peržengti*) yra kilęs iš lotyniškojo *ex-cedere*, reiškiančio *iš-eiti*, taip pat *pasitraukti*, *mirti*, *išnykti*, *atsitolinti*, *išsiplėsti*. Atrodo, svarbiausia pastebėti šiuo veiksmazodžiu perteikiamą *horizontalų* išėjimo judesio pobūdį.

visą įmanomą horizontą, už kurio nėra nieko, arba yra tik niekas. Mirtis, kaip jau sakėme, nėra išeitis, nes yra pavienio buvimo nutraukimas, bet ne buvimo apskritai įveikimas. Buvimo horizontas rodo buvimo *horizontalumą*: buvimas plyti, plečiasi ar yra išsiplėtęs (lotyniškai kaip tik galėtume sakyti *excedit*) laike ir erdvėje *horizontaliai* (trys erdvinės dimensijos šiuo atveju vis dar priklausytų horizontui). Tad joks judėjimas horizontale buvimo peržengti ir iš buvimo išsiveržti nėra pajėgus. Lieka ieškoti išsiveržimo galimybės kitur. Levino naujadaras *excendance*, atrodo, yra nuoroda į *vertikalumo* semantiką. Negalėjimo peržengti buvimo nuovargis atveria *ekscendencijos*² poreikį.

Buvimas, kaip jau minėjome, kartu yra ir Aš tapatybė. Galiausiai vengimas būti reiškia poreikį ekscenduoti patį save, „sutraukti paties radikaliausio surakinimo, to, kas visų nepalenkiamiausia, fakto, kad Aš esti saviimi pačiu, grandines“ (Lévinas 1982: 120). Vengimas būti nėra bėgimas nuo savęs, aptikus savo ribotumą, bet poreikis nebūti dėl paties fakto, kad visada esu saviimi pačiu. Iš šio poreikio gimsta filosofija. Juk čia patenkame į buvimo kaip tokio gryną mąstymą. Bet ar šis buvimas tikrai yra toks universalus, kaip to norėtų Heideggeris? Ar ontologijai priklauso išimtinis *pirmosios filosofijos* statusas? O galbūt tai tik tam tikros apsiribojusios buvimu kultūros (galėtume ją pavadinti graikiška) apraiška? Bet juk tai ne vieninteliai įmanomi kultūra, pasaulėjauta ir mąstymas. Galbūt *ekscendencija* galėtų būti pradžia naujai ir kitokiai mąstymo ir apskritai žmogiškumo sampratai. *Apie pabėgimą* tekstai dar nenurodo pozityvių ontocentrinės problemos sprendimų. Fenomenologinės poreikio, malonumo, gėdos, šleikštulio analizės dar svyruoja ant ribos tarp haideriškios ontologijos ir *išėjimo*, nors kol kas *niekur*. Iškelti, ir tiek, be jokio tikslo. Blogai jaustis būvant nereiškia pasyvios būsenos. Skausmas suponuoja tam tikrą judrumą, nenustygimą *vietoje*, *savo* vietoje, nepasitenkinimą buvimu *įsikūrus* ir išeities ieškojimą. Bet šis *man skauda* ar veikiau *man bloga* neturi jokio objekto, jokio veikimo tikslo. „Tai bandymas išeiti, nežinant, kur patraukiama, o šis nežinojimas kaip tik ir apibūdina pačią šio bandymo esmę“, – teigia Levinas (1982: 78).

Vėlesnėje knygoje *Nuo egzistencijos prie egzistuojančiojo* mąstymas vis dar prasideda nuo susidūrimo su buvimu, kuris kelia siaubą, verčia bejėgiškai trauktis nuo persekiojančiojo *il y a* šešėlio. Šios išgąsdintos bei sumišusios egzistencijos būdą gerai nusako tokios veiksmožodiškai išgirstos būsenos, kaip antai: nuovargis, tingėjimas, vengimas, bergždžias stengimasis. Heideggeris *Buvime ir laike* kalba apie *savijautą* (*Befindlichkeit*) kaip apie tokį ontinį būvį, kuriuo įmestas štai-buvimas pirmapradiškai atsiduria savo paties akivaizdo-

² Levino pasiūlytas prancūzų kalbos naujadaras *excendance* šaknis nurodo į lotyniškąjį veiksmožodį *scandere*, reiškiantį *lipti, kopti, pakilti*. Be abejo, norėta priartėti prie pastarojo veiksmožodžio vedinio *transcendere*. Tokiu atveju *ekscendencija* būtų ta pati *transcendencija* (pranc. *transcendance*), turinti išvidinio (*ex*), tai yra išorėn nukreipto, vertikalios judesio pobūdį.

je dar iki bet kokios refleksijos, valios, suvokimo, tikėjimo³. Pamatiniai savijautos pavidalai yra baimė (*Furcht*) ir nerimas (*Angst*) mirties akivaizdoje, kur žmogus įsisąmonina savo laikiską laikinumą ir patenka į autentišką būvį (1979: 140–142; 184–191). Levinui toks žmogiškumo situacijos aprašymas pasirodo per siauras. Juk neką silpnesnį nerimą gali sukelti ir buvimo neišvengiamumo potyris. Kas yra blogis? Buvimo trūkumas? Išeitų, kad blogis yra niekas, ribojantis buvimą. Blogis yra niekas arba blogis nėra niekas, gali reikšti ir tai, kad blogio iš viso nėra. Ar tai ne per siaura blogio apibrėžtis? Ar jau pačiame buvimo pozityvume neslypi blogio slėpinys? Nerimas buvimo (*il y a*) akivaizdoje, buvimo siaubas yra ne mažiau pirmapradiškas nei nerimas mirties akivaizdoje. Baimė būti nenusileidžia susirūpinimui dėl buvimo. Levinas siekia išeiti iš buvimo ir nieko dialektikos, lemtingai nulėmusios vyraujančiąją Vakarų mąstymo tradiciją. Buvimas kaip toks, kuris rūpėjo jau Aristotelio metafizikai, pirmapradiškai yra mąstytinas ne santykyje su nieku, bet visa savo pilnatve jau vien todėl, „kad *būva* (*il y a*) susaisto mus taip totaliai, kad net negalime atsainiai pažiūrėti į nieką ar mirtį ir drebame jų akivaizdoje. Nieko baimė yra mūsų įsipareigojimo buvimui matas. Savimi pačia, o ne savo ribotumu egzistencija slepia savyje tragiškumą, kurio mirtis negalėtų išspręsti“ (Lévinas 1986: 55).

Kas yra buvimas? Juk tai buvo pagrindinis filosofijos istorijos klausimas. Bet ar buvo į šį klausimą atsakyta? Buvimas neduoda atsakymo ir nesiduoda atsakomas. Jau pats klausimas ir jo neatsakomumas sudaro santykį su buvimu. Buvimas yra mums visiškai svetimas. Tai erzina. Į klausimą, lyg užduotą nakties tamsai, nesigirdi atsakymo. Skauda. Kas ar ką skauda? Nėra nieko apibrėžto, ką galėtume įvardyti kaip skausmo subjektą ar objektą, tarkim, tuo atveju, kai skauda galva ar skauda galvą. Tenka pasakyti nepasakomybę: skauda buvimas, skauda buvimą. *Buvimo skausmas yra neutralaus anonimiškumo skausmas ir tikrasis blogis*⁴. Čia iš tikrųjų tinka nakties metafora. *Būva* (*il y a*) – tai lyg *sutemo, tamsu, naktis* (*il fait nuit*). Tai lyg tuštumos šaltas užesys, kurį gali girdėti prie ausies pridėjęs jūros kriauklę. Naktyje dingsta ar dar nepasirodo nei formos, nei siluetai – tikras beformis chaosas, laikų pradžia, aprašyta *Pradžios* knygoje. Vaizdingais C. Chaliér'ės žodžiais tariant, „naktis užčiaupia burną ir subjauroja veidus stichiniame indiferentiškume, niekas nebeturi vietos. Nė vienas daiktas, nė vienas asmuo negali nuo jos pabėgti. <...> Ar *būva* (*il y a*) negalėtų duoti akstino pagalvoti apie tą pirmąją pasaulio metą? Tačiau pasaulio, kuris, tam tikru būdu, ten ir sunyktų, be jokios vilties lyg paralyžiuo-

³ „Savijautoje štai-buvimas yra visada jau pastatytas priešais save patį, visada jau yra save atradęs savijautoje, tačiau ne kaip savivoka-savimonė, bet veikiau kaip nuteikta savijauta (*gestimmtes Sichbefinden*)“ (1979: 135).

⁴ Prancūzų kalboje *skaudėjimas* yra nusakomas kaip tam tikras *blogio* (*mal*) turėjimas (pvz.: *j'ai mal à la tête* – pažodžiui *turiu blogį galvai*, tai yra *man skauda galvą*). Todėl posakis *mal d'être* gali reikšti ir *buvimo skausmą, ir buvimo blogį*.

tas, abstulbęs“ (1987: 24–25). Čia visuotinė nesatis sutampa su absoliučiai neišvengiama esatimi. Visiškai nebylus nakties betarpiškumas nepalieka atstumo kalbai ir pokalbiui. Čia niekas neatsako, ir ši spengianti tylą kelia siaubą. Egzistavimas be egzistuojančiojo – tai totalaus buvimo potyris ir sąvoka, kurie niekuo nesiremia ir nebeaptinka totaliame buvime jokių pabėgimo spragų. Čia net nebekyla pamatinis filosofijos klausimas, *kodėl yra buvimas, o ne niekas?*, prarasdamas savo fundamentalumą. Pasak Levino, „buvimas yra blogis ne todėl, kad yra ribotas, bet todėl, kad yra beribis. Nerimas, anot Heideggerio, yra nieko potyris. Ne, priešingai, jei mirtis laikoma nieku, nerimą sukelia faktas, kad mirti yra neįmanoma“ (1979: 29). Filosofija negali atsakyti į buvimo klausimą, gali tik ekscentuoti jį. Jei esama šio to daugiau ir anapus buvimo klausimo, tai bus jau nebe tiesa, bet gėris. Savo ruožtu S. Petrosino, apibendrindamas neutralaus buvimo filosofiją, teigia: „Nieko negalimybė yra tad pati buvimo galimybė, jo kraštutinė galimybė ir jėga; tai buvimo, kaip buvimo, savęs teigimo patvirtinimas – scenos be užkulisių, vidurdienio be vidurnakčio, horizonto be galimybės pasprukti anoniminis išbuvimas (*permanenza*)“ (1992: 26).

NUO BUVIMO PRIE BŪTYBĖS IR SOCIALUMO

Neatsitiktinai knyga *Nuo egzistencijos prie egzistuojančiojo* buvo parašyta karo belaisvio kameroje. Beje, ši knyga išėjo apjuosta juostele su užrašu *Tai ne baimės klausimas*. Iš tiesų *il y a* sukelia ne baimę, bet veikiau kalinio (ypač jei jis nuteistas kalėti iki gyvos galvos), tūnančio belangėje, patiriamą beasmensio, monotoniško, tuščio iki spengimo buvimo ir privaldėjimo išbūti (neribotą laiką) slėgį. Tai lyg prievartinės rimties nemiga, lyg negalėjimas nebūti. Tai ne mano budrumas – budi pats buvimas, tiesiog yra budima ir neįmanoma užmigti. Aišku, mirtimi mano buvimas baigiasi, bet nemigos metu yra pasijuntama taip, lyg buvimas neturėtų nei pradžios, nei pabaigos. Čia nėra jokių perskyrų, žyminčių skirtumus tarp daiktų ir būsenų, tiesiog jokio skirtumo: viskas vienoda, „viskas vienodai“ – absoliutus indiferentiškumas ir apatija.

„Pabusti“ iš šios nemigos sąmonė gali tik dėl savo prigimtinės galios *užmigti*. „Sąmonė yra galėjimas miegoti“, – teigia Levinas (1979: 30). Šiuo būdu randasi galimybė nutraukti priverstinį budėjimą ir su buvimu nustatyti santykį, o kartu ir distanciją kaip *egzistuojančiajam*. Egzistuoti anapus neutralaus beribio beformio buvimo reiškia būti kūnu, turėti kūną. Čia kalbama dar ne apie kūną-(iš)raišką, bet apie *kūną-padėtį*. Būti kūniškai reiškia užimti padėtį, turėti vietą. Tad, anot B. Forthomme'o, „būti kokioje nors vietoje, būti sava vieta – štai egzistavimo apskritai sudraskymas!“ (1979: 101). Čia gimsta subjektas, pats subjekto subjektyvumas. Subjektas yra subjektu tiek,

kiek turi vietą ir yra vietoje, tai yra miega⁵. Juk galėti užmigti ir miegoti reiškia išsivaduoti iš nemigos – betarpiškai anoniminį *il y a* nugali gyvenamo kūno betarpiškumas kaip subjektyvi savo vietoje besiilsinčio kūno tapatybė. Miegoti reiškia ne būti, o tiesiogiai dalyvauti gyvenime. Sąmonė kaip natūrali bei individuali tapatybė gimsta kartu su lokalizuotu kūniškumu. Tad egzistuojančiojo *hipostazė*⁶, praplėsusį buvimo „tirštą“ tuštumą, pasirodo kaip tapatus Aš. Tad išsivadavimas iš *il y a* nakties kartu jau reiškia ir atsiskyrimą, ryškų egzistuojančiojo skirtumą, suverenų privatumą, monadinį būvį bei vienetą. Per hipostazę buvimo veiksmazodiškumas virsta daiktavardžiu (pranc. *substantif* iš lot. *substantivus*) – substancine *būtybe*. Tai atsispindi ir lemtingoje filosofijos istorijoje. Heideggerio buvimo užmarštis Levino yra interpretuojama kaip išsivadavimas iš nežmoniško bei anoniminio *il y a* fatališkumo. Būtybė hipostazuojasi privačios valdos atsiradimu, vardu – daiktavardžio vardininku, kuris įvardija ir išvardija. Taip randasi daiktas kaip *daiktas* (kaip kalbinis ženklas, reikšmė, skirtumas), būtybė kaip *būtybė* bei jų klasifikacija sistemiškai patvarioje būtyje. Bekraščio buvimo horizonte patekėjusi būtybė savo ruožtu nugali ir užvaldo buvimą, atimdama iš jo *il y a* anoniminį pobūdį ir padarydama dabar jau savo atributu, savybe. Dabar jau buvimas priklauso egzistuojančiajam ir yra jo, o ne kieno nors kito buvimas (Lévinas 1986: 141). *Hipostazė – tai subjektas, kuris įsisavina, pasisavina ir turi savo buvimą kaip kūnas, įsikurdamas tam tikroje vietoje, o gal net iš principo jau užimdamas savo vietą ir apsirėikšdamas kaip Aš. Būtent Aš Levinas vadina „egzistuojančiuoju par excellence“ (1979: 33).*

Vadinasi, nuo šiol buvimas randasi ir yra atrandamas būtyje. Per *kai ką*, kurį galime parodyti pirštu, suvokti, turėti, naudoti kaip įrankį ir vartoti, yra įmanoma atsiriboti nuo dar neseniai siaubą kėlusio *būva*. Būtybė, daiktas arba tam tikras egzistuojantysis *Nuo egzistencijos prie egzistuojančiojo* autoriui išaušta lyg aiškumo aušra *il y a* naktyje. Tą akimirką, kai pateka saulė, daiktai pasirodo, nušvinta savaime nebenešami ir turimi *buvimo*, bet, priešingai, patys užvaldę jį. Juk sakome: *štai čia yra (il y a...) stalas, čia yra daiktas*. Taip buvimą susiejame, net sutapatiname su tuo, kas egzistuoja, ir tuomet jau Aš valdo, turi omeny jam priklausančius egzistuojančiuosius. Levinas pripažįsta, palaikęs tokį įsitvirtinusių tarp daiktų ir daiktuose būvį esant „išganingu“,

⁵ Subjektas (lot. *subiectum*) yra graikiško υποκειμενον (pažodžiui *gulintis po kuo nors*, kuris kyla iš veiksmazodžio κεισθαι – *gulėti*; plg.: skr. *cete* – *guli*, lot. *cuna* – *lopšys*, liet. *kūnas*) vertimas į lotynų kalbą. Subjektas ramiai *guli*, o ramus gulėjimas, jei nekamuojamas nemigos, anksčiau ar vėliau virsta į miegą. Patogiai gulintis kūnas reiškia atsipalaidavusį, nevaržomą miegantį kūną.

⁶ Vienas iš paradigminių ontologijos terminų υποστασις reiškia tai, kas yra *pastatyta po kuo nors kaip pagrindas*. Krikščioniškoje teologijoje *hipostazės* sąvoka yra aiškinamas dieviškosios Trejybės asmenų subsistencinis atskirumas bei Jėzaus asmens *hipostatinis* vieningumas. Tad tradiciškai hipostazė reiškia asmenį kaip visiškai atskirą bei autonomišką *individualybę*. Lotyniškas pažodinis vertimas būtų *substantia*. Hipostazė, substancija (dažnai net neverčiamos į lietuvių kalbą, o kartais bent jau pastaroji verčiama *esme*) išreiškia subjekto stabilumą, pagrįstumą (grįsti visa kita), tvirtą stovėjimą savo tapatybėje.

tačiau ilgainiui teko suvokti, kad ši idėja tebuvo tik pirmas „pabėgimo“ iš buvimo etapas. Juk egzistuojančiajam Aš galiausiai visi jo užvaldyti ir turimi egzistuojantys daiktai ima kliudyti. Garsusis Heideggerio *susirūpinimas* Levinui tapo egzistencijos *užgriozdinimu*.

Teko pasukti dar kitur. „Tad pasukau visai į kitą pusę, – sako Levinas: – kad visiškai išeitume anapus „tai yra“, turime ne įsitvirtinti (*se poser*), o išsilaisvinti (*se deposer*), atlikti atsisakymo (*déposition*) veiksmą, kaip kad sakoma apie netekusius sosto (*déposés*) karalius. Šis aš suverenumo atsisakymas yra socialinis santykis su kitu asmeniu, nesuinteresuotas santykis“ (1994: 47). *Nesuinteresuotumo* (*dés-inter-essée*) kalbinę išraišką Levinas suskaido į tris žodžius, prancūzų kalboje nusakančius išėjimą ar atsidūrimą anapus buvimo. Juk totalus Aš buvimas kaip nuolatinė buvimo pastanga, kaip gyvybės susitraukimas į save, šis natūralus *dėl-savęs* ir *sau*, „savisaugos instinktas“, kova už būvį, o mąstančiame buvime tiesiog valia būti yra *inter-esas* (lot. *inter-esse*) tikrąja šio žodžio prasme, tai yra *egoizmas*. Aš-substancija lyg pats materijos materialumas, susitelkęs atomo branduolio gryname kietume, savuoju *conatus essendi*⁷ sudaro gryną buvimą iki ar net be jokios etikos ir kaip pats kietumas, pats patvarumas iš tikrųjų jau yra išgyvenimo žiaurumas bei natūralios atrankos egoistinis karas. Ontologija gali išlikti žmogiška tik remdamasi *etika* ir pradėdama nuo jos, nuo susirūpinimo Kito buvimu, nuo neabejingumo Kito mirčiai ir todėl nuo galimybės mirti už Kitą. Tam reikalingas etiškai nesuinteresuotas ontologijos perversmas, kuris natūraliųjų *savyje*, *dėl-savęs* ir *kiekvienas už save* gelmėje aptinka ir iškelia pirmapradiškai etišką Aš (sąžinę), gyvenantį antgamtiskais, kitaip sakant, natūralumą viršijančiais *Kitam*, *dėl-Kito* bei *už-Kitą*. Čia randasi *metafizinis* santykis, kuriam, jei nebūtų per daug nuvalkiotas, tikėtų žodis *meilė*. Šis santykis kaip *atsakomybė* už Kitą, *būvis-dėl-Kito* nutildo beasmenį ir beprasmį buvimo (*il y a*) gaudesį. Iš anoniminio destruktivaus *ýrà*, *esama* išlaisvina tik transcendentinis santykis. Tai suvokęs, Levinas nustoja kalbėjęs apie *il y a* kaip tokį, tačiau jo visiškai nepamiršta, nes beasmenio ir (todėl) beprasmiško buvimo šešėlis lieka būtinas ir neišvengiamas negatyviai kaip nuolatinis nesuinteresuotumo (*dés-inter-esement*) išmėginimas.

AR ONTOLOGIJA YRA PAMATINĖ?

Ir vis dėlto beasmenio buvimo (iš)vengimas neneigia ontologijos svarbos. Levinas nėra visiškai Heideggerio oponentas. Negalima neįvertinti haidegeriškosios ontologijos indėlio į filosofiją ir fenomenologinio mąstymo metodo pagilinimo bei praplėtimo, pasislinkus anapus grynios teorijos konkrečios būtybės

⁷ Lotyniškas posakis, reiškiantis *pastangą būti*. Tokią ontologinę tvėrmės sampratą atrandame B. Spinozos, kuris, be kita ko, savo *Etikoje* rašo: „Kiekvienas daiktas, kiek jis yra savaime, stengiasi ištvirti savo buvime (*in suo esse perseverare conatur*)“ (1924: 146).

buvimo link. Juk buvimo supratimas, kaip moko Heideggeris, neišsipildo vien teorine laikysena, bet visumine egzistencine žmogaus laikysena bei elgesiu. Ontologija – tai visas žmogus. Jo mokslinė veikla ir mąstymas, jo jausmai, poreikių tenkinimas, darbas, socialinis gyvenimas ir galiausiai mirtis – visa dalyvauja ir atlieka savitą funkciją buvimo supratime, arba tiesoje. Ontologija, atsiverdama buvimo istoriškumui bei lemčiai, kartu atskleidžia gyvenimo dramatiškumą ir tampa įdomi ne tik filosofui-mokslininkui, bet apskritai kiekvienam žmogui ir grožinei literatūrai bei menui. Filosofija susilieja su gyvenimu, ir jau nebežinai, ar filosofija prasideda nuo gyvenimo, ar gyvenimas – nuo filosofijos. Naujoji ontologija peržengia klasikinio intelektualizmo ribas. Suprasti nebereikia išvelgti ir žinoti, bet mokėti. Suprasti įrankį juk reiškia ne (tik) jį pamatyti ar apžiūrėti, bet mokėti juo naudotis. Tikroviškai suprasti situaciją reiškia ne tiek ją apibrėžti, kiek pasijusti bei „susigaudyti“, atsidūrus ar atradus save tam tikroje jausminėje ikirefleksinėje dispozicijoje. Vadinas, suprasti buvimą reiškia egzistuoti, ir atvirkščiai. Mąstymas ontologiškai ir šia prasme filosofavimas nebėra atsietas stebėjimas(is), bet metimasis gal net „stačia galva“ į tai, kas mąstoma, tai yra radikalus pradėjimas nuo visada jau buvimo-pasaulyje, kuris yra dramatiškas, tai yra nenusipėjamas ir kontingentiškas. Šis dramatiškumas sudaro ontologijos pagrindą, bet kartu transcenduoja ar, kaip galbūt pasakytų Levinas, *ekscenduoja* ją, tapdamas „neontologine“ ontologijos sąlyga.

Kaip tik apie tai Levinas susimąsto savo studijoje *Ar ontologija yra pamatinė?* Dažnai kasdienybėje buvimo dramatiškumas pirmiausia parodo savo komiškąją pusę. Judesių nerangumu bei kerėpliškumu mūsų veikimas niekada nebūna grynas. Tarkim, tiesdamas ranką nukratyti pelenus nuo cigaretės, išverčiau vazą, aplaisčiau grindis ir kėdę, palikau pelenų ant stalo apie peleninę. Valingai atlikdamas judesį, kartu padariau daugybę dalykų, kurių nenorėjau padaryti. Mano aktas buvo negrynas – palikau pėdsakus. Siekdamas panaikinti pėdsakus, palikau daug kitų pėdsakų. Mano nerangumas gali suteikti puikios medžiagos tūlam detektyvui įrodyti savo profesionalumą. Čia komedija gali akimirksniu virsti tragedija. Kerėplos judesys gali atnešti rezultatų, priešingų jo pradinei intencijai. Vargšas Lajas, siekdamas užkirsti kelią fatališkai pranašystei, pats to nesuvokdamas, padės šiai išsipildyti. Oidipo sėkmė pasirodys jo tragedijos priežastimi. Taip, norom nenorom, tampame atsakingi anapus mūsų ketinimų. Vadinas, sąmonė kaip sąmoningas tikrovės įvaldymas toli gražu neišsemia mūsų santykio su tikrove, kurioje (bet ne tik šalia kurios ar prieš kurią) tarpstame įkrintę visu savo buvimo svoriu. Egzistencijos filosofija mus moko subtiliai pajusti, kad tikrovės sąmonė nesutampa su mūsų buvimu pasaulyje ir iš principo yra nepajėgi jo aprėpti. Ir vis dėlto šį įsipainiojusio įmestumo faktą, šį negalėjimą atsipalaiduoti bei teoriškai atsisieti nuo mąstyman neredukuojamo objekto pamatinė ontologija siekia išlaikyti supрати-

me kaip pagrindiniame egzistavimo būde. *Egzistuoti* čia tampa tranzityviniu veiksmažodžiu kaip ir *suprasti*: egzistuoti reiškia suprasti, interpretuoti buvimą, orientuotis buvime. Esminė Vakarų mąstymo paradigma lieka nepažeista. Aristotelio *Metafizika* prasideda žodžiais: „Visi žmonės iš prigimties siekia akivaizdaus pažinimo (του ειδεναι)“ (A1, 980a, 21). Tad filosofija, be abejo, yra filosofija ir išlieka filosofija tik tiek ir tol, kiek ir kol remiasi intelektu bei supratimu, net ir pranokstančiu grynąją teoriją. Taip suvokta ontologija yra bet kokio santykio su būtimi, o kartu ir bet kokio santykio buvime esmė. *Esmė* čia jau reikia suprasti kaip patį būties būtiškumą, kurio pagrindas, iščios ir šviesa yra *buvimas*. Juk būtybė yra „atvira“ (supratimui) savo buvimu ir dėl buvimo. Tad ir savo konkretų egzistavimą autentiškai galiu interpretuoti tik įeidamas į bendro totalaus buvimo „proskyną“ (žr. Heidegeris 1992: 104–106). Bet koks nesu(si)pratimas suprantančiam egzistavimui yra trūkumas (Levinas 1991: 15–16).

Pats *onto-logijos* terminas byloja apie esminę žodžio (λογος) kaip proto ar supratimo ir būties (ov) sąsają buvime. Tad kalba, anot Heideggerio, iš esmės yra suprantama, nes remiasi protu (1979: 34). Levinui kyla klausimas, ar tikrai protas (kaip graikiškasis λογος) yra prasmingo kalbėjimo pagrindas. Ar nėra taip, kad kalbėjimas šaknijasi dar pirmapradiškesniame santykyje, kuris yra pirmesnis už supratimą, sudarydamas savo ruožtu paties λογος pagrindą anapus ir prieš buvimą? Levino požiūriu, Heideggerio pamatinė ontologija yra vis dar gilintina. Būtybė čia net ir savo savarankišku buvimu iš esmės būva kaip suprantama būtybė. Žinoma, tai jau nebe objekto priklausomybė nuo mąstančiojo subjekto. Ir vis dėlto regėjimo bei šviesos kerų nepavyksta išvengti. Subjekto ir objekto abipusis santykis (būtybė ne tik yra matoma, bet ir pati rodosi) remiasi dar pirmapradiškesniu objekto santykiu su šviesa, kuri savo ruožtu niekaip netampa objektu, tačiau kaip ir Platonui yra matymo/rodymo si sąlyga. Todėl būtybės supratimas negali ir nenori sustoti būtybės akivaizdoje ir tiek, bet eina už jos, idant patektų į atvertį, į *proskyną* – būtybė pasirodo *buvimo horizonte*. „Tai reiškia, – teigia Levinas, – kad supratimas pas Heideggerį sugrįžta sąsajon su didžiąja Vakarų filosofijos tradicija: suprasti atskirą buvimą reiškia jau atsistoti anapus to, kas atskira, – suprasti reiškia būti santykyje su tuo, kas atskira, kas egzistuoja sau vienas, per pažinimą, kuris visada yra to, kas bendra, pažinimas“ (1991: 17). Pamatinė ontologija neleidžia patekti į santykį su paskira *būtybe* kaip su *paskira* būtybe, nes toks intymumas būtų buvimo užmarštis. Jau nuo Platono laikų esame mokomi kiekvieną atskirybės pojūtį subordinuoti bendrybės pažinimui. Heideggerio mintis šiuo požiūriu lieka graikiška, būtybių santykius subordinuodama buvimo struktūroms, egzistuojanti – egzistencialui, metafiziką – ontologijai.

UŽ ONTOLOGIJĄ PIRMESNĖ YRA ETIKA

Tačiau kaip yra su absoliučiai sąmonei išoriniu Kitkuo, kuris pirmiausia yra Kitas, kitas žmogus? Ar santykį su Kitu pradeda ir išsemia supratimas? Be abejo, natūraliai norime suprasti Kitą, bet santykis su juo neišsitenka supratime ir transcenduoja teoriją. Juk be smalsumo, dar esama simpatijos, meilės. Juk mylėti nereiškia nei susidaryti požiūrį į Kitą, nei jo sąvokos. Kitas yra būtybė ir svarbus kaip būtybė savaime, o ne buvime ir dėl buvimo. Heideggerio štaibuvimas visgi išlaiko nuolat į totalybę sugrįžtančio To Paties struktūrą, nepaisant savo savarankiškumo bei autentiškumo teigimo per buvimo-mirties-link įsisąmoninimą. Svetimas buvimas čia visada yra šalia ir niekada veidas į veidą. Kito vienumas yra tematizuojamas ir objektyvuojamas, kai patenka į mano *a priori* idėjų tinklą. Leisti individui *būti* čia reiškia ne susitikti jį kaip netematizuojamą pavienį, bet kaip būvantį, egzistuojantį bendrai ir todėl suvokiamą, mat antraip filosofija negalėtų būti universaliu mokslu. Šiame taške Levinas ir Heideggeris, žydiška metafizika ir graikiška ontologija, jau visiškai išsiskiria. Levinui kiekvienas pavienis individas turi savitą biografiją bei savitą patyrimo būdą, o Heideggeriui galiausiai rūpi ne individo, bet visuotinė lemtingoji istorija (*Geschichte*), kuri po *Buvimo ir laiko* imama laikyti buvimo užmaršties istorija, o kartu tampa ir paskata dekonstruoti metafizinę subjekto sampratą. Levinas siekia išsaugoti subjektą – be abejo, ne kaip formaliai transcendentą, bet kaip transcendentiskai pavienį⁸.

Laikysena Kito akivaizdoje nėra koku nors socialiniu-ekonominiu susitarimu priimtas bei įstatymu sutvirtintas įsipareigojimas ar racionalaus paties subjekto autonominės laisvės nusistatyta pareiga. Čia subjektas praranda pirmumo teisę imperatyvo atžvilgiu. Jis ne pats sau išsikelia pareigą laisvu savo valios aktu, prieš tai jį aptikęs kaip vidinį savo autonomiško praktinio proto dėsni, bet įsakymas veikiau pasigirsta subjektui iš absoliučios išorės, iš kito asmens veido. „Esame linkę manyti, – teigia Levinas, – kad kito žmogaus kitoniškumas Aš atžvilgiu visų pirma yra kito žmogaus veidas, įpareigojantis Aš, kuris savo ruožtu betarpiškai, tai yra be jokio apsisprendimo, atsako už Kitą. *Betarpiškai* reiškia „nesavanaudiškai“, nesirūpindamas dėl abipusiškumo. Tai *dėl kito* nesavanaudiškumas, atsakomybės atsakymas, juslus jau pasisveikini-me, *labas, viso gero*. Tai kalba, ankstesnė už sakinių teiginius, pranešančius informaciją ir pasakojimus“ (1991: 185). Šis pirminis *dėl kito* savo klusnumu gimsta sąmoneje anksčiau už ko nors suvokimą ir žinojimą. Toks santykio asimetriškumas nurodo, kad aš esu atsakingas už kitą asmenį, nesitikėdamas, jog jis man atsilygins tuo pačiu, net jei man tektų atiduoti gyvybę. Abipusiškumas yra jo reikalas. Etinio subjekto (*le sujet*) subjektyvumas sako, kad aš esu

⁸ E. Feronio žodžiais tariant, „iš tikrųjų Levino mintis visą laiką buvo iš principo subjektyvumo filosofija“ (1980: 185).

pirmapradiškai *pavaldus (sujet)* Kitam. Pasak Ciaramelli'o, „vienintelio pavaldume (*soggezione*), Aš išstatoje (*esposizione*) bei padėties praradime (*de-posizione*) išryškėja pirmapradžio *ethos* filosofiskai pirminė terpė, *etikos be institucijų*, etikos, kuri yra mano absoliuti, asimetrinė bei jokiū įstatymu neįpareigotina (*imprescritibile*) atsakomybė“ (1985: 126). *Subjektyvumas savo pirmapradžiu pavaldumu Kitam giliau už bet kokią simetrinį dia-logą ar egoistiškai asimetrinę dia-lektiką yra dia-konystė*⁹.

Heideggeriui svarbus štai-buvimo pasaulyje ontologinis klausimas Levino mąstyme įgyja etinį pobūdį. Heideggerio filosofijoje klausimo objektu yra buvimas, užklaustas kaip pats klausiantysis arba jo buvimas. Subjektas, klausdamas apie savo būvį, iš klausiančio subjekto virsta klausimo objektu ir yra užklauiamas kaip buvimas štai čia. Levino metafizikoje šis buvimo klausimas yra pratęsimas ir keliamas dar radikaliau: „Buvimo prasmės klausimas – ne šio įstabaus veiksmožodžio supratimo ontologiškumas, bet buvimo teisingumo etiškumas. <...> Klausimas *par excellence*, arba pirmasis klausimas, yra ne „kodėl yra veikiau būtis, o ne niekas?“, bet klausimas, ar aš turiu teisę būti?“ (2000: 336). Tad pirmiausia yra užklauiamas savojo buvimo teisėtumas, arba teisingumas: ar būdamas šiame pasaulyje aš neužimu, neuzurpuoju Kito vietos ir ar mano buvimas, mano užimama vieta, įsitvirtinimas savosios tapatybės būvyje yra nekaltas?

Gėrio tvarka steigiasi anapus buvimo. Ši tvarka neprieštarauja formaliosios logikos dėsniams, bet viršija juos kaip geismas, kuris, anot Levino, nėra trūkumas – lyg alkis, troškulys ar ilgesys. Šie gali būti numalšinti, užpildžius tuštumą, atsiradusią imanencijoje. Geismas nėra tuštuma, nes jis yra kreipimasis į visiškai kitą, tai yra išorinį, dalyką, – į absoliučiai Kitą. Banali kasdieninė kalba dažnai neskiria geismo ir poreikio, nors tai yra visiškai skirtingų vektorių reiškiniai. Poreikis, nesvarbu, seksualinis, moralinis ar religinis, yra nukreiptas į save ir jo tikslas yra būti patenkinamam, šiuo atveju svarbiausia – pasitenkinti. Geismas nėra patenkinamas, nes suponuoja tokį metafizinį santykį, kuris nepanaikina pirmapradės distancijos ir atsiskyrimo. „Tenkinamas“ geismas auga: jis, galėtume pasakyti, maitinasi savo paties alkium. Todėl metafizinis geismas skiriasi nuo ilgesio, nes nesiekia jokio sugrįžimo ir neturi jokio prisiminimo. Geidžiant, tai, kas geidžiama, ne pripildo, bet ištuština lyg gėris. Geismas duoti – *dosnumas* – steigia santykį, kuris nepanaikina atstumo, nėra intymumas ir pasitenkinimas. Kaip tik čia glūdi bet kokio dosnumo ir gėrio esmė. Pozityviai

⁹ *Diakonystė, arba pasitarnavimas, tarnystė*, kyla iš graikiško daiktavardžio *διακοῦς (tarnas)*, sudaryto iš priešdėlio *δια (per, išilgai, tarp, skersai)* ir šaknies *kov*, kurios pirminę reikšmę, ko gero, išlaiko graikiškieji *κοινειν (kelti dulkes, skubėti)*, *κοινειν (kelti dulkes, apdulkinti, apnešti)*, *κοινια (dulkės, smėlis, pelenai)*. Graikiškoji *tarno* etimologija, atrodo, yra susijusi su *dulkėmis* (galbūt dėl tarno skubos patarnauti ir dulkių kėlimo, gal dėl jo išsipurvinimo besidarbuojant, gal dėl jo nusižeminimo). Tad diakonystė galėtų pasitarnauti kaip dar viena kalbiškai hiperbolizuota nuoroda į subjektyvumą, kurio „pagrindimas“ prasideda nuo buvimo „dulkėtu grindiniu“, kuris *guli (υποκειμενον)* po Kito Aukštybės pėdomis.

mąstomas geismas kaip nekoreliatyvus santykis tarp svetimybų, kurios nėra griežtai būtinos viena kitai, transcenduoja parmenidiškąją buvimo būtinybę. Pasak Levino, dėl šios idėjos „sundyksta poreikiu pagrįsto, godaus savo papildinių buvimo planas ir iškilmingai atsidaro šabatinės egzistencijos galimybė, egzistencijos, kuri sustabdo egzistavimo būtinybę“ (1961: 78).

Dėl žmogaus dvasiškumo buvimo kategorijos apsiverčia į kitaip negu buvimą. Ne į buvimą kitaip, juk būti kitaip vis dar reiškia būti. Levinas neatrado kito veiksmazodžio, kuris tiksliai išreikštų tokį „ne-buvimą“ kaip ne-nurimimo vyksmą, jo nesuinteresuotumą. Aš privalau remti kitą asmenį, nes esu jam ir už jį atsakingas. Mano atsakomybė yra neperduodama, niekas negali manęs pakeisti. Pati žmogiškojo Aš tapatybė yra pagrįsta atsakomybe. Atsakomybė yra tai, kas atitenka išimtinai man ir ko aš negaliu *žmogiškai* atmesti. Ši našta, pasak Levino, yra aukščiausias asmens, kaip vienintelio tokio, orumas. Nesu-keičiamas su kitais aš esu tik tiek, kiek esu atsakingas. Aš galiu pakeisti visus, bet niekas negali pakeisti manęs. Tokia yra mano kaip subjekto neatsiejama tapatybė. Tad žmogiškumo „pabėgimą“ iš buvimo, arba buvimo pertrūkį, buvimo krizę ir kitaip negu buvimą ženklina, kas paprastai laikoma natūraliausia, tampa problemiškausia. Ar aš turiu teisę būti? Ar, būdamas pasaulyje, neužimu kieno nors vietos? Taip naivus ir pastovus buvimas kaskart yra užklauiamas ir „praplėšiamas“. Į eventualų klausimą, ar toks radikalus ir skrupulingas požiūris į žmogų nenori apskritai paneigti teisės gyventi, visiškai sumenkinant buvimą, Levinas atsako: „Čia pateiktas mąstymo būdas nėra buvimo neįvertinimas, nei, remiantis juokinga bei niekinančia pretenzija, jo traktavimas, kaip to, kas griauja tvarką ar viršesnę Netvarką“ (1974: 19). Mąstyti kitaip reiškia tiesiog radikaliai pakeisti minties kryptį. Prieš pažvelgiant į pasaulį iš buvimo perspektyvos yra būtina užklausti patį buvimą, pradedant nuo kitko nei buvimas. Kitaip negu buvimas, arba Gėris, yra ankstesnis už buvimą ir suteikia šiam prasmę. Tad prasmė apskritai yra ne subjektyvaus Aš suteikiama, bet priimama iš kito žmogaus, kuriam galiu pritarti, savo nenumaldoma sąžine jau atsakydamas prieš jį. Etika eina pirma ontologijos ir yra jos sąlyga.

Gauta 2006 10 03

Priimta 2006 10 22

LITERATŪRA

1. Aristotele. *Metafisica*. 1993. Testo greco a fronte. A cura di Giovanni Reale. Milano: Vita e Pensiero.
2. Chaliel, C. 1987. *La persévérance du mal*. Paris: Cerf.
3. Ciaramelli, F. 1985. „Dal soggetto alla soggezione“, *Aut Aut* 209–210: 107–128.
4. Ciglia, F. P. 1983. „Emmanuel Levinas interprete di Husserl e Heidegger nel primo decennio della sua speculazione“, *Filosofia* 34: 211–242.
5. Feron, E. 1980. „Le temps et la parole“, *Exercices de la patience* 1: 19–32.
6. Forthomme, B. 1979. *Une philosophie de la transcendance. La métaphysique d'Emmanuel Lévinas*. Paris: Vrin.
7. Heideggeris, M. 1992. „Kas yra metafizika“, in *Rinkiniai raštai*, sudarė ir vertė Arvydas Šliogeris. Vilnius: Mintis: 112–127.
8. Heidegger, M. 1979. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
9. Levinas, E. 2000. *Apie Dievą, ateinantį į mūsų, vertė Agnė Judžentytė, Nijolė Keršytė, Regina Matuzevičiūtė, Aušra Pažėraitė*. Vilnius: Aidai.
10. Lévinas, E. 1974. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. La Haye: Nijhoff.
11. Lévinas, E. 1982. *De l'évasion*. Montpellier: Fata Moragana.
12. Lévinas, E. 1986. *De l'existence à l'existant*. Paris: Vrin.
13. Lévinas, E. 1976. *Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme*. Paris: Albin Michel.
14. Lévinas, E. 1994. *Etika ir Begalybė*, vertė Arūnas Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos.
15. Lévinas, E. 1991. *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset.
16. Lévinas, E. 1979. *Le temps et l'autre*. Paris: Quadrige.
17. Lévinas, E. 1932. „Martin Heidegger et l'ontologie“, *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 113: 395–431.
18. Lévinas, E. 1961. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: M. Nijhoff.
19. Petrosino, S. 1992. *Fondamento ed esasperazione. Saggio sul pensare di Emmanuel Levinas*. Genova: Marietti.
20. Poirié, F. 1987. *Emmanuel Lévinas. Qui êtes-vous?* Lyon: La Manufacture.
21. Rovatti, P. A. 1987. *Intorno a Levinas*. Milano: Unicopli.
22. Spinoza, B. 1924. „Ethica“, in Gebhardt, C. *Spinoza Opera*. V. 2. Heidelberg: Carl Winters.

Nerijus Čepulis

THE QUESTION OF THE FUNDAMENTALITY OF ONTOLOGY:
LEVINAS AND HEIDEGGER

SUMMARY

Without a doubt, Emmanuel Levinas is one of the brightest and most original representatives of phenomenological movement. He used his philosophy of the social to continue and deepen, but also to criticize and correct the philosophical insights of his predecessors. Following the path of new Husserlian method, he could not bypass other advocates of phenomenological approach, and in particular Martin Heidegger, whose ontology he tried to fundamentally rethink or rather at least to reflect on being as such in opposition to traditional metaphysics that concentrated exclusively on that which exists, i.e., existents. Despite Levinas' sympathetic opinion of the early Heidegger, he soon showed his originality by turning his philosophical interest elsewhere.

re. The ontological question of being in the world which is all-important for Heidegger, in Levinas' thinking gains ethical aspects. The order of the good is established beyond being. This order does not contradict the rules of formal logic, but exceeds them as *desire*. Because of human spirituality, the categories of being reverse to different ones described as otherwise than being; not into being otherwise, for being otherwise still means being. The identity of human "I" is founded in responsibility. This burden, according to Levinas, is the highest dignity of individual human being as such. Therefore, the human evasion of being, the breach in being, the crisis of being, and otherwise than being, are marked by the reversal of that which is usually understood as the most natural into the most problematic. Do I have a right to be? Don't I by my being in the world occupy someone else's place? In such a way the naïve and continuous being is every time questioned and "broken". To think otherwise means to radically change the direction of thought. Before looking at the world from the perspective of being, one has to question being itself, beginning from something other than being. Otherwise than being, the good, is prior to being and gives it significance. Significance is not simply ascribed to the subjective "I", but received by one from the other human being, with whom one can agree, with one's inexorable conscience already being responsible in front of that other human being. Ethics comes prior to ontology and is the condition of it.

KEYWORDS: ontology, being, totality, subject, sociability, goodness, disinterest, the other, responsibility, ethics

Nijolė Keršytė

IŠPROVOKUOTA ATSAKOMYBĖ

Vilniaus universitetas

A. J. Greimo semiotikos ir literatūros teorijos centras

Universiteto g. 5

LT-01513 Vilnius

El. paštas: nijolius@takas.lt

Pastarųjų metų prancūzų intelektualiniame diskurse teko pastebėti dvi kraštutines tendencijas interpretuoti Emmanuelio Levino etinę filosofiją.

Kai kurie Levino filosofijos komentatoriai linkę jo vardu skelbti naują moralę, o jo filosofiją paversti pamokslų, imperatyvų rinkiniu. Toks dogmatizavimas iškreipia pamatines šio filosofo nuostatas. Levinas neketino kurti jokios naujos etikos tikraja to žodžio prasme, t. y. kokios nors sistemos, grindžiančios ar aprašančios žmonių elgesį reguliuojančius principus, normas, taisykles. Levinas kėlė klausimą: kokia yra etikos prasmė, kaip žmogus pasijunta atsakingas už kitą žmogų, užuot rūpinęsis tik savimi, savo interesais.

Kiti interpretatoriai, užuot patetizavę ir sisteminę Levino etiškumo sampratą, pabrėžia jos skandalinę, nepakeliamumą: ji esą traumuoja, nes verčia jaustis nuolat kaltam. Jie provokuoja keldami klausimus: ar tokia kitam pajungto, nuolankaus subjekto samprata nėra pavojinga? Kai Levinas sako, kad pirminė sutikto veido reikšmė yra prašymas, reikalavimas, įsakymas, ar tai nereiškia, kad „aš“ pritaria ir paklūsta bet kokiam, net ir žmogžudiškam įsakymui? Kaip aš galiu būti atsakingas net ir už savo persekiotoją? Kodėl kitas nėra atsakingas už mane?

Šiame straipsnyje pamėginsiu įveikti šiuos du kraštutinius, kartu parodydama, kurie Levino mąstymo momentai juos lemia ir kurie padeda jų išvengti.

ANAPUS ONTOLOGIJOS IR SĄMONĖS FILOSOFIJOS

Levinas kuria savąją filosofiją kaip alternatyvą sąmonės ir būties filosofijoms. Jis sistemingai atmeta visas pagrindines ontologinio mąstymo kategorijas, apversdamas jį iš pamatų.

Permaštyti filosofinę tradiciją Leviną paskatino ne kokie nors teoriniai tikslai, kaip antai Descartes'ą, maniusį, jog visos iki tol veikusios teorijos negali pateikti akivaizdžių ir neabejotinų tiesų, nes skendi nuomonėse, arba Heideggerį, pastebėjusį, jog visoje Vakarų filosofijoje buvo simptomiškai užmirštama būtis, ją sutapatinant su buviniu. Iš pradžių Levinas buvo tiesiog vienas iš Husserlio ir Heideggerio mokinių, atnešusių vokiškąją fenomenologiją į prancūzų kultūrą (vienas iš jo įnašų – Husserlio *Karteziškųjų meditacijų* vertimas). Jo, kaip filosofo, visiškai individualus kelias pradėjo ryškėti būtent tada, kai Europoje išplito fašizmas (negana to, valdžioje atsidūrusiems nacionalsozialistams ėmė simpatizuoti jo iki tol taip vertintas Heideggeris), ir ypač po to, kai jis asmeniškai (karo metu praradęs kone visą savo giminę) ir visas pasaulis patyrė siaubingus šios totalitarinės sistemos padarinius. Nuo tada pagrindiniu prancūzų filosofo siekiu tapo *sąmonės* (ypač transcendentinės) ir *būties* filosofijos kritika ir jų ryšio su totalitariniu mąstymu iškėlimas.

Vadinamoji sąmonės, arba subjekto filosofija – tai Vakarų filosofijos branduolys, išsikristalizavęs Naujaisiais laikais Descartes'o, vėliau – Kanto filosofijoje ir apogėjų pasiekęs Hegelio dialektiniame mąstyme. Jai priskirtina ir Husserlio (bent jau ankstyvojo) transcendentalinė fenomenologija, nors šioji iš tiesų sudaro visai naują mąstymo paradigmą. Redukuojant visus, kartais radikalius skirtumus tarp Descartes'o, Kanto, Hegelio ir Husserlio, galima sakyti, kad ši filosofinė tradicija pirmaprade sfera laiko *Ego* sferą: ji esanti bet kokios prasmės, tiesos galimybės sąlyga ir pažinimo pagrindas.

Heideggeris sukritikuoja tokį mąstymą, jo pavadintą metafiziniu onto-teo-loginiu, parodydamas, kad sąmonė, prieš būdama sąmone, visų pirma *yra*, t. y. yra įsikūnijusi, pasaulyje egzistuojanti, o ne vien teorinė sąmonė. Tai reiškia, kad subjektas nėra visa grindžiantis pagrindas, o jo savigrinda tėra būties, kaip bet kokio buvinio kilmės, užmarštis. Vis dėlto subjekto egzistenciją (*Da-sein*) Heideggeris nusako per jos rūpestį savimi, savąja būtimi-myriop, taigi per jos atsigręžimą į save.

Visos šios tendencijos leidžia Levinui teigti, jog ontologinis, arba būties, mąstymas paremtas *to paties* įsitvirtinimu ir kito neigimu. Jau Spinoza atkreipia dėmesį, kad būtis yra tai, kas nenutrūkstamai tveria, tad atitinkamai kiekvienas buvinys reiškiasi per savo pastangą kuo daugiau būti (*conatus essendi*) (Spinoza 1953, VII ir IX teiginys). Spinozos iškeltą buvinio pastangą būti Levinas apibūdina kaip ontologinio subjekto imperializmą, t. y. siekį įsitvirtinti, užimti kuo daugiau teritorijos, valdyti kuo didesnę nuosavybę (Lévinas

1978: 204). Taigi buvimo „po saule“, t. y. pasaulyje sąlyga – gyvavimas kito sąskaita, kito vietoje, kovojant su kitu ir siekiant jį, jei reikia, sunaikinti. Subjekto imperializmas, skirtingai nuo gamtinių būtybių, nebūtinai yra fizinis. Pats protas, racionalus mąstymas yra užgrobiantis, siekiantis galios (gerai žinoma pažinimo kaip galios, daiktų, pasaulio užvaldymo paradigma, puikiai išskleista Heideggerio onto-teo-loginio mąstymo kritikoje). Tad sutapatindamas sąmonės ir būties mąstymą (sąmonė – būties koreliatas), Levinas jį suvokia kaip egoistinį, į save nuolat atgręžtą, savuoju *esse* (esme, būtimi) nuolat besirūpinantį (net jei tai būties-myriop rūpestis haidegeriška prasme, vis tiek tai rūpinimasis dėl *savo* mirties), su-inter-esuotą (*inter-essé*) mąstymą.

SUBJEKTYVYBĖ BE TAPATYBĖS: NUO PASYVUMO PRIE IŠRINKTUMO

Levinas siekia parodyti, kad *Ego* sfera nėra pirmapradė, bet antrinė, ne konstituojanti, bet konstituota. Taip jo filosofija „įsirašo“ į bendrą to meto filosofinį kontekstą (Merleau-Ponty, Derrida, Deleuze'o filosofija taip pat paženklinta šio siekio, nors kiekvienas jį realizuoja labai skirtingai) ir kartu iš jo išsiskiria. Skirtingai nei kiti to meto filosofai, Levinas netvirtina, jog iki-egologinė sfera yra anoniminių skirčių ir kartočių (Derrida, Deleuze'as) ar beasmenio interkūniškumo (Merleau-Ponty) sfera. Levinui subjektyvė nesutapatinama su sąmone, bet ir neatsiejama nuo asmens kategorijos. Jis tvirtina, kad iki *aš* ar po juo slypi *pats* (*soi*). Pats nereiškia *to paties*¹, patybė (*ipséité*) nėra tapatybė (*identité*), ji nesubstanciška. Negana to, ji net nėra sąmonės ar savimonės modusas. Sąmonė – tai jau *aš* (*je*). Tuo tarpu Levinui *soi* reiškia vykstančių dalykų savaimingumą, kai tas, su kuriuo tie dalykai vyksta, nėra jų atlikėjas, bet yra pasyvus „kentėjas“. Šio reiškinio pėdsakų Levinas aptinka pačioje kalboje, kurioje sangrąžos dalelytė *si* (prancūziškai *se*) žymi ne tik autorefleksyvumą, su savimi atliekamą veiksmą, bet ir savaime, pasyviu modusu vykstantį veiksmą (pvz., „reikalai gerai klostosi“, „man šiandien nesirašo“, „jiems sekasi“, „kažkas su juo darosi“)². Tad patybė Levino filosofijoje visų pirma reiškia *pasyvumą*.

Norėdamas pabrėžti, kad šis pasyvumas neturi nieko bendra su tradicine filosofine jo samprata (pavyzdžiui, su sąmonės receptyvumu – imlumu, gebėjimu priimti iš pasaulio ateinančias duotis, kuris yra tam tikras aktyvumo modalumas; ar su inercijos būseną, iš kurios gali ištumti koks nors veiksmas; ar

¹ Daug vėliau Ricœuras savo hermeneutikoje remiasi šia perskyra tarp substancinės, daiktiškos tapatybės (*idem, le même*), leidžiančios daiktą atpažinti kaip tą patį, taigi jį identifikuoti ir pažinti, ir asmens tapatybės (*ipse, soi*), garantuojančios subjekto veiksmų vienovę ir jo atsakomybę už savo poelgius. Žr. Ricœur, P. *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil, 1990.

² Prancūzų kalboje ši pasyvinė forma vartojama dar dažniau nei lietuvių. Čia sakoma „mintys mąstosi“ (*les pensées se pensent*), t. y. „yra mąstomos“, „batai maunasi“ (*la chaussure se met*), t. y. „yra maunami“, „sriuba valgosi“ (*la soupe se mange*), t. y. „yra valgoma“ ir t. t. Tačiau lietuvių kalboje esama ne vien sangrąžinių, bet ir kitokių vis labiau iš kasdienės vartosenos išnykstančių sintaksinių konstrukcijų, kurios taip pat fiksuoja tokias pasyvias būsenas: užuot sakius „aš užmigau“, sakoma „mano buvo užmigta“.

su efektu, pasekme, kurią determinuotų, lemtų kokia nors priežastis), Levinas kalba apie „už pasyvumą pasyvesnį pasyvumą“ (Lévinas 1978: 138, 147, 192; Levinas 2001: 123–124, 215, 334). Šio tipo pasyvumas nėra veiksmo priešybė. Jis žymi sąmonei nepriklausančią, ikipatirtinę, taigi, iki-apriorinę sferą. Žmogiškoje egzistencijoje ši pasyvumą išreiškia *įsikūnijimo* faktas. Jau Merleau-Ponty atkreipė dėmesį į tai, kad sąmonė niekada negali iki galo apimti ir nušviesti kūno patirties (pvz., ji negali nei konstituoti, nei aprašyti savo kūno gimimo bei vaikystės ar jo mirimo patirties, mat kūno laikinė patirtis pranoksta sąmonės laikinę patirtį) (Merleau-Ponty 1945: 81–86, 106–113). Refleksinė (savo kūniškumą įsisąmoninanti) sąmonė tėra tam tikra kūno patirties sritis, kuri kaskart išnyra toje patirtyje, siekdama ją apmąstyti, ir vėl joje prapuola. Fenomenologiškai aprašydamas juslinį suvokimą (*perception*), Merleau-Ponty parodo, kad jame dar nėra save reflektuojančios sąmonės, taigi nėra *ego*, kuris kaip subjektas save atskirtų nuo objekto, nėra konstituojančio, kuris skirtųsi nuo konstituojamojo: „...turėčiau sakyti, kad manyje yra jusliškai suvokiama (on *perçoit en moi*), o ne aš suvokiu“ (Merleau-Ponty 1945: 249). Šioje stadijoje patyrimas vyksta beasmeniu ar anoniminiu modusu (prancūzų kalboje jis išreiškiamas beasmeniu įvardžiu *on*), o reflektuojančios sąmonės vietą užima „juslinio patyrimo laukas“ (Merleau-Ponty 1945: 249–251, 275–277, 279).

Levinas vengia eiti Merleau-Ponty nubrėžtu keliu, nes jis saugosi subjekto pasyvumą nusakyti kaip beasmeniškumą, anonimiškumą, neutralumą. Jo įsitikinimu, kaip tik sąmonės filosofijose (transcendentalinis) *Ego* paradoksaliai yra atsijęs nuo bet kokio asmeniškumo, mat jis nėra joks konkretus *aš*, jis yra „aš“ sąvoka, „idėja“, konkretaus atvejo bendrybė, o tai lemia už bendrybių, kategorijų besislepiančią, asmeninio angažuotumo išvengiančią neutralią sąmonę. Tad pasyvumą, kaip nuo sąmonės nepriklausančių įvykių savaimingumą, Levinas sieja su asmeniu, su pačia kraštutiniausia konkretybe – vienatiniu *aš*. Ir jis tai daro tam tikru būdu apibrėždamas įsikūnijimą.

Įsikūnijimas Levinui savaime turi nemotyvuoto kentėjimo prasmę (šią įsikūnijusio subjekto, „kūrinio“ lemtį Biblijoje geriausiai išreiškia Jobo drama) (Lévinas 1978: 172, 186). Kentėjimas išmeta subjektą iš anoniminės egzistencijos, jį individualizuoja, atskiria nuo visų kitų. Kančia yra mano, o ne kito, tačiau ši „manybė“ nėra jokia nuosavybė, kuria galiu laisvai disponuoti kaip savininkas, kadangi ji yra man primesta ir aš jai veikiau esu atiduotas, nei ji man duota. Tad egzistuoti, būti įsikūnijusiam Levinui reiškia būti atiduotam: kęsti ir atsiduoti.

Tokią egzistencijos sampratą, – kaip turėjimą, privalėjimą būti, virstantį atiduotumu būčiais, kuri tuo būdu tampa mano (o ne bet kieno) ir kaskart mano (*Jemeinigkeit*), nuosava būtis, – Levinas aptinka Heideggerio filosofijoje: „*Dasein* reiškia, kad *Dasein* turi būti. Bet ši „privalomybė“ būti, šis būdas būti yra tokia tiesioginė ištata būčiai, kad šitaip ji tampa manąja! Būtent šio

tiesumo emfazė išreiškiama sąvoka *pirmoji nuosavybė*, kuri ir yra *Jemeinigkei*. *Jemeinigkei* – tai kraštutinė būdo, kuriuo *Dasein* pajungta esmui (*essance*), riba. Toliau Heideggeris sako: „kadangi *Dasein* yra *Jemeinigkei*, ji yra *Ich*.“ Jis nesako, kad *Dasein* yra *Jemeinigkei* dėl to, kad ji yra *Ich*. Atvirkščiai, nuo *Jemeinigkei* jis eina link *Ich*, nuo šio atsidavimo, nuo šios būčiai-atiduotos-būtybės, nuo šio *Ausgeliefertheit* „aukščiausio laipsnio“ bei emfazės jis eina link „aš“. *Dasein* yra taip atiduota būčiai, kad būtis tampa jos būtimi“ (Lévinas 2001: 220).

Šią sampratą palaikančių argumentų Levinas ieško prancūzų kalboje. Joje vartojami dviejų rūšių pirmo asmens įvardžiai, kurie Levinui nurodo skirtingas subjektyvybės galimybes: 1) veiksmo (kalbėjimo) atlikėją žymintis *aš* (*je*), kuris yra sau tapatus ir neutralizuotas – kiekvienam galiojanti bendrybė, *Ego* kategorijos reprezentantas; 2) objektinio papildinio reikšmę turinčio, galininko, seniau vadinto „kaltininku“ (*accusatif*), linksnio „aš“ (*moi*), kuris dažnai vartojamas atsakant į klausimą, kvietimą ir todėl Levino vadinamas kitam nuolat skolingui, savąjį „vardininką“ (bet kokio buvimo tapatybės linksnį – *nominatif*) praradusiu, kaltininko situacijoje esančiu subjektu. Prancūzų filosofo įsitikinimu, pasyvusis, kaltininkinis „aš“ (*moi*) yra pirmesnis už vardininkinį, refleksinės sąmonės *aš* (*je*), jis yra nesubendrinamas: tai subjektas ne tik be vietos, pagrindo, bet ir be arba iki vardo (*nom*), suteikiančio tapatybę, tai subjektas, turintis vien įvardį (*pro-nom*). Taip iškyla visai nauja, iki tol filosofijoje negirdėta subjektyvybės prasmė: būti subjektu – tai ne būti visa ko pagrindu (*sub-jectum*), o būti tuo, kuris privalo viską pakelti (*su-porter*) kaip našta, kuri ant jo gula ir kuriai jis yra pajungtas, pavaldus (*a-ssujetti*), atiduotas, pašvęstas (Levinas 1978: 183).

Toks subjektas (*pats*) ne tik nėra lygus sau, nesutampa su savimi (skirtingai nuo *ego*, kuris per savivokos vienovę visuomet yra lygus, tapatus sau). Jo negalėjimas išbūti savyje, nustyti savo kailyje³, jo nerimas, nuolatinis buvimas išsviestam, išvartam iš savęs paties, iš savo vietos, pozicijos, būties kyla ne iš jo paties, bet ateina iš kito asmens. Atiduotumas, egzistencija kaip kėsmas, įsikūnijimas kaip kentėjimas mane individualizuoja, atskiria nuo kitų, tačiau to nepakanka. Tai, ką Heideggeris vadina „būčiai atiduota būtybe“, Levinas tai paverčia kitam asmeniui atiduotu „aš“, arba „aš“, negalinčiu išsisukti nuo atsakomybės už kitą asmenį. Ontologinę subjekto apibrėžtį jis pakeičia etine, kvazireligine apibrėžtimi.

Negalėjimas išsisukti nuo atsakomybės mane paverčia vienatiniu, unikaliu, nepakeičiamu. Ir tai įvyksta per susitikimą su kitu asmeniu, kai *paties* pasyvumas, atiduotumas virsta *aš* pašauktumu. Pašaukimas atsakomybei reiškia išrinktumą, taigi ir vienatinumą, nepakeičiamumą. Negaliu sakyti: „Mane pašaukė, bet gal kas nors kitas atsakys.“ Pašaukimo negaliu perleisti kam nors

3 Prancūziškai *être mol dans sa peau* – pažodžiui „blogai jaustis savo odoje“.

kitam. „Pats būtyje tai ir yra „negalėjimas išsisukti“ nuo šaukimo, kuris nėra skirtas kokiai nors bendrybei. Nėra man ir kitiems bendros patybės, „aš“ – tai išimtis iš šios palyginimo galimybės, vos tik palyginimas atsiranda. Todėl patybė yra privilegija ar nepateisinamas išrinktumas, kuris išrenka mane, o ne „Aš“ apskritai. „Aš“ vienintelis ir išrinktasis. Išrinktumas per pavaldumą“ (Lévinas 1978: 201).

Nors Levino subjektas, skirtingai nuo tradicinio subjekto, yra praradęs *vienovę (unité)*, tačiau jis paženklintas *vienatimumo (singularité)*, unikalumo (*unicité*). Unikalumas čia nėra kokios nors turimos charakterio savybės, kokie nors ypatingi atributai, kuriuos subjektas turėtų iš anksto ir visiems laikams, – taip jis būtų suvokiamas ontologiniame mąstyme. Unikalumas čia reiškia išrinktumą, kai esi pašauktas atsakyti už kitą asmenį (Lévinas 1978: 166, 218).

Taigi, aptartam subjekto pasyvumui Levinas suteikia etinę reikšmę. Būti pasyviu – tai ne būti neaktyviam, inertiškam, abejingam, nerūpestingam, nesąmoningam. Būti pasyviu – tai būti nesuinteresuotam. Tačiau šis nesuinteresuotumas, šis nuolatinis nesutapimas su pačiu savimi, šis savęs neprilygimas pačiam sau, ši vidinė skirtis Levino filosofijoje nereiškia susvetimėjimo su savimi, savęs praradimo sąmonės ar nesąmoningumo gelmėse. Levinas pripažįsta, kad galimas toks nesuinteresuotumo kelias – kaip laisvas žaismas, dykas veikimas, išsiblaškyimas ir pasilinksminimas be pėdsakų ir be prisiminimų, kai niekas už nieką neatsakingas (Lévinas 1978: 200). Tačiau jis renkasi kitą kelią. Būti nesuinteresuotam – reiškia atsisakyti savo pozicijos pasaulyje, būti atviram, išsistatančiam (*s'exposant*) visa savosios odos nuogybe, kuri tampa ne apsaugos nuo išorinio pasaulio figūra, bet besąlygiškos, neprisidengiančios, savo pozicijos, vietos atsisakančios išstatos (*ex-position*) figūra. O kartu būti pasyviu – tai būti pajungtam, nešančiam atsakomybės naštą už visus, juos pakeičiančiam.

GĖRIO IDĖJA – ANARCHINĖ ETIKOS KILMĖ

Kodėl atsakomybė Levino filosofijoje siejama su pasyvumu? Kodėl Levinas atsakomybę suvokia ne kaip tai, kam aš sąmoningai apsisprendžiu, imdamasis iniciatyvos, bet kaip tai, kas mane ištinka man to visai nesiekus, nepaisant manęs, dažnai mano nenaudai, ir žeidžia, traumuoja, išsviesdamas mane iš savęs, versdamas išsižadėti savęs, pajungdamas kitam? Pasyvumą kaip buvimą kaltininko situacijoje Levinas nusako kraštutinėmis persekiojimo, apsėdimo, buvimo įkaitu formuluotėmis. Kodėl jam reikia tokios keistos, neįprastos, „ekstra-ordinarios“ atsakomybės? Juk tai atrodo prieštaringa: esu atsakingas prieš savo valią.

Atrodo, tokia atsakomybė, kaip ir subjekto, samprata Levinas vėlgi priešinas ontologinio mąstymo logikai.

Kantas, kalbėdamas apie moralumą, pabrėžia subjekto laisvę, jo aktyvų pasirinkimą, apsisprendimą. Jis įveda dualizmą: laisva dvasia, protas, kuris pats sau steigia dėsni-įstatymą, ir nelaisvas, nuo būtinų gamtos dėsnių priklausantis kūnas, medžiaga. Priešingai ankstesniam moralumo supratimui, Levinas jį atsieja nuo autonomiško proto, laisvos valios – subjekto vienovės garantų. Jis kalba apie atsakomybę anapus laisvės/nelaisvės dualizmo: „Tai nėra nei kokia nors išvirkščia laisvės pusė, nei koks nors laisvas išipareigojimas, priimamas dabartyje ar prisimenamoje praeityje, nei vergo susvetimėjimas“ (Lévinas 1978: 167; žr. taip pat Lévinas 1978: 27). Subjektas kone prieš savo valią pašaukiamas, išprovokuojamas atsakomybei, kuri jį persekioja ir kurios jis negali priiimti, išsąmoninti, kaip negalima pri(si)imti jokio savęs persekiojimo, jam pritarti. „Niekas nėra geras savo noru“ (Lévinas 1978: 25). Tačiau, nors ir nebūdama laisvas autonomiškas subjekto apsisprendimas, tokia atsakomybė nėra kilusi ir iš nelaisvės, nes tai nėra būtinybė, neišvengiamybė: „niekas nėra geras savo noru, bet lygiai taip pat niekas nėra Gėrio vergas“ (Lévinas 1978: 216). Negalėjimas nusiisukti nuo kito asmens, negalėjimas neatsakyti į pašaukimą nereiškia jokio absoliutaus ar būtino negalėjimo: „Imperatyvinė galia, kuri nėra būtinybė“ (Lévinas 1978: 149). Kaip tik atvirkščiai, dažniausiai mes galime nusiisukti, nueiti, apsimesti abejingais ar tiesiog nebepajėgti pakęsti kito su jo rūpesčiais. „Niekas tam tikra prasme taip netrikdo kaip artimas. Ar šis geidžiamasis nėra pats nepageidaujamasis?“ (Lévinas 1978: 140).

Atsakomybės našta aprašydamas kraštutinėmis ištatomis, – kaip buvimą įkaito situacijoje, kai kitas iš prašančio virsta persekiotoju, o „aš“ tampa atsakingas net ir už savo paties persekiojimą, už kito padarytas kaltes, – Levinas nori pabrėžti kraštutinį sąmonės pasyvumą, priešingą intencinei sąmonei. Apsėdimas žymi santykį, kuris nėra dviejų lygiaverčių narių sąveika, sąryšis. Persekiojantis apsėdimas yra intencionalumo priešybė. Tai intencinės, į kitus kaip objektus nukreiptos sąmonės išmušimas iš vėžių,ėjimas prieš srovę: ji yra ne siekianti, į ką nors nukreipta, bet ji pati yra „siekiamą“ (Lévinas 1978: 159, 177). Kas gi „siekia“ tokios sąmonės? Kieno taikiniu ji tampa?

Leviniškas etinis santykis veidu-į-veidą iš tiesų nesuvokiamas be trečiojo „nario“ – Gėrio idėjos. Iš kito veido ateinančio etinio įsakymo kilmė nėra nei subjektyvi, nei racionali. Šis įsakymas yra anarchiškas (jo *archē*, kilmė žmogiškai sąmonei neprieinama) ir šia prasme heteronomiškas, nepriklausantis sąmonės autonomijai. Kantas atmeta heteronomiją (pvz., tradicija, papročiai) kaip netinkamą, reliatyvų, nuo išorės veiksmų priklausančią etikos pagrindą. Jo supratimu, etika gali būti visiems galiojanti tik tada, kai jos pagrindas glūdi pačiame subjekte, kai jis yra autonomiškas, palaikomas intelekto vienovės. Kanto moralinis subjektas aptinka savyje moralės dėsni, kuriam, būdamas laisva būtybė, paklūsta kaip racionaliui principui.

Tuo tarpu Levino subjektas ne pats apsisprendžia ir pasirenka Gėrį, bet Gėris tarsi įsismelkia į jį kaip vagis ar kontrabanda (Lévinas 1978: 28), jis jį užklumpa

ir pašaukia tarnauti kitam asmeniui. Taip prancūzų filosofas iškelia heteronominį etikos principą, susiedamas jį ne su sąmone, ne su racionali vidujybe, bet su išorybe, kuriai jis suteikia skirtingus vardus: Gėris, Begalybė, Transcendencija, Dievas.

Levino supratimu, Gėris negali būti pagrįstas, negali turėti jokio pateisinimo, jokios priežasties būtyje, nes jis yra pats nesuinteresuotumas, t. y. pats „kitaip negu būtis“, anapus būties, kaip esmės, pagrindo, priežasties, kilmės⁴. Atitinkamai Gėris pranoksta ne tik būtį, bet ir sąmonę: „Gėris iki būties <...> – tai neįveikiama skirtis tarp Gėrio ir „aš“, kurie yra nevienalaikiai“ (Lévinas 1978: 195). Sekdamas Descartes'u, kalbėjusiu apie *ego* ir Begalybės idėjos nebendramatiškumą, nevienalaikiškumą, Levinas tvirtina Gėrį esant ankstesnį už sąmonę ir net už transcendentalinės sąmonės *a priori*: „Šios atsakomybės paradoksą sudaro tai, kad aš privalau, nors ši prievolė nekilo iš manęs. <...> Sąmonei toks dalykas neįmanomas, ir tai aiškiai liudija, kad čia mes nebesame sąmonės stichijoje“ (Lévinas 1978: 28).

Tad atsakingo subjekto pasyvumas reiškia atsakomybės kilmę ne iš sąmonės ir ne iš būties. Ir atitinkamai jos ryšį ne su esatimi (*présence*) – pamatiniu sąmonės, jos tapatybės bei vienovės laikiniu modusu, o su neatmenama, nereprezentuojama (*non-représentation*), nes sąmonės dabartimi niekada nebuvo praeitimi. Atsakomybė patiriama ne už kokius nors praeityje mano padarytus darbus, „kaltes“, ir net ne už mitologiniam laikui priklausančią „pirminę nuodėmę“, bet už tai, ko niekada nebuvo jokioje reprezentuojamoje (atmenamoje, papasakojamoje ar kaip nors kitaip užfiksuojamoje) praeityje. Kaip aš nesu savo egzistencinių kančių iniciatorius, taip nesu ir atsakomybės iniciatorius.

Etinio principo anarchiškumas, Gėrio (Begalybės) nebūtiškumas, reiškimas vien pėdsako pavidalu etiniame santykiyje, susitikime su kitu kaip veidu neleidžia kurti nei etinės, nei teologinės, nei ontologinės sistemos.

PAVALDUMAS ANAPUS LAISVĖS IR BŪTINYBĖS PRIEŠPRIEŠOS

Be abejo, kai kas Levino filosofijoje gali įžvelgti aukų ar, Nietzsche's žodžiais tariant, vergų moralę. Levinas tokiai interpretacijai užbėga už akių: „Šiame pačiame pasyviausiame pasyvume *pats* etiškai išsilaisvina iš bet kokio kito ir iš savęs. Jo atsakomybė už kitą – artimojo artumas – nereiškia buvimo pajungtam kokiam nors ne-aš“ (Lévinas 1978: 181–182). Tai reiškia, kad susitikimo metu aš esu siekiamas, pasirenkamas, persekiojamas ne tiek kito asmens, kiek Gėrio, kuris mane kvestionuoja, pašaukia ir man įsako per kito asmens veidą. Jei Levino aprašomame santykiyje ir esama prievartos – tos, kuri kelia nerimą kai kuriems interpretatoriams, – tai ji kyla ne iš kito asmens, bet būtent iš Gėrio, iš Begalybės.

4 Apie Gėrio buvimą anapus būties kalba Sokratas – Platonas: „Lygiai taip pat pažiniems daiktams gėris suteikia pažinimą, buvimą ir esmę, nors pats gėris nėra būtis; reikšmingumu ir galia jis pranoksta ją“ (Platonas. 1981. *Valstybė*. VI knyga, 509 b). Levinas dažnai remiasi šia Platono įžvalga.

Kitas man yra primetamas, tačiau aš tampu pavaldus ne tiek jam, kiek Gėriui. Kitas tampa hierarchiškai aukštesnis būtent dėl Begalybės, ateinančios iš jo veido. Veidas yra Begalybės ar Aukščiausiojo pėdsakas⁵. Kita vertus, būtent Gėris, ar Begalybė, atrodytų, ir gelbėja santykį su kitu asmeniu nuo visiškos savivalės, nuo žmogiškos prievartos, kai vieno valia primetama kitam, nuo pono ir vergo kovos, aprašytos Hegelio ir perimtos Sartre'o fenomenologinėje intersubjektinių santykių analizėje⁶. Heideggeris perspėja, kad rūpinimasis kito asmens poreikiais (pvz., maistu, drabužiais ir pan.) gali tapti tokia globa, dėl kurios kitas tarsi pakeičiamas, užimant jo vietą, ir pamažu tampa priklausomas, valdomas (Heidegger 1993: 122–123)⁷. Levinas atsakomybę už kitą suvokia būtent kaip jo pakeitimą. Tačiau nei kito, nei „aš“ laisvė ar nelaisvė jam, atrodo, nerūpi.

Vis dėlto laisvės klausimas Levino filosofijoje reikalauja atskiros dėmesio.

Idant būtų atsakingas, – net jei ši atsakomybė artima beprotybei, savi-neigai, – subjektas turi būti laisvas. Negana to, jei jau jis atsakingas už kitą asmenį, tai jis turi būti atsakingas taip pat ir už jo laisvę: „Gerumas yra subjekto viduje kaip pati anarchija – kaip atsakomybė už kito laisvę, ankstesnė už bet kokią laisvę manyje“ (Lévinas 1978: 216). Tad Levinas, atrodo, nepaisąs laisvės („Atsakomybė už artimą <...> mane ištinka šiapus mano laisvės“, Levinas 2001: 117) tik todėl, kad jis iš tiesų priešinasi tam tikrai laisvės sampratai (pavyzdžiui, vyravusiai Sartre'o filosofijoje), suvokiamai kaip kokios nors intencijos ar projekto turėjimas prieš nusprendžiant veikti⁸.

Iš tikrųjų Levino filosofijoje esama dviejų laisvės sampratų. Levinas atmeta klasikinę laisvės sampratą, kuria remiantis subjektas konstituojamas kaip laisvas arbitras, bet kokio sprendimo, angažavimosi, įsipareigojimo šaltinis. Levinas tai vadina „ribota laisvė“: ją sudaro pasirinkimas tarp vienodų galimybių, matavimas savo nusistatytais matais, kai aš angažuojuosi tik pagal savo galimybes ir sugebėjimus, kai jaučiuosi atsakingas tik už tai, ką padariau, kai kenčiu, esu baudžiamas tik už savo kaltes, savo paties padarytą blogį. Kiekvienas atsakingas už save. Ši laisvė grindžia atsakomybę, susijusią su savastimi, su savais interesais.

Tokiai laisvės sampratai jis priešpriešina „beribę laisvę“, kuri reiškiasi mato neturinčiu, nekalkuliuojančiu, nesuinteresuotu veikimu. „Laisvė kompromi-

⁵ Apie Veido ir Dievo ryšį plačiau žr. Keršytė, N. „Kitas veidas“ in Levinas E., *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*, p. 47–51.

⁶ Šiuo požiūriu pritariu J. Derrida, pažymėjusiam: „Asimetrija, nešviesa, įsakymas būtų pati prievarta ir neteisybė – taip jos suvokiamos visuotinai – jei jos tarpusavyje setų baigtines būtybes, jei kitas tebūtų tik negatyvus *to paties* (baigtinio ar begalinio) apibrėžimas. <...> Štai dėl ko Dievas vienintelis sutrukdė Levino pasauliui būti pačios blogiausios ir gryniausios prievartos pasauliu, paties nemoralumo pasauliu“ (Derrida 1967: 158).

⁷ Arba žr. Heideggeris 1992: 72–73.

⁸ Esu dėkinga filosofui J.-M. Salanskui už šią pastabą dėl laisvės sampratos Levino filosofijoje. Taip pat žr. Salanskis 2006: 53–54.

tuojiama sąskaitų pusiausvyroje, tokioje sąrangoje, kur atsakomybės tiksliai atitinka prisiimtas laisves, kur jos jas kompensuoja, kur laikas išsitempia ir vėl susitraukia, leisdamas atsivėrusiame intervale priimti sprendimą. Laisvė tikrąja to žodžio prasme tegali būti šio skaičiavimo užginčijimas tuo, kas duodama dykai“ (Lévinas 1978: 200; žr. taip pat Lévinas 1978: 203). Ši beribė laisvė grindžia beribę atsakomybę, kuri išsprūsta iš ekonominės kaltės-atpirkimo, nusižengimo-atpildo logikos, valdančios ontologinį mąstymą. Pasak Levino, aš esu atsakingas daugiau už visus kitus: ne tik už save, bet ir už kitų padarytas kaltes ir netgi už kitų man daromą blogį. Leviniška atsakomybė paklūsta ne trūkumo ir atpildo, o pertekliaus „logikai“: jos ne mažėja, bet daugėja, ji auga su kiekvienu atsakomybės priėmimo aktu. Ji minta savo pačios galutinio realizavimo negalimybę, savo begalinumą. Ši pertekliaus logika – tai nesu-inter-esuotumo „logika“: atsakomybė be intereso, be *esse*, tapatybės, būties. Kaip tik dėl to Levinas ją ir aprašo anapus sąmonės/pasąmonės, esaties/reprezentacijos, aktyvumo/pasyvumo, laisvės/nelaisvės priešpriešų, valdančių sąmonės ir būties filosofijas.

Ribota laisvė suponuoja simetriją ir lygybę. Tuo tarpu begaline laisve paremtos absoliučios atsakomybės už kitą reikalavimas galioja tik man, tik aš esu jai pašauktas, išrinktas. Todėl Levinas ją atskiria ir nuo altruizmo, ir nuo „natūralaus palankumo“ instinkto, ir net nuo meilės, – viso to, kas suponuoja simetriją, abipusiškumą (Lévinas 1978: 177). Be abejo, kiekvienas gali atsidurti tokioje (pa)šaukimo situacijoje, ir šia prasme ji yra universali, tačiau nėra subendrinama, nes negalima iš kito reikalauti būti atsakingam: „...tik manyje nekaltybė gali būti kaltinama be jokio absurdiškumo. Kaltinti kito nekaltybę, reikalauti iš kito daugiau, nei jis privalo – nusikaltėliška“ (Lévinas 1978: 179). Jeigu reikalaučiau, kad kitas mano atžvilgiu būtų taip pat atsakingas kaip ir aš jo atžvilgiu, nesuinteresuota atsakomybė virstų suinteresuotais, „ekonominiiais“ mainais, kai už bet kokią savęs išeikvojimą būtų laukiama atsako, užmokesčio, atlyginimo. Jei taip įvyktų, etinis santykis virstų ontologiniu, o etika būtų sutapatinta su teisingumu. Šitaip moralumas, kaip tam tikra teisingumo forma, buvo suvokiamas visoje Vakarų filosofinėje tradicijoje, pradedant Sokratu ir baigiant Kantu.

Levinas nesiekia paneigti Kanto universalistinės etikos, bet veikiau nori parodyti jos nepakankamumą, o kai kuriais atvejais – kenksmingumą. Šia prasme Kanto etika grindžia teisingumo – visų lygybės prieš įstatymą (iš kiekvieno turi būti pareikalauta vienodai, nes kiekvienam suteiktos vienodos teisės bei galimybės), bet ne moralumo idėją, kurią Levinas suvokia ne kaip pagarbą Įstatymui, o kaip begalinę atsakomybę už kitą asmenį.

Moralumas anaip tol nėra alternatyva teisingumui, nors neretai jie prieštaraudami vienas kitam susikerta⁹. Teisingumas palaiko visuomenės pusiaus-

⁹ Šiame straipsnyje nesigilinta į vadinamąją „trečiojo asmens“ problemą, kuri kaip tik ir iškyla kartu su teisingumo klausimu. Apie tai žr. Keršytė, N. „Kitas veidas“ in Levinas E., *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*, p. 54–56.

vyrą tarp „trečiųjų“, jis yra pačios politikos pagrindas. Ir nors Levino etinis santykis su kitu negali būti ekstrapoliuotas nei į politikos sritį (pvz., tarpvalstybinius santykius), nei į teisės, nei į jokią kitą grupinių ar individualių interesų gynimo bei jų konfliktų sprendimo sritį, jo manymu, socialumo, buvimo su kitais, gailestingumo, užuojautos, atleidimo, artumo pagrindą sudaro ne teisingumas, ne visų lygybė, bet būtent vieno asmens asimetrinė atsakomybė už kitą asmenį (Lévinas 1978: 186).

Levino įsitikinimu, teisingumo, lygybės principu grįstas pasaulis yra antrinis, išvestinis etinio principo atžvilgiu. Tai nereiškia, kad jis atsiranda vėliau, tai reiškia, kad teisingumas savo prasmę įgauna tik per etinę prasmę. Moralumas gali apsieiti be teisingumo, bet teisingumas be moralumo – ne.

LEVINIŠKOS ETINĖS FILOSOFIJOS PARADOKSAI

Nei tie, kurie pabrėžia Levino etinės filosofijos skandalingumą, traumuojančią jos pobūdį, nei tie, kurie jo mąstymą paverčia postmodernia praktinio proto kritika su savo naujais kategoriniais imperatyvais, mano nuomone, neskiria pakankamai dėmesio tam faktui, kad leviniška atsakomybė yra neatsiejama nuo konkrečios situacijos, nuo konkretaus susitikimo su kitu asmeniu. Levinas nemąsto apie kitą apskritai (kaip Husserlis), nei apie etinį imperatyvą apskritai (kaip Kantas). Leviniškame pasaulyje veikia bendrybėmis nepaverčiami individai, paskirybės: nesubendrinamas, sąvoka, suvokiniu, vaizdu nepaverčiamas kito veidas ir vienatinis, „išrinktas“, su *ego* sąvoka nesutapatinamas „aš“. Todėl Levino filosofija negali būti interpretuojama kaip nauja etinė sistema, siūlanti visiems bendras normas ir adekvati kantiško tipo etikai, kurioje kiekvienas kitas subjektas yra *alter ego*, kuriam galioja tie patys reikalavimai kaip ir manajam *ego*.

Tiesa, Levino etinėje filosofijoje galima fiksuoti vieną aiškų paradoksą. Viena vertus, „aš“ egzistenciją Levinas aprašo kaip pasyvumą, o jo įsikūnijimą kaip galimybę būti pažeidžiamam, paveiktam įvykių, kurių „aš“ neinicijavo ir nuo kurių jis negali išsisukti. Lygiai taip pat jis aprašo ir Gėrio veikimą: kaip įsakymą, nuo kurio negaliu išsisukti: „...būtinybė Gėriui pirmam mane išrinkti dar iki tol, kol aš jį pasirenku, t. y. priimu jo pasirinkimą. Tai mano ikipirmapradis *jautrumas*. Pasyvumas, ankstesnis už imlumą“ (Lévinas 1978: 195). Šią negalimybę išsisukti, tai, kad „*Pats*, persekiojamasis yra kaltinamas nepaisant jo kaltės ir dar iki bet kokios laisvės“ (Lévinas 1978: 193), Levinas suvokia metafiziškai: kaip pirmą Dievo sukurtos būtybės gerumą, kaip Begalybės pėdsaką, išpaudą baigtinėje būtybėje. Tad subjektas yra iš pat pradžių pašvęstas kitam, o jo atsakomybė atrodo kone artima Įstatymo (Dėsnio) būtinybei. Tačiau, kita vertus, jei Gėrio įsakymas ateina iš kito asmens veido, tai reiškia, kad atsakomybė nutinka tik per vienatinį susitikimo įvykį. Tokiu

atveju atsakomybė atrodo veikiau atsitiktinė, galinti ištikti subjektą, bet galinti jo ir neištikti: čia nesama nei gamtinio, nei moralinio determinizmo. „Vien „etinė“ negalimybė išreiškiama tokiais pasakymais kaip „negalimas be išsisukimo“, „be kaltės“, „be nuodėmės“. Jei čia būtų reali negalimybė, atsakomybė tebutų ontologinė būtinybė“ (Lévinas 1978: 212).

Taigi Levino atsakomybė yra neišvengiama ir kartu atsitiktinė, nuo jos negalima išsisukti ir kartu ji nutinka arba ne. Šis dvejopas atsakomybės buvimo modusus – tęstinis ir įvykinis – Levinui galbūt reikalingas kaip tik tam, kad jis pateisintų nemotyvuotą, nepateisinamą perėjimą nuo pasyvumo kaip įsikūnijimo-pažeidžiamumo prie išrinktumo kaip hiperatsakomybės už visus.

Kad ir kaip būtų, sąmonės ir būties filosofijoms alternatyvinė Levino filosofija nesiūlo kokios nors kitos, neontologinės tvarkos: „Čia siūlomas mąstymas nėra būties nepripažinimas ar juokingai pretenzingas niekinantis jos traktavimas, tarsi būtų kalbama apie kažkokios tvarkos ar aukštesnės Netvarkos žlugimą. Tačiau būtent remiantis artumu būtis įgauna savo tikrąją prasmę“ (Lévinas 1978: 33). Ji tik žymi ontologinės ar transcendentalinės sąmonės sąrangos pertrūkius, kuriuose išryškėja iki šiol filosofijoje neįvardytos (nors kartais užsimintos) prasmės. Levino įsitikinimu, jos yra pirmesnės už tradicinėje filosofijoje aprašytas prasmines sąrangas. Etika yra pirmesnė už ontologiją arba bent jau yra anapus jos. Etinis santykis nėra ontologinis sąmonės ir būties (buvinio) santykis, jis yra „kitaip negu būtis“.

Tai dar viena priežastis, dėl kurios Levino filosofijos pagrindu neįmanoma kurti jokių taisyklių nei imperatyvų. Susitikimas su kitu asmeniu vyksta „anapus būties“, t. y. anapus bet kokios ontologinių sąvokų, reiškinių ar normų sistemos. Levino etinė filosofija nėra koks nors naujasis humanizmas ar universalistinė etika.

Gauta 2006 11 06

Priimta 2006 11 24

LITERATŪRA

1. Derrida, J. 1967. *L'écriture et différence*, Paris: Seuil.
2. Heidegger, M. 1993 (1927). *Sein und Zeit*, Tübingen: Max Niemeyer.
3. Heideggeris, M. 1992. *Rinktiniai raštai*, vertė A. Šliogeris, Vilnius: Mintis.
4. Lévinas, E. 1978. *Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence*, La Haye: Martinus Nijhoff.
5. Levinas, E. 2001. *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*, vertė Keršytė N., Matuzevičiūtė R. ir kt., Vilnius: Aidai.
6. Merleau-Ponty, M. 1945. *La phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.
7. Platonas. 1981. *Valstybė*, vertė J. Dumčius, Vilnius: Mintis.
8. Ricœur, P. 1990. *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil.
9. Salanskis, J.-M. 2006. *Levinas vivant*, Paris: Les Belles Lettres.
10. Spinoza, B. 1953. *Ethique*, Paris: Garnier frères.

Nijolė Keršytė
LA RESPONSABILITÉ PROVOQUÉE

RÉSUMÉ

On peut observer deux tendances extrêmes dans la réception française de l'idée de l'éthique chez Lévinas. Certains commentateurs ont tendance à annoncer une nouvelle morale en son nom, à transformer sa philosophie en recueil d'impératifs et de sermons grandiloquents. Certains autres lecteurs soulignent le côté scandaleux, insupportable, traumatisant de l'éthique de Lévinas car il décrit la responsabilité en termes extrêmes : être dans l'état de responsabilité, c'est être persécuté. L'objectif de cet article, c'est de dépasser ces extrémités en révélant les moments de la pensée lévinasienne qui les conditionnent et d'autres qui permettent de les éviter.

Lévinas constitue sa philosophie comme alternative aux philosophies de la conscience et de l'être. Tout d'abord, il vise à montrer que le champ d'Ego n'est pas premier, qu'il n'est pas constituant mais constitué. Tout en s'inscrivant dans le contexte de la philosophie française de l'époque (Merleau-Ponty, Derrida, Deleuze), qui était marquée par la même visée, il s'en distingue. Pour Lévinas, la sphère pré-egologique n'est ni celle des différences anonymes (Derrida, Deleuze) ni celle de l'intercorporéité apersonnelle (Merleau-Ponty). Bien qu'il n'identifie pas la subjectivité à la conscience, il ne la distingue pas non plus de la catégorie de la personne. Selon Lévinas, avant ou sous le moi se cache le soi (ipse). L'ipséité n'est ni l'identité ni la conscience de soi (la conscience, c'est déjà *je*). Le soi signifie pour Lévinas la passivité du sujet, le fait qu'il subit les choses ou les événements qui lui arrivent malgré ou même contre lui. Cette passivité désigne la sphère préalable à la sphère de l'apriori, celle de la conscience transcendantale.

Lévinas donne un sens éthique à cette passivité en tant que vulnérabilité. Être passif, ce n'est pas être indifférent, insoucieux, inconscient, c'est être ex-posé dans la nudité de sa peau, c'est renoncer à sa position dans le monde, c'est sortir de son identité. Être sujet passif, c'est être pour l'autre : être assujéti à l'autre et subir la passion pour l'autre, être non-indifférent et porter le poids de la responsabilité pour autrui. Responsabilité qui n'est pas voulue mais imposée au sujet contre son gré. Responsabilité provoquée et non pas assumée par l'acte de conscience. Ainsi, cette passivité mène non pas à l'anonymat, à l'automatisme ou au jeu comme c'est le cas dans de nombreuses philosophies de l'époque, mais à la singularisation extrême du sujet — jusqu'à son élection.

L'article analyse la spécificité de la conception de chez Lévinas par rapport aux autres philosophies éthiques, notamment celle de Kant: quel est le rapport entre la responsabilité provoquée et assumée passivement, d'une part, et le dualisme de la liberté et de la nécessité; quel est le rôle de la liberté dans la philosophie éthique de Lévinas; où Lévinas place l'origine, la source du Loi moral; quels sont les paradoxes d'une telle conception de la responsabilité. Ainsi on essaie de montrer pourquoi aucune éthique en tant que systèmes des règles morales n'est possible dans le cadre de la philosophie de Lévinas sans retomber dans l'arbitraire moral.

MOTS CLÉS: responsabilité, passivité, liberté, éthique, ego, sujet, autrui, le soi.

Danutė Bacevičiūtė

MIRTIS IR LAIKAS: PASVUMO IŠTAKŲ LINK

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

Mirties, mirtingumo tema visad buvo svarbi filosofijai. Mirtis svarbi kaip žmogiškos prasmės radikaliausio išbandymo vieta, sykiu ir kaip jos kilmės vieta. Tačiau turbūt jokia kita tema nėra tiek „slidi“ ir pavojinga kaip ši. Nuolat esama pavojaus kartoti sveiko proto tiesomis laikomas banalybes kaip antai: „visi žmonės mirtingi“, užsiimti svaiginančia būties ir niekio dialektika, patekti į abstrakcijų tinklą, kur minėta „tiesa“ kraštutiniu atveju gali virsti net silogizmo pavyzdžiu: X yra žmogus; žmonės yra mirtingi; vadinasi, X yra mirtingas. Mirtis yra ribinis fenomenas tuo požiūriu, kad negaliu patirti savo mirties ir šią patirtį aprašyti, nebent būčiau iš tų žmonių, kurie patyrė vadinamąją „klinikinę mirtį“ ir vėliau pasakoja apie regėtus vaizdus, beprotišką greitį lekiant tamsiu tuneliu ir akinančią šviesą tunelio gale. Tačiau nesu iš tokių.

Galbūt kalbėti apie mirtį, mirtingumą esama kitų būdų? Vieną jų ir norėčiau aptarti savo straipsnyje. Galbūt ribinio mirties fenomeno prasmė paaiškėtų, jei jį svarstytume kito, ne mažiau ribinio, fenomeno – laiko patirties pasyvumo – kontekste? Mano siūlomas svarstymo būdas nereiškia, kad vieną neaiškų fenomeną – mirtį – aiškinsiu pasitelkusi kitą, aiškesnį, fenomeną – laiką. Veikiau abu fenomenus suvokdama kaip ribinius mėginsiu juos pasekti iki jų suartėjimo taško. Apmaštant tokią galimybę man pasirodė svarbi

Emmanuelio Levino 1975 m. paskaitoje išsakyta mintis, esą „mirtis yra taškas, iš kurio laikas ima visą savo kantrybę“ (Levinas 2000: 7). Ši mintis nėra koks aiškus ar vienareikšmis atsakymas, veikiau ji užmena mįslę: ką reiškia laiko kantrybė, kodėl mirtis yra šios kantrybės ištakos? Net ir neturint aiškaus atsakymo galima spėti, kad mirties ir laiko sąsaja čia užsimezga per pasyvumo aspektą. Kalbama ne apie subjekto sąmonės laiko kantrybę, esą subjektas galėtų pasistengti ir pakentėti, išverti ir susintetinti net ir tokį fenomeną kaip mirtis. Mat tokiu atveju, po subjekto pasyvumu slėptųsi didžiausias jo aktyvumas. Kalbama apie laiko kantrybę kaip nesintezuojamą patirtį, t. y. kalbama veikiau apie laiką kaip tam tikrą į sąmonės šviesą neiškeliamą subjektiškumo substratą arba pamušalą, kurio atžvilgiu nieko negaliu nuspręsti, kurio atžvilgiu bet kokia pastanga yra bergždžia ir todėl tik atskleidžia mano patirties pasyvumą. O šio pasyvumo krašutinis taškas, iš kurio ir kyla laikui priskiriama kantrybė, yra mirtis. Arba, kitaip sakant, čia atliekamas tyrimas yra vedamas intuicijos, jog laiko patirties pasyvumas liudija pačiuose subjekto pagrinduose vykstant nuolatinį mirties darbą. Šią intuiciją galima išreikšti pasitelkiant metaforą ar žodžių žaismą, leidžiančius mums rūpimą klausimą suformuluoti taip: ar mirtingas gyvenimas nėra gyvybinga mirtis?

Šitaip interpretuodama cituotą Levino mintį būtent į laiko patirties pasyvumą pirmiausia ir kreipsiu dėmesį, tikėdamasi, kad per jį bus nušviesta mirtingumo prasmė. Tačiau ką gi turiu omenyje kalbėdama apie laiko patirties pasyvumą? Laiko patirties pasyvumu vadinu „praeinančio“ laiko, laiko „praeigos“ patirtį, t. y. patirtį, jog laikas ne tik „eina“, bet ir „praeina“. Apie laiko „ėjimą“ („atėjimą“, „praėjimą“) kalbu ne todėl, kad būčiau labai prisirišusi prie tėkmės metaforos. Kai sakome, kad kažkas „praeina“ ar „ateina“, nebūtinai turime omenyje tėkmės įvaizdį. Veikiau tikiuosi, kad pačių lietuvių kalboje esančių laiko modų įvardijimų („praeitis“, „ateitis“) prasmė išryškės, kai apmąstysiu laiko patirties pasyvumo prasmę. Šią laiko patirtį pavadinau ribine todėl, kad laiko patirties apmąstymas virsta patirties laikiškumo apmąstymu, galiausiai atskleidžiančiu pačios refleksijos laikiškumą. Laiko „praėjimas“ tarsi nustato refleksijos ribą, neleidžiančią refleksijai užbaigti savižinos rato: vieną akimirką kilusi intencija nebegali į ją sugrįžti. Ši akimirka jau „praėjo“, tapdama negrįžtamu tašku. Tačiau galbūt laiko patirties pasyvumas žymi ne tik refleksijos ribą? Laiko „praeigos“ patirtį galima pavadinti nesavastiniu buvimu, nes nepaisant mano pastangų įvidujinti laiką, paversti jį savu laiku, jis „praeina“. Galbūt laiko patirties pasyvumas yra ribinė patirtis ir kitu požiūriu, t. y. galbūt laiko „praeiga“, suvokiama kaip nesavastinis buvimas, leidžia spėti, kad pasyvumas turi kitokią prasmę, nusakomą ne vien negatyviai? Galbūt pasyvumas yra ne vien aktyvumo stoka ar jo defektyvus modusas? Į šiuos iškeltus klausimus mėginsiu atsakyti aptardama fenomenologinius laiko patirties pasyvumo tyrinėjimus, dėmesio akiratyje išlaikydama laiko ir mirties temų jungimo galimybę.

LAIKO PATIRTIES PASYVUMAS IR FAKTIŠKUMAS

Fenomenologinė filosofija, pradedant ją grindusio Edmundo Husserlio darbais, liečiančiais sąmonės laiko problematiką, skyrė didžiulį dėmesį laiko patirties pasyvumo aspektui, vadinamosioms „pasyvioms sintezėms“. Sąmonės laiko „tėkmę“ Husserlis išreiškia pasitelkdamas „gyvosios dabarties“ struktūrą, t. y. tokią, kuri leidžia kalbėti ne apie taškinę dabartį kaip vieną po kitos einančias akimirkas, bet apie dabarties gelmę, kurioje išlaikoma praeitis ir numatoma ateitis. Dabarties gelmė reiškia, jog mūsų suvokimas (*perception*) visuomet turi horizontą arba kontekstą, t. y. „gylį“, dėl kurio ir steigiasi suvokimo prasmė. Čia svarbu tai, kad ši dabarties gelmė nėra mūsų aktyvių pastangų rezultatas: ji randasi ne dėl mūsų praeities prisiminimo ar ateities projektavimo, tačiau pasyviai, t. y. kaip sąmonėje vykstanti pasyvi sintezė. Tačiau taip pat svarbu pastebėti, kad, pasak Husserlio, šis pasyvumas nėra radikalus. Nors ir ne dėl mūsų pastangų atsiradusi, ši gelmė, kitaip fokusuojant žvilgsnį (taigi jau mūsų pastangomis), gali būti iškelta į paviršių. Todėl pasyvumas yra interpretuojamas kaip potencialumas, galintis virsti aktualumu: galiu atsigręžti ir tematizuoti tai, kas buvo suvokiama pasyviai. Galiu *prisiminti* kažką, kas dabar man esti tik potencialiai, bet gali būti atgaivinta, re-prezentuota. Taigi toks pasyvumas tėra potencialumas, kuris gali būti paverstas aktyvumu, aktualumu. Nors šitaip atgaivintas dalykas ir bus modifikuotas, turės mano dabarties suvokimo priemonių, bet jį vis tiek suvoksiu kaip „tą patį“. Pavyzdžiui, namų, senelės suvokimas: suvokime dalyvauja išgyventa praeitis, tačiau sykiu galiu prisiminti ir atgaivinti konkrečius vaikystės įvykius.

Vis dėlto išimtį sudaro paties Aš gyvenama patirtis. Mat suvokiama, kad jei refleksija ir išreiškia mėginimą patį save „pamatyti ir sugriebti“, tačiau juk „sugriebta“ savastis nėra toji, iš kurios kilo intencija. Refleksija visada vėluoja, net jeigu tik ji pati ir leidžia šį vėlavimą užčiuopti. Taigi jau Husserlis, aprašydamas subjektiškumo struktūrą, aptinka laiko patirties pasyvumą kaip tam tikrą subjektiškumo pamušalą, kurio negalima iškelti į sąmonės šviesą jo nemodifikavus. Giliausias, galima sakyti, pamatinis subjektiškumo sluoksnis lieka pasyvus, nereaktyvuojamas, anot Husserlio, lieka „absoliučiu faktu“ (Held 1966: 148)¹. Jau čia svarbu paaiškinti pasyvumo ir faktiškumo sąsają, taip pat paradoksią išraišką, kurią Husserlis pasitelkia, kad įvardytų giliausią subjektiškumo sluoksnį. Pasyvumas ir faktiškumas gali būti gretinami, nes minėtas pasyvumas yra nereaktyvuojamas ir neišvengiamas, jis yra faktas. O išraiška „absoliutus faktas“ nurodo, jog subjektiškumo faktinis pobūdis yra ne empirinis faktas, jis galioja absoliučiai, jau yra bet kurioje mano patirtyje.

¹ Klausas Heldas remiasi vadinamaisiais Husserlio C rankraščiais (Mc C I, S. 4; 1934).

NESAVASTINGUMAS SAVASTYJE

Martinus Heideggeris savo veikale *Buvimas ir laikas* dar labiau pabrėžia faktiškumą ir kaip pamatinį analizuoja mirties fenomeną. Taip jis siekia konkretizuoti huserliškąjį laiko patirties aprašymą, t. y. mėgina užčiuopti konkrečius egzistencijos laikiškumo modusus. Galima sakyti, kad šį žingsnį Heideggeris žengia permąstęs pačios fenomenologijos prielaidas ir suvokęs, jog fenomenologinės nuostatos prisiėmimas įgyja specifinio teorinio santykio su pasauliu pavidalą, galiausiai tampantį kliūtimi fenomenologinei konkrečiai patirčiai, šiuo atveju – faktiškumui aprašyti. Teorinė sąmonė, refleksija, randa faktiškumą tik kaip ribą, nepajėgdama apie jį nieko pozityviai pasakyti. Todėl kalbėdamas apie žmogaus buvimo būdą, Heideggeris siekia sujungti jau Husserlio iškeltus, tačiau nekonkretizuotus patirties eksterioriškumą ir faktiškumą.

Kadangi man rūpi laiko patirties pasyvumas, todėl ir haidegeriškoje *Dasein* egzistencijos analizėje susitelksiu ties faktiškumo momentu bei jo laikine išraiška. Pirmiausia būtina kelti klausimą, ką reiškia faktiškumas ir judesys patirties konkretizavimo link Heideggerio fundamentaliosios ontologijos projekto kontekste? Reikia pažymėti, kad faktiškumas Heideggeriui taip pat nėra empirinis faktas, o egzistencijai būdingas buvimo bruožas. Kitaip sakant, faktiškumas aiškinamas kaip patirties sąlyga. Jis aptinkamas ne teorinio stebėjimo būdu (tokiu atveju turėtume reikalą su objektiška duotimi), o per buvimą įmesties būdu. T. y. buvimas įmestu čia svarbus kaip *Dasein* buvimo būdas. Taigi faktiškumas čia turi ne negatyvią refleksijos ribos prasmę, o nusako žmogišką buvimą kaip įmestį. Tiesa, svarbu dar kartą pažymėti, kad ir Husserliui, ir Heideggeriui faktiškumas įgyja transcendentalinį, ne empirinį pobūdį; jis yra patirties galimybės sąlyga. Apmąstydamas būties myriop fenomeną Heideggeris teigia: „Artimiausias būties myriop kaip galimybės artumas nuo tikros mirties nutolęs tiek, kiek tik galima“ (Heidegger 1993: 262). Taigi čia yra aiški transcendentalumo (patirties galimybės arba patirties sąlygų) ir empiriškumo perskyra.

Pereinant prie laikinės faktiškumo išraiškos, būtina pastebėti keletą dalykų. Viena vertus, Heideggerio *Buvime ir laike* faktiškumas aptinkamas kaip vienas iš pamatinės egzistencialinės rūpesčio struktūros modusus (šalia projekto ir nuopuolio) ir įvardijamas kaip įmestis, arba jau buvimas pasaulyje, išreiškiantis praeities modusą. Kita vertus, mirties fenomeną Heideggeris aptaria taip pat pasitelkęs pamatinę rūpesčio struktūrą, todėl jam svarbu parodyti, kaip šiame fenomene pasireiškia minėti rūpesčio struktūros modusai: projektas, faktiškumas ir nuopuolis. Mirtingumo fenomeno faktiškumas reiškia egzistencijos baigtinumą: jis reiškia faktą, kad kol *Dasein* egzistuoja, jis jau ir yra įmestas į galimybę numirti. Įdomu tai, kad, siedamas mirtingumą su buvimu-pirma-savęs kaip buvimu myriop, Heideggeris akcentuoja ne tiek įmestį,

kiek galimybę. Be abejo, būtina paaiškinti šios galimybės pobūdį. Pirmiausia reikia atsiriboti nuo galimybės, suprantamos kaip tai, ką skubama vienaip ar kitaip įgyvendinti, t. y. kai numatomi ar apskaičiuojami galimi veiksmai ir stengiamasi pamiršti galimybę kaip galimybę, stengiamasi ją vienaip ar kitaip realizuoti. Taip reiškiasi tik nuopuoliui būdingas bėgimas nuo mirties kaip galimybės. O buvimas myriop yra gryna galimybė. Tačiau ką reiškia gryna galimybė? Tai paaiškėja, kada Heideggeris savastinį buvimą myriop interpretuoja kaip užbėgantį į priekį ryžtą (*vorlaufende Entschlossenheit*), t. y. kaip nerimo prisiėmimą ir savęs metimą į šią savo negalimybės galimybę. Nerimas čia reiškia afektyvumą, taigi atstovauja buvimui įmesties būdu, o ryžtas nurodo galimybės kaip galimybės prisiėmimą.

Vis dėlto mūsų tyrimas reikalauja tam tikros optikos pasirinkimo. Orientacija į laiko patirties pasyvumą skatina mus įmestį sieti su faktišku mu kaip įvykiškumu, kuris būtų anapus bet kokio mūsų veikimo, o ne su faktiškumu kaip buvimu tam tikroje situacijoje, nors Heideggeriui abu šie dalykai eina sykiu. Buvimas tam tikroje situacijoje numato hermeneutinį tos situacijos interpretavimą ir supratimą, tačiau čia mums rūpi faktiškumas kaip įvykiškumas, baigtybė. Šitaip sufokusuotas dėmesys leidžia pastebėti Heideggerio analizės pobūdį ir, antra vertus, fiksuoti tam tikrą faktiškumo fenomeno tyrimo prieitą ribą. Matyti, kad Heideggerio pastangos nukreiptos į tai, kaip nesavastinį buvimą, kurį ir išreiškia laiko „praeiga“ arba mirimas pačiam to nė nesuvokiant, paversti savastiniu buvimu ir prisiimti jį. Taigi Heideggeriui rūpi laiką paversti savu laiku, o mirtį – sava mirtimi. Tačiau reikia pastebėti, kad jo atlikta analizė išryškino mirties fenomeno dvilypumą: nesavastingumą savastyje. Heideggeriui rūpi savastingumas, savastinis ir autentiškas buvimas – iš jo perspektyvos kaip tik ir užduodamas klausimas apie *Dasein* buvimą būdą (net ir įvykį, *Ereignis*, jis interpretuoja kaip tai, kas sava, *eigen*). Tačiau nesavastingumo momentas nedingsta ir įveda tam tikrą paradoksą – egzistencijos refleksija parodo *Dasein* kaip buvimą nepaisant savęs.

Būties myriop, kaip grynios galimybės, atskyrimas nuo įprasto galimybės supratimo, kai renkamasi iš daugelio realizuotinių galimybių, parodo jos paradoksumą. Gryna galimybė – galimybė nebūti – tam tikru atžvilgiu yra susilaikymas nuo bet kokios realizuotinos galimybės. Bet ar nėra taip, kad paradoksaliu būdu nuostata „bet ką darydamas galvok apie mirtį“ čia sutampa su, atrodytų, jai priešinga nuostata – „suprask, kad nesvarbu, ar ką nors darysi, ar nieko nedarysi, mirtis vis tiek ateis“? Užbėgantis į priekį ryžtas kartu yra ir ryžtas nesiryžti: savastingiausias buvimas, buvimas paisant savęs, tuo pat metu yra ir buvimas nepaisant savęs.

Tačiau turime klausti, ar šis grynios galimybės paradoksas yra pakankamas išreikšti tam pasyvumui, kurio atžvilgiu bet koks ryžtas jau yra pavėluotas? Pastarasis klausimas leidžia formuluoti bendresnę problemą, su kuria susidu-

riama svarstant faktiškumą. Čia turima omenyje faktiškumo ir transcendentalumo santykio problema. Transcendentalinė plotmė fenomenologijoje yra „pirminė“ arba *a priori* ne būdama „iki patirties“, o išreikšdama pirminės sąmonės patirties struktūrą, nedaiktišką patirtį. Kita vertus, jos „pirmumas“ nei paneigia, nei patvirtina faktiškumo pirmumo. Todėl gali būti, kad, toliau stiprinant faktiškumo motyvą ir teigiant faktiškumo pirmenybę, iškilis grėsmė transcendentalumui, o tai atgaivins empiristinę strategiją.

LAIKO ASINCHRONIJA IR MIRTIS KAIP GRYNAS PASYVUMAS

Haidegeriškoji mirties kaip galimybės interpretacija nelieka nepastebėta. Levinas atkreipia dėmesį į nepaprastą drąsos proveržį, kuris įveikia pasyvumą, arba faktiškumą. Anot Levino, tai lemia savirefleksijos struktūrą, išliekanti mirties fenomeno aprašymo pamatu. Mat buvimas myriop reiškia visišką savo būties prisiėmimą, pasisavinimą, taigi, supratimą. Panašiai Heideggerio atliktos mirtingumo analizės kritiką argumentuoja ir P. Ricoeuras, nurodantis „akivaizdų Heideggerio stoicizmą“ (Ricoeur 2004: 358). Levino ir Ricoeuro kritika remiasi įsitikinimu, kad Heideggeriui nepavyko tinkamai išryškinti mirties dramos, jos radikalumo².

Todėl kyla klausimas, ar, pabrėžiant laikiškumo patirties pasyvumą, būtų galima giliau atskleisti mirties dramą? O galbūt kaip tik mirties drama leistų naujai permąstyti laiką, radikalizuotų laiko patirties pasyvumą, „laiko kantrybę“? Šią abipusę sąsają atskleidžia Levinas, kai klausia, ar mirtis be patirties, bet vis dėlto bauginanti, „nereiškia, kad laiko struktūra nėra intencinė, kad jos nesudaro retencijos ir protencijos, kurios yra patirties modusai“ (Levinas 2000: 10).

Čia reikia vėl grįžti prie Husserlio aprašytos sąmonės laiko struktūros: retencija-dabar-protencija. Retencija, pirminis sulaikymas, ir protencija, pirminis numatymas, išryškina esaties gelmę. Jos suteikia patirčiai ekstatiškumo pavidalą, sudaro sąlygas patirties intencionalumui. Dar daugiau, kaip teigia Husserlis, retencija jau yra savitas intencionalumas (Husserl 1980: 393, 471). Sykiu retencija ir protencija įgalina patirties tolydumą. Mūsų patirtis nėra diskretiška, nes dabartis sulaikoma ir pereina į praeitį, nes protencija siekia ateities ir yra jos laukimas, atvirumas ateičiai. Levinas fiksuoja būtent intencionalumo apvertimą ir tolydumo nutrūkimą, kai kalba apie mirties patirties negalimybę, arba, oponuodamas Heideggeriui, apie galimybės negalimybę.

Galima sakyti, kad radikalus laiko patirties pasyvumo teigimas transformuoja pačią fenomenologinio laiko struktūrą: tolydumą pakeičia asincho-

² Nors Levinas ir Ricoeuras, apmąstydami mirtingumą, pasirenka skirtingas strategijas, tačiau tam tikru mastu jų pastangos persikloja: judviejų požiūriu, mirties drama vyksta per santykį su *kitu*. Ricoeuras apmąsto mirtį keliais plotmėmis: aš, artimo žmogaus ir kitų, kurie nėra man artimi. Pasak Levino, santykį su kitu asmeniu apibrėžianti laiko diachronijos samprata tampa prieiga prie mirties problemos.

nija, skirties įvykis. Sąmonės laikas, esantis patirties galimybės sąlyga, sutrikdomas arba pertraukiamas įsiveržus transcendencijai. Tad ir leviniškoji „laiko kantrybė“ čia pirmiausia reiškia laiko asinchroniją, jo diferencinę struktūrą. Ši skirties įvykį nustato praeities ir ateities transcendencija dabarties atžvilgiu. Kalbama apie praeitį, niekada nebuvusią dabartimi, ir nenumatomą ateitį. Šitaip bandoma pasakyti, jog praeitis ir ateitis jų transcendencijos modusu yra neįsisavinamos, bet klausiančios, nepaliekančios atsitraukimo nuo jų ar jų priėmimo galimybės. Taip Levinas atsiriboja nuo fenomenologiškai aiškinamo suvokimo, kuriame retencinis ir protencinis horizontas jau yra distancija suvokiamo dalyko atžvilgiu ir taip numato suvokėjo nepriklausomybę. Pati laiko „horizonto“ sąvoka pasirodo esanti netinkama laikiniam intervalui išreikšti, mat yra pasiskolinta iš regos patirties, erdvinio suvokimo. Kaip tik dėl mirties neišvengiamumo ir nenuspėjamumo galima kalbėti apie kitokį laikinio intervalo pobūdį – negaliu nusikelti į ateitį, veikiau ji pati mane užklumpa. Todėl mirtis kaip laiko įvykis reiškia mano intencijos apvertimą, neregimą priešpriešinį judėjimą: „Mano mirtis ateina iš akimirkos, kurios aš jokių būdu negaliu paveikti“ (Levinas 1998: 234).

Ateities atėjimas kaip priešpriešinis judėjimas vėlgi neturėtų būti suprantamas pasitelkiant regos patirtį, t. y. taip, lyg mūsų suvokimo horizonte į mus dideliu greičiu judėtų koks nors įvykis. Radikalią ateities ir praeities transcendenciją lemia tai, kad ateities „atėjimas“, kaip ir praeities „praėjimas“, yra nepamatomas ir nepatiriamas, jei patirtį tapatinsime su regos patirtimi. Jeigu vis dėlto mėgintume mums rūpimą laiko patirties pasyvumą iliustruoti, tarkime, pasitelkę laikrodžio pavyzdį, laiko „praeigą“ sėkmingiau „pavaizduotų“ ne sekundinė ar minutinė, o valandinė rodyklė. Jos judėjimo lyg ir nepastebime, jos judėjimas yra paslėptas arba nematomas. Taigi vizualumas čia tėra tik sąlyginis ir parodo laiko „praeigos“ nepamatomumą. Negalime sakyti, kad nieko nematome. Matome esatį, bet nematome „praeigos“. Laiko patirties pasyvumo svarstymas skatina imtis priešingos strategijos, negu kad judėjo laikrodžių gamintojų mintis, kai jie tobulino šį gaminį. Jie bandė kiek galėdami vizualizuoti laiką: valandų skaičiavimą papildė minučių ir sekundžių, o paskui ir sekundės dalių – dešimtųjų, šimtųjų, tūkstantųjų – skaičiavimu. Kol galiausiai buvo pasiekta suvokiamumo riba ir galima konstatuoti laiko „praeigos“ vizualizavimo nesėkmę. Tai pačiai pagundai pasiduodama, kai pasitelkus šiuolaikinę kompiuterinę techniką – lėtinant arba greitinant nufilmuotą vaizdą – siekiama įveikti laiko „praeigos“ nepamatomumą.

Lygiai taip pat mūsų kasdienės savęs pačių patirties paribyje esama tokių dalykų, kurie, nors ir patenka į mūsų akiratį, bet vis dėlto išlaiko nepamatomų dalykų statusą: pasižiūrėję į veidrodį, pastebime pražilusius plaukus, veide įsirėzusias raukšles. Visa tai neregimai liudija laiko „praeigą“. Laiko „praeigą“ mus paliečia, tačiau šiuose įvykiuose negalime dalyvauti, nesame su jais

vienalaikiai, jie neiškeliami į mūsų sąmonės laiką. Sąmonė čia tegali fiksuoti asinchroniją. Šiuo požiūriu kūną ženklinančių randų ir raukšlių kilmė skiriasi. Randai dažniausiai susieti su įvykiais, kuriuos galime prisiminti: randas paliudija buvusio įvykio, kad ir kaip netikėtai įvykusio, esatį dabartyje. Buvusio įvykio praeitis dalyvauja dabartyje, tačiau galiu prisiminti ir patį buvusį įvykį. Kas kita kalbant apie raukšles: jos randasi nepastebėtos. Jos paliečia išraižydamos veidą ir kūną, tačiau negaliu jų susieti su kokiu nors įvykiu, kurį galėčiau prisiminti. Kaip tik šiuo atveju nesinchronizuojamas laikas aštriausiai išreiškia laiko patirties pasyvumą.

Galima sakyti, kad čia pasiekama patirties riba ir priartėjama prie organizmo laiko. Pasiekta patirties riba lemia perėjimą prie kvazi-objektyvistinio kalbėjimo. Tokio kalbėjimo pavyzdžių aptinkama tiek grožinėje, tiek filosofinėje literatūroje. Thomas Mannas romane *Užburtas kalnas* šią ribą taip fiksuoja: „Laikas, nors subjektyvus jo išgyvenimas ir susilpnėjęs arba išnykęs, vis tiek turi konkrečią tikrovę, nes jis yra aktyvus, nes brandina permainas. <...> Mes žinome, kad gali miegoti kaip užmuštas, laikas vis tiek daro savo darbą. <...> Numirėlis yra miręs ir atsisveikinęs su šiuo pasauliu; jis turi daug laiko, tai yra visai nebeturi – asmenine prasme. Tai niekis, kad jam auga nagai ir plaukai“ (Manas 1987: 227). Kaip toks kvazi-objektyvistinis kalbėjimas gali būti interpretuotas ir Gilles'o Deleuze'o kalbėjimas apie į tūkstančius dalių suskilusį ir pasidalijusį Aš (Deleuze 1968: 121). Anonimiškas organizmo laikas daro savo darbą pačiuose subjektyvybės pagrinduose.

Šiame kontekste Levino pozicija yra svarbi kaip mėginimas aprašyti laiko asinchroniją išvengiant kvazi-objektyvistinio kalbėjimo, taigi kaip bandymas išlikti fenomenologu. Viena vertus, Levinas pripažįsta, kad mirties įvykyje „subjektas praranda patį savo kaip subjekto viešpatavimą“ (Levinas 1987: 74). Tačiau, kita vertus, jis nurodo laiko asinchroniją kaip nepanaikinamą ir neišvengiamą pažeidžiamumą arba buvimą paliestu. Tad, viena vertus, negaliu mirties prisiimti, pasisavinti, suprasti, tačiau, kita vertus, mirtis gali būti pavadinta pažeidžiamumu tik subjektyvybės atžvilgiu (mirtis paliečia). Išlaikant dėmesio akiratyje abu šiuos momentus, galima sakyti, kad Levinas čia aprašo krizinę sąmonę arba krizinę, ar trauminę, patirtį. Kaip teigia fenomenologas V. O. Molčanovas, krizinei sąmonei būdinga patirties laikiškumo deformacija, konstitutyviai apibūdinama kaip vidinės laiko sąmonės protencinių-retencinių funkcijų sutrikimas: „krizinėje sąmonėje dabartis iškyla kaip tokia – be retencinių ir protencinių „atspalvių“, krizinėje sąmonėje „nėra skirtumo tarp priešakinio laiko plano ir fono: praeitis apžvelgiama tik kaip tai, kas jau praėjo, o ne kaip dabarties praeitis“, „ateitis – kaip tai, ko dar nėra, o ne kaip dabarties projektas – projektas, apibrėžiantis dabartį, ir iš dabarties brėžiamas projektas“ (Молчанов 2004: 314–315). Galbūt Levino įvykdyta fenomenologinės laiko sampratos transformacija, iš fenomenologijos perspektyvos sutapatinama su

krizinės sąmonės ar krizinės patirties aprašymu, gali būti interpretuojama kaip pastanga išryškinti pačios patirties krizinį pobūdį, t. y. kaip pastanga išryškinti patirtį kaip sukrėtimą? Pagal čia atliekamo svarstymo kontekstą galima sakyti, kad šitaip mūsų patirtyje aptinkamas nuolat vykstantis mirties darbas.

Pasak Levino, mirties akimirkos grėsmė yra „požymis visiško pasyvumo, šalia kurio aktyvumu virstantis jausmo pasyvumas tik iš tolo jį mėgdžioja. Todėl baimė dėl mano buvimo, esanti mano santykis su mirtimi, nėra niekio baimė, bet prievartos baimė – ir taip perauga į Kito, visiškai nenumatomo, baimę“ (Levinas 1998: 235). Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad Levinas, įvardydamas santykį su mirtimi kaip baimę dėl savo buvimo, atkartoja Heideggerio nuėitą kelią: juk baimė jau implikuoja refleksijos struktūrą. Vis dėlto Kito, kitybės baimė čia atlieka priešingą vaidmenį: ji refleksijos struktūroje padaro ne-užtaisomą plyšį – įveda asinchroniją. Mirties kaip kitybės arba kaip galimybės negalimybės teigimas reiškia transcendentalumo užklausimą, arba, kaip teigia Jacques'as Derrida, empirizmo, kuris pasirodo esąs metafizika, atnaujinimą³.

Negana to, nuoroda į prievartą reiškia, kad minėto naujai aptikto pasyvumo prasmę Levinas mėgina eksplikuoti tam tikru tematinio šuoliu. Juk kalba apie prievartą prasminga tik intersubjektyviame santykiuje. Taigi laiko asinchroniją jis aprašo pasitelkdamas santykį su kitu asmeniu. Tuo siekiama dvejopo tikslo: 1) aprašyti konkrečią patirtį (t. y. plėtoti fenomenologiją), 2) transformuoti pačią patirties sampratą. Etinį santykį su kitu asmeniu Levinas pavadina pirmumu, kuris yra „senesnis“ nei *a priori*. Anot jo, šiame santykiuje „subjektas yra paveikiamas, paveikties šaltiniui netampant reprezentacijos tema“ (Levinas 1991: 101). Tai reiškia, kad kitas asmuo etiniame santykiuje netematizuojamas. Jei pereinama prie kito asmens tematizavimo, etinis santykis išnyksta. Ar negalėjimas tematizuoti mirties, kaip tik ir palaikantis asinchroniją, yra pakankamas pagrindžiant šį tematinį šuolį – mirties interpretaciją iš intersubjektyvaus santykio perspektyvos?

PASYVUMAS IR SANTYKIO SU KITU ASMENIU ASINCHRONIJA

Nepasitenkindamas mirties kaip subjekto pabaigos fiksavimu ir siekdamas fenomenologiškai aprašyti laiko asinchroniją, Levinas pereina prie santykio su kitu asmeniu. Šis santykis jam parankus tuo, kad jame subjektyvė ne panaikinama, bet išcentruojama, užklausiama, taip atskleidžiant jos naują prasmę. Susidūrimas su kito asmens žvilgsniu mane sutrikdo, tačiau nepanaikina mano subjektyvės, padaro mane atsakingą, turintį atsakyti už kitą. Su kitu asmeniu nesame viename laike, veikiau pats santykio su kitu asmeniu pobūdis reiškia laiko asinchroniją arba diachroniją. Anot Levino, kito veido nuogumas, t. y. neapsaugotumas, o sykiu jo reikšmė, ateinanti ne iš pasaulio kon-

³ Plg. J. Derrida pateiktą E. Levino kitybės mąstymo kaip paradoksalaus empirizmo ir spekuliacijos artumo interpretaciją (Derrida 1978: 151).

teksto, jau sako: „Nežudysi“, t. y. jau steigia etinį santykį, pabrėžiantį laikinę dimensiją – ateities įsiveržimą. Ne ateities numatymą, o iš ateities ateinantį reikalavimą, užklausančią dabartį. Santykis su kitu asmeniu jam tampa tokia situacija, kurią „galima pavadinti pastanga įveikti mirtį, kur tuo pačiu įvyksta įvykis ir vis dėlto subjektas, jo nepriimdamas, kaip kad priimamas daiktas ar objektas, susiduria su įvykiu“ (Levinas 1987: 78). Reikia turėti omenyje, kad čia dėl atliekamo tematinio šuolio ne tik aprašoma konkreti patirtis, turinti asinchronijos struktūrą, bet kartu atliekama tam tikra mirties „įveika“, t. y. dialektinis judesys, kuris leidžia kalbėti apie santykį su kitu asmeniu kaip buvimą nepaisant mirties. Tačiau ši įveika nepanaikina patirties pasyvumo ir išlaiko patirties asinchronijos struktūrą.

Matyti, kad laiko asinchronija Levinui tampa tokia struktūra, kuria remdamasis jis aprašo skirtingas patirtis: ir santykį su mirtimi, ir etinį santykį su kitu asmeniu. Vis dėlto klausimas, koku būdu šioms skirtingoms patirtims galima priskirti tą pačią laikinę struktūrą, lieka nepakankamai atsakytas. Taigi reikia surasti tarpinę grandį, kuri sukabintų šias skirtingas patirtis. Kita vertus, galbūt derėtų daryti prielaidą (kurią iškeliau jau anksčiau), kad Levinui rūpi ne tiek paskira ir lokali patirtis (krizinė patirtis), kurią galima aprašyti asinchronijos struktūra, kiek laiko asinchronija, aptinkama įvairiose patirtyse (patirtis kaip sukrėtimas, krizinis patirties aspektas). Tuomet reikėtų ieškoti ne konkrečios patirties kaip vidurinės ar tarpinės grandies, o manyti, kad skirtingos patirtys susisieja tarsi iš vienos šaknies išaugę skirtingi stiebai.

Pirmiausia būtina išbandyti pirmąjį variantą: ieškoti patirties, kuri susietų santykio su kitu asmeniu ir santykio su mirtimi patirtis. Tokia tarpine grandimi galėtų būti susidūrimo su kito asmens mirtimi patirtis. Fenomenologinė prieiga prie mirties per susidūrimą su kito asmens mirtimi neapsaugota nuo tam tikrų pavojų, juos išvelgė jau Heideggeris. Jam kito asmens mirtis esti *das Man*, neautentiško santykio su mirtimi plotmėje. Ji interpretuojama kaip manasis būties myriop vengimas: juk mano artimą pasiglemžusi mirtis manęs nepalietė, mane aplenkė. Tačiau ar nėra taip, kad kaip tik mano artimo mirtis mane paliečia, sužeidžia, palikdama netektį ir kaltę? Dėl to ir kito asmens mirties akivaizdoje mano patirties pasyvumas įgauna atsakomybės už kito mirtį pavidalą. Vėl pacituosiu Leviną: „Kito, kuris miršta, mirtis paveikia mane, pačią mano kaip atsakingo „manęs“ (*moi*) tapatybę; ji paveikia mano nesubstancinę tapatybę, kuri nėra paprastas įvairių identifikacijos aktų sąryšis, tačiau ją sudaro neapsakoma atsakomybė“ (Levinas 2000: 12). Atsakomybė už kito mirtį čia nustato mano unikalumą kaip mano kentėjimo nepakeičiamumą. Taigi galbūt dėl to, kad Levinas svarsto mirtį per santykį su kitu asmeniu, akcentuodamas atsakomybę už kito mirtį, mirtis pirmiausia ir įgyja prievartos, nužudymo prasmę, atsirandančią tik intersubjektyvioje plotmėje: nužudyti gali tik tas, kam suteikiamas subjekto ar asmens statusas.

Vis dėlto krinta į akis tai, kad Levinas kalba ne tik apie konkrečią susidūrimo su kito asmens mirtimi patirtį, bet išplečia čia aptinkamą prasmę – kiekvieną mirtį jis įvardija kaip prievartą, nužudymą. Kyla klausimas, kas leidžia per intersubjektyvų santykį aptinkamą mirties prasmę pasitelkti kalbant apie bet kurią mirtį, taigi ir apie mano paties mirtį? Kita vertus, pastebimas ir kita kryptimi Levino vykdomas prasmės perkėlimas: mirties įvykio asinchronija, mirties absurdiškumas ir negalėjimas jos suprasti grindžia paradoksalią atsakomybės, t. y. etinio santykio su kitu asmeniu, sampratą. Levino teigiamas aukščiausio laipsnio pasyvumas, įvardijamas kaip „laiko kantrybė“, parodo, kad atsakomybė gimsta ne iš mano laisvės ir galios, bet iš to, kad jau esu įkaltas, iš to, kad esu užgrobtas. Mirties grėsmė, mirties absurdiškumas nepalieka galimybės pradėti nuo savęs, neleidžia užimti pozicijos. Neįveikiamas mirties absurdiškumas neleidžia atsakomybei virsti valia siekti galios. Netgi išraiška „priimti atsakomybę“ atrodo ne visai tinkama išreikšti tam dosnumui, tam savęs atsižadėjimui, kurį Levinas vadina atsakomybe. Levinas teigia: „Pasyvumas įmanomas tik tuomet, jei šerdyje reikšmės, žymincios susistemintą atsidavimą kitam, įtariama esant gryną beprasmybę. Mano mirtingumo absurdiškumas, mano mirtis dėl nieko apsaugo atsakomybę nuo kito asimiliacijos elgesyje. Mano mirtingumas, mano buvimas pasmerktu mirti, mano laikas mirties taške ir mano mirtis nėra negalimybės galimybė, o grynas buvimas užgrobtu; tai sudaro absurdiškumą, įgalinantį mano atsakomybės už kitą dosnumą“ (Levinas 2000: 117).

Apmąstant šį abiem kryptimis vykstantį prasmės perkėlimą galima teigti, kad čia veikiau turime reikalą su antru variantu: tenka daryti prielaidą, kad laiko asinchronija (diferencinė laiko struktūra) nėra siejama su kokia nors viena lokalia patirtimi, tačiau įvedama kaip pamatinė struktūra, kurios prasmę vis kitaip atskleidžia skirtingos patirtys. Tai patvirtintų ir straipsnio pradžioje cituota Levino mintis, esą „mirtis yra taškas, iš kurio laikas ima visą savo kantrybę“. Su mirties įvykiu siejamas radikalus pertrūkis, kitybės įsiveržimas, tampa laiko asinchronijos šaltiniu. Įgydama skirtingų patirčių pavidalą, laiko asinchronijos struktūra leidžia vis naujai kelti klausimą apie laiko patirties pasyvumo prasmę. Mirtis kaip aukščiausio laipsnio pasyvumas gali būti pavadinta šaltiniu, leidžiančiu žmogišką patirtį interpretuoti kaip sukrėtimą ir įvesti paradoksalią, pasyvumu besiremiančią, atsakomybės sampratą.

Galima daryti išvadą, kad Husserlio įvardytas giliausias subjektiškumo sluoksnis arba substratas, negatyviai nusakytas kaip refleksijos riba, ir Heideggerio aprašytas įmesties fenomenas tam tikru mastu jau užčiuopia laiko patirties pasyvumą, nusakomą kaip nesavastinis buvimas. Tačiau vis dėlto jų pastangos nukreiptos pasyvumo reaktyvavimo link („aš galiu“ sferos išryškinimo link). Levinas, atrodo, žengia žingsnį priešinga kryptimi: ne pasyvumo įveikimo, o jo padidinio link (mano nesavastinis buvimas įgyja buvimo

dėl kito pavidalą). Šiuo žingsniu pasyvumui suteikiama kitokia – ne potencialumo (pasyvumo–aktyvumo kontekste) prasmė (pastaroji vis dar vyrauja Husserlio ir Heideggerio laiko patirties svarstymuose, haidegeriškame mirties kaip galimybės nagrinėjime). Levino filosofijoje pasyvumas reiškia, kad kažkas mane paliečia, žeidžia. Gal šis žingsnis gali būti įvardytas kaip žingsnis pasyvumo ištakų link, pasyvumo, kurį liudija laiko praeiga, link? Tačiau ką šis žingsnis reiškia fenomenologijai: ar ribinės patirties aprašymą, ar patirties sampratos inversiją? Pastaruoju atveju iškyla fenomenologinio aprašymo galimybės klausimas: ar faktiškumo akcentavimas, išaugantis iki absoliučios kito kitybės teigimo, dar įgalina fenomenologinį patirties aprašymą, ar kaip tik toks empiristinės strategijos atnaujinimas veikiau atskleidžia paradoksalią empirizmo ir spekuliacijos artumą?

Gauta 2006 09 10

Priimta 2006 09 24

LITERATŪRA

1. Deleuze, G. 1968. *Différence et répétition*. Paris: Presses Universitaires de France.
2. Derrida, J. 1978. *Writing and Difference*. Trans. Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.
3. Heidegger, M. 1993. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
4. Held, K. 1966. *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
5. Husserl, E. 1980. *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
6. Levinas, E. 2000. *God, Death, and Time*. Trans. Bettina Bergo. Stanford, California: Stanford University Press.
7. Levinas, E. 1991. *Otherwise than Being: or Beyond Essence*. Trans. Alphonso Lingis. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
8. Levinas, E. 1987. *Time and the Other*. Trans. Richard A. Cohen. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press.
9. Levinas, E. 1998. *Totality and Infinity*. Trans. Alphonso Lingis. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press.
10. Manas, T. 1987. *Užburias kalnas*, T. 2, vertė Vytautas Petrauskas. Vilnius: Vaga.
11. Ricoeur, P. 2004. *Memory, History, Forgetting*. Trans. Kathleen Blamey, David Pellouer. Chicago, London: The University Chicago Press.
12. Молчанов, В. И. 2004. *Различие и опыт феноменология неагрессивного сознания*, Москва: Модест Колеров и „Три квадрата“.

Danutė Bacevičiūtė

DEATH AND TIME: TOWARDS THE SOURCE OF PASSIVITY

SUMMARY

The author of this article tries to reflect on the liminary phenomenon of death by using another, also liminary phenomenon of passivity of time experience. This research follows the intuition that passivity of time experience indicates the work of death that takes place at the very base of subjectivity. The article analyses phenomenological researches of temporality by E. Husserl, M. Heidegger, and E. Levinas that enabled the explication of passivity of temporal experience as facticity, non-authenticity in authenticity and asynchrony of time.

The deepest layer or substratum of Husserl's subjectivity, negatively described as the boundary of reflection as well as the phenomenon of thrownness described by Heidegger already grasps the passivity of time experience to certain extent, which can be specified as being in spite of oneself. However, these efforts are directed towards the reactivity of the passivity (stressing the sphere of „I can"). It seems that Levinas makes a step in the opposite direction: not towards the overcoming of passivity, but towards the increasing of it (my being, described as being without identity, takes the form of being for the sake of the other). This step provides passivity with different meaning, not the one of potentiality. But what does this step mean to phenomenology – description of liminary experience or inversion of the notion of experience? The question is raised how the affirmation of nonreactivated passivity is related to the very possibility of phenomenological description.

KEYWORDS: phenomenology, passivity, time, death, otherness.

Gintautas Mažeikis

KŪRYBINIO BENDRUOMENIŠKUMO PRIEŠTARINGUMAS: NUO E. LEVINO IR J. VANIER IKI KŪRYBINIŲ KLASIŲ

Šiaulių universitetas

Filosofijos katedra

P. Višinskio g. 25

LT-5400 Šiauliai

El. paštas: filosofija@cr.su.lt

Ar bendruomenė yra diskursyvių santykių, kalbinių žaidimų, ikipredikatyvių prielaidų konstruktas, ar ji gali save kurti kaip ir kūrybingas asmuo? Aš ir Tu suponuoja bendruomeninius santykius, tačiau ar tai galioja ir tuo atveju, jei Aš ir Tu yra neįgalūs asmenys? Levinas kritikuoja S. Kierkegaard'o išorinę etiką ir praradusią gelmę Althusserio subjekto interpeliaciją. Tačiau ar ta laisva nuo įsipareigojimų bendruomeniška asmenybė yra ir kūrybinės subkultūros atstovas, kultivuojantis neprisirišimą? Šie klausimai nėra atsitiktiniai, turint omenyje, pirma, filosofinę polemiką dėl bendruomeninio moralės statuso, kurią gilino E. Levinas reaguodamas į holokaustą ir visą žydų istoriją; antra, apmąstant patirtį su psichiškai neįgaliais asmenimis, kurią išplėtojo „Arkos“ bendruomenės įkūrėjas J. Vanier. Pastarasis, nors ir neaptaria Levino filosofijos, tačiau gana dažnai nurodo žydų bendruomenių patirtį, kurią laiko analogiška neįgaliųjų pasauliui įprasminti. Trečia, ar tai, ką teigia Levinas ir Vanier, gali būti taikoma subkultūrų ar kūrybinių industrijų atstovams? Ar tos etinės stiprių bendruomenių prielaidos, kuriomis rėmėsi Levinas ir Vanier aptardami individą, tinka aiškinti mobilioms, trumpalaikėms ir labai kūrybingoms subkultūroms?

Klausimą apie bendruomeniškumo, laisvo kūrybingumo ir asmens unikalumo santykį keliame iš kasdienybės filosofijos perspektyvos. Ji yra susijusi ne tik su filosofijos reakcija į Antrojo pasaulinio karo žiaurumus, bet ir su akivaizdžiu pamatinės filosofijos bejėgiškumu sprendžiant atskirties ir susvetimėjimo problemas, aiškinant besiplečiantį viešųjų manipuliacijų spektrą ir vis aštriau formuluojant kartais vienas kitam prieštaraujančius atskirties mažinimo ir emancipacijos reikalavimus. Kasdienybę apipynusias galias, sveiko proto (*common sense*) iracionalumą, spektaklio visuomenės (G. Debord'o *La société du spectacle*) manipuliacijas kritikavo daugelis pokario mąstytojų: Frankfurto socialinės mokyklos atstovai, prancūzų kasdienybės kritikai ir situacionistai, etnometodologai. Levinas taip pat demaskuoja hierarchines, destruktivias ir tariamai racionalias galias ir bando siūlyti naujus santykius, epistemologijas. Tam jis, pasinaudodamas žydų filosofijos patirtimi, naujai aptaria asmens, etikos ir bendruomeniškumo santykius, kuriuos apibrėžia kritiškai įvertindamas Vakarų filosofijos patirtį. Dažnai kontinentinė filosofija šiais klausimais apeliuodavo į I. Kanto, G. Hegelio ar S. Kierkegaard'o tradicijas, kurias Levinas apžvelgia kritiškai. Pavyzdžiui, Kierkegaard'o filosofija yra plėtojama protestantiška dvasia, kuri pagrindžia individo, ne bendruomenės tikėjimo stiprybę, asmeninį išsigelbėjimą, ne bendruomenės gyvenimo formą, laisvą pasirinkimą, ne Kito atjautą ir pagalbą jam, suvaržant savo paties laisvę.

Neatsitiktinai kitumo samprata pasirodo Levino filosofijoje. Iš tikrųjų ją suformuluoja naciai, išplėtoję „amžinojo žydo“ (*Der ewige Jude*) vaizdinius. „Amžinasis žydas“ buvo sutapatintas su fiziškai, psichiškai, moraliai ir kultūriškai neįgalus asmens vaizdiniu, jam sunaikinti buvo skirta visi nacistinės eugenikos patarimai apie rasių švarinimą ir sveiko proto ir kūno ugdymą. Įdomu yra tai, kad šis nacistinis „amžinojo žydo“ vaizdinys yra labai platus, metaforiškas ir todėl buvo lengvai perkeliamas neįgaliems asmenims, čigonams, niekinamoms rasėms ir tam tikru mastu moterims. Žydų ir moterų atskirties formų paraleles pažymėjo K. Marxas, S. de Beauvoir. Tačiau naciai negatyvų žydo atspalvį dar labiau išplėtė, susiedami jį su esminiu neįgalumu. Kita vertus, paraleliai naujajai eugenikai jau keletą amžių iki Antrojo pasaulinio karo buvo įteisintas beprotybės statusas ir psichiškai neįgalių asmenų diskriminavimas, izoliavimas ir naikinimas. M. Foucault teigė, kad daugelį šių neįgaliųjų sudarė kitaip kalbantys, mąstantys, pasaulį patiriantys asmenys, kurie, viešpataujant kitai epistemologinei doktrinai ir pasaulėžiūrai, galėjo būti laikomi įdomiais, patraukliais, kūrybingais asmenimis, skirtingų simbolinių pasaulių kūrėjais.

Todėl šiandien, kai sakome žodį Kitas, šiuo trumpu indeksu siekiame pabrėžti neįmanoma: visas istorines kančias ir persekiojimus, visas diskriminuojamas tautas ir lytis, neįgaliuosius ir kūrybingus asmenis. Štai kodėl tas Kitas, šis simbolis virsta iracionaliu, kone magišku ženklu, kuris gali atverti vartus ne-

pamatuojamai ir neapmąstomai skausmo ir atskirties pažymėtai įvairovei. Kita vertus, šis Kitas, atstumtas, nepripažintas, paverstas savęs kaltinimo ir nepakantų pasauliui gniužulu, yra pateikiamas kaip pragaras. Prisiminkime J. P. Sartre'o posakį „Pragaras – tai kiti“ (*L'enfer, c'est les autres*), kuris kitumą susiejo su radikaliu svetimumu man. Priešingai, Levino filosofija įgalina fenomenologiškai, hermeneutiškai būties akivaizdoje mąstyti ne tik Kitą, bet ir bendruomenę, kurioje Kitas yra užtikrinamas, kad ir koks jis būtų silpnas, nepriimtinas, nepakartojamas. Levinas papildė E. Husserlio ir M. Heideggerio filosofiją žydų filosofijos patirtimi, M. Buberio ir F. Rozenzweigo pastebėjimais.

Prisiminkime, kad prieškario žydai, kurių gyvenimą Lietuvoje, Kaune, patyrė ir pats Levinas, buvo išblaškyta po pasaulį tauta, gyvenusi solidariorimis, tačiau uždaromis bendruomenėmis – getuose ar Rytų Europos vietelėse (*miestiečki*). Šią bendruomeniškumo temą jis nagrinėja aprašydamas mistinę holokausto patirtį, prikėlusią Europos žydų bendruomenės Izraeliui kurti bei nagrinėdamas etiką ir asmens pasirinkimą. Pavyzdžiui, kūrinyje *Kitaip negu būtis, arba Anapus esmės* jis pabrėžia klausimą apie etikos ir bendruomenės santykį bei nusako, kokią reikšmę bendruomenė turi teikti skirtumams, nepanaikindama skirtingumo. Atsakymą Levinas dedukuoja mąstydamas apie Kitą, kuris, viena vertus, užtikrina Aš buvimą ir, kita vertus, negali būti panaikintas, bet išsaugotas kaip skirtumas.

E. LEVINAS: KITUMAS KIERKEGAARD'O FILOSOFIJOS AKIVAIZDOJE

Kitumą Levinas aiškina įvairiai, taip pat ir iš S. Kierkegaard'o perspektyvos. Levinas aiškiai suvokė Kierkegaard'o filosofijos įtaką šiuolaikinei žydų savimonei. Jis rašė: „Ar galime vis dar būti žydais be Kierkegaard'o?“ (Levinas 1990: 6). Kita vertus, Levinas kritikuoja tai, kaip Kierkegaard'as suvokia etiką. Levinas klausia: „Ar sutiktumėte pritarti Kierkegaard'ui, nagrinėjančiam etinę egzistencijos pakopą kaip kažką pranokstančio?“ (1990: 118). Šis klausimas Levinui nėra atsitiktinis, nes judaizmas yra susietas ne tik su Toros tiesų išpažinimu, bet ir su moraline gyvenimo santvarka, kurią apibūdina žydų terminas *Halakhah* (Įstatymas), įrašytas Toroje ir paaiškintas Talmude, knygoje, kurios patarimais judėjų bendruomenės narys turi naudotis kasdien. Tiesa, painūs religiniai teiginiai ar išminčių samprotavimai turi būti papildyti midrašu – garbingiausių rabinų pamokymais, kaip vienas ar kitas Toros ar Talmudo vietas reikėtų suprasti, suderinti ir kaip tinkamai elgtis. Kitaip tariant, žydų filosofijoje etika ir tikėjimas yra neatskirti vienas nuo kito ir integruoti į kasdienį gyvenimą. Jie neturi metafizinio, virš pasaulio esančio lygmenų. Šį skirtumą tarp europietiškos, geidžiamos, tačiau nuolat transcenduojamos moralės, ir žydų integruoto moralumo Levinas gražiai paaiškina nurodydamas, kaip žydai ir europiečių tradicija apmąsto moters būklę:

Judaizmui nėra būdinga Amžinoji Moteris, kurios vientisa meilės patirtimi buvo susirūpinę viduramžiai, Dantė ir Getė. Judaizmas niekada nenagrinėjo moteriškumo nei Dieviškumo, nei Mergelės Marijos, nei Beatričės požiūriais. Moteris atveria intymumo, o ne didingumo dimensiją. Neabejotina tai, kad Šabas arba Tora gali būti patirti kaip vidinė moteriška egzistencijos misterija, panašiai kaip ir susižiedavimas, kartais gali būti patirtas ir Dievo buvimas šalia žmonių, Šchina (shekchinah) (Levinas 1990: 37).

Skirtumas tarp integruotos dieviškos moralės ir siekiamos etikos, kurios kategorijos yra kažkas viršesnio, atskiria graikų filosofiją ir žydų apmąstymus (apie tai išsamiai diskutavo M. Buberis, L. Šestovas). Štai kodėl Kierkegaard'o samprotavimai apie etiką, kaip kažką, kas pranoksta kasdienybės egzistencijos pakopą, netenkina Levino, kuris visą gyvenimą išliko nuoseklus Talmudo komentatorius, žydų filosofijos tęsėjas. Levinas kritikuoja Kierkegaard'o požiūrį, nepaisant to, kad pastarasis, kalbėdamas apie tikėjimo riterį, iš tikro liuteronišką, jį vėl sugrąžina į kasdienybės pasaulį, tačiau jau praturtintą metafizine patirtimi ir tikėjimo galia. Tačiau kas trikdo šį grįžimą? Pakeiskime šio riterio tikėjimą diskurso galia ir vietoje tikėjimo riterio prieš save išvysime fanatišką propagandos subjektą, kuris praktiniais ir manipuliacijos veiksmais įtvirtina prievartą kasdienybei.

Norėdamas parodyti etikos ir tikėjimo artumą, vienas kito patvirtinimą, Kito širdies atvirumą, Levinas priešpriešina Kierkegaard'o Isaoko aukojimo istorijos interpretacijai savą filosofinį aiškinimą, paremtą klasikiniu midrašu.

Toros (Penkiaknygės) *Akedah* (Biblijoje – Pradžios) knyga prasideda žodžiais:

<...> Dievas mėgino Abraomą ir jam tarė: Abraome, Abraome! O jis atsakė: „Štai aš“. Dievas tarė: Imk savo vienatinį sūnų Isaoką, kurį myli, eik į Regėjimo žemę ir tenai jį paaukok kaip deginamąją auką viename kalne, kurį aš tau nurodysiu (Pr 22).

Pasak Levino, šio įsakymo aiškinimas turėtų būti siejamas su prielaidomis:

– Dievas pažadėjo, kad Kanaanas bus pasiektas per Isaoką ir tai bus įvykdyta, nes ir visi kiti Sandoros punktai yra vykdomi;

– Dievas liepia paaukoti Isaoką, vienturtį sūnų, kurį Dievas dovanojo Abraomui ir Sarai kaip stebuklą (jie susilaukė sūnaus gilioje senatvėje, kai, rodėsi, tai jau nebeįmanoma);

– Abraomas, atsižvelgdamas į Dievo pažadą, kad Isaokas valdys Izraelį, privalo tikėti, kad Isaokas bus jam grąžintas, nors: a) tai atrodo neįmanoma, tačiau, b) Dievas niekada nepavedė.

– Šių prieštaravimų lydimas Abraomas kartu su Isaoku keliauja prie Morijos kalno.

Levinas pažymi prieštaravimus tarp midrašo ir Kierkegaard'o Šventoje Rašto aiškinimo. Tradiciškai midrašas po Viešpaties angelo žodžių: „Netiesk savo rankos ant vaiko ir nieko jam nedaryk“ (*Pr.* 22) teigia, kad Abraomas visados buvo pasirengęs nutraukti aukojimą ir nuleisti aukojimo peilį. Angelo balsas, kuris liepia tai padaryti, yra mažiau svarbus paliepimas nei tai, kad Abraomas nutraukia aukojimą atliepdamas įsakymui, kuris visados veikia, tačiau kurio galią reikia akivaizdžiai patirti kasdienybėje. Pagaliau Angelas negali nutraukti Dievo paliepimo, jei Abraomas neturi svaresnės intencijos ir paliepimo, kurį jis išvydo Isaoko veide.

Kierkegaard'as teigia, kad Izraelio Dievo paliepimas paaukoti savo sūnų turėjo vienintelę priežastį: būti mistiškai patikrintam. Levino požiūriu situacija buvo kitokia. Abraomas privalėjo išlaikyti etinį (*Halakhah*) Sandoros patikrinimą, o ne išlaikyti mistinį paklusimo Dievui testą. Tokiu būdu Levinas protestantiškam misticismui, kurio elementų atrasime Kierkegaard'o filosofijoje, priešpriešina žydų filosofinę ir religinę tradiciją. Anot Levino, Abraomo patikrinimas buvo išvysti Dievo paliepimą Isaoko veide ir nutraukti aukojimą be jokio atskiro paliepimo. T. y. ši istorija iliustruoja *Kito ir begalybės* sampratą Levino filosofijoje.

Levinas pokalbyje su P. Nemo pabrėžė:

<...> santykis su veidu iš karto yra etinis. Veidas yra tai, ko negalima žudyti ar bent jau tai, ko prasmė yra „nežudyk“. Tiesa, žmogžudystė yra banalus faktas: galime nužudyti kitą asmenį; etinis reikalavimas nėra ontologinė būtinybė (Levinas 1994a: 87).

Veidas draudžia žudyti, ir šis draudimas yra etinis. Tačiau etika nėra ontologinė būtinybė. Tačiau Sandora, padaryta su Dievu yra Kitaip nei būtis, t. y. kitokia būtinybė.

Cl. E. Katz, tyrinėjusi Kierkegaard'o ir Levino požiūrius į Abraomo aukojimą, teigia:

Levino požiūriu, panašiai kaip reikia mylėti Torą labiau nei Dievą, lygiai taip pat reikia mylėti etiką labiau nei Dievą; t. y. reikia rasti valios atsakyti etiškai kitam, o ne valios nužudyti, nes kažkas „išgirdo“ tokį Dievo balso įsakymą (Katz 2003).

Levinas, laikydamasis talmudinės ortodoksinės tradicijos, teigia, kad Tora yra daugiau nei Dievas, nes ji žymi Sandorą, paverstą abipusiu įstatymu, kurio niekas negali atšaukti. Rašydamas straipsnį „Meilė Torai daugiau nei Dievui“ (Levinas 1990: 142) jis pažymi, kad Kierkegaard'o samprotavimai apie Dievo paslaptis ir apsireiškimus, apie tikėjimo absurda jam primena *sal-*

to mortale, kuris nieko nepaaiškina. Levino požiūriu, Dievas, tikėjimas, virtę kūnu, byloja žmogui žvilgsniu, gestu, prisilietimu, kūno ritmika. Jis, samprotaudamas apie žmogaus dvasiškumą, teigia, kad:

[...] tarpžmogišką santykį nagrinėju tartum per kito asmens artumą, - anapus mano paties susikuriama kito žmogaus vaizdinio, - jo veidas, kito asmens išraiška (o šiuo požiūriu visas žmogaus kūnas daugiau ar mažiau veidas) yra tai, kas man liepia tarnauti (Levinas 1994a: 100–101).

Taigi, pasak Levino, Kierkegaard'o aukojimo istorijos ir tikėjimo absurdo interpretacija baigiasi kaip tik ten, kur drama tik prasideda. Tuo momentu, kai Abraomas išvysta savo sūnaus veide Dievą ir paliepiamą dėl Sandoros, o tik paskui išgirsta patvirtinantį Angelo balsą. Šis ilgo bendruomeniškumo ir tikėjimo išugdytas veido matymas ir tvirtumas suvokiant tai, kas regima, yra paaiškinamas gyvuoju dievišku kosmu arba *Sephirot* medžiu. Nors Levinas ir yra nuoseklus talmudistas, vis dėlto kartais jis rėmėsi tradicine žydų filosofija – Kabalah, gyvo ir regimo Dievo – *Sephirot* – interpretacijomis, daugiausiai paimtomis iš Zoharo tradicijos. Levinas pabrėžia, kad tokia jo interpretacija atitinka Vilniaus Gaono tradiciją (1994b: 120), kuris, nepaisant besibaigiančios Europos švietimo epochos ir jos įtakų, remdamasis Zoharu, drįso aiškinti Talmudą. Levinas, tęsdamas Gaono patirtį, tvirtina, kad:

Elohim, hierarchijos viršuje, yra dvasia ir visų pasaulių gyvumas; per savo hierarchines sąveikas Viešpaties energija yra perkeliama visiems, nuleidžiant ją iš aukščiausių žemiausiems, taip pat pakeliant ją nuo žemiausių aukščiausiems (1994b: 123).

Kita vertus, svarbiausia jam yra ne Zoharas, bet ortodoksinės Talmudo interpretacijos. „Apmąstymuose apie Torą kaip apie idolatriją“ jis, aiškindamas vieną iš *Tannaim* posakių, teigia:

Tas, kuris paniekina Viešpaties žodį, yra asmuo, kuris aiškina Toros žodį būdu, kuris prieštarauja Halakhah. Tas, kuris sulaužė Jo įsakymą (Dievo įsakymą), yra asmuo, kuris profanuoja Sandorą įrašytą į kūną (1994b, 55).

Šis posakis paaiškina nuostatas, kurių vedinas Levinas skaito Kierkegaard'ą. Kūniškumas taip pat paminėtas ne atsitiktinai, nes paaiškina ikipredikatyvumo koncepciją, kuri teigia, kad tikėjimas, patirtis tampa kūnu. Šis kūniškas suvokimas veikia nuolatos, kaip ir Sandora. Todėl nereikia papildomo pranešimo, jis jau įrašytas į veidą.

Savo paties išsilavinimą Levinas paaiškina lygiai tokiu pat būdu:

<...> *Netikėtų horizontų atvėrimas, kuriuose tikrovė yra suvokiama per reprezentatyvią mintį, taip pat per konkretų, ikipredikatyvų gyvenimą, pradedant kūnu (naiviai), baigiant kultūra (galimas dalykas, mažiau naiviai).* (1990: 292)

Ikipredikacinis žinojimas atsiranda ugdymo, sąveikų su savo bendruomene, nuolatinio kartojimo (*Mishna*) būdu. Prisiminkime, kad Levinas gimė Kaune, litvakų šeimoje 1906 metais. Vėliau jis rašė, kad iki pat 1923 metų: „*Nuo ankstyvų vaikystės metų Lietuvoje buvo Hebrajiška Biblija, Puškinas ir Tolstojus*“ (1990: 291).

KITAS KAIP VEIDO BEGALYBĖ IR SUBJEKTAS

L. Althusseris ir Levinas pasiūlo du alternatyvius požiūrius į subjekto sampratą. Anot Althusserio, ideologija (diskursas) interpeluoja subjektą ir, šiam pripažinus šią apklausą, deklaruoja jį tvarkos subjektu. Ideologija šiuo atveju pasirodo kaip ikipredikacinis sprendinys. Ideologija, diskursas tokiu būdu veikia sąmonę ir kūną. Vėliau įvairūs autoriai bandė išplėsti šią ganėtinai siaurą subjekto interpelacijos teoriją, nurodydami platesnius nei diskursas ar ideologija pagrindus individui veikti: tai ir kalbiniai žaidimai (L. Wittgenstein), *habitus* (P. Bourdieu), vietinis žinojimas (*local knowledge* – Cl. Geertz) ir pan. Kiekviena šių prielaidų formuoja subjektą arba sveiko proto marionetę. Tačiau bet kuriuo atveju, ar kalbėsime apie subjektą, ar apie visuomeninių santykių agentą, ar ikirefleksyvių nuostatų marionetę, visada aptarsime asmens inkultūracijos, institucionalizacijos galimybes. Subjekto samprata kai kuriais atvejais yra patogesnė, nes nurodo nebūtinai individą, bet ir grupę, bendruomenę, ir net instituciją – kolektyvines subjekto formas. Subjekto samprata yra tiesiogiai perkeliama į teisinę kalbą ir todėl aiškiai galima pasakyti, kuris individas ar institucija yra civilinės teisės, kuris - baudžiamosios teisės subjektas. Althusseris aiškiai skiria subjektus iš mažosios s, t. y. tuos, kurie paklūsta tvarkai, jos netapatindami su savimi, ir subjektus iš didžiosios S, kurie yra šio diskurso arba ideologijos sąmoningi agentai, sargai arba kūrėjai. Kartais šiuos S individus galime laikyti sąmoningais propagandos (demokratinės, socialinės, totalitarinės) atstovais. Kiekvienas asmuo, atliekantis sutartines pareigas visuomenei, bendruomenei, yra subjektas ir palaiko, kontroliuoja, plėtoja tarpsubjektinius ryšius, įvairiausias programas ir projektus. Pagaliau socialinių, kultūrinių santykių statusas anaip tol nepanaikina asmens laisvės, kūrybingumo, jo laimės, užuojautos, vilties. Tiesiog asmuo, tapdamas subjektu, save realizuoja ekonomikos, politikos, tradicijos, komunikacijos santykių aplinkoje.

Vis dėlto subjekto suabsoliutinimas panaikina asmens begalybę. Tai labai aiškiai parodo M. Foucault knygoje *Beprotybės istorija*. Jis teigia, kad iki

pat XVII a. pabaigos, tačiau realiai iki pat XVIII a. vidurio, iki plačiai paplitint klinikoms ir jų sąsajoms su mokyklų ir kalėjimų sistemomis, iki Švietimo epochos paradigmu įsigalėjimo, beprotybė nebuvo vienareikšmiškai aiškina ma kaip liga, bet galėjo būti įvairiausios kito racionalumo formos, įvardijamos kaip apsidimas, įkvėpimas, regėjimas, magija. Tai buvo kitų, į mus nepanašių pasaulių reprezentacijos: dieviško, demoniško (prisiminkime *succubus* ir *incubus*), įvairiausių pasakų (fėjų, nimfų, laumių) pasaulio realizacijos. Šiam heterogeniškam pasauliui nebuvo taikomi nei vieningos kalbos, nei žinojimo reikalavimai. Pagrindinis vienovės kriterijus buvo nuodėmės laipsnis, kuris iki pat Inkvizicijos paplitimo ir net jai įsigalėjus galėjo būti labai įvairiai traktuojamas. Švietimo epocha savo matu pasirenka sveiką protą – *common sense*, kurio pirmąją realizacija tapo R. Descartes'o *cogito ergo sum*. Racionalusis, save aiškiai reflektuojantis ir iš pradžių su matematiniais-geometriniais, o vėliau ir su gamtamoksliniais tyrinėjimais ir laimėjimais tapatinantis protas bet kokias kitas neadekvačias kultūrines, socialines, emocines, kūrybines, kalbines, fizines (medicinines), lyties raiškas įvardijo ligomis, anomalijomis. Jos buvo klasifikuojamos, vertinamos dėl jų žalos, kenksmingumo, dėl diagnostikos ir būsimo gydymo ar auklėjimo progreso. Tam buvo galima taikyti koordinuotas edukacines, gydymo (klinikos) ar pataisos įstaigų (taip pat griežto režimo kalėjimų) siūlomas, „moksliškai pagrįstas“ priemonės. Tokiu būdu buvo sukurtos žydų persekiojimo (prisiminkime Hegelio filosofiją, įvertinusią judaizmą kaip jau užbaigtą ikirikrišcionišką pasaulio dvasios raidos etapą), eugenikos, invalidumo, homoseksualumo, kaip ligos ir nukrypimo nuo normos, traktavimą. Pagaliau subjektas, nepriklausomai nuo institucinės savo modifikacijos, buvo traktuojamas kaip norma, kuri buvo kritikuojama ir vertinama pagal tuometinius civilizacijos raidos indeksus.

Štai kodėl Levino pateikta subjekto genezės kritika ir numatyta kito-kia jo galimybė yra tokios svarbios. Todėl verta palyginti Althusserio ir Levino teiginius apie subjekto steigimą.

Althusseris interpretuoja kreipinį: „Ei, tu!“ ir atsakymą „Štai aš!“ Jo požiūriu, tai yra elementari subjekto interpeliacijos forma. Althusseris pabrėžia, kad aptariamam komunikacijos atveju subjektas patiria diskursyvią tapatybę anksčiau nei sąmoningą šio akto refleksiją. Levinas nagrinėja labai panašų kreipinį. Jis rašo:

Kai, kitam asmeniui esant, aš sakau: „Štai aš!“, tasai „Štai aš!“ yra vieta, per kurią Begalybė patenka į kalbą, tačiau netampa regima. Ji nepasirodo, nes nėra tematizuota, bent jau pirmapradiškai (1994a: 110).

Kaip matome, šiuo atveju „Štai aš!“ nėra tik subjekto įtvirtinimas, bet ir viso pasaulio, didžiosios Sandoros, istorijos patvirtinimas. Kita vertus, reikia ap-

tarti ir kvietimą. Kviečiami mes esame pasyvūs, nors turime išankstinę dispoziciją: suprasti įvykio (*Ereignis*), kurio dalyviais esame, ribose. Levino pasyvumą reikėtų traktuoti kitaip, nei tai suponuoja binarinė opozicija pasyvumas / aktyvumas. Šiuo atveju pasyvumas nurodo mūsų motyvaciją atsiliepti, išsakyti savo buvimą įvykio sukuryje „Štai aš!“ Pasyvumas, kantrumas patirti įvykį, atvirumas kvietimui yra tvirtinimo apie savo buvimą – būties liudijimo – žmės.

Pagal Leviną susitikimas *face-à-face* su Kitu (*l'Autre*) atveria mano ir Kito silpnumą ir mirtingumą. Ir atvirkščiai, toks susitikimas, kurio metu atsiveria Kito silpnumas, mirtingumas, jo egzistencinė nepaslėptis ir rūpesčio juo būtinybė, gali būti vadinamas susitikimu *face-à-face*. Derrida savo etiniuose samprotavimuose parodo Levino *face-à-face* sampratos artumą M. Buberio kūriniui *Aš ir Tu*, kuriame chasidiškai, filosofškai išplėtotas Aš ir Tu santykio atsakingumas, džiaugsmas ir jo atveriamas dieviškumas. Levinas teigia, kad sakydami „Štai aš!“ mes paliudijame Kitą ir pripažįstame, kad sutinkame būti subjektu, tarnauti, padėti, pagelbėti Kitam asmeniui. Susitikimas būti subjektu yra savęs suvaržymas dėl bendruomenės interesų, savo vienatvės ir fetišizmo įveikimas bendrai veikti, džiaugtis, padėti kitam. Šio *face-à-face* susitikimo turiningumas yra kuriamas, ilgai auginamas, panašiai kaip auginama bendruomenė ar vyksta socializacijos, inkultūracijos procesai.

Formalizuoti subjektų santykiai slepia po *common sense* marionečių grimasomis *face-à-face* galimybę, kurią šiandien bando atkurti, išskleisti įvairūs bendruomeniniai, dažniausiai religiniai, sąjūdžiai. Tiesa, susitikimas su Kitu nėra simetriniai, lygiaverčiai santykiai. Aš esu atsakingas už Kitą, nežinodamas, ar mūsų santykiai yra abipusiai ir nepriklausomai nuo to:

Viena iš pamatinių Totalybės ir Begalybės temų <...> yra tai, kad santykis tarp asmenų yra asimetriškas. Šiuo požiūriu aš esu atsakingas už kitą asmenį, nesitikėdamas abipusiškumo, net jei man šitai kainuotų gyvybę (Levinas, 1994a: 101).

Veidas, kuriuo byloja Kito asmenybė, pastūmėja mus į didžiulį įsipareigojimą, pažadina atsakomybę prieš Kitą. Šis įsipareigojimas nėra beformis ir visados laikosi vienos ar kitos taisyklės, papročio, įstatymo. Levinui tai *Halakhah*, kitais atvejais – socialiniai, pilietiniai, teisiniai, bendruomeniniai, kiti tikėjimo įsipareigojimai, paskata savanorystei, globai, bendruomeniškumui. Tačiau visi jie savanoriškai įgyvendinami, nes atsakomybė prieš Kitą yra tiesiogiai susieta su tuo, ką Heideggeris vadina *Dasein* vardu.

Taigi Levino požiūriu moralinė atsakomybė kyla ne iš abstraktaus pasaulio suvokimo ir bendruomeninių įpareigojimų, kaip mano Kierkegaard'as, ir ne dėl ideologinio ar diskursyvaus poveikio, kaip teigia Althusseris. Moralinė laikysena, ikipredikacinis moralinis sąmoningumas yra susietas su „kitaip negu būti“ (*Autrement qu'être*). Sąvoka „kitaip negu būti“ nurodomas

Dievas, jo neįvardijamumas, neženkliškumas. Štai šis moralumas, siejamas su „kitaip negu būtis“, yra įrašytas į žmogaus kūną kaip žmogiškumo galimybė. „Kitaip negu būtis“ yra pagrindas bet kokiam subjektyvumui. Asmens Patybė neturi savaiminės reikšmės, tačiau ją įgyja tapdama atsakinga prieš Kitą, tai yra: plėtodama subjektų santykius, paisydama Sandoros. Asmens subjektyvumas įvyksta, kai Kitas tampa radikaliai išoriškas. Tas Pats tampa išoriškas, kai mes bandome daryti įtaką Kitam, spausti. Levinas daugelyje savo knygų kritikuoja Vakarų filosofijos tapatybės arba To Paties teorijas. Anot jo, Aš kyla ne iš tapatumo, ne iš Leibnizo monados, ne iš scholastinės potencijos, bet iš Tu. Aš gali atsitikti, tik kai yra radikaliai skirtingas Tu. Dėl šios priežasties Aš pirma pasirodo kaip interpasyvumas.

NUO LEVINO KITO PRIE VANIER BENDRUOMENĖS

Levino Aš interpasyvumas, implikuojantis atsakingumą, atjautą, globą, paklusimą bendruomeniškumui, Kito sąlygos iškėlimas tiesiogiai priklauso nuo to, ką apie bendruomenės ir asmens santykius kalba Jeanas Vanier. Leviną ir Vanier sieja skausmingos ir tragiškos žmogaus būties apmąstymas: Levino – holokausto akivaizdoje, o Vanier, nuo 1964 metų subūręs (pirmiausia Compiègne apylinkėse, Prancūzijoje, o paskui ir visame pasaulyje) psichiškai neįgalių asmenų bendruomenę „Arka“, kartu su savo globojamais bendruomenės nariais išgėrė visą įmanomą atskirties, paniekos, pažeminimo taure. Jo aprašytos, tirtos istorijos yra geriausi Foucault samprotavimų apie *Beprotybės istoriją* pavyzdžiai. Tarkime, šis:

Vienoje fermoje aptikau neįgalų paauglį, kuris buvo ... prirakintas garaže! Daugelis kitų gyveno uždaryti prieglaudose, psichiatrijos ligoninėse, apleistose institucijose. Kai kuriose ligoninėse galėjai pamatyti niūrias sales, prigrūstas žmonių, kurie buvo laikomi „daržovėmis“. <...> Mačiau baisių, žiurkių užplūdusių prieglaudų, kur pusnuogiai vyrai ir moterys mirtinai liūdnamis žvilgsniais slampinėjo nieko neveikdami; mačiau specializuotų priėmimo namų (Vanier 2006: 16).

Sukrečiantys jo paties matyti vaizdai rodė, kad silpnuosius ir stipriuosius skiria siena, kurios viena svarbiausių sudedamųjų dalių – silpnumo atskirtis. Galime palyginti su Levinu, kuriam pasyvumas ir silpnumas yra Kito, o paskui ir Aš buvimo galimybė. Neįgaliuosius atskiria abipusiai veiksmai: sveikos visuomenės taikomos represijos ir neįgaliųjų nepakanta savo pačių silpnumui. Išorinė prievarta ir sąmoningas savęs suvaržymas užveria psichiškai neįgaliems asmenims dvasinio augimo galimybę. Tačiau kontakto su neįgaliaisiais nebuvimas paverčia „įgaliuosius“ sveiko proto dykumos marionetėmis. Vanier teigia, kad vargingesnėse šalyse, primityviose bendruomenėse, kurių dar nesužalojo progreso epistemologija, senoliai nėra atskiriami ir tremiami į senelių prieglaudos namus ar įvairias slaugos ligonines marinti. Jie išlieka garbingais

senoliais, turi aukščiausią pagarbos statusą visuomenėje. Lygiai taip pat panašiose skurdo ir nepritekliaus bendruomenėse psichiškai neįgalieji asmenims suteikiama veikimo ir gyvenimo galimybė, duodant jiems darbus pagal jų gebėjimus, globojant juos ir taip vykdant Aukščiausiojo skirtą dalį puoselėti ir palaikyti atsakomybės Kitam jausmus. Anot Vanier, šiose atsilikusiose bendruomenėse atvirumą ir atjautą Kitam suponuoja neįgalaus asmens buvimas, už kurį, kaip prieš Dievo akį, esi atsakingas. Priešingai, Vakarų Europoje psichiškai neįgalus asmuo neretai patiria „atmetimo kančią“, kuri yra „pažeisto savęs įvaizdžio“ (Vanier 2006: 22) priežastis, savęs pašalinimo, pasitraukimo iš būties prielaida. Tačiau labai panašiai visuomenė atriboja nusikaltėlius, tad šie taip pat atsiriboja nuo visuomenės. Vanier apibendrina:

Ispūdinga įkalinančia siena savo širdis yra apsitvėrę asmenys, sergantys psichoze. Ji atrodo neįveikiama, tačiau apsaugo asmenį nuo stingdančio nerimo, kurį jam išprovokuoja santykis su kitu (2006: 40).

Ši siena, mano įsitikinimu, užveria levinišką *face-à-face* galimybę, sunaikina santykius su Kito žvilgsniu, lygiai, kaip prieš tai asmuo buvo atskirtas ir paverstas ligoniu. Priešingai, bendrystė yra regimas skausmas, kuris nėra atstumiamas, bet yra įtvirtinamas atsakingumo globai, pagalbai, bendrai veiklai. Vanier pasakoja apie šešiolikos metų berniuką Eriką, aklą, kurčią, nevaikštantį ir nekalbantį, kuris turėjo sunkią proto negalią. Dvylika metų jis praleido psichiatrijos ligoninėje, jį metė tėvai. Nesulaukęs švelnumo ir meilės, jis tapo agresyvus, rėkiantis, reikalaujantis artumo, prisilietimo ir neapkenčiantis viso pasaulio. Vėliau Vanier ėmė su juo bendrauti. Po kurio laiko pastebėjo, kad berniuko nerimas, agresija, isterija mažėja, kai jis švelniai prausiamas, kai meilė perduodama švelniais rankų prisilietimais, į kuriuos Erikas po kiek laiko pradėjo atsakyti. Erikas nieko nežinojo apie pasaulį. Tik prisilietimus. O neverbalizuota meilė ir šiluma, atsakingumas pažadino žmogų, kuris yra iki subjekto. Vanier savo skausmingą bendravimo patirtį su Eriku apibendrina taip:

Taigi kūno kalba yra bendrystės pamatas ir instrumentas. Bendrystė reikalauja išklausymo kokybės, kuri pasireiškia žvilgsniais ir prisilietimais. <...> Bendrystės santykyje svarbiausia – neverbalinė kalba: gestas, žvilgsnis, balso tonas, kūno laikysena (2006: 47–48).

Kitur Vanier šiam svarbiausiam neverbalinio bendravimo ratui priskiria ir prisilietimus. Jie labiausiai asmeniškai, mažiausiai paveikti spektaklio visuomenės, susiję ne tik su odos percepcijomis, bet, kaip pažymi J.-L. Nancy ar V. Podoroga, – odos suponuojamu sąmoningumu, taktiline vaizduote, asmeniui pasitikėjimu.

Pastabos apie neverbalinę retoriką, prisilietimų ir žvilgsnio pokalbių, mano nuomone, yra labai reikšmingos interpretuojant ir plėtojant Heideggerio ištarą „Kalba yra būties namai“. Veikiausiai reikėtų pasakyti, kad bendrystės pokalbis yra žmogaus būties namai, nes įsakymai ir verbalinė kontrolė, griežta

interpeliacija yra institucijų ir subjektų stichija, kuri gali būti tiek pat žalojanti ir naikinanti, kaip ir įprasminanti ir sauganti. Atvirumas Kito ir savo silpnumui ir bendrystė suponuoja Dievą, kaip tą, kuriam adresuojama galimybė užpildyti šiuos trūkumus, reikalingus atrasti „Dievą ne kaip savo pastangų ir klusnumo įstatymui vaisių, bet kaip gyvybės šaltinį“ (Vanier 2006: 93). Šis Vanier „gyvybės šaltinis“ nepaisant visų konfesinių, teologinių skirtumų aiškiai koreliuoja su Levino gyvybės medžiu.

BENDRUOMENĖS, KŪRYBINĖS KLASĖS, SUBKULTŪROS IR ŠVENTĖS

Kartais bendruomenės vardas smarkiai mistifikuojamas. Mano manymu, šios mistifikacijos pėdsakų rasime ir Vanier tekstuose. Jam šventė yra svarbiausias bendruomeniškumo ir dievotumo ženklas, tačiau jo stiprių ryšių bendruomenės palieka anapus diskusijos silpnų ryšių bendruomenės: menininkų susibūrimus, *undergroundines* subkultūras – kūrybines klases (Florida 2003). Šios subkultūros, nors ir manifestuoja laisvę ir Kitą bei kartais remiasi Levinu, dažniausiai pačios lieka anapus postleviniškos kritikos ribų. Analogiškai ir Vanier. Nors jis palankiai užsimena apie rezistencines subkultūras, ekologines bendruomenes, antiglobalistus, kovotojus prieš atskirtį ir segregaciją, vis dėlto jiems, jų bendruomenių analizei, neskiria dėmesio. Ryškiausiu, svarbiausiu bendruomenės požymiu Vanier laiko gebėjimą kartu švęsti ir džiaugtis, – tai suvokiama kaip laimė. Tačiau ar stiprios bendruomenės palaima realizuojama ir patiriama taip pat kaip kūrybinės klasės?

Televizija ir prekybos centrai gamina masinę vartotoją ir ugdo jo skonį, stilių, formuoja šventes, naujuosius ritualus, apeigas, keičia jas pagal laiko madą ir technologines galimybes. Televizija ir interneto virtualūs landšaftai, tinklinių žaidimų teritorijos įtraukia vartotojus į modifikuotą šventę, į jos mirazą, į jos fetišą, nors ir suteikia vartotojui vis kitokių vaidmenų, priklausomai nuo siūlomo žaidimo ar reklamuojamo įvaizdžio. J. Baudrillard'as, S. Žižekas pabrėžia, kad anapus mirgančio ekrano vartotojai atkartoja regėtus vaizdus ir įspūdžius, realybės mirazą, tačiau Kito iliuzija išlieka. Ir vis dėlto šie digitalinės apokalipsės šventiniai vaizdai yra gerokai perdėti. Šiandien matome pakankamai dideles, heterogeniškas grupes, sąjūdžius, kurie ne tik kryptingai griaua TV ar didžiųjų prekybos centrų formuojamą mentalitetą, bet ir sėkmingai kuria alternatyvas, išsaugo arba transformuoja šventes.

Pirmiausia tai dvi didelės žmonių grupės: organinės bendruomenės ir kūrybinės klasės, kurios save priešina trečiajai – masiniams vartotojams. Subkultūros įsiterpia tarp bendruomenių ir kūrybinių klasių, nors kartais jos gali būti tiesiog TV produktas (*Gezų* ir *fifių* tapatumą lėmė mobiliojo ryšio kortelių „Ežio“ reklama).

Vanier vengia spektaklio visuomenės kritikos ir, panašiai kaip Putnamas, atskiria vertikalias ir horizontalias bendruomenes. Vertikalios bendruomenės remiasi galios principais, panašiais į tuos, kurie vyrauja kastų aplinkoje. Aukštesnės kastos valdo žemesnes. Vanier rašo:

Visose kultūrose, kaip jau minėjau, egzistuoja žmogaus sukurta socialinė hierarchija. Ant aukščiausio laiptelio stovi tie, kuriems sekasi – privilegijuotieji, turintys galią ir garbę. Žemiausiai – nesugebantys, vargšai, nenaudingi, neįgalūs asmenys. Žmonės taip klasifikuojami pagal lytį – vyras, stipresnis už moterį; pagal rasę, religiją, tautybę, fizinę ar psichinę sveikatą; pagal intelekto laipsnį; išsilavinimą, turtą ir kt. Apskritai galios išraiškos – pinigai, gebėjimai, jėga – visuomenėje laikomos pranašesnės už nepajėgumą ir silpnumą. Protinis darbas pranašesnis už rankų darbą, lygiai kaip protas – už kūną. Šią hierarchiją sutvirtina žmogaus psichologiniai barjerai. Jie ir buvo sukurti, kad užslėptų silpnumą ir kaltės jausmą bei pateisintų stipriųjų pirmavimą. <...> Ėmęs griauti vidines sienas ir užtvartas, asmuo išsilaisvina iš išankstinių nuostatų: iš jo prasiveržia gyvybės šaltinis, kuris padeda atsiverti kitiems (Vanier 2006: 209).

Hierarchinė dovana yra *potlath* struktūrinis papirkimas, galios įrodymas, malonė ir įsakymas paklusti. Vanier mano, kad pakanka sukurti horizontalius bendruomenių ryšius ir bus sudarytos pakankamos prielaidos emancipacijai bei bendruomeniškumo raidai. Lygūs santykiai dovana kaip galios įrodymą gali paversti širdies paskatinimu būti. Panašiai ir šventė. Ji taip pat yra dovana visiems. Todėl jos metu bendruomenėje dėmesys skiriamas asmeniui įtraukti į širdies ir vilties aplinką, į atleidimo ir paskatinimo pasaulį. Pasak Vanier, „šventė yra bendro džiaugsmo patyrimas, dėkojimo giesmė“ (1998: 317). Bendruomenėms, ypač religinėms, ar susijusioms su egzistencinėmis problemomis (neįgaliųjų, priklausomybės grupių, patyrusių smurtą ir t. t.), labai svarbu padėti išreikšti asmeniui jo giliausius jausmus, leisti pasireikšti silpnumui ir džiaugsmui, bet kartu ir formuoti vienybę, organiškumą, abipusę priklausomybę. Jis pažymi, kad šiandien vartojimo visuomenė sąvokos „džiaugsmas“ turinį pakeičia pirkimo, dovanojimo ir vartojimo pareiga, tačiau jai priešina organinę širdies vienybę. A. Lingis, plėtodamas Levino idėjas apie Kitą, susiformavusį anksčiau nei kultūra, taip pat pabrėžė šventės ir dovanojimo gelmę, tačiau nėra toks priklausomas nuo bendruomeninių įsipareigojimų:

Žodis dovana žymi įvykius, apreiškimus ir daiktus, kurių didybė ir puikumas atsieja juos nuo pasisavinimo praktikos – išmatavimo, kategorizavimo ir užvaldymo. <...> Ar dovana yra tikra dovana, priklauso nuo to, kiek, - nepaisant jos kuklumo, - joje yra veržlumo ir nutrūktgalviškumo. Dovanoti yra aistros aktas. Duoti, atsisakant savininko pretenzijų į išteklius, verčia duodantįjį rizikuoti. Kiekvienas davimo aktas jau atskleidžia aistrą atiduoti savo gyvenimą (Lingis 2002: 176–177).

Kitaip šventę supranta, išskleidžia kūrybinių klasių atstovai: menininkai, rašytojai, poetai, reklamos agentūrų darbuotojai, programuotojai, architektai, dizaineriai ir kiti. Kūrybinių klasių tapatumą, gyvenimo tikslus ir formas nagrinėjo R. Florida. Jis teigia, kad kūrybinėms klasėms, kūrybinių indus-

trijų atstovams būdingi silpni bendruomeniniai ryšiai, mobilumo ir lankstumo akcentavimas, palyginti mažas pasitikėjimo laipsnis. Tačiau jie, panašiai kaip stiprių bendruomenių atstovai, taip pat kritikuoja žiniasklaidos ar masinio vartojimo įtaigą, o bendruomenės vienovės, solidarumo pranašumą pakeičia laisvo žaidimo ir kūrybos palaima. Kūrybinės klasės būdingi silpni, lankstūs tarpusavio ryšiai, ir tai įgalina juos plėtoti kūrybines industrijas (vaizduojamuosius ir atlikimo menus, reklamą, dizainą, architektūrą, leidybą, programavimą, žaidimų ir popkultūros industriją). Šios grupės, kurių šventės būna pakankamai viešos, atleidimų, išpažinčių, širdingų prisipažinimų nelaiško rimtu kalbėjimu. Žaidimas, karnavalas, pasijuokimas, gebėjimas improvizuoti, vaidinti, lengvai bendrauti ir tiek pat lengvai išsiskirti, keisti šventės partnerius, aplinkas laikomi privalumais. Šventės pilnatvę čia sukuria situacijų laisvė, jų inspiravimas, gebėjimas kurti naujus stebinančius, linksmus mikroįvykius ir juose dalyvauti.

Gauta 2006 10 25
Priimta 2006 11 15

LITERATŪRA

- Florida, R. 2003. „Cities and creative class“, *City and Community*. Vol. 2, No. 1. p. 3–21.
- Katz, C. E. 2003. „The Voice of God and the Face of the Other“, *The Journal of Textual Reasoning*. June, Vol. 2, No. 1. – Pasiekiamas: <http://etext.lib.virginia.edu/journals/tr/volume2/number1/katz.html>.
- Levinas, E. 1990. *Difficult Freedom. Essays on Judaism*. Trans. Seán Hand London: The Athlone Press.
- Levinas, E. 1994a. *Etika ir begalybė. Pokalbiai su Philippe'u Nemo*. Vertė Arūnas Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos.
- Levinas, E. 1994b. *In the Time of the Nations*. Trans. Michael B. Smith. London: The Athlone Press.
- Lingis, A. 2002. *Pavojingos emocijos*. Vertė Ieva Skaržinskaitė. Vilnius: Poligrafija ir informatika.
- Vanier, J. 1998. *Bendruomenė, atleisti ir švęsti*. Vilnius: Vyturys.
- Vanier, J. 2006. *Kiekvienas žmogus – šventa istorija*. Vilnius: Katalikų pasaulio leidykla.

Gintautas Mažeikis
THE AMBIGUITY OF CREATIVE COMMUNITY: FROM
E. LEVINAS AND J. VANIER TO THE CREATIVE CLASSES

SUMMARY

Is community a construction of discursive relations, language games and pre-predicative conditions? Does it create itself in the same way as a creative person? Actually, *I and Thou* relationship makes a community. However, could *I and Thou* be a mentally disabled human being? It is necessary to remember the philosophical discussion about the role of communal morality after the Second World War. Relying on the basis of interpretation of Talmud and Kabbalah, Levinas developed an idea about the growth of Jewish consciousness from the level of community and ghetto to the level of the idea of national state, that is, Israel. The article discusses Levinas' interpretation of moral law as a part of Talmudist tradition and confronts it to S. Kierkegaard's considerations about ethics. Agreement between the Jews and God, and the Torah are above God and human beings. The human face opens up a mysterious level of morality; this is why ethics is present in look, touch, or intonation of voice. The article also compares Althusser's and Levinas' theories of the subject. Althusser has developed the theory of interpellation. Levinas maintains a very similar attitude that the service of subjects for the community or state needs is very important. Interpellation is possible only because human being agrees to limit himself/herself. Limitation, confinement of liberty and imagination is the precondition of any community relations. Jean Vanier also discusses this limitation of the self. Vanier develops similar body ethics in order to explain the origin and growth of community feeling and consciousness. He gives a lot of examples about mentally disabled men. Their experience shows that trust and believe emerge after body sympathy and pre-predicative openness.

KEYWORDS: Levinas, Althusser, interpellation, Vanier, imagination, creative classes.

Algirdas Degutis

RŪPESTINGOSIOS TIRONIJOS SĖLINIMAS

*Arūnas Sverdiolas.
Apie pamėklinę būtį.
Vilnius: Baltos lankos, 2006. 246 p.*

Šiame straipsnių rinkinyje, ypač jo 2-oje dalyje, kuria apsiribosiu, Arūnas Sverdiolas pasireiškia kaip socialinis kritikas. Tačiau tik iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti, jog čia turime reikalą su įprasta visuomenės ar jos valdžios kritika. Juk kas yra tipiškas socialinis kritikas? Vakaruose nuo seno jis yra kairysis – kovoja už didesnę demokratiją, siekia žmonių laisvės, lygybės ir brolybės idealo. Jis yra įvairių „nuskriaustųjų ir pažemintųjų“ užtarėjas ir „priespaudos sistemos“ smerkėjas. Iš socialinių kritikų gimsta maištininkai, revoliucionieriai ir reformatoriai. Visi jie siekia pertvarkyti visuomenę, ją pastūmėti pažangos, jų idealo realizavimo linkme. Šis siekis, išikūnijantis įvairiuose „išsivadavimo“ judėjimuose ir sėkmės atvejais įgaunantis politinę galią, stumia inertišką visuomenę „socialinio teisingumo“ link – bent jau taip jo rezultatą įsivaizduoja pažangiečiai.

Šie sąjūdžiai atsirado XIX amžiuje Rousseau sentimentalizmo įtakoje iškilus „socialiniam klausimui“ ir įsivyravus „socialinės užuojautos“ kultui.

Jeigu XVIII amžiaus moralistas dar galėjo smerkiamai žvelgti į skurdžius ir valkatas, tai XIX amžiaus pabaigoje jau vyravo toji sentimentalus humanizmo nuostata, kurią ironiškai nusakė Nietzsche: „Kaip gali būti laimingas, kai pasaulyje tiek daug vargo.“ Dostojevskis jau 1873 m. „Velniuose“ kalbėjo apie „liberalą-idealistą, stovintį kaip įkūnytą priekaištą savo tėvynei“. Remdamasis prielaida apie prigimtinę žmonių lygybę ir kartu regėdamas jų nelygybę realioje visuomenėje, toks humanistas smerkia visuomenę. Ten, kur anksčiau žmonės matydavo savo pačių nesėkmes arba nelaimės (arba savo „kryžių“), jis įžvelgia jiems daromas skriaudas. Todėl visuomenę jis mato padalytą į skriaudikus ir nuskriaustuosius, į prispaudėjus ir prispaustuosius, o save suvokia kaip sąžinės balsą, kaip prispaustųjų užtarėją, kaip teisingumo šauklį. Jis vaizduojasi užimęs moralės aukštumas ir turįs moralinį *carte blanche* praktinėms visuomenės pertvarkymo pastangoms. Ir tai yra esminis pasaulėžiūrinis lūžis: įsivyravus idėjai, kad dėl asmens nesėkmių arba nelaimių galiausiai yra kalta visuomenė, atsiveria galimybė bet kokią nepasitenkinimą savo padėtimi teikti kaip priespaudos liudijimą, kaip įkaltį prieš esamą tvarką.

Ši nuostata plačiai įsigalėjo Vakaruose. Pakanka prisiminti Johno Lennono dainos *Imagine* tekstą. Joje piešiamo idealo šviesoje esama tvarka atrodo netobula, neteisinga, atstumianti, pasibjaurėtina, nepakenčiama – epiteto stiprumą lemia socialinio kritiko kritiškumo laipsnis. Todėl ir praktinių veiksmų skalė yra plati: nuo kruvinos revoliucijos iki bekraujų reformų. Šioje plačioje darbotvarkėje sutelpa ir naujieji liberalai, ir Pol Poto kraugeriai. Pastarieji gali būti pirmųjų smerkiami dėl naudojamų priemonių, bet ne dėl kilnaus tikslo. Priemonių pasirinkimą sąlygoja visuomenės inertiškumo ir „reakcijos“ jėgų įtakingumo laipsnis. Inertiškoje, tradicionalistinėje visuomenėje sunku atlikti revoliucinį perversmą, tenka apsiriboti lokaliniais reformistiniais išpuoliais, tikintis, kad nesiliaujanti tokių išpuolių virtinė galiausiai palauš esamos tvarkos stuburą.

Visi šie išpuoliai remiasi nauja moralės samprata. Senoji saviklivos moralė, pažangiečių požiūriu, tik įtvirtino ir sankcionavo neteisingą tvarką, kurioje stipresnieji galėjo diktuoti bendravimo sąlygas silpniesiems. Pažangioji „socialinio rūpinimosi“ moralė laikosi principo, kad visa, kas silpnina stipresniųjų galią arba stiprina silpniesniųjų galią, yra teisinga. Silpniesnieji visada teisūs. Visos priemonės, kurios juos „igalina“, yra tinkamos. Teisinga ne tik persikirstyti turtingesnių turtą neturtingesniųjų naudai, bet ir šalinti bet kokią „atskirtį“, dėl kurios kai kurie žmonės jaučiasi arba turi jaustis kaip nors pažeminti.

Šį ekskursą į kairiųjų ideologiją darau todėl, kad, mano manymu, daugelis anomijos reiškinių „pas mum“, kuriuos aprašo A. Sverdiolas, gali būti paaiškinti kaip jos vyravimo padariniai. Tad kaip yra „pas mum“, buvusiuose Rytuose, kur buvo mėginta realizuoti radikalųjį jos variantą? Viešojo gyvenimo

„lėkštėjimas“, „desublimacija“, „standartų žemėjimas“ ir net „barbarizacija“ mūsų išlaisvėjusioje visuomenėje iš dalies paaiškinama kaip reliktinis sovietinis cinizmas, kuriuo žmonės gynėsi nuo oficialaus melo. Tačiau ką jiems teigia dabar vyraujanti oficiali ideologija? Ji sako: skųskitės, nepalaujamai skųskitės, ir mes jums padėsime, nė vieno nepaliksime lauke už durų.

Ką tai reiškia? Tai reiškia, pavyzdžiui, jog kiekvienam nevykėliui ar atsilikėliui žadama dovana už tas jo savybes, dėl kurių jis yra nevykėlis ar atsilikėlis. Be to, žadamoji dovana reiškia nuobaudą tiems, kurie dėl priešingų savo savybių nėra nevykėliai ar atsilikėliai. Visuomenė paprasčiausiai nieko negali duoti vieniems savo nariams neatimdama iš kitų. Šioje transakcijoje jau glūdi *in nuce* visa ta destruktivi demoralizacijos dinamika, kurios apraiškas analizuoja A. Sverdiolas. Paremdama tuos, kuriuos visuomenė vienaip ar kitaip „atskyrė“, valstybė ne tik suteikia jiems paskatų išlikti tokiais, kokie jie buvo, bet ir suteikia jiems aukų statusą. Aukos, žinoma, yra nekaltos. Tad kalta gali būti tik visuomenė. Nuo čia prasideda asmens atsakomybės erozija ir neišgalumo eskalacija. Statutinių visuomenės aukų asortimentas ir kiekis didėja – ne tik dėl to, kad naudinga būti pripažintam auka, bet ir dėl to, kad politiniams verslininkams būtina turėti kuo didesnes savo globojamų aukų atsargas. Nuo to priklauso jų pačių politinis išlikimas ir politinė įtaka. Šis procesas – tai tikra cinizmo mokykla: kiekviena pusė permato kitos melą, bet kartu supranta, kad jai naudinga jį palaikyti. Plačioji visuomenė jaučia „klerkų išdavystę“, tačiau galiausiai taikstosi su tokia padėtimi, nes yra įtikinta kovos prieš „atskirtį“ būtinybe.

Ši visuomenės savigriovos procesą stiprina „viktimizacijos diskursas“, kurio griebiamasi jam paaiškinti. Tai yra tas diskursas, kai blogas (agresyvus, destruktivus) žmonių elgesys aiškinamas kaip „giluminių“ arba „socialinių“ priežasčių padarinys. Probleminiai agentai perinterpretuojami kaip pasyvios būtybės, realiai neatsakančios už savo elgseną. Šio selektyvaus determinizmo dėka atsakomybė dėl probleminio elgesio nuimama nuo probleminės grupės pečių ir perkeliama platesnei visuomenei. Tokių aiškinimų formulė atrodo taip: dėl X blogos padėties (blogos elgsenos) yra atsakingas (kaltas) ne X, bet jį supanti nedraugiška (nepalanki) socialinė aplinka. Siekiant problemą išspręsti, reikia tą aplinką padaryti jam draugiškesnę (palankesnę). Taisytis turi ne jis, bet jį „atskyrusi“ visuomenė, kuri turi tapti „tolerantiškesnė“ ir „jautresnė“. Kitaip sakant, vykdoma priežastinė ir moralinė inversija: atsakomybė (ir kaltė) nuimama nuo probleminių grupių ir suverčiama neprobleminėms. Visi tokie anomijos aiškinimai tik eskaluoja ir didina problemas, nes atskirtieji skatinami elgtis būtent tuo būdu, dėl kurio jie jais tapo.

Galimybė neprisiimti atsakomybės už savo nepatenkinamą padėtį skatina asmenį teisuoliškai maištauti prieš esamą „represyvią“ tvarką ir jos reikavimus. A. Sverdiolas rašo: „Vakarų civilizacijoje asmens suverenumas atsirado

interiorizuojant tvarką, tai yra išoriniam tvarkos reikalavimui virstant vidiniu įsitikinimu, teisine prievarta paremtos tvarkos palaikymui virstant savitvarda, savosios atsakomybės imperatyvo pripažinimu ir prisiėmimu“ (p. 146). Savitvartos (pridurčiau, ir savikliovos) erozija, kurią sukelia oficiali atskirtųjų įtraukties ideologija ir praktika, visuomenės institucijas nuolat verčia leisti žemyn „kartelę“ – nes tik taip anksčiau jos neperšokusieji gali būti įtraukti į juos atskyrusią visuomenę. Kaip tik šis procesas logiškai veda į „nesitvardymo įsigalėjimą“ ir „barbarizaciją“ (p. 158). Autorius įtaigiai aprašo tuos „galvosenos, gyvensenos ir jausenos“ didėjančios anomijos pokyčius, kuriuos sukelia beribis vadavimosi iš visų saitų siekis, argumentuojamas, jog „dabartinis savitvartos neturintis *ego* prašosi išorinės jėgos, kuri vienintelė gali užtikrinti tvarką“ (p. 158).

Išties, žmonių savitvardą galima pavadinti neformalia *socialine* galia, taip atskiriant ją nuo *politinės* galios, disponuojančios prievartos monopolium. Kaip tik į šią galią yra nukreiptas socialinio kritiko ir emancipacinių pastangų dėmesys. Kiekvienas sėkmingas emancipacijos aktas yra politinės galios laimėjimas prieš socialinę galią. Silpninant šią galią atitinkamai stiprinama politinė galia – plečiama valdančiojo elito paternalistinė laisvė formuoti ir reformuoti privačius piliečių santykius, kurti „naują žmogų“. Autorius atkreipia dėmesį į paradoksalią šio proceso rezultatą: „Valdančiųjų paternalizmą atitinka pavaldinių infantilizmas <...>. Vienintele neigiamai vertinamos visuomenės būklės priežastimi laikomi valdžioje esančių asmenų, partijų ir valstybės institucijų veiksmai. Kai prireikia ką nors socialiai veikti, pasirodo begalinis kiekvieno neįgalumas (p. 148).

Kitaip sakant, emancipacijos plėtra veda į etatizmą, o etatizmas griauja civilizuotą visuomenę, paversdamas ją bejėge mase. Emancipuotų subjektų masė, galiausiai išpažįstanti tik principą „draudžiama drausti“, jau nebėra civilizuota visuomenė ir ji prašyte prašosi tironiškos valdžios. Emancipacijos siautuly sveda į tironiją.

A. Sverdiolas yra įžvalgus ir subtilus visuomeninio gyvenimo analitikas ir tam tikra prasme – vyraujančios socialinės kritikos kritikas. Tad gaila, kad „socialinį teisingumą“ Vakaruose jis apibūdina kaip „santarą“ (p. 167), o ne kaip vėžinį auglį.

Gauta 2006 11 15
Priimta 2006 12 14

Audronė Žukauskaitė

VISOS ŠALIES KREATIVIZACIJA PLIUS VISA VALDŽIA METAFOROMS

Tomas Kačerauskas.

Filosofinė poetika.

Vilnius: Versus aureus, 2006. 279 p.

Tomo Kačerausko knygą *Filosofinė poetika* perskaičiau labai subjektyviai ir asmeniškai, nes antrajam knygos pavadinimo sandui – poetikai – skyriau penkerius, o pirmajam – filosofijai – visus kitus mokymosi metus. Šiuo požiūriu knyga man gana artima, nes autorius remiasi tais teksta, kurie man ypač įdomūs. Aišku, perskaičius šią knygą kyla klausimas, kodėl filosofija ir poetika negali būti mąstomos kartu ar greta, bet būtinai turi virsti kažkuo trečiu – filosofine poetika. Knyga sudaryta iš labai skirtingų, nevienodo lygmens ir rango tyrimo objektų, kurie turi nevienodą svorį tiek filosofijoje, tiek estetikos teorijoje. Zenonas Norkus knygos priešlapyje tiksliai parašė, jog „filosofinė poetika – visaėdė“, taigi jai tarsi nėra neskanių ar netinkamų valgyti dalykų. Kyla klausimas, kas šiuos objektus sieja, kitaip tariant, man visuomet svarbiausia, kaip knyga yra padaryta. Keisčiausia man atrodo, jog bet kuri knygoje aprašoma teorija – nuo Antikos iki modernųjų laikų – yra priverčiama liudyti neatišlingą filosofinės poetikos būtinumą. Knygos autorius tarsi nesusiduria su niekuo, kas jo teoriją paneigtų, priverstų jį atsitraukti ar suabejoti savo tiesa. Kaip teigiama knygos įvade, „filosofinės poetikos paradigma vienija Antikos mąstymą (Platonas, Aristotelis), krikščioniškąsias jo atmainas (Tomas Akvi-

nietis), gyvenimo (Nietzsche) ir egzistencijos (Kierkegaard'as, Heideggeris, Sartre'as) filosofiją, fenomenologiją (Husserlis), hermeneutiką (Gadameris, Ricoeuras), egzistencinę teologiją (Bultmannas, Jüngelis). Tai integralus modelis, sutelkiantis tam tikrą mąstymo tradiciją (egzistencinę fenomenologinę) ir leidžiantis kultūrą interpretuoti kaip žmogaus kūrybos visumą“ (p. 7–8). Taip pat autorius teigia, jog „filosofinė poetika čia suprantama kaip vientisa Vakarų filosofijos tradicija, siekianti Antikos laikus“ (p. 7). Tačiau jei filosofinė poetika tarsi visiškai sutampa su filosofijos tradicija, kodėl ji negali vadintis tiesiog filosofija?

Čia autorius pristato poetikos terminą, kuris Platonui ir Aristoteliui reiškė eilėdarą, o šiais laikais suprantamas kaip literatūros teorija, nagrinėjanti poetines raiškos formas. Tačiau autorius iš karto atsiriboja nuo estetikos teorijos teigdamas, kad „filosofinė poetika mums rūpi kaip visuminis požiūris, bet ne kaip pagalbinė priemonė filosofinėms idėjoms reikšti“ (p. 9). Autorius imasi polemizuoti su estetikos šmėkla, kurią įkūnija nelabai vykusiai pasirinktas marginalinis G. Dickie'o vadovėlis *Introduction to Aesthetics*, kuris vargu ar yra labai įtakingas ir galintis reprezentuoti estetiką. Šiaip jau šiais laikais retai kas kalba apie estetiką – labiau priimta mąstyti apie meno teoriją, vizualumo studijas ar kultūros studijas. Dickie'o pozityvizmui priešpriešinami A. J. Greimo ir A. Šliogerio tekstai, kurie, reikia suprasti, ir įkūnija filosofinę poetiką. Kitaip tariant, tai filosofiniai tekstai, kurių akiratyje atsiduria meno kūriniai ir kurie rašomi subjektyviu stiliumi. Ar tai ir yra filosofinė poetika? Jau šilta, bet dar ne karšta. Pasirodo, filosofinė poetika yra ne koks nors individualus, subjektyvus požiūris (tokiam požiūriui galėčiau simpatizuoti), bet visuminė žiūra, integralus kultūros modelis.

Kaip įmanoma pateikti visuminį požiūrį šiais postmoderniais laikais, ypač remiantis teorijomis, kurios ne tik kad nėra vieningos, bet dažnai netgi prieštaringos? Tačiau knygos autoriui tai nėra kliūtis: jis primygtinai tvirtina, kad filosofinė poetika yra visa apimanti žiūra, pateikianti vieningą pasaulio vaizdą. Tačiau kodėl, leiskite paklausti, pasaulio vaizdas turi būti vieningas? Anot autoriaus, filosofinė poetika yra modelis, paradigma, „siekianti Antikos laikus“. Kitaip tariant, filosofinė poetika egzistavo visuomet, tik dar nebuvo pakankamai „sąmoninga“. Iš knygos logikos galima suprasti, jog filosofinė poetika pamažu – nuo Antikos prie viduramžių, nuo viduramžių prie egzistencializmo, nuo egzistencializmo prie struktūralizmo - artėjo prie savo išsipildymo, kol galiausiai pasiekė aukščiausią raidos stadiją Tomo Kačerausko knygoje. Štai čia aš pradėdau prisiminti, kada paskutinį kartą skaičiau tokį vientisą ir nuoseklų pasaulio aiškinimą – ogi E. Meškausko knygoje *Metodologiniai marksistinės filosofijos bruožai*. (Gal tai buvo *Marksistinės filosofijos metodologinė apybraiža*? Negaliu prisiminti.) Knyga, beje, man labai patiko, nes buvo tobula tarsi kiaušinis. Šioje knygoje suformuluotas požiūris buvo tobulai vientisas, jis buvo pateikiamas

kaip vienintelis tinkamas, be to, gebantis paaiškinti bet kurį reiškinį ar teoriją. Paradoksalu, bet kaip tik taip veikia ir filosofinė poetika: nors ji skelbiasi esanti „atviras ir integralus filosofinis požiūris“ (p. 12), jai nėra nieko, kas jos atžvilgiu būtų kita. Akivaizdu, jog filosofinė poetika kalba apie pasaulėžiūrą – juk tai tik kitas ideologijos pavadinimas. Neatsitiktinai autorius griebiasi spiralės metaforos: „Filosofinė poetika visada eina ratu, bet jos ratas – begaliniu spinduliu“ (p. 22). Argi tai ne dialektinio vystymosi spiralė? Knyga pradeda kelti nemenką įtampą, kai autorius žada „atverti naują matymą“ (p. 23). Ši įtampa virsta bavguliu, kai paaiškėja, kad žiūra „yra atvira kūrybinėms pataisoms“ (p. 22), be to, naujasis pasaulėvaizdis „leidžia taisyti mokslo teorijas“ (p. 26). Labai greitai knygoje pakvimpa „pasaulėvaizdžio pataisomis“, ir visiems tiems, kurie nepasitaiso, išrandama speciali „kūrybinės kreipties“ procedūra. „Kūrybinė kreiptis“, kaip aiškina autorius, reiškia „pasaulėvaizdžio plėtrą“, kuri būtinai reikalauja savojo *Aš* (individualistinio, smulkiaburžuazinio *Aš*) suskliaudimo. Ir nesitikėkite, kad jus pakreips kaip nors kūrybiškai: jūsų senąjį pasaulėvaizdį suskliaus, tačiau jei turite nors kruopelytę talento, jis taip pat bus suskliaustas, nes, autoriaus manymu, supratimas privalo būti demokratiškas, o jo dalyviai – lygiaverčiai. Kaip teigiama filosofinės poetikos nutarime – kiekvienas dalyvaujantis šiame procese jau yra kūrybinga asmenybė. Taigi filosofinės poetikos esmė – visos šalies kreativizacija. Be to, ypatinga galia yra suteikiama metaforai, kuri, kaip teigia autorius, yra ne poetinis tropas, bet kultūros modelis. Čia vėl norėtusi paklausti: kodėl kultūrą reikia modeliuoti? Ogi tam, kad ji netrukdytų filosofinei poetikai būti „integraliai ir vieningai“. Tad filosofinės poetikos devizą galima perrašyti taip: visos šalies kreativizacija plius visa valdžia metaforoms. Todėl norėčiau pasakyti, jog nė kiek neabejoju filosofinės poetikos šviesia ateitimi. Galbūt vieną dieną jai pavyks – nors aš viliuosi, jog nepavyks, – įvesti „pasaulėvaizdžio pataisas“ ir automatinio režimu nustatyti „save taisančią žiūrą“.

*Gauta 2006 08 14
Priimta 2006 09 12*

Danutė Bacevičiūtė

KITYBĖS KONFERENCIJA

*Tarptautinė konferencija „Kitybės sampratos šiuolaikinėje filosofijoje“
Kultūros, filosofijos ir meno institutas. Vilnius, 2006 m. lapkričio 17–18 d.*

Nesu konferencijos žanro mėgėja. Jeigu reikėtų rinktis, visada pirmenybę teikčiau seminarams. Tokiems, kurie vyksta ne vieną dieną, bet reguliariai, tar- kim, kartą per savaitę. Tuomet galimybė įsigilinti, klausti, diskutuoti, o sykiu sugrįžti prie jau aptartų, tačiau vėl išskylančių klausimų, yra gerokai didesnė, nei gali pasiūlyti tie minčių fragmentai, provokacijos ar paskiri klausimai, subręstantys po trumpučių pranešimų mokslinėse konferencijose. Tad noriu pasakyti, kad nei konferencijos organizatorės, nei jos dalyvės kailis man nėra savas, buvimą jame priskirčiau svetimybės patirčiai.

Tokią svetimybės ar kitybės patirtį ir noriu aprašyti, mat proga tam pa- sitaikė tinkama – 2006 m. lapkričio 17–18 d. Vilniuje Kultūros, filosofijos ir meno institute vyko tarptautinė konferencija „Kitybės sampratos šiuolaikinėje filosofijoje“, o man teko garbė būti viena jos organizatorių. Ties komplikauta organizatoriaus, t. y. šeimininko, kuris yra svečias savo namuose (mat konfe- rencijos žemė, kaip minėjau, man nėra sava), padėti daugiau neapsistosiu (ji ir taip akivaizdi), bet apžvelgsiu kelias kitas plotmes, kuriose iškilo kitybės, svetimybės problema, būtent – teorinę, kalbinę ir bendravimo plotmes.

Teorinę plotmę steigė konferencijos dalyvių pranešimuose aptartos kitybės sampratos. Neturėdama galimybės detaliau jų panagrinėti (kad tai galėčiau pada-

ryti, tikrai reikėtų kokių 3–4 seminarų, kuriuose autorius lėtai, nuolat stabdomas, pertraukiamas ir apklausiamas skaitytų savo pranešimą), apžvelgsiu, ką pajėgiau suprasti. Pasiteisinti galiu tik tuo, kad pats lietuvių kalbos žodis „pra-nešimas“, regis, numato šį minimalų rezultatą. Tuo nepaliauja stebėtis Algis Mickūnas, dar vienas šios konferencijos organizatorių, mat „pranešimas“ reiškia, jog kažkas pranešama pro šalį. Apžvelgusi tai, kas buvo „pranešta“, galiu konstatuoti, kad kitybės problemos svarstymai skleidėsi iš dviejų perspektyvų – fenomenologinės ir struktūralistinės/poststruktūralistinės. Tačiau pačios šios perspektyvos nebuvo vienalytės, todėl tiksliausia būtų kalbėti apie kitybę kaip ribinį fenomeną, kurį aprašant šiuodvi perspektyvos modifikuojamos.

Dalius Jonkus savo pranešime „Kito prasmės genezė E. Husserlio *Karteziškosiose meditacijose*“ siekė pagilinti fenomenalumo suvokimą, išryškindamas refleksiją kūno lygmenyje. Tam pasitarnavo ne tik tokių mūsų kūniškos patirties fenomenų, kaip liečiamo ir paliesto kūno sangražiškumas, bet ir santykių su kitu patiriamas „susiporavimo“ fenomenas, pvz., pats bijodamas aukščio, įsikimbu į turėklą, kai kitas prieina prie atbrailos. Galima sakyti, kad Dalius Jonkus į Husserlio *Karteziškąsias meditacijas* mėgino pažvelgti remdamasis M. Merleau-Ponty pozicija, t. y. kaip pirminį fiksavo tarpkūniškumo fenomeną. Panašią poziciją prisiėmė ir Mara Rubene, pranešime „Subjektyvybės erdvės: E. Husserlis, E. Levinas, J.-L. Nancy“ kėlusi tikslą remdamasi intersubjektyvumo, gyvenamojo pasaulio erdviškumo aprašymais permąstyti egzistencijos prasmę.

Kiek kitokios strategijos laikėsi kiti pranešėjai. Atkreipę dėmesį į fenomenologinės perspektyvos nepakankamumą svarstant kitybės problemą, jie toliau jos neplėtojo, o ieškojo jai alternatyvos. Audronė Žukauskaitė pranešime „Prisilietimo ne-fenomenologija: J. Derrida ir J.-L. Nancy“ taip pat kaip ir Dalius Jonkus palietė kūno ir kito sąsają, tačiau, remdamasi Nancy, mėgino ieškoti alternatyvos fenomenologinei perspektyvai. Fenomenologinė filosofija prie kūno prieina iš subjektyvybės pozicijos ir aprašo jo reikšmę, tačiau šitaip panaikinama kūno kitybė. Fenomenologijai alternatyvos ieškoma apibūdinant kūną kaip egzistavimą odos paviršiumi, kaip buvimą išstatytam erdvėje, o prisilietimą kaip rašymą, t. y. ne kaip įreikšminimą, bet kaip įerdvinimą (išretinimą, kaip išdėstymą erdvėje).

Dvi santykio su kitu galimybes (sykiu ir dvi kitybės aprašymo strategijas: poststruktūralistinę ir fenomenologinę) aptarė Nijolė Keršytė pranešime „Kitas Tame Pačiame ar priešais Tą Patį (J. Derrida ir E. Levinas)“. Kitybė Tame Pačiame iliustruota pasitelkiant Derrida, kuris apie santykį su kitu kalba kaip apie santykį su kito vaizdiniu. Šitoks pakaitinis santykis su kitu yra raštas, tokioje perspektyvoje pasirodantis kaip kito žvilgsnio substitutas. Pranešėja, remdamasi Levino pozicija, pristatė alternatyvią santykio su kitu aprašymo galimybę, kuri orientuota į konkretų susitikimą su kitu, t. y. tokią susitikimą, kuriame pasijuntu kito užklaustas.

Kito vaizdinio radimąsi puikiai iliustravo konkrečia medžiaga paremti tyrinėjimai, kuriuos savo pranešimuose pristatė Nerijus Milerius („Egzistencija ir kitas žanriniam kine: fantastika ir siaubo kinas“), Rita Repšienė („Kito tradicija: tarp mito ir dabarties“) bei Oksana Dovgoplova („Kito sritys, svetimi, atmetieji socialinėje erdvėje“). Nerijaus Mileriaus pasitelkta nebyliojo kino medžiaga leido pastebėti ne tik mechanizmus, formuojančius kito vaizdinį, bet ir įprastumo bei neįprastumo transformacijas laiko tėkmėje. Ritos Repšienės pranešimas, sugrąžinęs į lietuviškąjį kontekstą, padėjo ne tik pamatyti tradicinį kitą – klaidatikį, burtininką, raganą, bet ir įsiklausyti į lietuvių kalbos žodžiuose „svečias“, „svetimas“ glūdinčią, bet dažnai nepastebimą kitybės dialektiką. Oksana Dovgoplova įvedė skirtį tarp svetimo (monstro ar šventojo) ir atmestojo, pastarąjį įvardindama kaip socialinės sistemos produktą.

Žibartas Jackūnas, analizavęs semantinį kitybės sampratos matmenį, aptarė šios sampratos interpretatyvias ištakas, kintamumą istorijos eigoje bei perspektyviškumą arba santykinumą, o tai įgalino ginti tezę apie visiškos kitybės ir visiškos tapatybės negalimumą. Vida Gumauskaitė, atstovavusi struktūralistinei perspektyvai, teigė, kad Lévi-Strausso struktūrinė antropologija numato galimybę priimti kitą, kartu ir galimybę kalbėti apie „naująjį humanizmą“, kuris nebūtų vien ideologinis konstruktas. Anot jos, tai įgalina subjektyvaus universalumo redukcija į objektyvų universalumą, t. y. į neįsąmonintai funkcionuojančią struktūrą. Tokia pozicija, kaip racionalizmo ir jutimiškumo sąsaja, pretenduoja vadintis „superracionalizmu“.

Daug konferencijos pranešimų buvo skirta kitybės funkcionavimui socialinėje ir politinėje erdvėje aptarti. Vieni pranešėjai – Katarzyna Liszka ir Rafałas Włodarczykas („Prarandant „žmogiškumą“ – E. Levino Kitas pagal Alainą Finkielkrautą“), Nida Vasiliauskaitė („Liberalioji demokratija ir Kitas: priešas ar priešininkas“), Lilijana Astra („Kitybės metmenys Johno Rawlso politinėje teisingumo teorijoje“) – orientavosi į socialinio ir politinio gyvenimo prielaidas, kiti – Stevphenas Shukaitis („Aš maištauju, vadinasi, mes dar ateisime: radikali politika ir vaizduotės veikla“), Gintautas Mažeikis („Filosofinės-antropologinės kitybės sąlygos: nuostatų, gebėjimų ir refleksijų dinamika“) bei Vytautas Rubavičius („Kitas Europos Sąjungos denacionalizavimo požiūriu“) – mėgino reflektuoti politinę mūsų kasdienos tikrovę. Buvo ne tik konstatuota šiua laikinės Vakarų kultūros krizė (pavojai, kuriuos sukelia tiek universalumo, tiek kitybės suabsoliutinimas), prieštaranga liberaliosios demokratijos pozicija kitybės atžvilgiu, Europos Sąjungos politikos kūrėjų akimis matoma naujų Europos Sąjungos narių kitybė (dėl pastarųjų sovietizmo ir nacionalinių jausmų), bet bandytos apmąstyti ir kitybės sąlygos. Pasak Gintauto Mažeikio, jei aprašant nuostatų ir įgūdžių fenomenus orientuojamasi į vartotojiškąjį aspektą, kitybės radikalumas nyksta ir konflikto paradigmą keičia žaidimo paradigma, o orientuojantis į pilietinį aspektą atsiranda galimybė

kalbėti apie konfliktą, protestą ir revoliuciją kasdieniame gyvenime. Pastarąjį aspektą reflektavęs Stevphenas Shukaitis nurodė radikalios politikos sąsają su ateities modusu – t. y. būtinybę priimti ateisiantį kitą, nežinomą, ir dėl to esantį visiškai kitu.

Kitybės problema neapsiribojo vien teorine plotme. Konferencijos dalyviai iš užsienio turėjo puikią galimybę susidurti su ja ir kalbos lygmenyje. Ne visi pranešimai konferencijoje skaityti anglų kalba, dalis – lietuvių. Turėdami tik pranešimo tezes angliškai ir nesuprasdami pranešėjo kalbos, konferencijos dalyviai iš užsienio galėjo mėgautis vienos seniausių indoeuropiečių kalbų, bene geriausiai išlaikiusios senąją garsyną ir morfologines ypatybes, skambesiu. Nežinia, ar juos tai guodė, tačiau kitybės, svetimybės patirtis garantuota. Paguosti galėjo nebent svečio, bet ne svetimo patirtis, mat konferencijose, kaip žinoma, ne viskas baigiasi pranešimais: per kavos ir arbatos pertraukas konferencijos dalyviai aktyviai bendravo, tad užmezgė naujų pažinčių, buvo pakviesti, o ir patys kvietė, į svečius. Todėl gruodžio viduryje Dalius Jonkus, Audronė Žukauskaitė ir šių eilučių autorė Rygoje dalyvaudami konferencijoje „Žmogus šiuolaikiniame pasaulyje: nuo kasdienės sąmonės iki aukščiausių vertybių“ vėl galėjo pasijusti svečių kailyje.

*Gauta 2006 12 01
Priimta 2006 12 14*

APIE AUTORIUS

Danutė Bacevičiūtė – mokslo darbuotoja Dabartinės filosofijos skyriuje, Kultūros, filosofijos ir meno institute. Dėsto religijos filosofijos kursą bei veda E. Levinui, S. Kierkegaard'ui skirtus seminarus Vilniaus pedagoginiame universitete bei Religijos studijų ir tyrimų centre Vilniaus universitete. 2005 m. apgynė filosofijos daktaro disertaciją tema „Laiko sampratos transformacija šiuolaikinėje filosofijoje: E. Husserlis ir E. Levinas“. Mokslinių interesų sritys: laiko problema, fenomenologinė ir postfenomenologinė filosofija.

Jūratė Baranova – filosofijos profesorė Socialinių mokslų fakultete Vilniaus pedagoginiame universitete. Vadovėlių *Politinė filosofija* (Vilnius: Pradai, 1995), *Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.* (Vilnius: Alma littera, 1998), *Istorijos filosofija* (Vilnius: Alma littera, 2000), *Etika: filosofija kaip praktika* (Vilnius: Tyto alba, 2002), kartu su Tomu Sodeika – „Filosofija XI–XII kl.“ (Vilnius: Tyto alba, 2002) bei knygų *XX amžiaus moralės filosofija: pokalbis su Kantu* (Vilnius: VPU leidykla, 2004), *Filosofija ir literatūra* (Vilnius: Tyto alba, 2006) autorė. Interesų sritis: šiuolaikinė filosofija.

Silvia Benso – filosofijos profesorė Siena'os koledže, Olbanyje Niujorko valstijoje (JAV). Jos mokslinių interesų sritys – šiuolaikinė Europos filosofija, antikos filosofija, filosofijos istorija ir feministinė teorija. Levino filosofiją ir jo santykį su Platonu, Nietzsche'ė ir Heideggeriu ji tyrinėjo ne tik savo straipsniuose, bet ir knygose: *Pensare dopo Auschwitz: Etica filosofica e teodicea ebraica* (Esi, 1992) (*Mąstyti po Aušvico: filosofinė etika ir hebrajiškoji teodicėja*), *The Face of Things: A Different Side of Ethics* (SUNY, 2000) (*Daiktų veidas: kita etikos pusė*) ir (su Brianu Schroederiu) *Pensare ambientalista. Tra Filosofia e ecologia* (Paravia, 2000) (*Aplinkos mąstymas. Filosofija ir ekologija*). Taip pat yra viena iš netrukus pasirodysiančios knygos *Contemporary Italian Philosophy: Crossing Borders of Ethics, Politics, and Religion* (SUNY) (*Šiuolaikinė italų filosofija: peržengiant etikos, politikos ir religijos ribas*) redaktorių (su Brianu Schroederiu). Kartu su Brianu Schroederiu ji redaguoja SUNY knygų seriją, skirtą šiuolaikinei italų filosofijai. Šiuo metu redaguoja straipsnių rinkinį, skirtą Levino ir antikos filosofų santykiui.

Betina Bergo – knygos *Levinas Between Ethics and Politics* (Duquesne, 2002) (*Levinas tarp etikos ir politikos*) autorė. Ji parašė nemažai straipsnių, skirtų Levinui, psichoanalizei, feminizmui, taip pat išvertė tris Levino straipsnių rinkinius bei M. Zarader knygą *The Unthought Debt: Heidegger and the Hebraic Heritage* (*Neapmąstyta skola: Heideggeris ir hebrajiškasis palikimas*) (visos knygos išleistos Stanford University Press), buvo viena iš vertėjų netrukus pasirodysiančios knygos *Judéités Questions pour Jacques Derrida* (Fordham) (*Žydiškumai: klausimai Jacques'ui Derrida*). Dabar rengia knygą, kurioje apžvelgs nerimo fenomeną istorijos filosofijoje ir psichoanalizėje. Dėsto filosofiją Monrealio universitete.

Richard Boothby – Filosofijos katedros profesorius Loyola'os koledže, Marylande (JAV). Dabartiniai jo tyrinėjimai telkiasi ties šiuolaikine kontinentine filosofija, ypatingą dėmesį skiriant psichoanalizei, fenomenologijai ir egzistencializmui. Šalia daugybės straipsnių, skirtų psichoanalizei ir filosofinei psichologijai, jis parašė knygas *Death and Desire: Psychoanalytic Theory in Lacan's Return to Freud* (Routledge, 1991) (*Mirtis ir geismas: psichoanalitinė teorija Lacanui sugrįžtant prie Feudo*), *Freud as Philosopher: Metapsychology After Lacan* (Routledge, 2001) (*Freudas kaip filosofas: metapsichologija po Lacano*) ir *Sex On The Couch: What Freud Still Has To Teach Us About Sex and Gender* (Routledge, 2005) (*Seksas ant kušetės: ko Freudas dar turi mus išmokyti apie lytį ir giminę*).

Nerijus Čepulis – (gimė 1971 m.) dirba Kauno technologijos universiteto Humanitarinių mokslų fakulteto Filosofijos katedroje. 2006 m. Vytauto

Didžiojo universitete apgynė disertaciją tema „Etika kaip pirmoji filosofija: Dunsas Škotas ir Levinas“. 1997–1999 m. Stažavosi Jeruzalėje Antonianum universiteto padalinyje „Studium Biblicum Franciscanum“, mokėsi senųjų Biblijos kalbų, 2005–2006 m. – Romoje Antonianum universitete gilinosi į Dunso Škoto filosofiją. Mokslinių interesų sritys: viduramžių ir šiuolaikinė filosofija, ontologija, etika.

Algirdas Degutis – vyresnysis mokslo darbuotojas Dabartinės filosofijos skyriuje Kultūros, filosofijos ir meno institute. Paskelbė dvi monografijas (*Язык, мышление и действительность: очерк теории значения в аналитической философии* (Vilnius: Mintis, 1984) (*Kalba, mąstymas ir tikrovė: reikšmės teorijos analitinėje filosofijoje apybraiža*), *Individualizmas ir visuomeninė tvarka* (Vilnius: Eugrimas 1998), daugiau nei 50 mokslinių straipsnių, išvertė per 30 politinės filosofijos veikalų (J. Locke'o, F. Von Hayeko, L. Von Miseso, M. Friedmano, R. Nozicko ir kt.). Mokslinio darbo sritys: analitinė filosofija, politinė filosofija.

Bracha Ettinger – menininkė, tapytoja, fotografė ir teoretikė, tyrinėjanti moteriškojo seksualumo, psichoanalizės ir estetikos sąsajas. Ettinger taip pat yra vyresnioji klinikinė psichologė ir praktikuojanti psichoanalitikė. Ettinger tapyba, fotografijos, piešiniai ir užrašų knygelės buvo plačiai eksponuotos svarbiausiuose šiuolaikinio meno muziejuose. Gimusi Tel Avive ir nuo 1981 metų gyvenanti Paryžiuje, Ettinger yra Marcel Duchamp vardo profesorė Medijų ir komunikacijos fakultete European Graduate School, Saas-Fee. Profesorė Ettinger yra kelių knygų ir daugiau nei septyniasdešimties straipsnių autorė. Taip pat ji yra bendraautorė leidinių, kuriuose publikuojami pokalbiai su Emmanueliu Levinu, Edmondu Jabès, Craigie Horsfieldu, Felixu Guattari ir Christianu Boltanskiu. Jos knyga *Regard et Espace-de-Bord Matrixiels* (1994–1999 metų straipsniai) pasirodė 1999 metais (*La letter volée*), o neseiniai ir anglų kalba: *The Matrixial Borderspace* (University of Minnesota Press, kartu su Brianu Massumi, 2006). Žurnalas *Theory Culture & Society* skyrė jos darbams specialų 21(1) numerį, išleistą 2004 metais.

Catriona Hanley – asocijuota profesorė Loyola'os koledže, Marylande (JAV). Jos mokslinių interesų sritys – šiuolaikinė filosofija, antikos filosofija, metafizika, epistemologija. Knygos *Being and God in Aristotle and Heidegger: The Role of Method in Thinking the Infinite* (Rowman and Littlefield, 2000) (*Būtis ir Dievas Aristotelio ir Heideggerio filosofijoje: metodo vaidmuo apmąstant begalinumą*) autorė. Dabar domisi taikos filosofija ir rengia knygą, aptarsiančią panikos sąvoką nuo jos graikiškų ištakų iki šiuolaikinio pasaulio.

Nijolė Keršytė – lektorė A. J. Greimo semiotinių tyrimų centre, Vilniaus universitete. 2002 m. apgynė humanitarinių mokslų literatūrologijos krypties daktaro disertaciją „Intersubjektiniai santykiai literatūriniame diskurse“. Šiuolaikinės prancūzų filosofijos (E. Levinas, J. Derrida, J.-L. Marion, J. Baudrillard, G. Deleuze) vertėja. Mokslinių interesų sritys: naratologija, poststruktūralizmas, fenomenologinė filosofija, šiuolaikinė prancūzų filosofija.

Gintautas Mažeikis – filosofas, antropologas, filosofijos profesorius, Šiaulių universiteto Kultūrinės antropologijos centro direktorius, vizituojantis profesorius daugelyje pasaulio ir Lietuvos universitetų. Jis yra monografių *Renesanso simbolinis mąstymas* (Šiauliai: Šiaulių universiteto leidykla, 1998), *Paraštės: minčių voratinkliai* (Šiauliai: Saulės delta, 1999), *Filosofinės antropologijos pragmatika ir analitika* (Šiauliai: Saulės delta, 2005) autorius. Mokslinių interesų kryptys: istorijos filosofija, kultūrinė ir filosofinė antropologija.

Aušra Pažeraite – lektorė Religijos studijų ir tyrimų centre, Vilniaus universitete. Dėsto religijų istoriją, kursus judaistine tematika. 2000–2001 m. stažavosi Jeruzalėje Hebrajų universitete pagal programą „Žydų mintis“. Knygos *Litvakiško ortodoksio judaizmo formavimasis* (Versus aureus, 2005) autorė. Mokslinių interesų sritys: rabiniškoji Lietuvos žydų mintis, talmudiškieji E. Levino tekstai, žydų filosofijos ir kultūros istorija.

Silvano Petrosino – dėsto semiotiką ir etiką Katalikiškame Milano ir Piacenza universitete. Tyrinėja Levino ir Derrida filosofiją, yra išvertęs keletą jų veikalų į italų kalbą. Pats parašė nemažai knygų: *La verità nomade. Introduzione ad E. Lévinas* (Milan 1980, Paris 1984) (*Nomadiškoji tiesa. Įvadas į Leviną*), *Jacques Derrida e la legge del possibile* (2 leidimas Milan 1997, Paris 1994) (*Jacques Derrida ir galimo įstatymas*), *Fondamento ed esasperazione* (Genova 1992) (*Pagrindas ir susierzinimas*), *Visione e desiderio. Sull'essenza dell'invidia* (Milan 1992) (*Vizija ir geismas. Apie pavydo esmę*), *Lo stupore* (Novara 1997, Madrid 2000) (*Stuporas*), *Il sacrificio sospeso. Lettera ad un amico* (Milano 2000, Paris 2007) (*Suspenduotas aukojimas. Laiškas draugui*), *Il dono* (Genova 2002, Brussels 2003) (*Dovanojimas*), *Babele. Architettura, filosofia e linguaggio di un delirio* (Genova 2003) (*Babelis. Architektūra, filosofija ir klijediesio kalbėjimas*), *Piccola metafisica della luce* (Milano 2004) (*Mažoji šviesos metafizika*).

Ludvig Wenzler – (g. 1938 m.) studijavo teologiją ir filosofiją, apsigynė daktaro disertaciją tema *Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev* (Freiburg/München 1978) (*Laisvė ir blogis Vladimiro Solovjovo kūryboje*), o habilitacines tezes gynė iš Emmanuelio Levino filosofijos. 1990–2002 m. buvo

Freiburgo katalikiškosios akademijos direktorius, o nuo 1995 m. – ir filosofijos bei religijos profesorius Freiburgo universite i. Br. (Vokietija). Jo tyrimų sritys: rusiškoji religijos filosofija, šventybės fenomenologija, antropologinės prieigos prie tikėjimo. Jis redagavo ir prisidėjo sudarant knugas: *Die Stimme in den Stimmen. Zum Wesen der Gotteserfahrung* (Düsseldorf, 1992) (*Balsas balsuose. Prie Dievo patirties esmės*); *Mut zum Denken, Mut zum Glauben. Bernhard Welte und seine Bedeutung für eine künftige Theologie* (Freiburg, 1994) (*Drąsa mąstyti, drąsa tikėti. Bernhardas Welte ir jo reikšmė ateities teologijai*); *Welche Wahrheit braucht der Mensch? Wahrheit des Wissens, des Handelns, des Glaubens* (Freiburg, 2003) (*Kokiai tiesai reikia žmogaus? Žinojimo, veiksmų, tikėjimo tiesa*); *Das Heilige im Denken. Ansätze und Konturen einer Philosophie der Religion* (Münster, 2005) (*Šventybė mąstyme. Religijos filosofijos metmenys ir kontūrai*).

Audronė Žukauskaitė – vyresnioji mokslo darbuotoja Dabartinės filosofijos skyriuje Kultūros, filosofijos ir meno institute. Knygų *Anapus signifikanto principo: dekonstrukcija, psichoanalizė, ideologijos kritika* (Aidai, 2001), *Anamorfozės. Nepamatinės filosofijos problemos* (Versus aureus, 2005) autorė. Sudarė ir išvertė Slavojaus Žižeko darbų rinktinę *Viskas, ką norėjote sužinoti apie Žižeką, bet nedrįsote paklausti Lacano* (LRSL, 2005). Sudarė rinktinę *Lytys, medijos, masinė kultūra* (Dailė, nr. 37, 2005), kartu su Nerijum Mileriu rinktinę *(Ne)priklausomybės diskursai* (Baltos lankos, nr. 15/16, 2003), kartu su Nerija Putinaite rinktinę *(Po)etikos: kaip galima šiuolaikinė etika* (Aidai, 2002). Mokslinių interesų sritys: šiuolaikinė filosofija, psichoanalizė, lyčių studijos, vizualinės kultūros studijos.

CONTRIBUTORS

Danutė Bacevičiūtė is a research fellow in the Department of Contemporary Philosophy in Culture, Philosophy and Arts Research Institute, Vilnius, Lithuania. She defended her Ph.D. thesis *Transformation of the Notion of Time in Contemporary Philosophy: E. Husserl and E. Levinas* at Vytautas Magnus University in 2005. She teaches courses in philosophy of religion and contemporary philosophy at Vilnius University and Vilnius Pedagogical University. Fields of research interests include contemporary philosophy, the problematics of time in phenomenology and post-phenomenology.

Jūratė Baranova is Professor of Philosophy at Vilnius Pedagogical University (Lithuania). She is an author of books *XX amžiaus moralės filosofija: pokalbis su Kantu* (Vilnius: VPU leidykla, 2004) (*Moral Philosophy of XX Century: Conversation with Kant*), *Filosofija ir literatūra* (Vilnius: Tyto alba, 2006) (*Philosophy and Literature*). She is also the author of these textbooks: *Politinė filosofija* (Vilnius: Pradai, 1995) (*Political Philosophy*), *Filosofinės etikos chrestomatija XI-XII kl.* (Vilnius: Alma littera, 1998) (*Anthology of Philosophical Ethics*), *Istorijos filosofija* (Vilnius: Alma littera, 2000) (*Philosophy of History*), *Etika: filosofija kaip praktika* (Vilnius: Tyto alba, 2002) (*Ethics: Philosophy*

as Practice), and, with Tomas Sodeika, *Philosophy* (Vilnius: Tyto alba, 2002). Among her areas of interest and research are contemporary philosophy, ethics, political philosophy, and philosophy of literature.

Silvia Benso is Professor of Philosophy at Siena College, Albany NY (USA). Among her areas of interest and research are contemporary European philosophy, ancient philosophy, the history of philosophy, and feminist theory. In addition to several articles on Levinas, especially in his relation to various philosophers such as Plato, Nietzsche, and Heidegger, she is the author of *Pensare dopo Auschwitz: Etica filosofica e teodicea ebraica* (Esi, 1992), *The Face of Things: A Different Side of Ethics* (SUNY, 2000), and, with Brian Schroeder, *Pensare ambientalista. Tra filosofia e ecologia* (Paravia, 2000). She is also the co-editor, with Brian Schroeder, of *Contemporary Italian Philosophy: Crossing the Borders of Ethics, Politics, and Religion* (SUNY, forthcoming). She is also the co-editor, with Brian Schroeder, of the SUNY Series in Contemporary Italian Philosophy. She is currently co-editing a collection of essays on Levinas and the Ancients.

Bettina Bergo is the author of *Levinas between Ethics and Politics* (Duke, 2002). Author of essays on Levinas, psychoanalysis, feminism, she has translated three collections of Levinas's essays, M. Zarader's *The Unthought Debt: Heidegger and the Hebraic Heritage* (all from Stanford University Press), and co-translated *Judéités: Questions pour Jacques Derrida* (Fordham, forthcoming). She is working on a brief history of the passion of anxiety in philosophy and psychoanalysis. Bergo teaches philosophy at the Université de Montréal.

Richard Boothby is Professor in the Philosophy Department at Loyola College in Maryland. His current research focuses on contemporary continental philosophy, with special attention to psychoanalysis, phenomenology, and existentialism. In addition to numerous articles on psychoanalysis and philosophical psychology, he is the author of *Death and Desire: Psychoanalytic Theory in Lacan's Return to Freud* (Routledge, 1991), *Freud as Philosopher: Metapsychology After Lacan* (Routledge, 2001), and *Sex On The Couch: What Freud Still Has To Teach Us About Sex and Gender* (Routledge, 2005).

Nerijus Čepulis (born 1971) works at the Department of Philosophy in Kaunas University of Technology (Lithuania). He defended his Ph.D. thesis *Ethics as the First Philosophy: Duns Scotus and Levinas* at Vytautas Magnus University in 2006. He studied the ancient languages of the Bible at the Studium Biblicum Franciscanum, the Jerusalem department of the Antonianum University in Rome (1997-1999); he also continued his studies of the philos-

ophy of Duns Scotus in Rome, at the Antonianum University (2005-2006). The areas of research interests are medieval and contemporary philosophy, ontology, and ethics.

Algirdas Degutis is a senior research fellow at Culture, Philosophy, and Arts Research Institute, Vilnius, Lithuania. In addition to 50 scientific articles, he is an author of two books *Язык, мышление и действительность : очерк теории значения в аналитической философии* (Vilnius: Mintis, 1984), (*Language, Thought, and Reality: Outline of the Theory of Meaning in Analytic Philosophy*), *Individualizmas ir visuomeninė tvarka* (Vilnius: Eugrimas 1998) (*Individualism and Social Order*), and translator of more than 30 books of political philosophy (J. Locke, F. von Hayek, L. von Mises, M. Friedman, R. Nozick). Areas of scientific interests: analytic philosophy, political philosophy.

Bracha L. Ettinger is an internationally renowned artist, painter, photographer and theoretician in the intersection of feminine sexuality, psychoanalysis, and aesthetics. Ettinger is also senior clinical psychologist and practicing psychoanalyst. Ettinger's paintings, photos, drawings and notebooks have been exhibited extensively in major museums of contemporary art. Born in Tel Aviv and based mainly in Paris since 1981, Bracha L. Ettinger is currently the Marcel Duchamp Professor of Psychoanalysis and Art at the Media & Communications Division, EGS, Saas-Fee. Professor Ettinger is author of several books and more than seventy psychoanalytical essays on what she has named the matrixial psychic sphere. She is co-author of few volumes of conversation, with Emmanuel Levinas, Edmond Jabès, Craigie Horsfield, Felix Guattari and Christian Boltanski. Her book *Regard et Espace-de-Bord Matrixiels* (essays 1994-1999) appeared in French in 1999 (*La lettre volée*), and recently in English as: *The Matrixial Borderspace* (2006, University of Minnesota Press, edited by Brian Massumi). The journal *Theory Culture & Society* dedicated an issue to her work (TC&S, 21(1)) in 2004.

Catriona Hanley is Associate Professor at Loyola College in Maryland. Her current research focuses on continental philosophy, ancient philosophy, metaphysics, and epistemology. She is the author of the book: *Being and God in Aristotle and Heidegger: The Role of Method in Thinking the Infinite* (Rowman and Littlefield, 2000). Currently developing interest in philosophy of peace. Work in progress: a book on the concept of panic from its Greek origins to the contemporary world.

Nijolė Keršytė is a lecturer at A. J. Greimas Centre of Semiotical Research at Vilnius University. She defended her Ph.D. thesis *Intersubjective Re-*

lations in Literary Discourse at Vilnius University in 2002. She is a translator of contemporary French philosophy (E. Levinas, J. Derrida, J.-L. Marion, J. Baudrillard, G. Deleuze). Areas of scientific interests: naratology, poststructuralism, phenomenological philosophy, contemporary French philosophy.

Gintautas Mažeikis is Professor of philosophy and anthropology at Šiauliai University, Director of Cultural Anthropology Centre at Šiauliai University, visiting professor in different universities in Lithuania and abroad. The author of monographs *Renesanso simbolinis mąstymas* (Šiauliai: Šiaulių universiteto leidykla, 1998) (*Symbolic Thinking of Renaissance*), *Parašės: minčių voratinkliai* (Šiauliai: Saulės delta, 1999), (*On the Margins: Spider's Webs of Thought*), *Filosofinės antropologijos pragmatika ir analitika* (Šiauliai: Saulės delta, 2005) (*Pragmatics and Analytics of Philosophical Anthropology*). Fields of research: history of philosophy, cultural and philosophical anthropology.

Aušra Pažeraitė is a lecturer at the Centre for Religious Studies and Research at Vilnius University. Fields of interest: Rabbinical Thought of Lithuanian Jews, Talmudic Readings of E. Levinas, History of Jewish Philosophy and Culture. She is the author of the book *Litvakiško ortodoksio judaizmo formavimasis* (Versus aureus, 2005) (*Formation of the Orthodox Judaism of Litvaks*).

Silvano Petrosino teaches semiotics and ethics at Università Cattolica di Milano and Piacenza. He specializes in Levinas and Derrida studies and has translated several of their works into Italian. He published, among others, the books: *La verità nomade. Introduzione ad E. Lévinas* (Milan 1980, Paris 1984), *Jacques Derrida e la legge del possibile* (2nd ed. Milan 1997, Paris 1994), *Fondamento ed esasperazione* (Genova 1992), *Visione e desiderio. Sull'essenza dell'invidia* (Milan 1992), *Lo stupore* (Novara 1997, Madrid 2000), *Il sacrificio sospeso. Lettera ad un amico* (Milano 2000, Paris 2007), *Il dono* (Genova 2002, Brussels 2003), *Babele. Architettura, filosofia e linguaggio di un delirio* (Genova 2003), *Piccola metafisica della luce* (Milano 2004).

Ludwig Wenzler (b. 1938) concluded his studies of theology and philosophy with a doctoral thesis on Vladimir Solov'ev (*Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev*, Freiburg/München 1978) and a 'habilitation' thesis on Levinas. 1990-2002 he served as director of the Freiburg Catholic Academy, and has been professor of Philosophy of Religion and Theology at the university of Freiburg i.Br. (Germany) since 1995. His research covers Russian philosophy of religion, phenomenology of the sacred, and anthropological approaches to faith. He edited and contributed to the books: *Die Stimme*

in den Stimmen. Zum Wesen der Gotteserfahrung, Düsseldorf 1992; *Mut zum Denken, Mut zum Glauben. Bernhard Welte und seine Bedeutung für eine künftige Theologie*, Freiburg 1994; *Welche Wahrheit braucht der Mensch? Wahrheit des Wissens, des Handelns, des Glaubens*, Freiburg 2003; *Das Heilige im Denken. Ansätze und Konturen einer Philosophie der Religion*, Münster 2005.

Audronė Žukauskaitė is a senior research fellow in Culture, Philosophy, and Arts Research Institute, Vilnius, Lithuania. She is the author of the books: *Anapus signifikanto principo: dekonstrukcija, psichoanalizė, ideologijos kritika* (Vilnius: Aidai, 2001) (*Beyond the Signifier Principle: Deconstruction, Psychoanalysis, Critique of Ideology*); *Anamorfozės: Nepamatinės filosofijos problemos* (Vilnius: Versus aureus, 2005) (*Anamorphoses: Non-Fundamental Problems of Philosophy*). She edited and translated Slavoj Žižek's Reader *Everything You Always Wanted to Know About Žižek But Were Afraid to Ask Lacan*, (Vilnius: LRSL, 2005), edited a volume *Gender, Media, Mass Culture* (Vilnius: Dailė 37, 2005), co-edited with Nerijus Milerius a volume *Discourses of In/Dependence* (Vilnius: Baltos lankos, 2003), co-edited with Nerija Putinaitė a volume *After Ethics: How Contemporary Ethics is Possible* (Vilnius: Aidai, 2002). Research interests: contemporary philosophy, psychoanalysis, gender studies, visual studies.

NURODYMAI AUTORIAMS

1. Leidinyje skelbiami atskirai temai skirti moksliniai straipsniai bei studijos, aprėpiančios įvairias šiuolaikinės filosofinės minties raiškos sritis – etiką, estetiką, kultūros, mokslo, kalbos filosofijos, filosofijos istorijos tyrimai. Leidinyje taip pat spausdinamos reikšmingų filosofijos darbų recenzijos bei filosofinio gyvenimo apžvalga.

2. Tekstai spausdinami lietuvių, anglų, vokiečių ir prancūzų kalbomis.

3. Straipsnių ar studijų struktūra: antraštė, autoriaus vardas ir pavardė, mokslo įstaigos, kurioje darbas atliktas, pavadinimas, adresas (įstaigos ar autoriaus namų), telefono ir fakso numeris, elektroninio pašto adresas, straipsnio tekstas, straipsnio santrauka anglų (antraštė, autoriaus vardas ir pavardė, ne trumpesnis kaip 1000 spaudos ženklų tekstas) arba lietuvių (jei straipsnis parašytas angliškai, vokiškai ar prancūziškai) kalba.

4. Pastabos pateikiamos išnašose puslapio apačioje.

5. Šaltiniai nurodomi pagal šiuos pavyzdžius:

Monografijos:

Degutis, A. 1998. *Individualizmas ir visuomeninė tvarka*. Vilnius: Eugrimas.

Leidimas nurodomas, jei cituojamas ar nurodomas šaltinio leidimas nėra pirmasis.

Straipsniai iš žurnalų:

Greimas, A. J. 1974. Struktūra ir istorija. *Problemos*, Nr. 2 (14).

Straipsniai rinkiniuose:

Hayek, F. 1984. Competition as a Discovery Procedure. In: *The Essence Of Hayek*, ed. by Ch. Mishiyama and K. Leube. Stanford: Hoover Institution Press.

Šaltiniai pateikiami originalo rašyba.

Kaip cituoti elektroninius šaltinius žr.:

[Http://www.bournemouth.ac.uk/using_the_library/html/harvard_system.html#Citation](http://www.bournemouth.ac.uk/using_the_library/html/harvard_system.html#Citation).

[Http://www.lib.murdoch.edu.au/guides/harvard.html](http://www.lib.murdoch.edu.au/guides/harvard.html)

6. Tekste literatūros šaltiniai nurodomi vadovaujantis Harvardo nuorodų sistema: skliausteliuose nurodoma šaltinio autoriaus pavardė, leidimo metai, puslapis ar puslapiai. Autoriaus pavardės galima neminėti, jeigu iš konteksto visiškai aišku, kuriam autoriui priklauso nurodomas darbas.

7. Pateikiama straipsnio (ar studijos) ir visų jo priedų 2 komplektai, išspausdinti popieriuje (dvigubu intervalu) ir įrašas į diskelį Winword formatu, ne mažiau kaip 20 000 spaudos ženklų arba 0,5 aut. lanko.

8. Straipsnis (ar studija) pristatoma su 2 recenzijomis arba su leidinio redakcinės kolegijos nario rekomendacija; straipsnio svarstymo mokslinės institucijos padalinyje protokolo išrašas prilyginamas recenzijai.

9. Straipsnius, studijas, vertimus, recenzijas, apžvalgas prašome atnešti į KFMI 215 kab. arba atsiųsti adresu KFMI, Saltoniškių g. 58, LT-08105 Vilnius, tel.: (8 5) 2752857, (8 5) 2758662, (8 5) 2751898; faks. (8 5) 2751898.

GUIDELINES FOR CONTRIBUTORS

1. Each edition of this periodical will be devoted to a concrete philosophical theme. Scholarly articles and studies published in each edition of *Athena* may discuss problems that are specific to particular domains of contemporary philosophy, be it ethics, aesthetics, philosophy of science, philosophy of language, history of philosophy, and so on. Yet all these articles and studies, while discussing different cases from different areas of contemporary philosophy, in each edition of *Athena* should have in common a particular philosophical theme chosen for that particular edition, so that all these different cases from different areas of philosophy might reveal different aspects of one chosen philosophical theme or problem. A new philosophical theme for each following edition of *Athena* will be announced for potential contributors in advance by electronic means. Reviews of important philosophical works and synopses of philosophical life in Lithuania and abroad will also be published in this periodical.

2. The texts will be accepted and published in Lithuanian, English, German, and French.

3. The structure of each submitted article or study should be as follows: the title, the author's full name, the name of the scholarly institution wherein the research was conducted, the address of the institution or the author's home address, the author's work or home phone number and, if available, fax number, e-mail address, the article's text, the article's summary in English (the title, the author's full name, and the text of article's summary, no less than 1000 symbols). If the article itself is submitted in English, German, or French, a summary in Lithuanian of indicated length is required.

4. The notes should be presented in the form of footnotes (that is, the notes at the bottom of the page).

5. Bibliographical sources of the text should be cited according to Harvard citation system, that is, in footnotes or, if bibliographical sources are given in the main text itself, in round brackets (parentheses) should be indicated the name of the source's author, the year of the source's publication, and the relevant page (or pages). The name of the author need not be mentioned if in the process of source's citation his/her identity is absolutely clear from the context. The sources should be indicated according to these examples:

Monographs:

Degutis, A. 1998. *Individualizmas ir visuomeninė tvarka*. Vilnius: Eugrimas.

The number of cited or indicated source's edition should be given, unless the edition of the source is the first one.

Articles from journals and other periodicals should be cited as follows:

Greimas, A.J. 1974. Struktūra ir istorija. *Problemos*, Nr. 2 (14).

Articles from collections of articles should be cited as follows:

Hayek, F. 1984. Competition as a Discovery Procedure. In: *The Essence Of Hayek*, ed. by Ch.Mishiyama and K.Leube. Stanford: Hoover Institution Press.

All sources should be cited in the language (and writing) of the original.

If you need information about how to cite electronic sources, please consult these websites:

[Http://www.bournemouth.ac.uk/using_the_library/html/harvard_system.html#Citation](http://www.bournemouth.ac.uk/using_the_library/html/harvard_system.html#Citation).

[Http://wwwlib.murdoch.edu.au/guides/harvard.html](http://wwwlib.murdoch.edu.au/guides/harvard.html)

6. The author should submit 2 copies of his/her article or study and all its annexes, both in paper form (printed in double-spacing) and electronic form (information in a floppy disc should be stored according to the Winword format). The length of submitted article should be no less than 20000 symbols, that is, one half of an authorial printer's sheet.

7. The submitted article or study should be accompanied by written reviews of two scholars, both experts in the field, or with a recommendation of one of the members of the editorial board of *Athena*. If the article undergoes an expert scrutiny in the department of a scholarly institution, the extract from the minutes is required and will be considered equal to one written review.

8. Articles, studies, translations, reviews of books and synopses of events should be delivered to the Culture, Philosophy and Arts Research Institute (CPARI or, in Lithuanian, KFMI) in Vilnius, room 215, or sent by mail (the address is: KFMI, Saltoniškių st. 58, LT-08105, Vilnius, Lithuania).

ATHENA
FILOSOFIJOS STUDIJS
2006 NR. 2

Viršelio dailininkas *Adomas Matulias*
Maketas *Kornelija Buožytė*

Tiražas 300 egz.
Išleido „Versus aureus“ leidykla
Rūdninkų g. 10, Vilnius LT-01135
versus@versus.lt | www.versus.lt
Spausdino UAB „Petro ofsetas“
Žalgirio g. 90, Vilnius LT-09303
repro@petrooffsetas.lt | www.petrooffsetas.lt