

LOGOS

2005/40

RELIGIJOS,
FILOSOFIJOS,
KOMPARATYVISTIKOS
IR MENO ŽURNALAS

*Giliausi vandenys negali užgesinti meilės
Nei potvyniai jos paskandinti.
Jeigu žmogus siūlytų už meilę visą savo turtą,
Būtų tik paniekos vertas.*

Gg 8, 7

Gyvenančius ne Lietuvoje ir norinčius užsisakyti žurnalą

LOGOS

Prašome pranešti savo adresą ir laiškus siųsti:

„LOGOS“ ŽURNALAS,
LAISVĖS PR. 60,
LT-2056 VILNIUS,
LITHUANIA

**Čekius už prenumeratą
(vienas žurnalo numeris su prisiuntimu 20 USD)
arba aukas siųsti adresais:**

KUN. KĘŠTUTIS TRIMAKAS „LOGOS“
2830 DENTON CT.
WESTCHESTER IL 60154 U.S.A.

VIDA JANKAUSKIENĖ
LIETUVIŲ KATALIKŲ RELIGINĖ ŠALPA
351 HIGHLAND BOULEVARD, BROOKLYN,
NEW YORK 11207
U.S.A.

Anksčiau išleistus „LOGOS“ žurnalo numerius
galima nusipirkti redakcijoje:

„LOGOS“ ŽURNALAS, LAISVĖS PR. 60,
LT-2056 VILNIUS, TEL. (8~5) 2421963, FAKS. (8~5) 2429454

ŽURNALO KOLEGIJA

- prof. habil. dr.* Antanas ANDRIJAUSKAS
Kultūros, filosofijos ir meno institutas
- dr. doc.* Vaclovas BAGDONAVIČIUS
Kultūros, filosofijos ir meno institutas
- dr. doc.* Jonas BALČIUS
Vilniaus pedagoginis universitetas
- prof. dr.* Paul Richard BLUM
Lojolos koledžas, Baltimorė, JAV
- tėv.* Jonas Dominykas GRIGAITIS OP
Dominikonų ordinas Lietuvoje
- dr. doc.* Faustas JONČYS
Vytauto Didžiojo universitetas
- dr. prof.* John F. X. KNASAS
Hiuštono Šv. Tomo universitetas, JAV
- dr. doc.* Gražina MINIOTAITĖ
Kultūros, filosofijos ir meno institutas
- prof. habil. dr.* Romanas PLEČKAITIS
Vilniaus universitetas
- dr. doc. mons.* Vytautas SIDARAS
Vytauto Didžiojo universitetas
- prof. dr.* Philippe SQUAL
Poitiers universitetas, Prancūzija
- dr. doc.* Dalia Marija STANČIENĖ
Kultūros, filosofijos ir meno institutas
- dr. doc.* Laima ŠINKŪNAITĖ
Vytauto Didžiojo universitetas
- prof. dr. kun.* Kęstutis TRIMAKAS JAV
Vytauto Didžiojo universitetas
- prof. habil. dr. kun.* Pranas VAICEKONIS
Vytauto Didžiojo universitetas

VYR. REDAKTORĖ

Dalia Marija STANČIENĖ

VYR. REDAKTORĖS

PAVADUOTOJAS

Gintautas VYŠNIAUSKAS

MOKSLINIS REDAKTORIUS

Dr. Jonas BALČIUS

DIZAINERIS

Saulius JUOZAPAITIS

REDAKCIJOS ADRESAS

LAISVĖS PR. 60
LT-2056 VILNIUS
TEL. (5) 2421963
FAKS. (5) 2429454

ELEKTRONINIS PAŠTAS

logos@post.omnitel.net

PUSLAPIS INTERNETE

<http://www.litlogos.lt>

ŽURNALĄ GLOBOJA

Kultūros, filosofijos ir meno institutas,
Dominikonų ordinas Lietuvoje

LOGOS



Dėkojame

*Suteikusiems žurnalo leidybai
paramą*



*Spaudos, radijo
ir televizijos rėmimo fondai*

*Lietuvos valstybiniam mokslo
ir studijų fondai*

Lietuvos Respublikos

Švietimo ir mokslo ministerijai

Kun. Pranciškui Giedgaudui OFM (JAV)

Kun. Rapolui Krasauskui (JAV)

P. Vytautui Musoniui (JAV)

LOGOS bendradarbiai ir skaitytojai

© LOGOS 40

EINA KETURIS KARTUS
PER METUS
DUOTA RINKTI
2005-01-10
PASIRAŠYTA SPAUDAI
2004-02-24
STEIGIMO LIUDIJIMAS NR. 239
FORMATAS 70x100/16
OFSETINĖ SPAUDA, 14 SP. L.
TIRAŽAS 500 EGZ.
UŽSAKYMAS 40
SPAUDĖ
UAB „PETRO OFSETAS“
ŽALGIRIO G. 90
LT-09303 VILNIUS

Autorių nuomonė
gali nesutapti
su redakcijos nuomone.
Už savo teiginius
atsako autoriai

STRAIPSNIS RECENZAVO

prof. habil. dr.
BRONISLOVAS KUZMICKAS
(Mykolo Romerio universitetas)

Doc. dr. TOMAS SODEIKA
(Kauno technologijos
universitetas)

Doc. dr. VYTIS VALATKA
(Mykolo Romerio universitetas)

Pirmajame viršelyje:

Eugenijus Antanas Cukermanas.
Inkaras. 2001. Drobė,
aliejus. 83,5 x 81

*Užsklandoms panaudoti
Antano Cukermano darbai*

Aktualioji tema

Mokslinė mintis

Menas

Mokslinė mintis

Publicistika

Aušra PAŽĖRAITĖ

Emmanuel Levinas. Biografija 6

Emmanuelis LEVINAS

Keletas pamąstymų apie hitlerizmo filosofiją 23

Nijolė KERŠYTĖ

Intersubjektyvumo samprata Emmanuelio Levino filosofijoje ... 30

Danutė BACEVIČIŪTĖ

Emmanuelio Levino jausmų etika 40

Jonas BALČIUS

Emmanuelis Levinas: „Kito“ veidas kaip mano laisvės begalybė ir riba 53

Ieva LAPINSKA

Moteriškasis Kitas 59

Juozas ŽILIONIS

Leviniškoji santykio samprata: kitybė asmenybės ugdyje 65

Dalia Marija STANČIENĖ

Leviniškoji vienatvė tarp ontologijos ir metafizikos 73

Rūta Marija VABALAITĖ

Trečiasis Levino teorijoje 84

Anna KAMIŃSKA

Bėglinė vilties akimirka arba apie mirtį Levino filosofijoje 91

Rita ŠERPITYTĖ

Šiuolaikinė filosofija ir negatyvioji teologija: E. Levinas 96

Grażina MINIOTAITĖ

Emmanuelio Levino atsakomybės etika ir tarptautinė politika 107

Aušra PAŽĖRAITĖ

Teisingumo etika: rabiniški Levino etikos sampratos aspektai 117

Antanas ANDRIJAUSKAS

Eugenijaus Antano Cukermano meditacijos 126

Eugenijus Antanas CUKERMANAS. Tapyba 131**Tomas SODEIKA**

Ką Emmanuelis Levinas veikia Husserlio „mokykloje“? 137

Dalius JONKUS

Laikas ir kitas. Husserlis ir Levinas apie transcendenciją 149

Audronė ŽUKAUSKAITĖ

Interpasyvumas: Levinas ir von Trieras 162

Tomas KAČERAUSKAS

Etikos idėjų realumas: Kantas, Heideggeris, Levinas 170

Gintautas VYŠNIAUSKAS

Esatis kaip blogio šaltinis pagal Emmanuelį Leviną ir Tomą Akvinietį 181

Jūratė BARANOVA

Emmanuelio Levino désintéressement samprata kaip filosofinė Fiodoro Dostojevskio kaltės sampratos interpretacija 196

Philippe SOUAL

Proto patirtis pagal Descartes'ą 214

Vilija ZELIANKIENĖ

Dvi dialogo alternatyvos: Sokratas ir Levinas 230

Algirdas DEGUTIS

Problemos su altruizmu 242

Tomasz KITLINSKI

Kitoniškumo filosofijos: Emmanuelis Levinas, Julia Kristeva ir Griselda Pollock 250

Basia NIKIFOROVA

Kitas religiniame pliuralizme 269

Jadwiga MIZIŃSKA

Laiškas Emmanueliui Levinui 289

Autoriai 294

Selected theme

Aušra PAŽĖRAITĖ

Emmanuel Levinas. Biography 10

Emmanuel LEVINAS

Reflections on the Philosophy of Hitlerism 23

Research

Nijolė KERŠYTĖ

The Concept of Intersubjectivity in the Philosophy of Emmanuel Levinas 30

Danutė BACEVIČIUTĖ

Sensitivity in Emmanuel Levinas' Ethics 40

Jonas BALČIUS

Emmanuel Levinas: The Face of the Other as Infinity and the Limitation of One's Freedom 53

Ieva LAPINSKA

The Feminine Other 59

Juozas ŽILIONIS

The Concept of Relation by Levinas: Otherness in the Education of the Person 65

Dalia Marija STANČIENĖ

Solitude between Ontology and Metaphysics According to Levinas 73

Rūta Marija VABALAITE

The Third in Levinas' Theory 84

Anna KAMIŃSKA

An Infinite Moment of Hope, or On Death in the Philosophy of Levinas 91

Rita ŠERPYTYTĖ

Contemporary Philosophy and Negative Theology: Levinas 96

Gražina MINIOTAITE

Emmanuel Levinas' Ethics of Responsibility and International Politics 107

Aušra PAŽĖRAITĖ

The Ethics of Justice: Rabbinic Aspects of Emmanuel Levinas' Concept of Ethics 117

Art

Antanas ANDRIJAUSKAS

Meditations of Eugenijus Antanas Cukermanas 126

Eugenijus Antanas CUKERMANAS. Paintings 131

Research

Tomas SODEIKA

What is Emmanuel Levinas doing in Husserl's "school"? 137

Dalius JONKUS

Time and the Other. Husserl and Levinas on transcendence 149

Audronė ŽUKAUSKAITĖ

Interpassivity: Levinas and von Trier 162

Tomas KAČERAUSKAS

The Reality of Ethical Ideas: Kant, Heidegger, Levinas 170

Gintautas VYŠNIAUSKAS

Being as the Source of Evil According to Emmanuel Levinas and Thomas Aquinas 181

Jūratė BARANOVA

Emmanuel Levinas' Concept of désintéressement: A Philosophical Interpretation of Fyodor Dostoyevsky's Concept of Guilt 196

Philippe SOUAL

The Experience of Reason by Descartes 214

Vilija ŽELIANKIENĖ

Two Alternatives of Dialogue: Socrates and Levinas 230

Algirdas DEGUTIS

Problems with Altruism 242

Tomasz KITLINSKI

The Philosophies of Otherness: Emmanuel Levinas, Julia Kristeva and Griselda Pollock 250

Basia NIKIFOROVA

The Other in a Situation of Religious Pluralism (a postmodern discourse) 269

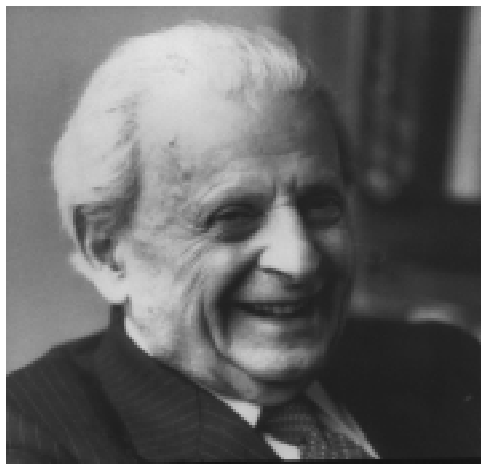
Essay

Jadwiga MIZIŃSKA

A Letter to Emmanuel Levinas 289

EMMANUELIS LEVINAS.

BIOGRAFIJA



Emmanuelis Levinas

Emmanuelis Lévinas gimė, vaikystę ir dalį jaunystės praleido Kaune. Gimė pagal senąją kalendorių – 1905 m. gruodžio 30 dieną. Gimimo metrikose¹ buvo įrašyta, kad gimusio Emmanuelio (rusiškai Emmanuil, hebrajiškais rašmenimis Emmanuel) tėvas buvo Kauno miestelėnas Jechiel Levin, Abromo sūnus (Jechiel ben Abrom), o motina – Dveira (Dvoira), Mošės duktė (Dvoira bat Mošė). Jechielis Levinas, Emmanuelio Levino tėvas, gimė taip pat Kaune, 1878 metais. Pagal 1921 metų sausio 10 dieną jam išduotą lietuvišką pasą² jo pavardė gavo lietuvišką galūnę. Kaip gyvenamoji vieta nurodyta Kalėjimo g. (dabar Spaustuvininkų) Nr. 1, Kaune. Prekybininkas, tautybė – žydų, tikyba – judėjų. Šeima – du sūnūs – Borisas, gimęs 1909 03 10, ir

Aminodovas, gimęs 1913 10 31. Į pasą nebuvo įrašytas Emmanuelis. Galbūt tuo metu Emmanuelis, kuriam tomis dienomis turėjo sukakti 16 metų, jau buvo laikomas savarankišku.

Tėvai buvo žydai, jau perėmę rusų kalbą tam, kad vaikai galėtų be didesnių sunkumų integruotis į visuomenę, nors (greičiausiai formaliai) dar tebesilaikę tradicinio judaizmo. Remiantis įvairiais, dažnai prieštariniais, liudijimais, Emmanuelis greičiausiai privačiai su mokytoju studijavo Bibliją ir hebrajų kalbą, tačiau be tradicinių rabiniškų komentarų. Iki Pirmojo pasaulinio karo (greičiausiai nuo 1898 iki 1915) tėvas prekiaavo knygomis ir rašomuoju popieriumi, o po karo – kanceliarinėmis prekėmis, parduotuvėje, įsikūrusioje Nikolajaus prospekte Karnovskio name (po karo jis tapo pastatu Laisvės pr. Nr. 25, kuriame vėliau įsikurs ir garsioji „Konrado kavinė“).

Pirmojo pasaulinio karo pradžioje dauguma žydų buvo priversti pasitraukti į Rusijos gilumą. Šeima nukeliauja į Ukrainą ir apsistoja Charkove. Čia, nors ir galiojant *numerus clausus* nuostatai (pagal kurią į mokyklą galėjo būti priimti tik penki žydai), jam pavyksta įstoti į licėjų. Šeimoje tai buvo švenčiama kaip didžiulis pasiekimas. Čia jis gavo vidurinės mokyklos išsilavinimą.



E. Levino tėvas Jechielis
(Jachiel, Levinas' father)



E. Levino motina Dveira
(Dveira, his mother)

Remiantis Kauno apskrities archyvuose esančiais dokumentais, galima daryti prielaidą, kad Levinų šeima iš Ukrainos į Kauną grįžo 1920 metų rudenį ir bent jau nuo to laiko (nors pagal kai kuriuos liudijimus galima manyti, kad ir iki karo) ėmė gyventi (kaip nuomininkai) Kalėjimo gatvėje (dabar Spaustuvininkų) Nr. 1³, kur Levinas dar vaikystėje kieme žaidė su savo būsima žmona Raisa.

1923 m. Levinas atvyksta studijuoti į Strasbūrą (Strasbourg). Čia ima studijuoti filosofiją Filosofijos institute. (Vėliau prisipažins, kad filosofija jį pirmiausia patraukė skaitant rusų literatūrą, ypač Dostojevskį.) Jis klauso Maurice Pradineso, Charleso Blondelio, Maurice Halbwachso, Henrio Carterono ir Martialio Guéroutlo paskaitų. Ypač išimtinės buvo Maurice Pradines, visuotinės filosofijos dėstytojo, paskaitos, ku-

riose šis nuolat sugrįždavo prie etikos ir politikos santykių problemos, o Dreyfuso bylą nedviprasmiškai vertino kaip etikos pergalę prieš politiką. Čia prasižada ir jo draugystė su M. Blanchaut, kuris jį žavi savo jautrumo ir mąstymo aristokartizmu bei elegancija. Gabrielle Peiffer patariamasis, Levinas perskaito Husserlio *Loginius tyrinėjimus* ir protestantų teologijos fakultete užsirašo į Husserlio mokinio Jeano Héringo paskaitas, o 1928 metais nusprendžia vykti į Freiburgą (Fribourg) pas patį Husserlį. Čia jis studijuoja du semestrus, lankosi pas Husserlį ir namuose. Husserliui 1929 m. žiemą laikinai atsistraukus nuo dėstytojavimo, Levinas užsirašo į Martino Heideggerio kursus.

Padrąsintas tiek Heideggerio, tiek ir Charles Blondelio, Emmanuelis Levinas dalyvauja filosofų diskusijose Davose (Šveicarijoje) kartu su Léonu Brunschvi-



E. Levino brolis Borisas
(Boris, Levinas' brother)



E. Levino brolis Aminodovas
(Levinas' brother Aminodovas)

gu, Maurice de Gandillacu, Jeanu Cavaillèsu, profesoriumi Ernstu Cassireriu ir M. Heideggeriu. J. Cavaillès savo laiške seseriai rašo apie jį, pristatydamas kaip „Husserlio ir Heideggerio gynėją, lietuvi, kuris tuoj išleis straipsnį apie Husserlį žurnale *Revue Philosophique*“⁴. Straipsnis pasirodo pavadinimu *Apie Husserlio idėjas*. 1930 m. Strasbūre Levinas gina daktaro disertaciją „*Intuicijos teorija Husserlio fenomenologijoje*“.

Jo, kaip fenomenologo, veikla įtakoją fenomenologinio egzistencializmo plėtotę Prancūzijoje, taip pat ir tokių filosofų kaip Sartras ir Merleau-Ponty kūrybą.

Kasmet Levinas sugrįžta į Lietuvą aplankyti savo šeimos. Ir, nepaisant solidaus vakarietiško išsilavinimo, vis sugrįžta prie savo judėjiškų šaknų. Apgynęs disertaciją, jis atvyksta į Paryžių. 1930 m. pradeda dirbti Pasaulinio izraelitų universitetų aljanso (Alliance Israélite Universelle), įkurto 1860 m., administracijoje. Padėti Viduržemio jūros,

Europos ir Azijos žydams, neturintiems pilietybės teisių, įkuriant tose šalyse prancūziškas mokyklas, – toks šios institucijos uždavinys. Paryžiuje jis apsigyvena netoli Aljanso mokyklos, 1931 m. gauna Prancūzijos pilietybę ir 1932 m. veda savo vaikystės bičiulę Raisą.

Paryžiuje Levinas toliau tęsia filosofijos studijas, Sorbonoje klauso Léono Brunschvigo, taip pat žydo, likusio judėju, paskaitų. Prancūzijos Filosofijos draugijoje susitinka su Jeanu Wahlu, dalyvauja Gabrielio Marcelio „vakaruose“, kur išgirsta apie J. P. Sartrą. Šiuo laikotarpiu Levinas rašo mažai, išleisdo tik Husserlio *Kartezietiškų meditacijų* vertimą (1931).

Vokietijoje, iškilių filosofų žemėje, 1933 m. kilus nacionalsocializmui, Heideggeriui išreiškus savo palankumą Hitleriui, bičiuliui Maurice Blanchot koneveikiant žydus nacionalistiniuose prancūzų laikraščiuose, Leviną apima neviltis. Gera žinomi jo žodžiai, išsa-

kyti po karo: „Galima atleisti daugumai vokiečių, bet yra kai kurie vokiečiai, kuriems sunku atleisti. Sunku atleisti Heideggeriui“. Atleidimo klausimas jam iškyla ne kartą ir nuolat prasiveržia. Vienoje savo talmudinių paskaitų, *Desakralizacija ir nukerinimas*⁵, jis ypač jautriai interpretuoja miršančio rabio Eliezerio atsisakymą atleisti jį aplankiusiems Įstatymo mokytojams tai, kad nė karto neatėjo pas jį, kai šis buvo ekskomunikuotas, ir ypač rabiui Akivai, didžiausiam visų laikų rabiniškam autoritetui, būtent todėl, kad šis buvo išskirtinis jo mokiny.

Šiuo metu ima megztis naujos draugystės, dažnai su intelektualais, atvykusiais iš Rusijos, tokiais kaip Alexandras Kojėve (Aleksandr Vladimirovic Koževnikov, 1902–1968), hegelininku ir marksistu, Alexandras Koyré (1892–1964), buvusi Edmundo Husserlio asistentu, ir ypač Jacobu Gordinu (1896–1947), Pasaulinio izraelitų aljanso bibliotekininku, kuris padeda Levinui gilintis į savo judėjiškas šaknis. Rašo straipsnius žydų žurnaluose, kur analizuoja žydų situaciją hitlerizmo akivaizdoje.

Prasidėjus Antrajam pasauliniam karui, 1939 m. Levinas paimamas į Prancūzijos kariuomenę rusų kalbos vertėju. Paimtas į nelaisvę ir kaip karo belaisvis nusiųstas į Vokietiją, jis yra saugomas karo belaisvio statuso. Daug skaito ir pradeda rašyti *De l'existence à l'existant* (Nuo egzistencijos prie egzistuojančiojo). Kaune likusi šeima dar karo pradžioje buvo išžudyta. Jo žmona ir duktė slapstosi Šv. Vincento Pauliečio vienuolyne prie Orleano.

Po karo įvyksta dar vienas reikšmingas Levino gyvenime susitikimas: jo artimas bičiulis daktaras Nersonas, iš Alzaso kilęs žydas, supažindina Leviną su paslaptingu ir keistu Talmudo genijumi Chouchani, kuris įvesdina Leviną į kerintį rabinišką tekstų studijavimo pasaulį. Rabinų tekstams nuo šiol Levinas ims skirti vis daugiau laiko. „Man grįžus iš prancūzų kalinių įkalinimo Vokietijoje, – prisimena Levinas, – sutikau tradicinės žydų kultūros genijų. Jo santykis su tekstu buvo ne paprasto pamaldumo ar ugdymo santykis, o intelektualinio griežtumo horizontas. Aš norėčiau ištarti jo vardą. Tai buvo P. Chouchani. Už visa tai, ką aš šiandien spausdinu apie Talmudą, esu skolingas jam. Šį žmogų, turėjusį valkatos bruožų, aš statau šalia tokių žmonių kaip Husserlis ir Heideggeris“⁶.

1946 m. Levinas tampa Rytų Izraelitų *Ecole Normale* (Ecole Normale Israélite Orientale) direktoriumi; nuo 1957 m. kasmet dalyvauja žydų intelektualų kollokviumuose, rašo tekstus judaizmo ir žydų problemomis. Taip atsirado knygos *Difficile liberté* (*Sunki laisvė*, 1963), *Quatre lectures talmudiques* (*Keturios talmudinės paskaitos*, 1968), *Du sacré au saint*, *Cinq nouvelles lectures talmudiques* (*Nuo sakrum prie šventybės*, *Penkios naujos talmudinės paskaitos*, 1977), *L'au-delà du verset*, *Lectures et discours talmudiques* (*Anapus eilutės, talmudinės paskaitos ir diskursai*, 1982), *A l'heure des nations* (*Tautų valandą*, 1988), *Nouvelles lectures talmudiques* (*Naujos talmudinės paskaitos*, 1996).

Šis naujas rabiniškų tekstų atradimas, įgalinęs ieškoti ir rasti atsakymus į egzistenciškai svarbiausius klausimus, neblėstantis žydus ištikusios katastrofos

sukrėtimas verčia nauju žvilgsiu pasižiūrėti į fenomenologiją ir visą ankstesnę Vakarų filosofijos tradiciją, kurios etinės aspiracijos subliuško šios katastrofos akivaizdoje, ir plėtoti filosofiją, kurioje nauja santykio etikos koncepcija padeda jam įveikti tai, ką jis jau buvo ėmęs išvelgti kaip esminį Vakarų filosofijos ir huserliškos bei heidegeriškos filosofijos trūkumą. Šiuo laikotarpiu sukuriami jo filosofiniai tekstai, tokie kaip *De l'existence à l'existant* (Nuo egzistencijos prie egzistuojančiojo, 1947), *Le temps et l'autre* (Laikas ir kitas, 1947), *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger* (Atrandant egzistenciją kartu su Husserliu ir Heideggeriu, 1949), *Totalité et Infini* (Totalumas ir begalybė, 1961). Pastarasis veikalas jam atveria universiteto duris. 1963 m. jis ima skaityti paskaitas Poitiers. Nuo 1968 iki 1972 – Nanterre, ga-

liausiai nuo 1973 iki 1976 m. profesoriauja Sorbonoje. 1979 metais išeina į pensiją. Šiuo laikotarpiu parašo *L'humanisme de l'autre homme* (Kito žmogaus humanizmas, 1972), *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* (Kitaip nei būti, arba anapus esmės, 1974), *Noms propres* (Tikriniai daiktavardžiai, 1976), *Sur M. Blanchot* (Apie M. Blanchot, 1976).

Paskutiniuose savo kūriniuose Levinas bando filosofškai permąstyti egzistencijos, žydiškos lemties ir Dievo patirtį: *De Dieu qui vient à l'idée* (Apie Dievą, ateinantį į mąstymą, 1982), *Ethique et Infini* (Etika ir begalybė, 1982), *Transcendence et intelligibilité* (Transcendencija ir intelligibilumas, 1984), *A l'heure des nations* (Tautų valandą, 1988), *Entre nous* (Tarp mūsų, 1991).

Mirė Emmanuelis Levinas 1995 m. gruodžio 24 d.

Literatūra ir nuorodos

¹ Книга метрическая для записей родившихся Евреев Ковенской губ., Ковенского уезда, Ковенского общества на 1905 год. Lietuvos Valstybinis Istorijos Archyvas (toliau LVIA), F. 1226, ap. 1, s.v. 2142, L 68a-69.

² Pagal asmens kortelę, saugomą Kauno apskrities archyve (toliau KAA), F. 66.

³ Plačiau apie E. Levino šeimą pagal Kauno apskrities archyvus žr. Aušra Pažėraitė. *Emmanuel-*

lis Lévinas ir jo šeima Kaune (Emmanuel Lévinas and his family in Kaunas) // *Žmogus ir žodis*, IV, 2001, p. 49–55.

⁴ Remiamasi Marie-Anne Lescourret, *Emmanuel Lévinas*. Flammarion, 1994.

⁵ Rinkinyje *Du sacré au saint, Cinq nouvelles lectures talmudiques*.

⁶ *Le Monde*, 1980 m. lapkričio 2 d.

Emmanuel Levinas. Biography

Emmanuel Levinas was born in Kaunas on 30 December 1905 (old style). In registers of birth in Lithuanian archives, it is written that his father was a town-dweller of Kaunas, Yehiel Levin ben Abrom, and mother Dveira bat Moshe. In 10 January 1921 his father obtained a Lithuanian passport and became Levinas. According to documents in archives in the Kaunas district, the Levinas family lived at No. 1 Kalėjimo street (now Spaustuvinkų, but their house is already destroyed, and possibly in the courtyard of this house Emmanuel met his future wife Rayisa), by nationality Jewish, by religion Judaic. In archives there are also documents on Emmanuel's mother, and his brothers Boris and Aminodov. In the family the spoken language was Russian. Emmanuel received a traditional private elementary Jewish education. Until World War One (possibly from 1898) his father sold books and writing materials, and afterwards only writing materials in a shop in the Karnovsky house on "Nicolaevsky Prospect" (after the War "*Laisvės Alėja*"). In the third decade of the 20th century in the same house will be locat-

ed was the „Cafe of Konradas“, famous among the Lithuanian intelligentsia. The family spent the war in Ukraine. In Kharkhov, Emmanuel was enrolled in the lyceum. According to archive documents, the family returned to Lithuania in 1920 (Autumn). In 1923, Levinas left Kaunas for Strasbourg. Here he began his career as a philosopher. From 1928 he studied in Friburg under Husserl; in 1930 in Strasbourg he defended his theses for his PhD, and left Strasbourg for Paris. In Paris he worked in the Alliance Israélite Universelle; in 1931 he became a French citizen, and married in 1932. In Paris he continued his studies in philosophy, and kept a close watch over the development of the Jewish question in Europe. After Shoa he became deeply involved in the question of Jewish destiny, studies of the Talmud and began to participate in Jewish intellectual life, writing essays on Judaism and the Talmud. In parallel, he wrote his philosophic writings which bestow on him the name of one of the greatest philosophers of the 20th century. Emmanuel Levinas passed away 24 December 1995.

NUOTRAUKOS IR DOKUMENTAI IŠ LIETUVOS VALSTYBĖS ISTORIJOS
ARCHYVO (METRIKOS) IR IŠ KAUNO APSKRITIES ARCHYVO

Photographs and documents from the archive of Lithuanian history
(metrics) and from the Kaunas District archive

FACTS - LI - FOREBECES									
No.	Sex	Age	Height	Weight	Complexion	Build	Birth date	Birth place	Remarks
171	M	25	175	70	Dark	Medium	1878	Kaunas	...
172	M	25	175	70	Dark	Medium	1878	Kaunas	...
173	M	25	175	70	Dark	Medium	1878	Kaunas	...
174	M	25	175	70	Dark	Medium	1878	Kaunas	...
175	M	25	175	70	Dark	Medium	1878	Kaunas	...
176	M	25	175	70	Dark	Medium	1878	Kaunas	...
177	M	25	175	70	Dark	Medium	1878	Kaunas	...
178	M	25	175	70	Dark	Medium	1878	Kaunas	...
179	M	25	175	70	Dark	Medium	1878	Kaunas	...
180	M	25	175	70	Dark	Medium	1878	Kaunas	...

Emanuelio Levino gimimo metrikos

Elis Nr.	Pavardė	Pasas
35856	Levinas	Varšuvos Nr. 123456
Vardas	Jechielis	
Gyvena- moji vieta	Valsčius	
	Kaunas (miestas)	Kaunas
Gimimo diena arba aršius	1878 met	
Gimimo vieta:	Apskritis	
	Valsčius	Kaunas
	Kaunas	Kaunas
Asmens žyma:	Ypatybės žyma:	
Čgis:		
Plaukai:		
Alky:		
Veidas:		
Dė:		
Taisyklė		
Tikra		

Emmanuelio Levino tėvo Jechielio asmens tapatybės kortelė (The identity card of Jachielis Levinas)

Elis Nr.	Pavardė	Pasas
35856	Levinienė	Varšuvos Nr. 123456
Vardas	Dveira	
Gyvena- moji vieta	Valsčius	
	Kaunas (miestas)	Kaunas
Gimimo diena arba aršius	1878 m.	
Gimimo vieta:	Apskritis	
	Valsčius	Kaunas
	Kaunas	Kaunas
Asmens žyma:	Ypatybės žyma:	
Čgis:		
Plaukai:		
Alky:		
Veidas:		
Dė:		
Taisyklė		
Tikra		

Emmanuelio Levino motinos Dveiros asmens tapatybės kortelė (The identity card of Dveira Levinienė)

<i>Tima</i>		<i>#930 ml.</i>	
Eide Nr. <i>14070</i>	Famida Vaidar	<i>Karnas</i> <i>Bornas</i>	Pais Manda Nr. <i>1897</i>
Gyvena - (mo) vira:	Vaišius Kaimas (kelveto)	<i>Karnas</i>	
Gimimo meta eris arčiau.	<i>10 III 1909</i>		
Gimimo vieta: Aguritis	Vaišius Kaimas	<i>m. Karnas</i>	
	Motina Arūnė	Vyriausias Sūnus	
	Duktė		
	Sūnus		
	Vaidar	<i>N</i>	
	Duktė	<i>Aleksija</i>	
	Tėvelis	<i>Lijus</i>	
<i>B. Juras</i> (Pavardė)		Viktor	<i>Jadiga</i>

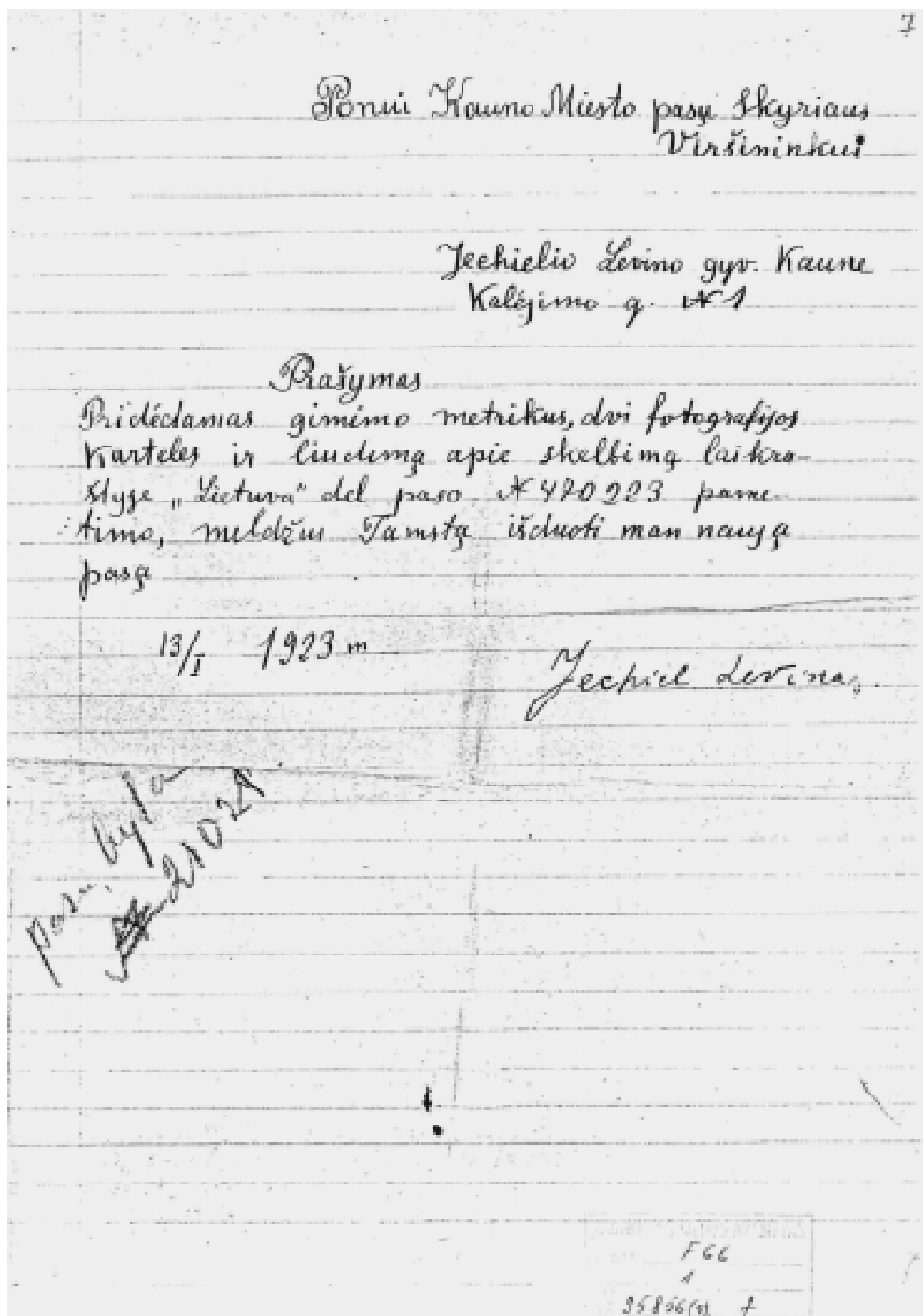
Emanuelio Levino brolio Boriso asmens tapatybės kortelė
(The identity card of Borisas Levinas)

Selempayan paditan	<i>April 1930</i> <i>1000</i> <i>7 April 1930,</i> <i>... ..</i>
Narcosis vino pa- ranggo ar- tikulas	<i>... ..</i> <i>... ..</i> <i>... ..</i>
Dokumen- tal, karub nomoris pasok diartan.	<i>... ..</i> <i>... ..</i> <i>... ..</i> <i>... ..</i>
Sino taktis maturp	<i>... ..</i> <i>... ..</i>
(Paratika)	<i>... ..</i> <i>... ..</i>
Sino dirizama, kad rison maktikulan [B] lapel jasy- ton fisis yua gubikriton ir jasyton teknikal	<i>... ..</i> <i>... ..</i> <i>... ..</i>
A. N.	<i>... ..</i> <i>... ..</i>
Pasok diartan	<i>... ..</i> <i>... ..</i>
192 m.	<i>... ..</i> <i>... ..</i>
Nr.	<i>... ..</i> <i>... ..</i>

Edas Nr. <i>1681</i>		
Pavardė <i>Adomas</i>	Puso Miesto, Nr. <i>134940</i>	
Vardas <i>Antanas</i>		
Gyven- moji vieta:	Valstija <i>Šaukėškės</i> Kaunas (miesėlis) <i>Kaunas</i>	
Gimimo diena arba amžius: <i>4. 10. 1913</i>		
Gimimo vieta: Agitacija Valstija Kaunas	<i>Kaunas</i>	
	Namų lygis:	Turtų lygis:
	Žina:	
	Rankinė:	
	Maž:	
	Vokėlis:	
	Daktas	<i>Šlovė</i>
Tautybė	<i>Žydai</i>	
Tėvyba	<i>Žydai</i>	

Emmanuelio Levino brolio Aminodovo asmens tapatybės kortelė
(The identity card of Amonodovas Levinas)

[illegible]



Emmanuelio Levino tėvo prašymas išduoti jam naują pasą. Senas buvo pamestas, be to, asmens duomenys buvo netikslūs (An application from Levinas' father for a new passport since the old one was lost, and, in addition, it contained incorrect details)

Polynesia

1922m. Lauris maa. 17 d. Si kauno miesto mišias sukur-
v. ko pad. Ladiu bi pilant vaiko kauno miesto mišias sukur-
skaidus ir 98 ir 99 ir 100 ir 101 ir 102 ir 103 ir 104 ir 105 ir 106 ir 107 ir 108 ir 109 ir 110 ir 111 ir 112 ir 113 ir 114 ir 115 ir 116 ir 117 ir 118 ir 119 ir 120 ir 121 ir 122 ir 123 ir 124 ir 125 ir 126 ir 127 ir 128 ir 129 ir 130 ir 131 ir 132 ir 133 ir 134 ir 135 ir 136 ir 137 ir 138 ir 139 ir 140 ir 141 ir 142 ir 143 ir 144 ir 145 ir 146 ir 147 ir 148 ir 149 ir 150 ir 151 ir 152 ir 153 ir 154 ir 155 ir 156 ir 157 ir 158 ir 159 ir 160 ir 161 ir 162 ir 163 ir 164 ir 165 ir 166 ir 167 ir 168 ir 169 ir 170 ir 171 ir 172 ir 173 ir 174 ir 175 ir 176 ir 177 ir 178 ir 179 ir 180 ir 181 ir 182 ir 183 ir 184 ir 185 ir 186 ir 187 ir 188 ir 189 ir 190 ir 191 ir 192 ir 193 ir 194 ir 195 ir 196 ir 197 ir 198 ir 199 ir 200 ir 201 ir 202 ir 203 ir 204 ir 205 ir 206 ir 207 ir 208 ir 209 ir 210 ir 211 ir 212 ir 213 ir 214 ir 215 ir 216 ir 217 ir 218 ir 219 ir 220 ir 221 ir 222 ir 223 ir 224 ir 225 ir 226 ir 227 ir 228 ir 229 ir 230 ir 231 ir 232 ir 233 ir 234 ir 235 ir 236 ir 237 ir 238 ir 239 ir 240 ir 241 ir 242 ir 243 ir 244 ir 245 ir 246 ir 247 ir 248 ir 249 ir 250 ir 251 ir 252 ir 253 ir 254 ir 255 ir 256 ir 257 ir 258 ir 259 ir 260 ir 261 ir 262 ir 263 ir 264 ir 265 ir 266 ir 267 ir 268 ir 269 ir 270 ir 271 ir 272 ir 273 ir 274 ir 275 ir 276 ir 277 ir 278 ir 279 ir 280 ir 281 ir 282 ir 283 ir 284 ir 285 ir 286 ir 287 ir 288 ir 289 ir 290 ir 291 ir 292 ir 293 ir 294 ir 295 ir 296 ir 297 ir 298 ir 299 ir 300 ir 301 ir 302 ir 303 ir 304 ir 305 ir 306 ir 307 ir 308 ir 309 ir 310 ir 311 ir 312 ir 313 ir 314 ir 315 ir 316 ir 317 ir 318 ir 319 ir 320 ir 321 ir 322 ir 323 ir 324 ir 325 ir 326 ir 327 ir 328 ir 329 ir 330 ir 331 ir 332 ir 333 ir 334 ir 335 ir 336 ir 337 ir 338 ir 339 ir 340 ir 341 ir 342 ir 343 ir 344 ir 345 ir 346 ir 347 ir 348 ir 349 ir 350 ir 351 ir 352 ir 353 ir 354 ir 355 ir 356 ir 357 ir 358 ir 359 ir 360 ir 361 ir 362 ir 363 ir 364 ir 365 ir 366 ir 367 ir 368 ir 369 ir 370 ir 371 ir 372 ir 373 ir 374 ir 375 ir 376 ir 377 ir 378 ir 379 ir 380 ir 381 ir 382 ir 383 ir 384 ir 385 ir 386 ir 387 ir 388 ir 389 ir 390 ir 391 ir 392 ir 393 ir 394 ir 395 ir 396 ir 397 ir 398 ir 399 ir 400 ir 401 ir 402 ir 403 ir 404 ir 405 ir 406 ir 407 ir 408 ir 409 ir 410 ir 411 ir 412 ir 413 ir 414 ir 415 ir 416 ir 417 ir 418 ir 419 ir 420 ir 421 ir 422 ir 423 ir 424 ir 425 ir 426 ir 427 ir 428 ir 429 ir 430 ir 431 ir 432 ir 433 ir 434 ir 435 ir 436 ir 437 ir 438 ir 439 ir 440 ir 441 ir 442 ir 443 ir 444 ir 445 ir 446 ir 447 ir 448 ir 449 ir 450 ir 451 ir 452 ir 453 ir 454 ir 455 ir 456 ir 457 ir 458 ir 459 ir 460 ir 461 ir 462 ir 463 ir 464 ir 465 ir 466 ir 467 ir 468 ir 469 ir 470 ir 471 ir 472 ir 473 ir 474 ir 475 ir 476 ir 477 ir 478 ir 479 ir 480 ir 481 ir 482 ir 483 ir 484 ir 485 ir 486 ir 487 ir 488 ir 489 ir 490 ir 491 ir 492 ir 493 ir 494 ir 495 ir 496 ir 497 ir 498 ir 499 ir 500 ir 501 ir 502 ir 503 ir 504 ir 505 ir 506 ir 507 ir 508 ir 509 ir 510 ir 511 ir 512 ir 513 ir 514 ir 515 ir 516 ir 517 ir 518 ir 519 ir 520 ir 521 ir 522 ir 523 ir 524 ir 525 ir 526 ir 527 ir 528 ir 529 ir 530 ir 531 ir 532 ir 533 ir 534 ir 535 ir 536 ir 537 ir 538 ir 539 ir 540 ir 541 ir 542 ir 543 ir 544 ir 545 ir 546 ir 547 ir 548 ir 549 ir 550 ir 551 ir 552 ir 553 ir 554 ir 555 ir 556 ir 557 ir 558 ir 559 ir 560 ir 561 ir 562 ir 563 ir 564 ir 565 ir 566 ir 567 ir 568 ir 569 ir 570 ir 571 ir 572 ir 573 ir 574 ir 575 ir 576 ir 577 ir 578 ir 579 ir 580 ir 581 ir 582 ir 583 ir 584 ir 585 ir 586 ir 587 ir 588 ir 589 ir 590 ir 591 ir 592 ir 593 ir 594 ir 595 ir 596 ir 597 ir 598 ir 599 ir 600 ir 601 ir 602 ir 603 ir 604 ir 605 ir 606 ir 607 ir 608 ir 609 ir 610 ir 611 ir 612 ir 613 ir 614 ir 615 ir 616 ir 617 ir 618 ir 619 ir 620 ir 621 ir 622 ir 623 ir 624 ir 625 ir 626 ir 627 ir 628 ir 629 ir 630 ir 631 ir 632 ir 633 ir 634 ir 635 ir 636 ir 637 ir 638 ir 639 ir 640 ir 641 ir 642 ir 643 ir 644 ir 645 ir 646 ir 647 ir 648 ir 649 ir 650 ir 651 ir 652 ir 653 ir 654 ir 655 ir 656 ir 657 ir 658 ir 659 ir 660 ir 661 ir 662 ir 663 ir 664 ir 665 ir 666 ir 667 ir 668 ir 669 ir 670 ir 671 ir 672 ir 673 ir 674 ir 675 ir 676 ir 677 ir 678 ir 679 ir 680 ir 681 ir 682 ir 683 ir 684 ir 685 ir 686 ir 687 ir 688 ir 689 ir 690 ir 691 ir 692 ir 693 ir 694 ir 695 ir 696 ir 697 ir 698 ir 699 ir 700 ir 701 ir 702 ir 703 ir 704 ir 705 ir 706 ir 707 ir 708 ir 709 ir 710 ir 711 ir 712 ir 713 ir 714 ir 715 ir 716 ir 717 ir 718 ir 719 ir 720 ir 721 ir 722 ir 723 ir 724 ir 725 ir 726 ir 727 ir 728 ir 729 ir 730 ir 731 ir 732 ir 733 ir 734 ir 735 ir 736 ir 737 ir 738 ir 739 ir 740 ir 741 ir 742 ir 743 ir 744 ir 745 ir 746 ir 747 ir 748 ir 749 ir 750 ir 751 ir 752 ir 753 ir 754 ir 755 ir 756 ir 757 ir 758 ir 759 ir 760 ir 761 ir 762 ir 763 ir 764 ir 765 ir 766 ir 767 ir 768 ir 769 ir 770 ir 771 ir 772 ir 773 ir 774 ir 775 ir 776 ir 777 ir 778 ir 779 ir 780 ir 781 ir 782 ir 783 ir 784 ir 785 ir 786 ir 787 ir 788 ir 789 ir 790 ir 791 ir 792 ir 793 ir 794 ir 795 ir 796 ir 797 ir 798 ir 799 ir 800 ir 801 ir 802 ir 803 ir 804 ir 805 ir 806 ir 807 ir 808 ir 809 ir 810 ir 811 ir 812 ir 813 ir 814 ir 815 ir 816 ir 817 ir 818 ir 819 ir 820 ir 821 ir 822 ir 823 ir 824 ir 825 ir 826 ir 827 ir 828 ir 829 ir 830 ir 831 ir 832 ir 833 ir 834 ir 835 ir 836 ir 837 ir 838 ir 839 ir 840 ir 841 ir 842 ir 843 ir 844 ir 845 ir 846 ir 847 ir 848 ir 849 ir 850 ir 851 ir 852 ir 853 ir 854 ir 855 ir 856 ir 857 ir 858 ir 859 ir 860 ir 861 ir 862 ir 863 ir 864 ir 865 ir 866 ir 867 ir 868 ir 869 ir 870 ir 871 ir 872 ir 873 ir 874 ir 875 ir 876 ir 877 ir 878 ir 879 ir 880 ir 881 ir 882 ir 883 ir 884 ir 885 ir 886 ir 887 ir 888 ir 889 ir 890 ir 891 ir 892 ir 893 ir 894 ir 895 ir 896 ir 897 ir 898 ir 899 ir 900 ir 901 ir 902 ir 903 ir 904 ir

derbyes apie derma Jocheli Simas akatome sans hutor &
amam. laime. Sangre muba gredy f. achurine. Tarkar
byer. M. Umentzer T. Rosalor

1116-076 487 490 miko Padozija

[illegible]

Tardymo protokolas, kuriame Emmanuelio Levino tėvas aiškina, koku būdu jo sūnus Emmanuelis, šeimai grįžus iš Rusijos po I pasaulinio karo, iš archyvų gavo jo netikslūs duomenis (Jachielis Levinas' explanation of how his son Emmanuelis acquires the incorrect details from the archives when the family returned from Russia after the First World War)

[illegible]

Technical Destinas

Edward

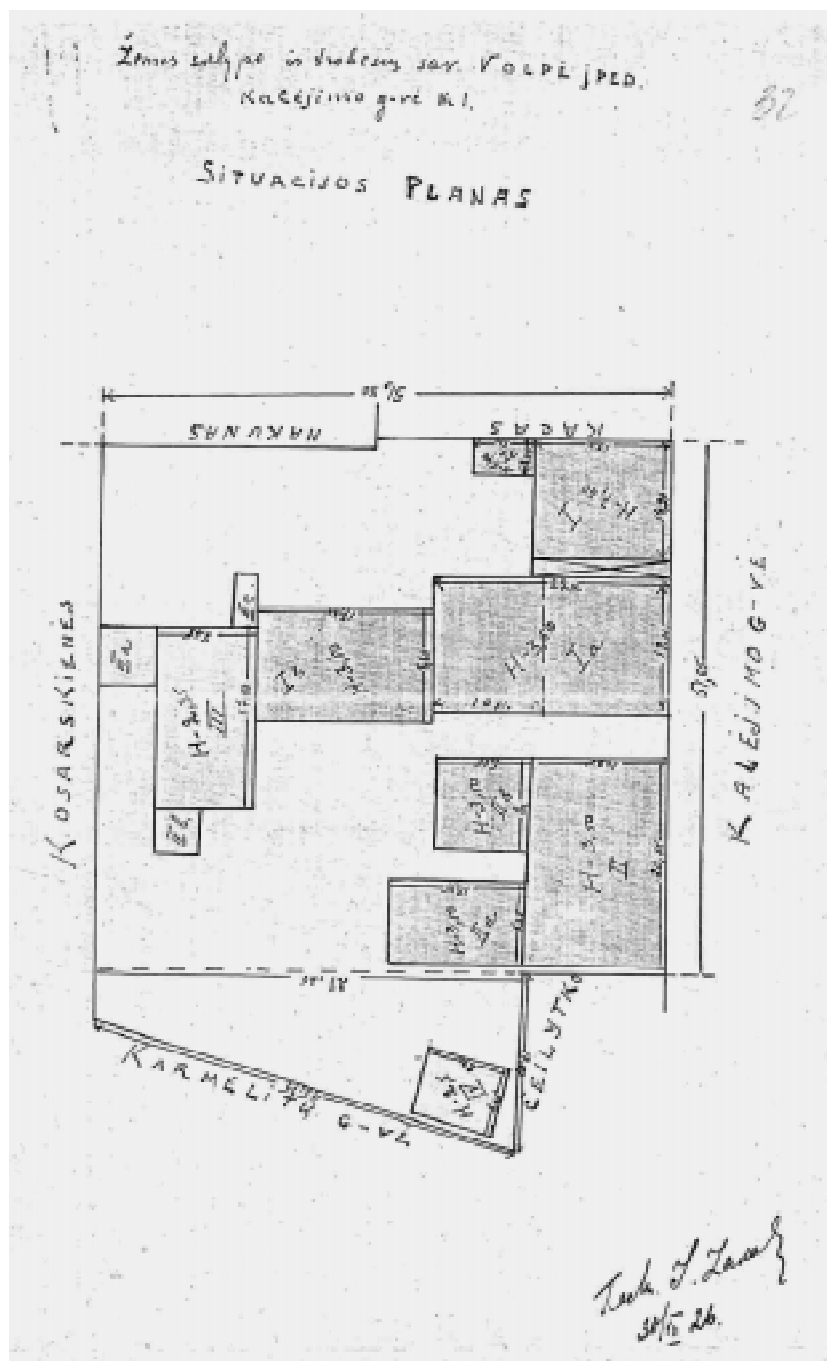
University of Michigan Press

160

10

1994, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 2654, 2655, 2656, 2657, 2658, 2659, 2660, 2661, 2662, 2663, 2664, 2665, 2666, 2667, 2668, 2669, 2670, 2671, 2672, 2673, 2674, 2675, 26

Tardymo protokolo tęsinys (A continuation of the explanation)



Kalėjimo gatvės (dabar Spaustuvinių) Nr. 1 Kaune dokumentai, kuriuose matyti namų planas ir namų gyventojai (žr. 18 p.), tarp kurių ir Levinas. Šiuose namuose Levinų šeima gyveno iki 1936 metų. Juose Emmanuelis Levinas vaikystėje susipažino ir su savo būsima žmona Raisa. (A plan of a house in Kalėjimo street (now Spaustuvinių street). The Levinas family lived in one of its apartments until 1936. In this house Emmanuel met his future wife Raisa.)

8. Trobesių apėtymas, nurodant kiek yra butų, kraitavų ir kitų būstų, pažymint at-
būta, kraitavę ir būstą, ir gausumą B jų pelną (nuomos mokesnio dydį)

	Trobesių pavadinimas, jų konstrukcija (med. ar mūr), ir kiek auk- štų	Patalpos nurodininko vardas ir pavardė	Kas joje yra	Kuomet anksčiau	Kambarių skai- čius	Nuomos įmoka nuomotojui, Lt
1	Mušininis namas Laukaišio g. 10	Licis	butas	2	4	150
		Licinas g.	"	2	2	100
		Kapčinskis	"	1	3	100
		Kronaitė	"	1	1	200
		Solovjovaitė	"	1	1	300
2	Mušininis namas Laukaišio g. 10	Volše	"	1	4	200
		Licinas	"	1	2	900
3	Mušininis namas Laukaišio g. 10	Piršis	piršis	1	10	1500
		Komunas	piršis	1	10	1500
4	Mušininis namas Laukaišio g. 10	Komunas	namas	1	10	1500
	Kaigaišio g. 10	Sargis	butas	1	1	200
		Stankovicius	"	1	1	200
		Vidulskis	"	2	1	200
5	Mušininis namas Laukaišio g. 10	Berdinaitis	butas	1	1	100
6	Mušininis namas Laukaišio g. 10	Sargis	"	1	1	200
						450

[illegible]

Dokumentai apie namus Laisvės g. Nr. 25: namų savininkai ir namų pastatų sąrašas bei nuomininkų sąrašas, tarp kurių ir Jechielis Levinas, kuris šiuose namuose nuo pat XX a. pradžios nuomojo patalpas kanceliarinėms prekėms. Šį adresą kaip namų adresą Emmanuelis Levinas buvo nurodęs, prašydamas Prancūzijos pilietybės. (The title deeds of the house at No 25 in Laisvės street. Jachielis Levinas leased rooms in this house from the beginning of the 20th century for a shop selling office goods. This address was indicated by Emmanuel in his request for French citizenship.)

Unlase ngie atchilene hantre hai patsilpau:

- а) аллантус и таллус, б) аллантус валдыбелың бел висцероцелей плагга, в) аллантус пектыбел бел прамонте (мемб.)
д) аллантус асвалдыкык ас белане мурлы, е) *Homocotulus sandellius*, гамбел и пон. и д) бамеи алыган.

Troškos nr	Savininkų ir naminių gyvulių vardai ir pavardės	Kaimo apskr.	Kiek kambaryų būstoje	Ar kiek kambarių virtuvė	Kiek Dvaro gyvenamųjų naminių patalynių per pastarąsias 3 metus užbutas, patalpintas, atleistas			Ar turimi mediniai naminių baldų ar savininko užrašymai	Patalpų įrengimas, baldai, mediniai baldai, mediniai baldai, mediniai baldai	Pastaba
					1936m. Ilg.	1937m. Ilg.	1938m. Ilg.			
1.	L. Gofindas	1	3	1	7800	1300	1800		2160	
1	Vilhelmas Laisa	2	19	1	7800	3040	8090	v	8090	
1	Klaipėda, Karmėl	1								
4	Butas	2	3	1						
4	Kapylka	1								
4	Butas	1	1	1	18850	21600	21600	v	21600	
1	Apogolda	1	Kraut.		7500	7500	7650	v	7650	
1	Petruskaitis	1	"		3000	3000	3000	v	3000	
1	A. Gudvilas	1	"							
3	Butas	1	4	1	7800	7800	8000	v	8000	
1	M. Lazdinec	1	Kraut.							
1	Butas	1	2	1	6000	6240	6980	v	6980	
1	Schmidtovskis	1	Kraut.		6000	6600	6600	v	6600	
1	J. Chachovickas	1	Kraut.		6000	6000	6000	v	6000	
1	J. Rozalskis	1	Kraut.							
1	Butas	2	4	1	9600	9600	9900	v	9900	
1	J. Deromanas	1	Kraut.		1610	1610	1740	v	1740	
1	N. Valfas	1	Kraut.							
1	Butas	1	2	1	4800	4800	4950	v	4950	
1	E. Podlisaras	1	Kraut.		3240	3570	4200	v	4200	
1	J. Petras	1	"		3000	3000	3180		3240	
1	V. Kameševičius	1	Kraut.							
1	Butas	1	3	1	5400	5400	5520		5400	
	Perfelinas				9310	9650	9860			

19

Zināts darbs ir saņemts (ņemot vērā, ja ir) no: (norādīt pilnu nosaukumu, iestādi, pilsētu, valsti)

1000

5278

7

499 599

[illegible]

p a r e i š k i m a s.

Apie savo turinį pareiškė Šilas Zinlas:

- [illegible]

P a s t a t a a p d a t m a s							
Pasutų pavadinimas, dygis, amžius, sandėlio, nuolios, fabrikas ir t.t.)	II kloties medžiagos	Kloties medžiagos Kilnės medžiagos	Kloties medžiagos (central, ar kronas)	Ar yra mėsos vandens vanduo	Namų medžiagos medžiagos	Pastatams	
1 gys. namas	medžiagos	1 1/2	3	Kronas	494	494	1/2 medžiagos
2 " "	medžiagos	1 1/2	4	central, kronas	494	494	" " "
3 " "	medžiagos	1	3	" "	"	324	" " "
4 " "	medžiagos	1 1/2	3	Kronas	"	347	" " medžiagos
5 " "	medžiagos	1 1/2	4	central, kronas	"	494	" " medžiagos
6 " "	medžiagos	1 1/2	4	central, kronas	"	494	" " medžiagos
7 " "	medžiagos	1 1/2	4	central, kronas	"	494	" " medžiagos
8 " "	medžiagos	1 1/2	4	central, kronas	"	494	" " medžiagos
9 " "	medžiagos	1 1/2	4	central, kronas	"	494	" " medžiagos
10 " "	medžiagos	1 1/2	4	central, kronas	"	494	" " medžiagos
11 " "	medžiagos	1 1/2	4	central, kronas	"	494	" " medžiagos
12 " "	medžiagos	1 1/2	4	central, kronas	"	494	" " medžiagos

*Dokumentai apie namus Mickevičiaus g. Nr. 19, į kuriuos Levinų šeima persikėlė 1936 metais, suban-
krutavus Vulpės įpėdiniams Kalėjimo g. Nr. 1. (The title deeds of the house at No 19 in Mickevičius
street. In 1936, Levinas' family moved into an apartment in this house.)*

EMMANUEL LEVINAS



KELETAS PAMĄSTYMŲ APIE HITLERIZMO FILOSOFIJĄ

Hitlerio filosofija – pirmapradiška. Tačiau joje eikvojamos pirmykštės galios, prasiveržus elementariai jėgai, atskleidžia niekingą tuščiažodžiavimą. Jos pažadina slapta vokiečių dvasios nostalgiją. Hitlerizmas yra daugiau nei užkrėtimas ar beprotybė – tai pirmapradžių jausmų pažadinimas.

Tačiau kaip tik tada, nors ir siaubingai pavojingas, hitlerizmas tampa filosofškai įdomus. Mat pirmapradiuose jausmuose slypi filosofija. Jie išreiškia pirminę laikyseną sielos, esančios visos tikrovės ir savo pačios likimo akivaizdoje. Jie iš anksto sąlygoja nuotykių, kurių siela patirs pasaulyje, prasmę ir suteikia jai pavidalą.

Tad hitlerizmo filosofija pranoksta

hitlerininkų filosofiją. Ji užklausia pačius civilizacijos principus. Konfliktas kyla ne tik tarp liberalizmo ir hitlerizmo. Kyla grėsmė net ir pačiai krikščionybei, nors, atėjus režimui, su katalikų bažnyčiomis buvo elgiamasi atsargiai ir jos naudojosi konkordatais.

Tačiau nepakanka atskirti krikščioniškąjį universalizmą nuo rasistinio partikuliarizmo, kaip tai daro kai kurie žurnalistai: loginis prieštaravimas negali įvertinti konkretaus įvykio. Loginio prieštaravimo, supriešinančio du idėjinius požiūrius, reikšmė iškyla tik tada, kai sugrįžtama prie jų kilmės, prie intucijos, prie pirminio sprendimo, kuris padaro juos galimus. Su šia nuostata pa-teiksime čia keletą savo pamąstymų.

I

Laisvės dvasia negali būti apribota politinėmis laisvėmis, mat europietiškoje kultūroje ji reiškia tam tikrą žmogiš-

kos lemties sampratą. Laisvės dvasia – tai žmogaus absoliučios laisvės jausena pasaulio ir jo veiksmų reikalaujančių

galimybių atžvilgiu. Žmogus amžinai atsinaujina Pasaulio akivaizdoje. Kalbant be išlygų, jis neturi istorijos.

Kadangi istorija – tai pats giliausias apribojimas, pamatinis apribojimas. Laikas – žmogiškos egzistencijos sąlyga – tai visų pirma neatitaisomybės sąlyga. Atliktas dalykas, nusineštas vis praeinančios dabarties, niekuomet nepasiduoda žmogaus galiai, bet slegia jo lemtį. Už amžino daiktų nykimo melancholijos, už heraklitiškos iliuzinės dabarties glūdi nenutrinamos praeities nepakeičiamumo tragedija, dėl kurios veiklumas pasmerktas būti vien tąsa. Tikrajai laisvei, tikrajai pradžiai reikėtų tikrosios dabarties, kuri, visuomet būdama likimo apogėjuje, amžinai vis iš naujo jį pradėtų.

Šią nuostabią žinią atneša judaizmas. Sąžinės graužatis – radikalaus bejėgiškumo atitaisyti neatitaisomą skausmingą išraiška – skelbia atgailą, gimdančią atitaisantį atleidimą. Žmogus dabartyje aptinka tai, kuo jis gali pakeisti, ištrinti praeitį. Laikas praranda patį savo nesugrąžinamumą. Jis nusilpęs puola po žmogaus kojomis kaip sužeistas žvėris. Ir jis jį išlaisvina.

Kankinantis prigimtinio bejėgiškumo jausmas, kurį žmogus patiria laiko akivaizdoje – tai ir yra visas graikų Moiros tragiškumas, visas nuodėmės idėjos intensyvumas ir visa krikščioniškojo maišto didybė. Atreidams*, besiblaškantiems svetimos ir kaip prakeiksmas brutalių praeities apsuptyje, krikščionybė prieššina mistinę dramą. Tai atperkantis

Kryžius. O per Eucharistiją, triumfuojančią prieš laiką, šis atpirkimas vyksta kiekvieną dieną. Išganymas, kurį nori atnešti krikščionybė, galioja dėl pažado vis iš naujo pradėti praeinančių akimirkų išpildytą galutinumą, įveikti absoliučią prieštarą dabarčiai pajungtos praeities, dėl kurios visuomet svarstoma ir kuri visuomet užklausiama.

Ir taip krikščionybė skelbia laisvę, ir taip ji ją padaro visiškai galimą. Ne tik likimo pasirinkimas yra laisvas. Bet ir atliktas pasirinkimas nesukausto. Žmogus išsaugo galimybę – žinoma, antgamtinę, bet apčiuopiamą, konkrečią – išardyti sutartį, per kurią jis laisvai angažavosi. Jis gali kiekvieną akimirką atgauti savąjį pirmųjų kūrimo dienų nuogybę. Atgavimas nėra lengvas. Jis gali nepavykti. Tai nėra arbitraliame pasaulyje esančios valios kaprizingo sprendimo padarinys. Reikalaujamos pastangos gelmė žymi tik kliūtis sunkumą ir pabrėžia originalumą naujos pažadėtos bei realizuotos tvarkos, kuri triumfuoja suardydama giluminius prigimtinės egzistencijos sluoksnius.

Ši begalinė laisvė bet kokios priklausomybės atžvilgiu, kurios dėka iš esmės jokia priklausomybė nebėra galutinė, sudaro krikščioniškos sielos sampratos pagrindą. Nors ir išlieka aukščiausio laipsnio konkrečia tikrove, nors ir išreiškia pačią individo esmę, šiai laisvei būdingas atšiaurus transcendentinio dvelksmo grynumas. Realios pasaulio istorijos permainose atsinaujinimo galia sielai sutei-

* Atreidai – Atrėjo sūnūs: Agamemnonas ir Menelajas. Atrėjas išvarė savo brolių Tiestą, suvedžiojusį jo žmoną, o grįžusį pavaišino jo vaikų mėsa. Vėliau buvo nužudytas Tiesto sūnaus Aigisto. Už šią Atrėjo piktadarystę prakeikimas ir toliau slėgė jo giminę (čia ir kitur – vertėjos pastaba).

čia tarsi noumeninę prigimtį, apsaugančią ją nuo pasaulio, kuriame visgi gyvena konkretus žmogus, išpuolių. Tačiau tai tik tariamas paradoksas. Sielos atsitraukimas yra ne abstrahavimasis, bet konkreti bei pozityvi atsitraukimo, abstrahavimosi galia. Visų sielų vienoda vertė, nepriklausanti nuo materialios ar socialinės paskirų asmenų padėties, kyla ne iš kokios nors teorijos, kuri už individualių skirtumų matytų „psichologinės sandaros“ analogiją. Ši vertė susijusi su sielai duota galia išsilaisvinti nuo to, *kuo ji buvo*, nuo viso to, kas ją saistė, kas ją įpareigojo, idant atrastų savo pirmą nekaltumą.

Nors paskutiniųjų amžių liberalizmas nepastebimai nuslepia šio išsilaisvinimo dramatiškumą, jis išsaugo esminį jo elementą suverenios proto laisvės pavidalu. Visas filosofinis bei politinis Naujųjų laikų mąstymas linksta žmogišką dvasią iškelti virš tikrovės, atveria bedugnę tarp žmogaus ir pasaulio. Padarydamas neįmanomą fizinio pasaulio kategorijų pritaikymą proto dvasingumui, jis nukelia pačią dvasios esmę už

laukinio pasaulio ir už konkrečios egzistencijos nepermaldaujamos istorijos ribų. Aklą sveiko proto pasaulį jis pakeičia idealistinės filosofijos rekonstruotu protu apsuptu bei protui pajungtu pasauliu. Vietoj per malonę gauto išsilaisvinimo čia esama autonomijos, tačiau ji persmelkta judėjįskų-krikščioniškų laisvės *leit-motyvu*.

XVIII amžiaus prancūzų rašytojai, demokratinės ideologijos bei Žmogaus teisių deklaracijos pradininkai, nepaisant jų materializmo, pripažino protą, užkeikiantį fizinę, psichologinę bei socialinę materiją. Proto šviesos pakanka norint išvyti iracionalumo šešėlius. Kas lieka iš materializmo, kai materija visa persmelkta proto?

Liberalistinio pasaulio žmogus nesi renka savo lemties slegiamas Istorijos naštos. Jis nepažįsta savo galimybių kaip neraminančių, jo paties viduje kunkuliuojančių galių, iš karto jį nukreipiančių apibrėžtu keliu. Jam tai vien loginės galimybės, išskylančios ramiam protui, kuris renkasi amžinai išlaikydamas atstumą.

II

Marksizmas pirmą kartą Vakarų istorijoje užginčija šią žmogaus sampratą.

Žmogiškoji dvasia jam nebeatrodo esanti gryna laisvė, virš bet kokios priklausomybės pakylanti siela, ji nebėra tikslų karalystei priklausantis grynas protas. Ją valdo materialiniai poreikiai. Bet būdama maginei proto lazdelei nebepaklūstančios materijos ar visuomenės valdžioje, jos konkreti bei pavergta egzistencija yra svarbesnė, svaresnė už

bejėgį protą. Iki intelekto egzistuojanti kova jai primeta sprendimus, kurių jis nebuvo priėmęs. „Būtis determinuoja sąmonę“. Mokslas, moralė, estetika yra ne mokslas, moralė, estetika pačios savaime, bet kiekvieną kartą išreiškia pamatinę buržuazinės ir proletarinės kultūros priešpriešą.

Tradiciskai suvokiama dvasia praranda tą galią išpauinioti ryšius, kuria ji visuomet taip didžiavosi. Ji susiduria su

tokiais kalnais, kurių joks tikėjimas savime negali išjudinti. Stebuklus daranti absoliuti laisvė pirmą kartą pašalinama iš dvasios sandaros. Tuo marksizmas priešingas ne tik krikščionybei, bet ir bet kokiam idealistiniam liberalizmui, ku-

riam ne „būtis determinuoja sąmonę“, o sąmonė ar protas determinuoja būtį.

Tuo marksizmas atlieka europietiskai kultūrai priešingą judesį ar bent jau nutraukia harmoningą jos plėtojimosi kreivę.

III

Vis dėlto šis santykio su liberalizmu nutraukimas nėra galutinis. Tam tikra prasme marksizmas suvokia tiesią 1789 metų tradicijas, o jakobinizmas atrodo plačiu mastu įkvepiąs marksistinius revoliucionierius. Bet jei pamatine marksizmo intuicija laikysime pastebėjimą, jog dvasia neišvengiamai susijusi su apibrėžta situacija, tai ši sąsaja neturi nieko radikalaus. Individuali būties determinuota sąmonė nėra tokia jau bejėgė, kad neišsaugotų (bent jau iš principo) galios sudrebinti socialinius apžavus, kurie nuo šiol pasirodo svetimi jos esmei. Įsisaugoninti savo socialinę situaciją Marksui reiškia išsivaduoti iš joje glūdinčio fatalizmo.

Europietiskai žmogaus sampratai iš tiesų priešinga koncepcija galima tik tokiu atveju, jei situacija, iš kurios jis negali ištrūkti, būtų jam ne išoriška, bet sudarytų patį jo būties pagrindą. Šį paradoksą reikalavimą, atrodo, realizuoja mūsų kūnas.

Ką pagal tradicinę interpretaciją reiškia turėti kūną? Tai reiškia jį pakęsti kaip išorinio pasaulio objektą. Sokratui jis atrodo slegiantis kaip grandinės, sukaustančios filosofą Atėnų kalėjime. Jis jį uždaro kaip jo laukiantis kapas. Kūnas yra kliūtis. Jis sudaužo laisvą dva-

sios polėkį, jis ją sugrąžina į žemišką situaciją, o kaip kliūtį kūną reikia įveikti.

Krikščionybė, kaip ir modernųjį liberalizmą, maitino amžino kūno svetimumo mums jausmas. Būtent šis jausmas išliko keičiantis etikoms ir nepaisant asketiškumo idealo išblėsimo nuo renesanso laikų. Nors materialistai „aš“ tapatino su kūnu, jie tai darė gryno ir paprasto dvasios neigimo sąskaita. Jie kūną priskyrė gamtai, nesuteikdami jam išskirtinio vaidmens Pasaulyje.

O juk kūnas nėra tiesiog amžinas svetimas. Klasikinė interpretacija mūsų kūno ir mūsų pačių tapatybę, kurią tam tikros aplinkybės paverčia išskirtinai juntamą, nustumia į žemesnį lygmenį arba laiko peržengtinu etapu. O juk kūnas mums yra ne tik artimesnis ir įprastesnis nei visas likęs pasaulis, jis ne tik valdo mūsų psichinį gyvenimą, mūsų nuotaikas bei veiklą. Be šių banalių konstatacijų esama tapatybės jausmo. Ar mes neteigiame savęs pačių per šią unikalią mūsų kūno šilumą dar iki „Aš“ išsiskleidimo, pretenduojančio nuo jos atsiskirti? Ar nėra taip, kad šie saitai, kuriuos dar iki intelekto išsiskleidimo nustato kraujas, nepasiduoda jokiam išbandymui? Atliekant pavojingą sportinį manevrą, rizikingą pratimą, kurio

metu judesiai pasiekia kone abstraktaus tobulumo dvelkiant mirčiai, bet koks „aš“ ir kūno dualizmas turi išnykti. O argi fizinio skausmo akligatvyje ligonis nejaučia nedalomo savo būties paprastumo, kai jis vartosi savo kančios guolyje ieškodamas ramios padėties?

Kas nors pasakytų, jog skausmo analizė iškelia dvasios pasipriešinimą skausmui, maištą, atsisakymą kentėti ir, atitinkamai, siekį jį įveikti, – bet ar šis mėginimas nėra iš pat pradžių beviltiškas? Argi maištaujanti dvasia nelieka be jokių prošvaisčių uždaryta skausme? Ir ar ši neviltis nesudaro paties skausmo pagrindo?

Šalia tradicinio vakarietiško mąstymo pateiktos šių faktų interpretacijos, kuriuos jis vadina neapdorotais bei pirminiais ir kuriuos jis sugeba redukuoti, gali išlikti neredukuojamo jų pirmapradiškumo jausena ir troškimas išlaikyti jų grynumą. Tokiu atveju fizinis skausmas būtų absoliuti pozicija.

Kūnas – tai ne tik nelaimingas ar laimingas atsitiktinumas, susiejantis mus su nepermaldaujamu materijos pasauliu, *jo neatsiejamumas nuo „Aš“ turi savaiminę vertę*. Šis neatsiejamumas *neišvengiamas*, ir jokia metafora negali leisti jo supainioti su išorinio objekto buvimu. Tai absoliučiai galutinė jungtis, ir jos tragiško skonio niekas negali pakeisti.

Tad šis „aš“ ir kūno tapatybės jausmas – kuris, žinoma, neturi nieko bendra su populiarizuotu materializmu – niekada neleis juo remtis tiems, kurie norės šios vienovės gelmėse atrasti laisvos dvasios, kovojančios prieš ją kausantį kūną, dualizmą. Priešingai, būtent šis prikaustymas prie kūno sudaro visą

dvasios esmę. Atsieti jį nuo konkrečių formų, su kuriomis jis iš pat pradžių susijęs – tai išduoti pačios jausenos, kuria reikia remtis, pirmapradiškumą.

Šiai kūno jausenai, kuria vakarietiška dvasia niekada nenorėjo pasitenkinti, priskiriama svarba yra naujosios žmogaus koncepcijos pagrindas. Biologiškumas, su visu tuo, ką jis turi fatališko, tampa daugiau nei dvasinio gyvenimo objektu, jis tampa šio gyvenimo šerdimi. Paslaptieji kraujo balsai, paveldėjimo ir praeities šauksmas, kuriems kūnas tampa paslaptingu transliuotoju, netenka savo problemiškumo, kai jie pajungiami absoliučiai laisvam „Aš“. Siekdamas juos išspręsti, „Aš“ pateikia tik šių problemų nežinomuosius. Jis sudarytas iš šių nežinomųjų. Žmogaus esmę sudaro nebe laisvė, bet tam tikras sukaustymas. Būti iš tiesų savimi – tai ne pakilti virš atsitiktinumų, kurie visuomet svetimi „Aš“ laisvei, priešingai, tai įsisąmoninti pirminį, neišvengiamą, mūsų kūnui unikalų sukaustymą, o ypač priimti šį sukaustymą.

Kaip tik tada bet kokia socialinė struktūra, kuri skelbia išsivadavimą iš kūno ir kuri to nedaro, tampa įtartina kaip atsižadėjimas, kaip išdavystė. Modernios visuomenės, pagrįstos laisvų valių susitarimu, formos pasirodo ne vien trapios, nestabilios, bet ir klaidinančios, melagingos. Dvasių suvienodinimas netenka prieš kūną triumfuojančios dvasios didybės. Tai tampa falsifikatorių veikla. Vienakraujiškumu pagrįsta visuomenė tiesiogiai kyla iš šio dvasios sukonkretinimo. Ir tuomet, jei rasė neegzistuoja, reikia ją išrasti!

Šį žmogaus ir visuomenės idealą lydi naujas mąstymo ir tiesos idealas.

Kaip jau pabrėžėme, vakarietiško pasaulio mąstymo bei tiesos struktūrai būdingas atstumas, iš pat pradžių skirian-
tis žmogų ir idėjų pasaulį, kuriame jis pasirinks savo tiesą. Jis yra laisvas ir vienas priešais šį pasaulį. Jis toks laisvas, kad gali neperžengti šio atstumo, nepadaryti pasirinkimo. Skepticizmas – tai pamatinė vakarietiškos dvasios galimybė. Bet jei kada nors atstumas įveikiamas ir tiesa užčiuopiama, žmogus dėl to nė kiek nepraranda savo laisvės. Žmogus gali „susigriebti“ ir sugrįžti prie savo pasirinkimo. Teiginyje iš karto glūdi būsimas neigimas. Ši laisvė sudaro visą mąstymo vertę, bet ji kartu slepia ir jo pavojų. Į žmogų ir idėją skiriančią tarpą prasiskverbia melas.

Mąstymas tampa žaidimu. Žmogus mėgaujasi savo laisve ir galutinai nesusieja savęs su jokia idėja. Savo galią abejoti jis pakeičia įsitikinimo stoka. Nesukaustyti savęs jokia tiesa jam tampa nenoru asmeniškai įsitraukti į dvasinių vertybių kūrimą. Nuoširdumui tapus neįmanomu, prapuola bet koks heroizmas. Kultūrą užtvindo viskas, kas neautentiška – interesams bei madai tarnaujantis surogatas.

Visuomenei, praradusiai gyvą sąlytį su savo tikroju laisvės idealu ir priėmusiai degeneravusias jo formas, nematančiai, kokių pastangų reikalauja šis idealas ir besidžiaugiančiai tik jo teikiama-
mais patogumais – tokiai visuomenei vokiškasis žmogaus idealas pasirodo kaip nuoširdumo ir autentiškumo pažadas. Žmogus nebestovi priešais idėjų

pasaulį, kuriame jis savo laisvo proto suvereniu sprendimu gali pasirinkti savąją tiesą, jis iš pat pradžių yra susijęs su tam tikromis iš šių idėjų, kaip kad jis nuo pat gimimo susijęs su visais tais, kurie yra to paties kraujo. Jis nebegali žaisti su idėjomis, nes iš jo konkrečios būties kilusi, jo kūne ir kraujyje išsaknijusi idėja išsaugo rimtumą.

Prikaustytas prie savo kūno žmogus atsisako galios pabėgti nuo savęs. Tiesa jam nebėra svetimo reginio stebėjimas – tai drama, kurioje jis pats atlieka vaidmenį. Žmogus ištars savąją „taip“ arba „ne“ tik slegiant visos jo egzistencijos naštai, kurios duocių nebeįmanoma pakeisti.

Tačiau kam įpareigoja šis nuoširdumas? Bet koks racionalus dvasių suvienodinimas ar mistinis jų bendrumas, neparemtas kraujo bendrija, yra įtartinas. Ir vis dėlto naujoji tiesos rūšis negali atsižadėti tiesos formalios prigimties ir liautis buvusi universali. Tebūnie tiesa yra *mano* tiesa pačia tikriausia nuosavybės prasme, bet ji turi siekti naujo pasaulio sukūrimo. Zaratustra nepasitenkina savo atsimainymu, jis nusileidžia nuo kalno ir atneša evangeliją. Kaip universalumas suderinamas su rasizmu? Čia esama pamatinio pačios universalumo idėjos pakeitimo, ir tai atitinka pirminę rasistinę logiką. *Ji turi suteikti vietos ekspansijos idėjai*, nes galios ekspansija pateikia visai kitokią struktūrą nei kokios nors idėjos propagavimas.

Propaguojama idėja iš esmės atitrūksta nuo savo išeities taško. Nepaisant unikalaus akcento, kurį jai suteikia jos kūrėjas, ji tampa bendru paveldu. Ji radi-

kaliai anonimiška. Ją priimančias tampa jos ponu**, kaip ir ją siūlantis. Tad idėjos propagavimas sukuria „ponų“ bendruomenę – tai sulyginimo procesas. Ką nors atversti ar įtikinti – tai sukurti sau lygų. Kokios nors tvarkos universalumas vakarietiškoje visuomenėje visuomet atspindi šį tiesos universalumą.

Tuo tarpu jėgai būdingas kitas propagavimo tipas. Jį atliekantis nuo jos neatsiskiria. Jėga neišsisklaido tarp ją patiriančių. Ji susijusi su ją praktikuojančia asmenybe ar visuomene, ji jas išplečia, pajungdama joms visa kita. Čia universali tvarka įtvirtinama ne kaip ideologinės ekspansijos padarinys, ji yra pati ši ekspansija, sudaranti ponų ir ver-

gų pasaulio vienovę. Nietzsches valia viešpatauti, kurią atranda ir šlovina modernioji Vokietija, nėra vien tik naujasis idealas, tai idealas, kuris kartu atsineša savo paties universalizavimo formą – karą, pergalę.

Tačiau čia prieiname prie gerai žinomų tiesų. Mes pamėginome jas susieti su pamatiniu principu. Galbūt mums pavyko parodyti, kad rasizmas yra ne tik priešingas vienam ar kitam krikščioniškos ir liberalios kultūros aspektui. Jis kelia grėsmę ne vienai ar kitai demokratijos, parlamentarizmo, diktatūrinio režimo ar religinės politikos dogmai. Jis kelia grėsmę pačiam žmogaus žmogiškumui.

Iš prancūzų kalbos vertė Nijolė KERŠYTĖ

Versta iš: Emmanuel Levinas „Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme“ in: *Esprit*, 1934, nr. 26, novembre, p. 199–208.

** *Maître* – daugiareikšmis žodis. Šiame kontekste galima verstis ir „šeimininkas“ ar „mokytojas“. Čia pasirinktas variantas „ponas“ siekiant išsaugoti šio žodžio ryšį su hėgelišku kontekstu, kuriame jis pasirodo ir apie kurį užsimenama sekančioje pastraipoje.



NIJOLĖ KERŠYTĖ

Vilniaus universitetas

INTERSUBJEKTYVUMO SAMPRATA EMMANUELIO LEVINO FILOSOFIJOJE

The Concept of Intersubjectivity in the Philosophy
of Emmanuel Levinas

SUMMARY

In the article, the critique of Western metaphysical thinking is considered as it is presented by the French philosopher Emmanuel Levinas, who proceeds further in the direction shown by Heidegger. Although Levinas thinks in the paradigm of phenomenological tradition, nevertheless he criticises it along with the whole of Western philosophy as a purely intellectual cognition of truth. In the article, this critique is explicated through his philosophical concept of intersubjectivity, which differs from those of Husserl and Heidegger. Levinas tries to describe the real interpersonal relation beyond ontology and its implicit structures of being, appearance and experience; for these structures unavoidably transform the transcendence of the other person into immanence, so that his externality turns into "my" inwardness and the otherness is reduced to identity. In Levinas' theory the basic model of intersubjectivity is talking, which allows us to overcome the relation of mere observation, which unavoidably turns the other into an object. Language, by means of its performing power, sets up an irreducible, asymmetrical difference between *I* and *You*. The principle of radical asymmetry, inconvertibility, and irreversibility allows the relation to go beyond any cognitive system based on the principles of appropriation, reversibility, economy and freedom. The ethical relation to the other, described by Levinas, is neither an obligation, founded on some social and legal contract, nor a freely chosen duty. In this relation, according to Levinas, the subject loses its right of primacy towards the imperative: it is not the case that he finds it in himself as a law of autonomous practical reason, and by means of free will gives it to himself as a task; on the contrary, the imperative reaches the subject from the absolute outside, from the face of the other person, and makes him a servant to the other. Levinas' phenomenological description of the relation between "I" and the other person escapes the model of subject-object relation by means of the ethical act of talking.

RAKTAŽODŽIAI. Fenomenologija, ontologinis mąstymas, intersubjektyvumas, kitas asmuo, etinis santykis.

KEY WORDS. Phenomenology, ontological thinking, intersubjectivity, other person, ethical relation.

Dvidešimtajame amžiuje susiformuoja filosofinis mąstymas, atsiri-
bojantis nuo Vakarų filosofinės tradici-
jos kaip pažintinio ir vien tik protu pa-
siekiamos tiesos mąstymo. Šis atsiribo-
jimas daug radikalesnis už Martino Hei-
deggerio Vakarų metafizikos kritiką. Jį
formuoja Rytų (Rusijos) ar/ir judaistinės
kultūros brandinti mąstytojai. Vienas
jų – Emmanuelis Levinas. Iš kitų šio „al-
ternatyvaus“ mąstymo atstovų Levinas
išsiskiria tuo, kad Vakarų filosofijos at-
žvilgiu jis nėra visiškai svetimas, mąs-
tantis tarsi jos paribiuose (kaip, galima
būtų manyti, Martinas Buberis, Franzas
Rosenzweigas). Jis atėjęs iš Rytų Europos
žydų tradicijos, kuri tuo metu mito ru-
sų kultūra, tačiau įleido šaknis Vakarų fi-
losofijos dirvoje. Levinas savo filosofijo-
je sugeba sulydyti vakarietišką, rusišką
ir judėjišką tradiciją, konkrečiai, XX am-
žiaus fenomenologinę ir dialogo filoso-
fijas. Kaip tik dėl to jis ir laikomas ne ju-
dėjišku, bet prancūzų filosofu, radikali-
zuojančiu fenomenologinę tradiciją, mė-
ginančiu galutinai nupjauti ontologines
fenomenologijos šaknis, vis dar laikan-
čias ją pririštą prie ligtolinės vakarietišk-
ko mąstymo tradicijos.

Filosofinė Levino laikysena artima
heidegeriškai – *jau* apmąstytuose daly-
kuose iškelti *dar* neapmąstyti. Dar ne-
apmąstyta sritį filosofijos istorijoje Hei-
deggeris nusako užmaršties – būties ar
skirtumo tarp būties ir buvinio užmarš-
ties sąvoka. Levinas Vakarų metafizikos
istoriją atskleidžia kaip tam tikros „li-
gos“ – alergijos kitybei istoriją, kurioje
bet koks kitas (proto, logoso, mąstymo,
ego ar to paties kitas) buvo arba atme-

tamas kaip svetimkūnis, arba asimiliuo-
jamas. Levino įsitikinimu, ontologinis
mąstymas, būties mąstymas savo esme
yra bet kokią kitybę redukuojančios ta-
patybės mąstymas. Negana to, Levino
įsitikinimu, jį tiesiogiai palietę Ausch-
witzo nusikaltimai subrendo būtent
„transcendentalinio idealizmo kultūro-
je“¹. Tad kone kiekvienas straipsnis,
kiekviena jo knyga prasideda ontologi-
nio mąstymo kritika. Šia kritika jis ne-
sunkiai išikomponuoja į įprastą vadina-
mosios prancūziškojo postmodernizmo
filosofijos foną. Tačiau kelias, kurį Levi-
nas pasirenka, būdas, kuriuo jis siekia
mąstyti kitybę – kitą asmenį kaip abso-
liučiai kitą ir Dievo kitybę, arba trans-
cendenciją, absoliučią anapusybę – yra
visiškai savitas bendrame postmoder-
nizmo filosofijos kontekste.

Fenomenologija Leviną sudomina
kaip nauja mąstymo galimybė nuo vie-
nos idėjos pereiti prie kitos, nauja gali-
mybė kitaip negu indukciniu, dedukci-
niu bei dialektiniu metodu išrutulioti są-
vokas; galimybė aprašyti mąstymo in-
tencijas, stengiantis išvengti to, kad žiū-
ra būtų apakinta matomo dalyko. Levi-
nas Fribourg-en-Brisgau lankė Husserlio
seminarus. Tačiau dar didesnis atradi-
mas už Husserlį Levinui buvo Heideg-
geris ir būdas, kuriuo šis Husserlio mo-
kinyse pratęsė ir transformavo jo nurody-
tą kelią savo veikale *Sein und Zeit*: feno-
menologinis jausenos būvių aprašymas,
nauja prieiga prie kasdienybės, garsioji
ontologinė skirtis tarp būties ir buvinio.

Vienas svarbiausių dalykų Husserlio
filosofijoje, kurį bent jau iš dalies peri-
ma Levinas, yra subjektyvybės ir sąmo-

nės samprata. Iš naujo keldamas seną filosofinį klausimą, kaip subjektas pažįsta daiktus, Husserlis siekia atsikratyti naivaus subjekto ir objekto sutapatinimo bei jų ištirpimo nekvestionuojama akivaizdume. Jo siūlomas kelias – prie daiktų „sugrižti“ per save, per kraštutinį savo sąmonės aktų įsisąmoninimą, per išbudimą iš dogminio savaiminės suprantamybės miego. Fenomenologijoje tiesa apie daiktą nebėra paprastas jo ir intelekto atitikimas (kaip pagal seną aristotelišką formuluotę), nes visiškas atitikimas neįmanomas. Daikto identifikavimas suvokiamas kaip neužsibaigiantis procesas – sutelkimas vienoje temoje, kur akivaizdumą sudaro netikrumas, neadekvatus (numanomas, primanomas) matymas ir kur tai, kas matoma neadekvačiai, gali būti pamatoma adekvačiai – ir taip konstituoti būtinumą, neabejotinumą. Sąmonė čia yra refleksiją apmąstanti refleksija, o jos esmė – nepabaigiamumas, begalinis tų pačių sąmonės procesų atkartojimas, *pabudimas*, Husserlio suvokiamas kaip pati *sąmonės gyvybė*. Pabusti reiškia pabusti iš absoliučios tapatybės sau, iškelti savyje tokią dalį, kuri nebesutampa su savyimone, bet yra tarsi „transcendencija imanencijoje“², tarsi savotiška išorė viduje. Husserlis šį nesutapimą su savimi, šią savyje aptinkamą „kitybę“ aiškina kaip sąmonės nukreiptumą į kitą, kaip intencionalumą, aprašomą pažinimo sąvokomis. Tačiau intencionaliame siekyje bei jo aprašyme kitas (sąmonės objektas) asimiliuojamas su „aš“ per tai, kad jie traktuojami kaip bendramačiai. Intencionalumas – tai identifikavimas, tai

kito tapatybės nustatymas, tai bet koks kitybės redukavimas į tapatybę, tai gi ir į imanenciją. Siekdamas to išvengti, sąmonės išbudimą tam, kas nėra ji pati – kitam – Levinas mąsto nepažintinėmis kategorijomis ir, priešingai negu Husserlis, laikosi nuostatos, kad išbudimas neredukuojamas nei į pažinimą, nei į tikrumą. Levinas kalba apie būdravimą be intencionalumo ir aprašo jį būtent per intersubjektinę santykį.

Husserlio fenomenologijoje egzistuoja dvi intersubjektyvumo sampratos. Arba intersubjektyvumas yra transcendentalinio subjekto juslinio suvokimo galimybės, pažįstant vieną ir tą patį objektą (kitas subjektas – tai kiti to paties objekto profiliai arba *ego* galimybės suvokti objektą iš kitos pozicijos), ir čia nėra vietos jokiame konkrečiame empiriniam subjektui, nes bet koks subjektas yra kartu ir transcendentalinis subjektas. Arba kitas subjektas kaip kūniškas subjektas konstituojamas pagal analogiją su nuosavu kūnu, o analogijos pagrindas yra „aš“, *ego* savastis³. Šiuo požiūriu Husserlis įsikomponuoja į tradicinę tapatybės, imanencijos, egocentrizmo filosofiją, kurioje „bet kokia prasmė prasideda pažinime“, o „santykis su kitu asmeniu atkakliai mąstomas kaip netiesioginis pažinimas“⁴.

Heideggerio fenomenologijoje (veikale *Būtis ir laikas*), kur transcendentalinį subjektą keičia egzistencinis subjektas (štai-būtis), intersubjektinė, arba „būties su“ [*Mitsein*], sfera aprašoma ne kaip teorinio pažinimo, o kaip praktinės veiklos sfera. Kiti subjektai duoti štai būčiai per jų paliktus „pėdsakus“ pa-

rankiuose daiktuose, įrankiuose, nurodančiuose jų priklausomybę (jie esti kitų nuosavybė ar kitų darbo rezultatai), o į tiesioginį santykį su kitais sueinama per darbą – bendrą rūpinimąsi bendrais reikalais⁵. Nuosavybės ir bendradarbiavimo santykiai Heideggeriui yra socialumo – subjektų bendrabūvio pasaulyje – pagrindas. Tačiau Heideggerio fenomenologijoje esama visiškos simetrijos bei adekvatumo tarp manosios štai-būties ir kitų štai-būties, be to, čia kitas, panašiai kaip ir huserliškame aprašyme, yra „mano dublikatas“: „Būtiškas santykis su kitu yra savos būties autoprojekcija ‘į kitą’“⁶.

Levinas perima Heideggerio mąstymą kaip radikalią *skirties* mąstymą – tokios skirties, kurios nariai neturi jokio bendro pagrindo, jokios bendros tapatybės. Tačiau Levinui rūpi ne ontologinė, ne būties ir buvinio, bet „socialinė“, t. y. vieno ir kito subjekto skirtis. Levino įsitikinimu, mąstydamas būtį kaip nuo buvinio absoliučiai besiskiriančią kitybę, paversdamas ją apmąstymų tema, mąstymas ją įsavina, paverčia savimonės dalimi (sąmonė kaip ko nors, kokio nors dalyko sąmonė yra kartu ir savimonė), taigi to paties, patybės arba *ego* dalimi, kuri nebežeidžia ir nebetrikdo autonomiško mąstymo savo heterogeniškumu. Mąstanti sąmonė yra absoliučios kitybės redukovimas, o bet koks būties mąstymas yra tapatybės mąstymas. Taigi ontologija esmiškai pavaldi vieno, monologiniam principui. Tuo tarpu Levinui rūpi apmąstyti patį „dia“ – absoliučią kitybę – dar iki bet kokio logoso ir anapus bet kokio būties klausimo. „Dia“ ne kaip

abstraktų skirtumą, bet kaip *santykį*. Be to, jis siekia aprašyti ne intersubjektyvumo sferą apskritai, kaip Heideggeris ar M. Merleau-Ponty, o būtent konkretų santykį tarp „aš“ ir kito asmens.

Kaip ir Heideggeriui bei Merleau-Ponty, intersubjektyvumas Levinui visų pirma yra socialinis ir ikirefleksinis, nepažintinis santykis. Tačiau Husserlio ir Heideggerio fenomenologijos atžvilgiu jis žengia dar radikalesnį žingsnį. Levino įsitikinimu, XX a. filosofija, kad ir priešindamasi hėgeliškam panracionalizmui, visą esinįją mąsto tradicinėmis būties ir pasirodymo kategorijomis: viskas, kas yra, reiškiasi, pasirodo, iškyla į šviesą, o subjekto santykis su buviniu skleidžiasi per žiūrą – pagrindinę pažinimo juslę. Levinas kelia klausimą, kaip galima mąstyti ką nors [kita] anapus būties, kaip atrasti ryšį su kitu anapus pasirodymo, reikšimosi, matymo, paverčiančio kitą „to paties“ („aš“) mąstymo turiniu (idėja, sąvoka, vaizdiniu) ir taip redukuojančio jo absoliučią kitybę. Kokia turi būti sąmonės laikysena – jeigu sąmonės veiklą suprasime daug plačiau negu vien mąstančią veiklą – kad tai netaptų savimone?

Atsisakius grynojo pažintinio mąstymo sferos, lieka praktinės veiklos sfera. Tačiau filosofinėje tradicijoje veiklos ar veikimo supratimas taip pat buvo pajungtas tapatybės principui. Praktinėje sferoje šis principas reiškiasi kaip ekonomijos principas: bet kokios to paties išlaidos, pastangos, energijos išsekvojimai turi sugrįžti atgal, į savo „namus“ (*oikos nomos*) užmokesčio, naudos, kompensacijos ar atpildo pavidalu. Vienas iš tokio

mąstymo pavyzdžių – Heideggerio filosofija, kur socialumo – subjektų bendrabūvio pasaulyje – pagrindas yra kaip tik nuosavybės ir bendradarbiavimo santykiai. Levinas intersubjektyvumo, socialumo pagrindo ieško anapus bet kokios pragmatikos ir ekonomijos, pagrįstos nuosavybės principu. Jo aprašomo „aš“ veikla neturi nieko bendra su jokių *produktivumu*. Veikiantis „aš“ negali didžiuotis jokiais savo veiklos produktais ar rezultatais, jam nereikia jokių įrankių ar priemonių. Levinas, atrodo, pasinaudoja viena iš J.-P. Sartre'o išvalgų, paversdamas ją pamatine intersubjektyvio santykio aprašyme. Kritikuodamas Heideggerį, Sartre'as tvirtina, kad kito būtis nėra aptinkama per įrankius ir nėra išvedama iš „aš“ būties, ji ištinka „aš“ būti per susitikimo įvykį: „kitas asmuo yra *susitinkamas*, o ne konstituojamas“⁷.

Susitikimo situaciją, skirtingai negu Sartre'as, Levinas supriešina su patirtimi: „Susitikimas (arba artumas, arba socialumas) ir patirtis nepriklauso tam pačiam rangui“⁸. Tai iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti keista, nes bet koks susitikimas yra patirties dalis. Tačiau ryškindamas šią priešpriešą, Levinas turi omenyje ne bet kokią, o fenomenologinę patirtį, susijusią ne su konkrečiu jusliniu dalyku, bet su to dalyko „įspaudu“ sąmonėje, su jo išgyvenimu (*Erlebnis*). Patirtas išgyvenimas sugrąžina į sąmonę, į vidų, į ją ir tampa pažinimo objektu. Levino aprašomame susitikime kitas pasiekia mane ne kaip tiesiog kita būtybė, kita štai-būtis (Heideggeris) ir ne kaip patyrimui bei suvokimui duotas kito subjekto, kito „aš“ fenomenas (Husserlis), bet

kaip *veidas*. Veidas apsilanko [*visage visite*], bet jis nėra, kaip objektas, siekiamas [*visé*] intencine žiūra: „Veidas reikalauja daug senesnio ir už pažinimą ar patirtį labiau išbudusio mąstymo“⁹.

Veido kaip fenomeno statusas ypatingas. Jis yra savotiškas epifenomenas, fenomeniško perteklius, tai, kas negali būti aprašyta įprastomis fenomenologinėmis kategorijomis, nes veido epifanija pranoksta žiūrą, negali būti jos įsavinta, paversta sąmonės vaizdiniu ar reprezentacija. Bet koks sąmonės vaizdinys gali būti tos sąmonės atkartotas, reprodukuotas, prisimintas. Tuo būdu reprezentuojamas dalykas praranda savo vienatinumą (kitybę), nes visuomet gali būti pakeistas savo vaizdiniu, savo „kopija“¹⁰.

Husserlis taip pat kalba apie tam tikrą regimybės perteklių, kai bet kokiame išoriniame daikto suvokime kuri nors jo dalis patiriama „autentiškai“ (regima tiesiogiai, pvz., priekinė namo siena), o visa kita „primąstoma“, suvokiama kaip esanti sykiu (aprezentuojama). Tiesa, Husserlis daro skirtumą tarp tokių išorinių kūnų, kurių „sykiu-esanti“ dalis gali bet kada virsti autentiškai, „originaliai“ esančia dalimi (pvz., apėjus namą, nematoma jo pusė virsta matoma), ir tokių kūnų, kurių „primąstyta dalis“ – pvz., kito asmens kūnas, patiriamas ne tik išoriškai, bet ir iš jo paties vidaus („gyvenamas kūnas“) – niekada jokių būdu negali būti autentiškai, realiai duota manoj *ego* suvokimui, bet visada lieka „primąstyta“ pagal analogiją su mano paties gyvenamu kūnu. Tai toks regimybės perteklius, tokia suvokimo

transcendencija, kuri niekada negali virsti mano suvokimo imanencija¹¹.

Šis perteklius Leviną paskatina mąstyti apie tai, kad kitas kaip toks, kaip absoliučiai kitas negali būti aprašomas regos kategorijomis. Kito veidas nėra koks nors apibrėžtą formą turintis vaizdas, antraip jis nesiskirtų nuo kaukės. Kitų fenomenų atžvilgiu veidas išsiskiria ne tuo, kad yra kaip nors kitaip regimas, bet tuo, kad savo esme jis neregimas. Šioji neregimybė nėra koks nors primąstomas „buvimas sykiu“ prie to, kas regima, bet nurodo tokį santykį su kitu asmeniu, kuris pranoksta pačią regimybę ir mezgasi anapus jos.

Galimybė išeiti anapus regimybės Levinui atsiveria per *kalbą*. Panašiai kaip ir Buberio filosofijoje, pirmąpradė leviniško santykio su kitu sfera yra kalbos sfera¹². Kalbinis santykis suvokiamas kaip alternatyva intencionaliam santykiui: „*Sakymo* santykis yra neredukuojamas į intencionalumą, jis iš esmės remiasi sužlugusiu intencionalumu“¹³. Susitikime veidas byloja savo neregimybę¹⁴. Kitas – ne regimas, bet išgirstamas. Tiesa, tiek veido kalbėjimas, tiek jo išgirdimas turėtų būti suprastas veikiau metaforiškai. Levinas turi omenyje ne tiesiog kokius nors kito ištariamus žodžius, bet veikiau tai, kad pats veido pasireiškimas su visa jo išraiška jau yra nukreiptumas į tą, kuris tą veidą susitinka dar iki bet kokio pokalbio su juo, bet kokio apsikeitimo frazėmis. Vos tik pasirodo mano akivaizdoje, veidas jau byloja ir taip kreipiasi į mane, užuot buvęs mano nukreiptumo į jį objektu, kaip fenomenologiniame aprašyme. Santykis su veidu užsimezga ne

per intencinę žiūrą, bet per kreipinį – nukreiptumą, kylantį iš kito ir savo kryptingą „strėlę“ pasiekiantį pačią to paties „širdį“, jį sužeidžiančią ir neleidžiančią jam likti abejingam. Čia „aš“ jau nebėra intencijos subjektas, bet veikia jos „objektas“, ne siekiantysis, bet pasiektasis, aplankytasis, „užkluptasis“, „apsėstasis“. Susitikime su kitu intencija tarsi pakeičia kryptį, apsverčia ir „apverčia“, „sukrečia“ subjektą, „išverčia“ jį į išorę, negrižtamai išvaro iš jo paties: „Apsilankymas sukrečia patį *aš* egoizmą, veidas išmuša iš vėžių į jį nukreiptą intencionalumą“¹⁵.

Susitikime su veidu įvyksta tai, ką Platonas palygino su „akių liga“, arba tai, ką būtų galima pavadinti viską suobjektinančios žiūros suskiliaudimu ar susilaikymu nuo ja besiremiančio intencionalumo, identifikavimo, tematizavimo, kartu ir nuo sąmonės – įsisąmoninimo – aktyvumo. „Aš“ sąmonė tampa ne „prisimenančia“ arba viską aktualizuojančia, į esatį su(si)grąžinančia, bet „implicitinė“, „ikirefleksinė“ sąmonė: „Ši sąmonė yra ne aktas, bet grynas pasyvumas“¹⁶. Levino aprašomas sąmonės pasyvumas, „pasyvesnis už bet kokią pasyvumą“, reiškia, viena vertus, jos jautrumą, pažeidžiamumą, negalėjimą išlikti abejinga, nurimusia savo būvio tapatybėje; kita vertus, jos „kaltumą“, t. y. tai, kad užuot buvusi vardininku (veikiančiu subjektu), ji tampa „kaltininku“ [*accusatif*], arba „kaltės objektu“, „nešvaria sąžinė“ [*mauvaise conscience*].

Nešvari sąžinė – tai buvimo pasaulyje kaltė. Čia Heideggerio iškeltas ontologinis štai-būties pasaulyje klausimas

įgauna etinį pobūdį. Heideggerio filosofijoje būties klausimas, kuriame būtis dar yra klausimo objektas, virsta klausiančiojo būties užklausimu, kai subjektas klausia apie savo paties būtį ir taip iš klausiančio subjekto virsta klausimo objektu, t. y. pats yra užklausias kaip būtis, kaip štai-būtis. Levino filosofijoje šis būties klausimas patiria dar vieną virsmą: „Būties prasmės klausimas – tai ne šio įstabaus veiksmazodžio [„būti“] supratimo ontologiškumas, bet būties teisingumo etiškumas. [...] Klausimas *par excellence*, arba pirmasis klausimas – ne klausimas ‘kodėl yra veikiau būtis, o ne niekas?’, bet klausimas ‘ar aš turiu teisę į būtį?’¹⁷. Taigi užklausias nuosavos būties teisėtumas, jos teisingumas: ar, būdamas šiame pasaulyje, aš neužimu, neuzurpuoju kito vietos? ar mano buvimas kaip toks, mano užimama vieta, įsitvirtinimas savo tapatybės būvyje yra nekaltas? Taip graikiškoji ontologinė tradicija netikėtai persipina su judėjų-krikščionių tradicija, kurioje amžinai klajojančio žydo įvaizdis bei žemės, kaip teisėtos nuosavybės, užklausimas įgauna filosofinio svarstymo pavidalą. Ontologijai iškeliamas etinis klausimas ir ji turi į jį atsakyti – prisiminti atsakomybę. Levinas tvirtina ne tik kad „skirtis tarp gėrio ir blogio yra ankstesnė už ontologinę skirtį“¹⁸, bet dar kategoriškiau – kad etika pirmesnė už ontologiją.

Levinas žmogiškumo prasmę mato ne būtį puoselėjančiame mąstyme, ne mirties baugulio apimtoje egzistencijoje, bet nukreiptume į kitą asmenį, į jo mirtingumą ar į jo patiriamą blogį, ga-

lintį pasireikšti ligos, kančios ar paprasčiausio senėjimo pavidalu. „Klausimas apie mano teisę būti neatsiejamas nuo manyje esančios būties-dėl-kito...“¹⁹. Čia ne štai-būtis pati sau kelia būties klausimą, bet yra užklausiama kito asmens. Tačiau atsakymas, kurio laukiama, anaip tol nėra teorinis, nes ir kito klausimą Levinas pirmiausia suvokia kaip prašymą, maldavimą, virstantį absoliučiu reikalavimu, įsakymu – atsakomybe.

Levino filosofijoje „nešvarios sąžinės“ kaltė ir „skola“ kitam asmeniui aiškinama ne per prigimtinę nuodėmę, bet per pamatinį paskirtumą kitam: kaltė paradoksaliai reiškiasi kaip išrinktumas, išskirtinumas, pašauktumas. Atsakomybė nusakoma per paradoksalią priešpriešą: kaltės augimas prilygsta šventumo (išrinktumo) augimui. Būti išrinktam reiškia būti absoliučiai pašvęstam, pasišventusiam kitam asmeniui ir svarbiausia nepakeičiamam. Nepakeičiamam, tačiau galinčiam savimi pakeisti kitą – tapti jo įkaitu. Grauztasis dėl neteisėtai užimamos kito asmens vietos būtyje virsta pasiryžimu stoti į jo vietą mirties akivaizdoje. Čia, aišku, kyla klausimas, kiek tokia mirtis „už kitą“ išvis įmanoma, nes kiekvienas gali numirti tik už save ir net mirtis už kitą ar vietoj jo nepanaikina to, kad kitas neišvengiamai turės mirti sava mirtimi. Tačiau šiuo atveju Levinui, matyt, svarbi pati dvasios intencija – būti nepakeičiamam („išrinktam“) savo pasiryžime pakeisti kitą. „Subjektas yra nepakeičiamas per atsakomybę, kuri jį pašaukia ir kurioje jis randa naują tapatybę“²⁰. Šis nepakeičiamumas išreiškia *asimetrijos* prin-

cipą – pamatinį principą Levino aprašomame etiniame santykiyje.

Fenomenologinėje tradicijoje intersubjektinis santykis buvo pateikiamas kaip absoliučiai simetriškas, tačiau būtent ši simetrija, visiškos lygybės ir vienos laisvės principas suteikia galimybę „išsisukti“ iš atsakomybės, privalomybės kitą pripažinti kaip absoliučiai kitą, kaip subjektą ir leidžia jo transcendenciją paversti imanencija (objektyvuojant ar asimiliuojant). Levino filosofijoje radikalios asimetrijos, nesukeičiamumo, neapsikeičiamumo, negrižtamumo principas leidžia etiniam santykiui išeiti anapus bet kokios pažinimo sistemos, pagrįstos įsavinimo, sugrižtamumo, ekonomijos, laisvės principais. Levino aprašomas santykis su kitu anaip tol nėra koks nors socialiniu susitarimu priimtas bei įstatymu sutvirtintas išpaireigojimas ar racionalaus subjekto iš savo paties autonominės laisvės sau nustatyta pareiga, kaip, pavyzdžiui, klasikinėje Kanto etikoje. Levino mąstyme subjektas imperatyvo atžvilgiu praranda pirmumo teisę: jis ne pats laisvu valios aktu sau jį užduoda, prieš tai aptikęs jį kaip vidinį savo autonomiško praktinio proto dėsni, bet pasiekia subjektą iš absoliučios išorės, iš kito asmens veido, ir pajungia jį tarnauti kitam.

Kodėl tam, kad būtų postuluota nesąlygiška atsakomybė, Levinui negana, kaip Kantui, deklaruoti kito kaip absoliutaus tikslo ir žmogiškumo idėjos? Kodėl negana kitą atpažinti kaip žmonių rūšies egzempliorių, idant jam nesąlygiškai išpareigotum? Kodėl reikia deklaruoti jo absoliučią kitybę, jo išorę? At-

rodo, tik dėl to, kad kitas kaip sąvoka, idėja, reikšmė (ženklas), vertybė netaptų „aš“ turiniu, kuriuo „aš“ galėtų manipuliuoti. Kito absoliuti išorė nėra nei koks nors imperatyvas, kurį „aš“ sau susikuria dar iki paties susitikimo su kitu, nei kokia nors „fenomenologinė“ kito apibrėžtis. Tai veikiau pati *susitikimo, santykio* su kitu asmeniu *sąlyga*. Kitas iš principo visada gali būti pažintas kaip toks pat ar tas pats, paverstas vidujybės dalimi. Tačiau vos tik jis tampa tokiau, „aš“ jau nebėra tiesioginiame santykiyje su juo, jis jau yra išėjęs iš to santykio, atsisotojės šalia ir įtarpinęs jį sąvoka. Tokiu atveju kitas jau yra ne tik nebe absoliutusias kitas, nebe „tu“, bet „jis“, vienas iš daugelio kitų. Lygiai taip pat ir „aš“ tampa kitokiu „aš“. Skirtingai nuo psichoanalizėje ir dekonstrukcinėje filosofijoje plačiai eksploatuojamos „aš“ skilimo ar nevienalytiškumo idėjos, Levinas kalba apie skirtingus subjektyvybėsodus (pažintinį, dialoginį ir etinį), apie „aš“ galimybę bet kurią akimirką būti keleriopu „aš“: 1) tuo, kuris konstatuoja *ego cogito*, arba, kaip pasakytų Husserlis, kuris konstituoja kaip pažįstantis, transcendentalinis subjektas, kuris yra „aš“ apskritai (po „aš“ [*moi* arba *ego*] sąvoka pasislėpęs *aš* [*je*]); 2) tuo, kuris yra ne vien, kaip Buberio filosofijoje, konkrečiame netarpiškame santykiyje su *tu* esantis *aš*, bet ir toks *aš*, kuris iš karto yra kitam, kuris „niekada nenustoja šalinti iš savęs save patį“²¹, kuris iš „aš“ [*moi*] kaip vardininko virsta „aš“ [*me*] kaip kaltininku – kito tarnu, įkaitu, į kito šauksmą atskančiu „štai *aš*“ [*me voici*], arba „*esmi* tau pašvėstas“.

Begalybės *įsakymas* negali būti prilygintas arba bendramatis jį gaunančiam subjektui, o begalinė atsakomybė kitam negali būti redukuota į sąmonės turinį, negali tapti paprasčiausiu įsisąmoninimu (sąmoningu pareigos prisiėmimu), – tai *diakonija* iki ir anapus *logoso*. Subjektas atsakingas ne jo nubrėžtose įsisąmoninimo ribose, bet atsakingas be galo, tarsi atsakingas daugiau negu gali tai įsisąmoninti, daugiau negu gali būti atsakingas kaip baigtinė ribota būtybė. Iš kito

veido ateinantis įsakymas kaip *nurodymas* savo absoliutumo galią – mano negaliomybę nuo jo išsisukti, jo išvengti – įgauna kaip tik per veido *nuorodą* į Begalybę, į transcendenciją, į absoliučią anapusiųbę. Santykis su kitu subjektu, kitu veidu – tai ne tik santykis su tuo, ko negaliu imanentizuoti, kas man transcendentiška. Tai toks santykis, kuriame transcendencija, anapusiųbė kaip tik įgauna reikšmę, tampa reiškiančia ir reikšminga.

IŠVADOS

E. Levinas mąsto fenomenologinės tradicijos paradigmoje, bet visgi ją kritikuoja kartu su visa Vakarų metafizine tradicija. Fenomenologijoje arba kitas mąstomas kaip „aš“ analogas (Husserlis), arba apmąstoma intersubjektyvumo sferą apskritai (Heideggeris, Merleau-Ponty). Levinas siekia aprašyti konkretų vieno asmens santykį su kitu anapus ontologijos bei jos suponuojamų būties, pasirodymo, patirties, žiūros struktūrų, per kurias imanentizuojama kito transcendencija, jo išorė paverčiama „aš“ vidujybe, o kitybė redukuojama į tapatybę. Šį santykį su kitu jis priešpriešina kito patirčiai. Patirtis kitą paverčia bendrybe, tematizuotu sąmonės turiniu bei pažinimo objektu. Levino „kitas“ yra ne išgyvenamas ar pažįstamas, o susitinkamas. Santykis su kitu čia nusakomas kaip *asmenišką sakymo santykis* (kreipimasis-prašymas, atsakas). Kalbėjimusi naudojamosi kaip tam tikru pamatiniu

intersubjektyviu modeliu, leidžiančiu įveikti stebinės žiūros santykį, kuriame kitas neišvengiamai suobjektinamas. Kalba savo performatyvine galia steigia neredukuojamą, asimetrišką skirtį tarp Aš ir Tu. Kitas nėra objektas, į kurį nutaikytas stebėtojo („aš“) žvilgsnis, bet, priešingai, kitas „nusitaiko“ į mane kreipdamasis, manęs prašydamas ir maldaudamas. Intencinę fenomenologinę žiūrą [*visée*] keičia kito asmens apsilankymas [*visitation*]. Tiesa, tokie susitikimai su kitu Levino filosofijoje – tai tik momentiniai įvykiai, pertraukiantys įprastą kasdienio laiko trukmę, per kurią kitas tėra pažinimo objektas ar manipuliacijų įrankis. Tačiau šių pertrūkių dėka „aš“ egzistencija įgauna prasmę, jai atsiveria anapusiųbė. Taigi, fenomenologiniame Levino aprašyme „aš“ santykis su kitu išvengia subjektyvio-objektyvio santykio modelio per etinį sakymo aktą.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Poirié F. *Emmanuel Lévinas (Qui êtes-vous?)*, Lyon, La Manufacture, 1987, p. 84.
- ² Levinas E. *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą* (vert. Keršytė N., Matuzevičiūtė R. ir kt.), Vilnius, Aidai, 2001, p. 108.
- ³ „Tai, ką visuomet galima sudabartinti ir įrodyti, esu aš pats, arba atitinkamai priklauso man pačiam kaip mano nuosavybė [*Eigenes*]. Tai [...], kas originaliai savęs neduoda, bet nuosekliai patvirtina save kaip nuorodą, yra *svetimybė*. Tad ją galima mąstyti tik kaip savastingumo [*Eigenheitlichem*] analogą. [...] Kitaip tariant, mano monadoje aprezentatyviai konstituojausi kita monada“ (Husserl E. *Husserliana*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1963, B. I (*Cartesianische Meditationen*), S. 144. Pasinaudota leidybai rengiamu T. Sodeikos vertimu).
- ⁴ Levinas E. *op. cit.*, p. 322.
- ⁵ Heidegeris M. *Rinkiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1992, p. 67–68, 70, 74.
- ⁶ Heidegeris M. *op. cit.*, p. 75.
- ⁷ Sartre J.-P., *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1942, p. 289.
- ⁸ Levinas E. *op. cit.*, p. 300.
- ⁹ Levinas E. *op. cit.*, p. 321.
- ¹⁰ Plg. „Manyje patiriu, pažįstu Kitą, manyje jis konstituojausi – konstituojausi aprezentatyviai atspindėtas, o ne kaip originalas“ (Husserl E. *op. cit.*, S. 176).
- ¹¹ Husserl E. *op. cit.*, § 52–55.
- ¹² Tiesa, Buberio filosofijoje kalba pati savaime nevaizduoja tokio svarbaus vaidmens kaip Levino filosofijoje. Buberis ja veikiau remiasi, darydamas savo žymiąją perskyrą tarp Aš–Tai ir Aš–Tu, arba naudojasi ja veikiau metaforiškai, kalbėdamas apie kreipinį. Bene viena esmingiausių tokio skirtumo priežasčių yra ta, kad Buberio „tu“ gali būti bet koks pasaulyje sutinkamas buvinys, o Levinas griežtai apsiriboja tarpžmogiškų santykių bei žmogiškumo prasmės apmąstymu.
- ¹³ Levinas E. *op. cit.*, p. 241.
- ¹⁴ Plg. Levinas E. *Etika ir begalybė*, p. 86–87.
- ¹⁵ Levinas E. *Kito pėdsakas* (vert. A. Sverdiolas) in *Baltos lankos*, 1999, Nr. 11, p. 53–54.
- ¹⁶ Levinas E. *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*, p. 340.
- ¹⁷ Levinas E. *op. cit.*, p. 336.
- ¹⁸ Levinas E. *op. cit.*, p. 279.
- ¹⁹ Levinas E. *op. cit.*, p. 336.
- ²⁰ Levinas E. *op. cit.*, p. 190–191.
- ²¹ Levinas E. *op. cit.*, p. 191.



Gauta 2004-12-10

DANUTĖ BACEVIČIŪTĖ

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

EMMANUELIO LEVINO JUSLUMO ETIKA

Sensitivity in Emmanuel Levinas' Ethics

SUMMARY

This article deals with the relation of sensitivity and ethics. Can sensitivity be ethical? In other words: can subjectivity, which is characterised by affectivity and responsiveness be an alternative of subjectivity, which is characterised by its spontaneous and free power. To answer this question, I turn to Emmanuel Levinas' thought and its relation with the phenomenology of Edmund Husserl. Levinas' project is regarded as post-phenomenology. It is concluded that, even in the deepest level of its experience, the subject is marked by its sensibility or vulnerability with respect to the other. However, Levinas' attempt to transform the transcendental subject into an ethical subject is formulated in terms of questioning, contesting and demolition, so maybe his ethics functions only on account of phenomenology.

IVADAS

Dabarties kultūroje kūniškumo, joslumo tema susilaukia išskirtinio dėmesio. Šiame straipsnyje, pasitelkdami Emmanuelio Levino mąstymą, paliesime vieną šios temos aspektą – joslumo ir etikos ryšį. Keliame klausimą, ar joslumas gali turėti etinę prasmę? O jeigu taip, tai ar toks reaktyvus, per joslumo plotmę apibrėžiamas etinis subjektas gali būti alternatyva etiniam subjektui, pa-

sižyminčiam spontaniškumu ir laisve? Kalbant apie Levino mąstymą mūsų straipsnio pavadinimas galėtų būti sėkmingai apverstas: joslumo etika, arba etikos joslumas. Konkrečioje žmogaus situacijoje šiedu lygmenys – etika ir joslumas – vienas kitą sąlygoja ir persmelkia: joslumas įgyja etinę prasmę, o etinis imperatyvas formuojamas josliniuose poreikiuose, pažeidžiamume. Levino

RAKTAŽODŽIAI. Joslumas, pažeidžiamumas, etika, fenomenologija, postfenomenologija.

KEY WORDS. Sensitivity, vulnerability, phenomenology, postphenomenology.

manymu, etinis santykis visų pirma yra užklauso santykis, *aš* sutrikdymo, išcentravimo patirtis. Todėl jo dėmesio akiratyje atsiduria skausmo, pažeidžiamumo, kentėjimo fenomenai, kurie interpretuojami etinėje perspektyvoje. Levino manymu, etinę plotmę liudija visiems šiems fenomenams būdingas pasijūškumas. Kentėjime prasiveržianti beprasmybė, jo teigimu, tik paliudija šį etinį santykį: „Kentėjime galimybė kentėti dėl nieko apsaugo pasyvumą nuo virsmo aktu“¹. Paradoksaliu būdu „kentėjimas dėl nieko“, kančios beprasmybė, negalėjimas jos paaiškinti, pateisinti ir išvengti tampa etiniu santykiu – buvimu dėl *kito*. Tačiau galbūt yra priešingai – kančios beprasmiškumas panaikina bet kokią etinį diskursą ir panardina į anonimiškumo inerciją?

Iškeltus klausimus svarstysime Levino santykio su fenomenologine filosofija perspektyvoje. Levino pozicija, kurią įvardijame kaip postfenomenologiją, skleidžiasi nuolatiniam santykiu su fenomenologiniu mąstymu kaip šio mąstymo pagilinimas ir užklauso. Pasak B. Waldenfelso, „Levino etika išaknyta

kūno fenomenologijoje, artimoje Husserlio, Sartre'o ir Merleau-Ponty [fenomenologijai], netgi kai jis eina savo keliu“². Pirmiausia fiksuokime Levino poziciją, iš kurios jis žvelgia į jausmo plotmę. Pasak jo, „jausmas – materialumas, pažeidžiamumas, aprehensija – įriša išikūnijimo mazgą į daug platesnį lauką nei savęs apercepcija. Šiame lauke aš esu susijęs su kitais prieš būdamas surištas su savo kūnu“³. Matyti, kad nuoroda į jausmą Levinui nereiškia subjektiškumo atsisakymo, t. y. aprašymo tokios plotmės, kurią galėtume pavadinti ikisubjektine, anonimiška. Kita vertus, jausmas arba kūniškumas čia nereiškia ir sąmonės pratęsimo, kai kūnas suvokiamas kaip įrankis, kurio pagalba sąmonė veikia pasaulyje. Veikiau jausmas svarstomas intersubjektyvių santykių plotmėje, kaip santykis su *kitu*, kai *kito* išorė jau įsismelkusi savasties vudujybėn. Taigi Levinui rūpi etinio subjekto galimybės klausimas. Tačiau kodėl subjektiškumas kurį išreiškia jausmo pažeidžiamumas, gali būti vadinamas etiniu? Arba, kitaip sakant, kodėl etinę plotmę Levinas susieja su jausmo plotme?

ETINIO SUBJEKTO GALIMYBĖ FENOMENOLOGIJOJE

Levinas kelia tikslą ne kurti etiką, o ieškoti jos prasmės, taigi pirmiausia jam rūpi etinės patirties, etinio santykio savitumas. Ši orientacija į patirtį nulėmė jo susidomėjimą fenomenologija, kuri jam svarbi kaip radikalių refleksijos galimybė, t. y. galimybė tokio mąstymo, kuris nesileidžia apgaunamas „jokio spontaniškumo, jokios gatavos esamy-

bės“⁴. Toks mąstymas apibrėžia fenomenologiją ne kaip filosofinę programą, o kaip budrumą mąstymo, kuris užklauso savo paties ištakas. Be abejo, reikia turėti omenyje skirtumą tarp „įprasto“ refleksijos supratimo ir fenomenologinės refleksijos. Paprastai nurodomas dvejopas refleksijos veikimas: 1) atsigręžus į savą patirtį nustatoma distancija

jos atžvilgiu; sykiu dėl šio susvetimėjimo *aš* įgyja sprendimo ir vertinimo laisvę; 2) reflektuojant konkrečią situaciją, naikinamas jos svetimumas, nes prasmės šaltiniu tampa *aš*. Suišorintą tokios hėgeliško tipo refleksijos veikimą, kuomet sąmonė stebi save kaip objektą, galima aptikti ir kasdienėje patirtyje – stebint savo atvaizdą veidrodyje. Susvetimėjimas sau ir šio susvetimėjimo panaikinimas įvyksta, kai akimirka matau save veidrodyje kaip svetimą, tačiau tuo jau pat suvokiu, kad atvaizduotas veidrodyje esu *aš*, o atvaizdo judesiai yra mano judesiai. Tuo tarpu fenomenologinė refleksija reiškia ne „sąmonės gyvenimo“ stebėjimą iš išorės, o tam tikrą pačios sąmonės patirties modifikaciją, t. y. galimybę nusikreipti į ankstesnes intencijas ir jų apimamus horizontus ar pačią sąmonės tėkmę, apvalytą nuo bet kokio turiningumo, tačiau neįmanoma išorinė pozicija šios sąmonės tėkmės atžvilgiu. Tokia fenomenologinė refleksija lieka patirties konkretybės plotmėje. Sykiu tai, kad intencionalumas implikuoja nesuskaičiuojamus horizontus ir mąsto daug daugiau dalykų nei tas, ties kuriuo fiksuojamasi, numato begalinės refleksijos galimybę. Visos intencionalumo implikacijos iš esmės remiasi jausmo pasyvumu, nes jausmas sudaro situaciją, kurioje subjektas kaip kūniškumas jau esti. Taigi galbūt kaip tik jausmas, patirties konkretybė pažadina mąstymą ir skatina jį atsinaujinti. Galbūt jausmo pirmenybė ir netarpiškumas gali būti etinio santykio su *kitu* ir etinio subjektiškumo radimosi vieta? Tačiau prieš atsakant ši į ši klausimą

dar būtina aptarti etinio subjekto galimybę fenomenologijoje, kartu turint omenyje jausmo ir etikos santykio klausimą. Analizei pasitelksime pasyvumo ir aktyvumo perskyrą, kurią taikysime tiek santykio su kitu asmeniu, tiek kitybės patirties apskritai kontekste.

Aptariant etinio subjekto galimybę fenomenologijoje svarbu nurodyti, kad etinę nuostatą čia sąlygoja fenomenologinės nuostatos prisiėmimas, arba, kitaip sakant, fenomenologinė redukcija. Pavienis natūralios nuostatos *aš* ne tik kad yra egoistinis, t. y. visad turi tam tikrų savų interesų, bet ir netvarus arba akimirksninis: šiandieną esu vienoks, o rytoj galbūt jau turėsiu kitų interesų ir būsiu kitoks. Šitoks pasauliškasis *aš*, be abejo, neišryškėja kaip bet kokios patirties pagrindas. Todėl fenomenologinė redukcija, pažadinanti *aš* sąmoningam gyvenimui, kaip tik siekia išryškinti transcendentalinio *aš* universalumą, leidžiantį jam būti bet kokios patirties pagrindu. Fenomenologijos įkūrėjas Husserlis apibrėžia etiškumą kaip savirefleksijos ir aktyvaus sprendimo dalyką. Tik kaip aktyviai savo tapatybę steigiantis ir už tai atsakingas galiu tapti etiniu asmeniu. Taigi etiniam sprendimui reikalinga *aš* laisvė, užtikrinanti sprendimo autonomiją, nes tik dėl jos galiu tapti atsakingu už savo sprendimą. Pasak Husserlio: „Ką nors nusprendžiu, akto išgyvenimas praeina, tačiau apsisprendimas lieka ir lieka nepriklausomai nuo to, ar nugrimztu į gilų miegą, kuris paverčia mane visiškai pasyviu, ir nepriklausomai nuo to, ar gyvenu kitos rūšies aktais. Apsisprendimas išlaiko savo galio-

jimą, ir koreliatyviai – ir toliau esu štai šiuo dėl to ar kito dalyko apsisprendusiu aš, esu juo tol, kol neatsisakysiu savo apsisprendimo. (...) Tuo tarpu aš pats, aš, kuris pasilieku su savo nepajudinama valia, pasikeičiu, kai *nubraukiu*, atšaukiu savo apsisprendimus arba veiksmus“⁵. Kaip matome, nors Husserlis ir užsimena apie visiškai pasyvią miego būklę, bet ji vertinama iš budrumo perspektyvos: pabudęs iš ryto galiu tesėti vakare duotą pažadą. Taip numatoma galimybė išlaikyti *aš* aktyvumą ir laisvę nepažeistus ir nepriklausomus nuo kūno pasyvumo. Veikiau priešingai – kaip tik kūniškumas sąlygoja mano laisvę ir konkretų veikimą. „Aš galiu“, sietas su sąmonės aktyvumu ir spontaniškumu, iškyla kaip išsakinijęs išikūnijimo situacijoje, mano kūno gebėjimuose. Mano gyvenamas kūnas yra vienintelis objektas, „*kuriame (in dem)* tiesiogiai darau ką noriu (*schalte und walte*) ir kiekvienu atskiru atveju (*in Sonderheit*) valdau kiekvieną jo organą – kinestetiškai liesdamas rankomis (*mit den Händen*), matydamas akimis ir t.t., aš atlieku ir galiu kiekvieną kartą iš naujo atlikti suvokimo aktus, be to, tos mano organų kinestezės čia vyksta ‘darau’ modusais ir paklūsta mano ‘aš galiu’ dėsniams“⁶.

Vis tik reikia atidžiau panagrinėti, koks santykis tarp konkretaus kūniško *aš* ir transcendentalinio *aš*, juo labiau, kad šį klausimą kelia ir pats Husserlis: „Koks yra santykis tarp manęs kaip žmogiško *aš*, redukuoto į vien tai, kas sava, priklausančio taip pat redukuotam pasaulio fenomenui, ir manęs, kaip

transcendentalinio ego?“⁷. Atsakymą sufleruoja pati prieiga prie *aš* konkretumo. Mat konkretus *aš* nesu natūralios nuostatos *aš*, turintis atsiriboti nuo *kitų*. Veikiau iš pat pradžių prisiimama transcendentalinė nuostata, t. y. atsiduriama transcendentalinio *aš* plotmėje, transcendentalumo sferoje, kurioje atliekamas tam tikras „temos *epoche*“⁸. Tai gi šalia „fenomenologinio *epoche*“ atliekamas „naujos rūšies *epoche*“⁹. Transcendentalinio pasaulio fenomene abstrahuojamasi nuo svetimybės siekiant tematiškai išryškinti savasties sferą. Šio naujos rūšies *epoche* rezultatas – fenomene „pasaulis“ išryškintas vienalytis sluoksnis, kuris, Husserlio manymu, „esmiškai yra funduojantis sluoksnis“¹⁰. Priklausančios man kaip mano savastis „gamtos“ sluoksnis, o būtent – mano paties kūnas, gyvenamas kūnas, aptinkamas kaip pamatinis sluoksnis. Ką reiškia toks pamatiškumas? Šio sluoksnio pamatiškumą Husserlis supranta kaip tai, kad „žinoma, negaliu patirti svetimybės ir tuo pačiu disponuoti ‘objektyvaus pasaulio’ prasme, sykiu realiai nepatirdamas to sluoksnio, tuo tarpu atvirkščias atvejis yra galimas“¹¹. Savęs kaip gyvenamo kūno patirtis paverčiama atskaitos tašku bet kokios svetimybės patirčiai: tik mano kūnas kaip toks, kuriuo galiu jausti, judėti ir t.t., leidžia patirti kitus kūnus kaip svetimus. Taip žmogiškasis *aš*, redukuotas į tai, kas sava, tampa transcendentalinio *aš* konkretizacija. Kaip jau minėjome aptardami fenomenologinės refleksijos ypatumus, fenomenologijoje žvelgiant į „sąmonės gyvenimą“ ne iš išorės, o aprašant kon-

kretų intencinį nukreiptumą atsiveria galimybė aprašyti sąmonės įkūnytumą. Tačiau vis tik šis supasaulinimo judesys, pateikiamas kaip funduojančio sluoksnio išryškinimas, tik patvirtina *aš* pamatiškumą ir neproblematizuoja paties konkretaus *aš* kūniškumo. Kūniškumas, atskleidžiamas per „aš galiu“ plotmę, iš esmės reiškia sąmonės įkūnytumą ir todėl gali būti vertinamas kaip sąmonės pratęsimas, instrumentalizavimas – savo gyvenamo kūniškumo sferas aktyviame suvokime „atrundu kaip grįžtaimai su manimi susietas“¹². Suaktyvinimo galimybė naikina kūno pasyvumą. Pasak Husserlio, „vienos rankos pagalba (*mittels*) galiu užčiuopti kitą, tos kitos pagalba – užčiuopti akį ir t.t., ir be to visa tai vyksta tuo būdu, kad funkcionuojantis organas turi tapti objektu, o objektas – funkcionuojančiu organu“¹³. Taigi, pasikartosime, mano gyvenamas kūnas aptinkamas kaip pamatinis sluoksnis grindžiant *aš* aktyvumą – „aš galiu“ plotmę.

Tiesa, situacija komplikuojasi Husserliui analizuojant pasyvias sintezes. Mat, pasak L. Landgrebe, „įvedus pasyvios konstitucijos ir pasyvios sintezės sąvoką transcendentalinė fenomenologija atsiskiria nuo tradicinių transcendentaliųjų filosofijų, kurios nuo Kanto visas sintezes laiko 'supratimo akto spontaniškumu'“¹⁴. Čia kalbama apie pasyvias sintezes, esančias prieš visą aktyvią konstituciją, esančias pastarosios prielaida. Todėl jei prieš tai mūsų nagrinėta Husserlio kūniškumo analizė, atskleidusi kūniškumą kaip „aš galiu“ sferą, dar maskavo kūniškumo temos įvedimo ra-

dikalumą, tai jo veikale *Idėjos II* pabrėžiamas kitas kūniškumo aspektas jau nurodo į čia glūdintą dviprasmiškumą: „Pirmapradiškai 'aš judu' ... anksčiau nei 'aš galiu'“¹⁵. Ir *Karteziškosiose meditacijose*, ir *Idėjose II* Husserlis kalba apie „gamtinę subjektiškumo plotmę“, „pamatinę gamtos uolieną“ (*Untergrund*), pasireiškiančią kūniškume kaip transcendentalinio subjektiškumo struktūrinis momentas. Paskiausiu fenomenologinės redukcijos žingsniu Husserlis fiksuoja pasiektą pirmąją stovinio-tekantčio gyvenimo fenomeną, kurio artikuliacija galima tik konstatuojant situacijos dviprasmiškumą: „Tėkmė visad yra pirma (*im Voraus*), bet *ego* taip pat yra pirma“¹⁶. Kaip galima būtų paaiškinti šį dviprasmiškumą? Ką reiškia, kai tuo pačiu metu teigiamas anonimiškos gyvenimo tėkmės ir *aš* pirmumas? Pasiremsime L. Landgrebe, kuris minėtą situacijos dviprasmiškumą interpretuoja kaip kūrybinį vyksmą, kaip situaciją, kai transcendentalinis subjektiškumas už savo poveikį skolingas sau¹⁷. Anot jo, pasyvios sintezės teleologija reiškia savikūrą: „šis anoniminis procesas negali sukurti individuacijos, bet šis procesas jau numato organizaciją, kuri gali būti aktualiai patiriama kaip 'mano kūnas' ir 'jau priklausytų ego'... Pati individuacija yra absoliuti, ir tik kaip tokie genetiškai besivystantys subjektai gali būti suprantami kaip absoliučios atsakomybės subjektai, ir tik kaip tokia Husserlio konstitucijos teorija yra absoliučios atsakomybės filosofijos pagrindimas“¹⁸. Pasyvios sintezės kaip kūrybinio vyksmo interpretacija nutiesia tiltą tarp pasyvios ir

aktyvios sintezės. Turėdami omenyje straipsnio pradžioje įvestą pasyvumo ir aktyvumo perskyrą čia išvelgiame pasyvumo reaktyvavimo pastangą. Kitaip sakant, nors *aš* spontaniškumas kalbant apie pasyvią sintezę ir yra paslėptas, tačiau jis veikia šioje paslėptyje.

Vėlyvuosiuose Husserlio rankraščiuose transcendentalinio *aš* buvimo būdo pavadinimą „absoliučiu faktu“¹⁹ galima interpretuoti kaip siekį nurodant į faktiškumą pabrėžti pasyvumo plotmę *aš* vyksme, negalėjimą sugriebti savo paties ištakų, o norodant į absoliutumą – atsiriboti nuo *aš* laikymo atsitiktiniu faktu ir pateikti jį kaip absoliučios atsakomybės subjektą. Levino jausmo etikos ar etikos jausmo projektą suvokiame kaip Husserlio įvesto giliausio subjektiškumo sluoksnio – absoliutaus faktiškumo – problematizavimą. Levino manymu, esminių subjektiškumo sampratų pakeitimų struktūros lygmenyje šaukiasi būtent patirties konkretybė. Dar sykį grįžkime prie Husserlio minties, kuria įtvirtinamas mano kaip gyvenamo kūno savasties pamatiškumas: „negaliu patirti svetimybės ir tuo pačiu disponuoti „objektyvaus pasaulio“ prasme, sykiu realiai nepatirdamas to sluoksnio [savo gyvenamo kūno], tuo tarpu atvirkščias atvejis yra galimas“ (įterpta ir pabraukta – D. B.). Levinas ginčija ne tiek pirmąją šio teiginio dalį, liečiančią svetimybės ir savumo sąryšį, kiek antrąją – numatančią savasties arba savo kūno patirtį be jokios svetimybės priemaišos. Straipsnio pradžioje jau citavome jo mintį, esą santykis su *kitu* pirmesnis už santykį su savo kūnu. Taigi Levinui rūpi išskleisti

santykio su kitybe dramą pačioje *aš* šerdyje, ieškoti etiškumo galimybės tokioje plotmėje, kuri būtų pirmesnė už kūniškumą, suprantamą kaip mano gebėjimų plotmė. Tokiu būdu būtų užklausiama ir esminė fenomenologijos prielaida – *aš* pamatiškumas. Levino pastangos neskiriamos detaliam fenomenologiniam konkrečių buvimo pasaulyje būdų kaitos aprašymui ar kūno instrumentiškumo prielaida paremtai šiuolaikinės technikos kaip kūno pratęsimo ir dėl to besikeičiančios tapatybės analizei. Mat ir vienu, ir kitu atveju būtų kalbama apie kitybės asimiliavimo patirtį. Vis tik technikos kaip kūno pratęsimo svarstymas šiame kontekste pasitarnauja tuo, kad padeda išryškinti tą plotmę, kuri tradiciškai laikoma svarbiausia kūniškume, o būtent – kūno funkcionalumą, kurį technika absoliutizuoja, kiek įmanoma sumažindama pastangos, negalios momentą. Nors kūno instrumentiškumas ir liudija susvetimėjimą savo kūno atžvilgiu, tačiau pats kūno instrumentiškumas ir funkcionalumas kyla iš kūniškumo kaip „*aš galiu*“, kaip mano gebėjimų sferos sampratų. Taigi ar nesama kitos kūniškumo prasmės, kuri skirtųsi nuo kūniškumo prasmės, siejamos su kūno gebėjimais, bet nereikštų ir kūno objektiškumo sugrąžinimo? Ar kūno pažeidžiamumas, negalia nenumato šios prasmės? Be abejo, kykla pagunda kūno negalią vertinti iš galios perspektyvos, t. y. kaip defektyvų galios momentą. Tačiau galbūt kūno pažeidžiamumas reiškia tokią kūniškumo patirtį, kuri leidžia iš esmės kitaip interpretuoti patį subjektą? Būtent kūno pažeidžiamumas paskatino Leviną mąsty-

ti subjekto pasyvumą kaip esantį anapus pasyvumo-aktyvumo perskyros, anapus pasyvumo, kuris būtų išvirkščioji aktyvumo pusė. Levino manymu, kūniškumas, jslumas neišsisemia sąmonės instrumento funkcija, o sykiu ir subjektiškumas nesutampa su sąmone. Pasak jo, „subjektiškumas nėra pašauktas, jo pirmapradžiam pašaukime, prisiimti vaidmenį ir vietą nelinksniuojamos/nėsilpstančios²⁰ transcendentalinės sąmonės, kuri atlieka sintezes tiesiai priešais save, bet yra pašalintas iš šių sintezių, yra implikuotas jose tik per įsikūnijimo

aplinkkelį, kuris yra sunkiai suvokiamas taip nelinksniuojamame/nenykstančiame tiesume“²¹. Taigi kūniškumas Levinui rūpi kaip pasijįškumo, kęsimo patirtis. Kūniškumo fenomene Levinas išryškina ne „aš galiu“, įvairių kūno gebėjimų plotmę, o kaip tik svarsto kūniškumą per negalios patirtį, kaip susvetimėjimą su savimi pačiu, kuris tačiau nenumato distancijos savęs atžvilgiu. Taip mano nepakeičiamumas kentėjime reiškia subjektiškumą, nustatomą santykio su kitybe, kurios negaliu išvengti ar asimiliuoti.

FENOMENOLOGINĖS REDUKCIJOS RADIKALIZAVIMAS, ARBA ETINIS SANTYKIS SU *KITU*

Idant aprašytų jam rūpimą patirtį, Levinas eina jau Husserlio nužymėtomis kryptimis – radikalizuoja egologinę ir intersubjektyvią redukcijas – tačiau sykiu jis atlieka ryžtingą minties posūkį. Į patį redukcijos vykdymą Levinas žvelgia ne kaip į metodinį veiksma, o kaip į konkrečią patirtį. Kyla klausimai – kaip *aš*, suvokiantis savo laisvę, gali būti visiškai anonimiškas prieš redukciją, o jei save pateisina, sau atsakingas *aš* pateikiamas kaip absoliutus būties pagrindas, tai kaip gali kilti redukcijos būtinybė? Levinas atkreipia dėmesį į egologinėje redukcijoje atliekamos savirefleksijos antinaturalumą arba „stebuklingumą“ – kaip *aš*, būdamas bet kokios patirties pagrindu, gali norėti redukcijos? Todėl jis redukcijos veiksma interpretuoja kaip *aš* pirmaeiliškumo užklausa iš *kito* pusės. *Kitas* čia gali reikšti tiek kitybės aspektą mano patirtyje – egologinės redukcijos ra-

dikalizavimas, tiek kitą asmenį – intersubjektyvios redukcijos radikalizavimas. Taip Levinas nori parodyti, kad fenomenologinė redukcija reikalauja etinės redukcijos.

Radikalizuodamas egologinę redukciją, Levinas linkęs joje išvelgti ne tik natūralios nuostatos atsakymą, bet ir *aš* kaip bet kokios patirties pagrindo užklausa. Fenomenologinės nuostatos įgijimui būtina fenomenologinė redukcija reiškia pavienio egoistinio *aš* įveikimą ir universalios sąmonės, transcendentalinio *aš* plotmės atvėrimą. Mat paskendęs savo interesuose pavienis egoistinis *aš*, arba pasauliškasis, natūralios nuostatos *aš*, neatsiskleidžia kaip bet kokios patirties sąlyga. Idant tokiu taptų, reikalingas savirefleksijos judesys, iš ištirpimo pasauliškume ir daiktiškume prikeliantis sąmoningam ir atsakingam gyvenimui. Tačiau, nepaisant etinio skambesio,

tokia transcendentalinė redukcija gali būti interpretuojama ir kaip konkrečios patirties neutralizavimas. Mat transcendentalinės redukcijos rezultatas – pasiekimas giliausias sąmonės lygmuo – yra nuo bet kokio patirties konkretumo ar empiriškumo apvalyta sąmonės tėkmė, esanti bet kokios patirties pagrindas. Šis giliausias sąmonės lygmuo ir yra pasyvių sintezių lygmuo, kuriame konstituojasi pati sąmonė. Todėl Levinas transcendentalinio subjektiškumo plotmę lygina su egzistavimo anonimiškumu ir pavadina *tai yra (il y a)*. Toliau Husserlio ir Levino mąstymo judesiai išsiskiria. Husserlis, po aktyviomis sintezėmis aptikęs pasyvių sintezių vyksmą, mėgina sušvelninti jų skirtį atverdamas galimybę pasyvumui virsti aktyvumu, o potencialumui – aktualumu. Levinas, priešingai, siekia išryškinti pasyvumo plotmės ypatybę, kurią jis pavadina anarchiškumu, t. y. pasipriešinimą aktualizavimui, *aš* kaip bet kokios patirties pagrindo teigimui. Radikalizuota egologinė redukcija tampa *aš* tapatybės skilimu, egzistencijos materialumo atvėrimu. Taigi neapsiribojama kūniškumo kaip „*aš* galiu“ sklaidos plotmė, o kaip tik panyrama į patį juslumo gaivalą. Prielaidas tokiam egologinės redukcijos radikalizavimui Levinas aptinka Husserlio gyvosios dabarties sampratoje, atkreipdamas dėmesį į pirminio išpūdžio (*Urimpression*) neintencionalumą, taigi tam tikrą sąmonės tolydumo sutrikdymą. Pasak Levino, „nors tai ir reikštų empiristinio sensualizmo ‘juslinės duoties’ reabilitavimą, pirminis išpūdis intencionalumo kontekste (kuris Husserliui išlieka visa apimančiu) vėl at-

gauna savo galią stebinti“²². Juslumo plotmė Husserliui neišlaiko savarankiškumo ir gali būti tematizuota, mat jusliniai, arba hiletiniai, duomenys pasirodo tik kaip intencinių išgyvenimų komponentai²³. Tuo tarpu Levinas juslumo plotmę paverčia savo analizės ašimi: juslumo gaivališkumas, stichiškumas užklausia *aš* pamatiškumą. Subjekto intencija sudūžta, arba veikiau yra tartum įklampinama juslumo gaivalo, kurio atžvilgiu jis negali įgyti distancijos. Ši ypatinga Levino aptinkama plotmė reiškia būties anonimiškumo stichiją, kuri yra ankstesnė už bet kokią jai teikimą prasmę, taigi yra anarchiška, nepaklūsta *aš* steigiamai tvarkai.

Kai kur teorinį Husserlio egologinės redukcijos veiksmą Levinas iliustruoja nemigos patirtimi. Čia išnyksta tiek *aš*, tiek pasaulio apibrėžtumas, o dėmesio intencionalumas pakeičiamas į nieką nenukreiptu būdravimu: „Visų daiktų ir *aš* išnykimas palieka tai, kas negali išnykti, gryną būties faktą, kuriame dalyvaujama, norima to ar ne, nesiimant iniciatyvos, anonimiškai“²⁴. „Nemigoje esi atskirtas nuo bet kokio objekto, bet kokio turinio, vis dėlto tai yra esatis. (...) Dėmesys numato jį nukreipiančio *ego* laisvę; nemigos budrumas, laikantis mūsų akis atmerktas, neturi subjekto“²⁵. Nemigos, juslumo beprasmybės patirtys paliudija subjekto negalią. Todėl savąjį egologinės redukcijos radikalizavimą Levinas interpretuoja pozityviai: *tai yra* anonimiškas gaudesys pažadina *ego* iš jo „imperialistinio sapno“, jo „transcendentalinio imperializmo“. *Tai yra* anarchija jam reiškia kitybės patirtį: „*Tai yra* – visas kitybės

svoris, pakenčiamas subjektyvybės, kuri jo negrindžia“²⁶. Taigi *tai yra* plotmė Levinui reikalinga, idant prasmę užtvindančioje beprasmybėje savastis pasireikštų savo neišmatuojamu pasyvumu, nesuinteresuotumu. Levinas kalba apie materialumą, pabrėždamas beformiškumo momentą kaip neatitikimą subjekto galioms. Taip jausmo pažeidžiamumo patirtis, apibrėžianti subjektiškumą kaip buvimą nepaisant savęs, leidžia aptikti kitybės pėdsaką pačioje *aš* artumoje.

Žengdamas tolesnį žingsnį – radikalizuodamas intersubjektyvią redukciją – Levinas siekia pabrėžti *aš* užklauso iš kito asmens pusės momentą. Šiame kontekste intersubjektyvumo problemos iškėlimas reiškia ne tik sąmonių daugio klausimo sprendimą ar idealistinio solipsistinio subjekto, iš savęs išvedančio visą tikrovę, atsisakymą, bet ir *aš* pamatiškumo užklausimą per konkretų vieno asmens santykį su kitu. Husserlis intersubjektyvios redukcijos procedūra siekė išskleisti transcendentalinį intersubjektyvumą, kurio savasties sferoje konstituojamas objektyvus pasaulis, lyg transcendentalinis *mes* taptų subjektyvumu šiam pasauliui²⁷. Neapsiribodamas vien šiuo formaliu pastebėjimu, jis ap-

rašė, kaip intersubjektyvumas konstituojamas remiantis gyvų kūnų analogija: kito kūnas, esantis „ten“ įgyja gyvo kūno prasmę pagal analogiją su mano paties kūnu, t. y. įgyja prasmę gyvo kūno, priklausančio kitam pasauliui, analogiškam mano pirmaeiliam pasauliui²⁸. Levinas daro tą patį, kai radikalizuoja redukciją. Intersubjektyvumo konstitavimo, „čia“ ir „ten“ sferų sukeitimo veiksmą jis laiko ne tik erdvės homogeniškumo steigtimi, bet ir *aš* pamatiškumo užklausimu. Anot jo, radikalizuota intersubjektyvi redukcija išplėšia *aš* iš pirmaeiliskumo sferos ir redukuoja į jo „ankstesnį, bet užmirštą antraeiliskumą“²⁹; susidūręs su kitu asmeniu, ne konstituoju jį kaip *alter ego*, o sutrinku jo akivaizdoje, pasijuntu užklaustas, sužeistas, paklūstu jo reikalavimui, tampu atsakingas. Waldenfelo manymu, šis Levino žingsnis paruoštas fenomenologijos. Pasak jo, kai „Husserlis, Heideggeris, Karlas Būhleris ir kiti fenomenologai skiria ‘čia’ ir ‘ten’, jie neįveda skirties tarp duotoje erdvėje esančių pozicijų“ (man būti ‘ten’ reiškia būti kitur, būti ten, kur *aš* nesu), todėl jau fenomenologijoje galima, Merleau-Ponty žodžiais, nurodyti į „pirmąpradį kitur“³⁰.

SUJAUDINTAS SUBJEKTAS: TARP MĖGAVIMOSI IR PAŽEIDŽIAMUMO

Prisiminkime straipsnio pradžioje iškeltą klausimą: kodėl jausmo, pažeidžiamumo patirtis interpretuojama kaip etinis santykis? Pasvarstykime šį klausimą patirties struktūros plotmėje. Tik vėlyvuosiuose veikaluose Levinas nusako subjektiškumą kaip pažeidžiamumą,

t. y. santykio su *kitu* perspektyvoje. Tuo tarpu *Totalybėje ir begalybėje* kaip tik aprašomas subjekto įsisteigimas mėgaujantis (*jouissance*). Taip apibrėžiamo subjektiškumo struktūra įgyja atsiribojimo, nusikreipimo į save pavidalą. Nors čia ir esama jausmo plotmėje, tačiau atsiribo-

jama nuo *kito*, arba veikiau *kitu* mėgaujama nepaisant jo kitybės. Dar daugiau, orientacija į mėgavimąsi virsta aktyvumu jau ne sąmonės, o kūno paviršių lygmenyje. Čia taip pat verta prisiminti Husserlio pasyvios sintezės kaip kūrybos proceso interpretavimą, sąlygojusį perėjimą nuo pasyvių prie aktyvių sintezių. Būtent aktyvumo aspektu per mėgavimąsi nusakomas subjektiškumas sutampa su subjektiškumu, apibrėžiamu per sąmonės aktyvumą. Stoišką sąmonės laisvę išreiškiantis posakis, turintis padėti įveikti mirties baimę („kai aš esu, mirties nėra, kai ji ateis, manęs nebus“), gali tapti ir mėgaujantis įsisteigiančio subjektiškumo nuostata, mat čia taip pat susiduriame su aktyviu patirties konstravimu siekiant patirti malonumą. Sykiu ir mazochistiniam, sadistiniam mėgavimuisi kančia nepriskiriame santykio su *kitu* struktūros, čia esama ne pažeidžiamumo ar negalios, o mėgavimosi *kitu*, kitybės įsisavinimo³¹. Tačiau, skirtingai nei sąmonės aktyvumu ir laisve paremta subjekto tapatybė, įgyjanti absoliučią autonomiją kitybės atžvilgiu, julsmo plotmėje mėgaujantis įsisteigusi subjekto tapatybė yra trapi, ji laikina ir neapibrėžta kaip ir pats mėgavimasis.

Julsmo plotmėje mėgavimasis gali virsti pažeidžiamumu, kuris išreiškia kitybės įsiveržimą, manęs užklausimą mano gyvenamo kūno, suvokiamo kaip mano savasties sfera, susvetimėjimą. Dėl šio kitybės transcendentiško subjekto yra vėluojantis visad pirmesnio užklausimo atžvilgiu, taigi at-sakantis. Čia svarbus ne tiek tapatybės pasikeitimas, kiek tapatybės netektis, t. y. buvimas nepaisant savęs išreiškia buvimą be

tapatybės, kančios akimirką pratrūsktantį klausimais – „Už ką man tokia kančia? Kodėl aš turiu kentėti?“ Atsakymo į šiuos klausimus nebuvimas, kančios beprasmiškumas, negalėjimas jos paaiškinti fiksuoja susidūrimo su kitybės transcendencija momentą, mano neišveikiamą pasyvumą. Sykiu tai liudija, kad *kitas* paliečia mane kaip vienatinį: skausme, kančioje niekas negali manęs pakeisti.

Kyla klausimas, kodėl Levinui reikėjo pabrėžti subjekto autonomiją julsmo plotmėje, jei aktyvumo ir kitybės ignoravimo aspektu ji gali būti lyginama su sąmonės autonomija? Juk sąmonės plotmėje yra įmanomas nuostatos pasikeitimas ir egoistinio *aš* virsmas atsakingu *aš*. Tuo tarpu mėgaujantis įsisteigiantis subjektiškumas ikirefleksyvus, ir todėl čia negalima kalbėti apie kokį nors nuostatos pasikeitimą. Vis tik šioje situacijoje svarbiausias Levinui yra julsmo dvilypumas: subjektiškumo, apibrėžiamo per julsmo plotmę, galėjimas būti atskiram, o sykiu buvimas pažeidžiamam. Dėl to, kad julsmo plotmėje mėgaujantis steigiasi subjektiškumas, santykis su *kitu* nevirsta ištirpimu *kitame*, o reiškia mano pažeidžiamumą. Čia nepereinama į fizinių jėgų, viena kitą determinuojančių dėsnio totalybėje, lygmenį. Veikiau kančia ar skausmas, kurių negaliu išvengti, apnuogina mano vienatįumą be tapatybės: būdamas „be kaltės kaltas“ jau atsakau už *kitą* ir atsakau *kitam*.

Apibrėžiamas per julsmo plotmę etinis santykis su kitu asmeniu yra pirmesnis nei sąmonė, todėl jis nevirsta dviejų viena šalia kitos esančių, bet viena ki-

tos neliečiančių laisvių santykiu, susitarimu gerbti viena kitos autonomiją. Waldenfelsas, nagrinėjantis Levino atsakomybės sampratą, teigia: „Mums ne tik per vėlu pradėti nuo savęs ir išpildyti tai, ką Kantas vadina spontaniškumo laisve. Mums per vėlu ir prisiminti įsaką taip, kaip prisimename dalykus, esančius mūsų galioje. Tai, ką Levinas siūlo, yra naujas laisvės apibrėžimas pradedant saviimi, bet pradedant kitur“³².

Apeliuodamas į šią etinės patirties pirmenybę teorijos atžvilgiu Levinas savo jauslumo etiką, kai atsakomybė už *kitą* ateina iš *kito*, pateikia kaip alternatyvą etikai, kuri remiasi subjekto spontaniškumu ir laisve. Jauslumo plotmėje patiriamas mano pažeidžiamumas liudija pirmąją etinę patirtį kaip negalėjimą išvengti santykio su *kitu*. Kančioje patiriamas mano pirmenybės užklausimas įgyja apsėstumo *kitu*, atsakomybės už savo persekiotojus išraišką. Kitur Levinas nusako atsakomybę kaip davimą kitam duonos kąsnio nuo savo burnos. Šiuo atveju etinis santykis taip pat realizuojamas per jauslumo plotmę. Tam, kad daugiau duonos, kurią valgau, turiu mėgautis ja ne tam, kad igyčiau privalumą ją duodamas, bet tam, kad ją daugiau iš širdies, kad duodamas ją daugiau save³³. Tokiu būdu subjektiškumas aprašomas ne kaip pagrindas ar matas, kurio atžvilgiu galima kalbėti

apie kitą, o kaip paties subjekto buvimo nepaisant savęs konkretybė.

Atrasdamas susvetimėjimą savęs paties atžvilgiu kaip negalintį nutilti save apiplėšiantį, save išduodantį subjektiškumą Levinas, pasak R. Bernasconi, „apverčia tradicines tapatybės teorijas“³⁴. Levinas tikisi paneigti to paties ir kito opoziciją ir atsakyti Derrida, teigiančiam, kad *kitas* gali būti *kitu* tik mano atžvilgiu. Derrida priekaištą kitais žodžiais pakartoja Waldenfelsas. Anot jo, „kadangi Levinas suponuoja tvarkas neklausdamas apie jų kilmę, jo *kito* etikoje atsiveria plyšys, kuris neturėtų būti užtušuotas“³⁵. Šis priekaištas liečia ne tik Levino etiką, kuri formuluojama užklausimo, sutrikdymo terminais, bet ir pačią jo mąstymo poziciją, kurią nusakėme kaip postfenomenologiją, taigi kaip funkcionavimą fenomenologijos sąskaita. Ar teisingas fenomenologas A. Mickūnas, B. C. Hopkinso teigimu³⁶, Levino mąstyme išvelgęs fenomenologinės deskriptyvinės analizės lygmenų sumaišymą ir psychologizavimo judesį? O galbūt jauslumo ir santykio su *kitu* plotmių, kurios, perfrazuojant Derrida, sprogdina pačią fenomenologiją iš vidaus, išryškinimas Levino mąstyme pačią fenomenologiją paverčia atviru mąstymu ir taip atgaivina Husserlio fenomenologijos numatomą begalinės redukcijos judesį.

IŠVADOS

Jauslumo ir etikos plotmės Levino mąstyme jungia santykio su *kitu* (kitybės aspektu mano patirtyje ar kitu asmeniu)

struktūra. Jauslumo plotmė jam svarbi siekiant išvengti sąmonėje įvykstančio patirties konkretybės neutralizavimo. Fe-

nomenologinis patirties aprašymas nepakankamas, mat subjekto pasyvumas, kuris kaip tik ir paliudija kitybės aspektą patirtyje, lieka nepakankamai apmąstytas. Net jei įvedant pasyvią sintezę *aš* spontaniškumas ir yra paslėptas, tačiau jis veikia toje paslėptyje. Tuo tarpu subjektiškumui, apibrėžiamam per juslumo plotmę, būdingas trapumas, buvimas be pagrindo. Jeigu subjektas, kuris įsisteigia mėgaujantis, atsiriboja nuo *kito* ir mėgaujasi *kitu* nepaisydamas jo kitybės, jo mėgavimasis tėra sėkmė, kurios bet kurią akimirką gali nelikti. Kalbėdamas apie subjektą, įsisteigiantį mėgaujantis, Levinas atsiriboja nuo nenykstančio, nesilpsnstančio transcendentalinio subjektiškumo,

todėl akivaizdu, kad besimėgaujantis subjektiškumas yra trapus ir silpnas. Tai gi toks subjektiškumas iš esmės reiškia pažeidžiamumą. Juslumo pažeidžiamumas leidžia formuluoti etinį reikalavimą kaip kylantį iš *kito*. Todėl etinį subjektą apibrėžia ne intencionalumas kaip atvirumas *kitam*, o juslinis pažeidžiamumas, reiškiantis, kad visada jau esu *kito* „įkaltas“. Tačiau turint omenyje pačią Levino mąstymo strategiją ir eigą, kurią pristatėme kaip egologinės ir intersubjektyvios redukcijų radikalizavimą, lieka atviras klausimas, ar nėra taip, kad užklausimo, sutrikdymo terminais formuluojama Levino etika veikia tik fenomenologijos sąskaita.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Emmanuel Levinas. *Otherwise than being*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 74.
- ² Bernhard Waldenfels. Levinas and the face of the other // *The Cambridge Companion to Levinas* (ed. S. Critchley and R. Bernasconi). Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 65.
- ³ Emmanuel Levinas. *Otherwise than being*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 76.
- ⁴ Emmanuel Levinas. *Etika ir begalybė*. Vilnius: Baltos lankos, 1994, p. 22.
- ⁵ Edmund Husserl. *Cartesianische Meditationen: Eine Einleitung in die Phänomenologie*. Hamburg: Meiner, 1987, p. 68. *Karteziškosios meditacijos* cituojamos pagal Tomo Sodeikos vertimą.
- ⁶ Ten pat. p. 99.
- ⁷ Ten pat. p. 101.
- ⁸ Ten pat. p. 97.
- ⁹ Ten pat.
- ¹⁰ Ten pat. p. 98.
- ¹¹ Ten pat.
- ¹² Ten pat. p. 99.
- ¹³ Ten pat.
- ¹⁴ Ludwig Landgrebe. The Problem of Passive Constitution // *The human being in action*. Part II. *Analecta Husserliana*. Vol. VII. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1978, p. 23.
- ¹⁵ Edmund Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, II. Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana, Vol. 4, p. 261.
- ¹⁶ Ms C 17 IV, p. 6 (1932), žr. Klaus Held, *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966, p. 102.
- ¹⁷ Ludwig Landgrebe. The Problem of Passive Constitution // *The human being in action*. Part II. *Analecta Husserliana*. Vol. VII. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1978, p. 23 ir 30. Landgrebe čia pasitelkia E. Finko nuorodą į huserliškojo „konstitucijos“ termino vartojimo svyravimą „tarp prasmės formavimo ir kūrybos“. Pasyvios sintezės kaip kūrimo samprata ypač išryškėja svarstant pasyvias laiko sintezes, aprašomas retencijos-dabar-protencijos struktūra. Kadangi kinestetinė sąmonė atsiskleidžia kaip laiko sąmonė, tai pasyvios sintezės kaip kūrimo sampratą pritaikoma ir kūniškumui.
- ¹⁸ Ten pat, p. 35.
- ¹⁹ Ms C I, p. 4 (1934), žr. Klaus Held, ten pat, p. 148.

- ²⁰ *Indeclinable* nuo *decliner* – silpnėti, mažėti, linksniuoti. Mums svarbios abi žodžio reikšmės: *nelinksniuojamumas* nurodo į transcendentalinio *aš* universalumą, t. y. skirtumą nuo konkretaus *aš* ar tu, o *nenykstamumas*, *nesilpnėjimas*, *nemažėjimas* – į kūniškumo artikuliaciją galios, gebėjimo terminais.
- ²¹ Emmanuel Levinas. *Otherwise than being*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 85.
- ²² Ten pat, p. 33.
- ²³ Edmund Husserl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I*. Halle: Max Niemeyer, 1922, p. 172.
- ²⁴ Emmanuel Levinas. *Existence and Existents*. Dordrecht. Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1995, p. 58.
- ²⁵ Ten pat, p. 65.
- ²⁶ Emmanuel Levinas. *Otherwise than being*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 164.
- ²⁷ Edmund Husserl. *Cartesianische Meditationen: Eine Einleitung in die Phänomenologie*. Hamburg: Meiner, 1987, p. 110.
- ²⁸ Ten pat, p. 121.
- ²⁹ Emmanuel Levinas. *Apie Dievą, ateinantį į mūsų mąstymą*. Vilnius: Aidai, 2001, p. 117.
- ³⁰ Bernhard Waldenfels. Levinas and the face of the other // *The Cambridge Companion to Levinas* (ed. S. Critchley and R. Bernasconi). Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 75. Plg. M. Merleau-Ponty *Visible and Invisible*.
- ³¹ Pasyvių sintezių kaip kūrybinio vyksmo interpretacija fenomenologijoje reiškė absoliutaus atsakomybės subjekto grindimą. Tačiau pasyvumo patirties ignoravimas, o struktūros lygmenyje – santykio su kitybe ignoravimas gali lemti virtualybės ir tikrovės inversinį ryšį. Čia jau būtų kalbama ne apie atsakomybės, o apie prievartos gimimą. Kaip tokio jausmo pasyvumą ignoruojančio mąstymo pavyzdį pateikiame ištrauką iš S. Žižeko teksto: „Esama intensyvaus ryšio tarp realybės virtualumo ir nesibaigiančio Bėgalinio Kūniško skausmo, daug stipresnio nei įprastinis: ar bioenergetikos ir Virtualios Realybės derinimas neatveria naujų „užkerėtų“ kankinimo galimybių, naujų ir negirdėtų horizontų, galinčių praplėsti mūsų gebėjimą kęsti skausmą (praplečiant sensorines galimybes iškęsti skausmą, išrandant naujas jo sukėlimo formas)? Galbūt kraštutinis Sade'o vaizdinyje apie „nemirštančią“ kankinimų auką, kuri gali kentėti nesibaigiančius skausmus, negalėdama pabėgti į sau priklausančią mirtį, laukia, kol galės tapti realybe“ (Slavoj Žižek. Viskas, ką norėjote sužinoti apie Žižeką, bet nedrįsote paklausti Lacano (vert. A. Žukauskaitė) „Šiaurės Atėnai“ Nr. 26 (708) 2004 07 10, p. 4. Šis tekstas mums parankus tuo, kad jausmo plotmė čia visiškai apvalyta nuo bet kokie pasyvumo, kalba eina apie naujų patirties horizontų konstravimą. Sykiu čia nelieka ir santykio su kitybe: *kitas* pristatomas tik kaip mano malonumo įrankis, todėl trokštama nutolinti jo mirtį, galinčią padaryti jį nemanipuliuojamą, galinčią atverti jo kitybę; sykiu ir kūniškumas suvokiamas ne kaip pažėdžiamumas, o kaip mano galimybių sfera – „kankinimo galimybės“, „gebėjimo kęsti skausmą praplėtimas“ ir pan.
- ³² Bernhard Waldenfels. Levinas and the face of the other // *The Cambridge Companion to Levinas* (ed. S. Critchley and R. Bernasconi). Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 76.
- ³³ Levinas, Emmanuel. *Otherwise than being*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 72.
- ³⁴ Robert Bernasconi. What is the question to which 'substitution is the answer?' // *The Cambridge Companion to Levinas* (ed. S. Critchley and R. Bernasconi). Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 243.
- ³⁵ Bernhard Waldenfels. Levinas and the face of the other // *The Cambridge Companion to Levinas* (ed. S. Critchley and R. Bernasconi). Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 78.
- ³⁶ Burst C. Hopkins. Mickunas – solver of phenomenological riddles // *Žmogus ir žodis*, 2000, 2 t. Nr. 4, p. 16–17. Mickūnas nurodo į psichologizavimą ir aprašymo lygmenų sumaišymą kalbėdamas apie laikinę nuovoką (kurią sudaro laiko tėkmės fenomenas – pirminis išpūdis, lydimas retencijos ir protencijos), tačiau jo pastaba galioja ir jausmo atžvilgiu, nes, kaip minėjome, Levinas mėgina radikalizuoti Husserlio pirminio išpūdžio sampratą pabrėždamas jo neintencionalumą.

JONAS BALČIUS

Vilniaus pedagoginis universitetas



EMMANUELIS LEVINAS: „KITO“ VEIDAS KAIP MANO LAISVĖS BEGALYBĖ IR RIBA

Emmanuel Levinas: The Face of the *Other* as Infinity
and the Limitation of One's Freedom

SUMMARY

The popularity of Levinas' philosophy is determined by the originality of his philosophical and ethical views. The latter are mostly influenced by the Jewish intellectual tradition rather than by the Greek or Christian ones. This involves him primarily resting not upon the European intellectual tradition, which clearly distinguishes the subject from the object, but upon the religious Hebraic one, which perceives and interprets the subject and the object immanently, as the integral body of the same omnipresent and omnipotent God.

The author of the article also points out the significant influence of German philosophers such as Husserl and Heidegger upon the philosophy of Levinas. Nevertheless, when reflecting upon the *Other* and the *Other's face*, Levinas draws mostly from Torah and even from works by the Russian writer Dostoevsky, rather than from phenomenology or existentialism.

Neperdedant galima teigti, jog Emmanuelis Levinas – abejonių nekeliantis XX a. antrosios pusės populiarumo tarp filosofų lyderis, šias savo pozicijas, bent jau pas mus, išlaiko ir dabar. Todėl natūraliu dalyku turėtų būti laikomas ir tasai smalsumas bei domėjimasis jo filosofija, tikriaus, etika,

pamatinėmis jos idėjomis, juo labiau kad bent jau savo gimimo vieta, vaikystė ir iš dalies jaunystė jis yra susijęs su Lietuva – gimęs 1906 m. Kaune, mokėsis Lietuvoje ir Rusijoje.

Nepaisant to, E. Leviną vis dėlto tikslinga laikyti filosofu, kuris savo mąstymo tradicija ir intencija yra kuo glau-

RAKTAŽODŽIAI. Kaltė, *Kitas*, *Kito veidas*, laivė, begalybė, pareiga, imanentiškumas, transcendencija.

KEY WORDS. Guilt, the *Other*, the *Other's face*, freedom, infinity, obligation, immanence, transcendence.

džiausiai susijęs su Vakarų Europa – ypač su Vokietija ir Prancūzija. Nepaprastai didelės reikšmės turi ir tas jo biografijos faktas, kad 1928–1929 metais E. Levinas studijavo filosofiją pas E. Husserlį ir M. Heideggerį. Vadinasi, abejonų nekelia ir tai, jog ir paties E. Levino filosofijos, jo etikos neįmanoma suprasti be tam tikrų atožvalgų į šias dvi didžiąsias XX a. Vakarų Europos filosofijos figūras, jų filosofinį palikimą. „Fenomenologija Leviną sudomina kaip nauja mąstymo galimybė nuo vienos idėjos pereiti prie kitos, nauja galimybė kitaip negu indukciniu, dedukciniu bei dialektiniu metodu išrutulioti sąvokas; galimybė aprašyti mąstymo intencijas, stengiantis išvengti to, kad žiūra būtų apakinta matomo dalyko. Husserlis Levinui tuo metu buvo, kaip sakydavo pats apie save žymusis mokytojas „amžinas debutantas filosofijoje“, tačiau kartu galintis tvirtai suformuluoti dalykus, dėl kurių dar nėra tikras. <...> Tačiau, atrodo, dar didesnis atradimas už Husserlį Levinui buvo Heideggeris ir būdas, kuriuo šis Husserlio mokinys pratęsė ir transformavo jo nurodytą kelią savo veikale *Sein und Zeit*: fenomenologinis jausenos būvių aprašymas, nauja prieiga prie kasdienybės, garsioji ontologinė skirtis tarp būties ir buvimo“, – rašo Nijolė Keršytė (2, p. 9).

Ribota straipsnio apimtis, deja, leidžia tik konstatuoti nurodyta citata argumentuojamą faktą, jog E. Levino filosofija stovi „tarp“ Husserlio fenomenologijos ir Heideggerio egzistencinės filosofijos. Tačiau šis „tarp“ kaip tik ir yra tai, ką pasirinkau ir šio straipsnio tema.

Akivaizdu, jog E. Levino pačios filosofavimo intencijos niekaip negalima atriboti nuo tam tikros, jeigu taip galima pavadinti, *egzistencinės dialektikos*. Kalbėdamas apie „kitą“ kaip apie savo paties veidą ir savo egzistencijos sinonimą, E. Levinas šį „kitiškumo“ ar „kitoniškumo“ fenomeną transformuoja į pamatinę savo filosofinės etikos kategoriją, vaizdinį, glaudžiausiai susiejamą ne tik su *leviniškąja* gyvenimiškąja etika, bet ir *leviniškąja* ontologija, transcendentu.

Tai ypač akivaizdžiai matyti kad ir iš šios E. Levino minties: „Aš nieko nenorėčiau apibrėžti remdamasis Dievu, nes tai, ką pažįstu, yra žmogus. Kaip tik Dievą galiu apibrėžti remdamasis žmogiškais santykiais, bet ne atvirkščiai“ (3, p. 110).

Tačiau tiek pats žmogus, tiek ir jo santykiai su kitu žmogumi, kaip žinoma, nedaug teturi savyje to leviniškojo „dieviškumo“. Kad jį išvelgtum, iš tikrųjų reikia būti pačiu šios leviniškosios filosofijos ir iš jos išplaukiančios leviniškosios etikos autorium. Žmogus, kurias didžiausio XX a. kataklizmo – Antrojo pasaulinio karo – metu Kaune prarado savo šeimą (1, p. 335), šis žmogus nei lietuviams, nei vokiečiams ne tik kad niekada nejuto jokios neapykantos, priešingai, jis pasijuto esąs netgi dar kaltesnis už kaltes padariusiuosius. „Visi esame kalti dėl visko, už visus ir prieš visus, ir aš daugiau negu kiti“ (4, p. 105). Toks žmogus iš tikrųjų turi visą teisę kalbėti apie žmogų ir jo prigimtį apskritai *sub specie aeternitatis* žvilgsniu.

Kita vertus, toks požiūris gali būti traktuojamas ne tik nepaprastas žmoniš-

kumas dieviškojo atlaidumo prasme, bet ir kaip neabejotina paties autoriaus pretenzija į dieviškumą – ir ne tik pagal principą: klysti žmogiška, atleisti dieviška.

Štai čia mes ir atrandame E. Levino filosofijoje ir etikoje tai, kas ir iš tikrųjų jau negali būti traktuojama kaip grynai europietiška pasaulėžiūra, pasaulėjauta ar pasaulėvoka, t. y. tokia į mus supančią tikrovę žiūra, kuri visada turi tradicinius josios suvokimo bei vertinimo determinantus: subjektą ir objektą, subjektą ir subjektą. Alisa, atsidūrusi stebuklų šalyje, lygiai kaip ir Levino filosofijoje, taip pat pirmiausia išvysta paslaptingojo šios šalies katino šypseną, ir tik po to – ir patį katiną.

Levino filosofijoje *kitas* (l'autre), *kito* žmogaus kaip asmens, subjekto (autrui) suvokimas ir filosofinis vaizdinys čia nėra vienareikšmiškas europietiškoje graikų – romėnų filosofinio mąstymo tradicijoje suformavusiam supratimui apie subjektą ir objektą, subjektą ir subjektą. E. Levino supratimas grynai žydiškas, t. y. iš hebrajiškosios kultūros, hebrajiškosios religinės literatūros atklydęs ir įsitvirtinęs. Ir įsitvirtinęs taip, kad tapo nepajudinamas ir nepakeičiamas, nepaisant visų vėlesniųjų europietiškųjų įtakų, studijų ir mokyklų poveikio.

Pamatinė tokia nuostata grindžiamos pasaulėžiūros idėja – *Dievo ir pasaulio ontinės tapatybės idėja*. „Tarp akto ir to, prie ko aktas leidžia prieiti, yra disproporcija. Descartes tai laiko vienu iš Dievo buvimo įrodymų: mąstymas negali sukurti ko nors, kas jį viršytų, šis dalykas turi būti į mus įdėtas. Taigi reikia pripažinti

begalinį Dievą, kuris įdėjo į mus Begalybės idėją. Tačiau mane čia domina ne Descartes'o ieškotas įrodymas. Stebėdamas svarstau disproporciją tarp to, ką jis vadina „objektyviaja tikrove“ ir Dievo idėjos „formaliaja tikrove“, patį paradoksą – tokį antigrailišką – idėjos, „įdėtos“ į mane; juk Sokratas mus mokė, kad neįmanoma *įdėti* į mąstymą idėjos, jei jos ten nėra“ (4, p. 92–93)

Kitaip tariant, jau iš šių, pakankamai miglotų, E. Levino samprotavimų galima spėti, jog pasaulis jam yra ne kas kita, kaip dieviškoji *kitabūtis*, t. y. paties Dievo *epifanija*, turinti medžiaginį, jautiminį pavidalą. Krikščionims, pavyzdžiui, tokia Dievo idėjos *epifanija*, be abejo, yra Kristus. „Mums perduota filosofija, – sako E. Levinas, – nors ir graikiškos kilmės, yra „tautų išmintis“, nes kosmoso, kuriame įsitvirtina patvarūs ir užčiuopiami buviniai, suvokiamumas protu atitinka žmonių, turinčių patenkintų poreikių, sveiką, praktinį protą, taigi ir bet kokią reikštį, bet kokį racionalumą ši filosofija visada kildina iš būties, patvirtinamos kaip būti(s), iš būti(es), iš būties esimo“ (5, p. 249).

Aptardamas kito žydų religinio mąstytojo Martino Buberio (1878–1965) filosofines pažiūras, T. Sodeika pabrėžia, kad „Dievo imanencija pasaulyje vokiečių chasidams buvo visiška akivaizdybė“ (6, p. 33). Ne kitaip, matyt, yra ir E. Levino atveju. Kalbėdamas apie buberišką dialogą Aš–Tu „fenomenologiją“, E. Levinas taip pat pabrėžia, kad „Čia taip pat galimas biblinės temos pasikartojimas, kai dieviškosios epifanijos visada laukiama iš susitikimo su kitu

žmogumi, per etinį santykį užkalbinto kaip tu“ (5, p. 304).

Vadinasi, pasaulio kaip būties ir žmogaus kaip būtybės, arba buvinio, epifaniškumas gali ir, be abejo, yra nevienakryptis, t. y. iš principo gali būti ambivalentiškas. Pastarąją mintį pagrindžia ir paaiškina ir mano čia jau cituotasis E. Levino teiginys, jog Dievo jis nenorįs ir negalįs apibrėžti Dievu, o tik per žmogų ir žmogumi.

Iš to išplaukia ir E. Levino etikos originalumas bei netradiciškumas ją vertinant mums įprastesnės, graikų-romėnų filosofijos mąstymo tradicijos suformuotos ir sankcionuotos filosofinių samprotavimų apie pasaulį ir žmogų prasme. Ši tradicija, kaip žinoma, griežtai skiria du būties lygmenis: *Natura Naturans*, arba kuriančioji Gamta ir *natura naturata* – sukurtoji gamta. Pastarosios dieviškumas yra ne kas kita, kaip dieviškojo, kūrybinio prisilietimo šią gamtą kuriant padarinys, rezultatas, o gal ir likutis. *Natura naturata*, kaip sukurtoji gamta, bent jau krikščioniškosios filosofijos tradicijos, apibrėžiama ir vertinama kaip žmogaus valios laisvės – jo nepaklusnumo Dievui iškreiptoji ir subjaurotoji kūrinija, gamta, kurioje iš principo jau yra įmanoma ir nuodėmė, ir nusikaltimas, ir netgi paties Dievo kaip aukščiausiosios, kuriančiosios ir visa, kas egzistuoja, palaikančios Gamtos, atsižadėjimas ir išsižadėjimas. Pavyzdžiui, vienas iš Jėzaus Kristaus mylimiausiųjų apaštalų, šv. Petras.

Žydiškoji tikrovės suvokimo ir mąstymo tradicija, laikydama gamtiškąjį pasaulį tik visagalio Dievo epifanių sklaida, patenka į vieną iš itin reikšmingų

konceptualinių etikos kolizijų, kadangi žmogus, žudantis žmogų, jau turėtų būti suvokiamas kaip vienos dieviškosios epifanijos pasikėsinimas į kitą. „Tiesa, žmogžudystė yra banalus faktas: galime nužudyti kitą asmenį; etinis reikalavimas nėra ontologinė būtinybė. Draudimas žudyti nepadarо žmogžudystės negalimos, net jeigu dėl įvykdyto blogio negrynoje sąžinėje išlieka draudimo autoritetas – blogio bloguma. Šis draudimas pasirodo ir Šventajame rašte, kuriame žmogaus žmogiškumas yra tiek išstatytas, kiek jis yra įtrauktas į pasaulį. Tačiau, tiesą sakant, šių „etinių keistenybių“ – žmogaus žmogiškumo – apraiška, būtyje yra būties pertrūkis. Pertrūkis yra reikšmingas, net jei būtis vėl susimezga ir atsinaujina“ (4, p. 87–88).

Išvertus šiuos E. Levino teiginius iš jo taip mėgstamus Ezopo kalbos, matyt, turėtume suprasti ir manyti, jog, pavyzdžiui, žmogžudystę jis suvokia kaip *būties pertrūkį*. Būtis, kaip žinoma, ne virvė, o ir virvės traukymas yra ne kas kita, kaip gero ir naudingo daikto gadinimas. Juo labiau tai pasakytina apie visus įmanomus dorovinius nusikaltimus. Tačiau problemos esmė slypi kitur: traktuodamas pasaulį kaip dieviškosios egzistencijos epifanią – visą jų įvairovę, E. Levinas tuo pačiu į savo dorovinių samprotavimų eigą įsileidžia *blogį* kaip vieną iš dieviškųjų epifanių blogų žmonių pavidalų, t. y. *blogį kaip dieviškąją substanciją*, kartu paneigdamas ir krikščionims taip gerai žinomą nuostatą, jog Dievas yra Absoliutus Gėris.

Matyt, kaip tik todėl, kad su šia itin jam, kaip etikui, ypač nemalonia koncep-

tualine problema daugiau nereikėtų turėti reikalo, E. Levinas visą savo filosofinių samprotavimų energiją kaip tik ir nukreipia „kito“ veido pašlovinimo ir pagarbinimo linkme. Dėl tos pačios priežasties ši jo filosofijos dalis kaip tik ir yra įgavusi tam tikro etinio patoso, patetiškumo, o iš tikrųjų – ir nenuoširdumo. „Veidas yra reikšmė, reikšmė be konteksto. Tuo noriu pasakyti, kad kitas asmuo dėl savo veido tiesumo nėra personažas kontekste. Paprastai esame „personažai“: Sorbonos profesorius, valstybės tarybos prezidentas, tokio ir tokio sūnus, paso įrašai, nešiosena, elgsena. Kiekviena reikšmė įprastine šio žodžio prasme siejasi su tokiu kontekstu: dalyko prasmė priklauso nuo jo santykio su kitu dalyku. Čia, priešingai, veidas yra prasmė tik dėl jos pačios. Tu – tai tu. Šia prasme galima pasakyti, kad veidas nėra „regimas“. Jis yra tai, kas negali tapti turiniu, kurį aprėptų mūsų mąstymas, jis yra neaprepiamas, jis veda mus į anapus. Kaip tik todėl veido reikšmė verčia jį išeiti už būties kaip žinojimo koreliato. Priešingai, regėjimas yra atitikimo siekimas, kaip tik jis pirmausia įtraukia būtį. O santykis su veidu iš karto yra etinis. Veidas yra tai, ko negalime žudyti, ar bent jau tai, ko *prasmė* „nežudyk“ (4, p. 87).

Išvertus visa tais iš leviniškosios Ezopo kalbos, šie teiginiai reiškia, jog žmogus žmogaus neturėtų žudyti. Bet ir vėlgi: E. Levino taip dievinamas, poetizuojamas ir ontologizuojamas „kito veidas“ – kaip vaizdiny ir kaip filosofinė metafora gali būti tik štai tokios – leviniškosios filosofijos ir etikos apmąstymų

objektas: realiame gyvenime tai gali būti ne vien tik „šventojo“, bet ir nusikaltėlio, recidyvisto, serijinio žudiko, despotto veidas. Prieš tokio tipo „veidų“ galeriją Levino filosofija ir ja grindžiama etika neabejotinai konceptualiai „suklumpa“. Ir šis josios bejėgiškumas darosi ypač akivaizdus, kai abstrakčią situaciją, tradiciškai įvardijamą kaip gėrio ir blogio kova, pabandome apibrėžti, įvardinti realesniais, gyvenimiškesniais terminais bei situacijomis.

Kita vertus, sugrįžtant prie E. Levino taip mėgstamos Ezopo kalbos, iš tikrųjų galime konstatuoti, kad, atmetus žemiškąją blogį kaip „būties pertrūkį“ ir visą dėmesį sutelkus tik į „kito“ veidą kaip į dieviškąją epifaniją, t. y. dieviškumo žmoguje pasireiškimą, nesunkiai suiktume ir su kita šio mąstytojo mintimi, jog „kito“ veidas – tai mano paties *laisvės begalybė ir jos riba*. Taip yra todėl, kad bet kokios laisvės galimybė ir prielaida, lygiai kaip ir josios realizavimasis, visada yra susijęs su „kitu“ žmogumi; kitu, sudarančiu tąją gamtiškojo pasaulio dalį, kurią dar galime įvardinti ir kaip visuomenę, civilizaciją, kultūrą ir t. t. Visa tai ir yra žmogiškosios laisvės orientyrai, galimybės ir garantai, o kartu ir josios ribos, kadangi „kito“ veidas, atsistojęs priešais mane kaip konkretus žmogus, man tarsi sako: *štai aš esu tasai, kuris turi lygiai tokias pat teises, galimybes, siekius, svajones ir troškimus; tokias pat teises į savosios laisvės begalybę kaip ir tu į savosios, todėl aš esu tavosios laisvės riba*. Ir šios judviejų stovėsenos veidas prieš veidą ar veidas į veidą ontinio ir etinio santykio nebegalima nei paneigti, nei

pakeisti, nei kaip nors kitaip išvengti. Stovėdamas vienas prieš „kitą“ visada paliudija ir patvirtina ir savąjį „kitiškumą“ ano „kito“ atžvilgiu, kartu patvirtindamas ir tą, iš pirmo žvilgsnio atrodytų akivaizdų faktą, kad visada ir visur šiame Dievo pasaulyje esi ne vienas, o

jeigu taip, vadinasi, ir tai, kad ir visa žmonija visada prasideda nuo „kito“, t. y. šalia manęs ar „už horizonto esančio“, su kurio buvimu ašturiu skaitytis ir į jį atsižvelgti lygiai taip pat, kaip ir į savo paties, nes be to „kito“ egzistavimo iš principo yra neįmanomas ir manasis.

IŠVADOS

1. Esminis E. Levino filosofijos ir jo filosofinės etikos privalumas tas, kad jis, paneigdamas graikų-romėnų filosofijos pagrindų susiformavusią tradiciją, griežtai atribojančią subjektą ir objektą, pakeičia ją žydiškąja (hebrajiškąja) filosofinio mąstymo apie *ontoetinę* tikrovės prigimtį tradicija, teigiančia, jog „Aš“ ir „Kitas“ yra tik to paties dieviškojo prado, dieviškosios pasaulio prigimties *epifanijos*, kurios viena kitos atžvilgiu negali imtis priemonių ar veiksmų ribojančių kito

laisvę, juo labiau – atimti jam gyvybę. Tai suvokiama kaip „pertrūkis“ būtyje, turintis neabejotinai neigiamų padarinių – ontoetinės, dieviškosios savo prigimtimi tikrovės bjaurėjimas ir naikinimas.

2. Esminis E. Levino filosofijos trūkumas tas, kad, mąstant apie tikrovę kaip dieviškąją emanaciją, pažeidžiamas graikų-romėnų filosofijos pagrindų susiformavęs Dievo nekaltumo (teodiciškumo) dėl pasaulyje siaučiančio blogio principas.

Literatūra

1. *Jūratė Baranova*. Etika: filosofija kaip praktika. Vilnius, Tyto Alba, 2002.
2. *Nijolė Keršytė*. Kito veidas // Emmanuelis Levinas Apie Dievą, ateinantį į mąstymą. Vilnius, Aidai, 2001.
3. *Emmanuel Levinas*. Transcendence et Hauteur, in Bulletin de Société française de Philosophie, 1962, n° 3 (Cituota pagal: N. Keršytė. Kitas veidas // Apie Dievą, ateinantį į mąstymą. Vilnius, Aidai, p. 7.)
4. *Emmanuel Lévinas*. Etika ir begalybė. Vilnius, Baltos lankos, 1994.
5. *Emmanuelis Levinas*. Apie Dievą. Ateinantį į mąstymą. Vilnius, Aidai, 2001.
6. *Tomas Sodeika*. Martynas Buberis ir žydiškoji „Graikiško mąstymo“ alternatyva // Martin Buber. Dialogo principas I. Aš ir TU. Vilnius, Katalikų pasaulis, ALK, 1998.

IEVA LAPINSKA

Institute of Philosophy and Sociology,
University of Latvia



THE FEMININE OTHER

Moteriškasis Kitas

SANTRAUKA

Emmanuelis Levinas Kitą aprašo taip, kad jame pastebimos aliuzijos į moteriškumą. Ankstyvuosiuose savo veikaluose moteriškumą jis apibūdina kaip *par excellence* Kitą, bet vėliau šį apibūdinimą truputį pakeičia: moteriškumas erotikoje ir būste yra etiškumo prielaida, nors pats savaime etikos sričiai jis nepriklauso. Tačiau traktate „Kitaip negu būtis arba anapus esmės“ (1974) santykį su kitoniškumu Levinas apibrėžia kaip artumą ir teigia, kad išbaigtame buvime „Kitam“ motinystė yra aukščiausia atvirumo Kitam prasmė. Šiuo straipsniu siekiama pabrėžti Levino pastangas feministinei teorijai atskleisti universalios filosofinės kalbos tropus.

Emmanuel Levinas' philosophy is often described as a philosophy of the Other. The Other, different from the Same, one of the main categories in philosophy since Plato, is at the centre of Levinas' interest. Levinas speaks of an encounter with alterity in which that alterity is not compromised, where the Other does not surrender its alterity. Alterity in Levinas' philosophy remains mysterious, unknowable, resistant to the powers of light and illumination. His descriptions of the Other and of the hu-

man self as affected by the Other often contain allusions to the feminine. Levinas' text speaks of woman, beloved and mother, but the argument which is put forward in this article suggests that feminine traits are not an exclusive feature of a woman. Femininity becomes an essential issue in Levinas' discourse of subjectivity.

Levinas' early works, such as "Time and the Other" (1947), portray feminine as the Other *par excellence*. This text, however, speaks of the femininity of the

woman. Levinas considered femininity to be a "difference contrasting strongly with other differences, not merely as a quality different from all others, but as a very quality of difference".¹ Levinas suggests that, in the feminine, "the alterity of the Other appears in its purity". The feminine is not defined in terms of symmetry and opposition, but has its own essence, and this essence is alterity.² The Other cannot be known. Levinas says explicitly that he does not refer to the mystery of the feminine as to the enigmatic, unknown woman, heroine of romantic literature.³ The feminine is mysterious, not because of its appearing in the romantic or exotic sense; it is mysterious even in the most profane circumstances. Levinas emphasises that the relationship with the feminine differs from the relationship of knowledge and power. Feminist philosophers have criticised Levinas because he allegedly speaks of woman not as a subject in the full sense. But Levinas does not describe the relationship with the Other as a relationship with the other self, the alter ego or the other subject, the same as the I. It is not a true relation with the Other that takes place between two subjects. He explains that a relationship between two subjects, two selves, could be conceived of only as a struggle between two consciences, as a hegelian master-slave relationship, but it is not at all the relationship to the alterity in the levinasian sense.

The erotic relationship is recognised at that time by Levinas as an exceptional relationship, where communication distinguished from the master-slave rela-

tionship is possible.⁴ Eros for Levinas is neither possession nor fusion, and only because it is not fusion is there a communication in the erotic relationship, because it is a true relationship of the Other outside the circle of the Same. Levinas uses here the concept of the caress, which is employed in his later texts as well. Caress is a gesture which does not touch the caressed, but touches the un-touchability; it is directed towards the future; Levinas describes the relationship with the the feminine Other, as well as the relationship with the future, as a relationship with alterity itself.

After "Time and the Other" Levinas changes his account of the alterity of the Other. His essays, such as "Is Ontology Fundamental?" (1951), "Freedom and Command" (1953), "Philosophy and the Idea of Infinity" (1957) and others do not contain references to the feminine.⁵ Alterity is described in such terms as the face, the epiphany and the idea of the infinite.

In the Sixties the feminine reappears in the texts of Levinas. His major work "Totality and Infinity" (1961) contains pages devoted to the feminine, and so does the essay "Judaism and the feminine".⁶ The feminine is an essential element in the relationship with the Other - the subject who has power over existence is virile, but death, eros and the encounter with the Other are in the feminine.⁷ However, these two texts discuss the feminine in a similar way, which is rather different to that of "Time and Other".⁸ Levinas relates the feminine Other to the two traditionally female domains - the home, on the one

hand, and the erotic and maternity, on the other. An erotic relationship, contrary to his early texts, is described in "Totality and Infinity" and "Judaism and the feminine" as a degradation of the seriousness of the face-to-face relationship into laughter and jokes. The feminine Other in the erotic relationship is compared to the "irresponsible animality which does not speak true words", she is returned to the stage of infancy and has quitted her status as a person. These passages from "Totality and Infinity" have been discussed by numerous feminist philosophers, for example, by the French philosopher and psychoanalyst Luce Irigaray and I think that it is not necessary to remind you now of her discussion of Levinas in the essays "The Fecundity of Caress" and "Questions to Emmanuel Levinas".

If the erotic relationship is a turning away from the ethical relationship with the Other, the domestic domain is before ethics. Discreet and silent feminine is the one who inhabits the dwelling and welcomes home. "Totality and Infinity" and "Judaism and the feminine" describe a world without dwelling, in which reason recognises itself more and more, as not habitable. The spirit which lives outside here, is out of place, solitary and wandering and alienated by the products that it created. This spirit, according to Levinas, is masculine in its essence.⁹

The French scholar of Emmanuel Levinas Catherine Chalié argues that "the spirit in its masculine essence appears on the order of an absolutely alienating category of being, as the source of an errancy or wandering that forbids a mani-

festation of the orientation towards the Other (l'Autre), because subjectivity [here] gets lost in its creations." Therefore, in the context of Levinas' ethics, the function of the feminine Other is very important. "The silent voice of the one who receives, the dimension of the intimate it opens, is not a sociological or psychological evidence. It is a moral paradigm and the category of ontology."¹⁰ The ontological function of the feminine is to surmount the alienation of the virility of universal logos,¹¹ to shelter it by making a place in the space.¹² The home is a place for withdrawal from the insecurity of the elemental world, it is a place for recollection (*recueillement*) "Recollection by the woman is a precondition for the passage from natural existence, which loses itself in its productions, to the ethical life."¹³ The feminine Other is a necessary element of the ethical life of the subject. "If the proximity is the very event of the face-to-face with the Other, then the feminine is a paradigmatic example of its enigma, of its "original language, a language which has neither words nor propositions. Pure communication."¹⁴

But the feminine can go this far and no more. Neither welcoming nor eros is an ethical encounter face to face with the Other. The intimate does not open the dimension of height.¹⁵ And, even if it is indeed the role of the feminine Other and not of any unspecified Other to welcome the subject, "habitation is not yet the transcendence of language. The Other who welcomes in intimacy is not the you (vous) of the face that reveals itself in a dimension of height, but pre-

cisely the thou (tu) of familiarity".¹⁶ A feminine welcome (*accueil*) is only a precondition of ethics, it is not ethics itself.¹⁷ By making the association between the feminine and the place, Levinas seems to deny the feminine its ethical exteriority.

Does it mean that the relationship with a woman is not a relationship with the Other in ethical sense? It is not what Levinas would be ready to admit. Levinas stresses that the feminine is not to be equated with the woman and that the feminine element is not all one can say about the woman as a human being. But it is not a very strong argument. One can agree with Jacques Derrida, who says that, "when we say that the ego, the "I think," is neither man nor woman, we can in fact verify that it's already a man and not a woman. (...) To the extent in which universality implies neutralisation, you can be sure that it's only a hidden way of confirming the man in his power."¹⁸ We could try to feel the masculinity of the supposed universality of the human being by trying to imagine that it is a discreet masculine presence at the home which is a condition of ethics, or that the male beloved is an irresponsible animality who has returned to the stage of infancy.

We could debate two possibilities to describe Levinas' discourse of the feminine: as androcentric, exploiting stereotypic concepts of the feminine such as silence, mystery, hiding, modesty, withdrawal, domesticity, maternity; or, the other possibility, as a feminist discourse, defining the pre-ethical origin of ethics, welcome par excellence, on the basis of femininity.¹⁹ But taking the hid-

den masculinity of universality into account, I think that what is very interesting in Levinas' texts is the explicit masculinity of the philosophical subject.

Jacques Derrida says that the philosophical subject of "Totality and Infinity" is man (*vir*).²⁰ The philosophical subject in Levinas' texts does not disguise itself as neutrality. In this case, it is not without difference whether the text has been written by a woman or by a man, it is essentially impossible that the text of "Totality and Infinity" could have been written by a woman. Derrida asks if this principled impossibility is not unique in the history of metaphysical writing, and makes a guess about the virile essence of metaphysical desire, comparing it to the virile essence of libido in Sigmund Freud.²¹

I think that a display of the explicit virility of the philosophical subject is a turning point in the search for feminine subjectivity. There is no map with the way to feminine subjectivity on it at this point, but there is an acknowledgement that we do need to look for it. Levinas' understanding of the feminine as a disruption of the virile categories of mastery, domination and self-possession opens up the possibility of another way of (non)being, a different mode of existence.²² In "Time and the Other" and "Totality and Infinity" where the virile essence of the subject and logos is made visible, it is the other that is described as the feminine. Later, when Levinas' attention turns to the human self as affected by the Other, he does not speak of Otherness as having feminine traits. However, connections between the Other and

the feminine do not disappear from the ethics of Levinas.

His important book "Otherwise than being or beyond the essence" (1974) defines the relationship with Otherness as a proximity, as a sensibility or affection by the non-phenomenon. The ethical response to Otherness is bodily response, obsession with the Other until its substitution. "Otherwise than being or beyond the essence" describes maternity as a trope for the obsessive relation with the Other. The relationship with Otherness, the-one-for-another, means a corporeal psyche, the psyche as the maternal body.²³ Maternity in the complete being "for the Other" is the ultimate sense of openness to the Other, of the relationship between the self and the other prior to consciousness.²⁴ Catherine Chalié admits that there is a suggestion in Levinas' texts that maternity is a model of subjectivity in general.²⁵ A maternal body is a form of a relationship with Otherness where the Other is not dominated and possessed, but rather the self is possessed by the Other.

The feminine in Levinas' later texts is a nonviolent self which does not master its world. The feminine is in the relationship with the Other which could not be fully expressed in the Said. Chalié compares the feminine with the one who has no access to the word in the paternal symbolic order. This interpretation allows a comparison between Emmanuel Levinas and several post-structuralist (and) feminist philosophers. We can remember Gilles Deleuze, with his "becoming woman", Jean-François Lyo-

tard,²⁶ who calls femininity an openness to something unknown without any plan to master it, Jacques Derrida, who says that he would like to write as a woman. These philosophers associate the feminine with the position of non-mastery in the symbolic order. The feminist thinker Helene Cixous also describes the feminine position as a position where Otherness is welcomed and recognised in the self as well.

The feminine of these philosophers, including Levinas, does not necessarily refer to the woman. Psychoanalysis has made visible that the female identification can be made by either sex, and men can adopt the feminine position as well. The question raises whether the feminine metaphor is an exploitation of the woman repeated once again, or the feminine is a position the self has to occupy in order not to be a phallogocentric subject. However, the aim of this article is not to decide which of the two possible readings of Levinas is more plausible, but to remind us that the reflection on the use of feminine metaphors is necessary in order to prevent exploitation. Levinas' ethics are not feminist, but it is a way of opening the tropes of the universalistic language of philosophy.

Levinas' work suspends the virile and heroic concept of subjectivity in the Western philosophical tradition, by exposing the embodiment, passivity of aging, vulnerability and passion of the subject.²⁷ If the philosophical subject has flesh, then the woman could be made free of its traditional task to be the guardian of male bodies, to be an irra-

tional and carnal Other. And, even if the philosophical subject in Levinas' text is man, he has started to follow the ethics of sexual difference - he does not ask the Other to be his Other, to represent his own denied Otherness.

But still, Levinas operates in a symbolic order, in the order of the Said, where the masculine is heroic and the feminine is discreet and welcoming. If a philosopher admits that the feminine

position can be adopted by men too, does it not endanger the chances to change the role of a woman in philosophy by reaffirming the old oppositions between the feminine and the masculine? It is the change in the concept itself of the feminine and the masculine positions in the symbolic order that is necessary if we look for changes of the ethical role of the feminine Other and the feminine self.

Literature

- ¹ Levinas, Emmanuel. *Le temps et l'autre*.- Paris: Quadrige/PUF, 1998.- P. 14.
- ² Levinas, Emmanuel. *Le temps et l'autre*.- P. 77.
- ³ Levinas, Emmanuel. *Le temps et l'autre*.- P. 78.
- ⁴ Levinas, Emmanuel. *Le temps et l'autre*.- P. 81.
- ⁵ Perpich, Diane. "From the Caress to the Word. Transcendence and the Feminine in the Philosophy of Emmanuel Levinas." / *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*. Ed. by Tina Chanter.- Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2001.- P. 36.
- ⁶ Levinas, Emmanuel. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*.- Paris: Kluwer Academic, 1990, and Levinas, Emmanuel. "Le judaïsme et le féminin" / *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*.- Paris: Albin Michel, 1976.
- ⁷ Chanter, Tina. "Introduction" / *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*. Ed. by Tina Chanter.- Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2001.- P. 15.
- ⁸ Perpich, Diane. "From the Caress to the Word. Transcendence and the Feminine in the Philosophy of Emmanuel Levinas."- P. 36.
- ⁹ Lévinas, Emmanuel. *Difficile liberté*. P. 55.
- ¹⁰ Chalier, Catherine. *Figures du féminin*.- Paris: La nuit surveillée, 1982.- P. 92.
- ¹¹ Lévinas, Emmanuel. *Difficile liberté*. P. 55.
- ¹² Chalier, Catherine. *Figures du féminin*.- P. 91.
- ¹³ Chalier, Catherine. *Figures du féminin*.- P. 92.
- ¹⁴ Lévinas, Emmanuel. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. 3e édition suivie d'essais nouveaux*.- Paris: Vrin, 1974.- P. 228.
- ¹⁵ Lévinas, Emmanuel. *Difficile liberté*. P. 61.
- ¹⁶ Levinas, Emmanuel. *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*.- Paris: Kluwer Academic, 1990.- P. 166.
- ¹⁷ Chalier, Catherine. *Figures du féminin*.- P. 93.
- ¹⁸ Derrida, Jacques. "Women in the Beehive: A seminar with Jacques Derrida" / *Men in Feminism*. Ed. by Jardine, Alice & Smith, Paul. New York, London: Methuen: 1987.- P. 194.
- ¹⁹ Chanter, Tina. "Introduction" / *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*. Ed. by Tina Chanter.- P. 17.
- ²⁰ Derrida, Jacques. "Violence et métaphysique" / *L'écriture et la différence*.- Paris: Seuil, 1967.- P. 228.
- ²¹ Derrida, Jacques. "Violence et métaphysique."- P. 228.
- ²² Chanter, Tina. "Introduction" / *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*. Ed. by Tina Chanter.- P. 16.
- ²³ Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.- Paris: Kluwer Academic, 1981.- P. 109.
- ²⁴ Lévinas, Emmanuel. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*.- P. 170.
- ²⁵ Chalier, Catherine. *Figures du féminin*.- P. 30.
- ²⁶ Olson, Gary A. "Resisting a Discourse of mastery: A Conversation with Jean-François Lyotard." / *Women Writing Culture*. Ed. by Hirsh E. and Olson G.A.- New York: SUNY Press.- P. 183.
- ²⁷ Ziarek, Ewa Plonowska. "The Ethical passions of Emmanuel Levinas." / *Feminist Interpretations of Emmanuel Levinas*. Ed. by Tina Chanter.- P. 94.

JUOZAS ŽILIONIS

Vilniaus pedagoginis universitetas



LEVINIŠKOJI SANTYKIO SAMPRATA: KITYBĖ ASMENYBĖS UGDYME

The Concept of Relation by Levinas:
Otherness in the Education of the Person

SUMMARY

In the article, the concept of *otherness* and its role in the process of the education of the person is considered. Levinas' philosophy is founded on the idea of human *face-to-face* relations, in which *other person* appears not only as a silhouette but also as a face, which vividly expresses his nature. The real nature of *the other* expresses itself not so much through his appearance as through his thinking and talking. The relation, established during dialogue, leaves a deep imprint of responsibility, and changes its own form from a need to a desire. That imprint provides the model of the relation between *me* and *other person*, corrects the connection between being and transcendence. This way, Levinas' *otherness*, founded on Christian values, is understood as the determination of interpersonal relations, which enables the deeper penetration into the human being and expands the dimensions of education.

Asmenybės ugdymo objektyvūs ir subjektyvūs aspektai yra grindžiami žmogaus ir būties santykiais, kuriuos nagrinėja filosofija. Ji padeda aiškiau suvokti ugdomąjį darbą ir tobulinti jį individualios ir visuomeninės raidos kontekste. Mąstymas apie gyvenimą ir ugdymas siejasi ta prasme, kad ugdymas suvokiamas kaip būdas kitaip gyventi,

be to, filosofija atveria alternatyvią mąstyseną, lavindama dėmesį logikai ir kalbai, kuria reiškiamos ugdymo idėjos. Šių idėjų sprendimas verčia apmąstyti „kas mes esame, ką darome, kodėl tai darome ir kaip visa tai pateisiname“¹. Tikrovės, žmogaus vietos visuomenėje, jo santykių su kitais žmonėmis supratimas, savojo *aš* ir *kito* interpretacija visais

RAKTAŽODŽIAI. Kitas, veidu į veidą, pėdsakas, mąstymas ir kalba, būtis ir transcendencija.

KEY WORDS. Other, face-to-face, imprint, thinking and talking, being and transcendence.

laikais yra viena svarbiausių asmenybės ugdymo problemų. Besikeičiantis visuomenės socialinis, politinis, ekonominis bei kultūrinis klotas modeliuoja ir tam tikras pažiūras į tikrovę, pasaulio sampratą, žmogaus vietą jame, tuo pačiu keisdamas ir jį patį. Taigi ugdymas nukreiptas į pačią asmenybę kaip veiklos subjektą, o asmenybė skleidžiasi pačiame ugdyme, kaip veiklos objekte. Šie ugdymo proceso ryšiai ir atsiskleidžia žmogaus, kaip asmenybės, esminius poveikio ir reakcijos į šį poveikį ypatumus.

Universalią žmogaus ugdymo koncepciją konkretizuoja dvi pagrindinės idėjos: žinojimas, paremtas pasaulio, aplinkos, paties savęs, *kito* pažinimu (gnoseologinis – informacinis aspektas) ir vertinimas, požiūris, santykis, ryšys, išplaukiantis iš šio pažinimo (emocinis – vertybinis aspektas). Pažinimas žmogui, tampantis vertybe, kuria ir tobulina jį patį, priartina prie tikrovės, leidžia ją suvokti, modeliuoti ir pagal galimybes keisti. Vadinasi, ugdymo funkcija kreipiama ne tik į patį, bet ir šalia esantį ar *kitą*, kuriuo gali tapti realios tikrovės objektas ar subjektas.

Šiandieniniam ugdymui svarbu subjektyvus *kito* suvokimas ir jo priėmimas, kaip instrumentas, kurio pagalba derinami ryšiai tarp žmonių, grupių, bendruomenių, tautų bei valstybių. *Kito*, kaip asmens suvokimas, neatsitiktinai Levinui tapo viena aktualiausių XX a. filosofinių problemų. Paties dramatiškai nueitas kelias, išgyventas holokaustas, karo suniekinta moralė, iškreiptos socialinių institucijų funkcijos – visa tai tapo jo apmąstymų tema. Levinas siekia atskleisti naujo tipo santykius, kurie bū-

tų *veidu į veidą*. Iš jo pokalbių su Philippe'u Nemo aiškėja, kad „tarpasmeninio santykio atveju ... ne mąstoma kartu *aš* ir *kitas*, o esama kits kito akivaizdoje“². Tikra vienybė yra tikras *kartu*. Levinas pabrėžia, kad tarp žmonių nėra tokios *bendros stichijos* kaip gamtoje tarp daiktų, ir, pritardamas Leibniz minčiai, kad *žmogaus subjektyvumas yra nesučiuiopiamas*, jis tvirtina, kad „žmonės yra kartu kitaip negu tos pačios rūšies individai“³. Knygoje „Totalybė ir Begalybė“⁴ Levinas bando atskleisti tarpasmeninių santykių turinį, žmonių moralės nuosmukio priežastis kare. Karą Levinas supranta ne tik kaip atvirą priešiskai nusistačiusių šalių konfliktą, bet ir kaip slaptaį karą, kuriame, anot Māra'os Rubene, „daugybė egoizmų grumiasi vienas su kitu, nepraliedami kraujo“⁵. Knygos „Totalybė ir Begalybė“ įvade Levinas teigia, kad svarbu suvokti patį karo veikimą, kuris stabdo tikrąją moralės paskirtį, mesdamas šešėlį žmogiškiems ryšiams. Karas, tai ne tik moralės išbandymas, bet tiesiog jos suniekinimas, asmenybės pažeminimas, žmogaus sunaikinimas. Karas, pasireiškiantis dėl anti-humaniškos galios plitimo, nepripažįsta jokio kironiškumo, neleidžia atsirasti jokiai išorybei, sugriauna Tapatybės identiškumą⁶. Būties veidas, pasirodantis kare, pasak Levino, gali būti apibūdintas „totalybės“ sąvoka. Žmonės karo sąlygomis tampa jėgos nešėjais, jais manipuluojama be jų pačių sutikimo. Gyvenimo prasmė, kurią žmonės bando suprasti šioje totalybėje, priklauso nuo viską lemiančios karo organizacijos, kuri keičia egzistuojančiųjų būtį, suteikdama jiems svetimus, bendrus veidus.

Norėdamas parodyti dorovinius žmonių santykius už šios totalybės rėmų, Levinas teigia, kad moralė istorinėje perspektyvoje galės tapti absoliučia ir universalia tik tada, kada „mesijinio pasaulio eschatologija nugalės karo ontologiją“⁷. Šiam teiginiui pagrįsti Levinas įveda teologinį terminą *eschatologija*, suteikdamas jam metafizinę prasmę. Tokia šio termino interpretacija sutrikdė filosofus, kuriems atrodė, kad eschatologija, su integruota į save totalybės ontologija, atsiradusia karo sąlygomis, atlieka pranašavimų vaidmenį. Eschatologijos tikroji esmė, teigia Levinas, yra visai kita. Eschatologija neįneša į totalybę teleologijos ir nekalba apie istorijos kryptingumą. Eschatologijos termino paskirtis, anot Levino, yra paaiškinti ryšį su būtimi *anapus totalybės* arba istorijos, o ne anapus praeities ar dabarties. Tik čia, perspėja Levinas, kalbama ne apie totalybę supančią tuštumą, kurioje galima mąstyti bet ką ir leidžiama laisvai pasireikšti subjektyvioms idėjoms, bet apie eschatologiją, kuri išreiškia „požiūrį į *perviršingumą*, visada išorinį atžvilgiu totalybės, kur objektyvi totalybė tarytum nebūtų būties matas, o būtų kitokia samprata, t.y. *begalybės samprata*“⁸. Ši eschatologijos samprata, pabrėžia Levinas, žymi tokią transcendenciją, kuri yra išorinė ir neįtraukta į totalybę, tačiau yra pirmapradiška, kaip ir begalybės samprata. Būtent su šia metafizine eschatologijos samprata Levinas nori parodyti, kad žmonės nėra *anapus istorijos*, kad jie nėra manipuluojami *istorijos ir ateities* vardu, bet jie yra čia ir dabar, jie yra atsakingi už savo veiklą dabartiniame pasaulyje. Eschatologinis

matymas Levinui yra taikos matymas, naikinantis totalybę, karus, imperijas, kylantis link aukštesnio, kilnesnio tikslo. Eschatologijos samprata padeda atskleisti dorovinių santykių pagrindą, kurio esmė, glaudžiai siejasi su transcendentiniu siekiu, ateina iš *kito asmens* veido ir tampa teisingumo bei gėrio kitam žmogui nuoroda. Tokios idėjos pagrindu Levinas siekia kurti tarp žmonių naujo tipo tarpusavio santykius, kaip juos apibūdina *veidu į veidą*, determinuojančius tikrus santykius. Jų įsitvirtinimui svarbi ir pačios visuomenės nuostata, palaikanti, toleruojanti ar atmetanti *žmogus žmogui* idėją, kadangi tokios nuostatos raiška pati visuomenė išsako savo dorovinę poziciją, atskleidžia savo moralumo brandą.

Kito žmogaus pažinimas jau veda patį žmogų į gilesnį būties suvokimą, be to, pažinimas komunikacinių ryšių pagalba, pasak Levino, visada suartina žmones. Žmogus atsiduria greta *kito asmens*, bet „ne priešais jį, jo akivaizdoje“⁹. Tenka pabrėžti, kad pažinimo procese žmogiškoji egzistencija įgyja tam tikrą specifiką. Pažinime besiklostantys tarpasmeniniai ryšiai nėra *aš* ir *kitas* vienybė, nes „tikroji kartu vienybė yra ne sintezė kartu, o santykio veidu į veidą kartu“¹⁰ raiška. Pabrėždamas santykio veidu į veidą vienybę autorius visų pirma ją išryškina žmogaus socialumo, kuri tarp žmonių įtvirtina mąstymas ir kalba, ir jo moralumo, kuris reguliuoja žmonių ryšius, prasmę.

Levinas pažinimo procesą traktuoja kaip psichinę žmogaus veiklą. Didelį vaidmenį pažinime jis skiria ne tik intelektualinei, bet ir emocinei asmenybės

sferai. Ypatingas vaidmuo čia tenka mąstymui. Levino nuomone, mąstymas kaip pažinimo instrumentas „grindžiamas mąstomuoju dalyku, vadinamu būtimi“¹¹. Realios tikrovės pažinime įsivintos būties detalės tarsi prislopina mąstymo procesus, tačiau jos „stebuklingai išlieka savyje arba grįžta į save patį“. Mąstymo dėka pažinime glūdin-tis išgyvenimas tampa patirtimi, susiedamas tai, kas buvo ir kas yra.

Kitas į Levino filosofiją ateina iš egzistencinio subjekto *aš* suvokimo ir jo atliekamos veiklos. Jo analizuojama *aš* veikla visiškai skiriasi nuo Heideggerio veiklos sampratos, pagrįstos praktiškumo, pragmatikos ir ekonomikos svertais. Kaip pažymi Nijolė Keršytė, Levino „aprašomo *aš* veikla neturi nieko bendra su jokia *produkavimu*“¹², ji yra diakonija be užmokesčio nerezultatyviai eikvojant būties resursus. Vadinas, gėrybių dovanojimas yra ne kas kita, kaip jų atidavimas be jokio atlygio. Tokiame santykiyje *kito* veiklumą Levinas traktuoja kitaip nei *aš* veikla. *Kitas* nėra tiesiog duotas, bet jis susitinkamas: jis pasirodo, apsilanko, įeina, suvesdamas *aš* ir *kitas* į tam tikrus santykius.

Aš ir *kitas* santykio ir išgyvenimų amplitudė gan plati ir jokia būdu nesuvedama į sąvoką *Tas Pats*, kuri žmones asimiliuotų ir niveliuotų, nes „*Kitas* sutrikdo arba išbudina tą Patį, *Kitas* sukelia nerimą Tam Pačiam arba įkvepia Tą Patį“¹³. *Tas Pats* jau tampa *kitoks*, jis nėra ramybės būsenoje, jis turi savyje daugiau negu gali turėti ir galėti. Žinoma, santykis su *kitu* skiriasi priklausomai nuo to, kai „*Tas pats* valdo, įtraukia ar apglobia kitą ir kurių veiklos modelis

yra žinomas“¹⁴, o tai lemia santykio moralinę prasmę. Toje moralinėje plotmėje pasireiškia *aš* subjektyvumas, turintis savo buvimo paslaptį, kuri kiekvienam yra jo gyvenimas, atsiveriantis per etinį santykį su *kitu*. Etinis santykis tampa sudėtingu fenomenu ir, pereidamas ribą, tampa žinojimu, nes jame susiduria sakymas ir tai kas pasakyta. Kalbėdamas apie bendravimo specifiką, kaip socialinių santykių derinimą, Levinas pabrėžia, kad *aš* išsilaisvinimo iš *tai yra* (il y a) akivaizdoje, t.y. perėjimo į kitą lygmenį metu, reikia ne įsitvirtinti, o atlikti atsisakymo veiksmą, kaip kad sakoma apie netekusį sosto karalių. Toks *aš* suverenumo atsisakymas yra socialinis, nesuinteresuotas santykis, su *kitu* asmeniu. Socialinis santykis su *kitu* gimdo socialinį solidarumą, kuris, pasak Levino, formuojasi per atsakomybės jausmą vienas kitam. Socialumo pamatą mąstytojas atranda tarpasmeniniame geismo santykiyje, nes „šis geismas kito asmens ... yra mūsų socialumas“¹⁵. Šio santykio išraiška – išėjimas iš savo būties, determinuotas ne tik šiuo santykiu, bet ir atsakomybe už *kitą* asmenį, nes „būtis – kitam nutildo bevardį ir beprasmį būties gaudesį“¹⁶. Vadinas, socialiniai santykiai yra būdas išeiti iš būties, suvokti ir pažinti ją kitaip negu pažinom.

Levinas pokalbiuose su olandų filosofais¹⁷, gvildendamas santykio su *kitu* prasmę, visų pirma remiasi tolerancijos principu. Jis pabrėžia, kad „norint, kad kitas būtų priimtas kaip kitas, reikia, kad jis būtų priimtas nepriklausomai nuo jo savybių“¹⁸. Ypatinga tokio santykio su *kitu* vertė, pasak Levino, yra

santykio *netarpiškumas par excellence*. Jei nebūto šio *netarpiškumo*, tai santyčiai būtų *tematizuojantys*, kokie yra tarp objektų. Laikydamasis tokio požiūrio, Levinas siūlo pamiršti visus *pamokymus*, o ieškoti užsimezgančio įvykio santykyje su *kitu* asmeniu. Į šį įvykį, jis siūlo žiūrėti trimis aspektais: artumo, atsakomybės ir *pakeitimo*. Artumą Levinas apibrėžia „kaip tai, kas sumažina nuotolį tarp dviejų tariamai artimų narių“¹⁹. Nuo šios, kaip Levinas apibūdina, *erdvinio artumo* sampratos jis pereina prie atsakomybės už *kitą* asmenį idėjos. Ir tai, jo nuomone, yra daug sudėtingiau negu ištarti *tu* ar pavadinti vardu. Ir tik suvokus atsakomybės svarbą, Levinas bando formuluoti filosofijai kiek neįprastą sąvoką – *pakeitimą*, kuri išreiškia galutinę atsakomybės prasmę. Tačiau šis įvykis ne reiškiasi, kaip įprasta fenomenologijoje ir neįgyja pažinimo „kategorijos“ sampratos, bet apmąstomas kaip etinis modalumas.

Kitas, kaip pasirodantis ir įsitvirtinantis asmuo, turintis savo socialinę – kultūrinę erdvę ir savo reikšmingumą, kuris sąlyginai nepriklausomas nuo šios iš pasaulio gautos reikšmės. Tenka pripažinti, kad bendravime *kitas* ateina pas mus ne tik iš konteksto, jis reiškiasi pats savaime, savo esybe, savo buvimu. Vadinasi, *kito* asmens buvimas „tai ėjimas mūsų link, įėjimas“²⁰ į mus su savo kultūriniu klotu. *Kito* asmens, kaip fenomeno, pasirodymas jau yra vaizdas, savas atspindys „platesnio ir nebylaus raiška“²¹. Be to *kito* pasirodymas yra ir jo gyvas veidas. Veido dėka keičiamas vaizdo fenomenas, nes veidu besireiš-

kiantis *kitas* asmuo atskleidžia plačią unikumo esmę: jis atsiveria tarsi langas, „kuriame jau išryškėjo jos figūra“²². Veidas – tai savotiškas išsivilkimas, išėjimas iš savo pavidalo, gebėjimas atsiversti. Jo raiška yra kalba, nes kalbėjimas, pasak Levino, yra „būdas išeiti iš už savo išvaizdos, iš už savo pavidalo“²³. Paties veido apsireiškimas dar nėra pasaulio atskleidimas. Pasaulis veido konkretybėje išlieka abstrakčiu objektu. Todėl *kito* veidas į mūsų pasaulį įeina iš abstrakčios srities, arba iš absoliutybės, kuriai tiktų ir svetimybės vardas.

Kitas pasiekia mane ne tiesiog kaip *kita* būtybė arba kaip *kita štai-būtis* (Heideggeris), arba ne kaip suvoktas *kito aš* unikumas, bet kaip veidas. Veidas, kaip fenomenas, ypatingas tuo, kadangi jo pasirodymas pranoksta žiūrą, negali būti jos įsisavintu ir paverstu sąmonės vaizdiniu. Taigi *kito* veidas nėra kokią nors apibrėžtą formą turintis vaizdas, nes jis nesiskirtų nuo kaukės. Kitų fenomenų atžvilgiu veidas skiriasi tuo, kad jis regimas kitaip, bet savo esme lieka neregimas. Ši neregimybė tai nėra prisirišimas prie to, kas regima, ji veda į santykį su *kitu* asmeniu, kuris pralengia pačią regimybę. Levinui toks regimybės atsivėrimas yra mąstymas ir kalba. Veido išbudintas mąstymas „yra ne *ko...* mąstymas, bet iš pat pradžių mąstymas *kam*“²⁴.

Pasirodęs *kitam* veidas yra ne regimas, bet išgirstamas – veidas, išsivilkdamas iš žiūros spąstų, „užklausia sąmonę“, „veidas byloja“, apeliuoja į kalbą. Veido raiška užklausimo metu yra pirminė, nors ir bežodė kalba, nes pats veido pasireiškimas yra nukreiptas į tą, ku-

ris veidą pasitinka dar nepradėjus kalbėti. Tikrasis ryšio su veidu tiltas tiesiamas tada, kai *kito* vaizdas kreipinio pagalba apeliuoja į tą patį, neleidamas jam likti abejingu. Dialogas, užsimezgęs apsilankymo metu „sukrečia patį aš egoizmą, veidas išmuša iš vėžių į jį nukreiptą intencionalumą“²⁵. Veido vaizdas, apeliuodamas į sąmonę, reikalauja atliepimo, reagavimo, ryšio ir primena „save taip, kad negaliu likti kurčias jo šauksmui arba jį užmiršti“²⁶.

Kalba Leviną domina ne tik kaip komunikacijos procesas, vienijantis jame skirtingus narius su jų individualybės raiška bei pažiūrų ar nuostatų bendrumu. Kalba mąstytoją imponuoja ta erdve, kurioje vyksta susitikimas su *kitu*, kaip su absoliučia išorybe, kuri nėra vidujybės atitikimas, kadangi *kitas*, pasak Levino, visiems laikams yra išorėje. Kalba pašnekovams tampa reikšminga tiek, kiek ji kreipiniu, liepiamąja nuosaka (*l'impératif*) arba šauksmininku (*le no-catif*) plečia betarpišką tarpasmeninių santykių dimensijas, kuriose lieka ryškus etinis pradai, nukreiptas teisingumui ir atsakomybei. Susitikime su *kitu* kalba keičia savo konvencijas. Mąstymas pakyla į aukštesnį visuotinumą, įveikdamas kalbos ribas, nors jis pats yra kalbos suformuotas ir ja remiasi, bet kiekvienas aiškinimas palieka ratą to, kas neišreikšta ir neišaiškinta. Levinui atsiveriančioji kalbos funkcija nėra neutralus skirtingų asmenų ryšys dar iki bet kokio tematizavimo pradžios, nes jau pati dialogo užuomazga, Levino supratimu glūdi tarnavime *kitam*. Toks veido užklauskimas nėra visiškai išsąmoninimas,

kadangi absoliučiai *kitas* neatsispindi žmogaus sąmonėje. *Kito* veidas, išjudinęs sąmonės užklauskimą, „sukrečia patį aš egoizmą“²⁷, ir aš, išjudintas iš rimties būsenos pereinu į tam tikrą etinio poelgio trajektoriją, kuri padaro mane solidarų su *kitu* asmeniu. Levinas tokią asmens ir *kito-veidas* solidarumą traktuoja kaip atsakomybę, nes „aš unikalumas – tai faktas, kad niekas negali atsakyti vietoje manęs“²⁸, o tai reiškia, kad ši asmenybės orientacija remiasi tam tikrais moraliniais svertais, nepaverčia žmogaus visuotinės tvarkos sargu, o tik patvirtina jo tikrąją esybę, sustiprindama ryšį su *kitu*. Toks besikartojantis atsakomybės ryšys, palietęs *aš ir kitą asmenį*, tampa jau ne poreikiu, o perauga į aukštesnį lygmenį – geismą, kuris skatina „degti kita liepsna negu poreikis, kurį užgesina pasisotinimas, mąstyti anapus to, kas mąstoma“²⁹. Geismo specifiškumas pasireiškia protrūkiu, kuriame patirtis, įgyta per išgyvenimą, iš karto nėra išsąmoninta ir su ja nesutampa. Geismas, spontaniškai aplenkęs sąmonės turinį, skverbiasi į etinį veikimą arba poelgį, jo trajektorija krypsta į *kitą* asmenį. Geismas žmogui tampa begalybe. *Aš* santykiuje su *kitas* begalybe – tai geismas, nuolatinisėjimas pirmyn, naujas sąmonės užklauskimas reikalavimų sau augimas, atsidūrus atsakomybių akivaizdoje ir jų priėmimo procese.

Levinas veidą traktuoja kaip abstraktų reiškinį, tačiau jo apsilankymas ir atėjimas parodo ir iškelia *kitą*, kaip asmenį, atėjusį iš neesamybės, bet sureikšmintą veide. Toks santykis su absoliučia neesamyste, iš kurios jis ateina, nenuro-

do, neatskleidžia šios neesamybės, tačiau neesamybė tampa reikšminga pačiame veide. Ši veido traktuotė, pasak filosofo, yra „už bet kokios apreiškties ir bet kokios paslėpties – tai trečias, šių priešybių šalinamas, kelias“³⁰. Tuo keliu suponuojama anapussybė esanti būtyje ir ji pasireiškia tam tikra jos tvarka. Anapussybė, pasireiškusi būtyje, transformuojasi į vidujybę, nepaprastybė (l'extra-ordinaire) išsilieja į tvarką (ordre), kitas išterpia į tą patį, igydamas pėdsako reikšmingumą. Vadinas, anapus simbolis, iš kurio ateina veidas, tampa pėdsaku. Tokiu būdu veidas iškyla unikalia atvertimi, kai anapuso pasaulio reikšmingumas nepanaikina anapussybės, o priverčia ją įeiti į vidujybės tvarką. Pėdsako reikšmingumas veda mus į aplinkinį pasaulį, derindamas dabarties ir negražinamos praeities kontūrus. Praeitį įgauna amžinybės pavidalą, kaip laiko nesugražinamumo kategoriją.

Asmens tvarka, kuriai *kitą* arba mane įpareigoja veidas, lieka anapus būties. Anapus būties yra ir trečiasis asmuo, kuris neapibrėžiamas sąvoka *aš pats* arba *patybe*. Trečiojo asmens dėka išvengiama „būčiai būdingo dvipusio vidujybės ir anapussybės žaismo, kai vidujybė kassyk laimi prieš anapussybę“³¹. Atspindys, kurį per pėdsaką įgyja praeitis ir tampa trečiojo asmens arba „jis“ atspindžiu.

Vadinas, anapus iš kurio ryškėja veido kontūrai, yra trečiasis asmuo, kurio lingvistinė raiška *jis* geriausiai nusako jo neišreiškiamą nebesugražinamumą. Trečiojo asmens *jisybė* (illéité) yra visa begalybė absoliučiai *kito*, išplau-

kianti iš filosofinės būties teorijos ir liudijanti paties apsilankymo kilnybę.

Grįžtant prie pėdsako reikšmingumo, tenka priminti, kad jis modeliuoja asmeninį etinį santykį su *kitu*, kadangi kiekvienas fenomenas apreiškia *kitą* arba pasireiškia per *kitą*. Būtis tampa pėdsako palikimu, jame išpaudžiamas jo nesugražinamas perversmas (révolution).

Pėdsakas, kaip ženklas, nustato ryšį ir su anapussybe. Anapussybė nėra tiesiogiai suvokiama ir tarpiškai reiškiasi per *kitą* asmenį. Per *kito* veidą Anapustinis arba Nesantysis reikšmę įgyja tarpasmeniniuose santykiuose.

Kalbėdamas apie Dievą, kaip Nesantįjį ir Nepasireiškiantįjį, Levinas jį traktuoja kaip trečiąjį asmenį Jis. Tokių įvardijimų Levinas nori pabrėžti, kad Dievas nėra koks nors aukščiausias Tu. Tu gali būti ir *kitas* asmuo su kuriuo susitinkame *veidas į veidą*. Dievas, kaip absoliutus Aš, nėra nei aš, nei tu, jis yra trečias, kuris reiškiasi *aš-tu* santykyje. Tai jau visiškai nauja *kito kitybė*, kuri nesuvedama į jokių konkretų *kitą*, bet lieka galimybe suvokti *kitą* kaip galimybę tarnystės vardan. Tokiu būdu santykis su Dievu tai nėra Jo būties iššifravimas, bet buvimas Jo išpaustuose pėdsakuose *veidu į veidą* ir eiti Jo link „reiškia eiti link kitų, kurie tarpsta pėdsake“³².

Apibendrinant Levino, kaip *etikos filosofo*³³, mąstymo plėtrą, galima išvelgti, kad leviniškoji santykio interpretacija, apibrėždama *kitybės* fenomeną, kuriame žmogiškumas iškyla *kitaip negu būtis*, naujai nušviečia ugdymo dimensijas ir sustiprina jas humaniškais santykiais, kaip žmonių tarnystę vienas kitam.

IŠVADOS

1. Filosofija, padėdama plačiau žvelgti į žmogaus būties gelmes ir aplinkinį pasaulį, atveria alternatyvią mąstyseną, ugdo savitą žmogaus sąmonės vertybinę nuostatą. Ji padeda ugdytojui giliau suvokti ugdymo tikslą ir jo raiškos formas bei modeliuoti patį ugdomąjį procesą.

2. Levino etikos filosofija, iškilusi Vakarų filosofinės tradicijos fone, grindžiama humaniška žmonių tarpusavio santykių amplitude, kurią transformuoja žmogaus ryšių *veidu* ir *veidą* raiška. Šioje raiškoje ypatingą vietą ir vaidmenį atlieka *kitas*.

3. *Kito asmens*, kaip fenomeno, pasirodymas ir jo priėmimas yra ne tik vaizdas, bet ir gyvas veidas, atspindintis jo unikumą esmę. *Kito* tikroji regimybė atsiskleidžia ne žiūra, bet jo mąstymu bei

kalba, inspiruodama dialogą. Užsimezges bendravimo ryšys uždeda gilų atsakomybės antspaudą, kuris iš poreikio, kaip veiklos ir elgesio motyvo, perauga į permanentinį geismą ir palieka jame pėdsaką.

4. Pėdsakas, kaip ženklas, modeliuoja asmens etinį santykį su *kitu*, nustato ryšį tarp būties ir transcendencijos. Santykis su Dievu nėra Jo būties atskleidimas, bet buvimas Jo paliktame pėdsake ir nuolatinis asmens ėjimas Jo link.

5. Leviniškoji *kitybė* realiame ugdymo procese suvokiama, kaip asmenybės santykių determinantas, nukreiptas į *kitą*. Ji tiesia humanistinės edukologijos tiltą, paremtą universaliois krikščioniškomis vertybėmis, leidžia naujai pažvelgti į žmogaus būties kodus ir plėsti ugdymo proceso dimensijas.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Howard A. Ozmon, Samuel M. Craver, Filosofiniai ugdymo pagrindai. – Vilnius: Leidybos centras, 1996, p. 11.
- ² Emmanuel Lévinas, *Etika ir begalybė*. – Vilnius: Baltos lankos, 1994, p. 78.
- ³ Ten pat, p. 79.
- ⁴ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*. – Paris: Le livre de Poche, 1961 // Žr. 2000 m. vertimą į rusų kalbą.
- ⁵ Māra Rubene, *Dabarties filosofija: iš Esaties į esatį*. – Vilnius: Alma littera, 2001, p. 236–237.
- ⁶ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, ... p. 67.
- ⁷ Ten pat.
- ⁸ Ten pat.
- ⁹ Emmanuel Lévinas, *Etika ir begalybė* ..., p. 54.
- ¹⁰ Ten pat, p. 78.
- ¹¹ Ten pat, p. 290.
- ¹² Nijolė Keršytė, *Diakonija anapus dialogo* // Baltos lankos, Nr. 11, 1999, p. 69.
- ¹³ Emmanuel Lévinas, *Apie Dievą, ateinantį į mūsų*. – Vilnius: Aidai, 2001, p. 204.
- ¹⁴ Emmanuel Lévinas, *Etika ir begalybė* ..., p. 59.
- ¹⁵ Emmanuel Lévinas, *Kito pėdsakas* // Baltos lankos, Nr. 11, 1999, p. 50.
- ¹⁶ Ten pat, p. 47.
- ¹⁷ Ten pat, p. 202–231.
- ¹⁸ Ten pat, p. 203.
- ¹⁹ Ten pat.
- ²⁰ Emmanuel Lévinas, *Kito pėdsakas* ..., p. 52.
- ²¹ Ten pat.
- ²² Ten pat.
- ²³ Ten pat.
- ²⁴ Emmanuel Lévinas, *Apie Dievą, ateinantį į mūsų* ..., p. 321.
- ²⁵ Emmanuel Lévinas, *Kito pėdsakas* ..., p. 54.
- ²⁶ Ten pat, p. 52.
- ²⁷ Ten pat, p. 54.
- ²⁸ Ten pat.
- ²⁹ Ten pat, p. 55.
- ³⁰ Ten pat, p. 57.
- ³¹ Ten pat, p. 58.
- ³² Ten pat, p. 62.
- ³³ Emmanuel Lévinas, *Etika ir begalybė* ..., p. 7.

DALIA MARIJA STANČIENĖ

Vilniaus pedagoginis universitetas



LEVINIŠKOJI VIENATVĖ TARP ONTOLOGIJOS IR METAFIZIKOS

Solitude between Ontology and Metaphysics
According to Levinas

SUMMARY

In the article, Levinas' concept of *solitude* and the ways of overcoming it, as they are presented in his *philosophia prima*, are considered. Levinas' ontological interpretation of solitude differs from that of existentialists who concentrate their attention on interpersonal relations and the psychological explication of problems, e.g. abandonment, despair, etc. According to Levinas, solitude, as a sign of being, expresses the impossibility of conveying a private existence to another person. Solitude characterises the continuity of internal *par excellence* relations between the personal being and existence. Solitude is the fact of being of those who have existence; therefore, the question concerning the escape of solitude is, according to Levinas, an ontological event which is related to the verification of the connection between being and existence. The escape of solitude is possible by means of transcendental power alone. The objective of metaphysical desire is invisible, and, in relation to mortals, it has the feature of absoluteness. This invisibility, according to Levinas, is the expression of our relation with what is not given and is unknown to us.

The moment during which the existing relates to his/her existence is called by Levinas *hypostasis*. When consciousness causes an ontological event – the appearance of subject, the hypostasis in the anonymous being *il y a* finds himself/herself as solitude, i.e. the ultimate identity of Ego with his/her existence. Such an interpretation of solitude permits Levinas to draw the conclusion that “solitude is necessary... in order that the existing could be at all”. Relying on the solitude dependence of the event of hypostasis, Levinas claims that solitude is not a *defect of presupposed relation with other*, it is the unity of the subject. Therefore, solitude is necessary for the beginning of a subject's freedom, as well as for the mastering of his existence.

RAKTAŽODŽIAI. Leviniškoji vienatvė, egzistencija, laisvė, būtis, sąmonė, hipostazė.

KEY WORDS. Solitude according to Levinas, existentia, freedom, being, consciousness, hypostasis.

PRATARMĖ

Straipsnyje nagrinėjama leviniškoji *vienatvės* samprata ir jos įveikimo būdai, pateikti Levino *pirmojoje filosofijoje*, kurią jis dar vadina *etika, suteikiančia prasmę kitoms metafizikos šakoms*. Levino ontologinis vienatvės aiškinimas skiriasi nuo egzistencialistinio požiūrio, kuris daugiausia dėmesio kreipia žmonių tarpusavio santykiams ir psichologinių problemų nagrinėjimui, kaip antai: paliktumo, nevilties, baimės, šleikštulio ir pan. Levinas, judėdamas ontologinio mąstymo lauke, bando atsakyti į klausimą: *ar galima išeiti iš vienatvės?* Pasak Levino, tik atskleidę vienatvės ontologi-

nes šaknis ir, suvokę jų pirminę duotybę, transcendencijos galia mes sugebėsime *peržengti vienatvę*. Straipsnyje analizuojamas Levino fenomenologinis ontologinių vienatvės šaknų tyrimo metodas. Be to, straipsnio autorei rūpėjo išsiaiškinti, kaip: *vienatvė, vienišumas, miegas, kitas, hipostazė* ir į juos panašūs terminai, kurie greičiau yra antropologiniai, atėję iš egzistencinės psichologijos, psichoanalizės ar teologijos, gali būti filosofinio diskurso sąvokomis, padedančiomis *išreikšti ontologines struktūras*, kurios yra aptariamose straipsnyje leviniškuoju žiūros kampu.

IŠĖJIMAS UŽ BEASMENIŠKOS BŪTIES

Pokalbiuose su Philippe'u Nemo¹ Levinas teigia, kad 1948 m. jo išleistoje antrojoje pokarinėje knygoje „*Laikas ir Kitas*“, kurioje „dar tik ieškoma idėjų“ kaip išeiti iš vienatvės², kaip išeiti už beasmeniškąs būties *il y a* („tai yra“ arba „grynas, tuščias yra“) beprasmybės³, apie būties buvimo būdus ir laiką, kaip santykį su kitu asmeniu⁴, ir po trisdešimties metų jam liko aktualios. Norėdamas parodyti, kad laikas yra ne izoliuoto ir vienišo subjekto padarinys, Levinas naujai interpretuoja transcendencijos ryšį su begalybe. Laikas jam yra transcendavimas, „atsivėrimas *par excellence* kitam asmeniui ir Kitam“⁵. Šioje knygoje vartojamas sąvokas *Kitas* ir *il y a* Levinas buvo išnagrinėjęs prieš metus pasirodžiusioje nedidelėje knygoje „Nuo egzistencijos prie egzistuojančio-

jo“. Ši knyga, Philippe Nemo⁶ tvirtinimu, yra pirmasis Levino darbas, kur išreikšta jo paties autentiška mintis. Prateįdamas savo tyrinėjimus knygoje „*Laikas ir Kitas*“, Levinas atvirai prisipažįsta, kad, nors tai skamba ir drastiškai⁷, vienatvės, kančios, mirties, laikiškumo apmąstymuose jis atsiriboja nuo Husserlio fenomenologijos, Heideggerio ontologijos ir visos Vakarų filosofijos tradicijos iki pat Parmenido. Jo filosofinė pozicija, anot Māra'os Rubene, „galima apibūdinti kaip meta-fenomenologiją arba etinį transcendentalizmą“⁸.

Knygoje „*Laikas ir Kitas*“ Levinas bando rasti kelią, kaip išeiti iš *egzistavimo izoliacijos*, atliepdamas pokario laikotarpiu Prancūzijoje Sartre'o atgaivintai egzistencializmo filosofijai, dar kitaip vadinamai Heideggerio „*Būtis ir laikas*“

komentaru⁹, kuri, kaip pažymi Tatar-kiewiczus¹⁰, tapo *dienos sensacija*. Tuo metu egzistencinėje tematikoje buvo madinga diskutuoti baimės ir pesimizmo, absurdo ir nevilties, nerimo ir rūpesčio temomis. Sartre'as tvirtino, kad žmogaus egzistencija yra nesuprantama, žmogus yra *paliktas pats sau*, o jo gimimas ir mirimas yra absurdas. Jo darbe „*Būtis ir niekas*“ žmogaus egzistencija apibrėžiama per egzistencijos neigimą, analizuojama *nieko* samprata.

Norėdamas suburti vienminčius ir išgryninti savąją egzistencializmo filosofiją, Sartre'as kartu su savo bendramoksliu Merleau-Ponty, 1945 m. įsteigė žurnalą „*Naujas laikas*“. Susibūrę apie šį žurnalą jaunieji prancūzų egzistencialistai, veikiami Husserlio ir Heideggerio idėjų, užsibrėžė tikslą – naujai, fenomenologiniu metodu, permąstyti psichologines problemas.

Merleau-Ponty egzistencines problemas Heideggerio įtakoje fenomenologiniu metodu sprendė per *gyvos sąmonės* ir gamtos ryšį. *Kitas* ir daiktai pasaulyje, pasak Merleau-Ponty, randasi pirmapradiškai, o *Aš* ir *Kitas* susitinka per *gyvą suvokimo santykį*¹¹. Tačiau tarp *Aš* ir *Kitas*, kurie yra beveik kaip du koncentriniai apskritimai, matosi vos pastebimas paslaptingas pasislinkimas. Būtent šis paradoksalus „vos“ pasislinkimas, akcentuoja Merleau-Ponty, ir suformuoja tiek subjektų *kitybę*, tiek jų *bendrumą*. Sistema *Aš–Kitas–daiktai*, nėra duoti iš anksto, bet atsiranda jų tarpusavio ryšio užsimezgimo momentu¹². Kada susiklosto *Aš – Kitas* sistema, būtent tuo metu ir atsiranda žmogiškasis kultūros

pasaulis¹³. Tačiau žmogui atsiveria ne visas pasaulis ir tą, pasiliekančią už žmogaus begalybę, Merleau-Ponty pavadiną *neapdorota* arba *laukine*, nepa-klūstančia jokiai tvarkai, būtimi. Jam rūpėjo apmąstyti, kaip sąmonė dalyvauja būtyje ir koks jos santykis su *laukinė* būtimi. Šią problemą Merleau-Ponty sprendė per fenomenologinę kūniškumo analizę, atskleisdamas fenomenologinio kūno veiklos įtaką jusliniam suvokimui ir vertinimui, fiziniam judesiui, mąstymui, kalbai ir istorijai.

Sartre'o įtakoje egzistencinės fenomenologijos atstovai Prancūzijoje buvo linę į pesimistines nuostatas, traktuodami egzistenciją kaip laikiną, esančią nebūties apsuptyje ir kritiškai vertino Husserlio transcendentalinės fenomenologijos idealizmą, atspindintį grynosios sąmonės veiklą. Kritikuojuant Husserlį, buvo remiamasi Heideggeriu, kuris tvirtino, kad Husserlis nekalba apie tokią svarbią problemą, kaip pačios sąmonės būtį, jos buvimo būdus. Šią problemą ontologiškai Heideggeris nagrinėjo 1927 m. publikuotame veikle „*Būtis ir laikas*“, traktuodamas būtį kaip įvykį; tai yra klausdamas, kaip galima daiktavardį *būtis* aiškinti veiksmažodžiu *būti*? Heideggeris norėjo atskleisti žmogaus egzistenciją per jos būtį, todėl jį domino problema: *kaip būtis gali atsiverti žmogiškai patirčiai*? Analizuodamas žmogaus egzistenciją, Heideggeris įveda terminą *Dasein* (štai-būtis), žmogiškosios tikrovės apibūdinimui, sakydamas, kad „žmogaus *substancija* yra ne dvasia kaip sielos ir kūno sintezė, o egzistencija“¹⁴. Žmogaus faktinė ir istorinė egzistencija

visada reiškiasi per buvimą pasaulyje, tik *Dasein* buvimo būdas, pabrėžia Heideggeris, reikia nemaišyti su daiktų buvimo būdais¹⁵. *Dasein* buvimo būdas Heideggeris pavadino *egzistencialais*, kurie išreiškia žmogiškosios būties buvimo pasaulyje savitumus¹⁶, kaip pvz.: supratimas, rūpestis, nuopuolis, baimė, vienatvė, pasauliškumas, kalba. *Egzistencialus*, pažymi Heideggeris, reikia griežtai skirti nuo ne-žmogiškosios esinijos buvimo savitumų, kuriuos jis pavadino *kategorijomis*¹⁷, pateikiančiomis apriorinį daikto apibrėžimą ir nurodančiomis daikto paskirtį vartojimo prasme. Heideggeriškoje ontologijoje žmogus *egzistuoja* ir jo egzistencija yra vieta būčiai atsiskleisti. Heideggeris pasiūlo būties (Sein) ir esinio (Seiendes) perskyrą, atsisakydamas tradicinės ontologijos *esmės ir buvimo* perskyros, nes tai, jo teigimu, mąstytojus nukreipė prie *esmės* esiniuose aptarimo, pamirštant pačią būtį. Savo darbe „*Kas yra metafizika?*“, Heideggeris atskleidžia šio pamiršimo pasekmes, iš kurių viena yra žmogaus patiriamas siaubas, supratęs, jog jis yra būties paliktas¹⁸, t.y. jis pajunta savo vienišumą. Šias Heideggerio idėjas prancūzų egzistencialistai pradėjo taikyti kasdienės egzistencijos, moralinio pasirinkimo problemų sprendimui ir ypač aštriai diskutavo žmogaus egzistencinės baimės, kylančios iš *štai-būties* vienatvės, tema. Levinas pažymėjo, kad egzistencija dažniausiai būdavo traktuojama kaip vienatvės neviltingas arba izoliacija baimėje¹⁹. Knygoje „*Laikas ir Kitas*“ Levinas mėgino rasti kelią, kaip išeiti iš *šios egzistavimo izoliacijos*, nurodydamas dvi galimy-

bes: vieną – iliuzinę, apgaunant save, t.y. per pažinimo su pasauliu santykį, naudojantis visais žemiškais malonumais, ir kitą – tikrą, per santykius su *kitu* asmeniu t.y. per socialines problemas. Socialumo sampratą, Levinas atskleidžia per laiko ir *kitybės* santykį, pabrėždamas tėvystės reikšmę *kitam* ir moteriškumo *kitybę*. Dėl pastarojo termino jis susilaukė didelio feminisčių protesto ypač iš Simone'os de Beauvoir, kuriai *Kito* idėja atrodo dviprasmiška. Pasak Simone'os de Beauvoir, vyrai moterį visada apibrėžia kaip *Kitą*, norėdami įtvirtinti save, nes „kai subjektas nori save įtvirtinti, jam vis dėlto prireikia *Kito*, kuris jį apibrėžia ir kuris jį neigia“²⁰. Būtent, tvirtina Simone de Beauvoir, *kitų* žmonių buvimas „kiekvieną žmogų išplėšia iš jo imanentiškumo ir leidžia jam realizuoti savo būties tiesą, realizuotis kaip transcendencijai“²¹. Bet tais atvejais, kai norintysis realizuoti save sueina į konfliktą su svetima laisve ir bando ją pavergti, tada atsiranda blogis. Galimybę išspręsti šį konfliktą Simone de Beauvoir mato tik tuo atveju, jei kiekvienas asmuo save atpažins *Kitame* ir vertins save ir *Kitą* kaip objektą ir subjektą, pakaitomis. Tačiau vyrai, pasak Simone'os de Beauvoir, nors ir esant daugiau *Kitų*, moterį vis vien visada apibrėš kaip *Kitą*, kaip tai aiškėja iš Levino pavyzdžio. Vėliau, po šios kritikos, Levinas permastė moteriškumo *kitybę*, ir duodamas interviu ispanų žurnalui „*Concordia*“, teigė, kad „anksčiau jis galvojo, kad kitoniškumas susijęs su moteriškuoju pradū. Iš tiesų tai labai keista kitybė: moteris nėra priešpriešinama vy-

ruį; moteriškumas nepriešpriešinamas vyriškumui; tai nepanašu į kitas skirtybes... Skirtybės čia ne atsitiktinės ir jų pagrindimo reikia ieškoti remiantis meile²². Pokalbiuose su Philippe'u Nemo jis patvirtino, kad „vyriškumo ir moteriškumo ontologinės skirtybės atrodys ne tokios archaiškos, jei, užuot dalijusios žmogiškumą į dvi rūšis (ar į dvi gimines), jos reikštų, kad dalyvavimas vyriškume ir moteriškume yra kiekvienos žmogiškos būtybės ypatybė“²³. Šiuo atveju Levinas pabrėžia, kad jam svarbu ne rūšinė skirtybė, o dalyvavimo momentas, nes būtybės ypatybė dalyvauti būtyje leidžia Levinui paklausti, „ar yra toks dalyvavimas būtyje, kuris verstų išeiti iš vienvės?“²⁴. Pati vienvė Levinui tėra vienas iš būties ženklų, kuris jam yra svarbus, atskleidžiant subjekto ryšį su *Kitu*. Jis atsisako *egzistencialo* sąvokos, teigdamas, kad vienvę apibrėžia ne heideggeriškąja santykių su *kitais* prasme, bet kaip ontologinę kategoriją²⁵, atskleidžiamas jos vietą būties sąrangoje.

Terminą *ontologija* Levinas vartoja ne realizmo, bet šiuolaikinės ontologijos prasme²⁶, kuri atnaujina filosofinę problematiką ir atskleidė žmogaus dvasingumą per egzistencijos ir būties sąveiką²⁷. Levinui ontologija, grąžinanti *Kitą* prie *To Paties*²⁸ arba, kaip taikliai pažymi Māra Rubene, *tai mąstymas, kuris kyla iš to paties ir sugrįžta prie to paties*²⁹. Todėl Heideggerio pristatyta ontologinė, kaip ryšių su *kitais*, *Dasein* struktūra Levinui yra neveikianti nei būties dramoje, nei egzistencinėje analitikoje. Heideggeris „*Būtyje ir laike*“ tiria, anot Levino, arba nuasmenintą kasdienybę, arba vienišą *Dasein*. Tačiau tokiu atveju, klausia Levinas „iš kur kyla vienvės tragizmas – ar iš niekio, ar iš kitų praradimo, tai apibrėžiant mirtimi?“³⁰. Levino manymu, Heideggerio vienvės, kaip „sūbūties negatyvaus moduso“³¹ apibūdinimas yra nepakankamas, todėl jis siekia atlikti papildomą tyrimą, bandydamas pasiekti pačius ontologinius vienvės pradmenis ir taip ją įveikti.

EGZISTAVIMO VIENVĖ

Vienvė, pasak Levino, sunkiai suvokiamas terminas, nes mus supa daiktai, mes matome kitus žmones, mes esame tam tikrame santykiyje su jais. Toks buvimas su *kitais*: juos liečiant, regint, mylint, užjaučiant ar dirbant kartu, išreiškia kintančius savitarpio ryšius, tačiau nepadarą asmens kitu. Asmuo lieka pačiu savimi. Asmens būtis išreiškia jo egzistavimo faktą, jo niekam neperteikiamą savąją egzistenciją, apie kurią jis gali pasakoti, bet negali ją pasidaly-

ti. Būtent tokie buvimo ženklai kaip egzistencijos neperteikiamumas, privatumas leidžia Levinui vienvę apibūdinti kaip izoliaciją, kuri ženkliną patį būties įvykį³². Būti, anot Levino, tai izoliuotis egzistavimu³³. Tokią Levino izoliavimosi, kaip vienvės sampratą, reikia suprasti ne Robinzono atsiskyrimo ar sąmonės turinio neperteikiamumo prasme, bet kaip asmens būties ir egzistavimo santykio, *vidinio par excellence santykio* nepertraukiamumą. Taip socia-

liniai santykiai atsiduria už ontologijos ribų, ir tai dar kartą įrodo, pasak Levino, kad vienatvė yra įjungiamojo egzistuojančiųjų buvimo faktas. Egzistencija yra egzistuojančiojo esmė, jo, kaip individualaus, vienintelio būties buvime, kuri nepriklauso daugybei. Todėl klausimas apie išėjimą iš vienatvės Levinui reiškia ontologinį įvykį, susijusį su būties ir buvimo ryšio stabilumo patikrinimu. Reiškini, kurio metu egzistuojantysis susisieja su savo egzistencija, Levinas vadina hipostaze³⁴.

Norėdamas išsamiau atskleisti pateiktą hipostazės sampratą, Levinas pasiūlo dar kartą sugrįžti ir permąstyti Heideggerio būties ir esinio perskyrą, kuri vienodai svarbi nagrinėjant tiek subjektų ir objektų esmę, tiek ir jų buvimą. Šią perskyrą Levinas pavadina pačiu vertingiausiu Heideggerio nuopelnu³⁵, pabrėždamas, kad tai nėra egzistencijos nuo egzistuojančiojo atskyrimas, nes tai prieštarautų Heideggerio sampratai, aiškinančiai, kad egzistencija visada yra kieno nors turima, bet paprasčiausiai tai yra skyrimas sąvokų, apibūdinančių daiktavardinę ir veiksmąžodinę esinio puses, t.y. „tartum daiktai ir visa, kas yra, *realizuotų buvimo būdą, atliktų buvimo darbą*“³⁶. Apie šį esinio ir jo buvimo neperiskiriamumą Heideggeris aiškina „*Būtis ir laikas*“ įvade³⁷, pridurdamas, kad „esinį galime apibrėžti iš jo būties, implicitiškai neturint būties prasmės koncepcijos“³⁸, o „tokį esinį, kuriuo esame mes patys ir kurio būčiai, be kita ko, būdingas sugebėjimas klausti, terminologiškai apibrėšime, – rašo Heideggeris, Dasein (*štai-būtis* – D. M. S.)“³⁹, ... kurios esmė, yra egzistencija“⁴⁰. Tokia dviguba Dasein

apibrėžtis, pasak Paul Ricoeur, Heideggeriui yra svarbi aiškinant „kokia prasme egzistencialumas glūdi Dasein“⁴¹ arba, Levino žodžiais tariant, „aprašyti žmogaus būtį arba egzistavimą, o ne jo prigimtį“⁴². Kad labiau suprastumėm Heideggerio egzistencijos neatskiriamumą nuo esančiojo, Levinas siūlo pabandyti įsivaizduoti, kaip atrodytų egzistencija be mūsų, be subjekto, be egzistuojančiojo. Jis pasiūlo viską pašalinti, t.y. visus daiktus, būtybes, asmenis paversti nieku. Tačiau po šio veiksmo lieka ne niekas, o grynas buvimas – *il y a*, kaip samprata tuščios vietos, kažkokio neapibrėžtumo. Visi daiktai ir asmenys patenka į kažkokį beasmenio buvimo *jėgos lauką*, į anoniminių *il y a*, kur, Levino žodžiais tariant, dingsta kažkas, kas galėtų būti priimti atsakomybė už tą *il y a*⁴³. Kad suprastumėm šią *il y a* būseną, mes, anot Levino, galime įsivaizduoti jauseną, kai girdime tokius pasakymus, kaip: „šaltėja“, „tamsėja“, „lyja“, t.y. kas nepriklauso nuo mūsų ir toks bejėgiškumas sukelia siaubo nuojautą. Apibūdinęs *il y a*, kaip būtį be struktūros, egzistenciją be egzistuojančiojo, Levinas teigia, kad tai ir yra kaip tik ta vieta, kur prasideda hipostazė. Dėl hipostazės būties anonimiškumas, t.y. *il y a* praranda savo prasmę ir atsiranda tas, kuris priiima būtį kaip *savo* būtį ir tampa už ją atsakingas. Šio veiksmo pabaigoje pasirodo Aš, su savo atsakomybe už savo būtį, arba, Levino žodžiais tariant, „tai įvykiai, kurių pagalba bevardis veiksmąžodis *būti* virsta daiktavardžiu“⁴⁴. Šiuos įvykius Levinas vadina hipostazėmis ir jų atsiradimą, išsiplėšiant iš beasmeniškios *il y a*, jis susieja su sąmone, su subjektu. „Būti sąmo-

ne, – rašo Levinas, reiškia išsiplėsti iš *il y a*, nes sąmonės egzistavimas sukuria subjektyvumą, pasireikšdamas egzistavimo subjektu – tai yra, tam tikru atžvilgiu tampa būties valdovu, jau turinčiu vardą nakties anonimiškume⁴⁵. Siaubas, anot Levino, kažkuria prasme tampa judesiu, išlaisvinančiu sąmonę nuo jos pačios „subjektyvumo“. Sąmonės apibrėžimas Levinui yra paradoksalus, nes ją suprasti, jo nuomone, galime tik atlikę sugretinimą sąmoningumo su ne-sąmoningumu. Šie du terminai nėra opozicijoje, priešingai, sąmonė yra suprantama kaip išėjimas iš gilaus ne-sąmoningumo, kaip metaforiškai rašo Levinas, nes „sąmonės prašviesėjimo momentu ne-sąmoningumas apalpsta“⁴⁶. Sąmoningumo ir ne-sąmoningumo pasireiškimą Levinas atskleidžia per miego fenomeną. Galimybė miegoti leidžia sąmonei pamiršti *il y a* ir jį pertraukti, t.y. sąmonė visada gali pabėgti į miegą, kitaip tariant, į ne-sąmoningumą. Ir šis ne-sąmoningumas atskleidžia dalyvavimą gyvenime ne-dalyvavimo būdu, įvardijant tai poilsio aktu. Miegas sustabdo psichinę ir fizinę veiklą, t.y. apriboja egzistavimą, suteikdamas jam tam tikrą būseną, tam tikrą stovį, nenusakomą vietą. Miego metu sąmonės lokalizacija yra abstrakti erdvė, Levino palyginama su žvaigžde kosmoso begalybėje. Per miego fenomeną yra nusakomas sąmonės ryšis su ta ypatinga vieta, su sugebėjimu grįžti į save, į savo esmę, neleidžiant anoniminei būčiai nuasmeninti sąmonę. Miego fenomenas, būdamas sąmonės dalis ir nepriklausantis būčiai, išlaiko unikalų ryšį su ta nenusakoma vieta, iš kurios sąmonė grįžta po poilsio. Bandydamas metaforiškai aprašy-

ti sąmoningumą ir ne-sąmoningumą miego ir pabudimo būsenomis, Levinas nori parodyti subjekto bandymą išsilaisvinti iš tos anoniminės terpės *il y a*, parodyti sąmonės grįžimą į pasaulį iš anapusybės. Sąmonės pasirodymas pasaulyje susiejamas su ta ypatinga vieta, nesančia konkrečioje žemės teritorijoje, bet patvirtinančia sąmonės egzistavimą dar prieš jai susivokiant. To susivokimo objektas – kūnas, yra ne tik lokalizacijos, kaip vietos, atpažinimas, bet ir suvokimas tos sąmonės, kuri lokalizuojasi ir neištirpsta begalybėje ar sąmonėje, t.y. įvyksta individuacijos atpažinimas. Taip Levinas bando išskleisti subjektyvumą, kuris, jo nuomone, yra dovanotas žmogiškai esąčiai ir parodyti koks yra santykis tarp subjekto ir subjektyvumo. Šios problemos sprendimui Levinas įveda naują terminą *čia* (la), nusakantį tą ypatingą vietą, kur sąmonė miega ir sugrįžta į save, pabrėždamas, kad šis *čia* nėra heideggeriškas *Da*, įtrauktas į *Dasein*, jau turintį savyje pasaulį. „*Čia*, iš kurio išeiname mes, – *čia* pozicijos, – yra ankstesnės už bet kokią supratimą, visokią horizontą ir laiką. Jau tas faktas, kad sąmonė yra šaltinis, išeinanti pati iš savęs, rodo, kad ji (ypatingoji vieta – *čia*, D.M.S.) yra egzistuojanti“⁴⁷. Šis *čia* pasirodo pasaulyje visada kartu su savo sąmone ir, tuo momentu sąmonė tampa hipostaze, kurios metu egzistuojantysis susiriša su savo egzistencija, t.y. ateina į personalią egzistenciją, į savo vienatvę. Egzistuojantysis, įsisąmonindamas savo tapatybę, tampa savimi t.y., jis tampa, Levino žodžiais tariant, *monada ir vienatve*⁴⁸. Tokia būtų ontologiškoji Levino egzistavimo vienatvės samprata.

HIPOSTAZĖ IR VIENATVĖ

Nustatyti hipostazės atsiradimo priežastį, atvedančią subjektą į vienatvę, pasak Levino, yra neįmanoma, „kadangi metafizikoje nėra fizikos“⁴⁹. Metafiziką Levinas apibrėžia kaip dvasinę žmogaus veiklą, kaip geismą, kuris niekada nebus patenkintas, kuris nukreiptas į *visišką kitybę*, į *absoliučiai kitą*, kuris netrokšta jokio atlygio. Metafizinis geismas nėra kaip papildymas kažko trūkstamo, tai – kaip gerumas, kuris yra atiduodamas negrižtamai⁵⁰. Metafizinio geismo siekinys yra neregimas ir, atžvilgiu mirtingojo, jis turi absoliutumo bruožą. Būtent ši neregimybė, pasak Levino, ir yra išraiška santykio su tuo, kas neduota, su tuo, kas mums nesuprantama. Regimybė yra sąvokos ir daikto dermė, o dėl neregimybės kylantis nesuderinamumas, teigia Levinas, nereiškia daiktų paneigimo arba neaiškių idėjų atsiradimo. Tai tik parodo Geismo beribiškumą, esantį *anapus šviesos ir šešėlio*, pažinimui nepasiekiamoje erdvėje. Toks Geismas yra absoliučiai Kito siekis. „Metafizika geidžia Kito, – rašo Levinas, anapus alkio, kurį galima numaldyti, troškulio, kurį galima numalšinti, prasmės, kuri suteikia nusiraminiimą, žodžiu, anapus bet kokio pasitenkinimo“⁵¹. Tokį metafizinio geismo judesį Levinas apibūdina kaip transcendentinį, kur transcendencija suprantama, kaip šio geismo *kitybė*, o jos veiklos laukas, pavadintas *transcendentinio judesio distancija*, „įeina į patį išorinės būties egzistavimo būdą“⁵². Tokio Kito pasisavinti negalima, jis lieka už ontologinio lauko ribų. Tad savaime kyla klausimas, kaip

gali hipostazė peržengti šią ribą, nutraukdama ryšį su anapusybe? Šio peržengimo priežasties, iš anksto perspėja Levinas, mes negalime sužinoti, tačiau patį peržengimą atrandame sąmonės pagalba, t.y. „mąstyme išgyvenamą mąstymo lygybę savo objektui, To Paties identifikavimą“⁵³. Taigi mąstymo pagalba subjektas atpažįsta save ir „konstituoja tikrą inversiją anoniminės būties gilumoje“⁵⁴. Vadinas, atradę jau esančią pasaulyje hipostazę, mes tegalime apibūdinti jos reikšmę.

Hipostazės įvykis, t.y. jos pasirodymas, teigia Levinas, yra dabartis, išeinanti pati iš savęs ir pertraukianti begalinę egzistenciją. Dabarties atsiradimas kaip pačios iš savęs rodo, kad ji neturi jokio perimamumo, jokios istorijos. t.y. praeities. Jos susietumas tik su savimi, tai liudijimas, kad ji nesusijusi ir su ateitimi. Dabartis, kaip hipostazės įvykis, yra subjekto pradžia, kai grynas būties įvykis paverčiamas buvimu. Dabartis, pasak Levino, tai „tokia pozicija būtyje, kada yra ne tik būtis aplamai, bet ir būtybė, subjektas“⁵⁵. Dabartis suteikia unikalią galimybę įvardinti tą akimirką, kai subjektas išsilaisvina iš anoniminės būties. Akimirka – tai tarytum dabarties stabtelėjimas subjekto realizavimuisi, t.y. egzistavimo įgyvendinimui. Akimirka tampa subjekto pradžia ir gimimu, kuriam atsiradus, ji dingsta, suteikdama laisvę ir buvimo laiką.

Hipostazuodama dabartis, pasak Levino, užgimusią egzistenciją susaisto su galutiniu ir vienetiniu egzistavimu,

suteikdama jam Aš, kuris realizuoja egzistuojančiojo buvimą. Šis Aš anksčiau, t.y. pirmapradiškai, neegzistavo, bet, kaip egzistencijos buvimo būdas, įgijo sugebėjimą valdyti savo būti, kitaip tariant, „subjektas įgijo galią savo savybėms“⁵⁶. Šio Aš tragizmas, pasak Levino, pasireiškia tuo, kad jis negali nebūti savimi, jis yra „prikaustytas prie savo būties“⁵⁷. Taip Aš, pasak Levino, įvaldo būties fatališkumą, kuri jam tampa atributu arba, kitais žodžiais, nuosava būtimi. Tokią Aš lokalizaciją su sugebėjimu valdyti padėti, Levinas apibrėžia kaip sąmonę, kuri ateina į būti pati iš savęs ir tuoj pat slepiasi nuo būties savyje. Pateikęs tokį sąmonės apibrėžimą, Levinas teigia, kad „ieškodami hipostazės, o ne sąmonės, mes atrandame

sąmonę“⁵⁸, kuri patvirtina, kad galutiname rezultate bevardis veiksmazodis *būti* virsta daiktavardžiu, o tai ir yra hipostazė⁵⁹. Būtent tokios akimirkos hipostazėje, kada sąmonė apsprendžia ontologinį įvykį – subjekto pasirodymą, hipostazė anoniminėje būtyje *il y a* iš naujo atranda save kaip vienatvę, t.y. galutinį Aš sutapimą su savo egzistencija. Toks vienatvės traktavimas leido Levinui pagrįsti tezę, kad „vienatvė yra būtina, ... kad aplanai egzistuojantysis būtų“⁶⁰. Parodęs vienatvės priklausomybę nuo hipostazės įvykio, Levinas postuluoja kitą tezę, kad vienatvė *nėra iš anksto nulemta ryšio su kitu trūkumas*, bet yra subjekto vienis. Vadinasi, vienatvė yra būtina tiek subjekto laisvės pradžiai, tiek jo egzistencijos reguliavimui.

IŠVADOS

1. Leviniškosios vienatvės sampratos analizė parodė, jog Levinas, taikydamas fenomenologinį metodą, gebėjo pereiti nuo ontologijos prie metafizikos, kurią jis vadina etika. Iš griežtai ontologinės būties struktūros jis išskyrė sąmonę (hipostazę), kuri jungia egzistenciją su asmeniu ir asmuo patiria savo vienatvę (vienį). Šios vienatvės dėka subjektas, prisiimdamas atsakomybės našą už egzistenciją, tampa atsakingu už savo laisvę ir pradeda veikti etinėje erdvėje. Susiklostę doroviniai santykiai, įsilieja į transcendenciją, kurią Levinas apibrėžia kaip *vienas dėl kito*, ir, kuri judėdama užbaigtumo linkme, nustato ryšius su absoliučia *kitybe*.

2. Atskleisdamas sąmonės *išbudimą*, Levinas kuria metafizinę etiką, kurią

grindžia nauja ontologine kalba. Toje kalboje jis atkreipia dėmesį į veikiančio asmens *atsakomybės už kitą* sampratą. *Naujoji* ontologinė kalba, paremta psichologijos bei teologijos sąvokomis, santykiais su transcendencija, Levinui tampa *kitybei* atvira forma, leidžiančia kritikuoti klasikinį ontologinį mąstymą. Ontologinės kalbos paradoksalus panaudojimas, kur akcentuojama ne prasmė, o loginė sakinio forma, Levinui reikalinga tam, kad refleksijos pagalba būtų galima atskleisti prasidedantį subjekto gimimą (hipostazę).

3. Levino ontologijoje vienatvė (vienis) yra tik vienas iš būties ženklų, kuris išreiškia egzistencijos neperteikiamumą, jo privatumą. Dėl šios savybės vienatvė (vienis) įtvirtina asmens būties ir

egzistavimo, *vidinio par excellence*, santykio nepertraukiamumą ir yra vienas iš egzistencijos pradmenų. Vienatvę (vienį) Levinas apibudina ir kaip asmens sugebėjimą valdyti egzistenciją, o tai ypač svarbu subjekto išsiveržimo iš anoniminės būties ir laisvės įgijimo momentu. Taigi vienatvė (vienis) yra vienintelis subjekto atskaitos taškas, suteikiantis asmeniui vientisą būtį, nepakartojamą tapatybę, identitetą.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Emmanuel Lévinas, *Etika ir begalybė*. – Vilnius: Baltos lankos, 1994.
- ² Ten pat, p. 55.
- ³ Ten pat, p. 45–46.
- ⁴ Ten pat, p. 53.
- ⁵ Ten pat, p. 52.
- ⁶ Ten pat, p. 41.
- ⁷ Emmanuel Lévinas, *Le Temps et l'Autre*. – Montpellier: Fata Morgana, 1979. Cituojama pagal 1998 m. vertimą į rusų kalbą, p. 26.
- ⁸ Māra Rubene, *Dabarties filosofija: iš Esaties į esatį*. – Vilnius: Alma littera, 2001, p. 227.
- ⁹ George Steiner, Heideggeris. – Vilnius: Aidai, 1995, p. 176.
- ¹⁰ Władysław Tatarkiewicz, *Filosofijos istorija*, t. 3. – Vilnius: Alma littera, 2003, p. 405.
- ¹¹ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*. – Paris: Gallimard, 1945 // Žr. 1999 m. vertimą į rusų kalbą, p. 451.
- ¹² Ten pat, p. 90.
- ¹³ Ten pat, p. 196.
- ¹⁴ Martynas Heideggeris, Būtis ir laikas // Martynas Heideggeris, Rinktiniai raštai. – Vilnius: Mintis, 1992, p. 67.
- ¹⁵ Ten pat, p. 68.
- ¹⁶ Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. – Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993 // Žr. 1997 m. vertimą į rusų kalbą, p. 44.
- ¹⁷ Ten pat.
- ¹⁸ Martynas Heideggeris, Kas yra metafizika? // Martynas Heideggeris, Rinktiniai raštai ... p. 102.
- ¹⁹ Emmanuel Lévinas, *Etika ir begalybė...*, p. 52–54.
- ²⁰ Simone de Beauvoir, *Mitai // Feminizmo ekskursai*, sud. Karla Gruodis. – Vilnius: Pradai, 1995, p. 279.

4. *Išėjimą iš vienatvės* Levinas apibūdina kaip metafizinio geismo siekinį, kuris yra neregimas ir turi absoliutumo bruožą. Išėjimas galimas tik pasitelkus transcendencijos galias. Būtent ši neregimybė, pasak Levino, ir yra išraiška santykio su tuo, kas neduota, su tuo, kas mums nesuprantama. Vadinas, *išėjimas iš vienatvės* Levinui reiškia jos atėmimą ir negrižtamumą.

- ²¹ Ten pat, p. 279–280.
- ²² Philosophie, justice et amour. Entretien avec Emmanuel Levinas // *Esprit*, 1983, Nr. 8–9. Cituojama pagal 2000 m. vertimą į rusų kalbą, p. 362–363.
- ²³ Emmanuel Lévinas, *Etika ir begalybė ...*, p. 67.
- ²⁴ Ten pat, p. 55.
- ²⁵ Žr. Emmanuel Lévinas, *Le Temps et l'Autre ...*, p. 24.
- ²⁶ Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant*. – Paris: Fontain, 1947 // Žr. 2000 m. vertimą į rusų kalbą, p. 9.
- ²⁷ Ten pat.
- ²⁸ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*. – Paris: Le livre de Poche, 1961 // Žr. 2000 m. vertimą į rusų kalbą, p. 81.
- ²⁹ Māra Rubene, *Dabarties filosofija*, ... p. 237.
- ³⁰ Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant*, ..., p. 9.
- ³¹ Martynas Heideggeris, Būtis ir laikas, ... p. 71.
- ³² Žr. Emmanuel Lévinas, *Etika ir begalybė ...*, p. 54.
- ³³ Ten pat, p. 56.
- ³⁴ Emmanuel Lévinas, *Le Temps et l'Autre ...*, p. 29.
- ³⁵ Ten pat, p. 31.
- ³⁶ Emmanuel Lévinas, *Etika ir begalybė ...*, p. 30.
- ³⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit...* p. 7.
- ³⁸ Ten pat.
- ³⁹ Ten pat.
- ⁴⁰ Ten pat, p. 42.
- ⁴¹ Paul Ricoeur, Heideggeris ir subjekto klausimas, // Paul Ricoeur, *Egzistencija ir hermeneutika*. – Vilnius: Baltos lankos, 2001, p. 105.
- ⁴² Emmanuel Lévinas, *Etika ir begalybė ...*, p. 32.
- ⁴³ Emmanuel Lévinas, *Le Temps et l'Autre ...*, p. 32.

⁴⁴ Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant* ..., p. 52.

⁴⁵ Ten pat, p. 36.

⁴⁶ Ten pat, p. 42.

⁴⁷ Ten pat, p. 43.

⁴⁸ Emmanuel Lévinas, *Le Temps et l'Autre* ..., p. 38.

⁴⁹ Ten pat, p. 37.

⁵⁰ Emmanuel Lévinas, *Totalité et Infini*, ..., p. 74.

⁵¹ Ten pat, p. 74.

⁵² Ten pat, p. 75.

⁵³ Emmanuel Lévinas, *Apie Dievą, ateiçantį į mūsų* ... – Vilnius: *Aidai*, 2001, p. 237.

⁵⁴ Emmanuel Lévinas, *Le Temps et l'Autre* ..., p. 37.

⁵⁵ Emmanuel Lévinas, *De l'existence à l'existant*, ... p. 45.

⁵⁶ Ten pat, p. 8.

⁵⁷ Ten pat, p. 52.

⁵⁸ Ten pat.

⁵⁹ Ten pat.

⁶⁰ Emmanuel Lévinas, *Le Temps et l'Autre* ..., p. 41.



Eugenijus Antanas Cukermanas. *Sans titre*. 1996. Popierius, tušas. 59,5 × 41



RŪTA MARIJA VABALAITĖ

Vilniaus pedagoginis universitetas

TREČIASIS LEVINO TEORIJOJE

The Third in Levinas' Theory

SUMMARY

This article deals with the concept of third in Levinas' theory. It is admitted that the point of Levinas' thought is an inquiry into the relation with the alterity of the other human being. The problem of the third party is touched upon in "Totality and Infinity" and in a lot of other articles and interviews. It is specially analysed in the works "Peace and Proximity" and "The Rights of the Other Man", that are assigned to political problems. Levinas maintains that philosophical thought begins when the relation to the third party is considered. The third party is a person that justifies resistance or other wrongs to cause evil. He interrupts the intimate ethical relation face-to-face with the other person and inspires the necessity of comparison and judgement of human beings. The problem of justice makes us take into account the other dimension of human relationships. Cohesion of the ethical and political dimensions is sought. The analysis continues with illeity – another kind of third person in Levinas' theory. Illeity is the concept that describes an existence of absolute responsibility and proximity in ethical relations.

Levino filosofijos ypatybė – santykio su kitu apmąstymas, šį santykį laikant žmogiškos būties pamatu. Tad pirmasis kylantis klausimas – kodėl nagrinėju trečiąjį asmenį Levino teorijoje, kai jo minties leitmotyvas – atsakomybė dėl antrojo. Antrojo temą plačiai analizuoja daugelis tyrinėtojų. Paties Levino intencija yra atkreipti dėmesį į pagal apibrėžimą ikidiskursyvią plotmę, kurioje

vyksta viską grindžiantis susitikimas veidu į veidą. Šio susitikimo negalima adekvačiai paversti apmąstymo tema, jį įmanoma nebent įsivaizduoti kaip neaprašomą, bet rečiau ar dažniau žmogų užklumpančią patirtį. Būtinybė apmąstyti situaciją kyla susitikus trečiąjį, kai mano absoliuti atsakomybė dėl antrojo gali virsti neteisingumo kitam antrajam šaltiniui. Pierre Hayat pažymi, kad klausi-

RAKTAŽODŽIAI. Trečiasis, teisingumas, teisės, jisybė
KEY WORDS. Third, justice, rights, illeity

mas apie trečiąją yra vienas rimčiausių ir sudėtingiausių „Totalybės ir begalybės“ klausimų, nes „nesulyginanti ir tarpasmeninė etinio santykio struktūra, kuri peržengia politinę tvarką, yra papildoma lygybės reikalavimu, kuris iškyla, kai imame atsižvelgti į trečiąją šalį. Ta pati dviprasmybė atsiranda ir dėl teisės: kito teisės patvirtinimas apverčia bendrąją žmogaus teisių idėją, bet savyje išlaiko rūpestį dėl visos žmonijos teisių“¹. Įvairiuose darbuose Levinas pabrėžia, kad mąstymas prasideda tuomet, kai šalia antrojo atsiranda trečiasis ir reikia būti lygiai teisingam jiems abiem.

Įvesdamas trečiąją asmenį į savo teoriją, Levinas paaiškina, kaip galima teisėtai pasipriešinti blogiui. Nagrinėdamas atgailą ir atleidimą, mąstytojas nurodo, kad trečiojo buvimas riboja galimybę teisėtai atleisti. Atleidimas tikrąja prasme, mąstytojo nuomone, įmanomas tik tarp dviejų artimų žmonių. Negaliu pajusti intymaus mano artimo ryšio su jam artimu trečiuoju, todėl, Levino pavyzdžiu, „jei prieš Tave prisipažįstu dėl savo kalčių, būtent dėl šios mano atgailos galiu nusikalsti trečiajam“². Autorius teigia, kad santykių su kitu asmeniu aš esu kaltas net ir dėl to kito asmens man atnešamo blogio. Mano atsakomybė už visą pasaulį egzistuojantį blogį, kaltė net dėl to, kad esu persekiojamas, būtų absoliučios, jei kartu blogio nepatirtų ir kiti mano „artimieji“ ar „mano tauta“³. Levino žodžiais, „būtent trečiasis yra teisingumo, kartu ir pateisinamos represijos šaltinis. Kai trečiasis patiria prievartą, kito [asmens] prievartos sustabdymas prievarta yra pateisinamas“⁴. Numany-

damas klausimą, kaip atsitinka, kad galima bausti ir tramdyti, autorius nurodo žmonių daugybės faktą. Šis faktas steigia teisingumą ir lemia įstatymus. Drauge žmonių daugybės egzistavimas suponuoja begalinį mano atsakomybės išplėtimą. Nors yra santykius reglamentuojantys įstatymai, bet niekur nedingsta ir mano pirminė totalinė atsakomybė už kiekvieną kitą. Aš, neturėdamas galimybės išvengti atsakomybės, pasitraukdamas į savo vidujybę, pasijuntu tarsi į mane remtą visą pasaulį. Šiame kontekste Levino pamėgtoji Dostojevskio mintis apie kaltę ir atsakomybę: „visi esame kalti dėl visko, už visus ir prieš visus, ir aš daugiau negu kiti“⁵ įgyja dar konkretesnę prasmę. Aš paremiu Visatą, aš esu atsakingas už kiekvieno kito trečiajam sukeltą skausmą.

Straipsnyje „Kito žmogaus teisės“ Levinas pripažįsta a priori egzistuojančias prigimtines žmogaus teises, kurios žmogui priklauso nepaisant jo socialinės padėties bei nuopelnų. Tokios teisės priklauso žmogui ir nepriklausomai nuo jo kultūros, civilizacijos. Jos priklauso žmogui tiesiog kaip būtybei, turinčiai laisvą valią. Levino nuomone, europietiškoje filosofijoje paplitusi žmogaus teisių samprata turi būti peržiūreta ir papildyta. Pradėjus aiškinti bendrijos narių santykius nuo kiekvieno iš jų teisės turėti laisvą valią, mąstytojo nuomone, neišvengiamai prieinama prie santykių kaip hobsiško kiekvieno asmens karo prieš visus kitus sampratos. Levino netenkina ir kantiškasis laisvos valios, kaip valios laikytis praktinio proto diktuojamų dėsnių aiškinimas. Kiekvieno

valios paklusimas universaliems reikalavimams apriboti savo valią tam, kad nepažeistų kito asmens laisvės, nutraukia karo stovį, bet Levinas klausia, „ar iš tiesų laisvą valią visiškai apima *praktinio proto* sąvoka? Ar ji leidžiasi būti totaliai įjungta ir nesukelia jokių sunkumų? Ar formalizmo santykis su universalumu sutaiko prievartai nepasiduodančią spontaniškumo dalį, kuri vis dėlto sudarytų skirtumą tarp intelekto racionalumo ir racionalumo, kuris nukreiptų valią, apibrėžtą kaip protinga? Ir praktinio proto intencija, priskirta valiai, užtikrinanti žmogaus teisę arba kaimyno laisvę, – ar ji neatima iš laisvos valios jos pačios teisės į laisvę?“⁶

Levino nuomone, gera valia gali būti laisva valia ne tuomet, kai poelgį lemia vien pagarba maksimos universalumui, bet kai ją kreipia paprasčiausias žmogaus gerumas. Levinas sutinka su tuo, kad poelgių, kylančių iš geranoriškumo jausmo, pagal Kantą negalima laikyti žmogaus kaip autonomiškos būtybės poelgiais. Tačiau iš meilės, gailestingumo, geraširdiškumo kylantis atsidavimas kitam, jo pirmenybės savo atžvilgiu pripažinimas gali būti laikomas žmogų iš visų vien gamtinių būtybių išskiriančia savybe. Remdamasis sena tradicija, Levinas teigia, kad visoms ikižmogiškoms būtybėms būdingas tvarumo, savisaugos poreikis. Tad teisių kaip pirmoje eilėje kito žmogaus teisių pripažinimas, Levino nuomone, yra būties pertrūkis, žmogiškumo proveržis būtyje – ta nauja idėja, kurią jis ir nori pasiūlyti filosofijai.

Kita vertus, šią besąlygiško kito žmogaus teisės pripažinimo plotmę ne-

išvengiamai išplečia kitų žmonių tarpusavio santykiai. Atkreipę dėmesį į Levino pastabas: „kito akimis į mane žiūri trečiasis“, „kito veidas sieja mus su trečiu asmeniu“⁷ turime pripažinti, kad ši veidu į veidą santykį galime išskirti tik suskliaudę visas kitas dviejų asmenų susitikimo aplinkybes. Levinas nurodo, kokiomis sąlygomis galima būti teisingam ir susidūrus su realia situacija, kai kiekvienas poelgis liečia ne vien šalia esantį kitą, bet ir aplinkinius. Straipsnyje „Kito artumas“ mąstytojas pažymi, jog atsiradus trečiajam, būtina žinoti, kokie yra antrojo ir trečiojo santykiai, „kas ateina pirmas“⁸. Trečiojo buvimas šalia kaimyno ir būtinybė būti atsakingam už juos abu verčia mąstyti ir lyginti. „Turi būti nepalyginamų dalykų lyginimas, buvimas kartu ir vienu laiku, tematizavimas, mintis, istorija, rašymas“⁹, – Levinas teigia straipsnyje „Es-mė ir nesuinteresuotumas“. Autorius sutinka, kad iškilus teisingumo klausimui, neįmanoma į kiekvieną žvelgti kaip į su niekuo nepalyginamą asmenį ir tenka juos suvokti kaip vienos rūšies individus, ieškoti bendrų vertinimo principų. Čia, pasak Levino, geriausi pagalbininkai yra graikai „giminių ir rūšių ekspertai“¹⁰. Graikišku paveldu paremtas filosofinis pažinimas būtinas kiekvieną kartą, kai susiduriame su trečiuoju. Neigdamas tai, kad sugebėjimas pakeisti kitą naikina asmens savitumą, mąstytojas nurodo, kad ir pirmasis asmuo gali būti pažintas tik į nagrinėjimą įtraukus santykį su trečiuoju. Levino nuomone, sakyti, jog ego yra pakeitimas, reiškia „grąžinti sielai buvimą ego,

kuris neskatina apibendrinimo. Iš šios situacijos kelias, kuriuo *logos* pasiekia *ego* esmę, eina per trečiąją¹¹.

Kita vertus, daug dažniau autorius nagrinėja apibendrinimo, pažinimo ir jais paremto teisingumo trūkumus. Mąstytojas išpėja, kad abipusių piliečių išipareigojimų, kuriuos nustato teisė, gali neužtekti tam, kad bendrijoje vyrautų žmogiški santykiai. Jo nuomone, tai, kas yra tarpžmogiška, slypi neabejinguose tarpusavio santykiuose dar anksčiau, negu atsiranda abipusiška atsakomybė, kurią vėliau užtikrina nešališki įstatymai. Politikos tvarka, pasak Levino, „po-etinė arba iki-etinė, kurią įveda socialinė sutartis, nėra nei pakankama etikos sąlyga, nei būtina jos išdava“¹². Autorius pabrėžia, kad valstybės institucijos turėtų netrukdyti atvirumo kitam nuostatai ir jo teisių pripažinimui. Geriausia iš galimų Levinas laiko liberalią valstybę, nes joje išvelgia įstatymų tobulinimo galimybę. Žmogaus teisių paieška ir gynimas, jo nuomone, yra teisėti net ir tada, kai veikiama iš už politinio darinio ribų¹³. Dabartinė vakarietiškos civilizacijos būklė netenkina mąstytojo. Straipsnyje „Taika ir artumas“ jis teigia, kad į pavyzdžio visoms kultūroms vaidmenį pretenduojanti Europos kultūra taiką kuria bendros tiesos pagrindu. Be abejo, pažinimas, žinojimas Levino filosofijoje reiškia kitumo niveliavimą, netapataus pavertimą tapačiu. Autorius sutinka, jog bendrų tiesų pripažinimu paremta taika teoriškai galėtų užtikrinti tai, kad prievartos būtų išvengta. Bet realioje Europos istorijoje jis išvelgia anaip tol ne taikingus žmonių santykius, mini skurdą, karus.

Levino nuomone, ši priežastis lemia tai, kad imama abejoti, ar galima europietiskąją kultūrą laikyti humaniškumo požiūriu pirmaujančia pasaulio kultūra. Todėl imama domėtis įvairiausiomis kitomis kultūromis ir jas vertinti ne vien iš smalsumo patirti ką nors egzotiška, bet ir siekiant rasti kitokią logiką ir kitokią mąstymą. Kita vertus, remdamiesi Adrianu Th. Peperzaku, turime pasakyti, kad Levinui nepriimtinas ir šiuolaikinis reliatyvizmas, nes jis beatodairiškai pripažįsta visų kultūrų religinius vaizdinius ir moralines nuostatas, jų nelygindamas gėrio požiūriu¹⁴. Levinas nurodo, kad išeitį galima rasti nagrinėjant judėjį pačios Europos kultūros ištakas. Mąstytojas konstatuoja, jog europiečiai ima patys ginčytis dėl to, ar dabartinė europietiškoji kultūra yra pakankamas universalios kultūros šaltinis. Levinas siūlo ieškoti kito taikos pamato, negu paties aš substancialumas, jo kaip ego tapatybė, ir klausia, „ar taika užuot buvusi kitumo įtraukimu ir išnykimu negali būti broliškas artumo kitam būdas taip, kad šis būdas nebūtų paprastas nesugebėjimas sutapti su kitu, bet reikštų socialumo perteklių, kaip virš kiekvienos vienvietės išskylančią socialumo ir meilės priedą“¹⁵. Brolišku artumu paremta taika galėtų egzistuoti, jei kiekviename sugebėjime matyti ne kurios nors abstrakčios grupės atstovą, bet unikalią esybę. Neutrali nuostata, suvienodinimas ar „nuveidinimas“, pasak Levino, veda į neapykantą, tad visos politinės institucijos turi remtis ikiteoriniu artumo pagrindu.

Akivaizdu, kad artumo situacija, kai veidu į veidą susitinka nuo pasaulio at-

skirti žmonės, kurioje skleidžiasi gerumas, atsakomybė už kitą, ryžtas iškilus grėsmei jį pakeisti, pagal Leviną, yra pamatinė žmogiškų santykių plotmė. Žmogaus teisių, laisvės, lygybės ir teisingumo plotmė egzistuoja tik šios pamatinės plotmės pagrindu. Autorius ne kartą pabrėžia, jog tos dvi plotmės viena kitą suponuoja ir tik kartu sudaro taikingo bendrabūvio pamatą. Iškilus etiniam konfliktui, reikia objektyvumo ir teisingumo¹⁶, o sąmoningai stengiantis būti teisingam, būtina teisingumo nepaversti savitiksliu. Levinas postuluoja, kad dviejų asmenų santykio veidu į veidą ir teisingumo plotmės gali būti suderinamos. Prognozuodamas, kad teisinga valstybė rasis iš teisingų vyrų, moterų, šventųjų veikiau, negu iš propagandos arba pamokslavimo, jis tvirtina: „geraširdiškumas yra neįmanomas be teisingumo, ir teisingumas yra iškreiptas be geraširdiškumo“¹⁷. Kita vertus, pati tų dviejų plotmių sąsaja yra mįslinga. Pirmojoje atsi-
veriamą unikaliam veidui, antrojoje „veidai“ turi būti lyginami. Autorius pripažįsta, jog „šiuo momentu reikia reprezentavimo, kuris uždengia veido nuogybę, suteikdamas jam turinį, ramią vietą pasaulyje“¹⁸. Taigi atvykus trečiajam asmeniui ir iškilus teisingumo klausimui, visi atsидuria keblioje situacijoje: būtina suderinti nešališko pažinimo ir nesąlygiško mielaširdingumo nuostatas.

Nagrinėdamas santykį su kitu, Levinas vartoja dar vieną „trečiojo“ sąvokos atmainą. Tai – Jisybė, gramatikos požiūriu reiškianti taip pat trečiąjį asmenį. Straipsnyje „Atverties tiesa ir liudijimo tiesa“ autorius paaiškina, kad trečiasis

asmuo ir Jisybė skiriasi. „Begalybė, išvengianti objektyvavimo bei dialogo, ir reiškiasi kaip Jisybė, kaip trečias asmuo, 'tretybė' skirtinga nuo trečiojo, kuris pertraukia santykio veidu-į-veidą sveitingumą kitam žmogui ir kurio dėka atsiranda teisingumas. Iš jisybės pas mus ateina paslaptis“¹⁹. Kad jisybė nėra paprasčiausias pirmasis kitas asmuo, ar absoliučiai kitas asmuo, bet „kitas, kurio kitybė ankstesnė už kito asmens kitybę, už etinį pajungimą artimajam“²⁰, mąstytojas nurodo ir straipsnyje „Dievas ir filosofija“.

Kita vertus, „Totalybėje ir begalybėje“ randame minties, kurioje trečiasis asmuo aukštąja prasme siejamas su teisingumo šaltiniu, apmatas. Čia teisingumas apibūdinamas kaip santykio veidu į veidą išdava. Levinas nurodo, kad „Dievas yra pasiekiamas per teisingumą“; „kad atsirastų spraga, vedanti į Dievą, būtinas teisingumo darbas – veido į veidą tiesumas. Tad metafizika skleidžiasi ten, kur skleidžiasi socialinis santykis – mūsų ryšiuose su žmonėmis“²¹. Vėliau paklaustas apie teisingumo sąvokos prasmę „Totalybėje ir begalybėje“ ir vėlesniuose darbuose, autorius pripažįsta, kad ši sąvoka tiksliau tinka santykius žmonių bendrijoje, o ne santykiams su kitu asmeniu apibūdinti, nors tvirtina, kad ryšys tarp atsakomybės kito asmens atžvilgiu ir teisingumo yra labai glaudus²².

Straipsnyje „Kito pėdsakas“ Levinas aiškina Jisybės sąvoką su Dievu jos tiesiogiai nesiedamas. Jisybė čia užtikrina galimybę susitikti su savyje pačiame išliekančiu kitu, būtent ji yra tos kitybės

šaltinis. Toks trečiasis asmuo nei reiškiasi, nei slepiasi, o tik yra visada jau buvęs ir palikęs pėdsaką, kuris, Levino žodžiais, „yra esatis to, kas tikrąja šio žodžio prasme niekada nebuvo čia, kas visuomet yra praėję“²³. Tokiu būdu jisybė yra nesugražinama nesamybė, tai, kas anapus būties, kas negali būti apibrėžta per mane patį, kam netinka būčiai būdingo vidujybės ir anapusbės žaismo terminai. Levinas pažymi, kad sąvoka „jis tiksliai išreiškia neišreikšiamą nesugražinamumą, tai yra jau išvengusį bet kokios apreikšties ir bet kokios paslėpties, ir šia prasme absoliučiai neaprepiama, arba absoliučią, anapusbę [ab-solu] iš-skirtinėje praeityje. Trečiojo asmens ji-

sybė [illéité] yra nebesugražinamumo sąlyga“²⁴. Įvesdamas nebesugražinamos praeities pėdsako sąvoką autorius paaiškina, kaip galima absoliučiai kito begalybė. Pėdsakas reiškia kaip tai, ko jau nėra, tad jis yra nesaties pėdsakas. Nesaties nepasiduoda pavertimui to paties tvarka, nes yra anapus pasaulio atskleisties ir paslėpties. Jei anapusbė būtų apreikšta, ji virstų vidujybe, kitumas išnyktų tame pačiame, tik absoliučiai praėjusios nesamybės negalima aptikti savo vidujybėje. Tad anapusbės reikšmingumas nesupnuoja jos kaip anapusbės neutralizavimo. Pėdsakas neapreiškia ir neiveda reikšiamos nesamybės į vidujybę. Padėti pėdsake Levinas pavadina *jisybe*²⁵.

IŠVADOS

Apibendrinant galima teigti, kad Jisybės sąvoką Levinas įveda siekdamas paaiškinti ikiteorinę, netematizuojamą etinio santykio veidą į veidą plotmę. Trečiojo, kaip greta kito esančio asmens, arba kaip visos žmonijos sąvokos pagalba, priešingai, yra aprašoma virš etinio santykio plotmės iškylanti minties, refleksijos, filosofijos bei teisės plotmė. Nepakankamai išskleidus etinio ir politinio santykių plotmių sąryšį, neišaiškintas lieka ir Jisybės bei trečiojo sąvokų sąryšis.

Įvesdamas „trečiojo“ sąvoką į savo moralės filosofiją, Levinas iš dalies iš-

vengia teisingumo interpretacijos sunkumų. Jeigu nebūtų trečiojo, jo teorijos ribose neįmanoma būtų paaiškinti kito asmens atsakomybės už jo nusikalstamus veiksmus. Jei būtume tik dviese, turėčiau veidą į veidą pasitikti ir nukentėjusį, ir jo kaltininką. Levino teorijoje šio sunkumo yra išvengiama tik iš dalies, nes nėra aiškiai išskleistas santykis tarp pamatinės etinės ir jos pagrindu egzistuojančios ir, kilus reikalui, ją papildančios teisingumo plotmės. Klausimas, kaip suderinti nesąlygiškai artimą ryšį su Kitu ir objektyvų jo veiksmų vertinimą, lieka neatsakytas.

Literatūra ir nuorodos

¹ Hayat P. Philosophy Between Totality and Transcendence // Levinas E. Alterity and Trans-

cendence. – New York, Columbia University Press, 1999, p. xxiii–xxiv.

- ² Levinas E. The I and The Totality // On Thinking-of-the Other. *Entre nous*. – London, The Athlone Press, 2000, p. 19.
- ³ Levinas E. *Etika ir begalybė*. – Vilnius, Baltos lankos, 1994, p. 102.
- ⁴ Levinas E. *Apie Dievą, ateinantį į mūsų*. – Vilnius, Aidai, 2001, p. 208.
- ⁵ Levinas E. *Etika ir begalybė*. – Vilnius, Baltos lankos, 1994, p. 102.
- ⁶ Levinas E. The Rights of the Other Man // *Alterity and Transcendence*. – New York, Columbia University Press, 1999, p. 148–149.
- ⁷ Levinas E. *Totality and Infinity*. – Pittsburgh Pennsylvania, Duquesne University Press, 1998, p. 213; 300.
- ⁸ Levinas E. The Proximity of the Other // *Alterity and Transcendence*. – New York, Columbia University Press, 1999, p. 103.
- ⁹ Levinas E. *Essence and Disinterestedness* // *Basic Philosophical Writings*. – Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1996, p. 122.
- ¹⁰ Levinas E. The Other, Utopia, and Justice // *On Thinking-of-the Other*. *Entre nous*. – London, The Athlone Press, 2000, p. 229.
- ¹¹ Levinas E. *Substitution* // *Basic Philosophical Writings*. – Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1996, p. 94.
- ¹² Levinas E. *Useless suffering* // *On Thinking-of-the Other*. *Entre nous*. – London, The Athlone Press, 2000, p. 100–101.
- ¹³ Žr.: Levinas E. *Dialogue on Thinking-Of-The-Other* // *On Thinking-of-the Other*. *Entre nous*. – London, The Athlone Press, 2000, p. 203.
- ¹⁴ Žr.: Peperzak A. Th.. *Beyond: the Philosophy of Emmanuel Levinas*. – Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1997, p. 118–119.
- ¹⁵ Levinas E. *Peace and Proximity* // *Basic Philosophical Writings*. – Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1996, p. 165.
- ¹⁶ Levinas E. *Dialogue on Thinking-Of-The-Other* // *On Thinking-of-the Other*. *Entre nous*. – London, The Athlone Press, 2000, p. 204.
- ¹⁷ Levinas E. *Philosophy Justice and Love* // *On Thinking-of-the Other*. *Entre nous*. – London, The Athlone Press, 2000, p. 121.
- ¹⁸ Levinas E. *Diachrony and Representation* // *On Thinking-of-the Other*. *Entre nous*. – London, The Athlone Press, 2000, p. 167.
- ¹⁹ Levinas E. *Truth of Disclosure and Truth of Testimony* // *Basic Philosophical Writings*. – Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 1996, p. 75.
- ²⁰ Levinas E. *Apie Dievą, ateinantį į mūsų*. – Vilnius, Aidai, 2001, p. 185.
- ²¹ Levinas E. *Diskursas ir etika*. // *Gėrio kontūrai*. – Vilnius, Mintis, 1989, p. 304.
- ²² Žr.: Levinas E. *Apie Dievą, ateinantį į mūsų*. – Vilnius, Aidai, 2001, p. 206–207.
- ²³ Lévinas E. *Kito pėdsakas* // *Baltos lankos*, Nr. 11. – Vilnius, Baltos lankos, 1999, p. 61.
- ²⁴ *Ibid*, p. 58.
- ²⁵ *Ibid*, p. 61.

ANNA KAMIŃSKA

Liublino Marijos Curie-Skłodowskos universitetas, Lenkija



BEGALINĖ VILTIES AKIMIRKA, ARBA APIE MIRTĮ LEVINO FILOSOFIJOJE

An Infinite Moment of Hope, or On Death in the Philosophy of Levinas

SUMMARY

The life of a mortal being is a necessity of death, put off in time. But, in the view of Levinas, the human being's own time gives him a chance not only to put off death and deathly will, but also to overcome death. First I refer to Tolstoy, who influenced Levinas' interest in ethics, and present the characteristics of death in the philosophy of Levinas. Death is an experience beyond human freedom. The ultimate experience of the human will is suffering, impossibility of death, encirclement of Being. The human being is the subject of his own suffering, but is not able to be the subject of his own death – death annihilates the will and subjectivity of the human being. Confronted by death, one cannot be able and one cannot be; confronted by death, the human being ceases to be the subject.

The human being cannot get to know death, but experiences death's approaching on himself – in suffering, in fear, in anxiety for himself. To the living subject, death is always the future; it is never "now", but comes from a different time from human time. Between the present of the human life and the future of death, there is an abyss: an infinite moment of hope. That time which is given to the human being, gives him a chance to overcome death, to immortalise himself in good done for other human beings, in his own offspring. By doing the good for the other, the human being goes beyond his own mortal being; being for the other, the human being ceases being towards death. Ultimately, the time of the human being does not fulfil itself towards death, but in eternity.

Žmogaus gyvenimas turi savą laiką, išskirtą iš įvykių visumos, išven-giantį visuotinės istorijos. Savas laikas atskiria žmogų nuo savos mirties; teka

prieš ją, yra artėjimas per pasipriešini-mą. „Laikas kaip tik ir yra faktas, kad visa – atiduota prievartai – mirtingos būtybės egzistencija nėra būtis myriop,

RAKTAŽODŽIAI. Mirtis, laisvė, kančia, vienatvė, gėris, laikas, kitas.

KEY WORDS. Death, freedom, suffering, loneliness, good, time, other.

bet tas 'dar ne', kuris reiškia būdą būti nepaisant mirties, būdą išvengti mirties pačioje jos nepermdaujamoje artumoje.¹ Valia gyventi apibrėžia žmogų kaip laikišką būtį. Mirtingos būtybės laisvė vis dėlto yra mirtinga, pasirodo esanti tik atidėtu laike mirties būtinumu. Valios mirtingumas realizuojamas kaip kūniškumas. Galiausiai kūnas tampa valios kapu. Žmogiškos būties tikrovė ir buvimo būdas yra mirties atidėjimas mirtingoje valioje. Būtent valios, esmingai mirtingos, silpnėjime realizuojamas nykimo atėjimas ir atidėjimas.

Tačiau sykiu, ir visų pirma, esame mūsų artimųjų mirties subjektai. Kito žmogaus mirties patirtis yra vienintelis mums prieinamas būdas išgyventi ją subjektyviai, nes niekas, kas pats miršta, neišgyvena mirties. Tai mes esame gyvos klepsidros, kuriose perpilamas atminimas mirusiųjų. Kiekviena mirtis yra smėlio smiltis, įkrentanti į gyvenimą to, kuris pasilieka. Iš šių mirčių turime semtis energijos tolesniam gyvenimui. Kad gyventum, reikia mokėti išgyventi ištiesą vartinę mirčių, persipilančių per mūsų gyvenimą.

Levino manymu, savo pačių mirties vis dėlto nededukuojuame pagal analogiją su kitų žmonių mirtimi. Išvada: jeigu Sokratas yra žmogus, o žmonės yra mirtingi, tai Sokratas yra mirtingas, mums atrodo teisinga Sokrato atžvilgiu, tačiau niekados mūsų pačių atžvilgiu. Ši faktą labai išsamiai patyrė mirtinai sergantis Ivanas Iljičius: „Anas silogizmo pavyzdys, kurio jisai mokėsi iš Kizeveterio (Kiesewetter) logikos: Kajus yra žmogus, žmonės mirtingi, todėl Kajus

yra mirtingas, per visą gyvenimą atrodė jam teisingas tik Kajui, bet jokių būdu ne jam. Tai buvo Kajus-žmogus, apskritai žmogus, ir tai buvo visiškai teisinga; tačiau jis buvo ne Kajus ir ne apskritai paimtas žmogus, bet jis visuomet buvo skirtinga, visiškai skirtinga nuo visų kitų būtybė [...].“² Savo pačių mirtį atrandame kentėdami ir nerimaudami, bijodami dėl savo būties, nujausdami pavojų. Ne pažįstame ją, o nujaučiame, pajuntame ją savo kailiu. „Mirties nenumatomumą sudaro tai, kad ji nėra duota jokiame horizonte.“³ Baimė, išstinkanti žmogų jo paskutinio žudiko akivaizdoje, yra būtis myriop: „mirtis gresia man iš už šio pasaulio [...] priartėja bijant kažko ir viliantis kažkuo.“⁴ Levinas parodo mirties užklupimą kaip prievartą, kaip svetimos valios tironiją. Mirtis ateina iš žmogiškos negalios laiko, iš svetimos valios erdvės. Sąmonė, negalėdama peržengti paskutinio nuotolio iki jos, lieka šiaapus. Žmogus gyvena tol, kol dar mato priešais save nuotolio erdvę; tačiau sienos, tarp kurių jis yra uždarytas, nepalaujamai artėja, kol ribą peržengia ji – plaukianti prieš žmogiško laiko tėkmę, kad sutraikytų mus sava ja valia. Mirtis jau nebėra laisvės patirtis. Mūsų laisvė nepatiria mirties, priešingai, tai mirtis išbando laisvę.

Todėl, Levino manymu, grėsmingiausia žmogiškos valios liga yra ne mirtis, o kančia. Joje išsipildo žmogaus vienatvė, arba jo sąsajos su pačiu savi mi visas intensyvumas, jo tapatybės nepakeičiamumas. Kančia pavergia, priverčia būti, išstato būties skausmui. Levinas teigia, kad kančia reiškia pateki-

mą į gyvenimo apsiaustį, be nebūties galimybės: „kančia yra negalėjimas nebūti.“⁵ Šiame kontekste gana ginčytina pasirodo esanti savižudybės sąvoka.

Prieštaraudamas Heideggeriui, siejančiam nerimą (*Angst*) su būties baigtinumu, matančiam nerime nebūties galimybę, Levinas mano, kad buvimo blogis glūdi visiškai ne buvimo baigtinume, o slypi jo beribiškume, arba negalėjime numirti; tame, kad yra būtis be nebūties. O būtis be nebūties reiškia savižudybės negalimybę. Jeigu nebūtis yra negalima, būtis neišvengiamai tampa spąstais. Pasirodo, kad negalima pasprukti iš gyvenimo, neįmanoma išvengti būties absurdo gelmės, kuri sudaro ne-būties negalimybę. „Neišvengiamo ir būties, iš kurios nėra išėjimo, sąvokos nustato gilų būties absurdiškumą. Būtis yra blogis ne todėl, kad ji baigtinė, o todėl, kad ji yra būtis be ribų. Anot Heideggerio, nerimas reiškia nebūties patirtį. Tačiau ar, priešingai, būtis nereiškia fakto, kad numirti, jei mirtis laikoma nebūtimi, neįmanoma?“⁶ Savižudybė tampa vidujai prieštaringa sąvoka, kadangi savo mirties negalima nei išvengti, nei prisiimti. Subjekto galia siekia tik dabartį, kur buvoja viltis. Pasyvume, su kuriuo žmogus stoja mirties akivaizdon, jau nebėra vilties, ir savinaika, kaip ištrūkimas iš būties nelaisvės, jos užvaldymas, yra neįmanoma. Mirties įvykio ateitis yra niekieno ateitis, kurios žmogus negali pasisavinti. Kad galėtų tapti žmogiško laiko elementu, ji turėtų nustatyti santykį su dabartimi, o tai mirties atveju yra neįmanoma. Mirties laikas nėra žmogaus lai-

kas, o žmogaus laikas nėra mirties laikas. Ji ateina iš kito laiko. Ji yra amžinai ateitiška – ji niekad nėra dabar. Dabartį nuo mirties visad skiria praraja – begalinė vilties akimirka. Heidegeriškas nerimas, kaip būtis-myriop, sykiu yra ne-būties viltis. Mirties baimėje atsiranda galimybė išsivaduoti ir pagunda nusižudyti. Pas Heideggerį nerimas tampa išvengimu, pabėgimu į tuštumą, į nebūtį, tuo tarpu pas Leviną nerimaujantis žmogus pasitraukdamas į save pagilina atsakomybę, stipresnę nei mirtis. Nerimo dugne Levinas aptinka ne nebūtį, o nemarų gerį.

Jau kančioje – kuri neramindama atveria žmogų mirties įvykiui – įstumto būtin subjekto aktyvumas įgauna pasyvumo pavidalą, nepaisant to, kad ir toliau jis lieka kančios subjektu. Mirtis praneša apie savo atėjimą kančios tamsybėje – gryniasias kančios būvis yra verksmas ir raudojimas, kuriame žmogus įpuola į visišką vaikystę ir aukščiausią neatsakingumą. Raudoje netarpiškas kančios prisilietimas praneša mirtį. O mirtis tad veda į pradžią; mirtis kaip „vaikiškas raudojimas pasigaikščiojant“⁷ yra grįžimas į neatsakingumo būklę, keliamas atgal, savo gimimo link: „mirtis, kuri liekančiam gyventi reiškia pabaigą, negali būti tik tokia pabaiga; mirimas turi turėti kažkokią kitą kryptį nei ta, kuri veda į pabaigą kaip kažkokį netikėtą pertrūkį trukmėje tų, kurie išgyveno.“⁸ Žmogaus viduje įvyksta laiko apvertimas. Žmogiška būtis yra mirtiniga, tačiau negalinti praeiti.

Esame savo kančios subjektai, tačiau negalime būti savo mirties subjektai.

Mums ji yra anapus pasaulio ir anapus pažinimo horizonto. Galiausiai ji yra nežinoma. Negalime jos apimti, pasisavinti, užvaldyti; jos akivaizdoje jau negalime nei galėti, nei būti. Ji yra vyriškumo ir heroizmo riba, jos akivaizdoje žmogus liaujasi buvęs subjektu. Jos akivaizdoje išnyksta žmogaus valia ir subjektiškumas. Lieka tik atvertis nenumatytam įvykiui, kažkam absoliučiai kitam, kas sugriauš žmogišką vienatvę – kančios sutirštintą ir užgniaužtą. Tokį traagiškai silpną matome Ivaną Iljičių, kuris: „lieka vienas su *ja*. Akis į akį su *ja*, o veikti su *jąja* nėra ko. Tik žiūrėt į *ją* ir stingti.“⁹ Drauge su mirtimi į vienišą subjekto kančią įsigauna neįsėjama paslaptis, būsianti svetimu viešpatavimu. Neaprepiama ateitis užklumpa žmogų, kad jį užvaldytų.

Levinas vaizduoja santykį su mirtimi kaip santykio su ateitimi, kitybe, o taip pat ir su kitu žmogumi prototipą ar modelį. Kitas žmogus mums yra įvykis, kurio akivaizdoje, taip pat kaip mirties įvykio akivaizdoje, esame bejėgiai priimti kitybę. Jei mirtis yra pati įvykio galimybė, tai santykis su kitybe įvyksta per kančią.

Kita vertus, santykio su mirties paslaptimi analizės pagrindu Levinui tampa erotas. „Erotas, stiprus kaip mirtis [...]“¹⁰ Santykį su mirtimi jis prilygina erotiniam santykiui su paslaptimi. Panašiai elgiasi jaunas poetas Dariusz Klimczak, kai rašo:

„W Krainie Bezmiaru Wód
Jesteś Miłością Pewną jak Śmierć“¹¹
[Beribių Vandenių Šalyje
Esi Meilė Tikra kaip Mirtis]

Neaprepiamuose gyvenimo ir mirties vandenyse Meilė yra lygiai taip pat tikra kaip mirtis – reiškianti galbūt raktą į laimę, malonumo vartus, abipusį Eroto ir Tanato bučinį. Nei mirtis apsaugo nuo meilės, nei meilė pasaugo nuo mirties, tačiau meilė talpina savyje mirtį, o mirtis atveria meilei.

Levinas tvirtina, kad žmogus nugali mirtį, kai kartu su ja priima amžinybę. Tai įmanoma, kai mirdami sau tampame kitam. „Mirtyje turime reikalą su nebūties pagunda ir amžinybės geismu. Vienu kartu norime mirti ir būti. Problema, kaip padaryti galimu amžinybės priėmimą kartu su mirtimi, kaip išlaikyti amžinybę manyje, egzistencijoje, kurioje artėja įvykis. Įveikti mirtį, kai subjektas išstatomas artėjančiam įvykiui, nepriimdamas jo taip, kaip daikto. Tai yra dialektinė situacija. Tokia pat dialektika realizuojama santykio su kitu žmogumi situacijoje.“¹² Jėga, įgalinanti žmogų peržengti savo mirtį, yra gėrio troškimas kitam žmogui, kuriame išsiskleidžia grasoma sava valia. Kai mūsų valia įsikuria anapus mūsų, tuomet mūsų pačių mirtis jau mūsų nebeliečia. Buvimo dėl kito gėryje žmogiškoji egzistencija išeina anapus savęs pačios, anapus būties ir anapus mirties. Tuomet geismas atranda savo centrą anapus savęs. Būdamas dėl kito, žmogus liaujasi būti myriop. „Priešas arba Dievas, kuriam neturiu galios ir kuris nėra mano pasaulio dalis, tolydžio lieka santykyje su manimi ir leidžia man norėti, tačiau norėti norėjimu, kuris jau nebėra egoistinis, kuris iš esmės yra Geismas: jo gravitacijos centras nesutampa su juo, bet

yra Kito geismas. [...] Tas buvimas dėl Kito, tas Geismas, tas gerumas, išlaisvintas iš egoistinės traukos vis dėlto išlaiko asmenišką pobūdį. [...] Geismas, kuriame išsiskleidžia grasoma valia, jau nedraudžia valios valdžios, bet atranda savo centrą už savęs – kaip gėrį, iš kurio mirtis negali atimti prasmės.“¹³ Vadinasi, gėris nepavaldus mirčiai.

Čia reikia pabrėžti, kad, anot Levino, žmogus yra tuomet, kai yra dėl kitų, tai reiškia, kai yra geras. Jam buvimas yra gerumas, o gerumas yra aukščiau nei laimė. Negrįžtamai atsisakydamas savęs meilėje žmogus persikelia anapus mirties. Netekęs savo subjektiškumo, liaujasi būti pavaldus mirčiai.

Tačiau sykiu Levinas mano, kad žmogus, kaip šaltinis, yra neišsenkantis begalinis pradėjimas. Kalbama apie nepraeinančios, nepabaigiamos, absoliučios jaunystės įgalinimą sau, netrukdam sau pačiam atsinaujinti. Laikas – tai nuotolis, skiriantis žmogišką sąmonę nuo to, kas galima. Tik mirtis panaikina šį nuotolį. Kol gyvename, mūsų vi-

dinis gyvenimas, ta sėvo laiko erdvė daro galimu nuolatinę pradžią, nepaliaujamą savęs pradėjimą. Pradėjimas iš naujo yra atleidimas, kuriantis laiką ir prikeliantis praeitį. „Netolydus vaisingumo laikas daro galima absoliučią jaunystę ir pradėjimą iš naujo [...] Tas akimirkos prasidėjimas, tas vaisingumo laiko triumfas prieš mirtingos ir senstančios būties sustojimą yra atleidimas, tikrasis laiko darbas.“¹⁴ Laiko pertrūkis – kurį sudaro jo mirimas ir prisikėlimas iš numirusių, atgimimas atsitraukus mirčiai – daro galima begalybę. Nes begalybė vyksta nebūtyje per mirtį. Levinas mano, kad laikas yra mirimas bei prisikėlimas iš numirusių kituose žmonėse ir per vaisingumą. Laiko begalybė – tai visko prasidėjimas iš naujo, jaunystės prisikėlimas iš numirusių. Ivanas Iljičius mirdamas „išgirdo tuos žodžius ir pakartojo savo širdyje. ‘Baigta mirtis, – tarė sau. – Jos jau nebėra.’“¹⁵ Nes žmogaus laikas įvyksta ne mirtyje, bet amžinybėje, o tai reiškia, kad, kai mirsime, mirtis pasibaigs, ir jos jau nebebus.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Emmanuel Levinas, *Čalość i nieskończoność*, przeł. Małgorzata Kowalska, PWN, Warszawa 2002, s. 267.
- ² Levas Tolstojus, Ivano Iljičiaus mirtis // *Sevastopolio apsakymai*, vert. K. Umbrasas, Valstybinė grožinės literatūros leidykla, 1962, p. 446.
- ³ Emmanuel Levinas, op. cit., s. 280.
- ⁴ Ibidem, s. 281.
- ⁵ Emmanuel Levinas, *Czas i to, co inne*, przeł. Jacek Migiński, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 68.
- ⁶ Ibidem, s. 34.
- ⁷ Ibidem, s. 73.
- ⁸ Emmanuel Levinas, *Čalość i nieskończoność*, op. cit., s. 48.

- ⁹ Levas Tolstojus, op. cit., p. 449.

- ¹⁰ Emmanuel Levinas, *Czas i to, co inne*, op. cit., s. 79.
- ¹¹ Dariusz Piotr Klimczak, *Portrety trumienne Portrety tapczanie Nagrobki*, Księgarnia Akademicka SP. Z. O. O., Kraków 2003, s. 27.
- ¹² Emmanuel Levinas, *Czas i to, co inne*, op. cit., s. 83.
- ¹³ Emmanuel Levinas, *Čalość i nieskończoność*, op. cit., s. 284–285.
- ¹⁴ Ibidem, s. 341.
- ¹⁵ Levas Tolstojus, op. cit., p. 474.

Iš lenkų k. vertė
Danutė BACEVIČIŪTĖ



RITA ŠERPITYTĖ

Vilniaus universitetas

ŠIUOLAIKINĖ FILOSOFIJA IR NEGATYVIOJI TEOLOGIJA: E. LEVINAS

Contemporary Philosophy and Negative Theology: Levinas

SUMMARY

Traditionally Levinas is regarded as a denier of positive and negative theology. But his philosophical discourse is full of negative expressions. Therefore, the author of this article tries to show that it is possible to speak about some negative strategy of his thinking. At first she turns to the question, raised by Derrida: does the "classical" discourse of negative theology exist, and, if it does, what are its limits? and to the sources of apophatism, to ancient Greek thinking and Christian tradition. At the same time, she addresses this question to the thinking of Levinas and claims that apophatic denial is only one moment of apophaticity. Therefore, the denial does not contradict Levinas' way of thinking; he treats apophatic theology as a movement of double direction: the self-destruction of language and reference to experience.

Šiandienos skirtingų stilių bei orientacijų filosofinis mąstymas tampa (tebėra?) vėl dėmesingas apofatizmo problematikai. Šiuolaikinį filosofinį mąstymą reprezentuojančiose struktūrose ima dėmesingai ieškoti negatyviojo mąstymo apraiškų. Akivaizdu, kad šiuolaikinės epochos filosofija savo santykį su apofatizmu aptinka kitaip nei ankstesnė filosofavimo tradicija. Atsinaujinęs teorinis jautrumas negatyviajai teologijai šiuo-

laikinėje filosofijoje pirmiausia yra susijęs su vadinamojo skirtumo (*la différence*) problemos akcentavimu bei metafizikos ontoteologinės prigimties problemos svarstymais. Sykiu šiuolaikinio mąstymo santykis su apofatizmu ypač išskyla į paviršių svarstant filosofinę kalbos problematiką – tylos ir mąstymo mistiškumo aspektus, kalbos ribų problemą.

Levinas yra žinomas kaip kritiškai pasisakęs vadinamosios pozityviosios

RAKTAŽODŽIAI. Negatyvioji teologija, apofatizmas, apofantinis, apofatinis, nihilizmas, neigimas, fenomenologija.
KEY WORDS. Negative theology, apophatism, apophantic, apophatic, nihilism, denial, phenomenology.

teologijos atžvilgiu. Iš Levino pozicijų žvelgiant, pozityvioji teologija „sugriau-na“ transcendencijos religinę situaciją. Jos (pozityviosios teologijos) kalba apie Dievą skamba dirbtinai. Tačiau Levinas atrodo atmetantis ir negatyviąją teologiją. Šis tvirtinimas, tiesa, jau nėra savai-me suprantamas. Juk Levinas, aprašydamas metafizinę situaciją, vartoja daug negatyvių išraiškų – *in-fini* (be-galinumas), *an-archie* (be-pagrindiškumas), *a-sim-metrie* (simetrija), *u-topie* (u-topija). Tad klausimas apie Levino santykį su negatyviąja teologija vis dėlto iškyla. Ar iš tiesų galima kalbėti apie *via negationis* arba tam tikrą negatyviąją strategiją Levino filosofijoje? Atskaitos taškas šio klausimo nagrinėjimui būtų keletas Levino tekstų – „Apie Dievą ateinantį į masty-mą“ (*De Dieu qui vient à l'idée*) (1982)¹, „Kitaip nei būtis arba anapus esmės“ (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*) (1974)² bei jo *opus magnus* – „Totalybė ir begalybė“ (*Totalité et Infini*) (1961)³.

Tačiau prieš nubrėždami Levino mąstymo santykio su negatyviąja teolo-gija kontūrą, pabandykime nusakyti tai, kas paprastai įvardijama kaip negaty-vioji teologija.

Termino *apofatizmas* (nuo gr. ἀποφα-τισμός < ἀποφάσκει: ἀπόφημι: neigiu) fi-losofinės vartosenos ištakos yra aristo-telinės. Ἀποφάσκει priešingybė yra κα-ταφάσκει: teigiu, sakau taip. „(Išraiškos) „tai yra balta“ neigimas yra (išraiška) „tai nėra balta“⁴. „Taigi teigimas (*kata-phasis*) yra sakymas to, kas priklauso kažkam, kaip pvz. šitai yra gera; neigi-mas (*apophasis*), priešingai, yra sakymas to, kas nepriklauso, kaip pvz. tai nėra gera“⁵. Kaip filosofijos srities gnoseolo-

ginė kategorija *apophasis* išreiškia egzis-tuojančios tikrovės (realybės) arba esy-bės neigimą, bet taip pat – egzistuojan-čios substancijos ar hipostazės savybės privatyvų apibrėžimą (definiciją). Aris-totelis šitaip atskiria apofatinį neiginį nuo privatyvios apofazės⁶ (žr. *Metafizi-ka*, Γ 1004a 10-16), kad parodytų gali-mybę substanciją arba prigimtį apibrėž-ti, jos atskyrimo kaip nepriklausančios skirtingoms nei jos rūšims būdu. Šia antrąja privatyvios apofazės reikšme *apofatizmas* įėjo į filosofinę vartoseną kaip teorinis – gnoseologinis kelias ar-ba pozicija. Apofatizmas išsismelkia į vi-są graikų filosofinio mąstymo tradiciją, pradedant Herakleitu, baigiant Grigaliu-mi Palamu (XIV a.). Apofatizmas ima reikšti atsisakymą galutine ir visa išse-miančia tiesa laikyti jos verbalinę for-muluotę. Kitaip tariant, atmetama sim-bolinių – ikonologinių tiesos formuluo-čių galimybė. Kai kurie autoriai tokio atmetimo esmę išvelgia *santykio* dinami-kos pripažinime, kurį atpažįsta dar He-rakleito *zoινωεῖν*⁷.

Krikščionybės kontekste apofatiškoji, arba negatyvioji (nuo gr.; ἀπόφασις – neigimas), teologija yra toji teologija, ku-ri laiko, jog žmogiškosios kalbos jokios sąvokos ir jokie terminai negali atitikti Dievo ir todėl būti jam priskirti. Tad ne-gatyvioji teologija linkusi suturėti žmo-gišką pastangą kalbėti apie Dievą sąvo-komis ir terminais, „išsemiančiais“ Die-vo esmę. Sykiu negatyvioji teologija pri-pažįsta, kad Dievas gali būti geriau pa-žintas, neigiant galimybę kalbėti apie jį kategorijomis, būdingomis baigtinei bū-tybei (esiniui). Kadangi Dievas yra abso-lučiai transcendentiškas, jo negali pažin-

ti joks kūrinys. Apie jį negalima kalbėti adekvačiu būdu, todėl apie Dievą vėliau galima pasakyti tai, kas (ko) (jis) nėra, nei tai, kas (jis) yra.

Tačiau šiame (pakankamai formaliai) apofatiškosios teologijos apibūdinime pirmiausia slypi mintis, jog negatyvioji teologija pretenduoja būti tam tikru diskursu (sakymu, kalba), o sykiu – jog esama universalaus apofatiškojo diskurso. Kaip tik tokio diskurso, kaip savaime suprantamo, buvimo, kaip žinia, suabejoja Derrida savo garsiajame tekste „Išskyrus vardą“ (*Sauf le nom*)⁸. Šiame Derrida esė atsiskleidžia, kad tai, ką mes linkę įvardinti kaip apofatinį kelią, apofatinį diskursą, nėra griežtai apibrėžta. Šis Derrida tekstas įgalina daryti išvadą, kad bet kurio mąstymo santykio su negatyviaja teologija nustatymas sykiu yra ir pamatinis *via negativa* struktūros išskleidimas. Tad prasmingu tampa ne tik apofatiškojo mąstymo atgrėžimas į Levino filosofiją, bet ir Levino filosofijos atgrėžimas į apofatiškąjį mąstymą.

„Ar mes turime tikrus kriterijus nustatyti kurio nors diskurso priklausomybę – tikrą ar tariamą – negatyviajai teologijai? Pastaroji nėra žanras, pirmiausia todėl, kad ji nėra menas <...>. Ar egzistuoja „klasikinė“ (jeigu pasinaudotume Marko Teiloro išsireiškimu) negatyvioji teologija? Tuo galima abejoti, ir mes, žinoma, turime sugrįžti prie šio didžiulio klausimo. Jeigu nuoseklus plėtojimas tokių ir tokio skaičiaus diskursų (loginių, onto-loginių, teo-loginių arba ne) neišvengiamai veda prie išvadų, kurių forma arba turinys giminingi negatyviajai teologijai, tai kur gi tada jos „klasikinės“ ribos?“⁹

Šį Derrida klausimą norėdami projektuoti į Levino mąstymą ir pastarojo santykio su negatyviaja teologija išryškinti, pirmiausia jį turime adresuoti tekstams, kurie tradiciškai laikomi atstovaujančiais negatyviajai teologijai. Ar minėti tekstai gali padėti išryškinti „klasikinę“ negatyviosios teologijos diskurso struktūrą?

Teologijos *via negativa* galime atpažinti jau ankstyvosios krikščionybės graikų autorių tekstuose. Žydų autorius Filonas¹⁰ teisėtai gali būti laikomas negatyviosios teologijos Tėvu. Jis buvo tasai, kuris ankstyvojoje krikščionybėje ėmė plėtoti Dievo kaip Savyje nepažinamus sampratą¹¹. Filonas mano, kad Dievas nuolatos, be galo pranoksta, peržengia ir juslinį pasaulį, ir inteligibilųjį (proto) pasaulį, nes yra ir vieno, ir kito kūrėjas. Tad jis, Dievas, žmogui yra nesuprantamas; žmogus negali pažinti Dievo esmės, jis, Dievas, be kita ko, yra neapsakomas, neaprašomas, neišreikšiamas (*ineffabilis*), kadangi jo negalima išreikšti ir apibrėžti vardais.

De posteritate Caini Filonas sako:

„Tad kai Dievą-mylinti siela kelia Egzistuojančiojo Vienio esmės klausimą, ji išitraukia į ieškojimą, kuris yra anapus formos ir anapus regėjimo. Ir šio ieškojimo išorėje jam išauga didžiulė palaima, kaip tik suvokiant (nuogaustaujant), kad Dievas kaip reali Būtis niekam yra nesuvaldomas, ir tiksliai matant tai, kad Jis nepajėgiamas būti pamatytas“. (15)

Ir vis dėlto yra vardas, kuris nurodo (parodo, reiškia, žymi) Dievą ir dargi nurodo, kad jis yra visų daiktų šaltinis. Šis vardas yra Būtis:

„Dievas atsakė Mozei: Pasakyk jiems, kad Aš esu Tasai, kuris Esu, kadangi pažindami skirtumą tarp to, kas yra, ir to, kas nėra, jie sužino, kad nėra absoliučiai jokio vardo, kuris galėtų būti panaudotas, kad ženklintų mane, aš esu vienintelis, kuris geba būti“¹². (Vita di Mosé, I, 75)

Tokia Dievo kaip nenusakomo, neišreiškiamo, neaprašomo samprata persmelkia visą krikščionybės mąstymą. Plotinas Vieniui siekia suteikti negatyvias apibrėžtis ir aiškinti Vienį kaip absoliučią neišreiškiamybę. Bažnyčios Tėvai – pradedant Justinu ir baigiant šv. Augustinu, kalba apie Dievo nenusakomumą. Augustinas *De doctrina christiana* pirmojoje knygoje aptaręs Trejybę, ima mąstyti apie Dievo nenusakomumą:

„Ar pasakėme ir ar išreiškėme ką nors verta Dievo? Iš tikrųjų! Jaučiu, būsiu neturėjęs kitos intencijos kaip tik tai išsakyti. Bet jeigu tai išsakiau, nepasiekiau objekto, apie kurį norėjau kalbėti. Ir kaip gi man tai tapo aišku? Iš to, kad Dievas yra nenusakomas, tuo tarpu to, kas mano buvo pasakyta, negalėčiau pasakyti, jeigu jis nenusakomas, iš to seka, kad apie Dievą negalima sakyti, kad jis yra nenusakomas, nes kai apie jį sakoma ši prerogatyva, sakoma kažkas“¹³. (Ibid., I, 6, 6)

Šis paradoksalus kalbėjimas apie negalimybę nusakyti Dievą kaip nenusakomą atveda Augustiną prie išvados, jog Dievas suteikęs (palikęs) tik galimybę jį garbinti, leisdamas jį vadinti Dievu.

Patristinę apofatiškosios teologijos tradiciją, kurios šaknis atrandame Filono ir Grigaliaus Nysiečio mąstyme, iškiliai atbaigia Pseudo Dionisijas Areopagitas. Pseudo Dionisijo Areopagito mąstyme aptinkame dvi katafatiškojo

mąstymo gijas: neoplatoniškosios tradicijos¹⁴ ir Aleksandrijos bei Kapadokijos Tėvų. Tos dvi mąstymo gijos, savitai supintos, leidžia Pseudo Dionisijui konstruoti savitą *via negativa*, tapsiantį tam tikru atramos tašku, ieškant universalių negatyviosios teologijos bruožų.

Pseudo Dionisijas laikomas kone apofatiškojo mąstymo etalonu. Tik pradedant Pseudo Dionisiju imamas reflektuoti *via negativa* bei mistinės teologijos apskritai realus reikšmingumas. Trumpane, bet reikšmingame Pseudo Dionisijo traktate „Apie mistinę teologiją“ (*Περὶ μυστικῆς θεολογίας*) atrandame esminius negatyviojo kelio kontūrus. Tačiau negatyvioji strategija pristatoma bei tampa prioritetine ir traktate „Apie dieviškus vardus“ (*Περὶ θείων ὀνομάτων*).

Dionisijas naudoja ir negatyvųjį (apofatinį), ir pozityvųjį (katafatinį) metodą. Negatyviuoju metodu neigiama galimybė mąstyti Dievą, „įtraukiant“, „įjungiant“, „įrašant“ į tam tikrą jį reprezentuojančią, jį žyminčią sąvoką toje pačioje baigtinių būtybių eilėje. Pozityviuoju metodu sakoma, kad jis esąs visų būtybių priežastis, iš kurios visa emanuoja. Dieviškųjų vardų, atrandamų Pseudo Dionisijo mąstyme, sąrašas yra perimtas iš Proklo¹⁵ ir Šventojo Rašto. Pirmojoje vietoje yra Gėris ir visi su juo susiję vardai: Šviesa, Grožis, Meilė. Po to atrandame Būties, Gyvybės ir Išminties vardus. Toliau seka vardai atėję iš Šventojo Rašto – Galia, Teisingumas, Išganymas, Atpirkimas, Didysis, Mažasis, Tas Pats, Kitas, Artimas, Tolimas, Lygybė, Nelygybė, Visagalis, Ramybė. Tai vardai „prieinami“ mums; tai yra

vardai, kuriais mums Dievas apsireiškia per intelektą. Tačiau esama ir tokių dieviškų vardų, kurie „išgaunami“ iš juslinių daiktų – tai simboliniai ugnies, šviesos, vandens vardai. Ir vis dėlto tie vardai, kurie pozityviai šlovina Dievą, yra toli nuo to, kad galėtų žymėti tai, kas jis iš tikrųjų yra. Net ir Šventasis Raštas šlovina Dievą tokiais vardais, kurie neturi jokio panašumo su juo: Nematomas, Begalinis, Nesuprantamas... Jais ne tiek nusakoma, kas jis yra, bet kas jis nėra.

Taigi Dievas yra *be vardo: bevardis, neįvardijamasis*. Negatyvioji instancija, anot kurios, visi Dievui priskirti vardai turi būti paneigti, čia aiškiai pasirodo. Tad galima sakyti, kad negatyvusis kelias, neigimas, yra prioritetinis:

„Ir net patį vardą Gėris mes taikome Jam ne todėl, kad jis tinka, bet todėl, kad, norėdami ką nors suprasti ir pasakyti apie Jo neišsakomą prigimtį, mes visų pirma skiriame Jam garbingiausią iš vardų. Čia mes lyg ir pritariame teologams; bet vis dėlto esame toli nuo dalykų padėties tiesos supratimo. Todėl ir jie atidavė pirmenybę kilimui neigimo keliu“¹⁶.

Tačiau negatyvumas savyje telkia ir pozityvumą, tam tikros rūšies produktyvumą, vaisingumą. Neigimas Pseudo Dionisijui yra vertingas tik todėl, kad jo viduje glūdi transcendencijos teigimas:

„Apie ją, kaip viso ko Priežastį, privalu nustatyti ir teigti visus teiginius, taikomus esamybėms – ir tuo pat metu visus tuos teiginius privalu nuneigti galingesniu būdu, nes ji antbūtiškai yra viršum visų esamybių, – ir nemanyti, kad neigimai prieštarauja teigimams. Greičiau jau [Priežastis] yra virš netekčių ir bet kokio atmetimo bei teiginio“¹⁷.

Neigimu Dievo sąvoka yra išgryninama, išvaloma nuo su baigtinumu siejamų konotacijų. Negatyvioji teologija „yra giliai prasminga ir mistiškai reikšminga būtent kaip prisipažinimas visapranokstančios transcendencijos, kuri pati savęs nepajėgia išreikšti“¹⁸. Pseudo Dionisijo akvinietiškoji interpretacija patvirtina negatyviojo kelio pozityviąją prasmę, tačiau šis patvirtinimas netampa ir užslėptu katafatiškosios teologijos sugrąžinimu. Tomas Akvinietis, interpretuodamas Pseudo Dionisiją, „nurodo pozityviosios teologijos ribas ir kaip jos išdavą pristato negatyviosios ir transcendentinės teologijos poreikį. Pastarosios intencija yra nebe negatyvusis kelias; jos tikslas yra ne sumenkinti mūsų įgyto žinojimo pripažinimą, bet patalpinti Dievą anapus mūsų įvertinimų“¹⁹. Tad Pseudo Dionisiją pripažįstant negatyvios strategijos pradininku bei pagrindėju, svarbu pamatyti jo mistinės teologijos, o ir paties *via negativa* apskritai, pozityvumą glūdint ne grįžime prie katafatiškumo, juo labiau – ne anapus apofatizmo ir katafatiškumo alternatyvos, o kaip tik pačiame apofatiškume:

„Nėra Jam nei žodžio, nei vardo, nėra nei žinojimo apie Jį; nėra Jis nei tamsa, nei šviesa; nei paklydimas, nei tiesa; ir apskritai neįmanomas apie Jį nei teigimas, nei atmetimas, tačiau ką nors teigdami ir atmesdami apie dalykus, esančius po Jo, Jo Paties atžvilgiu nei tvirtiname, nei atmetame, kadangi tiek virš visų teigimų yra visiškai tobula ir vienašinė visa ko Priežastis, tiek virš visų atmetimų iškyla pranokumas To, kursai visiškai visų atžvilgiu nelygstamas ir ištiesai visiems anapusiškas“²⁰.

Bet štai A. Ghisalberti mano, kad tikrasis Pseudo Dionisijo mąstymo ypatin-gumas glūdi net ne negatyviojoje teolo-gijoje. Pseudo Dionisijo originalumas, pasak minėto autoriaus, pasireiškia tuo, kad jis „apčiuopia implikacijas, išplaukiančias iš negalimybės neigimui būti apibrėžiančiam (suteikiančiam definici-ją). Negatyvioji teologija nėra laikoma paskutiniu žodžiu apie Dievą, nes jeigu ji yra laikoma apibrėžta, neigimas ima būti iš(ap)verstu teigimu (tvirtinimu), jis įgauna tas pačias kategorines bet kurio teigimo (tvirtinimo) pretenzijas“²¹. Neigimas, neigdamas tai, kas yra neteisin-ga (netinkama) ir nedekvatu tvirtinime (teigime), pasiekia tikrą tvirtinimą (tei-gimą). Tad, anot minėto autoriaus, be neigimo ir teigimo tenka pripažinti esant dar ir trečią kelią. Tai – „Dievo absoliutaus pirmumo kelias, kai Dievas nėra mąstomas, o yra priimamas. Ne žmogus supranta (sugalvoja) Dievą, o Dievas jį turi ir jį supranta“²².

Ar teisėta kvestionuoti negatyviosios teologijos priskyrimą Pseudo Dionisijo mąstymui? Tai yra, ar teisėta kvestio-nuoti tokį priskyrimą mąstytojui, kuris laikomas kone „klasikinio“ negatyvio-sios teologijos diskurso atstovu? Kokiu pagrindu kvestionuojamas negatyvūs kelias Pseudo Dionisijo mąstyme kaip grindžiantis šio mąstymo struktūrą? Laikoma, kad negatyviosios teologijos mąstymo prigimtis yra radikalai dis-kursyvi, tai yra, kad šis mąstymas radi-kaliai yra atgręžtas į pačią kalbą; jis yra tam tikra kalbinė savimonė. O kadangi šio mąstymo judesys yra negatyvus, naikinantis, griauantis judesys, tai ir

šis mąstymas yra (tėra) kalbos savigrio-va. Sykiu tai leidžia manyti, kad nega-tyviosios teologijos diskursas „nusitai-ko“ į kalbinę plotmę. Tačiau ar kalbinė plotmė yra *via negativa* galutinis taškas, „atvykimo punktas“? Ar kai *neigiamas* Dievo nusakomumas tėra vien paradok-saliai *teigiamas* Dievo nenusakomumas? Demaskavus ir taip atmetus šį priekaiš-tą, adresuotą negatyviajai teologijai, pa-vyktų ne tik „išgelbėti“ Pseudo Dioni-siją kaip apofatiškąjį mąstytoją, bet ir at-rasti tvirtesnius kriterijus nustatyti Le-vino mąstymo santykiui su negatyviaja teologija. Taigi *via negativa* yra ne vien kalbos destrukcijos aktas; tiksliau – pats šis kalbos atžvilgiu iš esmės destrukty-vus aktas, neigimo judesys, kuris jau re-miasi pozityvia prielaida – tam tikro anapus kalbinio grindžiančiojo prasm-iinio pagrindo prielaida. Todėl ir diskur-so savigriova gali tapti nuoroda į patir-tinę plotmę.

Kalbant apie Levino santykį su nega-tyviaja teologija, pirmiausia privalu pa-siremti dviem jo tekstais. Paprastai lai-koma, kad Levinas savo filosofinės po-zicijos netapatumą negatyviajai teologi-jai išdėstęs „Apie Dievą, ateinantį į mąs-tymą“ ir pakartojęs „Kitaip nei būtis ar-ba anapus esmės“. Kai kurie Levino ty-rinėtojai jo ir negatyviosios teologijos nuostatų nesutapatinamumą laiko kone savaime suprantamu. Antai N. Keršytė, knygos „Apie Dievą...“, įžangoje rašo: „Negalimybė begalybę paversti apmąs-tymų tema Levino filosofijoje nevirsta kokia nors apofatine, negatyviaja teolo-gija. Ši negalimybė virsta pozityviu *kito-kio*, nepažintinio santykio su transcen-

dencija teigimu“²³. Nyderlandų filosofas Theo de Boer mažiau kategoriškas – jis nors ir remiasi išankstine nuostata, kad Levino mąstymas pranoksta negatyviąją teologiją, vis dėlto yra linkęs leviniškojo mąstymo ir negatyviosios teologijos skirtumus eksplikuoti²⁴. Tačiau ar iš tikrųjų Levino mąstymo ir negatyviosios teologijos keliai radikaliai išsiskiria?

E. Levino knyga „Apie Dievą ateinantį į mąstymą“ atrodo turinti „aiškia“ „teologinę“ programą – „galimybės suvokti žodį „Dievas“, kaip reiškiantį žodį, paiešką. Tačiau tos knygos išangoje Levinas rašo, kad atrodo esą neįmanoma turėti kokį nors žinojimą apie Absoliutą neiškreipiant jo absoliutumo:

„Kliamas klausimas, ar įmanoma teisingai kalbėti apie Dievą, nepadarant žalos absoliutumui, kurį, atrodo, reiškia šis žodis. Ar Dievo įsisąmoninimas nėra jo įtraukimas į pažinimą, kuris išliekančioje patirtyje, kad ir kokie būtų jos modalumai, asimiliuoja supratimą ir užčiuopimą? Argi šitaip begalybė ir visiška kitybė, arba absoliuto naujovė, nėra sugrąžinama į imanenciją, į totalybę, kurią apglėbia „transcendentalinės apercepcijos“ „aš mąstau“, argi ji nesugrąžinama į sistemą, kuria pasaulinės istorijos eigoje užsibaigia arba kurios siekia pažinimas? Argi toks neišvengiamas sugrąžinimas neprieštarauja tam, ką šis išskirtinis Dievo vardas reiškia mūsų žodyje, ir argi jis nepaneigia šio suverenaus reiškimo vidinio sąryšingumo ir ar neredukuoja jo vardo į gryną *flatus vocis*?“²⁵.

Taigi, anot Levino, žinojimas Begalybę ir Kitybę redukuoja į imanenciją. Tuo atsiribojama nuo pozityvaus, afirmatyvaus, katafatiškojo kelio. Tačiau tos pačios knygos pačioje pradžioje Levinas

taip pat teigia, kad žodžio Dievas reikšmės ieškojimas nesibaigia negatyviu tvirtinimu (*négation apophantique*): „<...> šis skyrimasis galėtų būti nusakomas ne vien negatyviu būdu arba ne vien kaip apofantinis neiginys“²⁶. Ar galima teigti, kad šitaip Levinas apriboja *via negativa* perspektyvumą? Būtent šitaip mano Theo de Boer: nyderlandų filosofui ši Levino mintis tarnauja argumentu pastarojo atsiribojimui nuo negatyviosios teologijos pripažinti. Levino mąstymo santykio su apofatiškąja teologija nustatymą kol kas palikime nuošalėje. Apsiribokime pastebėjimu, kad cituotasis Levino teiginys pirmiausia atveria kelią ypatingai rizikai: kalbėti apie galimybę užčiuopti „fenomenologinę konkretybę“, kurioje žodis Dievas turi reikšmę. Šios fenomenologinės „aplinkybės“ arba ši konkretybė, ši *mise en scène* konstituoja abstraktaus žodžio „Dievas“ užmirštą horizontą.

Taigi Levinas siekia išplėtoti tokį kalbėjimą apie Dievą, kuris neturėtų užsibaigti tuo, ką jis įvardija *négation apophantique*. Priešingai, šis kalbėjimas turėtų išpildyti sąlygą, kad bus atsižvelgta į tą konkrečią situaciją, kurioje pasirodo šis „ekstraordinarinis žodis“ – „Dievas“. Šią situaciją, pavadintą „pozityvia konjunkcija“, Levinas apibrėžia kaip „mano santykių su kitomis žmoniškoms būtimis konkretybę“²⁷.

Levino mąstymo santykio su apofatiškąja teologija aiškinimas susijęs su tam tikru nesusipratimu, arba bent jau dviprasmybe. Kad išryškintume šį iš dviprasmybės kylantį nesusipratimą, turime iškelti klausimą – ką reiškia Levi-

no nenoras, kad kalbėjimas apie Dievą užsibaigtų *négation apophantique* – apofantiškuoju neiginiu?

Lietuviškojo Levino knygos „Apie Dievą ateinantį į mąstymą“ vertimo komentaruose esama nuorodos į prancūziškojo žodžio *apophantique* reikšmę ir jo etimologiją. Šis būdvardis prancūzų kalboje yra padarytas iš graikško žodžio ἀπόφασις, (ἀπόφνημι) reiškiančio „pasakymas, tvirtinimas“, „nuomonė“, „parodymas“. Husserlio fenomenologijoje apofantinis aktas yra ne tiesioginės patirties, o su sprendiniu susijęs aktas. Tad ką tada reikštų išraiška „apofantinis neiginys“? Akivaizdu, kad ji reikštų „sąsantį, tvirtinantį neiginį“, *sprendinį*, kuriuo neigiama. Kokiu pagrindu šis apofantinio neiginio vertinimas negali užsibaigti kalba apie Dievą Levino filosofijoje, kokiu pagrindu jis gali būti palaikytas opoziciškumu apofatiškai teologijai? Čia turime atkreipti dėmesį ir į kitą graikiškos kilmės žodį – žodį, iš kurio kilęs ir pats negatyviosios – apofatiškosios teologijos įvardijimas: tai gr. k. žodis ἀπόφασις, (ἀπόφνημι), reiškiantis neigimą, prieštaravimą. Būtų pernelyg keista, jeigu darytume prielaidą, kad tie du graikiški žodžiai tiesiog supainioti. Taip nėra. Čia esama kur kas gilesnės painiavos, kuri atsiranda manant, kad apofatiškąją teologiją iš esmės išsemia apofantinis neiginys. Taip interpretuojant negatyviąją teologiją atsiduriame panašioje situacijoje, kaip ir vertindami Pseudo Dionisijo mąstymą. Apofatiškasis judesys apribojamas kalbine plotme, traktuojamas kaip tam tikras (pa)sakymas, neigiantis (pa)sakymas, griauantis tei-

giantįjį (pa)sakymą, griauantis kalbos galimybę kalbėti reprezentuojančiomis sąvokomis, griauantis, naikinantis kalbą ir neišvedantis į anapus kalbinę plotmę. Bet apofatiškasis kelias neišsemiamas apofantiškuoju neiginiu. Apofantinis neiginys yra tik vienas apofatiškumo momentas: kalbos savigriovos momentas – esminis momentas – jis nukreiptas į pačią kalbą. Tačiau apofatiškosios teologijos nukreiptumas yra dvigubas – į pačią kalbą, į diskursyvumą (čia pasireiškia apofantiškojo neiginio griauanti galia) ir – pozityvi nuoroda į anapuskalbinę, patirties plotmę. Taigi taip traktuojant apofatiškąjį judesį, galima sakyti, kad ir Pseudo Dionisijo, ir Levino mąstymas neužsibaigia apofantiškuoju neiginiu, bet nėra ir trečiojo kelio paieška anapus pozityvios ir negatyvios teologijos. Abiejų mąstytojų pozicijos paremtos tam tikra neigimo strategija, kuri, pačią apofatiškąją teologiją traktuojant kaip dvigubos krypties judesį, gali būti pripažįstama kaip sutampanti su negatyviosios teologijos strategija.

Negatyviosios teologijos vieta (o pirmausia gal neigimo strategijos ypatumai) Levino mąstyme negali būti atpažinti, neišryškinus, ką Levinas turi galvoje, vartodamas išraišką „fenomenologinė konkretybė“, kai liečiamas Dievo klausimas. Husserlis taip pat siekė išvengti Dievo sąvokos tuščio abstraktumo ir pagrįsti bet kurią konceptą konkrečia percepcija. Į Levino pastangą galime žiūrėti kaip į bandymą eiti toliau nei Husserlis buvo nuėjęs: mes negalime kiekvienos minties, viso mąstymo išprausti į noesis – noema schemą. Min-

tis, „maštanti“ Dievą, yra, anot Levino, „santykis be koreliatų“, be intencionalių objektų. Absoliutas nėra „turimas galvoje“ kaip tikslas ar vadovas, nėra laikomas tikslu, vadovu ir taip „sutraukiamas“, „inkapsuliuojamas“ į sąmonę. Levinas kalba apie „Begalybės idėjos fenomenologiją“, tačiau pabrėždamas faktą, kad ši idėja perkerta, perskrodžia fenomenalumą (*tranche sur toute phénoménalité*). Levinas Begalybės idėjos užmirštų akiračių linkęs ieškoti anapus Begalybės idėjos negatyvumo. Begalybės idėjos fenomenologiją domina sąmonės akto teleologijos virsmas nesuinteresuotu mąstymu. Sykiu esą derėtų atstatyti būtinas šio virsmo inscenizavimo dekoracijas. Kaip prieinama tai, ką Levinas vadina Dievo idėjos „fenomenologine konkretybe“? Ką reiškia minėto virsmo „inscenizavimo dekoracijų atstatymas“?

Levinas:

„Manome, kad Begalybės-idėja-manyje, arba mano santykis su Dievu, mane pasiekia per mano santykio su kitu žmogumi konkretumą, per socialumą, kuris yra mano atsakomybė už artimą – atsakomybė, dėl kurios nesudariau sutarties jokioje „patirtyje“²⁸, bet kuri kito asmens veidu, jo kitybe, net jo svetimumu nusako *nežinia iš kur* atėjusį paliepinimą“. Santykis su kitu žmogumi yra ta „pradžia“, ta „pirmapradė situacija“, kai žodis Dievas yra „mums ant liežuvio galo“.

Ta konkreti dekoracija, kuri Levinui yra būtina prasmingai iškelti Dievo klausimą, aktualizuoja ir diskurso, kuriuo šis judesys gali būti nusakytas (aprašytas) problemą. Vėlyvuosiuose Levino darbuose, kurie, kaip matyti, nagrinėjamos temos požiūriu yra reikšmin-

giausi, Levinas metafizinį diskursą priešpriešina ontologiniam. „Apie Dievą ateinantį į mąstymą“ išangoje jis tai aprašo kaip ne-suinteresuotumą, pasišventimą, pasyvumo pagarbą (*passivité dé-férence*):

„Begalybės idėja, įsisažmoninimo nevaržomas mąstymas, – remiantis ne negatyvia nesąmoningumo samprata, bet giliausiai mąstomu mąstymu, – tai santykis be buvinio užvaldymo ir be anticipacijos – gryna kantrybė. Tai pasyvumo pagarba anapus visko, kas prisiimama, kaip laikas nepgręžiama pagarba“²⁹.

„Kitaip nei būtis arba anapus esmės“ Levinas taip pat kalba apie artimumą, atsakomybę ir substituciją, – vartoja apibrėžtis, neišsitenkančias ontologiniame diskurse. Theo de Boer tai jau yra argumentas už negatyviosios teologijos atmetimą leviniškame mąstyme. Nyderlandų filosofas teigia, kad skirtumas tarp ontologinio ir metafizinio diskursų numato tam tikrą karkasą, rėmus ar net ribas, kuriose Levinas „skelbia nuosprendį negatyviajai teologijai“³⁰. Levinas iš tiesų teigia, kad noetinėje-noeminėje koreliacijoje (kurią šiuo atveju atitiks ontologinis diskursas) Absoliutas tegali būti traktuojamas „abstrakčiai“. Husserlis labai preciziškai yra aptaręs kaip begalybė gali būti mąstoma noetinės-noeminės schemos rėmuose. Čia begalybė yra begalinės progresijos riba. Mes turime to begalinio proceso išvalgą; mes tikrai žinome, jog galime tęsti be galo, bet galutinis to proceso taškas nepasirodo mūsų žvilgsniui. Taip atsitinka ir tada, jeigu Absoliutas yra padaromas tema, jeigu jis tematizuojamas mūsų mąs-

tyme, jeigu padadaromas koreliatu ontologiniame diskurse. Mes prieiname negatyviosios teologijos „horizontalios“ begalybės „grynąjį fiasko“³¹. Kaip galima šito išvengti? Mes turime išeiti anapus Husserlio fenomenologijos į naujos atverties galimybę. Kadangi Begalybė neįlūdi horizontų viduje kaip potencialus žinojimo (pažinimo) objektas, bet esmiškai peržengia tą horizontą, mes čia galime kalbėti apie „vertikalią“ transcendenciją. Santykis su Dievu tada bus ne (pa)įsisavinimas kaip sintezuojantis žinojimas ir *a fortiori*, ir ne vienovė su juo kaip mistinės kontempliacijos aktas. Levinas iš tiesų stengiasi išvengti tam tikrų teologinių implikacijų. „Žinojimas“ kaip santykis su Dievu Levinui yra patirtis *sui generis*. Blanchot apie „Totalybę ir begalybę“ yra rašęs paradoksiškai skambančiu pavadinimu „Nepažįstamojo pažinimas“ („*Connaissance de l'inconnu*“)³². Derrida nukreipia į šią ištara nekrologe Levinui. Derrida sako, kad nepažįstamasis yra ne žinojimo riba, greičiau – tai yra svetingumo elementas keistumo atžvilgiu³³. Tad atrodytų, kad Begalybės pažinimas (žinojimas) yra ne žinojimas, kuris nesibaigiančiai, begaliniai išplečia, padidina in-

tencionalaus žinojimo ribas; tai yra skirtinga žinojimo rūšis, *connaître autrement*. Levinas pats paneigia tai, kad mes turime reikalą čia su gryo ne-žinojimo situacija. Tai yra pozityvi alternatyva. Šią pozityvią alternatyvą Theo de Boer taip pat linkęs laikyti neišsitenkančia negatyviosios teologijos diskurse: tai, anot jo, yra trečiasis kelias, anapus ontologijos „at-skleisties ir pa-slėpties“. Sykiu jis teigia, kad „Levinas yra radikalesnis nei negatyvioji teologija“, kuri pasak minėto autoriaus, esanti žingsnis atgal tose pačiose (ontologijos) ribose, o ne žingsnis į išorę anapus (ontologijos)³⁴.

Ar verta priminti, kad ne viename apofatinei teologijai priskiriamų tekstų apie Dievą taip pat kalbama kaip apie Nepažįstamąjį. Su „Nepažįstamuoju“ susiduriame Pseudo Dionisijaus „Mistinėje teologijoje“. „Der unerkannte Gott“ – „Nepažįstamasis Dievas“ – taria Angelus Silesius savo poetiniame kūrinyje „Der cherubinische Wandersmann“. Apofatinės teologijos „Nepažįstamasis Dievas“ yra ne tik tasai, apie kurį negali būti nieko turininga pasakyta, bet ir tasai, kuris „pažįstamas“ kaip nepažįstamas, kurio *patyrimas* yra sąlyga neigti jo pažįstamumą.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Lévinas, E. *De Dieu qui vient à l'idée*. – Paris: J. Vrin, 1982. Čia bus naudojamos lietuviškuoju šios knygos leidimu *Apie Dievą ateinantį į mūsų*. – Vinius: Aidai, 2001.
- ² Lévinas, E., *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. – La Haye: Nijhoff. – 1974. Čia bus naudojamos taip pat angliškuoju vertimu: Levinas, E. *Otherwise than being* (transl. J. Lingis). – Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. – 1994.
- ³ Lévinas, E. *Totalité et Infini*. – La Haye: Nijhoff. –

1961. Čia bus naudojamos taip pat itališkuoju vertimu: Levinas, E. *Totalità e Infinito* (trad. it. di A. Dell'Asta). – Milano: Jaca Book. – 1990.

- ⁴ Aristotelis. Pirmoji „Analitika“, I 46, 51b 9.

⁵ Jonas Damaskietis. *Dialektika* 58, žr. B. Kotter, Berlin-de-Gruyter 1969, p.125.

⁶ Aristotelis. *Methaphysica*. – Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. – 1996.

⁷ Žr. Yannaràs, Ch. *Heidegger e Dionigi Aeropagi-*

- ta. *Assenza e ignoranza di Dio*. – Roma: Città nuova editrice. – 1995.
- ⁸ Žr.: Derrida, J. *Sauf le nom* // In.: Derrida, J. *Essais sur le nom*. – Paris: Gallilée. – 1993. Čia bus naudojamosi rusiškuoju vertimu: Деррида, Ж. *Эссе об имени*. – Санкт-Петербург: Алетей. – 1998.
- ⁹ Derrida, J. (1998), p. 81.
- ¹⁰ Žr.: Philo: *Works*. Translated by F. H. Colson and G. H. Whitker. LC. 10 vols. New York: G. Putnam's Sons. – 1929-1962. *Works: Philo Supplement*. Translated by Ralph Marcus. LC. 2 vols. – Cambridge, MA: Harvard University Press. – 1953. Filono kūrinį citatos pateikiamos pagal šį leidimą.
- ¹¹ Louth, A. *The Origins of the christian mystical tradition. From Plato to Denys*. – Oxford: Clarendon Press. – P. 19.
- ¹² Būti, kaip žinia, Heideggeris pavadins labiausiai neapibrėžta sąvoka.
- ¹³ Cit. pagal S. Agostino. *De dottrina cristiana*. – Milano: – 1989.
- ¹⁴ Patristinė teologija bei filosofija susijusi su neoplatoniškąja tradicija, kuri nėra vienalytė. Augustino mąstymas yra susijęs su taja neoplatoniškojo mąstymo gija, kuri ateina per Porfiriją ir Marijų Viktoriną (iški). Pseudo Dionisijo neoplatoniškosios šaknys siekia Jamblichio ir ketvirtąjo amžiaus Atėnų Akademijos mąstymą, tačiau labiausiai jo mąstymas yra artimas Proklo (410–485) mąstymui. Proklas buvo *diadochos* – Platono sekėjas Akademijoje, maždaug nuo 437 m. Žr.: Denys the Areopagite/Louth, Andrew, p. 159–164.
- ¹⁵ Pseudo Dionisijas buvo vadinamas krikščioniškuoju Proklu. Tarp jų esama ne tik pamatinio pozicijų panašumo, bet ir tam tikrų verbalinių paralelių, ypač tarp „Apie dieviškuosius vardus“ IV knygos bei Proklo traktato *De Malorum Subsistentia*. Žr.: Louth, Andrew, p. 161–162.
- ¹⁶ ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων*, 13, 4. Cit. pagal: ΔΙΟΝΥΣΙΟΣ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤΗΣ. ΔΙΟΝΙΣΙΥ ΑΡΕΟΠΑΓΙΤ. *Περὶ θεῶν ὀνομάτων. Περὶ μυστικῆς θεολογίας. Ο βожественных именах. О мистической теологии*. – Санкт-Петербург: Глаголь. – 1994. – С. 336–337.
- ¹⁷ Pseudo Dionisijas. *Apie mistinę teologiją* // Naujasis Židinys. – 1992. – Nr. 11. – P. 3.
- ¹⁸ O'Rourke, F. *Pseudo-Dionysius & the Metaphysics of Aquinas*. – Leiden. New York. Köln: E.J. Brill. – 1992. – P. 17–18.
- ¹⁹ Ten pat, p. 48–49.
- ²⁰ Pseudo Dionisijas. *Apie mistinę teologiją*, p. 5.
- ²¹ Ghisalberti, A. *Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel Medioevo*. – Roma-Bari. – 1990. – P. 30–31.
- ²² *Ibid.*
- ²³ Keršytė N. *Ivadas. Kitas Veidas* // Levinas E. *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*. – Vinius: Aidai. – 2001. – P. 19–20.
- ²⁴ Žr.: De Boer, Theo. *Levinas and Negative Theology* // *Theology Negative. Biblioteca dell „Archivio di filosofia“* diretta da Marco M. Olivetti. – Vol. 29. – Padova: Cedam. – P. 847–859.
- ²⁵ Levinas E. *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*, p. 64.
- ²⁶ Ten pat, p. 63.
- ²⁷ Levinas E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, p. 55, 188.
- ²⁸ Levinas E. *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*, p. 67.
- ²⁹ Ten pat, p. 66.
- ³⁰ De Boer, Theo, *Levinas and Negative Theology*, p. 851.
- ³¹ Žr. Levinas. *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*, p. 63–70.
- ³² Derrida, J. *Adieu à Emmanuel Levinas*. – Paris. – 1997. – P. 20.
- ³³ *Ibid.*
- ³⁴ De Boer, Theo. *Levinas and Negative Theology*, p. 852.

GRAŽINA MINIOTAITĖ

Kultūros, filosofijos ir meno institutas



EMMANUELIO LEVINO ATSAKOMYBĖS ETIKA IR TARPTAUTINĖ POLITIKA

Emmanuel Levinas' Ethics of Responsibility and International Politics

SUMMARY

The paper deals with the issue of the relevance of Levinas in the analysis of contemporary international politics. The first part of the paper is an overview of those ideas of Levinas that have made an impact on the postmodern search for the foundations of the politics of responsibility in the theory of international relations. In the second part, by juxtaposing modernist and postmodernist theories, an attempt is made to show how Levinas' ideas have been reflected and transformed in the analysis of international relations. It concludes that Levinas' ethics of responsibility is an important driving force for the shift of contemporary international relations theory towards normative theories. Levinas' ideas delineate those contours of thought that are helpful in driving out the conceptualisation of international relations in terms of egoism/anarchy. A certain inconsistency of Levinas, in that the rejection of ontological 'violence' is replaced by the 'violence' of ethics (responsibility), is in fact a virtue rather than a shortcoming of his philosophy. Under the impact of Levinas' ideas, the theory of international relations has been developing a new concept of responsibility based on the idea that the other is not an enemy, but simply other, different, living in the same space (planet), for whom we must be responsible. This concept of responsibility is directly linked to democratic social structures and policies.

„Mūsų laikmetis apibūdinamas ne technologijų dėl technologijų, meno dėl meno triumfu; jis nėra apibūdinamas ir nihilizmu. Tai veikla dėl būsimo pasaulio, tai „Aš“ transcendencija nukreipta į „Kito“ pripažinimą“.

Emmanuel Levinas

RAKTAŽODŽIAI. Levinas, atsakomybė, etika, politika, tarptautiniai santykiai, realizmas/neorealizmas.

KEY WORDS. Levinas, responsibility, ethics, politics, international relations, realism/neorealism.

IVADAS

Praėjus 15 metų po komunizmo žlugimo ir šaltojo karo pabaigos net didžiausi optimistai netiki karų „istorijos pabaiga“¹, priešingai, naujos pasaulio tvarkos įsitvirtinimas stulbina neregėtomis smurto apraiškomis. Neatsitiktinai įvairiuose visuomenės sluoksniuose vis dažniau reiškiamas nerimas, kad naujoji pasaulio tvarka kuriama ant susikompromitavusių senosios pamatų. Jos kūrėjai priima kaip natūralų dalyką kaip bet kokios tarptautinės tvarkos pagrindą teritorijos ir tapatybės, valstybės ir tautos neatsiejamumą. Buvusioje Jugoslavijoje, Ruandoje, Sudane tokia socialinės tvarkos samprata įgavo 'etninio valymo' formas.

Tarptautinių santykių teorijoje mėginimai suprasti prieštarą dabarties pasaulį paskatino kritiškai pažvelgti į disciplinos pagrindus bei aktualizuoti etikos ir politikos santykio problemas. Buvo atkreiptas dėmesys į tuos mąstytojus, kuriems rūpėjo etikos/politikos santykio klausimai. Taip tarptautinių santykių teorija atrado Michael Foucault kritinę disciplinarinės visuomenės analizę, J. Derrida dekonstrukciją bei E. Levino atsakomybės etiką. Pažymėtina, kad tarptautinių santykių teorija nėra vieninga disciplina. Vadinamai konvencinei² jos daliai Levinas tėra nuo realaus gyvenimo ati-

trūkęs religinis moralistas. Levino idėjų potencialą atrado postmodernistinės tarptautinių santykių teorijos, pabrėžiančios normatyvinių klausimų grąžinimo į discipliną svarbą. Postmodernistiškai orientuoti teoretikai, dekonstruodami modernistinio mąstymo padarinius tarptautiniams santykiams, parodo ryšį tarp politinio realizmo teorinių prielaidų ir politinių struktūrų, skatinančių uždarmą, netoleranciją, kitoniškumo slopinimą. Jie siekia atskleisti kokiomis praktikomis ir reprezentacijomis įsitvirtina iš esmės atsitiktinė politinė erdvė bei kaip joje konstruojamas vidaus ir išorės priešiškus. Atsakant į šį klausimą, analizuojami užsienio ir saugumo politikos diskursai ir praktikos kaip politinio identiteto tapsmo būdai.

Pagrindinis straipsnio tikslas pamėginti atsakyti į klausimą kuo įdomus ir reikšmingas Levinas šiuolaikinei tarptautinės politikos analizei. Pirmoji straipsnio dalis skirta Levino idėjų, turėjusių (ir turinčių) įtaką postmodernistiniams atsakomybės politikos pagrindų ieškojimams tarptautinių santykių teorijoje apžvalgai. Antroje dalyje, gretinant modernistines ir postmodernistines teorijas, siekiama parodyti kaip atsispin-di bei transformuojasi Levino idėjos tarptautinių santykių analizėje.

LEVINAS IR ATSAKOMYBĖS POLITIKA

Tarptautinių santykių analitikai Levinu susidomėjo palyginti vėlai. Tik po to kai buvo „atrasti“ M. Bachtinas, M. Fou-

cault, J. Derrida, J. Kristeva³, pasirodė pirmosios publikacijos (1993) interpretuojančios Leviną dabarties politinių ak-

tualijų kontekste⁴. Levinas, teigdamas, kad „nepaprastai svarbu žinoti, ar visuomenė įprastine šio žodžio prasme yra principo, 'žmogus žmogui vilkas' apribojimo padarinys, ar priešingai – ji išplaukia iš principo, kad žmogus yra žmogui. Ar socialumas ir jo institucijos, universalios formos, įstatymai kyla iš to, kad apribojami žmonių tarpusavio karo padariniai, ar iš to, kad apribojama begalybė, atsiverianti per etinį žmogaus santykį su žmogumi?“⁵ Visa tai gana aiškiai išreiškė naują požiūrį į etinės atsakomybės politikoje problemą.

Tarptautinių santykių teorijoje Levino idėjų analizės turinys gali būti išreikštas dviem temomis: pirmoji – etinė atsakomybė politikoje ir antroji – jo idėjų pritaikomumas analizuojant šiuolaikinę tarptautinę sistemą, ypač – identiteto/skirtingybės (identity/difference) santykio klausimus. Jo filosofijoje nagrinėjamos Aš/Kito santykio problemos suteikė tam tikras gaires mėginant suprasti vadinamus identiteto konfliktus buvusioje Jugoslavijoje, 'etninius valymus' Ruandoje, Rugsėjo 11 tragediją Niujorke, karą Irake.

Atsakomybės politikos prielaidos. 1934 metais Levinas esė „Hitlerizmo filosofijos apmąstymai“ teigė, kad kruvino nacionalsocializmo šaltiniai slypi ne proto aptemime, ne ideologijoje, o Vakarų filosofijos logikoje, galinčioje atvesti prie elementaraus blogio⁶. Blogio kaip proto produkto galimybė slypi savimi susirūpinusios būties ontologijoje. Jos subjektas, paprastai siejamas su liberalizmu ir humanizmu, yra ne kas kita kaip „garsumas transcendentalinio idealizmo sub-

jektas, kuris pirmiausiai nori laisvės ir mano esąs laisvas“⁷. Levinas, vadindamas etiką pirmąja filosofija, kritikavo tradicinę atsakomybės sampratą, apibrėžiamą per autonominio subjekto (individo ar valstybės) santykį su universaliais moraliniais kodeksais. Būtent su šia tradicija jis siejo Holokaustą. Levinas teigė, kad, norint įveikti blogį, reikia atmesti šį moralinį-filosofinį diskursą; 'politinio totalitarizmo pagrindas yra ontologinis totalitarizmas'⁸. Pastarasis yra grindžiamas tokia epistemologija, kuri veda prie vieningo pasaulio (cosmos) sampratos. Tokiu būdu 'Kitas' yra redukuojamas į 'Toki patį' (same). Šią transformaciją Levinas vadina alchemija, kurios filosofinis akmuo yra būties tiesa susirūpinęs pažįstantis ego. Politinis totalitarizmas kyla todėl, kad šis pažįstantis ego priešinasi realybės sampratai, kuri negali būti išreikšta būties sąvokomis⁹. Antisemitizmas – tai ne tik ksenofobija, daugumos priešiškus mažumai, tai – antipatija nežinomybei Kito sieloje, nepakanta jo vidinei paslapčiai, arba paprasčiausiam kito žmogaus artumui, socialumui. Išsiti Levinas mato naujame požiūryje į pažinimą, posūkyje nuo objektyvistinės subjekto/objekto epistemologijos prie įsiklausymo, meilės, supratimo santykio su Kitu. t.y. prie „subjektyvybės aprašymo etikos sąvokomis“¹⁰.

Levinas iš esmės naujai pažvelgia į etinės atsakomybės problemą. Atsakomybė jo filosofijoje yra būties sąlyga. Ji yra esminė subjektyvybės struktūros dalis. „Atsakomybė iš tikrųjų nėra tiesiog subjektyvybės bruožas, tartum subjektyvė jau egzistuoję pati savaime, iki eti-

nio santykio. Subjektyvė nėra kažkas sau, ji – kartoju – iš pat pradžių yra kitam asmeniui“. Kitas asmuo „priartėja prie manęs tiek, kiek aš jaučiuosi, – kiek aš esu – už jį atsakingas“¹¹. Tai „atsakomybė be ribų... atsakomybė iki bet kurios atsakomybės sąvokos“¹², – pratęsdamas Leviną rašė Derrida.

Tokia atsakomybės sąvoka keičia etikos ir subjektyvumo sampratą. Subjekto ištakos slypi priklausomybėje kitam, kuri yra ankstesnė negu supratimas, tapatumas, ir laisvė. Ji nėra sąmoningo pasirinkimo ar imperatyvo rezultatas. Subjektai yra kuriami jų santykio su kitu: „Subjektas yra nepakeičiamas per atsakomybę, kuri jį pašaukia ir kurioje jis randa naują tapatybę“¹³.

Subjektyvė Levino etikoje netenka autonomijos, pabrėžiama jos absoliuti priklausomybė nuo Kito; tai „heteronominė atsakomybė, priešinga laisvės autonomijai“¹⁴. Tarsi polemizuodamas su tradicine politine filosofija jis rašė: „mes privalome savęs paklausti, ar liberalizmas yra viskas ko mums reikia, kad pasiektume autentišką žmogiško subjekto orumą? Ar subjektas pasiekia žmogišką būklę prieš prisiimdamas atsakomybę už kitą žmogų?“¹⁵. Atsakydamas neigiamai, Levinas pabrėžia, kad mes visada esame etinėje situacijoje, elgesio pasirinkimas pirmiausiai turėtų priklausyti nuo to, kaip traktuojami santykiai su kitais, o ne nuo jų reguliuojančių taisyklių.

Šis neatsiejamumas nuo žmogiškosios egzistencijos atsakomybės postulavimas atrodo gana įtaigus, aiškinant Aš/Kito santykį 'veidas į veidą' (*face a face*) lygmenyje, tačiau susiduria su tam tikrais

sunkumais, pereinant į situaciją, kurioje „susitikimas su kitu asmeniu įgyja prievartos, neapykantos ir paniekos pavidalus“¹⁶, t.y. į politikos analizę. Kaip pažymi S. Critchley, politika Levino sistemoje yra santykis su trečiuoju, t.y. su visais kitais sudarančiais bendruomenę¹⁷.

Trečiojo atsiradimas išderina *face a face* santykių unikalumą, trečiasis, reikalaujamas teisingumo, paverčia 'Kitą' tik vienu iš daugelio kitų. Levinas pabrėžia, kad jei pasaulyje būtų tik du žmonės, nebūtų poreikio teismams, nes aš visada būčiau atsakingas kitam: „Kaip atsitinka, kad galime bausti ir tramdyti? Kaip atsitinka, kad yra teisingumas? Atsakau, kad įstatymus lemia ir teisingumą steigia žmonių daugybės faktas, tai, kad šalia kito asmens yra trečiasis. Jei aš esu tik su kitu asmeniu, aš privalau jam viską. Tačiau yra trečiasis. Ar aš žinau, kas yra mano artimas santykiuje su trečiuoju? Ar aš žinau, sutaria trečiasis su juo, ar yra jo auka? Kuris iš jų yra mano artimas? Taigi reikia sverti, mąstyti, spręsti, lyginti nepalyginamus dalykus. Tarpasmenį santykį, kurį nustatau su kitu asmeniu, turiu nustatyti ir su kitais žmonėmis. Taigi būtina riboti kito asmens pirmenybę. Iš to kyla teisingumas. Teisingumą vykdo institucijos, kurios yra neišvengiamos, ir jį visuomet turi kontroliuoti pirminis tarpasmenis santykis“¹⁸.

Atsiradus trečiam, atsiranda du santykio su Kitu tipai: pirmas – Kitas kaip kaimynas, kurio atžvilgiu taikomi *face a face* santykiai ir antra – santykiai su kitais, kuriems mano kaimynas yra trečiasis. Tai veda prie klausimo „Kuris Kitas yra man artimiausias? Politikoje iš-

kyla tarsi prieštaraujantis Levino etikai atsakomybės apskaičiavimo uždavinys. „Tačiau jei jūsų kaimynas užpuola kitą kaimyną arba traktuoja jį neteisingai, ką Jūs galite padaryti? Tokiu atveju kitybė (alterity) įgauna kitą pobūdį, kitybėje mes galime surasti priešą, arba mes susiduriame su problema, kas yra teišus, o kas neteišus. Žmonės gali klysti“¹⁹. Levinas pažymi, kad kitybei virstant priešiškuoju, nesantaikos šaltiniu, atsakomybė kitam kaip kaimynui gali susilpnėti. Pereinant nuo etikos prie politikos, nuo etikos prie moralės galimas atsakomybės apribojimas. Etika nekuria elgesio normų, tai moralės taisyklės reguliuoja visuomenės elgesį. Tačiau tarpžmogiškoji (interhuman) etika būdama ypatingai jautri kito subjektyvumui, suteikia kryptį moralei tvarkai. Nuasmenintas politikos pasaulis sukuria „totalizuojantį ontologijos diskursą“²⁰, siejamą su valstybe.

Levino požiūris į valstybę yra gana nevienareikšmis. Viena vertus, jis teigia, kad „valstybė yra aukščiausias Vakarų tautų gyvenimo pasiekimas“²¹. „Etikoje ir politikoje“ jis kalba apie etinę ginkluotos valstybės, pajėgios apginti kaimynus, būtinybę. Tačiau kita vertus, jis tvirtina: „Jei moralinė-politinė tvarka visiškai atmeta etinį pagrindą, ji gali įgauti bet kokios visuomenės formas, tame tarpe fašistinę ir totalitarinę, nes ji nepajėgi jų įvertinti. Paprastai valstybė yra geriau negu anarchija – bet ne visada – kai kuriais atvejais – pvz., totalitarizmo ar fašizmo, – galima mesti iššūkį politinei valstybės tvarkai vardan etinės atsakomybės prieš kitą. Štai kodėl etika

privalo likti pirmąja filosofija“²², „politika visuomet turi būti kontroliuojama ir kritikuojama remiantis etika“²³.

Kaip pažymi D. Campbell, Levino atsakomybės etika, teigianti, kad nėra tokių aplinkybių, kurios leistų pareikšti, kad tai mūsų neliečia, yra reikšminga analizuojant dabarties politinius konfliktus²⁴. Levinas ne kartą pažymėjo, kad nors santykiai su Kitu politikoje apibūdinami eksploatacijos, spaudos ir prievartos sąvokomis, tačiau net karo atveju atsakomybė neišnyksta: „Mano atsakomybė yra neperleidžiama, niekas negali manęs pakeisti...“ Atsakomybė yra tai, kas atitenka išimtinai man ir ko aš negaliu žmogiškai atimesti. Ši našta yra aukščiausias vienintelio orumas“²⁵.

Levino tekstuose, ypač interviu, susijusiuose su konkrečiais politiniais įvykiais, galima išvelgti tam tikrą nenuoseklumą. Vieną vertus, jis pabrėžia absoliučią atsakomybę Kitam; tai ne pasirinkimo, o žmogiškumo išmatavimas: „Atsakomybė už kitą asmenį savo etiniu atėjimu (avenement) yra neperteikiama, šios atsakomybės neįmanoma išvengti ir todėl ji yra absoliučios individualios principas“²⁶. Kita vertus, pereidamas prie politikos sferos, jis pateisina atsakomybės apribojimą. Pripažindamas, kad politika yra nesantaikos ir priešiško sfera, susijusi su 'veidas į veidą' santykio praradimu ir trečiojo – tarpininko – atsiradimu, Levinas savo interviu aktualiais klausimais formuluoja tikslą sukurti tokią politinio gyvenimo formą, kuri sustabdytų visus totalizavimo mėginimus. Jo idėjinis bendramintis Derrida siūlo dekonstrukciją kaip

būtiną totalitarizmo rizikos identifikavimo sąlygą²⁷. Kelias į šią atsakomybės etika grindžiamą politiką yra naujo eti-

nio diskurso sukūrimas, kuriame dalyvauja ir normatyvinė tarptautinių santykių teorija.

LEVINO IDĖJOS POSTMODERNISTINĖJE TARPTAUTINIŲ SANTYKIŲ TEORIOJE

„Dabar aš suprantu, kad ne kas kitas, o „kitoniškumas“ (otherness) sunaikino žydus. Tai prasidėjo įvardijant ir paverčiant juos kitu. Po to viskas tapo įmanoma. Net tokios baisybės kaip koncentracijos stovyklos ar civilių žudynės Kroatijoje ir Bosnijoje. Prisitaikėliškumas ir baimė mus visus padaro kolaboranais ir blogio bendrininkais. Užmerkdami akis, apsimesdami, kad nieko nevyksta, manydami, kad tai ne mūsų problema, mes išduodame tuos „kitus“. Mes nepajėgiame suprasti, kad apgauldinėjame save, atsidurdami pavojuje tapti 'kitais' kitose situacijose. Mūsų pasiteisinimas yra silpnas, kaip ir supratimas to, kas vyksta. Neegzistuoja jų ir mūsų, svarbiausių sąvokų, abstrakčių skaičių, juodos ir baltos tiesos, paprastų faktų įvairovėje. Esame tik mes, ir mes atsakingi vienas už kitą“²⁸.

Šioje citatoje išreikštos mintys gimė kaip atsakas į XX amžiaus pabaigos Bosnijos tragediją. Joje nesunku išvelgti sąsajas su Levino atsakomybės kitam etika.

Žinomas tarptautinių santykių teoretikas Steve Smith, ieškodamas atsakymo į klausimą, kas pasaulį atvedė prie XXI amžių pradedančios rugsėjo 11 tragedijos, rašė: „Tarptautinių santykių disciplina savo pačios nenaudai ignoravo etinius klausimus vardan vertybiškai neutralių aiškinimų. Aš teigiu, kad discipli-

na prisideda atkurdamą tokį tarptautinių santykių pasaulį, kuris netiesiogiai palaiko konkrečių socialinės galios formų pasaulėžiūrą ir interesus. Ignoruodama mėginimus suprasti ir įvertinti kitybę ir teikdama pirmenybę aiškinimams, grindžiamiems vakarietiška racionalumo samprata, tarptautinių santykių teorija efektyviai tarnavo Vakarų galiai ir interesams. Disciplina, pagrindinę dėmesį skirdama konkrečioms, šališkoms prievartos ir nelygybės sąvokoms, analizės objektu laikydama valstybę, o ne individą, suvesdama identitetą įvairovę į Vakarų tapatybę, padėjo atsirasti 2001 rugsėjo 11 pasauliui“²⁹. Smith'o straipsnyje, kaip ir kitose publikacijose, kritiškai vertinančiose tarptautinių santykių teorijos būklę, gana aiškiai atsispindi pagrindinės Levino etikos temos. Tai klasikine epistemologija grindžiamos Vakarų pasaulio sampratos universalizavimo kritika, Kitybės problema, kuri formuluojama kaip politinio identiteto santykio su aplinka problema (identity/difference), politinės atsakomybės pagrindų klausimas ir galiausiai kaip naujo etinio diskurso tarptautiniuose santykiuose būtinybės tema. Smith teigia, kad tarptautinių santykių disciplina „pasitraukusi į metodologinį ir epistemologinį bunkerį“³⁰, lieka vienu iš paskutinių modernaus mąstymo bas-

tionų, kurį įkūnija realizmo/neorealizmo doktrina.

Realistinėje tarptautinių santykių sampratoje valstybės suverenitetas yra pagrindinis sistemą organizuojantis principas. Tarptautinę sistemą kuria tokios distinkcijos kaip vidus/išorė, anarchija/hierarchija, aš/kitas, čia/ten, ir t.t. Socialinės tvarkos prielaida joje yra tam tikra mentalinė tvarka, grindžiama fundamentaliu 'savo' vidinės erdvės atskyrimu nuo grėsmingo Kito pasaulio. Kaip pažymi D. Campbell, tam, kad vidinė erdvė būtų disciplinuojama, įgytų racionalią tvarką, tiesiog „būtinasis išorinis šaltinis su totalizuojančiomis grėsmėmis“³¹. Šiuolaikiniame neorealizme pagrindiniu analizės vienetu išlieka suvereni valstybė, atsiribojusi sienomis nuo neapibrėžto, anarchiško, grėsmingo pasaulio. Valstybės yra egoistės, jos siekia savo tikslų, nesiskaitydamos su kitų interesais. Nieko nuostabaus, kad moralinį teisėtumą realizme įgauna galios dominavimas ir hegemoninė globalios tvarkos sistema; konfliktinis santykis tarp sistemos elementų yra užkodotas teorinių jos formavimo prielaidų. Pozityvizmo epistemologija grindžiamas realizmas pabrėžia faktų ir jų priežasčių bei padarinių analizės svarbą. Jis linkęs sumenkinti asmeninių keitimų vaidmenį ir teigti – tiesiogiai ar netiesiogiai, – kad pažinimo tarptautiniuose santykiuose tikslas yra atskleisti objektyvią įvykių eigą. Dar daugiau, realizmas linkęs pabrėžti egzistuojančių raidos tendencijų nepakeičiamumą ir tvirtinti, kad aukščiausia išmintis yra prisitaikyti prie šių jėgų ir šių tenden-

cijų. Tokia idėjinė pozicija grindžiama politika bei politikos analizė atmeta atsakomybę už priimtų sprendimų ar analizės išvadų padarinius³².

Tradicinis realizmas etiką susieja su naudingumu. Politinis-etinis elgesys suvedamas į utilitarinį scenarijų, kuriame egoistiniai suverenūs veikėjai vaidina anarchinėje rinkos aplinkoje³³. Realizmas tęsia politinės filosofijos tradiciją, kurioje politinis autoritetas, apibrėžiantis ir stabilizuojantis pagrindinių vertybių reikšmes, yra bet kokios etikos sąlyga. Dar Aristotelis teigė, kad už polioribų žmogiška būtis nėra etinė ir net ne visai žmogiška. Norint išgyventi tokioje aplinkoje reikia būti arba žvėrimi, arba dievu. Vėliau tą pačią mintį pakartojo natūralios būsenos teoretikai T. Hobbes ir J. Rousseau. Natūralizuodamas po Wesphalian taikos susiformavusią tarptautinę sistemą, realizmas neribotas valstybės kaip prievartos monopolį turinčios institucijos galias grindžia jos saugumo funkcija – būtinybe apsaugoti vidines tautines-etines vertybes nuo neprognozuojamų išorės grėsmių, kurias įkūnija Kitas. Politinis priešo apibrėžimas yra svarbus valstybės politikos pagrindimo elementas. Apginti valstybę nuo grasinančių kitų yra valdžios etinė pareiga, kurios vykdymas pateisina kraštutines priemones, tame tarpe ir nusizengimus žmogiškumui. Pagal realizmo logiką tarptautinėje politikoje, kurioje nėra prievartos monopoliją turinčio vieningo autoriteto bei vieningos bendruomenės, etiniai vertinimai, apskritai negalimi. Tarptautinė bendruomenė gali apeliuoti į pragmatinę etikos interpreta-

ciją, tačiau egoizmo/anarchijos diskurse stipresnis visada teisingas³⁴.

J. George realizmą apibrėžia kaip „tarptautiniuose santykiuose analitiškai destruktivią tradiciją, kuri efektyviai užkirto kelius prasmingoms etinėms diskusijoms, patalpindama jas egoizmo/anarchijos temų lauke“³⁵. Vis dar vyraujanti realistinė tarptautinės sistemos samprata yra tipiškai, Levino žodžiais tariant „ontologinio totalitarizmo“ pavyzdys. Joje valstybių sienomis padalinta pasaulio erdvė traktuojama kaip natūrali, amžina, empiriškai patvirtinama. Jos analizė grindžiama žmonijos pažangos prielaida. Teigiama, kad valstybės skiriasi tik pažangos lygiu, tačiau globalizacijos raidoje skirtumai turėtų išnykti. Realizmui būdinga nekinančios žmogaus prigimties prielaida leidžia teigti, kad „Kiti“ iš esmės yra tokie pat kaip „Mes“, o egzistuojantys požiūrių ir vertybių skirtumai yra tik nepakankamo išsivystymo padarinys. Pažanga reiškia tapimą tokiais kaip Mes, t.y. Vakariai. Rinka ir liberali demokratija laikomos pagrindiniais vieningo žmonijos progreso varikliais. Analizės išeities taškas yra baltosios rasės vyrų požiūris³⁶, joje neatsispindi tai, kad pasaulyje gyvena įvairių rasių, lyčių ir etninių grupių žmonės. Realizmu grin-

džiama disciplina yra akla tokiems skirtumams. Tokiu būdu šiuolaikinė tarptautinių santykių teorija netiesiogiai palaiko tas jėgas, kurios ignoruoja pasaulio įvairovę³⁷. Ji pateisina tokius santykius tarp tarptautinės sistemos veikėjų, kuriuose siekiama Kito tapatybę paversti Aš tapatybe. Etinis kito pažinimas tampa jo kontrolės procesu. Kaip pažymi M. Shapiro, „kuo labiau Kito moralinė erdvė priešinama Aš moralinei erdvei, tuo nepakantesnis elgesys Kito atžvilgiu“³⁸.

Apibendrinant galima teigti, kad postmodernistine tradicinės tarptautinių santykių teorijos analizė parodė, kad tai, ką realizmas/neorealizmas universalizuoja (suvereniteto /anarchijos opoziciją), tėra tik tam tikros galios politikos reprezentacija, grindžiama fundamentalizmu. Taip pat ji atskleidė, jog realistinė tarptautinių santykių konceptualizacija nėra moraliai neutrali; realybės interpretavimas egoizmo/anarchijos sąvokomis nuolat kuria ir atkuria Kitą kaip neišvengiamai keliantį grėsmę Aš identitetui. Ši išvada tik patvirtina tai, apie ką dar prieš Antrąjį pasaulinį karą rašė Levinas ir kiti filosofai, teigdami, jog priešybės Kitam ištakos slypi pačiuose Vakarų kultūros ir mąstymo pagrinduose.

BAIGIAMOSIOS PASTABOS

Levino atsakomybės etika yra svarbus šiuolaikinės tarptautinių santykių disciplinos posūkio į normatyvines teorijas šaltinis. Tam tikras Levino nenuoseklumas, kai jis, atmesdamas ontologijos prievartą, įveda savotišką etikos

(atsakomybės) prievartą, yra suvokiamas greičiau kaip jo filosofijos privalumas negu trūkumas. Levino subjekto „pašauktumas atsakomybei“ atrodo primitiesnis negu individualizmo/egoizmo etiką išreiškiantis asmens valios au-

onomijos principas. Levino etika suteikia prielaidas kalbėti apie asmeninę ar socialinę atsakomybę, nes ji neperkelia ma objektyvioms jėgoms ar aplinkybėms. Atsakomybės pagrindas – „radikali tarpusavio priklausomybė, kuri kuria subjektus pagal jų santykį su Kitu, o ne kaip suverenius veikėjus“³⁹.

Levino idėjos nubrėžia mąstymo kontūrus, padedančius pasitraukti iš tarptautinių santykių conceptualizavimo egoizmo/anarchijos sąvokomis. Etninis elgesys priklauso ne nuo moralinių kodeksų, nurodančių, kas yra teisinga/neteisinga, bet nuo to, kaip suprantamas žmoniškumas ir kaip formuluojami Aš/Kito santykiai. Taigi yra kalbama apie etinę teoriją kaip praktiką. Joje subjektą, veikiantį nepriklausomai nuo etinio ob-

jekto (Kito), keičia subjektai, kurie niekada nėra autonomiškai vienas kito atžvilgiu, o susiję vidiniais ryšiais atsakomybės etikoje.

Tarptautinių santykių analizėje Levino idėjų dvasioje vystoma mintis, kad kitas nėra priešas, o yra kitoks, skirtingas, gyvenantis toje pačioje erdvėje (planetoje), už kurį turime būti atsakingi. Šiame kontekste išryškėja iš esmės kitokia atsakomybės samprata, negu ilgą laiką dominavusi tarptautiniuose santykiuose. Joje teigiama, kad neegzistuoja tokių aplinkybių, kurios leistų atsiriboti nuo atsakomybės Kitam. Tokia atsakomybės samprata yra tiesiogiai susijusi su demokratinėmis socialinėmis struktūromis ir politika.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Žr.: Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, London: Free Press, 1992.
- ² Paprastai prie konvencinių tarptautinių santykių teorijų priskiriama realizmo/neorealizmo, neoliberalizmo, institucionalizmo teorijos.
- ³ Viena pirmųjų publikacijų, mėginanti pažvelgti į tarptautinių santykių problemas iš postmodernizmo perspektyvos, yra 1989 metais pasirodžiusi knyga: James Der Derian and Michael J. Shapiro, eds., *International/Intertextual Relations: Postmodern Reading of World Politics*, Massachusetts: Lexington books, 1989.
- ⁴ Žr.: David Campbell and Michael Dillon, eds., *The Political Subject of Violence*, Manchester, Eng.: Manchester University Press, 1993.
- ⁵ Emmanuel Levinas, *Etika ir begalybė*, Vilnius: Baltos lankos, 1994, p. 81.
- ⁶ Vėliau ši Levino mintis buvo plačiai išvystyta modernybės filosofinių pagrindų kritikų darbuose. M. Foucault, pabrėžė, kad mūsų politinis mąstymas tebėra veikiamas prieš Pirmąjį pasaulinį karą sukurtų filosofijų. Mes vis dar esame prisirišę prie tapatybių, dėl kurių vyksta etniniai, tautiniai ir rasiniai konfliktai. Žr.:

John Simons, *Foucault and the Political*, London and New York: Routledge, 1995, p. 1.

- ⁷ Emmanuel Levinas, „Reflections on the Philosophy of Hitlerism“, Sean Hand, trans., *Critical Inquiry*, 17, Autumn 1990, p. 63. Cituojama pagal: David Campbell, „Levinas, Derrida, and Ethics After the End of Philosophy“, *Alternatives*, 19(4), Winter 1994, p. 458.
- ⁸ Emmanuel Levinas, „Freedom of Speech“, in Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, Sean Hand, trans., Baltimore: The Hopkins University press, 1990, p. 206. Cituojama pagal: David Campbell, „Levinas, Derrida, and Ethics After the End of Philosophy“, *Alternatives*, 19 (4), Winter 1994, p. 458.
- ⁹ Žr.: Simon Crichtley, *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*, Oxford: Basil Blackwell, 1992, pp. 113–114.
- ¹⁰ Išnaša 5, p. 97.
- ¹¹ Ten pat, p. 99.
- ¹² Jacques Derrida, „Force of Law: The Mystical Foundations of Authority“, in Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld, and David Gray Carlson, eds., *Deconstruction and the Possibility of Justi-*

- ce, New York: Routledge, 1992, p. 19. Cituojama pagal: David Campbell, „Levinas, Derrida, and Ethics After the End of Philosophy“, *Alternatives*, 19 (4), Winter 1994, p. 460.
- ¹³ Emanuelis Levinas, *Apie dievą, ateinantį į mūsų*, Vilnius: Aidai, 2001, p. 190–191.
- ¹⁴ Emmanuel Levinas and Richard Kearney, „Dialogue with Emmanuel Levinas“, in Richard A. Cohen, ed., *Face to Face with Levinas*, Albany: SUNY Press, 1986, p. 27; Cituojama pagal David Campbell, „Levinas, Derrida, and Ethics After the End of Philosophy“, *Alternatives*, 19 (4), Winter 1994, p. 461.
- ¹⁵ Išnaša 7, p. 63 (462).
- ¹⁶ Išnaša 5, p. 90.
- ¹⁷ Išnaša 9, p. 220.
- ¹⁸ Išnaša 5, p. 90–91.
- ¹⁹ Emmanuel Levinas, „Ethics and Politics“, in S. Hand, ed., *The Levinas Reader*, Oxford: Basil Blackwell, 1989, p. 294.
- ²⁰ Išnaša 13, p. 21.
- ²¹ Emmanuel Levinas, „The State of Israel and the Religion of Israel“, in *The Levinas Reader*, išnaša 18, p. 260.
- ²² Išnaša 14, p. 29–30.
- ²³ Išnaša 5, p. 82.
- ²⁴ David Campbell, „Levinas, Derrida, and Ethics After the End of Philosophy“, *Alternatives*, 19 (4), Winter 1994, p. 462; taip pat žr.: D. Campbell, *Politics without Principle: Sovereignty, Ethics and the Narratives of the Gulf War*, Boulder, CO: Lynne Rienner, 1993.
- ²⁵ Išnaša 5, p. 104.
- ²⁶ Ten pat, p. 82.
- ²⁷ Išnaša 9, p. 223.
- ²⁸ Slavenka Drakulic, *The Balkan Express: Fragments from the Other Side of the War*, New York: W.W. Norton, 1993, p. 145–146, cituojama pagal išnaša 23, p. 455–456.
- ²⁹ Steve Smith, „Singing Our World into Existence: International Relations Theory and September 11“, *International Studies Quarterly*, 2004, 48 (3), p. 513–14.
- ³⁰ Ten pat, p. 507.
- ³¹ David Campbell, *Writing Security: United States Foreign Policy and the Politics of Identity*, Manchester University Press, 1992, p. 70.
- ³² Žr.: Jim George, *Discourses of global politics: A Critical (Re)Introduction to International Relations*, Boulder, Colorado: Lynne Rienner Publishers, 1994, p. 79.
- ³³ Žr.: Jim George, „Realist ‘Ethics’“, *International Relations and Post-Modernism: Thinking beyond the Egoism-Anarchy Thematic*, *Millennium: Journal of International Studies*, 1995, 24 (2), p. 199.
- ³⁴ Plačiau žr.: Francis A. Beer and Robert Hariman, „Strategic Intelligence and Discursive Realities“, in Francis A. Beer and Robert Hariman, eds., *Post-Realism: the Rhetorical Turn in International Relations*, Michigan State University Press, 1996, p. 387–414.
- ³⁵ Išnaša 33, p. 222.
- ³⁶ Žr.: Jacqui True, „Feminism“, in Scott Burchill and Andrew Linklater, *Theories of International Relations*, New York: St. Martin Press, 1996, p. 210–251.
- ³⁷ Plačiau žr. išnaša 29.
- ³⁸ Cituojama pagal Richard Devetak, „Postmodernism“, in Scott Burchill and Andrew Linklater, *Theories of International Relations*, p. 199.
- ³⁹ Thomas Diez, „International Ethics and European Integration: Federal State or Network Horizon?“, *Alternatives*, 22 (3), 1997, p. 289.

AUŠRA PAŽĖRAITĖ

Vilniaus universitetas



TEISINGUMO ETIKA: RABINIŠKI LEVINO ETIKOS SAMPRATOS ASPEKTAI

The Ethics of Justice: Rabbinic Aspects of
Emmanuel Levinas' Concept of Ethics

SUMMARY

In his Judaic texts, *Difficile liberté*, Emmanuel Levinas presents his judaic concept of ethics as essentially ethics of justice, which is rooted in ritual discipline. This ethics, according to Lévinas is the essence of the ethics of the love for the neighbour, of real and effective kindness, because the latter reclaims self-discipline, self-restraint, bonding. True kindness in itself is Justice done to the neighbour. In the levinasian concept of ethics, the Torah's utterances, not the philosophic self-sufficiency of the self-consciousness of the I, bound human licence, his violence. In the rabbinic tradition too, Jewish ethics (as *lifnei mishurat ha-din*) is considered to be rooted in Halakah, though natural ethics (*derekh eretz*) is understood as the lower border of Torah ethics. Jewish ethics, or Torah ethics, in the rabbinic tradition, is not possible without the Torah's utterances. The latter bounds not only human, but also God's licence and violence. On the other hand, the concept of ethics in Levinas' thought is essentially the ethics of Justice, and as such is rooted rather in a rabbinic understanding of ethics as works of *Justice* (*tzedekah*) and *kindness* (*gmillut hassadim*) than in Western ethics of pursuing the moral Good.

ĮVADAS

„Kitam, mano artimui, padarytas teisingumas, mane nepranokstamai priartina prie Dievo. Jis yra tiek pat intymus, kiek ir malda ir liturgija, kurios be tei-

singumo yra niekas. Dievas nieko negali priimti iš rankų, kurios padarė prievartą. Pamaldusis – tai teisingasis. *Teisingumas* yra sąvoka, kuriai judaizmas teikia

RAKTAŽODŽIAI. Emanuelis Levinas, etika, teisingumas, teisumas, rabiniška etika, halakha.

KEY WORDS. Emanuel Levinas, ethics, Justice, kindness, rabbinic ethics, halakah.

pirmenybę sąvokų, kurios labiau išreiškia jausmus, atžvilgiu. Kadangi pati meilė reikalauja teisingumo, ir mano santykis su artimu negali likti išorinis ir santykių, kuriuos šis artimas turi su trečiu [asmeniu], atžvilgiu. Trečias taip pat yra mano artimas.

Ritualinis judaizmo įstatymas yra griežta disciplina, kuri siekia šio teisingumo. Tik tas gali atpažinti kito veidą, kuris mokėjo įskiepyti griežtą taisyklę savo paties prigimtyje. (...)

Taigi kelias, kuris veda į Dievą, *ipso facto* veda – ir ne perviršio būdu – link žmogaus; o kelias, kuris veda link žmogaus, mus nuveda prie ritualinės disciplinos, prie savęs auklėjimo. Jo didybė yra kasdieninis reguliarumas. Štai vieta, kur išsakytos trys nuomonės; antroji nusako kokiu būdu pirmoji yra teisinga, o trečioji nusako praktines antrosios sąlygas. Ben Zomma pasakė: „Aš radau vieną eilutę, kurioje yra visa Tora: ‘Klausyk, Izraeli, Viešpats yra mūsų Dievas, Viešpats yra vienas’“. Ben Nanas pasakė: „Aš radau vieną eilutę, kurioje yra visa Tora: ‘Mylėsi savo artimą kaip save patį’“. Ben Pazi pasakė: „Aš radau vieną eilutę, kurioje yra visa Tora: ‘Aukosi vieną avinėlių rytą, o kitą brėkstant’“. Ir Rabbi, jų mokytojas, atsistojo ir nusprendė: „Įstatymas yra pagal Ben Pazi“.

Įstatymas yra pastanga. Kasdieninė ištikimybė ritualiniam gestui reikalauja drąsos, ramesnės, kilnesnės ir didesnės,

nei kariautojo.“ (E. Levinas. Suaugusiųjų religija. 4. Etninis santykis kaip religinis santykis, iš knygos *Sunki laisvė*).

Šiose eilutėse Levinas nusako sąsają žmogaus santykio su Dievu, santykio su artimu ir Įstatymo. Įstatymas, kuris yra teisingumo pagrindas, įkūnija meilę artimui ir artimiausiu keliu veda Dievop. Kitoje savo esė iš tos pačios knygos *Sunki laisvė*, „Mylėti Torą labiau nei Dievą“, Levinas taip ir sako: „Dievas yra konkretus ne savo įsikūnijime, bet savo Įstatyme“. Įstatymas yra lyg konkrečiausias „Dievo kūnas“, nes jo laikymasis yra konkretus savęs susaistymas, naikinantis savivalę. Savivalę, kuri pačia savo prigimtimi yra kito neigimas. Savęs susaistymas atveria kito buvimą ir nubrėžia ribas, iki kiek aš galiu iki kito prieiti, kad mano santykyje su juo nebūtų prievartos, t.y. savivalės. Šiuo aspektu artimo meilė yra pirmiausia teisingumas jo atžvilgiu. Teisingumas, kurio šaknys – Įstatyme, halakhoje (žydų religinė teisė). Tokiu būdu, atrodo, galima būtų teigti, kad Levinui halakha yra etikos šaltinis ir pagrindas. Ir čia kyla klausimas, kiek šitoks etikos ir halakhos santykio interpretavimas siejasi su rabinišku šio santykio interpretavimu: ar rabiniškajame judaizme tas santykis suvokiamas taip pat? Kiek Levino etikos sampratoje atsispindi rabiniški etikos sampratų aspektai? Kokie? Į šiuos klausimus ir pamėginame atsakyti.

ETIKOS IR HALAKHOS SANTYKIS RABINIŠKAME JUDAIZME

Dažnai rabiniškuose tekstuose etika nusakoma išsireiškimu *lifnim mišurat hadin*, t.y. – tai, kas yra virš įstatymo, pra-

noksta įstatymą, turint omenyje tai, kad įstatymo nuostatos reikalauja tik minimumo, kad žmogus galėtų laikyti save

geru žmogumi, religingu žmogumi, o siekiantis tobulumo žmogus daro gerokai daugiau, nei reikalauja įstatymas. Įstatymas, pavyzdžiui, nenustato ribų geriems darbams atlikti, o tik nubrėžia minimumą, kas privalu: pavyzdžiui, aplankyti ligonį, duoti išmalda, ir pan.

Iš tiesų labai sunku apčiuopti skirtumą tarp rabiniško teisinio sprendimo – halakhos ir rabiniškos etikos, nes į halakhą įeina ir tam tikros etikos sričiai priskirtinos nuostatos. Etiniai priesakai nėra visiškai savarankiški ir nepriklausomi nuo Įstatymo, nuo viso teisyno, nuo halakhos.

Aharonas Lichtenšteinas, analizavęs klausimą, ar žydų tradicija pripažįsta etiką kaip nepriklausomą nuo halakhos, prieina prie išvados, kad atsakymas priklauso nuo halakhos ir etikos apibrėžimų¹. Dar talmudiniuose tekstuose aptinkama tokia sąvoka kaip *derech erec*, kuri nusako tiesiog civilizuotą, pritinkantį elgesį, galima būtų sakyti prigimtine morale. Talmudo išminčiai (bendrai vadina mi Chazal vardu) diskutavo, koks pastarojo santykis su Tora, t.y. ar jis įmanomas be Toros ir atvirkščiai². Nuomonės buvo išsakytos įvairios, ir dažnai prieštaraujančios. Rabiniškoje tradicijoje buvo suvoktas egzistavimas to, ką galima būtų pavadinti prigimtaine morale, kaip egzistuojančia lyg ir atskirai nuo halakhos. Lichtenšteinas argumentuoja, kad beprasmiškas būtų Abaye'o teiginys „visos Toros ... tikslas yra taikos <ramybės, šalom> įgyvendinimas“, jeigu jau prieš tai nebūtų taika, ramybė (*šalom*) priimta kaip etinė vertybė³. Taigi galima manyti, kad Chazal buvo suvokiama, kad eg-

zistuoja prigimtinės moralės priesakai, kurie yra lyg tam tikra žemutinė riba, žemiau kurios duoti Toros priesakai negali kristi. Pavyzdžiui, draudimas žudyti ne žydą *Mekhiltoje* argumentuojamas taip: „Issi b. Akiba pasakė: „Prieš gaunant Torą, mums buvo įsakyta gerbti [įsakymą] nepralieti kraujo. Argi gavus Torą vietoj didesnio reiklumo [tapo priimtinas] mažesnis reiklumas?“⁴, t.y., argi Toros priesakas „nupuolė“ žemiau bendro priesako „Nežudysi“?

Lichtenšteinas turi omenyje prigimtine morale, o ne žydų etiką. Jis analizuoja prigimtines moralės santyki su halakha. Pirmoji yra lyg grindys, pagrindas halakhinei etikai⁵, kuri gerokai reiklesnė už tą pirmąją. Apskritai Lichtenšteinas laikosi nuostatos, kad halakha yra, arba bent jau turi savyje etinę sistemą, ir kad atskirti halakhą nuo etikos reiškia ją iškreipti⁶. Kita vertus, jis argumentuoja ir tai, kad netgi ir *lifnim mishurat hadin* iš esmės yra taip pat halakhos dalis. Toje pačioje *Mekhiltoje* rašoma:

„Ir tu supažindinsi juos su keliu“⁷ – tai Toros studijavimas; ‘ir darbais, kuriuos turės padaryti’ – daryti gera – tai buvo rabio Jehošuos žodžiai. Rabis Eleazaras iš Modi'im pasakė: „Ir tu supažindinsi juos“ – supažindink su gyvenimu [gyvenimo namais, gyvenimo būdu]; ‘keliu’ – tai ligonio lankymas; ‘jie eis’ – numirėlio palaidojimas; ‘tada’ – gailestingumo darbai [*gmilut hassadim*]; ‘ir darbus’ – pats *din* [įstatymą]; ‘ką jie darys’ – *lifnim mishurat ha-din*⁸.

Žinoma, ne visi rabinų autoritetai taip pat interpretuoja šią eilutę, arba *lifnim mishurat ha-din* sieja su kita kuria nors Toros eilute. Vieniems tai priesakas

tarp kitų priesakų, t.y. – halakhos dalis, pavyzdžiui, Nahmanidui⁹, kitiems – tai, kas išeina už halakhos ribų, jeigu prisiminsime Maimonidą¹⁰, savotiškas dvasios aristokratizmas, nors gražus, bet nebūtinai visiems¹¹. Pagal Maimonidą *lifnim mišurat ha-din* kaip atlikimas kažko virš to, ko reikalauja įstatymas, būdingas chasidams¹². Tai nereiškia, kad pagal Maimonidą, pasiliekant tik prie to, ko įstatymas reikalauja, etikos galima ir nesilaikyti. Įstatyme yra visos pagrindinės etikos normos, nurodyta, kas yra dorybės ir ydos, kas pritinka, ir kas ne. Kalba eina greičiau apie tam tikras asketines praktikas, kurios ugdo tam tikrą dvasios aristokratizmą ir prieinamos tik elitinei grupei, tačiau kurios tam, kad atliktum visa, kas tinkama ir reikalinga pagal įstatymą, nėra būtinos. Tačiau tai priklauso nuo to, kas yra interpretuojama kaip *lifnim mišurat ha-din*: ar tos asketinės praktikos, ar apskritai geri darbai, *gmillut hassadim* (gailestingumo darbai), *hesed* (meilė, gailestingumas), *cedeka* (teisumo darbai)? Ir kaip interpretuojama halakha, t.y., ar ji suvokiama tik kaip ritualinį elgesį reguliuojančios nuostatos, sprendiniai, ar sprendiniai, apimančys visus žmogaus santykių su Dievu ir kitu žmogumi aspektus? Maharalis iš Prahos (XVII amžius) *lifnim mišurat ha-din* interpretavo kaip apskritai *hesed*, *gmillut hassadim*¹³, kurie yra elgesys, veiksmai virš to, ko reikalauja įstatymas, nes visa visuomenė, jo manymu, negali egzistuoti vien tik legalistiniu pagrindu. Įstatymus tokiu būdu jis interpretuoja kaip neapimančius *gmillut hassadim*. Taip atmetimas *gmillut hassa-*

dim, arba to, kas yra *lifnim mišurat ha-din*, to, kas yra „virš įstatymo“, veda visuomenę į degradavimą, išsigimimą, suirimą, į sodomiją (*kofin al midat Sodom*)¹⁴.

Galima būtų padaryti tokias išvadas, kad skirti etikos ir halakhos „kompetencijos“ sritis ir nustatyti, kuri kurią grindžia, sunku todėl, kad ir vienu, ir kitu atveju yra kalbama apie tinkamus ir netinkamus veiksmus, elgesį, tik etikos atveju susiduriame su tuo, kad daugelis veiksmų, čia apibrėžiamų kaip atitinkantys teisingumo ir gailestingumo kriterijus, yra veiksmai, kurie tokiais laikomi net ir be specialių įstatymų, be halachinio sprendimo, remiantis „prigimtaine morale“, tačiau halachinis sprendimas jų vertę tik padidina ir padaro juos reiklesniais. Abiem atvejais kalbama būtent apie veiksmą ir jo atlikimo kokybę ir kiekybę.

Tačiau net jeigu ir galima manyti, kad Chazal suvokė prigimtine moralę kaip pagrindą, grindis, žemutinį ribą Toros etikai, eksplisitinėje rabiniškoje tradicijoje visgi laikomasi minties, kad etikos (judaistinės) pagrindas yra halakha. Ir E. Levino etikos sampratos atveju, net jeigu iš bendrųjų jo filosofinių tekstų ir galima susidaryti nuomonę, kad jis kalba apie bendrąją etiką (*derech erec*), tačiau savo judaistiniuose esė, remdamasis rabiniškąja egzėgeze, jis visgi konstatuoja, kad ir pati filosofija be kažkokio kito išorinio jai šaltinio, negali prieiti prie etikos. O tas išorinis jai šaltinis yra Tora, kaip ji interpretuojama rabiniškoje tradicijoje, o ši interpretacija ir yra halachos, tuo pačiu ir etikos, šaltinis. Jis rašo:

„Priešingai filosofijai, kuri iš *savęs pačios* daro absoliuto karalystės vartus ir kuri skelbia, Plotino žodžiais tariant, kad „sielela neis link jokio kito daikto, nei ji pati, kaip tik link savęs“, ir „kad ji nebus niekame kitame nei ji pati, bet savyje pačioje“, judaizmas mus moko *realios* transcendencijos, santykio su Tuo, kurio sielela negali suturėti ir be Kurio ji negali jokiu būdu suturėti savęs pačios. Visiškai vienas 'aš' yra skilimo ir pusiausvyros netekimo būsenoje. Tai yra, jis būna kaip tas, kuris jau pasikėsino į kitą kaip savavališkas ir nešantis prievartą. Savimone nėra neužgaulus konstatavimas, kas aš esu būtybė. Ji yra neatskirama nuo teisingumo ir neteisingumo suvokimo. Suvokimas natūralaus mano neteisingumo, nuostolio, padaryto kitam, per mano Ego struktūrą, yra vienalaikė mano kaip žmogaus sąmonė. Abu atitinka vienas kitą. *Pradžios knygos* pradžia II amžiaus komentatoriui, mažiau susirūpinusiam tuo, ko žmogus gali tikėtis, nei tuo, ką jis turi daryti, yra nuostabos objektas: kodėl Apreiškimas prasideda Sukūrimo pasakojimu, kai tuo tarpu žmogui svarbūs tik Dievo įsakymai? Šią nuostabą turi dar ir XI amžiaus komentatorius Raši, per kurio [komentarų] jau tūkstantis metų viso pasaulio žydai skverbiasi į Bibliją. Ir senas atsakymas, kurį Raši mums pasiūlo, yra tai, kad žmogui svarbu – tam, kad gautų [posseder] pažadėtąją žemę – žinoti, kad Dievas žemę sukūrė. Kadangi be šio žinojimo jis ją paimitų [possédera] tik uzurpuodamas. Tai gi jokia teisė negali plaukti iš paprasto fakto, kad asmeniui reikia gyvenamos erdvės. Mano 'aš' sąmonė neapreiškia man jokios teisės. Mano laisvė atsiskleidžia kaip savavališka <arbitrali>.“ (Suaugusiųjų religija, 4. Etinis santykis kaip religinis santykis, iš knygos *Sunki laisvė*)

Žmogaus 'aš' sąmonė nėra teisės, tuo pačiu ir teisingumo šaltinis. Jo šal-

tinis – tekstas, kuriame yra pasakyta „Nežudysi“, kuriame taip pat pasakyta „Nėra gera žmogui būti vienam“. Tai dvi ištarmės, kurios yra dvi vieno medalio pusės: „Tu negali gyventi taip, lyg kitas neturėtų teisės egzistuoti šalia“. Tai įstatymas, užrašytas Toroje. Tokiu būdu Levinas, kad ir netiesiogiai, teigia tai, kad visgi Tora (rabiniškoje egzegezėje tampanti halakhos šaltiniu) yra etinės sąmonės – etiką suvokiant kaip besiskleidžiančią santykiuose – pagrindas. Rabiniškuose tekstuose iš tiesų Toros priesakai suvokiami kaip esminis savivalės įveikimo garantas. Net ir Dievo savivalė susaistoma tais pačiais Toros priesakais. Juk kai Abraomas bandė užtarti Sodomos gyventojus, į Dievą jis kreipėsi tokiais žodžiais: „Ne tavo būdas daryti tokį dalyką – žudyti teisųjį kartu su nedorėliu ir padaryti teisųjį lygų nedorėliui! Tai ne tavo būdas! Argi tas, kuris yra visos žemės Teisėjas, nesiels teisingai?“ (Pr 18,25). Hebrajiška me tekste žodžiai „ne tavo būdas“ skamba stipriau – *hālilā*. Šis žodis reiškia profanaciją, dažnai verčiamas kaip „gink Dievą“. Abraomas primeta Dievui, kad, elgdamasis neteisingai, jis profanuos pats save.

Nepritinka jam, kaip visos žemės Teisėjui, elgtis neteisingai. Nepritinka tu, kuriuos jis sukūrė ir kuriems kaip Teisėjas davė Įstatymą, akivaizdoje pačiam tą Įstatymą profanuoti. Minėtas eilutes iš Pradžios knygos „Nėra gera žmogui būti vienam“ Maharalis iš Prachos komentavo, kad išsireiškimas „nėra gera“ reiškia ne tai, kad bloga būti vienam, bet tai, kad nepritinka. O nepri-

tinka ne todėl, kad kaip nors iš prigimties nepritiktų, bet todėl, kad taip pasakyta Toroje. Ir tai reiškia, kad nors žmogus ir galėtų egzistuoti vienas pats sau kaip Absoliutas, tačiau kadangi pasaky-

ta, kad nepritinka, tai reiškia, kad jis neturi gyventi taip, lyg niekas kitas šalia jo neegzistuo-tų. Ši Toros eilutė yra suvoktina kaip imperatyvas, o ne kaip psichologinio diskomforto konstatacija.

ETIKA KAIP TEISINGUMAS

Dar vienas Levino etikos aspektas, siejantis jo etikos sampratą su rabiniška-ją, yra etikos kaip teisingumo interpretacija.

Reiktų pasakyti, kad problemos, susijusios su etikos sritimi, tradiciškai keliamos judaizme, formuluojamos kiek kitaip, nei įprasta vakarietiškoje filosofinės etikos tradicijoje. Pirmiausia rūpi klausimas: ar tai ir tai yra *micva* (priesakas)? Tada ieškoma, koks to priesako šaltinis, koks šios *micvos* santykis su kitomis *micvomis*, ir pan. Pavyzdžiui, galima klausti savęs, ar lankyti ligonius, dalinti išmaldą yra *micva*? *Micva* čia reiškia nebūtinai primygtinį reikalavimą tą ar kitą veiksma atlikti, bet nuorodą, rekomendaciją, orientyrą, kad taip ir taip pasielgti yra priimtina ir netgi rekomenduotina, o kitaip – ne. Tačiau įstatymo primygtinumas ar neprimygtinumas yra vienas iš požymių, kuris, kai kurių autorių manymu (pvz., Josef Dan. Jewish mysticism and Jewish Ethics. University of Washington Press, 1986. P. 3.), skiria etikos sritį nuo halakhos. Halakha šiuo atveju apima visą aibę nuostatų, įstatymų, į kuriuos atsižvelgti praktikuojančiam judėjui būtų privalu, ir halakha paprastai yra konkretūs, apibrėžti situaciniai sprendiniai, priimti ar apribuoti rabiniško autoriteto. To-

kiu būdu judėjimui religingumas konstruojamas pirmiausia per tokius sprendinius ir todėl gana pagrįstai hebrajiškai „religija“ įvardijama žodžiu *dat*, kuris pažodžiui reiškia įstatymą, o ne religiją krikščioniška prasme. Taigi etikos, moralės sritis iš esmės paliekama laisvam žmogaus apsisprendimui, kurį autoritetai gali tik skatinti, nurodyti kryptį, patarti, bet jokių būdu ne įpareigoti.

Vienoje iš rytmetinių maldų (*Palaiminimas Toros studijavimui, Birkat haTora*) yra tokie žodžiai:

„Nėra nustatytos normos lauko kraštui, pirmųjų naujojo derliaus vaisių paaukojimui, Šventyklos lankymui, pagalbai artimui ir Toros studijavimui. Štai darbai, kurių vaisius žmogus ragauja šiame pasaulyje, bet pagrindinį atlygį gaus Ateinančiame pasaulyje: gerbimas tėvo ir motinos, pagalba artimui, ankstus atėjimas į studijų namus rytą ir vakarą, sveitingumas, rūpestis ligoniais, pagalba neturtingoms nuotakoms surengti vestuves, dalyvavimas laidotuvėse, susikaupimas meldžiantis, susipykusių draugų sutaikymas. Tačiau Toros studijavimas prilygsta visiems šiems priesakams, paimitiems kartu.“

Tora yra tiek visas religinio gyvenimo (*dat*) orientyras, tiek ir aukščiausiai vertinama religinio gyvenimo praktika, iš kurios plaukia visos kitos praktikos

(tame tarpe ir to, kas gali būti įvardijama socialiniu teisingumu, *cedeka*). Tačiau, kaip matyti iš palaiminimo teksto, Toros studijavimas prilyginamas ar iškeliamas virš veikimo srities, kuri apibrėžiama terminais *cedeka* ir *gmillut has-sadim*, t.y. geri darbai, artimo meilės darbai, socialinio teisingumo įgyvendinimo darbai, kuriems, kaip ir Toros studijavimui, nėra nustatytos ribos, normos. Ir šią nuostatą yra ypač pabrėžęs savo knygoje *Nefeš ha-Chajim (Gyvybės siela)* Chaimas iš Voložino¹⁵. Kabalistiniais terminais jis aiškina mistinį Toros studijavimo poveikumą. Jos studijavimas palaiko ne tik šio pasaulio egzistavimą, bet ir virš-šio-pasaulio egzistuojančių pasaulių egzistavimą¹⁶. Toros studijavimas veda į tai, ką žmogus turi daryti artimo atžvilgiu. Maimonidas savo veikalą *More Nevukhim (Pasimetusiųjų vadovas)* užbaigia skyriumi, kuriame išaiškinama ši struktūra: paskutinė Dievo pažinimo pakopa – „sekimas Dievu“, t.y. veikimas taip, kaip veikia Dievas. Neįmanoma sekti tuo, ko nepažįsti, o pažįstama studijavimu. Turi būti sekama tais dieviškais veikimo būdais, kurie Biblijoje įvardijami trimis Dievo savybėmis: *Hesed*, *Cedeka* ir *Mišpat*. *Hesed* savybę Maimonidas aiškina taip:

„Mes jau paaiškinome komentare traktatui Avot, kad HESED reiškia *perteklių* visame kame¹⁷, kad ir kas tai bebūtų, bet dažniausiai jis vartojamas, norint išreikšti *perteklių laisvumą*. Žinia, kad *būtybės laisvumas* suprantamas dviem būdais: 1) daryti gera tam, kam visiškai nieko neprivalai; 2) daryti gera tam, kas nusipelnė, tačiau daugiau, nei kad nusipelnė. Pranašų knygos dažniausiai vartoja žodį

HESED prasme „daryti gera tam, kam visiškai nieko neprivalai“, štai kodėl visa gera, kas ateina iš Dievo, yra vadinama HESED, kaip pasakyta: „Atminsiu VIEŠPATIES geradarystes (???) ... (Iz 63:7). Štai kodėl visa ši visata, tai yra tai, kad Dievas ją padarė, yra vadinama HESED, kaip pasakyta: „Dievo gerumu pasaulis buvo sukurtas ...“ (Ps 89:3), kas reiškia, kad visatos sukūrimas yra geradarystė. Dievas sako taip pat, vardindamas savo atributus, „pilnas maloningumo“ (Iš 34:6).“ (*More Nevukhim* III, 53)¹⁸

Hesed, vadinasi, apima veiksmus, kurie žmogui visiškai neprivalomi. Nekyla iš jokio įpareigojimo ar privalėjimo kam nors ką nors padaryti. Veiksmai, kylantys iš visiškos laisvės. Tuo tarpu *Cedeka* Maimonidas apibrėžia kaip teismą, kuris yra atlikimas moralinės prievolės savo paties sąžinės atžvilgiu:

„CEDEKA vadinama tai, kad tu atlieki pareigas, kurias tu privalai kito atžvilgiu moralės požiūriu, pavyzdžiui, palengvinti kam nors, kai jis kenčia ištiktas kokio nors blogio. Štai kodėl pasakyta, kai turimas omenyje užstato grąžinimas (Išt 24:13): „ir tai tau bus užskaityta kaip teisumas“, kadangi, jeigu tu vaikštai dorybės keliais, tu esi *teisus* savo racionalios sielos atžvilgiu, kadangi tu atlieki savo pareigą jos atžvilgiu. Kadangi visos dorybės yra vadinamos CEDEKA, pasakyta (Pr 15:6): „Ir jis patikėjo VIEŠPAČIU, ir tai jam buvo įskaityta kaip CEDEKA (dorybė)“, kur galima kalbėti apie tikėjimo dorybę. Panašiai yra ir su eilute: „Mums tai bus CEDEKA (dorybė), jeigu mes stengsimės praktikuoti ...“ (Išt 6,25)¹⁹.

Tokiu būdu *Cedeka* apima veiksmus, kurie privalomi dėl dorovinės sąžinės, moralinio imperatyvo (tai, ką

žmogus jaučiasi privalęs daryti, atsižvelgdamas į savo moralinę savimone), kuris visuomenėje pasireiškia kaip socialinio teisingumo įgyvendinimas.

Tuo tarpu Mišpat „reiškia adekvatų nuosprendį atžvilgiu to, kuris turi būti teisiamas, nesvarbu, ar išteisinimui, ar pasmerkimui“²⁰. Tai yra Mišpat apima sritį, kuri tiesiogiai susijusi su įstatymais ir jų laikymusi ar pažeidimu, su privalomybe įstatymų, o ne moralinio imperatyvo, atžvilgiu. Levinas, antrindamas Maimonidui, taip pat teigia:

„Etika nėra Dievo regėjimo padarinys, ji yra pats šis regėjimas. Etika yra optika. Tuo būdu, kad visa, ką aš žinau apie Dievą ir visa, ką aš galiu išgirsti iš Jo žodžio ir su Juo kalbėti protingai, turi rasti savo išraišką etikoje. Mozės Šventojo-

je Sandoros Skrynioje, iš kur Mozė girdi Dievo balsą, nėra nieko daugiau, kaip tik Įstatymo lentos. Dievo pažinimas, kurį mes galime turėti ir kuris skelbiamas, pagal Maimonidą, negatyvių atributų forma, gauna pozityvią prasmę moralėje: „Dievas yra gailestingas“ – reiškia: „Būkite gailestingi kaip jis“. Dievo atributai duoti ne kaip žymuo, bet kaip imperatyvas. Dievo pažinimas mums ateina kaip įsakymas, kaip *micva*. Pažinti Dievą – tai žinoti, ką reikia daryti.“

Kita vertus, Levinas, atrodo, teisingumą ir artimo meilę sujungia į viena, lyg tai būtų dvi to paties medalio – socialinio teisingumo, kuris rabiniškoje terminologijoje vadinamas *cedeka*, – pusės. Taip jo etika apima visą halakhą, į kurią turėtų būti įtraukta ir *lifnei mišurat ha-din* sritis.

IŠVADOS

Vadinasi, *cedeka*, socialinis teisingumas, kuris yra tiek biblinio, tiek ir rabiniško teismo šerdis, apimanti visą kompleksą veiksmų nuo išmaldos davimo (kuri reiškia tiesiog socialinį teisingumą) iki *gmillut hasadim*, t.y. artimo meilės darbų, kurie gali būti ne tik materialinė pagalba, bet ir dvasinis bei psichologinis kito palaikymas²¹, iš tiesų yra Levino etikos sampratos pagrindas.

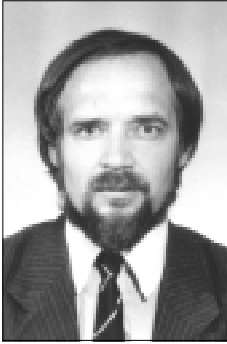
Bent jau tekstuose, interpretuojančiuose judaizmą, filosofas remiasi rabiniška nuostata, kad etikos kaip iš esmės išsisknijusios Įstatyme – Toroje – samprata, be kurio etika, suprantama kaip teisingumas ar teisumas (*cedeka*), tiesiog negalėtų egzistuoti, – neturėtų pagrindo. Sąmonė taip ir liktų užsisklendusi – kad ir tobuloje – savipakankamybėje.

Literatūra ir nuorodos

- 1 Lichtenstein Aharon. Does Jewish Tradition Recognize An Ethic Independent of Halakha? // *Modern Jewish Ethics*, red. Marvin Fox. Ohio State University Press, 1975. P. 83.
- 2 Ibid. P. 62-63.
- 3 Ibid. P. 64.
- 4 Mishpatim, Massekhta Dinezikin, iv (ed. Horowitz-Rabin), p.263, cituota pagal Lichtenstein A. Does Jewish Tradition, 1975. P. 65; (vertimas palygintas ir patikslintas su originaliu tekstu mano – A.P.)

- 5 Lichtenstein A. Does Jewish Tradition, 1975. P. 66.
- 6 Ibid. P. 66-67.

- ⁷ Komentuojama Išėjimo knygos 18,20 eilutė: „Ir tu supažindinsi juos su keliu, kuriuo jie eis tada, ir darbais, kuriuos turės padaryti“ (vertimas mano – A.P.).
- ⁸ Mekhilta de rabbi Yishmael, Yitro, Massekhta D'Amalek, 2. (ed. Horowitz-Rabin), cituota pagal A. Lichtenstein. *Does Jewish Tradition*, 1975. P. 70.
- ⁹ XIII a. Ispanijos rabinas.
- ¹⁰ Vienas didžiausių rabiniškojo judaizmo autoritetų, XII a. Ispanijoje gimęs rabinas, filosofas, kodifikatorius.
- ¹¹ Ibid. P. 71.
- ¹² Turimi omenyje ne 18 amžiaus Rytų Europos chasidai, bet 13–14 amžiaus Vokietijoje egzistavęs judėjimas, chasidei aškenaz.
- ¹³ Ibid. P. 76.
- ¹⁴ Ibid. P. 76. Rabiniškoji Sodomos interpretacija skiriasi nuo krikščioniškos, pagal kurią sodomija yra siejama su homoseksualumu. Pagal rabiniškąją tradiciją, sodomija vadinama iškreipta socialinė santvarka, kurioje įstatymais įteisinta socialinė neteisybė, ir netgi draudimas daryti gera ar tiesiog siekti socialinio teisingumo (žr. Сарна М. Наум. Содом и Гоморра (Бытие 18-19) // Библейские исследования. Сб. статей, сост. Проф. Барух Шварц. Москва, 1997, С. 170–187).
- ¹⁵ Plg. Norman Lamm. *Torah lishmah*, 1989. P. 102–137 ir daugelyje kitų vietų.
- ¹⁶ Norman Lamm. *Torah lishmah*, 1989. P. 106.
- ¹⁷ Žr. Komentaras Mišnai, traktatui Avot, sk. 5, §7, kur pasakyta, kad žodis HESED reiškia perdėjimą ar perteklių kaip gėrio, taip ir blogio. Kaip pavyzdį, kur žodis *hesed* reiškia blogio perteklių, komentatoriai Ephodi ir Šem-Tov cituoja eilutę iš Kunigų knygos 20:17, kur žodžiai „begėdiška“ hebrajiškai skamba „hesed hū“, t.y. „virš visko“...
- ¹⁸ Naudotasi Solomono Munko vertimu su jo komentarais.
- ¹⁹ Ibid.
- ²⁰ Ibid.
- ²¹ Apie tai, kokią vietą *cedeka* užėmė miestelių žydų bendruomenėse, žr. Zborowski Mark and Herzog Elizabeth. *Life is with people. The culture of the Shtetl*. / Introduction by Margaret Mead. Third printing (first ed. 1952). Schocken Books, New York, 1965, III skyrius.



ANTANAS ANDRIJAUSKAS

Vilniaus dailės akademija

EUGENIJAUŠ ANTANO CUKERMANO MEDITACIJOS

Meditations of Eugenijus Antanas Cukermanas

SUMMARY

There are no doubts that Eugenijus Antanas Cukermanas is one of the most intellectual and conceptual classics of late Lithuanian modernism, which tends to postmodernism. In his paintings, one can notice the multifarious influences of modernist classics, of Eastern art traditions, of the French *l'abstraction lyrique*, and of American abstractionism. The signs and symbols of different artistic traditions – sifted through the filter of the painter's mentality, aesthetic taste and temperament – constitute the postmodern pluralism in his paintings and drawings. The painter tries to penetrate the waste space of conceptual art and to see the world from different perspectives. He looks permanently for the links between the internal and external, form and content, spontaneity and strictly rational order. Following A. Marlow's claim that "first of all art is the language of forms", he focuses his attention on the formal aspects of painting.

There are two different but closely related tendencies in Cukermanas' works: *meditation* and *spontaneity*. The first is most noticeable in his contemplative paintings, the second in the calligraphic tendency of his drawings. It seems that the artist works in accordance with Far Eastern art's motto that "the excellence of a master reveals itself best through the minimal means of artistic expression". In his paintings and drawings he shows a minimalism which is characteristic of the art of Zen. Many of his paintings look like the results of long and deep meditation on the essence of the depicted object, and his drawings express spontaneous spiritual flights.

E. A. Cukermanas neabejotinai vienas intelektualiausių ir konceptualiausių lietuviškojo vėlyvojo modernizmo, evoliucionuojančio į postmoderną, klasikų. Jo

kūryba – unikalus pastarųjų keturių dešimtmečių Lietuvos kultūrinio gyvenimo reiškiny. Tai retas pas mus ir šiandien taip trūkstamo nonkonformistinės dva-

RAKTAŽODŽIAI. Menas, modernizmas, meditacija, abstrakcija.

KEY WORDS. Art, modernism, meditation, spontaneity, Zen.

sios menininko pavyzdys, greta kurio galima vardyti iškiliausias pokario dailės figūras: L. Truikį, V. Kisarauską, V. Antanavičių, R. Lankauską ir A. Švėgždą. Jis nepasidavė konjunktūros reikalavimams, neslydo paviršiumi, ir nors nesuprastas, atvirai ignoruojamas ir psichologiškai spaudžiamas, žingsnis po žingsnio ėjo pasirinktu nesiųžetinės dailės kūrimo keliu. Puikiai prisimenu, kokį įspūdį paliko 1977 m. Menininkų rūmuose pirmą kartą išvysti jo ir L. Katino iššūkį oficialiajai dailei metantys nesiųžetiniai paveikslai.

Cukermanui svetimas išorinis reikšmingumas, konjunktūriškumas, jo kūryba mąsli, išplaukia iš natūralios vidinės būtinybės. Plastiniais savo kūrybos aspektais dailininkas yra artimiausias abstrakčiosios tapybos tradicijai, nors įdėmiau žvelgdami į jo kūrybos vėsmes ir varomąsias jėgas, suvokiame tokio apibūdinimo sąlygiškumą, kadangi dailininko kūryba įžengia į daug platesnes vėlyvojo modernizmo ir postmodernaus meno valdas, kuriose susipina įvairių civilizacinių pasaulių estetinės ir meno tradicijos.

Apie Cukermano dailės ištakas kalbėti sunku, kadangi jo kūrinuose, be sąsajų su įvairiais klasikinio modernizmo metrais ir Rytų dailės tradicijomis, regime panašumų su pokario prancūzų *l'abstraction lyrique* ir amerikiečių abstrakčiojo meno meistrų kūryba. Paskiruose kūrinuose galima išžvelgti panašumų su optinio meno šalininko V. Vasarely kūriniais. Dailininko paveiksluose yra ir palimpsesto tapybos elementų, kai ant šiek tiek nuplauto seno meno kūrinio sluoksnio klojami nauji ženklai,

simboliai, vaizdiniai, padedantys išgauti skirtingų kultūros „tekstų“, klodų, tradicijų sąveiką. Taip išreiškiama postmodernistinė meno kūrinio daugiasluoksniškumo ir nuolatinės praeities, dabarties ir ateities sąveikos idėja, kuri įgyvendinama cituojant, kartojant, perfrazuojant senus tekstus, jų pėdsakus, simbolius, ženklus. Tačiau, absorbavęs daugelį aktualių estetinių idėjų ir meninės kūrybos principų, į įtakas Cukermanas žvelgia tik kaip į žaliavą, kuri padeda atskleisti jo paties mentalitetą, estetinių skonį ir temperamentą.

Išorinis daugelio dailininko paveikslų paprastumas apgaulingas, kadangi po glausta asketiška forma, siųžetinių simuliacijų skraiste slypi intensyvus mąstančio ir ieškančio menininko daug kūrybinės energijos reikalaujantis kasdienis darbas. Tai liudija daugelio jo paveikslų sudėtingi kompoziciniai, erdviniai sprendimai, faktūros, grublėti dažų ir reljefų sluoksniai, įvairių plokštuminių struktūrų, linijų, reljefų, įbrėžimų, rašto elementų daugiasluoksniškumas. Tapytojas skverbiasi į platesnes conceptualaus meno erdves, kur ypatingą svarbą įgauna kontempliatyvus įvairiapusis požiūris į pasaulį, nuolatinis ieškojimas jungties tarp vidinio ir išorinio, formos ir turinio, improvizacinių struktūrų ir griežtai suręstos racionalios tvarkos. Jis daugiausia dėmesio sutelkia į nesiųžetinius plastinius arba, kitais žodžiais tariant, formaliuosius tapybos aspektus ir puikiai suvokia A. Malraux teiginio, kad „menas pirmiausia yra formų kalba“ prasmę. Dailininko kūryba – tai pasinėrimas į grynai estetinių, kupinų muzikalios architektonikos plastinių tapy-

bos struktūrų pasaulį („Izotropija“, 1997; „Stigmatos“, 1980; „Atodangos“, 1982). Jo kontempliatyvosios, arba meditacinės, pakraipos „Zonų“ serijos paveiksluose (dauguma jų sukurta 9-ajame dešimtmetyje) vyrauja jautrios chrominės spalvinių arealų vibracijos.

Dailininko ieškojimų ir atradimų sėkmei, itin svarbių plastinių tapybos problemų srityje, neabejotiną poveikį turėjo jo, architekto, išsilavinimas, vėlesnis darbas su erdviniais objektais, geometrinėmis ir spalvinėmis struktūromis. Iš čia plaukia įvairių dailininko paveiksluose veikiančių erdvinų struktūrų, plokštumų, netaisyklingų groblėtų faktūrų, raukšlių, įplyšimų, tirštų dažų masių vulkaniškų sluoksnių, skaidrių pustonių, baltų zonų, dažų nutekėjimų ir kitų energetiškai aktyvių jėgų vidinė įtampa ir subalansavimas. Jis vienas iš nedaugelio lietuvių dailininkų, kurie ne tik suvokia baltos drobės, neužpildytos paveikslo erdvės, tuštumos emocinio poveikio galią, bet ir sugeba tai išnaudoti savo kūriniuose. *Tradicinė abstrakcija*, – sako jis, – *dažniausiai yra tam tikra dėmė, patupdyta centre, ir dar tai, kas pretenduotų į foną. Na, o man fonas yra pats piešinio ar tapybos darbo paviršius ir tas objektas, kuris turėtų būti pavaizduotas tame fone, visiškai sutampa su popieriaus lapo ar drobės formatu. Jeigu pirmąją formą galima būtų laikyti paveikslo formatą, antrąją – spalvines dėmes ir jų išdėstymą, o trečiąją formą – tam tikras detales, tai mano atveju net tos antros formos nėra, viskas susiveda į pačią pirmą formą, kurią suskaido raukšlės, skilimai ar įplyšimai.*

Cukermano kūryboje išskirčiau dvi skirtingas glaudžiai tarpusavyje susiju-

sias pakraipas: vieną sąlygiškai pavadinčiau *meditacine*, o antrąją – *spontaniškąją*. Pirmoji daugiau reiškiasi kontempliatyviuose plokštuminiuose tapybos darbuose, o antroji – ypač piešiniams būdingoje kaligrafizmo tendencijoje. Vienoje vyrauja duslus koloritas, jautrūs spalvinių dėmių, plokštumų, paviršiaus, tirštų dažų, faktūrų santykiai, o kitoje – viešpatuoja Tolimųjų Rytų ir jų įtakos ženklintai pokario abstrakčiai dailei būdinga ekspresyvių laužytų ir trūkinėjančių linijų magija bei jų energetikos pažaboji-mas. Cukermanas yra koloristas, kuris itin meistriškai apvaldo „netapybiškus“ įvairius blankių rudų, pilkšvų, gelsvų ir tūkstantmečiais vėjų nugairintų dykumų smėlio spalvų atspalvius.

Dailininkas tarsi vadovaujasi didžiųjų Tolimųjų Rytų klasikinės tapybos meistrų šūkiu, jog „menininko meistriškumą geriausiai atskleidžia minimaliausios meninės išraiškos priemonės“, kurios atima galimybę simuliuoti ir verčia atskleisti savo talento jėgą. Iš tikrųjų Cukermano kūryboje pirmiausia į akis krinta aukšta intelektualinė kultūra, tapybinės kalbos santūrumas, stiliaus lapidariškumas, estetinis formos sterilumas, skonio rafinuotumas ir itin retas mūsų dailėje vidinių erdvinų struktūrinių kompozicijos dėsnių pažinimas. Jam svarbus ne tik galutinis rezultatas, o ir skirtingais ritmais besiplėtojantis ir paslapties kupinas pats tapymo procesas, jo pėdsakai laike bei konkrečiuose meno kūriniuose. Dauguma tapinių tarsi išplaukia iš ilgos meditacijos, išigilinimo į vaizduojamojo objekto esmę o piešiniai atspindi spontaniškus dvasios polėkius. *Menininkui*, – sakė jis Lietuvos

Nacionalinės kultūros ir meno premijos įteikimo metu, – pamatinė paskata kurti yra patsai gebėjimas kurti. Įprasmintas, įvaldytas, virtęs vidiniu imperatyvu. Kūrimas nėra vienos krypties veiksmas, neva tik nuo autoriaus į kūrinį. Yra ir grįžtamasis ryšys – kai dirbi, paveikslai nuolatos tave stebi ir vertina, kitaip tariant, pasako tau, ko esi vertas kaipo menininkas.

Cukermanas tarsi atmeta subjekto ir objekto dualizmą ir pripažįsta, kad pats kūrybos objektas, ta medžiaga, su kuria dirba, diktuoja savo sąlygas kūrėjui, verčia paties kūrybos proceso metu įveikti jos pasipriešinimą ir kartais pasukti netikėtą kryptimi. Dailininkas išryškina džen dailei būdingą minimalizmą, meninės išraiškos priemonių asketiškumą, tapymo manieros „materialumą“ ir tuščios erdvės, neužpildyto ploto emocinio poveikio galią, aukština dvasios aktyvumą tapyboje. *Einu į tikslą ne paskubomis ir ne tiesiai, o zigzagais kaip „Stalkeryje“.* Turiu pajusti, kaip vieni elementai sąveikauja su kitais. Galinėjuosi su dažais, su potepiais, su sluoksniais. Suprantu, kad tas paveikslas nėra mano valdomas. Tapyboje nesu sentimentalus. Tam tikri dalykai atsiranda ne iš jausmo, o iš įsitikinimo, gal net tikėjimo... Kai paimu į rankas teptuką, patiriu jausmą, kad paveikslas, kurį neva turiu nutapyti, toje drobėje jau egzistuoja, mano veiksmas yra atrasti jį ir atidengti. Taigi visai priešingas procesas. Tepu dažus ir nuvalau tą baltą sluoksnį, nes sunkiausia yra pradėti turint prieš akis tik baltą plokštumą. Aišku, jokio siužetiškumo čia negali būti. Vien optiniai dalykai. Dėmės sąveikauja tarpusavyje, paisau jų dydžių, ritmo, svarbus yra ir toninis sprendimas. Manau, kad ir gamtoje taip yra:

pirmiausia skiri dydį, po to formą, o spalva gali ir kisti, ir kiekvienam ji gali atrodyti skirtingai.

Tapymas Cukermanui yra nuolatinis dialogas su forma, medžiaga, jos pasipriešinimo įveikimas, klaidžiojimas ir judėjimas į priekį sunkiai aprašomos muzikalios formų architektonikos pasaulyje, plokštumų, erdvių, asketiškų spalvų, imlių linijų stichijoje. Čia ypatingą svarbą įgauna daugeliui neprofesionalų nepastebimi formalūs aspektai; daugiasluoksnių potepių, medžiagiškų faktūrų, jautrių tonų, pustonių, plokštumų sąveika, duslių dėmių, skirtingo intensyvumo spalvinių zonų, vingrių ar dramatiškų linijų muzikalus žaismas („Bazilika“, 1995; „Magma“, 1998; „Improvizacija“, 1999). Jo tapiniuose skirtingo materialumo ir juslingumo zonų atidengimus, sodrias, daug pasipriešinimo energetikos reikalaujančias, gaivališkas dionisines struktūras keičia apoloniškas žaismingas slydimas tapomo paveikslų paviršiumi.

Tempera, tušu, aliejumi, pastele ir įvairiomis mišriomis technikomis atlikti Cukermano piešiniai – tai atskiras dailininko dvasios užkaboris, praplečiantis jo santūrios tapybinės estetikos sampratą ir suteikiantis jai naujų dimensijų. Esu laikomas tapytoju. Ir pats save taip apibūdiniu. Tapyba – kaip muzikinė forma, kūrinys orkestrui, o piešinys – trumpa pjesė. Greičiau parašoma, greičiau atliekama, ir jos poveikis mažesnis. Tapyba ir piešiniai, vaizdžiai tariant, gyvena skirtinguose dirbtuvės aukštuose. Tapybai skiriama geresnė vieta. Iš anksto imu jausti, kada įmsiuos tapybos. Piešiniai atsiranda spontaniškai... Darbai ant popieriaus atsi-

randa nelauktai ir ne po vieną – pulkeliais. Iš ryto pradėjęs, vakare galiu turėti jau visą šūsnį. Bet dirbtuvėje yra krosnis, ji padeda atrinkti reikiamus. Įvairia technika ant popieriaus atlikti darbai yra ta dailininko kūrybos sritis, kurioje itin savitai atsiskleidė jo improvizacinis talentas, ir jis tiesiogiai siejasi su virtuoziška teptuko valdymo technika, zenga ir haiga mokyklų meistrams būdingu dailininko kūrybinės energijos išlaisvinimu ir pasinėrimu į spontanišką meninės kūrybos procesą.

Piešiniuose itin svarbus kūrybinio akto spontaniškumas, kaligrafiškas teptuko judėjimas, ekspresyvių dramatiškų linijų žaismas paveiklo erdvėje. Vertinantis patį kūrybos procesą dailininkas tarsi siekia išryškinti glaudų piešinio, tapybos ir kaligrafijos sąryšingumą, suteikti teptuko piešiamoms linijoms asociatyvų poetinį pobūdį. Jis pirmiausia fiksuoja konkrečią būties akimirką. Tačiau dailininko kūrybos savitumą pir-

miausia atsiskleidžia jo ypatingas sugebėjimas valdyti paveiksle veikiančių jėgų energetiką, įtampas ir sustabdyti spontaniškų linijų audinio žaismą. Šiuo aspektu žvelgiant, itin įdomūs improvizaciniai muzikalūs piešiniai iš „*Portfolio de Paris I*“, 1996 m. ir „*Portfolio de Paris II*“, 2001 m. aplankų, kuriuose išskyla ekspresyvi dzen kaligrafinės tapybos maniera, laužytos linijos ir sudėtingi linijų audiniai baltos erdvės fone.

Kai žvelgiu į iš Cukermano paveikslų ir piešinių dvelkiančią rimtį, taip retą pas mus *par excellence* profesionalizmą, tobulą harmonijos jausmą, pašamonės gėlmėse nuolatos knibžda įkyrus klausimas, kodėl tokį intelektą, skaidrų tapybinį mąstymą ir subtilų kompozicijos dėsnių supratimą turintis menininkas, galintis tiek daug duoti studentams, iki šiol nekviečiamas dėstyti tapybinės kompozicijos Dailės akademijoje, kurioje ši sritis jau daug dešimtmečių yra mūsų dailininkų ruošimo Achilo kulnas.

EUGENIJUS ANTANAS
CUKERMANAS



EUGENIJUS ANTANAS CUKERMANAS

Eugenijus Antanas CUKERMANAS gimė 1935 m. rugsėjo 19 d. Kaune. 1960 m. baigė architektūros studijas Kauno politechnikos institute, kur dailės dalykus jam dėstė prof. S. Ušinskas ir doc. J. Vaitys. Po studijų dirbo architektu įvairiose projektavimo įstaigose (projektavo baldus, kūrė interjerų, ekspozicijų projektus), vėliau dirbo dailininku pramoninės grafikos srityje. Daile susidomėjo dar studijų laikais. Rimtai ėmėsi tapybos aštuntojo dešimtmečio pradžioje. Grupinėse parodose dalyvauja nuo devintojo dešimtmečio pabaigos. Pirmąją personalinę parodą oficialioje parodinėje erdvėje surengė tik Lietuvai atkūrus nepriklausomybę (Dailės parodų rūmuose Vilniuje, 1990 m.). 1989–1999 metais – Grupės 24 narys. 1990 metais įstoja į Lietuvos dailininkų sąjungą ir pasirenka laisvo menininko kelią. Pagrindinės kūrybinės veiklos sritys – tapyba, darbai ant popieriaus (paminėtinas ir tęstinis kūrinys *FD Skrajojantis olandas*, pradėtas dar 1978 m.). Yra surengęs dešimtį personalinių parodų, daugumą jų Vilniuje. Dalyvavo daugelyje įvairių grupinių parodų Lietuvoje, Austrijoje, Didžiojoje Britanijoje, JAV, Lenkijoje, Prancūzijoje, Švedijoje, Vokietijoje. Jo paveikslų esama Lietuvos ir užsienio muziejuose bei privačiose kolekcijose. 1992 m. jam buvo paskirta Austrijos *KulturKontakt* fondo stipendija, o 1997 m. – prestižinis *Pollock-Krasner* fondo (JAV) grantas. Du kartus – 1996 ir 2001 m. – buvo nuvykęs į Vilniaus dailės akademijos studiją *Cité Internationale des Arts* centre Paryžiuje (ten sukurti darbai buvo eksponuoti Vilniuje 1996 ir 2003 m.). 2000 metais apdovanotas Lietuvos Nacionaline kultūros ir meno premija.

Dokumentacija

Šiuolaikinės dailės informacijos centras. Vilnius, Didžioji g. 4/Bokšto g. 5. Lietuvos Aido galerija, Vilnius, Žemaitijos g. 11

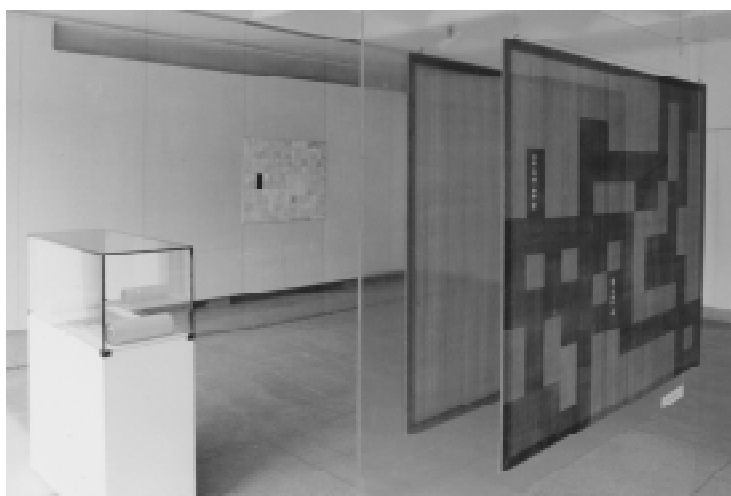
Eugenijus Antanas Cukermanas

Eugenijus Antanas CUKERMANAS was born on 19 September 1935 in Kaunas. In 1960 he graduated from Kaunas Polytechnic Institute, from the Department of Architecture. During his studies he was interested in pictorial art. After graduation he worked first as an architect, and later as a graphic artist. In 1990, Cukermanas joined the Lithuanian Artists' Union. From 1989 to 1999 he was a member of Group 24. The

main field of his artistic activity was painting. He mounted many personal exhibitions and took part in various international exhibitions, in Lithuania, Austria, Great Britain, the USA, Poland, France, Sweden and Germany. His paintings can be seen in museums and private collections abroad. In 1992, Cukermanas was awarded a scholarship by the Austrian *KulturKontakt* Foundation, and in 1997 the prestigious grant of the *Pollock-Krasner* Foundation (USA). In 1996 and 2001 he worked at the *Cité Internationale des Arts* in Paris. The pictures painted there were displayed in 1996 and 2003 in Vilnius. In 2000, Cukermanas was awarded the Lithuanian National Culture and Art Prize.

Documentation

The Modern Art Information Center. Vilnius, Di- Lietuvos Aidas gallery, Vilnius, Žemaitijos str. 11.
džioji str. 4/Bokšo str. 5.



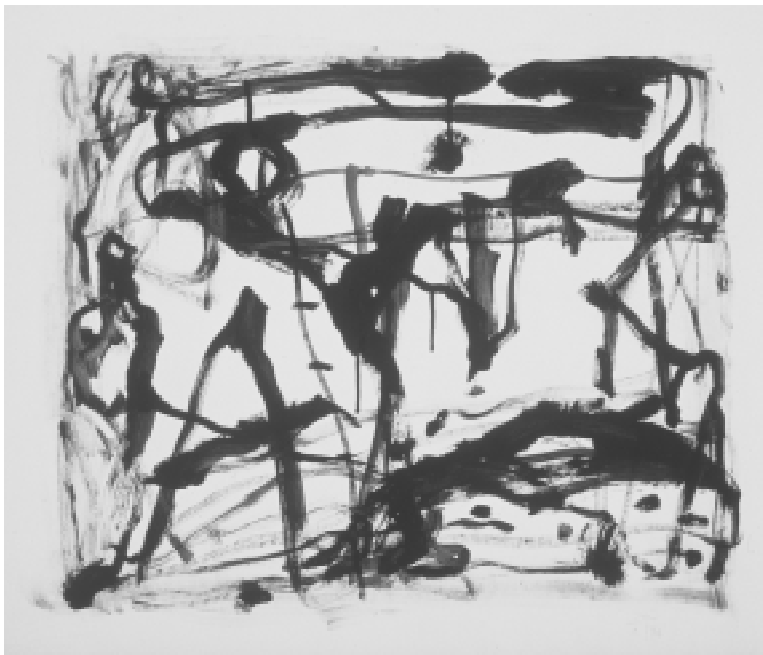
FD Skrajojantis olandas. Ekspozicija Šiuolaikinio meno centre. 1998. Vilnius.



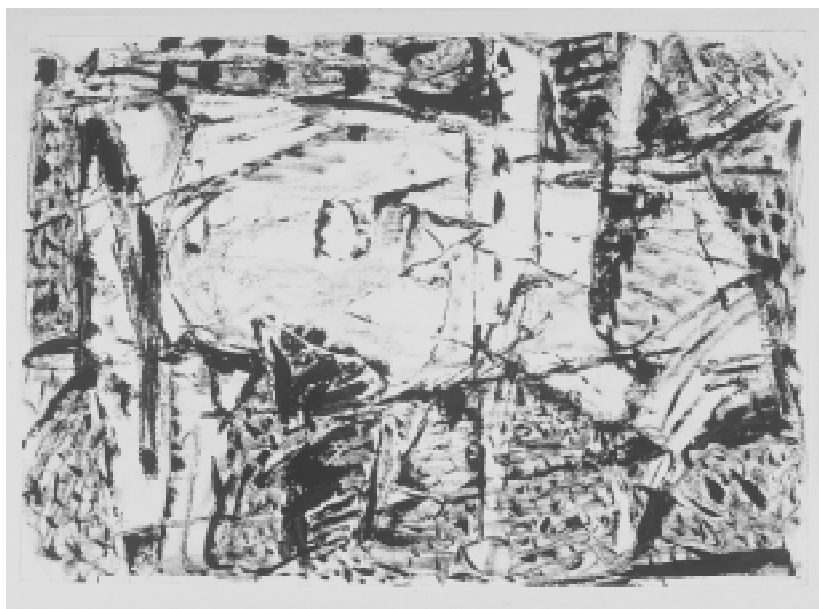
Eugenijus Antanas Cukermanas. (*Gare du N.*) 2001. Popierius, mišri technika. 70 x 50



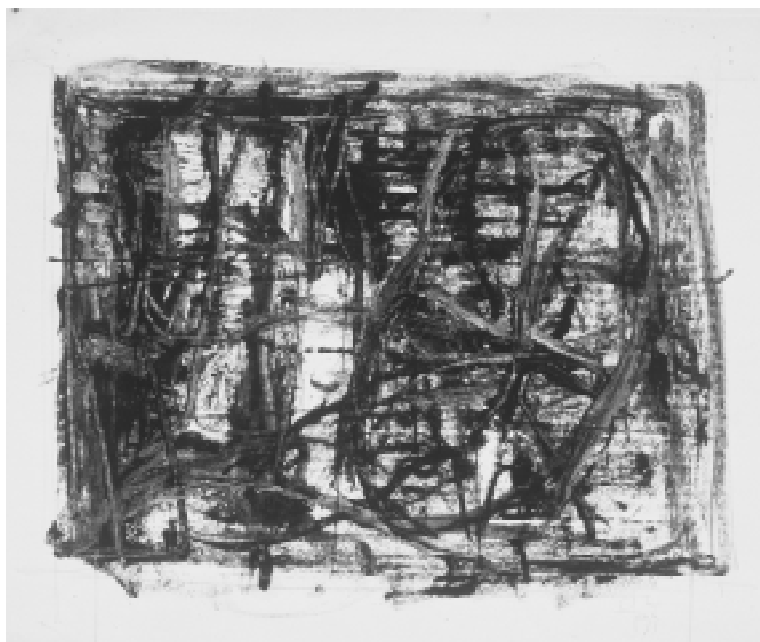
Eugenijus Antanas Cukermanas. *Sans titre*. 1995. Popierius, akrilas. 50 x 75



Eugenijus Antanas Cukermanas. *Sans titre*. 1995. Popierius, akrilas. 50 x 75



Eugenijus Antanas Cukermanas. *Be pavadinimo*. 1989. Popierius, gvašas. 42 × 59,5



Eugenijus Antanas Cukermanas. *Kaptarūnų improvizacija*. 1994. Popierius, mišri technika. 37,5 × 50



Eugenijus Antanas Cukermanas. (*Impromptu II*). 2001. Popierius, tušas. 62 × 47

TOMAS SODEIKA

Kauno technologijos universitetas



KĄ EMMANUELIS LEVINAS VEIKIA HUSSERLIO „MOKYKLOJE“?

(Apie teksto kaip prasmės medijos ribas)

What is Emmanuel Levinas doing in Husserl's "school"?
(On the limits of text as the medium of meaning)

SUMMARY

According to the historian of science Thomas S. Kuhn, the development of science is not a cumulative process of growing knowledge; rather it is something that has alternating *normal* and *revolutionary* phases. The establishment of the *normal* phase in science depends on the *paradigm*: universally recognised scientific achievements that provide a community of scientists with a model of problems and their solutions. The establishment of such paradigms can be considered as the rise of the scientific *schools*. Kuhn describes phase of normal science as "puzzle-solving". Some similarity can be found in the history of philosophy. Husserl's idea of intentionality can be considered as a proposal of the new paradigm enabling the solving of the classic puzzle of the *adaequatio intellectus et rei*. The main difficulty in solving this *puzzle* is the question about the temporality of consciousness: is the time of the intentionality itself the same as the time of the intended object? Husserl did not succeed in finding an answer to this question. This situation is similar to the crisis of the paradigm of intentionality. Levinas' philosophy may be considered as a "paradigm shift". The new *paradigm*, however, is not a new frame which enables successful puzzle-solving; it acquires a more practical character which Levinas calls *ethics*. Yet Levinas' *ethics* is not a kind of "theory of morality". Rather, it is a new strategy of perception. The model of this strategy is no longer a "sight" but a "touch".

Analizuodamas mokslo raidą, mokslo istorikas Thomas S. Kuhnas pastebėjo, kad ši raida nėra tolydus žinių

kiekio gausinimas. Anot Kuhno, mokslo raidoje esama tam tikrų lūžio momentų, kai radikaliai keičiasi pamatiniai tikrovės

RAKTAŽODŽIAI. Fenomenologija, Husserlis, Levinas, prasmė, tekstas, medija.

KEY WORDS. Phenomenology, Husserl, Levinas, meaning, text, medium.

vaizdiniai bei jų aiškinimo schemos. Šiuos lūžius Kuhnas vadina „paradigmų kaita“, o pačią „paradigmą“ apibūdina kaip „visuotinai pripažintus mokslo pasiekimus, tam tikru metu suteikiančius mokslinei bendruomenei problemų kėlimo ir jų sprendimo modelį“¹. Paradigma nustato tam tikrą pasaulio suvokimo būdą, pasireiškiantį implicitiškais ar eksplikuotais pamatiniais vaizdiniais, principais, sąvokomis, savita leksika, stilistika ir retorika. Įsitvirtinusi „paradigma“ mokslininkus suburia į „mokyklą“ ir suteikia jiems galimybę apsiriboti specialių problemų sprendimu. Šią mokslo raidos fazę Kuhnas vadina „normaliu mokslu“. Vienas iš esminių „normalaus mokslo“ bruožų, anot Kuhno, yra tai, kad mokslininkų darbas tampa panašus į „galvosūkių sprendimą“. „Galvosūkiai, – pastebi Kuhnas, – įprasta prasme, kuri čia turima galvoje, yra specialių problemų, kurias sprendžiant patikrinamas tyrinėtojo talentas ir meistriškumas, kategorija. Šį terminą gali pailiustruoti tokie žodžiai kaip „dėlionė“ ir „kryžiažodis“.“² Tačiau ilgainiui „sprendžiant galvosūkius“ susiduriama su neįveikiamais sunkumais, senąją paradigmą tenka keisti nauja.

Nors filosofija daugeliu požiūrių skiriasi nuo Kuhno analizuojamų specialiųjų mokslų, tačiau nesunku išžvelgti ir tam tikrų panašumų. Iš tiesų, peržvelgę daugiau nei pustrėčio tūkstantmečio trunkančią filosofijos istoriją ir čia galėtume pastebėti tam tikras „mokyklas“, kuriose dirbamas darbas daugeliu požiūrių panašus į tą, kuri dirba „normalaus“ mokslo fazėje gyvenantys

mokslininkai – tai „galvosūkių sprendimas“.

Vienu iš sudėtingiausių klasikinės filosofijos „galvosūkių“ galima laikyti klausimą apie tai, kaip yra įmanoma, kad mes pažįstame tikrovę. Iš pažiūros čia nėra nieko sudėtinga. Atrodytų, tikrovę pažįstame matydami, girdėdami, liesdami, uosdami, ragaudami. Tačiau pakanka pievoje susirangiusią gyvatę palaikyti piemenų pamestu virvagaliu, ar katės kniaukimą supainioti su kūdikio verksmu, ir tampa aišku, kad klausimas „kas yra tiesa?“ iš tikro yra „galvosūkis“. „Paradigmą“ kurios rėmuose šį galvosūkį bandė spręsti ištisos filosofų kartos, gali būti suformuluota dar Aristotelio tekstuose aptinkama (žr. pvz. Met. 1011 b 26), o Viduramžių scholastų kiek pakeista ir įtvirtinta klasikine formule: *veritas est adaequatio intellectus et rei*. Pagal šią formulę išeina, jog tiesą pažįstame tada, kai pavyksta nustatyti tikrovės ir jos reprezentacijos sąmonėje atitikimą. Tačiau kaip tai padaryti, nėra aišku. Reikalas tas, kad čia tenka derinti du visiškai skirtingos prigimties dalykus – *res* ir *intellectus*. Galima tik stebėtis ir žavėtis „talentu ir meistriškumu“, kurį pademonstravo daugybė filosofų, prigaminusių ištisas bibliotekas tekstų, kuriuose pateikiami įvairūs šio „galvosūkio“ sprendimai. Tačiau nepaisant visų jų pastangų, tenka pripažinti, kad „galvosūkis“ taip ir liko neišspręstas. Pasinaudodami Kuhno terminologija, galėtume sakyti, jog čia turime reikalą su situacija, akivaizdžiai liudijančia senosios paradigmos krizę ir reikalaujančia tą paradigmą pakeisti nauja.

INTENCIONALUMAS KAIP „PARADIGMA“

Būtent tokią naują paradigmą galėtume išvelgti tame, ką XIX ir XX amžių sandūroje bandė daryti Edmundas Husserlis. Jo inicijuotą „fenomenologinį sąjūdį“³ galima traktuoti kaip naujos filosofinės „mokyklos“ pradžią, „mokyklos“, kurios pagrindą, kaip ir dera, sudaro nauja paradigma. Atrodo, kad Husserlis siūlo pažvelgti į *res* ir *intellectus* priešpriešą ne kaip į tam tikrą pamatinę duotybę, o greičiau kaip į abi šias priešybes vienijančio principo išvestinę. Būtent tokiu principu Husserlis laiko sąmonės *intencionalumą*. Galima sakyti, kad, siūlydamas sąmonę traktuoti kaip intencionalią, Husserlis siūlo nebendramates *intellectus* ir *res* sąvokas pakeisti bendramatėmis *cogitatio* ir *cogitatum* sąvokomis. Pagal fenomenologijos pradininko sumanymą, abi šios sąvokos turėtų reikšti nebe dvi savarankiškas substancijas, o tam tikro santykio nesavarankiškus momentus. Šis santykis, kurį Husserlis ir įvardina kaip intencionalumą, turėtų būti traktuojamas kaip pirminis savo momentų atžvilgiu.

Tad išeitų, kad Husserlis siūlo keisti „paradigmą“ – jis siūlo požiūrį, alternatyvų tam, kurio buvo laikomasi nuo pat Aristotelio laikų. Iš tiesų, čia kvestionuojamas Aristotelio kategorijų lentelės įtvirtintas substancijos kaip pagrindinės kategorijos statusas. Husserlis siūlo pakeisti kategorijų reikšmingumo rangą – pagrindine laikyti ne *substancijos*, o *santykio* kategoriją. Tačiau svarbiausia yra tai, kad šio santykio momentai – *cogitatio* ir *cogitatum* – turėtų būti mąstomi ne statiškai, o dinamiškai – kaip *actus* ir *ac-*

tualitas. Atlikus šį pakeitimą, sąmonė tampa bendramate su transcendentine jos atžvilgiu tikrove. Būtent „akto“ pobūdis yra ta intencionalumo savybė, kuri leidžia traktuoti *res* ir *intellectus* kaip bendramačius ir tikėtis, kad tuo būdu pavyks išspręsti jų atitikimo galimybes „galvosūkį“. Jei iš tikro yra taip, tai tolesnę fenomenologijos plėtotę iš tiesų galėtume gretinti su „normalaus mokslo“ faze, kai pereinama prie „galvosūkių sprendimo“. Ir tikrai, skaitant tiek paties Husserlio, tiek kitų fenomenologų ar juo labiau fenomenologijos tyrinėtojų tekstus, dažnai kyla būtent toks išpūdis.

Galvosūkiai, kuriuos imasi spręsti „fenomenologinius“ tekstus gaminantys autoriai yra vienaip ar kitaip susiję su esmine intencionalumo charakteristika, kurią Husserlis nusako kaip *evidenciją*. Štai vieno iš daugelio Husserlio ranka pagamintų tekstų fragmentas, kuriame bandomas eksplikuoti šios sąvokos turinys: „Plačiausia prasme evidencija reiškia intencionalaus gyvenimo visuotinę pro-fenomeną – kitaip, negu bet kokia kita sąmonė, kuri a priori gali būti *tuščia*, mananti-iš-anksto, netiesioginė, neautentiška, evidencija yra visiškai ypatinga sąmonės rūšis, kurioje daiktas, dalykų padėtis, bendrybė, vertybė ir t.t. pasirodo, pateikia save kaip save pačius, galutiniu *buvimo kaip „pats čia“* (*selbst da*), *buvimo duotu betarpiškai aki-vaizdžiai, originaliter* modusu. Manoją Aš atžvilgiu tai reiškia: ne neaiškiai, tuščiu manymu-iš-anksto taikyti į ką nors, bet būti prie paties to dalyko, žiūrėti į jį pa-

tį, matyti jį patį, išvelgti (einsehen) jį patį.⁴⁴ Tad galėtume sakyti, jog evidenciją husserlis traktuoja kaip išskirtinį intencionalumo modusą, kurio išskirtinumas glūdi tame, kad tam tikrą turinį suvokiančios sąmonės *actus* čia visiškai sutampa (*adaequatio!*) su paties to turinio *actualitas*.

Nesunku pastebėti, jog taip suvokiamos evidencijos provaizdis yra dekartiskasis *ego cogito*. *Cogito* patirtis Descartes'ui pirmiausia svarbi tuo, kad joje mąstymo turinys ir aktas, kuriuo tas turinys mąstomas, visiškai sutampa. Šis sutapimas ir leidžia būtent *cogito* patirtyje išvelgti *fundamentum inconcussum veritatis*. Tik tiek, kad šitai padaryti Descartes pajėgia vien tol, kol *cogito* turinys yra *res cogitans*, t.y. vien tol, kol *cogito* yra grynas refleksijos judesys, kuriame nėra jokio kito turinio, išskyrus patį *cogitatio* judesį. Išeina, kad *cogito* užsi-

sklendžia savyje ir tuo pačiu nubrėžia neperžengiamą ribą, skiriančią *res cogitans* nuo *res extensa*. Prisiminkime, kiek pastangų tiek pačiam Descartes'ui, tiek gausybei jo pasekėjų kainavo „grįžimas“ į sąmonės atžvilgiu transcendentiską pasaulį. Jam ir jo „mokyklos“ atstovams teko spręsti nepaprastai sudėtingą galvosūkį, kad galėtų paaiškinti, kaip įmanomas „objektyvus“ pažinimas, t.y. pažinimas, kurio turinys yra pirmiausia jusliškai suvokiama tikrovė. Būtent juslinis suvokimas yra riba, atskirianti *res cogitans* ir *res extensa*. Bet ar tai, kas gali skirti, sykiu nėra ir tai, kas gali sieti? Husserlio siūloma intencionalumo paradigma leidžia išnaudoti šį juslinio suvokimo prigimtyje glūdinį ambivalentiškumą – intencionalumas leidžia juslumą traktuoti ne kaip ribą, skiriančią imanenciją ir transcendenciją, o kaip šių sričių sąsają.

JUSLINĖS PATIRTIES „GALVOSŪKIS“

Dar daugiau – juslinį suvokimą Husserlis traktuoja kaip „pirminį žiūros modusą“ (*Urmodus der Anschauung*). Šios suvokimo rūšies primatas prieš kitas suvokimo formas ar rūšis kyla iš to, kad jusliškai suvokiamas dalykas, kitaip, negu įsivaizduojamas, prisimenamas ar abstrakčiai mąstomas, yra „pats štai čia“ (*selbst da*), yra duotas mums tiesiogine prasme „kūnišku pavidalu“ Tačiau tai nereiškia, jog tokiu būdu pažinimo problema tampa galutinai išspręsta. Reikallas tas, kad intencionalumas nėra paprastas, vienalypis „nukreiptumas“. Greičiau čia turime reikalą su nepapras-

tai sudėtinga, daugialype struktūra, verčiančia spręsti gausybę „galvosūkių“. Imkime pavyzdį – Husserlio aprašytą stalo suvokimą: „Kai matome stalą, tai matome jį iš kokios nors pusės ir būtent ši pusė yra tai, kas iš tikro matoma; stalas turi ir kitas puses. Jis turi nematomą užpakalinę pusę, jis turi nematomą vidų ir visi šie pavadinimai iš tikro yra įvairių pusių, įvairių galimo regimumo (*Sichtigkeit*) pavadinimai. Tai nepaprastai svarbi aplinkybė (*We-sensanlage*). Mat kiekvieno juslinio suvokimo tikroji prasmė aprėpia to suvokimo objektą kaip jo objektinę prasmę,

t.y. šį daiktą – stalą, kurį matome. Tačiau šis daiktas yra ne dabar iš tikro matoma pusė, o (tikrosios juslinio suvokimo prasmės požiūriu) būtent visas daiktas (Voll Ding), turintis ir kitas puses – puses, kurios iš tikro bus jusliškaai suvokiamos ne šiame, o kituose jusliniuose suvokimuose. Apskritai paėmus, juslinis suvokimas yra originalo suvokimas. Tačiau išoriniame jusliniame suvokime susiduriame su savitu dvilypumu (Zwiespalt), su tuo, kad originalo suvokimas yra įmanomas tik kaip tikras ir autentiškas suvokimas vien tam tikrų pusių ir suvokimas-sykiu kitų pusių, kurių dabar originaliu pavidalu nėra. Sakau 'suvokimas-sykiu', nes juk ir neregimas puses sąmonė kažkoku būdu 'turi omenyje' kaip taip pat esančias dabar.⁴⁵ Kaip tad išeina, kad, nors visuomet matome tik dalį stalo, vis dėlto suvokiame jį kaip visumą? Spręsdamas šį „galvosūkį“, Husserlis įveda „horizonto intencionalumo“ sąvoką. Anot jo, bet kokio daikto juslinis suvokimas tarsi susideda iš dviejų komponentų– iš tos daikto dalies, kurią iš mūsų žiūrėjimo taško aktualiai matome, ir kitų, iš to taško aktualiai neregimų daikto pusių. Pastarosios, nors ir nėra aktualiai jusliškaai patiriamos, tačiau vis dėlto yra suvokiamos kaip „horizontas“. Įtampa tarp šių dviejų komponentų „paaikškina“ jau minėtą *dinaminį* intencionalumo pobūdį – tai, kad čia turime reikalą ne su *intellectus* ir *res*, o su *actus* ir *actualitas*: „Kiekvienam suvokimui, tuo mastu, kuriuo jis yra ko nors suvokimas, yra būdinga ta esminė savybė, kad ne tik apskritai jis gali virsti vis kitokiomis savo

paties atmainomis, tuo pat metu išsaugodamas tą patį objektą, kuris dėka sintezės vienumo tose atmainose intencionaliai glūdi kaip identiška objektinė prasmė, bet ir tai, kad jis gali daryti tai tik *horizontų intencionalumo* būdu. Objektas yra, galima sakyti, identiškumo poliūs, kažkas, kas yra visuomet suvokiama, kaip tai, kas turi manomą-iš-anks-to ir galimą realizuoti prasmę (...).“⁴⁶ Tad galima sakyti, jog būtent „horizonto intencionalumas“ motyvuoja suvokimo vyksmą, t.y. jį „išjudina“, paverčia procesu, kuriame sąmonės *actus* sutampa su suvokiamo dalyko *actualitas*.

Šio vyksmo pagrindą sudaro gryo laiko suvokimo sklaida, kurioje nuolatos vis iš naujo „gimdoma“ suvokimo ir suvokiamojo turinio tapatybė (*adaequatio*). Šią tapatybę Husserlis įvardina kaip „pirmapradę impresiją“: „*Pirmapradė impresija* yra absoliuti šio gimdymo (*Erzeugung*) pradžia, pirmapradis šaltinis (*Urquell*), tai, iš ko visa kita nuolatos gimsta. Tačiau ji pati nėra pagimdyta, ji atsiranda ne kaip tai, kas pagimdyta (als *Erzeugtes*), bet per *genesis spontanea*, ji yra pirmapradis gimdymas (*Urzeugung*). Ji ne išauga (nėra jokio jos gema-lo (Keim)), ji yra *pirmapradis kūrimas* (*Urschöpfung*). Kai sakoma, kad ant Dabar, kuris modifikuoja į ne-Dabar, nuolatos užsikloja naujas Dabar, arba kad jis yra pirmapradiškai staiga (*urplötzlich*) ištrykštantis šaltinis – visa tai yra tik vaizdai. Galima tik tiek pasakyti, kad sąmonė be impresijos yra niekas.“⁴⁷ Tačiau vien nuolatos atsinaujinančios pirmapradės impresijos nepakanka tam, kad galėtume išspręsti laike trun-

kančio objekto suvokimo „galvosūkį“. Norėdami paaiškinti dabarties momentų sekoje besiaktualizuojančių pirmapradžių impresijų sekos tolydumą (o be jo suvokimo vyksmas suskiltų į tarpusavyje nesusijusius pavienius momentus), turime „pasukti galvą“ ir „sugalvoti“, kaip tie momentai yra tarpusavyje susiję. Spręsdamas šį „galvosūkį“, Husserlis įveda „protencijos“ ir „retencijos“ sąvokas, kuriomis įvardinamas savotiškas pirmaprados impresijos „horizontas“ – aktualiai išgyvenamą „dabar“ gaubianti „tik ką“ ir „dar ne“ aplinka. „Dar ne“ ir „tik ką“ horizonte mes tik ir galime patirti „dabar“ suvokimo tęstinumą. Pirmaprados impresijos grimzdimas į retencinį „tik ką“ sykiu „išlaikant“ (Husserlis čia vartoja substantyvuojančią žodžių konstrukciją: „Im-Griff-Behalten“) jos modifikuotą turinį, daro įmanomą tolydų perėjimą prie naujo „dabar“, prie naujos pirmaprados impresijos, kuri yra anticipuota protencijoje. Tuo būdu turėtų paaiškėti, kaip atsitinka, kad bet kokią jusliškai suvokiamą turinį suvokiame ne kaip pabirą tarpusavyje nesusijusių paskirų pirmaprados impresijos momentų seką, o kaip tolydų „laiką trun-

kančių objektą“. Bet ar paaiškėja? Reikallas, kad pasakymas „laiko suvokimas“ (Husserlis sako: „Zeitbewusstsein“) yra dviprasmis – jis gali reikšti ir tai, kad suvokiamas laikas, ir tai, kad laikas suvokia. Iš tiesų, juk suvokimas taip pat yra tam tikras *procesas*, tad neišvengiamai kyla klausimas apie laiko, kuriame jis skleidžiasi, santykį su suvokiamo dalyko (šiuo atveju – paties laiko) laikiškumu. Ir čia, kaip paaiškėja, Husserlis susiduria su neišsprendžiamu „galvosūkiu“. Jis bando postuliuoti abiejų laikų tapatybę: „Yra vienas vienintelis sąmonės srautas, kuriame konstituoja tona imanentinė laikinė vienovė ir sykiu pačios sąmonės srauto vienovė. Kad ir kaip nepriimtina (iš pradžių gal net beprasmiškai) atrodo tai, kad sąmonės srautas pats konstituoja savo vienybę, vis dėlto yra būtent taip.“⁸ Aišku, kad toks postulatyvus teiginys negali būti laikomas patenkinamu „galvosūkio“ sprendimu. Kitaip sakant, turime pripažinti, jog „galvosūkio“ Husserliui išspręsti *nepavyko*.⁹ Tad prisiminę Kuhno išplėtotą mokslo raidos sampratą, galėtume sakyti, kad patenkame į situaciją, kurioje bręsta „paradigmos kaita“.

LEVINAS IR PIRMAPRADĖS IMPRESIJOS „GALVOSŪKIS“

Gali atrodyti, kad būtent su tokia „kaita“ galėtų būti siejamas Emmanuelio Levino debiutas Husserlio „mokykloje“. Iš tiesų, savo ankstyvuosiuose darbuose Levinas siūlo *kitai* traktuoti patį juslinį suvokimą ir sąmonę apskritai. Kaip matėme, anot Husserlio, judėjimas nuo pirmaprados impresijos prie

retencijos yra sąmonės srauto „srovenimas“. Šiame „srovenime“ pirmaprados impresija modifikuojasi ir liaujasi būti tapati sau pačiai. Bet tai reiškia, kad sąmonė niekada nepajėgia sugriebti pirmaprados impresijos „dabar“, mat ši visuomet jau yra nuo jos pasprukusi: į pirmapradę impresiją nukreipta intenci-

ja, užuot sugriebusi ją pačią, visuomet atranda tik retencinę jos modifikaciją. Aptikęs šį sąmonės vėlavimą, Husserlis manė, kad jį būtina įveikti, ir tikėjosi šitai padaryti ieškodamas laiko patirties „gilesnio“ sluoksnio – sluoksnio, kuriame sąmonė „nevėluotų“. Tuo tarpu Levinas siūlo atsisakyti šio galutinės sąmonės ir jos turinio tapatybės ir sąmonės vėlavimą traktuoti ne kaip stygių, kurį reikia pašalinti „sugalvojant“ čia iškilusio „galvosūkio“ sprendimą, o kaip esminį sąmonės bruožą – kaip būtiną objektyvuojančio intencionalumo sąlygą. Iš tiesų, jei objektas yra įmanomas tik tada, kai, Husserlio žodžiais tariant, pojūtį „atgaivina“ į jį nukreipta intencija, tai, kaip pastebi Levinas, „pastarasis turi būti bent mažumėlę jau nutekėjęs, kad intencija galėtų jį atgaivinti“¹⁰. Išeitų, kad būtent „atstumo“ tarp pirminės

impresijos ir jos retencinių modifikacijų neišvengiamumas, neišvengiamas mąstymo „vėlavimas“ grindžia visą bet koki objektiškumą steigiančio intencionalumo sklaidą: „intencionalumo paslaptis glūdi atstume nuo... arba laiko srauto modifikacijoje. Sąmonė yra senėjimas ir prarasto laiko ieškojimas.“¹¹ „Intencionalumo paslaptis“, kurią čia turi omenyje Levinas, yra ne kas kita, kaip galutinis sąmonės ir bet kokio prasmingumo pagrindas, t.y. tai, ką Husserlis tikėjosi atrasti sprendžiamas pirmąją impresijos „galvosūkį“. Bet pripažindamas, jog pirmąją impresiją yra ne tiek bet kokio sąmoningumo pagrindas bei ištaka, kiek greičiau jos riba, Levinas sykiu pripažįsta, kad galutinis prasmės pagrindas turėtų būti anapus tos ribos esančioje srityje. Šią sritį jis įvardina kaip „etiką“.

„ETIKA“ KAIP TEORIJOS RIBA

„Etika“ paprastai vadiname tam tikrą daugiau ar mažiau susistemintų ir teoriškai pagrįstų taisyklių, normuojančių, struktūruojančių ar net motyvuojančių žmogaus elgesį, visumą. Tačiau Levinas čia turi omenyje ką kita. Štai ką jis rašo: „*Etiškumas* nėra joks aistrų suformuotų partikuliarizmų nukenksminimas; jis nei veda žmogiškąjį subjektą į universalią tvarką, nei surenka visas protingas būtybes kaip idėjas į tikslų karalystę.“¹² Tarsi pratęsdamas šį negatyvų „etiškumo“ nusakymą (jame nesunku pastebėti atsiribojimą nuo Spinozos ir Kanto etikos sampratų) Levinas išnašoje priduria sakinių, formos požiūriu

primenantį apibrėžimą: „*Etiniu* vadiname tokį santykį tarp dviejų terminų, kuriame nei vieno, nei kito nesusieja nei supratimo sintezė, nei subjekto ir objekto santykis, ir kuriame vienas kitam jie vis dėlto yra svarūs, svarbūs, reikšmingi, kuriame juos sieja intriga, kurios žinojimas negali nei išsemti, nei išspręsti.“¹³ Krenta į akis, kad šiame apibrėžime nėra nieko, kas „etiškumą“ sietų su įprasta moralės teorijos tematika. Apibrėždamas šią sąvoką, Levinas vartoja greičiau logikos ir epistemologijos terminus, stokojančius bet kokių „moralinių“ konotacijų. Tad, atrodytų, kuo gi čia dėtas „etiškumas“?

Be abejo, etika egzistuoja ir kaip teorinės refleksijos sritis, kurioje nagrinėjami pamatiniai žmogaus gyvenimo ir veiklos principai, formuluojami šios veiklos motyvai ir normatyvai. Visa tai daroma gaminant atitinkamos rūšies tekstus. Tačiau ar tokių „etinių“ tekstų gaminimas gali būti laikomas galutiniu etinio diskurso rezultatu? Juk turėtume pripažinti, kad *rašyti apie etiką* yra prasminga tik tada, kai tai, kas parašyta, peržengia teksto plokštumos ribas ir įsiterpia į patį gyvenimą, jį formuodamas ir trans-formuodamas. Tad ko gera, tai, jog anapus teoriškumo esančią sritį Levinas nusako kaip „etiškumą“, pirmiausia turėtume suprasti kaip nuorodą į tai, kad čia turime reikalą nebe su *teorija*, kurioje gaminant tekstus sprendžiami „galvosūkiai“, o su *praktika*. Matyt kaip tik šitai ir turi omenyje Levinas, teigdamas, jog „etiškumas“ jam pirmiausia „reiškia subjektyvumo apgręžimą“¹⁴. Subjektyvumą, kuris iki šiol buvo traktuojamas kaip intencionalinės

analizės, t.y. tam tikros *teorijos* pamatas, dabar bandoma „apgręžti“ ir pažvelgti į jį iš kitos, „praktinės“ pusės. Tad galima sakyti, kad „apgręžtas subjektyvumas“ pirmiausia yra *neteorinis* subjektyvumas. Tačiau toks negatyvus nusakymas yra abstraktus. Nėra aišku, koks gi galėtų būti pozityvus šio „neteoriškumo“ turinys?

Atrodo, kad Levino „etikai“ pozityvumo suteikia kiek netikėta sąsaja su juslumu. Iš tikrųjų, kitaip negu daugelis etinės koncepcijas plėtojusių mąstytojų, Levinas „etiką“ sieja pirmiausia su jusline patirtimi. Būtent atsigręžimas į jslumą leidžia jam „apgręžto subjektyvumo“ abstrakciją pripildyti konkretaus turinio: „Juslinis suvokimas yra būties artumas ir intencionalinė analizė (t.y. tam tikra sąmonės *teorija* – T.S.) negali šito aprėpti. Tik kaip pažinimas jslumas yra paviršutinybė. Etiniame santykiyje su tikrove, t.y. jslumo steigiamame artumo santykiyje, paliudijama tai, kas esmiška. Čia yra gyvenimas.“¹⁵

NAUJA JUSLUMO „PARADIGMA“ – LYTĖJIMAS

Kaip matėme, ypatingą reikšmę jusliniam suvokimui teikia ir Husserlis. Tačiau Levino jslumo samprata yra kiek kitokia. Esame įpratę laikyti, jog iš penkių jslų, kuriomis disponuoja žmogus, „svarbiausia“ yra *rega*. Atrodytų, tai visiškai suprantama – juk didesnę dalį informacijos apie išorinį pasaulį mums suteikia regos jslė. Tad nenuostabu, kad būtent *rega* pirmiausia siejama su pažinimu, supratimu ar žinojimu. Šitai akivaizdžiai liudija ir mūsų kasdienėje

kalboje vartojamos vizualinės metaforos. Prisiminkime kad ir tokias sąvokas bei pasakymus kaip „įžvalga“, „akivaizdybė“, „įrodymas“, „įvaizdis“, „vaizdinys“, „kaip matome“, „pažiūrėkime“, „pastebėti“, „pažvelgti“, „apžvalga“ ir pan. Šiuos žodžius ir frazes paprastai vartojame kaip metaforas, kuriomis regos jslės patirtis perkeliama į kitokių, nejuslinių prasmės modusų kontekstą. Galima sakyti, kad regos jslė yra mūsų pasaulio suvokimo „paradigma“. Bū-

tent tokią jauslumo sampratą aptinkame ir Husserlio tekstuose. Tiek jo vartojamos bendros sąvokos („fenomenas“, „esmėžiūra“, „horizontas“), tiek konkretūs jauslinio suvokimo pavyzdžiai, kuriais jis iliustruoja vienokias ar kitokias fenomenologinės analizės šitai akivaizdžiai patvirtina. Tuo tarpu Levinas siūlo kitą jauslinio suvokimo „paradigmą“ – vizualumą jis siūlo pakeisti *taktilika*: „Juslumas primordialiiniu požiūriu turi būti interpretuojamas kaip lytėjimas“¹⁶. Vienas iš esminių bruožų, skiriančių lytėjimą nuo regos yra tai, kad norėdami ką nors pamatyti, neišvengiamai turime laikytis atokiai, tuo tarpu lytėdami, esame arti lytimojo dalyko. Tad nenuostabu, jog būtent pagal *lytėjimo* „paradigmą“ besiskleidžianti juslinė patirtis tampa patirtimi to, ką Levinas vadina „artumu“ (*proximité*). Šią patirtį jis siūlo traktuoti kaip pirminę bet kokio įprasminimo, kurią Husserlis bando aprašyti plėtodamas intencionalumo teoriją, atžvilgiu: „Juslumo netarpiškumas yra artumo, o ne žinojimo įvykis.“¹⁷ Ir tik tuo mastu, kuriuo, užuot sprendę „galvosūkį“, įstengiame dalyvauti šiame įvykyje, t.y. tik tuo mastu, kuriuo pajėgiame „būti arti“, esame prie bet kokios prasmės ištakų. Šios ištakos yra pirminės bet kokios prasmės, kuri skleidžiasi vizualumo „paradigmos“ rėmuose, atžvilgiu. „Žinoma, – pripažįsta Levinas, – regėjimas yra atvertis ir sąmonė ir bet koks jauslumas, kai jis išauga iki sąmonės, vadinamas matymu. Tačiau matyme, net kai jis yra subordinuotas pažinimui, glūdi prisilietimas ir artumas.“¹⁸ Taktiliškumas yra kitokio nei *teorinis* santykio su tikrove „paradigma“.

Šitai vėlgi akivaizdžiai liudija ir mūsų kasdienė kalbos vartoseną. Taktilinės metaforos, kitaip nei vizualinės, mūsų kalboje paprastai žymi apytikslį, nepatikimą, pradinį santykį su prasme, santykį, kurį dar reikia tikslinti ir tikrinti. „„Užčiuopti“ ką nors“ reiškia: suvokti vien *apytiksliai*, sykiu išsipareigojant siekti aiškesnio žinojimo, kurį jau galėtume vadinti „įžvalga“. Panašiai metaforizuojame ir žodį „paliesti“. Vartodami tokius ar panašius pasakymus, paprastai turime omenyje tam tikro tolesnio – detalizuojančio ar gilinančio supratimo reikmę. Sakydami, jog „užčiuopėme“ kokią nors dalyką, ar „palietėme“ kokią nors temą, mes tuo pačiu tarsi pripažįstame šio santykio su prasme netobulą, neišbaigtą, „deficitinį“ pobūdį. Tuo tarpu Levinas bando atkreipti mūsų dėmesį į tai, kad šie taktilinėmis metaforomis nusakomi supratimo modusai visiškai nebūtinai turi reikšti stygių, kurių privačiu pašalinti; priešingai – jie turi būti traktuojami kaip bet kokios prasmės galutinis pamatas, kuris, kaip toks, turi savaiminę vertę. Lytėjimo metaforos tampa stygiaus išraiška tik tada, kai savo patirtį bandome paversti *žinojimu*, t.y. dekartiškuoju *clara et distincta perceptio*. Bet kaip tik šitaip elgdami, prarandame *sąlytį* su tikrove, nes pamirštame, kad anksčiau nei lytėjimas virsta daiktų išorės pažinimu, jis yra ne „pirmapradė impresija“, o „grynas prisiartinimas ir artumas“¹⁹.

Tačiau tai, jog lytėjimas čia užima regos vietą ir tampa „paradigmine“ jusle, anaptol nereiškia, kad jis tuo pačiu paverčiamas naujų „galvosūkių“ sprendimo pagrindu. Lytėjimo jauslės „paradig-

miškumas“ čia neturėtų būti traktuojamas kaip naujo teorinio modelio pasirinkimas, modelio, kuriuo remiantis vėl gaminami tekstai, naudojant jau nebe vizualumą, bet taktiliškumą metaforizuojančią leksiką bei retoriką. Greičiau tai nauja gyvos juslinės patirties sklaida, kai ši patirtis artikuliuojama kitaip nei esame įpratę, būtent – kai, ano Levino, „matome ir girdime taip, tarsi liestume“²⁰. Bet kaip turėtume suprasti suprasti šį keistą juslių „remiksą“? Argi rega, klausia ir lytėjimas nėra *skirtingos* juslės, kurių nevalia painioti ir maišyti? Galbūt tokios iš pažiūros keistos Levino siūlomos „sinestezės“ prasmė galėtų tapti aiškesnė, jei atkreiptume dėmesį į tai, kad tiek mūsų rega, tiek klausia dažniausia yra orientuotos į *informacijos* priėmimą. Iš tiesų, juk tai, ką matome, ir tai, ką girdime, dažniausia suvokiame taip tarsi *skatytume*, t.y. suvokiame taip, tarsi vienintelė ir universali mūsų santykio su tikrove medija būtų *tekstas*. Tas ar kitas regimas ar girdimas dalykas suvokiamas kaip juslių pateikiamo pranešimo nejuslinis turinys. Bet jei taip, tai turime pripažinti, jog žiūrėdami nematome ir klausydami negirdime. Juk nors skaitydami tekstą, žiūrime į tai, kas parašyta, tačiau mūsų žvilgsnis nukreiptas vien į raidžių ar raidžių junginių atpažinimą. Tai reiškia, kad pačių raidžių iš tikro *nematome*. Savo žvilgsnį kreipiame tarsi kiaurai pro regos juslę suvokiamą vaizdą ir prie šio vaizdo neužsibūvame. Panašiai atsitinka ir suvokiant tekstą iš klausos. Tad išeina, kad tiek regėjimu, tiek klausia suvokiamų dalykų *prasmė* mums yra tapusi „ženklinė“ prasme. Tai, ką regime ir girdime esame įpratę

traktuoti vien kaip ženklus, t.y. tikrovės prasmė mums tampa pasiekiamą tik per teksto mediją. Patys savaime tie ženklai atrodo beprasmy. Prasmę jie įgyja tik tada, kai pavyksta juos *perskaityti*, t.y. nustatyti jų semantinę sąsają su tuo, kas yra „anapus“ jų – su idealia reikšme. Lytėjimas, kurį turi omenyje Levinas, turėtų grąžinti jusliškai suvokiamai tikrovei jos savaiminę, teksto „nemedijuotą“ prasmę. Matyt turėdamas omenyje būtent šitai, Levinas pabrėžia, kad „[p]risilietimas (toucher), kuriuo prisiartinu prie artimo, yra ne reiškinys ar žinojimas, bet etinis komunikacijos įvykis; šis įvykis yra bet kokios informacijos perteikimo sąlyga; jis sukuria universalumą, kurioje ištariamai žodžiai ir teiginiai. Kontaktas, kuris transcenduoja mane artimo link, ne artimo tematizavimas, bet užuomina, kuri yra ankstesnė už bet kokią teiginį.“²¹ Žodžio „užuomina“ čia nederėtų suprasti kaip tam tikro žemesnio, neišbaigto, „primityvaus“ santykio su prasme pavadinimas: „Artumas (proximité) yra reikšmė *per save pačią*.“²²

Bet juk „reikšmė per save pačią“ yra esminė charakteristika to, ką Husserlis vadina *fenomenu*. Tad išeina, kad prasmės sklaidos hierarchijoje lytėjimu patiriamam „artumui“ Levinas pripažįsta tą patį „rangą“ kaip ir fenomenui. Tačiau dėl pastarosios sąvokos „vizualinės“ kilmės, ji tampa nebetinkama įvardinti tai, ką Levinas laiko pirminiu santykiu su bet kokio prasmingumo galutiniu pagrindu – santykiu su Kitu. „Tą būdą, kuriuo Kitas, siekdamas mano pripažinimo ir sykiu išsaugodamas inkognito, pašiepdamas supratingai, sukalbininkiškai primerktą akį, pasireiškia

nepasireikšdamas, mes, darydami nuorodą į graikiško žodžio etimologiją ir priešindami jį pergalingam ir nekukliam *fenomeno* pasirodymui, vadiname mįsle (enigme).²³ Bet argi „mįslė“ nėra tas pat, kaip „galvosūkis“? Argi mįslės nėra užmenamos tam, kad jas įmintume, t.y. „sugalvotume“ teisingą atsakymą? Iš tiesų, dažniausia žodį „mįslė“ vartojame būtent taip. Mįslė mums paprastai reiškia „galvosūkį“, kurį turime spręsti, ieškodami atsakymo, tenkinančio akivaizdumo (vizualinė metafora!)

reikalavimą, kitaip sakant, elgiamės taip, kaip elgtis mus verčia vizualumo „paradigma“. O gal kaip tik dėl to Levinas ir siūlo šią paradigmą pakeisti? Gal kaip tik dėl to „paradigmine“ jusle jis laiko ne regą, o lytėjimą? Jei taip, tai ir žodis „mįslė“ Levino žodyne reiškia ne „galvosūkį“, o greičiau *slėpinį*, kuris „pasireiškia nepasireikšdamas“ ir todėl gali būti tik *užčiuopiamas*, nesistengiant nieko „pamatyti“. Juk *lytedami* greičiau *nujaučiame* nei *žinome*, bet tik *nu-jausdami* galime *už-jauti*.

GLAMONĖ

Prisilietimas yra tas „etinis“ santykis, kuriame randasi *Kito* prasmė. Aišku, kad šitaip patiriamas „Kitas“ nėra vien neigimo loginio operatoriaus taikymas „To paties“ sąvokai. Jei būtų taip, tai „Kitas“ būtų vien dialektinė sąvoka, puikiai tinkanti „galvosūkiams“ formuluoti (kaip kad, pavyzdžiui, Platono „Parmenide“ 137c-166c). Nepamiršime, kad Levinas apie Kitą kalba „etiškai“, o tai reiškia, kad norėdami suprasti šią sąvoką adekvačiai, turime jos prasmės ieškoti ne sprenddami „galvosūkius“, o ypatingu būdu „artindamiesi“ prie Kito. Šio „artinimosi“ esmėje glūdi tam tikras paradoksiškumas, kurį Levinas nusako taip: „Artintis prie Kito reiškia siekti to, kas jau yra, ieškoti to, kas jau yra atrasta, negalėti pasitraukti nuo artimo.“²⁴ Galėtume paklausti: argi šis sakinyss nėra „mįslė“, kurią reikia „įminti“, „galvosūkis“, kurį reikia „išspręsti“? Juk siekti galime tik to, ko nėra, ieškoti – to, ko dar neatradome, ir tik nuo to, kas yra arti, galime pasitraukti. Žinoma, galima

bandyti „pasukti galvą“ ir „sugalvoti“, ką čia turi omenyje Levinas. Tačiau taip elgdamiesi, išleisime iš akių (vėl vizualinė metafora!) tai, kas Levinui svarbiausia, būtent – kad artinimasis prie Kito yra ne mįslių minimas ar galvosūkių sprendimas, o gyva patirtis. Tad užuot ieškoję vienokio ar kitokio prieštaringas sąvokas susiejančio principo, greičiau turėtume atsigręžti į šią patirtį ir paieškoti tokios jos formos, kurioje šių prieštaravimų prieštaringumas išgyvenamas kaip prasmingumas, dar daugiau – kaip bet kokios prasmės pagrindas. Tarsi nujausdamas mūsų klausimą: „kaip tai gali būti patirta?“, Levinas atsako: „Kaip glamonė“²⁵: „Glamonė yra artinimosi (approche) ir artumo (proximité) vienybė. Joje artumas sykiu yra ir nebuvimas. Kas gi dar galėtų būti glamonėjamos odos švelnumas, jei ne trūkis, skiriantis prezentaciją (présentation) ir prezenciją (présence)?“²⁶ Akivaizdu, jog paskutinis šios citatos sakinyss yra retorinis klausimas, t.y. klausimas, ne-

reikalaujantis teksto medijoje išsitenkančio atsakymo. Tačiau šiuo atveju pastaroji aplinkybė galėtų reikšti dar ir tai, kad Levino „retorika“ yra šis tas daugiau nei vien tam tikra teksto gamini-

mo technologija. Tai nuoroda į tam tikrą universalų santykį su tikrove ir jos prasme, santykį, kitokį, nei tas, kuriame esame tada, kai, sprenddami „galvosūkių“, gaminame tekstus.

P.S. ARBA VIETOJE IŠVADOS

Iš viso to, kas pasakyta (tiksliau tariant – parašyta), galėtų susidaryti išpūdis, jog dėl Husserlio nesėkmės bandant spręsti laiko suvokimo „galvosūkį“, straipsnio autorius kaltina „klaidingą“ intencionalumo paradigimą ir bando parodyti (vizualinė metafora!), kad Levinas neva „ištaiso“ šią „klaidą“. Kiek straipsnio autoriui yra žinoma, jis pats taip nemano. Jo nuomone, pačioje Husserlio

aptiktoje fenomenologijos idėjoje glūdi nuoroda į tai, kad tekstas nėra ta medija, kurioje gali skleisti fenomenologui rūpima prasmė. Turėdamas šitai omenyje jis klausia: ar nėra taip, kad fenomenologui rūpi ne tiek išspręsti vienokį ar kitokį „galvosūkį“, kiek greičiau šį tą suprasti, t.y. patirti prasmę? (Tai, beje, taip pat retorinis klausimas, kaip ir klausimas, figūruojantis šio straipsnio antraštėje.)

Literatūra ir nuorodos

- 1 Kuhn Th. S. Mokslo revoliucijų struktūra. V., „Pradai“, 2003, p. 10.
- 2 Ten pat, p. 52.
- 3 Spiegelberg H. The Phenomenological Movement. A Historical Introduction. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960. 2 vol.
- 4 Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. / Husserliana Bd.I. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. S. 92.
- 5 Husserl E. Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926. / Husserliana Bd.XI. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966, S. 4.
- 6 Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. / Husserliana Bd.I. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, S. 83.
- 7 Husserl E. Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917). / Husserliana Bd.X. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1969, S. 100.
- 8 Ten pat, p. 378.
- 9 Plačiau apie tai, žr., pvz., Bernet R. Die ungewöhnliche Gegenwart. Anwesenheit und Abwesenheit in Husserls Analyse des Zeitbewusstseins, in: Phänomenologische Forschungen, 14, 1983, S. 16-57.

- 10 Lévinas E. Intentionalité et sensation. / En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris : Vrin, 1982, p. 155.
- 11 Ten pat, p. 156.
- 12 Lévinas E. Langage et proximité. / En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris : Vrin, 1982, p. 225.
- 13 Ten pat.
- 14 Ten pat.
- 15 Ten pat, p. 228.
- 16 Ten pat, p. 227.
- 17 Ten pat, p. 225.
- 18 Ten pat, p. 227-228.
- 19 Ten pat, p. 227.
- 20 Ten pat, p. 227-228.
- 21 Ten pat, p. 236.
- 22 Ten pat, p. 225.
- 23 Lévinas E. Enigme et phénomène. / En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris : Vrin, 1982, p. 209.
- 24 Lévinas E. Langage et proximité. / En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger. Paris : Vrin, 1982, p. 230.
- 25 Ten pat.
- 26 Ten pat.

DALIUS JONKUS

Vytauto Didžiojo universitetas



LAIKAS IR KITAS. HUSSERLIS IR LEVINAS APIE TRANSCENDENCIJĄ

Time and the Other. Husserl and Levinas on transcendence

SUMMARY

The aim of this article is the comparative analysis of Husserl's and Levinas' views on time and the transcendence of the Other. The article deals with the phenomenological notion of time and the flow of intentional lived-experience, and shows how the transcendence of the Other is implicated in it. Also, it analyses Levinas' reflections on time, death, and the feminine, in which the unknowable alterity of the Other is emphasised. Introducing the philosophy of Levinas, the phenomenological sources of it are frequently forgotten. Levinas' philosophy is apprehended as an undivided whole, and his view on phenomenology as solely negative. To the author's thinking, Levinas' relation with phenomenology is more complicated than it can appear at first sight. Levinas' criticism of phenomenology is directed not against phenomenology itself, but against its identifying with the representational pattern of consciousness. The phenomenological description of living-time forms the notion of implicative intentionality, which abolishes the representational pattern of thought and opens the possibility of ethical relations with the other.

IVADAS

Straipsnio tikslas atlikti lyginamąją Husserlio ir Levino pažiūrų į laiką ir kitą transcendenciją analizę. Dažnai pristatant Levino filosofiją užmiršamos jos fenomenologinės ištakos. Levino filosofija suvokiama kaip neskaidoma visu-

ma, o jo požiūris į fenomenologiją – kaip vienprasmėškai negatyvus.

Mano manymu, Levino santykis su fenomenologija yra daug komplikuočiau, nei gali pasirodyti iš pirmo žvilgsnio. Levino kritika fenomenologijos at-

RAKTAŽODŽIAI. Fenomenologija, laikas, transcendencija, kitas, reprezentacija.

KEY WORDS. Phenomenology, time, transcendence, other, representation.

žvilgiu yra nukreipta ne prieš pačią fenomenologiją, bet prieš jos tapatinimą su reprezentaciniu sąmonės modeliu. Fenomenologinis išgyvenamo laiko aprašymas formuoja implikatyvaus intencionalumo sampratą, kuri, panaikindama reprezentuojančio mąstymo modelį, atveria etinio santykio su kitu galimy-

bę. Pradžioje aptarsiu fenomenologinę laiko ir intencionalių išgyvenimų srauto sampratą, parodydamas kaip joje implikuojama kito transcendencija, o tada pereisiu prie Levino apmąstymų apie laiką, mirtį ir moteriškumą kaip nepažinias kito kitybes.

LAIKO FENOMENOLOGIJA

Laiką mes paprastai skaičiuojame laikrodžiais, o šie nustatomi pagal astronominę planetų judėjimą. Tačiau fenomenologinė laiko samprata visų pirma remiasi subjektyvia laiko patirtimi, o ne objektyviu visiems bendru laiku.

Kaip galima fenomenologiškai fiksuoti laiko išgyvenimą? Tam reikalingas tam tikras „žvilgsnio“ posūkis. Nuo išorinio objektyvaus laiko mes turime atsigręžti į vidinį subjektyvųjį laiką. Turime išjungti naivų arba mokslinį objektyvų laiko skaičiavimą. Susilaikymas nuo objektyvaus laiko savaime suprantamumo reikalingas tam, kad atrastume patį laiko išgyvenimą ir jo modalumus. Pavyzdžiui: aš žinau, kad paskaitos laikas objektyviai yra dvi akademinės valandos t. y. 90 minučių, tačiau subjektyviai kiekviena paskaita turi skirtingą laiko tęstinumą. Norėdamas užfiksuoti šį laiko netolygumą, turiu susitelkti į pačią paskaitos laiko tėkmę kaip ji išgyvenama. Tada pastebiu, jog paskaita gali išsitemti arba sutrumpėti, nevienodai išgyvenamos ir atskiros paskaitos dalys. Pvz., paskaitos pradžia prabėga greitai, tačiau prailgsta paskutinės paskaitos minutės kai viskas jau atrodo pasakytas,

bet iki objektyviai nustatytos paskaitos pabaigos lieka dar šiek tiek laiko, ir aš kaip dėstytojas turiu pasistengti jas kuo nors užpildyti.

Kaip galima pastebėti, objektyvus laikas nėra paneigiamas, jo neatsisakoma visiškai, bet keičiama pati suvokimo perspektyva. Objektyvaus laiko taškai (paskaitos pradžia ar pabaiga) tampa reikšmingais tikslais subjektyviame laiko tāsos išgyvenime. Taigi išgyvenamas paskaitos laikas pasižymi ne kiekybinėmis charakteristikomis, bet atsiskleidžia kaip kokybinis laiko kontinuumas. Jis sudarytas ne iš matematiškai apskaičiuojamų ir vienas kito atžvilgiu neutralių taškų, bet visada akivaizdžiai duotas kaip vieno *dabar* perėjimas į kitą *dabar*. Kiekvienas tiesiogiai išgyvenamos, prisimenamos ar įsivaizduojamos paskaitos laiko taškas yra ne atskirtas nuo kitų, bet su jais susijęs. Todėl kiekviena me išgyvenamame paskaitos taške aš turėsiu duotą ne tik tai, ką aš studentamas sakau dabar, bet ir tai, ką pasakiau ir tai, ką dar pasakysiu. Skaitant paskaitą svarbu užlaikyti tai, kas buvo ir numatyti, tai, kas bus. Paskaitos negaliu skaityti taip lyg kiekvienas mano ištar-

mas žodis ateitų iš nebūties ir prasmegimų į nebūtį. Laikas yra būtina paskaitos skaitymo dimensija ir šiuo atveju svarbus ne objektyvus laikas, bet paskaitos dabar kuriame implikuoti praeities ir ateities momentai. Kiekviena suvokiama dabartis turi gelmę, kurią sudaro užlaikomos praeities ir numatomos ateities horizontai. Tokią patiriamo laiko struktūrą Husserlis fenomenologiškai aprašo ir įvardija *retencijos* ir *protencijos* terminais. Svarbiausia tai, kad nei vienas patiriamo laiko taškas negali būti duotas pats savaime. Kiekvienas dabar turi savo buvo ir bus. Taip pat kiekvienas anksčiau ar vėliau turi savąjį dabar be kurio jie neturėtų prasmės. Patiriamo laiko kontinuumas, kaip ir patiriamos erdvės kontinuumas, reikalauja subjektyvaus atskaitos taško, be kurio nebūtų galima fiksuoti jokios tšos nei pakitimų. Laike toks taškas yra mano išgyvenamas dabar, o erdvėje toks taškas – tai manoji kūno padėtis čia. Objektyvaus laiko išjungimas vyksta analogiškai kaip ir objektyvios erdvės išjungimas. Objektyvi erdvė kaip ir objektyvus laikas yra tolygi, kiekvienas jos taškas yra atskiras ir uždaras pats savyje ir tikrai žvelgiant į erdvę kaip mano suvokiamą ir iš ma-

nojo čia atsiveriantį kontinuumą pastebimos kokybinės erdvės charakteristikos arčiau ir toliau, viršų ir apačioj, kairėj ir dešinėj. Taigi kaip erdviškas arčiau ir toliau galimas tik manoj *čia* atžvilgiu, taip ir laikiškas anksčiau ir vėliau galimas manoj *dabar* atžvilgiu. Tačiau ar toks prisirišimas prie manoj dabar nereiškia, kad vėl sugrįžtame prie metafiziškos substancijos kaip amžinos ir nekintančios prezencijos sampratos?

Dabartis nėra jokia substancija, nes ji nesuvokiama kaip tapati sau. Dabartis randasi pastovumo ir kismo sankirtoje, ji yra ne realizuota tikrovė, bet pats realizavomosi procesas, kurį, Aristotelio terminais, galėtume įvardyti kaip *energeja* ir *entelechia*¹. Kitaip sakant, išgyvenama dabartis yra ne atskira ir savarankiška laiko fazė, bet judėjimas iš vienos dabarties į kitą, kuriame dabartis priklauso nuo praeities užlaikymo ir ateities numatymo. Todėl išreiškiant dabarties nesubstancialumą reiktų kalbėti ne apie daiktavardišką „dabartį“, bet apie veiksmažodišką „dabartėjimą“. Laikiškasis judėjimas fenomenologiškai žvelgiant yra ne kas kita, kaip išgyvenimų srautas, ir šia prasme laiko išgyvenimas turi intencionalią struktūrą.

LAIKAS IR INTENCIONALUMAS

Intencionalumas – tai sąmonės nukreiptumas į objektą. Žmogiška sąmonė suprantama kaip intencionali veikla, kurią sudaro į objektus nukreipti aktai. Visi sąmonės aktai yra intencionalūs. Matyti tai matyti kažką, girdėti – tai girdėti kažką, mylėti – tai mylėti kažką, mąsty-

ti – tai mąstyti kažką. Intencionalumas nėra sąmonės bruožas tarsi tai būtų dar vienas jos požymis. Intencionalumas nėra subjekto santykis su objektu, kuriame kiekvienas jų egzistuoja anksčiau nei pats santykis. Intencionalumas yra pati sąmonę sudarančių išgyvenimų esmė,

kuri įvardija sąmonės ir pasaulio tarpusavio sąryšį. Tad jei pradžioje Husserlis dar bandė atskirti intencionalius ir neintencionalius sąmonės aktus, tai vėliau pripažino, jog visiems išgyvenimams būdingas esminis intencionalumo bruožas². Intencionalūs yra ne tik pažinimo ir mąstymo aktai, bet ir vertinimai, jausmai, nuotaikos. Net ir pačios paprasčiausios kūniškos laikysenos yra intencionalios. Stovėti – reiškia būti tam tikroje padėtyje, kurioje išlaikant pusiausvyrą ant dviejų kojų užimama pozicija pasaulio atžvilgiu. Objektai yra ne tai, kas priešinga subjektui, bet tai, kas egzistuoja tik tai šiame intencionaliame pozicionavime. Pasak Emanuelio Levino, intencionalumo idėja įveikia sąmonės kaip savyje uždaros, imanentiškos sferos sampratą ir jai priešpriešina sąmonės kaip esančios prie pačių transcendentinių daiktų sampratą³. Be to, ne mažiau svarbu, jog ne tik išgyvenimai intencionaliai nukreipti į išgyvenamus dalykus, bet ir patys išgyvenami dalykai yra priklausomi nuo išgyvenimų, kuriuose nustatoma jų prasmė. Pvz.: mylėti reiškia turėti mylimąją, į kurią yra nukreipti mano išgyvenimai ir kuri yra esminis šių meilės išgyvenimų turinys, bet kartu mylimoji egzistuoja priklausomai nuo to, kaip ir kiek aš ją myliu. Ji, kaip mylimoji, egzistuoja tik šių meilės išgyvenimų atžvilgiu.

Taigi sąmonės intencionalumas buvo svarstomas jau scholastinėje filosofijoje, tačiau didžiausią įtaką fenomenologinei intencionalumo sampratai padarė Franco Brentano tyrinėjimai. Brentano ėmėsi tyrinėti psichiką, aprašydamas intencionalius sąmonės aktus. Husserlis praple-

čia brentanišką intencionalumo sampratą. Kaip pažymi ispanų fenomenologas San Martinas, Brentano tyrinėjo skirtingus sąmonės aktus arba intencionalius aktus juos klasifikuodamas ir nustatydamas jų rūšis bei tipus, o Husserlis labiau pabrėžia intencionalių aktų tranzityvumą, nes intencionalumas jam yra intencionalumo arba intendavimo veiksmo abstrakcija⁴. Ką reiškia pasakymas intencionalumas yra intencionavimo veiksmas arba intencionalių aktų tranzityvumas? Norint tai suprasti, reikia sugrįžti prie fenomenologinės sąmonės sampratos. Sąmonė nėra toks daiktas, kuris pirmiau egzistuoja ir tik vėliau turi santykį su objektais. Objektai sudaro pačių išgyvenimų turinį. Sąmonė – tai būsenos arba išgyvenimai, kurie tarpusavyje susiję taip, jog galime kalbėti apie išgyvenimų srautą. Emanuelis Levinas teigia, jog sąmonės būsenas apibūdindamas kaip išgyvenimus Husserlis sąmonės sampratą priartina prie gyvenimo sampratos ir taip skatina suvokti konkrečiam egzistavimui būdingą daugiaspektiškumą⁵. Gyvenimas negali būti apribotas vienu kuriuo sąmonės aktu ar išgyvenimu. Jie yra intencionalūs ne tik todėl, jog yra nukreipti į išgyvenamus objektus, bet ir todėl, kad kiekviename akte siekiama vis tobulesnio objekto suvokimo. Taigi kiekvienas intencionalus aktas yra judėjimas nuo atskiro objekto dalinio suvokimo, prie vis pilnesnio suvokimo. Nei vienas intencionalus aktas nėra savyje užbaigtas, nes jo prasmė randasi ne jame pačiame, bet srautiškame judėjime nuo vieno išgyvenimo prie kito. Šis gyvenimo judėjimas yra ankstesnis už atskirus išgyvenimus

ir nei vienas aktas jo neišsemia. Kiekviename išgyvenime siekiame intencionalaus objekto, o šių siekiamų objektų prasmė intenduojama intencionaliuose aktuose. Kitas intencionalių išgyvenimų bruožas yra tas, jog, būdami gyvenimo dalimi, jie paklūsta teleologijai. San Martino manymu, teleologijos terminas, kuris Husserlio taikomas visų pirma istoriniam procesui aptarti, apibūdina pačią sąmonę⁶. Teleologija yra bendriausia sąmonės forma arba formų forma. Sąmonė apibūdinama kaip tikslingas gyvenimas, o intencionalumas yra ne tik nukreiptumas į objektus, bet yra taip pat tikslų kėlimas ir siekimas juos įgyvendinti. Taigi sąmonė yra nukreiptumas į objektus, kurių prasmė intenduojama intencionaliuose išgyvenimuose, o pastarųjų srautas yra palaikomas vis tobulesnio suvokimo siekiamybės, kuri paklūsta gyvenimo teleologijai.

Intencionalumo negalėsime suprasti, jei apsiribosime vieno kurio sąmonės akto nagrinėjimu atskirdami jį nuo kitų. Kiekvienas išgyvenimas turi būti suprastas kaip išgyvenimo srauto dalis, nors pats srautas fenomenologiškai suvokiamas tik atskiros išgyvenimo perspektyvoje. Išgyvenimų perėjimus iš vieno į kitą reguliuoja ir nukreipia giluminė gyvenimo teleologija. Išgyvenimai yra ne tik kažko siekiantys ir tikslingai nukreipti, bet ir laikiški. Laikišku-

mas atskleidžia išgyvenimų tranzityvumą ir pereinamąjį judėjimo pobūdį. Laikas, kaip jau sakiau, yra intencionalus, nes išgyvenamas laikas visada implikuoja tai, kas nėra jis pats. Dabartis implikuoja kitą dabartį, kurios yra jau buvusios, ar dar būsios dabartys. Objektų laikas, kaip jį apibūdinome, neimplikuoja nei praeities, nei ateities. Objektų požiūriu, dabartis yra atkirsta nuo praeities ir ateities, todėl beprasmiška ieškoti to, kas prarasta.

Levinas, apibūdindamas fenomenologinį požiūrį, teigia kitaip: „Intencionalumo paslaptis glūdi laikiško srauto slinktyje... arba modifikacijoje. Sąmonė – tai senėjimas ir prarasto laiko paieškos“⁷. Tai reiškia, kad joks išgyventas laikas nėra galutinai prarastas. Kaip išgyventos patirtys formuoja mano patyrimą, taip ir visi ankstesni mano išgyvenimai sudaro dabarties išgyvenimo horizontą. Užlaikymas ir numatymas, pasak Levino, yra tokie intencionalumai, kuriuose sutampa nukreiptumas ir įvykis. Intencionalumas randasi iš retencijų ir protencijų, kurios sudaro pirminę modifikacijos būsmą⁸. Laikiški įvykiai yra ne paneigiami, bet užlaikymo ir numatymo dėka vykstančios modifikacijos. Laikas ne naikina, bet modifikuoja. Kai tranzityvi modifikacija pasiekia tokią ribą, kad jau nebegali būti užlaikoma, ateina eilė prisiminimui.

PRISMINIMAI IR IMPLIKATYVAUS INTENCIONALUMO SAMPRATA

Filosofijos istorijoje mes atrandame dvi laiko sampratas, kurios apibrėžia dvi pagrindines laiko interpretacijas. Tai Aristotelio laiko samprata – ji gali būti

traktuojama kaip gamtinio judėjimo objektyvi laiko samprata ir Augustino subjektyvioji laiko samprata, kurioje laikas siejamas su sielos imanentiniais išgyve-

nimais. Fenomenologinė laiko samprata esmiškai skiriasi nuo ankstesniųjų ne tik tuo, kad ji nuo objektyvaus laiko gręžiasi į subjektyvųjį, išgyvenamą laiką. Fenomenologinė laiko samprata įveikia subjektyvaus ir objektyvaus laiko dualizmą. Šis psichologinio ir fizikinio laiko santykio įveikimas galimas tikrai todėl, kad laikas nagrinėjamas kaip intencionalus įvykis. Husserlis fenomenologinius laiko aprašymus nuolatos tobulino. Jei pradžioje jo dėmesys buvo sutelktas į laiko ir suvokimo sąryšį, tai vėliau laiko analizės siejamos su asmens, socialinės bendrijos konstituavimo ir istorijos prasmės problemų nagrinėjimu⁹. Laiko sampratos tobulinimas kaskart praplėsdavo ir intencionalumo sampratą. Šie laikiško intencionalumo apmąstymai atsispindi ir Husserlio paskaitų kurse „Pamatinės fenomenologijos problemos“¹⁰.

Nupasakosiu tikrai pagrindinius Husserlio meditacijos žingsnius: bet kuris išgyvenimas yra laikiškai besitęsiantis ir susietas su dabartimi, kurią reguliuoja retencijos ir protencijos. Dabartis dabartėja, užlaikant praeitį ir numatant ateitį. Retencinį užlaikymą pratęsia prisiminimai, kurie aktualizuoja išgyvenamoje dabartyje anksčiau išgyventą dabartį. Praeitis man duota šių aktualizavimo aktų dėka kaip mano buvusi patirtis. Kiekvienas dabartyje prisiminimais aktualizuojamas praeities patyrimas turi savąjį dabar, kuris savo ruožtu nurodo tiek į praeitį, tiek į ateitį. Kiekvienoje prisiminimais aktualizotoje dabartyje aš galiu atrasti prisiminimus jau buvusios patirties ir lūkesčius būsimos. Toks sąmonės laikiškas srau-

tas yra man duotas atnaujinamų prisiminimų ir refleksijų šiuose prisiminimuose dėka. Svarbu pamatyti, jog prisiminimai gali aktualizuoti tik tokią praeitį, kuri yra mano patirta praeitis. Praeities aktualizavimas prisiminimuose galimas todėl, kad išgyvenamas laikas yra sudarytas ne iš atskirtų vienas nuo kito laiko momentų, bet vienas į kitą nurodančių ir vienas kitą implikuojančių dabarties išgyvenimų, kurie visi yra susiję su mano dabartiniu išgyvenimu. Praeities laukas nėra tuščias: jis sudarytas iš prisiminimų grandinių, kuriomis aš lyg pasivaikščiojimų takeliais galiu pakartotinai eiti atsidamas vis kažką naujo. Kadangi išgyvenamo laiko dabartį sudaro jau buvusi ir dar būsimi dabartis, tai toks laikas visada implikuoja tai, kas nėra jis pats. Intencionaliame laiko įvykyje atrandame pirminę transcendencijos imanencijoje formą. Praeities transcendencija pasirodo nėra „daiktas savyje“ ir ji veiksmingai gyvuoja dabartyje. Tas pats ir su ateities transcendencija. Dabartis neišvengiamai dalyvauja ateities transcendencijoje, nes kitaip būtų neįmanomi jokie numatymai, projektai ar „ateities prisiminimai“. Fenomenologinė analizė, atskleidama išgyvenamą laiką kaip implikacijų vienvė, parodo, kad pats intencionalumas yra implikatyvus. Suprasdami, kaip transcendencija dalyvauja imanencijoje, galime suprasti kaip Kitas yra manyje, o aš Kitame. Husserlis, pasinaudodamas išgyvenamo laiko ir prisiminimų schema, aiškina ne tik transcendencijos imanentizavimą ar imanencijos transcendavimą, bet ir „įsijautimą“ į Kitą¹¹.

HUSSERLIS IR LEVINAS

Emanuelio Levino filosofinis projektas netsiejamas nuo fenomenologijos. Levinas pirmasis Prancūzijoje pristatė Husserlio fenomenologijos projektą ir išvalgiai pagrindė jos dėka atsiveriančias naujas filosofijos galimybes. Tačiau jau pirmoji pažintis su Husserlio fenomenologija buvo įtakota Heideggerio ontologijos. Levinas studijavo Freiburge 1928/29 metais. Ten jis klausėsi ne tik Husserlio, bet ir Heideggerio paskaitų, taip pat asmeniškai susipažino su Husserlio asistentu Eugenu Finku. Tuo laiku Husserlis išėjo į pensiją, o jo vietą filosofijos katedroje užėmė Heideggeris. Tai buvo tam tikro lūžio metai, nes daugeliui to meto studentų Husserlio fenomenologija jau neatrodė tokia patrauk-

li, o Heideggeris po savo knygos „Būties ir laikas“ publikacijos tapo pirmojo ryškumo žvaigžde. Tuo tarpu Husserlis vis daugiau kritikos susilaukia ne tik iš savo tiesioginių priešininkų, bet ir iš savo sekėjų. Tai atsispindi ir Levino fenomenologijos sampratoje. Jau pirmose savo knygose, skirtose fenomenologijai, Levinas akcentuoja jos ribotumą. Svarbiausias priekaištas tas, kad fenomenologija apsiriboja pažintine problematika. Tiesa, šis kritinis santykis su fenomenologija nelieta be pakeitimų. Kritinį santykį su fenomenologija keičia kritinis santykis su Heideggerio ontologija, o vėlyvuose darbuose pastebimas sugrįžimas prie fenomenologijos, kurios iki galo niekada ir nebuvo atsižadėta¹².

MONADŲ VIENIŠUMAS IR LAIKO KITYBĖ

Savo paskaitose „Laikas ir kitas“, vėliau išleistose atskira knyga, Levinas formuluoja savo filosofinę poziciją, kuri radikaliai atsiriboja nuo fenomenologinės patirties sampratos. Aptarsiu pagrindinius Levino argumentus, kuriais jis grindžia naują transcendencijos sampratą. Kaip pamatysime, paradoksai, glūdintys Levino filosofinio projekto pagrinduose, primena klasikinio empirizmo ir objektyvizmo vidinius prieštaravimus. Todėl Levinas vėl ir vėl grįžta prie fenomenologijos, taip bandydamas patikslinti ir savo paties nuostatas.

Levinas, pradėdamas savo paskaitas, teigia: „Šių paskaitų tikslas parodyti, jog laikas – tai ne izoliuoto subjekto faktas,

bet pats subjekto santykis su kitu“¹³. Taigi atrodytų, kad Levinas siekia to paties tikslo, kurį mes atradome aptardami Husserlio fenomenologinę laiko sampratą – laiko fenomene atsiskleidžiančią transcendenciją panaudoti kaip santykio su kitybe schemą. Bet pažiūrėkime kaip šiuos tikslus sekasi realizuoti pačiam Levinui. Pirmiausia jis aptaria ontologinę (t. y. ne antropologinę) vienišumo sampratą, kurią grindžia tokia pamatine intuicija: žmogaus egzistavimas yra toks veiksmas, kurį jis gali atlikti tiktai pats. Kitaip sakant, egzistuojdamas aš darau tai, ko niekas kitas už mane padaryti negali. Galima sakyti, jog tai naujai suformuluotas senasis kar-

tezianizmo principas. Tiesa, skirtingai nuo Levino, Descartes'ui ir Leibniz'ui substancinio egzistavimo pagrindas buvo mąstymas. Tačiau išvadų prieinama panašių. Jei mano egzistavimas yra visų pirma mano įgyvendinamas egzistavimas, tai niekas kitas jo pakeisti ar paveikti iš šalies negali. Vadinasi, egzistavimas yra monadinis, o visos monados egzistuoja be langų ir durų, pro kurias galima būtų patekti į jų vidų. Egzistencijos akto vienišumas reiškia, jog jis yra netranszityvus, neintencionalus ir yra anapus visų santykių. Levinas pabrėžia, jog vienišumas yra ne robinzono atskirtumas negyvenamoje saloje, ne sąmonės turinio neišreiškiamumas, bet parmenidiška egzistuojančio ir jo egzistencijos veiksmo vienovė. Įvykį, kuriame egzistuojantysis atsiskiria nuo egzistavimo veiksmo Levinas vadina *hipostaze*. Tačiau kodėl egzistuojantysis turėtų atskirti nuo egzistavimo veiksmo? Reikalingas toks, kad egzistavimo veiksmas pats savaime yra anonimiškas, neasmeniškas ir neatsakingas. Šią besubjektinę situaciją Levinas apibūdina kaip faktą, jog – „tai esą“. Kas esą klausti negalime, nes

subjekto čia nėra. Tiesiog esanti pati esatis. Paaiškindamas tokių paradoksalių būvį, Levinas pateikia nemigos pavyzdį. Nemiga kaip ir sužlugdo mūsų intencijas. Nemiga kankina mus taip, jog neleiddžia atsipalaiduoti nuo esamybės. Nemiga – tai esatis be subjekto, nes norint, kad subjektas būtų, jis turi prasidėti, o tam reikia atsipalaiduoti nuo beasmenio „tai esą“. Būti subjektu šiuo atveju reiškia galėti užmigti. Nemirtingumas, pasak Levino, taip pat nėra subjektiškas. Subjektas yra galimas tik tada, kai jis gali užmigti ir numirti. Sąmonė prabunda arba gimsta tikrai anoniminės esaties pertrūkyje. Tikrai atsitraukdamas nuo anoniminės esaties (nemigos ir nemirtingumo), egzistuojantysis susisieja su egzistavimo veiksmu ir saviidentifikuoja. Saviidentifikacijos būdu egzistuojantysis atgauna savo monadiškumą ir vienišumą. Prabusdamas ir gimdamas subjektas atgauna galią disponuoti savo egzistavimu. Tačiau tokia subjekto laisvė prasidėti ir disponuoti savo egzistavimu, pasak Levino, dar nėra pasirinkimo laisvė, kitaip sakant, čia dar nepasiektas etinio subjekto lygmuo.

MIRTIS IR LAIKAS

Levinas savo samprotavimus pradeda postuliuodamas vienišą, monadinį subjektą, kuris turi vienintelį santykį su savo egzistavimo veiksmu. Jis gali prasidėti, t.y. gimti, bet tikrai tiek, kiek išsivaduoja nuo anoniminio egzistavimo. Išsivaduodamas nuo anonimiškumo, subjektas prisiriša prie savęs, prie savo tapatybės. Subjektas rūpinasi savimi ir

tai yra materialumo sfera. Vartodamas materialaus pasaulio objektus, subjektas yra pats objektų suvartojamas. Taip darbe, t.y. įvairiose pastangose ir kančiose, subjektas patiria egzistavimo sunkumą. Egzistavimo kančios, pasak Levino, negali įveikti jokia mėgavimosi ekstazė. Ypač svarbu, kad fizinė kančia tiesiog prikausto prie išgyvenamos dabarties.

Kančios esmė ta, kad ji įtraukia mus į dabarties esamybę. Kančia – tai toks būties budrumas, kuris neleidžia nei atsiitraukti, nei pasislėpti. Šia prasme kančia sutampa su negalėjimu išnykti, numirti. Mirtis – tai ne niekas, kuris mums pasireiškia mirties baime, bet pati nežinomybė. Mirtis – tai kančių riba ir anapusbė. Mirties pažint negalime, nes pažinimas susijęs su tokia šviesos erdve, kurioje dar galima kažką padaryti. Pažinimo šviesa numato subjekto santykį su objektu ir pačią galimybę save identifikuoti kaip subjektą, tuo tarpu mirtis yra tokia tamsa, kurioje subjektas praranda savo galią, tiesiog perstoja buvęs subjektu. Skirtingai nuo Heideggerio, kuris akcentuoja per mirties baimę pažįstamą niekį, Levinas atkreipia dėmesį į mirties nežinomybę ir tamsą.

Levino dialektikoje išryškėja paradoksai. Levinas į vieną gretą stato nemigą ir nemirtingumą. Abi šios būsenos, pasak jo, yra anoniminės ir besubjektinės. Jei subjektas atsiranda tiksliai įveikdamas anonimiškumą, tai reiškia, kad sąmonė galima tiksliai tada, kai ji prabunda ir gimsta. Tačiau prabudimas ir gimimas suponuoja miegą ir mirtį¹⁴. Reikia daryti išvadą, jog sąmonė yra galėjimas užmigti ir numirti. Šiuo atveju miegas ir mirtis suprantami kaip pozityvios subjekto galimybės, kurios įgalina pabudimą ir gimimą.

Galima būtų prieštarauti, jog mirtis ir miegas nėra tas pats. Pabudami, atsimename kas buvo prieš miegą arba ką jautėme, sapnavome miegodami, o gimdami nepauname kas buvo prieš tai. Tačiau reikia pasakyti, kad toks įsitikinimas galioja tik europietiškoje-krikščioniškoje

tradicijoje. Budistai įsitikinę, jog ankstesnio gyvenimo atminimas visiškai įmanomas. Be to, ir patį gimimą Levinas supranta ne kaip biologinį įvykį, bet kaip dvasinį prasidėjimą. Mirtis šiuo atveju neredukuojama į būties pabaigą, o gyvenimo tėkmė įgauna kitą išmatavimą, kuriame turi prasmę mirties įveikimas.

Kančios situacija, kurią kaip pavyzdį nagrinėja Levinas, vėl atkartoja ankstesnį nemigos atvejį, kai sąmonė negali išsivaduoti nuo esamybės. Vienintelė išeitis – tai mirties galimybė. Bet mirtis lieka nepažįstama anapusybe, panašiai kaip ateitis, kuri netampa dabartimi. Mirtis šiuo atveju apibrėžiama jau neigytviai. Mirtis yra ne pozityvi žmogaus galimybė, bet jo negalia, visų projektų sunaikinimas. Viena vertus, mirtis yra visiška anapusbė ir kitybė, kita vertus, ji naikina mano dabartį, naikindama mano projektus. Mirties paradoksas tas, kad būdama visiškai ateitimi, ji vis dėlto „reiškiasi“, jei taip galime pasakyti, dabartyje. Tiesa, mirtis pasireiškia staiga ir netikėtai, tačiau ji vis dėlto pasirodo šviesoje. Levinas, atrodo, prieštarauja pats sau. Jis postuluoja visišką mirties anapusbę, tačiau pats pripažįsta, jog mirtis veikia dabartį. Čia, atrodo, dialektinė schema ima prieštarauti fenomenologiniam aprašymui. Mirties paradoksas akcentuojamas tam, kad būtų paruoštas dialektinis šuolis link transcendentinio Kito.

Kaip matome, išsivadavimas nuo anonimiškumo reiškia išsivadavimą nuo nemigos ir nemirtingumo; tą patį galime pasakyti ir apie kančią. Mirtis išvaduoja nuo kančių, nes kančiose mes priišt

prie esamybės. Bet mirtis yra visiška ateitis į kurią negalime patekti iš dabarties.

Apie kokią dabartį kalba Levinas? Koks tai laikas, kuriame kiekviena dabartis egzistuoja atskirai nuo kitų dabartių? Tai vienišų monadų laikas. Kiekviena laikiška monada egzistuoja atskirai nuo kitų, kiekviena yra vienintelė ir nepakartojama. Levinas pabrėžia dabarties negalimybę viršyti save, išeiti anapus savęs. Ir toks apibūdinimas visiškai atitinka pirminį monados apibrėžimą, nuo kurio jis pradėjo. Monada, kaip pamename, yra neintencionali, netransityvi ir neturi santykių su kitomis. Radikaliai atskirdamas dabartį nuo ateities ir praeities, Levinas ją paverčia metafizine substancija, kuri visiškai uždaryta savyje. Dabartis neturi jokios gelmės ir jokių nuorodų į kitas dabartis. Bet koks išėjimas, kad ir intencionalus, anapus dabarties į praeitį ar ateitį reikštų pasisavinimą. Todėl Levinas atsisako išgyvenamo, intencionalaus laiko sampratos. Jo manymu, laiką, t.y. ateities ir praeities kitokybę ir net paties Kito kitokybę reikia mąstyti kaip mirties tamsą ir nepažinumą.

Mirties ir laiko analogijos pagalba Levinas laiką supranta jau ne kaip užlaikymą ir pratęsimą, bet kaip monadiškai į atskiras akimirkas suskaidytą laiką. Tiksliai išsivaduodamas nuo dabartyje besitęsiančios praeities, subjektas gali tapti objektu. Dabarties tęstinumas, Levino manymu, prilygsta nemigos ir nemirtingumo esaties amžinybei, kurioje negalimas joks pertrūkis, jokia pradžia. Tiksliai gimdamas ir prabusdamas subjektas įgyvendina savo pašaukimą, kuriį jis gauna iš nepažįstamo Kito. Šia

prasmė mirtis simbolizuoja ne pabaigą ir niekį, bet prasidėjimą pakilime iš anonimiškos esaties, kuri įveikiama laiko akimirksnių skirtyse.

Ką Levinas pasiekia atmesdamas išgyvenamo, intencionalaus laiko struktūras ir apeliuodamas į monadišką, skirtingų ir nepakartojamų akimirkų laiką? Viena vertus, jis, atrodytų, vėl sugrįžta prie empirinio ir objektyvaus laiko suvokimo paradoksų: pirma, pripažįstama, jog laikas yra nereflektuojamas akimirksnių blyksėjimas, nes kiekvienas akimirksnis naikina prieš tai buvusį, antra, teigiama, kad laikas yra nuo subjekto išgyvenimų nepriklausoma laiko linija, sudaryta iš vienas kito atžvilgiu indiferentiškų momentų. Kita vertus, Levinas siekia parodyti, jog subjekto gimimas, prasidėjimas yra galimas tik absoliučiai laisvą akimirksnį, kuris nepriklauso nei nuo praeities, nei nuo ateities. Be to, šis metafiziškai autonomiškas subjektas, kuris atgauna galimybę disponuoti savo egzistavimu, pasirodo esąs priklausomas nuo Kito. Šita priklausomybė nuo Kito yra jau kito lygmens nei istorinis ir kultūrinis intersubjektyvumas. Kultūroje, kurios aprašymais remiasi fenomenologija, santykiai tarp subjektų yra abipusiai. Aš suvokiui ne tik savo priklausomybę nuo kito, bet ir kito priklausomybę nuo manęs. Tuo tarpu Levinas pabrėžia metafizinę etikos pirmenybę istorijos ir kultūros atžvilgiu. Todėl santykį su absoliučia kitokyste jis tvirtina esant nesimetrišką. Kitas yra pirmesnis ir svarbesnis nei aš.

Ar pateisinamas toks išėjimas anapus istorijos ir kultūros? Manau, kad jis pateisinamas kaip žmogiškos atsakomy-

bės už kitą priminimas. Tačiau bėda ta, kad, kaip kiekvienas metafizinis principas, tokia atsakomybės samprata lieka abstrakti, nes konkretūs santykiai skleidžiasi kultūroje ir istorijoje. Levinas tie-

siog primena, jog bet kokie istoriniai ir kultūriniai santykiai turi paklusti išankstiniam moraliniam imperatyvui, kuris remiasi ne individų lygybės, bet meilės artimajam principu.

MOTERIŠKUMO TAMSA

Su kito kitybe susiduriame ne tik santykiuose su mirtimi, bet ir vyro santykiuose su moterimi. Erotika, pasak Levino, tai ne papildomumas ir ne susiliejimas, nes tokie santykiai naikina kito kitoniškumą. Meilė – tai dviejų asmenų santykis, kuriame išlieka kito kitoniškumas. Kaip ir mirties atžvilgiu, taip ir santykiuose su moterimi, Levinas įžvelgia netranscenduojamą imanenciją. Moteris išlieka paslaptimi, nes ji niekada neatskleidžia savo tamsiosios prigimties. Moters moteriškumas vengia šviesos. Moteriškumas egzistuoja paslėpties būdu, ir ši paslėptis yra ne kas kita, kaip jos drovumas¹⁵. Moteris, saugodama savo skaistybę, turi visada atsitraukti į tamsą ir vengti šviesos. Moteriškumo judėjimas, pasak Levino, yra priešingas pasisavinančiam sąmonės judėjimui. Todėl ir glamonę Levinas traktuoja ne kaip juslinę patirtį, bet kaip neintencionalų žaidimą su tuo, kas lieka visada paslėptyje, kaip grynios ir neturinčios ateities laukimą¹⁶. Polemizuodamas su Sartre'u Levinas teigia, jog erotiniai santykiai negali būti analizuojami kaip priešingybių kova, nes meilė – tai ne siekis užvaldyti kitą, bet kito kitokybės pripažinimas. Moters paslaptis yra jos kitybė, kurią ji turi savyje kaip savo esmę. Ši esmė nėra nei reprezentuoja-

ma, nei suprantama, nes bet koks moteriškumo supratimas reikštų jos užvaldymą ir išprievartavimą.

Aprašydamas erotinius santykius su moterimi, Levinas naudoja ta pačią schema kaip ir aiškindamas mirties paslaptį. Ir moteriškumas, ir mirtis yra tokia ateitis, kuri niekada netampa dabartimi. Kitaip sakant, atmesdamas fenomenologinę patiriamo laiko sampratą, Levinas atmeta ir intencionalios sąmonės kaip transcendencijos imanencijoje arba imanencijos transcendencijoje sampratą. Tačiau moters moteriškumo ir erotinių santykių aptarimas išryškina Levino dialektinės schemos ribas. Tapatindamas moteriškumą su tamsa ir drovumo skaistyste, Levinas panaikina visas erotikos dviprasmybes ir kartu restauruoja metafizinę moteriškos prigimties sampratą. Fenomenologijoje erotika niekada neredukuojama į paslėpties tamsą. Moteriškumo trauka – ne jos skaistybės neliečiamumas, bet pažadas atverti paslaptį. Paslėptis niekada netampa visiška perregimybe, tačiau erotiškai rodosi pasislėpdama. Drovimas yra išraiškina paslėpties vilionė. Tariamasis drovimas taip pat gali būti viena iš gundymo taktikų. Aišku, kaltindami Leviną metafiziškumu, turime prisiminti, jog jis pats savo filosofiją dažnai apibūdina kaip išėjimą anapus

fenomenologijos ir patirties. Tačiau, mano manymu, jis siekia paneigti ne pačią fenomenologiją, bet tik tai, kas joje susiję su metafizine pažinimo kaip reprezentavimo koncepcija. Todėl ir meilės santykiai, kaip ir santykiai su mirtimi, negali apseiti be intencionalumo ir tokios laiko tėkmės išgyvenimo, kuriame dabartis peržengia pati save kito link. Todėl savo knygoje „Sunki laisvė“ Levinas teigia: „Būtent meilės jausme, sužadėtinės puikume ir netgi erotizme realizuojasi dabarties dalyvavimas ateityje. Pats meilės dinamizmas vilioja ją anapus dabarties momento ir netgi anapus mylimos būtybės“¹⁷. Jei dabartis dalyvauja ateityje, tai reiškia, jog laikas turi intencio-

nalią struktūrą, kuri neapsiriboja ateities reprezentavimu ir programavimu, bet yra suvokiama kaip dabarties dinamizmas, kaip savęs peržengimas kito link. Tokia laiko samprata galima tada, kai intencionalumas nėra reprezentacinis objekto pasisavinimas, nes tik tada jis gali būti traktuojamas kaip toks kito siekis ir ieškojimas, kuriame kitas nėra paneigiamas. Klausimas, kuris lieka neatsakytas knygoje „Laikas ir kitas“, svarstant mirties ir moters nepažinumą, yra toks: ar fenomenologinė intencionalaus „objekto“ samprata gali būti išspraudžiama į klasikinę subjekto ir objekto priešstatos ir reprezentuojančios sąmonės schemą, ar ne?

REPREZENTACIJOS DESTRUKCIJA

Kaip matome, knygoje „Laikas ir kitas“ Levinas pakankamai schematiškai bando įveikti fenomenologinę laiko sampratą, o kartu atmeta intencionalios sąmonės kaip transcenduojančios esamybę, modelį. Tiksliau – esamybės transcendavimas kaip išsivadavimas nuo anoniminės būties, Levino manymu, palieka sąmonę monadiniam uždarume. Reikalinga dar viena „fenomenologinė redukcija“ (prabudimas), kuri atvertų etinį santykį su kitu. Kritikuodamas fenomenologiją, Levinas remiasi prielaida, jog intencionalumas sutampa su siekiu pažinti, o pažinimas sutampa su pasisavinimu, nes pažinimas yra ne kas kita, kaip reprezentacija. Tačiau ar tikrai fenomenologinis intencionalios sąmonės supratimas remiasi metafizine reprezentacijos idėja?

Savo vėlyvuose straipsniuose Levinas vėl ir vėl grįžta prie intencionalumo sampratos teigdamas, jog svarbiausias fenomenologijos uždavinys įveikti reprezentaciją.

Vieną iš savo straipsnių, skirtų fenomenologijai aptarti, jis pavadina „Reprezentacijos žlugimas“¹⁸. Šiame straipsnyje reziumuojami daugiamečiai Levino apmąstymai apie fenomenologiją. Paminėsiu tik keletą svarbių mūsų temai išvadų: pirma, reprezentacijos įveikimas galimas tiktai tada, kai pripažįstame, jog intencionalumas yra ne teorinis aktas, bet praktinis veiksmas ir judėjimas. Antra, intencionalumas implikuoja savyje daugybę horizontų ir tai reiškia, jog kiekvienas išgyvenimas susijęs su tuo, kas jame implikuota. Šia prasme jokie išgyvenimai nėra nei gryna dabartis, nei

gryna reprezentacija. Trečia, implikatyvaus intencionalumo samprata leidžia pačią sąmonę traktuoti ne kaip visiškai budrią ir sau akivaizdžią, bet kaip tokius išgyvenimus, kuriuos nuolatos lydi anoniminio gyvenimo tamsa. Kitaip sakant, implikatyvaus intencionalumo samprata atveria galimybę nesąmoningo gyvenimo (pasąmonės) tyrinėjimams. Ketvirta, intencionalumas suprantamas ne tik kaip sąmonės išgyvenimuose konstitutuojama būtis, bet ir kaip pačios sąmonės konstituavimas būtyje. Penkta, intencionalumas, kuris nebėra reprezentacija ir atmeta subjekto ir

objekto santykio pirmapradiškumą, atveria etinio santykio su kitu galimybę.

Kaip matome, Levino išvados apie reprezentacijos destrukciją iš esmės sutampa su Husserlio laiko ir transcendentijos samprata, kurią aš pateikiau straipsnio pradžioje. Tai nereiškia, jog Levinas atsisako savo bandymų radikalizuoti kito kitoniškumą ir atvesti filosofiją į tokią situaciją, kurioje filosofinis diskursas būtų nebeįmanomas. Pats tokio siekio problemiškas implikuoja horizontus, kuriuos apmąstydami, geriau suprasime ir pačią fenomenologiją, nes be jos šie siekiai būtų neįmanomi.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Dabartį mes dažnai suvokiame kaip prieš mane esančio objekto dabartį. Kitaip sakant dabartis tapatinama su objektyvia esybės reprezentacija. Fenomenologinė laiko samprata siekia išsivaduoti nuo reprezentacinio laiko modelio. Žr. A. Г. Черняков Начала хронологии . // Труды Высшей религиозно-философской школы Т.1. Санкт-Петербург, 1992. С. 43–88.
- ² Nam-In Lee nagrinėdamas huserlišką nuotikos fenomenologiją parodo, kaip formuojasi platesnė intencionalios patirties samprata, kuri neapribojama objektivuojančiais aktais. Žr. Nam-In Lee Edmund Husserl's phenomenology of Mood. // Alterity and Facticity. New Perspectives on Husserl. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1998. P.103-120.
- ³ Эмманюэль Левинас. Избранное: Трудная свобода. Москва, РОССПЭН, 2004. С. 277
- ⁴ Javier San Martin. La fenomenologia de Husserl como utopia de la razon. Barcelona, Anthropos, 1987. P. 49.
- ⁵ Эмманюэль Левинас. Избранное: Трудная свобода. С. 55.
- ⁶ Javier San Martin. La fenomenologia de Husserl como utopia de la razon. P.49.
- ⁷ Эмманюэль Левинас. Избранное: Трудная свобода. С. 302.
- ⁸ Ten pat, p. 299.
- ⁹ Rudolf Bernet. Einleitung zu: E. Husserl, Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins. Hamburg, Felix Meiner, 1985. S. XV.
- ¹⁰ Husserl E. Grundprobleme der Phänomenologie 1910/11. Felix Meiner, 1992.
- ¹¹ Ten pat, p. 119–123.
- ¹² „Pats Levinas pripažįsta, kad jis pereina iš transcendentinės metafizikos į transcendentalią metafiziką ir savo filosofinėje raidoje išvėgia dvi fazes *ikikritinę* ir *kritinę*. Pirmoji yra susijusi su veikalu „Totalybė ir begalybė“; tai kelias, vedantis tolyn nuo fenomenologijos. Antroją fazę žymi darbas „Kitaip, negu būtis, arba anapus esmės“; tai kelias atgal prie fenomenologijos“. Rubene M. Dabarties filosofija: iš esaties į esatį. Vilnius, Alma Littera, 2001. P. 228.
- ¹³ Левинас Э. Время и другое. //Труды Высшей религиозно-философской школы Т. 1. Санкт-Петербург, 1992. С. 91.
- ¹⁴ Apie miego ir mirties paraleles: žr. Jonkus D. Miego ir Mirties paralelės Levino fenomenologijoje. // Žmogus ir žodis, 2001, Nr. 4. – P. 28–34.
- ¹⁵ Левинас Э. Время и другой. С. 122
- ¹⁶ Ten pat, С.124.
- ¹⁷ Эмманюэль Левинас. Избранное: Трудная свобода. С. 352.
- ¹⁸ Ten pat, p. 273–284.



AUDRONĖ ŽUKAUSKAITĖ

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

INTERPASYVUMAS: LEVINAS IR VON TRIERAS

Interpassivity: Levinas and von Trier

SUMMARY

The article analyses Emmanuel Levinas' idea about subjectivity as substitution in a recent philosophical context. If a subject is a substitute for the other, in place of the other, then subjectivity in general is defined in terms of passivity. This idea found firm support in recent philosophy: Slavoj Žižek, for example, states that the gesture constitutive of subjectivity is not that of autonomously "doing something", but, rather, that of the primordial substitution. Žižek introduces the concept of interpassivity, which means that transposing my (passive or active) experience on the other I am deprived of the very kernel of my substantial identity. This new status of subjectivity points towards the figure of woman or femininity: in respect to interpassivity, woman "is more subject than man". Gilles Deleuze introduces the concept of "becoming woman", which means the process of transformation which man as well as woman should pass. The consequences of this logic of substitution are visualised in Lars von Trier's films: the female character here usually is a substitute or a hostage. These films enable us to ask, how far can we follow Levinasian ethics? Why is woman always in the role of substitute or hostage? Do women really agree to be elevated to the status of "new subjectivity"?

Šiame straipsnyje norėčiau aptarti Emmanuelio Levino filosofijos implikuojamą naująją subjektyvumo sampratą bei šios sampratos padarinius mūsų gyvenamajame pasaulyje. Levino filosofija mane domina visų pirma tuo, jog būtent jis pirmą kartą suformuluoja paradoksalią teiginį: „užuoat buvęs *subjec-*

tum, subjektyvumas tampa substitucija, kito išganymu“. Kitaip tariant, Levinas inicijuoja radikalią lūžį filosofijos istorijoje, kai subjektyvumas imamas sieti ne su racionaliū, autoreferentišku subjektu, bet, priešingai, su subjektu, kurio pamatinė charakteristika – santykis su kitu asmeniu. Didžiausią subjekto etinę ir eg-

RAKTAŽODŽIAI. Etninis santykis, kitas, substitucija, aktyvumas/pasyvumas, interpasyvumas, moteriškasis subjektas.
KEY WORDS. Ethical relationship, other, substitution, activity/passivity, interpassivity, feminine subject.

zistencinę vertę sukuria ne tai, kas jis yra sau ir savyje, bet jo gebėjimas būti vietoje kito, būti kitu. Levino teorinėje sistemoje etiniu subjektu tampama tik per savo asmenybės suspendavimą ir pajungimą kitam asmeniui. Šis substitucijos arba suspendavimo veiksmas sąlygoja esminį subjekto pasyvumą: būti kito substitutu reiškia būti jo įkaitu. „Substitucija nėra veiksmas; tai pasyvumas, kurio negalima paversti veiksmu, tai kita aktyvumo-pasyvumo alternatyvos pusė“, – rašo Levinas.¹ Būti ne savimi, bet kito substitutu, – kokius padarinius gali turėti šis leviniškasis imperatyvas? Kiek toli galime nueiti kentėdami už kitą, prisiimdami atsakomybę už kitą, ar mėgaudamiesi kito malonumu? Ir iš principo: ar yra kokia nors riba, ties kuria leviniškasis subjektas sustotų ir paskytų: tai ne mano reikalas / ne mano problema?

Šie leviniškieji klausimai tampa vis aktualesni, nes Levino aprašyta subjekto kaip substituto samprata vis labiau įsigali mūsų postmoderniame būvyje. Slavojaus Žižeko manymu, šiuolaikinio subjekto lemtis yra ne interaktyvumas, bet interpasyvumas, t. y. visiškai pasyvus, apatiškas santykis su Kitu (daiktu ar asmeniu). Interaktyvumo sąvoka reiškia, jog aš esu aktyvus per kitą, jog aš galiu deleguoti kitam savo aktyvumą. Pavyzdžiui, aš esu pilietiškai aktyvi/vus, kai deleguoju savo išrinktą delegatą į seimą; jis dirba seime, tačiau per jį ir aš galiu reikšti savo valią. Arba imkime interaktyvų naratyvą: rašytojas sukuria savo istoriją, tačiau aš savo iniciatyva galiu ją keisti ir modifikuoti. Tačiau kai kalbame apie interpasyvumą,

susiduriame su kita problema: kitam aš deleguoju ne savo veiklą, bet savo pasyvumą, savo nenorą / nesugebėjimą veikti tikrovėje. „Interpasyvumo atveju aš esu *pasyvus per kitą* – vadinasi, aš perduodu kitam pasyvų (mėgavimosi) aspektą, tuo tarpu pats galiu aktyviai dalyvauti. Tai įgalima pasiūlyti *tariamam aktyvumo* sąvoką: manote, jog esate aktyvus, tačiau jūsų tikroji pozicija, kadangi ji išikūnijusi į fetišą, yra pasyvi“, – teigia Žižekas.² Interpasyvaus subjekto pavyzdžiu galime laikyti brolių Wachovskių filme *Matrica* pateikiamą subjektyvumo modelį: žmonės Matricoje tampa visiškai pasyviais galvaniniais elementais, kuriančiais energiją mašinoms – t. y. didžiajam Kitam. Interpasyvios veiklos pavyzdžiu galėtume laikyti ir virtualioje erdvėje prisiimamus vaidmenis (*screen persona*), kurie ne tik išplečia subjekto aktyvumą ir galias, bet ir savotiškai jį paralyžuoja. „Tai, jog į kitą perkeliama pati pasyviausia patirtis, yra daug nemalonesnis reiškinys nei veikimas per kitą: interpasyvumo patirtyje aš esu decentralizuojamas daug radikaliau nei interaktyvumo patirtyje, nes interpasyvumas atima iš manęs patį mano esminės tapatybės branduolį“, – teigia Žižekas.³

Galime daryti prielaidą, jog šiuolaikinė ideologija veikia tokiu būdu, kad pasiūlo interpasyvumą kaip pačią primumiausią subjekto poziciją. Subjektas atpalaiduojamas ne tik nuo kančios ar maldos (tai atlieka ritualinių palsaugų ar tikėjimo namų institucijos), bet ir nuo pareigos džiaugtis („įrašytas juokas“ ar net pati reklama džiaugiasi kažkuo už

mus). Šio reiškinių aš nesiimu kaip nors vertinti, apibrėžti jį moraliniais terminais. Šioje vietoje tiesiog norėčiau paklausti: kodėl šis interпасyvus subjektas visuomet yra moteris? Tiek Slavojus Žižekas, tiek Gilles'is Deleuze'as formuluoja naujas subjektyvumo sampratas, kur subjektas apibrėžiamas kaip pasyvus, „tuščias“, dengiamas atsitiktinių ta-

patybių sluoksnio. Teigiama, jog postmodernus subjektas tarsi įgauna objekto modusą, – būtent todėl „moteriškumas“ gali būti laikomas postmoderniu subjektu *par excellence*. Įdomu, jog tokia pasyvaus, objektiško subjekto samprata vis labiau išigali ne tik šiuolaikinėje filosofijoje, bet ir sėkmingai „ekranizuojama“ Larso von Triero filmuose.

LARSO VON TRIERO FILMAI IR SUBSTITUCIJOS LOGIKA

Danų režisieriaus Larso von Triero trilogija *Auksaširdė* visiškai atitinka šią bendrą tendenciją, kuri viktimizuotą, apatišką ir pasyvią moters poziciją išaukština iki universalaus etinio principo, paverčia šią poziciją universaliu postmodernaus subjektyvumo modeliu. Režisierius Larsas von Trieras viename savo interviu⁴ nurodo gana prieštaringus įkvėpimo šaltinius, iš kurių išaugo trilogija *Auksaširdė*: pirmasis šaltinis – tai pasaka apie Auksaširdę, auksinės širdies mergaitę, antrasis – markizo de Sade'o *Žiustina*. Tačiau šie, rodosi, nesuderinami šaltiniai turi viena bendrą dimensiją – tiek pasakos, tiek ir Markizas de Sade'as pretenduoja sukurti tam tikrą etinį principą, nustatyti visuotinę(?) elgesio maksimą. Būtent todėl von Triero filmų herojės visų pirma yra etinės figūros, kurių etiniai pasirinkimai simultaniškai realizuoja kančios ir malonumo, išaukštinimo ir pasibjaurėjimo principus. Visos filmų herojės pasirenka tapti Kito valios objektu: Besė paaukoja savo gyvybę tam, kad realizuotų savo vyro seksualines fantazijas ir grąžintų jam gyvenimą (*Prieš bangas*), Selma ryž-

tasi nusikaltimui ir leidžiasi pasmerkiamai mirties bausmei (atsisako gintis teisme) dėl to, kad „jos sūnus galėtų pamatyti savo anūkus“ (*Šokėja tamsoje*), Karen (*Idiotai*) iki galo realizuoja grupės vado ideologiją ir tiesiogine prasme tampa idiote. Galime teigti, jog šios herojės įkūnija svarbiausią Sade'o (anti)etinio elgesio principą: „laikykime mūsų elgesio universalios maksimos teisę mėgautis kitu asmeniu kaip mūsų malonumo instrumentu“. Ši Sade'o maksima yra tiksliai kantiškosios maksimos inversija. Kaip žinome, kantiškoji maksima teigia: „elkis taip, kad nei savo asmenyje, nei kieno nors kito asmenyje niekada žmogaus nepanaudotum vien kaip priemonės, o visada kaip tikslą“.

Žinoma, ši „buduaro filosofija“ per daug jau primena pačią banaliausią vyrišką fantaziją apie tai, jog moterys savąjį geismą įgyvendina per Kitą, kitaip tariant, leidžia Kitam mėgautis kažkuo (sveikata, anūkais, nusisėkusių eksperimentu ar parašytu romanu) vietoje savęs. Tačiau labai įdomus rodosi tas faktas, jog šią banalią klišę stengiamasi išaukštinti iki universalaus filosofinio ir

etinio principo. Pavyzdžiui, Slavojus Žižekas teigia: „tezė, jog vyras linkęs veikti tiesiogiai ir prisiimti atsakomybę už savo veiksmą, tuo tarpu moteris renka- si veikti per savo įgaliotinį, leisdama kitam (arba manipuliudama, kad kitas imtųsi) veikti už save, gali pasirodyti kaip nuvalkiota klišė, kuri sąlygoja liūd- nai pagarsėjusį moters kaip apsigimu- sios svaičiotojos, besislepiančios už vy- ro nugaros, įvaizdį. Tačiau kas, jei ši kli- šė nurodo moteriškąjį subjektyvumo po- būdį? Kas jei „pirminis“ subjektyvus gestas, kuris ir sudaro subjektyvumą, yra ne autonomiška „veikla“, bet vei- kiau *pirminė substitucija, atsitraukimas ir leidimas kitam veikti už mane, mano vieto- je*“⁵. Žižeko manymu, šiuolaikinis sub- jektas yra pasmerktas interpasivumui, t. y. visiškai pasyviai, apatiškai san- tykiui su Kitu. Aptardamas moteriškas figūras – nuo Antikos herojų iki šių die- nų isterikų – Žižekas nesidrovi jas „pa- kelti“ į subjekto rangą: jis teigia, jog „subjektyvumas kaip toks, savo radika- liausia prasme, yra moteriškas“⁶. Kitaip tariant, kai subjektyvumas priartėja prie nulinio lygmens, kai subjektas tampa objektu, apatiškai pasinėrusiu į įvykių tėkmę, būtent tuomet jis įgauna „laisvo subjektyvumo“ statusą. Čia tiesiog ne- valingai prisimename, jog apatiją labai vertino ir Markizas de Sade’as, teigian- tis, jog „malonumas, gimstantis iš apa- tijos, yra daug vertingesnis, nei tas, ku- ris randasi iš juslingumo“.

Interpretuodamas filmą *Prieš bangas*, Žižekas pakartoja šią dvigubą sadistinės sublimacijos logiką. Viena vertus, teigia- ma, jog filmas *Prieš bangas* yra „kraštu-

tinai vyriškai šovininis, šlovinantis ir išaukštinantis iki kilnaus aukos akto vaidmenį, kuris priverstinai primetamas moterims patriarchalinėse bendruome- nėse (moteris turi aptarnauti vyro mas- turbacines fantazijas): Besė visiškai su- svetimėja vyriškoje falinėje ekonomijo- je, paaukodama savo *jouissance* dėl luo- šo vyro mentalinių masturbacijų“⁷; kita vertus, tvirtinama, jog radikalus Besės elgesys „sunaikina falinę ekonomiją ir įeina į moteriškojo *jouissance* sritį besą- lygiškai prieš ją kapituluodamas... Be- sės auka yra nesąlygiška, ji nenurodo jo- kio Anapus, ir būtent ši absoliuti ima- nencija sunaikina falinę ekonomiją – ne- tekusi savo „vidinės transgresijos“ (fan- tazijos apie paslaptinę ir nepasiekiamą Anapus), falinę ekonomiją suyra“⁸. Ki- taip tariant, filmo pranešimas yra aiškiai prieštaringas, psichotinis (Žižekas) ir būtent šį pranešimo susidvejinimą rea- lizuoja šizofreniška įtampa tarp filmo turinio ir formos.

Filmo *Prieš bangas* neįprastumą suda- ro neatitikimas tarp kraštutinai roman- tinio, melodraminio filmo turinio ir „dogminės“ filmo formos: tai trūkčio- jantys, „nešvarūs“ kadrai, nufilmuoti rankine kamera, tęstinumo pertrūkiai, jokių specialiųjų efektų (apšvietimo, gri- mo). Kitaip tariant, kraštutinai roman- tinis turinys reiškiamas pseudodoku- mentine forma, kuri uždedama ant pa- sakojimo tarsi išblaivinantis filtras. Von Trieras pats pabrėžia, jog jei filmas bū- tų nufilmuotas „tiesioginiu“ melodrami- niu būdu, atitinkančiu filmo turinį, „bū- tų pernelyg trošku. Jūs negalėtumėte to iškęsti. /.../ Šiurkštus, dokumentinis

stilius, kurį pritaikiau filmui ir kuris iš esmės pastarąjį kvestionuoja ir anuliuoja, reiškia, jog priimame istoriją tokią, kokia ji yra"⁹. Romantinį ekvivalentą formos lygmenyje išlaiko tik kičiniai paveikslai kiekvieno fragmento pradžioje, kurie yra aiški aliuzija į paveikslėlių pasakas; juos lydintys muzikiniai hitai yra šiuolaikinė, populiari pasakos versija, aiškiai prieštaraujanti šurpiai filmo istorijai. Būtent ši įtampa tarp romantinio kičo ir pseudodokumentinio realizmo atsikartoja ir filmo turinyje: romantinį kičą turinio lygmenyje atitinka pasaka apie moters aukos kilnumą ir grožį, o buitinė, „dokumentinė“ tiesa yra ta, kad kiekvienas perdėtas gerumo aktas neišvengiamai baigiasi tragiškai.

Kitiems von Triero filmams taip pat būdinga šizofreniška įtampa bei susidvejinimas. Pavyzdžiui, filmas *Šokėja tamsoje* yra gryna melodrama, tačiau melodramos veiksmą čia suskaido miuziklo intarpai. Melodraminės filmo dalys nufilmuotos gana saikingai naudojama „dogmine“ stilistika: vėl ta pati šokinėjanti rankinė (skaitmeninė) kamera, natūrali šviesa, mažai kadravimo, bet daug panoraminių perėjimų (*pannig*) ir ilgai išlaikytų kadrų¹⁰. Dėl šių techninių priemonių filmas rodosi bespalvis ir niūrus; būtent todėl miuziklo intarpai sudaro ryškų kontrastą. Muzikiniai intarpai seka specifine, tik miuziklui būdinga veiksmo logika, kai įprastas sensoromotorinis veiksmas staiga sustoja ir vaizdiniai transformuojami į grynai optinę ir muzikinę situaciją. Tačiau jei tradiciniuose miuzikluose dainų ir šokių scenos teikia laimę ir džiaugsmą, tai fil-

me *Šokėja tamsoje* šios scenos provokuoja stiprias emocijas, stipresnes, nei regime (melo)draminėse scenose. Vėlgi galime klausti, kokia ši techninio-vizualinio arsenalo sudvejinimo prasmė, kam reikalingas šis vaizdų ir emocijų atrakcionas? Ar ši miuziklo akustika ir optika turi išaukštinti ir sukilninti Selmos kančias, ar ji tiesiog pasitelkiama tam, kad jos kančia įgautų universalią utopinio malonumo formą?

Muzikiniuose intarpuose Selmos emocijos nuasmeninamos, paverčiamos objektyvaus pasaulio muzikiniu ritmu, kuris, rodos, sklinda iš pačių daiktų, tiksliau, mašinų. Šioje mechaninių tiesiogine šio žodžio prasme jausmų dialektikoje vėl regime tą pačią pasyvią, anonimišką moters figūrą, kuri pateikiama ekspresyviai ir šiuolaikiškai (aišku, tam turi įtakos Björk charizma), kaip pats tinkamiausias moteriškumo receptas. Patricia Pisters, analizuodama trilogiją *Auksaširdė*, teigia, jog von Trieras čia atranda ar sukuria naują subjektyvumo formą – „tapsmo moterimi“ formą. Nors minėta autorė pastebi, kad filmuose atkuriamos visos įmanomos klišės bei stereotipai apie moteriškąjį pasyvumą, jos manymu, būtent moterų figūras reiktų interpretuoti Gilles'io Deleuze'o filosofijos kontekste kaip „tapsmą moterimi“. Čia reiktų paaiškinti, jog Deleuze'ui „tapsmas moterimi“ reiškia galimybę išsivaduoti iš tradicinės (visada vyriškos) subjekto sampratos, iš tradicinės hegeliškos būties ir nebūties dialektikos, kuriai priešpriešinamas begalinis tapsmas. „Tapsmas moterimi liečia visus, yra potenciali galimybė kiekvienam

ir moterys, ne mažiau nei vyrai, turi judėti link tapsmo moterimi“, – teigia Deleuze’as¹¹. Tapsmas – tai anoniminis, beasmenis procesas, siekiantis tapti mažuma – vaiku, moterimi, gyvuliu, muzika. „Tapsmas moterimi“ reiškia geismo transformaciją, jo nuasmeninimą, – geismas tampa tokia socialine konstrukcija, kuri sujungia vieną mašiną su kita. Filmo *Šokėja tamsoje* kontekste ši tapsmo kaip desubjektyvacijos, iškūnijimo interpretacija rodosi visai pagrįsta – muziki-

niuose intarpuose Selma tarsi dematerializuojasi pasaulio ritmuose ir garsuose, išsklinda optinėse bei vizualinėse formose. Filme *Prieš bangas*, vėlgi, esama neabejotino ryšio tarp savanoriškos Besės mirties ir jos persikūnijimo į varpus, skambančius danguje. Filme *Idiotai* vaizduojamas Karen tapsmas idiote, manau, labai patiktų Deleuze’ui, kuriam šizofrenija rodosi pati sėkmingiausia strategija, išlaisvinti iš kapitalistinių kodų ir teritorijų.

SUBJEKTYVUMAS „BE DOGMŲ“?

Tad ką gi reiškia šis nuolatinis von Triero filmų techninis-vizualinis susidvejinimas? Ar ši dviguba vizualinė strategija reikalinga tam, kad buitinę melodramą sukilnintų iki religinės/kosminės dramos? Kaip turėtume vertinti savo ruožtu prieštaringas Žižeko ir Deleuze’o teorijas, kurios akivaizdžiai marginalizuotą moters padėtį perkvalifikuoja kaip naują, antiesencialistinę subjektyvumo formą? Ar ši naujojo subjektyvumo koncepcija neima pamažu virsti nauja dogma, kuri, kaip ir kinematografinis „Dogmos“ arsenalas, labai „atsiperka“, nes nereikalauja ypatingų pastangų: nereikia nei didelio biudžeto, nei technikos ar „specialiųjų efektų“, ir štai, turime naują subjektyvumo koncepciją. Tarsi niekam ne paslaptis, kad subjekto sąvoka postmodernioje epistemoje netenka savo prasmės, tad leiskime moterims pabūti subjektais *par excellence*. Tačiau ši naujoji dogm(at)inio subjektyvumo samprata turi tiek pat priešininkų, kiek ir šalininkų. Pavyzdžiui,

Stephanie Zacharek, rašydama apie von Triero filmus, pažymi, jog „von Trieras yra mechanikas, o ne menininkas. Jo filmai yra mėsmaėlė, permalanti veikėjus“. Kritikė apie jo filmus kalba kaip apie nusikaltimus (*crimes*) bei teigia, jog jis turėtų būti teisiamas dėl nevaržomo sadizmo savo veikėjų atžvilgiu ir labai prastai maskuojamos paniekos, – ar, dar blogiau, gailesčio, – moterims¹².

Dogm(at)inis feminizmas susilaukia ne tik kino teoretikų, bet ir filosofų kritikos. Pavyzdžiui, Luce Irigaray jau visiškai teoriniame lygmenyje radikaliai kritikuoja Deleuze’o suformuluotą „tapsmo moterimi“ koncepciją teigdamas, kad seksualumo ištirpdyimas bendroje tapsmo teorijoje sunaikina feministinius siekius iš naujo apibrėžti moteriškąjį subjektą. Rosi Braidotti tvirtina, jog Deleuze’as įsivelia į paradoksą, postulodamas bendrą „tapsmo moterimi“ teoriją, kuri neįstengia paaiškinti istorinės ir epistemologinės moteriškos feministinės pozicijos specifikos. „Skirtumo teori-

ja, kuri negali paaiškinti seksualinio skirtumo, palieka mane, kaip feministę kritikę, skeptiškos sumaišties būsenoje“, – rašo Braidotti¹³. Kalbėdama apie Žižeko intervenciją feminizmo klausimais, Rosi Braidotti teigia, jog „Žižeko darbai, kiek jie apmąsto moteriškumą, reprezentuoja antifeministinę regresiją, kuri pakartoja visą rinkinį įprastų teiginių apie moters simbolinį nematomumą bei atspindėjimą, kuriuos suformulavo Lacanas savo pirmuosiuose veikaluose ir prieš kuriuos nuo pat pradžių kovoja feministės“¹⁴. Taigi galima klausti, ar Žižeko pasiūlytas teorinis judesys nesukuria naujos mizoginijos formos, ar jis nelegitimuoja, neuniversalizuoja globėjisko požiūrio į moterį: „taip, moteris yra tuščias, nesubstancinis, pasyvus subjektas, bet ką darysi, toks jau tas postmodernus pasaulis“. Šiuolaikiniame diskurse tarsi jau susitarta, jog subjekto funkcija yra visiškai nunykusi; tad ar yra kokia nors prasmė „rezervuoti“ subjekto sąvoką moterims? Čia galime išvelgti principinį nesutarimą tarp feminizmo ir postmodernizmo: feminizmas norėtų dar kuriam laikui užimti subjektyvumo apartamentus, kurių šiuolaikinė filosofinė mintis be jokių skrupulų atsisako.

Kitaip tariant, tiek von Trierio filmuose, tiek šiuolaikinėje teorijoje propaguojama moters kančios sublimacijos logika, kuri pateikiama kaip naujas subjektyvumo modelis, yra daugiau nei prieštaringa. Visų pirma, ji pavojinga tuo, kad moters kančia ir pažeminimas yra tarsi objektyvuojami, paverčiami universaliu pasaulio principu ir gamtos įstatymu. Kaip teigia Markizas de Sade'as, gamtos

įstatymai yra šventi; šventas ir jos įstatymas semtis malonumų kitų sąskaita¹⁵. Antra, ši sublimacijos logika pašalina bet kokių pokyčių ar emancipacijos perspektyvą: na taip, jūs esate pasyvios, pažemintos ir marginalizuotos, tačiau, nepaisant šios situacijos, esate šiuolaikiniai subjektai *par excellence*. Trečia, moters pozicijos apibendrinimas iki universalaus subjektyvumo modelio panaikina, užtęsuoja moters kitoniškumą, jos seksualinės pozicijos išskirtinumą.

Žinoma, visiems rūpi paklausti, kokią posūkį šiam dogm(at)iniam subjektyvumo modeliui suteikia filmas *Dogvilis*. Akivaizdu, jog šis filmas – tai ir autocitata, referuojanti ir reflektuojanti anksčiau filmus. Turinio lygmenyje vėl pakartojama pasaka apie auksinės širdies mergaitę. Formos lygmenyje filmas yra pabrėžtinai vientisas ir „antidogminis“: filmuojama paviljone, naudojant „sutartines“ dekoracijas ir siekiant brechtiškojo „atsiribojimo efekto“. Galime teigti, jog iš esmės kuriamas ne „atsiribojimo“, bet „trivialumo efektas“. „Trivialumo efekto“ nuosekliai siekiama tam, kad visi mūsų lūkesčiai būtų sušaudyti filmo pabaigoje: filmo pabaiga radikali, nes, kaip teigia von Trieras, auksinės širdies mergaitė „tapo feministe“¹⁶. Radikalus *Dogvilio* finalas, kur Greisės mandagiu pageidavimu iššaudomas ir sudeginamas iki pamatų visas kaimas, o pagrindinis oponentas miršta nuo jos rankos, tarsi akivaizdžiai atsako į mūsų tris klausimus. Pirma, jis pasipriešina skriaudos ir pažeminimo universalizavimui („kas nors kitas gali atklysti į Dogvilį ir su juo/ja bus pasi-

elgta taip pat“); antra, filmas pateikia aiškia emancipacinę strategiją (moteris prisiima aktyvią galios poziciją); trečia, filmas aiškiai parodo, kuo gali baigtis Levino išaukštinta substitucijos logika. Taigi, viena vertus, atsikratoma tiek „Dogmos“ kinematografinio arsenalo, tiek ir dogm(at)inio subjektyvumo mo-

delio, išaukštinančio moters kančią ir auką; kita vertus, lieka visiškai neaišku, ką mums siūlo subjektyvumas „be dogmų“: monstriškumą kaip naują subjektyvumo sampratą, monstriškumą, nuo kurio emociškai galime visiškai atsiriboti, ir kurį suvokiame kaip dar vieną utopinį ir malonumą teikiantį spektaklį?

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Levinas E. *Otherwise than Being*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 117.
- ² Žižek S. *Plague of Fantasies*, London, New York: Verso, 1997, p. 115.
- ³ Op. cit., p. 116.
- ⁴ Kenčiančios yra įdomiausios. Pokalbis su Larsu von Trieru, 7 meno dienos, 2003.11.21, Nr. 590.
- ⁵ Žižek S. *Plague of Fantasies*, p. 118–119.
- ⁶ Žižek S., Dolar M. *Opera's Second Death*, New York, London, Routledge, 2002, p. 193.
- ⁷ Žižek S. *Death and the Maiden*, *The Žižek Reader*, Oxford, UK and Mass. USA: Blackwell, 1999, p. 214.
- ⁸ Ibid.
- ⁹ Nuogi stebuklai, interviu su Larsu von Trieru, *Sight and Sound* 6, 1996, p. 12.
- ¹⁰ Pisters P. *The Matrix of Visual Culture: Working with Deleuze in Film Theory*, Stanford: Stanford University Press, 2003, p. 137.
- ¹¹ Deleuze G. and Parnet C. *Dialogues*, Paris: Flammarion, 1977, p. 43.
- ¹² Zacharek S. *Dancer in the Dark*. http://dir.salon.com/ent/movies/review/2000/09/22/trier_dancer/index.html
- ¹³ Braidotti R. *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference in Contemporary Feminist Theory*, New York: Columbia University Press, 1994, p. 117.
- ¹⁴ Braidotti R. *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*. Cambridge / Oxford: Polity Press / Blackwell Publishers, 2002, p. 54.
- ¹⁵ Tačiau tarp de Sade'o ir von Trierio darbų yra vienas svarbus skirtumas: de Sade'o aukos lieka amžinai gyvos ir netgi išsaugo kankinimų nesubjaurotą kūno grožį.
- ¹⁶ Kenčiančios yra įdomiausios. Pokalbis su Larsu von Trieru, 7 meno dienos, 2003 11 21, Nr. 590.



TOMAS KAČERAUSKAS

Vilniaus Gedimino technikos universitetas

ETIKOS IDĖJŲ REALUMAS: KANTAS, HEIDEGGERIS, LEVINAS

The Reality of Ethical Ideas: Kant, Heidegger, Levinas

SUMMARY

Kant speaks in his ethics about postulates and ideas that form our behaviour. He opposes the transcendentalism to metaphysical transcendence. He is under the influence of the empirical concept of reality. We cannot observe ideas, so they are not real. This leads him to a contradiction, because ideas are both real and not real. They direct our life but they are not observed. The author of the article tries to solve this contradiction with the help of existential (Heidegger) and postphenomenological (Levinas) thinking, where poetic constructions open the living world. The author speaks about a poetic thinking where both ideas and observations compose an integral human world. In this world, poetic fiction and “unreal” ideas are factors of morals. In this way, the author answers the question what is the benefit of philosophy and ethics to human life.

IVADAS

Levino teigimu, etika – ne filosofijos šaka, ji pirminė ontologijos atžvilgiu. Atsakomybės maitinamas santykis su Kitu jam tampa filosofijos ašimi. Tai horizontalus santykis, kuris skleidžiasi žmogiškame kalbiniame pasaulyje. Kyla klausimas, ar Dievas taip pat apmąstomas

kaip Kitas, prieinamas etinei atsakingai nuostatai? Kanto etikos horizonte taip pat iškyla Dievo klausimas. Doros faktas, susidedantis iš dviejų pamatinių sandų – privalėjimo ir laisvės, – nepaaiškinamas gamtinio priežastinio pasaulio ryšiais. Jis aprioriškai kyla iš žmogaus pro-

RAKTAŽODŽIAI. Etika, transcendentalinės idėjos, egzistencinis mąstymas, poetika.

KEY WORDS. Ethics, transcendental ideas, existential thinking, poetics.

to, iš transcendentalinės sferos. Skirtingai nei transcendentinėje etikoje, dora čia laisvai kyla iš autonomiško proto, kuris vadovaujasi apriorinėmis, vadinasi, visuotinai galiojančiomis maksimomis. Transcendentalumas čia priešinamas¹ metafizinei transcendencijai dvejopa prasme: 1) dora kyla iš apačios, iš kiekvieno mūsų proto, 2) doros idėjos (postulatai), skirtingai nei platoniškosios, būdamos mūsų pačių iškeltos, nėra realios. Etiniai postulatai, pasak jo, nors ir kyla iš reiškinių pasaulio, bet nėra žinojimo objektai, o tik idėjos, siekiamybė. Postuluodamas nemirtingumą, Dievą ir laisvę, Kantas kalba apie šių idėjų dvilypumą. Viena vertus, jos nėra realios, jomis reiskiasi žmogiškojo intelekto kūrybinės galios. Kita vertus, jos kreipia mus doros keliu, kitaip sakant, pačios kuria mūsų gyvenimą. Formuodamos ir kurdamos mus drauge su mūsų pasauliu, jos – daugiau negu realios.

Panašiai ir Levinas, kalbėdamas apie Kitą, turi omeny kito asmens artumą. Ši etinė perkelianti nuostata formuoja mus pačius. Tai atitinka Heideggerio parankumą (*Zuhandene*), mus supančių daiktų artumą. Mūsų daiktai, kiek jie tarnauja skleidžiantis egzistenciniam projektui ir sudaro žmogaus pasaulį, kur mes formuojamės, veikiami savo nuostatų, nukreiptų į ateitį. Kadangi mūsų ateitis, darydama vis pilnesnę mūsų gyvenamą visumą, artina mus myriop, o mirtis – iš principo anapussybė, žmogiškajame egzistenciniame projekte jau glūdi perkelianti nuostata. Kitaip sakant, egzistencinis supratimo projektas maitinamas tam tikros transcendenci-

jos, kurią pavadinsiu egzistencine, norėdamas ją atskirti nuo metafizinės. Kyla klausimas, ar ši egzistencinė transcendencija, tarnaudama žmogiškajam supratimo projektui, pajėgi apmąstyti Dievą.

Pats Heideggeris į šį klausimą tiesiogiai neatsako. *Laiške apie humanizmą* teigiama, kad egzistencinis mąstymas nei už, nei prieš Dievą, kitaip sakant, jam rūpi šiapusinis žmogiškasis projektas. Ar žmogiškojo pasaulio šiapusybė gali išvengti anapussybės klausimo? Ar žmogiškasis hermeneutinis projektas nėra veikiamas anapustinės nuostatos? Atrodo, tai patvirtina vėlyvojo Heideggerio samprotavimai apie žemės, dangaus, žmonių ir Dievo ketvertą. Tai kalbama interpretuojant Hölderlino poeziją. Egzistencinis mąstymas čia susipina su poetine nuostata, o žmogiškasis projektas skleidžiamas kaip kūryba – tai savo dorovinės esaties formavimas, veikiant poetinei išmonei. Čia kyla klausimai: kaip siejasi etinė ir poetinė nuostatos? Kas bendra tarp Kanto etinio transcendentalumo ir egzistencinės transcendencijos? Kaip poetinė nuostata (kūrybiškumas plačiąja prasme) tarnauja egzistencinei transcendencijai ir kaip tai leidžia apmąstyti anapustinį Dievą? Koks transcendentalinių idėjų ir poetinės išmonės realumo statusas? Kaip idėjos ir išmonė, kaip žmogiškoji kūryba tarnauja doros faktui, o kartu formuoja ir mūsų gyvenimą? Į šiuos klausimus ir bandysiu atsakyti remdamasis Levinu. Prieš tai apžvelgsiu Kanto transcendentalines idėjas ir Heideggerio egzistencinę transcendenciją.

KANTO DOROVĖS POSTULATAI IR IDĖJOS

Kantui dora susideda iš dviejų pamatinių sandų: *privalėjimo* ir *laisvės*. Nei laisvė, nei privalėjimas nekyla iš empiriškai pažįstamo pasaulio. Čia galioja priežastingumas, todėl laisvės nėra. Dorovinė laisvė ir privalėjimas yra ne stebimi reiškiniai, bet aprioriniai paties proto faktai. Todėl Kantas tvirtina, kad dorovė neišvedama iš pavyzdžių. Žmogus pats sau kuria doros įstatymą, kitaip jis taptų arba juslinio pasaulio, arba anapusinio Dievo vergu. Mes iškeliamo sau dorovės postulatus, t. y. idėjas, kurios, nepriklausydamos reiškinų pasauliui, t. y. būdamos nerealios, kreipia mūsų gyvenimą. Kantas kalba apie tris postulatus: nemirtingumo, laisvės ir Dievo. Šios idėjos grindžiamos dorovės dėsniu praktinė reikmė, begalinės pažangos būtinybė. Kitaip sakant, jos išreiškia žmogaus kūrybinę nuostatą. Taip „turime Dievo, kaip aukščiausio gėrio sąvoką /.../ iš dorovinio tobulumo idėjos, kurią protas aprioriškai projektuoja ir neatskiriamai sujungia su laisvos valios sąvoka“ (Kantas 1980 : 35). Matome, kad Dievas čia – mūsų projektuojama idėja, kuri išskyla žmogaus kūrybinių siekių horizonte. Kadangi šis horizontas – begalinis, laisva žmogaus projekcija suponuoja nemirtingumo idėją. Taigi laisvės, Dievo ir nemirtingumo postulatai išreiškia žmogaus kaip kūrybingo asmens – savaiminio tikslo – kūrybinius siekius. Praktinėje filosofijoje Kantui „rūpi nustatyti ne pagrindus to, kas yra, bet dėsnius to, kas turi būti“ (Kantas 1980 : 59). Tai artima nuostata Aristoteliui, kai šis kalba apie

poezijos ir filosofijos artumą *Poetikoje*: tragedijoje įvykiai ne kartojami kaip istorijoje, o pajungiami tikslinei visumai. Čia tiek Kanto, tiek Aristotelio skirtinguose kontekstuose – etikoje ir poetikoje – išskyla klausimas apie filosofijos naudą: kokia „pramanytų“ idėjų nauda kasdieniame gyvenime? Tiek Kanto dorovės postulatai, tiek Aristotelio pramanyti įvykiai atitrūkę nuo realybės, jie teikia darnų vaizdą to, kas turi būti, o ne aprašo netvarką to, kas yra. Šia prasme idėjos visada kreipia už realybės, o ne vaizduoja ją. Jeigu taip, kokia jų praktinė nauda? Praktinė pusė rūpi tiek Aristoteliui, tiek Kantui: pirmajam svarbu, kad žiūrovas iš tragedijos išeitų kitoks, ant-
rajam – kad dorovės dėsniu subjekto valdytų savo polinkius. Ar idėjos veikia mūsų gyvenimą? Jeigu pavyks teigiamai atsakyti į šį klausimą, idėjos įgaus realumo: formuodamos mus ir mūsų pasaulį jos – mūsų žmogiškosios tikrovės svarbus sandas. Būdamos tokios, jos suponuotų vientisą gyvenamą pasaulį, kur išmonė drauge su mūsų vertybėmis ir tikslais sudaro darnų mūsų pačių laisvai kuriamą žmogišką aplinką. Čia, žmogaus kuriamos visumos horizonte, susilieja etiniai ir poetiniai siekiai: abu jie liudija apie begalinį žmogiškosios kūrybos pasaulį. Norėdamas atsakyti į klausimą apie idėjų (pavyzdžiui, Dievo) realumą, o drauge ir filosofijos naudą, pasitelksiu egzistencinį (Heideggerio) ir pofenomenologinį (Levino) mąstymą. Tai leis parodyti idėjų vietą žmogaus egzistencijoje ir konkrečiame santykiyje su Kitu. Prieš

tai panagrinėkime Kanto intelekto idėjas, nukreiptas ne į dorovę, bet į pažinimo ir sprendimo galias.

Grynojo proto kritikoje Kantas Dievo (kaip ir sielos bei pasaulio) idėjas transcendentaliniu būdu išveda iš vaizdinių santykių. Idėjos (Dievo, sielos, pasaulio) Kantui – vaizdinys, ne sąvoka. Būdamos atsietos nuo patyriminių stebinių, idėjos kreipia protą, teikdamos supratimo vienovę. Nors, Kanto teigimu, pažįstame ne idėjomis, kurios tėra euristinės taisyklės ir ieškojimo gairės, idėjos leidžia atsinaujinti protui, kuris vis išplečiamas naujo žmogaus pasaulio horizonto pažinimui. Pasaulį, Dievą ir sielą laikydamas proto objektais, Kantas vertikalią metafizinę kreiptį keičia horizontalia, nurodydamas išimtinai žmogišką erdvę. Dievo patalpinimas žmogaus pasaulio horizonte rodo tą pasaulį esant labai talpų. Talpumą teikia intelekto (*Vernunft*) geba vis išplėsti suprantamą visumą, t. y. idėjų pagalba kūrybiškai perkelti supratimo ribas. Nors tai – proto kritiškumo šaltinis, o drauge ir pažinimo sąlyga, idėjoms Kantas neteikia realybės statuso. Priešingai, bando pasergėti nuo to, nes tai veda į klaidas, sofizmus ir iliuzijas (regimybes). Tai esą piktnaudžiavimas intelektu. Kita vertus, į prieštaravimus veda ir pasaulio transcendentinė traktuotė, t. y. laikymas, kad yra nuo mūsų subjektyvių proto formų nepriklausomi daiktai sau.

Nagrinėdamas keturias tradicinės metafizikos temas, Kantas parodo šiuos prieštaravimus, arba antinomijas. Antinomijų metafizinis pamatas parodomas kaip metafizikos negalia. Taip siekiama

suvesti senąją metafiziką *ad absurdum*. Tačiau metafizikos kritika čia persipynusi su kūrybingo mąstymo siekiu. Pirmosios dvi antinomijos kalba apie pasaulio ribas ir sandarą². Tačiau taip mąstomas ne žmogaus pasaulis. Tai statinis mąstymas, kuriam pasaulis – baigtinė stebima visuma, esanti priešais žmogų. Pats Kantas linkęs pasaulį mąstyti kaip kūrybinę žmogišką visumą, kuri plečiasi drauge su mūsų siekais. Trečiąją antinomiją³ Kantas taip pat įveikia pasitelkęs idėją kaip kūrybiškai kreipiantį principą. Maža to, laisvę siedamas su žmogaus intelektu ir šiuo principu aiškindamas pasaulio reiškinius, Kantas dar labiau įtvirtina pasaulio, kaip žmogaus kūrybinės erdvės, statusą. Čia intelektas vaizduote atveria žmogaus pasaulio tolius, kurie veda už juslinio patyrimo. Taip senosios statinės metafizikos kritika persipina su dinamiškų kūrybinių principų įtvirtinimu, o drauge ir su nauja pasaulio samprata. Čia verta prisiminti Aristotelio idėjų teorijos kritiką, pateiktą *Metafizikoje* ir *Nikomacho etikoje*: idėjos – statiškas principas, neleidžiantis paaiškinti judėjimo. Platono idėjinei žiūrai galime priešstatyti ir Aristotelio poetinius siekius: tragedija pažįstama „iš apačios“, per asmeninį skaudulį (*pathos*) ir sielos apsivalymą (*katarsis*). Taip kūrybiškai išsiplečia žiūrovo pasaulėvaizdis, ir jis iš spektaklio išeina kitoks. Čia persipina etiniai (apsivalymas), poetiniai (žmogiškoji kūryba) ir egzistenciniai (skaudulys) supratimo aspektai. Apie egzistencinį aspektą dar kalbėsiu nagrinėdamas Heideggerio ir Levino mąstymą.

Kanto realumo samprata perimta iš empirizmo, todėl vaizdijamas pasaulis nelaikomas realiu (idėjos nėra realios). Ši samplaika neišvengiamai atveda Kantą į prieštaravimus: ar žmogaus pasaulis perskiriamas į du – vaizdijamą ir realų pasaulį? Koks ryšys tarp šių dviejų pasaulių? Tai dar labiau išryškėja, Kantui nagrinėjant ketvirtąją antinomią: yra ar nėra pasaulio priežastis kaip besąlygiškai būtina esybė (*Wesen*), esanti jame ar už jo (Kantas 1982 : 339–344). Viena vertus, mes negalime peržengti empirinio, juslinio pasaulio ir mąstyti jį kaip visumą su priežastiniais ryšiais. Kita vertus, laisvė, kūrybiškai išplėsdama empirinio pažinimo ribas, suponuoja atvirą žmogaus pasaulį, talpinantį Absoliutą. Nors jis nepriklauso reiškinių pasauliui, yra mąstomas kaip etinis žmogaus siekinys, neišrodoma, vaizdijama idėja: įrodoma tik tai, kas skleidžiasi reiškinių pasaulyje. Kadangi Kantas laikosi empirinės realybės sampratos, jam tai neleidžia šiai (ir kitoms) idėjoms suteikti realumo. Kita vertus, idėjoms (ir Dievo) priskiriamas realumas, pripažįstant, kad jos formuoja ne tik mūsų elgseną, bet ir supratimą, nes išplečia mūsų pažįstamą žmogaus pasaulį. Jei idėjos kūrybiškai teikia pažintinę visumą ir atveria doros galimybę, ar jos mažiau realios už stebinius?

Tai galima pavadinti penktąja antinomija, kur susipainioja ir pats Kantas. Jos tezė skelbtų: Dievas ir kitos idėjos realios, nes išplečia mūsų žmogaus pasaulį dorai ir pažinimui. Antitezė skambėtų taip: Dievas ir kitos idėjos nerealios, nes nepriklauso stebimų reiškinių pasauliui. Kantas jos neišvengia savo

transcendentalinės filosofijos resursais, nes pasilieka prie pažintinės formulės: pažinimas = stebiniai + mąstymas. Todėl Kantas vienur teigia, kad idėjos nėra realios, kitur – kad jos formuoja pažinimą kaip kreipiantys mąstymą principai. Jei jos nėra realios, kaip jos gali ką nors formuoti? Mano tezė: Dievo ir kitos, sakykime, poetinės idėjos, neparemtos stebiniais, yra ne mažiau realios už pačius stebinius. Šią tezę remsiu ne platoniškuoju realizmu, kuriam idėjos kaip pamatas, priežastis ir tikslas – labiau realios už stebimus daiktus, kurie tėra idėjų šešėliai. Šį mąstymą, sekdamas aristoteline linija, Kantas kritikavo kaip metafizinį, sudvejinantį žmogaus pasaulį į šiapusinį ir anapusinį. Kanto teigimu, apie anapusinį negalime nieko pasakyti, nes jis nestebimas, vadinasi, jam nepritaikoma ir mūsų mąstymo schema. Savo tezę noriu paremti egzistenciniu mąstymu, kuriam taip pat rūpi vienas žmogaus pasaulis, kur jis gyvena bijodamas ir drebedamas nuo gimimo iki mirties. Jeigu taip, atrodo, čia nėra vietos anapusiniam Dievui. Kaip galima teigti, kad jis realus? Prieš nagrinėdamas egzistencinį mąstymą, trumpai apžvelgsiu Dievo idėjos vietą Kanto estetikoje.

Kaip žinoma, *Sprendimo galios kritikoje* Kantas skiria daug dėmesio Dievo klausimui. Kas bendra tarp estetikos ir dievotybės? Estetinė veikla (kūrimas ir supratimas) taip pat turi reikalą su idėjomis, kurios čia atliepia intelekto tikslingą veiklą, apimančią kalbą ir vaizduotę. Matėme, kad Aristoteliiui poezija sudaro tikslingą visumą, artimą filosofijai. Kantui taip randasi ne tik kūrė-

jo, bet ir kito supratimo dalyvio kūrybinis naujumas ir formuojamas skonis kaip visuminė žiūra. Ši veikla – tai laisve grindžiama tikslinga kūryba, formuojanti tiek dorovės jausmą, tiek pasaulio Sutvėrėjo (*Welturheber*) pajautą.

Taigi (estetinės) idėjos, būdamos tarp proto ir intelekto, atveria etinį ir religinį žmogaus pasaulio horizontą. Kur, jei ne šiame horizonte, apmąstomi visi stebiniai? Ar šis horizontas mažiau realus už jame stebimą tikrovę?

EGZISTENCINIS REALIZMAS IR TRANSCENDENCIJA

Heideggeris, pratešdamas šias Kant to mintis, žmogaus pasaulio pamatiniu sandu laiko jo egzistencinę sąrangą. Būties myriop (*Sein zum Tode*) idėja steigia mūsų sambūvį (*Mitsein*) pasaulyje (*Insein*). Mirtis, niekada nebūdama mūsų patirtimi, mums nereali: kol ji mūsų neištiko, mes jos nepažįstame, o kai tai atsitinka, mūsų jau nebėra. Taigi mirtis tėra fikcija. Jei mirties perspektyva krepia mūsų gyvenimą, steigdama mūsų būties projektą, ji tampa idėja kantiška-ja prasme. Heideggerio teigimu, egzistenciškai suvokiama mirtis ne tik naiki-na, bet ir tampa kūrybiniu principu, o, anot Sartre'o, niekiu (Captp 2000). Savo buties myriop supratimas leidžia mums kaskart kūrybiškai kreipti savo gyvenimą, net praeitį, vertinant ją naujai išskylančios visumos šviesoje. Mirtis ne tik pateikia mūsų gyvenimo visumą, tiesa, jau nebe mums. Artėjanti mirtis verčia mus kaskart naujai projektuoti savo gyvenimą. Tai horizontali projekcija, nukreipta į šį, žmogaus pasaulį, nors mirtis jo atžvilgiu nereali. Nepaisant to, atpažinta ji krepia mūsų pasaulišką būtį, taip kaskart versdama mus pačius rinktis. Šia prasme neišvengiama mirtis mums atveria laisvę: savo būties myriop atpažinimas leidžia mums per-

kelti tolyn savo gyvenimo projektą ir taip patiems save kurti. Pasak Sartre'o, mes esame pasmerkti laisvei, o niekis atveria būtį. Tačiau šis atpažinimas – savo sambūvio (*Mitsein*) pasaulyje (*Insein*) pripažinimas, nes tai hermeneutinis projektas. Viena vertus, mūsų gyvenimas nuo gimimo iki mirties tęsiasi kaip vis iš naujo kitų skaitoma knyga. Kita vertus, atpažinimas taip pat vyksta dalyvaujant kitam supratimo dalyviui, pasakojamos istorijos ar metaforos autoriui. Šia prasme mūsų gyvenimas – poetinė istorija, kur sugyvena būtis ir nebūtis, esami ir galimi dalykai.

Jei nebūti dalykai (kaip undinės) padeda kurti šią istoriją sau ir kitiems, jie yra ne mažiau, o gal net labiau realūs už būtus dalykus. Maža to; visa, kas tikrai būta, išskyla vis naujai mūsų projektuojamos ateities perspektyvoje. Ne veltui vėlyvasis Heideggeris atsigręžia į poeziją, tvirtindamas, kad poetinė ištara priartina prie daiktų. Traklio eilėse varpai gaudžia išpūdingiau negu Freiburgo senamiestyje⁴, nes eilės padeda atpažinti mūsų pakeleivystę namo, t. y. myriop, kai visas mūsų gyvenimas nušvis vieninga visuma. Varpų metafora, jeigu ji leidžia naujai pažvelgti į savo gyvenimo visumą, realesnė už Freiburgo bažnyčios

varpų gausmą, kuris kas vakarą pripildo universiteto biblioteką, kur studijuojamas Heideggeris. Lygiai taip realios undinės, pasaka apie kurias leidžia visiškai naujai patirti savo vaikystę, nes jos klausosi vaikas, perkeliantis mus tolyn į ateitį. Nuolat kurdami savo gyvenimo visumą, kuri vis naujai išskyla mūsų tikslų ir siekių šviesoje, mes, anot Kanto, esame nemirtingi. Todėl neatsitiktinai vėlyvojo Heideggerio filosofinėje poetikoje (Heidegger 1976a), kur mąstymas siekia tapti poezijos kaimynu, atsiranda dangaus ir žemės, Dievo ir žmogaus rinkties (*Sammeln*) viename pasaulyje motyvas. Tuo tarpu *Būtyje ir laike* Heideggeris Dievo klausimu santūrus, o *Laiške apie humanizmą* teigia, kad egzistencializmas nei už, nei prieš Dievą.

Tiek Sartre'ui, tiek Heideggeriui mirtis – anapusinė, nes laisvė nesutinka šios ribos. Transcendentiška mirtis ne tik sutelkia žmogiškąją visumą į vieną hermeneutinį projektą, bet ir steigia pasaulišką sambūvį: mes dalyvaujame savo būtyje myriop. Tai nėra metafizinė transcendencija, kuri būties pamato, tikslo ir provaizdžio ieško anapusinėje realybėje: Platonas – idėjų hierarchijoje (*hypothesis*), Aristotelis – nejudančiame Judintojuje. Matėme, kaip šią klasikinę metafiziką, atvedančią į prieštaravimus (antinomijas), kritikuoja Kantas. Ir Sartre'as, ir Heideggeris egzistencinę filosofiją plėtoja kaip žmogiškojo pasaulio projektą. Tai artima Kantui intencija, tačiau Kantas sustoja pusiaukelėje, todėl pats susiduria su prieštaravimais. Nepaisant savo neigiamo nusistatymo klasikinės metafizikos atžvilgiu, tiek Sartre'as, tiek Heideggeris kalba apie transcendenciją. Pir-

majam laisva egzistencija remiasi anapusiniu tikslu, antrajam sambūvį pasaulyje kreipia mirtis, anapussybė, prie kurios veda laikiškoji egzistencija. Šia prasme žmogiškoji būtis, kūrybiškai kreipiamą projekto, yra transcendentiška, visada už-metanti priekin.

Heideggerio mirties transcendencija – negatyvi: ji nubrėžia galutinę (anapusiinę) žmogiškosios veiklos ribą, nors ir teikia prasmę visam žmogaus gyvenimui. Tai įprasminanti beprasmybė. Panašiai ir Sartre'o laisvės projektas, teikdamas vis naują asmenišką praeities prasmę, nuolat neigia praeitį. Maža to, abiem atvejais tai – horizontali transcendencija: mirtis arba laisvė kreiptimi anapus kūrybiškai plečia žmogiškąją šiapusinę būtį.

Gyvenamas pasaulis sudaro vieniną horizontą, prieinamą žmogiškajam supratimui. Žmogiškosios tiesos kriterijus čia – pačio žmogaus kūrybiniai metmenys. Jų sukrečiančios ribos (mirtis, laisvė) leidžia iškilti naujai žmogiškai visumai, kurią atpažinimui sutelkia kalba. Todėl tai sambūvio kalbiniame pasaulyje horizontas. Metafizinė ir egzistencinė mintis čia išsiskiria: pirmajai rūpi amžinoji (mokslinė) tiesa, antrajai – vis naujas žmogaus pasaulio įprasminimas. Čia kyla klausimai: ar horizontali transcendencija pašalina dieviškąją būtį? Ar žmogaus pasaulyje nėra vietos Dievui? Ar egzistencinei minčiai nerūpi dievotyra? Ar Dievas ir kitos idėjos negali būti pozityviu projektu, kreipiančiu doros keliu žmogiškąją veiklą? Ar filosofija, iškeldama šias idėjas, nekreipia mūsų gyvenimo, kitaip sakant, ar ji nėra naudinga?

KITO TRANSCENDENCIJA

Levinas taip pat kalba apie būties myriop įvykį. Tai pataikymas sakant, manęs sudrebinimas atsakomybei dėl Kito. Drauge tai – kalbinis įvykis: teigia, kad metaforinė prasmė kyla iš sakymo Kitam transcendencijos. Ar transcendencija čia reiškia atsimetimą nuo Heideggerio, restauruojant Platono pasaulėvaizdį, o gal, priešingai, tai atitinka egzistencinę transcendenciją? Kol kas šį klausimą palikime nuošalyje ir panagrinėkime, kaip Levino kreiptyje į Kitą susilieja etika ir poetika.

Oponuodamas Heideggeriui, Levinas teigia, kad etika – pirmiau ontologijos. Pastaroji siejama su refleksiniu užsi-sklandimu savyje, pirmoji – su poetiškai atvira kreiptimi į Kitą. Ši kreiptis išreiškia mąstančiojo ir mąstinio darną per pagavą bei atsidavimą. Anot Levino, pagava „garantuoja mąstančiojo ir mąstomo dalyko darną, kitaip sakant, tai, kad mąstomo dalyko reikškimasis drauge yra ir atsidavimas, tai, kad jo pažinimas yra pasitenkinimas, tarsi mąstymas išpildytų kokią nors poreikį“ (Levinas 2001 : 291–292). Čia užsimenama apie poreikį, kurį tenkina mąstymas, kitaip sakant, apie filosofijos apskritai ir etikos konkrečiai naudą. Kuo pasireiškia ši nauda?

Pagava Levinui – poetinė, nes supratimas veda metaforos prasmės keliu: trikdanti tartis atveria begalybės intrigai ir nuotykiui myriop. Čia susikerta dvi filosofinės poetikos plotmės: žodis ir įvykis. Žodis, sakymas sudrebina, versdamas suskliausti savo patybę ir atsiver-ti naujam pasauliškam sambūviui su Ki-

tu. Drauge tai – atsakomybės už Kitą įkvėpimo įvykis. Todėl poetika (pagava) ir etika (atsakomybė) čia neaperskiriami: aš įpasaulinamas nerimu dėl-Kito-mirties. Levinas kalba apie „manęs idėjimą į pasaulį“. Anot jo, „įėjimas į nerimą-dėl-kito-žmogaus-mirties – tai pabudimas ‘pirmojo asmens’ būtybėje“ (Levinas 2001 : 326). Egzistencinį pabudimą sukelia poetinis žodis. Poetikos ir etikos dermę pasiekti leidžia žodis kaip įvykis. Ši dermė – ir egzistencinės tiesos kriterijus: žmogiškasis supratimas atsiveria tarties akimirksniu, atiduodant mirčiai „odos kiautą“. Tai tragiškas atpažinimo akimirksnis, kaip sudie pasauliui, kaip nesusu-inter-esuotumo savo patybe dabartis⁵. Čia, kaip ir Heideggerio egzistencinėje poetikoje, tragiška savosios būties pajauta kartu – ir dosni. Tai pertekliaus akimirksnis, etiniu nesusu-inter-esuotumu atveriantis Begalybės ir baigtinybės ryšio lauką. Kalbama apie Dievo dovana, įbūtinimą kreiptimi į Kitą. Tai sujaudinantis, suardantis esamą visumą įvykis, todėl vadinamas transcendentiniu. Jis iškyla sakymu, versdamas peržiūrėti patybės uždarmo strategiją, todėl jį galima vadinti poetiniu įvykiu, atveriančiu pasaulėvaizdžio naujybei ir net Begalybei. Todėl transcendencija vadinama išgyvenančiu mąstymu. Kitaip sakant, ji iškyla imanentiškai: anot Levino, Dievas laikosi manyje. Taip pasauliškoje kreiptyje į Kitą poetinis ardantis įvykis atveria naujai visumai, prieinamai kūrybinei nuostatai. Tai vadinama begalybės intriga, kurios bendraautoriumi tampu.

Egzistencinė tiesa, atverianti žmogiškojo buvimo myriop supratimą, kaip atsakingą sambūvį su Kitu, iškyla poetiniu įvykiu, ardančiu pasaulėvaizdžio visumą. Tai dvigubai tragiškas įvykis: juo ne tik atsiveria žmogiškoji būtis myriop, bet ir suardoma hermeneutinė visuma. Tačiau pasaulėvaizdžio visumos trūkis atveria naujai visumai. Tai begalinė kūrybinga kreiptis. Ji poetiška, nes iškyla tarties įvykiu, kūrybiškai kreipia ir Dievo žodžiu liudija Kitam Begalybę. Tai horizontali transcendencija, atverianti egzistencinę – ne spekulatyvią – dievotyrą. Kartu tai ir hermeneutinis kelias į Dievą, nes Dievo žodį traktuoja kaip metaforą, sudrebinančią savo tragiškosios būties myriop supratimui ir atveriančią naujam, begaliniam neišmatuojama atsakomybe Kitam pasauliui. Taigi egzistencinio ir poetinio mąstymo sampyna, apimanti sukrėtimą ir naują kūrybinę pradžią, yra ir horizontalus kelias į Dievą.

Tai atitinka Heideggerio egzistencinės poetikos siekius, todėl nesutarimai tarp Levino ir Heideggerio tėra paviršiniai. Levinas išplečia tiek egzistencinę filosofiją, tiek filosofinę poetiką atsakingos kreipties į Kitą motyvu. Drauge tai sustiprina etikos ir poetikos dermę egzistenciniame ir poetiniame mąstyme. Be to, etikos pirmumu ontologijos atžvilgiu Levinas išplečia horizontalią žmogaus žiūrą tiek, kad jai, kaip kūrybingai žmogaus kreipčiai, iškyla Begalybė. Šį pirmumą atitinka poetinio mąstymo pirmumas kategorinio atžvilgiu. Tai imanentinė transcendencija, nes ji atsiveria etiška veido konkretybe, Kito

individualiuoju *Tu*. Tai anapusybės pėdsakas žmogiškajame pasaulyje; jis atsiveria, atpažįstant Kitame savo atsakomybės lauką, kurio horizontas – begalinis. Todėl Levinas teigia, kad „Begalybė (*l'Infini*) tarsi trauma įkvepia baigtinybę. Begalybės *be (le)* yra /.../ laikas ir žmogiškumas“ (Levinas 2001: 159). Taip žmogiškasis pasaulis be galo išplečiamas. Tai poetinis, etinis ir egzistencinis įvykis: jis patiriamas kaip tarties sukrėtimas, atpažįstant savo tragiškąją būti kreiptyje į Kitą.

Jei ši Begalybės erdvė reali ar net pirminė, t. y. įkvepianti antrinę žmogiškojo pasaulio tikrovę, turime reikalą su platonišku pasaulėvaizdžiu. Tačiau Levino teigimu, Dievas į mąstymą ateina kaip pasauliškas įvykis: anapusinis pasaulis nemąstomas, o per negatyviąją teologiją Dievas neprieinamas. Be to, Levinui tai poetinė erdvė, kuriai galioja metaforinės prasmės kriterijus. Tuo tarpu Platonui poetinė tikrovė tėra tretinė po juslinės ir idėjinės. Levinui Begalybė iškyla horizontaliai, šiapusiniam žvilgsniui. Tiesa, tai trikdantis žmogišką supratimo visumą įvykis, analogiškas metaforos suvokimui. Todėl jis – dramatiškas. Maža to, jis – tragiškas, nes atveria egzistenciją myriop. Taip, išlikdamas horizontalus, supratimo įvykis leidžia sukurti naują žmogišką visumą, kur susilieja etiniai, egzistenciniai ir poetiniai žmogaus siekiai. Ši darni visuma leidžia Aristoteliui plėtoti poetinį supratimą, apimančią etinį (sielos apsivalymas) ir egzistencinį (skauduly) planą stebimos tragedijos akivaizdoje. Kantas taip pat stebisi mumyse slypinčia darna, ku-

ri būdama neregima, kreipia mūsų gyvenimą doros keliu begalybėn (Kantas 1987: 186).

Levinas, kaip ir Platonas, kalba apie analogiją. Platonui tai *ana ton logon* – pagal dieviškąjį žodį, planą. Atsakomybė prieš Kitą taip pat išreiškia analogiją Begalybės, įkvepiančios baigtinybę. Ji atsiveria poetine tartimi, kuri sukrečia dramatišku savo atsakingos egzistencijos myriop supratimu. Taip etikos, poetikos ir tiesos dermė išplečiama naujai hermeneutinei visumai. Analogija tarp poetinės tarties ir Dievo žodžio, tarp žmogiškojo pasaulio ir metaforos pagavos leidžia tai traktuoti kaip vieningą suprantamą visumą. Net iškildama kaip poetinė išmonė, ji realesnė už tikrovę, nes atsiveria egzistencijos myriop tiesą. Mus supanti tikrovė dažnai išlieka nebyli, o jeigu prabyta, tai įvyksta analogiškai poetiniam sakymui. Tiesa, šis poetinis supratimo modelis – apverstas platonizmas: supratimas nukreiptas ne į anapusinę idėją, o į žmogiškąją egzistenciją, nors ir ten, ir čia pagaunama vieninga poetinė visuma, apimanti gerį, grožį ir

tiesą. Ši visuma iškyla poetiniam supratimui – žmogiškojo pasaulio pagavai, kuri analogiška poetinio žodžio suvokimui. Tai atitinka Aristotelio poetinį atpažinimą.

Egzistencinio mąstymo ir Kito transcendencijos paribyje iškyla filosofinė poetika, kuri apima etinius, egzistencinius ir poetinius žmogiškojo supratimo aspektus. Filosofinės poetikos kreiptis – horizontali; tai – žmogaus vieningo gyvenamo pasaulio pagava. Čia supratimas – tragiškas ir dramatiškas: atpažįstama laikiškoji būtis myriop, be to, tai verčia suskliausti ligšiolinį pasaulėvaizdį. Tačiau kaip tik todėl jis dosnus: kūrybingai žmogiškai kreipčiai atsiveria Begalybės horizontas, kuris maitina sambūvį pasaulyje. Analogija čia iškyla keliais lygiais: suprantant (atpažįstant) taidkomas poetinio žodžio pagavos modelis, žmogaus pasaulis traktuojamas kaip poetinė knyga, kūrybinga kreiptis į Begalybę atitinka atsakingą rūpestį Kitu. Drauge tai suponuoja darnią gyvenamo pasaulio visumą, kuri prieinama vieningai poetinei, etinei ir egzistencinei žiūrai.

IŠVADOS

Dievas, net jei jis kaip žmogui neprieinama anapusbė yra nužudomas (Nietzsche), išlieka ne mažiau ar net labiau realus už mus supančius daiktus, jei jis randa vietą mūsų gyvenimo projekte. Tuomet jis atpažįstamas kaip pėdsakas (Levinas), be galo išplečiantis mūsų galimybes. Tai horizontali transcendencija, liudijanti apie žmogaus pasaulio kūrybinį talpumą. Taip Dievas ir ki-

tos etinės idėjos randa vietą vieningame žmogaus kūrybiniame pasaulyje, kur kreipianti idėja – ne mažiau reali už netarpišką tikrovę.

Filosofinės poetikos horizontalumas reiškia ne tik vieningą žmogaus pasaulį, kur skleidžiasi kūrybinė kreiptis, bet ir Dievo patalpinimą šioje vaizdijimo ir tikrovės sampynoje, kuri perkelia taip pat toli ar net toliau už vertikalią stati-

nę žiūrą. Ne veltui Heideggeris po Kanto reabilituoja transcendencijos sąvoką, nors ji egzistenciniame mąstyme reiškia kūrybinę kreiptį šiauriniame sambūvio (žmogaus ir Dievo) pasaulyje. Šiame žmogiškame kūrybiniame horizonte ir skleidžiamas Dievo klausimas: Dievo idėja (kantiškąja prasme) gali būti parankesnė ir reikšmingesnė už mus supančią aplinką, nes ji kūrybiškai iš-

plečia žmogaus pasaulį naujiems jo atsakomybės įkvėptiems įvykiams. Tai etikos konkrečiai ir filosofijos apskritai nauda: formuoti žmogų jo doros žygdarbiams. Taip kuriamas žmogaus gyvenamas pasaulis. Poetinis, t. y. begalinis kūrybine prasme žmogaus pasaulis vienija tiek Kanto praktines, tiek Heideggerio egzistencines, tiek Levino etines intencijas.

Literatūra

1. Aristoteles. 1986. Poetik, Stittgart: Philipp Reclam Jun.
2. Heidegger, M. 1976a. Erläuterung zu Hölderlins Dichtung in *Gesamtausgabe*, Bd. 4. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
3. Heidegger, M. 1993. Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
4. Heidegger, M. 1976b. Über den Humanismus. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
5. Kantas, I. 1980. Dorovės metafizikos pagrindai. Vilnius: Mintis.
6. Kantas, I. 1982. Grynojo proto kritika. Vilnius: Mintis.
7. Kantas, I. 1987. Praktinio proto kritika. Vilnius: Mintis.
8. Kant, I. 2000. Religija vien tik proto ribose. Vilnius: Pradai.
9. Kantas, I. 1991. Sprendimo galios kritika. Vilnius: Mintis.
10. Levinas, E. 2001. Apie Dievą, ateinantį į mąstymą. Vilnius: Aidai.
11. Sartre, J.-P. 1959. L'existentialisme est un humanisme. Paris: Les éditions Nagel.
12. Леви́нас, Э. 2000a. „Тотальность и бесконечное“, in *Избранное: Тотальность и бесконечное*. Москва – Санкт-Петербург: Университетская книга М.–С.-Пб.: Университетская книга, 66–291.
13. Леви́нас, Э. 2000b. „От существования к существующему“, in *Избранное: Тотальность и бесконечное*. Москва–Санкт-Петербург: Университетская книга, 7–65.
14. Сартр, Ж. П. 2000. Бытие и ничто. Москва: Республика.

Nuorodos

- ¹ Kantas kalba apie savo koperniškąjį perversmą: metafizikos principai apverčiami.
- ² Pirmoji antinomija parodo, kad vienodai galime teigti pasaulį ir turint pradžią laiko atžvilgiu bei erdvines ribas, ir jų neturint (Kantas 1982 : 323–328); antroji kalba apie sudėtinę substanciją, kuri gali tiek susidėti iš paprastų dalių, tiek nesusidėti iš jų (Kantas 1982 : 328–334).
- ³ Tėra gamtinis priežastingumas ar yra ir laisvė (Kantas 1982 : 334–339)?
- ⁴ Galiu paliudyti, kad jie ten skamba įspūdingai.
- ⁵ Pasak Levino, senėjimas „reiškia ‘sudie’ pasauliui, tvirtai žemei, esąčiai, esmui, ir jis reiškia nesu-inter-esuotumą per praeitį“ (Levinas 2001 : 158).

GINTAUTAS VYŠNIAUSKAS

Kultūros, filosofijos ir meno institutas



ESATIS KAIP BLOGIO ŠALTINIS PAGAL EMMANUELĮ LEVINĄ IR TOMĄ AKVINIETĮ

Being as the Source of Evil According
to Emmanuel Levinas and Thomas Aquinas

SUMMARY

In the article, the concepts of being and evil, as they are presented in the writings of T. Aquinas and E. Levinas, are considered and compared. At the beginning, it seems that the concepts of these authors are as contrary to each other as privation is contrary to excess. But an explication of the concepts and their comparison leads to the conclusion that they are more supplementary to each other than contrary. Aquinas examines evil as a scientist, who does not permit himself to be emotionally moved by the object of his inquiry, and sees it as a privation of proper form or act. Therefore, when he comments on particular examples of evil, eg the suffering of the just etc, his statements seem close to cynicism. Levinas, on the contrary, does not abstract his considerations from those who experience evil. It seems that he accepts the position of sufferer, and therefore, as a rule, treats evil as an excess of being. Nevertheless, defining excess of being as the privation of form, Levinas leaves open a passage from the understanding of evil as excess to its understanding as privation. The article concludes that the usage of contrary terms for the signification of evil by Aquinas and Levinas is determined by the different approaches of these thinkers to the object of inquiry. Both terms and approaches have their own rationale within the limits of their own fields and must not be confused. Nevertheless, they are not incompatible.

„Žmogiško dvasingumo esmė glūdi ne mūsų santykiuose su daiktais, iš kurių sudarytas pasaulis: ją lemia tas santykis, kurį mes, remdamiesi savo buvimu, iš pat pradžių palaikome su pačiu esaties faktu, su šio paprasto fakto nuogumu“.

E. Levinas. *Nuo egzistencijos prie egzistuojančio*¹.

RAKTAŽODŽIAI. Esatis, blogis, stokojimas, perteklius, galimybė, aktas.

KEY WORDS. Being, evil, privation, excess, form, potency, act.

IVADAS. IŠ ATĖNŲ Į JERUZALĘ, ARBA FILOSOFINIS LEVINO PROJEKTAS

Jacque'as Derrida (1930–2004) *Esė apie Emmanuelio Levino mintį* pradeda epigrafu: „Hebraizmas ir helenizmas, – tarp šių polių juda mūsų pasaulis. Vieni metu jį traukia vienas iš šių polių, kitu metu – kitas; ir jis turėtų būti, nors niekada nėra, vienodai ir laimingai subalansuotas tarp jų“². Šis epigrafas – tai užuomina, kad Levinas (1906–1995) priklauso plejadai tų religinių filosofų, tiksliau, filosofuojančių teologų, kurie vakarų filosofiją siekia perorientuoti nuo Atėnų prie Jeruzlės, nuo Aristotelio prie Šv. Rašto. Jo idėjinė programa panaši į tą, kurią suformulavo kitas minėtos plejadados ideologas Levas Šestovas (1866–1938). Apie filosofijos uždavinius jis rašė: „Filosofai stengiasi „paaikškinti“ pasaulį, kad viskas jame būtų matoma, skaidriu, kad gyvenime nebūtų nieko problemiško arba paslaptingo, arba būtų kuo mažiau. Ar nereikėtų, priešingai, stengtis rodyti, kad net ten, kur žmonėms atrodo, kad viskas aišku ir suprantama, viskas nepaprastai mįslinga ir paslaptinga? Patiems vaduotis ir kitus vaduoti iš sąvokų, savo apibrėžtumu žudančių paslaptį. Juk esaties šaltiniai, pradai, šaknys – ne tame, kas jau atskleista, o tame, kas paslėpta: *Deus est Deus absconditus* (Dievas yra slėpiningas Dievas)“³.

Lyginant su Šestovu, Levinas turėjo papildomą stimulą ir argumentą Vakarų mąstysenos perorientavimui – nacistinio siaubo išgyvenimą. Levino kūrybos tyrinėtojas Giovanni Ferrettis rašo, kad Levinas patyrė du pamatinius – žy-

dų religijos ir holokausto – ikifilosofinius išgyvenimus, palikusius gilų pėdsaką jo kūryboje. Levinui atrodė, kad „holokaustas demaskavo vakarietiškos ontologijos esmę, parodydamas, kad joje glūdi prievarta“⁴. Štai jo diagnozė ir kartu nuosprendis tradicinei filosofijai: „Vakarų filosofija – tai toks Kito atskleidimas, kuriame Kitas, pasirodydamas kaip esatis, praranda kitoniškumą. Nuo pat savo ištakų filosofija siaubingai bijo Kito; visada išlikdamas Kitu, Kitas jai neišvengiamai sukelia alergiją. Todėl ji pirmiausia yra esaties filosofija; esaties supratimas – tai jos paskutinis žodis ir pamatinė žmogaus struktūra. Todėl ji tuo pačiu tampa imanentiškumo ir autonomijos, arba ateizmo, filosofija. Filosofų dievas nuo Aristotelio iki Leibnizo, neišskiriant nė scholastų Dievo, – tai protui adekvatus, suprastas dievas, niekaip negalintis paveikti sąmonės autonomijos [...]“⁵. Kitaip tariant, „Vakarų filosofija sugebėjo prabilti apie tai, kas atgamtiška, bet tuoj pat ją pavaizdavo kaip Idėją, t.y. išaiškino esaties terminais, šitaip Dievą pajungdama ontologijai“⁶. Todėl, pasak Šestovo, „ji buvo priversta – kaip antikos išminčiai – ne tik taikstyti su blogiu, bet ir jį ginti“⁷. Diagnozavęs Vakarų filosofijos ligą, Levinas pareiškė, kad jo „bandymas nukreiptas visiškai kita linkme“.

Tą linkmę bene geriausiai apibūdino Derrida trimis punktais, kuriuos glaustai galima perteikti šitaip: 1) atmetus visa, kas graikiška, išsivaduoti iš ontologijos priespaudos, kuri yra visos pasaul-

lyje egzistuojančios priespaudos pradmuo ir pateisinimas; 2) sukurti naują metafiziką, priešingą aristoteliškai; 3) tą metafiziką pagrįsti „neprievartiniu santykiu su begaliniu kaip su begaliniai kitu, kaip su Kitu“. Šį santykį Levinas vadina etiniu⁸. Judant nužymėta linkme jam tenka naujai mąstyti esatį ir blogį. Jis rašo, kad, priešingai tradicijai, „mes pabandysime suabejoti idėją, kad blogis – tai stokojimas. Ar esaties neslegia kitos ydos, išskyrus ribotumą ir nieką? Ar pačiame jos pozityvume neglūdi tam tikras pirmapradis blogis?“⁹ Šie trumpi klausimai – tai ištisa naujo esaties ir blogio santykio apmąstymo programa, kurios novatoriškumas labiausiai išryškėja, ją lyginant su tuo, kas tradiciška. Tokiam palyginimui mes pasirinkome garsų

scholastą Tomą Akvinietį, kuris – jeigu pažvelgtume pro to, kas jau pasakyta, prizmę – mąstydamas apibrėžtomis graikiškomis sąvokomis daro Dievą ontologijos įkaitu ir plėtodamas esaties filosofiją gina blogį. Lygindami šiuos chronologiškai ir idėjiškai labai skirtingus mąstytojus, remsimės analogijos ir supaprastinimo metodu. Siekiant suprasti tokius sudėtingus darinius kaip šių dviejų mąstytojų doktrinos, supaprastinimų neįmanoma išvengti. Ypač tai liečia Levino teoriją, nes neįmanoma vienu metu mąstyti visų postmodernistinio diskurso implikuojamų prasmų, todėl tenka rinktis ir interpretuoti. Svarbu tik, kad interpretacija netaptų deformacija. Vengdami šio pavojaus, stengsimės kuo daugiau cituoti pačius autorius.

PERTEKLIUS AR STOKOJIMAS?

Levinas, nujausdamas artėjančių istorinių įvykių siaubą, 1934 metais straipsnyje *Keletas pamąstymų apie hitlerizmo filosofiją* glaustai suformulavo vieną iš svarbiausių savo teiginių, kad esatis yra blogis, nes joje glūdi nežmoniškumo galimybė¹⁰. Ši galimybė įrašyta tradicinėje Vakarų filosofijoje kaip esaties metafizikoje, kaip ontologijoje. Hitlerizmo filosofija ir praktika, pasak Levino, yra ne kas kita, kaip tos galimybės realizacija, atgavusiai primityvius pagoniškus gaivalus ir civilizaciją nubloškusi į barbarybę. Antrasis pasaulinis karas ir holokaustas praktiškai patvirtino Levino tezės, kad esatis yra blogis, teisingumą, todėl po karo jis šią tezę plėtojo toliau. Savo raštuose jis beveik niekad, išskyrus kai ku-

riuos atvejus, blogio tiesiogiai neįvardija kaip esaties pertekliaus. Vis dėlto tokie esaties apibūdinimai kaip *slegianti, gąsdinanti, sukaustanti, smauginanti, kankinanti, neleidžianti ištrūkti* ir pan., leidžia manyti, kad blogio kaip esaties pertekliaus apibrėžimas teisingai perteikia Levino mintį¹¹.

Todėl temos nagrinėjimą pradėsime teiginiu (kuris turėtų pasitvirtinti arba būti paneigtas tolimesnio tyrimo eigoje), kad Levino ir Akviniečio blogio sampratų skirtingumą geriausiai išreiškia *pertekliaus* ir *stokojimo* priešprieša. Veiksmažodžių *stokoti* ir *pertekti* abstraktai *perteklius* ir *stokojimas* rodo tų blogio sampratų priešingumą, tačiau šie abstraktai reikalauja subjekto. O subjektas

abiem atvejais, bent jau nominaliai, yra tas pats – esatis.

Kad *ens et bonum convertuntur* (esatis ir gėris yra sukeičiamos sąvokos), Akviniečiui, kaip ir daugumai viduramžių scholastų, yra aksioma¹². Jos teisingumu, kaip jau matėme, Levinas abejoja. Vadinasi, esatį ir gėrį, taigi, ir blogį jis supranta kitaip negu Akvinietis. Ko-

kia šių mąstytojų esaties ir blogio sampratų skirtis? Į šį klausimą pabandydysime atsakyti, nagrinėdami Akviniečio *De ente et essentia*, arba *Apie esinį ir esmę*, ir Levino *De l'existence a l'existant*, arba *Nuo egzistencijos prie egzistuojančiojo*, nors, esant reikalui, nevengsime pasidairyti ir po kitus Akviniečio ir Levino veikalus.

ĮASMENINTA ESATIS

Žymus Tomo Akviniečio kūrybos tyrinėtojas Marie-Dominique Chenu teigia, kad iš visų mažųjų Akviniečio traktatų vienintelis *De ente et essentia* yra nuodugnai ištyrinėtas, ir nurodo šio fakto priežastį: šis traktatas yra „tarsi *esaties* metafizikos brevijorius“, teikiantis neįkainuojamą pagalbą, sprendžiant istorijos bėgyje nuolatos atsinaujinančias didžiasias *esaties* problemas¹³. Vis dėlto reikia pripažinti, kad didžiausią dėmesį Akvinietis šiame traktate skiria ne tiek esčiai, bet, kaip tai skelbia pavadinimas, esiniui ir esmei. Tačiau kalbėti apie esinį ir nutylioti esatį – neįmanoma. Tai, kad per esmę ir esmėje „esinys turi esatį“¹⁴, yra svarbiausias pirmojo *De ente* skyriaus teiginys. Tačiau pačioje skyriaus pradžioje Akvinietis mini esinius, kurie esmės neturi, pvz., stokojimai ir neigimai, akumas ir niekas esmės neturi. Bet jeigu jie neturi esmės, tai kaip jie turi esatį? O jeigu esaties neturi, tai kodėl vadinami esiniais? Į šiuos klausimus minėtame traktate Akvinietis neatsako. Tačiau atsakymą galima rasti traktate *De veritate*, priklausančiame *Quaestiones disputatae*, arba viešai *Svarstytyų klausimų* žanrui. Jame

Akvinietis teigia, kad esmės neturintys dalykai vadinami esiniais tiek, kiek jie yra mąstomi¹⁵. Šia prasme *niekas* irgi yra esinys, arba esantysis, kuris esatį turi mąstyme. *Nieko* „esininškumas“ neišvengiamas, nes tai, apie ką kalbama arba rašoma (juk filosofai, ir ne tik jie, daug rašo ir kalba apie nieką), vienaip ar kitaip turi *būti* mąstyme, nes gryo nieko neįmanoma mąstyti. Vos tik pradėtas mąstyti, jis bent iš dalies tampa esiniu, jeigu taip galima pasakyti, gauna esaties minimumą¹⁶. Šis *nieko* mąstymo paradoksas pasikartoja blogio mąstyme, nes, pasak Akviniečio, blogis pats savaime yra niekas. *Sumoje prieš pagonis* skaitome: „Sąvoka, kuria pažįstamas blogis, neprieštarauja gėriui, veikiau ji priklauso gėrio sąvokai. Tad jeigu Dieve, dėl jo visiško tobulumo, yra visos gerumo sąvokos, [...] tai reikia pripažinti, kad jame yra sąvoka, kuria pažįstamas blogis“¹⁷. Atrodo, jog tuo norima blogio sąvoką atskirti nuo realaus blogio, pabrėžiant, kad ji yra tik blogio pažinimo priemonė, kuria pasiekama tiesa, tiesa apie blogį, o „tiesa yra intelekto gėris“¹⁸. Vadinasi, blogio sąvoka yra gėris. Suvok-

damas blogį protas iš jo padaro gėrį – pažinimo tiesą. Šia prasme ir žmogus gali tai, ką Augustinas priskiria Dievui – iš blogio daryti gėrį.

Jeigu blogis būtų grynas niekas, tai žmogus vien mąstymu galėtų jį paversti gėriu. Tačiau blogis nėra grynas niekas, kaip grynas niekas nėra blogis: juk grynas niekas niekam nekenkia. Blogis yra niekas ten, kur turėtų kas nors būti. Jis yra stoka, arba stokojimas to, kas iš prigimties būtina. Veiksmazodžio *stokoti* abstraktas reikalauja veiksnio, arba, Akviniečio žodžiais tariant, „blogis gali būti tik gėryje kaip savo subjekte“¹⁹. Visų pirma jis yra daiktuose²⁰. „Blogio prasmę, – rašo Akvinietis, – sudaro būtent tai, kad kas nors stokoja gėrio. Todėl akivaizdu, kad daiktuose yra blogis, kaip yra irimas, nes pats irimas yra tam tikras blogis“²¹. Tik mąstymu žmogus daiktų keisti negali. Mąstymu ir veikla jis gali pagreitinti arba pristabdyti jų nykimą, bet sustabdyti negali.

Jeigu *niekas* esatį turi tik per mąstymą ir mąstyme, tai su blogiu tapatinamas stokojimas savo esatį pirmiausia turi per daiktus ir daiktuose²². O daiktai yra tokie esiniai, kurie savo esatį turi per esmę ir esmėje. Būtent jiems traktate *De ente et essentia* skiriama daugiausia dėmesio. Pagal esmės struktūrą tie esiniai skirstomi į sudėtinius ir paprastus. Sudėtiniai yra tie, kurių esmė sudaryta iš materijos ir formos. Forma yra jų esaties priežastis, tačiau esatį jie turi ir per formą, ir per materiją²³.

Paprastieji yra tie, kurių „esmė yra tik forma“²⁴. Jie skirstomi į tuos, kurie „yra forma ir esatis“²⁵, ir tą vienintelį,

kuris yra tik esatis²⁶. Jis yra absoliučiai paprastas Esmas – „Aš esu, kuris esu“ (Iš 2,3) – visų kitų esinių esaties pirmoji priežastis. Iš *De ente* teksto neaišku, ar to ypatingo absoliučiai paprasto esinio, kurį pavadiname Esmu, esmė yra forma? Tiksliau, ar jo esatį galima vadinti forma? Klausimas svarbus, nes atsakymas duotų tam tikrų žinių apie esatį apskritai. Atsakymą atrandame *Teologijos sumoje*: „Dievas yra pirmasis veikiantysis, nes jis yra pirmoji veikiančioji priežastis [...]. Todėl savo esme jis yra forma“²⁷. „Dievas yra pati forma (*ipsa forma*), veikia pati esatis (*ipsa esse*)“²⁸. Taigi esatis yra tam tikra forma. Sakome „tam tikra“, nes aišku, kad ji negali būti nė viena iš anksčiau minėtų formų: nei ta, kuri yra šalia esaties, nei tuo labiau ta, kuri yra materijoje. Tad ką Akvinietis turi omeny sakydamas, kad esatis yra forma? Į šį klausimą atsako prielaidos, iš kurių Akvinietis gauna išvadą, kad Esmas, arba Dievas, yra forma. Jas Akvinietis nusako šitaip: „Kadangi kiekvienas veikiantysis veikia savo forma, tai jo santykis su tuo, kaip jis veikia, yra toks, koks yra jo santykis su jo paties forma. Todėl tas, kuris veikia pirmas ir savaime, pirmiausia ir savaime turi būti forma“²⁹. Veikimo ir formos sąsaja čia akivaizdi. Tačiau, kokia ji?

Traktate *De ente et essentia* atsakymą galima išskaityti tik tarp eilučių ten, kur autorius aiškina, kad tas, kuris ką nors gauna iš kito – o visi esiniai esatį gauna iš pirmojo esinio – „pastarojo atžvilgiu yra galimybėje, o tai, ką jis gauna, yra jo aktas, todėl dera, kad pati kasybė³⁰, arba forma, kuri yra inteligencija³¹,

būtų galimybėje tos esaties atžvilgiu, kurią gauna iš Dievo [...]. Taip inteli-gencijoje atsiranda galimybė ir aktas“³². Vadinasi, tie esiniai, kurių formos nėra jų esatys, nėra be išlygų paprasti. Sako-ma, kad jie sudaryti iš formos ir esaties. Jau žinome, kad absoliučiai paprastas pirmasis esinys, kuris vadinamas Dievu, tokios sudėties neturi, nes jo forma yra tapati jo esčiai, todėl dabar klausiamo ar toji forma, kuri yra esatis, tapati jo veikimui, arba aktui. Ką tik pacituotas *De ente* tekstas leidžia daryti prielaidą, kad yra būtent taip. *Suma prieš pagonis* išsklaido visas galimas abejones: „pir-masis veikiantysis, kuris yra Dievas, ne-turi jokių galimybės priemaišų, bet yra grynas aktas“³³, o *Teologijos suma* dar kartą tai patvirtina: „Dievas yra grynas aktas, be išlygų visiškai tobulas“³⁴. Va-dinasi, toji esatis, kuri priklauso pirma-jam esiniui, Dievui, tiksliau, kuri yra pats Dievas, yra gryna forma ir grynas aktas, arba veikimas. Be to, toji forma yra begalinė, nes Akvinietis teigia, jog „tas, kuris yra visų formaliausias, yra pati esatis [...]. Ir kadangi dieviškoji esatis nėra į ką nors priimta esatis, bet pati yra savo pačios subsistuojanti“³⁵ esa-tis [...], todėl akivaizdu, kad Dievas yra begalinis ir tobulas“³⁶. Vadinasi, pirmojo esinio esmė yra begalinė ir tobula for-ma, kuri yra grynas aktas ir tuo pat me-tu toji esmė yra ne kas kita kaip esatis³⁷.

Joks kitas esinys tokios esmės, kuri būtų pati esatis, neturi. Pirmasis esinys, yra savo esme, o visi kiti esiniai yra da-lyvavimu jo esatyje³⁸. Pašalinus pirmąjį esinį, arba savaime subsistuojančią esatį, visi kiti esiniai išnyktų: jų esmės netek-

tų savo esčių, nes jos neturėtų esaties, kurioje galėtų dalyvauti iš šitaip gauti savo esatis. Jeigu pirmojo esinio esmė yra tapati jo esčiai ir nuo to esinio nie-kaip neatskirama, tai visų kitų esinių esatys yra tarsi šalia jų esmės, nes tie esi-niai ją gauna iš pirmojo esinio ir ji yra tarsi prie jų esmių pridėta. O tai, kas pri-dėta, gali būti ir atimta, kaip buvo atim-tas Adomo ir Ievos nemirtingumas.

Žemiau pirmojo esinio esantys esi-niai esatį turi nevienodai. Tie, kurie yra arčiau pirmojo esinio, turi daugiau ak-to ir mažiau galimybės, kitaip tariant, jie turi didesnę ir grynesnę esatį. Tie, kurie yra toliau nuo pirmojo esinio, turi mažiau akto ir daugiau galimybės. Pa-čiame šios hierarchinės struktūros dug-ne tūno pirmoji materija, kuri yra gry-na galimybė, labai artima niekui, bet tu-rinti didesnę negu niekis esaties kiekį, nes ji yra ne tik mąstymo objektas, bet ir reali galimybė³⁹. Aukščiau jos yra ele-mentai: žemė, vanduo, oras, ugnis. Jie yra medžiaginis nepertraukiamo radi-mosi ir nykimo proceso pamatas⁴⁰. To-liau eina mineralai, augalai ir gyvūnai. Jų esmės sudarytos ir materijos ir for-mos, todėl – irios. Dar aukščiau prasi-deda nematerialių esinių pasaulis. Jų esmės paprastos – tik formos – todėl neirios. Žmogus, kadangi jo esmė yra sudėtinė, yra irus, paprasčiau tariant, mirtingas. Tačiau viena jo esmės dalis, būtent, forma – protinga siela – yra ne-iri, taigi, nemirtinga. Žmogus yra irių-jų ir neiriųjų, materialijų ir nemateria-liųjų esinių visumos jungiamoji grandis. Esinijoje pertrūkių nėra, nes „dieviško-ji išmintis“ – Akvinietis cituoja Dioni-

siją Areopagitą – aukštesniųjų dalykų pabaigas sujungė su žemesniųjų pradžiomis⁴¹. Vadinasi, Akviniečio teorijoje turime vientisą, dieviškąją išmintimi įasmenintą esaties lauką, kuriame tikroji esatis kaip visų esinių buvimo šaltinis, esatis *par excellence*, yra Dievas. Kiti jos pavadinimai yra *formaliausioji begalinė forma* ir *grynas aktas*. Šis aktas teikia aktus, arba esatis, visiems kitiems esiniams. Tos suteikiamos esatys priklauso savaime subsituojančiai esčiai, arba Esmui, Dievui, kaip davėjui ir šiuo požiūriu yra „svetimos“ esmėms, kurioms duodamos. Bet toms esmėms, ku-

rioms duodamos, jos yra savos kaip joms pritaikytos, ribotos ir kontingentinės. Jų įvairovė sudaro hierarchinę struktūrą⁴². Savaime subsistuojanti esatis yra šią struktūrą vienijanti dvasia ir „kūnas“, visų jos narių pradžia ir pabaiga. Tačiau ji ne tik vienija, bet ir įasmenina, nes ji yra Dievas. Įasmenina visą esinį ir kiekvieną esinį panašiai kaip menininkas įasmenina savo kūrinį, todėl anoniminės esaties čia nėra. Su tam tikromis išlygomis galima teigti, kad Akviniečio pasaulėvaizdyje Dievas yra pasaulį vienijanti ir įasmeninanti esatis.

ANONIMINĖ ESATIS

Apie anoniminę esatį filosofai prabyla daug vėliau, tada kai Dievui, „kuris dalyvauja pasaulyje kaip dar viena pasaulį valdanti jėga ir privalo veikti taip, kaip veikia tos jėgos“⁴³, filosofija pasirašo mirties nuosprendį, o tragiški XX amžiaus įvykiai jį įvykdo. Po Osvencimo jokia teodicėja nebeįmanoma, – rašo Maria Pastrello straipsnyje *Emmanuelis Levinas ir karo ontologija*, – ontoteologijos Dievo atžvilgiu Nietzsches pranašystė išsipildė – „Dievas mirė“⁴⁴. Pasaulio esatis tapo beasmenė, anoniminė.

Nacių nelaisvėje rašytame ir pirmame po karo išleistame traktate *Nuo egzistencijos prie egzistuojančiojo* Levinas ją apibūdina kaip siaubą ir sąmyšį. Šios knygos įvade jis rašo: „Filosofinis mąstymas lengvai pagauna ir paleidžia to, kas egzistuoja (esti), ir pačios egzistencijos (esaties) skirtingumą, individo, rūšies, bendruomenės, Dievo – daiktavari-

džiais įvardijamų esinių, – ir jų esaties įvykio, arba akto, skirtingumą. Mintis tarsi apsvaigsta, žvelgdama į tuštumą veiksmožodžio „būti“, apie kurį, atrodo, nėra ką pasakyti; jį galima suprasti tik remiantis iš jo išvestu dalyviu „esantis“, tik tuo, kas esti. Mintis nepastebimai nuslysta nuo esaties kaip esaties sąvokos, nuo to, ko dėka esantysis esti, prie esaties priežasties idėjos, „apskritai esančiojo“, Dievo, kurio esmė galiausiai yra tik esatis, vis dėlto (tas Dievas) bus „esantysis“, o ne faktas arba veiksmas, ne grynas esaties įvykis. Pastarasis bus aiškinamas, painiojant jį su esančiuoju“⁴⁵. Akivaizdu, kad šis priekaištas filosofiniam mąstymui lengvai gali būti adresuotas ir Akviniečiui, kuris, kaip matėme, esatį sieja su Dievu. Levinui gi rūpi ją atskirti nuo bet kokio esinio ir mąstyti kaip veiksmožodį, vyksmą, įvykį. Jis klausia: „Kas yra esaties įvykis,

esatis apskritai, jeigu ją mąstyti kaip atskirtą nuo „esančiojo“, kuris jai viešpatuoja?“ ir atsako, kad nebūdama nei objekto kokybe, nei kokybės pagrindu, nei subjekto aktu, ji yra ypatingas subjekto atributas, niekuo jo nepapildantis⁴⁶. Tą atributą tiksliai išreiškia pasakymas „tai yra“ (*il y a*), kuriame parodomąjo įvardžio bevardė giminė reiškia priešpriešą asmenybiškumui. „Asmenybinės formos atsisakanti *il y a* – tai „esatis apskritai“. Ją Levinas prilygina nebūties tamsai arba tylai⁴⁷ (siaubą ir sumaištį jau minėjome). Pasak jo, ši „beasmenės esaties sąvoka gražina mus į Dievo nebuvimą, į bet kokio esančiojo nebuvimą, o ne veda prie Dievo“⁴⁸, nes „transcendentinė būtis (Esmas) ir nuo jos atskirta būtis (*il y a*) negali dalyvauti toje pačioje sąvokoje“⁴⁹. Kad Dievas nepapultų į tą pačią sąvoką, nebūtų mąstomas kaip dar viena pasaulyje veikianti ir jį valdanti jėga ir šitaip nebūtų suteptas pasaulyje egzistuojančiu blogiu, Levinas jį mąsto kaip Begalybę⁵⁰, kaip absoliučiai Kitą, o vis dėlto negali išvengti būtinybės pavadinti jį esatimi, tiksliau, Transcendentine būtimi. Kadangi ji yra absoliučiai Kitas, tai ką nors daugiau apie ją pasakyti reikštų pažeisti jos kitybę tapatinimu ir totalizavimu. Todėl toliau kalbėsime ne apie šią, o kitą esatį.

Jau minėjome, kad ji yra siaubą ir sumaištį kelianti nebūties tamsa ir tyla, kad ji yra subjekto atributas, kuris nėra nei jo kokybė, nei kokybės pagrindas, nei aktas. Levinas ją dar apibūdina neiginiais „nei niekis, nei būtis“ ir tuoj pat priduria, jog „negalima sakyti, kad tai niekis, net jeigu nieko nėra“⁵¹. Pastarieji apibū-

dinimai primena Aristotelio ir Akviniečio pirmosios materijos sampratą ir rodo tam tikras analogines Levino anoniminės esaties ir senosios metafizikos pirmosios materijos sąvokų sąsajas. Pagunda sutapatinti vieną su kita – didelė, motyvai – svarūs. Juk suteikus pirmajai materijai išvidinę judėjimo galią (kuria Aristotelis ir Akvinietis neigia), būtų atrastas blogio pasaulyje šaltinis ir gerasis Dievas, bent iš dalies, būtų išteisintas.

Bandymai tapatinti esatį su pirmąja materija – labai seni. Už tokį bandymą Dovydą Dinanietį Akvinietis pavadino kvailiu⁵². Tiesa, esatis tada buvo siejama su Dievu, o Levinas, kaip jau minėjome, juos vieną nuo kito atskiria. Tačiau ar toks anoniminės esaties *il y* atskyrimas tiek nuo Esmo, tiek nuo eisinių, kartu suteikiant jai galią gąsdinti, kelti siaubą, slėgti, smaugti ir net būti pirmąja blogio priežastimi, nepadaro jos tikrąja šio pasaulio dievybe, pasaulio, kuriame neįmanoma gyventi nežudant? Ar ji neatpažinti panaši į tą Dievą, kuriam Ivanas Karamazovas gražina įėjimo bilietą? Ar ne todėl Levinas savo Dievą skuba paskelbti Kitu, absoliučiai Kitu, Transcendentiniu, kurio niekaip neįmanoma suprasti, o galima tik geisti. Jis teigia, kad žmogaus „santykis su Begalybe (Dievu) yra ne žinojimas, bet Geismas. Skirtumą tarp Geismo ir reikmės mėginau aprašyti teigdamas, kad Geismas negali būti patenkintas, kad Geismas savotiškai minta savo paties alkio ir auga tenkinamas, kad Geismas yra panašus į mąstymą, mąstantį daugiau negu jis mąsto, arba daugiau negu tai, ką jis mąsto. Be abejo, tai paradoksali struktūra, [...]“⁵³.

Tikrai paradoksali, paradoksalumu pranonkstanti jai akivaizdžiai giminingą *amžinai tik save pačią mąstančią mintį*, Aristotelio Dievą, pirmąjį nejudantį judintoją, kuris pasaulį judina tuo, kad pasaulis jo geidžia ir, jo siekdamas, bet niekada nepasiekdamas, amžinai juda⁵⁴. Konstituodamas Dievą kaip geismo objektą, Levinas patenka į Aristotelio, bet ne į Akviniečio draugiją. Mat pastarojo Dievas kaip kūrėjas ir valdytojas tiesiogiai dalyvauja šio pasaulio esatyje ir negali be išlygų būti jos atžvilgiu transcendentinis, o štai Aristotelio pirmasis nejudantis judintojas yra toks transcendentinis, kad net nenutuokia apie šį pasaulį. Vadinasi, jis niekaip negali būti susijęs su jame esančiu blogiu. Levino Dievas turėtų būti į jį panašus, antraip negalėtų išvengti kaltinimų dėl holokausto.

Dievą nuo pasaulio Levinas atskiria dar ir tuo, kad žmogiškumą apibūdina kaip *pertrūkį* esatyje⁵⁵. Tuo tarpu Akviniečio pasaulėvaizdyje, kaip jau matėme, žmogus yra viena iš svarbiausių esinių jungiamųjų grandžių. Toje esinyje visi esiniai, geisdami savo pačių esaties, kiekvienas savaip geidžia Dievo⁵⁶. Levino pasaulėvaizdyje – priešingai. Savos esaties geismas, arba savisaugos instinktas, likviduoja *pertrūkį*, prikaustydamas žmogų prie anoniminės esaties *il y a* ir trukdydamas atsisukti į Kitą. „Akivaizdu, kad žmogus gali ir neprabusti, neatsisukti į Kitą, kad jis gali daryti blogį. Blogis tiesiog būdingas esąčiai, o judėjimas link Kito reiškia, priešingai, žmogiškumo prasiveržimą į esatį, „kitą esatį“⁵⁷. „Žmogaus tragizmo esmę sudaro tai, kad jis yra visiškoje

esaties (*il y a*) valdžioje“⁵⁸, „kad šventumo idealas prieštarauja esaties dėsniams“⁵⁹, pagal kuriuos negalime gyventi nežudydami. Jei taip yra, tai pati esatis, nekalbant jau apie jos perteklių, yra radikalus blogis ir vienintelis sąžiningas žmogaus atsakas į jį turėtų būti „bilieto gražinimas“.

Levino argumentas, kad toks gražinimas neturėtų prasmės, nes mirtis nieko neišspręstų ir neišvaduotų nuo esaties, nėra pakankamas. Juk žmogui nesvarbu, kad jo kūną sudarantys elementai ir po jo mirties toliau dalyvaus pasaulinėje medžiagų apykaitoje – jam svarbu, kad neliktų individualios sąmonės, kad esaties dėsniai toliau neprievertautų sąžinės. „Hamletas, – rašo Levinas, – pasitraukia nuo „nebūti“, nes nujaučia „būti“ sugrįžimą“⁶⁰. Sielos persikūnijimo ir karmos dėsnio nuojauta – pakankamas argumentas žmogiškam silpnumui, bet ne sąžinei, kuri reikalauja bent jau patikrinti šį vienintelį priimaną išsivadavimo iš blogio būdą – galimybę nebūti kaip sąmonei. Blogio susiejimo su esatimi perspektyvoje nebūtis pradeda atrodyti kaip „nirvana“, kaip vienintelis įmanomas gėris, vienintelis išsivadavimas iš visaapimančio šio pasaulio blogio. Juk net atsisukimas į Veidą ir įžvelgimas jame Dievo įsakymo „Nežudyk!“ nė sekunde nesustabdo šioje žemėje galiojančio esaties dėsnio – jeigu nori gyventi, turi naikinti, žudyti (vartojimo sinonimai) – veikimo.

Šioje vietoje tenka pripažinti, jog svarstymų pradžioje padaryta prielaida, kad blogis yra esaties perteklius, turi būti patikslinta. Blogis yra pati esatis, o ne tik

jos perteklius. Pertekliuje blogis tik išryškėja, tampa akivaizdus, bado akis, pažadina sąžinę, kuri tarp esaties ir blogio pa-

deda lygybės ženklą. Todėl klausimą – Perteklius ar stokojimas? – turime pakesti klausimu – Esatis ar stokojimas?

BLOGIS: ESATIS AR STOKOJIMAS?

Savo daktarinės disertacijos monografijoje *Totalybė ir begalybė*, svarstydamas apie daikto nuogybę, kurią aš čia suprantu kaip su daiktu susijusį blogį, Levinas rašo: „Daikto nuogybė – tai jo *esaties perteklius*, viršijantis tikslingumą. Tai jo absurdiškumas, jo nenaudingumas, kuris pasirodo tik *santykiyje su forma*, su kuria kontrastuoja, ir kurios jam trūksta“⁶¹. Esaties perteklių jis sieja su formos trūkumu. Daiktas yra absurdiškas ir nenaudingas, vadinasi, blogas tada, kai stokojama deramos formos arba, jeigu pasakysime abstrakčiau, kai duotai galimybei stinga akto: „blogis kyla iš galimybės, kai jai trūksta akto“⁶². Vadinasi, toje citatoje Levinas blogį mąsto taip pat, kaip ir Akvinietis. Bet kodėl jis trūkumą vadina pertekliumi, o Akvinietis – stokojimu? Iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti, kad Levinas klysta. Tačiau neskubėkime daryti išvados, bet įdėmiau pažvelkime ir į kitus jo pateiktus esaties pertekliaus pavyzdžių aprašymus.

Prieškariniame straipsnyje *Keli pamąstymai apie hitlerizmo filosofiją* Levinas retoriškai klausia: „Argi fizinio skausmo akligatvyje ligonis nejaučia nedalomo savo būties paprastumo, kai jis vartosi savo kančios guolyje ieškodamas ramios pozicijos?“⁶³. Tą patį motyvą galima pastebėti ir vėlesniuose jo kūriniuose; pvz., knygoje *Laikas ir kitas* jis teigia: „[...] fizinė kančia, kad ir kokia ji būtų, yra ne-

galimybė atsiskirti nuo duoto esaties momento. Ji yra pats esaties nepermdaujamumas“⁶⁴. Ligos sukėltoje kančioje, kurios ligonis negali išvengti, atsisleidžia tai, kokiais nesutraumais reikšiais žmogus yra prikaustytas prie savo esaties ir kokia nepakeliama našta kartais būna toji esatis.

Yra ir kiti, ne tokie drastiški esaties pertekliaus apsimėškimai; pvz., knygoje *Nuo egzistencijos prie egzistuojančiojo* Levinas filosofškai nagrinėja nuovargį ir tingėjimą. Šių psichofiziologinių reiškinų nagrinėjimui filosofiskumą suteikia būtent tai, kad autorius juos svarsto kaip tam tikrus žmogaus ir esaties santykių tipus.

Apie nuovargį Levainas rašo, kad jis yra žmogaus nuovargis ne nuo ko nors, bet apskritai nuo visko, o svarbiausia – nuo savęs paties. Tokiame nuovargyje, kuriame asmuo save patį išgyvena kaip varginančią našta, glūdi instinktyvus noras nebūti. „Pačia savo esme nuovargis realizuoja atsisakymą būti“⁶⁵. Tingėjimą Levinas apibrėžia kaip bejėgišką pasibjaurėjimą esatimi kaip našta, kaip baimę gyventi, kuri, vis dėlto, yra gyvenimas⁶⁶, gyvenimas kaip našta.

Kančioje, nuovargyje, tingėjime žmogus patiria ir išgyvena esatį kaip slegiančią našta, kurios nepajėgia nei nešti, nei nusimesti. Atrodo, kad žmogaus atveju „esaties perteklius“ reiškia būtent

ši išgyvenimą. Tačiau matėme, kad šiuo terminu Levinas apibūdina ir „daikto nuogumą“, kuris pasirodo kaip formos trūkumas. Ligoje, nuovargyje ir tingėjime tokį trūkumą irgi galima pastebėti, tereikia žvilgsnį nuo esaties nukreipti į esantįjį. Pavyzdžiui, asmeniui, kuris patiria Levino apibūdintus nuovargį ir tingėjimą, psichiatras veikiausiai diagnozuotą depresiją arba kuri nors kitą psichinį negalavimą⁶⁷, o negalavimo priežastis paprastai yra koks nors somatinis ar psichosomatinis trūkumas, kurį apima bendresnė aristotelinė-tomistinė *formas stokojimo* sąvoka. Pavyzdžiui, sportininkui susilpnėjęs, sunegalavęs ar susižeidęs, sakoma, kad jis prarado formą. Šitaip kalbant, turima omeny ne tai, kad jam išaugo kupra ar kaip nors kitaip pakito jo pavidalas, o tai, kad jis laikinai arba visam laikui prarado atitinkamą gebėjimą veikti, kad dabar jis stokoja galios pasiekti aukštų sportinių rezultatų. Scholastas pasakytų, kad to sportininko galimybė stokoja akto, o tai yra blogis⁶⁸. Ir joks sportininkas neginčys, kad sportinės formos stokojimas yra blogis. Sportininką globojantis sportinės medicinos specialistas tą blogį greičiausiai traktuos kaip tam tikrus laikinus sportininko organizmo arba psichikos trūkumus, o pats sportininkas formos praradimą gali išgyventi kaip kančią, nuovargį ar tingėjimą, t. y., kaip esaties perteklių. Vadinasi, vienoje perspektyvoje blogis gali pasirodyti kaip stokojimas, o kitoje – kaip perteklius. Žvelgdamas į sportininką treneris mato jame esantį blogį kaip sportinės formos trūkumą; žvelgdamas į būsimų varžybų arba tolimesnės sportinės karjeros gali-

mybes sportininkas tą blogį gali išgyventi kaip slegiančią esaties naštą. Vis dėlto, jeigu jis nori atgauti prarastą formą, tai privalo nepasiduoti esaties pertekliaus išgyvenimams ir dėmesį sutelkti į savo trūkumus bei jų šalinimo metodus. O tai rodo, kad, bent jau šiuo ir panašiais atvejais, tikroji blogio priežastis yra ne esaties perteklius, o esaties stoka, subjektyviai išgyvenama kaip esaties perteklius. Beje, remiantis Levino „daikto nuogybės“ apibrėžimu, tą patį galima pasakyti ir apie daiktuose esantį blogį. Todėl atrodo, kad Levino ir Akviniečio „diskusija“ – „ginčas“ tik dėl terminų, o ne dėl jais reiškiamo esminio turinio, kuris abiem atvejais – vienodas. Jie priešingais terminais įvardija blogį, nes vienas į blogį žvelgia tarsi iš šalies ir mąstydamas apie jo esmę, todėl mato jį kaip formos ir akto stokojimą, o kitas blogį regi kaip esaties perteklių, nes pirmiausia žvelgia į jį išgyvenantį žmogų. Skaitant ir lyginant jų tekstus, susidaro įspūdis, kad Akvinietis į blogį žvelgia tarsi Herakleito dievų akimis, kuriems viskas – gražu ir gera, ir tik žmonėms dėl jų neišmanymo atrodo, kad egzistuoja bjaurastis ir blogis; o Levinas į nuodėmingąjį pasaulį žvelgia ne dievų, o sopulingosios Dievo motinos, tiksliau, Budhos akimis.

Abu šie požiūriai turi savo racijas, arba racionalius pagrindus, ir veikia, vienas kitą papildo negu vienas kitam prieštarauja. Bet gali pasirodyti, kad tokia išvada nepriimtina, nes kvestionuoja tiek Levino esaties kaip blogio traktuotę, tiek tą faktą, kad Akvinietis blogio niekur neišvardija, kaip esaties pertekliaus. Tačiau termino nevartojimas ne-

reiškia, kad Akvinietis nemato ir nesvarsto tų reiškinių, kuriuos tuo terminu būtų galima įvardyti. Pavyzdžiui, *Teologijos sumoje* atsakydamas į teiginį, kad gerasis Dievas negali daryti tokių dalykų, kuriuose tūno blogis, Akvinietis rašo: „Dievas ir gamta, ir bet kuris kitas veikiantysis daro tai, kas geriausia visumai, o ne tai, kas geriausia kuriai nors daliai, nebent to reikėtų visumai, kaip jau pasakyta (kl.47 a.2 į 1). Tačiau pati visuma, kuri yra kūrinų visata, yra geresnė ir tobulesnė, kai joje yra tam tikri daiktai, kurie gali stokoti gėrio ir, Dievui leidus, kartais stokoja. Tiek todėl, kad pasak Dionisijaus traktato *Apie Dievo vardus* ketvirtojo skyriaus, apvaizda siekia prigimtį ne sunaikinti, o išsaugoti, bet pati daiktų prigimtis yra tokia, kad tie, kurie gali stokoti, kartais stokoja, tiek todėl, kad, pasak Augustino *Enchiridiono*, Dievas yra toks galingas, kad gėrį gali daryti ir iš blogio. Todėl daug gerų dalykų nebūtų, jeigu Dievas jokiame blogiui neleistų būti. Juk ugnis nedegtų, jeigu nebūtų galima ardyti oro; ir liūtas negyventų, jeigu nebūtų galima žudyti asilo; ir keršijantis teisingumas bei kenčiančiųjų kantrybė nebūtų giriami, jeigu nebūtų neteisybės“⁶⁹. Kitaip tariant, jeigu nebūtų blogio, visata būtų nepakankamai tobula ir neverta vadinantis visažinio, visagalio ir neišpasakytai gero Dievo kūrinium. Kad blogis yra neatskiriama gamtos ir visuomenės dalis, aišku jau gamtos pradmenų lygmenyje, nes stokojimas yra būtinas kiekvienos kaitos, kiekvienos transformacijos pradasis⁷⁰. Nežinau, ar liūto žudomas asilas blogį išgyvena kaip jėgos pasipriešinti stokojimą (esaties stoką), ar kaip liūto

galios pereklių (esaties perteklių), tačiau kenčiančiųjų teisuolių kantrybę tikrai galima girti kaip ištvermę, pakeliant esaties pertekliaus našta. Remiantis ta Aristotelio ir Akviniečio mintimi, kad blogis neišvengiami glūdi jau pačiuose gamtos ir visuomenės pradmenyse, galima leviniškai teigti, kad „[...] negalime gyventi nežudydami. Esamoje visuomenėje negalime gyventi nežudydami arba bent jau neruošdami kieno nors mirties“⁷¹, pvz., gamindami ginklus ir išlaikydami kariuomenes. Tiesiog „tokie yra esaties dėsniai“⁷². Todėl Levinas neturi jokių iliuzijų dėl ateities: „tai jau ne kartą buvo, ir tai gali pasikartoti“⁷³. Gali pasikartoti aukštesniu technologiniu lygiu: juk Skaičių knygoje aprašytas Midjano genocidas nuo XX amžiaus holokausto skiriasi tik senatimi, mastu ir žudymui panaudotomis technologijomis, bet ne esme⁷⁴. Tiesa, yra dar vienas skirtumas: pirmąjį įsakė Dievas Jahvė, antrąjį – Dievo kūrinys (?) Hitleris. Tačiau abiem atvejais buvo žudomi nekalti žmonės, naikinamos tautos. Pakanka palyginti tai, ką Senojo Testamento eschatologija žada tautoms⁷⁵, kad suprastum jog Levino „profetinė eschatologija“⁷⁶, kurią jis priešpriešina iš graikų pagonybės kildinamai „karo ontologijai“, yra tik vienpusiškai, humanistiškai interpretuojamas judaizmas. Levino interpretacijoje pykčio pritvinkęs karingasis Biblijos Jahvė tampa visiškai Kitu, kurį griežtai draudžiama su kuo nors tapatinti. Bet ar nuo esaties, tiesos ir kitų scholastinių transcendentalijų⁷⁷ atskirdamas kitybės transcendentaliją ir ją absoliutizuodamas Levinas nekvestionuoja pačios Apreiškimo teologijos? Ar jo

doktrinoje žmogus gali būti *Dievo paveikslas ir panašumas*? Atrodo, kad žmogui kaip *pertrūkiui* atskirdamas Dievą nuo šio pasaulio blogio orgijos, Levinas projektuoja naują teodiciją. Tačiau atrodo, jog tai veikiau deistinės negu judėjiškos arba krikščioniškos teodicijos projektas, gal net ne teodicijos, o globali-

nės etikos projektas. Juk Pasaulio religijų parlamentas 1993 metais ruošdamas deklaraciją *Pasaulinės etikos link* tiesiogiai susidūrė su Dievo kitybės problema, kai įsitikino, kad globalinės etikos negalima skelbti Dievo vardu⁷⁸. Atrodo, kad į žmogaus mąstymą Dievas nebegrižta, nes jei grįžtų, pranašai prabiltų.

VIETOJ IŠVADOS

Siekdamas perorientuoti Vakarų filosofinio mąstymo tradiciją nuo helenizmo prie judaizmo, Levinas kvestionuoja tradicinę blogio kaip stokojimo sampratą ir pripažįsta, kad pati esatis yra blogis. Bet pastarasis teiginys yra ne kas kita, kaip senovinės graikų išminties aksioma, kurią geriausiai reziuumuoja Sileno atsakymas Midui: „Pats geriausias dalykas tau visiškai nepasiekiamas: būti negimusiam, *neegzistuoti*, būti *niekuo*. O antra, kas tau labiausiai tiktų – kuo greičiau mirti“⁷⁹. Panašią nuostatą gali-

ma išvelgti ir Levino apmąstymuose ten, kur Laimę jis sieja su *ex-cendencijos* galimybe. Tiesa, jis kalba apie *ex-cendenciją* ne į mirtį, o į Gėrį. Bet to Gėrio niekaip negalima pažinti, nes jis – absoliučiai Kitas. Vargu ar įmanoma tikėti tuo, kurį neįmanoma ir net draudžiama nors truputį pažinti. Apskritai Levino Gėris, Begalybė, Geismas, Kitas labiau primena budistinę nirvaną negu krikščionių rojų. Ir tai visiškai natūralu, nes pasiekusi tai, ko siekė, o ne Kitą, „Kitybės filosofija“ iškreiptų savo pačios prigimtį.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ E. Levinas, *De l'existence a l'existant*, Editions de la Revue Fontaine, Paris 1947 ir La Haye Nijhoff, 1961; cituota pagal 2000 metų vertimą į rusų kalbą, p. 9.
- ² J. Derrida, *L'Ecriture et la Differece*, Paris, Seuil 1967, p. 117.
- ³ L. Šestov, *Afiny i Ierucalim*, Moskva, „Folio“, 2001, p. 371.
- ⁴ G. Ferretti, *Da Kant a Levinas: il nuovo rapporto tra etica e ontologia*, in AA.VV., *Liberta et etica della responsibilita*, Cittadella Editrice, Assisi 1997, p. 39.
- ⁵ E. Levinas, *En decouvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin 1967; cituota pagal 2000 metų vertimą į rusų kalbą, p. 310.
- ⁶ *Ten pat*, išnaša nr. 18, p. 348.
- ⁷ L. Šestov, *Afiny i Ierucalim*, p. 247. Viena iš to-

kio bendradarbiavimo apraiškų personalijų lygmenyje, žiūrint Levino akimis, buvo Heideggerio dalyvavimas nacionalsocializmo sąjūdyje. Žr. E. Levinas, *Etika ir begalybė*, „Baltos lankos“, Vilnius, 1994, p. 34.

- ⁸ J. Derrida, *L'Ecriture et la Differece*; cituota pagal 2000 metų vertimą į rusų kalbą, p. 371.
- ⁹ E. Levinas, *De l'existence a l'existant*, Editions de la Revue Fontaine, Paris 1947 ir La Haye Nijhoff, 1961; cituota pagal 2000 metų vertimą į rusų kalbą, p. 9.
- ¹⁰ Žr. šiame žurnalale pateiktą straipsnio vertimą.
- ¹¹ Žr. M. Pastrello, *Emmanuel Levinas e l'ontologia della guerra*, p. 96.
- ¹² Tomas Akvinietis, *Apie esinį ir esmę. Apie tiesą. Apie intelekto vienovę prieš averoistus*, „Logos“, Vilnius, 2000, p. 58; *Teologijos sumoje* Akvinie-

- tis rašo: „Kiekvienas esinys tiek, kiek jis yra esantis, yra gėris, nes kiekvienas esinys tiek, kiek jis yra esantis, yra akte ir yra tam tikru atžvilgiu tobulas: juk kiekvienas aktas yra tam tikras tobulumas. O tai, kas tobula, turi norėjimo objekto ir gėrio prigimtį, [...]. Todėl reikia priimti išvadą, kad kiekvienas esinys, kaip toks, yra geris“ (S.Th., I, q. 5, a. 3 in c.) Iš šios citatos akivaizdu, kad pasakymu „tiek, kiek yra esantis“ Akvinietis gėrį tapatina su esinio esatimi. Todėl žodį *ens* (*esantis* arba *esinys*) galima versti ir terminu *esatis*.
- 13 M.-D. Chenu, *Introduction a l'étude s. Thomas d'Aquin*, Montreal, Paris, 1950, p. 282.
- 14 Tomas Akvinietis, *Apie esinį ir esmę...*, Vilnius, „Logos“, 2000, p. 8.
- 15 Žr. *Ten pat*, p. 66.
- 16 Atrodo, kad būtent tai kai kuriuos filosofus skatina net visišką *nieką* vadinti ne *nieku*, o *niekiu*, kuris nefilosofiniame kontekste visada reiškia ne *nieką*, o menkniekį. Ar tai nėra išraiška nuojautos, kad mąstomas niekas yra šis tas?
- 17 Tomas Akvinietis, *Suma prieš pagonis*, pirmoji knyga, Vilnius, „Logos“, 1999, p. 272.
- 18 *Ten pat*, p. 226.
- 19 S.Th., I, q. 48, a.3, in c. Kaip reikia suprasti stokojimą Akvinietis labai aiškiai nurodo keturiasdešimt devintojo klausimo pagrindinėje dalyje: „Bet ne kiekvienas gėrio nebuvimas vadinamas blogiu. [...] gėrio nebuvimas, suprantamas kaip stokojimas, vadinamas blogiu, kaip regėjimo stokojimas vadinamas aklumu“.
- 20 Žodį *daiktas* čia vartojame abstrakčiausia, transcendentaline scholastinės filosofijos prasme.
- 21 S.Th. I, q. 48, a.2, in c.
- 22 *Teologijos sumoje* Akvinietis perspėja stokojimo nepainioti su paprastu neigimu: „Mat gėrio nebuvimą galima suprasti ir kaip stokojimą, ir kaip neigimą. Neigiamai suprantamas gėrio nebuvimas neturi blogio prasmės; kitaip reikėtų pripažinti, kad tie, kurių niekaip nėra, yra blogi; ir toliau, kad bet kuris daiktas yra blogas todėl, kad neturi kito daikto gėrio, pvz., žmogus būtų blogas todėl, kad nėra toks greitas kaip stirna arba stiprus kaip liūtas. Tačiau gėrio nebuvimas, suprantamas kaip stokojimas, vadinamas blogiu, kaip regėjimo stokojimas vadinamas aklumu“. S.Th., I, q. 48, a.3, in c.
- 23 Tomas Akvinietis, *Apie esinį ir esmę...*, p. 12.
- 24 *Ten pat*, p. 30.
- 25 *Ten pat*, p. 34.
- 26 *Ten pat*, p. 32. „[...] toks daiktas, kuris yra jo paties esatis gali būti tik vienas“.
- 27 S.Th., I, q. 3, a. 2 in c.
- 28 S.Th., I, q. 3, a. 7 in c.
- 29 *Ten pat*.
- 30 Kasybė (*quiditas*) – tai kitas esmės pavadinimas. Esmė vadinama kasybe, nes esmės apibrėžimas gaunamas tesingai atsakius į klausimą „kas?“. Tomas Akvinietis, *Apie esinį ir esmę...*, p. 34.
- 31 Šitaip Akvinietis vadina nematerialius esinius, kurių esmė yra tik forma: dvasias, angelus, demonus.
- 32 Tomas Akvinietis, *Apie esinį ir esmę...*, p. 34.
- 33 Tomas Akvinietis, *Suma prieš pagonis*, pirmoji knyga, p. 64.
- 34 S.Th., I, q. 25, a.1 in c.
- 35 Šis scholastikos terminas reiškia savaime, arba savarankiškai, esantį. Dieviškoji esatis substatuoja, nes ji pati yra savo pačios esatis. Šiuo atveju turime gryną tautologiją, kad *esatis yra esatis*. Tokia esatis negali nebūti, todėl yra amžina. Apie jos amžinumą žr. S.Th., I, q. 10, a. 2.
- 36 S.Th., I, q. 7, a.2 in c.
- 37 Tarsi sudaryta iš trijų dalykų ji yra viena ir absoliučiai paprasta, nes joje esatis, forma ir aktas yra visiškai tapatūs Sunku išvengti išpūdžio, jog tai yra ne kas nors kita kaip Šv. Trejybės šešėlis filosofijoje.
- 38 Žr. Tomas Akvinietis, *Suma prieš pagonis*, antroji knyga, Vilnius, „Logos“, 2003, p. 37.
- 39 Analogiją su plotiniškąja emanacija – akivaizdi. *Teologijos sumoje* Akvinietis rašo: „Privalome svarstyti ne tik pavienio esinio emanaciją iš pavienio veikiančiojo, bet ir viso esinio [turima omeny kūrinija] emanaciją iš visuotinės priežasties, kuri yra Dievas: ir būtent čia emanaciją žymime žodžiu *kūrimas*. S.Th., I, q. 45, a. 1 in c.“
- 40 Plačiau apie tai žr. Tomas Akvinietis, *Apie gamtos pradus*, Vilnius, „Logos“, 2003, p. 49–53.
- 41 Tomas Akvinietis, *Suma prieš pagonis*, antroji knyga, p. 301.
- 42 Apie esčių hierarchiją galima kalbėti remiantis esinių hierarchija.
- 43 *Colloquio con Emmanuel Levinas*, in S.Malka, *Legere Levinas*, Queriana, Brescia 1986, p. 126.
- 44 M. Pastrello, *Emmanuel Levinas e l'ontologia della guerra*, in *Il male politico, la riflessione sul totalitarismo nella filosofia del Novecento*, ed. Roberto Gatti, Citta Nuova, Roma 2000, p. 115.
- 45 E. Levinas, *De l'existence a l'existant*, Editions de la Revue Fontaine, Paris 1947 ir La Haye Nij-

- hoff, 1961; cituota pagal 2000 metų vertimą į rusų kalbą, p. 7–8. Intarpai skliausteliuose – mano. Žodį *esatis* vartoju kaip *būties* sinonimą. Išsamiau apie *esatis* terminų pasirinkimo problemą žr. mano straipsnį *Kaip judėti metafizinio mąstymo lauke*, kn. *Tomizmas ir filosofijos ateitis*, Vilnius, „Logos“, 2002, p. 148–157.
- ⁴⁶ *Ten pat*, p. 8.
- ⁴⁷ *Ten pat*, p. 34.
- ⁴⁸ *Ten pat*, p. 37.
- ⁴⁹ Emanuelis Levinas, kn. *Gėrio kontūrai*, Vilnius, „Mintis“, 1989, p. 306. Intarpai laužtiniuose skliaustuose – mano.
- ⁵⁰ E. Levinas, *Etika ir begalybė*, Vilnius, „Baltos lankos“, p. 109.
- ⁵¹ *Ten pat*, p. 43.
- ⁵² *S.Th.*, I, q. 3, a. 8 in c. „O trečią klaidą padarė Dovydas iš Dinanto, kuris kvailiausiai teigė, kad Dievas yra pirmoji materija“.
- ⁵³ E. Levinas, *Etika ir begalybė*, p. 93.
- ⁵⁴ Aristotle, *Metaphysica*, XII, 1074b15 – 1075a10; 1073a 1–35.
- ⁵⁵ E. Levinas, *Etika ir begalybė*, p. 123.
- ⁵⁶ SCG, III, 17–22.
- ⁵⁷ E. Levinas, *Philosophie, justice et amour*, *Entretien avec Emmanuel Levinas*, *Esprit*, 1983, Nr. 8–9; cituota pagal 2000 metų vertimą į rusų kalbą, p. 363.
- ⁵⁸ E. Levinas, *De l'existence a l'existant*, p. 10.
- ⁵⁹ E. Levinas, *Philosophie, justice et amour*, p. 363.
- ⁶⁰ E. Levinas, *De l'existence a l'existant*, p. 37.
- ⁶¹ Emanuelis Levinas, kn. *Gėrio kontūrai*, p. 300. (Kursyvai mano. – G.V.)
- ⁶² Tomas Akvinietis, *Suma prieš pagonis*, pirmoji knyga, p. 145.
- ⁶³ E. Levinas, *Keli pamąstymai apie hitlerizmo filosofiją*, III.
- ⁶⁴ *Le Temps et l'Autre*, in AA.VV., *Le choix – Le monde – L'existence*, Arthoud, Grenoble-Paris 1947, p.p. 125–196; cituota pagal 1998 metų vertimą į rusų kalbą, p. 67.
- ⁶⁵ E. Levinas, *De l'existence a l'existant*, p. 13.
- ⁶⁶ *Ten pat*, p. 15.
- ⁶⁷ Plg. Levino pateiktus nuovargio ir tingėjimo apibrėžimus su didžiosios depresijos simptomų aprašymu knygoje: *Psichiatrija*, Vilnius, „Vaisių žinios“, 2003, p. 298–299.
- ⁶⁸ Žr. ankstesniame puslapyje 62 išnašos numeriu pažymėtą Akviniečio citatą.
- ⁶⁹ *S.Th.*, I, q. 48, a.2 ad 3m.
- ⁷⁰ Plačiau apie tai žr. mano straipsnį *Stoka kaip ontinis blogio pradas*, žurnale „Pedagogika“ Nr. 71, 2004, p. 37–40.
- ⁷¹ E. Levinas, *Etika ir begalybė*, p. 123.
- ⁷² E. Levinas, *Philosophie, justice et amour*, p. 363.
- ⁷³ *Ten pat*.
- ⁷⁴ „Jie išžygiavo į mūšį prieš Midjaną, kaip Viešpats buvo Mozei įsakęs, ir išžudė visus vyriškus[...] Midjano moteris drauge su jų mažyiais izraeliečiais paėmė ir nelaisvę [...] Jie atgabeno belaisvius, karo grobį ir laimikį pas Mozę, kunigą Elizarą ir izraeliečių bendriją į stovyklą Moabo lygumose prie Jordano, arti Jericho. [...] Mozė įniršo ant kariuomenės vadų, tūkstantininkų ir šimtininkų, sugrįžusių iš karo žygio. 'Palikote gyvas visas šias moteris? – tarė jiems. – Juk šios moterys, Balaamo patariamoms, paskatino izraeliečius taip nusižengti Viešpačiui Peoro reikalui, kad Viešpaties bendriją ištiko maras. Užtat dabar nužudykite visus mažus berniukus, nužudykite ir visas moteris, pažinusias vyrą, o jaunas mergaites, nepažinusias vyro, palikite sau gyvas“ (Sk 31,7–18).
- ⁷⁵ Žr. Įst 7,16; 7,22; 20,13–16. Iš 22,19; 23, 27–30; 34,11–13. Sk 14,9; 33,51–56. Iz 13,6; 13,9; 13,16; 14,1–2; 14,20–21; 27,11.
- ⁷⁶ Žr. E. Levinas, *Totalite et Infini. Essai sur l'exteriorite*, La Haye: Nijhoff, 1961, įvadą; 2000 metų vertime į rusų kalbą, p. 67.
- ⁷⁷ Plg. Tomas Akvinietis, *Apie esinį ir esmę*, p. 61.
- ⁷⁸ Išsamiau apie tai žr. mano straipsnyje *Globalinės etikos beiėškant*, straipsnių rinkinyje *Etika globalizacijos sąlygomis*, Vilnius, „KFMI“, 2004, p. 205–214.
- ⁷⁹ Cituota pagal F. Nietzsche, *Tragedijos gimimas*, Vilnius, „Pradai“, 1997, p. 45.



JŪRATĖ BARANOVA

Vilniaus pedagoginis universitetas

EMMANUELIO LEVINO *DÉSINTÉRESSEMENT* SAMPRATA KAIP FILOSOFINĖ FIODORO DOSTOJEVSKIO *KALTĖS* SAMPRATOS INTERPRETACIJA

Emmanuel Levinas' Concept of *désintéressement*: A Philosophical
Interpretation of Fyodor Dostoyevsky's Concept of Guilt

SUMMARY

One can discern different philosophical interpretations of Fyodor Dostoyevsky's texts. Sigmund Freud in his article *Dostoevsky and Parricide* in Dostoevsky's novel *The Brothers Karamazov* was searching for the sources of his personal illness – epilepsy – and treated the novel as a document for the diagnosis of the writer's secret parricidal intentions. Friedrich Nietzsche, in his work *Beyond Good and Evil*, contrary to Freud, considers Dostoyevsky not as a patient, but as a psychologist, from whom he himself was able to learn something. Emmanuel Levinas, unlike Freud and Nietzsche, reading Dostoyevsky's novels, found the core for the concept of ethics he elaborated further as a philosopher himself. The main concept at the core of Levinasian ethics is disinterestedness (*désintéressement*). The presupposition of this article relies on hypotheses: it is not possible to understand his main concept of disinterestedness (*désintéressement*) from the perspective of the tradition of Western philosophy. The main thesis of the article states: in his reflection upon the philosophical interpretation of guilt, Levinas relied not only on Jewish Scriptures, but also on the sources he found in Dostoyevsky's novels where the Russian writer was searching for his own understanding of the New Testament's morality. In various writings, Levinas, with some exaltation returns to Dostoyevsky's interpretation of guilt in the novel *The Brothers Karamazov* (Братья Карамазовы) expressed by the monk Zossima's teaching: *Chacun de nous est coupable devant tous pour tous et moi plus que les autres*. The author of the article concludes that this phrase comprises the core of Levinasian ethics and investigates how it is related to compassion as asymmetrical responsibility and self-identity as a possible service to others both in Dostoyevsky's novels and Levinas' philosophical texts.

RAKTAŽODŽIAI. Levinas, Dostojevskis, kaltė, atsakomybė.

KEY WORDS. Levinas, Dostoyevsky, guilt, responsibility.

PACIENTAS, PSICHOLOGAS AR ŠVENTASIS?

Dostojevskio tekstus galima skaityti labai įvairiai. Sigmundas Freudas romaną *Broliai Karamazovai* skaitė kaip psichoanalitikas ir juose ieškojo paties Dostojevskio ligos – epilepsijos ištakų, susiedamas jas su jo slaptomis tėvažudystės intencijomis¹. Friedrichas Nietzsche žavėjosi Dostojevskiu, todėl, kad jo žodžiais tariant, jis buvęs „gilus žmogus“ ir nurodydamas kaip vienintelį psichologą, iš kurio jis šį tą išmokęs. Dostojevskio gelmė Nietzsche'į veriasi jam interpretuojant apibendrintą nusikaltėlio atvejį. Nietzsche tikriausiai turi galvoje jo romaną *Užrašai iš mirusiųjų namų*, kuriame rašytojas atskleidė, ką reiškia jaustis nusikaltėliu kaip atstumtuuju, nedorėliu, suterštuuju. „Visų tokių natūrų mintys ir veiksmai turi požemio atspalvį; jose viskas labiau išblyškę negu tose, kurių egzistencija apšviesta dienos šviesos. Tačiau beveik visos egzistencinės formos, būdingos šiandienai, kadaise gyveno tokioje pusiau kapinių atmosferoje: mokslininkas, menininkas, genijus, laisvos dvasios žmogus, aktorius, pirklys, didis atradėjas².

Levino ikifilosofinėje patirtyje Dostojevskio romanai prilygsta hebraiškai Biblijai. Levinas skaitė ne tik Bibliją ir Dostojevskį. Skaitė, kaip jis pats nurodo, taip pat ir Vakarų Europos rašytojų kūrinius, iš kurių labiausiai jam imponavo Shakespeare'as. „Kartais man atrodo, kad visa filosofija – tik gilesnis Shakespeare'o apmąstymas“, sakė jis ankstyvajame kūrinyje *Laikas ir kitas*. Skaitė taip pat ir kitus rusų klasikus: Puškiną, Lermontovą, Gogolį, Turgene-

vą, Tolstojų³. Rusų kalba jam buvo tarsi gimtoji. Rusiškai jis kalbėjosi su pačiais artimiausiais jam žmonėmis – ir su tėvais, ir su vaikais bei žmona Raisa. Rusų kalba, motinos iniciatyva (Telšiuose gimusios Dvoros Gurvitch-Levinienės⁴), jis mokėsi Kauno gimnazijoje. Levino tėvo knygynėlyje (dabartiniame Laisvės prospekte, ten kur kažkada buvo Tulpės kavinė), taip pat buvo paroduojamos rusų klasikų rašytojų knygos. Šis ikifilosofinis skaitymas pačiam Levinui, jo filosofinei brandai, atrodė labai svarbus. Mąstyti, sako Levinas *Etikoje ir begalybėje*, pokalbyje su Philippe Nemo, mes pradedame nuo traumų ir ieškojimų apgraibomis, kuriems net negalime suteikti žodinio pavidalo. Būtent skaitant knygas (nebūtinai filosofines), šie pirminiai sukrėtimai virsta klausimais ir problemomis ir duoda peno minčiai. Skaitydami, sako Levinas, gyvename „tikrą nesamą gyvenimą“. Tačiau šis gyvenimas nesąs utopinis. Skaitymą Levinas siūlo interpretuoti kaipo buvimo būdą. „Iš tiesų, skaityti, vadinausi, iškilti virš realizmo (arba politikos), virš rūpesčio pačiais savimi, tačiau sykiu – nepasiekti mūsų gražių sielų gerų norų arba to, kas „privalo būti“ normatyvios realybės“⁵. Būtent ikifilosofinis rusų rašytojų skaitymas leido Levinui suvokti filosofijos problemą kaip žmogaus prasmės klausimą. Levinas netapo literatūros kritiku. Jis tapo filosofu. Jis vėliau intensyviai skaitė Kantą, atvyko mokytis pas Husserlį. Susižavėjo Heideggeriu. Tapo vos ne pirmuoju Prancūzijoje fenomenologijos interpretatoriu-

mi. Tačiau pamatinės jo etikos sąvokos „nesuinteresuotumas“ (*dés-inter-essement*), mano galva, nėra galimybės suvokti interpretuojant ją vien iš Vakarų filosofijos perspektyvos. Drįstu teigti kad ji yra Dostojevskio atrastos kaltės sampratos leviniška filosofinė interpretacija. Knygoje *Kitaip negu būtis* Levinas sako, kad atsakomybė iš esmės yra atsakomybė už kitą asmenį. Viena iš pamatinių *Totalybės ir begalybės* temų yra Levino prielaida, kad etinis santykis tarp asmenų yra asimetriškas. Šia prasme aš esu atsakingas už kitą asmenį, nesitikėdamas abipusiškumo, net jei man šitai kainuotų gyvybę. Abipusiškumas – jo reikalas. Kaip tik todėl, kad kitas ir mano santykis ne abipusis, aš esu

pavaldus kitam asmeniui. Viskas remiasi manimi.

Kodėl? Iš kur Levinas semiasi tokios pamatinės totalios atsakomybės vertybinės prielaidas? Knygoje *Etika ir begalybė* jis atsako: iš Dostojevskio frazės „Visi esame kalti dėl visko, už visus ir prieš visus, ir aš daugiau negu kiti“. „Aš visuomet turiu viena atsakomybę *daugiau* negu kiti“⁶, priduria Levinas, interpretuodamas Dostojevskį. *Coupables, nous sommes tous coupables, et moi plus que les autres*, kaip pažymi Levino biografė ir interpretatorė Marie-Anne Lescourret, nenuilstamai ir su sužavėjimu, nuolatos jis cituoja Dostojevskį⁷. Ši frazė lydės jį visą gyvenimą. Ši suteikia jo etikai šerdį ir branduolį.

KALTĖ IR LAISVĖS SAVIVALĖ

Ši Dostojevskio frazė nepaliečia tikrosios kaltųjų kaltės. Jis neženklina nusižengimo moralės normai ar įstatymui. Dostojevskio romane *Užrašai iš mirusiųjų namų*, kuriame jis tiesiog antropologiškai tyrinėja įvairiausius iš tiesų nusikaltusių asmenybių tipus, ir tuo sužavi Nietzsche, šitos frazės nerasime. Kaip tik atvirkščiai. Romano pasakotojas dešimt metų stebi įvairiausius žmonių tipus. Čia ir užguitas rekrutas, toks trapus, kad, nepakėlęs tarnybos sunkumų, iš nevilties nužudo aukšteniją laipsniu. Čia ir nelaimėlis vyras, nuolatos ir nykiausiai metodiškai mušęs žmoną, kad net pats gailėjęs ir, galiausiai, taip jau jos nebegalėjęs pakęsti, kad nebeįstengęs matyti nei ką ji daro, nei klausyti, ką sako. Todėl vieną dieną išsivežęs į mišką, pasakęs: „Melskis, tau galas“ ir dūręs peiliu. Dostojev-

skio pasakotojas įsimena jų nuodėmes kaip galimas gyvenimo apraiškas. Jis jų nevertina ir neteisina. Ir mano, kad rusų žmogui tai ir nėra būdinga – rusas užjaučia ne tik auką, bet ir žudiką, nusikaltimą vadina nelaime. Tačiau Dostojevskio pasakotojas pastebi, kad nusikaltusių tarpe vargu rastųsi bent vienas žmogus, kuris sau iš tiesų pripažintų, kad jam gėda. Jis nepastebėjęs „ни признаков стыда и раскаяния!“⁸. Pasakoti apie savo nusikaltimus Dostojevskio aprašytame kalėjime, pasirodo, irgi laikoma didžiausiu netaktu. Kažkas bandęs papasakoti, kaip nužudęs penkiametį berniuką, tačiau aplinkiniai jį nutildo pasipiktinimo šauksmu. Tačiau tai neliudija pasibaisėjimo jo nusikaltimu, pažymi Dostojevskio pasakotojas, o tik slaptą numanomą susitarimą, kad niekas iš jų net ne-

turi kalbėti apie savo nusikaltimą, tarsi jis niekada net nebuvo padarytas: „*nerėikia apie tai kalbėti*; todėl, kad *apie tai kalbėti nepriimta*“⁹. Tyla suspenduoja ir patį veiksmą, ir ištrina kaltę. Nusikaltėlis net nepajėgus diskursyviai gyventi su savo kalte. „Jau esu sakęs, – informuoja skaitytoją pasakotojas, – kad per keletą metų nemačiau žmonių tarpe nė mažiausios atgailos ženklo, nė trupučio slogių godų dėl savo nusikaltimo ir kad daugumas jų širdyje laiko save visiškai teisiais“¹⁰. Tačiau apie savo kaltę neprabyla, nors visą laiką skaitydamas kažkaip to tikiesi, sako ir pagrindinis romano pasakotojas. Romano pasakojimas skleidžiasi kaip dešimt metų rašytas dienoraštis, kurio autorius, informuoja skaitytoją, jog prieš tai Dostojevskis pats atliko bausmę už tai, kad pirmaisiais vedybinio gyvenimo metais nužudė žmoną. Galime numanyti, kad ji – Katerina, nes jis uoliai lanko cerkvę Katerinos vardo dieną. Tačiau jos paveikslas net nešmėkšteli pasakotojo prisiminimuose. Apmąstydamas savo vieatvę tarp kitų kalinių, ir kreipdamasis į numanomą skaitytoją, jis veikiau skundžiasi, nei save teisia. Vienoje vietoje jis trumpai, lyg tarp kito prisipažįsta, kad ši vienatevė jam buvusi kaip palaima, nes leidusi apmąstyti savo ankstesnį gyvenimą iki smulkiausios detalės ir negailestingai save pasmerkti. Tačiau čia pat pasakotojas egzaltuotai pareiškia, kad kartais dėkodavęs likimui už šią vienatevę, nes be jos jis nebūtų galėjęs šio atsivėrimo patirti. „Я ждал, я звал поскорее свободу, я хотел испробовать себя вновь в новой борьбе“¹¹. Kova, žinoma, turėianti vykti su pačiu savimi. Už naująją aš.

Galima sakyti, kad pasakotojas išgyvena tipišką egzistencinę ribinę situaciją, kurioje jo sąmonė ir savimonė persikeičia, ir jis sugeba šį virsmą ir išgyventi, ir jo prasmę įvertinti. Lieka tik neaišku, ką daryti su Katerina. Ar jos žūtis buvo būtina tam, kad pasakotojas galėtų patirti šią atsivėrimo savo kaltei palaimą? Pasakotojas tokio klausimo nekelia. Tačiau klausimas: „ar turiu teisę?“ lieka Dostojevskiui labai svarbus. Jis sugrįžta į kitą romaną – į *Nusikaltimą ir bausmę*. Pastarajame romane žudiko santykis su auka daug paprastesnis. Jis išoriškai motyvuotas. Auka nėra mylimas žmogus, žudiko žmona. Ji tiesiog, kaip sako Raskolnikovas, „kvaila, besmegenė, niekinga, pikta, paliegusi bob-palaikė, niekam nebe reikalinga, bet, priešingai, visiems žalinga, kuri pati nežino, kam ji gyvena, ir kuri ryt poryt pati numirs“¹². Už tuos pinigus, kuriuos nužudžius galima iš jos paimti, Raskolnikovas sako galįs padaryti šimtus tūkstančių gerų darbų ir sumanymų: „dešimtis šeimų, išgelbėtų nuo skurdo, nuo suirimo, nuo pražūties, nuo paleistuvystės, nuo venerinių ligoninių, – ir vis tai jos pinigais“¹³. Sumanymas atrodo toks altruistiškai patrauklus, kad, kaip žinome, sumanytojas jį ir įgyvendina. Tik pačioje romano pabaigoje paaiškėja, kad motyvas galbūt buvo ir ne visai kitiems paskirtas „svieto lyginimas“. Soniai Raskolnikovas išsipažino: „Ne tam aš užmušiau, kad įgijęs lėšų ir valdžios, pasidaryčiau žmonijos labdarys. Burbulas! Aš šiaip sau užmušiau; sau užmušiau, sau vienam <...> Ir ne pinigai, svarbiausia, man reikalingi <...> Man kitkas reikėjo sužinoti, kitkas kurstė mano ran-

kas: man reikėjo tada sužinoti, ir kuo greičiausiai sužinoti, ar aš utelė, kaip visi, ar žmogus? Ar aš išgalėsiu peržengti, ar neišgalėsiu? Ar aš išdrėsiu pasilenkti ir paimti, ar ne? Ar aš padaras drebantysis, ar teisę turiu?“¹⁴

Raskolnikovas taip pat išgyvena savo nusikaltimą kaip egzistenciją ribinę situaciją ir būtent šis sukrėtimas priverčia jį įsisąmoninti, kad kaip tik suteikdamas sau tą teisę, kurios niekada jis ir nebuvo turėjęs, pasielgė „kaip utelė“, o ne „kaip žmogus“, nes žmogus pagal apibrėžimą sau tokios teisės niekada negali suteikti. Tai jau antropologinė hipotezė. Šia Raskolnikovo sąmonės sliktimi Dostojevskis atveria moralinės savimonės gimimo momentą. Levinas *Totalybės ir begalybėje* vėliau rašys: „Moralė prasideda tuomet, kai laisvė, užuot pateisinusi pati save, jaučiasi esanti savavališka ir žiauri“¹⁵.

Tačiau šios moralinės išvalgos Raskolnikovui, kaip personažui, blykstelį tik kaip trumpi praregėjimai. Jos nuskamba išsipaužiant Sonečkaitės Marmaladovai, kurios moraliniu pranašumu ir nesąlygiška meile sau jis pasitiki visiškai. Ir tik Sonios paskatintas jis atsiklaupė vidury aikštės nusilenkdamas žmonėms ir jos palieptas „pabučiavo tą purviną žemę su malonumu“¹⁶. Tačiau net tremtyje, jau kalėdamas, Raskolnikovas iki galo taip ir neišgyvena tikros atgailos: „ir kad bent jo likimas būtų siuntęs atgailą – gailiąją atgailą, draskančią širdį, neduodančią atilsio, tokią atgailą, dėl kurios siaubingų kančių vaidenasi kilpa ir sietuva! O, kaip jis būtų ja apsidžiaugęs. Kančios ir ašaros – juk tat irgi gyvenimas. Bet jis nesigailėjo dėl savo nusikaltimo“¹⁷. Jo są-

žinė liko rami. Raskolnikovo sąžinės atsinaujinimo galimybę Dostojevskis numatė tiksliai ateityje – jau už šio romano ribų. Tokiam atsinaujinimas reikalingas kaip visiškai kitas savo savivalės įvertinimas ir savo santykio su laisve vertybinis supratimas. Raskolnikovas simbolizavo laikyseną žmogaus, kurio niekada netenkinio esamybė, kuris negalėjo gyventi pačiu gyvenimu – jam visada reikėjo „kažko daugiau“. Tas troškimas „kažko daugiau“ buvęs toks stiprus, „kad vien tik dėl savo troškimų stiprumo jis ir palaikė tada save žmogumi, kuriam leista daugiau negu kitiems“¹⁸.

Kas suteikia žmogui galimybę galvoti, kad jam leista daugiau negu kitiems? Turbūt svaiginantis savo laisvės kaip pirmą pradės duotybės suvokimas. Tai manymas, kad jo paties išprotautos idėjos gali atskleisti tikrąją pasaulio dalykų tvarką, kad nėra nieko auksčiau, nėra jokios paslapties, nėra nieko, kam galėtų paklusti ir visa savo esybe nuoširdžiai nusilenkti. Dostojevskis atskleidė tokių prielaidų ydingumą. Tardytojas Porfirijus Petrovičius, supratęs tikruosius Raskolnikovo motyvus, bando jam šį ydingumą atskleisti; „Dar gerai, kad jūs tik senpalaike užmušėt. O jei būtumėt sugalvojęs kitą teoriją, tai gal šimtą milijonų kartų bauriau būtumėt padarė!“¹⁹.

Levinas, kaip ir Dostojevskis, išvėlgė laisvės pirmumo, vertinant būtį, pavojų. Tiesa negrindžiama laisve. Laisvė pati turi turėti pagrindą. Ji negalinti būti nepriklausoma nuo bet kokio išoriškumo. Levinas čia polemizuoja ne vien su Raskolnikovu, bet ir su Heideggeriu bei Sartre'u. Heideggerio *Geworfenheit* nurodo, kad laisvė yra galutinė. Levinas to-

kią koncepciją vertina kaip iracionalią. „Nepasirinkti savo laisvės – štai galutinis absurdas ir aukščiausias egzistavimo tragizmas, štai iracionalumas“²⁰. Sartre'as knygoje *Būtis ir niekis* perima Hegelio pono-vergo dialektikos priešstatą. Skyriuje *Konkretūs santykiai su kitu* Sartre'as, taip pat kaip ir Dostojevskis, aptaria galimos žmogžudystės prielaidas. Jis atskleidžia, kokių būdu dviejų asmenų, kaip laisvių, susidūrimas gali privesti prie noro žudyti – siekiant išsilaivinti nuo kito, kaip to, kuris nuolatos kelia grėsmę manajai laisvei.

Vadinasi, tai kitoks negu Raskolnikovo motyvas. Šia schema veikiau galima paaiškinti vienas kitą mylinčių žmonių tragediją pasibaigiančias meilės dramas. Panašias į aktorės Marie Trintignant ir dainininko Bertrando Cantat likimą. Sartre'as išskleidžia dviejų asmenų meilės santykį kaip pamatinį konfliktą. Konkrečiau santykius su kitu Sartre'as aiškina per kūno ir sąmonės susidvejinimą. Manojai aš išsąmoninimas įtraukia ir kūną (būtį savyje, *l'être en soi*) ir sąmonę (būtį sau, *l'être pour soi*). Būtis-sau iš visų pusių esąs apsuptas būties savyje. Tačiau ji siekianti iš kūno išsprūsti. Sąmonė kaip laisvė bandanti išvengti savo faktinės egzistencijos. Ji išsprūstanti iš kūno tik todėl, kad ji yra niekas (*rien*), ir nuo būties-savyje jos niekas neskiria. Būtis-sau yra santykis. Todėl kito asmens pasirodymas paliečias būtį-sau iki pat širdies gelmių. Tačiau konkrečiame santykiuje su kitu dalyvauja ir mano kūnas. Jis konstituoja tų santykių reikšmę, žymi jų ribas. Kito žmogaus pasirodymas atveria man, kad gilioji mano būties paslaptis esanti už manęs. Kodėl?

Kito žmogaus egzistencija, sako Sartre'as, man atskleidžia būtį, kuria aš esu. Be santykio su kitu negaliu nei suprasti, nei įsisavinti savo būties. Kitas asmuo žiūri į mane ir kaip toks žino mano būties paslaptį, žino, kas aš esu. Kadangi kitas asmuo kaip laisvė tampa mano būties-savyje pamatu, galiu stengtis paimti tą laisvę į savo rankas ir taip ją užvaldyti. Santykį tarp manęs ir kito Sartre'as nusako net ne kaip dialektinę kovą, bet kaip ratą. Ratas yra uždaras. Kodėl? Todėl, kad viskas, kas tinka man, tinka ir kitam asmeniui. „Kai bandau išsivaduoti iš mane užgrobusio kito asmens, kitas asmuo bando išsivaduoti iš manęs; kai stengiuosi pavergti kitą asmenį, kitas asmuo stengiasi pavergti mane“²¹.

Šioje Sartre'o įžvalgoje Levinas mato paliudijimą, kad būtis yra kažkas kita nei tai, kas jai išoriška (*l'extériorité*)²². Tačiau ši išorystė yra svarbiau nei būtis. Ši išorystė Levino laisvės traktuotėje yra pamatinė sąvoka, nes Levinas, skirtingai nei Heideggeris, Sartre'as, ar Raskolnikovas, nemano, kad laisvė gali būti pateisinama pati savimi. Kitas asmuo, kito Veidas ir yra ta išorystė, kurios pasirodymas verčia abejoti naivia laisvės legitimacija pačia savimi. Ar laisvė nėra suvokta gėda už save pačią? Ar jos sugrįžimas į save nėra užurpacija? – klausia Levinas. Levino manymu, laisvės iracionalumą lemia ne jos ribos, o jos savivalės begalybė. Palikta pati sau laisvė virsta ne suverenija, o savavališka. Niekas nėra, sako Levinas, skandalingiau, kaip manymas, kad laisvė yra galutinė. Levinas įžvelgia tokiam manyme žmogaus egzistavimo absurdiškumą ir tragizmo šal-

tinį. Tokia spontaniška gyvos būtybės laisvė prieina prie manymo, kad jai viskas leista, net žmogžudystė. Levinas šioje vietoje necituoja Dostojevskio. Tačiau paralelė su Raskolnikovo personažo simbolika – akivaizdi. Laisvė negali būti pateisinta laisve, sako Levinas. Susitikti su kitu, reiškia suabejoti savo laisve. Tik moralė leidžia suabejoti laisve, ir todėl moralę Levinas laiko ankstesne už tiesą. Šio naujo savo pasiūlyto laisvės pateisinimo per moralę Levinas nevertina kaip rezultato. Jis vyksta kaip judėjimas ir gyvenimas ir reiškiasi kaip gebėjimas išskirti savo laisvei begalinius reikalavimus (*à avoir pour sa liberté une non-indulgence radicale*). Pagrindžiant laisvę morale, sava-

jai laisvei parodomas radikalus nepakantumas (*exigence infinie à l'égard de soi*)²³. Ne tikrumas savimi, o begalinis nepakantumas sau yra Levino siūlomas laisvės pagrindas. Tokioje situacijoje, sako Levinas, aš nesu vienas. Aš esu teisiamas (*je suis jugé*)²⁴. Levinas tokį žingsnį laiko pirmuoju socialumo žingsniu. Kita vertus, šio socialumo Levinas neinterpretuoja kaip tradicinio bendruomeninio buvimo, paklusimo visuomenės normoms. Mane teisia kitas, kurį susitinku tiesiogiai, *mano veidas* atsiduria priešais jo veidą (*face à face*). Kai leidžiuosi būti teisiamas, laukiu iš kito sau ne atleidžiančios meilės (*l'amour qui excuse*), o griežto teisingumo (*rigueur de la justice*)²⁵.

KITAS KAIP BEVEIDIS DIEVAS

Taip Levinas priartėja prie Dievo klausimo. Jis neteigia, kad šis susitikimas kaip gebėjimas priimti savęs griežtą teisimą, yra Dievo buvimo įrodymas. Tačiau Dievas gali apsireikšti kaip Begalybė man tiktai per kito Veidą. Dievo klausimą Levinas sprendžia sugrįždamas prie trečiosios Descartes'o metafizinės meditacijos. Žmonių sąmonė, anot Descartes'o, yra ne tik savęs pačios idėja, bet ir pirminė ir neredukuojama „begalybės idėja“. Begalybės subjektas negali nei sukurti, nei suvokti. Begalybė skiriasi nuo *noemos* ar *cogitatum*, nes ji iš esmės peržengia mūsų gebėjimą suprasti ir aprėpti. Descartes'o schemeje begalybė – tai Dievas. Ši tobulos ir beribės esybės idėja, Descartes'o manymu, yra pirmesnė už netobulumo ir ribotumo idėją. „<...> Aš aiškiai matau, jog beribė substancija realesnė už ribotą. Vadinasi, aš kažkokių

būdų pirmiau turiu beribiško, o ne riboto, t. y. Dievo, o ne savo paties, sąvoką“²⁶. Tačiau formalus argumentas gali būti pritaikytas ir kitai žmogiškajai būtybei. Levinas pritaikė. *Kitas* yra tai, kas lieka „nematomu“, kas ateina iš aukščiau, kas pranoksta mane. Veidas – tai „beveidis Dievas“, – teigė Levinas. Jis beveidis, nes aš jo nematau, aš jo netyrinėju žvilgsniu. Aš jį girdžiu. Jis į mane kreipiasi, jis man įsako. „Kalbėjimas maldauja kitą žmogų, o ne leidžia būti. Žodis ryškiai skiriasi nuo regėjimo“²⁷. Kita vertus, Veidas turi Dievo modusą – Begalybę. Levinas savo subjektui suteikė galimybę ne tik mąstyti begalybę, bet ir ją patirti. Dievas yra čia, prieš mane, jis yra Kito veide. Pasitikdamas Kito Veidą patiriu ir begalybę.

Vėlyvajame savo darbe *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą* (*De Deu qui vient à*

l'idee, 1992). Levinas rašys, kad „Begalybės-idėja-manyje, arba mano santykis su Dievu, mane pasiekia per mano santykio su kitu žmogumi konkretumą, per socialumą, kuris yra mano atsakomybė už artimą – atsakomybė, dėl kurios nesudariau sutarties jokioje „patirtyje“, bet kuri kito asmens veidu, jo kitybe, net jo svetimumu nusako nežinia iš kur atėjusį paliepimą“²⁸. Philippe Nemo, užduodamas Levinui klausimus, iš atsakymų į kuriuos susideda Levino knyga *Etika ir begalybė (Éthique et infini)*, 1982); bando atsekti šio, „nežinia iš kur atėjusio, paliepimo“ ištakas. Jis neatseka jo trejose didžiosiose Vakruose pripažįstamos religijų knygos, kurios turėtų nurodyti į Apreiškimą. Jis išvelgia, kad Levinas, kalbėdamas apie „liudijimo“ atneštą „apreiškimą“, aptinka kitą religinės tiesos šaltinį – pačią esamybę. Bibliją Levinas interpretuoja kaip tekstą, kuriame skirtingos literatūrinės tradicijos susilieja į vieną esminį turinį. „Tačiau šio susiliejimo pagrindas yra etika, – sako Levinas, – kuri neabejotinai viešpatauja visai šiai knygai“²⁹.

Dostojevskis nuolatos ieškojo herojaus, kurio religingumas reikštųsi kaip savęs išsižadanti tarnystė kitam asmeniui. Ir Sonia Marmeladova iš romano *Nusikaltimas ir bausmė*, ir kunigaikštis Myškinas iš *Idioto*, ir Alioša iš *Brolių Karamazovų* yra giliai tikintys personažai. Jie nėra užsidarę nuo pasaulio vienuolyne, kaip kad vienuolis Zosima. Jie – tarsi pasauliečiai šventieji, kurių religingumas reiškiasi gebėjimu nusilenkti prieš kitą kaip apreiškimą. Sonia, išklausiusi Raskolnikovo prisipažinimo, vertina jo nusikaltimą kaip nelaimę, kaip savo pa-

čios skausmą. Ji negali iki galo suvokti Raskolnikovo motyvų. Žodžiai, kuriais jis bando jai nusakyti savo idėją, nieko nesako. Ji tik staiga supranta – aiškiai ir šviesiai: iš pat savo būties gelmių: „Nuo Dievo jūs nutolote, ir Dievas jus nubaudė, velniui atidavė!“³⁰ Tačiau ji nesiima teisti Raskolnikovo. Ji jo gaili su ašaromis apverkdama: „Nebėr, nebėr už tave nelaimingesnio nieko dabar visame pasaulyje!“³¹ Ji nedvejodama seka paskui jį į Sibirą, nelaukdama nei jo dėkingumo, nei bandydama jį atversti į tikėjimą. Sonia, vertinant Levino žodžiais, tapo pažeidžiama. Kas yra asmens pažeidžiamumas (*vulnabilité*)? Tampu pažeidžiamas tada, kai tampu kito apsėstas arba leidžiu jam prie savęs priartėti. Tačiau priartėti ne per reprezentacijos ar artumo įsisąmoninimą. Tapti pažeidžiamam – tai kentėti dėl kito (*souffrir pour autrui*). Tai gebėti pakęsti kitą, persiimti kitu, užimti kito vietą, leisti kitam save sunaikinti. Tai širdies kančia (*miséricorde*). Ji, Levino manymu, esanti bet kokios meilės ir neapykantos artimajam prielaida. Tai – išankstinis pažeidžiamumas (*vulnabilité préalable*)³². Atsakomybė už kitą yra tarnystė (*servitude*), sako Levinas³³. Tai pasyvumas – ikiloginis pajungimas savęs kitam. Ši vertybė negali būti tematizuota. Ji vadinasi Dievas, sako Levinas (*valeur qui se nomme Dieu*) tekste *Kito žmogaus žmogiškumas*³⁴.

Levinas šioje vietoje nurodo ne į Dostojevskį, o į Bibliją kaip šaltinį. Nurodo žodį *Rekhem* kaip biblijinį širdies kančios analogą, susijusi su motinyste. Širdies kančiai paliudyti, nurodo į Jeremijos pranašystę (31.20)³⁵.

Kas daugiau įtakojo Levino Veido kaip beveidžio Dievo konceptą – Dostojevskio surasta krikščionybė, ar žydų Biblija? Levinas teigia, kad etinė tiesa bendra visiems religiniams tekstams. Levinas neteigia vieningos rašto prasmės. Čia jis hermeneutas. Su tekstu skaitytojas užmezga dialogą. Skaitantysis kreipiasi į tradiciją, nes subjektyvus supratimas esąs būtina pranašų tekstų skaitymo sąlyga. Etika, Levino akimis žiūrint, turinti prasmę net ir be Mesijo pažadų. Religija, skirtingai nuo filosofijos, teikia paguodą. „tačiau paguodos yra vertas tik toks žmogiškumas, kuris gali apsieiti ir be jos“³⁶. Etika tiesiog nužymi susitikimo su Dievu stuktūrą, – sako Levinas³⁷.

Taip nutinka ir su Dostojevskio „šventaisiais“. Myškino personažu Dostojevskis siekia išsakyti ir savo paties religines pažiūras, savo priešišumą katalikybei ir slavofilišką orientaciją į pravoslaviją. Tačiau tas spontaniškas Myškino savo religinių įsitikinimų išsakyimas per paskutinįjį pobuvį, surengtas jo ir Aglajos sužadėtuvių įtvirtinti, labai negrabus. Jis visiškai nenumatytas ir nplanuotas, prasiveržęs iš paties karščiuojančios sąmonės gelmių, suardo ir sutrikdo jau šiek tiek susisklosčiusią kunigaiščio socialinę pusiausvyrą³⁸. Todėl visa išsakyta kunigaiščio religinė koncepcija lieka neįtikinama, perdėta ir nereikalinga. Myškinas, kaip Dostojevskio šventasis, daug sėkmingiau moko pavyzdžiu, nei ištarme. Myškinas neteisias nei Nastasjos Filipovnos, nei Aglajos, nei Rogožino egocentrizmo. Jis visada sako: „Ak, taip, aš kaltas! Visų veikiaušiai aš visa kuo kaltas! Aš dar nežinau,

kuo būtent, bet aš kaltas...“³⁹ Rogožinui nužudžius Nastasją Filipovną, jis lieka kartu su Rogožinu jos gedėti. Ši begalinė užuojauta dviems – ir aukai, ir jos žudikui – galiausiai sunaikina jo sveikos asmenybės galias ir atima protą. Myškinas labiausiai iš visų Dostojevskio veikėjų simbolizuoja Levino nusakytą išankstinį pažeidžiamumą (*vulnabilité préalable*). Jis pasyviai leidžiasi būti kitų apsėstas. Tarnystė kitiems pražudo jį patį. Dostojevskis tarsi nutapo absoliučios tarnystės kitam asmeniui sakralinę sceną: „Rogožinas kartkartėmis ūmai pradėdavo murmėti, garsiai, šaižiai ir padrikai; imdavo šūkauti ir juoktis; kunigaikštis ištiesdavo tuomet į jį savo drebančią ranką ir tyliai paliesdavo jam galvą, plaukus, glostydavo juos, glostydavo jam skruostus... daugiau jis nieko nebegalėjo padaryti! Jis pats vėl ėmė drebėti, ir vėl tarytum staiga nebegalėdavo pavaldyti kojų. Kažkoks visiškai naujas jausmas kamavo jam širdį begaline gėla“⁴⁰. Ši begalinė gėla ir yra Levino nusakytas širdies skausmas (*miséricorde*). Myškinas, kaip ir Sonia, geba savęs netausodami kentėti dėl kito. Jis liko ištikimas savo nuolatiniam tvirtinimui Rogožinui, kad jie esą tarsi broliai. Šio broliškojo solidarumo vardan jis pasineria kartu su Rogožinu į jo beprotybę, laistydamas jo veidą ašarom.

Rogožinas nebuvo šventasis. Jis pasveiko. Myškinas liko savojoje užmarštyje amžinai. Kodėl jis taip pasielgė? Sunku suvokti jo poelgį, jei neimsime dėmesin to, Levino žodžiais tariant, „nežinia iš kur ateinančio paliepimo“. Tai atsakomybė be kaltės (*responsabilité sans culpabilité*)⁴¹, – kaip pasakys Levinas

tekste *Etika kaip pirmoji filosofija*. Tokios pat meilės artimajam radikalumo moko ir Kristaus Kalno pamokslas Evangelij-

jų tekstuose: „Bet jūs mylėkite savo priešus, darykite gera ir skolinkite, nieko nesitikėdami“ (Lk 6– 35).

UŽUOJAUTA IR ATSAKOMYBĖS ASIMETRIJA

Savo laisvės kvestionavimas ir yra moralinės sąmonės pradžia, sako Levinas. Tačiau Raskolnikovas, kaip personažas, Levinui nėra tiek svarbus. Tekstuose *Kito žmogaus žmogiškumas* (*Humanisme de l'autre homme*) bei *Kito pėdsakas* jis sugrįžta prie šio epizodo, bet iš kitos – Sonios laikysenos – atvertos perspektyvos.

Šiame tekste Levinas siekia išryškinti poreikio (*le besoin*) ir troškimo (*le désir*) skirtumą. Poreikis visada mane sugrąžina patį prie savęs. Net jei jaučiu poreikį Absoliutui, iš tiesų tai tėra nerimas dėl savęs, sugrįžimas į save, susitapatinimas su savimi, ką Levinas vadina egoizmu. Poreikis išveda į pasaulio pasisavinimą ir į laimę. Kitas žmogus tampa kliūtimi mano poreikiams. Jis tampa priešu, nuolatiniu kovos su juo pretekstu, ką parodęs Hobbesas ir Hegelis. Ir, galėtume pridurti, – Raskolnikovas. Tačiau Levinas vartoja kitą konceptą – troškimo, kurio nesąlygoja joks ankstesnis trūkumas. Troškimas esąs nepriklausomas, jam nieko netrūksta, jis nieko nenori pasisavinti, jis nieko netrokšta sau. Tam tikras santykis su kitu asmeniu gali būti pavadintas tokiu kito troškimu (*Le désir d'Autrui*). Toks troškimas, atgręžtas į Kitą, paverčia Jo pasirodymą dieviškuoju apreiškimu. Tokiame troškime Aš trokšta Kito, atsisakydamas suverenaus susitapatinimo su savimi. Tas, kurio trokštama, nepatenkina

mano troškimo, jis tik pagilina, žadinamas naują alkį.

Kaip galima tokio troškimo fenomenologinė išsklaida? Levinas atsako labai paprastai: troškimas pasirodo esąs gerumas. Tokį gerumo provaizdį Levinas išvelgia Sonečkos Marmaladovos elgesyje. Levinas atkreipia dėmesį į tai, kad Dostojevskis Sonečkos užuojautą vadina ne taip, kaip įprasta ją vadinti, – „neišsenkanti užuojauta“ (*inépuisable compassion, неиссякаемое сострадание*), o kitaip – „nepasotinama užuojauta“ (*insatiable compassion, ненасытимое сострадание*⁴²). „Tarsi Sonečkos užuojauta Raskolnikovui – tai nepažįstantis sotumo alkis, kurį žadina pats Raskolnikovo buvimas, sustiprinantis šį alkį iki begalybės“, – sako Levinas. Kuo Soniai tampa aiškesnis Raskolnikovo nelaimingumas, tuo stiprėja jos užuojauta. Jo prisipažinimą ji priima kaip ją ištikusią kančią. Tačiau nuo šios kančios ji gelbstisi ne bėgimu, o tuo, kad „pašokusi nuo žemės, puolė jam ant kaklo, apkabino jį ir stipriai suspaudė rankomis“⁴³. Ji patikino Raskolnikovą, kad niekada jo nepaliksianti, kad eisianti paskui jį, nors tarsi drugys ją krėtė pasibaisėjimo jo nusikaltimu jausmas. Sonia – ne sąjungininkė. Ji teisėja. Ji – pakilusi virš situacijos. Ji gali Raskolnikovui nurodyti išeitį iš padėties: „kentėjimą prisiimti ir tuo išsipirkti, štai ko reikia“⁴⁴. Kas leidžia Soniai peržengti sa-

vo asmeninį pasibiaurėjimą Raskolnikovo nusikaltimu, kas leidžia jai šioje sumaištyje prieš save matyti svarbiausia dalyką – paties žudiko kančią?

Šis troškimas ir alkis, apie kurį kalba Levinas, nesuvokiamas be nesuinteresuotos atsakomybės koncepto, kuris susišaukia su Dostojevskio priesaku: „visi esame kalti dėl visko, už visus, prieš visus ir aš daugiau negu kiti“. Šį priesaką Levinas perėmė iš kito Dostojevskio romano – *Broliai Karamazovai*. O tiksliau – iš vienuolio Zosimos pamokslų. Vienuolis Zosima jį išgirdęs vaikystėje, iš anksti mirusio brolio, kurio protas prieš mirtį ėmęs taip karščiuoti, kad šis praregėjęs ir išvydęs rojus žemėje viziją. Kaip žemėje įmanomas rojus? Mes jau esame rojuje, sakęs karščiuojantis Zosimos brolis, tik nenorime žinoti. Jei liautumės rietis, girtis vienas kitam, savo nuoskaudas prisiminti ir imtume mylėti vienas kitą, ir laiminti gyvenimą – jame ir gyventume. Tereikia kiekvienam suvokti, kad „visi mes esame visiems dėl visų ir dėl visko kalti“⁴⁵. Originalo kalba ši frazė skambėtų: „Да ещё скажу, тебе, матушка, что всякий из нас пред всеми во всем виноват, а я больше всех“⁴⁶. Lietuviškame vertime dingo labai svarbi frazė: „o aš labiau negu kiti“, kuri sustiprina Dostojevskio atrastą kaltės kaip atsakomybės be kaltės asimetriją. Stebina tai, kad verčiant romaną į anglų kalbą (vertėjas Constance Garnett) frazė taip pat sutrumpėja ir nuskamba: „Mother, <...>, little heart of mine, my joy, believe me, every one is really responsible to all men for all men and for everything“⁴⁷. Šiame angliškame vertime kaltės sąvoka iš karto keičiama į atsakomy-

bės. Taip pat pradingsta sakinio dalis po kablelio. Tačiau Levinas šios antros sakinio dalies po kablelio niekada nepraleido, nuolatos kartojo: „et moi plus que les autres“. Šioje trumputėje frazėje glūdi Levino etikos ir teologijos šerdis.

Ši frazė paskatino ir Zosimos atsivertimą iš pasaulietinio gyvenimo į vienuolišką. Jis kadais tarnavęs kadetų korpuose, susipykęs su kažkuo, išpainiojo į dvikovą. Išvakarėse prieš dvikovą sumušęs tarną. Tačiau būtent dvikovo rytą jis praregėjęs ir supratęs savo pamatinę kaltę: „argi aš esu vertas, kad kitas žmogus, toks pat kaip aš, sukurtas pagal Dievo paveikslą, man tarnautų?“ – negailėdamas savęs klausęs savęs retoriškai. Ir tada jis supratęs mirusio brolio žodžius ir, dar sykį kaip savo mokymą, juos pakartojęs: „iš tikrųjų galbūt aš visiems esu kaltas, galbūt labiau nei kiti, gal aš esu pats blogiausias žmogus!“⁴⁸. Originalo kalba rašoma: „Господи, да неужто же и это неправда, плачу я и думаю – во истину я за всех, может быть, всех виновнее, да и хуже всех на свете людей!“⁴⁹. Angliškame vertime švelninama situacija ir žodis kaltė keičiamas atsakomybe, pripažįstant atsakomybės sąsajas su nuodėme: „In truth, perhaps, I am more than all others responsible for all, a greater sinner than all men in the world“⁵⁰. Galiausiai Zosimos naują tikėjimą sustiprina ji aplankęs paslaptingas svečias, kuris dar sykį pakartoja, kad „kiekvienas žmogus dėl visų ir dėl visko yra kaltas, jau nešnekant apie jo paties kaltes <...>“⁵¹. Šis svečias išaiškina Zosimai, kas išplaukia iš šios pamatinės frazės. Supratimas, kad pasaulį galima pakeisti tik keičiant save. Keisti save – tai

pasitraukti iš savo pamatinės vienatvės. Į tokią vienatvę, prisiminkime, buvo nugrimzdęs Raskolnikovas. Ši vienatvė veda į tai, kad kiekvienas siekia kuo stipriau išskirti savąją asmenybę, nesuprasdamas, kad tuo jis žudo pats save, slinkdamas į bejėgiškumą ir beprotybę. Dostojevskis neprašyto svečio žodžiais išsako pats savo mokymą: „žmogus gali tvirtai pasijusti tik tada, kai jis pasijunta žmonių visumos dalis, o ne tada, kai stengiasi ką nors pasiekti pats vienas“⁵². Šios socialumo sampratos atgarsį galima įžvelgti ir Levino socialinėje utopijoje.

Zosima, tapęs vienuoliu, moko radikalaus nesuinteresuotumo – iki kraštutiniškos išgrynintos „švarios“, absoliučiai autentiškos Naujojo testamento moralės. Jis sako: „<...> jei žmonių nedorybės vers tave didžiai piktintis ir skausmingai sielvartauti, jei netgi tau atsiras noras atkeršyti piktadariams, tai labiausiai saugokis šito jausmo; tuojau pat ieškok sau kančios, tartum pats būtumei kaltas, kad žmonės yra tokie piktariai. Prisiimk šią kančią ir kentėk iki galo, ir atsileis tau širdis, ir suprasi, kad ir tu pats esi kaltas, nes galėjai šviesti piktadariams kaip vie-

nintelis žmogus, nesuteptas nuodėmės, bet nešviete. O jei būtumei švietęs, tai ta šviesa būtumei ir kitiems nutvieskęs kelią, ir tas, kuris padarė piktadarybę, gal nebūtų jos padaręs, tavo apšviestas“.⁵³ Levinas savąją atsakomybės sampratą kaip tik kildino iš šių radikalių Dostojevskio krikščioniškų nuostatų. Knygoje *Etika ir begalybė* jis dar sykį percituoja senolį Zosimą, priskirdamas jo ištaras pačiam Dostojevskiiui: „Kaip tik šia prasme Dostojevskij sako:“ Visi esame kalti dėl visko, už visus ir prieš visus, ir aš daugiau negu kiti“.⁵⁴ Veikale *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą* jis dar sykį prie to sugrįžta, pažymėdamas, kad asmuo neturi jokios galimybės išvengti tokio įsakymo, kad jis prasiskverbias į jį tarsi vagis; tai tarsi trauma, absoliučiai jį užklumpanti. Subjektas jaučiasi atsakingas už kitą, tarsi skolos negražinės skolininkas. Tai sakymas kitam: „Štai aš“. Tai „sakymas be žodžių, bet ne tuščiomis rankomis. Jei ty-la kalba, tai ne per kokią nors vidinę paslaptį ar kokią nors intencionalumo eks-tatiką, bet per hiperbolišką davimo pasyvumą, ankstesnį už bet koki norėjimą ir bet koki tematizavimą“⁵⁵.

GAILINTI MEILĖ KAIP *DES-INTER-ESSEMENT* DOSTOJEVSKIO ROMANE *IDIOTAS*

Myškino meilė Nastasjai Filipovnai primena Sonečkos Marmeladovos Raskolnikovui jaučiamą „nepasotinamą užuojautą“, kurią pastebėjo ir Levinas. Savo konkurentui Rogožinui Myškinas sako: „aš ją „ne meile myliu, o gaileščiu“⁵⁶. Juo gailestis stiprėja, juo Myškiniui beprotiškesnis atrodo Nastasjos Filipovnos elgesys. Gailestis virsta siaubu,

suvokus, kad „toji moteris – beprotė“. Šis siaubas kartais virsta nepakantumu. Savo pašnekovui Myškinas prisipažįsta negalįs matyti jos veido, netgi portreto. „... Aš bijau jos veido“⁵⁷, – sako Myškinas su nepaprasta baime. Bijo todėl, kad jaučia, jog ji – beprotė. Tačiau šis suvo-kimas jam kelia ir gilų skausmą – tarsi jis pats būtų sužeistas. Žadina norą ją

saugoti ir globoti, nors tai ir neįmanoma, peržengia jo galimybių ribas; norą gydyti, išsiųsti į užsienį, apsaugoti nuo pražūtingų vedybų. Myškinas, kaip pasakytų Levinas, mato Nastasjos Filipovnos veidą ne akimis, o tarsi girdi jo šauksmą.

Veido kategorija Levino etikoje labai svarbi. Veidas nėra tai, ką aš galiu tyrinėti ir apžiūrinėti agresyviu žvilgsniu. Susitikti kito veidą – tai suvokti jo absoliučią nuogybę (*nudité*). „Veido nuogybė – ne tai, kas man atsiveria, nes aš tai atskleidžiu ir tai todėl yra atvira man, mano galioms, mano akims, mano pagavai, apšviestai iš išorės. Veidas atsiskleidžia man – ir tai visa jo nuogybė“⁵⁸. Kito veido niekada negaliu pažinti, pasisavinti, laikyti jo savu. Veidas visada lieka svetimas. Suvokti kito veido svetimumą – tai pripažinti jo laisvę. Tačiau, kita vertus, ir jo vargą. Suvokus, kad egzistencija pasaulyje yra vargas, tarp manęs ir kito užsimezga santykis anapus retorikos. „Veido nuogybė yra skurdas. Pripažinti kitą žmogų – tai pripažinti alkį. Pripažinti Kitą žmogų – tai duoti“⁵⁹, sako Levinas *Totalybėje ir begalybėje*.

Sako taip, tarsi kalbėtų apie Dostojevskio romano *Idiotas* veikėją kunigaikštį Myškina. Viską lemiančioje dviejų konkurenčių – dviejų Myškino mylimų moterų – Aglajos Jėpančinos ir Nastasjos Filipovnos susidūrimo scenoje, kurioje kunigaikštis turėjęs atskleisti savo pamatinį prieraišumą vienai iš jų, šis „nepasotinamas gailestis“ nugalėjo sveiką, laimės viltį teikiančią Myškino meilę Aglajai. Aglaja pralaimėjo, nes buvo agresyvi, puolanti pusė. Ji paska-

tino kunigaikštį pamatyti ne tik Nastasjos Filipovnos beprotybę, bet ir gilų nusiminimą, ko jis negalėjo ištverti ir visam laikui prarado Aglają, prarasdamas kartu ir laimės viltį bei išsigelbėjimo galimybę, priekaištaudamas: „Argi galima šitaip? Juk ji tokia nelaiminga!“⁶⁰. Kunigaikštis iš Aglajos pareikalavo per daug. Jis pareikalavo nesuinteresuotos atsakomybės – broliškos krikščioniškos meilės, gebėjimo nekenčiamoje varžovėje pamatyti kenčiančią būtybę, o ne vien konkurentę. Aglaja, nors ir arčiausiai Myškino esantis ir tarsi jį suprantantis, adoruojantis personažas, vis dėlto nebuvo tam sutverta. Ją žavėjo Myškino išskirtinumas, jo nepanašumas į kitus. Bet tai liudijo ekscentriškumo ir originalumo ilgesį, norą išsiveržti iš ją varginančios banalios aplinkos. Ji nebuvo, kaip kunigaikštis, krikščioniškosios meilės apaštalė – tiesiog normali, savo tikslų siekianti moteris, trokštanti net Myškino mintyse sunaikinti varžovę. Veltui kunigaikštis tikėjosi jai ką nors dar išaiškinti. Kaip prasitarė kunigaikščiui jo geranoriškasis pašnekovas, Aglaja jo niekada nesupras, nes „Aglaja Ivanovna mylėjo kaip moteris, kaip žmogus, o ne kaip ... abstrakti dvasia“⁶¹. Kunigaikštis iš Aglajos pareikalavo to, ką pats buvo pajėgus jausti: jis galėjo mylėti „kaip abstrakti dvasia“, t. y. mylėti savo priešą, konkurentą, varžovą, nelaukdamas iš jo to paties. Netgi priešingai – šiuo savo gebėjimu sukeldamas jo neapykantą. Rogožinas nesislėpė nuo Myškino savojo priešiško kumo. Kalbėjo tiesiai ir atvirai: „Aš tavęs nemyliau“⁶². Dostojevskis, kurdamas Myškino paveikslą, suteikė jam didesnę at-

laidumo galią netgi negu ta, kuri buvo Evangelijoje numatyta ir kurioje sakoma: „Jei tavo brolis nusikalsta, pabark jį ir, jeigu jis gailisi, atleisk jam. Jei jis septynis kartus per dieną tau nusižengtų ir septyniskart kreiptųsi į tave, sakydamas ‘Gailiuosi’, – atleisk jam“ (Lk 17-4). Evangelija skatina atleisti, jei nusidėjėlis atgailauja. O jei neatgailauja? Myškinas pasikėsinimą jį nužudyti skubėjo Rogožinui atleisti dar iki šiam paprašant jo atleidimo. Net nepasiteiravęs, ar šis paprašys, net nelaukdamas atsiprašymo; net žinodamas, kad neatsiprašys. Savo broliška meile jis skubėjo apsaugoti nuo kančios, kurią sukelia skausmingas savo poelgio, kaip siaubingos nuodėmės, išsamoninimas. Siunčia laišką, patikindamas, kad jis viską užmiršęs ir kad pažįsta tik vieną Rogožiną, su kuriuo kryželiais pasikeitė, o ne tą Rogožiną, kuris prieš jį buvo peilį pakėlęs. Dostojevskis savo veikėją Myškiną apdovanoja gebėjimu matyti ir vertinti geriausias kitų žmonių savybes ir švelniai vertinti bei suprasti jų silpnybes, atsižvelgiant į aplinkybes, kurios jas pateisintų. Rogožinas neskuba jam dėkoti. Pašaipiu retorišku klausimu: „bet iš kurgi tu mano jausmus žinai?“, jis atmeta Myškino atleidimą. Jis sakosi niekuomet savo poelgio nesigailėjęs, o Myškinas jam savo atleidimą davęs. Jis tiesiog toliau galvojęs apie jam rūpimus dalykus – toliau sekiojęs paskui Nastasją Filipovną. Bet ir šis tiesmukas prisipažinimas nesusilpnina Myškino nesuinteresuotos atsakomybės. Jis nesistebi Rogožino prisipažinimu – pasirodo, jis pats iš anksto viską numatęs. Ji netgi iš anksto supratus, kad

Rogožinas jį žudys; tada supratus, kai jie kaip broliai apsikeitė kryželiais ir kai šis nuvedė kunigaištį pas savo suvaikėjusią motulę palaiminimo. Tačiau Myškinas, pasirodo, nė nesitikėjęs, kad Rogožinas ims gailėtis. Atrodo, kad jis netgi geriau nei pats Rogožinas suvokia viso to priežastį: „Bet jeigu ir būtum norėjęs gailėtis, galbūt, vis tiek nebūtum įstengęs, – juk tu nė nemyli manęs. Net jeigu aš ir būsiu nekaltas kaip angelas, vis tiek tu manęs nekęsi, kol manysi, kad ji ne tave, o mane myli. Čia, vadinasi, ir yra pavydas“⁶³. Myškinas bando Rogožiną išblokti iš šios niūrios priešiško kumo būsenos. Jis siekia atkurti ir išlaikyti šiltą brolišką santykį. „Tai kodėl gi mudviejų pyktis turi pasilikti?“ – maldo jis savo varžovą.

Taigi Myškinas savo laikysena liudija tai, ką Levinas savo tekstuose vadiną atsakomybės asimetrija. Ši atsakomybė ankstesnė už bet kokius poelgius kito žmogaus atžvilgiu ir bet kokius veiksmus. Ji reiškia atsidavimą kitam žmogui – ankstesnį nei atsidavimas pačiam sau. Tarsi būčiau atsakingas už kito žmogaus mirtį. Ši atsakomybė liudijanti mano kaltę be jokių išlygų. Ji atsiwandanti iki mano laisvės ir iki bet kurios dabarties. „Tai brolybė, pasireiškianti per visišką atskirtumą“⁶⁴. Tai atsakomybė už kaimyną, už kitą žmogų, už svetimą, už prašalaitį, su kuriuo nesu niekaip ontologiškai susijęs. Tai meilė be eroso, kylanti iš neramios sąžinės (*mauvaise conscience*), gebančios bijoti neteisingumo labiau nei mirties. Tokia meilė bevelija prisiimti kančią, užuot skatinusi neteisingumą⁶⁵.

PASYVI AŠ TARNYSTĖ KITAM IR ASMENS TAPATYBĖ

Ar šis Zosimos formuluojamas ir Levino nuolatos kartojamas visiškos atsakomybės reikalavimas nėra utopiškas? Ar tokios be išlygų atsakomybės nešėjas yra pajėgus realiai šią prisiimtą kaltę be kaltės pakelti? Ar tokia besąlygiška atsakomybė neveda į susinaikinimą, savo asmenybės pažeminimą ir praradimą?

Dostojevskio romane *Idiotas* sukurtas kunigaikščio Myškino personažas tampa įsikūnijusiu tokios laikysenos simboliu. Aplinkiniai nemano, kad tokia laikysena yra savaime suprantama. „Kodėl gi jūs save žeminate ir statote save žemiau už visus? Kam jūs viską savyje sužalote, kodėl jūs neturite išdidumo?“⁶⁶, – įsikirščiausi ir tarsi siekdama sugrąžinti Myškina jam pačiam, sušunka Aglaja. Nors, kita vertus, ji tai sako tik todėl, kad mano, jog jis yra „visų doriausias, visų tauriausias, visų geriausias, visų protingiausias“. Aglaja nepajėgi tai kritiškai vertinti, ji nesuvokia, kad šios puikiosios, jos pastebėtos, Myškino savybės yra neatsiejamos nuo jo sugebėjimo save nužeminti ir išdidumą prarasti. Dar daugiau – Aglaja niekada nebūtų susidomėjusi Myškiniu, jei jis būtų buvęs toks „koks visi“, be visų šių išskirtinių savo savybių, tokių nepanašių į kitų. Tai kodėl ji bando atkalbėti Myškina nuo to, kuo jis yra? Kodėl ji tarsi smerkia ir tarsi gėdijasi Myškino nuolankumo?

Ji laikosi tradicinio Vakarų kultūroje asmenybės tapatumo supratimo. Dostojevskis Myškino personažą kuria kitokią, negu tradicinę, asmens tapatumo simboliką. Myškinas įkūnija tai, ką vėliau Levi-

nas pavadins „begaline aistra atsakomybei“ (*passion infinie de la responsabilite*)⁶⁷.

Levinas straipsnyje *Pakeitimas* (*La Substitution*), straipsnyje, kuris vėliau buvo įtrauktas į knygą *Kitaip negu būtis, arba anapus esmės* (*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*) aptaria asmens tapatybės kaip *kito* pakeitimo savimi galimybę. Subjekto unikalumas, sako Levinas, yra jo sugebėjimas jaustis kaltam ir už tai, ką daro kiti. O jeigu kiti kenčia, jaučiasi atsakingas už tai, ką jie daro, ir už tai, kad jie kenčia. Asmenybės unikalumas yra kaltės už kitą prisiėmimas. Tokia atsakomybė liudija ne sutapimą su savimi, ne užsidarymą savyje, o sugebėjimą išeiti už savęs, sugebėjimą susitikti kitą ir, įsijautus į kito padėtį išgyventi jo pažeidžiamumą kaip savo paties. Taip per šį naujai atrastą tapatumą, *aš* ir atrandu save radikaliai kaltą. „Kuo teisingesnis esu, tuo labiau kaltas jaučiuosi“ (*plus je suis juste – plus je suis coupable*)⁶⁸, – tokia yra ši Levino naujai surasto asmens tapatumo formulė. *Aš* esu *aš* tik dėl kitų ir per kitus. *Aš* esu *aš* tik pakeitęs kitus savimi.

Ši levinišką asmens tapatumą steigianti atsakomybė nėra įvykis, kuris nutinka subjektui. Ji ankstesnė už esmę ir laisvę. Nesu niekuo nusikaltęs, tačiau esu visada kaltinamas – persekiojamas. Tai pasyvus tapatumas. Kitas vertus, jis reiškiasi gebėjimu pasakyti „Štai *aš*“. Ši atsakomybė už kitus niekada neleidžia asmeniui iki galo sugrįžti į save. Šis sugrįžimas į save steigia mano tapatybę tik pažeisdamas tapatybės ribas, pažeisdamas esaties principą manyje. Tokia as-

menybė tampa nebepajėgi grįžti tik į save ir domėtis tik savimi. Ji suvokia, kad egzistuoja tik dėl kito ir per kitą. Tokia nauja tapatybė suteikia galimybę pasiaukoti dėl kito (*sacrifice pour autrui*). Tai auka be jokios mistikos. Šioje aukoje jos pasyvumas ir aktyvumas sutampa⁶⁹.

Tapatybė įgijama tik pakeičiant kitą, tik gebant pasakyti taip, kaip yra pasakęs Rimbaud: „Aš yra kitas“ (*Je est un autre*). Tačiau šis pasakymas ne paneigia manąją tapatybę, o ją įsteigia. Esu nepakeičiamas tik tiek, kiek esu atsakingas. Aš nesu tuštumos ar transcendentalinės vaizduotės produktas. Būti savimi, reiškia būti kitaip negu būtis, būti nesuinteresuotam (*dis-interested*). Ir štai šioje vietoje Levinas dar sykį pakartoja sakralinę Dostojevskio frazę: būti savimi, vadinasi, būti atsakingesniau negu kiti, būti atsakingam netgi už kito atsakomybę. Išnašoje jis tą frazę dar smulkiau panagrinėja, tiesa, tiesiogiai į Dostojevskį nenurodydamas. Tačiau Dostojevskio sukurtų personažų – pasaulietinių šventųjų – Zosimos, Aliošos, Sonios bei Myškino – šešėlis sklendo ir virš Levino sukurtosios asmens tapatybės sampratos.

Knygoje *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*, jis dar sykį prie to sugrįš, dar sykį percituos garsiąją Zosimos frazę, susiedamas ją su asmens tapatumu ir paste-

bėdamas, kad ši *nesuinteresuota* atsakomybė neleidžia savęs konstituoti vien tik kaip mąstančio. Šis „kito“ pakeitimas subjektą padaro įkaitu, nuolatos atsiliepiančiu į „kito“ šauksmą. Levinas šį posūkį vadina *prabudimu*. Mano atsakomybė prieš mano valią yra būdas, kuriuo kitas asmuo tenka mano daliai (arba man sukelia nepatogumą). Artimo artumas – tai mano atsakomybė už jį; priartėti reiškia būti savo brolio sargu, būti savo brolio sargu reiškia būti jo įkaitu. Tačiau būtent šia atsakomybe su niekuo asmuo pasikeisti negali. „Ape-liuodama į mane kaip į kaltinamąjį, kuris nesugebės atmesti kaltinimo, ji įpareigoja mane kaip nepakeičiamą ir vienintelį“⁷⁰. Tačiau šis įsitvirtinimas jau yra nuverstas nuo savo tapatybės substantialiosios karalystės sosto, nes jau esi skolingas „kitam“ tiek, kad gali pakeisti „kitą“, pažeisdamas subjekto imanenciją jo tapatybės gelmėse. Subjektas yra nepakeičiamas per atsakomybę, kuri jį pašaukia ir kurioje jis atranda naują tapatybę. Niekada nenustodamas šalinėti iš savęs save patį, tuo pačiu auginu savo paklusnumą, savo kaltę ir savo šventumą. Būtent tokia nauja – Levino nusakyta asmens tapatybės samprata – ir galima paaiškinti ir kunigaikščio Myškino savivoką bei savimone.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Zigmundas Froidas. Dostojevskis ir tėvažudystė // *Grožio kontūrai*. Sud. B. Kuzmickas. Vilnius: Mintis, 1980, p. 81–95. Vertė Antanas Gailius.
- ² Frydrichas Nyčė. Stabų saulėlydis // *Rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis, 1991, p. 574. Vertė Arvydas Šliogeris.

- ³ Žr. Emmanuel Levinas. *Etika ir begalybė*. Vilnius: baltos lankos, 1994, p. 13. Vertė Arūnas Sverdiolas.

- ⁴ Levino motinos Dvoros Gurvitch ir tėvo Yehiel Lévinas dokumentų nuotraukas žr.: Malka Salmon. *Emmanuel Lévinas. La vie et la trace*. Paris: JC Lattès, 2002, p. 154.

- 5 Emmanuel Levinas. *Etika ir begalybė*. Vilnius: baltos lankos, 1994, p. 12.
- 6 Ten pat, p. 102.
- 7 Marie-Anne Lescourret. Emmanuel Lévinas. Paris : Flammarion, 1994, p. 43. Tikroji citata skamba taip: „Nous sommes tous coupables de tout et de tous devant tout, et moi plus que les autres“. Žr. Ten pat, p. 375.
- 8 Фёдор М. Достоевский. Записки с мертвого дома // Полное собрание сочинений в тридцати томах, т.4. Ленинград: Наука, 1972, с. 13.
- 9 Fiodoras Dostojevskis. *Užrašai iš mirusiųjų namų*. Vilnius: Vaga, 1964, p. 16. Vertė D. Urbas.
- 10 Ten pat, p. 21.
- 11 Фёдор М. Достоевский. Записки с мертвого дома // Полное собрание сочинений в тридцати томах, т. 4. – Ленинград: Наука, 1972. – С. 220.
- 12 Fiodoras Dostojevskis. *Nusikaltimas ir bausmė*. Vilnius: Vaga, 1973, p. 67.
- 13 Ten pat, p. 67.
- 14 Ten pat, p. 422.
- 15 Emanuelis Levinas. Diskursas ir etika // *Gėrio kontūrai*/sudarė Bronius Kuzmickas. Vilnius : Mintis, 1989, p. 309.
- 16 Fiodoras Dostojevskis. *Nusikaltimas ir bausmė*. Vilnius: Margi raštai, 2003, p. 548.
- 17 Ten pat, p. 565.
- 18 Ten pat, p. 565.
- 19 Ten pat, p. 478.
- 20 Emmanuel Lévinas. *Totalite et infini: Essai sur l'extériorité*. Paris : Kluwer Academic Press, 1971.
- 21 Jean-Paul Sartre. Konkretūs santykiai su kitu asmeniu // *Baltos lankos*, 2002, Nr. 14, p. 128. Vertė Rima Malickaitė, Arūnas Sverdiolas.
- 22 Emmanuel Lévinas. *Totalite et infini: Essai sur l'extériorité*. Paris : Kluwer Academic Press, p. 337.
- 23 Ten pat, p. 340.
- 24 Ten pat, p. 340.
- 25 Ten pat, p. 341.
- 26 René Dekartas. Metafiziniai apmąstymai // *De-kartas, R. Rinktiniai raštai*. Vilnius : Mintis, 1978, p. 188.
- 27 Emanuelis Lévinas. Diskursas ir etika // *Gėrio kontūrai*/sudarė Bronius Kuzmickas. Vilnius : Mintis, 1989, p. 310.
- 28 Emmanuel Levinas. *Apie Dievą, ateinantį į mūsų gyvenimą*. Vilnius: Aidai, 2001, p. 67. Vertė Agnė Judžentytė, Nijolė Keršytė, Regina Matuzevičiūtė, Aušra Pažėraitė.
- 29 Emmanuel Levinas E. *Etika ir begalybė*. Vilnius: baltos lankos, 1994, p. 122.
- 30 Fiodoras Dostojevskis. *Nusikaltimas ir bausmė*. Vilnius: Margi raštai, 2003, p. 435.
- 31 Ten pat, p. 429.
- 32 Emmanuel Lévinas. *Humanism de l'autre homme*. Paris : Fata Morgana, 1972, p. 105.
- 33 Ten pat, p. 84.
- 34 Ten pat, p. 87.
- 35 Ten pat, p. 122.
- 36 Ten pat, p. 125.
- 37 Ji struktūruoja ne tik religiją, bet ir filosofiją. Todėl moralė, sako Levinas, nėra filosofijos dalis, bet pirmoji filosofija. Vienas iš jo parašytų tekstų taip ir vadinasi *Etika kaip pirmoji filosofija (éthique comme philosophie première)*.
- 38 Žr. Fiodoras Dostojevskis. *Idiotas*, t. 2 Vaga: Vilnius, 1971, p. 288–294.
- 39 Ten pat, p. 343.
- 40 Ten pat, p. 380.
- 41 Emmanuel Lévinas. *Ethique comme philosophie première*. Paris: Rivages poche, Petite Bibliothèque, 1998, p. 98.
- 42 Šio teksto autorei paties Dostojevskio originale nepavyko būtent tokių užuojautą apibūdinančių epitetų aptikti. Percituojami paties Levino siūlomi variantai ir jų atitikmuo rusiškai me vertime.
- 43 Fiodoras Dostojevskis. *Nusikaltimas ir bausmė*. Vilnius: Margi raštai, 2003, p. 429.
- 44 Ten pat, p. 438.
- 45 Fiodoras Dostojevskis. *Broliai Kramazovai*, t. 1. Vilnius: Vaga, 1986, p. 306.
- 46 Фёдор М. Достоевский. *Братья Карамазовы*. Т. 1. Москва: Гос. изд-во художественной литературы, 1963, с. 357-358.
- 47 Fyodor Dostoyevsky. *The Brothers Karamazov*. New York: Vantage books, 1955, p. 344. Translated by Constance Garnett.
- 48 Fiodoras Dostojevskis. *Broliai Kramazovai*, t. 1. Vilnius: Vaga, 1986, p. 316.
- 49 Фёдор М. Достоевский. *Братья Карамазовы*. Т. 1. Москва: Гос. изд-во художественной литературы, 1963, с. 368.
- 50 Fyodor Dostoyevsky. *The Brothers Karamazov*. New York: Vantage books, 1955, p. 356.
- 51 Fiodoras Dostojevskis. *Broliai Kramazovai*, t.1. Vilnius: Vaga, 1986, p. 231.
- 52 Ten pat, p. 321.
- 53 Fiodoras Dostojevskis. *Broliai Karamazovai*. T.1. Vilnius: Vaga, 1976, p. 221–222

- ⁵⁴ Emmanuel Levinas. *Etika ir begalybė*. Vilnius: baltos lankos, 1994, p. 104–405.
- ⁵⁵ Emmanuel Levinas. *Apie Dievą, ateinantį į mūsų*. Vilnius: Aidai, 2001, p. 192.
- ⁵⁶ Fiodoras Dostojevskis. *Idiotas*, t. 1. Vaga: Vilnius, 1971, p. 272.
- ⁵⁷ Ten pat, t. 2, p. 343.
- ⁵⁸ Emanuelis Levinas. Diskursas ir etika // *Gėrio kontūrai*/sudarė Bronius Kuzmickas. Vilnius : Mintis, 1989, p. 300-301.
- ⁵⁹ Ten pat, p. 301.
- ⁶⁰ Fiodoras Dostojevskis. *Idiotas*, t. 2. Vaga: Vilnius, 1971, p. 328.
- ⁶¹ Ten pat, t.2, p. 344.
- ⁶² Ten pat, t. 2, p. 58.
- ⁶³ Ten pat, t.2, p. 58-59.
- ⁶⁴ Emmanuel Lévinas. *Ethique comme philosophie première*. Paris: Rivages poche, Petite Bibliothèque, 1998, p. 98.
- ⁶⁵ Žr. Ten pat, p. 105-106.
- ⁶⁶ Fiodoras Dostojevskis. *Idiotas*, t. 2. Vaga: Vilnius, 1971, p. 29.
- ⁶⁷ Emmanuel Lévinas. *Autrement qu'être ou au-delà de essence*. Paris: Kluwer academic, 1978, p. 179.
- ⁶⁸ Ten pat, p. 178.
- ⁶⁹ Žr. Ten pat, p. 182.
- ⁷⁰ Emmanuel Levinas. *Apie Dievą, ateinantį į mūsų*. Vilnius: Aidai, 2001, p. 188.



Eugenijus Antanas Cukermanas. *Sans titre*. 1996. Popierius, akrilas. 50 × 70



PHILIPPE SOUAL

Poitiers universitetas, Prancūzija

L'EXPÉRIENCE DE LA RAISON SELON DESCARTES

Proto patirtis pagal Descartes'ą

SANTRAUKA

Šis straipsnis nagrinėja skirtingas karteziškos patirties sampratos prasmes: juslinė patirtis, mokslininko patirtis, sielos ir nuosavo kūno vienovės patirtis ir aukščiausioje šios skalės vietoje – metafizinė patirtis, vedanti žmogišką dvasią, mąstančią savo vidujybėje atrastas idėjas. Šis judėjimas prasideda nuo išgyvenimo, esančio šiaipus proto (jusiškumas), toliau einama prie proto vadovaujamo eksperimentavimo (mokslas), toliau – dvasios įsikūnijimo patyrimas (čia glūdi išgyvenama sielos ir kūno vienovė) ir pagaliau metafizinių apmąstymų metu „aš“ patiria save patį ir begalybės savyje idėją, kuri yra paties proto idėja. Čia „aš“ save aptinka kaip pirmapradiškai paveiktą už jį ankstesnės begalybės per dvasinę patirtį, kurią apmąsto E. Levinas ir kuri yra pačios begalybės patirtis.

The Experience of Reason by Descartes

This article studies the various meanings of the cartesian concept of experience: the sensitive experience, then that of the scientist, then that of the union of the soul with its own body and, at the highest point, the metaphysical experience, that which directs the human spirit in thinking the ideas which it discovers inside itself. This movement begins with a real-life which takes place this side of reason (sensitivity), goes on to an experimentation led by reason (science), then considers the task of the spirit's incarnation (the experienced union), and finally the self reaches in metaphysical meditation an experience of itself and of the idea of the infinite as contained in the self, which is an experience of reason itself. The ego discovers itself here as being originally affected by the infinite it is warned by, in a spiritual experience, meditated by Emmanuel Lévinas, which is that of infinity itself.

RAKTAŽODŽIAI. Levinas, Dekartas, patirtis, begalybė.

KEY WORDS. Levinas, Descartes, experience, infinite.

La notion d'expérience est présente dans la philosophie de Descartes en chacun de ses lieux majeurs : l'expérience sensible, ou savante, celle de l'union de l'âme avec son corps propre et, au plus haut, celle de l'esprit, l'expérience métaphysique. Or, l'expérience sensorielle est celle de l'accueil passif des qualités sensibles des choses, tandis que l'expérience scientifique est une procédure instruite par la raison humaine qui pose des questions à la nature, selon le mot de Galilée, et enfin l'expérience de l'esprit est la révélation de soi à soi-même de l'esprit humain comme *res cogitans*. Ainsi, outre la diversité des objets de l'expérience (une qualité sensible, un attribut d'une chose, une idée en moi ou encore le moi lui-même), n'y a-t-il pas aussi une diversité de sens dans la notion même d'expérience ? N'y a-t-il pas là plusieurs expériences, irréductibles ? Et ne peut-on les distinguer selon la fonction de la raison en elles ? De la sorte, l'expérience sensible serait immédiate, vécue sans le secours explicite de la raison, l'expérimentation du savant serait faite sous la conduite de la raison, et enfin, l'expérience spirituelle serait une expérience de la raison, c'est-à-dire l'expérience que l'*ego* fait de la raison dans lui-même.

Le passage, par le philosophe, de la première à la dernière opère alors l'élévation du moi à la raison et l'intériorisation de la raison. Commenant par une expérience, un vécu et une épreuve qui a lieu en-deça de la raison, passant à une expérimentation sous la conduite de la raison, le moi parvient, dans la méditation métaphysique à une expérience de soi-même et de Dieu, qui est

une expérience de la raison elle-même. Dans ce mouvement le cartésianisme met au jour une expérience originale, *sui generis*, celle que la raison humaine fait d'elle-même dans l'*ego*, ce qui donne lieu à ce que l'on peut nommer un empirisme supérieur, rationnel ou spirituel, c'est-à-dire un empirisme métaphysique. Expérience de la raison, le génitif est alors à penser selon ses deux sens : l'épreuve que le moi fait de la raison dans soi-même, par laquelle il découvre la raison dans soi en même temps qu'il se découvre comme raison finie; et enfin, par là même, l'épreuve que la raison fait d'elle-même en venant à l'intelligence d'elle-même par l'*ego*. Le cartésianisme est par conséquent une grande philosophie de l'expérience, en pensant son lien nécessaire avec la raison.

La démarche du savant le conduit à des expériences des choses de la nature qui sont instruites par la raison, et tout à fait distinctes de l'expérience sensible ordinaire, qui porte sur les qualités sensibles des choses. C'est là le travail de l'expérimentation scientifique, dont Descartes comprend le statut ainsi que le caractère interminable *de facto*, alors même qu'il affirme à la fois que nous pouvons tout connaître et que notre connaissance est finie. L'expérience dans les sciences de la nature est expérimentation, qui est pensée et conduite par la raison humaine, selon les règles de la méthode et selon la connaissance de l'idée vraie du corps en tant que *res extensa*. Dans les *Regulae* Descartes pourfend les savants ou « philosophes qui, laissant de côté les expériences, se figurent que la vérité naîtra de leur cerveau,

comme Minerve naquit de celui de Jupiter »¹. Certes l'esprit humain découvre premièrement des vérités apodictiques de manière *a priori*, de par son retour dans soi qui lui fait découvrir et considérer les natures simples ou les idées innées, par intuition et par déduction, mais à distance des choses elles-mêmes comme l'établit la *Règle XII*; cependant l'expérimentation scientifique est l'autre voie nécessaire à la connaissance du monde : « nous parvenons par une double voie [*duplici via*] à la connaissance des choses, à savoir, par l'expérience ou par la déduction »², autrement dit, ou par la voie de l'épreuve des choses et de la mise à l'épreuve des choses, ou par la voie purement rationnelle. Cependant, loin d'une coupure entre deux voies, la métaphysique cartésienne va établir que c'est une double voie dont les côtés sont articulés, parce que cette expérience elle-même repose sur la voie rationnelle en ce qu'elle est instruite par la raison et par ses idées vraies, pour n'être ni aveugle ni vide.

La science vraie des corps est en effet la physique fondée sur la métaphysique, qui établit la vérité de tout ce que l'intelligence perçoit clairement et distinctement, c'est-à-dire de tout ce qui, « considéré généralement, est compris dans l'objet de la mathématique pure »³, ou « géométrie spéculative »⁴, et qui est distinct de ce que « je comprend par le sens »⁵, laquelle perception restera toujours « obscure et confuse »⁶. Pourtant l'expérience est bien nécessaire à la connaissance du monde, et selon des degrés. La forme la plus basse est une connaissance empirique qui ne doit rien à la

raison comme telle. Il faut en effet remarquer « la différence qu'il y a entre les sciences et les simples connaissances qui s'acquièrent sans aucun discours de raison, comme les langues, l'histoire, la géographie, et généralement tout ce qui ne dépend que de l'expérience seule »⁷. La brièveté de la vie humaine nous empêche de l'épuiser, mais c'est la raison qui nous persuade de la vanité de la pure érudition ou du désir de complétude factuelle en ce domaine.

La forme supérieure est l'expérience de la science, qui repose sur les principes et les idées vraies : « Pour les sciences, qui ne sont autre chose que les jugements certains que nous appuyons sur quelque connaissance qui précède, les unes se tirent des choses communes et desquelles tout le monde a entendu parler, les autres des expériences rares et étudiées »⁸. Or l'expérimentation est sans doute toujours *étudiée*, quelle porte sur des choses communes ou des choses rares, et elle est nécessaire au progrès des connaissances, lesquelles sont scientifiques de par la vérité des principes et de par le discours de raison qui établit chaque notion. Pourtant cette science cartésienne ne reconnaît pas de faits positifs au sens où elle voudrait expliquer des faits de manière empirique en se réglant sur eux; au contraire, la seule chose qui soit vraie dans la chose perçue par les sens est ce qui relève du concept de *res extensa* et lui est conforme, c'est-à-dire de l'idée *a priori* du corps. Alors que la sensation reste obscure et confuse, seule l'idée vraie fonde et engendre un savoir vrai des choses. Dans l'expérimentation nécessaire des choses notre intelligence

retrouve et tient pour vrai ce qui provient de la raison, à savoir l'idée vraie. C'est ainsi que la question du vide pour Descartes, au contraire de Pascal, ne peut être résolue par l'expérimentation mais seulement par l'intelligence qui démontre de manière *a priori* son inexistence. C'est une question et une vérité de raison, d'essence des corps, et non pas d'expérience. C'est ainsi la raison qui exprime toute vérité de l'expérience dans les sciences de la nature.

Or le progrès des connaissances ne peut relever de la seule déduction rationnelle des idées, à partir d'un principe, et en allant d'idée en idée jusqu'à une idée, selon la méthode enseignée par Platon dans la *République*, et reprise en un sens par Descartes. En effet pour ce dernier la philosophie, qui est « étude de la sagesse », doit commencer par la recherche des premiers « principes » ou « causes », afin de « tâcher de déduire (...) la connaissance des choses qui en dépendent », de telle sorte « qu'il n'y ait rien en toute la suite des déductions qu'on en fait qui ne soit très manifeste »⁹. La démarche philosophique consiste en une intuition des principes et une déduction des idées, mais ces deux opérations constituent selon Descartes une forme d'expérience que l'*ego* fait de la raison dans soi-même, en tant qu'examen par lequel il rend les idées manifestes à soi, objets de pure intellection, et en outre l'expérimentation est absolument nécessaire à l'établissement de la connaissance des choses du monde, en étant éclairée par les idées vraies et fondée sur des hypothèses particulières¹⁰. La déduction rationnelle s'enrichit ainsi de l'expé-

mentation, laquelle est toujours à inventer et sans doute indéfinie, en portant sur la totalité finie du connaissable. C'est pourquoi Descartes peut dire: « Je sais bien qu'il pourra se passer plusieurs siècles avant qu'on ait ainsi déduit de ces principes toutes les vérités qu'on en peut déduire, parce que la plupart de celles qui restent à trouver dépendent de quelques expériences particulières qui ne se rencontreront jamais par hasard, mais doivent être cherchées avec soin et dépense par des hommes fort intelligents »¹¹.

La formation intellectuelle du philosophe requiert l'étude d'une logique nouvelle, selon la méthode et la règle générale de vérité mises au jour par Descartes, en rompant avec la démarche syllogistique de la scolastique. Cette logique « apprend à bien conduire sa raison pour découvrir les vérités qu'on ignore; et parce qu'elle dépend beaucoup de l'usage, il est bon qu'il s'exerce longtemps à en pratiquer les règles touchant des questions faciles et simples, comme sont celles des mathématiques »¹². Cela définit sans doute l'expérience intellectuelle au sens cartésien comme *bon usage* de la raison : il s'agit de bien conduire sa raison, et de pratiquer des exercices intellectuels. Cette expérience n'est pas passivité de l'esprit mais, provenant de la résolution de penser, activité spirituelle, libre exercice ou usage de la raison elle-même en et par soi-même. Comme résolution de bien conduire sa propre raison, elle est l'expérience que l'*ego* fait dans soi de la raison. Dans l'expérimentation savante le moi se tourne vers le monde et les choses, mais

en se tournant d'abord vers les idées vraies en lui pour pouvoir connaître.

Il est une autre forme d'expérience, qui a toujours affaire aux choses mais qui permet au philosophe de découvrir l'intériorité de la raison, comme immanence des idées dans l'esprit, c'est l'expérience sensible. Selon l'ordre du temps, l'expérience première de l'*ego* est celle du sensible, par ses sens externes et internes, où la vue joue un rôle majeur : « Toute la conduite de notre vie dépend de nos sens, entre lesquels celui de la vue [est] le plus universel et le plus noble »¹³. La *Première Méditation* commence sa recherche en rappelant que « tout ce que jusqu'à présent j'ai admis pour le plus vrai, je l'ai reçu ou des sens ou par les sens », et en notant que « j'ai découvert [*deprehendi*] qu'ils trompent quelquefois »¹⁴, surprise qui constitue une « raison de douter »¹⁵ pour celui qui cherche la vérité, et qui permet de les révoquer en doute. Les *Regulae* notaient que, si « les expériences que nous avons des choses » par nos sens « sont souvent trompeuses »¹⁶, de manière générale « nous faisons l'expérience [*experimur*] de tout ce que nous percevons par les sens »¹⁷, ce qui veut dire que nous le sentons immédiatement en nous-mêmes et en même temps que nous en faisons l'épreuve, que nous pouvons le soumettre à l'examen de notre raison. Expérimenter ici n'est pas simplement sentir de manière passive mais s'interroger sur le sentir, l'examiner de par une démarche de l'esprit qui veut connaître la vérité des choses en échappant aux « illusions »¹⁸, dont celles des sens. La première illusion détruite par cette expérience

portant sur le senti est la croyance en la vérité immédiate de la perception par les sens, celle qui consiste à croire que les choses (ce morceau de cire, cette étoile, le soleil, etc.) sont telles que nos sens nous les font percevoir.

Le résultat de la recherche dans la *Sixième Méditation* montre que je ne suis pas l'auteur ni la cause des idées adventices des choses sensibles, lesquelles adviennent à mon esprit sans ma volonté. Grâce à l'idée vraie de *res extensa*, je sais de manière *a priori* que les choses « peuvent exister »¹⁹, car cette idée me présente en vérité un monde et des choses possibles, possibles au sens de choses vraies, en me donnant leur essence vraie, mais il faut en outre fournir la preuve de l'existence du monde hors de moi. L'accueil naïf des données des perceptions des sens laisse croire à l'existence des choses et à la vérité de cette saisie sensible immédiate. C'est ainsi que « j'ai senti » mon corps « comme une partie de moi, ou peut-être même comme moi tout entier »²⁰, et que j'ai senti toutes choses comme hors de moi, selon leurs qualités sensibles. « Mais par la suite de nombreuses expériences ont peu à peu ruiné toute la confiance que j'avais eue dans les sens »²¹. Ces expériences sont les *essais* et *épreuves* par lesquels j'ai découvert l'incommensurabilité et l'étrangereté des corps à l'égard de l'*ego* spirituel; en surprenant des erreurs dans ce que je voyais, touchais, etc., et même dans ce que je sentais dans mon corps, comme la douleur ou le plaisir, j'ai vérifié cette étrangereté des choses extérieures autant que de mon corps propre. Cet examen, cette *skepsis* portant sur le sensible sous

la conduite de ma raison, aboutit à la thèse selon laquelle « l'esprit seul », par « un examen préalable de l'intelligence »²², peut connaître en vérité l'objet de la perception par les sens, externes ou internes. Il y a donc en droit une priorité de l'intelligence dans l'expérience des sens eux-mêmes, par quoi on y découvre une *inspectio mentis*, comme l'a montré l'examen du morceau de cire. L'expérience sensible me livre des qualités, des données, mais seul cet examen de l'intelligence, premier par rapport à tout jugement possible, permet de savoir le vrai sur ces choses »²³. Le vrai n'est pas objet d'expérience sensible mais d'examen et d'intellection dans le sensible, grâce aux idées vraies.

Or, la méditation métaphysique montre que, quoiqu'il en soit de la chose et de ses qualités qui ont pu être révoquées en doute, son idée n'est nulle part ailleurs que dans l'esprit, c'est-à-dire *in me*. L'idée est dans l'immanence spirituelle. C'est là le sens du fameux *videre videor*. Le sentir est un mode immanent de la *cogitatio*, et par conséquent il implique une expérience originale, proprement spirituelle, à savoir l'expérience que je fais dans moi-même de l'idée adventice de la chose ou de ses qualités sensibles. L'expérience sensible n'est pas immédiatement celle des choses mêmes mais précisément celle des idées elles-mêmes, qui sont les images des choses en moi. Quand je percevais par les sens une chose en ses qualités, « les idées de toutes ces qualités » « s'offraient à ma pensée » et c'étaient ces idées « seules [que] je sentais [*sentiebam*] proprement et immédiatement »²⁴. Je ne sens pas immé-

diatement la chose même, hors de moi, mais seulement son idée advenue en moi en tant que mode sensible de ma pensée, mais de cette manière précisément je sens la chaleur du feu, je sens la douleur, je vois une étoile, etc. L'épreuve du sensible est ainsi, dans l'expérience des choses présentes, l'expérience intérieure, en tant que sentir et que jugement, que je fais de l'idée qui est en moi. J'expérimente les idées, c'est-à-dire que je les trouve en moi, que je les examine par l'intelligence, et que j'en conclus toute vérité possible. F. Alquié estime que « l'expérience sensible n'est pas l'expérience du sensible »²⁵; mais il nous semble que l'expérience sensible est l'expérience médiate du sensible en tant qu'idée en moi et en tant qu'intellection de ce qui est vrai dans le sensible.

Or, cette interrogation sur les idées me les fait éprouver comme idées adventices, en ce que je n'en suis pas l'auteur, ni la cause, et qu'elles se présentent à moi indépendamment de mon vouloir. « J'expérimentais [*experiebar*] en effet qu'elles advenaient [*advenire*] à moi sans aucun consentement de ma part, au point que je ne pouvais ni sentir aucun objet, même si je le voulais, s'il n'était présent à un organe du sens, ni ne pas le sentir quand il était présent »²⁶. Cette forme d'expérience est passivité, affection de l'*ego* par l'hétérogène et l'extériorité; c'est donc une épreuve de non-liberté, en ce que leur advenue en moi autant que leur teneur et leur ordre sont hors du commandement de ma volonté. Je ne suis pas libre du sensible. Les idées sensibles, comme idées adventices, viennent selon leur ordre propre, et non pas

quand je le veux; je les éprouve en moi chaque fois que et autant de temps que dure ma perception sensible. Par conséquent, dans cette advenue en moi d'un mode de la *cogitatio* indépendant de ma volonté, j'expérimente non pas la chose même hors de moi mais ma passivité et ma réceptivité dans ma relation à elle, mon « pouvoir être affecté [*affici posse*] »²⁷ par les corps extérieurs, par le dehors. Expérience de la passivité de la *cogitatio*, non comme auto-affection mais comme affection par l'autre, comme être-affecté de l'intériorité par l'extériorité. Si l'*ego* est seul avec soi-même et avec ses idées, ses idées adventices sont pourtant comme la trace ou l'effet en lui des choses mêmes. L'*ego* n'a pas à fuir vers le ciel des Idées ou vers l'Un, comme chez Platon ou Plotin, ni à sortir de soi ou des idées, parce que ce sont les idées vraies qui lui font expérimenter dans soi-même l'essence des choses. C'est dans l'immanence de l'esprit qu'il expérimente l'idée adventice et l'idée vraie du corps, c'est-à-dire l'extériorité.

Descartes n'abolit pas le sensible et ne le réduit pas à son idée en moi, mais distingue la chose en tant qu'elle est hors de moi de cette même chose en tant qu'elle est perçue par mes sens ou connue par mon intelligence. La qualité sensible est bien indépendante de l'esprit et de ses modes. Après l'examen du sentir, « je conclus à bon droit qu'il y a dans les corps d'où adviennent ces diverses perceptions des sens des diversités qui leur répondent [*respondentes*], même si peut-être elles ne leur sont pas semblables [*similes*] »²⁸. La méditation, conduite par la raison intérieure, fait connaître l'in-

commensurabilité entre les qualités sensibles et les sensations. La perception sensible peut *répondre* à la chose (ou plutôt la chose répondre à la sensation), mais cette correspondance n'est pas la marque de sa vérité. La vérité du sensible n'est pas de l'ordre d'une correspondance de la sensation à la chose mais est le résultat d'un examen par l'intelligence de son idée, dans une expérience spirituelle. Cette correspondance n'est donc pas une similitude. L'ordre et la connexion des idées adventices est autre que l'ordre et la connexion des choses. L'image n'est pas semblable à la chose, car elle est un mode de la *cogitatio*, et non un mode d'une *res extensa*. La chose même *correspond* au perçu, mais le sensible n'exprime pas la vérité de la chose, vérité que seule la *perceptio* ou saisie par l'intelligence dévoile. La chose en tant que sentie reste obscure, tandis que la chose en tant qu'elle est pensée est la chose vraie, la chose elle-même. La métaphysique cartésienne affirme bien ainsi l'identité de la pensée avec l'être : la chose, en tant qu'elle est pensée, est connue *en soi*.

La première forme d'expérience propre ou intérieure à l'âme humaine est celle de la vie, c'est-à-dire pour Descartes celle de l'union de l'âme et du corps. La méditation métaphysique a établi la distinction réelle des deux en même temps que leur union de fait. Or la distinction n'est sue que du philosophe tandis que l'union est éprouvée et sentie par tout homme, dans une expérience immédiate du mouvement corporel et des passions. Et c'est là une expérience antérieure et extérieure à la raison. Eu

égard aux trois « idées ou notions primitives » qui sont en nos âmes originairement, celle de l'âme, celle du corps et celle de leur union, la première se conçoit par l'entendement pur, la seconde par l'entendement, lequel peut être aidé par l'imagination, et enfin la troisième se connaît « par les sens. D'où vient que ceux qui ne philosophent jamais, et qui ne se servent que de leurs sens, ne doutent point que l'âme ne meuve le corps, et que le corps n'agisse sur l'âme. (...) C'est en usant seulement de la vie et des conversations ordinaires, et en s'abstenant de méditer et d'étudier aux choses qui exercent l'imagination, qu'on apprend à concevoir l'union de l'âme et du corps »²⁹. L'expérience de l'union est une épreuve immédiate de l'âme qui sent son corps et l'usage de ses forces, sans avoir eu besoin de penser leur distinction. L'âme éprouve en elle-même et par elle-même son union avec son corps propre (ce corps, que « par un droit particulier j'appelais mien »³⁰), elle ne sent pas ce corps comme étranger, extérieur, mais bien comme absolument et immédiatement sien, voire comme elle-même.

C'est dans sa vie quotidienne et l'usage de ses forces que l'âme éprouve son corps ou plutôt son union avec lui. Or, l'ignorant sent son corps dont il ne se distingue pas, tandis que le philosophe cartésien se représente « la notion de l'union que chacun éprouve toujours en soi-même sans philosopher »³¹. Par la philosophie nous savons la différence de l'âme d'avec son corps, et nous avons dégagé une idée claire et distincte de l'une et de l'autre, ainsi qu'une notion

simple de leur union. Cela implique que l'expérience ici est double. On trouve tout d'abord le sentir du corps propre, le vécu immédiat du mouvement et des passions, sans l'avoir dépassé pour le penser de manière paradoxale comme une union de deux substances. Sans philosopher, par la seule expérience des sens, chacun éprouve cette union, sent son âme unie avec son corps ou plutôt sent confusément un seul tout indivis, là où la pensée apprend à sentir une union. Mais par là - ce qui n'est mis au jour que par la pensée -, chacun éprouve la *notion* de l'union : « nous expérimentons, en nous-mêmes, que nous avons une notion particulière pour concevoir » comment « l'âme meut le corps »³². Le premier degré de cette expérience est celui où nous sentons immédiatement l'union de notre âme avec son corps, et le second est celui où nous faisons l'épreuve de la notion de cette union, dans une expérience qui porte alors sur une notion ou une idée. Chacun éprouve, en soi-même, dans l'immanence de l'esprit, à la fois l'union et l'idée de l'union, et c'est la découverte de l'idée primitive de l'union qui permet de penser le fait de l'union comme union. L'*ego*, décelant dans soi, c'est-à-dire dans sa raison, l'idée innée simple de l'union, pense ce qu'il a d'abord vécu confusément. L'expérience de l'idée est en ce sens une expérience que l'*ego* fait de la raison qui est en lui. Se tournant vers ses idées simples, originaires en lui, il en fait l'expérience en ceci qu'il les cherche et en gagne l'intellection, en même temps qu'il les sent ou en est immédiatement conscient.

Il faut maintenant considérer l'expérience la plus étonnante, l'expérience intérieure que l'*ego* fait de la raison par les idées qui sont en lui, ou de soi-même en tant que raison. L'ignorant exerce les facultés de son âme naïvement et trouve dans soi des idées, sans en avoir de compréhension. Mais la philosophie commence en une âme par l'âme elle-même³³, par l'interrogation d'elle-même en vue de se connaître elle-même, selon la résolution de la liberté en un acte *happax*, puisqu'il s'agit « *semel in vita* »³⁴, une fois pour toutes en sa vie, de chercher la vérité afin de pouvoir vivre dans la vérité.

Descartes retrouve ici un thème augustinien, en ce sens que seule l'expérience intérieure, métaphysique ou spirituelle, permet de se connaître soi-même en tant que *mens humana*. S'interrogeant soi-même, Augustin remarque : « Je suis devenu pour moi-même une question »³⁵, et il se demande « Qui suis-je, moi ? [*quis ego sim*] »³⁶; dans l'épreuve de sa liberté, il montre que c'est l'*ego* qui, revenant dans soi-même dans sa conversion spirituelle, fait l'épreuve de soi et parvient à se connaître dans ces essais ou expériences intérieures. « Ce qui réside en mon esprit reste le plus souvent caché si l'expérience ne le lui manifeste [*occultum est, nisi experientia manifestetur*] »³⁷. C'est la vie même de l'esprit dans son épreuve de soi, de sa liberté et de sa pensée de soi, qui rend l'esprit manifeste à soi-même, par exemple dans la découverte de la volonté, de la mémoire, de la conscience du temps, etc.

Chez Descartes, c'est l'expérience de l'*ego* qui rend manifeste à son regard

intérieur son essence et toute vérité. Cette expérience n'est pas un vécu immédiat, la simple prise de conscience de ce qui advient dans le moi dans une transparence à soi, mais bien une recherche étudiée de la vérité, qui commence par le doute radical pour trouver enfin le vrai, c'est-à-dire l'*ego* se sachant comme esprit en pensant l'idée de Dieu dans soi-même. Montaigne également se découvre en ses *essais* qui sont une mise à l'épreuve de soi, mais il considère son moi selon ses particularités : « C'est moy que je peins »³⁸. En revanche Descartes, pensant l'intériorité comme retour dans soi-même et expérience spirituelle, cherche la science certaine et vraie, universelle, du moi singulier, de Dieu et du monde. C'est pourquoi de son point de vue, si je sais que « moi, Je suis [*Ego sum*] », il me faut savoir « qui donc je suis, moi [*quisnam sim ego*] »³⁹, et l'explicitation des modes de la *cogitatio* permettra de les affirmer comme opérations de l'*ego* : « Que ce soit moi qui doute, qui connais, qui veux, cela est si manifeste [*manifestum*] que rien ne se présente [*occurrat*] par quoi l'expliquer avec plus d'évidence »⁴⁰.

L'acte premier de l'expérience spirituelle est celui de la conversion spirituelle qui dévoile l'intériorité. Je me pense en expérimentant mes *cogitationes* et mes idées vraies, « quand je convertis vers moi-même la pointe de mon esprit [*dum in meipsum mentis aciem convertito*] »⁴¹. De la sorte, « L'esprit, tant qu'il a intellection, se tourne en quelque façon vers soi-même [*mens, dum intelligit, se ad seipsam quodammodo convertat*], et a égard à quelqu'une des idées qui résident en

lui-même »⁴². C'est la conversion dans soi de l'esprit qui le rend attentif à soi, à ses opérations, et à des idées qu'il peut alors trouver dans sa raison. C'est par son attention que l'esprit fait venir à soi ou se présenter [*occurrere*] les idées, autrement dit, il trouve dans soi ce qu'il a cherché et fait paraître à son regard.

La conversion spirituelle n'est pas une réflexion par laquelle l'âme « pense qu'elle pense » (« *cogitet se cogitare* »⁴³), mais est la *cogitatio* comme retour dans soi. Comme le note Jean-Luc Marion, « dans son essence, la *cogitatio* exclut toute réflexion, parce qu'elle s'accomplit par et pour l'immédiateté »⁴⁴. Or c'est l'immédiateté d'un retour dans soi-même comme expérience de soi. L'esprit habituellement hors de soi en ce qu'il est attentif aux données des sens, s'en détourne pour revenir à soi, et par là il sera attentif aux idées qui vont se présenter en lui, dans l'immanence, pour les penser en discernant leur origine et leur essence. L'attention aux idées vraies, parce qu'elle les dévoile et les scrute, est l'expérience que l'*ego* fini fait de la raison en lui et par lui-même. Selon l'expression de Hegel, le travail de l'esprit fini consiste en effet à « trouver le rationnel »⁴⁵ dans soi-même (les Idées), et à le penser pour le poser comme sien, en s'appropriant par là la raison. En effet, l'idée pensée n'est plus cachée mais manifeste à mon regard, mienne en ce que j'en ai l'intellection, de science certaine.

Les *Principes* exposent la démarche même des *Méditations* comme une expérience spirituelle, par laquelle l'*ego* parvient à se penser comme *res cogitans* en faisant l'épreuve dans soi-même de ses

modi cogitandi. « Omnes modi cogitandi, quos in nobis experimur, ad duos generales referri possunt : quorum unus est perceptio, sive operatio intellectus; alius vero volitio, sive operatio voluntatis [Tous les modes du penser que nous expérimentons en nous peuvent être rapportés à deux modes généraux, dont l'un est la perception, ou l'opération de l'intelligence, et l'autre la volition, ou l'opération de la volonté] »⁴⁶. Ce n'est pas là une expérience du seul *intellectus* mais de la *cogitatio*, qui est l'essence de l'*ego*, et selon toutes ses modalités : douter, avoir intellection, affirmer, nier, vouloir, ne pas vouloir, imaginer et sentir. Et ce n'est pas un simple sentir, la passivité d'un sentiment des *cogitationes*, mais pour ainsi dire une stratégie de recherche. Expérimenter dans soi les pensées procède de l'esprit libre qui veut se comprendre et qui met en jeu une série d'opérations pour rendre manifeste à soi l'esprit. Ces opérations sont connues : revenir à soi, être attentif, douter, examiner, trouver, remarquer, percevoir, avoir intellection, savoir. Nous expérimentons, cela veut dire que nous cherchons le vrai sous la conduite de notre raison par tous ces actes. C'est « un chemin »⁴⁷ de doute, et de vérité enfin trouvée.

La connaissance de soi de l'*ego* comme *cogitans* n'est possible que de par cette expérience intérieure des *cogitationes*. Cette expérience n'est pas découverte ou épreuve d'une réalité étrangère mais de soi comme encore étranger à soi, par quoi le moi passe de l'ignorance de soi à la connaissance de soi en ayant révoqué en doute le monde, l'extériorité.

Il n'y a pas d'autre chemin que celui de l'intériorité comme expérience de soi par soi, et quand elle est complète elle rend manifeste l'essence de l'esprit. C'est par l'expérience de soi que l'esprit se connaît parce qu'il a à connaître des opérations intérieures et des idées qui sont des modes de soi-même, donc non pas des choses extérieures à soi mais ses propres modes de penser, qu'il découvre et sent en lui-même en les exerçant. Cette expérience de la pensée manifeste l'idée vraie de l'esprit, donc son essence, et non pas seulement des faits ou opérations contingentes ou particulières. Ce que je sais d'expérience spirituelle, pour en avoir été instruit par l'exercice de la pensée, par une mise au jour méthodique des *modi cogitandi* essentiels de l'esprit, je le sais donc de science certaine. C'est ainsi par exemple que, dans l'épreuve du doute, quand j'ai supposé faux ce qui était douteux, « j'ai suffisamment expérimenté [*sum expertus*] » la différence entre des « conjectures » et « des raisons certaines et indubitables »⁴⁸, lesquelles seules me permettent d'affirmer une vérité, par exemple celle de mon existence ou de l'existence du monde.

L'expérience intérieure est la double épreuve que l'*ego* fait dans soi de ses *modi cogitandi*, à savoir de ses propres opérations (douter, concevoir, vouloir, etc.) ainsi que des « idées elles-mêmes » qui sont comme telles des « modes de ma pensée [*modos cogitationis meae*] »⁴⁹. Je mets au jour ainsi dans ma raison l'idée de Dieu, l'idée de moi-même « qui me fait paraître moi-même à moi-même [*quae me ipsum mihi exhibet*] »⁵⁰, et les idées vraies que je puis déduire de

« l'idée de moi-même », comme celles « de substance, de durée, de nombre »⁵¹, etc.

Cette recherche spirituelle est expérience de la pensée, de la liberté de la pensée, et n'est possible que pour celui qui a résolu de chercher le vrai, parce qu'il veut penser. Les idées adventices adviennent en moi malgré que j'en aie, comme par exemple l'image sensible du soleil, tandis que je suis l'auteur des idées factices, qui se présentent de par l'opération de l'intelligence et de la volonté, comme l'idée savante du soleil pour l'astronome. De leur côté, les idées innées ne sont pas obviées en moi, toujours offertes; au contraire il m'appartient de les dévoiler au regard de mon esprit, de les faire paraître par une recherche appropriée. Cette démarche relève de la liberté, c'est-à-dire de l'usage libre que l'*ego* fait de sa raison, quand il se résout à penser, à douter, à examiner ses idées. C'est là l'expérience fondatrice que l'*ego* fait de sa liberté, comme épreuve de son usage et de son idée. La liberté est une idée innée, première, dont nous avons l'intellection, et elle est en même temps un fait d'expérience, ou plutôt ce que nous connaissons aussi « sans preuve, par la seule expérience que nous en avons »⁵².

Comme le note J. Laporte, la liberté est une idée innée qui, « comme toutes les notions primitives, est, en même temps, un fait d'expérience »⁵³. Or, cette expérience est double, elle est celle de son idée que nous pensons et sentons en nous, quand nous considérons notamment l'idée de notre volonté infinie, et elle est celle de son usage. Nous l'expé-

rimentons ainsi dans le libre mouvement corporel, dans l'action morale et dans la recherche métaphysique, laquelle commence par la résolution ou volonté de penser selon la raison, par la destruction des opinions. De la sorte, « nous expérimentions »⁵⁴ sa grandeur quand nous avons décidé de douter de tout; dans la conduite du doute, « nous ne laissons pas d'éprouver [*experimur*] en nous une liberté »⁵⁵, puisque c'est en « usant de sa propre liberté »⁵⁶ que l'esprit suppose la non-existence de ce qui est douteux et par là affirme la vérité de sa propre existence. Expérimenter la liberté, c'est en faire un usage selon la raison qui la dévoile à soi-même et c'est en même temps la sentir immédiatement en soi. Descartes dit ainsi de « notre libre arbitre » que « nous l'expérimentons et le sentons en nous-mêmes », comme « indépendance »⁵⁷ de l'*ego*. *Expérimenter* et *sentir* sont distincts comme l'essai et la recherche de son pouvoir d'une part, et sa conscience immédiate d'autre part; cependant ici, expérimenter c'est déjà aussi sentir la liberté.

Il est bien en ma liberté de chercher ou non les idées vraies qui sont comme voilées à mon regard en tant qu'elles sont dans le trésor de l'esprit qu'est la raison en moi. Ces idées qui ont « leurs vraies et immuables natures » « sont pensées par moi en quelque façon à ma guise [*ad arbitrium*] »⁵⁸, ou « il est en ma liberté de les penser ou ne les penser pas »⁵⁹. Ainsi, l'idée de Dieu n'est pas toujours patente en mon esprit mais c'est moi qui doit venir à l'idée de Dieu. « Il n'est pas nécessaire que je tombe jamais dans aucune pensée au sujet de Dieu »,

car cela n'a lieu que « chaque fois qu'il me plaît de penser à un être premier et souverain et de prendre son idée pour ainsi dire du trésor de mon esprit »⁶⁰. Si nous recevons par ouï-dire une certaine opinion relative à Dieu, en revanche son idée vraie ne vient à nous que parce que notre attention librement se tourne vers elle pour la percevoir, dans l'expérience de l'idée de l'infini en acte en nous. Et ses attributs « ne sont dévoilés [*deteguntur*] qu'à ceux qui inspectent de plus près et qui scrutent avec acribie »⁶¹. C'est parce que je vais convertir le regard de mon esprit vers les idées que je « les dévoile [*detego*] »⁶², dans une expérience de la raison faite par la volonté cherchant la raison.

Cependant, si c'est librement que je me tourne vers les idées en moi, ma liberté est seulement celle de cette conversion, à savoir de penser une certaine idée, car alors j'ai affaire à une idée qui est indépendante de moi, absolue, qui est une essence éternelle, rendue « manifeste par la lumière naturelle »⁶³. Comme le note Alquié, c'est là une « expérience intellectuelle », et « c'est pourquoi Descartes, pour désigner la saisie, par l'intelligence, de son objet propre, emploie le mot intuition, qui signifie vision »⁶⁴. J'expérimente donc là la finité de ma liberté qui n'est pas, comme celle de Dieu, créatrice des vérités éternelles, mais simplement contemplative à l'égard des idées vraies. C'est là l'expérience d'une passivité originaire à l'égard des idées innées et notamment de l'idée singulière de Dieu, « mise dans moi [*indidisse*] », donnée dans moi-même

comme « la marque de l'artisan empreinte sur son ouvrage »⁶⁵.

Emmanuel Lévinas y voit un « rationalisme de la transcendance »⁶⁶ : « mise de l'Infini dans la pensée, mais tout autre que celle qui se structure comme compréhension du cogitatum par une cogitation. Mise comme passivité non pareille, car inassumable. (...) Réveil de la pensée qui n'est pas un accueil de l'Infini - qui n'est pas recueillement, qui n'est pas assumption lesquels sont nécessaires et suffisent à l'expérience »⁶⁷. Pourtant, il nous semble qu'il s'agit bien là d'une expérience métaphysique de l'idée, précisément comme épreuve vérifiée de la passivité à l'égard de cette idée unique de l'Unique, comme idée présente *a priori* dans la raison et incompréhensible à l'intelligence, et comme idée dont l'*ego* sait qu'il n'est pas l'auteur. C'est donc l'épreuve ou l'expérience singulière que notre raison finie fait de la transcendance de l'infini en elle, à savoir de son être-affecté originellement par l'infini. Par conséquent, si « la perception de l'infini est en quelque façon antérieure en moi à celle du fini, c'est-à-dire celle de Dieu à celle de moi-même »⁶⁸, alors l'être-affecté est premier dans le moi. Si en droit c'est l'idée de l'infini qui est première dans le moi, l'être-affecté par l'infini est originaire ou premier. Alors l'*ego* n'est pas originairement auto-affection, mais être-affecté par l'infini, passivité à l'égard de l'infini en acte, et il n'est soi-même, en se sachant comme *ego* fini, que de par cet être-affecté par l'infini.

Je puis venir librement à l'idée, par exemple à l'idée de Dieu, mais Dieu lui-

même n'est pas présenté par elle qui est son image en moi, et il ne vient pas à l'idée, laquelle me reste incompréhensible; en fait, son idée me présente une essence éternelle dont je sais que je ne suis pas l'auteur, à savoir la pensée de l'infini en acte, infini devant qui « mon esprit ébloui [*caligantis*] », aveuglé, vient à « s'étonner [*admirari*] »⁶⁹. Et, de par la primauté de l'idée de l'infini, c'est grâce à la pensée de l'infini en moi que j'expérimente et connais la finitude de mon *ego* autant que de ma liberté. Si c'est dans l'immanence que j'expérimente les idées, c'est là l'épreuve intérieure de ma finité. C'est donc en même temps celle de mon infirmité, en ce que l'attention et la perception des idées par l'intelligence ne peuvent durer sans fatigue ni inattention. « J'expérimente qu'il y a en moi cette infirmité, en sorte que je ne peux pas rester sans cesse fixé à une seule et même connaissance »⁷⁰. Et c'est celle de ma faillibilité, mon jugement ne pouvant être à l'abri de la possibilité de l'erreur : « revenu à moi, j'expérimente que je suis exposé à d'innombrables erreurs »⁷¹.

L'expérience spirituelle est faite par moi-même dans moi-même, dans la découverte et l'épreuve des facultés de l'esprit ou modes de la *cogitatio*, selon la formule : *Experior in me*, j'expérimente en moi. Par exemple, j'expérimente mon infirmité et ma finité en ce que je vois que « ma connaissance augmente peu à peu »⁷²; en outre « j'expérimente en moi-même une certaine puissance de juger »⁷³, dans l'affirmation par la volonté de l'idée présentée par l'intelligence. Et la découverte de l'imagination se fait dans son usage : « j'expérimente que j'en

fais usage [*me uti experior*] »⁷⁴. On le voit, expérimenter n'est pas seulement sentir ou avoir conscience d'une faculté en l'exerçant mais bien aussi en éprouver la fonction et le sens, mettre au jour son pouvoir.

En repensant l'interprétation par Michel Henry du *cogito* comme auto-affection, Jean-Luc Marion note : « La conscience pense et se pense fondamentalement par auto-affection. La conscience, avant toute autre opération, s'éprouve elle-même, d'une immédiateté absolue, faute de laquelle elle ne pourrait jamais éprouver quoi que ce soit d'autre »⁷⁵. Il s'agirait alors de « comprendre la *cogitatio* (...) comme un sentir immédiat », ce que certains textes cartésiens disent, textes qui « seraient encore plus nombreux, si l'on admettait l'équivalence de *sentire* avec *experire* »⁷⁶. Or, il nous semble que si *experire* implique en soi un *sentire*, l'immédiateté d'un se sentir soi-même, inversement, sentir n'est pas simplement *experire*, car ce dernier verbe caractérise d'autres opérations, comme examiner, douter, trouver, percevoir par l'intelligence ce qui vient se présenter [*occurrere*] à elle, etc.

Experire est sans doute parfois traduit par éprouver ou sentir, ou assimilé à sentir. Par exemple, je découvre ma dépendance à l'égard de la cause de mon esprit quand, venant à « m'interroger moi-même », je ne suis « conscient [*conscious*] » de, ou ne « ressens [*experior*] »⁷⁷ en moi aucune force capable de me faire exister par moi-même à l'avenir. Expérimenter est ici ressentir, sentir dans soi l'absence d'une certaine force. Cela est alors l'épreuve de mon être-créé continuellement. N'expérimentant aucune force

d'être ou de me créer dans le futur comme esprit, je sais la contingence de mon être et en outre sa provenance d'une cause elle-même spirituelle, à savoir Dieu.

La méditation me fait connaître les deux principaux modes de la *cogitatio* (l'*intellectus* et la *voluntas*) dans l'expérience de leur pouvoir respectif. La considération de la seule intelligence manifeste que par elle « je perçois [*percipio*] seulement les idées », dans une expérience des idées qui me fait connaître sa finité. En effet, quand j'examine l'intelligence, « je trouve [*invenio*] qu'elle est en moi tout à fait restreinte et finie, et je forme [*formo*] en même temps l'idée »⁷⁸ d'une intelligence infinie, que je reconnais par là même être celle de Dieu. Expérimenter en soi le *modus cogitandi* qu'est l'intelligence, c'est faire l'épreuve de sa finité, dans un mode fini de la *cogitatio*, par la pensée de sa différence d'avec l'intelligence infinie dont l'idée est première en droit. Mettant à l'épreuve mon intelligence, je la sens et la sais finie.

En revanche, dans l'expérience de la volonté, j'expérimente un mode infini de la *res cogitans*, et j'éprouve en quelque façon une infinité mienne. En effet, « J'expérimente [*experior*] qu'elle n'est circonscrite par aucune limite », et « C'est la seule volonté ou liberté de l'arbitre que j'expérimente en moi [*in me experior*] si grande que je ne saisis l'idée d'aucune autre plus grande »⁷⁹. Ainsi, l'expérience spirituelle de l'infinité de la volonté me fait savoir ma ressemblance avec Dieu lui-même. Vouloir, c'est pouvoir affirmer ou nier, absolument, de telle sorte que dans cette auto-détermination de la

volonté relative à ce que l'intelligence propose ou présente, « nous sentons [*sentiamus*] que nous n'y sommes déterminés par aucune force extérieure »⁸⁰. Cet acte de la volonté que nous expérimentons, nous le sentons. Nous sentons la liberté de notre volonté; dans son usage nous sentons immédiatement son indépendance. Nous sentons et nous expérimentons que notre volonté est infinie, qu'elle se détermine elle-même. Nous sentons que l'intelligence reçoit les idées mais que la volonté est active et libre par soi. Vouloir, c'est se sentir soi-même auteur et cause de son acte de vouloir, sans réflexion ni écart ou extase. Cogiter, c'est alors faire la double expérience, de la finité de notre entendement en même temps que de l'infinité de notre volonté, c'est donc le sentir en l'éprouvant, c'est-à-dire que c'est en être conscient immédiatement par conversion du regard et par l'attention qui révèle l'*ego* à soi-même. L'expérience de l'Infini fonde et ouvre l'expérience de soi comme intelligence finie et volonté infinie.

Experire peut être traduit par j'expérimente, j'éprouve, je ressens, et signifier *sentio*, je sens. Ce que confirme la fameuse lettre à Silhon à propos du *Je pense, donc je suis* : « Cette connaissance n'est point un ouvrage de votre raisonnement, ni une instruction que vos maîtres vous aient donnée; votre esprit la voit, la sent et la manie »⁸¹. L'*ego* fait l'expérience de soi comme *cogitans* : il examine, voit, manie et sent la *cogitatio*,

ou l'idée singulière. *Experire*, c'est sentir et se sentir pensant, et en même temps c'est déployer et penser toutes les modalités de la *cogitatio* dans ces exercices spirituels.

La méditation métaphysique fait voir à l'*ego* qu'il est une *res cogitans*, c'est-à-dire un esprit [*mens*], c'est-à-dire une raison [*ratio*]⁸². Si l'*ego* est une raison finie, l'expérience de la pensée et de ses modes est celle qu'il fait de soi-même en tant que raison. Se tournant vers les idées innées, il dévoile à son regard intérieur la raison et son contenu nécessaire, *a priori*, c'est-à-dire ces idées vraies qui sont le principe de tout savoir, et dont la première est celle de l'Infini. Mais on peut y voir la double expérience que la raison fait, d'elle-même en tant qu'*ego* fini, et de l'infini en acte, le tout grâce à l'infini qui se donne en elle à penser. Si l'idée de l'infini est première dans la raison, alors l'*ego* (ou la *cogitatio*, ou la raison) n'est pas auto-affection mais bien un être-affecté, en étant originairement affecté par l'infini. Autrement dit, quand il se pense par auto-affection, le moi se découvre comme étant originairement affecté par l'infini qui le prévient. L'expérience de l'infini en acte est absolument première. Qu'elle soit expérimentation du savant, expérience sensible, intellectuelle ou métaphysique, l'expérience a toujours affaire aux idées de la raison pour être vraie. Par conséquent, elle est toujours en quelque façon expérience de la raison.

Literature

¹ Règle V, AT X, p. 380, trad. Brunschwig, éd. Alquié I (citée A I), p. 100-101.

² Règle II, AT X, p. 365 (A I, p. 83).

³ *Meditatio* VI, AT VII, p. 80, dans cet article nous suivrons le plus souvent le texte latin, en proposant une traduction originale.

- ⁴ *Méditation VI*, AT IX, p. 63.
- ⁵ *Meditatio VI*, AT VII, p. 80.
- ⁶ *Meditatio VI*, AT VII, p. 80.
- ⁷ *Recherche de la vérité*, AT X, p. 502 (éd. Alquié II - notée A II -, p. 1111-1112).
- ⁸ *Ibid.*, p. 503 (A II, p. 1112).
- ⁹ *Principes*, Lettre-Préface, éd. Alquié III (notée A III), p. 770.
- ¹⁰ Sur le rôle des hypothèses chez Descartes, voir notre *Res cogitans et res extensa chez Descartes*, Revue de métaphysique et de morale, PUF, Avril-Juin 1999, n° 2, p. 231-260.
- ¹¹ *Principes*, Lettre-Préface, A III, p. 784.
- ¹² *Principes*, Lettre-Préface, A III, p. 779.
- ¹³ *La dioptrique*, AT VI, p. 81.
- ¹⁴ *Meditatio I*, AT VII, p. 18.
- ¹⁵ *Meditatio I*, AT VII, p. 18.
- ¹⁶ *Règle II*, AT X, p. 365 (A I, p. 83).
- ¹⁷ *Règle XII*, AT X, p. 422 (A I, p. 149).
- ¹⁸ *Meditatio I*, AT VII, p. 23.
- ¹⁹ *Meditatio VI*, AT VII, p. 71.
- ²⁰ *Meditatio VI*, AT VII, p. 74.
- ²¹ *Meditatio VI*, AT VII, p. 76.
- ²² *Meditatio VI*, AT VII, p. 82-83.
- ²³ *Meditatio VI*, AT VII, p. 83.
- ²⁴ *Meditatio VI*, AT VII, p. 75.
- ²⁵ F. Alquié, *L'expérience*, Paris, PUF, 1957, p. 34.
- ²⁶ *Meditatio VI*, AT VII, p. 75. Cf. « J'expérimente [*experior*] que ces idées ne dépendent point de ma volonté ni par conséquent de moi-même » (*Meditatio III*, AT VII, p. 38).
- ²⁷ *Meditatio VI*, AT VII, p. 81.
- ²⁸ *Meditatio VI*, AT VII, p. 81.
- ²⁹ A Elisabeth, 28 juin 1643, A III, p. 44-45.
- ³⁰ *Meditatio VI*, AT VII, p. 76.
- ³¹ A Elisabeth, 28 juin 1643, A III, p. 46-47.
- ³² A Elisabeth, 21 mai 1643, A III, p. 22.
- ³³ Cf. « Il faudra commencer par l'âme raisonnable, parce que c'est en elle que réside toute notre connaissance, et ayant considéré sa nature et ses effets, nous viendrons à son auteur » (*Recherche de la vérité*, AT X, p. 505; A II, p. 1114).
- ³⁴ *Meditatio I*, AT VII, p. 17.
- ³⁵ Augustin, *Les Confessions*, X, XXIII, 50, trad. Tréhorrel et Bouissou, Paris, Bibliothèque Augustinienne 14, 1992, p. 233.
- ³⁶ *Ibid.*, X, III, 4, p. 147.
- ³⁷ *Ibid.*, X, XXXII, 48, p. 227.
- ³⁸ Montaigne, *Les Essais*, éd. Villey, Paris, PUF, 1924, p. 3.
- ³⁹ *Meditatio II*, AT VII, p. 25.
- ⁴⁰ *Meditatio II*, AT VII, p. 29.
- ⁴¹ *Meditatio III*, AT VII, p. 51.
- ⁴² *Meditatio VI*, AT VII, p. 58.
- ⁴³ *VII° Responsiones*, AT VII, p. 559.
- ⁴⁴ J.-L. Marion, *Questions cartésiennes*, Paris, PUF, 1991, p. 166.
- ⁴⁵ Hegel, *Encyclopédie, Philosophie de l'esprit*, § 445, trad. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, p. 240.
- ⁴⁶ *Principia*, I, Art. 32, AT VIII 1, p. 17.
- ⁴⁷ *Meditatio II*, AT VII, p. 24.
- ⁴⁸ *Meditatio IV*, AT VII, p. 47.
- ⁴⁹ *Meditatio III*, AT VII, p. 37.
- ⁵⁰ *Meditatio III*, AT VII, p. 42.
- ⁵¹ *Meditatio III*, AT VII, p. 44.
- ⁵² *Principes*, I, Art. 39, AT IX II, p. 41.
- ⁵³ J. Laporte, *La liberté selon Descartes*, in *Études d'histoire de la philosophie française au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1951, p. 70.
- ⁵⁴ *Principia*, I, Art. 39, AT VIII 1, p. 20.
- ⁵⁵ *Principes*, I, Art. 6, AT IX II, p. 27.
- ⁵⁶ *Méditations*, Abrégé, AT IX, p. 9.
- ⁵⁷ A Elisabeth, 3 novembre 1645, A III, p. 626.
- ⁵⁸ *Meditatio V*, AT VII, p. 64.
- ⁵⁹ *Méditation V*, AT IX, p. 51.
- ⁶⁰ *Meditatio V*, AT VII, p. 67.
- ⁶¹ *Meditatio V*, AT VII, p. 68.
- ⁶² *Meditatio V*, AT VII, p. 64.
- ⁶³ *Meditatio III*, AT VII, p. 40, p. 47.
- ⁶⁴ F. Alquié, *L'expérience*, Paris, PUF, 1957, p. 48.
- ⁶⁵ *Meditatio III*, AT VII, p. 51.
- ⁶⁶ E. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1986, p. 96.
- ⁶⁷ *Ibid.*, Paris, Vrin, 1986, p. 105 et 109.
- ⁶⁸ *Meditatio III*, AT VII, p. 45.
- ⁶⁹ *Meditatio III*, AT VII, p. 52.
- ⁷⁰ *Meditatio IV*, AT VII, p. 62.
- ⁷¹ *Meditatio IV*, AT VII, p. 54.
- ⁷² *Meditatio III*, AT VII, p. 47.
- ⁷³ *Meditatio IV*, AT VII, p. 53.
- ⁷⁴ *Meditatio VI*, AT VII, p. 71.
- ⁷⁵ J.-L. Marion, *Questions cartésiennes*, Paris, PUF, 1991, p. 167.
- ⁷⁶ *Ibid.*, p. 168 et 170.
- ⁷⁷ *Meditatio III*, AT VII, p. 49.
- ⁷⁸ *Meditatio IV*, AT VII, p. 57.
- ⁷⁹ *Meditatio IV*, AT VII, p. 57.
- ⁸⁰ *Meditatio IV*, AT VII, p. 57.
- ⁸¹ A Silhon, mars ou avril 1648, A III, p. 848.
- ⁸² Cf. *Meditatio II*, AT VII, p. 27.



VILIJA ZELIANKIENĖ

Vilniaus pedagoginis universitetas

DVI DIALOGO ALTERNATYVOS: SOKRATAS IR LEVINAS

Two Alternatives of Dialogue: Socrates and Levinas

SUMMARY

We compare two alternative approaches to dialogue – one represented by Socrates and the other by Levinas. The first one comes from the Greek tradition of philosophical thought, the second one from the Jewish tradition. The question arises how we can find common ground for dialogue between these two thinkers and, in general, between people of different philosophical schools, different nations, cultures, traditions or epochs? According to Socrates and the general Western tradition of thought, this ground is in rationality, which makes people available for dialogue and for discovering the general truth. The “socratic dialogue” is dialectic reasoning that makes our partner search for truth by wondering and asking questions. The dialogue suggested by Levinas sees this ground in human relationships which make one available for real dialogue in a new, more potent way. Meeting the other face to face implies commitment and responsibility for him/her, and this is real communion instead of just communication.

Our analysis of the two alternative approaches to dialogue – those by Socrates and by Levinas – shows that conceptions of dialogue may be very different according to the fact that the aspect of the dialogue – the discursive one (*logos*) or the intersubjective one (*dia*) – is concerned with more attention. Our conclusion is that for fruitful dialogue it is crucial that the partners open themselves up both to the other person and to the truth. It is shared ethical care for the human good and the meaning of life with dialogical concern that may be treated as a subjective reason for philosophical dialogue between Socrates and Levinas. And it is *philosophy* itself and its living tradition that makes that dialogue real, which is a hermeneutic space of dialogue between thinkers of different nations, cultures, traditions or epochs.

Emmanuelio Levino filosofija bei vi-
sa XX a. *dialogo filosofija* atliepia vie-
ną iš svarbiausių pastarojo amžiaus rū-

pesčių – žmonių, tautų ir kultūrų dialo-
giškos komunikacijos rūpestį. Šiais ma-
sinės informacijos ir globalizacijos laikais

RAKTAŽODŽIAI. Dialogas, pokalbis, tarpasmeninis santykis, savižina, susitikimas, nuostaba, atsakomybė, dialektika.
KEY WORDS. Dialogue, conversation, interpersonal relations, self-cognition, meeting, wonder, responsibility, dialectic.

dialogas tampa ypač aktualia problema, reikalaujančia ne tik strateginių praktinių sprendimų, bet ir išsamių teorinių interdisciplininių tyrimų. Jo aktualumas akivaizdus ne tik makrokultūriniu, bet ir mikrokultūriniu lygmeniu, kuriame vyrauja pliuralistinė nuomonių, teorijų, ideologijų bei tradicijų įvairovė; tačiau bet koks dialogas prasideda ir remiasi žmogiškaisiais intersubjektyviais santykiais. Todėl dialogo problema, kaip pažymi Levinas, iš esmės yra *santykio su kitu* problema, ir šis *kitas*, su kuriuo mes siekiame užmegzti dialoginį ryšį, gali būti ne tik asmuo, bet ir bendrija, tradicija, kultūra. *Kitybė*, apie kurią taip gražiai kalba E. Levinas, yra pamatinė problema bei išbandymas siekiant dialogo visose žmogiškosios praktikos plotmėse.

Todėl galima teigti, jog, sprendžiant praktines dialogo problemas, reikšmingi ir teoriniai interdisciplininiai bei metodologiniai dialogikos tyrimai, kurių pastaruoju metu itin pagausėjo, ir *filosofiniai* dialogo pagrindų apmąstymai, atskleidžiantys universalias žmogiškųjų santykių su *kitu* galimybes. *Dialogo atgimimas*, apie kurį šiandien kalbama (Zappen, 2004), kaip tik ir siejamas būtent su tokiu išbudusiu dėmesiu dialogo filosofijai, apie kurią byloja ir ši E. Levinui skirta konferencija.

Vakarų mąstymo istorijoje išsiskleidė dvi didžiosios dialoginės tradicijos. *Sokratas* atstovauja *graikiškajai* Vakarų tradicijai ir yra paradigmatinė dialogiškos graikų kultūros figūra. Tuo tarpu E. Levinas ir XX a. dialogo filosofija (M. Buberis, F. Rozenzveigas) atstovauja *žydiškajai* filosofinei minčiai. *Graikiškoji* ir *žy-*

diškoji dialogiškumo sampratos – tai ne tik alternatyvios filosofinio mąstymo paradigmos, bet ir skirtingos pasaulėjautos, alternatyvūs buvimo pasaulyje būdai (Sodeika, 1998; Zabielaite, 1999).

Antika sukūrė ir išpuoselėjo dialogiškumo idealą, kuris iki šiol įkvepia į klasiką besigręžiančią Vakarų kultūrą. Dialogo menas ne tik vaidino pagrindinį vaidmenį graikų visuomeniniame-kultūriniame gyvenime, bet ir buvo teoriškai apmąstytas bei pagrįstas kaip bene vaisingiausia ne tik socialinės komunikacijos, bet ir teorinės-pažintinės žmogiškosios veiklos, ugdymo, tiesos ieškojimo forma. Klasikinė antikinio dialogo išraiška, įgavusi literatūrinio žanro formą – „sokratiškieji dialogai“ arba pokalbiai su Sokratu, kuriuos rašė ne tik Platonas, bet ir Ksenofontas, Antistenas, Eschinas, Fedonas, Euklidas, Aleksamenas, Glaukonas, Simijus, Kratonas ir kiti (Bachtin, 1996, 128). Mus pasiekė tik Ksenofonto ir Platono dialogai, kiti neišliko arba išliko tik šiekie tokie jų fragmentai, tačiau Platono genijaus dėka mes šiandien turime prieš akis gryną ir tobulą antikinį filosofinio dialogo idealą.

Tuo tarpu žydiškoji tradicija iškelia kitokią dialogo viziją. Dialogas joje mąstomas ne *kalbos*, bet *intersubjektyvumo* požiūriu: čia svarbiausia problema tampa tarpasmeninis santykis, kuris įgalina kalbėti apie kitokio, tobulesnio ryšio su *kitu* galimybę nei dialogiška komunikacija (*communication*) – apie asmenų žmogiškosios bendrystės (*communion*) ryšį (Deurzen-Smith, 1997, 75).

Čia norėtume nors bendriausiais bruožais išryškinti šias dvi alternaty-

vas – graikišką ir žydišką dialogo sampratą, kurias lyginsime remdamiesi jų paradigmiais atstovais – Sokratu ir E. Levinu, todėl jas gretinsime sąlygišku pavadinimu – kaip „sokratiškąją“ ir „leviniškąją“ dialogą. Išryškinę šių alternatyvių dialogiškumo sampratų, kurioms atstovauja Sokratas ir Levinas,

kai kuriuos reikšmingus skirtumus, pabandysime paieškoti *bendrų sąlyčio taškų* tarp šių dviejų mąstytojų perspektyvų ir *bendros erdvės*, kuri įgalintų susitikti ir pradėti dialogą Sokratą ir Leviną, *graiką* ir *žydą*, skirtingų įsitikinimų, filosofinių mokyklų, kartų bei kultūrų žmones.

DIALOGAS KAIP POKALBIS ARBA TARPASMENINIS SANTYKIS

Pati *dialogo* sąvoka, kilusi iš graikų kalbos ir išvertus reiškianti „pokalbį tarpusavyje“, jau numano dialogą turint dvi plotmes: kalbinę-loginę (šaknis *leg-/log-*) ir intersubjektyvią (priešdėlis *dia*, reiškiantis „per“, „tarp“ ir atitinkantis lot. *trans*) (Kardelis, 2003, 137). Tačiau žvelgiant į šios *dialogo* sąvokos etimologiją, jau iš pat pradžių išryškėja, kad graikiškajai sampratai, kurią įkūnija „sokratiškasis dialogas“, būdinga orientacija į pokalbio racionalumą, logiškumą, arba *dia-logo logos*, tuo tarpu žydiškoji mąstymo tradicija, kaip sako E. Levinas, pabrėžia priešdėlio *dia* reikšmę – „dialoge atsirandantį tarpžmogišką santykį, pirmą pradžią socialumą“ (Levinas, 1992, 297).

Graikai, kaip žinoma, teikė ypatingą dėmesį sakytiniam žodžiui, pokalbio menui, apie ką byloja išymioji jų retorinė tradicija. Tačiau sofistų bei retorių veikla demonstruoja dialogiškumą, redukuotą į pragmatinę (*technē*) sferą, t. y. dialogo meno taikymą siekiant praktinių socialinių bei politinių tikslų. Žodis sofistiniuose bei retoriniuose dialoguose yra *galia*, įtaigi priemonė paveikti kitus, palenkti auditoriją į savo pusę.

Šiandien grįžtama prie retorikos tradicijos tose sferose, kuriose siekiama tobulinti ne tik žodžio meną (pvz., *filologija*), bet ir valdymo meną (*politika*, *vadyba* plačiąją šio žodžio prasme), daryti įtakos kitiems: čia dialogas svarbus ne pats savaime, o būtent dėl savo praktinio efektyvumo, poveikio kitiems, jis tampa „technika“.

Tačiau graikiškajai tradicijai būdingas ne toks pragmatinis (sofistinis) dialogo supratimas, o „sokratiškasis dialogas“ – racionalus teorinis-filosofinis diskursas.

Sokrato dialogai, kuriuos pažįstame iš Platono, kiek mažiau iš Ksenofonto raštų, skyrėsi nuo sofistų bei retorių kalbų tuo, jog *žodis* čia buvo pajungtas ne pragmatiniam tikslui, o buvo susietas su *logos* ir nukreiptas į dialoginę *tiesos paiešką*, kurioje *kitas* – pokalbio partneris – vaidino ne atsitiktinį ar priemonės, bet pagrindinį vaidmenį. „Sokratiškasis dialogas“ – tai ne bet koks pokalbis tarpusavyje, o toksai, kuriame kartu su pašnekovais „peršnekant klausimus“ (A. Maceina) rimtai ieškoma tiesos. Kalbai šiame pokalbyje teikiama ypatinga – ne formalinė, o *konceptuali* – reikšmė: svarbus ne

jos grožis ar įtaigumas, ne jos *forma*, kaip retorių bei sofistų atveju, o *turinys* – kalba čia tiesiogiai ir kuo glaudžiausiai siejasi su mąstymu (todėl formuluojami konceptualūs klausimai, siekiama sąvokų apibrėžtumo ir t. t.). Nors kalbos socialumo aspektas tokiaime racionaliame antikiniame diskurse ir neakcentuojamas (ši kalbos aspektą su didžiu dėmesiu apmąsto šiuolaikinė dialogo ir hermeneutinė filosofija), tačiau intersubjektyvus pokalbio pobūdis „sokratiškajame dialoge“ taip pat svarbus: juk pokalbis būtų neįmanomas, pvz., jei pašnekovas *nenorėtų* susikalbėti arba jei *nepajėgtų* kalbėti taip, kad *kitas* jį suprastų. Šio supratimo ir susikalbėjimo galimybė grindžiama pamatine *žmogiškosios prigimties racionalumo* prielaida: „sokratiškasis dialogas“ apeliuoja kaip tik į tokį racionalumą, kuris, Sokrato įsitikinimu, *bendras* visiems, taigi *protas* padeda susikalbėti ir įveikti pašnekovus skiriančią atstumą pokalbyje, atrodantis *bendrą* tarp mūsų atsiradusią *tiesą*.

E. Levinui dialogas užsimezga ne vien kaip pokalbis, bet visų pirma kaip *tarpasmeninis santykis*, kuris „įgalina ir pradeda bet kokią diskursą“ (Levinas, 1994, 88). Svarbiau už tai, *kas pasakyta*, anot šio filosofo, yra pats *sakymas*, kuris turi savaiminę reikšmę nepriklausomai nuo to, kas pasakyta – *kreipinio* reikšmę. Pokalbis užsimezga ne tiek ir ne tik todėl, kad mes norime pasakyti kažką

reikšminga arba sužinoti tai, ko dar nežinome, o todėl, jog „sunku tylėti kito akivaizdoje ... Turime apie ką nors kalbėti, nesvarbu, apie lietų ar gerą orą, tačiau kalbėti, atsakyti jam“ (Levinas, 1994, 89). Taigi dialogo prasmė E. Levinui nėra jo turinys, bet – *ryšys* tarp pašnekovų. „Leviniškasis dialogas“ remiasi ne sokratiškąją tiesos paiešką, bet autentiško santykio su *kitu* kaip su *Tu* paiešką. Šis *Aš-Tu* santykis yra tiesioginis ir į nieką neredukuojamas, neturintis konteksto ar iš išorės jam suteikiamos prasmės. Kalba tokiaime autentiškame santykyje svarbi ne todėl, jog įgalina mąstymą, o todėl, jog įgalina ryšį tarp mąstančiųjų, kuris, pasak Levino, „savaime turįs prasmę, socialumo prasmę“ (Levinas, 2001, 297). Socialumas reiškiasi ne vien kalba, tiksliau – ne vien diskursu: *kitas* byloja ne tik žodžiais, bet visa esybe, savo esatimi, savo „veidu“ – net ir tuomet, kai neištaria nė žodžio. E. Levino supratimu, susitikimas su kitu asmeniu „veidu į veidą“ grindžiama bet kokią diskursą: taip gimsta santykis su kitu asmeniu, nes „veidas“ visuomet į mus kreipiasi ir mums byloja. Taigi dialogiškai bendraujame todėl, kad buvojame santykiškai – kaip socialios būtybės.

Jei „sokratiškasis pokalbis“ bendriausia prasme siekia *atverti tiesą apie* svarstomus dalykus, tai „leviniškasis dialogas“ skatina *atsiverti kitam*, kurį sutinku priešais save, „veidu į veidą“.

SAVIŽINA ARBA „ARTIMO ARTUMAS“

Gerai žinomas garsusis posakis, priskiriamas Sokratui: „Pažink pats save!“ „Sokratiškasis dialogas“, atidžiau į jį pa-

žvelgus, iš tiesų siekia padėti pašnekovams pažinti ne kokią kitą tiesą, o *tiesą apie save pačius*. Kaip iškalbingai byloja

garsioji Platono *olos* analogija, mes gyvename tariamo žinojimo karalijoje, laikydami išankstinių nuomonių, nuostatų, nereflektuotų prielaidų ir vertinimų, kurie pridengia bei iškreipia tikrąjį pasaulio regėjimą. Tie, kurie myli tiesą ir pasiryžta jos ieškoti, turi nusimesti nuo akių tariamo žinojimo šydą, vadinasi, jie turi *atpažinti* savyje šias išankstines nuomones bei prielaidas, kurių laikosi ir jas kritiškai permąstyti, t. y. *save pažinti*. Čia mums kaip tik ir būtinas sokratiškasis kritiškumas bei sąžiningumas. „Pokalbiai su Sokratu“ – tai dialektinis tiesos ir savęs atradimo procesas, kuriame pažadintas iš snaudulio protas vis aiškiau padeda individui susivokti savyje ir pasaulyje.

Pažadinti protą iš naivaus tariamo žinojimo ramybės Sokratas savo dialoguose naudojo dvi pagrindines priemones – *sinkrizę* ir *anakrizę*. Jos padėjo išprovokuoti pašnekovą kalbėti ir dialogiškai plėtoti mintį. M. Bachtinas šias „sokratiškojo dialogo“ priemones apibūdina taip: „Sinkrizė buvo laikomas įvairių pažiūrų į konkretų dalyką sugretinimas... Anakrizė – tai pašnekovo žodžių sužadavimo ir provokavimo būdai, būdai, kuriais jis priverčiamas pasakyti savo nuomonę ir pasakyti ją iki galo. Sokratas buvo didelis tokios anakrizės meistras: jis mokėjo priversti žmones kalbėti, išsakyti žodžiais savo neaiškias, bet atkaklias ir išankstines nuomones, žodžiais jas nušviesti ir drauge demaskuoti jų melagingumą arba dalinumą; jis mokėjo išvilkti į dienos šviesą banalias tiesas ... Sinkrizė ir anakrizė dialogo gizuoja mintį, iškelia ją išorėn, paverčia

replika, įjungia ją į dialoginį bendravimą tarp žmonių“ (Bachtin, 1996, 129–130). Abu šie būdai kyla iš dialogiško tiesos prigimties supratimo, kuris yra „sokratiškojo dialogo“ pagrindas, ir abu jie padeda nušviesti mūsų tamsias, šiaudien sakytumė, pasąmonės gelmes ir tuo pačiu – save pažinti.

Tiesos paieška Sokratui buvo neatšiejama nuo *moralinio rūpesčio* siekti gėrio ir išminties. Refleksija atskleidžia vidinius asmenybės prieštaračius, kurie skausmingai žadina asmenybės vienvės troškimą. Tokia vienvė, kaip žinoma, Sokratui reiškė vienvę tarp Tiesos ir Gėrio pažinimo, žinojimo ir dorybės. Sokratiškieji pokalbiai kėlė jo pašnekovams ne grynai *teorinį* (mokslinį) susidomėjimą, o veikiau *asmeninį* teisingo ir gero, t. y. išmintingo gyvenimo rūpestį. Mąstymas, kuris neveda prie dorybės, arba išminties, sokratiškai žvelgiant, yra ne tik nevaisingas, bet ir neteisingas.

Tačiau šios išminties, arba dorybės, neįmanoma perteikti žodžiais iš anksto paruoštų taisyklių ar žinių pavidalu, jos negalime išmokyti ar parduoti, nes tikroji išmintis nėra teorinės žinios, o asmeninė *praktinė*, arba *egzistencinė*, laikysena – lygiai taip pat, kaip neįmanoma, pvz., už kitą apsispręsti ar nugyventi jo gyvenimą... Todėl Sokratas ir teigia savo pašnekovams esą jis „nieko nežinaš“: jis nežino universalių tiesų, kurias būtų galima perteikti kitiems kaip teorinę išmintį, kadangi pats Sokratas yra *įkūnytos išminties*, kuri *gyvena tiesa* pavyzdys: „Sokrato gyvenime būti ir filosofuoti buvo tas pats dalykas“ (Macei-

na, 1994, 20). Taigi dialoginė tiesos paieška jam buvo tapusi ne tik filosofavimu, bet ir buvimo būdu. Todėl „sokratiškasis dialogas“, kaip jį savo raštuose vaizduoja Platonas, jo pokalbio dalyviams tapdavo ne tik tam tikros idėjos, bet ir *asmeniniu išbandymu*, dramatišku gyvenimo įvykiu, kuris sukrėsdavo asmenybę – jos įprastą bei paviršutinišką požiūrį į gyvenimą.

Tačiau „sokratiškasis“ nežinojimas nereiškia agnosticizmo ar etinio reliatyvizmo. Sokrato laikysena reikalauja kritiškai pažvelgti į neiširtas nuomones bei „tiesas“, jas dialogiškai (dialektiškai) persvarstyti kartu su pašnekovais, tačiau jį tuo pačiu liudija *esant* tiesą tokiu neįlygstamu atsidavimu jai, kuris nepabūgsta net mirties. Sokrato heroizmas remiasi skaidria optimistine etine ir epistemologine prielaida – vienovės tarp Tiesos ir Gėrio, proto ir dorybės, mąstymo ir buvimo, teorijos ir praktikos prielaida. Šis graikiškasis racionalumo idealas gyvuoja filosofinėje tradicijoje ir šiandien, jis ypač imponuoja šiais visuotinio agnosticizmo bei reliatyvizmo laikais.

Tačiau E. Levinas oponuoja graikiškajai racionalumo prielaidomis besiremiančiai etiškumo sampratai, kuri leidžia, jo žodžiais, kalbėti tik apie „imanentinį“ dialogą tarp mąstančiųjų, vidinį sąmonės dialogą, užsibaigiantį savižina (Levinas, 2001, 301). Tokiam „imanentiniam dialogui“ Levinas priešpriešina „transcendentinį dialogą“ tarp asmenų Aš ir Tu, kuriame ne pažįstamas Aš ar kitas kaip objektas, bet tiesiogiai atrandamas kitas kaip Tu, arba transcendencija. Kitas asmuo, pasak E. Levino,

yra transcendencija – visiškai kitas nei aš pats: mus visuomet skiria „absoliuti distancija“ (Levinas, 2001, 300), kuri reiskia negalimybę kitą asmenį pažinti, t. y. mąstymu jį „susintetinti“. Tačiau kito transcendencija tuo pačiu yra „tikro“ dialogo – santykio tarp asmenų – galimybės sąlyga: santykis suponuoja asmenų skirtybę, jų netapatumą, kito transcendenciją. Dialoginiame santykiyje su kitu asmeniu pasiekiamą vienovę yra ne mąstančios sąmonės (savimonės) vienovė, o tikra tarpasmeninė bendrystė ir artumas, kurie įveikia solipsizmą bei egoizmą. Tuo tarpu pažinimas, siekiantis tapatumo, ignoruoja kito kitybę (transcendenciją) ir galiausiai pasilieka vienišo aš mąstau (ego cogito) imanencijoje.

Racionalus pašnekesys, E. Levino žodžiais, leidžia pašnekovams įeiti nebent „į vienas kito mąstymą“, jis priverčia „išgirsti proto balsą“, tačiau tuo didžioji intersubjektyvumo problema, pripažinta dar paties Platono, neišsprendžiama: „Kaip į šį dialogą atvesti priešiškas būtybes, linkusias į prievartą viena kitos atžvilgiu?“ (Levinas, 2001, 295). Kaip kalbėtis su tais, kurie girdi, bet neklauso proto balso?

Tokiu atveju, sako E. Levinas, „reikėtų atrasti dialogą, kuris padėtų pradėti dialogą“ arba „bent jau suponuoti išankstinę vienovę suverenaus ir dieviško pažinimo, save mąstančios substancijos, sprogusios į gausybę pakankamai savarankiškų sąmonių, ribotų savo akiračiais, priešingų savo skirtimis ir priešiškų vienos kitoms, kurios, vis dėlto pereinamos nuo vieno konflikto prie kito, būna priverstos arba spaudžiamos

pradėti dialogus, o jų dėka, žingsnis po žingsnio, turėtų susijungti žvilgsniai, atsirandantys iš daugybės požiūrių, bet vis dėlto būtini pilnatvei mąstymo, atgaunančio savo prarastą suverenumą bei *vienovę*, savo *aš mąstau* arba savo *sistemą*“ (Levinas, 2001, 295–296). Tai pagrindinis Vakarų filosofijos kelias. Jis įtvirtina mąstančiojo subjekto tapatumą, tačiau galiausiai palieka jį vienišą, nes neranda prieigos prie *kito asmens*, kuri galima atrasti tik *konkrečiai* – tiesioginiame tarpasmeniniame santykiyje.

Todėl „tikras“ dialogas, E. Levino supratimu, įvyksta tuomet, kai ieškoma *ne bendros tiesos*, šalinant bet kokią *kitybę* ir skirtį, o „*artimo artumo*“ arba *kito* priartėjimo prie manęs netarpiškame santykiyje peržengiant, o kartu ir išlaikant esminę – *kitybės* – distanciją. Toks susitikimas su kitu asmeniu kaip anapus manęs buvojančiu *kitu* sprogdina mūsų ego-izmo rėmus, t. y. mūsų būties-sau savęs pakankumą, tačiau tai nereiškia savęs praradimo: „Atvirkščiai, už būties-sau savęs pakankumo ribų

žmoguje pasirodo kita tobulumo galimybė, neišmatuojama savimonės tobulumu“ (Levinas, 2001, 297). „Leviniškasis dialogas“ užsimezga ir vyksta ne refleksijos dėka, o *malonės* dėka: kitam asmeniui mane aplankant ir man jį primant. Santykis, kai Aš susitinka su Tu, anot E. Levino, „yra etikos atėjimo pirmapradė vieta ir sąlyga“: jis suponuoja ne vien geranoriškumą, broliškumą, bet ir etinę privalomybę, kuri „iškyla vien dėl paties fakto, kad susitikime *kitas svarbesnis* už viską ... Gėrio konkretybė yra kito žmogaus vertingumas“ (Levinas, 2001, 302). Dialoginiame santykiyje slypi tam tikras „anapus savęs“ perviršis“ arba „artimo artumo perviršis“, t. y. etinė neabejingumo kitam asmeniui ir nesuinteresuotumo nuostata.

Išryškintos – graikiškoji ir žydiškoji – dialogiškumo sampratos remiasi viena bendra išvalga: *dialogas suponuoja žmogiškojo asmens ribas*. „Sokratiškasis dialogas“ atskleidžia žmogaus *mąstymo* ribotumą, o „leviniškasis dialogas“ – asmens *būties-sau savęs* nepakankumą.

NUOSTABA ARBA ATSAKOMYBĖ

Kaip žmoguje prabunda *ribinė sąmonė*, kuri skatina jį užmegzti ir palaikyti dialogą su *kitu*?

Sokrato ir Levino nuostatos šiuo klausimu skiriasi. „Sokratiškojo dialogo“ dalyviams būdinga laikysena – tai *nuostabos* apimto ir *besistebinčio* žmogaus laikysena; tuo tarpu leviniškojo dialoginio santykio subjekto pamatinė nuostata – tai *atsakomybės* už kitą asmenį nuostata.

Gera žinome, kad nuostaba buvo tas „pagrindinis patyrimas“, kuris žadi-

no graikų ir kitų didžiųjų Vakarų mąstytojų filosofinį mąstymą (Maceina, 1994; Šliogeris, 1994). Pvz., „nuostaba, pasak Hegelio, yra žmogiškosios dvasios atbudimas „iš atbukimo bei apdijimo“; tai jos atsipalaidavimas „nuo tiesioginio grynai praktinio santykio su pasauliu“ ir atsitraukimas nuo savo pačios „pavienio (*singular*) būvio“ (Maceina, 1994, 59).

Sokratas savo dialoguose, kaip minėta, demonstravo „nieko nežinančiojo“,

taigi *besistebinčio* žmogaus laikyseną, tuo be galo stebindamas ir net piktindamas savo pašnekovus, kurie tikėjosi išgirsia jį dėstant kokias nors tiesas (plg. *Valstybė*, 337e-338b). Tokia Sokrato strategija vadinama *ironija*, tačiau, kad ir kaip ji būtų vertinama, akivaizdu, jog ji skatino Sokrato pašnekovus *stebėtis* ir *klausti*, išitraukiant į pokalbį, o ne, priešingai, klausyti, įtikėti ir priimti arba žavėtis tuo, ką kalba kiti – išminčiai bei oratoriai (to savo kalbomis siekė sofistai bei retorikos meistrai). Nekritiška Sokrato pašnekovų pasitikėjimo autoritetais ar savo žinojimu nuostata tapdavo jo ironijos taikiniu, nes, pagal šį filosofą, kas nesistebi ir nefilosofuoja, tas gyvena tariamo aiškumo, o ne tikros tiesos akivaizdoje. Kasdienė naivi neklausianti ir nesistebinti būseną yra tiek filosofo nuostatos, tiek ir dialogiškos laikysenos priešybė.

Sokratas savąja dialektika sugriauna tokį pokalbio dalyvių žinojimo akivaizdumą taip, jog jo pašnekovai, Teaiteto žodžiais tariant, ima nepaprastai *stebėtis* – „kaipgi čia dabar gali būti!“, – jiems „kartais tiesiog svaigsta galva“ (*Nāžnān*, 155b-c). O Sokratas į tai atsako, jog toks stebėjimasis kaip tik ir yra būdingas filosofui (*Nāžnān* 155d). Nuostaba, kuri suardo tariamą būties aiškumą, yra patyrimas, kuris daro žmogų *atvirą* tiesos paieškai ir *kitam*, kartu ieškančiam šios tiesos. Todėl galima teigti, jog autentiška filosofinė laikysena, kylanti iš nuostabos, yra dialogiška laikysena, skatinanti išitraukti į „sokratiškąją pokalbį“, o filosofija graikiškąja prasme yra dialogo erdvė, kurioje susitinka tie, kurie, pabudę iš „dogmatinio

snaudulio“ (I.Kantas), siekia iš tiesų kažką suprasti. „Sokratiškasis dialogas“, žadinantis nuostabą, yra opozicija tiek „oficialiajam monologizmui, pretenduojančiam į gatavos tiesos žinojimą“, tiek ir „naiviam žmonių, manančių, kad jie tai jau žino kažkokias tiesas, pasitikėjimui savimi“ (Bachtin, 1996, 129). Sokratiškasis idealas visais laikais meta iššūkį vienos nuomonės tironijai, todėl nenuostabu, kad „visuomenė, neturinti sokratiškojo idealo, anksčiau ar vėliau įtvirtina kurios nors nuomonės prievar-tą“ (Putinaitė, 1999, 137).

Tuo tarpu „leviniškasis dialogas“ puoselėja kitą – ne teorinę, o veikiau praktinę – dialoginę nuostatą, kuri „išplaukia iš principo, kad žmogus yra *žmogui*“ (Levinas, 1994, 81). Tai – *atsakingumo* už kitą asmenį nuostata. Dialogas reikalauja *atsakyti* kitam, o tai, pasak E. Levino, reiškia atsakyti ne žodžiais, o *atsakyti už kitą asmenį* – prisiminti atsakomybę už jį (Levinas, 1994, 89). Sokratiškoji mąstymo laisvė ir graikiškoji nuostaba pasaulio kaip *kosmos* (t. y. darnos bei grožio) akivaizdoje, E. Levino akimis žiūrint, yra laikysenos, kuriomis pagrįstas ryšys su *kitu* yra pernelyg indiferentiškas, atsiribojantis, neatsakingas (Keršytė, 1999, 66); tai iš esmės net nėra „tikras“ santykis, kaip jį supranta E. Levinas ir visa šiuolaikinė žydiškoji dialogo filosofija.

Dialogiškas santykis su kitu asmeniu, E. Levino įsitikinimu, gali būti grindžiamas tiktai etiniu, o ne koku kitu (pažintiniu, emociniu, estetiniu) pagrindu, kadangi tik etinis santykis yra tiesioginis ir nesąlygiškas: „Ryšys su kitu

asmeniu užsimezga tiktai kaip atsakomybė, nepaisant to, ar ji būtų prisiimta, ar jos išvengta; ar žinome, kaip ją prisiimti, ar ne; ar galime padaryti ką nors konkretaus dėl kito asmens, ar ne“ (Levinas, 1994, 100). Tik etiniame santykiyje kitas asmuo tampa mums iš tiesų artimas – artimas ne „tiesiog erdvėje arba kaip giminitis“, nes tai juk atsitiktiniai ryšiai, o asmeniškai – kaip asmuo, už kurį *aš* jaučiuosi ir esu atsakingas (Levinas, 1994, 99). Atsakomybė supponuoja *Aš* ir *Tu* santykio unikalumą bei mano *Aš* orumą: juk mes jos negalime niekam perteikti. Niekas negali būti su *kitu* santykiyje taip, kaip *aš*, ir, vadinas, padaryti dėl jo tai, ką *aš* galiu padaryti dėl *kito*, duoti jam. Iš čia kyla ir nesąlygiškas atsakomybės už kitą asmenį imperatyvas: esame ir privalome būti atsakingi už kitą tiek, kiek būname su juo santykiyje – atsiliepti į kito kreipinį, jo vargą...

Šis atsakomybės už kitą asmenį suvokimas persmelkia, pasak E. Levino, *aš* iki pat gelmių, jis neleidžia jam nurimti savyje, štai kodėl dialogas neretai tampa problemiškas: „Kito apsilankymas sukrečia patį *aš* egoizmą“ (Levinas, 1999, 53-54). Tačiau kaip tik todėl atsakomybė yra pamatinė dialoginė nuostata: ji daro mus atvirus *kiekvienam* sutiktam žmogui *kaip asmeniui* ir sukuria tiesioginį etinį tarpžmogiškąjį ryšį, kuris egzistuoja nepriklausomai nuo jokių atsitiktinių (fizinių, socialinių ir kt.) veiksmų bei ryšių. Autentiškas dialoginis santykis su *kitu*, anot E. Levino, yra atsakomybė.

Jei „sokratiškasis dialogas“, žadinantis nuostabą, apeliuoja į jo dalyvių supratingumą bei mąstymo nuoseklumą, tai „leviniškasis dialogas“, užsimezgantis per atsakomybę, apeliuoja į dialoginio santykio subjekto moralinę brandą.

DIALEKTIKA ARBA DIAKONIJA

Ši priešstata, kurią norėtume taip pat išryškinti, nurodo į paties „sokratiškojo“ ir „leviniškojo“ dialogo *proceso* raiškos skirtingumą: Sokrato pokalbiai vyksta diskurso plotmėje kaip *dialektinis klausinėjimo ir atsakinėjimo procesas*, o E. Levino aprašytas dialoginis santykis skleidžiasi socialinėje plotmėje kaip *dialektinės praktikos*.

Graikiškoji dialektika, „suvokiama griežta filosofine prasme“, reiškė „meną tinkamai pateikti klausimus ir tinkamai į juos atsakyti“ (Kardelis, 2003, 137). Sokratas, kaip žinoma, buvo didelis dialektikos meistras, sukūręs savo garsųjį

elenktinį-aporetinį dialogo vedimo metodą. Jo esmė – dialoginis tezės tyrimas užduodant klausimus, kuriuo siekiama šią tezę paneigti arba įrodyti (?oū, 1985, 238–239). „Sokratiškojo dialogo“ prielaida yra *aporija* – mąstymo sutrikimas (ne psichinės negalios, o logikos prasme), susidūrus su prieštaravimais, neaiškumais, mįslėmis. Šio dialogo centre visuomet yra koks nors neaiškus *dalykas*, arba *problema*. Pagal Sokrato metodiką, svarbiausia pradedant pokalbį suformuluoti *klausimą-sprendinį (erotemą)*, kuris yra tiek paties dialogo, tiek ir mąstymo pradžia.

Toliau „sokratiškasis pokalbis“ vyksta kaip laisvas abipusis klausinėjimas ir atsakinėjimas, kuriame neretai apverčiamas „aukštytyn kojomis“ ne tik Sokrato pašnekovų supratimas apie dalykus, bet ir įprasti vaidmeniniai santykiai: kaip pažymi I. Kantas, čia nėra nei „mokytojo“, nei „mokinio“ griežta prasme, bet „abu privalo ir klausinėti, ir atsakinėti vienas kitam taip, jog atrodo, kad ir mokinys yra mokytojas“ (Žočiū, 1985, 231). „Sokratiškasis dialogas“ įtvirtina mąstymo laisvę ir jo dalyvių lygiateisiškumą. Vienintelis autoritetas, kuriam šie dalyviai turėtų nusilenkti – tai tiesos autoritetas. Dialektinis svarstymas Sokrato pokalbiuose kaip tik ir padeda išryškinti šią tiesą; jis yra tarytum vėtyklė (gr. *dialekein* reiškia ne tik „kalbėtis tarpusavyje“, bet ir „vėtyti“, metant iškulas pavėjui ir tuo skiriant pelus nuo grūdų – Maceina, 1994, 91), kuri, keliant tikslingus klausimus, padeda atskirti tikrus dalykus nuo netikrų, teisingus nuo klaidingų, pagrįstą žinojimą nuo tariamų „tiesų“.

Dialektinis mąstymas, kurį ugdo „sokratiškieji pokalbiai“ yra galingas euristinis instrumentas, todėl jis plačiai taikomas filosofiniame diskurse. Tačiau Sokrato dialogo metodika įdomi ir kitų sričių – edukologijos, dialogikos, kultūrologijos, semiotikos ir t. t. – specialistams. Ji neabejotinai aktuali ir mūsų dabartinei ugdymo praktikai, keliančiai jaunimo kritinio, pagrįsto, kūrybinio mąstymo bei dorinio sąmoningumo ugdymo uždavinius.

Tuo tarpu „leviniškasis“ dialoginis santykis su *kitu* steigiasi anapus racionalaus diskurso, būtent – socialumo, moralinės praktikos plotmėje. Anot E. Levino,

aš esu užklauiamas *kito* dar iki bet kokio tematizavimo, dar iki bet kokio apsieitimo nuomonėmis, ginčo ar susitarimo – užklauiamas per veidą, kuriuo *kitas* kreipiasi į mane savo nuogumu bei skurdu ir manęs prašo, maldauija, pagaliau – reikalauja ir įsako (Levinas, 1999, 52-54). Į tokį klausimą negali būti duotas joks teorinis, racionalus atsakymas, tačiau „tai klausimas, <...> senesnis už tą, kuris veda į atsakymą, o nuo čia galbūt ir į naujus klausimus, senesnis už garsiuosius klausimus, pasak Wittgensteino, turinčius prasmę tik ten, kur įmanomi atsakymai“ (Levinas, 2001, 327). Šis užklauiimas, kuris ateina iš kito žmogaus veido, kyla ne iš paprasto pažinimo trūkumo ar kokio nors tikėjimo tezės netikrumo, o iš jo egzistencijos problemiškumo – tai ne kas kita, kaip *būties prasmės* klausimas, kurį E. Levinas laiko ne metafiziniu, o etiniu: veidas užklauias būties prasmę ne abstrakčiai – „kodėl yra būtis, o ne greičiau niekis?“, o konkrečiai – *mano* būties prasmę, E. Levino teigimu, iškeldamas man klausimą „dėl-kito-žmogaus-mirties“ ir „*mano teisės būti*“, kurio reikalauja žmogiškumas (Levinas, 2001, 319-336). Žmogiškumas iš mūsų reikalauja ne teorinio, o praktinio, arba egzistencinio, atsakymo į šį būties prasmės klausimą *par excellence*: pasak E. Levino, toks atsakymas yra išbudusi atsakomybė, kuri reiškiasi konkrečiai – kaip *kito* rūpesčių prisiėmimas sau, pasišventimas *kitam*, t. y. *diakonijs*.

Diakonijs sąvoka yra atėjusi iš religinio konteksto, kuriame ji reiškia „dieviškąją tarnystę“, „pasišventimą Dievui“, kylantį iš religinio žmogaus ir Dievo santykio. E. Levinas savąją diakoni-

jos sampratą taip pat grindžia religine vizija iš *Senojo Testamento Izaijo* knygos 53 skyriaus, kuriame kalbama apie *Viešpaties Tarną*, prisiėmusį ant savo pečių visas žmonių negalias (Iz 53,4). Tačiau E. Levino filosofijos kontekste ši diakonijos vizija perkeliama į grynai etinę žmogiškųjų santykių plotmę: tarnystė artimui turi etinę vertę nepriklausomai nuo religinės perspektyvos. Diakonijos esmė – „atlyginimui abejingas tarnavimas“ (Levinas, 2001, 284). Tik toks tarnavimas artimui, filosofo supratimu, padaro žmogų vertą ir religijos pažadų. Monoteistiniame žydiškojo religinio mąstymo kon-

tekste dialogas su Dievu mąstomas analogiškai žmogiškajam Aš-Tu santykiui, kuris religijoje yra Aš santykis su amžinuoju ir dieviškuoju Tu. E. Levino požiūriu, etinis santykis grindžia religinį santykį: „transcendencija į Dievą“ atsiranda dėl „etinės transcendencijos“ – iš santykio su kitu asmeniu (Levinas, 2001, 245). Todėl diakonija turi tą pačią prasmę tiek etikoje, tiek religijoje – ji yra *egzistencinis* atsakymas į Kito asmens kreipinį, atsakymas į manosios *būties* užklausa: įprasminantis *buvoimas-kitam*, nutildantis „bevardį ir beprasmį būties gaudesį“ (Levinas, 1994, 47).

APIBENDRINIMAS

Aprašytosios dvi dialogo alternatyvos – „sokratiškasis“ ir „leviniškasis“ dialogas – atskleidžia, jog dialogo sampratos gali labai skirtis pagal tai, kuriam dialogo aspektui – diskursyviajam (*logos*) ar intersubjektyviajam (*dia*) – teikiama ypatinga reikšmė, nors pirmą kartą graikiškoji *dialogo* sąvoka etimologija numano abu šiuos aspektus esant svarbius dialogui. „Sokratiškasis“ idealas, kurį puoselėja Vakarų filosofinė tradicija, atskleidžia, jog vaisingas dialogas įmanomas tik išlaikant *atvirumą tiesai*, kuri nepriklauso nė vienam individui ar grupei, bet yra prieinama visiems mąstantiesiems. O „leviniškoji“ žydiškojo mąstymo perspektyva išryškina, kad prasmingas kiekvienas dialogas, kuriuo mes kreipiamės į kitą asmenį kaip į Tu, *atsiveriame kitam*. Tiek „sokratiškasis dialogas“, tiek ir „leviniškasis dialogas“ skaidrina individo moralinę savimonę:

Sokratas skatina kritiškai mąstyti, siekti dorybės ir nepasiduoti visuomenėje besireiškiančioms antidialogiškoms autoritarizmo, konformizmo, dogmatizmo ir t. t. tendencijoms; E. Levinas primena mūsų visuotinę atsakomybę, kurios suvokimas žadina tauriausią žmogiškumą.

Manytume, jog įmanomas dialogas tarp paties Sokrato ir E. Levino: subjektyvi tokio dialogo prielaida būtų bendras abiem filosofams etinis rūpestis žmogiškuoju gėriu bei gyvenimo prasmingumu ir jų abiejų ištikimybė dialogiškumo principui. Tuo tarpu erdvė, kurioje įmanomas Sokrato ir E. Levino, *graiško* ir *žydo*, taip pat kitų filosofinių mokyklų, tautų, kultūrų ar epochų atstovų susitikimas bei dialogas yra pati *filosofija*, jos gyvoji tradicija, kuri yra hermeneutinė nenutrūkstančio pokalbio tarp mąstančiųjų apie svarbiausius žmogiškosios būties ir prasmės klausimus erdvė.

Literatūra

- Bachtin M. (1996) *Dostojevskio poetikos problemos*. Vilnius: Baltos lankos.
- Deurzen-Smith E. (1997) *Everyday mysteries*. London and New York: Routledge.
- Kardelis N. (2003) *Vienovės įžvalga Platono filosofijoje: daktaro disertacija*. Vilnius: VU.
- Keršytė N. (1999) *Diakonija anapus dialogo* // Baltos lankos, Nr. 11, p. 63-83.
- Levinas E. (1996) *Etika ir begalybė*. Vilnius: Baltos lankos.
- Levinas E. (1999) *Kito pėdsakas* // Baltos lankos, Nr. 11, p. 43-62.
- Levinas E. (2001) *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*. Vilnius: Aidai.
- Maceina A. (1994) *Filosofijos kilmė ir prasmė* // Maceina A. *Rinkiniai raštai*. T. 6. Vilnius: Mintis.
- Platonas (1981) *Valstybė*. Vilnius: Mintis.
- Putinaitė N. (1999) *Kantas – dialogo filosofas?* // Baltos lankos, Nr. 11, p. 122-138.
- Sodeika T. (1998) *Martinus Buberis ir žydiškoji „graikiškojo mąstymo“ alternatyva* // Buber M. *Dialogo principas I. Aš ir TU*. Vilnius: Katalikų pasaulis.
- Šliogeris A. (1995) *Transcendencijos tyla*. Vilnius: Pradai.
- Zabielaite D. (1999) *Apie filosofinį mąstymą, kylantį iš buvimo tikrovės gėryje* // Baltos lankos, Nr. 11, p. 100-121.
- Zappen J. P. (2004) *The Rebirth of Dialogue: Bakhtin, Socrates, and the Rhetorical Tradition*. New York: Hardcover.
- Буш Г. (1985) *Диалогика и творчество*. Рига: Авотс.
- Джохадзе Д. В. (1997) *Философия античного диалога*. Москва: Диалог-МГУ.
- Платон (1970) *Тезет* // Платон. *Сочинение в трех томах*. Т. 2. Москва: Мысль.



ALGIRDAS DEGUTIS

Kultūros, filosofijos ir meno institutas

PROBLEMOS SU ALTRUIZMU

Problems with Altruism

SUMMARY

It is argued that the ethics of selflessness as expounded by Levinas and Derrida is ultimately incompatible with the principles underlying a free society. Altruism, as well as the faddish "alterism", leads to the moral stance of paternalistic arrogance or self-immolation (or both), a stance impossible to sustain. The ethics of self-dependence, as propounded by Adam Smith, is still the best we have.

Ar privalau aukotis kitam? Emanuelis Levinas ir jam įkandin Jacques'as Derrida šį klausimą traktuoja kaip retorinį ir teigia visišką atsidavimą kitam (kitiems) kaip doro (etinio, moralaus) elgesio sąlygą ir kriterijų. Pasak Levino, turiu pakelti atsakomybės už kitą našta, net nebūdamas jam niekuo įsipareigojęs, net jo nepažindamas. Esu slegiamas neprisiimtos atsakomybės. Ši atsakomybė „plyti už ribų to, ką galėjau ar negalėjau padaryti kitam, tarsi būčiau atsidavęs kitam žmogui dar nebūdamas atsidavęs sau pačiam“.¹ „Mano buvimas pasaulyje arba mano 'vieta saulėje', mano buvimas namuose, – ar tai nėra jau užėmimas erdvės, priklausančios kitam

žmogui, kurį jau engiu, marinu badu arba išstumių į trečiąjį pasaulį; ar tai nėra atstūmimo, atskyrimo, nutrėmimo, apnuoginimo, žudymo aktai?“² Nuo šios pareigos „man neįmanoma išsilaivinti tariant 'Tai ne mano reikalas'. Nėra pasirinkimo, nes visada ir neišvengiamai tai yra mano reikalas. Tai yra unikalūs 'pasirinkimo nebuvimas', kuris nėra vergovė“.³ Derrida panašiai radikalizuoja kantiškąją „svetingumo“ sąvoką: grynasis svetingumas paverčia šeiminingą svečio įkaitu, reikalauja atsivėrimo „tam, kuris nėra nei laukiamas, nei kviečiamas. Bet kuriam, atvykstančiam kaip absoliučiai svetimam lankytojui, naujam atvykėliui, neidentifikuojamam“.

RAKTAŽODŽIAI. Altruizmas, teisingumas, kolektyvizmas, individualizmas.

KEY WORDS. Altruism, justice, collectivism, individualism.

jamam ir nenumatomam, žodžiu, – visiškai kitam“.⁴

Altruistinis rūpinimasis „kitu“ ir „svetimu“ nuo seno teikiamas kaip pamatinė asmens dorybė: religiniame kontekste – kaip prigimtinės kaltės (pirmosios nuodėmės) išpirkimo priemonė, pasaulietiniame kontekste – kaip kolektyvistinės etikos postulatų. Terminą „altruizmas“ sugalvojo Auguste'as Comte'as, kuris jį suvokė kaip „egoizmo“ priešybę ir teikė kaip krikščioniškojo aukojimosi Dievui pakaitalą. Naująją „dievybę“ turėjo tapti Žmonija: tarnavimas ir aukojimasis Žmonijai turėjo pakeisti tarnavimą Dievui. Tokiu būdu turėjo būti pašalintas ne tik Švietimo filosofų, bent iš dalies jau pripažįstamas egoizmas, bet ir tas „besaikis savanaudiškumas“, kuriuo, pasak Comte'o, pasižymėjo viduramžiškoji sielos išpirkimo – pomirtinio gyvenimo pažado – etika.⁵

Pačią idėją – kad rūpinimasis kitais yra moraliai pagirtinas, o rūpinimasis savimi (net savo pomirtiniu gyvenimu) yra moraliai bevertis arba smerktinas – filosofiskai įtvirtino Kantas, teigdamas absoliutų pareigos prioritetą norų ir polinkių (laimės siekio) atžvilgiu. Visiškas klusnumas pareigai, nesitikint jokios naudos ar atlygio, yra būtinoji moralaus elgesio sąlyga. Kantas tęsia tradicinę krikščioniškosios moralės kovą su „pagunda“, tačiau suteikia šiai kovai radikalesnę pavidalą. Ankstesnieji moralistai dorybę vienaip ar kitaip siejo su žmogaus žemiškaisiais ar dangiškaisiais interesais, o Kantas atskiria ir izoliuoja moralę nuo *bet kokių* asmens norų, interesų ar polinkių: „ne baimė, ne polinkis, o tik pagarba dėsniui yra tas aksti-

nas, kuris poelgiui gali suteikti moralinę vertę“ ... „savo laimės principas labiausiai nepriimtinas ... todėl, kad jis pakiša dorovei motyvus, kurie ją žlugdo ir naikina visą jos didingumą“.⁶ Moraliai tobulas asmuo (tobuloji arba dieviškoji valia) laisvai paklustų moralės dėsniui, nes jis būtų neveikiamas jokių savo interesų, norų ar geismų; jis būtų *nesuinteresuotas* pamatine ir visa aprėpiančia prasme. Tačiau realus, netobulas asmuo, kurio valia nėra absoliučiai gera, kuris siekia tenkinti savo interesus (siekia savo laimės), privalo save tramdyti pareigos saitais.

Tobulo nesuinteresuotumo priešybė yra savimeilė ir savanaudiškumas. Todėl pamatinė alternatyva yra moralės dėsnių *arba* savimeilės principas. Žmogaus sugedimas („radikalusis blogis“ žmoguje) yra ne tai, kad jis siekia savo interesų, bet tai, kad savo širdyje linksta teikti jiems prioritetą prieš moralę, net jeigu išoriniais veiksmais tenkina moralės reikalavimus. Nuolatinė nuožmi kova su pagundomis yra moralaus žmogaus lemtis, ir kuo stipresnės pagundos, kurias jam tenka įveikti, tuo didesnis moralinis nuopelnas jam priklauso. Kova ir kančia – ne laimė ar vidinė ramybė – yra doro žmogaus lemtis. Idealus žmogus, pasak Kanto, yra tas „asmuo, kuris būtų pasiryžęs ne tik pats vykdyti visas žmogiškasias pareigas, žodžiu bei pavyzdžiu kaip galima plačiau apie save skleisdamas gerį, bet, nors ir gundomas didžiausių vilionių, būtų pasirengęs iškęsti visas kančias, gėdingiausią mirtį, kad pagerintų pasaulį netgi savo priešų labui“ ... „tik toks žmogus turi teisę save laikyti tokiu, kuris nėra visai

nevertas dieviškojo palankumo“.⁷ Vientartinis Kristaus kančios ir aukos aktas simbolizuoja tiesą, kad šias „kančias naujasis [moralinis] žmogus turi nuolat kęsti visą gyvenimą“⁸.

Kanto moralinėje sistemoje nėra vietos jokiems asmeninės naudos išskaičiavimams – kokio nors atlygio lūkestis diskredituoja moralines asmens pastangas. Asmens dorumo laipsnį lemia net ne kitam suteiktos naudos mastas, bet jo paties prarastos naudos (nuostolio, praradimo, netekties) mastas. Morale yra tikslas pats savaime, o ne priemonė kokiems nors asmens tikslams. Už moralės ribų – kaip nemoralūs arba amoralūs – lieka visi veiksmai, kurių motyvacija yra asmeninis suinteresuotumas.

Kadangi žmogus niekada negali būti tikras, ar už jo veiksmų motyvų neslypi kokie nors egoistiniai siekiai, prie doro žmogaus idealo jis labiausiai priartėja tada, kai įveikia stipriausius iš šių siekių. Mąstant paradoksaliai, doriausias žmogus kaip tik ir yra tas didžiausias savanaudis, kuris įveikia savo savanaudiškumą po titaniškos vidinės kovos. Kantas radikalizuoja krikščioniškąją aukojimosi moralę: įsakas „mylėk savo artimą kaip pats save“ vis dar pripažįsta savimeilę kaip atskaitos tašką. Kantas jį atmeta. Šia prasme jis atmeta ir Antikos graikų bei XVIII a. Švietimo epochos mąstytojų pozityvesnį požiūrį į savimeilę. Kantui veiksmas yra moralus, tik jeigu yra atliekamas iš pareigos, negaunant iš to jokios naudos – nei materialios, nei dvasinės; bet kokia asmeninės naudos priemaiša yra smūgis „mano moralumui“. Faktiškai, negaliu aukotis kitam džiaugsmingai, su malo-

numu (nes tai reikštų, kad gaunu dvasinės naudos), veikiau turiu tai daryti kankindamasis, nekęsdamas savęs, kovodamas su savimi, naikindamas savyje savo „aš“, savo ego.

Levino ir Derrida rūpinimasis „kitu“, jų „alterizmas“, yra šio radikalaus altruizmo atmaina. Šis altruizmas nėra tik paprastas kvietimas geranoriškumui kitų atžvilgiu, pasirengimui padėti kitam nelaimės atveju. Veikiau jis reikalauja, kad kito (kitų) gerovė būtų kiekvieno aukščiausioji vertybė ir svarbiausias siekis. Net jeigu altruistai ir nesutaria dėl to, kas yra tas „kitas“, kuriam būtina aukotis, jie sutaria dėl to, kad individas privalo aukotis – privalo dovanai teikti savo gėrybes kitiems, nereikalaudamas ir nesitikėdamas dovanų mainais. Abipusių mainų viltis diskvalifikuotų jį kaip moralinį subjektą.

Aukojimasis yra komercijos priešybė. Jis turi būti grynas, be jokių atsakomojo aukojimosi lūkesčių. Šių autorių postuluojamoji neprisiimta vienpusė subjekto atsakomybė už „kitą“ užkrauna jam neapibrėžtą, todėl ir neišperkamą kaltę dėl savo paties egzistencijos. Ši kaltė jį verčia nuolat murkdytis nešvarios sąžinės liūne, nes jam nėra žinomos nei tos atsakomybės ribos, nei jos įvykdymo kriterijai. Subjekto pareigos „kito“ atžvilgiu yra begalinės, todėl niekada negali jaustis atlikęs savo pareigą, niekada negali nurimti ir atsipūsti. Ribiniu atveju jis turi būti pasirengęs atiduoti savo gyvybę už kitą. Tiesą sakant, būtent šis subjekto pasirengimas pasiaukojančiai mirčiai galiausiai garantuoja jo etinių gestų švarumą, nes tik taip gali būti pašalintas įtarumas jų grynumu ir

būti garantuota jų nepriklausomybė nuo asmeninio suinteresuotumo.

Galima pasakyti ir dar daugiau: tik jeigu nėra amžinojo gyvenimo anapus, mano laikinas gyvenimas šiaip man turi aukščiausiąją vertę. Tad tik tardamas, kad mano gyvenimas šiaip yra mano vienintelis ir paskutinis gyvenimas, galiu – jį paaukodamas – padaryti didžiausią ir kilniausią auką. Kitaip sakant, tik mirtis be prisikėlimo vilties garantuoja mano moralinės aukos grynumą ir nesuinteresuotumą. Mėginimas įsiteikti Dievui – atmestinas. Tai reiškia, kad tik tada, kai „kitas“ užima Dievo vietą tapdamas „Kitu“, mano santykis su juo tampa grynai etinis, peržengdamas net mano būties ribas. Atrodo, būtent taip galima interpretuoti Levino etiką kaip kažką „anapus būties“.

Altruizmas reikalauja „aš“ mirties. Tai skamba paradoksaliai. Jau turi kilti abejonių, ar dorovė kaip aukojimasis yra logiškai neprieštaringa sąvoka. Aukodamasis, atiduodu tam tikrą savo vertybę nesitikėdamas nieko gauti mainais. Mano motyvas turi būti atsakomybės (kaltės) jausmas, o ne noras, tarkime, sublizgėti kitų akyse. Tačiau savo altruistiniu veiksmu atsikratydamas atsakomybės dalies ir taip sumažindamas savo kaltę vis dėlto siekiu gauti tam tikrą plusą – bent jau sumažėjusios kaltės pavidalų. Juk be šio pluso mano auka būtų beprasmė – mano veiksmas būtų iracionalus, nesuprantamas, nemotyvuotas. Nesuinteresuota dovana leidžia davėjui pasiekti specifinį tikslą – kilstelėti save laipteliu į moralės aukštumas. Šia prasme neįmanoma nieko duoti vi-

siškai veltui. (Nebent iškart būtų atiduodamas pats gyvenimas ir tos aukštumos būtų pasiekiamos tik negyviems.)

O ar tas, kuriam skiriu savo auką, gali ją priimti? Ar įmanoma priimti veltui duodamą gėrybę ir nepadaryti sau moralinės žalos? Gavęs (priėmęs) dovaną asmuo tam tikru mastu praturtėja – tad bent jau tuo mastu jam pradeda galioti altruizmo reikalavimas. (Ar tas reikalavimas negalioja nieko neturinčioms?) Norėdamas būti (išlikti) moraliau, jis turi tos dovanos išsižadėti – perduoti ją kitam (kitiems). Tarsi karšta bulvė, įmesta į jūsų delnus, altruistinė dovana turi būti nedelsiant permetama kitam (kitiems); kitaip ji suterš jūsų moralinį veidą. Todėl moralus žmogus niekada nieko negali gauti (priimti) veltui. Tiesą sakant, altruistiškai apdovanoti galima tik amoralų žmogų! Tik jis nėra saistomas altruistinės moralės. Taigi, atrodo, jog neįmanomas ir joks tarpasmeninis altruistinis aktas⁹.

Todėl turbūt neatsitiktinai Comte'as aukų atnašavimo objektu ragino laikyti ne šį ar tą konkretų individą, o visą Žmoniją apskritai. Tokią abstrakciją hipostazuojant kaip naują nemarią būtybę išsaugomas teologinis (mistinis) aukojimosi elementas ir kartu teoriškai užkertamas kelias galimybei, kad kas nors egoistiškai susisems paaukotų gėrybių naudą. Lieka tik grynas žmonių aukojimasis – žmonijai, rasei, klasei, ateities kartoms, valstybei. Šios abstrakcijos, tarsi juodosios skylės, sugeria moralinę žmonių energiją. Praktiškai tokio pobūdžio pasiaukojimo raginimai, jeigu jais patikima, visada baigiasi žmonių auko-

jimu kokiam nors kolektyvistiniam stabui – aukojimu, kurį vykdo ir iš kurio pelnosi to stabo pasaulietiniai žyniai. Altruizmas čia pasirodo kaip širma, pridengianti visai kitokią darbotvarkę – paternalistinio arba „maternalistinio“ žmonių valdymo ir reguliavimo projektus, kuriuos mėgina įgyvendinti įvairios kolektyvizmo doktrinos. Panašiai ir tas altruizmas, kuris skelbiamas kaip tarpusavio aukojimasis, kaip triūsas „bendram labui“, už kurį žadamas atlyginamas vaišėmis prie „bendro stalo“, visada baigiasi Orwello ferma.

Altruistinė energija gali reikštis ir kitokiais pavidalais. Nudegęs pirštus su kolektyvistiniais XX a. eksperimentais, altruizmas dabar mėgina rasti naujų stabų aukojimosi ritualui. Bene ryškiausias šios pastangos pavyzdys yra šiuolaikinis „viktimizacijos“ diskursas. „Socialiai susirūpinę“ filosofai ir socialiniai kritikai nepaliaujamai ieško „Kito“ – to, kas šiuolaikinėje visuomenėje yra „atskirta“, „atstumta“, „marginalizuota“, „represuota“, ir kas turi būti iš šios „atskirties“ išvaduoja. „Kitas“ paprastai konkretizuojamas kaip vienokia ar kitokia „nuskriaustųjų ir pažemintųjų“ grupė – ja gali būti neturtėliai, rasinė ar seksualinė mažuma, lytis, „trečiasis pasaulis“, įvairūs multikultūralizmo „kilnūs laukiniai“. Šis „Kitas“ kaltinančiai žvelgia ne tik į „mane“, bet ir į „mus“, t. y., pavyzdžiui, į WASP-us (*White Anglo-Saxon Protestants*), į Vakarų pasaulį ir ypač į Jungtines Valstijas kaip to pasaulio kvintesenciją. Dauguma šių kritikų užima poziciją, kurią taikliai apibūdina Alberto Camus frazė apie „atgailaujančius teisėjus“. Jų mąstymo „kritiškumas“ vi-

sada nukreiptas į Vakarų civilizacijos idėjas, o jo „atvirumas“ visada reiškiasi simpatizavimu jai priešiškomis idėjomis. (Pakanka prisiminti Susan Sontag moralinį plakimąsi dėl „baltosios rasės, vėžinio auglio žmonijos istorijoje“.)

Esminė šios nuostatos prielaida yra įsitikinimas, kad jokia „atskirtis“ nėra pelnyta, kad atskirtieji yra atskirti nepagrįstai ir neteisėtai. Antai neturtėliai yra ekonomiškai „atskirti“ ne dėl savo pačių kaltės, bet dėl kapitalistinės santvarkos primetamų turto paskirstymo principų; seksualinės mažumos diskriminuojamos ne dėl to, kad dauguma žmonių nenori su jais turėti reikalų, o dėl to, kad visuomenei primesti patriarchaliniai santykiai; „trečiasis pasaulis“ kenčia nuo ligų ir skurdo ne dėl savo paties ydų, bet dėl „kolonializmo traumos“ ir t. t. Šis įsitikinimas veda į urminę kaltės amnestiją. Nuo „atskirtųjų“ nuimama atsakomybė už savo padėtį ir užkraunama kitiems – tiems, kuriems nepavyksta jos atsikratyti. Altruizmo globotinių moralinio pranašumo požymiu paprastai laikomas koks nors trūkumas, silpnumas, defektas¹⁰. Todėl altruistinis „globėjas“ žvelgia į savo globotinį kaip į aplinkybių vergą, kaip į bevalę būtybę, neatsakančią už savo veiksmus. Maža to, altruistinį sentimentalizmą visada lydi dar ir paternalistinė arogancija.

Ši nuostata kartais pasireiškia drastiškais pavidalais. Antai Jürgenas Habermasas ir Jaquesas Derrida, ieškodami teroro „giluminių šaknų“, galiausiai jas išvelgia Vakarų ir likusio pasaulio ekonominėje nelygybėje. Sprendimu jie laiko globalinį sulyginamąjį turto perskirstymą. Pasak Habermaso, „Politiškai

nesutramdžius nežaboto kapitalizmo ... Vakarai bus suvokiami kaip engėjas¹¹. Žodžiu, Vakarams jie siūlo arba „keisti savo režimą“, arba mokėti išpirką „kitiems“ už savo santykinę gerovę. Derrida, aiškindamas rugsėjo 11 teroro išpuolių „gilumines priežastis“, kelia klausimą, ar negali būti teroro be žudymo? Ar negali būti taip, kad neveikimas, nenorėjimas žinoti, kad kažkur pasaulyje žmonės miršta nuo bado, nuo AIDS ir t.t., yra „daugiau ar mažiau“ sąmoningos ir tikslingos teroristinės strategijos atmaina“? Reikšmingai palikdamas šį klausimą neatsakytą, Derrida žengia dar vieną žingsnį: „teroras gali veikti ... tarsi pats savaime, kaip tam tikro mechanizmo, tam tikro jėgų santykio rezultatas... niekam ... to net nesuvokiant ir nejaučiant dėl jo atsakomybės“¹². Permatomai aišku, kas yra tas ‘mechanizmas’ – altruizmo neišpažįstanti, išnaudotojiškoji kapitalizmo sistema. Peršama išvada, kad rugsėjo 11 fanatikai tik atsakė realiu teroru į ‘daugiau ar mažiau’ sąmoningą Vakarų terorą, t.y. pasinaudojo savigynos teise. Ne jie esą tikrieji nusikaltėliai. Tikrasis kaltininkas yra kapitalistinė Amerika: dėl altruistinio veiklumo stokos ji ir nusipelno bausmės. Sąvokų ‘dekonstravimo’ ir perlydymo būdu – „falogocentrizmo“ įveikos būdu – Derrida faktiškai teisina terorizmą. Būtent šios dekonstruotos logikos kontekste trivialis Benjamino Netanyahu teiginys „giluminė terorizmo priežastis yra teroristai“ nuskambėjo kaip aforizmas.

Grįžtant prie bendresnės altruizmo problemos, verta pasvarstyti ir Ayn Rand teikiamą altruizmo apibrėžimą.

Ayn Rand atmeta kaip blogį būtent tai, ką Levinas ir Derrida teikia kaip gėrį: „Pamatinis altruizmo principas teigia, kad žmogus neturi teisės egzistuoti savo paties labui, kad tarnavimas kitiems yra vienintelis jo egzistencijos pateisinimas ir kad pasiaukojimas yra jo aukščiausioji moralinė pareiga, dorybė ir vertė. ... [sprendžiant altruizmo klausimą] svarbiausia yra ne tai, ar turite duoti skatiką elgetai ... bet tai, *turite ar neturite teisę egzistuoti neduodamas* jam to skatiko ... ar turite išsipirkinėti savo gyvenimą, skatikas po skatiko, iš bet kurio elgetos, kuris prie jūsų prisiartina, ir ar jūsų gyvenimas ir jūsų būties prasmė yra pradinis užstatas kitų poreikiams“¹³.

Žinoma, tai yra retoriniai klausimai. Joks asmuo nėra niekam nieko skolin gas – nebent yra išiskolinęs. Į mane nukreiptas kito žvilgsnis, į mane ištiesta kito – net miršančio iš bado – ranka niekuo manęs neįpareigoja. Niekas neprivalau atiduoti kitiems – nebent pats taip nusprendžiu. Mano dovana kitam nėra skolos grąžinimas, nėra kaltės išpirka. Kito poreikiai nesukuria jam jokios teisės į mano vertybes. Nepažeidžiu jokių kito žmogaus teisių atsisakydamas jam pagelbėti ar atsisakydamas su juo bendrauti. Nesu kaltas dėl kito nesėkmių, nesu ir jo sėkmės dalininkas – nebent savo noru su juo susidėčiau. Nesu niekieno įkaitas ir niekas nėra mano įkaitas. Ayn Rand romano „Nusipurtęs Atlasas“ herojus patetiškai pareiškia: „Prisiekiu savo gyvenimu ir savo meile gyvenimui, kad niekada negyvensiu kito žmogaus labui ir neprašysiu kito žmogaus gyventi mano labui.“

Ayn Rand skelbia kaip iššūkį gryo individualizmo moralei – teikdama ją kaip alternatyvą „mazochistinei“ (Kanto) ir „sadistinei“ (Nietzsche's) moralei. Tačiau iš tikrųjų ji tik perfrazuoja tą moralės sampratą, kurią paskelbė Amerikos Nepriklausomybės deklaracija, teigdama prigimtine asmens teisę į „gyvybę, laisvę ir laimės siekį“. Ši teisė yra ne kas kita, kaip teisė į savanaudiškumą – teisė, kurią sistemiškai gynė klasikiniai liberalai, tokie kaip Johnas Locke'as ir Adamas Smithas, ir mažiau sistemiškai – daugelis ankstesnių autorių. Tad altruizmo moralė nuo seno turi rimtą konkurentę. I. Kanto amžininkas, Adamas Smithas, aiškino, jog visos dorybės atsiskleidžia tik savanoriškų santykių erdvėje. Pavyzdžiui, labdara galima tik ten, kur ji nėra privaloma. Jis išskiria tik vieną dorybę, kuri gali būti įtvirtinama ir išreikalaujama jėga. Toji dorybė – tai „paprastas“ teisingumas. „Paprastas teisingumas daugeliu atveju yra tik negatyvi dorybė, ir jis mums tik draudžia skriausti savo kaimyną. Žmogus, kuris tik susilaiko nuo kėsinosi į kaimyno asmenį, nuosavybę ar gerą vardą, žinoma, nėra itin nusipelnęs pozityvia prasme. Tačiau jis tenkina visus reikalavimus to, ką vadiname teisingumu ... Dažnai galime patenkinti visus teisingumo reikalavimus ramiai sėdėdami ir nieko nedarydami“¹⁴.

A. Smithas čia tiknurodo skiriamąjį individualistinės moralės bruožą – negatyvų jos reikalavimų pobūdį. Asmuo privalo tik susilaikyti nuo agresijos. Ir jis gali būti baudžiamas tik už agresiją – už kėsinimąsi į kito žmogaus asmenį ar nuosavybę, bet ne už neveikimą, pavyz-

džiui, ne už nesirūpinimą tais, kuriems jis nėra kuo nors įsipareigojęs. Teisingumas reikalauja ne aukojimosi kitiems, o tik susilaikymo nuo agresyvių veiksmų. Jis nereikalauja ką nors atiduoti, o tik draudžia atimti. Todėl, tenkindamas jo reikalavimus, individas nieko nepraranda, nieko neaukoja. Smithas neatmeta visų tų simpatinių santykių, kurie žmones sieja jų įvairiose bendruomenėse ir kurie reiškiasi praktiniais atjautos, užuojautos ir paramos aktais. Tiesą sakant, šis jo traktatas skirtas būtent šių santykių analizei. Tačiau jis atmeta tą moralę, kuri iš asmens reikalauja besąlygiško rūpinimosi kitais: „Rūpinimasis visuotine visų protingų ir juslinių būtybių laime yra Dievo reikalas. Žmogui skirta daug kuklesnė užduotis, labiau atitinkanti jo silpnas galias ir supratimo ribotumą – rūpinimasis savo paties, savo šeimos, savo draugų, savo šalies laime“¹⁵. Natūralūs simpatijos ryšiai klostosi koncentriniais ratais aplink individą – tolydžio silpnėdami. Todėl altruistinis rūpinimasis svertimais, apleidžiant, pavyzdžiui, savo vaikus, Smithui yra ne dorybė, bet yda.

A. Smithas taip pat garsėja kaip kapitalizmo ekonominės sistemos teoretikas, tačiau jis ne mažiau nusipelnė ir kaip moralės principų, kuriais ši sistema remiasi, analitikas. Jis vienas pirmųjų suvokė, kad individai, kai jie saistomi tik „paprasto“ teisingumo reikalavimų ir veikia siekdami tik savo pačių naudos, gali sukurti taikią ir klestinčią visuomenę. Dar daugiau: kad tokios visuomenės negalėtų sukurti joks altruistiškai nusiteikęs „valstybės vyras“. „Atgailaujančių teisėjų“ dabar plačiai skelbiamas „socialinis“, „globalinis“, „bega-

linis“ teisingumas yra Smitho „paprasto“ teisingumo priešybė. Prieš ką nors duodamas vieniems jų teisingumas turi atimti iš kitų. Jo aukštai iškelta moralinė kartelė yra neįveikiama jau vien todėl, kad ji visada gali būti pakelta dar aukščiau – palikdama jos skelbėjams vien nešvarią sąžinę. Galima net sakyti, jog ši teisingumo samprata, kuri kai kurių teikiama kaip „pažangos“ laimėjimas, iš tikrųjų yra moralinės ir intelektualinės atžangos liudijimas. Jos skelbėjai

faktiškai demonstruoja gentinės bendruomenės ilgesį. Friedrichas Hayekas taip apibūdina šiuos siekius: jie „apeluoja į instinktus, paveldėtus iš ankstesniojo tipo visuomenės. Jie tėra savotiškas atavizmas, bergždžias mėginimas [mums] primesti ... gentinės bendruomenės moralę, kuri ... sunaikintų Didžiąją visuomenę“¹⁶. Egzaltuotą moralizmą turėtų atvėsinti toji paprasta tiesa, kad tada, kai kiekvienas pasirūpins savimi, bus pasirūpinta visais.

IŠVADA

Altruizmo reikalavimai – jeigu jie teikiami kaip moralinė pareiga aukotis kitų labui, o ne vien kaip raginimas neprivalomiems, bet pagirtiniems labdaros darbams – neišvengiamai veda į loginius prieštaravimus. Juos tenkinant būtų išrašoma urminė atsakomybės amnestija

altruistinio pasiaukojimo gavėjams ir užkraunama nepakeliama nešvarios sąžinės našta jo davėjams. Altruizmo šūkiai negali būti teikiami kaip teisingumo reikalavimai. Neprieštaringu būdu jie gali būti teikiami (ir turi būti suvokiami) tik kaip prašymai ir maldavimai.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ *The Levinas Reader*, Sean Hand, ed., Oxford: Basil Blackwell, 1989, p. 83
- ² Ten pat, p. 84
- ³ Ten pat, p. 247.
- ⁴ Jacques Derrida, *Adieu to Emmanuel Levinas*, Stanford University Press, 1999, p. 128–129
- ⁵ *The Positive Philosophy of Auguste Comte*, trans. and condensed by H. Martineau, 2 vols., London: Trubner, 1875, II, p. 239.
- ⁶ Kantas, I., *Dorovės metafizikos pagrindai*, Vilnius, Mintis, 1980, p. 77, 80.
- ⁷ Kant, I., *Religija vien tik proto ribose*, Vilnius, Pradai, 2000, p. 80.
- ⁸ Ten. pat, p. 96.
- ⁹ Derrida tai pripažįsta kalbėdamas apie „teisingumo aporijas“, tačiau jam, logocentrizmo kritikui, tokios aporijos nėra baisios.
- ¹⁰ Pasak Johno Kekes'o, nelygybės teisinimą feodalizmo laikais – kai buvo apeliuojama į privilegijuotųjų pranašumus (*excellences*) – dabar pakeitė lygybės teisinimas apeliuojant į nepri-

vilegijuotų trūkumus (*deficiencies*), žr. Kekes, J., *The Illusions of Egalitarianism*, Cornell University Press, 2003, p. 64.

- ¹¹ Borradori, G., *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, University of Chicago Press, 2003, p. 36.
- ¹² Ten pat, p. 108. Plg. Levinas: „Matyti veidą, reiškia jau girdėti 'Nežudyk', o girdėti 'Nežudyk', reiškia girdėti 'Socialinis teisingumas'“ (Levinas, E., *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, trans. Sean Hand, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1990, p. 8).
- ¹³ Ayn Rand, „Faith and Force: The Destroyers of the Modern World“ (1960), kn.: Ayn Rand, *Philosophy: Who Needs It?* Signet, 1982, p. 61.
- ¹⁴ Smith, A., *The Theory of Moral Sentiments*, Indianapolis: Liberty Classics, 1976, II, (II), 9.
- ¹⁵ Ten pat, VI, (II), 49.
- ¹⁶ Hayek, F., *Teisė, įstatymų leidyba ir laisvė*, II t., Vilnius, Eugrimas, 1998, p. 226.



Gauta 2005-01-20

TOMASZ KITLINSKI

Liublino Marijos Curie-Sklodowskos universitetas, Lenkija

THE PHILOSOPHIES OF OTHERNESS: EMMANUEL LEVINAS, JULIA KRISTEVA AND GRISELDA POLLOCK

Kitoniškumo filosofijos: Emmanuelis Levinas,
Julia Kristeva ir Griselda Pollock

SANTRAUKA

Straipsnyje tiriamos Emmanuelio Levino (1906–1995), Julijos Kristevos (g. 1941) ir Griseldos Pollock kitoniškumo sampratos bei kitoniškumo apraiškos britų menininkės Helenos Chadwick (1953–1996) bei jaunų lietuvių menininkų Svajonės ir Pauliaus Stanikų kūryboje.

Kitoniškumas glūdi mumyse kaip žmogiškoje subjektyvėje, todėl jo neįmanoma redukuotas į tapatybę. Tačiau nuo pat Aristotelio *hypokeimenon* laikų iki dabar Vakarų filosofijoje ir mene viešpatavo būtent tokios redukcionistinės pastangos. Siekdamas jas paneigti postmodernizmas skelbi autoriaus ir žmogaus mirtį (*mort de l'auteur, mort de l'homme*). Kaip atsvarą šiems kraštutinumams straipsnis pateikia Kristevos subjekto-proceso sampratą, kurioje subjektyvei priskiriamas vidinis kitoniškumas, kuris minimas Levino filosofijoje ir išplėtojamas Griseldos Pollock meno teorijoje.

Geriausiose savo apraiškose menas kultivuoja kitoniškumą, artimumą kitoniškumui. Pasak Levino, „Artimume – tai visiškai kitas, svetimas, kurį aš jau laikau savo glėbyje“. Kitoniškumas niekada ir niekur nėra tapatus pats sau, bet savyje yra kitoniškumas. Kitas žadina, stebina, provokuoja, neramina, trikdo, nuginkluoja. Kitas traukia ir atstumia, myli ir nekenčia, yra mylimas ir nekenčiamas. Klausytis Kito, rašyti apie Kitą, puoselėti Kitą – tai Levino, Kristevos, Pollock apmąstymų bei Chadwick ir Stanikų meno intencijos.

Chadwick menas priima kitoniškumą; pasaulis jį naikina. Pasak Richardo J. Bernsteino, totalitarizmas – tai pastanga „žmonių skirtingumą, unikalumą ir įvairumą [...] padaryti nereikalingu“. Šiandien „egzistuoja realus pavojus, kad humaniškumo samprata gali būti sunaikinta“. Kristeva ir Pollock grįžta prie intra- ir intersubjectyvumo sampratų ir atveria jas kitoniškumo priėmimui. Svetimųjų neapykantai Chadwick priešpriešina svetingumą. Traktate *Philoxenia* (1994/1995) ji pasisako už meilę svetimiesiems. Menas yra svetingumas. Būtent intra- ir intersubjectyvumas būdingas Chadwick menui, neprievartos ir švelnumo skelbėjui.

RAKTAŽODŽIAI. Kitoniškumas, svetimumas, svetimšališkumas, totalitarizmas, intersubjectyvumas.

KEY WORDS. Otherness, strangeness, foreignness, totalitarianism, intersubjectivity.

The paper explores the philosophies of otherness in the thought of the philosopher Emmanuel Levinas (1906-1995) and his contemporary continuators, the theorist Julia Kristeva (b. 1941) and the art historian Griselda Pollock. It also interprets otherness in the art of the British artist Helen Chadwick (1953-1996), to conclude on the work of the young Lithuanian artists Svajonė and Paulius Stanikas.

Otherness, strangeness is in us, in human subjectivity. That is why otherness is irreducible to sameness, identity. It is the subject reduced to identity that has dominated Western philosophy and art: from the Aristotelian *hypokeimenon* to the contemporary identital models of the cognitive sciences. At the other extreme, postmodernism professes a *mort de l'auteur, mort de l'homme*. In contrast to both concepts of subjectivity, the paper situates the Kristevan subject-in-process: Julia Kristeva's idea of subjectivity involves an inner otherness. This is signalled in the philosophy of Emmanuel Levinas and developed in the theory of Griselda Pollock.

Art, at its best, cultivates otherness, a proximity to otherness. "In proximity, it is the absolutely other, the stranger that I already have in my arms" (Emmanuel Levinas). Otherness is never, nowhere the selfsame, but in the self there is otherness. The Other alarms, astounds, arouses, mocks, disquiets, diverts, disarms. The Other appeals and disgusts, loves and hates, is loved and hated. Listening to the Other, writing the Other, cultivating the Other – this is the thought

of Levinas, Kristeva, Pollock and the art of Chadwick and the Stanikas.

The art of Helen Chadwick embraces otherness; the world crushes otherness. Totalitarianism was, as Richard J. Bernstein has it, an attempt to make 'human beings in their distinctness, uniqueness, and plurality [...] superfluous' and in his view today 'there is the real possibility that the concept of humanity can be eradicated'. Kristeva and Pollock return to the concept of intra- and intersubjectivity, dynamizing, opening it to accepting otherness, hospitality. Against the hate of the strangers, the work of Helen Chadwick is entitled *Hospitality, Philoxenia* (1994/1995), that is, a liking of the stranger, a love of the stranger. There is a message here: that of inner life and openness to others. Art is hospitality. Tender intra- and intersubjectivity characterizes Helen Chadwick's art. One encounters here the art of non-violence and tenderness.

I would like to explore the philosophies of otherness in the thought of the philosopher Emmanuel Levinas (1906-1995) and his contemporary continuators, the theorist Julia Kristeva (b. 1941) and the art historian Griselda Pollock. I also wish to interpret otherness in the art of the British artist Helen Chadwick (1953-1996).

Otherness is irreducible to sameness. Otherness is in us. It is the subject reduced to identity that has dominated Western philosophy and art: from the Aristotelian *hypokeimenon*, Descartes' "first person", Kantian and Fichtean "self" to the contemporary identital



Astmos veidas (Asthma's face). Svajonė ir Paulius Stanikai. 1999.

models of the cognitive sciences. At the other extreme, postmodernism professes a *mort de l'auteur, mort de l'homme*. In contrast to both concepts of subjectivity, I would situate the Kristevan subject-in-process, embedded in the philosophy of Heraclitus, Plato (my reading of Plato differs from that of Popper), the Stoics, Plotinus, Hegel and Arendt. Kristeva's idea of subjectivity involves alterity; she returns to the experience (*Erlebnis, Erfahrung*) which constitutes the realm of being as opposed to belonging and underlie in the Diltheyan tradition the humanistic culture. Julia Kristeva – after Hannah Arendt – refers to the etymology of culture, *colere*, “to take care, tend, preserve, cultivate” only to define cul-

ture as an “attitude of loving care”. Thus care, crucial in European philosophy from *epimeleia* to *Sorge*, reappears in the writings of Kristeva. Let us also remember that in antiquity care is inseparable from the *psyche*: *psyches epimeleia* (in his otherwise insightful chapter on the *culture de soi* Michel Foucault omits this aspect). The Greek care for the soul, Roman *cultura animi* as well as religious care for interiority, returns in Sigmund Freud's *Seelsorge*; in opposition to culture-show, culture-ideology, culture-information, Julia Kristeva postulates a culture of the plurality of experience which encompasses alterity and strangeness. The Russian religious thinker Pavel Florensky (1882-1943) derives culture

from cult; the return to, the revolt of open religion cares for the fragile human, killed in modernism and neglected in our postmodernism. But there is art, art as repair. To repeat after the theorist Hélène Cixous (b. 1937), "the real artists are people who in art are happy. The signal of creation is satisfaction. To begin with God, He saw and He saw that it was good. [...] If art exists, it is so because it is a shelter".¹

Art, at its best, gives nearness. "In proximity, it is the absolutely other, the stranger that I already have in my arms" (Emmanuel Levinas). Otherness is never, nowhere the selfsame, but in the self there is otherness. The Other alarms, astounds, arouses, mocks, disquiets, diverts, disarms. The Other appeals and disgusts, loves and hates, is loved and hated. Listening to the Other, writing the Other in Levinas, Kristeva, Pollock, Chadwick goes beyond "the customary academic suspicion of anything that is not guaranteed to be mediocre".²

We are becoming other – Levinas insists on otherness, strangeness, foreignness. By becoming another, an alien, one escapes alienation: "Paradoxically, it is *qua alienus* – foreigner and other – that man is not alienated".³ And, like Helen Chadwick or Alina Szapocznikow – *qua aliena*.

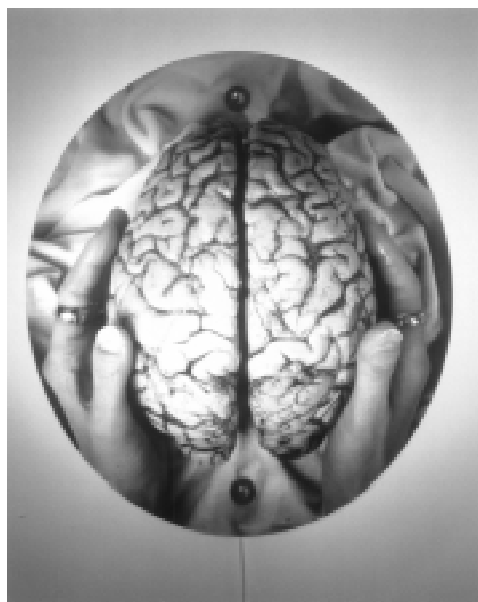
How to tell my story told to me by the art of Helen Chadwick? How to tell my story of her *Self Portrait*? Helen Chadwick's *Self Portrait* (1991) depicts the hands of the artist which caress the brain. The artist tends the brain, is tender to the brain. The brain does not remain a thing: it becomes a Thou. The I

of the hands of the artist meets the Thou of the brain.

Otherness is not the object of the art of Helen Chadwick, but the subject. Likewise, in the philosophy of Emmanuel Levinas, Julia Kristeva and Griselda Pollock, otherness constitutes the subject. Strangeness is within us. To my mind and against xenophobia, subjectivity embraces otherness – the embracing is tender. My story of Helen Chadwick's *Self Portrait* is about meeting the otherness; the artist's own strangeness tenderly encounters the brain. Between the brain and the hands – a story of generosity. Helen Chadwick's story of a unique meeting: openness, reciprocity and Levinasian *hauteur* of the other. The embrace of Helen Chadwick's hands and the brain tells me a story of tenderness.

Light radiates from the union. The luminosity of the tired, worn, destitute pollex of the artist and of the cortex. The fingernails are exhausted. The brain is brittle. And folds of the drapery – surgical cloths. The hands nestling the brain are depicted in an oval. The commemorative oval could be cherished in a locket. In Victorian mourning jewellery.⁴

The hands cherish the brain. Helen Chadwick's *Self Portrait* tells me a story of vulnerable hands. As recalled by Marina Warner, 'A doctor who went to *Bad Girls* in the ICA in London, noticed the deterioration of the tissues on her nails and wrote to Helen in anxiety warning her it could be a sign of a heart condition. This woman's thoughtfulness touched her very much; but she had checked, there was no connection to her



Smegenys (The brain).

heart; and she was suffering from a condition that usually afflicts men who work in chemical plants. (It wasn't a cause of her death, which remains unknown, but is thought to be overwork.)⁵

Helen Chadwick's *Self Portrait* tells me a story of the fragile human. Beyond the posthuman, transhuman and inhuman, Helen Chadwick revisits and reverses the weak human. And the divine. And the body and the soul in one. Helen Chadwick is irreligiously religious. How possible is religion? The sacred between the lines. I dream of seeing a trace of the Other. Divine seduction. The sacred passes by. The sacred is hosted in the work of Helen Chadwick. Through the fingers, across sublimation. Have I ever heard the sacred?

Between the hands and the brain – a call for and of the sacred. The brain

cupped in the hands is beauty. This is an image of loving tenderness. The divine cares and loves.

Here is the caress of the brain by the hands of the artist. Here (and everywhere) art is life. Now (and always) the image of loving tenderness inspires life.

Helen Chadwick's *Self Portrait* tells me a story of the touch of the artist which is not possessive, sadomasochistic⁶ - contra Jean-Paul Sartre, inspired by Hegel and Kozhevnikov/Kojève, and his thesis that 'by touching this body I should finally touch the Other's free subjectivity. This is true meaning of the word possession.'⁷ Maurice Merleau-Ponty does not agree and sees an objectification only in an inhuman gaze, inhuman touch. The picture of Helen Chadwick practises humanity in an inner experience of tenderness.

Marina Warner's prose poem about the hands of the artist: 'very small, stubby-fingered, muscly as a pianist's, scored and knobbly from the processes of her art, with several gold rings on every finger and sometimes on both her turned-out thumbs as well, the nails distorted, stunted and ridged from toxins in the course of printing and other processes. These artist's hands are there, in the photograph, holding the brain.'

Brittle beauty breeds tenderness. According to a gay religious thinker, Pavel Florensky, a beautiful person - through love - liberates herself from egoism and sees beauty. The entire cosmos is a symbol: the microcosm of Chadwick's *Self-Portrait*, symbolic, is a seer of mystery. The image reveals what is inner and,

perhaps, eternal. There is a holy, trace of the other, love in the picture. Mystically, this is the truth.

'All real living is meeting', says my beloved philosopher, Martin Buber, the philosopher of the Hebrew Bible, the philosopher of dialogue I-Thou. This is post-secular philosophy.⁸ Chadwick's art is post-secular. 'I believe because it is absurd' (*credo quia absurdum*) is the realm of faith and art. Beyond concepts, mysticism delights in metaphors and images. The mystical textuality and visuality characterizes the work of Helen Chadwick. In mystique and in Chadwick's oeuvre, imagery is erotic. Awe, generosity, charity, bliss, orgasm are evoked in mysticism. This is a sphere (and a sphere literally) of ecstasy and agony and ecstasy again. See the spheres of gold on a blue plane in Chadwick's installation *Of Mutability* (1986/1987). 'Of Mutability tilted the artist's interest towards decay; in this piece, left unfinished at her death, her interest was leaning towards resurrection'.⁹

Helen Chadwick's *Self Portrait* fore-shadows restoration, apocatastasis. The idea of apocatastasis harks back to Stoicism where after universal conflagrations a universal revival was anticipated. Eastern theology elaborated the philosophy of apocatastasis in the works of Origen and the Cappadocian brother and sister: Gregory of Nyssa and Macrina. The reestablishment of life, a re-living is expected. For Origen and the Cappadocians, apocatastasis is universal salvation. Satan will repent and be saved in the kingdom of God. The idea of

apocatastasis is cultivated by the Eastern Orthodox theologians and literally unorthodox ones (Waclaw Hryniewicz). A Jewish-Russian philosopher, Lev Shestov (Yehuda Leib Shvartsman 1866-1938) writes about God who restores human loss.

The brain is the site of life. Is this the irreducible vital? The brain is our only organ that is still becoming, if we are to believe evolution believers. The hands of the artist enliven the ruined brain. The brain is supposed to be the site of human interiority. It is there that our innermost unfolds, our weal and woe. Where is the psychic space? Where is the world? Where are 'in endless space countless luminous spheres'? As Arthur Schopenhauer recapitulated the insistence on the brain in philosophy: 'the philosophy of modern times, especially through Berkeley and Kant, has called to mind that all this in the first instance is only phenomenon of the brain'. But Helen Chadwick's *Self Portrait* tells me a story of the brain is weak and needy. Helen Chadwick's is art of life, art incarnate-art ensouled, art of the bodysoul.

Helen Chadwick's art is life-affirming, life-supporting and life-restoring. The artist sculpts, installs, paints, writes, performs. She makes life. She makes life and limb.

Love and grace (*hesed*) of the Hebrew Bible, Levinasian trace of the Other in the miracle of the face, hospitality in the philosophy of Derrida, Kristeva and Pollock, tenderness in the art of Chadwick... Religion cherishes inner life. Intimacy – a story told by the art of Helen

Chadwick. A postmodern theologian, Jean-Luc Marion, argues that the incommensurability between God and human enables intimacy between them. The psalmic call of *Mi maamakim* (*De profundis*) epitomizes human destitute, fallibility, misery, Levinasian *essence*. This is the call of Helen Chadwick's *Self Portrait*. 'Is not this a mystery of life?' (John Ruskin).

What I witness in *Self Portrait* is laying on of hands - as a ritual of many denominations, the Church of England, among them; as, in Walter Benjamin's thought, the gesture of the magician and the painter. Now *Self Portrait* tells me a story of the communion of the saints.

This is not the art of idol, but of icon. I borrow the idol-icon dichotomy from the theology of Jean-Luc Marion. The icon reveals the divine in the face that looks and takes us to the invisible. While the idol endeavours to make the divine near and negligible, the icon as negative theophany opens to the depth of invisibility. The colours in the icon mean: they do not imitate, but mean eternity and grace. Helen Chadwick is an iconophile in the tradition of Byzantium. The very name 'Helen' recalls the Empress Helena who found the relic of the cross and made it into an icon.

Fundamentalists who are idolaters appropriate the labels of monotheisms and ally with jingoism (or vice versa) only to concoct an explosive mixture of ideologies: a love/hate potion which controls the people of "one and only" truth coupled with devised "blood ties". Far from the exclusivity and militancy of fundamentalisms, monotheisms share

the ideas of intertextual holy writ, the non-identical concept of God and the human as well as the extolment of love. They contain a potential of openness to the stranger, of cherishing "the widow, the orphan and the stranger" (Leviticus in the Hebrew Bible) - the care of the art of Helen Chadwick¹⁰. Islam, about which thinkers, among them Kristeva, remains silent, proposes to "be good", "show kindness" not only to kith and kin, but also to travellers, strangers (Koran 4, 38).

The art of Chadwick calls for tenderness. This is post-secular art. How represent the sacred?

Chadwick's is a family embedded in the Greek Orthodox tradition. J. Dejaivre defines Eastern theology as mystical, apophatic, experiential. But the art of Helen Chadwick opens to Abrahamic religions; so does the philosophy of Julia Kristeva. From Kristeva's articles on Giotto and Bellini in *Peinture* to her paper about the representation of the Virgin Mary delivered at the Sorbonne's '2000 ans après quoi?' Conference, she examines the persistence of motifs and forms in religious art. In this aspect, too, the thinker is original in her 'here and now', the postmodern West. But it is less surprising when we take into account her East European origin: her classicist father and her Bulgaria under the impact of Byzantium. Although I do not want to forget about Kristeva's context of French poststructuralism, my thesis is that she returns to her genesis; as the philosopher herself put it, 'At the intersection of two languages and of at least two time dimensions, I fashion a language that seeks out facts and then inserts emo-

tional references into them, and beneath the smooth appearance of French words, as highly polished as the stone of holy-water stoups, reveals glimpses of the blackened gilt of Orthodox icons.¹¹ It is important to examine the Kristevan – if I may continue her poeticisms – ‘sailing from Byzantium’. A revolt, return to the Abrahamic traditions happens in the art of Helen Chadwick; the parallel theory of Julia Kristeva is a crucial example of this return today: from the poetics to the politics of open religions.

‘Human being is not only of this world but of another world; not only of necessity, but of freedom’, wrote Nicolai Berdyaev (1874-1948), a Russian religious thinker, and continued, celebrating the liberating power of art: ‘The essential in artistic creativity is victory over the burden of necessity. In art human being lives outside himself’. ‘Every creative artistic act is a partial transfiguration of life.’

Helen Chadwick’s *Blood Hyphen* (1988), which the artist installed in the Woodbridge Chapel, is a transfiguration of life. As Mark Sladen argues, ‘the work’s title is taken from a modern description of the trickle of blood on Christ’s torso’.¹² *Blood Hyphen* lights human cells, and the most intimate ones too. *Blood Hyphen* tells me the story of life, rejoices life (the *bios* of the Greeks, Hannah Arendt, Julia Kristeva). The human in Helen Chadwick’s project is luminosity in a divine-cosmic perspective. According to Pavel Florensky, as there is Rublev’s Trinity, so there is God. Helen Chadwick looks to her

body-soul and tells me a story of the human and the sacred. This is my Brain. This is my Hand.

Inner life, Byzantine art and ... English literature may have stimulated Chadwick to seek an image of the mother-daughter couple: ‘English literature since Romanticism draws many of its dominant ideals of human relations and creativity from models of love between women creators. One ideal, which I will call the Marian, eroticizes the mother-daughter relationship’.¹³

And here they are, mother and daughter, cuddled into one: Chadwick’s *One Flesh* (1986). The author of *Alone of All Her Sex. The Myth and the Cult of the Virgin Mary*, Marina Warner, comments on *One Flesh* (1986): ‘Madonna and Child icon, made from a collage of photocopies of Paula, her friend and neighbour, and of the baby she had just had with the Situationist Genesis P. Orridge: a girl baby to whose sex the mother is pointing. This revisioning of the central image of Greek Orthodox (and Catholic) cult uses the gold, vermilion and ultramarine colour code of heaven, but it reintroduces into the ideal the ties of flesh: literally in the case of the umbilical cord that the mother is cutting with a pair of surgical scissors, and emblematically with the placenta and cord that float above the group’s head, a somatic and profane halo. A second pair of female labia, the mother’s, infibulated with several rings, as meanwhile displayed above the group, taking up the usual lofty position of a cherub or perhaps an allegorical sun and moon.’

There is another story of motherhood told by the art of Helen Chadwick: *Lofos Nymphon* (1987) The photograph tells the story of mother-daughter. Between mother and daughter: tenderness. At Leeds, Julia Kristeva invoked tenderness: 'The maternal body is in a position to transform the violence of eroticism – which is in the process of sexual liberation women now know for themselves – into tenderness. The maternal body is the frontier for that translation that permits a human being to live, to not become psychotic, to not die of solitude, but to live'.¹⁴

Lofos Nymphon was called by Pawel Leszkowicz 'mothering the mind'. What follows in my interpretation of *Lofos Nymphon* owes much to his book *Helen Chadwick: ikonografia podmiotowosci*.

Helen Chadwick was agog at delving into the state before the wound of difference and divide, to the polymorphic unity with the mother's body. Her art is a testimony to introspection through images of that elusive zone. Now, ten years after Chadwick's death, her far-reaching psychological and cultural iconography of motherhood spawns a new generation of women artists.

Chadwick's image of motherhood *Lofos Nymphon* is, according to Pawel Leszkowicz, embedded in the tradition of the portrait and self-portrait of women. The installation is part of *Lumina* (1986-88), a series of self-portrait works, crafted with recourse to light and photographic projections. The installation is rooted in the Greek origin of Chadwick's mother¹⁵. Her great grandfather bought his daughter a neoclassi-

cal house on a hill in Athens. The house, situated in a near-Kodak viewpoint spot in *odos Nymphon* – Nymph Street, was conceived as a dowry to be passed on to the female descendants of the family. Chadwick's mother gave up that legacy by marrying an Englishman, changing her name and abandoning her mother country. Oddly enough, the name of the street was also changed to commemorate a local apparatchik. To the artist, that scenario and the rupture of continuity represents the wound of disjoined unity, the repression of ancient feminine heritage in the name of a secondary patriarchal order. She therefore returns to Athens, to the Nymph Street of yesteryear - to remedy through art.

Lofos Nymphon hinged on five oval one-metre abstract oils on canvas. They were divided into flamboyant patches and flounces chopped by straight lines. Therefore, hung on three walls of the room, the huge ovum-shaped geometric abstractions, do not constitute an autonomous element of the work, but they are resplendent screens onto which the photographs are projected. The installation comes into existence as a result of merging of two contradictory qualities – the material, painterly canvas and the light which – cast – mantles the surfaces with photographic membrane. The screened photo-paintings make up a collage of sorts, a confluence of a number of photos as one visual entity. During the course of the performance, each screening meticulously aims at a stage-directed, reserved colour zone of the paintings. The background pictures show the Antiquity galore, tourist-ori-

ented panorama of Athens, shot from the balcony of the Lofos Nymphon house. Architecturally speaking, the photographs span the whole history of the capital, from the Grecian to the Greek. The foreground features the photos of two naked women – young and old, the artist and her mother – eyeing and embracing each other. The mother cuddles the daughter, the daughter fondles back. The couple is on the terrace of their past house, the balustrade of which is elongated by a painted strip, joining the remaining screens-canvases.

Lofos Nymphon is a photographic installation based on post-conceptual painting (painterly projection), which merges self-portrait, portrait of the mother and panoramic view. The motifs of the body, architecture, nature and femininity are entangled, yet they are governed by the rationale divergent from the one present in *Of Mutability*. Corresponding, however, is the notion of their transcending and identifying. The photos have been entitled in sequence, in accordance with the historical setting shown, 'North East, Agora', 'South East, Pnyx', whereas the contiguous bodies are often posed against surrounding greenery, which acts as a intermediary between the figural and the architectural. Chadwick traces both the map of the interior and the exterior, drawing on the feminine origin of the word 'geography'. By centralizing the figures of her mother and herself against the backdrop of their erstwhile home sweet home, up the re-named Nymph Street and Athens downtown below, the artist picks up the threads of her shat-

tered femininity and questions the ruthless swipe. Her project does not stop at biography though; it opens up to allow wider implications. Chadwick feminizes the space of the city traditionally conceived as the birthplace of Western civilization, unearths its female radices, and genders the photographed monuments, palaces and temples. She envisages its celebrated architecture with the Agora and Acropolis as a map of the female body. By that token, *Lofos Nymphon* is Chadwick's most feminist work, for she enunciates a purposeful negation and severs the umbilical of the masculinist and patriarchal lineage of history and culture.

By far the most intriguing aspect of the installation is the representation of the bodily relation between mother and daughter; inoculating the self-portrait with the image of a return to the original union of the two and simultaneously to Greek culture. The work appears as a commentary on a metaphor by Sigmund Freud, who in his study of female sexuality recognizes the archaic bond between mother and daughter to be a hidden level of femininity; the most inaccessible of all because the most repressed. Freud compares that uncanny symbiotic ground to the civilization of Mycenae, deeply buried beneath the strata of Grecian/Greek culture. Depicting her bodily bond with her mother in the centre of Athenscape, Chadwick subverts the diagnosis of the founding father of psychoanalysis, unearthing the unseen. Like Freud, Julia Kristeva deems the pre-oedipal mother-daughter relation to be an unstated, hermetic dimension of female

sexuality, and emphasizes the necessity to verbalize it, present, and imbue with meaning. Kristeva believes that psychoanalysis continues to neglect the figure of the mother, and that it is therefore imperative to focus on its archaic *imagines* in the unconscious and in phantasms, in order to distance them and at the same time draw strength from them. To a woman, those secret memories, the bodily recollection of non-discreteness are a *sine qua non* condition of survival in a strange, illusory and unstable symbolic order. The figure of the mother is a divided and a borderline subject, spread between the socio-cultural system and the inexpressible sensual unity with the child, part and parcel of both areas. She is a screen that leads into the unconscious, and that belongs to reality at the same time.

In Chadwick's self-portrait photographs, the return to the culture of her foremothers is effected through the return into her mother's arms. The mother is a cicerone in a real-space Greek landscape. Her face bespeaks self-awareness and self-possession; an openness to the surroundings and to the daughter nestling into her. In contrast, the eyes of the artist are closed; she is in deep and peaceful sleep, yielding to the forbidden bliss of the pre-verbal bodily totality. Chadwick herself speaks of the polymorphous rhythms of homecoming. The primeval corporeal and emotional ground experienced by both the mother and the daughter, a site of the pleasure of indifferentiation, is where femininity is constituted and nurtured, is the breed-

ing ground of the homoerotic sexuality shared by all women. It is that forbidden erotic quality which is foregrounded in the purely visual element of the installation, normally apprehended prior to discovering the artist's biography. The focal point of *Lofos Nymphon* are two naked women, embracing and touching each other, in breach of the taboo, reverting to the primal, incestuous bliss, the matrix of sexuality. Chadwick is aware of the transgression she commits and of the regression she takes too far: she comments that to represent all-women eroticism between women and love of the identical other continues to pose a challenge for an artist, for to do so is to encroach on the unspeakable and the prohibited.

The tender bond between mother and daughter is also pronounced in her earlier *One Flesh*, which, however, is not a self-portrait. Here, the artist transforms the Christian iconographic staple of Madonna with child, appropriating yet another convention. A work of substantial height (160 cm, the average height of a woman), it is, not unlike *Of Mutability*, a full-technicolour collage of multiple photocopies of actual persons and objects. The models were a female friend of Chadwick's and her newly-born daughter. *One Flesh* is shaped like a Tuscan trecento altar and is further Gothicized in its highly decorative flat backdrop. The central Mother-Madonna, with her ample breasts exposed, is clad in a sumptuous red robe. Her face is enveloped by a lace shawl; the eyes are half-closed in rapture. The Madonna

focalizes the ornamental splendour of the work, with its intense red, azure, and gold. In her lap is a naked baby girl she is breastfeeding while pointing her genitalia with one hand and severing her still attached umbilical cord with the other. Above Madonna's head is a halo – a photocopied afterbirth. At the top of the altar, in the spot reserved for the hand of God, his other symbol, or an angel or two, is a dainty bejewelled vagina. The anatomical bizarreness of the collage and its gory elements are outshadowed by the adornments galore and the religious iconography, adding up to a sum total abounding in symbolism. Madonna herself is a fusion of two types: one is *Maria Regina*, a majestic celestial body, a splendid queen; the other is *Maria Lactans*, a nurturing, breastfeeding mother. But Chadwick's most important transformation of the Christian scheme is planting a female child in place of the baby Jesus.

This feminist intervention through the radical gesture highlighting the sex of the baby is at the same time a reference to Leo Steinberg's study *Sexuality of Christ in Renaissance Art and its Modern Oblivion*. Drawing on the religious representations of Christ from the 14th to the 16th century, Steinberg brings to light the insistence on exposing the genitalia of the baby Jesus, and in particular, his penis, to which Mary not infrequently points. Steinberg argues that the motif of *ostentatio genitalium* and the sexuality of Jesus is akin to displaying the wounds after the Passion, as it foregrounds the human aspect of God and testifies to the

fullness of his incarnation. In Chadwick's work, the sexual of the bodily is re-turned on to the mother-daughter relation by dint of a tableau teeming with literal attributes of female fertility. The subversive placental halo, the mother and the daughter constitute a 'biological trinity'. The somatic is, however, balanced by the surrounding religious-ensouled backdrop; the two coexist in harmony, constituting meanings. *One Flesh* is not only a message of women's independence and sexuality; it also tells the tale of simultaneously biological and magical motherhood. The work was born of Chadwick's deep-reaching fascination with the bodily, psychological and cultural meaning of mothering. Christian iconography and its inherent cult of femininity allows to explore maternity on yet another level. Chadwick comments she strove to create an image of the utterly untranslatable experience of birth, fusing the exaltation and beauty of Bellini's paintings with the somatic reality of labour; she followed in the footsteps of Julia Kristeva and her study of the articulation of motherhood and its affirmation in the Christian iconography of Madonna. In 'Motherhood according to Giovanni Bellini' (1975), Kristeva examines how in his numerous Madonnas with child the artist translates with his brush the inexpressible maternal jouissance to a glowing space of colour. A similar amalgam of rapture and culture radiates from the contemporary Madonnas by Helen Chadwick, where women of flesh and blood become a sacred which transgresses the boundary of any

one religion - an umbilical cord between antiquity and her own post-secular art.

'Thinking biblically', the work of Helen Chadwick harks back to the Book of Ruth. Mother and daughter. Mother-in-law and daughter-in-law, Naomi and Ruth. 'It is an astonishing act of *woman-to-woman* covenanting', writes Griselda Pollock.¹⁶

In her *Étrangers à nous-mêmes* Julia Kristeva retells the story of Ruth: foreigner, yet a matriarch in the genealogy of David. It was forbidden to marry a foreign woman, particularly a Moabite, as the Moabites had not accepted the Jews at the time of the Exodus from Egypt. A Jew, Elimelech left Judea and settled in Moabia, where his sons married the Moabite princesses, Orpah and Ruth. After the death of her husband Ruth returned with her mother-in-law, Naomi, to Bethlehem for she wanted to be loyal to Naomi (why not call this loyalty passionate?, asks Kristeva) and faithful to her God: 'Intreat me not to leave thee, or to return from following after thee: for whither thou goest, I will go; and where thou lodgest, I will lodge; thy people shall be my people, and thy God my God' (Ruth 1,16) For the Judeans she was still a foreigner, and the time of her conversion remains unclear. Naomi, following the Levitical rules, ought to find 'a redeemer, a kinsman' (*goel*): the first in line was Tov, then Boaz; and it is to him that Ruth directed her question: 'Why have I found grace in thine eyes, that thou shouldest take knowledge of me, seeing I am a stranger?' (Ruth 2,10). Boaz replied: 'Thou art come unto a people which

thou knewest not heretofore. The Lord recompense thy work, and a full reward be given thee of the Lord God of Israel, under whose wings thou art come to trust' (Ruth 2,12). Rabbinical commentators emphasise that the merits of Ruth surpass these of Abraham, and thus she is worthy of a perfect reward; Abraham left his father's home on God's orders, but Ruth the foreigner did the same on her own initiative. In the Book of Ruth Boaz praises the acts of 'faithfulness' and 'goodwill, compassion, goodness' (*hesed*) of the heroine, the future mother of Obed, the grandfather of David. Although the intervention of strangers in the royal genealogy will be pointed out with indignation ('How many times will they tell me in anger saying that he comes from an unworthy line? Is he not the descendant of Ruth the Moabite?' Ruth Rabba 8,1), Kristeva reads the story of Ruth as a parable of recognizing and accepting radical strangeness. Rabbi Sidney Brichto, translator of the Book of Ruth, formulates its message: 'national identities need not be obstacles to the love of individuals, even between a woman and her mother-in-law.'

Griselda Pollock notes the tender sexual politics in the Book of Ruth: 'Naomi puts the child to her own breast. She thus suckles her "grand-son", forming a completely non-phallic triangle composed of the two mothers and their son'.¹⁷

Words from the Book of Ruth are used in same-sex marriages. In *Newsweek* Barbara Kantrowitz describes a Jewish lesbian wedding in New York City in 1998 where the rabbi read

“whither thou goest, I will go” from the Book of Ruth. John Boswell, pioneer of research into the old Christian rite of same-sex marriage¹⁸, comments: ‘Although they were mother- and daughter-in-law, and there is little scriptural indication of romantic interest between them, Ruth and Naomi became – at least to readers of the King James Version of the Bible – archetypes of love, owing to Ruth’s euphonious and unforgettable lines to her mother-in-law.’¹⁹

Tender is Ruth, ruth (English etymology: *rue* + *th*). How is the Book of Ruth topical? Griselda Pollock: ‘I want to use the story of Ruth and Naomi and their child as the “matrixial” axis on which to pivot us into a feminist perspective on migration, nativity, death and alliance in both a post-biblical and a postcolonial era’.²⁰ Bracha Lichtenberg Ettinger and Griselda Pollock write about the exile of Ruth; Bracha Lichtenberg Ettinger: ‘She leaves the space of No (non-site) to seek truth, meaning, lover, God, a promised land with an open future; origin is revealed as linked to the future’.²¹ Griselda Pollock: ‘The story of survival, the Book of Ruth, also tells of a covenant between the survivor and the gleaner and between a past of trauma and a future in the feminine through Ruth, the stranger and the other’.²²

The matrixial poetics and politics may be close to the art of Helen Chadwick. In *Self Portrait* the hands of the artist ‘cradle the brain’²³. In *Lofos Nymphon* the artist cradles the mother. A propos *Lofos Nymphon* Marina Warner writes: ‘I wonder what Helen would have thought of the theory of the matrix

developed by the artist Bracha Lichtenberg Ettinger’²⁴

In her introduction to the Helen Chadwick symposium, Griselda Pollock noted a parallelism between the art of Helen Chadwick and that of Alina Szapocznikow. There is a way of representing intra- and intersubjectivity: through a matrixial movement, conceived of by Bracha Ettinger Lichtenberg and Griselda Pollock. In my view, it is Alina Szapocznikow’s art which calls for a matrixial reading. The artist, survivor of ghettos and concentration camps, archived her subjectivity: her body-soul as monument (or in her own titles: ‘fetish’, ‘herbarium’, ‘biological sculptures’) to survival.²⁵ Matrixial archives of suffering and survival?

A Jewish-Czech-Polish-Warsawian-Parisian artist, Alina Szapocznikow (1926-1973). With her mother, Szapocznikow was transported to ghettos and concentration camps. The artist, survivor of the Shoah, sculpted the archives of her subjectivities: her bodysoul as monument to survival. In her own titles: *Fetish, Herbarium, Biological Sculptures*. Let me try to write her work²⁶: Lip by lip. Rubble by rubble. Tumour by tumour. I break and make: my archives. In my archives my mother and I in the ghetto, Auschwitz, Bergen-Belsen, Theresienstadt. Lip over lip. Rubble over rubble. Tumour over tumour. My wax herbarium: I piece myself together. ‘Strangers, undesirables, offals’: archives of them, of myself? My beauty... I break and make sense and the senses. My archives. Lip without lip. Rubble without rubble. Tumour without tumour. I break

and make sense and the senses. Lip by lip. Rubble by rubble. Tumour by tumour.

'Art, after the Shoah, can, perhaps even must, become the ethically charged space of such a mournful but creative singularity' (Griselda Pollock).²⁷ I call Alina Szapocznikow's works self-sculptures. Hers is art after the Holocaust. Hers is art that reminds me of Griselda Pollock's circonfession: 'I want to talk about death without too many of my own metaphorical delusions.

I want to talk about it in terms of blood, shit, bloating, gas chambers.
I want it to be embodied.'²⁸

Helen Chadwick cares for the divine-human. Hers is ethics? How is ethics possible? For Levinas, Kristeva, Pollock and Chadwick, ethics is the first philosophy, *prote philosophia*. Zygmunt Bauman treats of Emmanuel Levinas: his moral world stretches from me to the other. It is in the two that ethics is possible. In the between, in the *zwischen*, written by Martin Buber. Griselda Pollock continues and develops the idea of the two. She celebrates the hospitality of motherhood: 'Mary Cassatt painted many images of the mother-daughter relationship, tracing the psychic space the maternal body outlines, inhabits and creates as the matrix of the infant and, as importantly, the later, adult subject'²⁹.

The art of Helen Chadwick is about the fragile human. Hers is divine-human creation. Even, or especially, *Stilled Lives* celebrate life. But let me listen to *Lofos Nymphon*. A voice is being heard in the art of Helen Chadwick, a voice of a ten-

der sacred. Hélène Cixous listens to Rembrandt:

'he paints the Voice that causes writing.
- The Voice – How do you paint the Voice?
- We don't see the voice.
Rembrandt paints the voice we do not see.
paints what we do not see.
see?
paints what speaks inside...
the word The Angel'³⁰

The issue of the divine and femininity is tackled by Hélène Cixous and Julia Kristeva and Luce Irigaray, Marina Warner and Ruth Vanita. Helen Chadwick was well-versed in the philosophy of Julia Kristeva. The burning mirror, written by Luce Irigaray (after Teresa of Avila), could have been made by Helen Chadwick. Marina Warner was a foremost critical, or rather writerly, voice on the art of Helen Chadwick. Ruth Vanita, a queer scholar who debuted after Chadwick's death, harked back to Victorian Marianism and its impact on Oscar Wilde and Virginia Woolf; Chadwick was fascinated by Victorianism and its culture of faith and mourning.

The philosophies of Levinas, Kristeva and Pollock, and the art of Chadwick tend towards open religion in the sense of Henri Bergson who, like Levinas, had his roots in the Jews of Lithuania. In the book *The Two Sources of Morality and Religion* (1932) Bergson extols mystics who open religion and society, caring for all humanity. To me, Helen Chadwick's art is mystical and feminine. Women mystics have been prominent in many traditions: 'a woman, Hannah Rachel "the

Maid of Ludomir", who became the spiritual leader, or Zaddik, of a Hasidic community (in the middle of the nineteenth century)".³¹ Griselda Pollock's emphasis is on Levinas's 'suggestion [of] the possibility of imagining "the feminine as a symbolic principle of creation, an ethical space... Where are we going to look for the feminine, if not in the relationship to the unknown aspects of the other, or in the relation to the other unknown because of its place in space and time"'.³²

'For Levinas, God is absolutely Other. He writes in *Dieu et la philosophie* that God is not simply the 'first Other' (*premier autrui*), the 'Other par excellence' or the 'absolutely Other', but other than the Other (*autre qu'autrui*), other otherwise, other with an alterity prior to the alterity of the Other, prior to the ethical bond with another and different from every neighbour', indeed God is apparently so other that he is 'transcendent to the point of absence' (*jusqu'à l'absence*)'.³³ God's radical otherness is encapsulated in Goethe's saying, repeated by Jewish-Russian philosopher, Semion Ludvigovich Frank (1877-1950): *Der Professor ist eine Person, Gott ist keine*. The divine, for Frank (perhaps like for Georg Cantor, the inspirer of Kristeva), is transfinite.

The subjectivity of tenderness and art is at the core of Helen Chadwick's project. In her installations the flesh means. The making of meaning happens in subjectivity (Jonathan David Katz). To me, Chadwick couples sensuality with sense. Through subjectivity, the art of Helen Chadwick is post-secular and all-sexual.

Thou and I are sexual beings. Sexuality is between arteries and art. Drives drive us, sublimations drive art. Is there a queer divinity? I call Franko B.'s performances tragedies of blood. Sarah Wilson traces the tradition of the queer performance of Gina Pane and Franko B. in the wound worship. In the Barbican retrospective of Helen Chadwick, curated by Mark Sladen, one could see some of her installations from above. Alongside the gold spheres in *Of Mutability* I saw a pied sphere: the head of a visitor, Franko B tattooed with religious symbols. The queer art of Gina Pane and Franko B. is interpreted by Sarah Wilson: Franko B. is 'responding to, almost immediately, to Gina Pane's profoundly Catholic aesthetic. For her, pain and the cut are deeply symbolic concepts at stake within a discourse of redemption and transcendence'.³⁴ This Bataillean streak is in the work of Chadwick.

Helen Chadwick's textures are 'spiky and silky and slimy and sticky' (Marina Warner). Her art, according to Pawel Leszkowicz, contains and sublimates the abject. Helen Chadwick's flowers are Bataillean. Orchid is etymologically ovum and testicle in one. Flowers belong in the erotic, exotic and even scatological, which is the style of mysticism. In alchemy, what is down is up. This is sublimation, 'a process of idealization along with the volatilization of the constitutive elements' (Sarah Kofman). Sublimation unfolds in the mother-daughter image of Helen Chadwick; similarly, in the trajectory of George Sand, Anne Berger notes 'It is also in relation to the mother's desire – at least George Sand's

mother – that I would interpret the writer's characterization of the road of creation: the path of idealization which she represents as an ascent toward the summit.³⁵

I wish I had not written this text. I would rather remain silent. The texts of Helen Chadwick, accompanying her art, are poetry: condensed meanings (and as outstanding poetry, bordering on their loss), alliterations, archaisms, elegance between the Elizabethan Gothic *Faerie Queene*, bisexual Byron in his 'Fair Greece', the essays of Francis Bacon (cf. her title *Of Mutability*) to Victorianism. Her fascinations range from the philosophy of Anne Conway and her cabalistic-monadological tract *Principia philosophiae antiquissimae et recentissimae* (1692) to A. S. Byatt's novel *Possession* (1990).

I wish I had not written this text. I would rather remain silent. I would rather become an apophatic (after all, Helen Chadwick's family was embedded in the Eastern tradition). Helen's is a *Shir ha-Shirim*, Song of Songs, a Song of Tenderness, a Song of Silence.

The Song of Solomon is a dialogue. What drives the art of Helen Chadwick is Dialogue with the stranger. Listening to the Other, writing the Other in the works of Levinas, Kristeva, Pollock and Chadwick is listening to the Other, writing the Other, the stranger in Oneself. How tell the story told by the art of Helen Chadwick? Is there a sacred in Helen Chadwick's art?

The art of Helen Chadwick embraces otherness. The world crushes otherness. Totalitarianism was, as Richard J.

Bernstein has it, an attempt to make "human beings in their distinctness, uniqueness, and plurality [...] superfluous"³⁶ and in his view today "there is the real possibility that the concept of humanity can be eradicated"³⁷. Julia Kristeva returns to the concept of intra- and intersubjectivity, dynamizing, opening and setting it in process. Against the hate of the strangers, the work of Helen Chadwick is entitled crucially *Philoxenia* (1994/1995), that is liking of the stranger, love of the stranger, hospitality. There is a message here: that of inner life and openness to others. Art is hospitality. Tender intra- and intersubjectivity characterizes Helen Chadwick's art. One encounters here the art of non-violence, non-violence promulgated in the Talmud.

What do I feel before Chadwick's art? How share her hospitality and tenderness? Like Orphic philosophy, the art of Helen Chadwick dissuades from murder and heals. I have heard the sacred – she is in the art of Chadwick.

Helen Chadwick lights life. My text fails. I fail. 'The best thing about philosophy is that it fails. It is better that philosophy fail to totalize meaning for it thereby remains open to the irreducible otherness of transcendence'.³⁸ How translate the image of Helen Chadwick into words? How translate the image of Helen Chadwick into my own story?

The new art of my eastern Europe, Lithuania, Vilnius/Vilna tells me a story of a Levinasian, Chadwickian face: *Asthma Face* by a couple, Svajone and Paulius Stanikas.

Literature

- ¹ Hélène Cixous, 'By Definition, Art is a Gesture of Repair. Hélène Cixous interviewed by Tomek Kitlinski', *Magazyn Sztuki*, no 12 (4), 1996, p. 186.
- ² Hannah Arendt, *Men in Dark Times*, Harcourt Brace Jovanovich, New York, 1968, p. 160.
- ³ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, translated by Alphonso Lingis, Martinus Nijhoff, The Hague 1979, p. 59.
- ⁴ The questions of memory and the sacred in Helen Chadwick's art were raised by Marina Warner in catalogue essays as encapsulated in her title 'Stealing Souls and Catching Shadows'; Warner dedicated the exhibition *The Inner Eye. Art Beyond the Visible* to the memory of the artist. It was Louisa Buck who noted the link of Chadwick's *Unnatural Selection* to Victorian jewellery; this intertextual reading is developed in Paweł Leszkowicz, *Helen Chadwick: ikonografia podmiotowości*, Aureus, Krakow 2001.
- ⁵ Marina Warner, 'In Extremis: Helen Chadwick & the Wound of Difference', [in:] *Helen Chadwick, Stilled Lives*, Portfolio Gallery, Kunsthallen Brandts Klædefabrik, Edinburgh, Odense 1997, note 2, no pagination.
- ⁶ On the opposite of tenderness, sadomasochism, in poetics and politics see my text, co-authored with Joe Lockard, 'Sex Slavery and Queer Resistance in Eastern Europe', *Bad Subjects. Political Education for Everyday Life*, University of Berkeley, Issue # 69, June 2004, http://eserver.org/bs/69/kitlinski_lockard.html
- ⁷ Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, translated by Hazel E. Barnes, Methuen, London 1977, p. 394.
- ⁸ I borrow the term 'post-secular philosophy' from a collection *Post-secular Philosophy. Between philosophy and theology*, edited by Philip Blond, Routledge, London and New York 1998.
- ⁹ Marina Warner, 'In Extremis: Helen Chadwick & the Wound of Difference', [in:] *Helen Chadwick, Stilled Lives*, Portfolio Gallery, Kunsthallen Brandts Klædefabrik, Edinburgh, Odense 1997, no pagination.
- ¹⁰ Erich Fromm and Julia Kristeva alike put emphasis on the verses from Leviticus about the ethics of care or, as I call it, the culture of cherishing.
- ¹¹ See also the text in Julia Kristeva, *Visions capitales*, Louvre, Réunion des Musées Nationaux, Paris 1998.
- ¹² Mark Sladen, *Helen Chadwick: Blood Hyphen*, brochure for the Barbican Art Gallery off-site project, London 2004.
- ¹³ Ruth Vanita, *Sappho and the Virgin Mary. Same-Sex Love and the English Literary Imagination*, Columbia University Press, New York 1996, p. 2.
- ¹⁴ Julia Kristeva, 'Q&A after Experiencing the Phallus as Extraneous, or Women's Twofold Oedipus Complex', 'Julia Kristeva 1966-96 Aesthetics. Politics. Ethics', *Parallax* 8, guest editor: Griselda Pollock, July-September 1998, p. 41.
- ¹⁵ Cf. Helen Chadwick, 'Lofos Nymphon', [in:] Helen Chadwick, *Enfleshings*, Secker and Warburg, ad Aperture, London and New York 1989, p. 75-76.
- ¹⁶ Griselda Pollock, 'Territories of Desire: Reconstructions of an African childhood', [in:] *Looking Back to the Future. Essays on Art, Life and Death*, (Amsterdam: G+B Arts International, 2001), p. 349.
- ¹⁷ Griselda Pollock, 'Territories of Desire: Reconstructions of an African childhood', [in:] *Looking Back to the Future. Essays on Art, Life and Death*, (Amsterdam: G+B Arts International, 2001), p. 351.
- ¹⁸ In *The New York Times* Marina Warner wrote about Boswell: 'He offers a historical precedent – nothing less than the blessing of the church – for male coupling'.
- ¹⁹ John Boswell, *The Marriage of Likeness. Same-Sex Unions in Pre-Modern Europe*, Fontana Press, Harper Collins Publishers, London 1996, pp. 137-138.
- ²⁰ Griselda Pollock, 'Territories of Desire: Reconstructions of an African childhood', [in:] *Looking Back to the Future. Essays on Art, Life and Death*, (Amsterdam: G+B Arts International, 2001), p. 351.
- ²¹ Griselda Pollock, 'Abandoned at the Mouth of Hell or a Second Look that Does Not Kill: the Uncanny Coming to Matrixial Memory', [in:] *Looking Back to the Future. Essays on Art, Life and Death*, (Amsterdam: G+B Arts International, 2001), p. 158.
- ²² Griselda Pollock, 'Abandoned at the Mouth of Hell or a Second Look that Does Not Kill: the Uncanny Coming to Matrixial Memory', [in:] *Looking Back to the Future. Essays on Art, Life and Death*, (Amsterdam: G+B Arts International, 2001), p. 158.

- 23 Marjorie Allthorpe-Guyton, 'A Purpose in Liquidity', [in:] Helen Chadwick, *Effluvia*, Serpentine Gallery, London 1994.
- 24 Marina Warner, 'In Extremis: Helen Chadwick & the Wound of Difference', [in:] *Helen Chadwick, Stilled Lives*, Portfolio Gallery, Kunsthallen Brandts Klædefabrik, Edinburgh, Odense 1997, note 21, no pagination.
- 25 A comprehensive exhibition of Szapocznikow's sculpture was curated by Anda Rottenberg: *Alina Szapocznikow 1926-1973*, Zacheta, Warszawa 1998. Cf. also Katarzyna Murawska-Muthesius, 'Paris from Behind the Iron Curtain', [in:] *Paris. Capital of the Arts, 1900-1968*, Sarah Wilson et al (ed), (London: Royal Academy of Arts, 2002), p. 260. I attempt an interpretation of Alina Szapocznikow's work in my book on uncanny strangeness, *Obcy jest w nas. Kochac według Julii Krystevej*, (Krakow: Aureus, 2001).
- 26 My text about the art of Alina Szapocznikow, interpreted by an actress Anna Swietlicka, presented at Translating Class, Altering Hospitality CATH Congress, Leeds 2002.
- 27 Griselda Pollock, 'Catching and Losing the Sands of Time: the Dialectics of Place and No-Place in Jewish Being and Memory in the Work of Lily Markiewicz', [in:] *Promise*, The Koffler Gallery, The University Gallery, Leeds 2001, p. 10.
- 28 Griselda Pollock, 'Deadly Tales', [in:] *Looking Back to the Future. Essays on Art, Life and Death*, (Amsterdam: G+B Arts International, 2001), p. 386.
- 29 Griselda Pollock, 'On Mary Cassatt's Reading *le Figaro* or the Case of the Missing Women', [in:] *Looking Back to the Future. Essays on Art, Life and Death*, (Amsterdam: G+B Arts International, 2001, p. 244.
- 30 Hélène Cixous, 'Bathsheba or the interior Bible', translated by Catherine A. F. MacGillivray, [in:] Hélène Cixous, *Stigmata. Escaping texts*, Routledge, London and New York 1998, p. 14.
- 31 Gershom G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, Schocken Books, New York 1974, p. 355.
- 32 Griselda Pollock, 'Abandoned at the Mouth of Hell or a Second Look that Does Not Kill: the Uncanny Coming to Matrixial Memory', [in:] *Looking Back to the Future. Essays on Art, Life and Death*, (Amsterdam: G+B Arts International, 2001), p. 108.
- 33 Philip Blond, 'Emmanuel Levinas. God and phenomenology' [in:] *Post-secular Philosophy. Between philosophy and theology*, edited by Philip Blond, Routledge, London and New York 1998, p. 210.
- 34 Sarah Wilson, 'Franko B: Haute Surveillance, Haute Couture', [in:] Franko B., *oh lover boy*, Black Dog, London, 2001, no pagination.
- 35 Anne Berger, 'Let's go to the fountain: on George Sand and writing', [in:] *Writing Differences. Readings from the seminar of Hélène Cixous*, edited by Susan Sellers, Open University Press, Milton Keynes 1988, p. 62.
- 36 Richard J. Bernstein, *Hannah Arendt and the Jewish Question*, The MIT Press, Cambridge, Mass., p. 153.
- 37 Richard J. Bernstein, 'Did Hannah Arendt Change Her Mind?: From Radical Evil to the Banality of Evil', in: *Hannah Arendt Twenty Years Later*, edited by Larry May and Jerome Kohn, The MIT Press, Cambridge, Mass., p. 144.
- 38 'Dialogue with Emmanuel Levinas', in Richard Kearney, *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers*, Manchester University Press, Manchester 1984, p. 63.

BASIA NIKIFOROVA

The Institute of Culture, Philosophy and Art



THE OTHER IN A SITUATION OF RELIGIOUS PLURALISM (A POSTMODERN DISCOURSE)

Kitas religiniame pliuralizme (postmodernizmo kontekstas)

SANTRAUKA

Religinis pliuralizmas, kuriam Kito sąvoka yra viena iš svarbiausių, straipsnyje analizuojamas postmodernizmo kontekste. Postmodernizmo, kuriam, skirtingai nuo religinio modernizmo, būdingas teologinis ir konfesinis neutralumas, denomenalizacija, kaip laisvo pasirinkimo ir perėjimo iš vienos religijos į kitą procesas, kelių į Dievo suvokimą unifikacijos tendencija, ribų tarp sakrum ir profanum griovimas, maksimalus plataus kultūrinio diskurso įjungimas, religiniai aspektai analizuojami tarpdisciplininio požiūriu. Į religinį pliuralizmą žvelgiama ne tik per pačios religinės struktūros prizmę, bet ir per pasaulėžiūrinę prizmę apskritai. Postmodernizmo diskursas sudarė „naują tolerancijos imidžą“, kuriam būdinga kitoniškumo ekspansija bei Kito sakralizacija. Straipsnyje nagrinėjama, kaip į postmodernizmą žvelgė Kwame Anthony Appiah, Karen Armstrong, Zygmunt Bauman, Peter Berger, Linda Bolton, Steve Bruce, Diana Eck, Mark Juergensmeyer, Michael Walzer ir kt. mokslininkai.

The key terms of the given subject are identity, globalization, cultural, religious, ethnic pluralism, human rights, and religious rights of person, integration, differentiation, otherness, toleration, fundamentalism and extremism. Even a cursory look at them warns that we deal

with terms if not mutually exclusive, then contradicting each other. And yet, all of them are carriers of attributes of the same phenomenon, which is named the modern global world.

We live in an era where paradoxes abound in terms of religion's contribu-

RAKTAŽODŽIAI. Kultūrinis ir religinis pliuralizmas, tolerancija, religinis identitetas, kitoniškumas.

KEY WORDS. Cultural and religious pluralism, tolerance, religious identity, otherness.

tions to peace and violence. On the one hand, religious extremists are responsible for the most terrible acts across the world; on the other hand, we know peacemakers who inspired fundamental shifts in the global vision of civil society and acted their program of action out of the depth of their religious faith, and ethnical practices.

All modern nations in cultural, religious and political attitude are more pluralistic than traditional communities which kept their unity thanks to fundamental traditions in culture and religion. Cultural and religious pluralism developed in the Western world, particularly among Anglo-Saxons, has produced an existential situation where tolerance is

necessary for the establishment of a community in conditions of pluralism. Tolerance was, on the one hand, a necessary product of this pluralism, and on the other hand a condition of its further development. The problem of tolerance has arisen in the western civilization at a religious level, and religious tolerance has begun all other freedoms which have been achieved in a free society.

This subject is studied in an interdisciplinary way: philosophical, religious legal, psychological, political. In the social sciences, pluralism is a framework of interaction in which groups show sufficient respect and tolerance towards each other, that they fruitfully coexist and interact without conflict or assimilation.

RELIGIOUS DECONSTRUCTION

Religious postmodernism is a paradigmatic concept, which enables the deconstruction of religion as spiritual - social subsystem of society, and its integrating social function. Terminologically it would be more correct to speak about « religious aspects of postmodernity », but we will use words "religious postmodernism" as common using definition and for simplicity. Religious postmodernism is theologically and confessedly neutral, in contrast to religious modernism which created many confessional types (Christian, Judaist, Protestant and Orthodox modernism etc.). Religious postmodernism integrated with a wide cultural and sociological context. Postmodern approaches and concepts, which direct or indirectly concern the phenomenon of religion, are almost not

connected with names of known theologians or researchers (with slight exceptions). More often religion's deconstruction is connected with names of known postmodernists - culturologists, philosophers, linguists.

The deconstruction of religion means destruction of complete system representation as such, giving to religion irrational, fragmentary, inconsistent character. Nevertheless, it does not mean refusal of religion as such. Also the deconstruction of religion does not mean that it is atheism, which itself is a phenomenon of belief and also requires a deconstruction. In postmodern understanding the religion loses the major social function connected to maintenance of solidarity in a society, as a result it leads to a deconstruction of a society.

The major categories determining difference between modernity and postmodernity with reference to the problem of religion, is *the differentiation and dedifferentiation*. Paul Heelas remarks that "religion has become more internally differentiated, very considerable contrasts now existing between traditional, authoritative religions of the text, liberal teaching with strong dose of humanism, prosperity teachings stamped with the mark of utilitarian individualism, and all those alternative spiritualities, such as New Age".¹ However the modern epoch also includes dedifferentiation in sphere of religion. This process includes a number of postmodern specific features which possible to find in modern epoch:

- Development of humanistic ethics in close interrelation with a variety kinds of spirituality
- The denominationalization as a process of free transition from one religious organization (church, denomination, movement, cults) to another, a simultaneity of presence in several of them with the purpose of satisfaction of spiritual, mental and social needs
- Unification as spreading process of a variety of probable ways in God's comprehension
- Destruction of borders between sacrum and profanum and as results "religious becomes less religious, and secular less secular"

However typically postmodernist features of religion not peculiar to the previous cultural paradigms, are the following:

- Its maximal rapprochement with a cultural discourse and dissolution of

the subject of religion in discourses of cultural process

- The refusal of regulation of religious sphere with cultural stresses to free choice
- The mixing of the religious and the secular, their "hybridization", subordinating their pragmatic purposes to social ordinary life (for example, Zen and perfection of professional, creative skills)

The analysis of specific features of religious aspects of a postmodernism allows to make a conclusion that the concept of religious pluralism includes such terms as "plurality", "variety", "distinctions" which are only a starting point for a postmodernist discourse, a basis for processes of integration without acceptance of the common agreement or a consensus on questions of values, the validity. It results from the methodological approach of postmodern theorists for which essentially important are not *that* the person knows or accepts for itself but *how* he does it.

With reference to sociology of religion, it means the no valuable approach, to take distance from cultural and social aspects of activity of religious group. The position of lawyers, psychologists is a good example how the attitude changes into non-traditional religious movements. Today terms «destructive cults»; «brainwashing » and etc. in general mostly disappeared from researchers' vocabulary. It is possible to tell, that non-traditional religious movements which have not made special evolutions on the verge of two epoch (modernity and postmodernity), have considerably changed the attitude to such phenomena, having

made their test to democracy, liberalism and pluralism. ("Other in oneself").

A different view on this problem was presented by Steve Bruce who argued that studying any sort of religious changes (especially concerning major changes of the religious organizations) it is not necessary to use postmodernist interpretation because new religious movements inherently do not differ from the previous stages of religious organizations evolution. He considers, that "major patterns of change can be explained by the operation of those characteristics which Weber, Gellner and Berger regarded as the essence of modernity".² This remark, concerning types of the religious organization, has big value. It is a fragment of wider approach approving that the postmodernist discourse in general is poorly applicable to the analysis of religion. The overwhelming majority of researchers did not consider a postmodernism as a religious - social paradigm.

Known theologian Hans Kung according to the concept of universal ethics and ecumenism sees in postmodernity « the ecumenical paradigm, putting the purpose unity of Christian church, the world between religions and commonwealth of the nations, special pluralistic and holistic synthesis». However, such optimistic vision of postmodernity is rather seldom. Much more often we meet critics of a religious postmodernism who define a situation of religion in conditions of globalization as post - Christian.³ In the postmodern discourse religious (in particular, Christian) system

of values is not obligatory, as well as any other - is not better and not worse. In this sense the postmodernism is a declaration of not Christian culture (sometimes post-Christian).

Karen Armstrong, the known commentator and the expert on problems of religion and politics, the author of the book " Fight for the God ", consider, that globalization and a situation of religious pluralism generates not only integration processes, but also results to division of the world into poles of a mutual distrust, intolerance and the open conflict. Their basis is incorporated in the religious pluralism. From this point of view it is argued that "what seems sacred and positive in one camp appears demonic and deranged in the other".⁴ Thus globalism and increasing religious pluralism as a whole were not stimulus of public consciousness rationalization or secularization of religious life. Fundamentalism and mystification of various forms of daily and public life became ideological underlying reason of the main events of the end of 20th century. More and more active reference to religious – civilization unity as to a source of self-identification and new form of loyalty – became one of the major global tendencies of social development at the end of 20th - the beginning of 21st centuries. Karen Armstrong notes, that "they now live in societies which has either marginalized or excluded God, and they were ready to re-sacralize the world".⁵ The similar point of view is shared by many researchers. In the view of Zygmunt Bauman, there is also specifically postmodern form of

religion, which was born in internal contradictions to the postmodern, global world. He noted that "religiously-dressed form of fundamentalism is not a manifestation of eternal human irratio-

nality and not a form of escape back into pre-modern past. It is thoroughly contemporary postmodern phenomenon, embracing the "rationalizing" reforms and technological developments".⁶

RELIGIOUS PLURALISM: OTHER WITH A "HUMAN FACE"

Pluralism is arguably one of the most important features of modern societies and social groups, and may be a key driver of progress in science, society and economic development. . Pluralism, the "ism" of our time, is both the great problem and the great opportunity.

The term "religious pluralism" can refer to the diversity of religious movements within a particular geographical area, and the theory that there are more than one or more than two kinds of ultimate reality and/or truth; and that therefore more than one religion can be said to have the truth, even if their essential doctrines are mutually exclusive. Religious pluralism refers to the theological attempts to overcome religious differences between different religions, as well as the attempts to overcome religious differences within different denominations of the same religion. Wider conclusion means that religious pluralists are not saying that all religions are the same or that all religions necessarily lead to the same place or that religious pluralism necessarily means universalism.

Pluralism with the presence of various national, religious and cultural traditions already eases the idea and situa-

tion of dominant uniform system of values which have ideological, legal, religious, ethnic purposes. In the conditions of globalization, religious and cultural pluralism objectively becomes this ground, which is the most favorable for the prosperity of the global social, cultural and moral tendencies. Religious and cultural pluralism is not only a system of various values, acting under banner of religions and culture in its various modifications, but also has the secular tendency. Karen Armstrong considers that "modern society has become divided into "two nations": secularists and religious living in the same country cannot speak one other's language or see things from the same point of view. Secularists and religious both feel profoundly threatened by one another, and when there is a clash of two wholly irreconcilable worldviews."⁷

Religious pluralists recognize that religions are different, have different doctrines, ideologies, different views of life and the universe. Different religions make certain claims that logically contradict each other. In contrast, most religious pluralists hold that no religion can claim to teach the only or absolute truth, arguing that religion is not literally the

word of God, but rather is mankind's attempt to describe the word of God. Given man's finite and fallible nature, no religious text can absolutely describe God and God's will in absolute precision. On this view no religion is completely true and there is an infinite Reality, or God, that is beyond the ability of any single religion to capture with total accuracy. Instead, all religions make an attempt at capturing this Reality, but this always occurs within a cultural and historical context that affects the viewpoints of the faith's holders. Religious pluralists note that because nearly all religious texts are a combination of historical documents, essays, and morality plays, distinctions must be made between the literal claims within religious texts, and those claims contained within spiritual metaphors. The differences between spiritual metaphors are seen as common.

What they are attempting to do is to preserve the uniqueness of these beliefs whilst at the same time trying to draw them together into a coherent worldview that seeks to preserve a religious, rather than a humanist interpretation of the universe.

A recent theological innovation, held by some religious liberals, is a maximal form of religious pluralism. This viewpoint holds that all religions are equally valid and equally true. This form has become held by some who accept some forms of post-modern philosophy, especially deconstructionism. Critics of this viewpoint hold that this claim is self-contradictory.

In the last century, liberal forms of Judaism and Christianity have modified some of their religious positions. Religious liberals in these faiths no longer claim that their religion is complete end of absolute accuracy. This allows a religious believer to admit that other faiths have common ground with their own faith, and that these other faiths may even appreciate some other aspect of God that they might not. Some religions and its believers have a retrospective view on religious pluralism: a religion can tolerate and sometimes endorse religions which were created before its beginning, but will not accept any new religion which has arisen after itself. Also this kind of view is popular about non-traditional religious movements.

The concept of cultural consequences of globalization and religious pluralism refers to the standpoint that the world may be interpreted in several ways. In ethics and in normative sociology, it refers to the problem that modern society is no more based on an authoritative set of norms, which follow the terminology of Jurgen Habermas, "subject to open-ended and rational discourse".

Globalization is a process of change that affects nation states, local communities, industrial companies and individuals all around the globe and religious organizations are not exempted. Like any other social agent, religious organizations are participating and affected by globalization. There has lately been an increased interest in religion and religious conditions in research on the worldwide processes of change alterna-

tively labeled globalization, internationalization and transnationalization. In international research, there is a growing awareness of religion's importance for understanding globalization. But there is a disagreement concerning what specific role religion has in connection with this.

Religious pluralism is the belief that one can overcome religious differences between different religions, and denominational conflicts within the same religion. For most religious traditions, religious pluralism is essentially based on a non-literal view of one's religious traditions, hence allowing for respect to be engendered between different traditions on core principles rather than more marginal issues. It is perhaps summarized as an attitude which rejects focus on imma-

terial differences, and instead gives respect to those beliefs held in common.

In the wide context religious pluralism is

- the recognition of the fact of presence of various religions and various forms of expression of religious feelings.
- it is the theory recognizing presence of several ways of Absolute comprehension and religious truths (a way to God and rescue) even if in the doctrine you recognize exclusive
- a recognition of value of each religion, refusal of a choice between them and refusal from general evangelization, missionary work as such.

The offering schemes give possibility to look on the religious pluralism from the view of internal and external structure and to describe all levels of its structure.

Structure of religious pluralism

Levels	Description of levels
1.	Inter-religious pluralism. Between religions in the society
2.	Intra-religious pluralism. Between denominations of the same religion in the society
3.	Intra-religious pluralism. Between traditional and non-traditional religious movements in the society
4.	Intra-religious pluralism. Between religious organizations or movements from the same religion, which are different by political, ethnic, moral and cultural goals in the society
5.	Intra-religious pluralism. Between religions with different ways of world and religious interpretation in the society (orthodox, conservative, traditional, liberal)
6.	Intra-religious pluralism. Polarization inside one religion from liberalism to fundamentalism or the existence of fundamentalism as the its biggest and most powerful part
7.	External religious pluralism. Between two general worldviews part of society: religious and secular

The reasons for religious pluralism are different: religious, geopolitical, historical, economic. Religious pluralism is a result of:

- Process of differentiation inside religions (Christianity, Moslems)
- Historical co-existence of different religions in the same state
- Occurrence homogeneous religious space of historical outsiders (Karats, Tatars, Jews, Roma)
- Development of nontraditional religious movements in the second half of the 20th century
- Extremely growth of migratory streams and globalization.

The first and third reasons are result of an only religious processes, another of historical and geopolitical circumstances.

In lieu of the old, already stereotypical, classical representations new ones emerged. In conditions of globalization religious pluralism is allocated with new characteristic features and forms of the display. The reasons of "new" religious pluralism have global character - they result any more only by local, incidental changes, conflicts, wars and natural accidents, but consequence of an opportunity of massive migrations on the whole complex of the reasons and not only extreme. It is an integral result of a conscious migratory policy of the advanced democratic countries, gradual realization of fundamental human rights. The "new" pluralism has national-ethnic character, its religious displays are the most appreciable, but not always really reflect that deep process of differentiation which occurs already inside, for example, Muslim communities

as religious minority. There is also a new dominating model of mutual relations of national ethnic and religious minorities with a society of the majority.

Process of enculturation in a society of the majority, more often in a post-industrial society, occurs at a high level of globalization processes by adaptation to spheres of the language, the profession, civilization and urbanization. At a spiritual, valuable, cultural, religious levels and world outlook as a whole the aspiration to remain the carrier of those local values which the given ethnic group has left is kept and amplifies (distinctions between Germany, Sweden and the USA). In conditions of the advanced democracy and active process of protection, first of all the minority' human rights, the "new" religious pluralism already at once gives opportunities free faith, the tolerant relation practically to each traditional belief or a religious innovation of ethnic minority. Therefore any kind of religious extremism cannot be justified as aspiration to ratify the belief, as reaction to its infringement.

Several decades ago the USA, Canada and Australia had an original monopoly on religious pluralism because these countries were founded on the basic weight immigrants. Even development of research in this area was concentrated in these countries. Today this monopoly disappears under influence globalization processes and for Europe this problem began one of the most actual too. It is found in the reflection in the Constitution of the European Union and in a number of documents of the European Commission.

In the view of Diana Eck, “pluralism is not an ideology, but rather the dynamic process through which we engage with one another in and through our very deepest differences”.⁸ She has found some specific traits of religious pluralism:

- pluralism is not just another word for diversity. It goes beyond mere plurality or diversity to an active engagement with that plurality
- pluralism is not given, but must be created. Pluralism requires participation, and attunement to life and energies of one another
- pluralism goes beyond mere tolerance to the active attempt to understand the other, a truly pluralist society will need to move beyond tolerance toward constructive understanding
- pluralism is not simply relativism, it does not displace or eliminate deep religious commitments, or secular commitments for that matter
- the language of pluralism is that of dialogue and encounter, give and take, criticism and self-criticism. In the world in which we live today, the language of dialogue is a language we will need to learn.⁹

She marks that pluralism and plurality are sometimes used as if they were synonymous. But plurality is just diversity, plain and simple – splendid, colorful, may be even threatening. Such diversity does not, however, have to affect me. I can observe diversity. I can even celebrate diversity, as the cliché goes. But I have to *participate* in pluralism. Pluralism requires the cultivation of public space where we all encounter one another; it does not ask more of the encounter with one another than simply

tolerance. Tolerance is a deceptive virtue. In fact, tolerance often stands in the way of engagement. Tolerance does not require us to attempt to understand one another or to know anything about one another. Sometimes tolerance may be all that can be expected. It is a step forward from active hostility, but it is a long way from pluralism.¹⁰

From her view while race was the dominant American social issue in the past century, religious diversity in our civil and neighborly lives is emerging, mostly unseen, as the great challenge of the twenty-first century. At the MAAS International Conference on Religious Pluralism in Democratic Societies, held in Malaysia in 2002, she said: “As the United States becomes more and more religiously, culturally, and racially diverse, we have no choice but to practice the scales of pluralism. But it will require the efforts and the practice of everyone to create a truly pluralist society in which people from all these backgrounds consider themselves neighbors in a common enterprise. Pluralism is not a given, but requires our practice, our creative work, not alone, but together”.¹¹

Similar reflections are continued by book of Ian S. Markham “Plurality and Christian Ethics”, in which he is making two claims, one philosophical and the other historical.

The philosophical claim is this: The contemporary threats to plurality do not come from religion but from secularism. The secularist, who has given up the quest for truth and therefore moral debate and rational dialogue, is the greater

danger to tolerance. A religious foundation for tolerance is grounded in the reality of God that ensures the intelligibility of the universe. This foundation is the only effective antidote to secular reason, which cannot avoid the dangers of nihilism.

- The historical claim is this: The United States has made a cultural discovery. It has found good religious reasons why we ought to affirm plurality. The British [and European] debate about plurality is still firmly rooted within the confines of premodernity and modernity. However, the nation of immigrants was forced, right from the start, to engage with plurality. And slowly a culture emerged that was both religious and tolerant. This led some to suggest that America had created a new religion-civil religion; but in fact Christians, Jews, and Muslims were discovering the importance of plurality ... In this sense, Americans are postmodern.¹²

It is a very considerable achievement of modernity that people decided that the thing to do is to be tolerant. It is the very considerable problems of modernity that tolerance is often purchased at the price of denying the differences, including the differences that make the most difference, such as differences over what people believe to be most importantly true.

From the perspective of the cognitive school of sociological theory represented by Peter Berger, "the phenomena called "pluralism" are also the socio-structural parallel to the secularization of consciousness".¹³ In his view, secularization leads to a de-monopolization of religious

traditions and to an upgrading of the role of laymen. On the religious market, denominations are increasingly forced to compete among themselves and with non-religious worldviews. As a consequence, in order to survive and grow religious organizations, churches must be rationalized and bureaucratized. Whereas religious monopolies are generally based on an alliance with the political power, religious pluralism is characterized by contrasting channels of legitimization and, hence, by struggles for domination in the religious field. Religious organizations may have more or less influence and resources, being associated either with the majority or with the minority groups.

However, in one of the recent interviews, Berger remarks that it was a mistake to think that secularization and modernization are processes which go hand by hand. For Peter Berger, the global postmodern world has not become less religious, it concerns including USA. The postmodern and pluralistic world only changes the forms and stimulus of religiosity and creates the new cultural contradictions.¹⁴

The fact of pluralism needs to be kept in focus since it has been clearly evidenced that the religious consciousness of humankind has given rise to distinct, multifarious expressions, which play crucial role in the process of its self-understanding. This is why those who are engaged even in a purely theoretical search concerning the multifaceted issue of religious pluralism and that of the possibility of inter-religious communica-

tion need to note that whatever strategies have been tried out so far to eliminate pluralism in the framework of religious thinking, they have not worked. The certainly named tendencies take place not only in the religious and ethnic homogenous society, but in the pluralistic conditions where many traditional influences on the public consciousness are outside of legal tools.

As the Danish researcher Ole Iris remarks, religious pluralism in globalization conditions experiences the multi-level and results in various consequences crisis. What does this crisis display?

- Social cancellation of understanding of fundamental religious distinctions forms a kind of conflict which is only visible on the religious layer.
- Prevalence of opinion that the religions represent only various abstract

philosophies of life and forgetting about their practical ethic function to manage life and consequently their ability to conflict with other.

- There is a necessity of a choice of a priority in protection of the individual rights of believers or collective rights of religious group
- Understanding plurality of religions and radical differences of their carriers has become to be considered as one of the obstacles of globalization.

In religious pluralism, through the prism of otherness and tolerance, all actors of this process transform into Others. It is possible to observe, examining such phenomena as nontraditional religious movements, religious fundamentalism and actually European Union as the result of the European integration process, which members possess including various religious dimensions.

THE NEW IMAGE OF TOLERANCE

Tolerance is one of the pillars of post-modernism. Religious tolerance also becomes a conditional concept, as it is based on the assumption that all religions can coexist peacefully and that any pressure or tension can be decided by democratic legislation. Experience of the last decade has shown that in practice, it does not always give expected result, and consequently tolerance in a democratic society has its own restrictions.

Tolerance is a social, cultural and religious term applied to the collective and individual practice of giving allowance to those who may believe, behave or act in ways that one may not personally

approve of. Tolerance is seen as a more widely acceptable term than "acceptance" and particularly "respect," where the application to controversial parties is concerned. In the wider sociological sense, tolerance carries with it the understanding that intolerance breeds violence and social instability. Tolerance has thus become the social term of choice to define the practical rationale for barring the prohibiting of uncommon social aspects, as necessary for stability within diverse communities. Tolerance in this case acts as respect to an Other's position in a combination with purpose on mutual change of positions (and even in

some cases change of individual and cultural identity) as a result of critical dialogue.

While tolerance is a virtue, the nature of this virtue varies according to what is being tolerated. There are many different things that can be tolerated, with different implications in each individual case. At the interpersonal level – we can tolerate individuals in the sense of tolerating their mere *existence*, individuals' *opinions* or *convictions*, individuals' *practices* which are different from our own, individual mental tolerance broadens, civil tolerance becomes multicultural or multi-faith pluralism. Each of these facets of tolerance – classified here in accordance with the *subject* of the tolerance – in turn breaks down into various graduated *attitudes* of tolerance.

Many local religious issues and phenomena, including religious conflicts, spread across borders or otherwise become international issues. Many scholars make accent on the following aspects of international relations:

- Local religious and ethno-religious conflicts often reach international issue.
- The religious conflict crossing borders is the ongoing civil war
- The growing strength of fundamentalist movement worldwide. The religious fundamentalism is present in most religions and in regions of the world. These movements often seek to break the barrier between religion and the state, where such barrier exist.
- Another way in which religion gains international attention results from the linkage of human rights and reli-

gious rights (issues of gender equality, religious restriction on birth control, sexual minorities and others).¹⁵

Ainslie T. Embree, professor of Columbia University develops this idea and notes that the analysis of the relationship of religious movements to political developments demonstrates how new forms of nationalism, rooted in indigenous religious and cultural traditions, are challenging the western model of the secular state in the Middle East, South Asia, and Eastern Europe. Because there is no satisfactory compromise between the religious vision of the national state and that of liberal democracy, a new kind of cold war may develop, no less obstructive of a peaceful international order than the old.

Today there were especially appreciable two opposite tendencies: on the one hand, cultural, religious and social distinctions become more and more appreciable inside the same community, the direct or indirect aspiration to keep their former mononational and monoreligious character on the other hand takes place. There is an area of ideological, welfare intensity in which value of a religious, ethnic accessories as the factor of identity formation, becomes more and more important. This circumstance represents today specific research interest. For us more important question is: what tendency will dominate in the condition of developing religious pluralism: tolerance or xenophobia and segmentation of society?

Michael Walzer, renowned philosopher of society, politics, and ethics, lists five different attitudes of tolerance:

- 1) resigned acceptance of difference in the interests of peaceful coexistence, as when peace "breaks out" after "fighting a losing battle";
- 2) benevolent indifference to difference, as in "it takes all sorts to make a world";
- 3) stoical tolerance taking the form of a theoretical acknowledgment of the fact that "others" have rights, even though they exercise them in rather an unpleasant manner;
- 4) some degree of openness to others, a kind of curiosity which is reflected in a willingness to listen or learn;
- 5) an enthusiastic espousal of difference: this can be either aesthetic espousal, where difference is considered as the cultural expression of the wealth and diversity of divine Creation or the natural world, or functional espousal, where difference is regarded (the multicultural liberal approach) as the precondition for the harmonious development of humanity and, thanks to the choices it offers individuals, for their genuine autonomy.¹⁶

The post-modern discourse created a new definition – marginal tolerance. Everything becomes marginal, including tolerance, which start to be mobile and playful. The legitimacy of distinctions means legitimacy of various tolerance images. A deconstruction dismantles the traditional tolerance in which a general role plays recognition of "Other's" with appreciable expansion and even certainty such recognition. The desacralization of "authorized" tolerance turns around secondary sacralization of Others at which do not peer in attempt to understand him, but simply co-exist with him.

In Walzer's view, "toleration" is not a universal and transcendent moral principle that must be applied uniformly, but a process that has had discrete expressions at different times in history and in different political and cultural contexts (different "regimes" of toleration). "My stress is not on mutual respect but on peaceful coexistence. Start there. In today's world, it would be a huge gain. Then you can work towards higher levels of mutuality". " In the interview to *UNESCO Courier* he told: "Tolerance is becoming a buzz-word, sometimes sounding like a polite way of accepting the unacceptable. Shouldn't we strive towards something more?"

Deconstruction is a way to expand the tolerant attitude on the higher level: from to acceptance in the higher level, to expansion of the otherness phenomenon. There is a local situational tolerance which has exclusive character, and a basis not on mutual understanding and consensus, but on the primary and unconditional consent of the sides. The post-modern discourse has created image of "idle" society, in which changing marginalization is the result of a free choice societies. A person as the subject of tolerance is capable without an internal pressure to create and destroy something new and again to create new. It occurs only in a case when the person is capable to change own identity, instead of simply to coexist from various type otherness. Postmodernist tolerance forms also the new postmodernist attitude to multiculturalism and religious pluralism. The tolerance in the given context is a wide range sensibility, think-

ing and activity of person. His extreme pole becomes transition (more often temporary) in the world of Other's: in his belief, a way of life, style of behaviors, clothes, rituals. The epoch of a postmodernism has generated becoming almost norm, mass, free, game transitions in the marginal sphere for the given community. Change of paradigms - religious

and cultural, became characteristic feature of our epoch. Problems of tolerance borders, limits simply do not exist in postmodern context. At each type of eventual tolerances exist own true, the values and criteria. However it does not mean, that traditional tolerance and pluralism disappear, they continue to exist as institutional forms of interaction.

OTHER IN MYSELF

The religious pluralism and tolerance are directly connected to a problem of identity. The identity represents publicly expressed feeling of solidarity of the person, an identification and unity with national, ethnic and religious group to which members it carries herself. German sociologist Max Weber considered, that in a basis of the ethnic identity lays the version of subjective belief. Developing this reflection, some researchers (B. Anderson, E. Gellner, E. Hobsbawm) consider that identity is something "constructive", "imaginary", "making up". B. Anderson writes: « the ethnos is artifact, the generated imagination of cultural and political leaders with instrumental purposes, and East and the Central Europe has simply given so strong confirmation of actual ethnic communities, whether that a question they are imagined whether or not has disappeared by itself ».¹⁷

In religious identity the church, denomination or movement is suffused with characteristic features through which its members can identify themselves and distinguish themselves from

others. In the same time the religious pluralism is the sum of collective and individual identities which formation was traditionally carried out by means of three basic receptions.

1. Identity is formed and supported through "internal" identification of myself with my own ethnic or religious group
2. Identity is formed and supported through "external" identification, distinguishing themselves from Others. The essence of the last will consist in identification of on a background or on border of Other. Another is represented as something ontologically external and hostile and consequently it is necessary to be united, consolidated as one's people, forgetting about own internal problems and contradictions
3. Other doesn't exist outside me, but he becomes only unique way of my self-identification. In searches of identity the person starts to search for Other in him/herself.

Zigmund Bauman defines the difference of identity understanding during a modern epoch and a postmodern as transition from his creation to his semantic destruction. From his view the iden-

tity still is "a problem", it is not same problem which stood during all modern time. The problem of identity in the modern epoch consists in how to construct identity and to keep its integrity and stability. The problem of identity in the postmodern epoch is how to avoid fixing and to keep freedom of a choice. Paraphrasing Jean-Francois Lyotard, Bauman sees in identity something what is easy assimilated by "system". Such "emancipated" from identity person starts to search for Other in himself and finds Other, if not in himself personally, then in the processes occurring around him.

From the opinion of popular researcher Slavoj Zizek, "the paradox is that what is thoroughly excluded in these post-traditional "reflexive societies", in which we are all the time bombarded with the urge to choose, in which even such "natural" features as sexual orientation and ethnic identification are experienced as a matter of choice, is the basic, authentic, choice itself."¹⁸ Today racial metization of anthropological type of people, and also everything that refers to transnational, transethnic, transreligious, transpolitical, transsexual in the postmodernist project becomes a symbol of liberalism and pluralism. At the same time the process of globalization has parallel tendency in which racial and ethnic self-identification start to be very important.

Let's try to look at religious pluralism through an "otherness" prism. As a matter of fact, the religious pluralism is a unique phenomenon in which all actors of this process are Others. In condi-

tions of religious pluralism the elementary act of a self-reflection is possible only on the basis of how I concern to other person, how I can consider to myself as to another, i.e. mentally or in imagination to rise on the point of view of Other.

Each person possessing religious or wider world outlook self-identity is capable to change, develop this self-identity in the changed conditions. Especially sharply this problem stands today when the complex processes occurring in socially cultural and religious world, quite often cause crisis of individual identity. Development of identity is possible only on the basis of the constant communications with others, dialogue with other points of view, positions, an opportunity to understand these other positions and to look at itself from other point of view (Bakhtin in this connection develops dialectics of mutual relations "I for itself", "I for Other", "Other for me", etc.). At the same time in a context of those changes which are experienced with a modern civilization, the question of identity in general should stand in many prospects in a new fashion. In this case the pluralism acts not as something preventing my point of view, something is deep to it(her) alien, but as a necessary condition of fruitful development of my own position and as the mechanism of development of culture as a whole. It not so simply pluralism, but *polyphony* as Bakhtin was expressed, i.e. dialogue and deep interaction of different positions.

Nowadays situation in the sphere of religion don't give too much hope to

observe Bakhtin "polyphony". Please, look at the titles of books, which was published in the last years about general situation religion in the contemporary world: "Violence and the Sacred in the Modern World", "Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence", "The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State" (Mark Juergensmeyer), "Beyond Violence. Religious sources for Social Transformation in Judaism, Christianity, and Islam" (Ed. By James L. Heft), "Holy War", "The Battle for God" (Karen Armstrong), "The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World" (Gilles Kepel). This list can be longer. The "Other" from religious, ethnic view is source for conflict, violence and instability. As write Mark Juergensmeyer, "Increasingly, global society must confront religious violence on a routine basis. For many Middle Easterners, terrorist attacks have become a way of life... all these instances share two striking characteristics. First, they have been violent - even vicious - in a manner calculated to be terrifying. And, second, they have been motivated by religion."¹⁹ For him, "it may be one of the ironies of history, graphically displayed in incidents of terrorism, that the answers to the questions of why the contemporary world still needs religion and of why it has suffered such public acts of violence, are surprisingly the same."²⁰

"Thus religious violence cannot end until some accommodation can be forged between the two - some assertion

of moderation in religion's passion, and some acknowledgment of religion in elevating the spiritual and moral values of public life. In a curious way, then, the cure for religious violence may ultimately lie in a renewed appreciation for religion itself."²¹

In the book "The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State" Juergensmeyer explores the positive role religion can play in the political life of modern nations, even while acknowledging some religious nationalists' proclivity to violence and disregard of Western notions of human rights. He situates the growth of religious nationalism in the context of the political malaise of the modern West. Noting that the synthesis of traditional religion and secular nationalism yields a religious version of the modern nation-state and claims that such a political entity could conceivably embrace democratic values and human rights.

Robert Bellah in the review about this book wrote that it help us to understand that religious nationalism is a fact of life that will be with us for a long time to come. Deconstructing any simple notion of "fundamentalism," he shows us how it is possible to live with religious nationalism constructively without demonizing it.

Linda Bolton, the author of book "Facing the Other" guided by the intellectual influence of philosopher Emmanuel Levinas, asserts that the traditional subject-centered—or "I"—concept of freedom is dependent on the transcendent presence of the "Other," and thus freedom becomes a privilege subordinate to justice. There can be no

authentic freedom as long as "Others", whether Native or African, are reduced from full human beings to concepts and thus properties of control and power.²²

In the work "Ethics of Identity" renowned philosopher and African Studies scholar Kwame Anthony Appiah draws on thinkers through the ages and across the globe to explore some difficult questions. "Ethics of Identity" takes both the claims of individuality - the task of making a life - and the claims of identity, these large and often abstract social categories through which we define ourselves. In the philosophers cycle Kwame Anthony Appiah is "our postmodern Socrates". Appiah's arguments make it harder to think of the world as divided between the West and the Rest; between locals and cosmopolitans; between Us and Them. For him "identity is at the heart of life," "it is the source of value." Appiah said that "makes some kind of human sense" is that people construct their own identities in response to some factors beyond their control. According to Appiah, our social identities can themselves be a major obstacle to our pursuit of an ethically successful life. This is likely to happen when a social identity is incoherent, when it has "a set of norms associated with it, such that, in the actual world, attempting to conform to some subset of those norms undermines one's capacity to conform to others."²³ He believes that many existing social identities are incoherent in just this way. Further, he maintains that people who suffer from an incoherent social identity should want to be suitably informed about its incoherence, because

social identities are among the tools with which we shape and give meaning to our lives. "The incoherence of a social identity," he argues, can lead to incoherence in individual identities: to someone's having an identity that generates projects and ambitions that undermine one another.

He created universal structure of identity on the case of African American identity. He understands this social identity to have at least five interrelated dimensions, which might here be called modes of blackness. It includes the racial, ethnic, national, cultural and political dimensions, which are according not only to African American identity but to the identity in the common sense. The identity is multilevel and multistructural definition from the view of many social connection of personality in concrete society. His principal and abiding concern is how we individually construct ourselves in dialogue with social circumstance, both private and public, past and present. He probes the complexity of this process of personal formation, emphasizing the opportunities as well as the dangers for self-creation in today's ethnically fluid and culturally hybrid world. These dangerous exist not only for African American identity but for every kind of identities in the post-modern world. For him race, ethnicity, gender, sexuality, class, religion, nationhood, and the multiculturalism are such categories which should promote scrutinizes many conceptually incoherent, and all ethically ambivalent. Appiah's critique of these large collective identities is not designed to deny their legitimacy but to expose

their threat to freedom and community. Whenever such identities claim obsessive loyalty and script our lives too tightly, they risk contributing to the injustice and violence of the present social order. Today's contrary need argues, is for an "ethical universal" that transcends social fragmentation and bridges our differences. Pluralism liberated from ideology—it is this disposition that will enable an inclusive "*humanism*," which is "provisional, historically contingent, anti-essentialist (in other words post-modern)," yet still vital enough to animate our concern to avoid cruelty and pain while nevertheless recognizing the contingency of that concern.

In the view of Sean Hand in the book "*Levinas Reader*", Levinas argues that Western knowledge has been all about acquiring that which is beyond into knowledge, and knowledge makes the other self-same. Thought wins out over the Other. This is, in essence, unethical, because it rejects the sovereignty of the Other. To subsume it into a package of knowledge is to do violence to the Other, indeed declaring war on it. Postmodernism then is about sovereignty, about accepting the Other as Other. In this sense the "post" in post-modern is not a shift in epoch, it is a post critique of modernism which has acquired and dominated.

CONCLUSIONS:

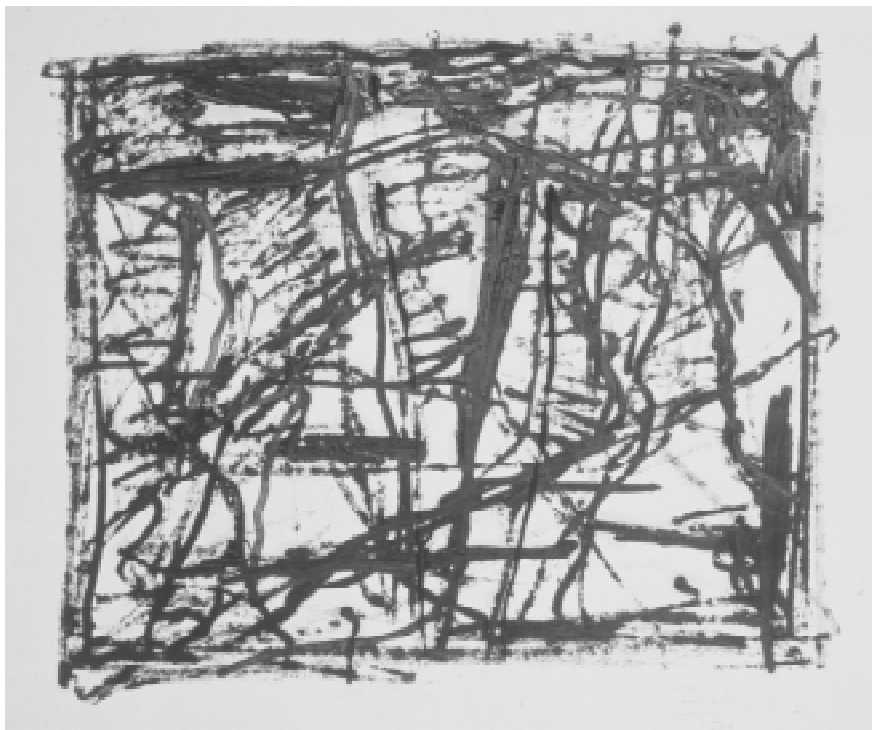
1. The subject is to be studied in an interdisciplinary way: philosophical, religious legal, psychological, political.
2. Today there were especially appreciable two opposite tendencies: on the one side, cultural, religious and social distinctions become more and more appreciable inside the same community, on the other side, takes place the direct or indirect aspiration to keep their former mononational and monoreligious character.
3. There is an area of ideological, welfare intensity in which value of a religious, ethnic accessories as the factor of identity formation, becomes more and more important.
4. The reasons of "new" religious pluralism have global character - they result any more only by local, incidental changes, conflicts, wars and natural accidents, but consequence of an opportunity of massive migrations on the whole complex of the reasons and not only extreme.
5. Religious and cultural pluralism is not only a system of various values, acting under banner of religions and culture in its various modifications, but also has the secular tendency.
6. The globalization and a situation of religious pluralism generate not only integration processes, but also results to division of the world into poles of a mutual distrust, intolerance and the open conflict.
7. Fundamentalism and mystification of various forms of daily and public life became ideological underlying reason of the main events of the end of

- XXth and beginning of XXIst century.
8. The situation of religious pluralism has generated change of a religious belonging' concept as traditional connected with family and ethnicity; human rights in religious dimension mean a pluralistic choice of belief and also the problem of identity in the postmodern epoch is how to avoid fixing and to keep freedom of a choice.
 9. The religious postmodernism is theologically and confessedly neutral, in contrast to religious modernism which created many confessional types.
 10. The deconstruction of religion means destruction of complete system representation as such, giving to religion irrational, fragmentary, inconsistent character.
 11. The analyzing of the religious pluralism subject from view of the Otherness is very fruitful in the related sphere such as international relations, European integration process.
 12. The legitimacy of distinctions means legitimacy of various tolerance images. The post-modern discourse created a new definition – marginal tolerance what means that tolerance all actors of this process transforms to Others.
 13. The desacralization of “authorized” tolerance turns around secondary sacralization of Others which mean simply co-existence with him.

References

- 1 Religion, Modernity and Postmodernity. Edited by P. Heelas. Blackwell Publishers, Oxford, 1999, p. 2
- 2 Ibidem, p. 34
- 3 Ibidem, p. 231
- 4 Karen Armstrong. *The Battle for God*. HarperCollins Publishers, London, 2000, p. 367
- 5 Ibidem, p. XI
- 6 P. 72
- 7 Karen Armstrong. *The Battle for God*., p. 367.
- 8 A New Religious America: Managing Religious Diversity in A Democracy: Challenges and Prospects for the 21st Century. Keynote Address delivered By Professor Dr. Diana L. Eck
- 9 A New Religious America: Managing Religious Diversity in A Democracy: Challenges and Prospects for the 21st Century. Keynote Address delivered By Professor Dr. Diana L. Eck, Professor of Comparative Religion and Indian Studies, Harvard University, USA, at MAAS International Conference on Religious Pluralism in Democratic Societies, held in Kuala Lumpur, Malaysia, from August 20-21 2002.
- 10 Ibidem.
- 11 The Challenge of Pluralism Diana L. Eck. *Nieman Reports* “God in the Newsroom” Issue Vol. XLVII, No. 2, Summer 1993, http://www.pluralism.org/research/articles/cop.php?from=articles_index
- 12 First Things, 1994, N46, p. 76. <http://www.firstthings.com/ftissues/ft9410/public.html>
- 13 Peter Berger. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, NY: Doubleday, 1967, p.127. P. Berger & T. Luckmann 1967. “Aspects religieux du pluralisme”, in: Archives de sociologie des religions vol. 23, 1967.
- 14 Peter. Berger. *A Far Glory: The Quest for Faith in an Age of Credulity*. NY, Free Press, 1992.
- 15 Jonathan. Fox. Religion as an Overlooked Element of International Relations. *International Studies Review*. 2001, vol . 3, Issue 3, p. 72.
- 16 Michael Walzer. “On Toleration”, French translation by Chajm Hutner (1998), Paris, Gallimard. p. 27.

- ¹⁷ Benedict Anderson. *Imagined Communities: Reflection on the Origin and Spread of Nationalism*. London, Verso, 1983.
- ¹⁸ Slavoj Žižek. *On Belief*. L-NY, Rotledge, 2002, p. 28.
- ¹⁹ Mark Juergensmeyer. *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, University of California Press, 2003, p. 4.
- ²⁰ 18 Ibidem, p. 15.
- ²¹ Ibidem, p. 243.
- ²² Linda Bolton. *Facing the Other. Ethical Disruption and the American Mind*. 2004, LSU PRESS.
- ²³ Kwame Anthony Appiah. *The State and the Shaping of Identity*. In *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. 23.



Eugenijus Antanas Cukermanas. o.T. 1992. Popierius, aliejus. 49 × 57



JADWIGA MIZIŃSKA

Liublino Marijos Curie-Sklodowskos universitetas, Lenkija

LAIŠKAS EMMANUELIUI LEVINUI

A Letter to Emmanuel Levinas

SUMMARY

The author has chosen the letter to Levinas as a form for her philosophical reflection. In it she considers the problem of the Other, mostly relying on *Totality and Infinity* by Levinas. This problem she discusses looking at it through the situation in the Auschwitz concentration camp. Seeing the executor and his victim as two kinds of the other, she shows two different ways of understanding Otherness: the total identification of himself with another, or considering another as absolute otherness. The author thinks that God is that instance in which in practice there is no Other. In front of God man stays naked and dispossessed of all external belongings which distinguish him from other people. The category of love spreads itself through the Other-Neighbor, who "rules us" permitted by us, who is "above us" and we are ready to sacrifice us for his sake.

GERBIAMAS IR MIELAS PONE EMMANUELI,

Nežinau Jūsų dabartinio adreso, tik numanau, kad jo reikėtų ieškoti kažkur „Pasaulio ir Begalybės sankryžoje“. Radau šį kodą lenkų poeto Bolesława Leśmiano adresų knygoje. Šiandien ir jis pats gyvena kažkur netoli Jūsų, galbūt net Jūs, ponai, esate artimi kaimynai?

Drįstu sudrumsti Jūsų amžiną ramybę, nes tai padaryti mane verčia rimta problema, kurios tiesioginė priežastis esate Jūs pats, pone Emmanueli.

Kai draugai ir kolegos iš Vilniaus mane pakvietė į konferenciją, aš ketinau, kaip įprasta, parengti straipsnį, kuriame norėjau apmąstyti tokią Kito kitybę ir kitybę pačiame savyje, kurios nepavyksta suprasti ir įsisavinti net turint geriausių ketinimų ir kurios žmogus bijosi. Dar daugiau, žmogus šios kitybės paniškai bijo, ne-

RAKTAŽODŽIAI. Kitybė, totali Kitybė, Kitas, Begalybė, moralinė ir juridinė atsakomybė, tobulumas.

KEY WORDS. Otherness, total Otherness, infinity, moral and legal responsibility, perfection.

nori jos pripažinti. Žmogus geriau norėtų, kad jos apskritai nebūtų, bet, jei jau ji atsirado, tai geriau su ja nesusidurti, neturėti su ja nieko bendro.

Tuo pat metu Jūs savo pagrindiniame veikale vartojate sąvokas „Kitybė“ ir „Kitas“ daugeliu visiškai skirtingų prasmų, bet tokios, kuri man reikalinga, kuri mane kankina, nesuradau.

Jūs, kaip „Totalybės ir begalybės“ autorius, mums siūlote melstis Kitam. Kitas pas Jus iškyla lyg Šventasis. Jo negalima nei „praryti“ identifikuojant, nei kokių nors kitu būdu stengtis jį įsisavinti. Be abejo, tai traumuojančių išgyvenimų ir giliausio žudymo laikų permąstymo vaisius. Prieš pradedant kilti dūmams iš krematorių, kuriuose prasmėgdavo daugybė kūnų, be vardų ir be drabužių, priklausiusių žmonėms, paverstiems „nuliais“, šiam sunkiam darbui buvo teoriškai pasirušta. Prieš tai, kai budelis žmogaus likučius metė į ugnį tuo pačiu automatišku judesiu, kuriuo metamas kastuvą anglių, turėjo vykti sunkus jo ne tik proto, bet ir jausmų pakeitimo darbas. Žmogaus prigimtyje, kažkur jo sąmonės lygmenyse, gyvena jeigu ne pagarbos, tai mažiausiai baimės, pamačius mirusį kūną, instinktas. Kultūra apskritai prasideda nuo nusilenkimo palaikams, jų paguldymo į karstą, pomirtinės atminties, lankymo, prisiminimų ir rūpinimosi pačiais įvairiausiais „mirusiųjų švenčių“ paminėjimo būdais.

Nekalbant jau apie bendravimą su „užmirštų protėvių šešėliais“, jų dvasiomis ir sielomis. Religinė tradicija reikalavo taip elgtis ne tik su savais, bet ir su svetimais mirusiais. Koncentracijos stovyklose požiūris į apnuogintus palaikus buvo toks pat, kaip į panaudotus daiktus, kuriuos būtina pašalinti, o geriausia, sudeginti. Juk pelenus galima panaudoti kaip trąšą stovyklos gėlynams ir daržams. Tam buvo reikalinga, kad visa stovyklos tarnyba, pradedant administracija ir baigiant „fizinio darbo“ vykdytojais, naudotųsi specialiais akiniais, kurie neleistų jiems pamatyti „purvinos materijos“.

Pačius save ši „mirties tarnyba“ laikė žmonėmis, vertais gero gyvenimo, garbingos mirties ir palaidojimo, laikantis atitinkamų apeigų. Būtent per šį faktą KITYBĖ pasireiškia giliausiai ir akivaizdžiausiai. Ši kitybė yra gyvojo su kastuvu mirusiojo ant kastuvo atžvilgiu.

Ar Jūs turėjote galvoje būtent tai, kai rašėte: „jėgos išbandymas yra realybės išbandymas. Vis dėlto, prievarta yra ne tiek tai, kad žeidžiama ir naikinama, kiek tai, kad yra atskiriami tarpusavyje susiję žmonės, jie yra priverčiami atlikti jiems nepriimtinus vaidmenis, atsisakyti pasižadėjimų ir net savo substancijos, vykdyti aktus, kurie sugriauna pačią galimybę ką nors daryti. Šiuolaikinis karas, kaip ir bet kuris kitas, yra kariaujamas ginklu, kuris atsisuka prieš laikančius jį savo rankose. Karas sukuria tokią tvarką, kuri visiškai absorbuoja žmogaus asmenybę. Nuo dabar nieko negali būti išorėje. Karas neleidžia egzistuoti jokiam eksterioriskumui, niekam nesuteikia galimybės likti kitu, nors griaua ir Tapataus identišumą“¹.

Matyt šių žodžių šviesoje Jūs aiškinate stovyklą *kapo* elgesį, ir tuo labiau – krematorių tarnautojų: nejaugi jie nejaute kitybės pojūčio, net absoliučios kitybės!, lyginant su stovyklos „lavonais“?

Kita vertus, ar analogišku požiūriu į stovyklos „budelius“ nežiūrėjo jų „aukos“? „Aukos“, tie iš jų, kurie išsigelbėjo, įkalintieji, „kito pasaulio“ gyventojai, po karo aprašė atsiminimuose savo „budelius“ kaip „mėsininkus“, „bestijas“, išsigimėlius, baidykles, – mes netęsime šio epitetų sąrašo; jų bendra prasmė – tai siekis patalpinti „budelius“ lyg už žmoniškumo ribų...

Taigi *Žmogiškosios tragedijos* aktoriai uždaryti savo atskiruose narvuose. Tai įkalintieji ir jų sargybiniai, žiūrintys į save tokiu pat žvilgsniu. Tai Medūzos žvilgsnis, kuris nužudo „teoriškai“, anksčiau, negu bus įvykdytas fizinio sunaikinimo aktas.

Štai ABSOLIUČIOS KITYBĖS, TOTALIOS KITYBĖS vaizdas. Tokios, kuri negali ištverti nei savęs, nei kito. Vienintelė galima reakcija – tai noras nutrinti nuo žemės paviršiaus – ir paskui jį sekantis veiksmas. Norėtusi pabrėžti ir tai, kuo Jūs asmeniškai įsitikinote, o būtent – troškimą išsilaisvinti nuo neištviriamos kitybės buvimo. Šią mintį patvirtina Jūsų žodžiai:

„Begalybė, Kitas kaip Kitas, nėra tapatus kito paties manęs teorinei idėjai jau paprasčiausiai todėl, kad jis sukelia mano gėdą ir pasirodo kaip mane valdąs. Jo pateisintas egzistavimas yra pirminis faktas, pačios jo tobulybės sinonimas. Jei kitas gali angažuoti mane ir mano laisvę, kuri pati savaime yra savavališka, tai galų gale taip yra todėl, kad aš pats galiu jaustis kaip Kito Kitas. Tačiau tai įvyksta tik per labai sudėtingas struktūras“².

Po šių žodžių palengvėja širdis, tampa šilčiau. Nors juos sunku buvo suprasti ir priimti. Kaip sunku sutikti, kad Kitas virš manęs „iškyla“, mane „valdo“. Viskas sukyla manyje, kol turiu galvoje Kitą – Svetimą, Kitą, kuriam aš abejingas, bet viskas pasikeičia, kai galvoju apie Mylimąjį. Mano Vyras, mano Dukra, mano Draugas ... Kai jie mane palieka, jaučiu baisias kančias. Kankinuosi, kai jie serga, mirštu kartu su jais, kai jie miršta. Kartais esu pasiruošusi mirti už juos arba – vietoj jų.

Pone Emmanueli, kreipiuosi į „Begalybę“, ar, paprasčiau pasakius, „meilę“. Ir tai ne kokia nors ypatinga, beprotiška, nepaprasta meilė, bet pati paprasčiausia, kasdienė, ta pati, kuri mums teikia kančių, rūpesčių, širdgėlos, sielos, kurią sužeidė jos Mylimieji, skausmo.

Maža to, kad mes sutinkame už ją mokėti pačią aukščiausią kainą. Mes taip pat kankinamės, subyrame į šipulius, krentame į depresiją, kai mūsų meilės objektas mus palieka, ar miršta.

Kito Artimo praradimo nelaimė – tai fakto, kad Tu gali būti iš esmės svarbesnis, negu Aš, matas. Meilė, žmogiška meilė pati savaime, gali atitikti visas tas sąlygas, kuriomis Jūs apdovanojote Begalybę.

Akivaizdu, kad galima (ir galbūt būtina) įjungti į šią mįslingą sąvoką ir Dievą. Būtent Jo asmuo idealiai sutelkia savyje visas tas sąlygas: sukelia man gėdos jausmą, virš manęs iškyla, mane valdo. Jo egzistavimas yra „tobulybės sinonimas“.

Vis dėlto net netikinti, nekenčianti Dievo, užklumpa žmogiška meilė, kurioje „jis gali pasijusti kaip Kito Kitas“, kaip jo „antroji pusė“, niekad netampanti tapacia jam.

Meilėje mes galime „pasitikti kitą žmogų“, „pasipriešinimo mano galioms apreiškimas ne nugali jas kaip didesnė galia, o kvestionuoja mano galių naivia teisę, garsųjį mano, kaip gyvos būtybės, spontaniškumą“³.

Nesuderinamumas, kurį mes pastebime tarp dviejų Kito interpretacijų: praktinės, kuri reikalauja absoliutizuoti kito Kitybę net iki jo iškėlimo už žmonijos ribų (tai buvo būdinga totalitarizmui, asimetriškai išsakinio tokiose sąvokose kaip „antžmogis“ ir „pusžmogis“) ir teorinės, arba beveik religinės, kurią skelbiate Jūs, reikalauja paaiškinimo. Tik Jūs galėtumėte jį pateikti.

Prašau atsakyti, ar Jūs tiesiog norite užleisti užuolaidą ant „naikinimo laikų“, kai pati Kitybė buvo priežastis ją likviduoti (kartu su milijonais ją įkūnijančių būtybių) ir pradėti žmogišką istoriją lyg ir iš naujo, „švariame lape“, ir kad Jūsų darbai būtų laikomi visai naujos pjesės, pavadintos „Šventasis Kitas“ scenarijumi? O gal tai tik Jūsų utopija, svajonė, ar net veikiau užkeikimas ar malda?

Mes, lenkai, visada su slogučiu atsimename vieną Zofijos Nałkowskos, „Medalionų“ autorės, frazę. „Medalionai“ yra atsiminimų iš koncentracijos stovyklų rinkinys. Ta frazė skamba taip: „žmonės žmonėms paruošė šį likimą“.

Šiuose penkiuose žodžiuose slypi mane kankinanti paslaptis. Nepaprastumo. Žmonės – kokie? Žmonėms – kokiems? Paruošė Holokausto likimą. Kuo skyrėsi tie, kas šį likimą paruošė, nuo tų, kurie buvo priversti šį likimą priimti?

Būtų lengviau nuolankiai kartoti *vox populi*: „žmonės vilkai – žmogiškajai nekaltybei“. Kalti už viską – nekaltiems už nieką. Bet Nałkowska, Komisijos, tyrinėjantios fašizmo nusikaltimus, narė, sako tiesiogine prasme: žmonės – žmonėms.

Tada galbūt paprasčiausia atsiprašyti už tai, kad įkyriai kalbu apie šiuos kitybės panašumus, o ne apie jos skirtumus?

Kur telkiasi žmonių Kitybė? Drabužiuose, nosies formoje, tame, ar jie turi pistoletą, ar jo neturi?

Man atrodo, kad aš jau pati atsakiau į tą klausimą, kurį Jums uždaviau. Visi naujagimiai panašūs vienas į kitą, juos lengva supainioti. Mūsų nepanašumai yra antriniai, mes surenkame ir akumuliuojame požymius, kurie turi mus skirti. Mes tam paskiriame visą gyvenimą, kad mirdami sugrąžintume mūsų panašumą. Mirtis atima iš mūsų šią „skirtumų kolekciją“. Laikas sugeria į save ir ištirpdo taip sunkiai pastatytus Kitybės barjerus. Paskutiniame Teisme mes stovime nuogi. Apie ką iš tiesų kalbame šioje žemiškoje kovoje už „sienas ir skirtumus“? Kas tai: užsimiršimas, įkyri idėja ar beprotybė? Kaip mus pažįsta ponas Dievas? Ką sveria, mato ir vertina kiekviename individualiai? Jis atpažįsta mus iš veiksmų vaisių – nuodingų ir valgomų. Iš to, kad, augindami šiuos vaisius, mes maitinomės neaptekantais nuodais arba meilės syvais. Ir tik tai įskaitoma.

Galbūt būtent tai Jūs turėjote galvoje, sakydamas, kad KITYBĖ priklauso iš esmės, o gal ir išskirtinai, vien tik Dievui. Ta Kitybė, kuri prilygsta Tobulybei. Mes, žmonės, esame panašūs savo netobulumu. Mus skiria tik jo laipsnis. Žinojimas apie trapumą, luošumą, taip pat ir siekis juos sumažinti.

Galbūt todėl Jūs siūlote mums žiūrėti Veidu-į-Veidą, nekreipiant dėmesio į tai, kas išoriška, ką galima paslėpti, užmaskuoti. Veidai – tai mūsų patirties, kančių ir silpnybių žemėlapiai. Silpnumas, žvelgiantis į kito silpnumą, gali jį užjausti ir jam nusilenkti. Žiūrėdami į Kito Veidą, net jeigu tas Veidas yra priešo, mes matome kaip veidrodyje savo nepasitikėjimą, baimę, raukšles, paliktas ligos, senatvės, kančios.

Žvelgdami į Veidą, mes žiūrime į Akis kaip į Sielos sostinę. Jose mes matome gyvą paveikslą, savo egzistavimo pavidalą, jo patvirtinimą, jo liudijimą. Aš neturiu laukti „kito pasaulio“ tam, kad pamatyčiau „ne kaip veidrodyje“, o Veidu-į-Veidą. Kitas yra gyvas įrodymas to, kad aš Jam egzistuoju, matau save Jo akyse.

Taigi Jūs patariate laikytis vienas kito akivaizdoje, saugoti vienas kitą kaip akies vyzdį, Tu mano, aš Tavo.

Mes patys galime būti savo Globėjais.

Kaip tai nuostabu ir paprasta... Tik kodėl tai taip nepasiekiamo daugumai iš mūsų?

Jūs jau žinote tai, Emmanueli. Laukiu greito Jūsų atsakymo. Kad nebūtų per vėlu ir aš pati to jau negalėčiau sužinoti.

Su Pagarba, didžiai dėkinga už visus rūpesčius, kuriuos Jūs man suteikėte savo ilgu ankstesniu laišku. Visiems mums atviru laišku.

Jadwiga Mizińska

Literatūra ir nuorodos

¹ Levinas Emmanuel, *Čalość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*. – Wydawnictwo Naukowe PWN, 1998, p. 4.

² Ten pat, p. 86, verčiant cituota pagal: Levinas E. *Diskursas ir etika*. // Gėrio kontūrai. – Vilnius, Mintis, 1989, p. 308–309.

³ Ten pat, p. 309.

Antanas ANDRIJAUSKAS, habilituotas humanitarinių mokslų daktaras. Gimė 1948 m. Kaune. VDA profesorius. Kultūros, filosofijos ir meno instituto skyriaus vadovas, Lietuvos estetikų asociacijos prezidentas. 1973 m. Maskvos M. Lomonosovo universitete baigė filosofijos studijas. 1978 m. apgynė filosofijos daktaro, 1990 m. – habilituoto daktaro disertacijas. 1981–1982 m. stažavosi Sorbonos universitete ir Collège de France. Vizituojančio profesoriaus teisėmis skaito paskaitas įvairiose šalyse. Yra paskelbęs 11 monografių ir per 360 mokslo darbų. Mokslinių tyrimų sritys – filosofijos istorija, estetika, meno filosofija, menotyra, orientalistika, kultūrologija. 2003 m. už darbų ciklą „Lyginamieji kultūros, filosofijos, estetikos ir meno tyrimai“ apdovanotas Valstybine mokslo premija.

El. paštas: aandrijauskas@hotmail.com

Danutė BACEVIČIŪTĖ, humanitarinių mokslų daktarė. Gimė 1969 m. Vilniuje. 1993 m. baigė Vilniaus pedagoginio universiteto istorijos fakulteto bakalauro studijas, o 1998 m. – filosofijos magistro studijas. 1998–2002 m. buvo Lietuvos filosofijos ir sociologijos instituto doktorantė. 2005 m. apgynė filosofijos daktaro disertaciją tema „Laiko sampratos transformacija šiuolaikinėje filosofijoje: E. Husserlis ir E. Levinas“. Nuo 2003 m. dirba Kultūros, filosofijos ir meno institute jaunesniąja mokslo darbuotoja. Mokslinių interesų sritis: fenomenologija, postfenomenologija, laiko problema.

El. paštas: etunad@mail.lt

Jonas BALČIUS, humanitarinių mokslų daktaras, docentas. Gimė 1943 m. Kultūros, filosofijos ir meno instituto Etikos skyriaus vedėjas, vyresnysis mokslo darbuotojas, Vilniaus pedagoginio universiteto Etikos katedros vedėjas. 1986 m. apgynė disertaciją tema „Prano Dovydaičio visuomeninės ir filosofinės pažiūros“. Domisi etikos istorijos, filosofijos istorijos, lietuvių etinės minties klausimais.

El. paštas: etika@vpv.lt

Juratė BARANOVA, humanitarinių mokslų daktarė. Gimė 1955 m. Biržuose. 1978 m. baigė Vilniaus universiteto Istorijos fakultetą. 1986 m. apgynė daktaro disertaciją „Pragmatistinė Viljamo Džeimso tiesos koncepcija“. Vilniaus pedagoginio universiteto Filosofijos katedros einanti profesorės pareigas. Autorė vadovėlių: „Politinė filosofija“ (1995), „Filosofinės etikos chrestomatija XI–XII kl.“ (1998), „Istorijos filosofija“ (2000), „Etika: filosofija kaip praktika“ (2002), kartu su Tomu Sodeika – „Filosofija XI–XII kl.“ Mokslinių interesų sritis – šiuolaikinė filosofija.

El. paštas: jbar@takas.lt

Algirdas DEGUTIS, humanitarinių mokslų daktaras. Gimė 1951 m. Rusijoje. 1974 m. baigė Vilniaus universiteto anglų filologijos studijas. 1980 m. apgynė filosofijos daktaro disertaciją tema „Reikšmės problema lingvistinėje filosofijoje“. Kultūros filosofijos ir meno instituto vyr. mokslinis bendradarbis. Mokslinio darbo sritis: analitinė filosofija, politinė filosofija. Paskelbė dvi monografijas, daugiau nei 100 mokslinių ir publicistinių straipsnių, išvertė virš 30 filosofinių veikalų.

El. paštas: algirdas@ktl.mii.lt

Dalius JONKUS, humanitarinių mokslų daktaras. Gimė 1965 m. Vilniuje. 1988 m. Baigė Sankt-Peterburgo valstybinio universiteto Filosofijos fakultetą. 1989–1990 m. studijavo ispanų kalbą, literatūrą ir filosofiją Kosta-Rikos valstybiniame universitete. 1991–1996 studijavo Lietuvos filosofijos ir sociologijos instituto doktorantūroje. 1998 m. apgynė daktaro disertaciją tema „Būties problema Smigleckio logikoje“. Nuo 1997 m. dirba Vytauto Didžiojo universiteto Filosofijos katedroje. 2002–2003 m. stažavosi Freiburgo universitete (Vokietija). Mokslinių tyrimų sritys: filosofijos istorija, fenomenologija ir jos taikymas gyvenimo filosofijoje, kultūros filosofijoje, filosofinėje antropologijoje.

El. paštas: jonkus@takas.lt

Tomas KACĖRAUSKAS, humanitarinių mokslų daktaras, docentas. Gimė 1968 m. Vilniuje. 1991 m. baigė Vilniaus Gedimino technikos universitetą. 1998 m. baigė Vilniaus universiteto Filosofijos fakultetą, įgydamas filosofijos magistro kvalifikacinį laipsnį. 2002 m. VU apgynė daktaro disertaciją „Filosofinė poetika XX a. filosofijoje“. Dirba Kultūros, filosofijos ir meno institute, dėsto Vilniaus universitete. Nuo 2004 m. VGTU filosofijos ir politologijos katedros vedėjas. Mokslinių tyrimų sritys: filosofinė poetika, hermeneutika, fenomenologija, egzistencijos filosofija.

El. paštas: kacerauskas@takas.lt

Anna KAMIŃSKA, doktorantė. Gimė 1973 m. Liubline, Lenkija. Magistro studijas baigė Filosofijos kultūros katedroje Marijos Curie-Skłodowskos universitete Liubline. Nuo 2001 m. šio universiteto doktorantė. Mokslinių tyrimų sritys: filosofinė antropologija, etika.

El. paštas: asambor@poczta.onet.pl

Nijolė KERŠYTĖ, humanitarinių mokslų daktarė. Gimė 1972 m. Vilniuje. 1997 m. baigė Vilniaus universiteto Filologijos fakultetą. 1997–2002 m. VU doktorantė. 2002 m. apgynė humanitarinių mokslų literatūros krypties daktaro disertaciją „Intersubjektiniai santykiai literatūriniame diskurse“. Nuo 2002 m. VU A. J. Greimo semiotinių studijų ir tyrimų centro lektorė. Šiuolaikinės prancūzų filosofijos (E. Levinas, J. Derrida, J.-L. Marionas, J. Baudrillard'as, G. Deleuze'as) vertėja. Mokslinių interesų sritys: naratologija, poststruktūralizmas, fenomenologinė filosofija, šiuolaikinės prancūzų filosofija.

El. paštas: nijolius@takas.lt

Tomasz KITLINSKI, humanitarinių mokslų daktaras. Gimė 1975m. Liubline. Daktaro disertaciją apgynė Paryžiaus 7 universitete, vadovaujant Juliai Kristevai. Šiuo metu dirba lektoriumi Marijos Curie-Skłodowskos universiteto Filosofijos katedroje Liubline. Interesų sritis: šiuolaikinė filosofija, diskurso analizė, kultūrų studijos.

El. paštas: tomekitlinski@yahoo.com

Ieva LAPINSKA, magistrė. Gimė 1974 m. Rygoje, Latvija. 2000 m. baigė Latvijos universiteto Filosofijos fakulteto magistro studijas. 2000–2003 studijavo to paties universiteto filosofijos specialybės doktorantūroje. Šiuo metu dirba mokslo darbuotoja Latvijos universiteto Filosofijos ir sociologijos institute. Mokslinių interesų sritis: filosofijos istorija, metafizika, postmodernizmas.

El. paštas: lapinska@ml.lv

Grażina MINIOTAITĖ, humanitarinių mokslų daktarė, docentė. Gimė 1948 metais Raseiniuose. 1971 metais baigė Maskvos Lomonosovo vardo universiteto filosofijos fakultetą. 1977 metais apgynė filosofijos daktaro disertaciją. 1977–1990 metais dirbo Lietuvos mokslų akademijos filosofijos katedros dėstytoja, docente. Nuo 1991 metų dirba vyresniąja mokslo darbuotoja Kultūros, Filosofijos ir Meno institute, VPU Etikos katedros docentė, Atviros Lietuvos visuomenės kolegijos tutorė. Stažavosi ir dirbo mokslinį darbą Švedijoje (Upsalos universitete, 1993 m.), JAV (Prinstono universitetas, 1995 m.), Danijoje (Kopenhagos Taikos tyrimų institutas, 1995–2001 m.). 1997–1999 m. gavo NATO stipendiją moksliniam darbui. Mokslinių interesų sritys: klasikinė ir šiuolaikinė moralės ir politikos filosofija, tarptautinių santykių, saugumo ir kolektyvinio identiteto problemos.

El. paštas: grazina@ktl.mii.lt

Jadwiga MIZIŃSKA, habilituota humanitarinių mokslų daktarė, profesorė. Gimė 1945 m. Opole Lubelskie, Lenkija. Daugelio monografijų ir straipsnių autorė, dirba profesore Marijos Curie-Skłodowskos universitete Liubline. Interesų sritis: epistemologija, mokslo sociologija, filosofinė antropologija.

El. paštas: asikora@woi.lublin.pl

Basia NIKIFOROVA humanitarinių mokslų daktarė, docentė, gimė 1945 m. Grodne. Kultūros, filosofijos ir meno instituto Etikos skyriaus vyresnioji mokslo darbuotoja. 1970 m. B. Nikiforova baigė Maskvos Lomonosovo vardo stažybinio universiteto filosofijos fakultetą, 1976 m. jame apgynė daktaro disertaciją. 1997–1998 m. stažavosi Harvardo universiteto Pasaulinių religijų studijų centre, 1999 m. – Brandeis universiteto tarptautiniame tiriamajame žydų moterų centre. Mokslinių tyrimų sritys – nacionalinė ir religinė tolerancija, religinis pluralizmas.

El. paštas: basia@artq.com

Aušra PAŽĖRAITĖ, humanitarinių mokslų daktarė. Gimė 1965 m. Kaune. 1987 m. baigė Vilniaus universiteto matematikos fakultetą, 1993 m. įgijo Vilniaus universiteto filosofijos bakalauro, 1995 – filosofijos magistro, 1998 – religijos studijų magistro laipsnius. Nuo 1999 m. Vytauto Didžiojo universiteto doktorantė. 2000–2001 m. stažavosi Jeruzalėje *Hebrajų* universitete pagal programą „Žydų mintis“. VU religijos studijų ir tyrimų centre skaito kursus judaistine tematika. 2003 m. apgynė istorijos krypties humanitarinių mokslų daktaro disertaciją. VU religijos studijų ir tyrimų centre dirba lektore.

El. paštas: apazeraitė@yahoo.fr

Tomas SODEIKA, humanitarinių mokslų daktaras, docentas. Gimė 1949 m. Kaune. 1974 m. baigė Vilniaus universiteto Matematikos ir mechanikos fakultetą. 1983 m. apgynė daktaro disertaciją „Romano Ingardeno fenomenologinė ontologija“. 1990–1991 stažavosi Rūro universitete Bochume, o 1995 m. – Eichsteto katalikiškame universitete. Šiuo metu dėsto Kauno technologijos universiteto Humanitarinių mokslų fakultete, Vilniaus universiteto Filosofijos fakultete bei Religijos studijų ir tyrimų centre, taip pat Vilniaus dailės akademijos Kauno dailės institute. Yra kelių kolektyvinių monografijų bei vadovėlio *Filosofija* bendraautoris. Paskelbė per penkiasdešimt mokslinių straipsnių. Mokslinių interesų sritys – fenomenologija, religijos filosofija, dialogo filosofija, meno filosofija, technikos bei informacinių technologijų filosofija.

El. paštas: tsodeika@takas.lt

Philippe SOUAL, profesorius, humanitarinių mokslų daktaras. Gimė 1959 m. Nicoje, Prancūzijoje. Studijavo filosofiją Nicos ir Paryžiaus Sorbonos universitetuose. Filosofijos daktaro laipsnį tema „Esmė ir pagrindas Hegelio logikos moksle“ apgynė Sorbonos universitete Paryžiuje. Šiuo metu dirba Poitiers universiteto „Hegelio ir vokiškojo idealizmo“ mokslinio tyrimo instituto mokslo darbuotoju ir skaito studentams paskaitas. Parašė keletą monografijų, paskelbė apie 100 straipsnių. Poitevine regiono (Prancūzija) Descartes asociacijos prezidentas.

El. paštas: philsoual@cegetel.net

Dalia Marija STANČIENĖ, humanitarinių mokslų daktarė, docentė. Gimė 1948 m. Palangoje. 1971 m. baigė Vilniaus universiteto Fizikos fakultetą, 1983 m. apgynė filosofijos daktaro disertaciją. 1976–1988 m. dirbo Vilniaus universiteto Filosofijos katedroje vyr. dėstytoja. Kultūros, filosofijos ir meno instituto vyresnioji mokslo darbuotoja, VPU Etikos katedros docentė, „Logos“ žurnalo vyr. redaktorė, Tarptautinės Tomo Akviniečio asociacijos (SITA) Lietuvos skyriaus direktorė. 1993 m. stažavosi Šv. Tomo Akviniečio kolegijoje Los Andžele (JAV), 1999 m. – Šv. Tomo universitete Hiustone (JAV). 2001 m. gavo Prancūzijos vyriausybės stipendiją ir stažavosi Poitiers universitete (Prancūzija).

El. paštas: logos@post.omnitel.net

Rita ŠERPITYTĖ, humanitarinių mokslų daktarė, docentė, Vilniaus universiteto Religijos studijų ir tyrimų centro vedėja. Gimė 1954 m. Tauragėje. 1972 m. baigė Tauragės 2-ąją vidurinę mokyklą, 1977 m. – Vilniaus universiteto Teisės fakultetą. 1988 m. Vilniaus universitete apgynė filosofijos daktaro disertaciją iš teisės filosofijos. Nuo 1988 m. dirbo Vilniaus pedagoginio universiteto Filosofijos katedroje. 1993 m. ir 1996 m. stažavosi Romos (Italija) universitete „La Sapienza“. Mokslinių interesų sritis – religijos filosofija, filosofinė hermeneutika, šiuolaikinė italų filosofija.

El. paštas: theo@takas.lt

Rūta Marija VABALAITĖ, humanitarinių mokslų daktarė. Gimė 1967 m. Vilniuje. 1990 m. baigė Vilniaus universiteto Filologijos fakultetą. 1998 m. Vilniaus universitete apgynė filosofijos daktaro disertaciją. Nuo 1997 m. – Vilniaus pedagoginio universiteto Etikos katedros asistentė, nuo 2001 m. – šios katedros docentė. Mokslinių interesų sritys – naujųjų ir naujausiųjų laikų filosofijos istorija, meno filosofija.

El. paštas: etika@vpu.lt

Gintautas VYŠNIAUSKAS, gimė 1955 m. Molėtuose. 1981 m. baigė Leningrado universiteto filosofijos fakultetą, 1992–1996 m. studijavo ir baigė Tomo Akvino koledžą Santa Paula (JAV). 1981–1983 m. dirbo Šiaulių pedagoginio instituto Filosofijos katedros vyr. dėstytoju. 2002 m. Kultūros, filosofijos ir meno instituto jaunesnysis mokslinis bendradarbis, nuo 2003 m. to paties instituto doktorantas. Nuo 1996 ir dabar „LOGOS“ žurnalo vyr. red. pavaduotojas. Domisi metafizikos ir etikos sąsaja, verčia Tomo Akviniečio darbus.

El. paštas: logos@post.omnitel.net

Vilija BICKAITĖ-ZELIANKIENĖ, doktorantė. Gimė 1972 m. Vilniuje. 1999 m. baigė VPU Katalikų tikybos bakalauro studijas, o 2001 m. – filosofijos magistrantūros studijas. Nuo 2002 m. VPU Filosofijos katedros doktorantė. Mokslinių interesų sritys – praktinė filosofija, egzistencinė psichologija, filosofijos didaktika, šiuolaikinė dialogo ir hermeneutinė filosofija.

El. paštas: green@centras.lt

Juozas ŽILIONIS, socialinių mokslų daktaras, docentas. Gimė 1949 m. Lazdijų rajone. 1971 m. baigė Vilniaus pedagoginio instituto Lietuvių kalbos ir literatūros fakultetą. 1984 m. Sankt-Peterburgo A. Gerceno valstybiniame pedagoginiame institute apgynė daktaro disertaciją. Nuo 1985 m. dirba Vilniaus pedagoginiame universitete, Edukologijos katedroje. Nuo 1997 m. – Pedagogikos ir psichologijos fakulteto dekanas.

El. paštas: ppf.dekanatas@vpu.lt

Audronė ŽUKAUSKAITĖ, humanitarinių mokslų daktarė. Gimė 1968 m. Kaune. 1992 metais baigė Vilniaus universiteto Filologijos fakultetą. 1997 metais apgynė daktaro disertaciją „Subjektyvumo metafizikos krizė: M. Heideggeris, E. Levinas, J. Derrida“. Kultūros, filosofijos ir meno instituto vyresnioji mokslo darbuotoja, VU Filosofijos katedros lektorė. Autorė monografijos „Anapus signifikanto principo: dekonstrukcija, psichoanalizė, ideologijos kritika“. Mokslinių interesų sritis – šiuolaikinė filosofija.

El. paštas: audronezukauskaite@takas.lt