

ABSOLIUTI KITYBĖ: E. LEVINAS IR J. DERRIDA

Danutė Bacevičiūtė

Kultūros, filosofijos ir meno instituto
Dabartinės filosofijos skyrius,
Vilniaus universiteto
Religijos studijų ir tyrimų centras
Universiteto g. 9/1, LT-01513 Vilnius
El. paštas: baceviciute@gmail.com

Straipsnyje svarstoma absoliučios kitybės samprata E. Levino ir J. Derrida filosofijoje. Pabrėžiant šios sampratos laikinį aspektą keliamas klausimas apie jos ištakas. Analizei pasitelktas mirties kaip visiškai Kito „fenomenas“ leidžia aptikti čia veikiant fenomenologinę ir spekuliatyvią strategijas. Levino pozicija parodoma kaip šių dviejų strategijų sampyna, detaliau pristatomas neretai iš Levino filosofijos tyrinėtojų akiračio išsprūstantis spekuliatyvusis jo mąstymo pobūdis, aptariama „dialektika“, leidžianti nuo absoliučios mirties kitybės pereiti prie absoliučios kito asmens kitybės etiniame santykiyje. Leviniską absoliučios kitybės kaip visiškai kito reikalavimą Derrida perskaito baigtinybės horizonte: kiekvienas kitas yra šiek tiek kitas. Susidūrusi su įvykio vienatimumu dekonstrukcija kaip interpretacinė patirtis yra aporetiška. Tai reiškia, kad ji turi vykti intervale, skiriančiame skaičiavimą nuo to, kas neapskaičiuojama, skiriančiame universalumą nuo vienatimumo. Ji yra neišsprendžiamo patirtis. Straipsnyje užklausiama Derrida dekonstrukcinio skaitymo strategija, keliamas klausimas, ar pati dekonstrukcijos pozicija neužima nedekonstruojamos kitybės (absoliučios kitybės) vietos.

Pagrindiniai žodžiai: absoliuti kitybė, fenomenologija, dekonstrukcija, dialektika, atsakomybė, mirtis.

Šiame straipsnyje absoliučios kitybės sampratą Emmanuelio Levino ir Jacques'o Derrida filosofijoje norėčiau apsvarstyti laikiskumo problemos kontekste. Absoliuti kitybė čia – tai praeitis, niekada nebuvusi dabartimi, ir ateitis, niekada netapsianti dabartimi. Įdomu tai, kad ir vienas, ir kitas mąstytojas kalba apie tokį laikinės struktūros matmenį. Tad galbūt absoliučios kitybės momentas esmingai siejasi su laiko patirtimi? Kita vertus, klausimas apie laiko patirtį virsta klausimu apie patirčių laikiskumą, mat laiko fenomenas aptinkamas kaip įvairių patirčių gelminė struktūra (Husserlis) ar forma (Kantas), taigi jis yra neatsiejamas nuo konkrečių patirčių aprašymo. Todėl čia svarstomą klausimą galima suformuluoti

taip: kas lemia absoliučios kitybės kaip laikinės struktūros matmens pasirodymą – ar tam tikri fenomenai, ar vis tik čia turime reikalą su spekuliatyvia idėja?

Sykiu nereikėtų skubėti čia nurodytos laikinės struktūros (praeitis, niekada nebuvusi dabartimi, ir ateitis, niekada netapsianti dabartimi) sieti su apibrėžtu religiniu horizontu ir jos nusakyti kaip mesijinio pažado struktūros, juo labiau kad abu mąstytojai kalba filosofine kalba. Vis dėlto tam tikra prasme čia galima kalbėti apie religinį diskursą. Būtent taip, kaip jį apibūdina pats Derrida. Anot jo, religinis diskursas netapatintinas su teologiniu, jam būdinga „logika“, „kuriai iš esmės <....> nereikalingas *apreiškimo įvykis arba įvykio*

apreiskimas. Jai reikia apmąstyti tokio įvykio galimybę, bet ne patį įvykį¹. Toliau Derrida konkretizuoja savo mintį: religinis mąstymas – „tai mąstymas, kuris „pakartoją“ religijos galimybę be religijos“².

Tačiau ką reiškia šis mąstymo atliekamas religijos „pakartojimas“ be religijos? Derrida pateiktas paaiškinimas nepanaiškina anksčiau iškeltų klausimų, o leidžia juos pakartoti naujai: ar religijos „pakartojimas“ be religijos reiškia tai, kad pačioje patirtyje aptinkami tokie jos aspektai, kurie leidžia šią patirtį pavadinti religine (pvz., galbūt esama tokių patirčių, kurių laikinė struktūra leidžia jas pavadinti santykiu su visiška kitybe, anapusybe), ar veikiau čia turi būti apeliuojama į tam tikrą nefenomenalų fenomenalumo rezervą, tam tikrą „daugiau“, neleidžiantį pasitenkinti jokių fenomeno aprašymu ir, padedant spekuliacijai, vedantį transcendencijos link? Ir ar absoliučios kitybės samprata nebus to pertekliaus paliudijimas?

Į šiuos klausimus mėginsiu atsakyti palygindama Levino ir Derrida filosofines pozicijas. Derrida ir Levino mąstymo santykio klausimas nėra naujas. Pirmiausia jis rūpėjo jiems patiems: judviejų netiesioginis tekstų pokalbis tęsėsi nuo XX a. septintojo dešimt. vidurio³. Esama nemažai

tiek užsienio, tiek lietuvių autorių tekstų, skirtų Derrida ir Levino polemikai⁴. Šiame

kino be kitų nurodymas ir į Levino pėdsako sampratą. 1980 m. Derrida išspausdino dar vieną Levino filosofijai skirtą straipsnį „Šią akimirką šiame kūrinyje – štai aš“ F. Laruelle redaguotame straipsnių rinkinyje *Textes pour Emmanuel Levinas*. Į Levino kitybės sampratą esama nuorodų ir vėlyvajame Derrida veikalė *Dovanoti mirtį*, 1992 m. išspausdintame J.-M. Rabatė ir M. Wetzlio sudarytame straipsnių rinkinyje *L'Étiquette du don: Jacques Derrida et la Pensée du don*. Levinas į Derrida tekstus netiesiogiai atsiliepė 1974 m. knygoje *Kitaiip negu būtis, arba anapus esmės* susitelkdamas ties subjektyvybės bei sakymo ir to, kas pasakyta, problemomis, o tiesiogiai – 1975 m. straipsnių rinkinyje *Tikriniai vardai* Derrida mąstymui skirdamas straipsnį „Jacques Derrida: visiškai kitaip“.

⁴ Paminėsiu tik keletą iš jų, kuriais remsiuosi ir savo straipsnyje. Pirmiausia pažymėtinas Roberto Bernasconi straipsnis „Levino pėdsakas Derrida filosofijoje“, kuriame Derrida Levino tekstų perskaitymas interpretuojamas ne kaip kritika, o kaip dekonstrukcijos strategija (Bernasconi, R. „The Trace of Levinas in Derrida“, in *Derrida and différance*, ed. D. Wood, R. Bernasconi, Evanston: Northwestern University Press, 1988 (pirmas leidimas 1985), p. 16–17). Simonas Critchley knygoje *Dekonstrukcijos etika* tarp Derrida ir Levino mąstymo išvelgia tam tikrus tematinius ir strateginius panašumus, leidžiančius dekonstrukciją suprasti kaip etinį reikalavimą, o prie etikos prieiti dekonstrukciškai (Critchley, S. *The Ethics of Deconstruction*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999 (pirmas leidimas 1992), p. 12). Galiausiai svarbus yra Johno Llewelyno straipsnis „Levinas, Derrida ir kiti vis-à-vis“, kuriame paliečiamas ir čia labiausiai dominantis laikiškumo aspektas (Llewelyn, J. „Levinas, Derrida and Others vis-à-vis“, in *The provocation of Levinas. Rethinking the Other*, ed. R. Bernasconi, D. Wood. London and New York: Routledge, 1988). Iš lietuviškųjų Derrida ir Levino filosofijos tyrinėjimų paminėtinas Audronės Žukauskaitės straipsnis „Etikos dekonstrukcija / dekonstrukcijos etika“ (žurnale *Filosofija*

¹ Derrida, J. *The Gift of Death*. Trans. D. Wills. Chicago & London: The University of Chicago Press, p. 49.

² Ten pat.

³ Pirmą kartą J. Derrida'os studija „Prievarata ir metafizika“, skirta E. Levino filosofijai, pasirodė žurnale *Revue de métaphysique et de morale* 1964 m. kaip dviejų dalių straipsnis, vėliau ši studija peržiūrėta ir išspausdinta straipsnių rinkinyje *L'écriture et la différence* 1967 m. Po metų Prancūzijos filosofijos draugijoje Derrida skaitė pranešimą „Skirsimas“, kuriame savąją ne-savoką *différance* aiš-

straipsnyje keliu užduotį pamėginti aktualizuoti sau Derrida ir Levino pozicijas neišleidžiant iš akių strategijos arba „logikos“ klausimo. Daugiau dėmesio skirti abiejų minėtų filosofų mąstymo „logikai“ ar strategijai paskatino pastebėjimas, kad paremiami skirtingomis prielaidomis ir krepiami skirtingomis kryptimis jų mąstymo judesiai tam tikrame taške susikryžiuoja.

Pradėsiu trumpai pristatydamą Levino laiko sampratą, kurioje kaip tik ir aptinkamas absoliučios kitybės reikalavimas, pradžioje tapęs Derrida dekonstrukcijos taikiniu. Jau veikale *Nuo egzistencijos prie egzistuojančiojo* Levinas imasi dabartimi paremto ekonominio laiko kritikos. Ekonominis laikas nenumato ateities kitybės, jis reiškia sugrįžimą prie to paties, dabarties kompensaciją, atlygį, pratęsimą ateityje, akimirkų sukeičiamumą. Dėl šios priežasties radikalai oponuojama tiek Hegelio, tiek Heideggerio, tiek Husserlio ir Bergsono laiko sampratoms. Pasak Levino, šis laiko dinamizmas „nėra nei dialektinio vystymosi dinamizmas, nei ekstazės dinamizmas, nei trukmės dinamizmas, kur dabartis kėsina į ateitį ir dėl to tarp savo bū-

ties ir jos atnaujinimo neturi būtino niekio intervalo“⁵. Vis dėlto ši ekonominio laiko kritika nėra vien dabartimi paremtos esaties kritika. Pastarajai Derrida pritarę, mat tekstuose, skirtuose Husserlio laiko fenomenologijai, jis nurodo Dabar ir ne-Dabar nepertraukiamumą, t. y. tai, kad ne-dabartis leidžia pasirodyti dabarčiai, arba, kitaip sakant, kitybė yra bet kokios esaties sąlyga⁶. To Levinui nepakanka, nes jis mano, jog šitaip kitybė išlieka to paties ekonomijos ribose. Todėl tiksliau būtų sakyti, kad čia atliekamas dar vienas judesys, kurį pats Levinas pavadina ne laiko formos deformacija, o deformalizacija. Laiko kaip patirties formos samprata reiškia, kad visa mūsų patirtis yra laikiška, o sykiu tai, kad ji yra tam tikru būdu struktūruota, įforminta. Deformalizacijos judesiu laikas, užuot buvęs bet kokios patirties forma, išaknijamas pačios patirties konkretybėje, „ankstesnėje“ nei bet kokia forma. Laiko formos deformalizacija užklausia šio struktūravimo universalumą per konkrečias laikines patirtis. Deformalizacijos judesys matyti, kai Levinas ekonominiam laikui priešpriešina glamonės laiką: skausme mus guodžiantis kito prisilietimas nežada kentėjimo pabaigos, neskelbia kompensacijos, bet paliečia pačią fizinio skausmo akimirką, glamonės judesiu ją perkelia „kitur“, išvaduoja iš uždarumo savyje, randa „šviežio oro“, ateities matmenį⁷. Gla-

ir sociologija, 1998, Nr. 1, p. 3–9) bei knygos *Anapus signifikanto principo* (Vilnius: Aidai, 2001) dalis, skirta Derrida dekonstrukcijai, Nijolės Keršytės straipsnis „Santykio su kitu negalimybė J. Derrida dekonstrukcionizme“ (*Logos*, Nr. 47, 2006, p. 109–119) bei pranešimas „Kitas tame pačiame ar priešais tą patį (Derrida ir Levinas)“, 2006 m. rudenį skaitytas KFMI organizuotoje konferencijoje „Kitybės sampratos šiuolaikinėje filosofijoje“ bei Arūno Sverdiolo seminare, VU A. J. Greimo centre, taip pat Ritos Šerpytės knygoje *Nihilizmas ir Vakarų filosofija* (Vilnius: VU leidykla, 2007, p. 207–233) pateiktas Levino ir Derrida santykio su negatyviąja teologija aptarimas.

⁵ Levinas, E. *Existence and Existent*. Trans. A. Lingis. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995, p. 92–93.

⁶ Plg. Derrida, J. *Speech and Phenomena, and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Trans. D. B. Allison. Evanston: Northwestern University Press, 1973, p. 64–65.

⁷ Levinas, E. *Existence and Existent*, p. 91.

monės laiko aprašymas pateikiamas kaip konkrečios situacijos inscenizavimas: kentėjimo, skausmo patirtis yra neįveikiamo pasyvumo patirtis ir todėl jos akivaizdoje nebegalioja jokia ekonominė logika (o sykiu ir ekonomine logika, t. y. atlygio kategorija, paremta teodicėja). Guodžiantis kito asmens prisilietimas nepanaikina šio pasyvumo, t. y. neteikia ekonominio laiko, bet paliečia kitaip. Tas „kitaip“ ir reiškia naujumą, ateitį, neparemtą dabarties atgaminimu. Iš to, kas pasakyta, jau matyti, kad Levino mąstymą įkvepia išėjimo iš būties (iš *tai yra*, patiriamo kaip slegiantis, nesiliaujamas buvimas), išsivadavimo idėja. Šitaip ontologijai priešpriešinama etika kaip santykis su kitu asmeniu. Būtent atsakomybė už kitą asmenį Levinui reiškia pirmą ir konkretų laikiškumą: čia savo kitybės modusu iškyla praeitis kaip atsakomybė, dėl kurios nebuvo susitarta jokioje dabartyje, o sykiu ir ateitis kaip mane įpareigojanti kito veido kitybė. Būtent todėl etinis santykis kaip santykis su absoliučia kitybe Levinui reiškia religinį santykį. Tačiau ar čia turime reikalą tik su konkrečios patirties laikinės struktūros aprašymu? Viename ankstyvųjų savo veikalų *Laikas ir kitas* pats Levinas prisipažįsta veikiąs ne fenomenologiškai, bet veikiau vystąs tam tikrą dialektiką: „Tai dialektinio vystymosi tolydumas, pradedant hipostazės tapatybe, ego įkalinimu savyje, judant šios tapatybės išlaikymo link, egzistuojančiojo išlaikymo link, bet išlaisvinant ego savęs paties atžvilgiu. Konkrečios analizuotos situacijos vaizduoja šios dialektikos įvykdymą“⁸.

Taigi, reikia atkreipti dėmesį, kad Levino skelbiama laiko deformalizacija arba konkretizacija suprantama gana savitai. Idant šis savitumas išryškėtų, vertėtų panagrinėti, kuo gi Levino laiko formos deformalizacija skiriasi, tarkime, nuo Heideggerio, kuri taip pat pradeda nuo konkretumo, „ankstesnio“ negu gryna laiko forma. Kur slypi Levino laiko sampratos radikalumas, leidžiantis kalbėti apie absoliučią praeities ir ateities kitybę? Ar nuoroda į dialektiką nereiškia, kad ši absoliuti kitybė gaunama spekuliacijos dėka? Atsakydama į šiuos klausimus detaliau panagrinėsiu Levino atliktą mirties „fenomeno“ analizę, nes būtent joje ryškiausiai matoma jo mąstymo strategija.

Mirties kitybė: spekuliacija vs. fenomenologija

Mirties fenomenas, nepaisant savo ribinio pobūdžio, o gal veikiau kaip tik dėl jo, aplink save telkia daugybę prasminių laukų. Viena iš radikaliausių mirties fenomeno interpretacijų priskirtina Levinui: mirtis – tai visiškos kitybės įsiveržimas, bloškiantis į neįveikiamą pasyvumą, tai patirties negalimybė, perviršis. Levino mirties analizėje aptikau keistą teminę slinktį, kurios, regis, nenumato pats mirties fenomeno aprašymas: nuo mirties kaip visiškos kitybės įvardijimo pereinama prie etinio santykio su kitu asmeniu kaip Kitu aprašymo. Kyla klausimas, kodėl pereinama prie kitos temos, kas padaro galimą šią teminę slinktį? Pats Levinas kalba apie *dialektinį perėjimą* ir jį įvardija kaip *įveiką*. Ką reiškia ši dialektika, koks jos santykis su Hegelio dialektika?

Pradžioje pamėginsiu pasiremti Gadamerio dialektikos apibūdinimu. Pasak jo,

⁸ Levinas, E. *Time and the Other*. Trans. R. A. Cohen. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press, 1987, p. 92.

„dialektika nuo seno reiškė vidinių priešybių išryšklinimą iki prieštaravimo; ir kai dviejų vienas kitam priešingų teiginių gyvenimas turi ne vien tik negatyvią prasmę, o taip pat siekia suvienyti tai, kas prieštarinaga, tuomet tartum pasiekama kraštutinė galimybė, kuri daro metafizinį mąstymą, tai yra mąstymą pirmapradiškai graikiškomis sąvokomis, pajėgų suvokti absoliutą“⁹. Taigi dialektika apibrėžiama kaip pastanga prieštaringuose dalykuose įžvelgti vienovę, atskirybėse surasti bendrumą. Šioje vietoje derėtų bent trumpam atsigręžti į Absoliutą mąstančią Hegelio dialektiką, o ypač į jos pastangą įtraukti mirties kitybę į, pasak Levino, to paties ekonomiją.

Hegelio Absoliuto savijudą vaizduojanti viešpatavimo ir vergavimo dialektika vystoma per santykį su mirtimi, per riziką prarasti savo gyvybę. Mirtį jis pavadina „abstrakčiu negatyvumu“. Anot Hegelio, „mirtis, jei mes šitaip pavadinsime tą netikrovę, yra tai, kas baisiausia, ir norint išsaugoti tai, kas mirę, reikia didžiausios jėgos. <...> Tačiau gyvenimas, kuris bijosi mirties ir tik stengiasi būti nesunaikintas, nėra dvasios gyvenimas; toks gyvenimas yra tas, kuris pakelia mirtį ir joje išlieka. Savąją tiesą jis pasiekia, tik surasdamas save absoliučiai susiskaidžiusį. <...> dvasia yra tokia galybė tik tada, kai ji žvelgia negatyvumui į veidą ir prie jo pasilieka. Šitas pasilikimas yra toji stebuklinga jėga, kuri negatyvumą paverčia būtimi“¹⁰. Šiuo dialektiniu judesiu mirties kitybė ir beprasmiskumas yra „įveikiami“. Kaip, ko-

kiu būdu? Derrida, remdamasis Bataille atlikta Hegelio dialektikos interpretacija, pažymi, kad dialektinio vystymosi tolydumas randasi dėl gyvenimo sampratos pakeitimo. Gyvenimas jau nebėra natūralus gyvenimas, biologinis gyvenimas, kuriuo rizikuojama viešpataujant, tačiau tas esmingas gyvenimas, kuris sulydomas su pirmuoju, sulaiko jį ir priverčia dirbti kuriant savimonę, tiesą, prasmę¹¹. Taigi šiuo gudriu pakeitimu dialektinis judėjimas atskleidžia, kad pono tiesa yra tarnas: išsaugoti gyvenimą, dirbti, išlaikyti mirtį per atstumą tą pat akimirka, kai žiūri jai į akis – šitai yra vergiška viešpatavimo sąlyga. Šios dialektikos laikiniam aspektui išreikšti tinkamas ir Levino įvestas ekonominio laiko terminas: laikas įgalina kompensaciją, sugrįžimą prie to paties.

Matyti, kad Hegelio dialektinis judėjimas parodant gyvenimo ir mirties prieštarumą, o paskui įimant mirtį į gyvenimą ir taip gaunant naują gyvenimo sąvoką ne visai tinkamas Levinui. Levino „įveika“, skirtingai nuo Hegelio, išsaugo ne to paties, o kitybės struktūrą. Mirtis nėra abstraktus negatyvumas, apofantinis neigimas, o konkreti faktinė situacija, lygiai kaip ir etinis santykis su kitu. Vadinasi, šioje dialektikoje viena reali situacija neigiamą kita realia situacija¹². Vis tik tenka konstatuoti ir čia esant nepasitenkinimą fenomeno aprašymu. Kaipgi atsitinka,

⁹ Gadamer, H. G. „Destrukcija ir dekonstrukcija“, in Gadamer, H. G. *Istorija. Menas. Kalba*. Vert. A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos, 1999, p. 204–205.

¹⁰ Hegel, G. W. F. *Dvasios fenomenologija*. Vert. A. Sliogeris. Vilnius: Pradai, 1997, p. 49–50.

¹¹ Derrida, J. „From Restricted to General Economy. A Hegelianism without Reserve“, *Writing and Difference*. Trans. A. Blass. Chicago: University of Chicago Press, 1978, p. 255.

¹² Ar Levino čia taikoma „logika“ nėra „realaus“ neigimo arba skirtumo, apie kurį kalba Kierkegaardas, pavyzdys? Plg. Šerpytytė, R. *Nihilizmas ir Vakarų filosofija*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2007, p. 27–274.

kad, nepaisant viso Levino antihėgelizmo, jis pats imasi savitos dialektikos? Ir ar čia dialektika neatlieka pakeitimo, tik jau ne būties ekonomijos viduje, o išvesdama į etinę plotmę kaip į tai, kas įvardijama „kitaip negu būtis“? Turint omenyje vokiškąjį veiksmažodžio „įveikti“ atitikmenį – *aufheben* – ir jo vartojimą Hegelio filosofijoje, galbūt galima spėti, kad Levino mirties apmąstyme išryškėjusi teminė slinktis etinio santykio su kitu asmeniu kaip visiškai Kitu link, įvardyta kaip radikalios mirties kitybės „įveika“, atlieka trejopą veiksmą: 1) kitybės sampratą pakelia į naują lygmenį, 2) baigia, atšaukia mirtį, nes etinis santykis su kitu asmeniu yra buvimas nepaisant mirties, 3) išlaiko, išsaugo mirties beprasmiškumą, kitybę, nes pastaroji tampa atsakomybės už kitą išbandymu. Ties šia slinktimi, klausdama apie fenomenologinio aprašymo ir spekuliatyvaus mąstymo santykį ir mėginasi apsisototi.

Minėtame veikale *Laikas ir kitas* – Levinas aprašo su mirties kaip visiškos kitybės apmąstymu susijusius keblumus ir išeities paiešką: „Bet ar mirtis, paskelbta kitu, kaip mano egzistencijos susvetimėjimas, vis dar yra *mano* mirtis? <...> Kaip gali būtybė su-eiti į santykį su kitu neleidama, kad jos pačios savastis būtų sutriuškinta kito?“¹³. Keblumai čia yra dvejojo pobūdžio: 1) nesavastingumo plotmė, t. y. agonijos būklės mirštantis organizmas nebeleidžia kalbėti apie mirtį kaip *mano* mirtį: „Mirti – tai grįžti į neatsakingumo būklę, būti vaikišku kūkčiojimo virpuliui“¹⁴; 2) patirties nutrūkimas ir savasties išnykimas reiškia ir fenomenologinės filosofijos, apibrėžiančios

save kaip patirties aprašymą, pabaigą. Štai su šiais keblumais susidūrus ir griebiamasi minėtos „dialektikos“, kuri leistų „įveikti“ absoliučią mirties kitybę jos nepanaikindama visiškai. Teigiama, kad ši „dialektika“ kaip tik ir realizuota konkretaus etinio santykio su kitu situacijoje, t. y. santykio su tokia absoliučia kitybe, kuri nenaikina mano savasties, o dargi padaro ją vienatinę ir nepakeičiamą. Dalius Jonkus, tyrinėdamas laiko ir kito sąsają Levino filosofijoje, taip pat pastebi fenomenologinio aprašymo ir dialektikos prieštarą: „Jis [Levinas] postuluoja visišką mirties kitybę ir anapusiškumą ir vis dėlto neakivaizdžiai numato jos pasirodymą dabartyje. Mirties paradoksalumą sudaro tai, kad ji, būdama nepasiekiamą dabartyje, vis dėlto joje dalyvauja. Mirtis sugriaua planus, jos laukiama ir trokštama skausmuose. Ši dialektinė schema ima prieštarauti fenomenologiniam aprašymui. Levinas primygtinai teigia mirties paradoksalumą, kad parengtą dialektinį šuolį kito transcendencijos link“¹⁵. Taigi neatrodo, kad ši dialektinės schemos ir fenomenologinio aprašymo priešara būtų atsitiktinė. Dar daugiau, svarstydamas fenomenologinės filosofijos galimybės klausimą, pats Levinas nurodo, kad „kiekviename įvykyje matoma, kad jis nėra fenomenologinis iki galo“¹⁶. Ką reiškia „nėra fenomenologinis iki galo“, kas yra tas nefenomenologinis likutis ir ką reiškia fenomenalumo perviršio matymas? Ar tai reiškia, kad fenomenologija, kaip to įvykio aprašymas ir apmąstymas, gali skleisti tik

¹³ Levinas, E. *Time and the Other*, p. 77.

¹⁴ Ten pat, p. 72.

¹⁵ Йонкус, Д. „Время и другой Гуссерль и Левинас о трансценденции“, *Топос: Философско-культурологический журнал* № 1, ЕГУ. 2006, p. 85.

¹⁶ Levinas, E. *Time and the Other*, p. 78.

iki tam tikros ribos (skiriant aktualią duotį nuo to, kas duota netiesiogiai, implicitiškai), ar, priešingai, kad fenomenologija būtų įmanoma, joje šalia patirties aprašymo turi būti ir koks nors kitas elementas? Panašu, kad Levinas nefenomenalumą sieja ne su gelminiu patirties klotu, kuris lieka neregimas, ar su neaktualizuojamais patirties horizontais, bet veikiau stiprindamas faktiškumo aspektą pabrėžia patirties pertrūkio, lūžio momentus, leidžiančius kalbėti apie santykį su absoliučia kitybe, t. y. apie religinį santykį.

Savąjį mirties fenomeno aprašymą Levinas priešpriešina Heideggerio būties myriop analizei. Heideggeris, iš savasties pozicijų aprašydamas mirtį, ją nusako kaip savastingiausią buvimą, kaip atvirumą savo negalimybei, kaip galimybę nebūti, negalimybės galimybę. Savastingiausias buvimas yra ir atsakingiausias buvimas, nes atskleidžia mano nepakeičiamumą – mirtyje negaliu būti pavaduotas. Tačiau, nepaisant to, savastingumas čia nepaprastai priartėja prie nesavastingumo, o atsakomybė prie neatsakingumo: mirtis manęs vis tiek neaplenks, tad galiausiai visai nesvarbu, ką darysiu. Pastarojo momento Heideggeris neakcentuoja, tačiau jis svarbus turint omenyje Levino pastangą dialektiniu judesiu susieti mirties ir atsakomybės temas.

Sykiu Heideggeris aiškiai reflektuoja, kad toks mirties fenomeno aprašymas daromas transcendentalumo plotmėje: „Artimiausias būties myriop kaip galimybės artumas nuo tikros mirties nutolęs tiek, kiek tik galima“¹⁷. Taigi, filosofija nieko nesitiki pasakyti apie pliką faktą, ji turi reikalą tik su

galimybe, o faktiškumo aprašymas jau reiškia faktiškumo supratimą, interpretavimą. Ar ne Levino radikaliai suprastą faktiškumą turi omenyje Derrida, kai priskiria Levinui empirizmo apvertimo (ir jo pateikimo jam pačiam kaip metafizikos) strategiją¹⁸? Taigi, ar ne empiristinio mąstymo strategija (paradoksaliai sutampanti su spekuliacija), apeliuojanti į fakto neatšaukiamumą, įvykio kitybės aspektą (mirtis kaip galimybės negalimybė), yra toji priežastis, kuri verčia Leviną gręžtis į fenomenalumą, o sykiu niekad juo nepasitenkinti?

Taigi dar kartą atkreipkime dėmesį į Levino „logiką“: nusakęs mirtį kaip „galimybės negalimybę“ (jeigu pasitelksime transcendentalinės filosofijos, kaip turinčios reikalą tik su galimybėmis, sampratą, tai ir filosofijos negalimybę mirties akivaizdoje), jis vis tik nenutyla, o pereina prie kito fenomeno – prie etinio santykio su kitu asmeniu, prie atsakomybės, kur tiek kitas asmuo, tiek atsakomybė ženklinami absoliučios kitybės ženklu. O laiko aspektu – tai ateities ir praeities transcendencija, kurios atžvilgiu negalioja joks numatymas ar prisiminimas. Apibūdinęs šį perėjimą kaip „dialektinę situaciją“, kurią kaip tik ir atlieka arba išpildo konkreti situacija, Levinas toliau savo metodo neaiškina, tik nurodo, kad nuolat prie jo sugrįš. Tiesa, kituose kūriniuose šį metodą jis įvardija kaip „inscenizavimą“, t. y. tos dramatinės arba dialektinės situacijos sukonkretinimą, įtraukimą į konkrečias „aplinkybes“, išvedimą į sceną, tarsi modifikaciją Husserlio *Erfüllung* („įvykdymo“ arba „išpildymo“, kada tuščias manymas

¹⁷ Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1993, 262.

¹⁸ Derrida, J. „Violence and Metaphysics“, *Writing and Difference*. Trans. A. Blass. Chicago: University of Chicago Press, 1978, p. 151.

prিপildomas konkrečios patirties). Tačiau čia pereinama ne nuo tuščios, prie sukonkretintos galimybės, o, tarpininkaujant dialektikai, pereinama nuo vieno fenomeno prie kito pabrėžiant jų ribinį pobūdį, tam tikrą juose glūdintį nefenomenalumą. Galbūt galima teigti, kad, nusakius mirtį kaip kitybės įsiveržimą, t. y. ne kaip mirties galimybės suvokimą, kuriam vis dar būdinga intencionali struktūra, o kaip intencionalumo apvertimą, vėliau ieškoma fenomeno, kuriam taip pat būtų būdinga tokia pat struktūra? Galbūt santykio su kitu, buvimo pamatytu kito patirtis taip pat gali būti aprašyta kaip intencionalumo apvertimas, kaip buvimas užklaustu? Tačiau juk tai kaip tik ir nėra savaime suprantama. Kodėl kitas yra visiškai kitas, o ne kitas *aš*, kurį suvokiu pagal analogiją su savęs paties patirtimi? Pagal analogiją, kuri numato skirtį, bet kuri kaip tik ir leidžia atpažinti kitą kaip kitą asmenį. Mūsų kasdienėje patirtyje esama ir buvimo matomam ir matymo patirties. Levinui to nepakanka, mat tik absoliuti kito kitybė sąlygoja begalinę mano atsakomybę, mano pirmenybės užklausimą. Todėl čia veikiau tektų kalbėti ne apie fenomeno aprašymą, o apie mirties ir santykio su kitu asmeniu fenomenų persiklojimą konkrečios situacijos plotmėje.

Pamėginsiu pademonstruoti, kaip tai vyksta *Totalybėje ir begalybėje*, kur Levinas taip pat aprašo mirties fenomeną. Pasak jo, „baimė dėl mano buvimo, esanti mano santykis su mirtimi, nėra nieko baimė, bet prievartos baimė – ir taip perauga į Kito, visiškai nenumatomo baimė“¹⁹. Iš pirmo

žvilgsnio atrodo, kad Levinas, įvardydamas santykį su mirtimi kaip baimę dėl savo buvimo, atkartoja Heideggerio nueitą kelią: juk baimė jau implikuoja refleksijos struktūrą. Vis dėlto Kito, kitybės baimė čia atlieka priešingą vaidmenį: ji refleksijos struktūroje padaro neužtaisomą plyšį, žymi intencionalumo apvertimą. Prievartos baimė čia tampa nuoroda į intersubjektinį santykį, tai leidžia interpretuoti mirtį kaip nužudymą. O kartu pereinama prie etinio santykio su kitu asmeniu, kuriame girdimas „Nežudyk!“ kaip anksčiau nurodytos dialektinės „įveikos“ rezultatas: 1) santykis su kitybe pakeltas į aukštesnę plotmę, jis įgijo etinį pobūdį; 2) mirtis atšaukiama, uždraudžiama: „Nežudyk!“; 3) tame „Nežudyk!“ mirtis išsaugoma ir girdima. Pirmieji du dialektikos etapai žymėtų slinkti nuo mirties kitybės prie kito asmens kitybės, o trečiasis parodytų, kaip mirtis įgijo etinę prasmę, o joje slypintis kitybės rezervas²⁰ maitina ir stiprina atsakomybę: „Šis absurdiškumas yra mano mirtingumas, mano mirtis dėl nieko, apsauganti mano atsakomybę nuo kitybės asimiliacijos elgesyje. Mano mirtingumas, mano buvimas pasmerktu mirti, mano laikas mirties taške ir mano mirtis nėra negalimybės galimybė, o grynas buvimas užgrobtam; tai sudaro absurdiškumą, padarantį galimą mano atsakomybės už kitą dosnumą“²¹.

¹⁹ Levinas, E. *Totality and Infinity*. Trans. A. Lingis. Pittsburgh, Pennsylvania: Duquesne University Press, 1998, p. 235.

²⁰ Franzo Rosenzweigo filosofijai skirtame straipsnyje Levinas pabrėžia, kad būtent šoki-ruojanti mirties prigimtis sudaužo universalią sintezę, totalybę (Levinas, E. „The Philosophy of Franz Rosenzweig“, *In the Time of the Nations*. Trans. M. B. Smith. London: The Athlone Press, 1994, p. 156–157). Tai leidžia kalbėti apie mirtį kaip kitybės ištakas.

²¹ Levinas, E. *God, Death, and Time*. Trans. B. Bergo. Stanford, California: Stanford University Press, 2000. p. 117.

Tačiau ar korektiška Levino atveju kalbėti apie spekuliacijos judesį, apie kvazi-hėgeliškos dialektikos „logiką“? Jau nurodžiau, kad, skirtingai negu Hegelio dialektika, Levino dialektika išlaiko ne to paties, o kitybės struktūrą²². Nors abiem atvejais pastebimas spekuliacijos judesys, bet jo pobūdis skirtingas: vienur veikia tapatybės, kitur – skirties logika. Tapatybės logiką grindžia būtinas ryšys, skirties logiką – atsitiktinumumas, faktiškumas. Tačiau to pasakyti nepakanka turint omenyje Levino ir Heideggerio mirties fenomeno interpretacijų skirtumą. 1975–1976 m. skaitytame paskaitų cikle „Mirtis ir laikas“ savo prieigos prie mirties fenomeno skirtumą nuo Heideggerio jis įvardija taip: „Veikiu mąstyti mirtį laiko pagrindu nei laiką mirties pagrindu, kaip kad mąstė Heideggeris“²³. Ką tai reiškia? Vadinasi, kitybės ištakos yra ne mirtis, o laikas. Galbūt čia vis tik turima omenyje tam tikra laiko forma, esanti prieš mirties fenomeno apmąstymą? Kaip tai dera su paties Levino skelbiama deformalizacijos pastanga? Atsakymą pasiūlo pats Levinas klausdamas, ar nėra įmanoma apie visuose laikiniuose fenomenuose aptinkamą tuštumą, neužbaigtumą mąstyti kaip žingsnį anapus turinio, kaip santykio su nesutalpinamu, su begalybe, kurios negalima pavadinti terminu, būda²⁴. Matyti, kad žingsnis anapus turinio yra sykiu ir žingsnis anapus laiko formos. Laikas kaip santykis su begalybe reiškia formos sprogamą, sutampantį su deformalizacijos pastanga. Būtent ši pozityvios begalybės samprata ir įgalina praeities ir ateities kitybės absoliutumą.

Pozityvi begalybė ir pėdsakas

Pozityvios begalybės samprata išryškina esminį Levino ir Derrida pozicijų skirtumą, jų sankirtos, susikryžavimo vietą. Pozityvios begalybės nesutalpinamumą, pilnatvę, negalinčią tapti turiniu, apmąsto Levinas, kai kalba, kad joks įvykis nėra fenomenologinis iki galo. Laikas jam yra šio pertekliaus, perviršio, šio nesutalpinamumo paliudijimas. Tačiau ar nuoroda į begalybę galima be santykio su baigtinumumu, kuris girdimas pačiame žodyje „be-galybė“, taigi ar begalybė nėra visada tik negatyvi, įvedama per paneigimą, atribojimą? O turint omenyje ateities ir praeities kitybę šis klausimas gali būti performuluotas taip: ar galima kalbėti apie ateitį ir praeitį be santykio su dabartimi? Rita Šerpytytė nurodo, kad perėjimą nuo „horizontalios“ (negatyvios) begalybės prie „vertikalios“ (pozityvios) Levinas argumentuoja tuo, kad šitaip išvengiama Absoliuto tematizavimo, o santykis su Dievu pristatomas kaip netematizuojama patirtis²⁵. Tačiau lieka neaišku, kokį vaidmenį čia atlieka fenomenalumas. Galbūt jis reiškia baigtinumą, nuo kurio daromas šuolis prie absoliučios kitybės? Juk Levino aprašytas etinis santykis su kitu asmeniu kaip tik ir pretenduoja parodyti, kaip sujungti konkretybę ir pozityvią begalybę.

Derrida manymu, Levino pozicija yra prieštaringa – begalinis kitas negalėtų būti kitu asmeniu, jeigu jis būtų pozityvi begalybė. Anot jo, filosofiniame diskurse neįmanoma *sykiu* ginti pozityvios begalybės ir veido (jeigu veidas suprantamas nemetaforiškai kaip kūno, žvilgsnio, žodžio ir

²² Derrida taip pat pastebi tam tikrą Levino „hėgelizmą“. Plg. Derrida, J. „Violence and Metaphysics“ p. 99, 119.

²³ Levinas, E. *God, Death, and Time*, p. 106.

²⁴ Ten pat, p. 110.

²⁵ Šerpytytė, R. *Nihilizmas ir Vakarų filosofija*, p. 222.

minties vienovė) temų. Lygiai taip pat neįmanoma *sykiu* ginti pozityvios begalybės ir pačios mirties (ne mirties metaforos) temų²⁶. Šių temų sujungimas grasina patirties konkretybei, įveda spekuliacijos judesį. Tačiau jeigu šią Derrida mintį perskaitysi-me pabrėždami žodelį „sykiu“ (kaip kad jį išryškinau tekste), tada pasirodys, kad prieštaringa yra ne pozityvios begalybės samprata, o jos išaknijimas fenomeniškoje konkretybėje. Anot Derrida, pozityvios begalybės mąstymas, sprogdindamas būtybiškas apibrėžtis, išveda į buvimo plotmę: „Pozityvi begalybė turėtų tik (nominalią) regimybę to, kas vadinama ontine apibrėžtimi. <...> Pats ontinis begalybės turinys sugriautų ontinį uždaramą. Implicitiškai arba ne, begalybės mąstymas atvertų ontinį-ontologinį skirtumą“²⁷. Vis dėlto Levino pozityvi begalybė pretenduoja peržengti ne ontinę, t. y. būtybiškumo plotmę, o visą ontologinę Vakarų filosofijos tradiciją (įskaitant ir Heideggerio filosofiją), ji pretenduoja į „kitaip negu būti“. Ji užklausia pačią teorinę laikyseną, patirtį ir kalbą kaip tematizavimą.

Kaip tik dėl to čia aptinkama tiek patirties, tiek filosofinio diskurso riba. Į tai ir atkreipia dėmesį Derrida, klausdamas, ar pozityvios begalybės samprata nepriveda prie mąstymo, filosofijos pabaigos: „Kai mėginama apmąstyti begalybę kaip pozityvią pilnatvę <...> kitas tampa nemąstomas, negalimas, neišsakomas. Galbūt Levinas kviečia mus į šį nemąstomą–negalimą–neišsakomą anapus būties ir (tradicijos) logoso. Tačiau turi būti neįmanoma nei apmąs-

tyti, nei išsakyti šį kvietimą“²⁸. Regis, tai puikiai suvokia ir pats Levinas straipsnyje „Kito pėdsakas“ keldamas panašius klausimus: „Ar dėl to, kad sąlyčio su anapusybe ir kitybe iš pat pradžių negalima mąstyti, turime atsisakyti filosofijos? <...> Ar gali būti tokia keistenybė, kaip absoliučios išorės patirtis, toks vidujai prieštaringas dalykas, kaip heteronominė patirtis?“²⁹

Šios heteronominės patirties galimybę Levinas mėgina išreikšti pasitelkęs *pėdsako* sampratą. Anot Levino, „anapus, iš kurio ateina veidas, reiškia kaip pėdsakas“³⁰. Tarus, kad kitas asmuo kyla iš absoliučios nesamybės, kuri absoliučiai praėjo, arba iš grynos ateities, anapus istorijos ir būties ekonomijos, bandoma pereiti nuo baigtinybės prie begalybės. Tuo mėginama parodyti, kad pati mūsų patirtis savo ištakomis ir kiekvienu aspektu yra eschatologinė³¹, t. y. išvedanti anapus istorijos ir būties. Pėdsakas Levino aptariamas kaip nepriklausas fenomenologijai (t. y. pasirodymo ir slėpimosi kaitai), kaip toks jis yra pats netiesiogiskumas: pėdsakas veda mus į santykį, nepaverčiamą tiesioginiu, pėdsakas nusakomas kaip esatis to, kas niekada nebuvo čia, kas visuomet yra praėję. Pasitelkęs pėdsako sampratą Levinas ieško „trečio kelio“³², išvedančio anapus atskleisties ir paslėpties priešybių. Nors savąją pėdsako sampratą Levinas aiškina per santykį su ženklu, pastarojo reikšmę siedamas su

²⁶ Derrida, J. „Violence and Metaphysics“, p. 115.

²⁷ Ten pat, p. 149.

²⁸ Derrida, J. „Violence and Metaphysics“, p. 114.

²⁹ Levinas, E. „Kito pėdsakas“, vertė A. Sverdiolas, *Baltos lankos* Nr. 11, 1999, p. 47.

³⁰ Ten pat, p. 57.

³¹ Derrida, J. „Violence and Metaphysics“, p. 95.

³² Levinas, E. „Kito pėdsakas“, p. 57.

intencine reikšme, vis dėlto pėdsakas, būdamas pačiu praėjimu, atsitraukimu, yra pamatiškesnis – jame tarpsta bet koks ženklas. Įdomu tai, kad Levino pėdsakas tampa svarbus ir Derrida filosofijoje aiškinant skirsmo (*différance*) vyksmą³³, kuris kaip ir Levino pėdsakas įveda skirtį laiko ir erdvės aspektais. Tačiau ar abu mąstytojai girdi žodyje „pėdsakas“ tą patį? Robertas Bernasconi nurodo, kad Derrida filosofijoje pėdsakas yra ne kito, o teksto pėdsakas.³⁴ Tą galima numanyti ir iš paties Derrida pasisakymų apie Levino pėdsaką. Anot jo, Levinas, trečiojo kelio (anapus atskleisties ir paslėpties) galimybę siedamas su pėdsaku, žodį „pėdsakas“ ima vartoti metaforiškai. Mat kitaip nebūtų įmanoma parodyti jo pirmapradiškumo, besiskiriančio nuo ženklo. Tačiau pats pėdsako fenomenas neleidžia teigti šios pirmenybės, jis veikiau numato pirmapradį užsiteršimą raiška, ženklu³⁵. Pats Derrida sakosi neieškąs „trečio kelio“, neatliekąs dialektinės „įveikos“ judesio. Jo vykdoma dekonstrukcija veikia kaip konfliktiško, neišsprendžiamumo išryškėjimas³⁶.

³³ Derrida, J. „Difference“, *Speech and Phenomena. And Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. Trans. D. A. Allison. Evanston: Northwestern University Press, 1973, p. 152–153.

³⁴ Bernasconi, R. „The Trace of Levinas in Derrida“, in *Derrida and différance*, ed. D. Wood, R. Bernasconi, Evanston: Northwestern University Press, 1988, p. 24.

³⁵ Derrida, J. „Violence and Metaphysics“, p. 129.

³⁶ Plg. Derrida pokalbyje su Jean-Luis Houdebine ir Guy Scarpetta apibrėžiamą jo santykį su dialektika: Деррида Ж. *Позиции. Беседы с Анри Ронсом, Юлией Кристевой, Жаном-Луи Удбином, Ги Скарпетта*. Перевод. В. В. Бибихин. Москва, Академический Проект, 2007, с. 48–55.

Visiškai kitas kaip šiek tiek kitas

Iki šiol labiau akcentavau spekuliatyvų jį Levino filosofijos aspektą, tačiau sykiu nurodžiau, kad vieno ir kito fenomeno persiklojimas leidžia aptikti tam tikrą po jais glūdintį nefenomenalų rezervą. Manau, jog šis fenomenų persiklojimas, liudijantis tam tikrą neišsprendžiamumą, kaip tik ir patraukia Derrida dėmesį. Derrida vėlyvuosiuose tekstuose apmąstant kitybę taip pat jungiamos mirties ir atsakomybės temos. Tad kyla klausimas: ar čia kokiu nors būdu neataidi leviniškoji įžvalga, vertusi susieti mirtį ir atsakomybę? Taigi man rūpės Levino „pėdsakai“ Derrida filosofijoje. Tačiau reikia pastebėti, kad Derrida savo tekstuose niekada nepradedą nuo fenomeno aprašymo ir tiesiogiai juo neužsiima. Labai iš arti dirbdamas su kitų autorių tekstais jis ima veikti jų viduje, juos dekonstruoti, per šį skirtumą įskeldamas naujus prasmės blyksnius (čia pasirinktas dėstymo būdas leidžia parodyti, kaip Derrida „įsiterpė“ į Levino tekstą). Dėl šios priežasties toliau fenomenologinio aprašymo klausimas nebus keliamas, nors Derrida aprašymas dažnai labai tikslus patirties atžvilgiu.

Begalinės kitybės sampratą Derrida sieja su baigtinybės horizontu, arba horizonto baigtinumu. Tai leidžia jam pačioje įvykio baigtinybėje, jo atėjime anapus skaičiavimo ir ekonomijos įžvelgti begalinę kitybę. Galima sakyti, kad laikiškumas čia suvokiamas kaip skirties įvykis. Nepaisant artumo Levino pozicijai, čia esama ir skirtumo: Levinas (bent jau iki veikalo *Kitaip negu būtis, arba anapus esmės*, kuris, kaip nurodo Nijolė Keršytė, gali būti suvokiamas kaip Levino atsakas į Derrida kritiką) manąją tapatybę

apibrėžia kaip baigtinę totalybę, Derrida siekia manąjį baigtinumą ir vienatinumą aprašyti per santykį su kitybe. Remdamasi daugiausia vėlyvaisiais Derrida veikalais pamėginsiu labai trumpai panagrinėti, kaip juose susiejamos atsakomybės ir mirties temos bei plėtojama kitybės samprata. Derrida pradeda nuo konstatavimo, jog, nepaisant argumentų skirtingumo, Levinas ir Heideggeris sujungia atsakomybės ir mirties temas: atsakomybę kaip vienatinumo, nepakeičiamumo patirtį jiedu grindžia prieiga prie mirties. Anot Derrida, „mirtis būtų ši *dovanojimo ir ėmimo* [*donner-prendre*] galimybė, kuri faktiškai atleidžia save nuo savo įsteigiamos galimybės, būtent nuo *dovanojimo* ir *ėmimo*. Tačiau taip sakant neprieštaraujama faktui, kad tik mirties pagrindu, ir jos vardu, *dovanojimas* ir *ėmimas* tampa įmanomi“³⁷. Gana artima Heideggerio pozicijai skamba mintis, kad mirtis negali būti kieno nors dovanojama ar priimama, net ir nužudymo atveju ji lieka mano. Tačiau ką reiškia, kad dovanojimas ir ėmimas tampa įmanomi mirties pagrindu ir jos vardu? Šitai aiškindamas Derrida aptinka Levino ir Heideggerio pozicijų persikirtimo tašką (kuris, beje, neišsprūdo nepastebėtas Levino³⁸). Anot Derrida, pagal Heideggerio vystomą logiką nėra taip, kad *pats* – besirūpinanti štai-būtis – suvoktų savo „manybę“ (*Jemeinigkeit*) ir taip imtų būti buvimu-myriop. Veikiau buvime-myriop „manybės“ *pats* yra įsteigiamas, ima suvokti savo nepakeičiamumą. Tai reiškia, kad mano tapatybė yra ne mano paties įsteigiama, bet greičiau

mirties dovanojama pabrėžiant mano pasyvumą ir neišvengiamą atsakomybę. Kaip sako Derrida, „paties tapatybė yra *dovanojama* mirties, buvimu-myriop, kuris *pažada* mane jai. Tik tiek, kiek ši savęs paties *tapatybė* yra įmanoma kaip neredukuojamai skirtingas vienatinumas, tiek mirtis dėl kito ar kito mirtis gali įgyti prasmę“³⁹. Tai, kad mano paties tapatybė, vienatinumas yra dovanojamas ir pažadamas, t. y. išreiškiamas per ateities matmenį, neleidžia jo laikyti baigtine totalybe, į kurią savo kritiką nukreipia Levinas.

Lygiai taip pat kaip tapatybė nėra savy užsidariusi totalybė, taip ir kitybė nėra visiškai išoriškumas, o numato santykį su tuo pačiu. Jau *Prievartoje ir metafizikoje*, dekonstruodamas Levino visiškos kitybės idėją, Derrida nurodo, kad kitas negali būti visiškai išoriškas tam pačiam nesiliaudamas būti kitu: kitybė gali būti patiriama tik per skirtumą nuo to paties. Levino kitybės sampratos dekonstrukcija atsikartoja ir Derrida knygoje *Dovanoti mirtį*. Regis tautologišką, visišką kitybę nusakančią formuluotę „visiškai kitas kaip visiškai kitas“ (*tout autre comme tout autre*) jis linkęs perskaityti taip: „kiekvienas kitas kaip šiek tiek kitas“. Prancūzų kalba leidžia šį dvejopą perskaitymą: *tout* gali reikšti ir įvardį – *kažkoks, bet kuris*, ir prievoksmį – *visiškai, absoliučiai, radikaliai* ir kt. Sykiu pasikeičia ir visa išraiška, kuri liaujasi buvusi tautologinė, ir, anot Derrida, įtraukia radikalią heterologiją: *visiškai kitas kaip kiekvienas kitas*, arba *kiekvienas kitas kaip visiškai kitas*. Išryškindamas šioje išraiškoje aptinkamą analogiškumą ir skirtingumą, Derrida nurodo, kad šiame dvejopame žaisme ir yra įsitvirtinęs

³⁷ Derrida, J. *The Gift of Death*, p. 44.

³⁸ Plg. Levinas, E. „Apie rūpesčio nesukeliantį nepakankamumą nauja prasme“. *Apie Dievą, ateinančią į mąstymą*. Vert. N. Keršytė. Vilnius: Aidai, 2001, p. 150–152.

³⁹ Derrida, J. *The Gift of Death*, p. 45.

Levino mąstymas: žaisme tarp Dievo veido ir artimo veido, tarp be galo kito kaip Dievo ir be galo kito kaip kito žmogaus⁴⁰. Todėl iš Levino perspektyvos šiudviejų kitybių nebeįmanoma atskirti, nors pats Levinas ir norėtų šį skirtumą išlaikyti. Tuo tarpu Derrida kitybę sieja būtent su kito vienatiniu, unikalumu.

Visas šis konfliktiškumas bei tapatybės ir kitybės žaismas leidžia Derrida išryškinti atsakomybės aporetiskumą, neišsprendžiamumą kaip unikalumo ir visuotinio susidūrimą. Absoliuti atsakomybė, kurioje susisaistau su vienatiniu kitu yra nepateisinama, nes negalima pateisinti to, kodėl vieną kitą paaukojau dėl kito kito. Sykiu atsakomybės aporetiskumas atsiskleidžia ir per tai, kad atsakomybės samprata numato įsitraukimą į veiksmą, sprendimą, kuris viršija sąmonę ar teorinį supratimą, tačiau kartu ta pati atsakomybės samprata reikalauja, kad sprendimas ar atsakingas veiksmas būtų sąmoningas, t. y. tematiškai įsąmoninantis tai, kas padaryta. Tokia atsakomybės samprata artima Levino teisingumo sampratai. Teisingumo idėją Levinas apmąsto *Totalybėje ir begalybėje* keldamas klausimą apie kito kitą (plg. Derrida performuluotą teiginį apie visiškai kitą – „kiekvienas kitas yra šiek tiek kitas“), t. y. ar aš žinau, kas yra mano artimas santykiyje su trečiuoju, kuris iš jų yra mano artimas? Taigi reikia sverti, mąstyti, spręsti, lyginti nepalyginamus dalykus. Panašiai straipsnyje „Įstatymo jėga“ Derrida nusako teisingumą kaip negalimumo patirtį. Ji yra aporetiška, nes taip pat turi išlaikyti ir taisyklės bendrumą, ir situacijos vienatinumą; ji reiškia neišsprendžiamu-

mo išbandymą, kuris niekada nepraeina ir nėra išlaikomas, jis nėra įveiktas sprendimo momente. Galbūt ši teisingumo samprata ir būtų (kitybės ir tapatybės žaisme išryškėjantis) atsakymas į klausimą, ar būta Levino įtakos Derrida filosofijai.

Su šiuo nedekonstruojamu teisingumu anapus įstatymo Derrida tapatina pačią dekonstrukcijos poziciją: „Dekonstrucija yra teisingumas“⁴¹. Pati dekonstrukcija jo aprašoma kaip vykstanti intervale, kuris skiria teisingumo nedekonstruojamumą nuo įstatymo dekonstruojamumo. Čia vėl tampa svarbus laiko matmuo, mat teisingumas dar turi ateiti, jo nėra jokių dabarties momentu. Teisingumas yra ateitis, jo nesama, išskyrus tuo mastu, kad galimas įvykis, kuris, kaip įvykis, pranoksta skaičiavimą, taisyklės, programas, numatymą ir kt.: „Teisingumas kaip absoliučios kitybės patirtis yra neprezentuojamas, tačiau jis yra įvykio galimybė ir istorijos sąlyga“⁴². Pritariant Simonui Critchley galima sakyti, kad Derrida iš kvazitranscendentalinės perspektyvos čia nurodo, jog teisingumas yra nedekonstruojama dekonstrukcijos galimybės sąlyga⁴³. Tačiau ši, kvazitranscendentalinė perspektyva, Levino manymu, yra nepakankama: „Tai, ko pasirodo iš tiesų stokoja dekonstruktyvi analizė, yra ne *perteqlius* <...>, o artumo *geriau*, aukštybės aukštumas, etika būtyje arba Gėris anapus

⁴¹ Derrida, J. „Force of Law: The ‘Mystical Foundation of Authority’“, *Deconstruction and the Possibility of Justice*. Ed. by D. Cornell, M. Rosenfeld, D. G. Carlson. N. Y., London: Routledge, 1992, p. 15.

⁴² Ten pat, p. 27.

⁴³ Critchley, S. *The Ethics of Deconstruction*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999, p. 273.

⁴⁰ Derrida, J. *The Gift of Death*, p. 82–84.

būties⁴⁴. Tačiau ar šis *geriau* gali būti išreikštas filosofiniais terminais kaip nors kitaip nei vien negatyviai? Komentuodamas Levino poziciją Derrida atžvilgiu, Simonas Critchley nurodo, kad pastarasis nepalieka vietos negalimybei⁴⁵, arba, kitaip sakant, delsimas, kuris yra esminis Derrida skirsmui, kažkoku būdu iš naujo įtraukiamas į dabartį, nors kartu ją įskelia užgrobdamas jos valdžią.

Apibendrinant galima pasakyti, kad absoliučios kitybės samprata atrandama ir Derrida, ir Levino tekstuose. Tačiau esama ir ryškaus šių mąstytojų pozicijų skirtumo: Levinas, siekdamas išvengti totalizuojančio būties mąstymo, etiniame santykiyje su kitu asmeniu išvelgia santykį su absoliučia kitybe, tuo tarpu Derrida nenumato būties

mąstymo „įveikos“ (bet kokia „įveika“ tučtuojau atmestų prie Hegelio dialektikos), bet veikia absoliučios kitybės sampratą sieja su pačia dekonstrukcijos strategija. Dekonstrukcija veikia skirsme tarp įvykio baigtybės ir jo galimybės. Pavadinęs Levino strategiją empirizmu, kuris pasirodo besąs metafizika, jis pats laikosi kvazitranscendentinės pozicijos.

Abu mąstytojai pabrėžia laikiną absoliučios kitybės sampratos matmenį – ateitis, negalinti tapti dabrtimi. Šis laikinis matmuo įgalina pačią patirtį aptikti kaip negalimybės patirtį. Levinas mėgina reformuluoti fenomenologinę laiko sampratą akcentuodamas negalimybės patirtį (mirtis kaip galimybės negalimybė ataidi etinio santykio su kitu asmeniu konkretime). Derrida, regis, taip pat pereina prie negalimybės patirties, kai kalba apie nedekonstruojamą teisingumą. Vis dėlto šio aspekto išryškinimas abiem atvejais labiau susijęs su paties mąstymo strategija, nei su konkrečios patirties aprašymu.

⁴⁴ Levinas, E. „Jacques Derrida: Wholly Otherwise“, in *Proper Names*. Trans. M. B. Smith. London: Athlone Press, 1996, 61.

⁴⁵ Critchley, S. *The Ethics of Deconstruction*, p. 153–154.

ABSOLUTE ALTERITY: E. LEVINAS AND J. DERRIDA

Danutė Bacevičiūtė

Summary

The article deals with a notion of absolute alterity in E. Levinas and J. Derrida. It questions the origin of that notion by stressing its temporal aspect. The “phenomenon” of death as absolute alterity allows to find out here at work both phenomenological and speculative strategies. The article shows position of Levinas as the junction of these two strategies. It presents in detail speculative moment of Levinas thought, which usually slips researchers’ attention, discusses the “dialectic”, which allows to move from the absolute alterity of death to the absolute alterity of other person in ethical relation. Derrida reads Levinas’ claim for absolute alterity in horizon of

finitude: every other (one) is every (bit) other. In response to uniqueness of the event deconstruction appears as interpretative, aporetical experience. That means that it must take place in the interval that separates calculation and incalculable, universality and singularity. So it is experience of the undecidable. The article investigates Derrida’s strategy of deconstructive reading and raises the question: does not the deconstruction itself take the place of undeconstructible alterity (absolute alterity)?

Keywords: absolute alterity, phenomenology, deconstruction, dialectic, responsibility, death.