

Dekonstrukcija, aporija ir sprendimo kritika

Audronė Žukauskaitė

Humanitarinių mokslų daktarė
Lietuvos filosofijos ir sociologijos institutas
Saltoniškių g. 58, LT-2600 Vilnius
tel., faks. (370-2) 75 18 98

Apie ką negalima kalbėti,
tačiau negalima ir tylėti, –
apie tai reikia rašyti.

Geoffrey Bennington

1. Kas tai yra – dekonstrukcija?

Dekonstrukcijos vertinimuose galime išvelgti pačių radikaliausių fantazijų, kurių kraštutinės ribos vadintųsi *science* (mokslas) ir *juissance* (malonumas). Ch. Norriso ir R. Gasche pastangos įrašyti dekonstrukciją į Kanto tipo transcendentalinę filosofiją ne tik yra metodologiškai klaidingos (plačiau apie tai kalbėsime vėliau), bet ir metodiškai nuobodžios, atimančios iš skaitytojo bet kokį (teksto suvokimo) malonumą, dekonstruojančios jo *juissance*. Kitą kraštutinumą reprezentuotų J. Habermasas ir R. Rorty, atsisakantys apibrėžti dekonstrukciją intelektualiniais terminais. Rorty, kurio pastarųjų metų intelektualinei biografijai nestinga lengvumo, džiaugiasi dekonstrukcijos žaismingumu, ironija, „privačia fantazija“ (1, 122–137; 2, 85–128). Habermasas, priešingai, kaltina dekonstrukciją anarchizmu, kabalizmu bei negatyviuoju fundamentalizmu (3, 161–184). Abi šios pozicijos iš esmės programuoja savo pačių suvokimą, t. y. jos

pačios siekia būti interpretuotos psichoanalitiniais terminais: pirmoji – kaip geismas patirti *juissance*, antroji – kaip baimė, kad malonumas gali būti patirtas *kitu* – anarchistų, nelegalų, teroristų.

Tam tikru kraštutiniumu laikytume ir mintį, jog dekonstrukcija yra literatūros interpretavimo metodas, nelegaliai taikomas ir filosofiniam diskursui. Šios minties autorius J. Culleris yra įsitikinęs, jog dekonstrukciją sudaro keletas procedūrų, įgalinančių filosofiją skaityti kaip literatūrą ir atvirkščiai (4). Ši nuostata, aiški ir paprasta, sukuria „galutinio supratimo“ iliuziją, apsaugančią nuo tolimesnių dekonstrukcijos funkcionavimo principų tyrimo.

Amerikietiškoji dekonstrukcijos pakraippa, kurią reprezentuoja P. de Mano mokykla, iš tiesų tiria teksto ir jo interpretacijos santykio modalumus. Tačiau J. Derrida prancūziškasis dekonstrukcionizmas tiek genėzės, tiek tyrimo objekto ir tyrimo pobūdžio atžvilgiais sietinas su filosofiniu diskursu. Jau minėtas Gasche dekonstrukciją pagrįstai kildina iš E. Husserlio vėlyvųjų darbų termino *Abbau* (išardymas, išmontavimas) ir M. Heideggerio „Būties ir laiko“ termino *Destruktion* (destrukcija) (5, 109–120).

Tiek *Abbau*, tiek *Destruktion*, tiek dekonstrukcija neturi grynai negatyvios prasmės. „Destrukcija neturi negatyvios – ontologinės tradicijos atmetimo – prasmės. Priešingai, ji turi išryškinti pozityvias galimybes“, – teigia Heideggeris (6, 22). Derrida dekonstrukcija, kaip ir Heideggerio destrukcija, taip pat yra apibūdinama per dvigubą gestą:

Taigi reikia atlikti dvigubą gestą... Viena vertus, reikia pereiti nuvertimo fazę. (...) Vienas iš dviejų terminų valdo kitą (aksiologiškai, logiškai etc.), ima viršų. Dekonstruoti opoziciją reiškia iš pat pradžių, tam tikru momentu, apversti hierarchiją. Nepaisyti šios apvertimo fazės reiškia užmiršti konfliktinę ir subordinacinę šios opozicijos struktūrą. (...) Kita vertus, pasilikti šioje fazėje reikštų vis dar veikti dekonstruotos sistemos aplinkoje ir jos viduje. Todėl reikia (...) pažymėti atstumą tarp inversijos, kuri viršų pastato į apačią, dekonstruoja sublimuojančią ir idealizuojančią geneologiją, ir (...) sąvokos, kuri neleidžia, kuri niekada neleisdavo būti supras-ta senojo režimo (7, 56–57).

Tiek Heideggerio destrukciją, tiek Derrida dekonstrukciją turėtume interpretuoti kaip antimetafizinį gestą, nes abiem atvejais siekiama ne panaikinti tam tikrą sąvoką ar problematiką, bet atsiriboti nuo metafizinių tam tikros sąvokos reikšmių. „Fundamentaliosios ontologijos“ autoriui destrukcija visų pirma yra metafizikos istorijos destrukcija, leidžianti priėti prie pirminių būties sąvokos reikšmių. Derrida dekonstruktyvistinė teorija taip pat sunkiai suvokiama be metafizikos istorijos, nes būtent metafizikos istorija yra negatyvusis destrukcijos objektas. Dekonstrukcijos veiksmas neišvengiamai suponuoja struktūrą, yra negatyviai priklausomas nuo to, ką siekia dekonstruoti. Būtent šia prasme dekonstrukcija yra siejama su negatyviaja teologija, nors ši sąsaja, kai kurių kritikų teigimu, liečia ne pozityviąją, bet negatyviąją negatyviosios teologijos

pusę¹. Nepaisant šios sąsajos teisingumo ar klaidingumo, galima teigti, jog dekonstrukcijos teorija, dekonstruojanti metafizikos kūną, tam tikru ir gana keistu būdu pati priklauso šiam kūnui. Tai būtų dar vienas argumentas, – be jau minėto „genetinio argumento“, kad dekonstrukciją galima tyrinėti būtent kaip filosofinę discipliną. Šis argumentas, priešingai nei teigia Rorty, toli gražu ne vienintelis.²

Dekonstrukcija priklauso filosofijai ne tik savo kilme bei tyrimo objektu, bet ir tyrimo pobūdžiu. Dekonstrukcija siekia atskleisti tam tikrą prieštaravimą, neišsprendžiamumą, glūdinį filosofiniame tekste.³ Tai gali būti prieštaravimas tarp teksto formuluojamų teiginių ir jo neįsisąmonintų prielaidų, tarp skirtingų to paties termino reikšmių, tarp skirtingų to paties teiginio funkcijų (konstatyvo ir performatyvo). Bet kuriuo atveju pasiekiamas argumentacijos lygmuo, kuriame ši priešprieša tampa nebeišsprendžiamą. Toks reiškinys filosofijos istorijoje nėra naujas, graikų filosofijoje jis buvo vadinamas aporija. Graikiškai *aporos* reiškia „be išeities“, „be praėjimo“, t. y. neišsprendžiamą prieštaravimą, padėtį be išeities.

¹ „Negatyvioji teologija išryškina sąveiką tarp pozityvaus ir negatyvaus [supratimo – *A. Ž*] būdų. Derrida santykis su pozityviaja puse yra grynai parazitinis: jis negali jos inkorporuoti. (...) Laikyti dekonstrukciją negatyviosios teologijos forma trukdo tai, jog dekonstrukcija stokoja savo pačios teologinio prasmingumo ir kito, kurį ji privalo paneigti“, – teigia D. E. Klemm (8, 16–17).

² Rorty tvirtina, jog „vienintelis dalykas, siejantis Derrida su filosofine tradicija, yra tai, jog praeities filosofai tampa jo ryškiausių fantazijų objektu“ (1, 126).

³ „Klasikiniais“ dekonstrukcijos pavyzdžiais laikome Rousseau idėjų interpretaciją Derrida knygoje „Apie gramatologiją“ (9, 141–164); Derrida knygos „Diseminacija“ skyrių, skirtą Platonui (10, 95–117); Nietzsche’s interpretaciją P. de Mano „Skaitymo alegorijose“ (11, 119–131).

Zenonas Elėjietis, kuris, manoma, pirmasis pradėjo nuosekliai šį terminą vartoti, bandė jį nusakyti sprendimo sustabdymą (*epokhe*). Kita vertus, ši neišsprendžiamumo, arba aporijos, patirtis yra reikalinga tam, kad rastųsi būtinybė priimti sprendimą. Aporija yra ne tik sprendimo sustabdymas, jo negalimybė, bet ir sprendimo kaip tokio galimybės sąlyga (12, 33). Aristotelio „Fizikoje“ bei „Metafizikoje“ suformuluotos aporijos, Kierkegaardo ir Nietzsche's paradoksai liudija ne mąstymo negalimybę, bet, priešingai, lygmenį, kuriame tik pradedamas mąstymo veiksmas. Aporija griaua mąstymo aiškumo ir sistemiškumo iliuziją, įgalinančią filosofiją prezentuoti save pačiai sau. „Derrida aiškiai nurodo, jog dekonstrukcija siekia suardyti ir perrašyti filosofijos pastangas paaiškinti save pačiai sau, remiantis žinojimo sistemiškumo ir sistemos kūrimo ekspozicija. (...) Dekonstrukcija siekia apibrėžti sistemiškumo ir sistemos kūrimo galimybių ribas (negalimybės sąlygas)“ (13, 6–7). Aporijos patirtis kvestionuoja filosofijos pretenzijas į absoliutų ir tikrą žinojimą, parodo, jog *philosophia*, *episteme* geriausiu atveju gali tik imituoti absoliutų žinojimą.

Galėtume teigti, jog dekonstruktyvistinė kritika ne tiek „atranda“ prieštaravimą filosofiniame tekste, kiek pati jį kuria. Būtent tokia ir yra „pozityvioji“ negatyviosios priklausomybės pusė. Derrida sukurtos kvazi sąvokos raštas, suplementas, *pharmakonas*, *différance* turi dvigubą, prieštarą, neišsprendžiamą vertę, „visuomet kylančią iš jų sintaksės, tiek „vidinės“, artikuluojančios ir derinančios (...) dvi nesuderinamas reikšmės, tiek „išorinės“, priklausančios nuo kodo, pagal kurį žodis funkcionuoja“ (10, 250). Šios kvazisąvokos priešinasi sistemiskam ir finalistiškam, t. y. į esmę orientuotam, supratimui. Jos priešinasi mąstymo kaip identifi-

kavimo, skirtumų panaikinimo, prieštaravimų slopinimo veiksmui. Minėtos sąvokos ne tik negali būti apibrėžtos pagal jų „esmę“; priešingai, *pharmakono* „esmė“ ir sudaro tai, jog jis neturi pastovios esmės, jam „būdingos“ (*propre*) charakteristikos, nėra *substancija* jokia (metafizine, fizine, chemine, alchemine) to žodžio prasme. (...) Tai greičiau yra ankstesnis mediumas, kuriame diferenciacija yra bendrai kuriama...“ (10, 144). Neatitikimas arba prieštaravimas tarp skirtingų kvazisąvokos kuriamų reikšmių negali būti pasisavintas ir redukuotas tapatybės logikos, negali būti išspręstas ir panaikintas pasitelkiant bendrą pamatą tarp skirtumo narių arba per trečiąją sąvoką sukuriant sintezę. Derrida teigimu,

„[kvazisąvokos – A. Ž.] nesileidžia suvokiamos remiantis filosofine (binarine) opozicija, tačiau tuo pačiu metu yra jos [opozicijos – A. Ž.] viduje, priešinasi jai, ją dezorganizuoja, tačiau niekada nesukuria trečios sąvokos, niekada neįvykdo sprendimo spekuliatyvinės dialektikos forma... Iš tiesų, – rašo Derrida, – aš bandau nukreipti kritinę operaciją būtent prieš nepaliojiamą simuliakro darbo pasisavinimą hegeliško tipo dialektikoje, kadangi hegeliškas idealizmas siekia pakeisti ir išsaugoti (*relever*) klasikinio idealizmo binarines opozicijas, išspręsti prieštaravimą per trečiąją sąvoką, kuri įvykdo *Aufhebung*, paneigia išsaugodama, idealizuodama, sublimuodama atminties viduje (*Errinerung*), *internalizuodama* skirtumą savo esatyje“ (7, 58–59).

Derrida kvazisąvokų prieštaringumas negali būti redukuotas nei hegeliško tipo dialektikos, nei kokios nors kitos loginės operacijos, nes šios sąvokos žymi ne skirtumą tarp ko nors, bet aplinką, produkuojančią skirtumus. Iš esmės šios kvazisąvokos yra kito lygmens, nei sąvokos, kuriomis skirtumas potencialiai gali būti suvoktas. Gasche manymu, minėtų kvazisąvokų „ neišsprendžiamumas“ turėtų būti suprantamas ne kaip esminis neišbaigtumas ar prieštaringu-

mas (...), bet kaip nuoroda į aukštesnį lygmenį nei tas, kuris apima opoziciją tarp išsprendžiamumo ir neišsprendžiamumo“ (13, 10). Knygoje „Diseminacija“ nurodydamas analogiją su Gödelio neišsprendžiamais teiginiais, Derrida teigia, jog šios kvazisąvokos sąlygiškai gali būti vadinamos neišsprendžiamomis. Derrida perrašo Gödelio teoremą tokiomis sąvokomis: „neišsprendžiami teiginiai, kurių galimumą Gödelis įrodė 1931 m., yra teiginiai, kurie tam tikroje aksiomų sistemoje, valdančioje visumą, nėra šių aksiomų nei analitiniai, nei deduciniai padariniai, neprieštarauja jiems, nėra nei teisingi, nei klaidingi šių aksiomų atžvilgiu. *Tertium datur*, be sintezės“ (10, 248–249). Analogija su neišsprendžiamais teiginiais turėtų reikšti, jog Derrida sukurtos kvazisąvokos pretenduoja būti anapus metafizinio konceptualumo, anapus to lygmens, kuriame galioja metafizinės sąvokos ir metafizinė logika. Čia susiduriame su svarbiausiąja, pačiai kvazisąvokų funkcionavimo struktūrai būdinga aporija: viena vertus, jos „egzistuoja“ anapus metafizinių sąvokų ir negali būti redukuotos į jas; kita vertus, jos yra „ankstesnis mediumas“, kuriame kuriama diferenciacija ir konceptualumas. Ši *ad hoc* ir *post hoc* retorika nepaiso negalimo trečiojo dėsnio: Derrida sukurtos kvazisąvokos metafiziką daro negalimą ir tuo pačiu metu yra jos galimybės sąlyga. *Tertium datur*, paties Derrida žodžiais tariant. Ši retorika pretenduoja būti suvokta remiantis „kita“ logika, kurios funkcionavimo principai bei galimybės dar turi būti nustatyti.

2. „Kita“ logika

Dekonstruktivinės teorijos pastangos formuluoti kritinius argumentus remiantis „kita“ logika susilaukė argumentuotos oponentų kritikos. Galimą diskusiją sunkina tai, jog

kiekvienas bandymas aiškinti „kitą“ logiką arba kvestionuoti ją neišvengiamai vyksta senosios logikos rėmuose. Dėl atsirandančio nebendramatiškumo arba radikalios skirtumo momento diskusija panėšėja ne tiek į produktyvią bendravimo formą, kiek į nebylio ir kurčiojo dialogą.

Angliškojo Derrida „Diseminacijos“ vertimo įvade B. Johnson, apibūdindama šios knygos logiką, vartoja terminą „nebinarinė logika“. Jos manymu, „Derrida, dekonstruodamas Vakarų metafiziką grindžiantį neprieštaravimo dėsnį, reikalaujantį rinktis arba... arba..., siekia sukurti „kitą“ logiką“ (10, xvii). Privalomybei rinktis arba... arba... priešpriešinamas principas nei... nei... : *pharmakon* nėra nei vaistai, nei nuodai, nei blogis, nei gėris; suplementas nėra nei vidus, nei išorė, nei plusas, nei minusas etc. Paradoksaliu būdu kvazisąvokos, kurios yra diferenciacijos, skirtumo galimybė bei sąlyga, sąveikaudamos tarpusavyje ištrina skirtumą: „*pharmakon* yra „ambivalentiškas“, nes jis kuria aplinką, kurioje opozicijos nariai yra priešpriešinami, kuria jų tarpusavio judėjimą ir žaismę, sukeičia juos vietomis ir leidžia pereiti vienam į kitą (sielai / kūnui, gėriui / blogiui, vidui / išorei, atminčiai / užmaršumui, kalbėjimui / rašymui etc.) (...) *Pharmakon* yra skirtumų judėjimas, vieta ir žaismė: skirtumų kūrimas...“ (10, 145–146). Ši citata atskleidžia *pharmakono*, o bendriau – prasmės funkcionavimo – aporiją: prasmė įsisteigia ir funkcionuoja skirtumo pagrindu, nes būtent skirtumo santykis daro opozicijos narius prasmingus; kita vertus, *pharmakon* susilpnina opoziciją tarp priešpriešos narių, leidžia jiems pereiti vienam į kitą ir tokiu būdu panaikina egzistuojantį skirtumą. Skirtumas išnyksta, kadangi *pharmakon*, kuris nėra nei tai... nei tai..., tuo pačiu metu yra ir tai... ir tai Ši „ambivalentiška logika“ pakerta metafizinio maš-

tymo pagrindus, kurių svarbiausiuoju laikomas prieštaravimo dėsnis, teigiantis, jog tam pačiam dalykui tuo pačiu metu ir tuo pačiu atžvilgiu negalima priskirti priešingų predikatų (14, 125). Derrida kvazisąvokos apima priešingus predikatus; prieštaravimo dėsnis *netiesa, kad p ir ne p* išlieka, nors ir praranda tiesosakos modalumą (tiesiog *p* ir *ne p*).

Būtent tiesosakos modalumo atsisakymas sukelia dekonstrukcijos oponentų pyktį. Knygos „Prieš dekonstrukciją“ autoriaus J. M. Elliso teigimu, jei atsisakoma vienos privilegijuotos pozicijos, „visos pozicijos yra vienodai nesvarbios“. Elliso manymu, dekonstruktyvistinė logika gali būti rekonstruota tokiu būdu: „kiekvienas klausimas ar ir koku laipsniu X yra A arba B gali būti lengvai išsprendžiamas teigiant, jog X yra A, taip pat yra B, nėra nei vienas jų, yra abu kartu ir *vice versa*... (15, 7). Ši „kritika“, pati to nereflektuodama, jau remiasi tapatybės argumentu: jei neveikia tapatybės logika, nėra jokios logikos (*p* arba *ne p*, tapatybės logika arba jokios logikos). Remiantis šiuo argumentu reikalaujama, jog dekonstruktyvistinė logika būtų konvertuojama ir paaiškinta „senąja“ logika:

Tiesioginės nuorodos į naująją logiką pasirodo tuomet, kai dekonstrukcijos darbai tampa nenuoseklūs ar nelogiški pagal senosios logikos standartus. Deja, jei alternatyvi logika yra svarbiausias dekonstrukcijos siekis, galima tikėtis, jog ji bus analizuojama ir aptariama kaip svarbiausioji dekonstrukcijos struktūra ir atradimas...

Į tai yra atsakoma, jog alternatyvi logika negali būti aprašyta ar postuluota kaip senoji logika, nes aprašyti ir postuluoti *jau reiškia* naudoti senąją logiką. Tačiau čia reikėtų nustatyti tam tikras ribas: net būdami tikri, jog įprasta teiginių logika šiuo atveju yra neadekvati ir reikalinga kitos rūšies logika, negalime sutikti su teiginiu, jog skirtingos rūšies logika niekaip negali būti apibūdinta; tai pranoktų bet kokios logikos ribas. Logika tam tikru būdu turi veikti ir šį veikimą turi būti įmanoma parodyti ir apibū-

dinti. Priešingu atveju, jei teigiama, kad tai yra naujos rūšies logika, kurios veikimo neįmanoma identifikuoti, mes neturime jokio pagrindo manyti, jog ji egzistuoja (15, 4).

Reikalavimas, kad dekonstruktyvistinė logika turėtų būti paaiškinta įprastinės logikos priemonėmis, kritikos autoriui rodosi savaime suprantamas; tačiau jei „kita“ logika galėtų būti redukuota į įprastinę, ar turėtume pagrindo kalbėti apie jos skirtingumą? Elliso „kritika“ yra labai simptomiška, nes ji atskleidžia bendrą metafizinio mąstymo funkcionavimo principą: tam tikras dalykas arba laikomas tapačiu metafiziniam mąstymui, t. y. potencialiai redukuojamu, arba paskelbiamas neegzistuojančiu. Tokios pozicijos, kurios negali būti redukuojamos, o jų egzistavimas, nepaisant pranašysčių, rodo akivaizdus, yra prilyginamos beprotybei arba geriausiu atveju – misticizmui: „[dekonstrukcijos vartojami] retorikos būdai yra tiesiog standartinė įvairių misticizmo šakų formulė. (...) Tokie iššūkiai reguliariai pasikartoja žmonijos istorijoje; racionali mintis reguliariai būdavo atakuojama mistikų, vizionierių ir kitų, kuriems nepakenčiama proto prievarta“ (15, 7–9). Ši citata akivaizdžiai iliustruoja, jog protas visuomet yra vienas protas: jis pašalina tai, kas yra skirtinga jo atžvilgiu.

Kritikos susilaukė ne tik dekonstruktyvistinės logikos neapibrėžtumas, dviprasmiška jos terminologija, bet ir bandymai užimti išskirtinę poziciją „senosios“ logikos atžvilgiu. Tiek Derrida, tiek jo interpretatoriai yra linkę suteikti dekonstruktyvistinei logikai ypatingą statusą: Derrida nurodo, jog tokios kvazisąvokos kaip *pharmakon*, suplementas, *différance* nurodo aplinką, kuri daro galimą prasmės ir diferenciacijos procesą; Gasche manymu, šios sąvokos priklauso aukštesniam lygmeniui nei tas, kuriame galima priešprieša tarp išsprendžiamo ir ne-

išsprendžiamo. Kitaip tariant, naujoji logika, turėjusi kvestionuoti privilegijuotą poziciją, kurią užima tapatybės logika metafiziniame mąstyme, pati pretenduoja į išskirtinę poziciją. Dekonstruktivistinė kritika, deklaruodama, jog negalima jokia metalingvistinė pozicija, iš esmės jau yra prisiėmusi šią poziciją. Kaip teigia S. Žižekas, „pozicija, kuri užtikrina dekonstruktyvistus, jog „nėra jokios metakalbos“, jog nei vienas pasakymas tiksliai nereiškia to, ką turėtų reikšti, jog sakymo procesas visuomet sunaikina pasakymą, ir yra *metalingvistinė pozicija* pačia gryniausia ir radikaliausia forma“ (16, 154–155). Dar nenuoseklesni atrodo dekonstruktyvistų bandymai paaiškinti, kaip dekonstruktyvistinė kritika turėtų būti suprata: „[dekonstrukcijos advokatai] konstatuoja klaidas, nurodo klaidingas interpretacijų versijas ir pasiūlo kitas, jų manymu, labiau adekvačias; tai verčia rimtai suabejoti tvirtinimais, jog dekonstrukcija yra tokia pozicija, kuri negali būti apibrėžta, o kiekvienas apibrėžimo bandymas neišvengiamai yra iškreipiantis ir redukuojantis“ (15, 13). Panašu, jog dekonstruktyvistinė kritika įsivėlė į savireferencijos paradoksą: kvestionuodama privilegijuotą metafizinio požiūrio poziciją, ji pretenduoja būti „ankstesne“ ar „aukštesne“ pozicija; deklaruodama prasmės nenumatomumą, ji tuo pačiu metu gali tiksliai pasakyti, kuri interpretacija yra „klaidinga“. Gana paradoksalu rodo ir tai, jog dekonstruktyvistai, deklaruodami prasmės diseminavimo, t. y. nenumatomo prasmės išsklidimo, teoriją, atsisako konvertuoti dekonstrukcijos terminologiją į vadinamąją normalią kalbą: „primygtinai teigti, jog [dekonstrukcijos] argumentai gali būti dėstomi tik originaliomis sąvokomis, kurios negali būti keičiamos, reiškia laikytis labai griežtos pozicijos sąvokos prasmės atžvilgiu... Akivaizdu, jog dekonstrukcija su šia pozici-

ja yra visiškai nesuderinama“ (15, 146). Ellisio manymu, dekonstrukcija vartoja „naują ir keistą terminologiją tam, kad įprastos nuostatos taptų mažiau atpažįstamos... [Dekonstrukcija] priešinasi bet kokioms pastangoms išversti jos argumentus į tas sąvokas, kurios leistų juos susieti su moksle jau egzistuojančiomis problemomis“ (15, 142; 147). Tačiau Ellisas nepaaiškina, kodėl, jo manymu, kiekviena nauja teorija turėtų siekti susitapatinti su jau egzistuojančiomis problemomis. Tai, ką jis laiko dekonstrukcijos yda ar trūkumu, galėtume vadinti dekonstrukcijos aporija arba paradoksu. Šiuo atveju įdomu tai, jog aporija yra aptinkama ne metafizikos, bet pačios dekonstrukcijos diskurse. Siekdama kvestionuoti metafiziką, dekonstrukcija privalo kurti naują terminologiją, nes metafizika negali būti įveikta remiantis ja pačia. Kita vertus, kad nauja terminologija imtų veikti, ji turi būti pripažinta *kaip* terminologija, t. y. turi būti suprasta ir vartojama kitų (priešingu atveju tai būtų ne sąvoka, bet idiosinkrazija). Panašiai yra ir su tikrinio vardo paradoksu: tikrinis vardas žymi vienintelį, unikalų santykį tarp daikto ar asmens ir vardo. Tačiau tam, kad būtų suvoktas *kaip* vardas, tikrinis vardas turi būti pakartotas, t. y. turi būti vartojamas ir kitų. Yra pagrindo manyti, jog tam tikru istoriniu momentu vadinamoji mokslo kalba taip pat negalėjo išvengti šio paradokso.

Atrodytų, jog vadinamosios „kitos“ logikos kitoniškumas yra toks radikalus, jog panaikina bendrą galimos diskusijos pamatą. Iš tiesų, kalbant apie „kitą“ logiką, reiktų kreipti dėmesį ne į „kitą lygmenį“ ar į „kitą terminologiją“, bet į naujai įvestą laiko momentą. Prieštaravimo dėsnis, tiek Aristotelio „Metafizikoje“, tiek formaliosios logikos vadovėliuose, skelbia priešingų predikatų koegzistencijos negalimumą vienu ir tuo pa-

čiu metu. Tai reiškia, jog prieštaravimo dėsnis tampa pririštas prie dabarties akimirkos. Ši prieštaravimo situacijos ir dabarties akimirkos tarpusavio priklausomybė gali būti interpretuojama dvejopai. R. Beardswortho manymu, „prieštaravimo dėsnis reiškia ne ką kita, kaip *laiko* problemos pašalinimą iš filosofijos srities. Nes, formaliosios logikos požiūriu, A negali būti ne A *vienu ir tuo pačiu metu*. Tokiu būdu formalioji logika neleidžia konstitutiškai laikui kaip tokiam; ji yra ne kas kita kaip laiko atsisakymas“ (12, 54). Apvertus tą pačią mintį kitaip, galima pasakyti, kad prieštaravimo dėsnis galioja tik dabarties momentu. Tam tikras dalykas negali būti A ir ne A tuo pačiu metu, tačiau jis gali būti A ir ne A per tam tikrą laiko intervalą. Dekonstrukcija ne panaikina klasikinę logiką, bet įveda į ją *différance*, t. y. uždels-tumo, atidėjimo, o bendriausia prasme – laiko aspektą.

Derrida diseminacijos teorija atskleidžia, jog prasmę kuriantys skirtumai egzistuoja ne sinchroniškai (kaip Saussure'o lingvistikoje), bet procesualiai. Jau Saussure'as nurodė, kad kalbos vieneto prasmę tam tikrame tekste kuria santykis su tais kalbos elementais, kurių aktualiai nėra; tačiau kalbos sistemoje šie elementai sudaro paradigmą ir egzistuoja simultaniškai. Diferencinis skirtumas apibrėžia tik binarinėje opozicijoje (simultaniškai) egzistuojančių kalbos vienetų prasmę. Priešingai, diseminacijos teorija teigia, jog prasmė formuojama ne sinchroninės opozicijos, bet referencijų sekų laike. Prasmės judėjimas yra neapibrėžiamas, nes neįmanoma numatyti visų prasmės „ėjimų“ ateityje. Tačiau net ši, klasikine tapusi, prasmės samprata nėra dekonstrukcijos kritikos suprantama. Elliso manymu, „įsitikinimas, jog žodžio prasmę formuoja *laiko* trukmė, remiasi nesusipratimu... Derrida akivaizdžiai sumaišė reikšmę ir reikšmės

analizę. Įvairių būdų, kuriais žodis funkcionuoja kalboje, analizė iš tiesų gali nusitęsti į ateitį. (...) Žodžio apibrėžimo apmąstymai gali trukti savaitėmis, tačiau jo vartojimas suvokiamas akimirksniu“ (15, 54–56). Savo ruožtu galime pastebėti, jog konkretus žodžio vartojimas toli gražu neapima visų žodžio reikšmių ir negali numatyti to žodžio potencialių prasmų. Tarp pirminių reikšmės intencijų ir (sąlygiškai) galutinių prasmų įsiterpia *différance*, skirtumas ir laiko rezervas. Todėl, netgi tiksliai žinodami ir vartodami žodžių reikšmes, negalime numatyti visų galimų prasmės efektų.

Différance, arba laiko rezervas, kuria prasmės aporija: viena vertus, suspenduoja prasmę, daro negalimą prasmės apibrėžimą (tam tikru konkrečiu momentu); kita vertus, prasmės neapibrėžtumas yra būtina prasmės funkcionavimo sąlyga. Kalbant R. Beardswortho terminais, prasmės funkcionavimo negalimybės sąlygos sutampa su jo galimybės sąlygomis. Kitaip tariant, *différance*, arba laiko momentas, yra neat-siejamas nuo aporijų logikos. Ši sąsaja nėra atsitiktinė: reiktų prisiminti, jog pirmoji aporija, suformuluota Aristotelio „Fizikos“ IV dalyje, yra būtent laiko aporija (17, 145–146). Aristoteliui, – kaip prieš tai Zenonui Elėjiečiui, – laiko apmąstymas sukelia mąstymo „sunkumą“ arba aporiją: jei skaidysime laiką dalimis, tik dabartį galime priskirti būčiai; tačiau net ir dabarties nėra, nes dabartį galime suvokti tik kaip tai, kas jau praėjo, arba tai, kas dar tik bus. Laiko suvokimas yra aporinis; savo ruožtu aporijų logiką gali skleisti tik laike. Šiame kontekste aporinę logiką turėtume suvokti kaip galimo, nors neįmanomo sprendimo logiką, logiką, suspenduotą laike. Galimo-bet-neįmanomo sprendimo svarba ir reikšmė geriausiai atskleidžiama etinio ir politinio santykio plotmėje.

3. Dekonstrukcija ir etika

Aporinė logika reiškiasi *en effet* postmodernios etikos (ir postmodernios politikos?) srityje. Postmoderni etika gali būti apibrėžta kaip tokia etika, kuri suspenduoja etinį sprendimą: viena vertus, pademonstruoja, jog kiekvienas etinis sprendimas, reglamentuojamas normatyvinės sistemos ir universalumo idėjos, neišvengiamai yra prievartiškas; kita vertus, atskleidžia, jog etinio sprendimo negalimumas, atsisakymas apibrėžti santykį kaip etinį, iš esmės *jau* realizuoja etiką. Etinio sprendimo aporija yra ir laiko aporija: etinis sprendimas arba yra prievartiškas ir neįvykdomas, todėl atidėtas grynajai ateičiai, arba yra neįmanomas, bet *jau* įvykęs praeityje. Kitaip tariant, etika negali būti realizuota dabartyje, negali pasirodyti ir būti atpažinta *kaip etika* dabarties momentu.

I. Kanto etinis projektas (*Praktinio proto kritika, Dorovės metafizikos pagrindai*) gali būti interpretuotas kaip aporinės etikos pavyzdys. Daugybė prieštaravimų, glūdinčių Kanto projekto argumentacijos struktūroje, suspenduoja moralinio imperatyvo veikimą. Vienu iš prieštaravimų, Beardswortho manymu, gali būti laikoma distinkcija tarp moralės srities ir pažinimo: moralinis įstatymas *nėra pažinus*. Moralinio įstatymo nesuvokiamaumas įgalina jo moralumą: jei galima būtų žinoti, kaip tapti moraliam arba kaip tapti laisvam, moralumas ir laisvė būtų mokslo objektu (12, 52–53). *Dorovės metafizikos pagrindų* pabaigoje Kantas rašo:

Tai, kad žmogaus protas negali padaryti suprantamu besąlygiško praktinio dėsniu (toks turi būti kategorinis imperatyvas) absoliutaus būtinumo, nėra joks svarbiausio moralės principo išvedimo trūkumas, o tik priekaištas, kurį turėtume apskritai padaryti žmogaus protui. Negalima juk jo kaltinti už tai, kad jis šito nenori padaryti, remdamasis sąlyga, būtent – koku nors

interesu kaip pagrindu, nes tada jis nebebūtų moralės dėsnis, t. y. aukščiausias laisvės dėsnis. Taigi iš tikrųjų nesuprantame besąlygiško moralinio imperatyvo praktinio būtinumo, bet juk suvokiame jo *nesuvokiamaumą*, o tai yra viskas, ko iš tiesų galime reikalauti iš filosofijos, kuri principuose prieina net iki žmogaus proto ribų (18, 107–108).

Ši kantiška perspektyva, Hegelio manymu, paverčia etiką (moralinį įstatymą ir laisvės idėją) į *nepažinų įstatymą*, kuris atima iš žmogaus galimybę mąstyti ir elgtis laisvai. Visiškas įstatymo ir suvokimo, etikos ir pažinimo atskyrimas praktinį protą daro tuščią ir beprasmį, o žmogiškumo sritį suspenduoja ir prislegia nesuvokiamu įstatymu. Šia prasme Kanto etika yra neetiška. Be to, nustatydamas ribą tarp to, kas yra suvokiama, ir to, kas nėra suvokiama, Kantas *jau* yra *anapus* šios ribos, tuo būdu pažeisdamas jos intelektualinį vientisumą. Tik iš anksto suponuojant, jog etika yra pažinimas, yra įmanoma juos atskirti. Tai reiškia, jog riba tarp etikos ir pažinimo „yra ne natūrali (...), bet *priverstinė* ir *institucinė*, ir todėl ši riba, kaip siena, turi būti saugoma jėga“ (12, 62).

Nenuoseklus rodosi ir Kanto bandymas perkelti į etikos sritį tam tikrus pažinimo principus. Kantas pabrėžia, jog supratimo gebėjimas remiasi „taisyklėmis“, kurių svarbiausia yra prieštaravimo principas. Nors šio principo galiojimas yra skirtingas analitiniams ir sintetiniams sprendiniams, šis principas yra bendrai privalomas metafiziniam pažinimui. Kanto siekis apibrėžti etinę-politinę orientaciją remiantis prieštaravimo principu yra savaime prieštaringas, nes etika, paties Kanto supratimu, priešinasi pažinimo principams. Nepaisant to, jog moralinis įstatymas nėra pažinus ir būtent šis nepažinumas įgalina moralinio įstatymo moralumą, laisvės idėja „yra negatyviai dedukuojama ir nustatoma „reguliatyvinis“ idėjos vartojimas politikos srityje. Idėja yra ar-

tikuliuojama „universalumo formos“ sąvoka. (...) Ši artikuliacija įvykdoma nepaisant to, kad, remiantis paties Kanto etikos supratimu, moralinis įstatymas, iš kurio kyla ši idėja, turi būti nesuderinamas su šiais pažinimo principais tam, kad išliktų moralus“ (12, 61).

Taigi Kanto etiką galime apibrėžti per prieštaravimą: viena vertus, etika yra atribojama nuo pažinimo, kita vertus, – artikuliuojama pagal pažinimo (prieštaravimo, universalumo) principus. Tačiau tai, kas pasirodo kaip prieštaravimas, turėtų būti vertinamas kaip pats prievartos gestas: abiem atvejais etiką bandoma reglamentuoti ir apibrėžti – arba pagal pagrindinį principą, arba pagal išorines ribas. Abiem atvejais etika nustoja būti tuo, kuo ji yra: pirmuoju atveju, atribojus etiką ir pažinimą, etika netenka racionalaus ir komunikuojamo turinio, antruoju atveju, pritaikius etikai pažinimo principus, etika virsta pažinimu. Ribos postulavimas *ex definitio* negali būti etiškas, jis yra institucinis ir prievartiškas. Todėl etiką turėtume suvokti kaip atsisakymą postuluoti ir apibrėžti ribas.

I. Levino etikos projektas, nors ir formuluojamas kaip priešprieša normatyvinei Kanto etikai, taip pat neišvengia savireferencijos paradokso. Etinį santykį Levinas apibrėžia kaip santykį su kitu asmeniu; kito asmens partikuliarumas ir kitybė negali būti suvokti remiantis „universalumo“, „būtinumo“ terminais. Kito asmens atvėrimas negali būti reglamentuojamas metafiziniais principais, pavyzdžiui, tapatybės principu, nes kito asmens skirtumas yra toks radikalus, kad negali būti apmąstomas. Santykis su kitu asmeniu nėra reguliuojamas jokiai įstatymu, jokia idėja: etinis santykis yra anarchiškas, todėl negali tapti mąstymo sąvoka ar tema. Santykis su kitu asmeniu nėra nei pažinimas, nei mąstymas, todėl Levino etika negali būti apibrėžta kaip normatyvinė sistema.

Kito asmens nereprezentabilumas, įgalinantis kvestionuoti racionalistinę etikos tradiciją, yra kartu ir silpnoji Levino teorijos vieta. Jei kito asmens skirtumas negali būti apmąstomas, jei jis netampa mąstymo sąvoka ar tema, klaustina, kaip kito kitybė gali būti patiriama ar suvokiama. Derrida teigimu, jei kitas ir jo kitybė *nepasirodo* ego, absoliučiai kito neįmanoma nei suvokti, nei apie jį kalbėti (19, 181). Kiekvienas etinis projektas yra prievartiškas tiek, kiek siekia apmąstyti, reprezentuoti kitą; tačiau ši minimali prievarta yra būtina, kad kitas galėtų pasirodyti kaip kitas, kad būtų užmegztas neprievartinis, t. y. etinis, santykis su kitu. Šią etikos ir prievartos aporiją Derrida vadiną ekonomija: „ši neišvengiama santykio ir kitu prievarta kartu yra neprievarta, nes ji atveria santykį su kitu. Tai yra *ekonomija*. Būtent ji per šią atvertį leidžia apibrėžti santykį su kitu, remdamasi etine laisve, kaip moralinę prievartą arba neprievartą“ (19, 188–189). Pačioje etikos intencijoje jau glūdi prievarta, nes etika – net ir Levino etika – apmąsto kitą per santykį su manimi. „Tai, jog kitas pasirodo tik santykyje su manimi, yra taip akivaizdu, jog graikai net nesistengė to pripažinti“, – teigia Derrida (19, 189). Iš pradžių kitas turi pasirodyti mano atžvilgiu, sukurti palyginimo pagrindą, įvesti universalumo momentą, ir tik po to gali būti apibrėžtas kaip skirtingas.

Taigi Levino etika, kurios patosas buvo nukreiptas prieš metafizinės etikos prievartišką pobūdį, sulaukė tokios pačios reakcijos savo atžvilgiu. R. Bakerio manymu, „Levino diskursas, turintis panaikinti prievartos struktūrą tarp subjekto ir kito, galiausiai iš naujo įtvirtina prievartą“ (20, 20). Etinis įsipareigojimas kitam reiškia privilegijuotą mano poziciją kito atžvilgiu, net jei ši pozicija yra motyvuojama atsakomybe bei rūpesčiu. Derrida pabrėžia, jog „atsakomybė sudaro atsakomybės negalimybė: negali-

ma būti išimtinai atsakingu už kitą nepanaikinant kito, kaip kito, kitybės“ 12, 137). Atrodytų, jog pats etikos reikalavimas gali būti patenkintas tik paneigiant etinį santykį. Ši etikos ir prievartos aporija suspenduoja etinį sprendimą: etikos galimybė kartu reiškia ir etikos negalimybę.

Tačiau aporija, kaip žinome, nereiškia „padėties be išeities“. Kadangi etinis reikalavimas yra neįmanomas reikalavimas, dekonstruktyvistinė etika teigia, jog etikos negalimybės postulavimas *jau* reiškia etinę poziciją. „Į Levino tekstų iškeltą etikos reikalavimą dekonstrukcija gali atsakyti, jog *etinis santykis yra neįmanomas ir „tai, kas neįmanoma, jau yra įvykę“ tuo pačiu metu“* (21, 135). Neįmanomo-bet-įvykusio aporiją Derrida iliustruoja dovana knygoje *Donner le temps*. Dovana tiek M. Mausso aprašytose archajinėse, tiek ir postmoderniose visuomenėse yra siejama su ekonomika, su ekonominių verčių cirkuliacija ir kalkuliacija. Šia prasme dovana yra tik viena iš daugelio ekonominių mainų formų. Tačiau, kita vertus, „ar dovana, jei ji iš viso egzistuoja, nėra tai, kas pertraukia ekonomiką? Kas suspenduoja ekonominę kalkuliaciją ir sustabdo mainus? (...) Jei tai yra dovana, dovanos duotis (*tai, ką* dovanoja, *tai, kas* yra dovanojama, dovana kaip dovanojamas daiktas ar kaip dovanojimo aktas) neturi grįžti duodančiajam (kol kas jo nevadiname subjektu, donoru). Ji privalo necirkuliuoti, nebūti keičiama, nebūti panaikinta kaip dovana keitimosi procese cirkuliuodama ratu, kuris grįžta į pirminį tašką. Rato figūra yra būdinga ekonomikai; dovana turi likti *neekonomiška*. (...) Būtent šia prasme dovana yra *neįmanoma“* (22, 7). Jei dovanos gavėjas grąžina atgal tą patį dalyką, pavyzdžiui, kvietimą pietauti, dovana yra anuliuojama bei panaikinama. Kiekvieną kartą, kai atsilyginama, susiduriame ne su dovana, bet su užmokesčio, skolos gražinimu. Užtenka kitam

priimti dovaną – ne tik priimti, bet ir suvokti dovanos prigimtį, – kad dovanos intencija ar reikšmė šio dovanos *kaip tokios* pripažinimo akto dėka panaikintų dovaną kaip dovaną. Dovana išlaiko savo, kaip dovanos, prigimtį tik tuo atveju, kai ji *nepasirodo* kaip dovana. Vos tik kitas priima ar suvokia ją kaip dovaną, dovana yra panaikinama. „Iš to išplaukia, kad jei dovanos nėra, jos nėra, tačiau jei dovana yra pripažįstama kito *kaip* dovana, dovanos vis tiek nėra; bet kuriuo atveju dovana neegzistuoja arba neparodo savęs“ (22, 15). Dovanos aporija demonstruoja, jog etinė intencija anuliuoja, naikina pati save. „Dovanos galimybės sąlygos („kažkas“ duoda „kažką“ „kažkam“) kartu reiškia dovanos negalimybės sąlygas. Kitaip tariant, šios galimybės sąlygos apibrėžia ar kuria dovanos destrukciją ir sunaikinimą“ (22, 12). Kadangi dovana gali pasirodyti kaip sėkmingas, tačiau atsitiktinis pavyzdys, prisiminkime Levino aprašytą atsakomybės kitam struktūrą. Atsakomybė kitam asmeniui neabejotinai turi etinę intenciją; tačiau atsakomybė įgalina etinį subjektą ne tik būti kitam, bet ir būti vietoje kito. Rūpestis kitu veda prie kito autonomijos panaikinimo, prie kito kaip kito paneigimo bei destrukcijos.

Tiek dovanos, tiek atsakomybės kitam asmeniui struktūros atveria dar vieną svarbų etinio santykio aspektą – laiko. Dovanos prigimčiai būdinga tai, jog ji nepasirodo kaip tokia. Ši dovanos paslėptis reiškia, jog dovana nepasirodo dabartyje: dovana nėra duota dabartyje.⁴ Dovanos funkcionavimo struktūra atveria laiko intervalą, pažodžiui – „duo-

⁴ Derrida dovanos samprata dekonstruoja Heideggerio būties dovanos figūrą. Heideggeriui būtis yra tai, kas duota, kas pasiūsta (*das Geschiede*), ir tai, kas vyksta dabar (*Geschehen*). Angliškuose vertimuose žodis *Present* atitinka abi – dovanos ir dabarties – prasmes. Derrida, priešingai, parodo, jog dovana, bendriausia prasme – visa, kas duota, – yra neįmanoma dabartyje.

da laiką“. Dovanos negalimybė (dabartyje) yra ateities pažadas, pažadas, kuris visuomet jau yra įvykęs. Levino aprašytas etinis santykis taip pat negali įvykti dabartyje: santykis su kitu yra santykis su kito laiku, t. y. santykis su kito praeitimi ir nenumatoma ateitimi. Aporinė logika suspenduoja etiką, daro negalimą etinį sprendimą; kartu aporinė logika įgalina etiką, nes, suspenduodama tam tikrą etinį sprendimą, *palieka laiko* („duoda laiko“) kitiems galimiems sprendimams. Laiko intervalas „susilpnina“ moralinį imperatyvą, atideda jį bei išsklaido praityje ir nenumatomoje ateityje.

4. Dekonstrukcija ir politika

Dekonstrukcijos ir politikos santykis yra tiek pat ambivalentiškas, kiek dekonstrukcijos ir etikos santykis. G. Benningtono teigimu, „įmanoma tikėti ir tuo, kad dekonstrukcija nelinkusi spręsti socialinių ir politinių problemų, ir tuo, kad ji yra per daug politiška, kad galėtų būti sąžininga filosofija“ (23, 238). Viename interviu Derrida pripažino, kad jam „niekada nesisekė tiesiogiai susieti dekonstrukcijos su egzistuojančiais politiniais kodais ir programomis“. Jis taip pat pastebėjo, jog „nesugebėjimas inkorporuoti ar išversti radikalias dekonstrukcijos implikacijas į atitinkamą politinį kodą leido susidaryti įspūdžiui, jog dekonstrukcija yra nusistačiusi prieš politiką, arba geriausiu atveju – apolitiška.“ „Šis įspūdis vyrauja, kadangi visi politiniai kodai bei politinės sąvokos vis dar iš pagrindų yra metafizinės, nepriklausomai nuo to, ar jie kyla iš dešinės, ar iš kairės,“ – teigia Derrida (24, 119–120). Nepaisant šio neatitikimo, daugelis liberalių judėjimų – nuo feministinių grupių iki postkolonijinių darinių – sugebėjo pritaikyti Derrida raštus savo politiniam angažamentui. Nors tarp metafizinių opozicijų dekonstrukcijos (vyras/

moteris, centras/periferija) ir minėtų judėjimų yra tiesioginis ryšys, jis, deja, neatskleidžia dekonstruktyvistinės teorijos intelektualinio rafinuotumo.

Daug sėkmingesnis rodosi Beardswortho mėginimas susieti dekonstrukciją ne su politinės praktikos, bet su politinės teorijos sritimi.⁵ Beardswortho manymu, Derrida teorija yra labiausiai politiška, kai nebando spręsti politinių klausimų, kitaip tariant, ji labiausiai priartėja prie politinės esmės deklaruodama politikos negalimumą. Dekonstrukcijos ir politikos ryšį Beardsworthas atskleidžia per įstatymo aporiją, nors mėginimas apibrėžti politiką per įstatymą savo ruožtu taip pat gali būti kvestionuotas.⁶ Politikos galimybės/negalimybės aporiją kuria įstatymo ambivalentiškumas: kadangi neįmanoma nustatyti įstatymo pradžios, įstatymas negali būti paaiškintas; būdamas universalus, nekintamas, nepasiekiamas, įstatymas yra nesuvokiamas paskiro, individualaus subjekto; šia prasme įstatymas yra prievartiškas individo – jo motyvacijų bei teisių – atžvilgiu; įstatymas ir prievarta ne tik turi bendrą kilmę: prievartiškas yra kiekvieno įstatymo įsigaliojimas, kiekvienas įstatymo taikymo atvejis. Įstatymo retorika negalioja dabartyje: įstatymas arba visuomet *jau* egzistavo, net jeigu tai yra pradžia be pradžios, arba yra vykdomas dėl būsimos bendruomenės ateities, ateities, kuri, pasak Derrida, niekada neateina ir niekada neįvyksta.

⁵ Beardsworthas skiria *politics* ir *political*. Pirmasis terminas nurodo praktiką, reglamentuojančią subjekto ir kito santykius; antrasis terminas nurodo instanciją, kuri pagrindžia politinę praktiką *kaip* praktiką, įgalina aprašyti ar atpažinti tam tikrą veiksma ar mintį kaip politinį. Deja, negalime rasti lietuviško šios skirties ekvivalento (12, 158).

⁶ F. Debrixo manymu, mėginimai aiškinti politinius klausimus remiantis įstatymo prigimtimi vadinti demokratinio redukcionizmu (50).

Knygos „Totemas ir tabu“ pradžioje Freudas, pasitelkdamas antropologijos ir psichoanalizės diskursus, siekia paaiškinti tabu fenomeno kilmę tiek „primityviose“ visuomenėse, tiek psichoanalizės atskleidžiamose neurozėse. Abu šie diskursai, nors ir būdami skirtingi, sąžinę ir malonumą kildina iš „žmogžudystės istorijos“ (Edipo mito). Įstatymo pradžia yra nusikaltimas. Čia susiduriame su pirmąja įstatymo aporija: įstatymą inicijuoja tai, ką įstatymas siekia uždrausti. Tačiau kad įvykis, iniciavęs įstatymą, galėtų būti kvalifikuotas kaip nusikaltimas, iki jo jau turi egzistuoti įstatymas. Taip Freudso aiškinimas susiduria su antrąja aporija: „kad broliai pasijustų kalti dėl tėvo žmogžudystės, moralinis įstatymas *jau* turėjo egzistuoti iki nusikaltimo. Kad pajustų atgailą, broliai turėjo peržengti jau egzistuojantį įstatymą, o ne jį sukurti; priešingu atveju jų kaltės jausmas būtų sunkiai suprantamas. Nors Freudso geneologija siekia padaryti kaltės afektą suvokiamą, iš tiesų jo pastangos pasiekia priešingą rezultatą: kartoja įstatymo nesuvokiamumą“ (12, 31). Suvokti įstatymą reiškia paaiškinti jo kilmę, nustatyti jo pradžią; tačiau paradoksaliu būdu įstatymas niekada neprasideda, niekuomet iš tikrųjų neįvyksta. Įstatymo aporiją kuria negalimybė rasti ar sukurti įstatymo pradžią. Derrida teigimu, atgaila, kaip jau neegzistuojančio tėvo moralinė valdžia, anuliuoja nusikaltimo įvykį:

Žmogžudystė neįvyksta, nes miręs tėvas yra daug galingesnis, nei būdamas gyvas. Taigi moralumas kyla iš beprasmiško nusikaltimo, kuris iš esmės nieko nenužudo, kuris įvyksta per anksti ar per vėlai ir nepanaikina galios; iš esmės jis nieko nepradeda, nes atgaila ir moralumas turėjo būti galimi dar *iki* nusikaltimo. (...) Kadan gi miręs tėvas yra galingesnis, nei būdamas gyvas (...), o būdamas gyvas – labiau miręs nei *post mortem*, tėvo žmogžudystė nėra įvykis įprasta to žodžio prasme. (...) Tai įvykis be įvykio, grynasis

įvykis, kur niekas neatsitinka, įvykis, kurio vyksmas reikalauja išgalvoto pasakojimo [*recit*] ir jį anuliuoja (26, 198–199).

Taigi įstatymas arba visuomet *jau* galioja, arba yra sukuriamas performatyviai kiekvieno nusikaltimo akto. Pirmuoju atveju jis yra neįsisąmonintas ir nesuvokiamas (plg. su kantiškojo įstatymo nesuvokiamumu), antruoju atveju jis neatskiriamai suauga su nusikaltimu.

Nesuvokiamo ir nepasiekiamo įstatymo temą Derrida plėtoja F. Kafkos apsakymo „Prieš įstatymą“ parašėse. „Prieš įstatymą stovi durininkas“, – rašo Kafka (27). Kaimiečio prašomas leidimo įeiti, durininkas atsako, „jog tai yra įmanoma, bet ne dabar“. Nors kliūčių prieiti prie įstatymo vis daugėja, kaimietis, manydamas, jog „įstatymas turėtų būti prieinamas visuomet ir kiekvienam“, šiam tikslui skiria visą savo gyvenimą. Gyvenimo pabaigoje kaimietis klausia durininko: „kiekvienas nori pasiekti įstatymą; tad kaip galėjo atsitikti, kad per visus tuos metus niekas neprašė leidimo, išskyrus mane? „Niekas čia negalėjo būti įleistas, – atsako durininkas, – nes šios durys yra skirtos tik tau. Dabar ruošiuosi jas uždaryti“. Pasakojimas formuluoja įstatymo bendrumo ir jo taikymo atskirumo aporiją. Kaip gali universalus įstatymas, kuris yra nepasiekiamas atskiram individui, priklausyti tik šiam individui? Jei įstatymas yra universalus, kaip teigia Kantas, jis nėra pasiekiamas konkrečiam individui. Jei įstatymas, kaip žada demokratijos režimas, yra skirtas visiems ir kiekvienam, jis nustoja būti įstatymu, t. y. universalia apriorine bendrybe. Demokratijos sąlygomis įstatymas tampa idioma. Įstatymo durys yra skirtos tik jums...

Taigi jei įstatymo egzistavimas yra ne apriorinis ir universalus, bet idiomatinis, sąlygojamas kiekvienam paskiro įvykio ar fakto, įstatymas atlieka ne konstatyvo, bet per-

formatyvo funkciją. Neišsprendžiamumą, kylantį tarp konstatuojančios ir performuojančios struktūrų, Derrida atskleidžia nagrinėdamas Jungtinių Amerikos Valstijų Nepriklausomybės Deklaraciją. Derrida parodo, kaip Deklaracijos tekstas, viena vertus, aprašo valstybę, kita vertus, būtent šiuo aprašu valstybė ir yra sukuriama. Jungtinės Valstijos, kaip aprašomoji valstybė, yra sukuriamos tik po pasirašymo įvykio, *apres coup*. „Neįmanoma nuspręsti, – o tai ir sudaro šio skelbiančio akto svarbą, reikšmę ir užmojų, – ar šiuo teiginiu nepriklausomybė yra konstatuojama, ar įsteigiama“ (28, 178). Ši įstatymo aporija iš esmės reiškia laiko aporiją: Nepriklausomybės Deklaracija tai, kas *dar tik turėtų būti*, aprašo taip, lyg tai egzistavo visuomet. „Fiktyvus ir atgalinis parašo veikimas – tuo pat metu kuriantis tai, ką teigia deklaruojas, – priklauso praeitam būsimajam laikui (*future anterior*), žyminčiam dabarties nesutapimą su savimi“ (12, 100). Ši laiko trukmė arba perskyra reiškia, jog įstatymas neišvengiamai yra prievartiškas: valstybės įkūrimas remiasi įstatymu kaip prievarta, nes nei ankstesnis įstatymas, nei ankstesnė valstybė negali jo pagrįsti.

Nepriklausomybės Deklaracijos subjektas, jos parašo autorius yra „mes“, tariamas tautos vardu. „Tačiau tauta iki šios deklaracijos neegzistuoja *kaip tokia*. (...) Juridiškai pasirašantysis neegzistavo iki deklaracijos teksto, kuris ir yra savo paties parašo kūrėjas bei garantas. (...) Parašas sukuria pats save. Jis pats *sau* suteikia kreditą, *savo* asmeninį kreditą, paskolindamas save *sau* pačiam“ (28, 178–179). Parašas „mes“ nurodo būsimą bendruomenę, tačiau tuo pat metu suponuoja bendruomenės nesatį, jos identiteto negalimybę. Šią bendrą nuorodos struktūrą, kai laukiama ateitis yra pateikiama tarsi prisiminimas, Derrida vadinama „demokratijos pažadu“. „Vartodamas demokratijos

sąvoką, Derrida nenurodo konkretaus politinio režimo, nors ši nuoroda taip pat yra galima. Jis nurodo absoliučią ateitį, kuri įkvepia visas politines organizacijas, tačiau labiausiai yra girdima demokratinėse galios organizacijose, nepaisant jų legalių formų. Ši absoliuti ateitis yra pažadas, jog bendruomenės (šeimos, tautos, pasaulio, net, kaip teigia Derrida, žmonijos) „mes“ – kuri apibrėžia radikalus „mes“ identiteto trūkumas – kiekvieną kartą pasikartos iš pradžių medžiodamas kiekvieną apibrėžimo galimybę. (...) Vienintelis dalykas, galintis sujungti „mes“ bendruomenę, yra „mes“ negalimybė... Tai ir yra „demokratijos pažadas“ (12, 146). Taigi įstatymo aporija yra ir bendruomenės aporija: bendruomenė tampa galima tik konstatuojant jos negalimybę. Paradoksaliu būdu būtent tokios formos valstybėje, kuri savo veiksmus legitimuoja „mes“ (tautos, liaudies, visuomenės) vardu, visuomenė tampa grynai mechanine visuma, dirbtinai (prievartiškai) apibrėžiama tik per rinkimus (29; 16, 147–148).

Įstatymo aporijos pavyzdžiai, kurie politikos teoretikui gali pasirodyti veikiau literatūrinės nei politinės prigimties, leidžia daryti keletą politiškai konotuojų išvadų. Aporija, į kurią patenka įstatymas, suspenduoja politinį sprendimą. Įstatymo negalimybė savo ruožtu reiškia politikos, kaip įstatymo reguliuojamos, santykio su kitu erdvės negalimybę. „Derrida suvokia politiką kaip „sprendimo negalimybę“, kaip pasirinkimų ir galimybių spektrą, suspenduotą įstatymo aporijos principo „nei... nei...“ (25). Tačiau, laikantis paties Derrida logikos, būtent sprendimo negalimybė yra jo galimybės sąlyga: „sprendimo negalimybė tuo pačiu metu yra jo galimybė, nes jei sprendimas būtų galimas, jei įstatymo paaiškinimas taip pat būtų galimas, nebūtų jokio poreikio spręsti, tad nebūtų jokių sprendimų. Taigi vienintelė

sprendimo sąlyga yra sprendimo negalimybė“ (12, 40). Kadangi kiekvienas politinis sprendimas yra neatsiejamas nuo prievartos, t. y. ne tik motyvuojamas prievartos, bet ir prasideda kaip prievarta, „sprendimo negalimybė“ santykio su kitu plotmėje prog-

nozuoja „mažiausią prievartą“. Suspenduoti politinį sprendimą tolygu atsisakyti tiek faktinės, tiek teorinės prievartos. Taigi politikos aporija arba politikos neįmanomybė yra tai, kas sąlygoja ir daro galimą pačią politiką.

Nuorodos

1. Rorty R. *From ironist theory to private allusions: Derrida, Rorty R. Contingency, irony, and solidarity.* Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
2. Rorty R. *Deconstruction and circumvention. Two meanings of "logocentrism": A reply to Norris. Is Derrida a transcendental philosopher? Rorty R. Essays on Heidegger and Others.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
3. Habermas J. *The Philosophical Discourse of Modernity.* Cambridge: Polity Press, 1987.
4. Culler J. *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism.* London: Routledge, 1982.
5. Gasche R. *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection.* Cambridge, Mass. and London, England: harvard University Press, 1986.
6. Heidegger M. *Sein und Zeit.* Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1972.
7. Derrida J. *Positions.* Paris: Editions de Minuit, 1972.
8. Klemm D. E. *Open Secrets: Derrida and Negative Theology. Negation and Theology.* Ed. by Sharlemann R. R. Charlottesville and London: UP of Virginia, 1992.
9. Derrida J. *De la grammatologie.* Paris: Editions de Minuit, 1967.
10. Derrida J. *La dissemination.* Paris: Editions du Seuil, 1972.
11. Man de P. *Allegories of Reading.* New Haven and London: Yale University Press, 1979.
12. Beardsworth R. *Derrida and the political.* London and New York: Routledge, 1996.
13. Gasche R. *Infrastructures and Systematicity. Deconstruction and Philosophy.* The Texts of Jacques Derrida. Ed. by Sallis J. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
14. Аристотель. *Метафизика. Сочинения.* Т. 1. Москва: Мысль, 1976.
15. Ellis J. M. *Against Deconstruction.* Princeton: Princeton University Press, 1989.
16. Žižek S. *The Sublime Object of Ideology.* New York: Verso, 1989.
17. Аристотель. *Физика // Сочинения.* Т. 3. Москва: Мысль, 1981.
18. Kantas I. *Dorovės metafizikos pagrindai.* Vilnius: Mintis, 1980.
19. Derrida J. *Violence et metaphysique. Essai sur la pensee d'Emmanuel Levinas.* Derrida J. *L'écriture et la difference.* Paris: Editions du Seuil, 1976.
20. Baker R. *Crossings of Levinas, Derrida, and Adomo: Horizons of Nonviolence.* Diacritics, winter, 1993.
21. Bernasconi R. *Deconstruction and the Possibility of Ethics. Deconstruction and Philosophy. The Texts of Jacques Derrida.* Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
22. Derrida J. *Given Time: I. Counterfeit Money. Tr. by Kamuf P.* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1992.
23. Bennington J. Derrida J. *Jacques Derrida.* Chicago: The University of Chicago Press, 1993.
24. Derrida J. *Deconstruction and the Other. An interview with Kearney R. Dialogues with Contemporary Continental Thinkers.* Manchester: UP, 1984.
25. Debrix F. *Impassable Passages: Derrida, Aporia, and the Question of Politics.* 1997. <http://jetterson.village.virginia.edu/pmc/text-only/issue59/review-1.59/>
26. Derrida J. *Before the Law.* Derrida J. *Acts of Literature.* Ed. by Attridge D. New York and London: Routledge, 1992.
27. Kafka F. *Before the Law. Kafka F. Wedding Preparations in the Country and Other Stories. Tr. by Willa and Edwin Muir.* Harmondsworth: Penguin, 1978.
28. Деррида Ж. *Автобиографию.* Ежегодник: Ad Marginem, 1993.
29. Lefort C. *Democracy and Political Theory.* Oxford: Polity Press, 1988.

Deconstruction, Aporia and the Impossibility of Judgement

Summary

Deconstruction can be defined as a philosophical project which in the process of interpretation seeks to reveal contradictory or undecidable values within the philosophical text. Usually a contradiction occurs between incompatible meanings of the same term, between different functions of the proposition (constative and performative), between declared propositions and unconscious presuppositions of the same text. This experience of undecidability comes from the Greek, *aporos*, which means "without passage", "without issue". Aporia implies the suspension of judgement; on the other hand, no judgement is possible without the experience of aporia. This "aporethical logic" means that the conditions of possibility of judgement designate simultaneously the conditions of its impossibility. For example, postmodern ethics can be described as the annulment of ethical judgement: every attempt to make ethical decision is violent as long as it is regulated by

normative and universal system; on the contrary, the refusal to define ethical relation *as ethical* already means ethical position. The aporia of ethics is also the aporia of time: ethical judgement as possibility is projected towards the future or as impossibility remains in the past. Derrida's example of gift demonstrates that ethical judgement does not appear as ethical in present moment. Postmodern theories of politics also provide an example of the impossibility of political judgement. The political field is interpreted through the aporia of law: the universal and unattainable law is inconceivable to singular, finite individual; but if it is idiomatic it ceases being the law. The aporia of law is also the aporia of time: the present of the law is always missing. The impossibility of judgement suspends violence and predicts "lesser violence": in this way the impossibility of politics is the condition of its possibility.