

DIALOGAS PRIEŠ DIALOGĄ E. LEVINO MĄSTYME „ANAPUS PATIRTIES“

Mintautas Gutauskas

Vilniaus universiteto Filosofijos katedra
Universiteto g. 9/1, LT-01513 Vilnius
Tel. (370 5) 266 76 17, faks. (370 5) 266 76 00
El. paštas: mintautasg@hotmail.com

Straipsnyje nagrinėjamas dialogo problemos apmąstymo procesas E. Levino filosofijoje. Rekonstruojama dialogo samprata, susiformavusi Vakarų tradicijoje, kuri dialogą tapatina su komunikacija ir yra grindžiama dalykine etika. Daugiausia dėmesio skiriama fenomenologijos kritikai, labiausiai išryškinančiai Levino nuostatas. Levino pozicija pirmiausia nagrinėjama kaip opozicija fenomenologijai, pabrėžianti santykio ir sakymo momentus, kurie yra „anapus patirties“ ir remiasi „sužlugusiu intencionalumu“. Tiriama, kokių būdu E. Husserlio fenomenologijoje keliamas klausimas apie kitą ir kaip Husserlio įžvalgomis grindžiamas trinaris dialogo modelis: aš, kitas ir dalykas bendro pasaulio kontekste. Nagrinėjama, kaip tokia dialogo struktūra veikia dalykinę etiką, realizuojamą sokratiškame dialoge, aptartame H.-G. Gadamerio darbuose. Levino žingsnis fiksuojamas kaip perėjimas nuo komunikacijos – susikalbėjimo prie etinio santykio. Nagrinėjama, kaip tokį perėjimą sąlygoja atpažįstama prievarta, užslėpta pažintiniame-dalykiniame dialoge. Levino išryškinta sakymo plotmė traktuojama kaip dialogo prieš dialogą, t. y. kaip sluoksnis, liekantis neapčiuoptas, kol dialogo problema sprendžiama tik perduodamos reikšmės lygmenyje. Sakymo plotmė traktuojama kaip artimo artumas, leidžiantis perduoti reikšmę. Pabaigoje keliamas klausimas, kaip sakymo matmens išryškėjimas gali būti vėl integruotas į dialogo aprašymą. Daroma išvada, kad Levino kritikuojama patirties samprata paties Levino dėka prasiplečia, dialogo aprašymas įtraukia ir patirties lūžius, o kartu pats dialogo esmės klausimas išsiskaido į dialogų daugybės klausimą.

Pagrindiniai žodžiai: *Levinas, dialogas, komunikacija, intencionalumas, patirtis.*

Atrodo, kad dialogo ir kitybės temos gali būti tiesiog sutapatintos. Kito problema visuomet suponuoja atvirumo kitam, dialoginio santykio su kitu tema, o dialogo tema savaime yra dialogo su kitu tema. Dialogo temos plėtotė XX amžiaus dialogo filosofijoje, egzistencializme, fenomenologijoje tik patvirtina šių problemų vienybę. Tačiau Emmanuelio Levino filosofija parodo šio tapatinimo problemišumą. Jo filo-

sofijoje šios temos išsiskiria, kitybės tema pranaoksta dialogo temą, ją tarsi palieka ir tai vyksta pačiame dialogo temos skleidimo centre, t. y. kai reikia spręsti, kas yra dialogas, kokios yra dialogo ribos, kuo jis skiriasi nuo komunikacijos ar pokalbio apskritai. Be abejo, problema suformuluota dar M. Buberio ir, matyt, jokia dialogo temizacija negali išvengti dialogo ribų ir tikrumo klausimo. Juo labiau kad

dažnai suponuojama, kad tikras dialogas taps adekvataus santykio su kitu problemos sprendimo raktu. Tačiau Levinas žengia radikalų žingsnį, užklaudamas galimas dialogo sampratas bei jų vertę santykyje su kitu. Levinui dialogas nebėra nekvestionuotina vertybė, galinti įprasminti santykius su kitu ir pačiu savimi. Jam dialogas tampa įtartinu dalyku tiek, kiek komunikacijoje slypi „galia dominuoti ir klastos galimybė“ (Levinas 2001a: 295). Įtarumas dialogo kaip komunikacijos atžvilgiu aiškiai pastebimas jau pagrindiniuose Levino veikaluose *Totalybė ir Begalybė ar Kitaip negu būtis arba anapus esmės*, tačiau aiškiausiai Levinas savo nuostatas dialogo atžvilgiu suformuluoja nedideliame straipsnyje *Dialogas*, parašytame enciklopedijai *Christlicher Glauben in modernen Gesellschaft*. Čia susipina įvairios Levino mąstymo gijos – dialogo filosofijos taša, atstumas jos atžvilgiu; sudėtingas ryšys su fenomenologija, dialogo interpretavimo reikšmės kvestionavimas remiantis sąmonės intencionalumo ir gyvenamojo pasaulio struktūromis.

Kodėl Levinui dialogas toks įtartinas? Nors minėtoji „galia dominuoti ir klastos galimybė“, viena vertus, tik primena apie galimą užmaskuotą monologinę poziciją pačiame dialoge, tačiau Levino radikalumas pasižymi tuo, kad jis, keldamas klausimą, išseina anapus esminės dialogo filosofijai monologo ir dialogo perskyros, o monologinio ir dialoginio santykio perskyra tampa ne mažiau problemiška. Visas jo mąstymas nužymėtas tezės, kad etinis santykis su kitu netapatu dialogui. Šią jo intenciją išduoda ir paskutinis *Dialogo* skyriaus pavadinimas *Nuo dialogo prie etikos*, kuri galima suprasti tiesiog pažodžiui – nuo dialogo *prie* etikos, – tarsi etinis santykis reikalautų peržengti dialogą ir pereiti į kitą plotmę. Žinoma, Levinas, kritikuodamas epistemologinį-ontologinį Vakarų mąstymą ir jo sąlygotą „imanencijos dialogo“ formą (Levinas 2001: 293), numato tam tikrą

„dialogą su transcendencija“ ir tuo atkartoja Buberio aprašytus Aš–Tu santykio ir „tikrojo dialogo“ (Buberis 2001: 71) motyvus, tačiau kartu siekia išseiti anapus dialogo patirčių aprašymo į etikos bei to, kas patirtimi nesugautama, bet nepaprastai esminga, plotmę. Tad čia kyla klausimai – kokio pobūdžio yra šis perėjimas, iš kokios plotmės į kokią žengiama, kokios dialogo sampratos čia suponuojamos, kritikuojamos ar iškeliamos ir koks dialogo ryšys su etiniu santykiu lieka po šio perėjimo nušvietimo? Atsakymai į šiuos klausimus bus šio darbo tikslas.

Dialogo kaip komunikacijos kvestionavimas

Levino etinė pozicija lemia dialogo kritikos pobūdį. Dialogo samprata kritikuojama ne dėl to, kad dialogas pasižymėtų koku nors kalbos išraiškos trūkumu, kad dialoge nuolat esti nesuskalbėjimo likučių ar kad dialogas niekad negali pasiekti kito savasties, jo transcendencijos. Priešingai, šie komunikaciniai trūkumai, žvelgiant iš etinės perspektyvos, pasirodo esą labai svarbūs ir tampa tam tikrais atskaitos taškais. Levinui svarbiau ne dialogo pobūdžio, bet jo vertės klausimas, tad alternatyva galėtų būti formuluojama taip: ar dialogo vertė gali būti matuojama komunikacijos rezultatyvumu, susikalbėjimo ir pasiekto bendrumo kokybe, ar ji turi būti matuojama etiniu santykiu su kitu? Levinui ši alternatyva yra epistemologijos-ontologijos ir etikos alternatyva. Ši alternatyva Levino mąstyme suformuluojama labai aštriai, nes tai lemia Levino priešinimasis dialogo vien kaip komunikacijos ir pažintinio proceso traktuotei. Šią traktuotę autorius laiko bendra Vakarų tradicijai, kurioje dialogas tampa susikalbėjimu apie ką nors, o vėliau racionaliu pokalbiu ir tiesos paieška. Vakarų mąstyme dialogas tampa pokalbiu, „per kurį pa-

šnekovai įeina į vienas kito mąstymą, kai dialogas priverčia *išgirsti proto balsą*“ (Levinas 2001a: 294). Išgirsti proto balsą reiškia suprasti argumentus, išdėstyti pokalbį, juos priimti, racionaliai suvokti dalyką, sutarti dėl dalyko ir taip atrasti ar įsteigti bendrą tiesą. Dialogo metu „pažinti abiem pašnekovams reiškia įeiti į kito mąstymą, sutapti per protą, susilieti jame bendroje vidujybėje“ (294). Be abejo, racionalaus pokalbio ar dialogo atžvilgiu toks tvirtinimas yra teisingas, tai tiesiog racionalaus pokalbio struktūra, ir galbūt šis dalykinio dialogo bruožas nebūtų toks dramatiškas, jei jame Levinas neįžvelgtų *vertybinės* nuostatos: „Protas esąs tikrasis vidinis gyvenimas. Protas yra vienas“ (294). Tokia nuostata reiškia gyvenimo redukciją į racionalumo ir išaiškinamumo sferą.

Dialogo kaip komunikacijos ir susikalbėjimo prasmės ir vertės užklauskimas pereina į gilesnį Vakarų mąstymo kritikos matmenį, kai kvestionuojami komunikacijos, kalbos, kalbėjimo ir svarbiausia – gyvenimo bei buvimo su kitu aiškinimai, kildinami iš *ego cogito* kaip pirminės evidencijos. Jau pačioje *Dialogo* pradžioje Levinas protestuoja prieš gyvenimo ir savimonės tapatinimą, prieš gyvenimo redukciją į išgyvenimą ar psichines patirtis, pasaulio ir gyvenimo paslapties išaiškinamumą remiantis sąmone (Levinas 2001a: 289–290). Levino kritikos radikalumas ir savitumas geriausiai išryškėja ne tiek kreipiant dėmesį į bendrą Vakarų mąstymo kritiką (taip jis dar gana darniai įsilietų į dialogo filosofijos ar fenomenologijos gretas), kiek į pačios fenomenologijos kritiką, kai užklauskiamos dialogo ir santykio su kitu išaiškinimo galimybės, remiantis sąmonės intencionalumu. Levino pozicija iš pirmo žvilgsnio atrodo netgi antifenomenologinė, kai jis teigia, kad etinis santykis, tiksliau – sakymas dialoge remiasi „sužlugusiu intencionalumu“ (Levinas 2001b: 241). Kodėl Levinas užima to-

kią poziciją? Levino nuostata – dialogas, kalbėjimas, santykis su kitu – yra daugiau negu apčiuopiamą sąmonę ar gali būti paaiškinta remiantis „ko nors“ suvokimo struktūra. Nors patys fenomenologai linkę pripažinti, kad dialogas yra „daugiau“, nei gali apimti sąmonę, o juo labiau teorija (Mickūnas 1999: 230), Levinas šį „daugiau“ laiko ne pakraštiniu mąstymo ir reikšmių ribas nubrėžiančiu dalyku, bet pamatiniu atspirties tašku. Todėl jo dėmesys nukreiptas ne tiek į sąmonės intencionalumo struktūros korekcijas, kiek į siekį išvaduoti gyvenimą ir santykį su kitu iš intencionalumo struktūros. Atsižvelgdami į bendrą Vakarų mąstymo kritikos kontekstą „Dialoge“ pastebime būtent fenomenologijos kritiką. Levinas protestuoja prieš gyvenimo ir patirties tapatinimą, prieš tai, kad „gyventi ir būti būtų tranzityviniai veiksmazodžiai“ (Levinas 2001a: 290). Gyvenimas ir buvimas, o ypač buvimas kito akivaizdoje, priešais kito veidą dialoge, yra daugiau (ar net kas kita), nei *ko nors* suvokimas, patyrimas ar išgyvenimas, daugiau (ar net kas kita), nei galima paaiškinti remiantis *ko nors* suvokimu ar patirtimi.

Žinoma, nereikėtų Levino kritikos pernešyti radikalizuoti, nors jį skaitant per dialogo filosofijos prizmę, supriešančią pokalbio *apie ką... ir su kuo...* kaip dvi dialogo vyksmo alternatyvas, Levinas gali pasirodyti kaip radikali kraštutinybė, naikinanti bet kokią dialogo kaip susikalbėjimo prasmingumą. Priešingai, Levinui svarbesni ne dialogo struktūros interpretavimai, nurodantys į skirtingus – tikro ir netikro – dialogo vyksmo būdus, bet tai, kas slypi už dialogo struktūros, – etinis santykis, realizuojamas dialogu. Jį aiškindamas Levinas iš pat pradžių pabrėžia vertybinius momentus ir klausimą, kas yra dialogas kaip santykis su kitu, tiesiog apverčia ir perkelia į kitą plotmę. Jis *neaprašo*, koks būtų dialogas kaip santykis su kitu ir visa jo formų įvairovė, bet *teigia* kito „in-

tymumo paslapties“ vertę (Levinas 2001a: 298). Be abejo, toks šuolis nėra savaimė suprantamas. Suformuluotos alternatyvos – ontologija arba etika – kontekste perėjimą prie etikos veikiausiai lėmė tai, kad pati ontologija, t. y. atsakymas į klausimą, kas yra dialogas, lemia tam tikrą dialogo etiką, užgožiančią leviniškai suprantamą santykį su kitu.

Tad ką pražiūri „ontologinis“ dialogo kaip komunikacijos aprašymas? Čia pirmiausia reikia atkreipti dėmesį į komunikacijos struktūrą. Komunikacija, kaip rodo pats žodis, steigia arba suponuoja tam tikrą bendrumą (*communis*), ir tai mūsų kultūroje tampa vienu svarbiausių dialogo vertę grindžiančių dalykų. Dialogas kaip komunikacija padeda žmonėms susikalbėti apie dalykus, turėti bendrą pasaulį, spręsti bendrus reikalus. Taigi dialogo aprašymas tampa klausimu, kaip galimas šis bendrumas, o fenomenologijoje įtampa tarp *ego* savo savumo sferoje ir intersubjektyvaus bendrumo įgauna bene didžiausią mastą. Atsakyti į dialogo klausimą reiškia klausti, kaip man duotas tapatus aš savo savumo sferoje, kaip duotas kitas su savo savumo svera, kaip aš suvokiu ir suprantu kito kitybę, kaip galimas bendras kokio nors dalyko supratimas, kaip galimi bendri horizontai, kuriuose mes suprantame dalykus, kaip galimas bendras pasaulis, kaip susitinkant skirtingiems horizontams steigiasi kas nors bendra. Tai plati klausimų grupė, tačiau čia išsikristalizuoja tam tikra dialogo struktūra, interpretuojanti dialogą kaip susikalbėjimą apie dalykus bendro pasaulio kontekste¹. Ankstyvasis B. Waldenfelsas, „prisijungdamas prie E. Husserlio“, pripažįsta esminę trinarę dialogo struktūrą – aš, kitas ir dalykas bendro pasaulio kontekste (Waldenfels 1971: 134–136), tuo abejojamas dvinarėmis dialogo struktūro-

¹ Plačiau apie tai: Theunissen, 1965; Waldenfels, 1971; Mickūnas, 1999.

mis. Kitaip tariant, kalba visuomet yra kalba apie ką nors, ir ši intencionali kalbėjimo struktūra yra neišvengiama. Levinas savo ruožtu nepaneigia šios struktūros, tik klausia, kas esminga lieka anapus struktūros ir ar tai gali būti esminga tiek, kad lemtų pačią struktūrą.

Levino kritikos labiausiai sulaukia Husserlio fenomenologija, tiksliau – huserliškas kitybės klausimo kėlimo būdas bei iš šių apmąstymų išplaukiantys kalbos ir bendrumo aiškinimai. Husserliui dekartiška sėdint krėslė ir klausiant, kaip mano intencionaliai sąmonei yra duotas kitas, yra pražiūrimas buvimo kito akivaizdoje bei kalbėjimo „empiriškumas“, kuris nesutampa su sąmonės sugaunama ko nors prasme. Levinui „empirinė žmonių gausybė“ (Levinas 2001a: 294, 296), kuri dėl fenomenologinės redukcijos yra suspenduojama, svarbi kaip reali etinio santykio plotmė, neredukuojama į reikšmę, prasmę ar „būties fenomeną“ (Husserl 2005: 26). Būtent todėl Husserlio fenomenologija, nors ir atveria naujas perspektyvas aiškinant intersubjektyvų pasaulį, nekreipia dėmesio į etinį santykį ir viską redukuoja į būties fenomenus bei jų prasmę. Todėl, anot Levino, „Husserlio intersubjektyvumo konstitavimo teorija gali būti traktuojama kaip griežtas kalbos pajungimo pažinimui formulavimas, bet kokį nepriklausomą prasmės modalumą, į kurį galėtų pretenduoti dialogas, redukuojantis į išgyvenimą kaip patirtį“ (Levinas 2001a: 296). Žinoma, kito svetimybė pačiam Husserliui buvo gana didelė problema. Turbūt Husserliui Levinas turėtų būti dėkingas už kito svetimybės sampratą, nes būtent Husserliui kitas yra pirmoji ir tikroji transcendencija, kurios savumo sfera niekaip nėra duota tiesiogiai, o tik reprezentatyviai. Kito suvokimai niekuomet man neprieinami, ir pats Husserlis pripažįsta mano ir kito suvokimų principinį nesutapimą. Labiausiai įmanomas sutapimas galimas tik dalyko pagrindu, dalyko inter-

subjektyvios identifikacijos pagrindu. Tačiau Husserlio ir Levino interpretacijų kryptys išsiskiria. Tai lemia jų nesutaikomumą: Husserliui svarbiau tai, kas per reprezentatyvius suvokimus tampa prezentatyvu ir suvokiama (taigi jam svarbus epistemologinis-ontologinis momentas), o Levinui daug svarbiau tai, kas lieka nesugaunama, ir jis teigia šios nesugaunamybės vertę (etinis momentas).

Dialogas ir prievarta

Kalbėjime su kitu pažintinių momentų kaip „griežto kalbos pajungimo pažinimui“ traktavimas nebūtų toks dramatiškas, jei, kaip minėjome, tai nelemtų tam tikrų vertybinių nuostatų kito ir dalyko atžvilgiu, jei nesteigtų „dalykiškumo etikos“ dialoge. Kai dialogas yra suprantamas *tik* kaip komunikacija, t. y. susikalbėjimas ar kalbėjimasis apie ką nors, atitinkamai yra formuluojami dialogo tikslai. Kitaip sakant, siekiant susikalbėti apie ką nors, numatomi tam tikri tikslai, tam tikros dalyvavimo taisyklės, tam tikros partnerių vertybinės nuostatos. Su kitu susikalbama, jei kitas kalbasi su manimi, siekia to paties tikslo. Žinoma, kasdieniuose pokalbiuose gali būti labai įvairių tikslų, susikalbėjimo apie ką nors tikslą nustumiančių į antrą planą, tad Levinas labiausiai kritikuoja pažintinius dialogus, t. y. nuo Platono besitęsiančią tradiciją, bet kokį pokalbį matuojančią ir vertinančią susikalbėjimo bei tiesos paieškos rezultatyvumu. Platoniškuose dialoguose ypač svarbi dalykiškumo etika. Tokiame pokalbyje partneriai turi įvykdyti tam tikras sąlygas, turi ateiti su tam tikromis vertybinėmis nuostatomis – neprisirišę prie savo nuomonės, pasirošę pripažinti savo nežinojimą, atviri dalyko tiesai. Kaip rodo H.-G. Gadamerio platoniškų dialogų analizės, čia svarbi „gera valia suprasti“, partneriai turi išsiug-

dyti tokius gebėjimus kaip „mokėti klausti“, „mokėti išsilaikyti klausime“ ir t. t. (Gadamer 1999: 368–375). Tuomet dialogas steigia tam tikrą „žaidimo“ erdvę, kurion turi įeiti žaidėjas, paklusti žaidimo taisyklėms ir išmokti žaisti. Dialogo *logos*, kuris „yra nei mano, nei tavo“ (Gadamer 1999: 373), tampa „simetriniu matu“ (Waldenfels 2002: 224), pagal kurį gali būti matuojamos partnerių pasakytų teiginių pretenzijos į teisingumą. Taip dalykiškumo etika gali užtikrinti susikalbėjimą ir tiesos suradimą.

Pažintinis dialogas, turintis susikalbėjimo apie ką nors struktūrą, vertinamas ne tik dėl savo galimybių rasti tiesą, bet ir dėl to, kad, atrodo, sėkmingai sprendžia prievartos klausimą. Dialoge visuomet yra tam tikras nuomonių susidūrimas ar ginčas, tad dialogas ypač vertinamas dėl to, kad sudaro galimybes šį ginčą išspręsti taikiai, išvengiant prievartinio vieno nuomonės primetimo kitam. Kadangi dialogo matu tampa ne kurio nors partnerio nuomonė, o paties dialogo *logos* (partnerių nuomonės vertinamos ne kuria nors viena nuomone, o pagal tai, ar atitinka dalyko tiesą), dialogo tikslas negali būti sofistiniai siekiai „sukirsti kitų atsakymus“, kaip išsitaria Trasmachas iš Platono *Valstybės* (Platonas 336c, 341b). Sokratiniame dialoge prievartos klausimas išsprendžia tarsi savaime – dialoge net pralaimėjęs, t. y. atsisakęs savo nuomonės, tampa laiminčiu, nes gauna dialogo išbandytą ir patikrintą žinojimą. Tokioje teorinėje plotmėje savaime išsprendžiantis prievartos klausimas ir, atrodytų, lengvai pasiekiamas bendrumas labiausiai skatina tokią dialogo formą perkelti į kitas gyvenimo sferas. Regis, surasdama bendras tiesas bendruomenė tampa bendruomene. Dialogas tarsi žada bendrumą steigti be prievartos. Galbūt todėl jis dažnai įsivaizduojamas kaip neprievartinis konfliktų sprendimo būdas.

Vis dėlto Levinas labai atsargiai žvelgia į tokius prievartos klausimo sprendimo būdus.

Kaip teigia filosofas, „reikia kelti klausimą, ar šios per Protą pasiekiamos taikos išaukštinimas, kuriuo mėgaujasi kilnios sielos, kyla ne iš išankstinio abejingumo kitam žmogui“ (Levinas 2001a: 295). Pažintinis dialogas galimas tik dėl „savęs nutrynimo tiesos akivaizdoje“ (295), jis reikalauja save suspenduoti. Kadangi šis „imanencijos dialogas“ tampa universaliu dialogo modeliu ir universalia maksima kiekvienam kalbėjimui su kitu, t. y. reikalavimu „nutrinti save tiesos akivaizdoje“ ne tik sau, bet ir kitiems, ne tik „simpoziume“, bet ir gyvenime, tai už tokio dialogo slepiasi „galia dominuoti ir klastos galimybė“ (295). Tad Levinas aiškiai ironizuodamas taria: „Tai garsusis dialogas, skirtas sustabdyti prievartai – gražinantis pašnekovus į protą, įvedantis vienbalsiai trokštamą taiką, per sutapimą panaikinantį artumą. Tai kelias, kuriam Vakarų humanizmas teikia pirmenybę“ (295). Taip Levinas atkreipia dėmesį į kainą, sumokamą už bendrą tiesą. Sutapimas bendroje tiesoje panaikina skirtingų žmonių artimą buvimą. Ištirpimas žaidime panaikina skirtingų žmonių susitikimo ir buvimo kartu konstitucinę reikšmę. Artimas tiesoje tampa „tuo pačiu“, tiksliau – „kiekvienu“, nes turėtų būti vienodame, tame pačiame idealiaime santykiyje su dalyku. Levino ironija kyla iš gyvenimo ir bendrabūvio plotmės, kur pirmiausia susitinka skirtingi su skirtingomis pažiūromis. Tad dialogą laikant nekvestionuotina vertybe, dialogo kaip susikalbėjimo ir sutarimo reikalavimas visose gyvenimo sferose reiškia dialogo prievartą, įtraukimo į žaidimą prievartą.

Dialogas prieš dialogą

Taigi dialogas yra neprievartinis, jei dialogo partneriai angažuojasi dialogui, t. y. dalyko tiesos atskleidimui, ir sokratiškai suspenduoja save tiesos akivaizdoje. Tačiau jei nėra šio „jei...“? Levinas tai fiksuoja dar kaip Platono proble-

mą – kaip „atrasti dialogą, kuris padėtų pradėti dialogą“ (Levinas 2001a: 295)? Dalykiškumo etika bejėgė tuomet, kai pokalbio partneriai nesiangažuoja bendrai prasmei. Tad kaip pradėti kalbėtis su tais, „kurie visai nenori klausyti“ (Platonas 327c)? Ar galime čia apčiuopti esmingą iki pokalbio esančią santykio plotmę, į kurią neatsižvelgiant, dialogas žlunga arba reikalauja prievartos? Levinas, pabrėždamas etinį santykį, šia plotmę apčiuopia ir, atrodytų, toliau plėtoja tam tikrą dialogo filosofiją, skleisdamas santykio plotmę, priešindamas dialogo redukcijai į turinį. „Santykis tikrąja šio žodžio prasme ir kuris buvo ‘pradžioje’“ (301), tampa atskaitos tašku. Dialogo pradžios klausimas tampa ne universalios taisyklės (ar instrukcijos, ką daryti kritiniu atveju) klausimas, bet „steigiančio tam tikrą būvį“ (Buber 1998: 69) dialoginio santykio klausimu. Taip, atrodytų, Levinas sutinka su buberiška dalykinio pokalbio alternatyva arba bent jau nurodo į tam tikrą autonominį dialoginio santykio vyksmą, esantį iki dalykinio pokalbio. Reikia pripažinti, kad, aprašydamas etinį santykį, Levinas remiasi ribinėmis patirtimis, kurios reprezentuoja tokį autonomiškai vykstantį dialoginį santykį, o kartais sutampa su Buberio aprašytomis autentiško Aš–Tu santykio patirtimis. Bet tai tik iš dalies atlieka, huserliškai tariant, pirmųjų evidencijų vaidmenį. Šios „evidencijos“ veda ne tiek link kitų patirčių horizontų sklaidos ir aprašymo, kiek prie „nepatirtinio“ etinio principo. Taigi dialogas tampa ne patirties ar alternatyvaus vyksmo, išsprendžiančio prievartos problemą, klausimu. Reikšmingas yra ne tiek dialogo alternatyvų supriešinimas, kiek tai, kad Levinas apčiuopia sluoksnį „anapus“ patirties. Tačiau tai nėra transcendentalinė etinio santykio struktūra, nes atskaitos tašku tampa ne transcendentalinės intersubjektivumo tarp aš ir kito kaip „kiekvieno“ struktūros, bet santykis, kur „kito žmogaus pakvieti-

mas ar kreipimasis į jį kaip į *tu* ir kalbėjimas jam nepriklauso nuo kokios nors išankstinės kito asmens *patirties*“ (Levinas 2001a: 298). Santykis įgyja konstitutyvią reikšmę, bet ne kaip patirtis ar patirties transcendentalinė struktūra. Santykis atskiriamas tiek nuo patirties, tiek nuo patirties transcendentalinių struktūrų.

Knygoje *Kitaip negu būtis arba anapus esmės* šis santykis įvardijamas kaip „prieš-pirmapradis sakymas“ arba tiesiog „sakymas“ (Levinas 1998: 30). Levinui tai ne sakymo ar kalbėjimo patirtis, bet einantis prieš patirtį ir pačią patirtį lemiantis dalykas. Žinoma, pats Levinas sakymą ir pasakyta laiko dviem kalbos pusėmis. Sakymas būtų pats kalbėjimo veiksmas, o pasakyta – tai reikšmė, kuri yra perduodama ir fiksuojama. Sakymo ir pasakyta skirties horizonte figūruoja tiek dialogo filosofijos santykio ir turinio skirtumas, tiek struktūralistinis pranešimo ir kodo skirtumas, tiek fenomenologinis šnekos ir reikšmės skirtumas. Pats Levinas pripažįsta šių kalbos momentų neatskiriamumą – „sakymas išreiškia ir tematizuoja pasakyta“ (Levinas 1998: 111), tačiau kartu pabrėžia šios skirties „dviprasmiškumą“. Dviprasmiška ji yra ta prasme, kad, viena vertus, sėkmingai gali būti redukuota į intencionalių sąmonių komunikaciją ir tada visa tai, kas lieka anapus sakymo – stovėjimas veidu į veidą, įvykis, situacija, kūniški judesiai gestai, – sudaro tik perduodamos reikšmės aprezentatyvų horizontą. Kitaip tariant, reikšmiškai neapibrėžtas sakymas papildo apibrėžtos reikšmės perdavimą. Kita vertus, Levinui ši skirtis reiškia esminį etikos ir ontologijos skirtumą. Tad, kai „sakymas reiškia ką kita, nei pasirodančio fenomeno tarną, išreiškiantį būtį ir esinį“ (111), pačios reikšmės „reikšmiškumo“ klausimas keliamas kitaip. Levinas, apčiuopdamas sluoksnį iki kalbos, pripažįsta, kad „sakymas yra komunikacija, tačiau kaip bet kokios komunikacijos sąlyga“ (116). Ir ši sąlyga yra ne transcen-

dentalinė fenomeno fenomenalumo sąlyga, bet etinė reikšmės reikšmiškumo sąlyga. Reikšmės reikšmiškumas Levinui tampa etiniu klausimu. Apvertus problemą, tai, kas lemia reikšmę ir jos perdavimą, yra ne transcendentalinės fenomeno pasirodymo ir suvokimo sąlygos, bet etinis artumo kitam santykis. Todėl Levino mąstyme lengvai galime pastebėti reikšmės reikšmiškumo tapatinimą su artimo artumu, nes nuo pastarojo priklauso pirmasis. Bet ką tai reiškia? *Totalybėje ir begalybėje* kiek dramatizuodamas Levinas teigia, „kalba įpareigoja pradėti kalbą, tai yra kalbos pradžia, kurią pražiūri racionalizmas; kalba yra ta ‘jėga’, kuri įtikina net tuos, ‘kurie nenori klausytis’“ (Levinas 1987: 289). Aišku, šios jėgos universalus galiojimo klausimas lieka atviras. Daug svarbiau yra tai, kad įpareigojimas suprantamas ne kaip būtina pokalbio sąlyga, analogiška „gerai valiai suprasti“, be kurios joks dalykinis pokalbis būtų neįmanomas. Įpareigojimą Levinas aiškina ne kaip iš anksto nustatytą ir privalomą etinį principą, bet kaip susitikime atsiradusią „negalimybę išsisukti nuo kito“, negalimybę neatsakyti, išvengti kalbos (Levinas 2001c: 221). Įpareigojimo būtinybė yra ne principo ar taisyklės laikymosi būtinybė, bet įvykio neišvengiamumas. Kitas kreipiasi ir pats kreipimasis bei manyje kylantis atsakas dar iki žodinio atsakymo yra kalbos pradžia arba dialogas iki dialogo. Net jei faktiškai yra neatsakoma ir atsisakoma bendrauti, o tai paprastai reikštų nutrūkusią komunikaciją ir dialogo stoką, sakymas jau yra įvykęs.

Negalėjimas išsisukti reiškia ne tik įvykio neišvengiamumą ir jo konstitutyvią svarbą, jis persmelkia visą aš tapatybę. Negalėjimo išsisukti formuluotę Levinas aiškina interpretuodamas M. Heideggerio *Jemeinigkei* terminą, kuris, kaip žinia, su tam tikromis transformacijomis yra perimtas iš Husserlio. *Jeimeinigkei* reiškia aš vientinumą, jo nepakeičiamumą, ta-

čiau Husserliui, Heideggeriui ir Levinui aš yra vienatinis, „visada mano“ skirtingu būdu. Husserliui vienatinis aš yra kaip tas identiškasis, nepakeičiamas aš, kuris atlieka fenomenologinę redukciją, išvedančią link transcendentalinio aš. Tai yra tas nepakeičiamas pagrindas, kurio „primordialinėje sferoje“ (Husserl 2005: 115–123) galimos kito duotybių variacijos. Tik remdamasis šia vienatine aš tapatybe, Husserlis gali klausti, kaip manyje yra duotas kitas. Tuomet dialogo problema tampa tolesnio, labiau specifikuoto aprašymo problema. Heideggeris į pasauliną ir įbūtina aš kaip *Dasein*, kaip būtį pasaulyje. Tuomet aš yra vienatinė „pati sau patikėta būtis“ (Heidegger 1993: 135). Tačiau tiek Husserliui, tiek Heideggeriui aš buvimas pasaulyje yra pirminis, o Levinui įvykis, t. y. susitikimas su kitu, yra tai, kas „pralaužia manybės-pasaulio horizontą“ (Peperzak 1987: 144). Transcendentiškasis ir nepasauliškasis kitas krepia ir nesiduoda varijuojamas ar modeliuojamas, huserliškai tariant, „normaliais“ susitikimo būdais gyvenamojo pasaulio reikšmių horizonte. Levinas tarsi apsuka Husserlio fenomenologiją ir klausia ne kaip identiškame manyje yra duotas kitas, bet kaip transcendentiškas kitas steigia mane patį. Šis vienatimumas nėra pažymėtas tapatybės ženklu. Tai „subjektas be tapatybės“ (Bacevičiūtė 2005: 53). Kaip sako Levinas, „išstatomumo pasyvumas kaip atsakymas į pakvietimą, kuris identifikuoja mane kaip vienatinį, negražina manęs sau pačiam, priešingai, atima iš manęs bet kokią identišką kasybę (*Washheit*)“ (Levinas 1998: 119). Be abejo, savasties klausimas yra kita plati tema, mums daug svarbiau yra tai, kad susitikimo įvykyje, negalėjime išsisukti aš esu „ne vergas, bet tas, kuris surado prasmę“ (Peperzak 1987: 144). Prasmė gaunama įvykyje, neturinčiame išankstinės pasauliškos apibrėžties, bet steigiančiame tolesnes apibrėžtis.

Galbūt todėl Levinas pabrėžia negalėjimo išsisukti ir sakymo rimtumą, nes sakymo įvykis nepasiduoda variacijai sąmonėje. Tai nėra žaidimas, kur kito ir mano „empirinė“ būtis ir susitikimas gali būti suspenduoti: „Sakymas nėra žaidimas. Prieš žodžių ženklus, kurie juos jungia, prieš lingvistines sistemas ir mirguliuojančias reikšmes – kaip kalbų pratarmė – yra artumas vieno kitam, priartėjimo vieno prie kito įpareigojimas, kaip tik reikšmės reikšmiškumas“ (Levinas 1998: 29). Taigi žaidimą galime suprasti kaip galimybę atsiplėšti nuo savo vienatinės būties, atsiplėšti nuo vietos, laikinai imti ją į skliaustus ir, svarbiausia, kaip galimybę išsisukti nuo kito, o susitikimo įvykis nėra tai, kas leidžiasi imama į skliaustus. Levinas negalėjimo išsisukti neišvengiamybę nuspalvina stovėjimo priešais kito veidą patirtimi. Galbūt tik per šią patirtį akivaizdžiausiai matome, kad reikšmė tampa reikšminga tik dėl artumo kitam. Tačiau reikia pabrėžti tai, kad šis vieno kitam artumas yra susitikimo sąlyga apskritai, net jeigu jis nepatiriamas kaip kas nors ar į jį nekreipiamas dėmesio. Tai pokalbio pamušalas, kurį pražiūri dialogo teorijos, orientuotos į reikšmę, sugaunamą patirtyje.

Dialogo aprašymo galimybės (išvados)

Dialogo kaip sakymo iki komunikacijos atskleidimas parodo plotmę, kuri komunikacijos ir dialogo teorijose galėdavo tilpti tik iš dalies po komunikacijos, pranešimų, patirčių žemutinių sluoksnių ar pasyvių sintezių rubrika. Tačiau ar bandymas mąstyti „anapus duotybės“ ir „sakymo be pasakytą“ pabrėžimas neužkerta kelio bandymui integruoti Levino atskleistus dalykus į platesnį kontekstą, aprašant dialogą toliau? O gal toks mąstymo ir patirties apribojimas atkartoja dialogo filosofiją, vedančią ne link dialogo mąstymo ir aprašymo, bet link dialogo įgyvendinimo? Tačiau Levino santykis su

tokia dialogo filosofijos nuostata nevienareikšmis. Levinas aiškiai kritikuoja Buberį dėl pernelyg didelio abipusiškumo pabrėžimo ir Aš–Tu santykio srovenimo iš vieno į kitą tarsi „atspindžių žaismo veidrodyje“ (Levinas 2001a: 306). Nors Levinas apskritai sutinka su tokia dialoginio santykio samprata, tačiau aiškiai nusistatęs prieš santykio procesualumo pabrėžimą. Taigi Buberio mąstymas yra linkęs iširti dialogo įgyvendinime (Aš–Tu dialogo vyksme refleksija atlieka tik ardomąjį vaidmenį), o Levinas linkęs eiti mąstymo keliu, tai „*neprilygtančiojo* mąstymas, mąstantis *anapus* duotybės“ (307). Tačiau kur tai veda? Levino mąstymas padeda įsisąmoninti santykį kaip reikšmės reikšmiškumą, kurį pražiūri dialogo aprašymas, laisvai varijuojantis kito duotybės būdais intersubjektyvumo teorijoje, pradėdamas nuo reikšmių, kurias perduoda ir kuriomis keičiasi aš ir kitas kaip sukeičiami ir pakeičiami „bet kurie“. Vis dėlto santykio, kuriame negali išsisukti nuo kito, įsisąmoninimas nebūtinai apverčia dialogo problemą, nebūtinai tai reikalauja alternatyvos dalykiniam pokalbiui. Galbūt Levino pastangas galėtume įvertinti Heideggerio terminais – tai pastanga išeiti iš „santykio užmaršties“, kuri filosofijos tradicijoje teigia reikšmės pirmumą. Tačiau kas toliau, jei santykio užmaršties įveikos nenorime palikti tik Vakarų mąstymo tradicijos destrukcija?

Reikia pripažinti, kad toks dialogo prieš dialogą mąstymas veda ne tik anapus patirties, bet gerokai išplečia pačios patirties prasmę. Žinoma, Levino žingsnis radikalus, jis bando mąstyti iš transcendentiško kito pusės. Tačiau kito transcendentškumas, atmetant jo transcendentijos patyrimo galimybę, veikiau tampa išankstiniu postulatu, paliekančiu patiriančiajam tik atvirumo ateinančiajam, atvirumo tam, kas ištinka, nuostatą. Čia kyla kraštutinio radikalizmo pavojus. Waldenfelsas gana kritiškai vertina kraštutinį patirties keitimą santykiu. Kaip

jis sako, „jei svetimas kreipimasis ateitų visas ir visiškai iš išorės, iš ‘kažko absoliučiai sveti- ma’, kaip klaidinančiu būdu Levinas formuluoja, tai mūsų visai nepalietų“ (Waldenfels 2005: 215). Taigi jei keliamo klausimą apie Levino filosofijos skaitymo prasmę ir jei nenorime tik akiai juo sekti ar parafrazuoti, turime grįžti prie santykio reintegracijos į patirtinį horizontą klausimo. Pripažintina, kad santykis su kitu, su kuriuo mane sieja „absoliuti distancija“ (Levinas 2001a: 300), nėra absoliutus „be-santykio“ prasme. Santykis yra santykis su manimi ir tai, kas man nutinka, yra patirtis gerokai platesne prasme, nei Levinas ją supranta. Daug sakan- tys yra bandymai keisti sąvoką ir tai, kas man nutinka, vadinti „išiktimi“ (*Widerfahrnis*), kaip tai darė Buberis ar daro Waldenfelsas. Tuomet tai išreiškia tai, kas ateina priešais, kas nenumatoma, tai, kas neturi išankstinio supratimo ar anticipacijos struktūros. Tačiau vis tiek grįžtame prie patirties klausimo, nes gyvenamojo pasaulio įtrūkiai, lūžiai, įsiveržimai į jį supran- tami iš jo prasmų horizonto, žinoma, ne kaip aiški anticipuota prasmė, turinti analogą gyvenamajame pasaulyje, bet kaip skirtumas.

Tai verčia performuluoti dialogo klausimą. Kaip sako Waldenfelsas, tuomet „lemiamas klausimas skamba būtent taip: ar dia- logo arba dis-kurso *dia-* bus mąstomas iš vieno *logos*, taigi kaip bendros prasmės, bendrų tikslų, bendrų taisyklių, bendrų praktikų ar technikų sfera, ar atvirkščiai – kiekvienas *logos* bus supran- tamas iš *dia-*, vėl susietas su diastazėmis ir die- rezėmis, kurios įsibrauna į visas sintetines tvar- kos kombinacijas“ (Waldenfels 2002: 215). Taigi dialogas šalia reikšmės vienybės įgauna san- tykio priešais kitą patirties įtrūkius. Tačiau tai nebūtinai turime traktuoti kaip komunikaci- jos stoką, kurią reikia kuo greičiau įveikti ra- cionalių pokalbiu ir ištarpimu bendroje pras- mėje. Levinas atveria galimybę bendrą pras- mę kildinti iš įgalinančio reikšmės, artimo artu-

mo matmens, o ne vien iš disponuojamų ar numatomų, gyvenamajame pasaulyje esamų reikšmių horizonto. Taigi viskas priklauso nuo to, kaip formuluojamas klausimas. Reikia pri-

pažinti, kad jau nebegalime kalbėti apie vieną „tikro“ dialogo esmę. Dialogo tikrumo klausimas transformuojasi į dialogų daugybės klausimą.

LITERATŪRA

Bacevičiūtė, D. 2005. „Subjektyvumas be tapatybės“, in *Baltos lankos. Tekstai ir interpretacijos*. Nr. 21/22. Vilnius: Baltos lankos.

Buber, M. 2001. „Dialogas“, in *Dialogo principas II: Dialogas. Klausimas pavieniui. Tarpžmogiškumo pradai*. Vilnius: Katalikų pasaulis.

Buber, M. 1998. *Dialogo principas I: Aš ir Tu*. Vilnius: Katalikų pasaulis.

Gadamer, H.-G. 1999. *Gesammelte Werke*. Bd. 1. Tübingen: Mohr Siebeck.

Heidegger, M. 1993. *Sein und Zeit*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Husserl. 2005. *Karteziškosios meditacijos*. Vilnius: Aidai.

Levinas, E. 1987. *Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität*. Freiburg (Breisgau); München: Alber.

Levinas, E. 1998. *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg (Breisgau); München: Alber.

Levinas, E. 2001a. „Dialogas“, in *Apie Dievą, ateinantį į mūsų pasaulį*. Vilnius: Aidai.

Levinas, E. 2001b. „Hermeneutika ir anapusybė“, in *Apie Dievą, ateinantį į mūsų pasaulį*. Vilnius: Aidai.

Levinas, E. 2001c. „Klausimai ir atsakymai“, in *Apie Dievą, ateinantį į mūsų pasaulį*. Vilnius: Aidai.

Mickūnas, A. 1999. „Dialogo sritis“, in *Baltos lankos. Tekstai ir interpretacijos*. Nr. 11. Vilnius: Baltos lankos.

Peperzak A. T. 1987. „Intersubjektivität als Problem der Ersten Philosophie“, in *Phänomenologische Forschungen*. Bd. 20. *Handlungssinn und Lebenssinn. Zum Problem der Rationalität im Kontext des Handelns*. Freiburg; München: Alber.

Platonas. 1981. *Vaišlybė*. Vilnius: Mintis.

Theunissen, M. 1965. *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin: Gruyter.

Waldenfels, B. *Idiome des Denkens. Deutsch-Französische Gedankengänge II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2005.

Waldenfels, B. 2002. *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Waldenfels, B. 1971. *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*. Haag: Nijhoff.

DIALOG PRIOR TO DIALOG IN LEVINAS' THOUGHT BEYOND EXPERIENCE

Mintautas Gutauskas

Summary

The article deals with Levinas' approach to the problem of the dialogue. The conception of the dialogue, which has been formed in the Western tradition of thought, identifies the dialogue with communication and is grounded in the ethics of the “things themselves” is analysed in the context of Levinas' criticism of the Western thought. The author focuses on the criticism of phenomenology which highlights Levinas' po-

sition. His position is analysed first of all as an opposition to phenomenology. Levinas emphasizes the moments of relation and saying that are “beyond experience” and are grounded in the “blasted intentionality”. The way the question about the other raised in Husserl's phenomenology and also the trinomial structure of the dialogue (I, other and the thing in the context of the common world) realized in the early

works of M. Theunissen and B. Waldenfels are questioned. The article investigates how this structure of the dialogue influences the ethics of Socratic communication about the “things themselves”, which has been explicated in the works of H. G. Gadamer. Levinas’ notion is understood as a shift from the concept of the dialogue as communication to the ethical relation. Author analyses how this shift is determined by violence recognized as hidden under such dialogue as cognitive communication.

The dimension of saying, emphasized by Levinas, is treated as a dialogue prior to the dialogue, i.e. as the dimension of the dialogue which is left out by the

theories that treat dialogue as sheer communication. The dimension of saying is approached as the proximity of the near, which enables the meaning in communication. In the end, the question is raised how this dimension of saying can be reinterpreted in the description of the dialogue. The conclusion is that Levinas’ criticism of the conception of experience expands this conception; the description of the dialogue includes the ruptures of experience, and at the same time the question about the essence of the dialogue dissolves into the question about the multiplicity of the dialogue.

Keywords: Levinas, dialogue, communication, intentionality, experience.