

# Patirties paradoksai: fenomenalumo ribų užklausimas E. Levino ir J.-L. Mariono filosofijoje

**Laurynas Norus**

Lietuvos kultūros tyrimų institutas  
E. paštas [laurynasnorus@gmail.com](mailto:laurynasnorus@gmail.com)  
ORCID <https://orcid.org/0000-0003-3234-6324>

**Santrauka.** Straipsnyje svarstoma fenomenalumo ribų problema Emmanuelio Levino ir Jeano-Luco Mariono fenomenologijoje. Dominique'as Janicaud, pabrėždamas šių autorių nutolimą nuo Edmundo Husserlio fenomenologijos metodo, jų pozicijas priskiria „teologiniam posūkiui“ prancūzų fenomenologijoje. Tiesiogiai nepolemizuojant su Janicaud, straipsnyje į šį posūkį žvelgiama ne negatyviai (kaip į fenomenologinio metodo ir principų iškraipymą ar nepaisymą), bet, priešingai, kaip į dėmesį tiems patirties aspektams, kurie netelpa į huserliškosios fenomenologijos akiratį, savo paradoksalumu išcentruoja patiriantį subjektą ir verčia permąstyti paties fenomenalumo esmės ir jo ribų klausimus. Straipsnyje siekiama parodyti, jog, nepaisant gana radikalių ir kontroversiškų fenomenologijos transformacijų, aptariamai autoriai savo fenomenologinius projektus grindžia ne ypatinga, „mistine“, o visiems prieinama, t. y. tam tikra prasme banalia, patirtimi.

**Pagrindiniai žodžiai:** kitybė, Kitas, fenomenologija, teologinis posūkis, E. Levinas, J.-L. Marionas

## Paradoxes of Experience: Questioning the Limits of Phenomenality in E. Levinas and J.-L. Marion

**Abstract.** The article deals with the problem of the limits of phenomenality in the phenomenology of E. Levinas and J.-L. Marion. D. Janicaud attributes their positions to a “theological turn” in French phenomenology. Without polemicalizing directly with Janicaud, the article does not treat that turn as a distortion or neglect of the phenomenological method and its principles. On the contrary, the author sees it as focusing on those aspects of experience that do not fit into the scope of Husserlian phenomenology, decentering the experiencing subject and forcing us to rethink the very question of phenomenality and its limits. The article aims to show that, despite quite radical and controversial transformations in phenomenology, Levinas and Marion base their phenomenological projects by analysing not a special or “mystical” but accessible to all, in a sense, a banal experience.

**Keywords:** alterity, Other, phenomenology, theological turn, Levinas, Marion

Received: 01/11/2022. Accepted: 01/12/2022

Copyright © Laurynas Norus, 2022. Published by Vilnius University Press.

This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution Licence (CC BY), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original author and source are credited.

## Įvadas

Dominique'as Janicaud studijoje *Prancūzų fenomenologijos teologinis posūkis* kalba apie prancūzų fenomenologijoje, anot jo, išryškėjusį nutolinimą nuo Edmundo Husserlio suformuluoto fenomenologijos metodo, apleidžiant jo pasiūlytus fenomenologijos kaip „griežto mokslo“ principus ir juos pakeičiant teologiškai orientuota „pseudofenomenologija“<sup>1</sup>. Janicaud kritika (šalia kitų prancūzų mąstytojų) nukreipta ir į Emmanuėlį Leviną bei Jeaną-Lučą Marioną, tiesa, pastebint, kad „teologinis posūkis“ prasideda jau su Martino Heideggerio vėlyvąja kūryba.

Straipsnyje siekiama detaliau apsvarstyti vieną iš „posūčio“ kontroversijos aspektų – fenomenalumo ribų klausimą. Fenomenologijos pradininko Edmundo Husserlio suformuluotas „principų principas“ teigia: „Kad mūsų negalėtų suklaidinti jokia išgalvota teorija, teisingo pažinimo šaltiniu turi būti originaliai duodanti intuicija, o visa, kas „intuicijoje“ originaliai (savo kūniška tikrove) teikiasi, turi būti tiesiog priimama kaip tai, kas reiškiasi, bet tik tose ribose, kuriose pasireiškia“ (Husserl 1983: 44). Šios ribos Husserlio fenomenologijoje kyla iš jo teigto intencijos–intuicijos koreliacijos reikalavimo – intuicija yra ribojama intencionalaus objekto duoties, o intencija priskiria reikšmę intuicijai tik patirties horizonto fone. Būtent šių reikalavimų nepaisymu Janicaud ir kaltina Leviną ir Marioną. Jo kritikos centre – Levino atveriamą „vertikali“ mąstymo perspektyva, kvestionuojanti patiriančiojo subjekto pamatiškumą, huserliškosios fenomenologijos kontekste suprantamą kaip sąmonės akto ir jos objekto koreliacija. Janicaud Levino filosofiją apibūdina kaip radikalų reikalavimą „viskas arba nieko“ (Janicaud 2000: 46) ir kritikuoja jį teigdamas, kad Levino filosofijoje „teologija yra atgaivinama su visu jos didžiųjų raidžių paradu“ (*ibid.*: 27). Visgi Levinas neužsiima teologija įprasta šio žodžio prasme ir pradeda nuo fenomenologinio patirties aprašymo, kuriame kitas asmuo pasirodo kaip patirties paradoksas, įtrūkis fenomenalumo spektre, tam tikra prasme reikalaujantis „viskas arba nieko“ logikos, metantis iššūkį ne tik fenomenologijai, bet ir mąstymui apskritai. Anot Levino, kitas asmuo reikalauja „daugiau nei mąstyti, geriau nei mąstyti“ (Levinas 1979: 49).

<sup>1</sup> „Teologinio posūčio“ fenomenologijoje vertinimas dažniausiai remiasi dviem filosofijos ir teologijos santykio sampratomis. Griežto šių disciplinų atskyrimo šalininkai arba išvis neigia įvykus bet kokį „posūkį“, suprasdami jį kaip fenomenologijos natūralų vystymąsi (Aaronas J. Simmonsas, Bruce'as Ellisas Bensonas, Jeanas-Lucasas Marionas), arba sutinka su Janicaud, smerkdami „negrynus“ – teologinius elementus filosofiniame mąstyme (Josephas S. O'Leary, Josephas Rivera). Radikaliai priešingos pozicijos laikosi Ianas Leaskas, kuris, remdamasis Micheliu Foucault ir Louis Althusseru, svarsto „posūkį“ bendresnės fenomenologinės filosofijos kritikos kontekste, o jo aptariamai autoriai implicitiškai ar eksplicitiškai pačią fenomenologiją laiko religinės problematikos „produktu“ (Leask 2018: 154). Savo ruožtu Emmanuelis Falque'as siūlo griežto atskyrimo strategijai alternatyvų „akytos ribos“ tarp filosofijos ir teologijos modelį, teigdamas, kad įmanoma mąstyti tarpinėje erdvėje, taip praturtinant ir transformuojant abi disciplinas (Falque 2020: 16). Šios strategijos laikosi ir Martinas Koci, siūlydamas Janicaud inicijuotą normatyvią prieigą prie „teologinio posūčio“ keisti deskriptyvia, t. y. imtis „teologinio posūčio“ kontekste jau įvykusio filosofijos ir teologijos susitikimo analizės, ieškančios ne tikslių disciplinų ribų, o abipusės įtakos ir sąveikos galimybes (Koci 2022: 120). Vis dėlto minėti autoriai siūlo ne visiškai panaikinti ribą, o tik ją užklausti – filosofija ir teologija išlieka atskiros, savitos mąstymo sferos. Šiame straipsnyje laikomasi pastarosios strategijos, t. y. siekiama parodyti, jog Levinas ir Marionas mąsto fenomenalumo (ir fenomenologijos) paribius veikiau įkvėpti teologijos dėmesio paradoksams (Marion 2017: 97) nei siekdami kokios nors teologinės doktrinos fenomenologinio pateisinimo.

Levino filosofija padarė didelę įtaką Marionui, vienam žymiausių šiuolaikinių fenomenologų ir teologų. Marionas telkiasi į Husserlio ir Heideggerio fenomenologijos prielaidų permąstymą, bandydamas ją išvaduoti iš šių mąstytojų filosofijoje pasirodančių teorinių apribojimų ir siūlydamas „saturuoto fenomeno“ sampratą – sąmonės niekaip neribojamo, besąlygiško fenomeno idėją, kuri išcentruoja pažįstantį subjektą ir atveria kažką panašaus į Levino siūlomą „vertikalią“ patirties plotmę. Janicaud Mariono fenomenologijai irgi negaili kritikos, teigdamas, kad jo pastangos išgryninti fenomenologinę redukciją galiausiai atveria „grynai teologinę ar dvasinę plotmę“, į filosofinį mąstymą perkeliama iš Mariono teologinių darbų (Janicaud 2000: 64).

Šiame straipsnyje su Janicaud kritika nebus tiesiogiai polemizuojama, tačiau jo pozicija buvo pasirinkta kaip atspirties taškas, klausiant, kaip Levino ir Mariono fenomenologija, akcentuodama „vertikalią“ etinės-afektyvios patirties plotmę, perorientuoja huserlišką fenomenologiją ir užklausia jos brėžiamas fenomenalumo ribas? Ar toks perorientavimas lieka ištikimas pamatinei fenomenologijos intencijai, ar jį galima laikyti „posūkiu“?

## Levino santykio su Kitu aprašymas: *logos* ir sakymas

Anot Husserlio, kito asmens kitybę garantuoja jo fenomenalumas: jo kaip gyvo kūno veikimas suteikia galimybę jį atpažinti ne kaip objektą tarp objektų, o kaip kitą intencionalią sąmonę. Husserlio mąstymas apie kitą asmenį remiasi analogizuojančiu, asociatyviu suvokimu, kurio ašis yra manasis patiriantis *ego*, o kitas asmuo patirtyje aptinkamas kaip analogiškas, simetriškas man – *alter ego* (Husserl 2005: 139). Tačiau Levinas atitolsta nuo huserliškosios kito asmens kaip *alter ego* interpretacijos, atsisakydamas jo siūlomo simetrijos principo ir kartu pažintinio santykio pirmenybės. Husserlis samprotauja transcendentalinėje plotmėje, taigi jo dėmesio centre yra kito asmens fenomenalumo galimybės sąlygų klausimas: kaip galiu atpažinti Kitą kaip patirties centrą, o ne kaip objektą? O Levinas ieško etinio santykio specifikos, neišsitenkančios transcendentalinėje – sąmonės – plotmėje, ir nesutinka, kad Kitas yra tik kitas subjektas, kuris patiriamas kaip svetimas gyvenamas kūnas, atsiskleidžiantis „tik per kintantį, tačiau nuolatos vidujai rišlų elgesį“ (Husserl 2005: 142). Anot Levino, Kitas reiškiasi, tačiau ši raiška nėra fenomeno raiška, t. y. ji remiasi ne sąmonės intencionalumu, o nurodo į visai kitokį pasirodymą, besiremiantį santykiu, kurį Levinas pavadina *sakymu*.

Leviniškasis sakymas nesutampa su kalba, kaip ji dažniausiai suvokiama tiek filosofinėje tradicijoje, tiek kasdienėje vartosenoje: sakymas nėra *logos* – pažinimo įrankis, bendrą plotmę tarp manęs ir pasaulio, manęs ir kitų steigiantis tarpininkas ar kasdienio komunikavimo priemonė. Sakymas Levinui pirmiausia reiškia ne susikalbėjimo galimybę, kylančią iš dalyvavimo bendrame matmenyje – prote, kalboje – *logos*, bet skirtumą, kitioniškumą, be kurio neįmanomas pokalbis. Leviniškąją dialogo sampratą tyrinėjantis Jeffrey Dudiakas (2001: 4) rašo: „Anot Levino, Vakarų filosofinė mintis nuolat ir nenugalimai pabrėždavo bendrą *logos*, esantį *dia-loge*, implicitiško (bet ne mažiau reikalingo) skirtingumo sąskaita.“ Levinas oponuoja Vakarų filosofiniam mąstymui, kuris, pasak jo, dažniausiai būdavo tapatybės mąstymas, kurio egologinė struktūra užprogramuojama jau pačioje pradžioje – Sokrato imperatyve pažinti save, puikiai atspindinčiame *logos* valdomo žvilgsnio į pasaulį specifiką.

Levino filosofijoje kalba kaip universalios, bendros reikšmės terpė nėra savarankiška ar juolab pirminė, pirmiausia kalba nurodo į skirtumą, jos universalizuojanti galia gimsta iš etinio santykio, kuris ir padaro universalumą įmanomą, o ne atvirkščiai – kalbama ne todėl, kad jau esama bendroje plotmėje, bet bendra plotmė steigiasi, nes esama pirmapradiškesnio santykio, nepavaldaus kalba konstruojamos tapatybės logikai.

„Iš tiesų, *tai, kas pasakyta* [*le dit*], man nėra taip svarbu, kaip pats *sakymas* [*le dire*]. Sakymas man yra svarbus ne tiek dėl informacinio turinio, kiek dėl to, kad jis kreipiasi į pašnekovą“ (Levinas 1994: 35). Kreipinys Levinui nurodo kalbos ir mąstymo, taip pat ir fenomenalumo įtrūkio galimybę. Kreipinys reiškia neintencionalų-nekoreliatyvų nukreiptumą, nesibaigiantį jokia *noema* ir atveriantį paradoksalią, jokių abipusiškumu ir patirties sąryšingumu nepasižyminčią patirties plotmę, kurioje kitybė nefunkcionuoja kaip reikšmė ją supančių reikšmių horizonte: „Kitas yra išlaikomas ir pripažįstamas savo heterogeniškume, kai tik kažkas jį pakviečia, net jei tik tam, kad pasakytų, jog su juo nebus kalbama, tam, kad pripažintų jį ligoniu ar paskelbtų jam mirties nuosprendį; tuo pat metu, kai jis sučiumpamas, sužeidžiamas, išniekinamas jis yra *gerbiamas*“ (*ibid.*: 69). Kaip matyti, tai, ką Levinas vadina „kreipiniu“, nesusiję nei su faktine kreipimosi situacija, nei su joje vartojama kalba, sakymo santykis nurodo kur kas gilesnę patirties struktūrą.

Kur galima būtų aptikti šią gryno sakymo patirtį? Levinas teigia: „Veidas sako. <...> Akys ne spindi, jos kalba“ (*ibid.*: 66). Žinoma, čia Levinas kalba ne tik apie kūniško veido matymo patirtį, jis veikia bando nužymėti gryno sakymo, gryno reikšmiškumo kontūrus, nesutampančius nei su kalbine komunikacija, nei su veido regimybe. Taip Levinas tarsi prieina fenomenologijos ribą. Anot jo, veidas atveria tam tikrą vertikalią plotmę, neužčiuopiamą tokios fenomenologinės refleksijos, kuri vis dar siekia mąstančiojo ir mąstomo dalyko atitikimo. Etninis santykis reiškia visiškai tiesioginį, nuo jokio patirties horizonto nepriklausantį santykį, kuris yra pirmapradiškesnis už tematizuojantį sąmonės nukreiptumą, todėl, anot Levino, Kitas pasirodo kaip tas, kuris pirmiausia pats *apsireiškia*, o ne kažką reiškia: „*Absoliuti patirtis yra ne atvertis, o apreiškimas*: išraiškos ir to, kuris reiškiasi, sutapimas <...>“ (Levinas 1979: 66).

Visgi šio „apreiškimo“ nereiktų suprasti kaip mistinio tiesioginio sąmonių komunikavimo kažkokioje grynosios idealybės sferoje. Veikia atvirkščiai, Tomas Sodeika (2005: 145) pastebi, kad Levinas siūlo tam tikrą „paradigminį lūžį“ filosofijoje:

Regos juslė yra mūsų pasaulio suvokimo „paradigma“. Būtent tokią juslumo sampratą aptinkame ir Husserlio tekstuose. Tiek jo vartojamos bendros sąvokos („fenomenas“, „esmėžiūra“, „horizontas“), tiek konkretūs juslinio suvokimo pavyzdžiai, kuriais jis iliustruoja vienokias ar kitokias fenomenologines analizes, šitai akivaizdžiai patvirtina. Tuo tarpu Levinas siūlo kitą juslinio suvokimo „paradigmą“ – vizualumą jis siūlo pakeisti *taktika* <...>.

Lytėjimo analogija Levinas ieško būdų apibūdinti etinio santykio betarpišką sąlytį su kitybe. Sakymo santykis paradoksaliai atsiremia į ikikalbinį, ikireflektyvų artumą, žymintį pačią kalbos pradžią: „visų kalbų pratarmė yra vienas kito artumas, kreipimosi įpareigojimas vienas kitam, pati reikšmės reikšmė“ (Levinas 1991: 5). Tiesa, Husserlis taip pat teigė, kad, leviniškaiariant, „reikšmės reikšmiškumas“ neatsiejamas nuo sąmonių

daugio, objektų prasmė, pati jų objektyvumo galimybė kyla iš pamatinio sąmonės intersubjektyvumo: jei neegzistuoūt kiti patiriantys subjektai, suvokiantys tą patį objektą panašiai kaip aš, viskas paskęstų niekaip neverifikuojamų *ego* vaizdinių imanencijoje. Levinas šią Husserlio įžvalgą radikalizuoja, teigdamas, kad Kitas ne tik yra objektų prasmės sąlyga, bet kad niekaip neasimiliuojama kitybė steigia pačią subjektyvumą.

## Leviniška subjektyvybės samprata – Kitas tame pačiame

Kitybės realumą Husserlis patvirtina per laipsniškai plėtojamą intencionalumo išskaidą: jis pradeda nuo savumo sferos, kurioje svetimybė „rišliai pasitvirtina“ (Husserl 2005: 131), išgryninimo, po to ši kitų *ego* svetimybė konstituuoja Aš bendruomenę, kuri galiausiai konstituojama visiems jiems bendrą, objektyvų pasaulį. Levinas apverčia šią strategiją, ieškodamas ne patirties rišlumo apimant vis platesnį intencionalumo lauką, o šio rišlumo pertrūkių. Jis ieško tokio subjektyvybės sluoksnio, kurio atžvilgiu *ego* negalėtų įgyti jokios distancijos ir konstituoti jokio rišlumo. Šį sluoksnį Levinas aptinka subjekto kūniškame juslume, kurio analizę plėtoja ne huserliška – intencionalaus sąryšingumo, o radikaliai pasyvaus kęsimo kryptimi. Husserlis juslinius duomenis tematizuoja kaip intencionalaus nukreiptumo komponentą, o Levinas siekia apmąstyti pačią juslumo „medžiagą“ – juslumą kaip kūnišką subjektyvybės substratą, neleidžiantį subjektui niekada galutinai su savimi sutapti, neredukuojamą nei į aktyvius, nei į pasyvius sąmonės modusus, iki bet kokio imlumo (vis dar suprantamo kaip tam tikra pagava) veikiančių pasyvumą. Šalia aktyvaus, sąmoningo *Aš*, kuris yra subjekto tapatybės ašis, Levinas išskiria subjekto „pats“ – savą, tačiau neaktyvią kūnišką raišką (pavyzdžiui, ligą, senėjimą, nemigą ir pan.), šis „pats“, viena vertus, yra tas pats, kita vertus, yra kažkas kita. Taip kūniškumas priverčia subjektą tam tikra prasme „vilkti“ save patį, savo „patį“ kaip neprisiiimtą, bet įpareigojančią našą.

Ikiintencionalus juslumas tampa Levino subjektyvybės sampratos ašimi, kuri grindžia ir ikireflektyvios, neprisiiimtos atsakomybės idėją subjektyviame ir intersubjektyviame lygmenyse. Tiesa, *Totalybėje ir begalybėje* santykiui su kitu asmeniu įvardyti dažniau pasitelkiama „svetingumo“ sąvoka, dar nenurodanti tokios radiklios asimetrijos ir atsakomybės, kuri pasirodo knygoje *Kitaip negu būtis, arba anapus esmės*, kurioje santykis su Kitu apibūdinamas kaip „apsėdimas“, „persekiojimas“, „pakeitimas“, o subjektas vadinamas „įkaitu“. Šios analogijos nurodo tokį santykį, kuriame nekviesta ir neprisiiimta kitybė išgyvenama kaip niekaip neatsikratoma ir įpareigojanti „manybė“ – toks galėtų būti ir ikireflektyvios atsakomybės apibrėžimas. Atsakomybė, pasak Levino, yra tarsi pačios subjektyvybės principas – subjektas yra atsakomybės „mazgas“ – Kitas tame pačiame. Leviniškas subjektas ne tiesiog yra, jis „įvyksta“, išryškėja tik pirmapradžėje asimetrijoje, kurioje susiduriame su labai paradoksalia „kitaip nei būtis“ logika<sup>2</sup>: „Ego nėra tik esinys,

<sup>2</sup> Jūratė Baranova (2007: 149) atkreipia dėmesį į tai, kad subjekto tapatumo problemos kontekste aiškindamas, ką reiškia „kitaip negu būtis“ ar „anapus esmės“, Levinas remiasi Kanto grynojo proto antinomijomis (konkrečiai – ketvirtąja antinomija, svarstančia besąlygiškai būtinos esybės klausimą). Tai leidžia jam kalbėti apie subjektyvumą kaip mazgą ir atomazgą – mazgą arba atomazgą – esmės ir esmės kitybės (*ibid.*: 150). Šiame straipsnyje mums svarbesnis fenomenologinis kontekstas, tad šią subjektyvybės dinamiką (siejamą su intencionalumo apvertimu, subjekto išcentravimu) įvardijame ne spekuliatyviu mąstymui būdingu proto antinomijos terminu, o vadiname ją patirties paradoksu.

apdovanotas tam tikromis savybėmis, vadinamomis moralinėmis, kurias jis turėtų taip, kaip substancija turi atributus. <...> Jis yra esinys, perleidžiantis save patį, ištuštinantis save iš savo paties buvimo, išverčiantis save laukan ir, jei galima taip pasakyti, tai ir yra „kitaip nei būtis“ faktas“ (Levinas 1995: 117). Kūniškas subjektas dar prieš galimybę tapti *ego* – pačiam sutapti su savimi ir „būti“ autonomiškai, yra kitybės „išverčiamas laukan“ visiškai nekoreliatyviame, ne abipusiškame ryšyje be galimybės jį atpažinti, priimti ar atmesti. Taigi atsakomybė Levino filosofijoje suprastina ne moraline, o „metafizine“ prasme: subjektyviame lygmenyje tai pasireiškia kaip pamatinis pažeidžiamumas – kūniško subjekto tapatybė yra visuomet jau užklausta radikaliai pasyvios „patybės“, o intersubjektyvioje plotmėje kūniškas singularumas lemia subjekto neprisiimtą nepakeičiamumą, taigi ir nepasidalinamą, neperleidžiamą atsakomybę Kito akivaizdoje. Levino siūloma „etika“ čia nepanaši į jokią moralės teoriją, nes kalba apie ikimoralinį subjektyvybės pagrindą, kuris paradoksaliu būdu pasirodo visiškai ne „etiškas“ – Kitas laiko mane įkaitu prieš bet kokią imanomą mano sprendimą.

Levino siūloma subjekto kaip absoliučiai atsakingo iki laisvės rinktis įkaito samprata gali pasirodyti pernelyg radikali. Tačiau ar negalima būtų šios absoliučios atsakomybės apraiškų aptikti patirtyje? Ar kur nors šis „priešistorinis“ subjektas iškyla į paviršių? Nijolė Keršytė (2008: 94) tokią subjektyvybės struktūrą įžvelgia pasirodant Kito kančios akivaizdoje: „<...> visu savo kūnu staiga pajutus kito kančią, atsakomybė mane ištinka man to visai nesiekus, prieš mano valią dažnai mano nenaudai ir žeidžia, traumuoja išsviesdama mane iš savęs, versdama išsižadėti savęs, pajungdama kitam asmeniui“. Sąmonė visuomet vėluoja – ji gali tik konstatuoti jau įvykusį faktą, jau patirtą „traumą“ – nepakeičiamą subjekto kūnišką vienatinumą kenčiančio Kito akivaizdoje. Santykio asimetriją imanoma įžvelgti ir ne tokiose dramatiškose patirtyse, Levinas kalba apie negalėjimą tylėti veido akivaizdoje, ši patirtis tarytum patvirtina, jog veidas nėra matomas, pirmiausia jis kalba ir verčia atsakyti, tačiau privalomas atsakymas, anot Levino (1994: 89), jau yra atsakomybė: „Sunku tylėti kito akivaizdoje. <...> Turime apie ką nors kalbėti, nesvarbu, apie lietų ar gerą orą, tačiau kalbėti, atsakyti jam [*répondre à*] ir jau atsakyti už jį [*répondre de*].“ Veidas trikdo, jis priverčia „verstis laukan“, veido akivaizdoje iš tiesų galima pasijauti įkaitu. Asimetriją, pasak Levino (*ibid.*: 90), galima įžvelgti ir visiškai banalioje situacijoje: „<...> mano ką tik atlikta veido analizė, parodanti kito asmens viršenybę bei vargą ir mano pavaldumą ir turtingumą, yra pirminė. Ji yra visų žmogiškų santykių prielaida. Jei taip nebūtų, nesakytume stovėdami priešais atviras duris: „Po Jūsų, pone!“ Tą pirminį „Po Jūsų, pone!“ aš ir mėginau aprašyti.“ Šis pavyzdys iliustruoja „kitaip nei būtis“ principą, parodant, jog socialinė erdvė nėra vientisa, simetriška, ji nepaklūsta būties dėsniams ir atviros durys dar nereiškia, jog jos atviros man. Pasak Dudiako (2001: 334), „[p]ati subjekto subjektyvybės <...> yra (prieš „yra“ ontologine prasme) kitam: „*me voici*“ – tai yra *Štai aš, Jūsų paslaugoms*.“

Žinoma, tokie pavyzdžiai nėra joks „vertikalios“, asimetriškos plotmės „įrodymas“, reikia prisiminti, kad Levinas, ypač vėlesnėje kūryboje, išvis vengia kalbėti apie Kito pasirodymą patirties plotmėje, tad nereiktų tikėtis kur nors grynu pavidalu aptikti Levino aprašomos absoliučios atsakomybės patirtį. Visgi, kaip pastebi Keršytė (2008: 94):

„Levinas samprotauja fenomenologinio, o ne spekuliatyvaus mąstymo perspektyvoje. Dalykai, apie kuriuos jis kalba, yra mums visiems prieinami kasdieniame gyvenime.“ Būtent spekuliatyvumu Leviną kaltina Algis Mickūnas, teigdamas, kad Levino svarstymai, nors ir pradeda nuo kūniško artumo aprašymų, galiausiai virsta spekuliatyvia teologija: iš Kito veido ateinančių „begalinių“ kaltinimų ir reikalavimų, niekaip nekomunikuojamo ir todėl neužklausiamo iš veido kylančio įsakymo šaltinis yra judaizmo dievybė, o ne tiesioginė patirtis (Mickūnas 2011: 9). Levino tekstuose minimos begalybės ir absoliučios bet kokį patyrimo horizontą peržengiančios kitybės derinys iš tiesų primena abraomiškųjų religinių tradicijų dievišką apsiareiškimą. Visgi, kaip teigia Jolanta Saldukaitytė (2013: 126), begalybė Levino mąstyme nurodo išorę kaip niekaip neasimilijuojamą, mąstymo neapimamą kitybę, o ne išankstinę, visa grindžiančią duotį, todėl beprasmiška klausti apie jos ontologinį statusą. Levinas mąsto etinėje, o ne ontologinėje perspektyvoje, taigi absoliutus Kito kitoniškumas ir begalinė atsakomybė neturi jokio ontologinio svorio ir neteigia jokio pagrindo. Levino svarstymai remiasi netradicine metafizikos samprata – jo supratimu, metafizikos esmė slypi ne pagrindo ar Būties klausimuose, o niekaip netotalizuojamos kitybės ilgesyje. Žinoma, tokia perspektyva neišvengiamai radikalizuoja ir suabsoliutina kai kuriuos patirties momentus ir galima būtų teigti, kad Levinas taip balansuoja ties filosofijos ir teologijos riba. „Ontologizuota“ absoliuti kitybė jau vestų į teologinę sferą, tačiau bent jau filosofiniuose Levino raštuose šis žingsnis nežengiamas. Paulis Ricoeuras (1992: 337) šią Levino strategiją vadina „hiperbole“ – filosofiniame argumente sistemingai naudojamu padidiniu, perdėtu iškėlimu, siekiant visiško savumo sferos ir išorybės pertrūkio efekto. Šias sferas radikaliai atskyrus, nelieta ir jas jungiančio horizonto, ego–pasaulio–kito sąryšingumo, tačiau toks atskyrimas leidžia Levinui išryškinti betarpišką etinės patirties plotmę, o radikalizavimas nėra spekuliacija, jis neįneša į patirtį nieko, ko ten kokiu nors pavidalu jau nebūtų, tad Levino siūloma perspektyva, nors ir labai specifinė, vis dar išlieka fenomenologinė.

## **J.-L. Marionas: intuicijos pertekliaus fenomenologija**

Marionas pastebi, kad pažinimo teorijos nuo Platono iki Husserlio išskirtinę reikšmę teikė fenomenams, pasižymintiems intuicijos skurdumu (matematiniais, loginiams fenomenams, reikalaujantiems tik formalių erdvės ar loginių struktūrų intuicijų, arba besiremiantiems tiesiog tuščia tautologija). Taip yra todėl, kad pažinimas siekia tikrumo, aiškumo ir tikslumo, o matematika iškyla kaip tokio pažinimo idealas. Tačiau Marionas klausia, ar gali visas fenomenalumo spektras būti modeliuojamas pagal tik idealioje sferoje aptinkamus loginius, matematinius objektus, pasižyminčius intuicijos skurdumu, ir „ar jų teikiamas tikrumas vertas fenomenologinės kainos, kuri už jį sumokama?“ (Marion 1997: 273).

Anot Mariono, Husserlis, keldamas fenomenalumui intencijos–intuicijos koreliacijos reikalavimą, tęsia šią pažinimo tikrumo siekiančią mąstymo tradiciją: nors intuicija pagal Husserlio suformuluotą „principų principą“ ir suteikia teisę pažinti, nieiškant jokio „pakankamo pagrindo“ anapus jos pačios, pirmenybę fenomenalumo struktūroje išlaiko pažįstančiojo intencija, ego tampa viso fenomenalumo matu. Husserlio siekis „grįžti prie pačių daiktų“,

anot Mariono, liko neįgyvendintas, nes jo fenomenologijoje „daiktai“ pasiekiami tik kaip sąmonės koreliatai, t. y. Husserlis fenomenalumą apriboja skurdžiais, „plokščiais“, bet būtent todėl sąmonei abejonių nekeliančiais fenomenais-objektais. Tą gerai iliustruoja ir Husserlio pasirinkami pavyzdžiai: dažniausiai savo fenomenologinei analizei jis renkami paprastus, įkūnytus sąmonės lengvai kontroliuojamus ir neretai tiesiogine šio žodžio prasme plokščius fenomenus – popieriaus lapą, stalą, kubą. Marionas klausia, ar negalima būtų aptikti tokio fenomeno, kuris apverstų huserliškąjį intencionalumą, t. y. redukuotų intencionalų *Aš*, užuot pats buvęs redukuotas į *ego* sąmonės struktūras ir jos patyrimo galimybes (Marion 2008: 24).

Tokį fenomeną Marionas pavadina „saturuotu fenomenu“, arba „paradoksu“. Taip Marionas siūlo keisti fenomenologijos kryptį, pereinant nuo intuicijos skurdumo „paradigmos“, vis dar valdomos pažinimo tikrumo siekio, prie intuicijos pertekliaus, kuris reikalaujantis atsakyti objektiškumo „plokštumos“, bet galbūt leistų pasiekti fenomenalumo gylį. Kaipgi reikėtų suprasti skirtumą tarp objektinio ir saturuoto fenomenalumo? Pirmiausia reikia pažymėti, kad intuicijos perteklius Marionui jokiū būdu nereikia retai kam prieinamos ypatingos patirties, jis kalba apie saturacijos banalumą pabrėždamas, kad intuicijos pertekliaus patirtis yra visiems pasiekiamą. Kito asmens fenomenalumo analizė Mariono filosofijoje daugeliu aspektų persidengia su leviniškąja, todėl skirčiai tarp objektiškumo ir intuicijos pertekliaus iliustruoti pasirinkome Mariono pateikiamą juslinės regimų spalvų patirties pavyzdį. Pavyzdžiui, žvelgdami į tris viena po kitos išdėstytas spalvas vėliavoje ar eismo reguliavimo ženkluose, labai aiškiai patiriame objektinį fenomenalumą, t. y. tokio fenomeno intuicija (juslinė regimų spalvų patirtis) visiškai ištirpsta jo reikšmėje. Iš tiesų tokiuose objektuose atsiskleidžianti intuicija yra visiškai sąlyginė ir nereikšminga, ji galėtų būti pakeista bet kokia kita spalvų ar formų kombinacija, nes ji lieka pavaldi reikšmei, kurioje ištirpsta. Toks fenomenalumas yra kuriamas ir valdomas sąvokos, o ne intuicijos (*ibid.*: 127). Tačiau labai panaši juslinė patirtis gali pasirodyti ir visiškai kitaip. Kaip pavyzdį Marionas pateikia Marko Rothko paveikslą *Numeris 212*. Iš pažiūros vaizdas labai panašus – trys stačiakampėje plokštumoje horizontaliai išdėstytos spalvotos juostos, tačiau šių objektinis fenomenalumas apverčiamas: regimybė pasirodo be aiškios reikšmės, pateikdama intuicijos perteklių, ji nesileidžia konceptualizuojama. Niekas nežino, ką reiškia šis paveikslas, jo esmė yra susijusi ne su reikšme, bet su jusline intuicija, pateikiančia regimybę, kurios žvilgsnis jau negali aprėpti ir ištirpdyti sąvokoje. Žinoma, paveikslas turi ir savo objektinį matmenį – paveikslą galima suvokti kaip kultūrinį, fizinį ar teorinės kritikos objektą, taip pat jį galima būtų analizuoti ir anapus objektiškumo horizonto kaip Būties tiesos atsivėrimo vietą, kaip kad darė Heideggeris, tačiau, anot Mariono, tokios interpretacijos neužčiuopia paveikslo fenomenalumo gelmės.

Tad kas yra paveikslas šioje gelmėje? Turbūt reikėtų tarti „niekas nežino“ – paveikslas netelpa nei objektyviame, nei būtiškame patirties horizonte, visgi šis „nežinau kas“ ir nurodo paveikslo esmę: „Esmė – grožio pasirodymas – lieka nerealus „nežinau kas“, kurio reikia ieškoti, laukti, siekti, bet kuris lieka nesuprantamas“ (Marion 1997: 70). Paveikslo esmė yra jo nepaaiškinamas, begalė pavidalų galintis išsiskleisti, bet dėl to ne mažiau tikras poveikis. Pasak Mariono, paprastoje kasdienėje juslinėje patirtyje nuolat susiduriame su dviem patirties režimais: objektinės patirties tikslas nėra pasinerti į duodančios intuicijos



gelmę, priešingai – objektinėje patirtyje siekiama kiek įmanoma labiau intuiciją apriboti, nes ji tarnauja tik kaip nuoroda į mus dominančią reikšmę. Siekiant atskirti vyną nuo kito gėrimo intuicija susiaurinama iki minimumo, tačiau tiems, kurie siekia ir sugeba pasinerti į vyno skonio intuicijos atveriamą gelmę, teks pripažinti, kad jokie apibūdinimai niekada nesugebės jos išsemti ir galiausiai vyno gurmanams lieka tik viena galimybė – kalbėtis apie tai be galo (Marion 2008: 131).

Čia pasirodo ir intuicijos pertekliaus patirties paradoksialumas, tokios patirties prieinamumas anaip tol nereiškia jos dažnumo. Kalbant apie paveikslo pavyzdį reikia pabrėžti, kad paveikslo patirtis ne visada yra neapibūdinamas iškilimo į regimumą įvykis. Marionas (1997: 71) pastebi, kad įmanoma išeiti iš muziejaus pamačius šimtus paveikslų ir teigti „nieko nemačiau“. Mariono siūlomoje perspektyvoje objektiškumas ir net būtiškumas pasirodo reliatyvūs – galima ir nepajausti vyno skonio ar nematyti žmogaus veido, net jei faktiškai šie dalykai yra patiriami. Patirties pobūdis priklauso nuo patiriančiojo, todėl reikėtų trumpai aptarti, kaip subjektyvumą supranta Marionas ir koks vaidmuo jai tenka patirties struktūroje.

## Kontrpatirtis ir kontrtiesa

Paveikslo fenomenalumas nėra toks kaip stalo arba popieriaus lapo. Nors faktiškai paveikslas irgi yra „plokščias“, jame slypi tam tikra gelmė – jo fenomenalumas pasirodo ne faktiškai matomame plokščiaame paviršiuje, o per poveikį, kurį jis teikia. Tai reiškia, kad žiūrintis į paveikslą nėra tik neutralus stebėtojas, jis turi leistis paveikiamas. Marionas klausia, ar nėra taip, jog, kai sakoma „nieko nematau“, „ten nieko nėra“, tai tiesiog nurodo intencionalumo apvertimo situaciją? „Nieko nematau“ reikštų „neturiu atitinkamos intencijos“, neturiu nieko, kas atitiktų tą perviršį, kuris pasirodo kaip niekas, ar bent jau kaip nieko objektiška. Todėl Mariono siūlomoje fenomenologijoje pasikeičia subjekto funkcija: čia jam tenka ne konstituoti objektus, o „ištvirti“ perteklių – patirties struktūra remiasi intuicijos pertekliaus ištvėrimu, ribotų subjekto patyrimo galimybių akistata su jas pranokstančia fenomeno saviduitybe. Tad Marionas siūlo mąstyti patirtį kaip paženklintą tam tikro „*mysterium*“, žinoma, ne visur ir visada patiriamo kaip tokio, bet kartais galinčio iškilti į paviršių, jei subjektas jį „ištvėria“. Taip patirtis virsta kontrpatirtimi.

Tokioje fenomenalumo sampratoje išryškėja ir tam tikras etinis aspektas (panašus į Levino išryškintąjį) – intencionalumo apvertimas reiškia, kad subjektas tampa matuojamas intuicijos perviršiu. Subjektas privalo priimti arba atmesti nesuvokiamą, intuicijos pripildytą fenomeną, jam užkraunama tam tikra atsakomybė, nes saturuotas fenomenas „reikalauja iš to, kurį paveikia, kad jis įžvelgtų ir pripažintų perviršį be sąvokos teikiamo saugumo. Taigi jis reikalauja iš paveiktojo atsiduoti, leistis būti perdarytam, iš naujo apibrėžtam ir iš naujo pamatuotam šio perviršio“ (Marion 2008: 140). Tad kontrpatirtis reiškia radikalų subjekto pirmenybės paneigimą, tačiau kartu nepalieka jo visiškai pasyvaus ir reikalauja atsako.

Taip išjudinamas *ego* kaip mąstymo ir patirties poliaus pamatiškumas kartu keičiant ir racionalios-mokslinės tiesos idealą, vis dar vyraujančią Husserlio fenomenologijoje. Atmetus sąmonės akto ir jo objekto koreliacijos idealą būtina keisti ir tradicinę tiesos

kaip *adaequatio* sampratą bei permąstyti tiesos kriterijus. Čia Marionui paranki tampa tiesos samprata, pasiūlyta šv. Augustino, kuris kalba apie skirtį tarp *veritas lucens* ir *veritas redarguens* – tarp apšviečiančios tiesos, jei ji priimama, ir teisiančios šviesos, jei bandoma užtemdyti šią šviesą, ją atmetant (Marion 2012: 110). Tokia skirtis ypač paranki prisiminus, kad Marionas intuicijos perteklių lygina su akinančiu šviesos pertekliumi. Taip Marionas primena, kad teorinis tiesos modelis yra tik viena tiesos pusė, su kuria susiduriama tik labai retai ir labai trumpam. Tiesa netelpa į siaurą „teisinga–klaidinga“ ar faktinių duomenų ir jų sąryšių sferą. Juk realiose situacijose tiesa pirmiausia reiškia ne neutralius „duomenis“, o asmenišką poveikį. Kartais tiesa yra pavojinga, ji „akina“ tą, kuris artinasi prie jos, atskleidama tiesą ir apie ją, todėl ji gali būti ir „liūdna tiesa“ ar net nepakeliama tiesa. Ji nesibaigia tik sprendimu apie dalykus, bet koks sprendimas turi ir atoveiksmį: „Paradoksalu, tačiau svarbiau nei sprendimas apie dalykus (teisinga ar klaidinga), net svarbiau nei fenomeno pasirodymas iš savęs paties [yra tai, kad] tiesa pateikia verdiktą apie mane patį, priklausomai nuo to, ar galiu ją priimti ar atmesti – mylėti ar nekęsti jos. Šia prasme mano santykis su tiesa galiausiai pavaldus ne teorinei, o praktinei plotmei“ (*ibid.*: 110). Čia, kaip ir Levino filosofijoje, išryškėja prieš neutralią teorinę *logos* plotmę esanti santykio plotmė, kuri neleidžia išlikti neutraliam tiesos atžvilgiu, bet reikalauja asmeninio įsitraukimo, apsisprendimo. Žinoma, Marionas pabrėžia, kad meilę kaip tiesos kriterijų saturuoto fenomeno akivaizdoje pirmiausia reikėtų suprasti ne moraline ar religine prasme, bet kaip fenomenologinę būtinybę (*ibid.*: 141). Reikėtų atkreipti dėmesį, kad apie meilę Marionas kalba ne tik santykio su kitu asmeniu kontekste, bet ir aptardamas saturacijos banalumą, tad meilė šiuo atveju neišsitenka tarpžmogiškų santykių erdvėje ir nurodo bendrą nuostatą bet kokios kitybės atžvilgiu<sup>3</sup>.

Nors Mariono siūloma fenomenologinės būtinybės samprata gali pasirodyti pernelyg „teologiška“, ji tiesiogiai siejasi su Husserlio įvardyta fenomenologine būtinybe – *epoche*. Anot Sodeikos (2010: 104), „[f]enomenologinis *epoche* yra ne prielaida dedukcijos grandinėje, o tam tikros laikysenos *praktikavimas* <...> praktikuoti *epoche* pirmiausia reiškia išlaikyti sąmonę ikipredikatyvioje būsenoje, kuri, nepaisant to, kad neatliekamas joks predikavimo aktas, vis dėlto yra visiškai budri ir pajėgi patirti.“ *Epoche* siekia sustabdyti inertišką proto veiklą ir sugrįžti prie pačių daiktų, grynos patirties. Tačiau, remdamasis Husserliu, Sodeika pažymi, kad tokios patirties turinys gali būti tik ne-daiktas – „niekas“, „tuštuma“, leidžianti patirti ne tik aktualiai patiriamą daikto profilį, bet ir jo neregimąsias puses. Sodeika (2010: 106) fenomenologinį *epoche* gretina su Mokytojo Eckharto mistika: „Galima sakyti, jog ši „tuštumos“ patirtis yra ne kas kita kaip bet koki daiktiškumą grindžiančios *transcendencijos* patirtis.“ Taip patirties horizonte galima fiksuoti tam tikrą „vertikalumą“ – šalia patirties

<sup>3</sup> Šioje Mariono pozicijoje galime įžvelgti ir netiesioginę Levino kritiką, nes šis etiką apriboja tarpžmogiškų santykių plotme. Pažymėtina, kad Alphonso Lingis Leviną taip pat kritikuoja dėl panašių priežasčių. Anot jo, pasaulis Levinui reiškia „pasaulį žmonėms“ – jis visiškai ištrumpa apropiacijoje, savanaudiško mėgavimosi stichijoje. Hiperbolizuodamas kito asmens kitybę Levinas nepastebi, kad atsakomybės reikalauja ne tik veidas, bet ir numesta miške nuorūka ar sode augantis medis (Lingis 2004: 26). Lingio manymu, etika remiasi universalialia praktine būtinybe, atsakomybės reikalauja situacijos betarpiškumas ir neatidėliotinumumas – bet kokios situacijos, ne tik socialinės. Nors Marionui yra svarbesnis paties iškilimo į fenomenalumą klausimas, visgi manytume, kad jo akcentuojama praktinio santykio su bet kokia kitybe idėja artima Lingio kritikai.

kontekstualumo kaip visumos įvairių daikto profilių, nurodančių ir kreipiančių į galimas patyrimo perspektyvas, yra daikto kitybės plotmė, netelpanti į šį nuorodų tinklą ir neleidžianti nei jos teoriškai suprasti, nei praktiškai pasisavinti. *Epoche* siekiama šios tiesioginės, jokia spekuliatyvia ar predikatyvia proto veikla neįtarpintos kitybės patirties. Čia pamatinė fenomenologijos intencija savo praktine orientacija paradoksaliai sutampa su mistine laikysena ir yra priešinga epistemologinio užtikrintumo siekiančiam žvilgsniui. Žinoma, Husserlio negalima būtų kaltinti savitiksle, kitybę objektyvuojančia epistemologija. Kaip pažymi Danas Zahavi (2003: 67), pirminė Husserlio fenomenologijos motyvacija yra etinė, o ne teorinė: fenomenologinė nuostata ieško epistemologinio aiškumo, siekdama visiška atsakomybe grįsto gyvenimo. Psichologizmo kritikos ir transcendentalinės redukcijos etinės implikacijos akivaizdžios, bet išlieka klausimas, ar besivystant fenomenologijai epistemologinis uolumas „vertas fenomenologinės kainos, kuri už jį sumokama“ (Marion 1997: 273) ir ar jis neturi būti irgi susklausytas *epoche*?

Teoriniai fenomenologijos pagrindimo klausimai liko viena iš svarbiausių Husserlio temų bent jau jam gyvam esant išleistuose veikaluose, o Levinas ir Marionas radikaliizuodami redukciją savotiškai imasi jo fenomenologijos praktinės motyvacijos teorinio eksplikavimo, kuriame iš esmės keičiasi tiesos ir pažinimo pobūdis, pereinant nuo pažinimo prie pažinimo. Anot Ingos Bartkienės (2016: 169), „[p]ažinimas, kurį Marionas sieja su meile, prancūzų kalba nusakomas žodžiu *connaître* (pažinoti ką nors asmeniškai), o ne *savoir* (žinoti faktus)“. „Ne pažinti, o susipažinti“ – sakytų Arvydas Šliogeris (1990: 72), pasiremdamas lietuvių kalboje aptinkama skirtimi ir brėždamas pažįstančio ir susipažįstančio mąstymo skirtumą.

## Išvados

Kaip matyti, „vertikalumas“ Levino ir Mariono fenomenologijoje reiškia ne fenomenalumo ribų praplėtimą, fenomenologiškai legitimuojant religinius fenomenus, o horizontalaus, t. y. į patirties sąryšingumo epistemologinę išsklaidą orientuoto, mąstymo transformaciją. Tokioje perspektyvoje įprasti fenomenai atsiejami nuo juos įreikšminančio patirties horizonto ir reiškiasi kaip betarpiškai veikianti ir įpareigojanti svetimybė. Šis etinis-afektyvus patirties aspektas sureliatyvina ir būtiškąjį, ir objektiškąjį horizontą, išryškindamas patiriančio subjekto pamatiškumą užklausančią fenomeno kitybės plotmę. Levino ir Mariono fenomenologijoje paradoksali neįtarpintos kitybės raiška artikuluojama kartais pasitelkiant „kvazireliginę“ terminiją, visgi tai sunku vertinti kaip fenomenologijos iškraipymą, nes tokia terminija išryškina patirties pobūdį, o ne teigia jos kilmę, be to, orientacija į patirties betarpiškumą glūdi pačiame fenomenologinės praktikos centre – *epoche*. Įdomu, kad ir Janicaud po garsiosios studijos apie „posūkį“ pasiūlė „minimalistinę“ fenomenologijos idėją ir ėmėsi bendros fenomenologijos kritikos, smerkdamas po jos deklaruojamu nemetafiziškumu slypinčias metafizines ambicijas ir svarstydamas, ar tikrasis „posūkis“ nesutampa su pačia fenomenologijos pradžia (Janicaud 2005: 80). Aptartame kontekste tai reiškia, kad Husserlio inicijuota fenomenologija nuo pat savo ištakų iš esmės jau veikia leviniškosios „metafizikos“ – neįtarpintos kitybės ilgesio erdvėje, o fenomenalumo

ribų klausimas yra *epoche* radikalumo klausimas, nes kaip praktika fenomenologija yra nuolatinis savęs peržengimas, „meta-“, t. y. judesys nuo konteksto medijuojamos patirties prie betarpiškos patirties kitybės.

## Literatūra

- Baranova, J., 2007. Ketvirtoji Kanto antinomija ir Levino subjekto odisėja. *Problemos* 71: 148–156.
- Bartkienė, I., 2016. *Kitas kaip ikonos fenomenas Jeano-Luco Mariono filosofijoje*. Daktaro disertacija. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas.
- Dudiak, J., 2001. *The Intrigue of Ethics*. New York: Fordham University Press.
- Falque, E., 2020. Philosophy and Theology: New Boundaries, transl. by S. Horton. In: *Transforming the Theological Turn*, eds. M. Koci, J. W. Alvis. London: Rowman & Littlefield, 3–24.
- Husserl, E., 1983. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. Book I, transl. by F. Kersten. Hague: Nijhoff.
- Husserl, E., 2005. *Karteziškosios meditacijos*, vertė T. Sodeika. Vilnius: Aidai.
- Janicaud, D., 2000. The Theological Turn of French Phenomenology, transl. by B. G. Prusak. In: *Phenomenology and the „Theological Turn“: The French Debate*. New York: Fordham University Press, 16–103.
- Janicaud, D., 2005. *Phenomenology „Wide Open“: After The French Debate*, transl. by C. N. Cabral. New York: Fordham University Press.
- Keršytė, N., 2008. Kitas tame pačiame ar priešais tą patį (J. Derrida ir E. Levinas). *Athena: filosofijos studijos* 4: 62–104.
- Koci, M., 2022. After the Theological Turn: Towards a Credible Theological Grammar. *Open Theology* 8: 114–127.
- Leask, I., 2018. Was There a Theological Turn in Phenomenology? *Philosophy Today* 62: 149–162.
- Levinas, E., 1979. *Totality and Infinity*, transl. by A. Lingis. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers.
- Levinas, E., 1991. *Otherwise than Being or Beyond Essence*, transl. by A. Lingis. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Levinas, E., 1994. *Etika ir begalybė*, vertė A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos.
- Lingis A., 2004. Theoretical Paradox and Practical Dilemma. *International Journal of Philosophical Studies* 12: 21–28.
- Marion, J.-L., 1997. *Étant donné*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Marion, J.-L., 2008. *The Visible and the Revealed*, transl. by Ch. M. Gschwandtner. New York: Fordham University Press.
- Marion, J.-L., 2012. *In The Self's Place: The Approach of Saint Augustine*, transl. by J. L. Kosky. Stanford: Stanford University Press.
- Marion, J.-L., 2017. *The Rigor of Things*, transl. by Ch. M. Gschwandtner. New York: Fordham University Press.
- Mickūnas, A., 2011. Tarp filosofijos ir metafizikos (Emmanuelis Levinas ir Alphonso Lingis). *Žmogus ir žodis* 4: 5–12.
- Ricoeur, P., 1992. *Oneself as Another*, transl. by K. Blamey. Chicago: The University of Chicago Press.
- Saldukaitytė, J., 2013. E. Levinas ir etinės filosofijos įteisinimas – atsakymas A. Mickūnui. *Problemos* 84: 123–137.
- Sodeika, T., 2005. Ką Emmanuelis Levinas veikia Husserlio „mokykloje“? *Logos* 40: 137–148.
- Šliogeris, A., 1990. *Būtis ir pasaulis*. Vilnius: Mintis.
- Zahavi, D., 2003. *Husserl's Phenomenology*. Stanford: Stanford University Press.