

Vilniaus universitetas  
Filosofijos fakultetas  
Filosofijos institutas

Laurynas Norus

Religijos studijų programa  
Magistro darbas

# **Kitybės samprata E. Levino ir J.-L. Mariono filosofijoje**

Darbo vadovė: doc. Danutė Bacevičiūtė

Vilnius  
2021

## Turinys

Santrauka.....	3
Summary .....	4
Įvadas .....	5
1. Kitybės problema E. Levino ir J.-L. Mariono fenomenologijoje ir apreiškimas.....	11
1.1. E. Levinas: kito asmens kitybės absoliutumas ir Kito transcendencija.....	12
1.2. Pokalbis ir Kito apsisireiškimas.....	16
1.3. J.-L. Marionas: kitybė ir patirties galimybės sąlygos.....	20
1.4. Saturuotas fenomenas kaip neredukuotos kitybės patirties galimybė .....	23
1.5. Neobjektyvuojama kitybės patirtis ir (A)apreiškimas .....	26
2. Kitybės atveriamą begalybę .....	29
2.1. E. Levinas: begalybė ir To paties mąstymas .....	29
2.2. Begalybė kaip atsakomybė.....	32
2.3. J.-L. Marionas: „Nežudyk“ ir begalinė veido hermeneutika.....	35
2.4. Begalybė ir saturacijos banalumas .....	40
3. Santykio asimetrija ir intencionalumo apvertimas .....	44
3.1. Leviniška subjekto samprata – Kitas-Tame pačiame. ....	44
3.2. Kitas kaip <i>maître</i> . ....	49
3.3. J.-L. Marionas: subjektas kaip <i>adonné</i> ir <i>interloqué</i> .....	53
3.4. Kontra-patirtis ir kontra-tiesa. ....	58
4. E. Levinas, J.-L. Marionas ir postsekuliarus diskursas .....	64
4.1. E. Levinas: etinė Dievo mirties prasmė.....	65
4.2. J.-L. Marionas: anateizmas ir religinė patirties plotmė .....	69
Išvados.....	76
Literatūros sąrašas.....	79

## Santrauka

Magistro darbe „Kitybės samprata E. Levino ir J.-L. Mariono filosofijoje“ išėities tašku pasirenkamas Dominique'o Janicaud šių autorių pozicijos priskyrimas „teologiniam posūkiui“ prancūzų fenomenologijoje, tačiau į šį posūkį žvelgiama ne negatyviai (kaip į fenomenologinio metodo ir principų iškraipymą ar nepaisymą), bet, priešingai, kaip į dėmesį tiems patirties aspektams, kurie leidžia traktuoti kitybės mąstymą kaip neišvengiamai įtraukiantį filosofinę, etinę ir religinę dimensijas. Gilinantis į Levino ir Mariono ryšį su fenomenologija ir jų prieigą prie kitybės problemos, aiškėja, jog abu panašiai kritikuoja Edmundo Husserlio ir Martino Heideggerio fenomenologines perspektyvas, siekdami išlaisvinti kitybę iš jos traktuotės remiantis pažintiniu santykiu (Husserlis), apibrėžtomis patirties galimybės sąlygomis ir fenomenalumo horizontu (Husserlis, Heideggeris). Tyrime bandoma išryškinti ne tik bendrą abiejų autorių filosofijos orientaciją, bet ir skirtingus jų minties kelius: Levinui svarbiausia yra kito asmens kitybės problematika, ryškėja autoriaus etinė perspektyva, Mariono filosofija permąsto fenomenologijos prielaidas ir, siūlydama saturuoto fenomeno sampratą, leidžia mums kalbėti apie kitybės pirmenybę arba duotumą, pirmesnę už jį suvokiantį subjektą, ir ši kitybė neturėtų būti suvokiama kaip išimtinė ar reta, bet, priešingai, didžiajai daliai fenomenų gali būti būdingas šis suvokimą viršijantis pobūdis. Gilinantis į autorių pozicijas ir jas lyginant, siekiama išryškinti bendriausius religinio kitybės aspekto bruožus – kitybės „apsireiškiantį“ pasirodymą, jos sąsają su begalybe ir santykio asimetriją, arba intencionalumo apvertimą. Darbe Levino ir Mariono kitybės sampratos interpretuojamos kaip postsekuliarus diskurso pavyzdžiai ir gretinamos su Jacques'o Derrida, Johno Caputo ir Richardo Kearny'io pozicijomis.

**Raktažodžiai:** kitybė, Kitas, fenomenologija, etika, religija, postsekuliarumas, E. Levinas, J.-L. Marionas.

## Summary

This MA thesis contains analysis of the concept of alterity in the philosophy of Emmanuel Levinas and Jean-Luc Marion by choosing as a starting point Dominique Janicaud's evaluation of ideas of these authors as a "theological turn" in French phenomenology. However, in the thesis this turn is viewed not negatively (as a distortion of the phenomenological method or disregard for its principles) but, on the contrary, as a focus on those aspects of experience that allow the problem of alterity or otherness to be thought as inevitably involving the philosophical, ethical and religious dimensions. By analyzing their phenomenological approach to the problem of alterity or otherness, it becomes clear that Levinas and Marion criticize the phenomenological perspectives of Edmund Husserl and Martin Heidegger in a similar manner: they both try to free otherness from the cognitive approach (Husserl), conditions of possibility of experience as well as to go beyond the requirement of necessary horizon of phenomenality (Husserl, Heidegger). This research of the notion of alterity in Levinas and Marion attempts to highlight not only the common orientation of their philosophy, but also the different paths of both authors: Levinas focuses on the problem of alterity of the other person, therefore his phenomenological approach has a distinct ethical character; Marion rethinks the assumptions of phenomenology and, by proposing the notion of a saturated phenomenon, allows us to speak of a priority of otherness or givenness over that of receiving subject; and this otherness should not be regarded as exceptional or rare, on the contrary, the majority of phenomena can have this excessive character. By analyzing the authors' positions and comparing them, the study aims to highlight the most common features of the religious aspect of otherness - the "revelatory" character of manifestation of otherness, its connection with infinity and the asymmetry of the relationship, or the inversion of intentionality. The research also examines the notions of alterity of Levinas and Marion as an examples of post-secular discourse and compares them with the similar ideas of Jacques Derrida, John Caputo, and Richard Kearny.

**Keywords:** alterity, Other, phenomenology, ethics, religion, post-secularity, E. Levinas, J.-L. Marion.

## Įvadas

**Tyrimo problema.** Dominique'as Janicaud knygoje *Fenomenologija ir „teologinis posūkis“* kalba apie prancūzų fenomenologijoje, anot jo, išryškėjusį nutolinimą nuo Edmundo Husserlio suformuluoto fenomenologijos metodo, išduodant jo pasiūlytus fenomenologijos kaip „griežto mokslo“ principus (redukciją, eidetinę intuiciją ir, galiausiai, „principų principą“, skelbiantį, kad suvokimas turįs remtis pirmaprade intuicija, o visa, kas joje telkiasi, turi būti priimama tik tose ribose, kuriose pasireiškia) ir juos pakeičiant teologiškai orientuota „pseudofenomenologija“. Janicaud kritika nukreipta ir į Emmanuelį Leviną bei Jeaną-Lučą Marioną, tiesa, pastebint, kad „teologinis posūkis“ prasideda jau su Martino Heideggerio *Kehre*. Šiame darbe atkreipdami dėmesį į tai, ką Janicaud vadina „teologiniu posūkiu“, nesekame jo intencija rūpintis fenomenologijos metodologiniu „grynumu“, todėl su Janicaud tiesiogiai nebus polemizuojama. Vis dėlto, Janicaud pozicija pasirenkama kaip atspirties taškas, klausiant, ar kitybė (tiek kito asmens kitybė, tiek apskritai kitybės aspektas patirtyje) nėra problema, kuri neišvengiamai griauna huserlišką fenomenologiją iš vidaus, ir ar „teologinis posūkis“, išvelgtas Janicaud, neišryškina religinės (ar kvazi-religinės) patirties plotmės, pasirodančios, jei tik rimtai keliamas kitybės klausimas?

Janicaud Levino filosofiją apibūdina kaip radikalų reikalavimą „viskas arba nieko“<sup>1</sup> ir kritikuoja teigdamas, kad jo filosofijoje „teologija yra atgaivinama su visu jos didžiųjų raidžių paradu.“<sup>2</sup> Ir, tenka su juo sutikti, ten tikrai esama „didžiųjų raidžių parado“ – Dievas, Begalybė, Geismas, Kitas... Tačiau ar būtinai tai reiškia „pseudofenomenologinę“ niekaip nepatikrinamą mistiką? Ar Levino radikaliame mąstyme neatsispindi kitybės problemos esmė, jos radikalumas, iki galo taip ir neužčiuoptas Husserlio ir tam tikra prasme reikalaujantis „viskas arba nieko“ logikos? Juk kitybė yra tai, kas griauna bet kokio „griežto mokslo“ galimybę, kas niekuomet netelpa į pažinimo siekiančio proto akiratį, nes pažintas kitas praranda savo kitoniškumą, taigi, anot Levino, kitas reikalauja „daugiau nei mąstyti, geriau nei mąstyti.“<sup>3</sup> Taip Levinas siūlo radikaliai permąstyti visą Vakarų filosofijos tradiciją ir pirmąją filosofija padaryti etiką. Turbūt nederėtų mąstytojo filosofijos kildinti iš jo biografijos, vis dėlto, kalbant apie Leviną, negalima neprisiminti, kad antrojo pasaulinio karo metais įvykdyto holokausto tragedija asmeniškai jį palietė ir jo filosofiją galima būtų perskaityti kaip bandymą atrasti būdą iš naujo kalbėti apie etiką ir religiją, kai, atrodo, jų galimybė paneigiama radikaliausiu būdu. Levinui akivaizdu, kad po

---

<sup>1</sup> Janicaud, D. *Phenomenology and the „Theological Turn“*. New York: Fordham University Press, 2000, p. 46.

<sup>2</sup> Ten pat, p. 27.

<sup>3</sup> Levinas, E. *Totality and Infinity*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1979, p. 49.

to, kas įvyko, jau neįmanoma išlikti neutralioje teorijos plotmėje, mąstančioje apie pasaulį, daiktus, žmogų. Levinui taip pat aišku, kad filosofija pamiršo ne būti, kaip teigė Heideggeris, arba, jei ji ją ir pamiršo, tai XX amžiaus tragedijų fone būtis tikrai nėra pati aktualiausia tema. Tai reiškia, kad jam svarbesniu už kalbėjimą *apie* pasaulį, daiktus, žmogų, svarbesniu už bet kokią temą tampa kreipinys, pirminis nukreiptumas į Kitą. Čia galima išvelgti žydų mąstytojų Martino Buberio ir Franzo Rosenzweigo įtaką. Tačiau, ko gero, reiktų kalbėti ne tik apie šių konkrečių mąstytojų įtaką Levino filosofijai, bet daug bendriau apie visą žydų mąstymo tradiciją, kuri formavo Leviną kaip mąstytoją. Nors pats Levinas griežtai skyrė savo filosofinius raštus nuo religinių, turbūt galima būtų teigti, kad jis irgi pirmiausia yra „religinis“ mąstytojas. Jacques'as Derrida prisimena, jog vieno pokalbio metu Levinas jam taręs: „Žinai, dažnai tai, ką darau, yra apibūdinama kaip etika, tačiau galiausiai tai, kas mane iš tiesų domina, nėra etika, ne tik etika, bet šventumas, šventumo šventumas.“<sup>4</sup> Levino raštai persmelkti šia „šventumo“ paieška, *Totalybėje ir begalybėje* „etika“, „religija“ ir „metafizika“ kartais vartojami sinonimiškai taip tarsi nurodant, kad anapus filosofinio ir religinio diskurso ribų, anapus „Atėnų“ ir „Jeruzalės“ skirties, Levino esminis interesas išlieka tas pats. Tačiau net jei ir galėtume Leviną pavadinti „religiniu“ mąstytoju, jis yra ir tikras filosofas: jo atliekamam religijos, filosofijos, etikos (ir todėl galiausiai šventumo) problemų tyrimui reikšmingą įtaką padarė Edmundas Husserlis ir jo siūlomas fenomenologinis metodas. Levino mąstymas skleidžiasi fenomenologinėje perspektyvoje, tačiau kartu jis oponuoja Husserlio ir Heideggerio projektams, savo išskirtinai etine fenomenologijos vizija tarsi bandydamas prasibrauti anapus fenomenologijos. Tad atkreipiant dėmesį į tai, kad Levinas pradeda nuo fenomenologinio patirties aprašymo ir neužsiima teologija įprasta šio žodžio prasme, kyla klausimas, ar „religijos“ pasirodymą Levino filosofijoje būtų galima interpretuoti kaip postsekuliariam mąstymui būdingą bruožą? Levino mintyje persipina fenomenologija, etika ir religija, viso to centre – kitybės problema, pirmiausia kito asmens kitybės. Kitas asmuo Levino filosofijoje yra tai, kas leidžia fenomenologinėje perspektyvoje sutapatinti etiką ir religiją. Tačiau kokia tai etika ir kodėl jai apibūdinti Levinui prireikia religinės terminijos? Kaip ir kodėl etika tampa pirmąja filosofija ir kokią vietą čia užima kitybė?

Į šiuos klausimus bus bandoma atsakyti ne tik aptariant paties Levino, bet ir Jeano-Luco Mariono filosofiją. Pastarasis yra vienas žymiausių šiuolaikinių fenomenologų, kuriam didelę įtaką padarė ir Levinas. Tačiau, skirtingai nei Levinui, Marionui pirmąja filosofija išlieka fenomenologija. Žinoma,

---

<sup>4</sup> Derrida, J. „Adieu“, in *Emmanuel Levinas Critical Assessments of Leading Philosophers*, Katz, C; Trout, L. (eds.), Vol. IV: Beyond Levinas. New York: Routledge, 2005, p. 416.

Janicaud Mariono fenomenologijai irgi negaili kritikos, joje išvelgdamas „grynai teologinę ar dvasinę plotmę“<sup>5</sup>. Mariono fenomenologija gal ir gali sudaryti tokį išpūdį dėl jo siūlomos redukcijos iki duotumo radikalumo, visgi, neslėpdamas savo teologinių interesų, savo filosofiniuose darbuose jis nuo jų atsiriboja ir siekia išlikti fenomenologijos ribose. Mariono dėmesio centre – Husserlio ir Heideggerio fenomenologijos prielaidų permąstymas ir bandymas ją išvaduoti iš bet kokių teorinių apribojimų. Mariono siūlomas fenomenologijos prielaidų permąstymas telkiasi saturuoto fenomeno sampratoje – niekaip mąstančiojo sąmonės neribojamo, besąlygiško fenomeno idėjoje. Skirtingai nei Levinas, Marionas retai kalba apie „Kitą“, tai nėra pirminis jo rūpestis. Visgi, kitybė jam taip pat svarbi, tačiau čia ji pasirodo ne etikos kaip pirmosios filosofijos, o fenomenologijos fone. Kitas asmuo Mariono laikomas vienu iš saturuotų fenomenų, tačiau svarstant niekaip sąmonės neribojamo fenomeno galimybę, Mariono akiratyje atsiduria ne tik kito asmens kitybė, bet galiausiai visa, kas yra kita. Tad kaip saturuoto fenomeno samprata susijusi su kitybe ir kuo Mariono prieiga prie kitybės problemos skiriasi nuo Levino? Akivaizdu, kad Levinas padarė milžinišką įtaką Mariono mąstymui, ir pastarasis dažnai juo remiasi, visgi, Marionas, kartu ir kritikuoja levinišką visa apimančią etinę perspektyvą, siūlydamas savo fenomenologijos viziją. Ši įtampa sukuria vaisingo abiejų filosofų dialogo galimybę, jo centre – kitybės problema.

Kaip ir Leviną, Marioną irgi galima būtų laikyti religiniu mąstytoju: abu filosofai, nors rašę ir teologine tematika, griežtai skiria filosofinį ir teologinį diskursą, visgi, ir savo filosofiniuose svarstymuose jie apmąsto nuo jokio teologinio konteksto nepriklausomos religinės patirties, religinio santykio galimybę. Religinį matmenį jie mato kaip niekaip nuo žmogaus santykio su tikrove neatskiriamą dėmenį. Kad ir koku sekuliaru save laikytų filosofinis diskursas, religijos tema nuolat į jį grįžta įvairiais pavidalais. Derrida pažymi, kad Levinas ir Marionas atstovauja „mąstymui, kuris „pakartoja“ religijos be religijos galimybę.“<sup>6</sup> Čia iškyla abiejų mąstytojų santykio su postsekuliarumu klausimas. Nors abu filosofai niekur tiesiogiai „religijos be religijos“ sampratos neaptaria, jų darbuose galima išvelgti tam tikrą postsekuliarų judesį ir mąstymą apie „religiją be religijos“: šie filosofai randa religinį matmenį anapus pozityviųjų religijų dogmų ir ontoteologinio mąstymo struktūrų, religinį matmenį, kurį jie išvelgia mąstydami iš fenomenologinės perspektyvos – esantį pačioje patirties struktūroje. Postsekuliarus diskursas – tai kontekstas, kuriame galėtų išryškėti pozityvi Janicaud įvardyto fenomenologijos „teologinio posūčio“ prasmė. Tad kaip siejasi Levino bei Mariono pozicijos

---

<sup>5</sup> Janicaud, D. *Phenomenology and the „Theological Turn“*. New York: Fordham University Press, 2000, p. 65.

<sup>6</sup> Derrida, J. *The Gift of Death*. Chicago: University of Chicago Press, 1995, p. 49.

ir „religijos be religijos“ sampratą siūlančių mąstytojų įžvalgos? Kokią vietą iš sekuliarios perspektyvos išvelgtoje religinėje patirtyje užima kitybė? Į šiuos klausimus bus bandoma atsakyti, remiantis mąstytojais, svarstančiais postsekuliaraus minties posūkio reikšmę – Jacques’u Derrida, Johnu Caputo ir Richardu Kearney’iu.

**Darbo tikslas ir uždaviniai.** Šio tyrimo tikslas – atskleisti, kaip ir kodėl E. Levino ir J.-L. Mariono kitybės sampratoje persipina filosofinė, etinė ir religinė plotmė. Darbo uždaviniai:

- Išsiaiškinti, kaip kitybės problema iškyla Levino ir Mariono filosofijoje, palyginti abiejų autorių prieigas prie kitybės klausimo ir santykį su fenomenologija.
- Atskleisti, kaip aptariamų autorių kitybės sampratoje pasirodo religinis aspektas, kuo jis pasižymi ir kodėl jį galima laikyti religiniu.
- Aptarti Levino ir Mariono kitybės sampratose aptikto religinio aspekto galimą sąsają su postsekuliariu diskursu.

**Tyrimo metodai.** Darbe naudotasi hermeneutiniu teksto interpretavimo, lyginamosios analizės ir fenomenologiniu metodu. Interpretuojant tekstus, siekta išryškinti autorių pozicijas kitybės klausimu ir jas palyginti, kartu įsitraukiant į fenomenologinę jų aptariamą patirties analizę.

**Darbo struktūra.** Trys pirmosios darbo dalys skirtos Levino ir Mariono kitybės sampratos aptarimui ir religinio aspekto išryškinimui. Pirmoje dalyje trumpai pristatoma autorių prieiga prie kitybės problemos, taip pat jų santykis su fenomenologija. Aptariami Levino ir Mariono perspektyvų skirtumai, ryškėja etinis ir fenomenologinis akcentai. Pirmiausia religinis kitybės aspektas siejamas su Husserlio siūlomos intencijos-intuicijos koreliacijos modelio atsisakymu ir kitybės „apsireiškiančiu“ pasirodymu. Antroje dalyje aptariama kitybės sąsaja su begalybės idėja ir analizuojamos autorių pozicijos konkrečiu kito asmens fenomeno klausimu. Trečioje dalyje kalbama apie Levino ir Mariono siūlomą subjektyvybės sampratą ir intencionalumo apvertimą, kuris neatsiejamas nuo abiejų filosofų kitybės sampratų ir kuris atskleidžia dar vieną religinio kitybės aspekto profilį. Tokia svarstymo eiga iš dalies nulemta pačios kitybės problemos, kaip ją supranta Levinas ir Marionas, specifikos: abu filosofai akcentuoja kitybės įvykdomą intencionalumo apvertimą, mąstančiojo sąmonės išcentravimą. Todėl rašant darbą irgi stengiasi prie kitybės problemos prieiti „apverčiant“ mąstymo eigą ir pradėdant ne nuo svarstymų apie subjektą, o nuo pačios kitybės – pirmiausia jos apsireiškiančio pasirodymo, po to išryškinant kitybės atveriamą begalybės plotmę ir tik tuomet aptariant Levino ir Mariono siūlomą subjektyvybės sampratą. Ketvirta dalis skirta trumpam Levino ir Mariono kitybės sampratų ir postsekuliaraus diskurso sąsajų aptarimui.



**Tyrimo šaltiniai ir literatūra.** Analizuojant Levino kitybės sampratą darbe daugiausiai remtasi pagrindiniais autoriaus veikalais – *Totalybė ir begalybė*<sup>7</sup> bei *Kitaip nei būtis, arba anapus esmės*<sup>8</sup>, taip pat Levino straipsnių rinkiniu<sup>9</sup>, Jeffrey Dudiako *Etikos intriga*<sup>10</sup>, Arūno Sverdiolo išversta Emmanuelio Levino ir Philipo Nemo pokalbių knyga *Etika ir begalybė*<sup>11</sup>, Jeffrey Dudiako *Etikos intriga*<sup>12</sup>, ir Jacques'o Derrida<sup>13</sup>, Johno Caruana<sup>14</sup>, Jolantos Saldukaitytės<sup>15</sup>, Mintauto Gutausko<sup>16</sup>, Nijolės Keršytės<sup>17</sup> ir kt. straipsniais. Aptariant Mariono filosofiją daugiausiai remtasi jo knyga *Dar daugiau: saturuotų fenomenų tyrimai*<sup>18</sup>, taip pat jo straipsnių rinkiniu *Matoma ir apreikšta*<sup>19</sup>, Ingos Bartkienės disertacija<sup>20</sup>, Christinos M. Gschwandtner<sup>21</sup> bei Cheongho Lee<sup>22</sup> ir kt. straipsniais. Kalbant apie aptariamų autorių ir postsekuliaraus diskurso ryšį, naudotasi Johno Caputo knyga *Apie religiją*<sup>23</sup>, Richardo Kearney'io *Anateizmas*<sup>24</sup> bei *Iš naujo įsivaizduoti šventybę*<sup>25</sup> ir Jacques'o Derrida *Dovanoti mirtį*<sup>26</sup>.

**Problemos ištirtumas Lietuvoje.** Levino filosofija ir kitybės problema Lietuvoje susilaukia nemažai dėmesio ir yra plačiai tyrinėjama: be jau minėtų autorių Levino filosofiją tyrinėja Nerijus Čepulis, Jūratė Baranova, Danutė Bacevičiūtė, Dalius Jonkus, Tomas Sodeika, Rita Šerpytytė, galima

<sup>7</sup> Levinas, E. *Totality and Infinity*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1979.

<sup>8</sup> Levinas, E. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.

<sup>9</sup> Levinas, E. *Collected philosophical papers*. Dordrecht: Martinus: Nijhoff Publishers, 1987.

<sup>10</sup> Dudiak, J. *The Intrigue of Ethics*. New York: Fordham University Press, 2001.

<sup>11</sup> Lévinas, E. *Etika ir begalybė*. Vilnius: Baltos lankos, 1994.

<sup>12</sup> Dudiak, J. *The Intrigue of Ethics*. New York: Fordham University Press, 2001.

<sup>13</sup> Derrida, J. „Adieu“, in Katz, C; Trout, L. (eds.). *Emmanuel Levinas. Critical Assessments of Leading Philosophers*, Vol. IV: Beyond Levinas. New York: Routledge, 2005, p. 414–426; Derrida, J. „Violence and metaphysics: an essay on the thought of Emmanuel Levinas“, in *Emmanuel Levinas Critical Assessments of Leading Philosophers*, Katz, C; Trout, L. (eds.), Vol. I: Levinas, Phenomenology and His Critics. New York: Routledge, 2005, p. 88–173.

<sup>14</sup> Caruana, J. „Not Ethics, Not Ethics Alone, but The Holy“: Levinas on Ethics and Holiness“, *The Journal of Religious Ethics* 34 (4), 2006, p. 561–583.

<sup>15</sup> Saldukaitytė, J. „E. Levinas ir etinės filosofijos įteisinimas – atsakymas A. Mickūnui“, *Problemos*, 2003, t. 84: 123-137.

<sup>16</sup> Gutauskas, M. 2007. „Dialogas prieš dialogą E. Levino mąstyme „anapus patirties““, *Problemos*, t. 71: 157-167.

<sup>17</sup> Keršytė, N. „Kitas tame Pačiame ar priešais tą Patį (J. Derrida ir E. Levinas)“, *Athena*, 2008, t. 4, 62–104.

<sup>18</sup> Marion, J.-L. *In excess*. New York: Fordham University Press, 2002.

<sup>19</sup> Marion, J.-L. *The Visible and the Revealed*. New York: Fordham University Press, 2008.

<sup>20</sup> Bartkienė, I. *Kitas kaip ikonos fenomenas Jeano-Luco Mariono filosofijoje. Daktaro disertacija*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2016.

<sup>21</sup> Gschwandtner, C. „The Neighbour and the infinite: Marion and Levinas on the encounter between self, human other, and God.“ *Continental Philosophy Review*, 2007, 40 (3), 231–249.

<sup>22</sup> Lee, Ch. „From Phenomenology to Ethics: Intentionality and the Other in Marion's Saturated Phenomena“, *Journal of Ethics: The Korean Association of Ethics*, Vol. 116, 2017: 63–83.

<sup>23</sup> Caputo, J. *On Religion*. New York: Routledge, 2001.

<sup>24</sup> Kearney, R. *Anatheism: Returning to God After God*. New York: Columbia University Press, 2010.

<sup>25</sup> Kearney, R; Zimmerman, J. (eds.) *Reimagining The Sacred: Richard Kearney debates God*. New York: Columbia University Press, 2016.

<sup>26</sup> Derrida, J. *The Gift of Death*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

būtų paminėti jos sudarytą straipsnių rinkinį *Emmanuelis Levinas: radikalus mąstytojas krizės metu*<sup>27</sup>, kuris gimė iš 2015 metais Vilniaus universitete rengtos konferencijos tuo pačiu pavadinimu, liudijančios, kad Levino filosofija Lietuvoje aktyviai domimasi. Marionas ar jo ryšys su Levino filosofija Lietuvoje kol kas nėra plačiai tyrinėjami, išskyrus 2016 metais Ingos Bartkienės apgintą disertaciją *Kitas kaip ikonos fenomenas Jeano-Luco Mariono filosofijoje*, kuria daug remiamasi ir šiame darbe. Disertacijoje autorė trumpai aptaria ir Levino įtaką Mariono filosofijai. Marionu taip pat remiasi Jolanta Saldukaitytė disertacijoje *Skirties mąstymas M. Heideggerio ir E. Levino filosofijoje*<sup>28</sup>.

**Darbo aktualumas ir naujumas.** Nors Levino filosofija, Kito, kitybės problema Lietuvoje susilaukia nemažai dėmesio, leviniškojo Kito ir Mariono siūlomos saturuoto fenomeno sampratos ryšys dar nebuvo detalai analizuojamas. Šiame darbe kitybės problema, Levino ir Mariono perspektyvoje telkianti filosofinę, etinę ir religinę plotmes, svarstoma ir šiandien ypač aktualiame – postsekuliarumo problematikos – kontekste.

---

<sup>27</sup> *Emmanuel Levinas: A Radical Thinker in the Time of Crisis*. Ed. Šerpytė, R. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2015.

<sup>28</sup> Saldukaitytė, J. *Skirties mąstymas M. Heideggerio ir E. Levino filosofijoje. Daktaro disertacija*. Vilnius: Vilniaus universitetas, 2011.

## 1. Kitybės problema E. Levino ir J.-L. Mariono fenomenologijoje ir apreiškimas

Kitybės klausimas E. Levino ir J.-L. Mariono filosofijoje svarstomas iš skirtingų perspektyvų: Levinas akcentuoja kito asmens kitybės nenaikinančio, jos neapimančio santykio problemą, Marionas – neredukuotos kitybės patirties galimybę. Atitinkamai ryškėja skirtingos abiejų mąstytojų prieigos prie kitybės klausimo – etinė ir fenomenologinė. Žinoma, ši perskyra sąlyginė, nes abu mąstytojai laikytini fenomenologais. Vis dėlto, tokia skirtis galima, nes, nors abu panašiai oponuoja Husserliui ir Heideggeriui, siekdami permąstyti ir praplėsti fenomenologiją, Levinas siūlo išskirtinai etinę jos viziją, Marionas tuo tarpu koncentruojasi į fenomenologijos prielaidų permąstymą ir jo mintis lieka šiame lauke. Nepaisant skirtingų akcentų abiejų filosofų svarstymai juda lygiagrečiai. Abu mąsto ta pačia kryptimi – siekia išlaisvinti kitybę iš pažįstančio proto gniaužtų, atiduoti jai pirmenybę, leisti pačiai diktuoti sąlygas mąstančiajam. Ir Levinas, ir Marionas kalba apie tokį kitybės mąstymą, kuris prisitaikytų prie jos, o ne palenktų ją sau. Abu kritikuoja filosofijos siekį objektyvuoti, apibrėžti, nušviesti kitybę. Jau autorių prieigoje prie kitybės klausimo galima fiksuoti bandymą, pasitelkiant religinę ar kvazi-religinę kalbą, apibūdinti kitybės pasirodymo pobūdį – abu mąstytojai svarsto kitybę kaip pasirodančią savaime iš savęs pačios, taip pereinant nuo kitybės reikšmės, supratimo, taigi pavaldumo tam tikroms patirties, pažinimo sąlygoms, prie to, ką galima būtų pavadinti „apreiškimu“ – pasirodymu, nepaklūstant jokioms galimybės sąlygoms. Kyla klausimas, kodėl pasitelkiama ši kvazi-religinė kalba ir ar iš tiesų kitybės problema griaua fenomenologiją iš vidaus, versdama permąstyti jos prielaidas? Levinas dėl Kito<sup>29</sup> patyrimo galimybės aiškaus atsakymo nepateikė: „<...> kartais jis teigia, kad Kitas negali būti patirtas, kartais pats kalba apie Kito „patirtį“ kaip „absoliučią patirtį“.“<sup>30</sup> Šiai „absoliučiai patirčiai“ įvardinti jis pasitelkia religinę terminiją, taip tarsi nurodydamas, kad fenomenologija čia pasiekia savo ribą: „*Absoliuti patirtis yra ne atvertis, o apreiškimas*: išraiškos ir to, kuris išsireiškia sutapimas, o tai yra privilegijuotas Kito pasirodymas, veido pasirodymas virš ir anapus formos.“<sup>31</sup> Kitur Levinas teigia: „Siūlome „religija“ vadinti ryšį tarp to paties ir kito, kuris nekuria totalybės.“<sup>32</sup> Taigi jam „religija“ pirmiausia reiškia ne konkrečią religiją, o kito neapimančią, jo kitybės nepanaikinančią santykį ir šia prasme sutampa su etika, o kito asmens pasirodymas suprantamas kaip absoliuti patirtis, jo vadinama „apreiškimu“.

<sup>29</sup> Šiame darbe „Kitas“ dažniausiai vartojamas Levino kontekste taip, kaip šią sąvoką vartoja ir autorius, t. y. Kitas (*Autruis*) nurodo kitą asmenį.

<sup>30</sup> Steinbock, A. *Phenomenology and Mysticism*. Bloomington: Indiana University Press, 2007, p. 12.

<sup>31</sup> Levinas, E. *Totality and Infinity*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1979, p. 66.

<sup>32</sup> Ten pat, p. 40.

Šioje darbo dalyje nagrinėsime, kaip ir kokia kitybė iškyla šių mąstytojų akiratyje, kaip jų kitybės sampratos atveria galimybę kalbėti apie religinę kitybės interpretaciją, pirmiausia apie apsiareiškiantį kitybės pasirodymą. Taip pat kelsime klausimą, apie kokį apreiškimą kalba Levinas ir Marionas. Bus bandoma atidžiau pažvelgti į Levino perspektyvoje pasirodantį etikos ir religijos sutapimą, besiremiantį kito asmens kitybės absoliutumu. Marionas, permąstydamas fenomenologijos prielaidas ir patirties galimybės sąlygas, pasiūlo saturuoto fenomeno idėją, kuri, panašiai kaip ir Levino fenomenologija, kritikuoja Husserlio intencijos-intuicijos koreliacijos modelį ir svarsto niekaip mąstančiojo sąmonės neribojamo fenomeno patirties galimybę – taip pripažįstama bent jau teorinė religinių tradicijų Apreiškimo patirties galimybė. Tačiau, ko gero, svarbiau už formalų Apreiškimo patirties galimybės pripažinimą yra tai, kad saturuoto fenomeno samprata kalba apie „apreiškimą“ kaip paties fenomenalumo principą, apreiškimas (mažąja raide) nurodo, kad išsivaduojama iš fenomenalumo horizonto reikalavimo, arba šis reikalavimas bent jau modifikuojamas taip, kad galima kalbėti apie nuo jokių sąmonės keliamų sąlygų nepriklausantį kitybės pasirodymą.

### **1.1. E. Levinas: kito asmens kitybės absoliutumas ir Kito transcendencija**

Levino filosofijoje religinė kitybės prasmė pasirodo itin ryškiai, kito asmens kitybės absoliutumas yra pagrindinė Levino apmąstymų tema. Tačiau reiktų atidžiau panagrinėti, kuo šis kitybės absoliutumas grindžiamas, koks ryšys jo filosofijoje sieja etiką ir religiją, kurios dažnai atrodo neatskiriamos ir kokių būdu Levino siūloma etinė perspektyva pateikia tokią tikrovės viziją, kuriai apibūdinti prireikia religinės terminijos.

Etika Levinui nėra tik viena iš filosofijos disciplinų, ji yra pirmoji filosofija, taigi santykis su kitybe yra esminė jos tema, o kitybės naikinimas, smurtas yra pagrindinė tokios filosofijos problema. Šioje perspektyvoje prievartinga prigimtis apima ne tik žmogaus ar gyvų būtybių pasaulį, prievarta yra neatskiriama nuo pačios būties – būtis Levinui pasirodo ne kaip kažkas neutralaus, būti nereikia tiesiog ramiai buvoti, būtis reiškia karą: „Mums nereikia tamsių Herakleito fragmentų, kad įrodytume, jog būtis filosofinei minčiai pasirodo kaip karas, kad karas ją ne tik veikia kaip akivaizdžiausias faktas, bet kaip pati tikrovės akivaizdybė, arba tiesa.“<sup>33</sup> Būti reiškia teigti save, būti galima tik savimi ir tik pačiam. Būtis remiasi tapatybe, yra tik tai, kas yra tas pats savyje. Būtis būna tik apimdama – tai ir yra karas, nes viską apimdama ji naikina išorę: „Karas įsteigia tvarką, nuo kurios niekas negali atsitolinti;

---

<sup>33</sup> Ten pat, p. 21.

nuo šiol niekas nėra išoriška. Karas neatskleidžia išorės ir kito kaip kito <...>“<sup>34</sup> Taigi Levinas siekia mąstyti tikrovę ne būties ir jos tapatybės terminais – bet kaip santykį su išore, kuris jos neapimtų, taigi ir nesunaikintų. Žinoma, tokia orientacija verčia Leviną peržengti ir huserliškos bei heidegiriškos fenomenologijos ribas ir nuo patirties aprašymo pereiti prie iš pažiūros metafizinių teiginių apie absoliučią transcendenciją. Tačiau kaip įmanoma visiška transcendencija ir kaip galimas santykis su ja? Bet kokios kitybės galimybė Levinui atsiranda tik vidaus ir išorės perskyros dėka. Tik tokia perskyra leidžia atpažinti tą-patį ir kitą. Levinas skiria mąstančią ir tiesiog gyvą būtybę, jei pastaroji ir turi sąmonę, tai tik „<...> sąmonę be problemų, tai yra, be išorės; ji turi grynai vidinį pasaulį, kurio centrą ji pati ir užima.“<sup>35</sup> Mąstanti būtybė, priešingai, gali atsiverti išorei, nes suvokia savo vidaus ir išorės skirtį. Mintis įgalina savo vidinės sferos transcendavimo galimybę, ji atveria sąmonę išorei, atveria erdvę, kurioje yra ne vien ji pati – pasaulį: „Kaip mąstantis žmogus yra tasai, kuriam egzistuoja išorinis pasaulis.“<sup>36</sup> Pasaulis gali egzistuoti tik tokiai būtybei, kuri gali ištarti „aš“, taip jis pasirodo kaip „kita nei aš“, kaip kažkas išoriška ir svetima. Taigi iš pirmo žvilgsnio, viskas, kas nėra *Aš* gali įgyti kitybės statusą, net ir pats *ego* gali save pamatyti kaip kita. Tačiau, anot Levino, tai tik sąlyginė kitybė, nes ji gali būti užvaldyta, suvartota: „Tikrai mano giliausia vidujybės sfera pasirodo man kaip svetima ir priešiška; naudojami-objektai, maistas, pats pasaulis, kuriame gyvename yra kita mūsų atžvilgiu. Bet *Aš* ir gyvenamo pasaulio kitybė yra tik formali; kaip jau minėjome, pasaulyje kuriame buvoju ši kitybė yra pavaldi mano galiai.“<sup>37</sup> Taigi *Aš* savimi aprėpia visą jo akiratyje pasirodančią kitybę, visą pasaulį gali paversti savo paties turiniu. Tačiau Levinas šiame iš pažiūros beribiam *ego* savinimosi akiratyje randa įtrūkį – tai kita mintis, kito mintis. Levinui ypač svarbus kitybės absoliutumo aspektas – tikra kitybė turi būti negalima redukuoti į *Aš*, ji turi pasirodyti kaip neįveikiama kliūtis viską užvaldyti galinčiam *ego*. Čia Levinas randa prieigą prie kitokios nei pasaulio kitybės, neredukuojamos, neapimamos išorės, prie absoliutaus svetimumo – tik kitybė, kuri yra savarankiška, kuri, niekaip nesiriboja su *Aš* ir gali savyje talpinti atskirą pasaulį, yra tikrai Kita, ne tiesiog kita, bet kita absoliučiai, šis Kitas gali būti tik kitas asmuo: „Absoliučiai kitas yra Kitas <...> Jam aš neturiu jokios galios. Jis ištrūksta iš mano gniaužtų, būdamas visiškai kitoje plotmėje, net jei aš jį turiu savo valdžioje. Jis nėra mano akiratyje.“<sup>38</sup> Absoliučiai kitas gali būti tik kitas asmuo, nes jis niekada negali būti *ego* galutinai

---

<sup>34</sup> Ten pat, p. 21.

<sup>35</sup> Levinas, E. „The Ego and the Totality“, in *Collected philosophical papers*. Dordrecht Martinus: Nijhoff Publishers, 1987, p. 26.

<sup>36</sup> Ten pat, p. 28.

<sup>37</sup> Levinas E. *Totality and Infinity*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1979, p. 38.

<sup>38</sup> Ten pat, p. 39.

užvaldytas, visuomet išliks plotmė, kurios atžvilgiu *ego* yra visiškai bejėgis. Kitas asmuo kaip mąstanti būtybė yra laisvas, jo laisvė yra neperžengiama riba, žyminti kito asmens absoliutų atskirtumą nuo *ego*, visišką svetimumą. Mintis reiškia, kad suardoma būties tapatybės struktūra, mintis gimdo transcendenciją, absoliučią kitybę: „Mintis ir „vidujybė“ yra pats būties pertrūkis ir transcendencijos produkavimas (o ne jos refleksija).“<sup>39</sup> Mintis gimdo transcendenciją iš abiejų pusių – pirmiausia iš *ego* pusės, nes mąstymas kaip vidaus-išorės steigtis yra bet kokios kitybės suvokimo sąlyga. Taip pat iš Kito pusės kaip jo laisvės, svetimumo išraiška. Tačiau Levinas neteigia vidaus ir išorės lygiavertiškumo, jis absoliučią pirmenybę teikia Kitam ir jo laisvei, išorė Levinui yra pirmiau nei mąstančiojo vidinė sfera: „Mintis prasideda su galimybe suvokti laisvę, kuri yra išoriška mano laisvės atžvilgiu. Tokios laisvės suvokimas yra pirmoji mintis.“<sup>40</sup> Santykis su kitu asmeniu Levino filosofijoje yra pirminė patirtis, esanti anksčiau už bet kokią refleksiją, net sąmonė, mąstymas, anot jo, pabunda ne pats iš savęs, ne iš vidaus, o tik atpažindamas anapus savęs laisvę – kitą sąmonę. Iš pažiūros tai primena paties Husserlio nuostatą, kuriai pritaria ir Derrida – kitas asmuo pasirodo kaip *alter ego* ir tik būdamas atpažintas kaip kitas *ego*, jis gali būti ir pripažintas kaip Kitas<sup>41</sup>. Kitaip sakant, kito asmens kitybę garantuoja jo fenomenalumas, jo kaip gyvo kūno veikimas suteikia galimybę jį atpažinti kaip kitą intencionalią sąmonę. Tačiau Levinas atitolsta nuo huserliškos kito asmens kaip *alter ego* interpretacijos tuo, kad atsisako jo siūlomo simetrijos principo ir kartu pažintinio santykio pirmenybės. Žinoma, Husserlis aprašydamas kitą kaip gyvą kūną parodo, kad kitas asmuo nėra tik objektas, tačiau Levinas nesutinka, kad jis yra tik kita intencionali sąmonė, kitas subjektas, kuris reiškiasi kaip fenomenas. Anot jo, Kitas reiškiasi, tačiau ši raiška nėra fenomeno raiška, t. y. ji nesiremia intencionalumu, o nurodo į visai kitokį pasirodymą, besiremiantį sakymo santykiu<sup>42</sup>.

Todėl reiktų pažvelgti, kaip Levinas supranta kalbą, sakymą ir kodėl, apibūdindamas Kito pasirodymą kaip sakymą, kreipinį, Levinas siūlo tokią kitybės sampratą, kuri peržengia fenomenalumą. Visų pirma, kalba jam nėra *logos* – pažinimo įrankis, protas kaip tarpininkas tarp manęs ir pasaulio, manęs ir kitų. Kalba Levinui pirmiausia reiškia ne susikalbėjimo galimybę, kylančią iš dalyvavimo bendrame matmenyje – prote, žodyje (*logos*) bet skirtumą, kitoniškumą, be kurio neįmanomas pokalbis: „Anot Levino, Vakarų filosofinė mintis nuolat ir nenugalimai pabrėždavo bendrą *logos*,

<sup>39</sup> Ten pat, p. 40.

<sup>40</sup> Levinas, E. „The Ego and the Totality“, in *Collected philosophical papers*. Dordrecht Martinus: Nijhoff Publishers, 1987, p. 28.

<sup>41</sup> Derrida, J. „Violence and metaphysics: an essay on the thought of Emmanuel Levinas“, in *Emmanuel Levinas Critical Assessments of Leading Philosophers*, Katz, C; Trout, L. (eds.), Vol. I: Levinas, Phenomenology and His Critics. New York: Routledge, 2005, p. 135.

<sup>42</sup> Keršytė, N. „Kitas tame Pačiame ar priešais tą Patį (J. Derrida ir E. Levinas)“, *Athena*, 2008, t. 4, p. 62–104 (89).

esantį *dia-loge*, implicitiško (bet ne mažiau reikalingo) skirtingumo sąskaita.“<sup>43</sup> Levinas oponuoja Vakarų filosofiniam mąstymui, kuris, pasak jo, dažniausiai būdavo tapatybės mąstymas, kurio egologinė struktūra užprogramuojama jau pačioje pradžioje – Sokrato mokyme: „<...> Levinui pagrindinė Vakarų filosofijos istorijos linija driekiasi tarp Sokrato imperatyvo „pažink save“ ir Hegelio atliktos šios istorijos apibendrinimo <...>“<sup>44</sup> Sokrato „Pažink save“ puikiai atspindi *logos* valdomo žvilgsnio į pasaulį specifika: šį žvilgsnį kreipia imperatyvas „Pažink!“ . Pažinimas visada reiškia, kad įvyksta atitikimas tarp pažįstančiojo proto ir to, kas pažįstama. Kalba kaip pažinimas remiasi šia mįslinga pažįstančiojo subjekto ir pažįstamo objekto tapatybe. Taigi „Pažink save!“ gana taikliai apibūdina Vakarų minties istoriją: kad ir ką pažindamas, protas galiausiai neišvengiamai pažįsta save patį, jis nesusitinka su Kitu, nes jį į-ima, apima, paima į save (*com-prendre*), pažintas Kitas yra pažįstančiojo mąstymo turinys, taigi ne Kitas, o Tas-pats: „Mūsų intelektualinėje tradicijoje *būtis* ir *būties pažinimas* jos tapatybėje yra pats Proto teatras. Pasak Timajo, *To Paties* apskritimas aprėpia ar apima *Kito* apskritimą.“<sup>45</sup> Levino filosofijoje kalba kaip universalios, bendros reikšmės terpė nėra savarankiška ar juolab pirminė, pirmiausia kalba nurodo į skirtumą, jos universalizuojanti galia gimsta iš etinio santykio, kuris ir padaro universalumą įmanomą, o ne atvirkščiai: „Kalba toli gražu nereikalauja universalumo ir bendrumo, priešingai – ji padaro juos įmanomus. Kalbai reikalingi pašnekovai, daugybė.“<sup>46</sup> Taigi pokalbis Levinui nėra bendrumo išraiška, priešingai, jis nurodo absoliutų atskirtumą ir tam tikro bendrumo, komunikavimo poreikį ir siekį – kalbama ne todėl, kad jau esama bendroje plotmėje, priešingai, bendra plotmė steigiasi, nes įvyksta pokalbis.

Levinas pabrėžia, kad paradoksaliu būdu visiškai svetimas gali išlikti tik kitas žmogus, kuris iš pirmo žvilgsnio yra artimas, suprantamas, ypač jei su juo kalbamasi. Tačiau visiškai svetimu jį padaro jau minėti vidujybės, jo minties, laisvės aspektai, kurie lemia tai, kad kitas asmuo lieka nenusipėjamas. Būdamas laisvas, jis išlaiko savo neredukuojamą kitybės branduolį, niekaip neprieinamą ir nesunaikinamą. Laisvė, būdama pokalbio sąlyga, jungia, įgalina tam tikrą bendrystę, tačiau Levinas pabrėžia, kad būtent laisvė yra ir ta riba, kuri atskiria absoliučiai ir žymi ne bendrą „sieną“ su kitybe, o visišką atskirtumą ir svetimumą. Ir vėl, tokią laisvę atpažįstame tik kitame asmenyje: „Ir tik žmogus gali būti visiškai man svetimas <...> Kito svetimybė, pati jo laisvė! Tik laisvos būtybės gali būti

---

<sup>43</sup> Dudiak, J. *The Intrigue of Ethics*. New York: Fordham University Press, 2001, p. 4.

<sup>44</sup> Ten pat, p. 19.

<sup>45</sup> Levinas, E. *Apie Dievą, ateinantį į mąstymą*. Vilnius: Aidai, 2001, p. 250.

<sup>46</sup> Levinas, E. *Totality and Infinity*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1979, p. 73.

svetimos viena kitai. Jų laisvė, būdama „bendra“ yra kaip tik tai, kas jas ir atskiria.“<sup>47</sup> Visgi, svarbu ir vėl pabrėžti, kad jei absoliučiai kitu gali būti tik kitas žmogus, tai nereiškia, jog jis atpažįstamas kaip *alter ego*, kaip mano Husserlis ir Derrida, kito asmens kitybės absoliutumus nekyla iš jo kaip savarankiškos intencionalios sąmonės statuso, taigi nesiremia simetrijos principu, abipusiškumu. Kito laisvė Levinui nėra tapati mano laisvei. Eitinė plotmė, kurią bando aprašyti Levinas, nesiremia transcendentalinėje plotmėje aptinkamu bendrumu, kaip nurodo Nijolė Keršytė, čia išryškėja Levino ir Derrida požiūrio į kalbą skirtumas: „Derrida kalba yra vien sistema, Levinui kalba tam tikrais savo resursais suteikia išėjimo iš sistemos galimybę. Vienas iš tokių resursų kaip tik ir yra šauksmininkas <...> kuris būtų neredukuojamas į vardininką, galimas tik pokalbio, *susitikimo situacijoje*.“<sup>48</sup> Toliau bus aptariama ši Levino siūloma pačioje kalboje aptinkama išėjimo anapus kalbos kaip sistemos galimybė.

## 1.2. Pokalbis ir Kito apsireiškimas

Levinas įžvelgia esminį skirtumą tarp kalbos, kaip to, kas jau pasakyta, ir paties sakymo, kaip kreipimosi, ėjimo anapus savęs, žingsnio link Kito, esančio visiškoje transcendencijoje: „Iš tiesų, *tai, kas pasakyta* [le dit], man nėra taip svarbu, kaip pats *sakymas* [le dire]. Sakymas man yra svarbus ne tiek dėl informacinio turinio, kiek dėl to, kad jis kreipiasi į pašnekovą.“<sup>49</sup> Šia skirtimi Levino mintis artima dialogo filosofijos įžvalgoms, savo tekstuose jis mini Martiną Buberį, pagrindines santykio formas išskyrusį kaip *Aš-Tu* ir *Aš-Tai*. Visgi, Levinas mano, kad *Aš-Tu*, nors ir pabrėžia neobjektyvuojantį santykį su kitybe, išlieka labai formali struktūra, neišryškinanti pamatinio santykio su kitybe specifikos ir neatsakanti, kas ir kodėl yra ta kitybė: „Visgi, galima būtų paklausti, ar *Tu-sakymas* [*tutoiement*] nepatalpina kito abipusiame santykiyje, ir ar šis abipusiškumas yra pamatinis. Iš kitos pusės, *Aš-Tu* santykis Buberio mąstyme išlaiko formalų bruožą: jis gali jungti žmogų su daiktais taip pat kaip ir žmogų su žmogumi. *Aš-Tu* formalizmas neišryškina jokios konkrečios struktūros.“<sup>50</sup> Levino siūloma santykio asimetrijos struktūra, grindžiama ne abipusiškumo, bet Kito viršenybės, bus aptarta vėliau, dabar tik verta pabrėžti, kad santykis su kitu Levinui pirmiausia yra santykis, steigiamas kalbos. Kitybė *par excellence* – Kitas, yra tik tokia, su kuria įmanomas pokalbis. O pokalbis reiškia, kad kalba vyksta ne kaip tai, kas pasakyta, ne kalbėjimas *apie*, bet kaip sakymas, kreipimasis į kitą

---

<sup>47</sup> Ten pat, p. 74.

<sup>48</sup> Keršytė, N. „Kitas tame Pačiame ar priešais tą Patį (J. Derrida ir E. Levinas)“, *Athena*, 2008, t. 4, p. 62–104 (90)

<sup>49</sup> Lévinas, E. *Etika ir begalybė*. Vilnius: Baltos lankos, 1994, p. 35.

<sup>50</sup> Levinas, E. *Totality and Infinity*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1979, p. 68.



asmenį. Tai, kas pasakyta, neišvengiamai apima, objektyvuoja kitybę, pajungia ją būties dėsniams. Levinui sakymas yra pirminis santykis, žymintis pačią kalbos pradžią, jos gimimą, ir sakymas pirmiausia reiškia Kito artumą, atsakomybę: „Prieš jungiamus kalbos ženklus, lingvistines sistemas ir semantinius blykčiojimus, visų kalbų pratarmė yra vienas kito artumas, kreipimosi įpareigojimas vienas kitam, pati reikšmės reikšmė.“<sup>51</sup> Tik kalba kreipinio forma, anot Levino, gali pasiekti kitybę: „Siekis pažinti ir pasiekti kitą yra įvykdomas tik santykyje su Kitu, kurį steigia kalbos santykis, kuriame esminis yra kreipimasis, vokatyvas.“<sup>52</sup> Kreipinys nurodo, kad tas, į kurį kreipiamasi nėra ir negali būti joks objektas. Jis nėra niekaip pavaldus *Aš*, nors pastarasis jį ir sunaikintų, kitas, į kurį kreipiamasi, išsaugo savo kaip absoliučios ir neliečiamos kitybės – Kito statusą. Kalba kaip kreipinys išduoda, kad net ir didžiausioje paniekoje, kraštutiniame pavergime slypi neperžengiamas atstumas tarp *Aš* ir Kito. Kitas asmuo išsaugo savo kitybę bet kokiomis sąlygomis ir kreipinys nurodo, kad ši kitybė yra pripažįstama ir „gerbiama“ besąlygiškai: „Kitas yra išlaikomas ir pripažįstamas savo heterogeniškume, kai tik kažkas jį pakviečia, net jei tik tam, kad pasakytų, jog su juo nebus kalbama, tam, kad pripažintų jį ligoniui ar paskelbtų jam mirties nuosprendį; tuo pat metu, kai jis sučiumpamas, sužeidžiamas, išniekinamas jis yra „gerbiamas“. Pakviestasis nėra tai, ką *aš* suprantu: *jis nėra priskiriamas kategorijai*. Jis yra tas, su kuriuo kalbuosi – jis nurodo tik į save: jis neturi jokios kasybės.“<sup>53</sup>

Čia vėl išryškėja, kodėl Levinui pirmiausia rūpi kitybė kaip kitas asmuo: tik jis yra kitas, kurio negalima redukuoti į tai, kas nėra jis pats, išskaidyti jo santykių tinkle, kuris būtų jam primestas *ego* valia. Santykis su kitu asmeniu yra neredukuojamas, jis yra absoliutus – santykis tik su šiuo asmeniu kaip nesuskaldomu, neištirpdomu monolitu, savarankiška ir laisva valia. Tokį santykį išreiškia pokalbis, tačiau pokalbis Levinui nesutampa su dialogu, kuriame vyrauja reikšmė. Jis siekia apmąstyti plotmę, esančią pirmiau nei reikšmė, iš kurios reikšmė semiasi visą savo reikšmiškumą. Levinas, kaip jau minėta, atsisako reikšmę kildinti iš *logos* plotmės, įgalinančios bendrumą. Prieš bet kokią bendrumą privalo būti jo poreikis, taigi skirtingumas, pirmiausia bendrumo reikia siekti, trokšti susikalbėjimo – visa tai nurodo į etinę plotmę, esančią pirmiau pažinimo – *logos* plotmės. Pirmiau nei to, kas pasakyta, reikšmė, yra pats sakymas, todėl reikšmės reikšmiškumas kyla iš etinio santykio su Kitu: „Reikšmės reikšmiškumas Levinui tampa etiniu klausimu. Apvertus problemą, tai, kas lemia reikšmę ir jos perdavimą, yra ne transcendentalinės fenomeno pasirodymo sąlygos, bet etinis artumo kitam santykis. Todėl Levino mąstyme lengvai galime pastebėti reikšmės reikšmiškumo tapatinimą su artimo artumu,

---

<sup>51</sup> Levinas, E. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 5.

<sup>52</sup> Levinas, E. *Totality and Infinity*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1979, p. 69.

<sup>53</sup> Ten pat, p. 69.

nes nuo pastarojo priklauso pirmasis.“<sup>54</sup> Perskyra tarp reikšmės ir reikšmiškumo analogiška to, kas pasakyta ir sakymo skirčiai. Tik ar įmanoma tokia skirtis? Ar galima kaip nors patirti gryną sakymą? Levinas teigia: „Veidas sako <...> Akys ne spindi, jos kalba.“<sup>55</sup> Žinoma, Levinas nekalba apie kūniško veido patirtį, jis veikia bandu nužymėti absoliučios patirties – gryno sakymo ir gryno reikšmiškumo kontūrus. Čia Levinas tarsi prieina fenomenologijos ribą: „Nežinau, ar galima kalbėti apie veido „fenomenologiją“, nes fenomenologija aprašo tai, kas reiškiasi. <...> Veikiau manau, kad prieiga prie veido yra iš karto etinė.“<sup>56</sup> Etinė perspektyva leidžia kalbėti apie gryną reikšmiškumą ar gryną sakymą, „absoliučią patirtį“, neprieinamą fenomenologiniam žvilgsniui: „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 <...> santykis su veidu yra iš karto etinis.“<sup>57</sup> Etinis santykis reiškia visiškai tiesioginį, nuo jokio konteksto nepriklausantį santykį, kuris yra pirminė reikšmės sąlyga, todėl, anot Levino, Kitas pasirodo kaip tas, kuris pirmiausia pats *apsireiškia*, o ne kažką reiškia – tai yra, pirmiausia pasirodo ne kaip reikšmė man. Apreiškimas nurodo, kad santykis su Kitu negali būti aprašytas reikšmės terminais, kurie iš karto nurodo į objektyvuojantį santykį – reikšmę turi tik tai, kas reikšminga *ego* sąmonei, taigi jai pavaldus kaip kažkas suprantamo ir svarbaus. Levinas atsisako santykį su kitu asmeniu mąstyti iš tokios perspektyvos, kuri šį santykį kaip nors kontekstualizuotų ir taip leistų kitybę konvertuoti į reikšmes, sąlygojamas to konteksto. Dėl to jis kritikuoja huserliškąją horizonto sampratą, kurioje kitybė pasirodo ne pati iš savęs, o tik horizonto fone: „Nuo Husserlio visa fenomenologija siūlo *horizonto* idėją, kuri jam atlieka tokį patį vaidmenį kaip *sąvoka* klasikiniame idealizme; egzistuojantis išskyla tik ant jį patį pranokstančio pagrindo, individas kyla iš sąvokos.“<sup>58</sup> Levinas atsisako Kitą mąstyti kokiame nors kontekste – horizonto šviesoje. Ta pati kritika nukreipta ir į Heideggerio ontologiją: „Artinantis iš Būties, iš šviečiančio horizonto pusės, kur jis turi tik siluetą, bet yra praradęs veidą, egzistuojantysis yra kvietimas supratimui.“<sup>59</sup> Bet kokia prieiga, kuri nušviečia Kitą, o ne leidžia jam pačiam save apreikšti, anot Levino, yra kitybės naikinimas. Husserlio siūloma horizonto samprata reiškia, kad kitybė virsta objektu, o Heideggerio būties mąstymas jei ir neobjektyvuoja kitybės, vis tiek atima iš jos kitoniškumą,

<sup>54</sup> Gutauskas, M. „Dialogas prieš dialogą E. Levino mąstyme „anapus patirties““, *Problemos*, 2007, t. 71, p. 157-167 (163)

<sup>55</sup> Levinas, E. *Totality and Infinity*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1979, p. 66.

<sup>56</sup> Lévinas, E. *Etika ir begalybė*. Vilnius: Baltos lankos, 1994, p. 85.

<sup>57</sup> Ten pat, p. 87.

<sup>58</sup> Levinas E. *Totality and Infinity*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1979, p. 45.

<sup>59</sup> Ten pat, p. 45.

paversdamas ją tema platesniame nei ji pati – būties – kontekste. Toks horizonto pagalba atliekamas kitybės „nušvietimas“ bus labai panašiai kritikuojamas ir Mariono filosofijoje.

Vienintelis būdas susitikti su absoliučia kitybe, visiškai svetimu yra pokalbis, kuris nenušviečia, o palaiko atstumą, saugo transcendenciją. Tik Kitas yra visiškai svetimas dėl to, kad yra laisvas tokiu išlikti, jei nėra jokių bendrų sąlyčio taškų su jo kitybe, vienintelis kelias prie jos prasideda ne nuo manęs, bet nuo jo paties. Tik jis pats gali save apreikšti. Kalba yra laisvės išraiška, prieš bet kokį bendrumą, įgalinamą kalbos, kalbanti laisva kitybė – kitas asmuo, pirmiausia yra svetimumo pasirodymas, apsireiškimas. Todėl tarpžmogiški santykiai, socialumas Levino apmąstymuose pasirodo kaip alternatyva būties mąstymui, besiremiančiam tapatybe – kitybė čia pasirodo su tam tikru absoliutumu, nepaneigiamumu, niekaip nepavaldžiu būties tapatybės dėsniams. Todėl ir Levino visaapimanti, radikali etinė perspektyva galėtų būti laikoma ir religine mąstymo forma. Kitybę Levinas supranta būtent tokia – radikaliai etine ar religine prasme. Šios dvi plotmės jo filosofijoje persipynusios ir darosi neatskiriamos: kaip viską grindžiantis pirminis santykis su tikrove etinis santykis virsta religiniu, o religija yra reikšminga tik tiek, kiek remiasi etiniu santykiu ir į jį nurodo. Pirminis santykis su kitu asmeniu Levino mąstyme yra santykis su visiškoje transcendencijoje esančia, save apreiškiančia ir į joki kontekstą neredukuojama, niekaip neobjektyvuojama absoliučia kitybe, svetimumu. Tokį santykį išreiškia kalba ir jį galima būtų pavadinti religiniu santykiu: „Veikiau nei sudarydama su kitu bendrą sumą kaip su objektu, *mintis glūdi sakyme*. Siūlome vadinti „religija“ ryšį, įsteigiamą tarp to paties ir kito, kuris nesudarytų totalybės.“<sup>60</sup> Giliausias santykio matmuo prieš bet kokį jo patyrimą, anot Levino, yra religinio pobūdžio. Ir filosofija pamiršo ne būtį, o santykį. Gretindamas Levino užmojo mastą su Heideggerio, Mintautas Gutauskas rašo: „Galbūt Levino pastangas galėtume įvertinti Heideggerio terminais – tai pastanga išeiti iš „santykio užmaršties“, kuri filosofijos tradicijoje teigia reikšmės pirmumą.“<sup>61</sup> Tačiau ši analogija su Heideggerio „būties užmarštimi“ parodo ir Levino „santykio užmaršties“ išskirtinumą. Jolanta Saldukaiytė pastebi, kad, etinės perspektyvos išryškėjimas iš pirmo žvilgsnio atitolina Leviną nuo „graikiškos“ filosofijos, įnešdamas į ją tam tikrą „negrynumą“: „Levino tvirtinimas, kad etika, o ne ontologija yra pirmoji filosofija, atrodo, užklausia, o gal net ir paneigia graikiškąją filosofijos sampratą. Negana to, etikos kaip pirmosios filosofijos sampratoje susiduriame su tam tikru jos „negrynumu“, elementais, kurie tradiciškai laikomi filosofijai svetimais

---

<sup>60</sup> Ten pat, p. 40.

<sup>61</sup> Gutauskas, M. „Dialogas prieš dialogą E. Levino mąstyme „anapus patirties““, *Problemos*, 2007, t. 71, p. 157-167 (165)

(Dievo, begalybės, atsakomybės, epifanijos ir kt. sampratos).“<sup>62</sup> Visgi, vartodamas „metafizikos“ sąvoką savo filosofijai apibūdinti, Levinas nurodo, jog nesiekia galutinai atskirti „Atėnų“ ir „Jeruzalės“ ar jas supriešinti. Atvirškščiai, etinį santykį Levinas mato kaip pačios metafizikos užmirštą pamatinę skirtį, panašiai kaip Heideggeris teigė ontologinio skirtumo tarp būties ir esinio skirtumo užmarštį. Tačiau savo filosofija Levinas atsiriboja nuo Heideggerio, jo fundamentinę ontologiją laikydamas, galutiniu santykio, Kito užmaršties išsipildymu. Anot Levino, metafizikos klaida yra ne ta, kad ji netinkamai kėlusi būties klausimą, bet ta, kad būties klausimas nėra svarbiausias. Taip Levinas bando atrasti užmirštą pozityvią metafizikos prasmę – transcendencijos ilgesį, o ne rekonstruoti ontoteologinę jos struktūrą. Todėl ir „Dievas“, „begalybė“, „sukūrimas“ jo vartojami kaip neišvengiami, atraminiai permąstytos metafizikos terminai<sup>63</sup>.

Apibendrinant galima būtų teigti, kad suabsoliutinta etinė perspektyva Levino mąstyme tikrovę neišvengiamai rodo religiniu pavidalu – šioje perspektyvoje Kitas, būdamas absoliučiai kitu, gali pasirodyti tik apsireikšdamas, atstumus, skiriantis mane ir jį, virsta neįveikiama transcendencija, o santykis su Kitu yra absoliutus. Vis dėlto, ši perspektyva į pirmą planą iškelia kitą asmenį ir santykį su juo, atsakomybę. Tokioje perspektyvoje sunku išryškinti patirties matmenį, nes santykio absoliutumus jį užgožia – kitas asmuo kaip pirminė bet kokio santykio „forma“ yra per daug arti, kad būtų patirtas. Tačiau kaip visiškai svetimas ir transcendentiškas jis jau per toli bet kokiam patyrimui. Todėl etinė perspektyva negali vienu metu išlikti ir absoliučiam santykiu su Kitu ir analizuoti „mano“ patirties – Levinas išeina anapus fenomenologinio patirties aprašymo lauko ir pačios fenomenologijos „įkvėptas“ ją peržengia, bandydamas atrasti etinę metafizikos prasmę.

### **1.3. J.-L. Marionas: kitybė ir patirties galimybės sąlygos**

Marionas, panašiai kaip ir Levinas, bando praplėsti Husserlio ir Heideggerio fenomenologines perspektyvas. Tačiau, skirtingai nei Levinas, kurio filosofijoje kitas asmuo iškyla kaip centrinė, pamatinė, viską grindžianti figūra, apie kurią ima vystytis visas jo mąstymas, telkdamasis į šį kitybės absoliutumą, religinį aspektą, Marionas telkiasi į kitybės patirties analizę, siekia permąstyti tokios patirties galimybės sąlygas. Kitas asmuo, skirtingai nei Levino mąstyme, jo filosofijoje neužima centrinės vietos, jam svarbiau pačio kitybės fenomenalumo problematika: „Marionui svarbu

---

<sup>62</sup> Saldukaiytė, J. „E. Levinas ir etinės filosofijos įteisinimas – atsakymas A. Mickūnui“, *Problemos*, 2003, t. 84, p. 123-137 (123).

<sup>63</sup> Saldukaiytė, J. *Skirties mąstymas M. Heideggerio ir E. Levino filosofijoje. Daktaro disertacija*. Vilnius: Vilniaus universitetas, 2011, p. 153.

išsiaiškinti, kas yra pasaulis, prieš aiškinantis, kas yra kitas žmogus. Toks požiūris būtų nesuprantamas Levinui <...> Levinui, pasaulis, kuriame gyvename, yra pasaulis žmonėms.“<sup>64</sup>

Neišskeldamas kito asmens kaip vienintelės absoliučios kitybės, Marionas nesuabsoliutina ir etinio santykio. Tai jam leidžia susitelkti į fenomenologinę patirties analizę. Levinas, padarydamas etinę perspektyvą pamatine, tarsi siūlo eiti anapus fenomenologijos, Marionas tuo tarpu lieka fenomenologijoje, tačiau bando ją reformuoti, permąstyti jos prielaidas. Jis siekia išryškinti, kaip tam tikros patirtys netelpa Husserlio pasiūlytoje intuicijos-intencijos koreliacijos schemeje ar Kanto fenomeno apibrėžime. Marionas atmeta Kanto pasiūlytas fenomeno pasirodymo galimybės sąlygas, teigdamas, kad jos iš karto apriboja fenomenalumą tuo, kas gali būti išprausta iš sąvoką, fenomenas gali pasirodyti, tik jei atitinka riboto pažįstančiojo proto galimybes, kurias Kantas laiko formalia bet kokios patirties sąlyga: „Fenomeno galimybė pasirodyti turi atitikti galimumo reikalavimą; bet pati galimybė priklauso nuo „formalių patirties sąlygų“. Kaip tada galiausiai yra pagrindžiamos šios „formalios sąlygos“, kurios apibrėžia fenomenalumą ir galimybę apskritai? Kantas nurodo netiesioginį, bet ir nedviprasmišką atsakymą, pabrėždamas, jog „modalumo kategorijos išreiškia tik sąvokos ir pažinimo galios santykį.“ <...> Tai reiškia, kad intuicija ir sąvoka iš anksto apibrėžia bet kokio fenomeno pasirodymo galimybę.“<sup>65</sup> Čia Marionas išryškina ir Levino aptartą kitybės pajungimo pažinimui aspektą, jei fenomeno pasirodymas yra priklausomas nuo pažįstančiojo subjekto, jis negali pasirodyti kaip visiška kitybė. Mąstančiojo pažintas, apimtas fenomenas, yra leviniškai tariant, To-paties mąstymas. Tik Marionas labiau telkiasi į patį kitybės patirties aspektą, jis pabrėžia, kad Kanto patirties galimybės sąlygų kontekste fenomenai pajungiami objektyvuojančiam žvilgsniui, jie gali būti patirti tik kaip objektai: „Kaip patirties galimybės sąlygos turėtų būti suprastos? Žinoma, pagal garsiąją formuluotę, anot kurios „apskritai galimos patirties *a priori* sąlygos tuo pat metu [*zugleich*] yra patirties objektų galimybės sąlygos“.“<sup>66</sup> Pagal Kanto patirties galimybių sąlygų supratimą, patirtis arba yra objektų patirtis arba jos iš viso nėra. Tačiau Marionas atmeta šias prielaidas, teigdamas, kad patirtis neprivalo būti redukuojama į jai keliamas objektiškumo sąlygas ir negalima teigti, jog nieko nepatiriu, ar niekas nepasirodo, jei nepasirodo kaip objektas.

---

<sup>64</sup> Lee, Ch. „From Phenomenology to Ethics: Intentionality and the Other in Marion’s Saturated Phenomena“, *Journal of Ethics: The Korean Association of Ethics*, 2017, t. 116, p. 63–83 (79)

<sup>65</sup> Marion, J.-L. „The Saturated Phenomenon“, in *The Visible and the Revealed*. New York: Fordham University Press, 2008, p. 20.

<sup>66</sup> Marion, J.-L. „The Banality of Saturation“, in *The Visible and the Revealed*. New York: Fordham University Press, 2008, p. 134.

Anot Mariono, Husserlis, fenomenologiją grįsdamas intencionalios sąmonės principu ir keldamas fenomenalumu intencijos-intuicijos koreliacijos reikalavimą, fenomenų lauką taip pat apriboja objektais. Fenomenalumas vis tiek lieka pririštas prie patiriančiojo sąmonės ribotumo, nes nors intuicija, pagal Husserlio suformuluotą „principų principą“ ir suteikia teisę pažinti, neieškant jokio pakankamo pagrindo, esančio anapus to, ką duoda pati intuicija, Husserlio fenomenologijoje patirtis yra ribojama dviem aspektais, pirmiausia – kiekviena patirtis pasirodo tik horizonte, kaip patyrimo ribų fone: „Fenomenologine prasme horizontas atlieka tarsi fono funkciją figūros (intencinio objekto) atžvilgiu <...> Pasirodymas be patirties horizonto neturėtų prasmės ir nebūtų galima jo aprašyti kaip atpažįstamo fenomeno.“<sup>67</sup> Bet kokia patirtis pasirodo jau buvusių ar dar tik būsimų patirčių fone, kuris, leidžia patirčiai priskirti reikšmę, daro ją suprantamą. Tačiau Husserlio siūlomas horizonto reikalavimas yra tik kitokia Kanto patirties galimybės sąlygų reikalavimo formuluotė – jei visos patirtys pasirodo horizonto fone, jos tegali pasirodyti kaip objektai, tai yra – patirtys, savo reikšmę rodančios ne pačios iš savęs, bet ją įgyjančios tik iš fono. Kaip figūros, atpažįstamos tik dėka savo fono, išryškinančio jų kontūrus. Taigi, anot Mariono, horizontas, kaip būtinas bet kokios patirties patyrimo laukas, jau apriboja intuiciją kaip vienintelį fenomenų pasirodymo šaltinį.

Kitas fenomenalumo apribojimas, išryškintas Mariono, yra būtina sąlyga, kad fenomeno pasirodymas įvyktų „mums“. Čia Marionas Husserlio fenomenologijoje kritikuoja tai, jog *Aš* turi pirmenybę fenomenalumo struktūroje: „*Aš* tenka matuoti, kas save intuityviai duoda, o kas ne, kokiose ribose, pagal kokį horizontą, kokią intenciją, esmę ir reikšmę. Net jei fenomenas ir pasirodo iš savęs paties, jis taip gali daryti tik leisdamas būti atsekamas, todėl ir redukuotas į *Aš*.“<sup>68</sup> Tiek horizonto, tiek ir redukcijos į *Aš* kritika galiausiai nurodo į intencijos-intuicijos, *noesis-noema* koreliacijos schemą, kurią Marionas atmeta kaip ribojančią fenomenalumo lauką. Husserlio siekis „grįžti prie pačių daiktų“, anot Mariono, liko neįgyvendintas, nes visos privilegijos taip ir liko ne daiktų, o pažįstančiojo pusėje. Kitybė Husserlio siūlomoje fenomenalumo struktūroje lieka visiškai priklausoma nuo *ego* sąmonės ir praranda savo kitoniškumą. *Karteziškose meditacijose* Husserlis teigia: „Todėl savaime pirma svetimybė (pirmasis *Ne-Aš*) yra kitas *Aš*. Ir šitai konstitutyviai įgalina naują begalinę svetimybės sritį, objektyvią gamtą ir objektyvų pasaulį apskritai, kuriam priklauso visi Kiti ir priklausau aš pats.“<sup>69</sup> Taigi, anot Husserlio, bet kokia svetimybės patirtis remiasi „kito *Aš*“ patirtimi, o tai reiškia, kad

---

<sup>67</sup> Bartkienė, I. *Kitas kaip ikonos fenomenas Jeano-Luco Mariono filosofijoje. Daktaro disertacija*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2016, p. 24.

<sup>68</sup> Marion, J.-L. „The Saturated Phenomenon“, in *The Visible and the Revealed*. New York: Fordham University Press, 2008, p. 24.

<sup>69</sup> Husserl, E. *Karteziškosios meditacijos*. Vilnius: Aidai, 2005, p. 32.

pasaulio svetimybė galima tik kaip bendro objekto, kurio objektyvumą garantuoja intersubjektyvumas – „kiti Aš“, patirtis, o pati intersubjektyvumo galimybė grindžiama analogija su savęs paties patirtimi, kitas asmuo galimas kaip kitas tik per savojo *ego* patirtį. Taip kitybė Husserlio fenomenologijoje lieka priklausoma nuo Aš, ir jo pažinimo struktūrų, kitybė galima tik kaip sąmonės objekto ar *alter ego* pasirodymas. Tačiau ji nepasirodo pati iš savęs, neapsireiškia: „Kitas negali pasirodyti kaip kitas, nes fenomenologinės pasirodymo sąlygos (redukcija į Aš, horizontas ir reikšmės suteikimas) leidžia tik objekto pasirodymą ar *alter ego* prielaidą. Kitas prilygsta tik kitam objektui vis dar konstituojamam Aš, arba kitas bus pasiektas tik netiesiogiai (*aprezentuotas*) kaip nematomas to paties objekto, kurį stebį ir Aš, stebėtojas. Objektyvumo horizontas ir redukcija į Aš apriboja duotumą tik objekto pasirodymu tiek, kad atmeta Kito [*Autre*], kuris tikrai toks yra, apsiereiškimo galimybę.“<sup>70</sup> Kad autentiškos neredukuotos kitybės pasirodymo būdas yra būtent apsiereiškimas teigė ir Levinas, Mariono siūlomoje fenomenologinėje perspektyvoje, atiduodant pirmenybę patiems fenomenams ir nekeliant jokių sąlygų duodančiai intuicijai, kitybė irgi pasirodo labai panašiai. Marionas klausia, ar negalima būtų įsivaizduoti tokio tipo fenomeno, kuris nebūtų pavaldus huserliškam horizonto reikalavimui, taigi, kuris nebūtų patalpintas horizonte, o jį peržengtų ar pripildytų, ir kuris apverstų redukciją, t. y. vestų Aš į save patį užuot pats buvęs redukuotas į Aš?<sup>71</sup>

#### 1.4. Saturuotas fenomenas kaip neredukuotos kitybės patirties galimybė

Taigi Marionas pasiūlo saturuoto fenomeno, peržengiančio bet kokį horizontą ir netelpančio jokioje sąvokoje, idėją. Jis siūlo įvykdyti radikalią redukciją, vienintele fenomenalumo sąlyga laikant duotumą. Inga Bartkienė Mariono fenomenologinės redukcijos perinterpretavimą komentuoja taip: „Galima pasakyti, kad jis fenomenologinę nuostatą papildė šitaip: jei fenomenologija teigia neturinti išankstinių prielaidų apie tikrovės prigimtį, ji turi siekti priimti (į fenomenų lauką) visa, kas duota *kaip duota* – ir duota ne kaip objektai ar esiniai.“<sup>72</sup> Husserlis aprašė fenomenų kaip objektų patirties galimybės sąlygas, Heideggeris jau praplėtė šį lauką, kalbėdamas apie fenomenus ne tik kaip intencionalios sąmonės objektus, bet kaip pasirodančius būties horizonte – esinius, tačiau abu kalbėjo apie tam tikrą

---

<sup>70</sup> Marion, J.-L. „The Possible and Revelation“, in *The Visible and the Revealed*. New York: Fordham University Press, 2008, p. 12.

<sup>71</sup> Marion, J.-L. „The Saturated Phenomenon“, in *The Visible and the Revealed*. New York: Fordham University Press, 2008, p. 24.

<sup>72</sup> Bartkienė, I. *Kitas kaip ikonos fenomenas Jeano-Luco Mariono filosofijoje. Daktaro disertacija*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2016, p. 22.

apibrėžtą fenomenalumo lauką, Marionas savo ruožtu siūlo susitelkti ne į fenomenalumo lauko apibrėžimą, o apmąstyti niekaip neribojamo fenomeno galimybę.

Tačiau kaip galimas niekaip neapibrėžto fenomeno, fenomeno kuriam sąmonė negali priskirti jokios sąvokos, pasirodymas? Kaip toks fenomenas būtų patiriamas? Pasak Mariono, jis būtų patiriamas ne kaip intencijos-intuicijos atitikimas, bet kaip intuicijos pertekliaus ir atitinkamos intencijos stygiaus patirtis. Kitaip sakant, tai būtų neobjektinė patirtis, kurioje pirmenybę turėtų pats fenomenas, o ne jį patiriantysis. Kartu tai reikštų, kad tokioje patirtyje sąmonė susidurtų su savo pačios ribotumu – *Aš*, užuot patyręs fenomeną kaip objektyvų (tai yra, tokį, kuriam sąmonė priskiria reikšmę, taigi paverčia jį savo pačios turiniu, tęsiniu), patirtų susidūrimą su radikalia svetimybe, atsimuštų į savo paties ribą. Marionas kalba apie saturuoto fenomeno patirtį kaip kontra-patyrimą, arba patirtį kaip atoveiksmį, kur intencionalumas apverčiamas ir fenomenas tampa pagrindiniu „veikėju“, apgręžiančiu konstituojantį žvilgsnį į pačią *ego* sąmonę: „Taigi intencionalumas apgręžiamas į jį patį ir jau nurodo ne apibrėžto objekto signifikaciją, o savo paties siekio ribotumą <...> *Aš* vis dar matau, bet tai, ką matau, nieko nepatvirtina, veikiu tai matuoja mano apviltos regos lauką. *Aš* jau nepasiekiu jokio vaizdo, o patiriu savo regos ribas <...>“<sup>73</sup> Plačiau apie intencionalumo apvertimą dėl intuicijos pertekliaus bus kalbama trečiojoje darbo dalyje, dabar svarbu fiksuoti, kad Marionas saturuoto fenomeno patirties analize bando nužymėti radikalių kitybės patirties galimybes sąlygas.

Kartu Marionas pabrėžia, kad intuicijos pertekliaus patirtis nėra išskirtinė, „mistinė“ būseną. Straipsnyje „Saturacijos banalumas“ jis teigia, kad saturuotas fenomenas yra banalus, banalumą suprantant ne dažnumo, o prieinamumo prasme: „Kalbėti apie banalų saturuotą fenomeną nereiškia teigti jo dažnumą nei, *a contrario*, kad jis yra išskirtinis ir retas, apribotas kasdienio fenomenalumo, kuris tariamai nustato normą, paraštėmis. Saturuoto fenomeno banalumas reiškia, kad *dauguma fenomenų, jei ne visi* gali būti saturuoti intuicijos perviršiu pripildant jų sąvoką ar reikšmę.“<sup>74</sup> Taigi saturuoto fenomeno patirtis nebūtinai yra ypatingo fenomeno patirtis, veikiu tai ypatinga fenomenalumo patirtis, kurioje sąvoka neišsemia to, kas patiriama kaip duodančios intuicijos perviršis. Toliau Marionas įtikinamai iliustruoja saturacijos banalumą, aprašydamas, kaip penkios juslės gali patirti kažką kaip objektą, kurio patirtis visiškai išsitenka jo reikšmėje ir kaip ta pati juslė gali fiksuoti „gryną“ patirtį, netelpančią jokioje sąvokoje ir nenurodančią į nieką anapus savęs pačios. Pavyzdžiui, rega gali fiksuoti vaizdą kaip ženklą, signalą ir šiuo atveju pati reginio vizualumo patirtis visiškai

---

<sup>73</sup> Marion, J.-L. „The Banality of Saturation“, in *The Visible and the Revealed*. New York: Fordham University Press, 2008, p. 137.

<sup>74</sup> Ten pat, p. 126.



ištirpsta reginio kaip ženklų reikšmėje arba reginio patirtis gali būti per daug tiršta, per daug intensyvi, kad tilptų konkrečioje reikšmėje. Būtent toks, anot Mariono, yra menininko siekis – išvaduoti vizualumą iš pavaldumo reikšmei, suprantamumui, išgryninti regėjimo patirtį: „Dailininkas neturi jokio kito tikslo kaip tik šis – mus priblokšti, pasiūlyti mūsų klajojančiam ir estetiškai neišistikimam žvilgsniui (kaip laisvam vaikui, klajojančiam nuo vieno reginio prie kito ir niekada nesustojančiam) tokią regimybę, kad šis galbūt pirmą kartą negalėtų nosisukti nuo vaizdo ir eiti kur nors kitur, vaizdas apstulbina žvilgsnį, įkalina jį <...>“<sup>75</sup> Paveikslas nėra joks objektas, jo neįmanoma suprasti, patirti kaip objektyvios reikšmės, taigi žvilgsnis jau negali jo permatyti kiaurai ir pereiti prie kitų objektų. Paveikslas prikausto, nes lieka nesuprantamas, jo patirtis neišsisemia sąvokoje, jis nereiškia nieko, ką galėtume suprasti. Marionas teigia: „Šis plyšis tarp objektyvaus ir saturuoto fenomeno (tobulas fenomenologinis skirtumas) aptinkamas ne tik regėjime, bet ir kitose jauslėse. Pavyzdžiui klausia: koks skirtumas tarp paprasto garso, garso kaip signalo, garso kaip balso ir garso kaip dainos? Kiekvienu atveju garsinė patirtis yra tos pačios prigimties, tačiau intuicija darosi turtingesnė ir kompleksiškesnė.“<sup>76</sup> Žinoma, Mariono pavyzdžiai implikuoja, kad skirtingi fenomenai gali būti grupuojami pagal duodančios intuicijos intensyvumą, meno „daiktai“, akivaizdu, visuomet bus turtingesni intuicija už kasdienes reikmes. Tačiau galima būtų aprašyti ir situaciją, kuomet paprastas daiktas, vieno patiriamas tik kaip objektas, kito dėl skirtingo santykio su juo, išgyvenamas kaip itin kompleksiška ir neobjektyvuojama patirtis. Ir atvirkščiai: galima ir nepamatyti paveikslo ar kito asmens veido, neišgirsti dainos ar nepajusti vyno skonio.

Marionui svarbu išryškinti skirtį tarp huserliškos objektyvuojančios patirties, kuri redukuoja kitybę į intencionalios sąmonės išgyvenimus ir intuicijos pertekliaus patirties, kuri išgyvenama ne kaip intuicijos-intencijos koreliacija, pagimdanti suprantamą objektą, o susidūrimas su visiškai svetimybe, neredukuota kitybe ir jos nesuprantamumu. Atsisakydamas redukcijos į *Aš* ir horizonto reikalavimo, Marionas siūlo fenomenologinę perspektyvą, kuri nematuotų fenomenalumo lauko ribota *ego* sąmone, o leistų pasirodyti kitybei kaip nepriklausomai nuo *ego* sąmonės struktūrų ir jos patyrimo galimybių.

---

<sup>75</sup> Marion, J.-L. *In excess*. New York: Fordham University Press, 2002, p. 60.

<sup>76</sup> Marion, J.-L. „The Banality of Saturation“, in *The Visible and the Revealed*. New York: Fordham University Press, 2008, p. 129.

## 1.5. Neobjektyvuojama kitybės patirtis ir (A)apreiškimas

Ankstesnė Levino ir Mariono tekstų analizė parodė, kad jie kalba apie įmanomą neredukuotos, visiškai svetimos kitybės patirtį. Levinui tokia patirtis yra pokalbis: „Taigi pokalbis yra patirtis kažko absoliučiai svetino, *gryna* „patirtis“ ar „pažinimas“, *apstulbimo trauma*.“<sup>77</sup> Pokalbis yra bet kokios patirties prielaida, meta-patirtis, todėl visiška kitybė, su kuria įmanomas santykis, Levino filosofijoje pasirodo tik kaip kitas asmuo. Žinoma, pokalbis čia suprastinas ne kaip dialogas, ne komunikacija, kurioje svarbiausia yra reikšmė, o kaip kreipimasis, pirminis nukreiptumas Kito link. Taip Levino mąstymas įgauna etinę orientaciją, pirminė patirtis yra santykis su kitu asmeniu, socialumas. Etika kaip pirmoji filosofija leidžia permąstyti visą Vakarų minties istoriją ne ontologiniu pagrindu, tapatybės ir bendros proto plotmės režimu, o akcentuojant skirtingumo, atskirtumo ir bepagrindiškumo pirmenybę. Tokioje perspektyvoje visi kito asmens kitybės aspektai įgyja absoliutų pobūdį, o tarpžmogiški santykiai tampa matu net ir religijai. Anot Levino: „Viskas, kas negali būti išversta į tarpžmogiškus santykius, atstovauja ne išsivysčiusią, o amžinai primityvią religijos formą.“<sup>78</sup> Kito asmens svetimumas, kitoniškumas, jo laisvė Levino mąstyme išskyla absoliučiai, nepaneigiamai, kaip bet kokios kitos patirties, net ir religinės, pagrindas ir prielaida. Anot Levino, tik santykis su kitu asmeniu religijai teikia visą jos prasmę. Kaip apibendrina Derrida, etinis santykis Levino filosofijoje nusako patį „religijos religiškumą.“<sup>79</sup> Norėdamas kalbėti apie santykio su Kitu absoliučią patirtį, Levinas vartoja religinius terminus, bet ne tam, kad pozityviųjų religijų turinį perkeltų į tarpžmogiškų santykių plotmę, o todėl, kad religija, anot jo, visą savo prasmę gauna iš santykio su Kitu plotmės, religinis mąstymas gimsta santykyje su kitu asmeniu: absoliuti transcendencija, apreiškimas tampa kategorijomis, kurios leidžia artikuliuoti fenomenologiniam žvilgsniui neprieinamą pirminio santykio su kitu asmeniu specifiką. Dėl etiniame žvilgsnyje iškylančio kito asmens kitybės visiško neredukuojamumo, kitas asmuo neišvengiamai pasirodo apsireikšdamas, tai yra jis negali būti sutalpintas į jokią mano jam priskiriamą reikšmę. Apreiškimas nurodo, kad Kitas pasirodo kaip visuomet naujas, netikėtas, neprognozuojamas bylojimas iš anapus, niekaip nepavaldu *ego* ir visiškai nuo jo nepriklausomas. Taip Levinas religinį matmenį atpažįsta esant neatskiriamą nuo kasdieniškiausios santykio patirties. Kita vertus, būtent šis santykio su kitu asmeniu „banalumas“ ir slepia visą jo reikšmę: Levinas kalba apie

---

<sup>77</sup> Levinas, E. *Totality and Infinity*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1979, p. 73.

<sup>78</sup> Ten pat, p. 79.

<sup>79</sup> Derrida, J. „Violence and metaphysics: an essay on the thought of Emmanuel Levinas“, in *Emmanuel Levinas Critical Assessments of Leading Philosophers*, Katz, C; Trout, L. (eds.), Vol. I: Levinas, Phenomenology and His Critics. New York: Routledge, 2005, p. 105.

patirtį iki subjekto-objekto skirties, neprieinamą sąmonei, esančią per arti, kad būtų galima ją aprašyti objektine kalba. Vis dėlto ši patirtis išskyla į paviršių etinio įpareigojimo pavidalu ir Levinas bando ją apibūdinti etine-religine kalba.

Marionas tarsi prieina apreiškimo galimybę iš kitos pusės, Levinas abejoja, ar Kitas prieinamas fenomenologiniam žvilgsniui: „Nežinau, ar galima kalbėti apie veido „fenomenologiją“, nes fenomenologija aprašo tai, kas reiškiasi <...> Veikiau manau, kad prieiga prie veido yra iš karto etinė“<sup>80</sup>. Anot Levino fenomenologija neužčiuopia šio tiesioginio santykio su kitu asmeniu problemos, taigi etika kaip pirmoji filosofija yra tam tikras bandymas eiti anapus fenomenologijos, toliau nei fenomenologija, pereiti nuo to, kas reiškiasi, prie to, kas „apsireiškia“. Tuo tarpu Marionas labiau koncentruojasi į kitybės patirties fenomenologinę analizę. Jis siekia permąstyti fenomenologijos prielaidas ir apmąstyti niekaip *ego* sąmonės neribojamo fenomeno – saturuoto fenomeno – patirties galimybę. Kitas asmuo yra viena iš tokio fenomeno rūšių, tačiau Marionas neapsiriboja tik kitybe kaip kitu asmeniu ir nesitelkia išimtinai į tokios kitybės absoliutų svetimumą ar pirmapradiškumą. Jam svarbiau išryškinti paties neredukuotos kitybės fenomenalumo bruožus, aptarti nesuprantamo, nepatalpinamo į jokią sąvoką fenomeno patirtį. Tačiau ką reikštų tokios patirties galimybė? Vienintele fenomenalumo sąlyga laikydamas duotumą, Marionas siūlo to, kas reiškiasi, sritį praplėsti anapus objektų ar esinių horizonto. Jis siūlo įvykdyti revoliuciją fenomenologijoje, kuri reikštų, kad jos akiratyje iš naujo atsidurtų ir religija. Tokia fenomenologija leistų ne tik kalbėti apie neredukuotos kitybės patirtį kaip „apreiškimą“, panašiai, kaip Levino mąstyme, bet ir atvertų Apreiškimo, kaip jis suprantamas religinėse tradicijose, fenomenalumo galimybę: „<...> fenomenologija turėtų atmesti „natūraliąją“ ar racionalią teologiją, bet ji negali atmesti apreištosios teologijos būtent todėl, kad joks apreiškimas negalėtų vykti be fenomenalumo pobūdžio.“<sup>81</sup> Visgi, Marionas griežtai skiria Apreiškimą, kaip jis suprantamas religinėse tradicijose, ir apreiškimą kaip fenomeno pasirodymo būdą. Anot Mariono, fenomenologija gali kalbėti apie Apreiškimą tik kaip galimybę, tačiau apreiškimas, priimant saturuoto fenomeno idėją, yra neatskiriamas nuo pačios fenomenalumo struktūros. Inga Bartkienė nurodo, kad „„apreiškimas“ apibrėžiant fenomeną Mariono tekstuose tampa parankia fenomenologine sąvoka. Ja apimami keli pasirodymo bruožai: besąlygiškumas (kuriam ne kliūtis patyrimo galimybės sąlygos); atėjimas „iš kitur“ nenurodant transcendencijos, bet imanentišką sąmonės išgyvenimą;

---

<sup>80</sup> Lévinas, E. *Etika ir begalybė*. Vilnius: Baltos lankos, 1994, p. 85.

<sup>81</sup> Marion, J.-L. *In excess*. New York: Fordham University Press, 2002, p. 28.

galiausiai, konstituavimo apvertimas.“<sup>82</sup> Apreiškimu besiremiantis fenomenalumas pasižymi tuo, kad jis reiškiasi kaip grynas duotumas, „apsireikšti“ – tai būti duotam be jokios priežasties ir nepaklūstant jokioms galimybės sąlygoms, ateiti „iš kitur“, kas šiuo atveju nenurodo į jokią transcendenciją, bet apibūdina fenomeno pasirodymo pobūdį – saturuotas fenomenas nėra konstituojamas sąmonės, jis yra „iš kitur“, nenurodant iš kur, grynai fenomenologine prasme. Taigi saturuoto fenomeno idėja siūlo žvelgti į fenomenus ne kaip reiškinius, konstituojamus sąmonės, bet kaip apsireiškiančius, taip išsaugant niekaip nuo subjekto nepriklausančią jų savastį, arba kitybę. Levinui kitas asmuo yra tarsi įtrūkis fenomenalumo spektre, Kitas reikalauja pereiti nuo fenomenologijos ir jos objektyvuojančios terminijos prie pirminio etinio santykio aprašymo, kuris reikalauja religinių sąvokų, tuo tarpu Marionas siūlo permąstyti pačios fenomenologijos ribų klausimą: „Kas gali nustatyti fenomenologijos ribas ir kokia teise? <...> Gali būti, kad fenomenologijos ribos, jos ortodoksiškumas ir praeitis yra ginami tuomet, kai paprasčiausiai nustota ją praktikuoti.“<sup>83</sup> Mariono filosofijoje visas kitybės absoliutumas pasirodo tik ilgų patirties analizių pabaigoje, ir jis nėra taip išryškinamas kaip Levino mąstyme. Apskritai, reikia pastebėti, kad Mariono tekstuose žodžiai „kitybė“, „kitas“, „Kitas“ vartojami gana retai.

Visgi, tai, ką skirtinga terminija aprašo abu autoriai, yra gana panašu – abiem svarbu išsivaduoti iš tokio santykio su kitybe, kuris ją mąsto kaip priklausomą nuo savo mąstymo galimybių, patiria ją kaip savo patyrimo objektą. Abu filosofai atmeta subjekto-objekto, intuicijos-intencijos schemas ir nesutinka santykio su kitybe patalpinti Būties, objektyvumo ar kitame kontekste. Religinis kitybės aspektas, išryškinamas abiejų filosofų, pirmiausia sietinas su įžvalga, kad kitybė yra tai, kas *apsireiškia*, parodo save iš savęs paties, o ne pasirodo tik platesniame kontekste.

---

<sup>82</sup> Bartkienė, I. *Kitas kaip ikonos fenomenas Jeano-Luco Mariono filosofijoje. Daktaro disertacija*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2016, p. 38.

<sup>83</sup> Marion, J.-L. „The Banality of Saturation“, in *The Visible and the Revealed*. New York: Fordham University Press, 2008, p. 144.

## 2. Kitybės atveriamą begalybė

Jei kitybės pasirodymas vyksta veikiau kaip apreiškimas, o ne objekto ar esinio kontūrų išryškėjimas horizonto fone, kokie šios „apsireiškančios“ kitybės bruožai? Kuo ji skiriasi nuo objekto ar esinio? Levinas ir Marionas kaip vieną iš tokio pasirodymo aspektų įvardina begalybę. Vienas pagrindinių Levino veikalų ir vadinasi *Totalybė ir begalybė*. Begalybės idėja Levinui neatskiriama nuo Kito, Mariono filosofijoje begalybė išryškėja kaip fenomeno saturacijos bruožas. Abu filosofai iš dalies remiasi René Descartes'u, kurio filosofijoje begalybės idėja tampa Dievo buvimo įrodymu. Visgi, ir Levinas, ir Marionas, nors iš dalies ir atsispirdami nuo šios Descartes'o minties, savo filosofiniuose raštuose atsiriboja nuo begalybės griežtos sąsajos su Dievu ar juo labiau su bandymu jį įrodyti. Begalybė šiems filosofams nėra tik idėja, spekuliacijų objektas, jų siūlomoje fenomenologijos vizijoje begalybė tam tikra prasme tampa prieinama patyrimui. Ar veikiau išryškėja kaip neatskiriama nuo pačios patirties struktūros. Tai, ką galima apibrėžti sąvoka, jau yra apribota, baigtina. Apibrėžimas, apėmimas sąvoka nurodo į šį uždarymą baigtinume. Levinas ir Marionas teigia, kad tokiam mąstymui lieka neprieinama kitybė, pirmiausia – kito žmogaus kitybė. Ji reikalauja kitokios logikos, kito principo. Šie filosofai perinterpretuoja Descartes'ą, bandydami užčiuopti jo pateikto Dievo buvimo įrodymo esmę: nes ko gi iš tiesų jis siekia, ieškodamas, kas galėjo į protą „įdėti“ begalybės idėją? Ar nėra taip, kad pirmiausia jis ieškojo ne Dievo, bet tiesiog kito, bet kokio kito, kuris leistų išeiti anapus *ego* ir laiduotų tikrumo galimybę?

### 2.1. E. Levinas: begalybė ir To paties mąstymas

Levinui begalybė pasirodo jau minėtoje išorės ir vidaus perskyros perspektyvoje. Levino veikalo *Totalybė ir begalybė* pavadinimas šią perskyrą tiesiog kitaip įvardina: totalybė čia pasirodo kaip pažįstantis, apimantis mąstymas, besiremiantis tapatybe. Tai kitybę naikinanti perspektyva, nesibaigiantis būties „karas“, visą išorę uždarantis viduje, tvarka „kurios atžvilgiu niekas negali laikytis atstumo: nuo šiol niekas nėra išoriška.“<sup>84</sup> Anot Levino, begalybė pasirodo, kai iš šios tvarkos prasibraunama į išorę, kuomet išsivaduojama iš klaustrofobiškos būties tapatybės aplinkos, atsiveria perspektyva, nesąlygojama tapatybės dėsnio, neuždaranti žvilgsnio amžino sugrįžimo rate. Begalybę atverią plyšys totalizuojančiame mąstyme – Kito veidas. Taip „<...> nuo totalybės patirties galime

---

<sup>84</sup> Levinas, E. *Totality and Infinity*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1979, p. 21.

pereiti prie situacijos, kurioje totalybė prasiveria, situacijos, kuri sąlygoja pačią totalybę. Tokia situacija yra išorės ar transcendencijos blyksnis Kito veide.<sup>85</sup> Tačiau kaip reiktų suprasti šią veidą pasirodančią begalybę? Ar nėra begalybės idėja tik dar viena „idėja“ šalia kitų, telpanti ir totalizuojančiame būties mąstyme? Levinas pabrėžia, kad begalybės nereiktų suprasti kaip mokymo, dogmos, kažko, kas tilptų į sistemą, begalybė yra ne idėja, o nuolatinis jos peržengimas, ne idėjų sistema, bet tai, kas joje niekada netelpa, ko mintis niekada negali apimti – taip yra atveriamą išorė: „Tai, kas visuomet išlieka išoriška minčiai yra mintis begalybės idėjoje.“<sup>86</sup> Kaip pažymi Jolanta Saldukaitytė, toks begalybės ir išorės ryšys aptinkamas jau Descartes'o mąstyme: „Išorybę Levinas supranta kaip tokią kitybę, kuri negali tapti vidujybe ir negali būti apimta mąstymu. Tai kažkas visiškai kito. Būtent šiuo aspektu Levino filosofijoje begalybės samprata iš dalies yra artima dekartiškajam begalybės aiškinimui. Descartes'o begalybės idėja, kaip kylanti iš kažko už manęs ir nerandanti atitikmens manyje, pranoksta *noema–noesis* koreliaciją bei reprezentaciją.“<sup>87</sup> Descartes'ui begalybės idėja yra prieiga prie dieviškos kitybės, Leviną čia domina ne Dievo buvimo įrodymo galimybė, o begalybės idėjoje slypintis paradoksas, vedantis anapus To paties mąstymo. Levinui begalybės idėja reiškia prieigos prie visiškos kitybės galimybę, alternatyvą pažinimui: „<...> žinojimo tikslas yra pasiekti, kad Kitas taptų Tuo pačiu. O Begalybės idėja, priešingai, implikuoja Nelygaus mąstymą.“<sup>88</sup> Levinui svarbesnis Descartes'o išryškintas „antigraikiškas“ paradoksas, verčiantis eiti anapus filosofijos tradicijoje įprastos atitikimo, tapatybe besiremiančio pažinimo logikos: „Stebėdamasis svarstau disproporciją tarp to, ką jis vadina „objektyviaja tikrove“ ir Dievo idėjos „formaliosios tikrovės“, patį paradoksą – tokį antigraikišką – idėjos, „įdėtos“ į mane; juk Sokratas mus mokė, kad neįmanoma *įdėti* į mąstymą idėjos, jei jos ten nėra.“<sup>89</sup> Tam tikra prasme Levinas Descartes'o atliktą Dievo buvimo įrodymą „pastato ant žemės“, pastebėdamas, kad begalybės idėjos „autorius“ pirmiausia nėra dieviškas kitas, bet kitas asmuo, veidas. Pirmiausia begalybės idėja kyli susidūrus su kito žmogaus transcendencija, kuri savo ruožtu nurodo į dieviškos kitybės galimybę: „Tačiau veide, – kaip aš aprašau jo artėjimą, – veiksma taip pat viršija tai, į ką jis veda. Prieigoje prie veido, matyt, glūdi ir prieiga prie Dievo idėjos.“<sup>90</sup> Kaip jau minėta, Levinui transcendencija prasideda kito žmogaus

---

<sup>85</sup> Ten pat, p. 24.

<sup>86</sup> Ten pat, p. 25.

<sup>87</sup> Saldukaitytė, J. „E. Levinas ir etinės filosofijos įteisinimas – atsakymas A. Mickūnui“, *Problemos*, 2003, t. 84, p. 123-137 (126)

<sup>88</sup> Lévinas, E. *Etika ir begalybė*. Vilnius: Baltos lankos, 1994, p. 92.

<sup>89</sup> Ten pat, p. 93.

<sup>90</sup> Ten pat, p. 93.

svetimume, o religijos siūloma absoliučioje transcendencijoje esančio begalinio Dievo idėja, anot Levino, savo prasmę įgyja iš tarpžmogiškų santykių patirties.

Versdama išeiti anapus To paties mąstymo logikos, begalybės idėja suardo visą Būties tapatybę besiremiantį mąstymą. Begalybė nėra kažkas „ten“, „išorėje“, ji išvis nėra „kažkas“, ką galima būtų mąstyti tapatybės kategorijomis. Priešindamas begalybę totalybei, Levinas siūlo mąstyti begalybę kaip tai, kas niekaip neapimama, netotalizuojama ir neišsemiamą mintimi. Kalbant apie begalybę, klausimas „kas tai yra?“ tampa beprasmišku, nes, pasak Levino, ji „yra“ pirmiau nei būtis, kitaip nei būtis: „Nėra taip, kad begalybė pirmiau egzistuotų ir tik *tada* pasirodytų. Jos begalinumas atsiranda kaip apreiškimas, kaip savo pačios idėjos teigimas *man*.“<sup>91</sup> Kitaip sakant, begalybė nėra kaip būtis, ji nebūna savo tapatybėje, o įvyksta – ji gimdo save pačią kaip nuolatinį kitybės kitoniškumo srautą plūstantį į mane. Levinas apibūdina begalybę kaip kito patalpinimą ribotame *Aš* – iš pirmo žvilgsnio tai sutampa su jau aptartu kito kitybės redukavimu į tą-patį per *logos*. Tačiau Levinas begalybę vadina tokį santykį, kuris priima kito kitybę jos nepanaikindamas: „Ji randasi netikėtame įvykyje, kuomet atskira būtybė, įsitvirtinusi savo tapatybėje, tas-pats, *Aš*, savyje talpina tai, ko negali nei talpinti nei priimti remiantis tik savo pačios tapatybe.“<sup>92</sup> Kitaip sakant, begalybė pasirodo santykyje, kuriame kitas turi pirmenybę, begalybė yra šios pirmenybės išraiška. Ji suprastina ne kaip beribiškumas, bet paradoksaliu būdu kyla kaip tik iš neperžengiamos ribos tarp *Aš* ir kito, kuri, išlikdama neperžengiama, vis dėlto, neatskiria absoliučiai. Levinas begalybę išvelgia šioje absoliučioje riboje, Kito neįveikiamame pasipriešinime asimiliacijai. Žinoma, šio pasipriešinimo ir ribos absoliutumas galimas tik etinėje, o ne ontologinėje plotmėje, būtent čia Levinas išvelgia esant begalybę – ji pasirodo etinėje plotmėje išryškėjančiame begaliniame Kito pasipriešinime. Kitas atveria begalybę ne kaip beribiškumą, o kaip begalinį kitoniškumą – kitas reiškia visada daugiau, visada kitaip nei galima įsivaizduoti. Begalybė yra Kito-Tame pačiame logika, peržengianti būties tapatybę besiremiančią logiką – „<...> kitas *nėra* tame pačiame, ar veikiau jame yra *nebūdamas*.“<sup>93</sup> Begalybė pasirodo šioje paradoksaloje negalimybėje – išlikti tuo pačiu ir galėti į save priimti visišką svetimybę, kylančią iš kito, būti santykyje, neturint jokių bendrų sąlyčio taškų, bendros „sienos“ su kitu, būti nebūnant – būti kitaip nei būtis.

---

<sup>91</sup> Levinas, E. *Totality and Infinity*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1979, p. 26.

<sup>92</sup> Ten pat, p. 27.

<sup>93</sup> Gschwandtner, C. „The Neighbor and the infinite: Marion and Levinas on the encounter between self, human other, and God“, *Continental Philosophy Review*, 2007, t. 40 (3), p. 231-249 (242)

## 2.2. E. Levinas: begalybė kaip atsakomybė

Levinas bando aprašyti „pirminį santykį“ su Kitu, tai reiškia, santykį dar prieš jo įsisąmoninimą ir artikuliaciją kalba. Šis pirminis santykis, nusakomas kaip begalybė, išsprūstanti iš bet kokio objektyvuojančio kalbėjimo, aptinkama prieš subjekto-objekto skirtį kaip pačios subjektyvybės pagrindas. Subjekto-objekto skirtis, anot Levino, nėra pirminis santykis, tai tik sąmoninga santykio forma. Santykio su išore mąstymas, anot Levino, reikalauja „daugiau nei mąstymo“: „Mąstyti begalinį, transcendentišką Svetimą reiškia nemąstyti objekto. Tačiau mąstyti tai, kas neturi objekto kontūrų reiškia daugiau nei mąstyti, geriau nei mąstyti.“<sup>94</sup> Tačiau, ką reiškia šie „daugiau“ ir „geriau“? Ir kaip įmanomas kito patalpinimas Tame-pačiame nepanaikinant kitybės, jos neapimant? Šiam paradoksui įvardinti Levinas siūlo Geismo sąvoką: „Begalinis baigtiniame, didesnis mažesniame, pasirodantys Begalybės idėjoje yra produkuojami kaip Geismas <...>“<sup>95</sup> Taip Levinas bando įvardinti santykį su begalybe, kuris reikalauja kitokios nei pažinimo logikos. Jis bando pereiti nuo begalybės kaip idėjos prie begalybės, kuri „patiriama“ ar bent jau su kuria įmanomas ne tik teorinis santykis: „Descartes’o filosofijoje Begalybės idėja lieka teorinė idėja, kontempliacija, žinojimas, O aš manau, kad santykis su Begalybe yra ne žinojimas, bet Geismas. (Skirtumą tarp Geismo ir reikmės mėginau aprašyti teigdamas, kad Geismas negali būti patenkintas, kad Geismas savotiškai minta savo paties alkium ir auga tenkinamas), kad Geismas yra panašus į mąstymą, mąstantį daugiau negu jis mąsto, arba daugiau negu tai, ką jis mąsto.“<sup>96</sup> Metafizinio geismo sąvoka Levinas bando nužymėti subjektyvybės pirminį nukreiptumą absoliutaus kito link. Taip jis siūlo huserliškąjį sąmonės intencionalumą, paremtą *noesis-noema* koreliacija pakeisti neobjektyvuojančiu nukreiptumu – jokia sąvoka negali apimti absoliučios kito transcendencijos begalybės. Atvirkščiai, bet koks bandymas mintimi apimti Kitą tik dar labiau išryškina begalinį atstumą tarp mąstančiojo ir Kito. Čia vėl išryškėja skirtumas tarp fenomenologinio aprašymo ir etinės perspektyvos: pastaroji ne aprašo kitą, bet „geidžia“ jo, anot Levino, geismas „<...> geidžia anapus visko, kas galėtų jį numalšinti. Jis yra kaip gerumas – Geidžiamas ne išpildo jį, bet pagilina.“<sup>97</sup> Taip „produkuojama“ begalybė, geismas yra vienintelis įmanomas santykis su ja. Tačiau ar įmanoma absoliutaus kito kaip begalybės geismo patirtis? Ar Levino siūloma pamatinio nukreiptumo absoliutaus kito link struktūra kur nors įgyja apčiuopiamą išraišką? Begalybės geismas nesutampa su jokia įprasta geismo išraiška: „Begalybės geismas negali būti sutapatintas su poreikiu, neturi jis ir

<sup>94</sup> Levinas, E. *Totality and Infinity*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1979, p. 49.

<sup>95</sup> Ten pat, p. 50.

<sup>96</sup> Lévinas, E. *Etika ir begalybė*. Vilnius: Baltos lankos, 1994, p. 93.

<sup>97</sup> Levinas, E. *Totality and Infinity*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1979, p. 34.



erotinio geismo pobūdžio, nėra jis ir estetiškos įvairovės troškimas.“<sup>98</sup> Begalybės geismą reiktų suprasti kaip gerumą, begalinę atsakomybę. Leviniškai suprstas Geismas nurodo, kad apverčiama Aš ir Kito santykio kryptis: kaip išorę atverianti begalybė Kitas gali būti geidžiamas tik kaip atsakomybė jam, kaip ribos išsaugojimas, o ne bandymas pasisavinti. Taigi įprastinė geismo kryptis apgręžiama ir tampa nesibaigiančiu atsakomybės augimu. Etinis geismas, anot Levino, yra nuolatinis laisvės užklausias, nuolat auganti atsakomybė, atverianti vidujybės „gylį“ ir taip kurianti pačią laisvę: „Laisvės gyvenimas, save atrandantis kaip kaltą, laisvės gyvenimas heteronomijoje yra sudarytas iš begalinio vis labiau save užklausančios laisvės judėjimo. Taip yra atveriamas vidujybės gylis.“<sup>99</sup> Levinas begalybės geismą įvardina kaip subjektyvybės sąrangos principą ir, žinoma, tokią santykio su begalybe struktūrą apibūdinti įprastomis patirties kategorijomis neįmanoma. Levino siūlomoje etinėje perspektyvoje ji pasirodo ne kaip patirtis, o bet kokios patirties sąlyga. Tačiau pats Levinas ir nesiekia savo svarstymais pagrįsti etiką ar apibūdinti etinę patirtį: „Tai, kad būdas, kuriuo Begalybė pripildo baigtinumą ir save pačią, turi etinę prasmę, nekyla iš projekto sukonstruoti „etinės patirties transcendentalinį pagrindą“.“<sup>100</sup> Levinui etika yra veikiau vienintelis būdas prieiti prie pirminės santykio su Kitu struktūros, neapibūdinamos patyrimo kategorijomis. Etinė plotmė yra tai, kas išryškėja žvelgiant į begalybės baigtinume neįmanomybę, tai „erdvė, išryškinta Begalinio santykiyje su baigtiniu paradokse <...>“<sup>101</sup> Tačiau ar tai reiškia, kad etinė plotmė, ryškėjanti Kito ir To-paties susitikimo paradokse, lieka patyrimui neprieinama? Ji neprieinama tik objektiniam patyrimui, nes jis jau neišsilaiko absoliučiam santykiyje su Kitu. Levino panašiai kaip ir Mariono filosofija reikalauja patirties sampratos permąstymo – abu kalba apie begalinio perviršio patyrimą, netelpantį į objektiškos patirties rėmus. Absoliučios kito asmens kitybės patirtį jo filosofijoje reiktų suprasti ne kaip patyrimą tradicine šio žodžio prasme, o kaip prasmę, ar prasmės patyrimą. Pritariame Jolantai Saldukaitytei, teigiančiai, kad „Levinas savo filosofijoje neseka tradicine, siaura patyrimo samprata, patyrimą suprantant tik kaip suvokimą, išgyvenimą ar kantiška prasme – kaip transcendentalinių patyrimo sąlygų aprašymą. Leviniškai suprasta patirtis – tai ir įvairių atsiveriančių prasmų patirtis <...> vėlesniuose savo tekstuose Levinas vengia įvardyti, kad Kitas yra patiriamas, tačiau dažniausiai patirtis ir susitikimas yra vartojami

---

<sup>98</sup> Saldukaitytė, J. „E. Levinas ir etinės filosofijos įteisinimas – atsakymas A. Mickūnui“, *Problemos*, 2003, t. 84, p. 123-137 (127)

<sup>99</sup> Levinas, E. „Philosophy and the Idea of Infinity“, in *Collected philosophical papers*. Dordrecht Martinus: Nijhoff Publishers, 1987, p. 58.

<sup>100</sup> Levinas, E. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 148.

<sup>101</sup> Ten pat, p. 148.

sinonimiškai.<sup>102</sup> Etinėje perspektyvoje, kaip jau minėta, sunku kalbėti apie patirtį, nes toks kalbėjimas reiškia atsigrėžimą į mąstančiojo sąmonę. Tačiau kai dėmesio centre išlaikomas Kitas, patirtis ir susitikimas sutampa, susitikimo patirtis, jei *ego* neatsigrėžia į save ir nereflektuoja to susitikimo, yra per daug intensyvi, per tiršta, kad būtų galima ją išprausti į objektyvaus patyrimo schemą. Vykstantis susitikimas yra begalinio reikšmės paviršio patirtis – tai bet kokio patyrimo nulinio taško, pačios jo galimybės pradžia, veido į veidą situacija yra „patirtis stipriausia šio žodžio prasme: kontaktas su tikrove, kuri netelpa į jokią a priori idėją, kuri perpildo jas visas – ir tik dėl šios priežasties galėjome kalbėti apie begalybę.“<sup>103</sup> Tai labai panašu į Mariono apibūdintą intuicijos paviršio patyrimą kaip kontra-patirtį, tik Levinas išryškina etinį šio paviršio aspektą – Kito transcendencijos begalybės patyrimas Levinui pirmiausia reiškia atsakomybę Kitam, buvimą ne būties tapatybės būdu, o „vienas-kitam“. Galima būtų teigti, kad begalybė yra šios atsakomybės išraiška, ji suprastina etine prasme – begalinis Kito kitybės paviršius, netelpantis jokioje mintyje, nuolat užklausia mano laisvę ir įpareigoja, uždeda atsakomybę.

Čia išryškėja ir kitas begalybės aspektas: ji suprastina ne tik kaip Kito kitybės transcendencijos atveriamą neperžengiama riba, begalinis „atstumas“, bet ir kaip tobulumas, matuojantis mane. Kitas pasirodo kaip etine prasme absoliutus pasipriešinimas bet kokiam savinimuisi, priesakas „Nežudyk!“, tačiau jis ne tik absoliučiai atskiria, bet ir matuoja *Aš*, teisia jo laisvę. Toks „matavimas“ galimas tik dėl Kito atveriamos begalybės kaip tobulumo: „Savo veide kitas man pasirodo ne kaip kliūtis, grėsmė, kurią įvertinu, bet kaip tai, kas matuoja mane. Kad jausčiausi neteisus, turiu save palyginti su begalybe. Reikia turėti begalybės idėją, kuri, kaip teigia Descartes’as, taip pat yra ir tobulo idėja, kad žinočiau savo paties netobulumą.“<sup>104</sup> Žinoma, šis tobulumas nereiškia, kad Kitas yra tobulas, jį reiktų suprasti etine prasme, kaip begalybės atveriamą santykio asimetriją – Kitas visuomet yra tas, kuris matuoja mane, kieno atžvilgiu *Aš* visada bus ne-tobulas, kaltas. Begalybė kaip tobulumas čia reikštų etinėje perspektyvoje atsiveriančią kito asmens viršenybę *Aš* atžvilgiu. Ji nėra ontologinė, tai yra, Kitas nėra stipresnis, tobulesnis už mane kaip esinys, bet visada tas, kuris užklausia mano laisvę, parodo, jog esu kaltas – jo kitybė yra tobula kaip mano paties netobulumo matas: „Begalinis nesustabdo manęs kaip

---

<sup>102</sup> Saldukaitytė, J. „E. Levinas ir etinės filosofijos įteisinimas – atsakymas A. Mickūnui“, *Problemos*, 2003, t. 84, p. 123-137 (128).

<sup>103</sup> Levinas, E. „Philosophy and the Idea of Infinity“, in *Collected philosophical papers*. Dordrecht Martinus: Nijhoff Publishers, 1987, p. 59.

<sup>104</sup> Ten pat, p. 58.

jėga, pasipriešinanti mano jėgai; jis užklausia naiviaj mano jėgos teisę, mano kaip gyvos būtybės šlovingą spontaniškumą <...><sup>105</sup>

Taigi Levino filosofijoje begalybė pirmiausia nurodo į kito asmens neapimamą, netotalizuojamą kitoniškumą. Begalybė telpa riboje, skiriančioje mane nuo Kito, tad ji suprastina ne kaip beribiškumas, o priešingai – kaip riboje išryškėjantis nesibaigiantis tapatybės peržengimas, neįveikiamas kito kitybės pasipriešinimas. Pirmiausia ši begalybė pasirodo kaip begalinė atsakomybė. Ko gero, čia ji įgyja ir apčiuopiamiausią išraišką, nes atsakomybės patirtis yra visiems prieinama ir gerai suprantama. Žinoma, Levinas kalba apie begalinę atsakomybę, kas jau nėra savaime suprantama. Tačiau ar atsakomybės patirtyje savaime neglūdi ir tam tikra nuoroda į begalybę? Juk atsakomybė yra begalinė bent jau ta prasme, kad ji nėra kaip skola, jos neįmanoma išsemti, iki galo įgyvendinti. Pasak Christinos M. Gschwandtner: „Aš visuomet jau atsakingas už kitą ne skolos, kurią galima būtų sumokėti, prasme, bet begaliniame įpareigojime, nuo kurio niekada negaliu pabėgti ar atsitraukti.“<sup>106</sup> Atsakomybė visuomet paženklinta pertekliaus, augimo – būti atsakingu reiškia visada iš savęs reikalauti daugiau ir pirmiausia reikalauti iš savęs. Šia prasme begalybės idėja Levino filosofijoje neatskiriama nuo santykio asimetrijos idėjos, ji yra tai, kas išryškėja šios asimetrijos kuriamoje erdvėje. Atsakomybė, anot Levino, taip pat yra tai, kas neišvengiama, ji užklumpa su tam tikru absoliutumu. Galiausiai atsakomybė yra pačios subjektyvybės kaip Kito-Tame pačiame struktūros principas. Detaliau šie aspektai bus aptariami kitame skyriuje, dabar svarbu išryškinti, kad begalybė Levinui yra kitybės nenaikinančio mąstymo principas, priešingas tapatybe besiremiančiam totalybės principui. Atsakomybė yra ši principą leidžianti užčiuopti patirtis.

### 2.3. J.-L. Marionas: „Nežudyk“ ir begalinė veido hermeneutika

Mariono filosofijoje begalybės tema pasirodo saturuoto fenomeno sampratoje. Čia ji pasirodo kaip fenomeno saturacijos, intuicijos perviršio pasekmė. Marionas juda Levino nužymėta trajektorija, visgi, jo išvelgiamas perviršis pasirodo ne tik etinėje atsakomybės patirtyje.

Nors Levino ir Mariono kritika Husserlio ir Heideggerio fenomenalumo horizontų atžvilgiu labai panaši, Marionas Levino etinę prieigą prie kitybės irgi laiko vienu iš galimų horizontų: „Pripažįstant, kad „veido ar begalybės“ transcendencija anapus objekto ar esinio [*étant*] fenomenalumo yra tikrai

---

<sup>105</sup> Ten pat, p. 58.

<sup>106</sup> Gschwandtner, C. „The Neighbor and the infinite: Marion and Levinas on the encounter between self, human other, and God“, *Continental Philosophy Review*, 2007, t. 40 (3), p. 231-249 (243).

pirmiausia pasiekama etikoje, ar ji turi tik nuo etikos ir priklausyti?“<sup>107</sup> Kitaip sakant, Marionas klausia, ar nėra etika tik viena iš galimų kito asmens fenomeno interpretacijų, ar tikrai etika peržengia horizonto reikalavimą, gal ji yra tik kitoks horizontas? Iš tiesų, skaitant Leviną, iš pirmo žvilgsnio susidaro įspūdis, kad absoliutus santykis su Kitu pirmiausia patiriamas neigiamu būdu – kaip veidas, bylojantis „Nežudyk!“, užkraunantis atsakomybę. Marionas atkreipia dėmesį, kad toks absoliučia atsakomybe besiremiantis santykis praleidžia pozityvų santykio su Kitu aspektą – meilę, kuri išryškina Kito veidą. Atsakomybė kitam asmeniui, jei ir yra pirminė absoliuti patirtis, anot Mariono, neišsemia santykio su Kitu. Atsakomybė yra vienodai užkraunama kiekvieno Kito, tuo tarpu meilė išryškina labai konkrečią santykio su vieninteliu asmeniu patirtį. Inga Bartkienė Mariono poziciją interpretuoja taip: „Mariono perskaitymu, Levino etinėje prieigos prie Kito sampratoje lieka žymus trūkumas: kol veidas neindividualizuojamas per meilę, tol jis nepasirodo kaip konkretus, *būtent šis* Kitas ir lieka „joks“ <...> Kitaip tariant *haecceitas* – Kitas pilniausia prasme – Levino mąstyme, anot Mariono, lieka neprieinamas, kol jis apsiriboja vien atsakomybe grįstu santykiu.“<sup>108</sup> Marionas ne tiek užklausia Levino išryškinto etinio santykio kaip pirminės absoliučios patirties pirmumą, kiek bando atskleisti tokio santykio nepakankamumą. Anot Mariono, „Nežudyk!“ yra viena iš galimų veido bylojimo interpretacijų, tačiau toli gražu ne vienintelė. Todėl Marionas levinišką veido sampratą siūlo pagilinti, siūlydamas ikonos vaizdinį. Veidas, įsakydamas „Nežudyk!“, iš karto kreipia į etinę prasmę, Mariono siūloma ikona nurodo patį kito asmens fenomenalumo pobūdį – kitas asmuo yra fenomenas, pasirodantis kaip kvietimas, įsakymas, kurio prasmė yra neišsemiamą: „Iš tiesų, įsakymas „Nežudyk!“ pirmiausia duodamas kaip įsakymas, nepriklausomai nuo savo turinio. Galima būtų jį pakeisti kitais, tokiais pat stipriais įsakymais, egzistenciniu – „Tapk tuo, kas esi!“ <...> religiniu – „Mylėk savo Dievą visa širdimi, visa siela ir visu protu!“; moraliniu – „Nedaryk kitam to, ko pats nenorėtum, kad tau darytų!“; net erotiniu – „Mylėk mane!“<sup>109</sup> Manytume, kad dėl neišsemiamos veido prasmės abu filosofai veikiausiai sutartų, tačiau jie akcentuoja skirtingus šios neišsemiamos prasmės profilius: Levinui begalybė reiškia nuolatinį *ego* laisvės užklausimą, etinį įpareigojimą, ateinantį iš Kito, leviniškoje veido sampratoje begalybė išsitenka jo etinėje prasmėje, o Marionas išryškina begalybę galimų kito asmens veido patirties interpretacijų, ir etinė yra tik viena iš jų.

---

<sup>107</sup> Marion, J.-L. *In excess*. New York: Fordham University Press, 2002, p. 118.

<sup>108</sup> Bartkienė, I. *Kitas kaip ikonos fenomenas Jeano-Luco Mariono filosofijoje. Daktaro disertacija*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2016, p. 51.

<sup>109</sup> Marion, J.-L. *In excess*. New York: Fordham University Press, 2002, p. 118.

Atidžiau panagrinėkime tai, ką abu filosofai įžvelgia veide, Levinas veido patirtį iš karto interpretuoja etiškai, atkreipdamas dėmesį į jo nuogumą: „Pirmiausia – veido tiesumas, jo atvira išstata [*exposition*] be gynybos. Veido oda lieka nuogiausia, labiausiai apnuoginta <...> Veidas yra išstatomas, gresiamas, tartum skatintų mus prievartos aktui.“<sup>110</sup> Levinas pirmiausia įžvelgia, kad veidas yra „nuogas“ bylojantis „Nežudyk!“. Veidas kaip ikona, nors apima ir levinišką kalbančio, įsakančio žvilgsnio interpretaciją, leidžia atidžiau pažvelgti į veido patirties aspektą, nesustojant ties veido nuogumu, kuris byloja jo etinę prasmę. Marionas jusliškai patiriamame veido paviršiuje įžvelgia ne tik nuogumą, atveriantį „etinę“ begalybę, bet ir šį nuogumą dangstančių išraiškų reikšmių begalybę: „Veido išraiška talpina begalybę reikšmių. Ši begalybė pirmiausia pastebima fakte, kad veido bruožai ir judesiai, net jei yra lydimi paaiškinančių žodžių, negali būti išversti į sąvoką ar baigtinį teiginį. Išgyvenamos veido patirtys ne tik lieka visiškai svetimos man, bet net ir kitam <...> šios išgyvenamos patirtys lieka per daug kompleksiškos, persipynusios ir besikeičiančios, kad būtų patalpintos į konceptualiai apibrėžtą teiginį <...>“<sup>111</sup> Taigi Marionui begalybė pasirodo ne tiek kito asmens transcendencijoje, visiškame svetimume ir kartu pažeidžiamume bei varge, kiek protu neaprepiamame veido kaip „dvasios organo“ kompleksiskume. Jokia intencija, jokia sąvoka negalėtų įvardinti to, ką byloja veidas. Ir tai galioja ne tik esančiam priešais, bet ir paties veido savininkui, anot Mariono, kitas asmuo negali žinoti, ką jo ar jos veidas išreiškia lygiai taip pat, kaip jis ar ji negali savo veido pamatyti (nes veidrodis visuomet rodo tik atvaizdą ir apverstą atvaizdą)<sup>112</sup>. Veidas išlieka neįmanoma paslaptis, nes neįmanoma pamatyti ne tik kito asmens veido, nepaverčiant jo objektu, kauke, bet tiesiog fiziškai neįmanoma pamatyti savo paties veido išraiškos tokios, kokią mato kiti.

Marionas atkreipia dėmesį, kad veide tiesiogine šio žodžio prasme nėra, ką matyti: „<...> į ką mes žiūrime kito žmogaus veide? Ne jo ar jos burną, nors ir labiau išraiškingą nei kitos kūno dalys, bet akis – ar tiksliau tuščius žmogaus akių vyzdžius, jų juodas skyles, atveriančias tamsią akių tuštumą. Kitaip sakant, veide susitelkiame į vienintelę vietą, kurioje nėra, ką matyti.“<sup>113</sup> Žiūrėdami į veidą, žiūrime į kito asmens žvilgsnį, kuris lieka nematomas. Todėl Marionas sutinka su Levinu, teigiančiu, kad „veidas kalba“, jis nepriklauso regimybės sričiai. Ką sako veidas? Žvilgsnio bedugnė atveria interpretacijų begalybę, net jei pirmiausia veidas byloja „Nežudyk!“, kaip jau minėta, pasak Mariono,

---

<sup>110</sup> Lévinas, E. *Etika ir begalybė*. Vilnius: Baltos lankos, 1994, p. 86.

<sup>111</sup> Marion, J.-L. *In excess*. New York: Fordham University Press, 2002, p. 120.

<sup>112</sup> Ten pat, p. 120.

<sup>113</sup> Ten pat, p. 115.

pirmiausia jis pasirodo kaip įsakymas, bylojimas be jokio konkretaus turinio – bylojimas neišsemiamos prasmės, reikšmių begalybės. Todėl Marionas kalba apie begalinės hermeneutikos būtinybę.

Tai, ką byloja veidas, dėl neaprepiamo jo kompleksiskumo, atsiskleidžia tik laike, o dėl to, kad veide telpa begalybė reikšmių, vienintelis būdas susipažinti su šia begalybe būtų begalinis bandymas jas patirti, veido begalybė reikalauja amžinybės, amžino interpretacijos darbo. Veidas nėra objektas, nėra tai, ką galima būtų „pamatyti“ vieną kartą. Veidas ne tiesiog „yra“, jis vyksta: „Tai, ką veidas išreiškia, atpažįstama tame, kas jam nutinka – veiksmo ar įvykyje, kuris prieštarauja ar patvirtina jo ištartą žodį ar tylią išraišką.“<sup>114</sup> Neužtenka išgirsti, ką sako kitas asmuo, ar pamatyti jo veido išraišką, kad suprastum, ką jis byloja. Reikia žiūrėti į nuolat „vykstantį“ veidą, šia prasme veidas nėra matomas, bet „jo laukiama“: „Todėl draugystės matas visada yra trukmė <...> Ir pamatyti kitą galiausiai reikštų užverti jo ar jos akis.“<sup>115</sup> Visgi, net ir visą gyvenimą žvelgiant į veidą iki paskutinės akimirkos, jo reikšmė nebūtų išsemta. Užmerkti mirštančiam akis būtų tikros draugystės idealas, tačiau mirtis, nėra veido pabaiga, anot Mariono, kai kitas asmuo miršta, begalinė hermeneutika nesibaigia, bet tik prasideda. Nes nuo mirties akimirkos prasideda mirusiojo gedėjimas ir jo atmintis<sup>116</sup>. Kito veido reikšmių begalybė čia atveria laiko begalybės – amžinybės perspektyvą. Marionas pažymi, kad krikščionybė labai taikliai išryškina šią tiesą, nukeldama galutinį žmogaus gyvenimo įvertinimą į paskutinio teismo dieną, o Kito veidas iš tiesų pasirodys tik amžinybėje: „Paprastai tariant, man būtina laukti kito veido pasirodymo taip pat, kaip laukti Kristaus sugrįžimo.“<sup>117</sup> Krikščionybė žmogaus veido begalybės neatskiria nuo dieviško Veido begalybės, tačiau ar tai ir lieka tik teologinė tiesa? Marionas, prisimindamas Kantą, teigia, kad tam tikrą prieigą prie amžinybės mums teikia laisvės ir moralės patirtis: „Būtina gyventi „tarsi, *als ob*“ kitas gyvenimas, nemirtingumas būtų mums įmanomas tam, kad nepasiduotume netobulam laisvės panaudojimui šiame gyvenime <...> Būtina priimti sielos nemirtingumo kaip nesibaigiančio progreso nuo laisvės iki moralinio šventumo galimybę.“<sup>118</sup> Tačiau Marionas šią Kanto idėją pritaiko kito asmens veido fenomenai, teigdamas, kad kategorinio imperatyvo vaidmenį šiuo atveju atlieka veidas, bylodamas „Nežudyk!“. Nes ką iš tiesų reiškia nežudyti? Ar užtenka nesunaikinti žmogaus tam, kad būtų įvykdytas priesakas „Nežudyk!“? Marionas pastebi, kad „prancūzų kalboje „žudyti“ reiškia ne tik atnešti mirtį; sakoma, kad prastai parinkta spalva „nužudo“ kitas spalvas paveiksle <...> kad vienas skonis „nužudo“ kitą. <...> Taigi „žudyti“ nurodo kito asmens

---

<sup>114</sup> Ten pat, p. 122.

<sup>115</sup> Ten pat, p. 123.

<sup>116</sup> Ten pat, p. 123.

<sup>117</sup> Ten pat, p. 124.

<sup>118</sup> Ten pat, p. 125.

ar daikto sunaikinimą, jo objektyvizaciją į nereikšmingą narį, visišką anuliavimą. <...> Fiziniam kito žmogaus sunaikinime iš tiesų *pirmiausia* įvykdomas toks „žudymas“, neredukuojamos neobjektyvizuojamo, nepažinaus kito žmogaus autonomijos panaikinimas <...>“. <sup>119</sup> Taigi nežudyti reiškia nepaversti objektu, neperkloti kito asmens kitybės savo reikšmėmis, neredukuoti jos į tai, kas prasideda manyje. Tačiau ką galiausiai reiškia nežudymas kaip kitybės neredukavimas, nepriskyrimas jai reikšmės, kylančios iš manęs? Kokią tuomet reikšmę priskirti kito veidui, jei net jis pats jos nežino? Anot Mariono, „Nežudyk!“ galiausiai veda prie begalinės veido interpretacijos būtinybės pripažinimo, prie veido kaip begalybės atpažinimo. Būtent taip, per kito žmogaus veido patirties aprašymą jis pateikia fenomenologinę prieigą prie Kanto pasiūlytos moralinio tobulumo, reikalaujančio amžinybės galimybės, idėjos: „Kito asmens veidas reikalauja nesibaigiančios hermeneutikos, atitinkančios Kanto moralės „progresą link begalybės“. Todėl kiekvienas veidas reikalauja nemirtingumo – jei ne savo, tai bent to, kuris į jį žvelgia.“ <sup>120</sup> Šie svarstymai itin artimi Levino begalinės atsakomybės idėjai. Juk moralės „progresas link begalybės“ ir reiškia begalinės atsakomybės priėmimą.

Taigi Mariono siūlomoje veido fenomenologijoje pirmiausia galima būtų išskirti „leviniškąją“ begalybės aspektą, kylantį iš leviniškos veido interpretacijos: veidas, bylojantis „Nežudyk!“, užkrauna begalinę moralinę atsakomybę, kurios realizavimui būtina priimti amžinybės idėją, gyventi „tarsi“ siela būtų nemirtinga ir leistų įgyvendinti priesaką „Nežudyk!“, apimantį ne tik draudimą naikinti, bet ir nurodantį į moralės idealą. Šiame kontekste veidas byloja savo „nuogumu“, pažeidžiamumu. Tačiau Marionas atkreipia dėmesį, kad veide galima išvelgti ne tik skurdą ir nuogumą, bet ir reikšmių begalybę, pasireiškiančią neaprepiamoje išraiškų įvairovėje, jų kompleksiskume. Kitaip sakant, Marionas pastebi, jog Levino aprašytas veido nuogumas turi begalybę atspalvių. Tikrai pamatyti veidą reikalaujant erdvės ir laiko begalybės, reiktų išvysti veidą visose įmanomose vietose, situacijose ir visais įmanomais laikais – regėti jį visą amžinybę. Veidas negali būti pamatytas ne tik dėl to, kad kito asmens žvilgsnis lieka nematomas – ten, kur turėtų švytėti veido „esmė“, iš kur žiūri kito žmogaus siela, juoduoja akių vyzdžių tuštuma, regėjimui nepateikianti visiškai jokio reginio. Bet ir dėl to, kad veido patirtis dėl savo neaprepiamos reikšmių įvairovės pasklinda po neišmatuojamus erdvės ir laiko plotus. Veidas nėra matomas, jis „vyksta“, ir pamatyti ar veikiau sudalyvauti šiame įvykyje reikštų atlikti begalinę veido hermeneutiką.

---

<sup>119</sup> Ten pat, p. 126.

<sup>120</sup> Ten pat, p. 126.

Nors ir pripažindamas, kad veido transcendencija, jo neobjektiškumas pirmiausia pasirodo Levino pasiūlytoje etinėje prasmėje, bylojime „Nežudyk!“, Marionas teigia, kad pirmiausia veidas pasirodo kaip kvietimas be jokio konkretaus turinio. Bylodamas „Nežudyk!“ veidas draudžia, ir šia prasme kiekvieno žmogaus veidas įsako vienodai, taip pat absoliučiai. Tačiau šalia kitų galimų interpretacijų, Marionas siūlo veide įžvelgti ir „Mylėk mane!“, kuris atvertų visiškai kitokį santykį, ne etinį draudimą, bet pozityvų konkretaus žmogaus kvietimą. Mariono siūloma erotinio fenomeno samprata šiame darbe plačiau nebus aptariama, tačiau svarbu išryškinti, kad Marionas įžvelgia galimybę veide atrasti ne tik nuogumo, įsakančio nežudyti, begalybę, bet ir begalybę šio nuogumo atspalvių. Jis siūlo neapriboti veido vien tik etine prasme, ar veikiau jo etinę prasmę suprasti kaip prieigą prie prasmų begalybės: „Veidas, pasirodantis kaip „Nežudyk!“, iškelia begalinę įvairovę reikšmių, kurios visos yra galimos, visos apytikslės, visos nepakankamos.“<sup>121</sup>

#### **2.4. J.-L. Marionas: begalybė ir saturacijos banalumas**

Veido atveriamą begalybę panašiai interpretuojama ir Levino, ir Mariono. Tačiau pastarojo fenomenologija, kaip jau aptarta praeitame skyriuje, tyrinėja platesnį kitybės spektrą nei Levino. Saturuoto fenomeno samprata Mariono filosofijoje leidžia kalbėti apie begalybę kaip intuicijos perviršį, arba laisvą intuicijos žaismą, kuris pasirodo ne tik kito asmens fenomene, Marionas klausia: „Kodėl šalia fenomeno, kuris dažniausiai charakterizuojamas intuicijos trūkumu <...> ar, išimtiniais atvejais, intuicijos ir intencijos atitikimu, negalėtų būti priimta galimybė tokio fenomeno, kuriame intuicija duotų *daugiau, iš tiesų nepamatuojamai daugiau*, nei intencija kada nors siektų ar numatytų?“<sup>122</sup> Taigi esminė saturuoto fenomeno ypatybė yra nepamatuojamas intuicijos perteklius. Ar nereiktų šio „nepamatuojamai daugiau“ suprasti kaip tam tikrą begalybę saturuoto fenomeno patirtyje? Praeitame skyriuje jau minėta, kad Marionas ne tik išskiria keturias (ar penkias, jei Apreiškimą išskirtume kaip atskirą fenomeną) saturuoto fenomeno rūšis, bet ir kalba apie saturacijos banalumą: „Saturuoto fenomeno banalumas reiškia, kad *dauguma fenomenų, jei ne visi* gali būti saturuoti intuicijos perviršiu pripildant jų sąvoką ar reikšmę.“<sup>123</sup> Tai reiškia, jog Mariono siūloma fenomenologija leidžia kalbėti apie galimą begalybę kaip intuicijos perviršį bet kokioje patirtyje, arba, tiksliau, perviršis yra vienas iš

---

<sup>121</sup> Ten pat, p. 118.

<sup>122</sup> Marion, J.-L. „The Saturated Phenomenon“, in *The Visible and the Revealed*. New York: Fordham University Press, 2008, p. 32.

<sup>123</sup> Marion, J.-L. „The Banality of Saturation“, in *The Visible and the Revealed*. New York: Fordham University Press, 2008, p. 126.



pačios patirties režimų. Marionas, analizuodamas penkių juslių teikiamą patirtį, parodo, kaip ta pati patirtis gali būti interpretuota objektiškai (kaip visiškai išsemta sąvokos) arba patiriama kaip jokios reikšmės neatitinkantis intuicijos perviršis: „<...> pavyzdžiui, kai ragauju vyną, o ypač, jei dalyvauju aklame ragavime (t. y. šiek tiek kvailokame žaidime, kurio metu bandoma atskirti vyno rūšis), [jo] esmė nėra aiškia ir kompleksiška intuiciją kaip galima greičiau suvesti į tariamai apibrėžtą reikšmę. Apibrėžimas, kurį chemikas galėtų rasti greitai ir tiksliai, nepateikia jokio atsakymo į klausimą: ar šis vynas vertas savo vardo ir kurio vardo? Kad atsakytume į šį klausimą, turime ne pereiti nuo intuicijos prie sąvokos <...> bet verčiau kiek įmanoma labiau pratęsti intuiciją ir pasinerti į jos gelmes.“<sup>124</sup> Čia Marionas atkreipia dėmesį, kad perviršis gali būti patirtas, jei norima, siekiama jį patirti. Gelmė atsiveria tik tam, kuris jos ieško. Jei ragaujančio tikslas tik patikrinti, ar tai vynas, ar vynuogių sultys, patirtis nesunkiai ištirpsta sąvokoje – „vynas“. Tačiau jei tikslas yra pabandyti išskleisti patirtį, kiek įmanoma labiau, pasinerti į duodančios intuicijos gelmes, tuomet tokioje patirtyje neliks nieko objektyvaus. Arba, tiksliau, objektyvumas liks tik kaip viena iš interpretavimo galimybių. Marionas teigia, kad net iš pažiūros paprastoje juslinėje patirtyje, kaip ir kito asmens fenomeno atveju, įmanomas intuicijos perviršis, reikalaujantis begalinės hermeneutikos. Kad apibūdintume vyno teikiamą intuiciją, „Turime nuolat prie jos sugrįžti – nuo vienu metų prie kitų, nuo vieno vyno prie kito, vienos to paties vyno akimirkos prie kitos, ji keičiasi, priversdama peržiūrėti apibūdinimą ir iš naujo atrasti visus palyginimus. Negana to, intuicija negali būti iš karto pasidalinta tarp vyną ragaujančiųjų. Taigi jiems lieka tik viena galimybė: kalbėtis apie ją be galo <...>“.<sup>125</sup> Žinoma, tai nereiškia, kad tokia „begalybė“ atsiveria visur ir visada kiekvienam, ragaujančiam vyną, Marionas kalba apie banalumą kaip prieinamumą, o ne dažnumą, kartais banalumas, atviras visiems, anaipol nereiškia dažnumo. Intuicijos perviršis atsiveria tik tam, kuris geba jį patirti. Kaip teigia Marionas, jei nieko nežiūrima, dar nereiškia, kad ten nieko ir nėra, nematymas pasako daugiau ne apie tikrovę, o apie patį žiūrintįjį: „Faktas ar teigimas, jog nieko nematoma, dar neįrodo, kad nėra, ką matyti. Tai tiesiog gali reikšti, jog tam, kad pamatytum, reikia išmokti žiūrėti kitaip, nes tai galėtų būti kitokio fenomenalumo klausimas, fenomenalumo, skirtingo nuo to, kuris pateikia objektus.“<sup>126</sup> Kitaip sakant, jei nematoma nieko, kas galėtų būti apibrėžta kaip objektas, dar nereiškia, kad ten nieko ir nėra. Aklumas, apie kurį kalba Marionas, susijęs su kitokio fenomenalumo galimybe. Žvilgsnis, ieškantis objekto kontūrų, išliks aklas fenomenams, kurie nepasirodo objektiškai – tokiems fenomenams, kurie pateikia daugiau intuicijos nei

---

<sup>124</sup> Ten pat, p. 131.

<sup>125</sup> Ten pat, p. 131.

<sup>126</sup> Ten pat, p. 126.

sąmonė galėtų numatyti ir apimti. Šiuo atveju aklumas kyla ne iš tamsos, bet iš šviesos pertekliaus: „<...> negebėjimas aiškiai matyti susijęs ne su tuo regėjimo praradimu, kuris išstinka tamsią naktį, bet priešingoje situacijoje – žvelgiant per daug ryškioje šviesoje <...>“<sup>127</sup> Iš čia ir kyla saturuoto fenomeno paradoksas: tik dėl duotumo pertekliaus galima pasakyti „nieko nematau“, kas lengvai gali virsti apibendrinančiu „nieko nėra“. Tačiau saturuoto fenomeno idėja šią logiką apverčia: užuot teigus intuicijos nebuvimą, nes ji neatitinka jokios sąvokos, nepateikia jokio objekto, reiktų teigti, kad nėra intuiciją atitinkančios intencijos. Intuicijos perviršis pasirodo kaip tam tikra begalybė, netelpanti į jokią sąvoką. Žinoma, ši begalybė atsiskleidžia tik tam, kuris jai atviras ar pajėgus ją atpažinti, ji remiasi ne pažinimu, kuris vis dar vyrauja Husserlio fenomenologijoje, bet asmenišku santykiu, įsitraukimu: „<...> prisotinto fenomeno atpažinimas susijęs ne tiek su visiems pritaikomomis „pažinimo struktūromis“, bet su asmenišku, tikriausiai galima sakyti – giliausiu mano („subjekto“) įsitraukimu.“<sup>128</sup>

Saturacijos banalumo pavyzdžiai, pateikiami Mariono, atskleidžia, jog pirminė patirties struktūra paženklinta pertekliaus, netelpančio į jokią sąvoką. Net jei ne visi vienodai pajėgūs patirti intuicijos perteklių ir dalyvauti begalinėje vyno skonio „hermeneutikoje“, tačiau kiekvieno vyną ragaujančio patirtis pirmiausia yra paženklinta pertekliaus, nurodančio į šią hermeneutiką. Mariono siūloma saturuoto fenomeno idėja atskleidžia, jog orientacija į apibrėžiamą patirties objektą yra tik vienas iš patirties režimų. Apibrėžianti, sąvokomis operuojanti sąmonė reikalinga tam, kad turėtume schematizuotą tikrovės atvaizdą, leidžiantį joje susiorientuoti, taigi tiek, kiek svarbu atskirti vyną nuo kito gėrimo, svarbi ir objektyvuojanti sąmonė, tačiau ji neatveria tikrovės gelmės, kuri slypi net už kasdieniškos juslinės patirties. Objektyvumo logika, anot Mariono, tinka tik labai siaurai fenomenalumo spektro daliai, ji yra parankiausia pažinimo teoretikams, nes remiasi idealiais objektais, taigi tokiais, kurie lengviausiai išpildo atitikimo reikalavimą ir suteikia patikimą, tikslų žinojimą. Tačiau toks modelis, pasak Mariono, yra visiškai netinkamas, kuriant bendrą fenomenalumo sampratą: „Verta būtų pamąstyti apie taip dažnai žinojimo teorijų (nuo Platono iki Descartes'o, nuo Kanto iki Husserlio) loginiams ir matematiniams fenomenams teikiamą privilegiją. Jie iškeliami kaip modeliai visiems fenomenams, kai nuo jų skiriasi intuicijos stoka, jų duotumo skurdumu ar net savo objektų nerealumu. Nėra savaiame suprantama, kad šis marginalus skurdumas galėtų pasitarnauti kaip paradigma fenomenalumiui kaip tokiam nei, kad jo teikiamas užtikrintumas yra vertas fenomenologinės

---

<sup>127</sup> Bartkienė, I. *Kitas kaip ikonos fenomenas Jeano-Luco Mariono filosofijoje. Daktaro disertacija*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2016, p. 26.

<sup>128</sup> Ten pat, p. 33.

kainos, kurią tenka už jį sumokėti.“<sup>129</sup> Taigi Mariono kritika pažįstančio proto atžvilgiu itin artima Levino mąstymui. Marionas teigia, jog kuomet patirtis išsemiama sąvoka, juslė užčiuopia „intuityvią totalybę“<sup>130</sup>. Atsisakydamas intencijos-intuicijos atitikimo idėjos, Marionas praplečia Husserlio pasiūlytą fenomenalumo sampratą ir atveria radiklios kitybės fenomenalumo galimybę. Šis fenomenalumas nėra pavaldus totalizuojančiam, apimančiam mąstymui, bet reikalauja kito principo – begalybės, nurodančios į neišsemiamą intuicijos perviršį, reikalaujantį begalinės hermeneutikos. Levinui begalybę atveria Kito veidas, ji atpažįstama etiniame reikalavime, nuolat mano laisvę užklausančioje atsakomybėje. Marionas teigia, kad net ir banali patirtis tampa prieiga prie visiško kitybės svetimumo paslapties. Abiem filosofams begalybė yra neatskiriama nuo pačios patirties struktūros, Levinas šioje struktūroje išvelgia religinio mąstymo kontūrus, „religijos religiškumą“. Kito pirmenybė, pasirodanti begaliniame etiniame reikalavime, tampa nuoroda į Dievo idėją: „Prieigoje prie veido, matyt, glūdi ir prieiga prie Dievo idėjos.“<sup>131</sup> Mariono svarstymai irgi veda ta pačia linkme, tačiau nesitelkdamas tik į etinį kitybės aspektą, prieigą prie begalybės jis atpažįsta net ir kasdienybės banalume. Žinoma, turbūt nereiktų daryti išvados, kad Marionas siūlo vyno skanavimą ar grožėjimąsi paveikslu mąstyti kaip „religinę“ patirtį, jis veikia siūlo tokią patirties sampratą, kuri talpina savyje religiškumo matmenį, jis tarsi siūlo apversti įprastą patirties ir religiškumo santykio logiką, pereinant nuo „religinės patirties“ prie „patirties religiškumo“.

---

<sup>129</sup> Marion, J.-L. „The Saturated Phenomenon“, in *The Visible and the Revealed*. New York: Fordham University Press, 2008, p. 27.

<sup>130</sup> Marion, J.-L. „The Banality of Saturation“, in *The Visible and the Revealed*. New York: Fordham University Press, 2008, p. 132.

<sup>131</sup> Lévinas, E. *Etika ir begalybė*. Vilnius: Baltos lankos, 1994, p. 93.

### 3. Santykio asimetrija ir intencionalumo apvertimas

Anot Derrida, leviniška santykio asimetrija galima tik jeigu Kitas yra *alter ego*, t. y. Kitas atpažįstamas kaip kita savarankiška intencionali sąmonė. Kitaip sakant, kitas asmuo yra Kitas tik todėl, kad *Aš* yra Kitas jo atžvilgiu, tad levinišką asimetriją grindžia pamatinė simetrija<sup>132</sup>, pasirodanti Husserlio transcendentalinėje fenomenologijoje. Levinas neatmeta šios simetrijos, tačiau teigia, kad ji atrandama ir galioja būtent tik huserliškos fenomenologijos, besiremiančios transcendentalinio *Aš* analize, rėmuose. O Levino aprašomas etinis santykis ir jame pasirodanti asimetrija nėra tik subjektų, intencionalių sąmonių santykis, jis aptinkamas prieš sąmonę ir prieš transcendentalųjį *ego*. Todėl prieš aiškinantis santykio asimetrijos idėją reikia aptarti levinišką subjektyvybės sampratą. Joje fiksuojamas intencionalumo apvertimo aspektas pasirodys ir Mariono filosofijoje – jo siūloma subjektyvybės samprata irgi remiasi intencionalumo apvertimu, tik šį kartą pasirodančiu Mariono atliekamos redukcijos kontekste. Taip pat šiame skyriuje bus aptarta, kaip intencionalumo apvertimas Levino ir Mariono filosofijoje keičia santykio su kitybe principą, pereinant nuo huserliškos fenomenologijos prie etinio santykio ar saturuoto fenomeno patirties, ir kaip tai keičia pažinimo galimybę bei tiesos sampratą.

#### 3.1. Leviniška subjekto samprata – Kitas-Tame pačiame.

Ankstesnėje dalyje jau minėta, jog begalybė Levinui reiškia Kito-Tame pačiame principą – nuolatinę idėjos, sistemos, totalybės peržengimą, nuolat atveriamą išorę. Šiame trečios dalies skyriuje bus aptariama, kaip šis Kito-Tame pačiame paradoksas kuria santykio asimetriją. Santykio asimetrijos idėja Levino filosofijoje neatskiriama nuo jo subjekto sampratos. Pirmiausia reiktų atkreipti dėmesį, kad kalbėdamas apie subjektyvybės struktūrą, Levinas bando apmąstyti subjektyvybės pagrindą, esantį iki sąmoningumo, iki savojo *Aš* suvokimo ir bet kokios subjekto-objekto skirties, aprašyti *ego* „priešistorę“<sup>133</sup>. Tad Levinas siekia aprašyti subjektą ne ten, kur jis jau „susiformavęs“, pilnai save suvokęs ir aktyviai veikiantis, bet pačioje jo pradžioje, kuri yra ikirefleksyvi, ikisąmoninga. Todėl reiktų atskirti šiuos skirtingus subjektyvybės sluoksnius, visų pirma pabrėžiant, kad leviniškas subjektas nėra vien sąmonė. Kaip teigia Nijolė Keršytė, „Sąmonė – tai jau *aš* [je]. Ji tėra tik tam tikra

<sup>132</sup> Derrida, J. „Violence and metaphysics: an essay on the thought of Emmanuel Levinas“, in *Emmanuel Levinas Critical Assessments of Leading Philosophers*, Katz, C; Trout, L. (eds.), Vol. I: Levinas, Phenomenology and His Critics. New York: Routledge, 2005, p. 137.

<sup>133</sup> Levinas, E. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 117.

subjekto „dalis“ – jo aktyvus buvimo būdas per mąstymą (pažinimą) bei kalbą. Po ja ar iki jos slypi „pats“.<sup>134</sup> Kaip reiktų suprasti šį „patį“? Pirmiausia jis nurodo į subjekto kūniškumą, kuris paženklintas tam tikro pasyvumo, nevalingumo: „Levino aprašomi pasyviu modusu patiriami dalykai, kaip antai nemiga, skausmas, liga, senėjimas, vienoks ar kitoks neįgalumas, subjektą ištinka ne be jo žinios (skirtingai nuo tų, kurie nutinka jo „organizmą“), nors ir be jo valios (ar net prieš jo valią), ir jį paliečia tiesiogiai. Šio tipo patirtys neleidžia subjektui savęs patirti kaip visiškai sutampančio su savimi, kaip savasties, nes tai jį ištinkanti kitybė, kuri tampa jo kūno ar jo egzistencijos dalimi.“<sup>135</sup> Iki sąmonės esantis subjektyvybės sluoksnis pasižymi radikaliu pasyvumu, kuris šiam „aš“ yra ir svetimas, ir savas. Jau čia galima fiksuoti tam tikrą Kito-Tame pačiame principą, nes kūniškas subjektas niekada iki galo negali sutapti su savimi. Šalia aktyvaus, sąmoningo *Aš* yra šis „pats“, kuris, viena vertus, yra tas-pats, kita vertus yra kažkas kita. Kūniškumas priverčia subjektą tam tikra prasme „vilkti“ save patį, savo „patį“ kaip naštą. Sąmonė pasižymi laisve ir spontaniškumu, kūniška egzistencija nurodo į subjektyvumą, kuri yra prieš laisvę, iki laisvės. Levinas kalba apie „pasyvumą, pasyvesnį už bet kokį pasyvumą“, kuris „žymi sąmonei nepriklausančią, ikipatirtinę, taigi iki-apriorinę sferą ir jis nėra veiksmo koreliatas; tai toks prisiėmimas, kuriame kažkas gaunama neimant, priimama be jokio sutikimo.“<sup>136</sup> Tad galima teigti, jog leviniškas subjektas pirmiausia paženklintas šio radikalaus pasyvumo. Tai keičia ir santykio su kitu asmeniu plotmę, nes simetrija galima tik sąmonės lygmenyje. Tačiau iki-sąmoningas subjektas prieš bet kokią santykio simetrijos galimybę pirmiausia yra veikiamas kito, visiškai priklausomas. Tiesa, *Totalybėje ir begalybėje* santykio su kitu asmeniu asimetrija, kuriai įvardinti dažnai pasitelkiama „svetingumo“ sąvoka, dar neįgyja tokio radikalaus pavidalo, kuris pasirodo knygoje *Kitaip nei būtis, arba anapus esmės*, čia santykis su Kitu dažniau apibūdinamas kaip „apsėdimas“, „persekiojimas“, „pakeitimas“, o subjektas vadinamas „įkaitu“. Visos šios formuluotės nurodo, kad subjektas yra veikiamas kito prieš intencionalumą, prieš bet kokį suvokimą: „Sąmonė yra veikiamą prieš susikurdama to, kas artėja jos link, atvaizdą, ji veikiamą, nepaisant jos pačios. Tame išvelgiame persekiojimą; sąmonės užklausimą prieš jos pačios klausimą <...>“<sup>137</sup> Levinas siūlo subjektą mąstyti ne kaip klausiantį centrą – *ego*, ne tą, kuris pirmas klausia, bet kaip visada jau esantį užklaustą. Taip pereinama nuo subjektyvybės kaip *Aš* prie *mane*. Kaip teigia Keršytė: „Santykiyje su kitu veikia ne *ego*, ne *aš* [*je*], bet *moi* – kaltininkinis „aš“, į kurį kreipiasi kitas asmuo, kuris jį

---

<sup>134</sup> Keršytė, N. „Kitas tame Pačiame ar priešais tą Patį (J. Derrida ir E. Levinas)“, *Athena*, 2008, t. 4, p. 62–104 (81)

<sup>135</sup> Ten pat, p. 83.

<sup>136</sup> Ten pat, p. 83.

<sup>137</sup> Levinas, E. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 102.

užklausia, kuris jo prašo ir kuris netgi jį persekioja <...> Susitikdamas kitą, „aš“ tampa pažeidžiamas, jautrus ir kartu *negalintis neatsakyti*, negalintis nereaguoti į kito kreipimąsi, prašymą. Taip iškyla visai nauja, iki tol filosofijoje negirdėta subjektyvybės prasmė: būti subjektu – tai ne būti visa ko pagrindu (*sub-jectum*), o būti tuo, kuris privalo viską pakelti (*su-porter*) kaip našta, kuri ant jo gula ir kuriai jis yra pajungtas (*a-ssujetti*), atiduotas, pašvęstas.<sup>138</sup> Tad Levino minimas pasyvumas „pasyvesnis už bet kokią pasyvumą“ nereiškia visiško neveiknumo, o atvirščiai – užkrauna atsakomybę, įpareigoja. Šiame pasyvume užsimezga subjektyvybė: „Etikoje, suprastoje kaip atsakomybė, susimezga pats subjektyvybės mazgas.“<sup>139</sup> Anot Levino, nėra taip, kad pirmiau būtų savarankiškas, izoliuotas subjektas, kuris tik po to galėtų prisiimti atsakomybę. Atsakomybė, pasak Levino, yra tarsi pačios subjektyvybės principas – subjektas yra atsakomybės „mazgas“, jis sudarytas kaip jos vyksmas. Tai ir yra Kito-Tame pačiame struktūra: „Kitas tame pačiame, apibrėžiantis subjektyvumą, yra to paties, trikdomo kito, nerimastingumas.“<sup>140</sup> Dar kitaip Levinas tai įvardina kaip „apsėdimą“, subjektyvybė yra „apsėsta atsakomybių, kurios nekilo iš „visiškai laisvų“ subjekto sprendimų, apkaltinta savo nekaltume <...>“<sup>141</sup> Prieš siekdamas objekto, pirmiausia subjektas yra pats siekiamas kito, negana to, šis apverstas intencionalumas Levino apibūdinamas kaip „apsėdimas“, taigi subjektas ne tik siekiamas, jis jau visada pasiektas kito pačioje savo gelmėje. Jis jau yra Kito įkaitas – iš pažiūros turintis tam tikrą autonomiją ir nesutampantis su Kitu, tačiau neturintis savęs kaip savo nuosavybės, ne tik priklausomas nuo Kito, bet galiausiai priklausantis jam. Visi Levino siūlomi įvaizdžiai atmeta izoliuoto, monolitiško *Aš* vaizdinį ir bando pasiekti šio *Aš* pamatą, pažvelgti į jo „priešistorę“, kur subjektyvybė aptinkama ne kaip griežta tapatybė, o kaip buvimas tik dėka kito, „vienas-kitam“, tapatybė galima tik kaip Kito – Tame pačiame procesualumas, vyksmas. Leviniškas subjektas ne tiesiog yra, jis „vyksta“ kaip nuolatinis atsakas į iš kito ateinantį užklausimą, jis „vyksta“ kaip begalinė atsakomybė. Čia vėl susiduriame su „kitaip nei būties“ logika: „Ego nėra tik esinys, apdovanotas tam tikromis savybėmis, vadinamomis moralinėmis, kurias jis turėtų kaip substancija turi atributus <...> Jis yra esinys, perleidžiantis save patį, ištuštinantis save iš savo paties buvimo, išverčiantis save laukan ir, jei galima taip pasakyti, tai ir yra „kitaip nei būties“ faktas.“<sup>142</sup> Tad subjektas pirmiausia yra nuolatinis at-sakymas, nuolatinis „vertimasis laukan“. Jis galimas tik kaip nuolatinė iš kito ateinančio poveikio – „klausimo“, „kaltinimo“ ir mano atsakymo cirkuliacija. Tačiau atsakomybė čia suprastina ne griežtai moraline prasme, jau minėta, kad Levinas

<sup>138</sup> Keršytė, N. „Kitas tame Pačiame ar priešais tą Patį (J. Derrida ir E. Levinas)“, *Athena*, 2008, t. 4, p. 62–104 (84)

<sup>139</sup> Lévinas, E. *Etika ir begalybė*. Vilnius: Baltos lankos, 1994, p. 98.

<sup>140</sup> Levinas, E. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 25.

<sup>141</sup> Ten pat, p. 112.

<sup>142</sup> Ten pat, p. 117.

savo filosofija nesiekia pagrįsti etikos. Analizuojant jo subjektyvybės sampratą irgi krinta į akis, kad etinė perspektyva čia peržengia bet kokią moralinę reikšmę – etinė dimensija ryškėja kaip pamatas, esantis iki bet kokios reflektuotos moralės, net iki laisvės, bet kokios galimybės rinktis. Tad Levino siūloma „etika“ čia nepanaši į jokią moralės teoriją, nes kalba apie iki-moralinį subjektyvybės pagrindą, kuris paradoksaliu būdu pasirodo visiškai ne „etiškas“ – Kitas laiko mane įkaitu prieš bet koki įmanomą mano sprendimą. Kaip pastebi Marionas, komentuodamas levinišką įkaito sampratą, „Etika prasideda, kai laisvė rinktis baigiasi ir kuomet, tai, kas neatšaukiama, yra pirmiau už mane.“<sup>143</sup>

Viena vertus, Levino siūloma subjekto kaip absoliučiai atsakingo iki laisvės rinktis įkaito samprata gali pasirodyti pernelyg radikali. Tačiau, ar negalima būtų šios absoliučios atsakomybės apraiškų aptikti patirtyje? Ar kur nors šis „priešistorinis“ subjektas iškyla į paviršių? Keršytė tokią subjektyvybės struktūrą išvelgia pasirodant Kito kančios akivaizdoje : „Aprašydamas etinį santykį, Levinas apeliuoja į tam tikrą patirtinį spontaniškumą, kai aš negaliu abejingai praeiti pro kenčiantįjį, nosisukti nuo stokojančiojo, negaliu neatsakyti į mane besikreipiančiam ir prašančiam kitas asmeniui, nes mane kūniškai sukrečia jo kančia <...> visu savo kūnu staiga pajutus kito kančią, atsakomybė mane ištinka man to visai nesiekus, prieš mano valią dažnai mano nenaudai ir žeidžia, traumuoja išsviesdama mane iš savęs, versdama išsižadėti savęs, pajungdama kitam asmeniui.“<sup>144</sup> Minėtos patirtys atskleidžia, jog Levino siūloma absoliučios atsakomybės idėja nėra tik gryna spekuliacija. Esama patirčių, kuriose atsakomybės reikalavimas iškyla absoliučiai, nepaneigiamai taip nurodydamas ir į Levino siūlomą asimetrijos idėją. Šiose patirtyse veikia ne sąmonė, ne *ego*, o „visas kūnas“, paženklintas kraštutinio pasyvumo „pasyvesnio už bet koki pasyvumą“. Sąmonė visuomet vėluoja – ji gali tik konstatuoti jau įvykusį faktą, jau patirtą „traumą“, tačiau pirmiausia atsakomybė „ištinka“ subjektą iki reflektyvumo, ji „traumuoja“ beveik tiesiogine šio žodžio prasme, prie jos nepriartėjama neutraliai ir jau apskaičiavus, kiek reikėtų, kiek norėčiau, galėčiau būti atsakingas. Visi tokie skaičiavimai reikalingi ir, ko gero, neišvengiami, tačiau jie įmanomi tik vėliau. Pirminė atsakomybės patirtis labiau panaši į Levino minimus apsidimą, persekiojimą, kurio nepasirinkau ir nenoriu, bet kuris pirmas mane pasirinko ir „ištiko“. Svarbu ir tai, kad ši atsakomybė paženklinta tam tikro nepaneigiamumo – jos neįmanoma nusikratyti, neįmanoma neatsakyti kitam, nes neatsakymas jau yra atsakymas. Net ir paneigus kito pirmenybę, ji niekur nedings, o tik „apsės“ dar labiau ir ims persekioti kaip sąžinės balsas. Tiesa,

---

<sup>143</sup> Marion, J.-L. „A note concerning the ontological indifference“, in *Emmanuel Levinas Critical Assessments of Leading Philosophers*, Katz, C; Trout, L. (eds.), Vol. I: Levinas, Phenomenology and His Critics. New York: Routledge, 2005, p. 322.

<sup>144</sup> Keršytė, N. „Kitas tame Pačiame ar priešais tą Patį (J. Derrida ir E. Levinas)“, *Athena*, 2008, t. 4, p. 62–104 (94).

santykio asimetriją įmanoma išvelgti ir ne tokiose dramatiškose patirtyse, Levinas kalba apie negalėjimą tylėti veido akivaizdoje, tokia patirtis tarytum patvirtina, jog veidas nėra matomas, pirmiausia jis kalba ir verčia atsakyti, tačiau privalomas atsakymas, anot Levino, jau yra atsakomybė: „Tačiau *sakymas* reiškia, kad, atsidūręs priešais veidą, aš ne tiesiog jį stebiu, aš jam atsakau. <...> Sunku tylėti kito akivaizdoje. <...> Turime apie ką nors kalbėti, nesvarbu, apie lietų ar gerą orą, tačiau kalbėti, atsakyti jam [*répondre à*] ir jau atsakyti už jį [*répondre de*].“<sup>145</sup> Veidas trikdo, jis priverčia „verstis laukan“, veido akivaizdoje iš tiesų galima pasijausti įkaitu. Asimetriją, pasak Levino, galima išvelgti ir visiškai banalioje situacijoje: „<...> mano ką tik atlikta veido analizė, parodanti kito asmens viršenybę bei vargą ir mano pavaldumą ir turtingumą, yra pirminė. Ji yra visų žmogiškų santykių prielaida. Jei taip nebūtų, nesakytume stovėdami priešais atviras duris: „Po Jūsų, pone!“ Tą pirminį „Po Jūsų, pone!“ aš ir mėginau aprašyti.“<sup>146</sup> Šis pavyzdys gerai iliustruoja santykio asimetriją kaip „pakeitimą“, „vienas-kitam“ principą – jis nurodo, jog socialinė erdvė nėra vientisa, simetriška, ji nepaklūsta būties dėsniams ir atviros durys dar nereiškia, jog jos atviros man. Kitas asmuo yra tarsi įtrūkis būtyje, jis tampa gravitacijos centru ir verčia pirmiausia būti jam, užleisti save, atidėti savo buvimą. Levinas siūlo *Aš* kaip teigimą, *Aš* kaip visa ko centro postulavimą, pakeisti „Štai aš“ (*me voici*) – savimi kaip stovėjimu Kito akivaizdoje, atsakymu, nurodančiu, jog apverčiama buvimo kryptis ir subjektas išcentruojamas, iš centro *Aš*, virsta antru, prisistatančiu kvietimui ir įpareigojimui: „Pati subjekto subjektyvė <...> yra (prieš „yra“ ontologine prasme) kitam: „*me voici*“ – tai yra, „Štai aš, Jūsų paslaugoms.“<sup>147</sup> Žinoma, tokie pavyzdžiai nėra joks santykio asimetrijos „įrodymas“, reikia prisiminti, kad Levinas ypač vėlesnėje kūryboje vengia kalbėti apie Kitą kaip patiriamą, tad nereiktų tikėtis kur nors grynų pavidalu apčiuopti Levino aprašomos absoliučios atsakomybės patirtį. Visgi, kaip pastebi Keršytė, Levinas „samprotauja fenomenologinio, o ne spekuliatyvaus mąstymo perspektyvoje. Dalykai, apie kuriuos jis kalba, yra mums visiems prieinami kasdieniame gyvenime.“<sup>148</sup> Manytume, kad taip Levinas išryškina plotmę, kurios nepastebi **Husserlis**, likdamas transcendentalinės fenomenologijos ribose: realioje susitikimo situacijoje įmanomas asimetriškas santykis su kitu asmeniu, santykis, kuriame Kitas pasirodo ne kaip kitas subjektas, transcendentalinės sąmonės egzempliorius, bet kaip atveriantis vertikalią, asimetrišką plotmę, veikiantis „subjektą“ dar iki jo subjektiškumo, aprašomo transcendentalinėmis kategorijomis.

---

<sup>145</sup> Lévinas, E. *Etika ir begalybė*. Vilnius: Baltos lankos, 1994, p. 89.

<sup>146</sup> Ten pat, p. 90.

<sup>147</sup> Dudiak, J. *The Intrigue of Ethics*. New York: Fordham University Press, 2001, p. 334.

<sup>148</sup> Keršytė, N. „Kitas tame Pačiame ar priešais tą Patį (J. Derrida ir E. Levinas)“, *Athena*, 2008, t. 4, p. 62–104 (94)



Kalbėdamas apie subjektyvybės sąrangą, Levinas bando apibūdinti bendriausią jos principą, kuris ryškiausiai pasirodo etinėje, žmogiškų santykių dimensijoje, ir ji, be abejo, lieka svarbiausia. Tačiau Levino visa apimanti etinė vizija neišsitenka tik šioje erdvėje, ir ypač knygoje *Kitaip nei būtis, arba anapus esmės*, atsakomybė suprantama ne vien tik griežtai moraline prasme, bet kaip atsakymas, kurio reikalauja visa kitybė, viskas, kas nėra subjektas. Levinas teigia: „Savastis yra *sub-jectum*; ji yra slegiama visatos svorio, atsakinga už viską.“<sup>149</sup> Žinoma, tai skamba labai radikaliai. Kita vertus, ar nėra subjektas atsakingas už viską, bent jau ta prasme, kad viskam, kas yra kita, turi atsakyti – pirmiau už bet kokį *ego* klausimą, pirmiau už *cogito* yra viso pasaulio kitybė, kuri vienaip ar kitaip kreipiasi į subjektą, visa visata gula ant subjekto pečių, reikalaudama atsakymo. Žinoma, atsakomybę įvardijus tik kaip atsakymą, t. y. niekaip neapibrėžtą reagavimą į visada jau esančio pasaulio „kreipimąsi“, ji tampa tik banalus faktas – subjektas visada yra vėlesnis už pasaulį, taigi viskas, ką jis daro, yra kažkoks „atsakymas“ visatai. Tačiau ar nebuvo šis banalus faktas užmirštas filosofijos istorijoje? Ar nebuvo užmiršta, kad mąstantysis negimsta kartu su pasauliu, kad jis niekada nėra pirmas ir niekada nėra centras? Tad atsakomybė net jei ir suprasta ne griežtai moraline-etine prasme, o tik kaip neapibrėžtas atsakymas viso pasaulio kitybei, neišvengiamai kreipia į etinę prasmę jau vien tuo, kad nurodo kitybės pirmenybę žmogiškosios laisvės atžvilgiu. Anot Levino, nereiktų atsakomybės matuoti laisve, nes atsakomybė visuomet pirmesnė už laisvę kaip pasaulis, reikalaujantis atsakymo, įsitraukimo visuomet pirmesnis už subjektą: „Mes buvome pripratinti mąstyti iš *ego* laisvės pozicijų – tarsi būtume matę pasaulio sukūrimą ir galėtume būti atsakingi tik už pasaulį, kilusį iš mano laisvos valios.“<sup>150</sup> Levinas, kalbėdamas apie absoliučią atsakomybę kaip subjektyvybės sąrangos principą tarsi bando apversti visą Vakarų mąstymo tradiciją ir pažvelgti į subjekto problemą iš kitos pusės, iš kitybės transcendencijos. Taip etinė dimensija tampa pamatine ir šioje perspektyvoje subjektas yra ne tiek mąstantis, klausiantis ar būnantis, kiek atsakingas, atsakantis – Kitas-Tame pačiame.

### 3.2. Kitas kaip *maître*.

Prie santykio asimetrijos idėjos galima būtų prieiti ir iš kitos pusės: kitą asmenį Levinas kai kur įvardina žodžiu *maître*. Jis išreiškia įvairaus pobūdžio viršenybę: jį galima būtų versti kaip „mokytojas“, „viešpats“, „vyresnysis“, „meistras“, „valdovas“. Kito-Tame pačiame paradoksas atskleidžia, jog kitas neatskiriamas nuo subjektyvybės sąrangos, čia santykio asimetrija atsiskleidžia

---

<sup>149</sup> Levinas, E. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 116.

<sup>150</sup> Ten pat, p. 122.

radikaliu, bet kartu ir labai subtiliu būdu, tačiau ką Levinas turi omenyje kitą asmenį tiesiai šviesiai pavadindamas *maître*? „Nežudyk!“ yra pirmasis veido žodis. Tačiau tai priesakas. Veido apraiškoje glūdi prisakymas, tartum man kalbėtų vyresnysis [*maître*].<sup>151</sup> – pirmiausia pabrėžtina, kad Levino akcentuojama Kito viršenybė nėra ontologinė ar empirinė, ji nesiremia jėga. Atvirkščiai, Kitas turi galią įsakyti dėl savo bejėgiškumo, vargo, kuris pasirodo pamatiniame veido nuogume – beginklėje išstatoje galimam smurtui: „Veido oda lieka nuogiausia, labiausiai apnuoginta <...> Ir labiausiai apnuoginta: veide yra esmiškas vargas [*pauvreté*]. To įrodymas – šį vargą mėginame slėpti pozomis ir laikysena.“<sup>152</sup> Kitas yra viršesnis ne įsitvirtinimo būtyje prasme, o buvimu anapus būties ar virš jos, nes veido nuogumas rodo, kad Kitas nesiekia niekaip jėga įtvirtinti savo buvimą. Turbūt todėl dažniausiai veido nuogumą bandoma slėpti išraiškomis, kurios liudija jėgą ir autonomiją, savipakankamumą. Taip yra užmaskuojamas pirmapradis veide atsiskleidžiantis bejėgiškumas ir vargas.

Etinis santykis yra santykis su absoliučiu veido nuogumu, kuris įsako iš savo kitybės aukščio radikaliu bejėgiškumu – negalima žudyti bejėgio, negalima naudoti jėgos prieš tą, kuris nėra jėgos santykių plotmėje. Tai absoliutus įsakymas, nes jis kyla ne iš jėgos viršenybės, o iš viršenybės kaip absoliutaus jėgos paneigimo. Santykio asimetrija čia pasireiškia tuo, kad Kitas duoda tokį įsakymą, kuriam neįmanoma pasipriešinti, nes net jei sunaikinamas veidas, bylojantis „Nežudyk!“, neįmanoma sunaikinti, paneigti paties bylojimo, nes jis visiškai nepavaldus jėgos kaip savęs įtvirtinimo buvime dėsniams. Veidas ne todėl įsako, kad liepia, tai yra – jėga teigia savo buvimą, bet todėl, kad liepia, bylodamas savo prasme: „Veidas yra tai, ko negalime žudyti ar bent jau tai, ko *prasmė* yra: „nežudyk“.“<sup>153</sup> Šis įsakymas suprastinas plačiaja prasme, kaip draudimas naikinti kitybę, ją redukuojant į save: „Neredukuok manęs – nepriklausomos, laisvos valios – į save ir reikšmes, kurios prasideda tavyje“.<sup>154</sup>

Veidas ne tik įsako, bet ir teisia. Ankstesnėje dalyje jau minėjome, kad veide pasirodanti begalybė matuoja, vertina mane. Veidas atskleidžia pirminę laisvo *Aš* sąlyčio su kitybe struktūrą – mano laisvė neišvengiamai neigia kitybę. Ir šią tiesą parodo tik Kito laisvė, kuri yra kliūtis laisvojo *Aš* žygiui – Kito laisvė teisia manąją, nes tik Kito akivaizdoje *Aš* supranta, jog yra netobulas, kaltas. Anot Levino, būtent čia gimsta *logos*. Kitas pirmiausia pažadina *logos* galią tuo, kad teisia *ego*, priverčia jį pateisinti savo buvimą. *Logos* pradžia nėra neutralus teorinis interesas – tai jau išsiskleidusi *logos*

---

<sup>151</sup> Lévinas, E. *Etika ir begalybė*. Vilnius: Baltos lankos, 1994, p. 89.

<sup>152</sup> Ten pat, p. 86.

<sup>153</sup> Ten pat, p. 87.

<sup>154</sup> Dudiak, J. *The Intrigue of Ethics*. New York: Fordham University Press, 2001, p. 63.

forma. Tačiau pirminis impulsas kalbėti, pažinti kyla iš santykio su Kitu asimetrijos – būtinybės pasiteisinti kitybės akivaizdoje: „*Logos* faktas jau nurodo kito buvimą, net jei kitas ir nėra nurodomas pačiame *logos*, tai kitas, kuris jau užklausė manąjį *mėgavimąsi* ir pareikalavo manęs kalbos, kuri siekia save pateisinti <...>“. <sup>155</sup> Čia santykio su Kitu asimetrija atsiskleidžia dar vienu aspektu – Kitas pasirodo kaip mokytojas, tas, kuris padaro įmanomą kalbą, mąstymą ir pažinimą.

Jau minėta, kad totalizuojančioje perspektyvoje pažinimas yra kitybės naikinimas, žudymas. Tačiau Levinas neatmeta pažinimo schemas kaip visiškai klaidingos ir nesiūlo jos pakeisti kita. Jis tik bando parodyti, kad pažinimas yra labai ribota prieiga prie tikrovės ir ji nėra pirminė, t. y. pažinimas skleidžiasi kur kas pamatiškesnio santykio su Kitu pagrindu. Tikrumas, kurio siekia pažinimas kyla ne iš pažįstančiojo ir ne iš tarpininkaująčiojo *logos*. Tikrumas, anot Levino, yra įmanomas, nes yra Kitas. Tačiau kitas ne kaip *ontos*, kurio kitybė yra tik sąlyginė, nes skleidžiasi būties visumos horizonte, o visiškai Kitas, esantis aukščiau ir pirmiausia reikalaujantis teisingumo, o ne tiesos, priverčiantis *ego* klausti, pažadinantis jį iš savipakankamo buvimo snaudulio. Pirminis klausimas yra ne ontologinis, o etinis „Būties prasmės klausimą todėl sudaro ne „kodėl yra kažkas, o ne Niekis“, o „ar būdamas aš nežudau?“ <sup>156</sup> Tačiau tai jau yra klausimas, ėjimas anapus savęs ir bandymas suprasti – šiame klausime gimsta pati pažinimo kaip klausinėjimo galimybė.

Kitas grindžia pažinimą ir ta prasme, kad tik kitybė yra pirminė objektyvumo prielaida. Kitas įgalina patį objekto atsiradimą, nes jis iš amorfiškos, neartikuluotos ir bereikšmės būties masės sukuria pasaulį, kuriame įmanoma orientuotis, kuris gali turėti reikšmę ir būti pažintas: „Kito buvimas išsklaido faktų anarchijos kerus: pasaulis tampa objektu. Būti objektu, būti tema reiškia būti tuo, apie ką galima kalbėti su kažkuo <...>“. <sup>157</sup> Pažinimas, anot Levino, yra įmanomas tik dėka susitikimo su Kitu, kuris atskleidžia pasaulį kaip ne vien tik mano pasaulį – objektus konstruojančio žvilgsnio prielaida yra Kito žvilgsnis į mane, reiškiantis, kad tikrovė gali ir turi būti komunikuojama, ja turi būti „pasidalinta“. Kitas įgalina pasaulio reprezentaciją kalboje, tai jis išmoko *ego* kalbėti, atveria pasaulį kaip galimą temą, objektą. Jis yra mokytojas *par excellence*, mokantis ne kaip naudotis mąstymu, bet jį įsteigdamas, pažadinantis mano dėmesį: „Tematizacija kaip kalbos darbas, kaip *veiksmas*, kurį mokytojas atlieka mano atžvilgiu, nėra mįslinga informacija, bet kvietimas, adresuotas mano dėmesiui <...> Mintis gali tapti aiški tik tarp dviejų <...> pirminis mokytojo mokymas yra pats mokytojo

---

<sup>155</sup> Ten pat, p. 127.

<sup>156</sup> Šerpytytė, R. *Nihilizmas ir Vakarų filosofija*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2007, p. 296.

<sup>157</sup> Levinas, E. *Totality and Infinity*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1979, p. 99.

buvimas, iš kurio kyla reprezentacija.“<sup>158</sup> Vertikali kitybės plotmė grindžia horizontalią totalybės santykių plotmę, nes totalybei būtina kalba kaip universalizacijos instrumentas, tačiau kalba gimsta iš pašnekovo. Kitas yra pažintinio santykio šaltinis ir galutinis tikslas, anot Levino, giliausia pažinimo struktūra yra kitybės ilgesys. Jei nebūtų Kito, tiesa neturėtų jokios prasmės. Būtų neįmanoma kažką pažinti, tematizuoti. Be kito atveriamos išorės negalėtų būti ir žvilgsnio į išorę, negalėtų būti ir kalbos ženklinančio, reprezentuojančio veiksmo. Viskas paskęstų savipakankamos būties imanencijoje.

Santykio su Kitu asimetrija grindžia mąstymą kaip pažinimą ir kita prasme: kažką pažinti reiškia prieiti prie jo ne tiesiogiai, bet per tarpininką – *logos*. Pažinimas reikalauja neutralios erdvės, mąstymo lauko, kuriame viskas galėtų susitikti per „trečiąjį“, kuris pašalintų Kito viršenybę ir įgalintų jį pažinti kaip Tą-patį. Pažinti ir reiškia rasti kitame tai, kas atitiktų pažįstantįjį. Tačiau, kad įvyktų toks atitikimas, reikalinga atitikimo „vieta“, neutrali erdvė – *logos*. Tai ir yra filosofija kaip ontologija: „Vakarų filosofija dažniausiai būdavo ontologija: kito redukcija į tą patį vidurinio, neutralaus nario pagalba, kuris užtikrintų būties suprantamumą.“<sup>159</sup> Tačiau iš kur kyla pati neutralaus „trečiojo“ idėja? Trečiojo, per kurį galėtų susitikti *Aš* ir kitas ir kuris įgalintų tam tikrą jų tarpusavio simetriją – suprantamumą. Pasak Levino, *logos* principas tik atkartoja etinį „trečiojo“ Kito principą. Būtent trečiasis – Kito kitas, įsteigia *logos* plotmę, nes „neutralizuoja“ absoliutų Kito dominavimą *Aš* atžvilgiu. Čia svarbu atkreipti dėmesį, kad santykio asimetrija, nors, anot Levino, yra pirminė struktūra, tačiau realiame gyvenime ji turi būti ir yra nuolat „išlyginama“. Jei yra ne tik Kitas, esantis priešais, bet ir kitas pastarojo atžvilgiu, būtina „matuoti“ kitybę, reguliuoti savo santykius su ja, nes negalima atiduoti visko Kitam, kuris nėra vienas: „Tarp nepalyginamų turi būti teisingumas, todėl reikia lyginti, tai, kas nepalyginama <...>“<sup>160</sup> Taip pat būtina pasilikti kažką ir sau, nes *Aš* irgi yra Kito kitas. Taigi čia Kitas ne tik kaip esantis priešais, bet ir esantis greta ar toliau, padaro galimą *logos* – neutralaus mąstymo erdvę, kurioje įmanomas objektyvumas, o pirminė objektyvumo struktūra remiasi šia etine patirtimi. Jeffrey Dudiakas tai apibendrina šitaip: „<...> objektyvumo sandara ir *logos* nėra kažkokio a priori įšaknytumo ar dalyvavimo bendrame, neasmeniškame, neutraliame *trečiajame naryje* pasekmė, o yra tarpasmeninis efektas mano asimetrinio santykio su kitu, kai šis santykis yra įgyvendinamas visuomet jau *trečiojo asmens* įtakoje.“<sup>161</sup> Taigi pati totalizuojančioje perspektyvoje atsirandančio santykio simetrijos galimybė yra tik pirminio etinio santykio asimetriškumo rezultatas – mąstymas kaip

---

<sup>158</sup> Ten pat, p. 100.

<sup>159</sup> Ten pat, p. 43.

<sup>160</sup> Levinas, E. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 16.

<sup>161</sup> Dudiak, J. *The Intrigue of Ethics*. New York: Fordham University Press, 2001, p. 129.

*logos* galimas tik todėl, kad pasaulis turi būti pasidalintas su Kitu ir su Kito kitu, tačiau pirmenybę čia vis tiek turi kitybė. Žinoma, to nereiktų suprasti kaip kažkokio „chronologinio“ pirmumo, tarsi santykio asimetrija galėtų būti anksčiau ar atskirai nuo racionalaus jos subalansavimo, visuomet įvykstančio realiame socialiniame gyvenime, Levinas veikiausiai akcentuoja prasminį pirmumą – tai, kad simetriškas santykis savo prasmę semiasi iš asimetriško<sup>162</sup>.

Taigi asimetrija Levino filosofijoje pasirodo ir pačioje subjektyvybės sąrangoje kaip Kito-Tame pačiame struktūra ir platesniame kontekste – kaip teisingumo, santykio pirmenybė *logos* plotmės atžvilgiu, arba etinio įpareigojimo pirmenybė tiesos atžvilgiu. Praeitame skyriuje buvo aptarta, kaip begalybė atveria išorę, čia išryškėja begalybės atveriamą aukščio plotmę.

### **3.3. Marionas: subjektas kaip adonné ir interloqué.**

Kaip subjektyvumą supranta Marionas, koks jos ryšys su leviniškąja subjekto samprata ir kokių būdu saturuoto fenomeno samprata leidžia kalbėti apie santykio asimetriją jo filosofijoje? Kaip matėme, Levinui svarbiausia yra santykio su kitu asmeniu asimetrija, o Marioną domina bendresnė intencionalumo apvertimo problema<sup>163</sup>, nes santykis, ir juolab santykis su Kitu, nėra pirminis jo rūpestis. Jau aptarta, kaip Mariono filosofijoje saturuotas fenomenas neišsitenka intencijos-intuicijos, *noesis-noema* schemeje. Intuicijos perteklius kaip paties fenomeno, jo kitybės apsimėškimas suardo atitikimo principą ir *Aš* jau nėra diktuojantis fenomenalumo sąlygas, o sąmonės objektas neturi jų atitikti. Atvirkščiai, subjektas virsta tuo, kuris turi prisitaikyti prie saturuoto fenomeno ir jo fenomenalumo pobūdžio. Mąstymas prasideda vėliau už fenomeno pasirodymą ir žymiai vėliau už intuicijos duotumą. Tačiau kaip tuomet apibūdinti „subjekto“ santykį su gryna fenomeno saviduotybe? Galutiniu fenomenalumo horizontu laikant duotumą, subjektas iš mąstančiojo ir konstituojančio objektą, virsta gavėju: „Gavėjas yra pirmapradiškesnis nei *res cogitans*, nes „esu paveiktas“ yra pirmiau nei „aš mąstau“. Marionas pastebi, kad „fenomenologinė privilegija“ priimti tai, kas ateina per pojūčius, kuria pirmiausia gavėją. Ši privilegija gavėją daro antru fenomeno atžvilgiu: jis pasirodo, gimsta, atsiranda tik po/dėl fenomeno duotumo.“<sup>164</sup>

<sup>162</sup> Keršytė, N. „Kitas tame Pačiame ar priešais tą Patį (J. Derrida ir E. Levinas)“, *Athena*, 2008, t. 4, p. 62–104 (95)

<sup>163</sup> Levinas taip pat nemažai kalba apie intencionalumo apvertimą, pasinaudodamas šia fenomenologinės patirties struktūros transformacija jis aprašo ir santykį su kitu asmeniu. Vis dėlto manytume, kad ne pati ši struktūra, o santykio su kitu asmeniu prasmė yra Levino apmąstymų centre.

<sup>164</sup> Bartkienė, I. *Kitas kaip ikonos fenomenas Jeano-Luco Mariono filosofijoje. Daktaro disertacija*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2016, p. 113.

Vienintele fenomenalumo sąlyga laikant duotumą, Mariono siūloma fenomenologija siekia tyrinėti pačius fenomenalumo pakraščius. Taip reformuota fenomenologija reiškia radikalų subjekto statuso pakeitimą, gal net savotišką jo „mirtį“<sup>165</sup>. Subjektas iš *Aš*, taigi fenomenalumą steigiančios figūros, virsta į *mane* – paveiktąjį, priimantįjį, apdovanotąjį. Inga Bartkienė taip apibendrina Mariono aprašyto subjektiškumo statusą: „Kitas duodančios intuicijos „polius“ – tai pasyvus *priėmėjas* (*attributaire, récepteur*), *gavėjas* (*destinataire, donataire*), *liudytojas* (*témoin*), *pacientas* (*patient*), [*teismo*] *sekretorius*, *raštvėdys* (*greffier*), *vartininkas*, *pašauktasis* (*interloqué*), *apdovanotasis* (*adonné*). Kiekvienas vardas apibūdina iš esmės tą patį „veikėją“, tik įvardija kitą jo aspektą.“<sup>166</sup> Taigi Marionas siūlo daugybę palyginimų, išryškinančių naujojo subjekto santykį su saturuotu fenomenu. Tačiau kaip apibūdinti patį intencionalumo apvertimo procesą? Kokiu būdu *Aš* tampa *mane*? Tam apibūdinti Marionas pasitelkia ekrano, prizmės pavyzdžius: „<...> nematomas, bet priimamas duotumas yra projektuojamas ant *l'adonné* (ar sąmonės, jei kam labiau patinka) kaip ant ekrano; visa to, kas duota jėga, kyla iš šio susidūrimo su ekranu, kuris iš karto sukelia dvigubą regimumą. (a) Žinoma, pirmiausia <...> galima būtų įsivaizduoti prizmę, kuri sustabdo iki tol nematomą baltą šviesą ir ją sulaužo į elementariųjų spalvų spektrą, spalvų, kurios galiausiai tampa matomos <...> (b) Bet iš to, kas duota, kylantis regimumas tuo pat metu sukelia ir *l'adonné* regimumą. Iš tiesų *l'adonné* savęs nemato, prieš priimdamas to, kas duota, poveikį.“<sup>167</sup> Kitaip sakant, sąmonė jau nėra nukreipta į savo „objektą“ ir nesiekia jokios koreliacijos, anot Mariono, prieš bet kokią sąmonės intencionalumo galimybę yra intuicijos saviduotybė, kurios šviesoje tik ir pasirodo pati sąmonė. Taip Mariono radikali redukcija iki duotumo perkeičia ir redukcijos atlikėją: jei fenomenu gali virsti visa, kas duota, kas tuomet lieka iš *Aš*? Tikrai nelieka jo kaip sąmoningo *ego*, matuojančio fenomenalumo lauką savo gebėjimu konstituoti objektus. Marionas, siūlydamas įvykdyti redukciją iki duotumo, priveda fenomenologiją iki radikalaus subjekto sampratos perkeitimo būtinybės – į pirmą vietą iškeliant patį fenomeną, *ego* praranda savo savastį: „<...> fenomenui duodant *save* iš savęs paties – *ego* privalo atsisakyti visų transcendentalinių pretenzijų. <...> *L'adonné* ne pažeidžia redukciją į duotį, bet ją patvirtina perkeldamas *savastį* iš savęs paties į fenomeną.“<sup>168</sup> *Aš* tampa apdovanotuoju, nes priimant į fenomenų lauką viską, kas duota, subjektas praranda savo „karališką transcendentalų statusą“ – tai, kas duota, niekaip nuo jo nepriklauso,

<sup>165</sup> Westphal, M. „Vision and voice: Phenomenology and theology in the work of Jean-Luc Marion“, in *Self and Other: Essays in Continental Philosophy of Religion*, Ed. Long E. T. Dordrecht: Springer, 2007, p. 130.

<sup>166</sup> Bartkienė, I. *Kitas kaip ikonos fenomenas Jeano-Luco Mariono filosofijoje. Daktaro disertacija*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2016, p. 111.

<sup>167</sup> Marion, J.-L. *In excess*. New York: Fordham University Press, 2002, p. 50.

<sup>168</sup> Ten pat, p. 48.

atvirkščiai, *l'adonné* yra „tas, kuris *gauna* save iš to, ką gauna.“<sup>169</sup> Geriausiai šį paradoksą atskleidžia kūno fenomenas, kuris visiškai tiesiogiai duoda subjektui jo *ego*, savastį, įteikia jam jį patį<sup>170</sup>. Tačiau visi fenomenai, anot Mariono, duoda *adonné* jį patį, negalime aptikti jokio „paties“ iki ir nepriklausomai nuo to, kas duota, poveikio jam.

Čia Mariono siūloma subjektyvybės struktūra labai primena Levino aprašytą Kito-Tame pačiame struktūrą. „Subjektyvybės mazgas“ užsimezga pirmapradžėje akistatoje su kitu, Levino filosofijoje susidūrimas su kitu aprašomas kaip etinis santykis – kitas asmuo yra neįveikiama „etinė“ kliūtis, išryškinanti pačios subjektyvybės kontūrus – pirmiau nei savimonė, yra sąžinė, pirmiau nei *Aš*, yra Kitas-Tame pačiame. Mariono siūlomas *l'adonné* labai panašiai nurodo kitybės pirmenybę kaip steigiančią pačią subjektyvbę: *l'adonné* pasirodo tik susidūrime su kitybės saviduoptybe. Subjektyvybė tampa įžiūrima tik šiame susidūrime, ji jau nėra centras, iš kurio siekiama kito, bet gauna ne tik fenomeno pasirodymą, bet ir savo paties pasirodymą iš to, kas duota, savasties. Pirmiau nei „aš mąstau“ yra „esu paveiktas“, pirmiau nei *Aš* visada yra *mane*. Abu filosofai mąsto subjektyvbę kaip visada jau veikiamą kito, o ne savarankišką, izoliuotą sąmonę.

Marionas, galutiniu fenomenalumo horizontu laikydamas duotumą, kalba apie intencionalumo apvertimą kaip bendrą principą, galiojantį visiems fenomenams. Tačiau kaip šis principas pasirodo kito asmens fenomeno, arba saturuoto ikonos fenomeno, atveju? Jau minėta, kad veide nėra, ką matyti, ar tiksliau, nėra nieko objektiško: „<...> į ką mes žiūrime kito žmogaus veide? Ne jo ar jos burną, nors ir labiau išraiškingą nei kitos kūno dalys, bet akis – ar tiksliau tuščius žmogaus akių vyzdžius, jų juodas skyles, atveriančias tamsią akių tuštumą. Kitaip sakant, veide susitelkiame į vienintelę vietą, kurioje nėra, ką matyti.“<sup>171</sup> Veidas nėra matomas, nes jo esmė slypi žvilgsnyje, kuris pastebimas visuomet *a posteriori*: „Iš ten kyla kontra-žvilgsnis; jis pabėga nuo manojo ir žvelgia į mane – iš tiesų jis mane pamato pirmas, nes jis imasi iniciatyvos.“<sup>172</sup> Pamatyti kito vyzdžius reiškia jau būti kito pamatytam, būti antru. Taigi pati prieiga prie veido jau nurodo jo pirmenybę, jis niekaip nepavalduos mano intencijai, bet reikalauja prisitaikyti prie jo žvilgsnio: „Tai *Aš*, kuris turiu prisitaikyti prie jo žvilgsnio kampo ir save pastatyti vienintelėje tiksloje vietoje, kurioje jis ketina pasirodyti kaip veidas.“<sup>173</sup>

Tad veidas nepriklauso regimybės sričiai, Marionas priima Levino interpretaciją - „veidas kalba“, jis įsako „Nežudyk“. Tačiau jau minėta, kad „Nežudyk“ galėtų būti pakeistas ir kitokiu priesaku: „Iš

<sup>169</sup> Ten pat, p. 48.

<sup>170</sup> Ten pat, p. 99.

<sup>171</sup> Ten pat, p. 115.

<sup>172</sup> Ten pat, p. 116.

<sup>173</sup> Ten pat, p. 117.

tiesų, įsakymas „Nežudyk!“ pirmiausia duodamas kaip įsakymas, nepriklausomai nuo savo turinio.<sup>174</sup> Marionui čia svarbiau ne pats įsakymo turinys – „Nežudyk!“ (pagal Levino interpretaciją), o tai, jog veidas kalba, šį paradoksą Marionas pavadina „ikonos fenomenu“, kuris „<...> ko gero, fenomenologiškai įgyvendina šauksmą labiau nei bet kuris kitas fenomenas. <...> Ikona save duoda matyti tiek, kiek priverčia mane išgirsti [suprasti] jos šauksmą.“<sup>175</sup> Ką reiškia ikonos „šauksmas“, arba „kvietimas“? Šauksmas išryškina jau minėtą paradoksalią niekaip neredukuojamą kito asmens pirmenybę santykyje: pereinant nuo vaizdinės prie akustinės analogijos atskleidžiamas kito asmens visiškas nenusipėjamumas, jo kitybės „apsireiškiantis“ pobūdis. Šauksmas netelpa regos lauke, jis neturi jokių kontūrų, taigi jis neapibrėžiamas kaip objektas. Neregimybė reiškia ir tai, jog jis netelpa horizonte, kuris juk pirmiausia žymi matymo ribą, šauksmas visuomet ateina iš „anapus“ ir peržengia ar pripildo horizontą. Jei šauksmas nėra regimybės srityje, iš esmės keičiasi ir prieiga prie jo, nes prie to, kas neregima neįmanoma prisėlinti nepastebėtam, jis nepavalduos žiūrinčiojo žvilgnsiui, atvirksčiai garsas „ištinka“ pirmas netikėtai ir nepaneigiamai, nuo jo neįmanoma išsisukti, nusigręžiant ar užsimerkiant. Tad jei veidas nėra regimas, jis „šaukia“ ir šiame kontekste Marionas subjektą pavadina *interloqué*: „*Interloqué* – dažnai neverčiama sąvoka, prigijusi kaip terminas. Tai reiškia „užkluptas, netekęs žado, sutrikdytas, priblokštas“.“<sup>176</sup>

Taip Marionas pratęsia Heideggerio pasiūlytą „būties šauksmo“ idėją, savaip perinterpretuojamą Levino. Kaip nurodo šauksmo fenomeno pasirodymą visų trijų mąstytojų tekstuose fiksuojanti Inga Bartkienė, „Kito asmens veidas tapo išskirtiniu šauksmo pasireiškimu Levino filosofijoje; Heideggeris jį priskyrė Būčiai <...> Šauksmo kaip neredukuojamos fenomenologinės figūros įsteigimas išprovokuoja tą, kuris yra šaukiamas: *interloqué*.“<sup>177</sup> Šiame darbe *interloqué* ryšys su Heideggerio filosofija detaliam nebus analizuojamas, visgi, verta bent jau nurodyti, kad Marionas *interloqué* kaip naujojo subjekto ištakas randa Heideggerio *Anspruch des Seins* idėjoje<sup>178</sup>. Grįžtant prie *interloqué* ryšio su leviniška veido samprata, reiktų paklausti, ar *interloqué* galima būtų suprasti kaip nuorodą į levinišką atsakomybės – at-sakymo tam, kuris pirmas mane užklumpa, pašaukia – kaip pagrindinio subjektyvybės sąrangos principo idėją? Nors galbūt ir galima įžvelgti panašumų, visgi, Marionas telkiasi ne į atsakomybės klausimą. Jo siūloma prieiga prie subjekto problemos išryškėja, lyginant

<sup>174</sup> Ten pat, p. 118.

<sup>175</sup> Ten pat, p. 119.

<sup>176</sup> Bartkienė, I. *Kitas kaip ikonos fenomenas Jeano-Luco Mariono filosofijoje. Daktaro disertacija*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2016, p. 111.

<sup>177</sup> Ten pat, p. 114.

<sup>178</sup> Marion, J.-L. „L'Interloqué“, *Topoi*, 1988, t. 7, p. 175–180 (178).



levinišką „įkaitą“ su *Dasein*: „Įkaitas: tas, kuris iš anksto ir pats to nepasirinkęs, priklauso nuo kito. <...> Kas benutiktų *Dasein*, iš principo, jis pats to norėjo. Tasai, kuris taria „Štai aš“ save atranda esant įkaitu, išstatytu kitam, to nenusipelnus ir nenorėjus.“<sup>179</sup> Marionas, nors ir pripažindamas, jog Levino siūlomas įkaito vaizdinys išvaduoja subjektą iš būties horizonto ir atveria kelią mąstyti kito asmens fenomenalumo specifika, koncentruojasi ne į „įkaito“ atsakomybės, „buvimo vienas-kitam“ aspektą, o gebėjimą girdėti šauksmą, todėl vietoj „įkaito“ vaizdinio siūlo *interloqué*: „<...> prieš išgirdamas [*entendre*] tą ar kitą balsą, įkaitas privalo būti pajėgus girdėti <...> Fenomenologiškai šis reikalavimas žymi, kad jis pirmiausia ir iš esmės turi būti apibrėžtas kaip (kvazi) esatis imli girdėjimui [*entente*] <...> Kaip tas, kuris turi gebėjimą būti pašauktas: būtent, *interloqué*.“<sup>180</sup> Tad Marionas čia akcentuoja ne etinę „įkaito“ prasmę, bet pirminį fenomenologinį jo statusą kito asmens atžvilgiu – prieš atsakomybę, subjektas pirmiausia yra užkluptas, priblokštas kito „šauksmo“, kvietimo, kuris kaip jau minėta talpina savyje reikšmių begalybę. Iš esmės Marionas apibendrina tiek Heideggerio tiek Levino pasiūlytus naujojo subjekto variantus, bandydamas rasti fenomenologinį pamatą, kuriuo šiedu remiasi – *Anspruch des Seins* girdi *Dasein*, Kito veido bylojimui atsiliepia „Štai aš“, tačiau abu sieja tai, jog subjektas pirmiausia yra girdintis šauksmą, pakviestasis – *interloqué*. Marionas, nors ir pripažindamas, kad kitas asmuo kaip ikonos fenomenas ypatingai susietas su šauksmo fenomenalumu, atsisako kaip nors įvardinti šauksmo kilmę, jos įvardinimas būtų fenomenologiškai nepateisinamas, nes: „Jei minėtume Dievą, kitą, sąžinę <...> pačią Būtį, etc., tai tik įvardintų problemą, bet ne ją išspręstų <...> laikantis fenomenologinio aprašymo tvarkos, aš save atpažįstu kaip *interloqué* prieš suvokdamas ne tik savo subjektyvumą, bet ir prieš suvokdamas, kas mane paverčia *interloqué*.“<sup>181</sup> Panašiai kaip pirmame skyriuje minimas fenomeno atėjimas „iš kitur“, tačiau nenurodant iš kur ir taip išryškinant apsireiškiantį, o ne konstituojamą fenomeno pasirodymą, čia irgi galime įžvelgti, kaip *interloqué* apibūdina subjektyvumą grynai fenomenologinio aprašymo plotmėje, fiksuojant, jog subjektas save visada aptinka jau „pašauktą“, „pakviestą“, nenurodant į jokią transcendenciją. Marionas siekia aptikti absoliučią subjektyvybės pradžią, panašiai kaip ir Levinas, siekdamas apibūdinti *ego* „priešistorę“, tačiau Marionas atsisako įvardinti šauksmo kilmės vietą, ji turi išlikti neįvardinta „kitaip šauksmas *nenustebintų* ir neįsteigtų jokio *interloqué*.“<sup>182</sup> Apibendrinant, galima būtų teigti, kad Levino ir

<sup>179</sup> Marion, J.-L. „A note concerning the ontological indifference“, in *Emmanuel Levinas Critical Assessments of Leading Philosophers*, Katz, C; Trout, L. (eds.), Vol. I: Levinas, Phenomenology and His Critics. New York: Routledge, 2005, p. 322.

<sup>180</sup> Ten pat, p. 323.

<sup>181</sup> Marion, J.-L. „L'Interloqué“, *Topoi*, 1988, t. 7, p. 175–180 (180).

<sup>182</sup> Ten pat, p. 180.

Mariono siūlomi „subjektai“ panašūs savo struktūra: Kitas – Tame pačiame ir *interloqué* nurodo į subjektą, kuris visada jau užklaustas, pakviestas, „apsėstas“ kito. Žinoma, leviniška subjektyvė kaip Kitas-Tame pačiame akcentuoja etinį aspektą – subjektyvė „mezgasi“ tik kaip atsakomybė, tačiau ši atsakomybė nesuprastina griežtai moraline prasme ir, kaip matėme, nurodo bendriausią subjektyvės sąrangos principą, kuris galioja ne tik tarpžmogiškų santykių plotmėje – Levinas teigia, kad subjektas yra „slegiamas visatos svorio“ ir „atsakingas už viską“, vis dėlto, jis yra *atsakingas* – taigi, leviniška subjektyvės samprata išsaugo etinę orientaciją ir svarbiausia kitybė čia išlieka kitas asmuo. Mariono siūloma subjektyvės samprata panaši į leviniškąją tuo, kad jis irgi siūlo subjektą mąstyti kaip steigiamą kitybės - *l'adonné* su kitybės saviduitybe „gauna save patį“, *interloqué* visada jau užkluptas kito. Visgi, Marionas, nors ir kalba apie specifinį ikonos fenomeno pobūdį, savo fenomenologijoje niekaip neprivileguoja kito asmens kitybės. Subjektyvės sąrangos principą jis atsisako įvardinti kaip atsakomybę ir iš viso atsisako kaip nors įvardinti subjektyvę steigiantį „veikėją“. Marionas savo siūlomą subjektyvės sampratą stato ne ant atsakomybės – etinio pamato, bet ant fenomenologinio – duotumo pagrindo.

### 3.4. Kontra-patirtis ir kontra-tiesa

Kaip gali būti apibūdinta intencionalumo apvertimo patirtis? Jei subjektas virsta *adonné*, tuo, kuris, su fenomeno saviduitybe gauna ir save patį, kaip dar galima kalbėti apie patirtį? Pirmame skyriuje jau minėta, kad saturuoto fenomeno atveju neobjektinė patirtis turi būti apibūdinta kaip kontra-patirtis. Marionas taip bando permąstyti patirties galimybes sąlygas ir išeiti iš „arba objektas-arba niekas“ aklavietės. Saturuoto fenomeno idėja siūlo mąstyti fenomenalumą kaip neatitikimą, prieštaravimą. Jau aptartas Mariono siūlomas ekrano ar prizmės vaizdinys gerai tai iliustruoja: fenomenai pasirodo, nes duotumo srautas susiduria su kliūtimi, šviesa tampa matoma, nes ją „sulaužo“ stiklas. Atsisakydamas intencijos-intuicijos principo, Marionas atsisako mąstyti patirtį kaip atitikimą. Žinoma, atitikimą įmanoma išvelgti siaurame patirties ruože, tačiau Mariono fenomenalumo principas yra prieštaravimas. Intencionalumo apvertimas pirmiausia atskleidžia ne ribotą, apibrėžtą objektą, o pačios intencijos ribotumą: „Ji jau negali siekti intencionalaus „objekto“, nes tai, ko ji siekia, jau neturi objekto statuso. Intencionalumas todėl yra apgręžiamas į save patį, jau nenurodydamas apibrėžto objekto reikšmės, bet atskleisdamas savo tikslo, paneigto intuityvaus pertekliaus, ribotumą.“<sup>183</sup> Kitaip

---

<sup>183</sup> Marion, J.-L. „The Banality of Saturation“, in *The Visible and the Revealed*. New York: Fordham University Press, 2008, p. 137.

sakant, Marionas klausia, ar nėra taip, jog, kuomet sakoma „nieko nematau“, „ten nieko nėra“, tai tiesiog nurodo intencionalumo apvertimo situaciją? „Nieko nematau“ reikštų „neturiu atitinkamos intencijos“, neturiu nieko, kas atitiktų tą perviršį, kuris pasirodo kaip niekas, ar bent jau kaip nieko objektiško. Marionas atkreipia dėmesį, kad ši prieštaravimo patirtis fenomenologiškai nepaneigiama: „Jei aš manau, kad regiu per daug šviesos, net jei joks „objektyvios“ šviesos perteklius ir negali būti aptiktas, aš vis tiek patiriu perteklių. Antra (ir perteklius yra patvirtinamas kaip tik dėl šios priežasties), perteklius yra patvirtinamas pasipriešinimo, galbūt net skausmo, kurį sukelia, ir šis pasipriešinimas negali būti užginčytas, kaip kad niekas negali užginčyti savo skausmo patirties <...>.“<sup>184</sup> Tad prieštaravimas, neigimas, pasipriešinimas, žvelgiant fenomenologiškai, tampa ne pertekliaus paneigimu, bet jo įrodymu. Marionas kalba apie prieštarinę saturuoto fenomeno poveikį – jis gali sukelti „apakinimą“ ar „apstulbimą“, gali būti patirtas ir kaip pozityvus poveikis ir kaip nusivylimas: „Žinoma, saturacija gali būti išreikšta pozityviu apstulbimu, bet ne visada ir nebūtinai. Ar tiksliau, pats apstulbimas gali būti lydimas *nusivylimo* <...>.“<sup>185</sup> Pasipriešinimas yra natūrali pirminė reakcija kitybės visiškos svetimybės akivaizdoje, tai ko negalima objektyvuoti, verčia tam pasipriešinti. Žinoma, pasipriešinimą čia reiktų suprasti ne kaip aktyvų neigimą, bet pasyvų sąmonės pasipriešinimą, jos nepajėgumą apimti saturacijos. Taip Marionas perkeičia Husserlio siūlytą koreliacijos modelį, kuriame sąmonė ir jos objektas tarsi laukia vienas kito, siekdami atitikimo. Fenomenaliumui atsirandant tik susidūrimu, esminiu tampa būtent pasipriešinimas, tai, kas duota, priešinasi sąmonei, o pastaroji, kaip prizmė ar ekranas priešinasi duotumo srautui. Todėl pasikeičia subjekto funkcija, čia jam tenka ne konstituoti objektus, o „ištvirti“ perteklių – patirties struktūra remiasi intuicijos pertekliaus ištvėrimu, atlaikymu, riboto subjekto akistata su begaline saviduotybe. Todėl tampa suprantama, kodėl Marionas kalba apie baimę, nusivylimą, pasipriešinimą, nuostabą ir pakylėjimą saturuoto fenomeno akivaizdoje: „Kalbama apie baigtinio pagarbią baimę akivaizdoje to, kas jį viršija, bauginančio ir traukiančio tuo pačiu metu.“<sup>186</sup> Krinta į akis, kad tokia prieštaringa fenomeno saturacijos patirtis labai primena Rudolfo Otto apibūdinamą religinę patirtį kaip „*mysterium tremendum et fascinans*“. Abiem atvejais kalbama apie buvimą kažko visiškai svetimo ir be galo mane pranokstančio akivaizdoje. Otto taip apibūdina religinę patirtį, tačiau Marionas tokią struktūrą išvelgia ne siauroje specifinėje patirties spektro dalyje, o kaip esminį patirties principą, tam tikrose patirtyse tik geriau pasirodanti. Žinoma, tai gali skambėti keistai, ar tinka modeliuoti patirtį pagal išimtinės „religinės“ patirties apibūdinimą? Kita

---

<sup>184</sup> Ten pat, p. 138.

<sup>185</sup> Ten pat, p. 138.

<sup>186</sup> Ten pat, p. 139.

vertus, praeitame skyriuje jau minėta, jog kitas asmuo gali būti patiriamas kaip neišsemiama reikšmių begalybė, vyno pavyzdys taip pat gerai iliustruoja, kad net paprasta juslinė patirtis turi savyje tam tikrą „begalybės“ plotmę, niekaip neapimamą suvokimo. Tad Marionas siūlo mąstyti patirtį kaip visada jau paženklintą pertekliaus, nesuvokiamumo, tam tikro „*mysterium*“, žinoma, ne visur ir visada patiriamo kaip tokio, bet kartais galinčio iškilti į paviršių, jei subjektas jį „išsveria“, fenomenalيزuoja. Tačiau, jei *adonné* į fenomenalumo šviesą iškelia tiek intuicijos, kiek sugeba išverti, kyla klausimas: kas tuomet lemia *adonné* „atsparumo“ saturacijai laipsnį? Ar kas nors tokioje fenomenalumo sampratoje priklauso nuo paties *adonné*? Ar nevirsta Mariono siūlomas naujasis subjektas visiškai pasyvia kliūtimi duotumo sraute kaip siūlomuose ekrano, prizmės pavyzdžiuose? Kodėl vieni tos pačios duotybės, pavyzdžiui, paveikslo, akivaizdoje gali išgyventi tam tikrą „*tremendum et fascinans*“ patirtį, suvokti tą paveikslą kaip šedevrą, o kiti pasakyti – „nieko nemačiau“? Arba kodėl, ten, kur vieni mato Dievo apsireiškimą, kiti įžvelgia tik lavoną? Žinoma, turbūt neverta tikėtis vienareikšmio atsakymo į tokius klausimus. Marionas jo ir nesiūlo, tačiau nurodo galimą mąstymo kryptį, kartu atskleidamas dar vieną galimą intencionalumo apvertimo mąstymo perspektyvą.

Be pasipriešinimo kaip tiesiog fenomenalumo principo intencionalumo apvertime, kaip jį supranta Marionas, galima įžvelgti ir tam tikrą etinį aspektą, panašų į Levino išryškintą – intencionalumo apvertimas reiškia, kad subjektas tampa matuojamas intuicijos perviršiu, panašiai kaip begalybės idėja atskleidžia *Aš* kaltumą Kito akivaizdoje: „Savo veide kitas man pasirodo ne kaip kliūtis, grėsmė, kurią įvertinu, bet kaip tai, kas matuoja mane. Kad jausčiausi neteiskus, turiu save palyginti su begalybe. Reikia turėti begalybės idėją, kuri, kaip teigia Descartes’as, taip pat yra ir tobulo idėja, kad žinočiau savo paties netobulumą.“<sup>187</sup> Marionas mąsto panašiai, kitybės saviduoptybė, kaip jau aptarta, išryškina subjektyvybės kontūrus, duodama save pačią ji kartu duoda ir subjektą. Tačiau, čia aprašyta tik pirminė iškilimo į fenomenalumą struktūrą, kurioje Marionas išryškina kitybės svarbą. Subjektas (*adonné*) „apdovanotasis“ privalo priimti arba atmesti nesuvokiamą, intuicijos pripildytą fenomeną, jam užkraunamas tam tikras etinis reikalavimas pačiam save atiduoti, patikėti jį pranokstančiam fenomenui, saturuotas fenomenas „reikalauja iš to, kurį paveikia, kad jis įžvelgtų ir pripažintų perviršį be sąvokos teikiamo saugumo. Taigi jis reikalauja iš paveiktojo atsiduoti [*de s’adonner*], leistis būti perdarytam, iš naujo apibrėžtam ir iš naujo pamatuotam šio perviršio mato. Užuoat įvilkęs tai, kas duota, į mano paties ribotumą (mano sąvoką), aš patiriu keistą įpareigojimą leistis

---

<sup>187</sup> Levinas, E. „Philosophy and the Idea of Infinity“, in *Collected philosophical papers*. Dordrecht Martinus: Nijhoff Publishers, 1987, p. 58.

priderinamam prie intuicijos paviršiaus, pasipriešinančio bet kokiai intencijai, kurią mano žvilgsnis galėtų jam priešpastatyti.“<sup>188</sup> Tad kontra-patirtis reiškia tam tikrą subjekto teismą ir radikalų jo pirmenybės paneigimą, tačiau kartu nepalieka subjekto visiškai pasyvaus ir reikalauja jo atsako. Jis turi „leisti būti perdarytas“ ir „leisti priderinamas“ prie paviršiaus, kas nurodo tam tikrą subjekto skausmingos transformacijos būtinybę, reikalaujančią ir jo paties įsitraukimo.

Tačiau, jei saturuotas fenomenas, netilpdamas į jokią intenciją, verčia subjektą leisti būti perdarytam intuicijos paviršiaus, kaip tuomet įmanoma kalbėti apie tiesą, pažinimą? Atmetus *noesis-noema* koreliacijos idealą tampa būtina keisti ir tiesos kaip *adaequatio* sampratą ir permąstyti tiesos kriterijus. Čia Marionui paranki tampa tiesos samprata, pasiūlyta Šv. Augustino, kuris kalba apie skirtį tarp *veritas lucens* ir *veritas redarguens* – tarp apšviečiančios tiesos, jei ji priimama, ir teisiančios šviesos, jei bandoma užtemdyti šią šviesą, ją atmetant: „<...> sulaikyti šviesą nereiškia ant jos mesti šešėlį (kokį šešėlį?) nei nuo jos pasislėpti (kokioje naktįje?), bet slėpti nuo savęs faktą, kad nuo jos neįmanoma pasislėpti – *veritas redarguens*.“<sup>189</sup> Tokia skirtis ypač paranki, prisiminus, kad Marionas intuicijos perteklių lygina su šviesos pertekliumi, akinančia šviesa. Taip Marionas primena, kad teorinis tiesos modelis yra tik viena tiesos pusė, su kuria susiduriama tik labai retai ir labai trumpam. Tiesa netelpa į siaurą „teisinga-klaidinga“ ar faktinių duomenų ir jų sąryšių sferą. Juk realiose situacijose tiesa pirmiausia reiškia ne neutralius „duomenis“, o asmenišką poveikį. Kartais tiesa yra pavojinga, ji „akina“ tą, kuris artinasi prie jos, atskleidama tiesą ir apie jį, dėl to ji gali būti ir „liūdna tiesa“ ar net nepakeliama tiesa. Ji nesibaigia tik sprendimu apie daiktus, bet koks sprendimas turi ir atoveiksmį: „Paradoksalu, tačiau svarbiau nei sprendimas apie daiktus (teisinga ar klaidinga), net svarbiau nei fenomeno pasirodymas iš savęs paties, tiesa pateikia verdiktą apie mane patį, priklausomai nuo to, ar galiu ją priimti ar atmesti – mylėti ar nekęsti jos. Šia prasme mano santykis su tiesa galiausiai pavaldus ne teorinei, o praktinei plotmei.“<sup>190</sup> Tai primena Levino mintį apie teisingumo pirmenybę tiesos atžvilgiu ir *logos* erdvę kaip steigiamą Kito ir jam pavaldžią. Prieš bendrą neutralią teorinę plotmę yra santykio plotmė, kuri neleidžia išlikti neutraliu tiesos atžvilgiu, bet reikalauja asmeninio įsitraukimo, apsisprendimo. Marionas kalba apie Levino darytą skirtį tarp To, kas pasakyta, ir Sakymo, kur tiesos matu tampa teisingumas ir nuoširdumas<sup>191</sup>. Tad iš esmės abu filosofai labai panašiai kalba apie intencionalumo apvertimo keičiamą tiesos sampratą: „Taigi tiesos kriterijus yra modifikuojamas:

<sup>188</sup> Marion, J.-L. „The Banality of Saturation“, in *The Visible and the Revealed*. New York: Fordham University Press, 2008, p. 140.

<sup>189</sup> Marion, J.-L. *In The Self's Place: The Approach of Saint Augustine*. Stanford: Stanford University Press, 2012, p. 110.

<sup>190</sup> Ten pat, p. 110.

<sup>191</sup> Ten pat, p. 137.

atverties akivaizdumą keičia pertekliaus meilė. Meilė (ar neapykanta) tampa tiesos būdu <...>“.<sup>192</sup> Žinoma, Marionas pabrėžia, kad meilę, kaip tiesos kriterijų saturuoto fenomeno akivaizdoje pirmiausia reiktų suprasti kaip fenomenologinę būtinybę: „Prieš bet kokią moralinę ar religinę prasmę, pirmiausia tai yra fenomenologinės būtinybės klausimas.“<sup>193</sup> Reiktų atkreipti dėmesį, kad apie meilę Marionas kalba ne tik ikonos fenomeno kontekste, bet ir aptardamas saturacijos banalumą, tad meilė šiuo atveju neišsitenka tarpžmogiškų santykių erdvėje ir nurodo bendrą nuostatą bet kokios kitybės atžvilgiu. Levinas pirmiausia akcentuoja tarpžmogiškų santykių plotnę, tačiau ir jo filosofijoje, kaip minėta, atsakomybės klausimas ypač knygoje *Kitaip nei būtis, arba anapus esmės*, kurioje santykio asimetrija ypač išryškinama, tampa visa apimančiu ir taip pat primena Mariono aptariamą „fenomenologinę būtinybę“ – abiem mąstytojams tiesa neatskiriama nuo giliausio asmeninio įsitraukimo. Saturacijos akivaizdoje teorija tampa neatskiriama nuo praktikos, tiesa reikalauja atvirumo ir nusižeminimo, atsidavimo. Saturuoto fenomeno patirtis neištirpsta sąvokoje, reikšmėje, bet virsta kontra-patirtimi, apnuoginančia subjektą (*l'adonné*) ir reikalaujančia iš jo atsidavimo. Jis jau negali iš savo transcendentalios pozicijos neutraliai stebėti tikrovės, bet privalo atsakyti, tiesa yra ir kontra-tiesa, panašiai kaip ir Levino filosofijoje, pirmiausia tiesa apkaltina prie jos besitariančią: „<...> aš prarandu pasitikėjimą, tvirtumą ir savo saugumą – tiek, kad ši tiesa, apkaltinanti mane netiesa, gali būti pavadinta „kontra-tiesa“ <...> jei aš noriu ją matyti be pavojaus, ji reikalauja, kad ją mylėčiau <...>“.<sup>194</sup>

Taigi Marionas, analizuodamas saturacijos patirtį, prieina prie panašių išvadų kaip ir Levinas: prieš neutralią *logos* plotnę esama plotmės, kurioje negalioja simetrija bei atitikimas, ir kur subjektas negali išlikti izoliuotas ir saugus. Šioje plotmėje jis yra apkaltinamas netiesa to, kas jį pranoksta ir netelpa jokioje jo intencijoje – jis turi „išverti“ perteklių. Čia vienintelis kelias į tiesą pavaldus ne teorinei, bet „praktinei“ nuostatai: Marionas kalba apie pertekliaus ištvėrimą kaip meilę, Levino kalba labiau moralinė-etinė ir jis akcentuoja atsakymą-atsakomybę, Kitas teisia mane ir verčia „pasiteisinti“. Praeitame skyriuje buvo trumpai užsiminta, kad Marionas Levino etinę prieigą prie veido laiko nepakankama ir siūlo skirti meilę ir atsakomybę. Visgi, šiame kontekste Marionas kalba apie meilę kaip „fenomenologinę būtinybę“, kuri labai panaši į Levino aptariamus teisingumą ir nuoširdumą kaip tiesos kriterijus prieš *logos* tiesą, tad čia abiejų filosofų požiūriai gana artimi. Ši fenomenologinė būtinybė iš esmės keičia tiesos ir pažinimo pobūdį, pereinant nuo pažinimo prie pažinimo. Inga

---

<sup>192</sup> Marion, J.-L. „The Banality of Saturation“, in *The Visible and the Revealed*. New York: Fordham University Press, 2008, p. 140.

<sup>193</sup> Ten pat, p. 141.

<sup>194</sup> Ten pat, p. 141.

Bartkienė aiškina šią Mariono mintį nurodydama prancūzų kalboje esantį skirtumą: „Pažinimas, kurį Marionas sieja su meile, prancūzų kalba nusakomas žodžiu *connaître* (pažinoti ką nors asmeniškai), o ne *savoir* (žinoti faktus).“<sup>195</sup> „Ne pažinti, o susipažinti.“<sup>196</sup> – sakytų Arvydas Šliogeris, pasiremdamas lietuvių kalboje aptinkama skirtimi ir brėždamas pažįstančio ir susipažįstančio mąstymo skirtumą. Susipažinimas ar pažinėjimas sieja abiejų filosofų aptariamą santykio asimetrijoje-intencionalumo apvertime ryškėjantį santykio su kitybe principą.

---

<sup>195</sup> Bartkienė, I. *Kitas kaip ikonos fenomenas Jeano-Luco Mariono filosofijoje. Daktaro disertacija*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2016, p. 169.

<sup>196</sup> Šliogeris, A. *Būtis ir pasaulis*. Vilnius: Mintis, 1990, p. 72.

#### 4. E. Levinas, J.-L. Marionas ir postsekuliarus diskursas

Nors Levinas ir Marionas yra rašę ir religine tematika, visgi, abu griežtai skiria savo filosofinius ir religinius-teologinius raštus. Abu savo filosofinėje kūryboje siekia atsiriboti nuo asmeninių religinių įsitikinimų ir atskirti filosofinį ir religinį-teologinį diskursus. Vis dėlto, laikomės pozicijos, jog ir Levinas, ir Marionas išlieka iš esmės „religiniai“ mąstytojai, kurių filosofijoje religinis aspektas pasirodo ne kaip apibrėžta tema, o veikiausiai yra „įrašytas“ pačioje patirties struktūroje. Tačiau kaip gi reiktų suprasti šį „religiškumą“? Derrida teigia, kad Levinas ir Marionas atstovauja „*mąstymui*, kuris „pakartoja“ religijos be religijos galimybę.“<sup>197</sup> Šie filosofai randa religinį matmenį anapus pozityviųjų religijų dogmų ir ontoteologinio mąstymo struktūrų, religinį matmenį jie išvelgia, mąstydami iš fenomenologinės perspektyvos – kaip esantį pačioje patirties struktūroje. Abu mąstytojai skiria filosofinį ir religinį diskursus, ir jei pastarasis dar leidžia „tiesiogiai“ prieiti prie religinių klausimų, tai pirmasis reiškia, jog religinis interesas galimas tik Dievo mirties fone – Nietzsches „diagnozuota“ Dievo mirtis, viena vertus, yra neatšaukiamas minties istorijos įvykis, į kurį negalima neatsižvelgti svarstant religijos klausimą šiandien, kita vertus, Dievo mirtis anaipol nereiškia religijos pabaigos, atvirkščiai, kaip dažnai nutinka religinėje plotmėje, mirtis gali vesti į prisikėlimą ir panašu, kad šiandien religijos klausimas, priešingai visoms modernybės prognozėms, vėl tampa aktualus. Tad šiandien tenka kalbėti apie postsekuliarią situaciją – mąstymą jau po modernybėje nueito minties kelio, atvedusio prie Dievo mirties paskelbimo, kartu suprantant, kad Dievo mirtis, kaip stiprių mąstymo konstrukcijų eros pabaiga, neišvengiamai savyje telkia ir savo paneigimą – „Dievo mirties mirtį“. Šiame darbe daugiasluoksnė ir kompleksiška postsekuliarumo problematika nebus išsamiai aptariama, bus apsiribojama tik labai bendrais šio minties posūkio apibūdinimais, remiantis Jacques'o Derrida, Johno Caputo ir Richardo Kearny'io išvalgomis. Vienas iš postsekuliaraus judesio esmę apibendrinančių apibūdinimų – Derrida ir Caputo vartojama formuluotė „religija be religijos“. Taigi kokia tai religija be kokios religijos, arba, kas galiausiai yra religija? Ir kaip „religija be religijos“ susijusi su Dievo mirtimi? Dievo mirtis svarbi ir aptariamų autorių kontekste, ji pasitarnaus kaip atspirties taškas, bandant interpretuoti Leviną ir Marioną kaip postsekuliaraus diskurso dalyvius.

---

<sup>197</sup> Derrida, J. *The Gift of Death*. Chicago: University of Chicago Press, 1995, p. 49.



#### 4.1. E. Levinas: etinė Dievo mirties prasmė

Levinas tam tikra prasme asmeniškai išgyveno Dievo mirtį, jam teko asmeniškai patirti XX amžiaus tragedijų siaubą. Taigi Dievo mirtis Levinui pirmiausia reiškia ne minties istorijos įvykį, o nurodo į apčiuopiamą, patiriamą realybę: „Disproporcija tarp kančios ir kiekvienos teodicėjos Osvencime buvo matyti akį rėžiančiai, akivaizdžiai, aiškiai <...> Ar Nietzsche's pranešimas apie Dievo mirtį neįgijo naikinimo stovyklose kvazi-empirinio fakto reikšmės?“<sup>198</sup> Dievo mirtis Levinui reiškia teodicėjos, kuri iš savo metafizinės perspektyvos mato kančią kaip „didesnio plano“ dalį, ir tokiu būdu ją paaiškina, pateisina, pabaigą: „Taigi skausmas yra prasmingas, vienokiu arba kitokiu būdu pajungtas metafiziniam tikslingumui, kurį numato tikėjimas arba įsitikinimas progresu. Šiuos įsitikinimus suponuoja teodicėja!“<sup>199</sup> Pretenzija pateisinti kančią koku nors visumą aprėpiančiu žvilgsniu, anot Levino, XX amžiaus įvykių fone visiškai žlugo, Dievo mirtis pirmiausia reiškia metafizinio kalbėjimo apie Dievą pabaigą. Metafizinės konstrukcijos, kurias vienokia ar kitokia forma vainikavo Dievas, o galiausiai Dievo mirtis, pasirodė visu savo bergždumu, tačiau Levinas klausia, ar teodicėjos pabaiga nedemaskuoja giliausios nemoralumo priežasties ir kartu taip nenurodo ir galimos išeities: „Tačiau ar ši teodicėjos pabaiga, kuri peršasi neeilinės šio amžiaus kančios akivaizdoje, tuo pat metu daug bendresniu būdu neatskleidžia kitame žmoguje nepateisinamo kančios pobūdžio, skandalo, kuris įvyktų man pateisinant mano artimo kančią? Taip, kad pats kančios jos bergždume fenomenas iš principo yra Kito skausmas <...> artimo skausmo pateisinimas iš tikrųjų yra viso nemoralumo šaltinis.“<sup>200</sup> Čia išryškėja jau aptartos totalybės ir begalybės trajektorijos – kančios pateisinimas pajungia Kitą bendresniam principui, totalizuojančiam žvilgsniui, kuris galiausiai ir įgalina smurtą Kito atžvilgiu, totalizuojanti perspektyva gali nuvesti į totalitarizmą. Begalybės perspektyvoje kančios bergždumas atpažįstamas kaip niekaip nepateisinamas Kito skausmas, jei jis niekaip nepateisinamas, reiškia, jog jis įpareigoja, užkrauna atsakomybę Kito atžvilgiu. Taip bergždžia kančia tampa prasminga tame, kuris ją atpažįsta kaip bergždžią Kitame, taip atveriamą etinę, begalybės plotmė. Tad vienintelė galimybė religijai po Dievo mirties yra šios absoliučios atsakomybės prisiėmimas.

Pasak Levino, religija po Osvencimo galima tik kaip etinis įsipareigojimas. Pirmoje dalyje jau aptarta, kad religija ir etika Levinui tampa neatskiriamos, taip jis išeina anapus teizmo-ateizmo, religijos-sekuliarumo opozicijų ir siūlo daug svarbesnę – totalybės ir begalybės – skirtį, nurodančią

<sup>198</sup> Levinas, E. „Useless suffering“, in *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*. Bernasconi, R.; Wood, D. (eds.), New York: Routledge, 1988, p. 162.

<sup>199</sup> Ten pat, p. 160.

<sup>200</sup> Ten pat, p. 162.

skirtumą tarp visuomet uždarančių mąstymo struktūrų ir visuomet atveriančios atsakomybės, etinio santykio. Kitaip sakant, Levinas siūlo matuoti religišumą begalybe, religija pavaldi begalybės logikai, o tai reiškia, kad ji negali būti vertinama totalizuojančia mintimi ir kaip nors apribota, uždaryta. Taigi Levinas apibrėžia religiją ne pozityviai, o negatyviai – tai yra jos išvis neapibrėžia, religija yra neapibrėžiantis, netotalizuojantis santykis: „Siūlome „religija“ vadinti ryšį tarp to paties ir kito, kuris nekuria totalybės.“<sup>201</sup> Čia ir galima būtų fiksuoti postsekuliarų judesį. Labai panašiai – irgi negatyviu būdu – religiją apibūdina Johnas Caputo: „Religingo žmogaus priešingybė yra nemylintis žmogus <...> Daug tariamai sekuliarių žmonių kažką beprotiškai myli, o daug tariamai religingų žmonių myli tik pasiekdami savo ir pajungdami kitus savo pačių valiai („Dievo vardu“).“<sup>202</sup> Čia galime išvelgti labai panašią į totalybės ir begalybės perskyrą, Caputo esminiu religingo žmogaus bruožu laiko meilę, o jos priešingybė – apimanti, sau pajungianti – totalizuojanti perspektyva. Žinoma, „meilę“ galima interpretuoti labai įvairiai ir šioje citatoje Caputo, atrodo, yra labai toli nuo leviniškos absoliučios atsakomybės sampratos, visgi Caputo, bandydamas išskirti esminį meilės bruožą, atkreipia dėmesį į tai, kad meilė neatskiriama nuo besąlygiškumo, pertekliaus: „Viena iš idėjų, glūdinčių „meilėje“ yra tai, jog ji nurodo davimą be pasilaikymo sau, „besąlygišką“ įsipareigojimą, kuris pažymi meilę tam tikru pertekliumi.“<sup>203</sup> Taigi tokia meilės apibūdinime galima būtų išvelgti ir absoliučios atsakomybės ir leviniškos begalybės, kuri Mariono kontekste pasirodo kaip „perteklius“, aspektą. Dar kitaip tai būtų galima įvardinti kaip klausimo perkeitimą ar net klausimo atsisakymą. Jau minėta, kad Levino filosofijoje galime išvelgti klausimo „kas yra Būtis?“ pakeitimą klausimu „ar būdamas aš nežudau?“ Tačiau tai nėra tik vienas klausimas vietoj kito. Praeitame skyriuje jau aptarta, kad leviniškas subjektas nėra klausiantysis, jis yra tas, kuris prieš bet kokią savo klausimo galimybę jau yra užklausias kito asmens. Absoliuti neišvengiama atsakomybė Kitam ir teisingumo pirmenybė tiesos atžvilgiu reiškia, jog etinis santykis neišsitenka grynojo mąstymo srityje, tad ir religija, kaip ją supranta Levinas, pirmiausia yra ne tiesa, o teisingumo įgyvendinimas. Tokia yra religijos tiesa, skelbta ir Senojo Testamento pranašų, anot Caputo: „Amosui Dievo vardas yra ir teisingumo vardas, o teisingumas yra ne mintis, bet darbas, ir jo tiesa yra pasiekama tik *darant* tiesą, įgyvendinant teisingumą tiesoje.“<sup>204</sup> Religija, pasak Caputo, yra ne kalbėjimas apie Dievą, ji yra įgyvendinama darbais – teisingumo vykdymu, nesvarbu „su ar be religijos“.

---

<sup>201</sup> Levinas, E. *Totality and Infinity*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1979, p. 40.

<sup>202</sup> Caputo, J. *On Religion*. New York: Routledge, 2001, p. 3.

<sup>203</sup> Ten pat, p. 4.

<sup>204</sup> Ten pat, p. 135.

Tai, jog teisingumas turi būti vykdomas reiškia, jog, kalbant apie Levino filosofiją, reiktu atsargiai vartoti „etikos“ sąvoką, ką reiškia etika jo filosofijoje? Ką reiškia etika kaip pirmoji filosofija? „Mano uždavinys nėra kurti etiką. Mėginau tiktai ieškoti jos prasmės <...> Be abejonės, galima sukurti etiką, siejant su tuo, ką pasakiau ką tik, bet tai nėra tikroji mano tema.“<sup>205</sup> Marionas taip komentuoja šią Levino mintį: „Svarbiausia, jei kas įsteigia etiką kaip pirmąją filosofiją, jis turi suprasti, kad pats toks steigimas negali būti etikos dalis <...>.“<sup>206</sup> Taigi etika Levino mąstyme įgauna giliausio pagrindo statusą ir jau nėra suprastina „etiškai“. Levinas atsiriboja nuo etikos kaip moralės teorijos, jam svarbiau etikos „religinis“ aspektas: „Dažnai tai, ką aš darau yra apibūdinama kaip etika, tačiau galiausiai tai, kas mane iš tiesų domina, nėra etika, ne tik etika, bet šventumas, šventumo šventumas.“<sup>207</sup> Taigi tai, kas Leviną domina etikoje, yra ne moralė ir jos pagrindimas, o šventumas, tačiau kas yra šventumas? Kas yra šventumo šventumas, kitaip sakant – kas padaro šventumą šventu?

Levinas skyrė šventumą nuo sakralumo, kaip teigia Johnas Caruna: „Levinas žvelgia į sakralumą su giliu įtarimu. Sakralumas jam nurodo abejotiną aistrą susiliesti su tuo, kas tikima esant dieviškąja sfera ar su antgamiškumu susijusiais elementais, tokiais kaip galia <...> Sakralumas yra išisaknijęs ikisantykiniam tikrovės supratime <...>.“<sup>208</sup> Sakralumas ne tik panaikina ribą tarp dieviškos ir žmogiškos, ar dieviškos ir gamtos sferų. Anot Levino, didžiausias sakralumu besiremančios pasaulėvokos pavojus yra pati tendencija trinti bet kokias ribas ir siekti visa ko susiliejinimo. Tokioje perspektyvoje nyksta galimybė atpažinti ir pripažinti kitą kaip kitą. Levinas remiasi šventumo samprata, aptinkama judaizmo tradicijoje – čia šventumas, skirtingai nei sakralumas, kuris draudžiamas kaip stabmeldystė, pirmiausia reiškia ribos pripažinimą ir jos išlaikymą: „Sakralumas, arba tiesioginis kontaktas su dieviškumu, Toros draudžiamas. Vietoje to Tora teigia, kad tikroji dieviškumo prigimtis yra *kadosh* – tai yra, šventumas. *Kadosh* visų pirma reiškia atskirtumą. <...> Prieš tai, kas šventa, vis labiau įsisąmoninama savo kaip atskiro ir skirtingo būklė. <...> jei šventumas sustiprina atstumo supratimą tarp savęs ir dieviško, jis tai daro ne tik tam, kad įkvėptų pagarbą Visiškai Kitam – taip yra išmokstama savęs nepainioti su Dievu kaip sakralume – bet dar svarbiau, atstumas tarp Dievo ir savęs *numeta mus atgal* į tarpasmeninių santykių dramą.“<sup>209</sup> Derrida knygoje *Dovanoti mirtį* kalba apie Jano Patočkos darytą skirtį tarp religijos ir sakralumo, atsakomybės ir sakralumo, sakralumą jam siejant su

<sup>205</sup> Lévinas, E. *Etika ir begalybė*. Vilnius: Baltos lankos, 1994, p. 92.

<sup>206</sup> Marion, J.-L. *The Reason of the Gift*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2011, p. 52.

<sup>207</sup> Derrida, J. „Adieu“, in Emmanuel Levinas Critical Assessments of Leading Philosophers, Katz, C; Trout, L. (eds.), Vol. IV: Beyond Levinas. New York: Routledge, 2005, p. 416.

<sup>208</sup> Caruana, J. „Not Ethics, Not Ethics Alone, but The Holy“: Levinas on Ethics and Holiness. *The Journal of Religious Ethics*, t. 34 (4), 2006, p. 561–583 (565).

<sup>209</sup> Ten pat, p. 571.

demoniškumu: „Reikia skirti tai, kas demoniška (tai, kas nutrina ribas tarp gyvuliškumo, žmogiškumo ir dieviškumo ir kas išlaiko prisirišimą prie misterijos, inicijavimo, ezoterikos, paslapties ir sakralumo) ir atsakomybės.“<sup>210</sup> Tad religija, anot Derrida, yra neatskiriama nuo atsakomybės, religija atsiranda, suvokiant save kaip atskirą ir skirtingą, kartu pripažįstant kitą kaip kitą – šioje įtampoje gimsta atsakomybe besiremiantis santykis ir atitrūkstama nuo ribas trinančios bei susiliejiimo siekiančios orgiastiškos sakralumo misterijos: „Religija yra atsakomybė arba iš viso niekas <...> Tiesiogine šio žodžio prasme, religija atsiranda tada, kai atsakomybės patirtis išsivaduoja iš paslaptینگumo formos, vadinamos demoniška misterija.“<sup>211</sup> Šventumo ir sakralumo perskyroje nesunku išvelgti levinišką totalybės ir begalybės skirtį, ir Derrida, interpretuodamas Patočką, iš esmės pateikia tokį patį religijos apibūdinimą kaip ir Levinas – religija prasideda ten, kur baigiasi skirtybių susiliejiimas į vienį ir gimsta atsakomybe grindžiamas santykis, išsaugantis skirtingumą. Kaip teigia Caputo: „<...> apie religiją kalbama nebūtinai, kai įsitraukiame į vieną ar kitą *konfesinį* tikėjimą, bet kai išpažįstame savo meilę kažkam šalia mūsų, kai (pagal vieną etimologiją) „esame surišami“ su kažkuo *kitu*, tai yra, kažkuo kitu nei mes <...>.“<sup>212</sup> Taigi religijoje, kaip nurodo viena iš galimų šio žodžio reikšmių, svarbiau už bet kokią dieviškumą, svarbiau nei klausimas *kas?* yra pats santykis su *kitu*. Tokioje perspektyvoje nesunku įsivaizduoti ir „religiją be religijos“: kaip nuolat primena Caputo, religija yra ne apie *kas?*, visų pirma ji reikalauja teisingumo vykdymo, taigi neredukuojančio santykio su kitu, kuris pirmiausia juk aptinkamas ne dieviškoje anapusybėje, o konkrečioje kasdienybėje. Kaip tai išryškina *kadosh* samprata, nėra jokio tiesioginio priėjimo prie dieviškumo. Bandytas tiesiogiai pasiekti dieviškumą yra stabmeldystė, dieviškumas yra absoliučiai Kita, tačiau tarpžmogiškuose santykiuose galime prisiliesti prie dieviškumo esmės. Kitas asmuo, panašiai kaip ir Dievas, yra neprieinamas ir atveriantis begalybės perspektyvą, veidas išlieka neregimas ir įsakymas kyla iš veido. Taigi kitas asmuo neapreiškia Dievo tiesiogiai, bet atveria vertikalią plotmę, kurioje tik ir įmanomas dieviškumas: „Kitas nėra Dievo įsikūnijimas, bet savo veidu, kuriame jis yra atsietas nuo kūno, jis yra aukščio, kuriame apreiškiamas Dievas, apraiška.“<sup>213</sup> Tad Leviną dominantis „šventumo šventumas“ pasirodo žmogiškųjų santykių sferoje, kaip jau aptarta, absoliuti transcendencija, visiškas atskirtumas prasideda jau čia. Santykis su Kitu, pasak Levino, yra anksčiau nei filosofinė etika ar pozityvi religija ir juolab anksčiau nei bet koks filosofinio ir religinio diskurso išsiskyrimas, jis yra viso filosofinio ir religinio mąstymo šaltinis.

---

<sup>210</sup> Derrida, J. *The Gift of Death*. Chicago: University of Chicago Press, 1995, p. 2.

<sup>211</sup> Ten pat, p. 3.

<sup>212</sup> Caputo, J. *On Religion*. New York: Routledge, 2001, p. 31.

<sup>213</sup> Levinas, E. *Totality and Infinity*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1979, p. 79.

Religija visą savo reikšmę semiasi iš šio santykio, todėl įmanoma kalbėti ir apie „religiją be religijos“, ar tiksliau, reiktų skirti vieną religiją nuo kitos, arba viršesnę religiją nuo primityvios – Levinui religija neatskiriama nuo atsakomybės, religija gimsta kaip atsakomybė. Be atsakomybės ji yra stabmeldystė, arba tik primityvi religijos forma, dar neišsivadavusi iš infantiliško susiliejiimo, išnykimo geismo, taigi neprisiėmusi atsakomybės. Pasak Levino: „Viskas, kas negali būti išversta į tarpžmogiškus santykius atstovauja ne išsivysčiusią, o amžinai primityvią religijos formą.“<sup>214</sup>

Apibendrinti Dievo mirties klausimo prasmę ir Dievo po Dievo mirties prasmę Levino filosofijoje galėtume jo mintimi, jog atsižadėti Dievo po Dievo mirties, įgijusios apčiuopiamą pavidalą Osvencime, prilygtų iki galo įvykdyti nacių nusikaltimą, galutinai sunaikinant etinę Biblijos žinią<sup>215</sup>. Taigi Dievo mirtis paradoksaliu būdu veda pas Dievą, reikalaujama, kad žmogiškas kalbėjimas apie jį būtų apvalytas nuo visko, kas „pernelyg žmogiška“, nuo visų totalizuojančios perspektyvos pretenzijų, ir remtųsi asmenišku atsakomybės prisiėmimu. Tikėjimas, anot Levino, tampa kaip niekada sudėtingas, tačiau Dievo mirtis, XX amžiuje įgavusi „kvazi-empirinių“ apčiuopiamumą, tam tikra prasme visą žmoniją įtraukia į „Šventąją Istoriją“ – po Osvencimo etinė religijos esmė tampa kaip niekada aktuali: „<...> ar negalėdama būti ištikima tvarkai – ar netvarkai – kurią ji ir toliau mąsto šėtoniškai, žmonija neturi dabar, sudėtingesniame negu kada nors tikėjime, tęsti Šventąją Istoriją; istoriją kuri dabar reikalauja netgi daugiau *paties* išteklių kiekviename žmoguje ir kreipiasi į kiekvieno kančią, sukeltą kito asmens kančios, į kiekvieno žmogaus užuojautą, kuri yra ne bergždžia kančia (ar meilė), kuri jau kančia ne „dėl nieko“ ir kuri aiškiai turi prasmę?“<sup>216</sup>

#### 4.2. J.-L. Marionas: anateizmas ir religinė patirties plotmė

Richardas Kearney'is savo „religijos be religijos“ versiją vadina „anateizmu“: „*Ana-theos*. Dievo sugrįžimas po Dievo pasitraukimo.“<sup>217</sup> Anateizmas – tikrumo suspendavimas, erdvė tarp įsitikinusio teizmo ir ateizmo, mąstymo erdvė, plytinti prieš juos, nuolat save užklausančios minties judesys. Šia prasme tai nieko naujo: „Anateizmas, kitaip sakant, nėra kažkas labai naujo. Tai paprasčiausiai naujas vardas kažko labai seno, ir pridurčiau, nuolat vykstančio ir žmonijos istorijoje ir kiekvieno

---

<sup>214</sup> Ten pat, p. 79.

<sup>215</sup> Levinas, E. „Useless suffering“, in *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*. Bernasconi, R.; Wood, D. (eds.), New York: Routledge, 1988, p. 163.

<sup>216</sup> Ten pat, p. 164.

<sup>217</sup> Kearney, R. *Anatheism: Returning to God After God*. New York: Columbia University Press, 2010, p. 5.

gyvenime.“<sup>218</sup> Iš tiesų, visas Senasis Testamentas, o juo labiau Naujasis yra viena nuolatos vykstančios anateistinės pastangos istorija, nes besivystanti religinė mintis priversta nuolat save tikrinti, taisyti ir atsinaujinti. Tačiau anateistinį judesį Kearney'is išvelgia ir filosofijoje – jis mini Sokratą, Kantą, Kierkegaard'ą, Wittgensteiną, Heideggerį, Husserlį, ir religiniame mąstyme, ypač mistikų – Dionizo Areopagito, Grigaliaus Nysiečio, Teresės Avilietės, Kryžiaus Jono, ir mene –James'o Joyce'o, Marcelio Proust'o, Virginijos Woolf kūryboje. Kearny'is rašo: „Beveik visi didieji mistikai ir išminčiai liudijo apie agnostinio apleidimo momentą kaip esminį perėjimą į gilesnį tikėjimą. <...> Toks anateistinis teistinių tikrumų suspendavimas leido grįžti (*ana*) į kitokį tikėjimo tipą, tikėjimą po tikėjimo į Dievą po Dievo.“<sup>219</sup> Dievas po Dievo tampa įmanomas ir po Nietzsches skelbtos Dievo mirties. Jau minėta, kad Dievo mirtis reiškia tam tikro Dievo mąstymo pabaigą, pokalbyje su Kearney'iu Marionas teigia, jog anateistinėje perspektyvoje „<...> įžengiame į aiškesnį supratimą, kad Dievo mirties klausimo centre yra ne Dievas, bet mūsų supratimas apie jį.“<sup>220</sup> Marionui Dievo mirtis pirmiausia reiškia metafizikos pabaigą ir metafizinio kalbėjimo apie Dievą negalimybę – Dievas kaip pagrindas, *causa sui* yra metafizinis stabas, o ne Dievas, nesvarbu, ar jo buvimas įrodomas ar atmetamas: „Kai filosofinė mintis išreiškia sampratą to, ką ji vadina „Dievu“, ši samprata funkcionuoja lygiai taip pat kaip stabas <...> Abiem atvejais, teizmo ir vadinamo „ateizmo“, sąvokos matas kyla ne iš Dievo, bet iš žvilgsnio siekinio.“<sup>221</sup> Metafizinis mąstymas apie Dievą reiškia, kad Dievas pajungiamas riboto žmogiškojo proto logikai ir jo žvilgsniui, Dievo sampratos atskleidžia ne tiesą apie Dievą, bet parodo žmogišką žvilgsnį į jį. Tad Dievo mirtis, būdama metafizinio mąstymo apie Dievą pabaiga reiškia ir „Dievo mirties mirtį“, nes demaskavus „Dievą“ kaip metafizinį stabą, galima ir vėl kalbėti apie Dievą. Čia reiktų sutikti su Caputo, kuris teigia, jog Nietzsche, „filosofuojantis kūju“ ir skelbiantis Dievo mirtį, įgyvendina tą patį, ką padarė Mozė, sudaužydamas aukso veršį<sup>222</sup>. Taigi, anot Mariono, metafizinio mąstymo pabaiga reiškia dar vieno stabmeldiško mąstymo pabaigą, tai yra, tokio, kuris tikrovę projektuoja pagal savo žvilgsnio siaurumą. Fenomenologija tiek, kiek ji įstengia mąstyti ne metafiziškai, jau yra išėjimas iš tokio mąstymo ir Kearney'is ne veltui mini Husserlį kaip vieną iš anateistinio judesio atstovų. Visgi, kaip matėme, Marionas turi daug priekaištų ir Husserliui, kuris dar matuoja fenomenalumą sąmonės pajėgumu konstituoti objektus ir šia prasme dar lieka pernelyg

---

<sup>218</sup> Ten pat, p. 7.

<sup>219</sup> Ten pat, p. 9.

<sup>220</sup> Kearney, R; Zimmerman, J. (eds.) *Reimagining The Sacred: Richard Kearney debates God*. New York: Columbia University Press, 2016, p. 177.

<sup>221</sup> Marion, J.-L. *God Without Being*. Chicago: The University of Chicago Press, 2012, p. 16.

<sup>222</sup> Caputo, J. *On Religion*. New York: Routledge, 2001, p. 63.

prisirišęs prie modernybės racionalizmo. Tad Mariono siūloma alternatyva stabmeldiškam Dievo mąstymui – „ikoniškas“ mąstymas, besiremiantis saturuoto fenomeno samprata. Stabas – tai žmogiško žvilgsnio į dieviškumą sedimentacija, bet koks Dievo konceptualizavimas yra žmogiško žvilgsnio į jį sustingdymas pastoviam pavidale, tai jau savyje uždarytas, išaldytas žvilgsnis, pasakantis daugiau ne apie dieviškumą, o apie patį žvelgiantįjį, dėl to Marionas jį ir vadina „nematomu veidrodžiu“<sup>223</sup>. Ikona, priešingai, nurodo į dievišką žvilgsnį, kuris, kaip ir jau aptarto kito asmens fenomenalumo atveju, lieka nematomas ir niekaip nekonceptualizuojamas, bet reikalaujantis visiškai kitokios prieigos ir kitokio santykio. Mariono siūlomoje stabo-ikonos perskyroje galima išvelgti kiek modifikuotą levinišką totalybės-begalybės skirtį. Levinui kitas asmuo yra anapus fenomenalumo, veidas yra nematomas, tai įtrūkis fenomenalumo spektre, atveriantis vertikalią plotmę, kurioje galimas ir Dievo apsireiškimas, veidas atveria begalybę. Čia galime išvelgti ir judaizmo tradicijos ikonoklastišką (ar, tiksliau, reikėtų sakyti „idoloklastišką“) logiką – kaip ir dieviškumas veidas neregimas ir negali būti atvaizduotas jo neredukuojant į objektą. Marionas tuo tarpu mąsto krikščioniškoje įsikūnijusio Dievo perspektyvoje, ikona nurodo į fenomenalumą, kuris lieka matomas, patiriamas, tačiau remiasi ne panašumo į originalą logika, pateikiančia atvaizdą, o „apytikrio panašumo“, kuris atsisako pretenzijos imituoti originalą ir pateikia žvilgsnio neuždarantį, „perregimą“ regimumą, leidžiantį ne tiek matyti dieviškumą, kiek būti jo pamatytam ir jam atsakyti. Tai saturuotas fenomenas – paradoksali regimybė, kai „<...> pačioje regimybėje ir objektiškume pasirodo tai, kas nėra regima ir objektiška.“<sup>224</sup> Nepaisant skirtingų pozicijų fenomenalumo ribų klausimu, Marionas sutinka su Levinu – šiandien Dievo klausimas pasirodo ne spekuliatyvaus mąstymo, o etiniame horizonte: „Šiandien mums išskylantis klausimas yra ne spręsti, kokia yra adekvačiausia ar geriausia Dievo „esmės“ samprata. Turime veikiau spręsti „etinį“, leviniška prasme, klausimą. Dievas yra sprendimo ir atsakymo reikalas, o ne minties ar teiginio. Įvykio, o ne būties ir esmės.“<sup>225</sup>

Kaip jau aptarta ankstesnėje dalyje, tiesa yra ne neutralaus teorinio intereso reikalas, o atsakymo tam, kas lieka nepažinū ir neprieinama teorijai, klausimas. Čia galima trumpam pažvelgti į tai, kaip ši nuostata atsispindi ir paties Kearney'io siūlomoje anateizmo sampratoje, juolab, kad ji itin artima ir Levinui – Kearney'is akcentuoja „svetimo“, „ateivio“ įvaizdį, kuris persmelkia visą abraomiškąją tradiciją, Dievas Biblijoje visuomet pasirodo kaip kažkas nauja, svetima ir netikėta, jis reikalauja

<sup>223</sup> Marion, J.-L. *God Without Being*. Chicago: The University of Chicago Press, 2012, p. 13.

<sup>224</sup> Bartkienė, I. *Kitas kaip ikonos fenomenas Jeano-Luco Mariono filosofijoje. Daktaro disertacija*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2016, p. 72.

<sup>225</sup> Kearney, R; Zimmerman, J. (eds.) *Reimagining The Sacred: Richard Kearney debates God*. New York: Columbia University Press, 2016, p. 188.

sprendimo ir atsakymo: „Visa Biblija, galėtume sakyti, yra istorija grumtynių tarp skirtingų atsakymų svetimam.“<sup>226</sup> Tokiu būdu Dievas tarsi stengiasi savo pasirodymu visuomet sugriauti, dekonstruoti jau turimą savo vaizdą, savo pasirodymu jis visuomet žmogui meta iššūkį. Prisimenant, kaip žodį *religija* interpretuoja Caputo, galima būtų teigti, kad Dievas Biblijos istorijose visuomet pasirodo kaip *kitas*, visada svetimas, dar nepažintas, visada pranokstantis be kokių turimą vaizdinį – toks yra vienintelis būdas nepavirsti stabu. Analizuodamas Biblijos istorijas, Kearney’is pastebi, kad Dievas, dažnai pasirodydamas patriarchams ir pranašams kaip nepažįstamasis, stato juos į labai keblią padėtį. Nepažįstamas vyras dykumoje, o juo labiau trys vyrai kaip Abraomo istorijoje, reiškia didelį pavojų. Tokių nepažįstamųjų svetingas sutikimas labai greitai gali baigtis mirtimi. Abraomas turėjo tik dvi galimybes – smurtą arba svetingumą, ir, anot Kearney’io, abi šios galimybės glūdi abraomiškųjų religijų ištakose ir abi jos buvo daug kartų įgyvendintos ir po Abraomo: „Didžiosios Izraelio istorijos, mano siūlymu, yra paradoksalių religijos ištakų – smurtinio konflikto ir taikaus sutikimo – liudijimas. Tai paverčia kiekvieną dramatišką žmogiškumo ir dieviškumo susitikimą radikaliomis hermeneutinėmis lažybomis: atjauta arba žmogžudystė. <...> Monoteizmas yra šių lažybų istorija.“<sup>227</sup> Dievo pasirodymo istorijos Senajame Testamente skamba saugiai tik jas skaitant, po įvykio, kai nepažįstamo svečio kėslai jau paaiškėję. Tačiau realus susidūrimas su nepažįstamaisiais galėjo ir visuomet gali baigtis kraujo praliejimu. Jokūbo istorijoje taip beveik ir atsitiko, Jokūbas visą naktį grūmėsi su nepažįstamuoju ir tik po to suprato, kas jis: „Kaip prisimename, tik *po* grumtynių su nepažįstamuoju tamsoje Jokūbas supranta, kad jis buvo palaimintas „Dievo veido“. Dievas apsireiškia *après coup*, po susidūrimo, savo pasitraukimo pėdsake <...> Kai Dievas pasirodo visą laiką buvęs, jo jau nėra. Todėl jis išlieka svetimu net pačiame intymiausiame susitikime: „nes mano mintys ne jūsų mintys ir mano keliai ne jūsų keliai“ (Iz 55, 8).“<sup>228</sup> Tokiose Biblijos istorijose Dievas atsiskleidžia kaip provokatorius, niekada neleidžiantis likti saugumo zonoje, savo pasirodymu prašantis jį arba priimti be jokių saugumo garantijų arba atmesti. Šiuose pasakojimuose Dievas nepalieka jokio laiko teorinėms spekuliacijoms apie jo „esmę“, jis reikalauja sprendimo ir atsakymo čia ir dabar. Visi šie pasakojimai kreipia į etinę perspektyvą, išryškinamą Levino ir Mariono, – anapus metafizinių teizmo ar ateizmo svarstymų apie Dievo „esmę“ ir jo buvimą ar nebuvimą, prieiga prie Dievo slypi realiame susidūrime su kitu asmeniu, reikalaujančiu sprendimo ir atsakymo. Čia „religija be religijos“ ryškėja kaip

---

<sup>226</sup> Kearney, R. *Anatheism: Returning to God After God*. New York: Columbia University Press, 2010, p. 20.

<sup>227</sup> Ten pat, p. 22.

<sup>228</sup> Ten pat, p. 22.



neredukuojama etinė gyvenimo plotmė, žmogus neišvengiamai priverstas atsakyti kitam – būti atsakingas, taigi jis visada jau gyvena religinėje (sąryšio su kitu, pirmiausia su kitu asmeniu) plotmėje.

Postsekuliarios „religijos be religijos“ galimybę galima būtų išvelgti ir grynai fenomenologinėje – patirties struktūrų aprašymo – plotmėje. Tokia perspektyva, žinoma, ryškesnė Mariono filosofijoje. Jau aptarta, kad intuicijos perteklius Mariono siūlomoje fenomenalumo struktūroje lemia tai, jog saturuoto fenomeno patirtis įgauna religinės patirties bruožų. Pertekliaus patirtis išgyvenama kaip tam tikras „*mysterium tremendum et fascinans*“, susidūrimas su savo baigtinumumu ir fenomeno saviduotybės begalybe, kuris galiausiai vėl atveda į etinę plotmę – pertekliaus akivaizdoje subjektas priverčiamas priimti arba atmesti saturuoto fenomeno poveikį, mylėti arba nekęsti, net jei tai suprasime tik kaip fenomenologinę būtinybę, ji vėl nurodo į etinę plotmę. Tad abi šios sferos persipynusios, visgi, galima būtų trumpai aptarti, kaip „religijoje be religijos“ religinis aspektas išskyla ne tik etinėje santykio plotmėje, bet ir patirties struktūros analizėje.

Kokia galėtų būti bendriausia religiją apibrėžianti kategorija? Caputo teigia: „*Neįmanomybė* yra religiją apibrėžianti kategorija <...> tai, iš ko yra padaryta religija.“<sup>229</sup> Tačiau ar toks apibūdinimas iš karto neužkerta kelio bet kokioms religinio aspekto paieškoms patirties struktūroje? Ar įmanoma patirti neįmanoma? Caputo atsakymas gana netikėtas – tik tai, kas neįmanoma, ir verta vadinti patirtimi. Jis tai aiškina šitaip: kalbant apie „įmanoma-neįmanoma“, turima omeny ateitis, galimybė. Sakydami „įmanoma“, kalbame apie numatomą, numanomą ateitį, kylančią tiesiogiai iš dabarties: „<...> dabarties ateitis, ateitis į kurią linksta dabartis, dabarties inercija į ateitį, kurią galime daugiau ar mažiau matyti ateinant.“<sup>230</sup> „Absoliuti ateitis“, priešingai, yra nenumatoma, nenumanoma ir todėl „neįmanoma“: „Susidūrę su „absoliučia“ ateitimi, esame išstumiami ties įmanomybės riba <...> susiduriame su kažkuo anapus mūsų, anapus mūsų jėgų ir galimybių, atsidūrę ties riba, kur tik didžiosios tikėjimo, meilės ir vilties aistros mums tegali padėti.“<sup>231</sup> Čia įžengiame į sferą su visiškai kitokiomis žaidimo taisyklėmis, kur planuojantis protas yra bejėgis, į sferą, kurią atpažįstame religiniuose pasakojimuose, kuri, tiesą sakant, yra bet kokio pasakojimo esmė – juk pasakojama tik apie įvykius, apie nutikimus kažko nenumatyto, netikėto, taigi „neįmanomo“. Žinoma, Caputo „neįmanoma“ vartoja grynai fenomenologine prasme, tai yra, jis nekalba apie neįmanomybę „iš esmės“, bet pastebi, kaip neįmanomybė tam tikru būdu duota patirtyje. Ir tokioje perspektyvoje tenka pripažinti, kad patirtis ir yra tik tai, kas neįmanoma, tik tai, kas įvyksta nenumačius, nenumanius, galime tikrai patirti, priešingu

---

<sup>229</sup> Caputo, J. *On Religion*. New York: Routledge, 2001, p. 11.

<sup>230</sup> Ten pat, p. 7.

<sup>231</sup> Ten pat, p. 8.

atveju, nelieka, ką patirti, nes tai jau buvo „numanyta“ iš anksto – performuluojant Mariono fenomenologijos kalba, tik perteklius yra patiriamas. Esminė patirties charakteristika yra ne atitikimas, nes intuicijai visiškai išsisemiant sąvokoje, niekas neįvyksta, jei tai ir galima vadinti „patirtimi“, tai tik patirtis formaliai, ji nėra niekaip išgyvenama. Susidūrimas su pertekliumi, priešingai, yra kažkas nauja, netikėta ir prasminga, tai, ką galime tikrai vadinti „patirtimi“. Kitaip sakant patirtis yra tik tai, kas įvyksta, įvyksta tik tai, kas nebuvo numanyta, taigi „neįmanoma“, žvelgiant iš metafizinių pakankamo pagrindo ir priežastingumo pozicijų, o „neįmanoma“ yra religinė kategorija. Tad pati patirties struktūra turi religinį pobūdį, pasak Caputo: „Neįmanoma, kaip sakiau, yra tai, kas padaro patirtį *patirtimi* <...> Tačiau pastebėjime, kad jei neįmanomybė yra bet kokios tikros patirties sąlyga, pačios patirties sąlyga ir jei neįmanomybė yra religiją apibrėžianti kategorija, reiškia, kad pati patirtis, visa patirtis, turi religinį pobūdį <...>“.<sup>232</sup>

Panašiai apie įvykiškumą kaip visa apimančią fenomenalumo bruožą kalba ir Marionas: „Objektas pasirodo tik kaip šešėlis įvykio, kurį jame neigiame.“<sup>233</sup> „Patirti“ objektą reiškia nieko nepatirti, nes objektas nesulaiko žvilgsnio, jame nėra nieko naujo, nieko, ko nebūtume numanę, jis tampa „permatomas“ ir visiškai ištirpsta savo reikšmėje, jame niekas nevyksta. Kitaip sakant patiriame tik tai, kas mums pasipriešina, kame užčiuopiame neredukuojamą kitybės branduolį ir kas nesutampa su mūsų intencija, taigi, kas „įvyksta“: „Objektas išlieka skurdus fenomenas, nes jis pasirodo kaip visuomet jau *pasibaigęs*, nieko naujo jam jau negali nutikti, nes jo savastis, žvilgsnyje, kuris jį konstituuoja, niekada neiškyla.“<sup>234</sup> Saturuotas fenomenas, priešingai, yra ne pasibaigęs, o vykstantis, tai reiškia, kad jis nepasibaigia sąvoka, neišsisemia reikšmėje, o duoda save kaip visuomet naują, neišsemiamą perteklių, kuris šia prasme yra „neįmanomas“ – nenumatytas. Kalbant apie „religiją po religijos“, kurioje neįmanomybė atpažįstama kaip patirties principas, reikia prisiminti Kantą, kuris, anot Caputo „<...> yra policininkas, kontroliuojantis to, kas *įmanoma* sienas. Iš tiesų, Kantas yra Policijos Viršininkas. Jis nuolat mums sako, kas yra įmanoma, o kas ne, nuolat nurodinėja to ir ano galimybės sąlygas <...>“<sup>235</sup> Saturuoto fenomeno idėja – tai priešinga metafiziniam mąstymui pastanga, išlaisvinanti patirties galimybės sąlygas iš Kanto kategorijų: Marionas saturuotus fenomenus skirsto pagal tai, kurią Kanto siūlomą kategoriją (kiekybės, kokybės, santykio, modalumo) jie viršija, perpildo. Išsivadavimas iš metafizikos ir yra pagrindinis Mariono rūpestis, o postmetafizinis mąstymas reiškia,

---

<sup>232</sup> Ten pat, p. 11.

<sup>233</sup> Marion, J.-L. *In excess*. New York: Fordham University Press, 2002, p. 36.

<sup>234</sup> Ten pat, p. 36.

<sup>235</sup> Caputo, J. *On Religion*. New York: Routledge, 2001, p. 49.

kad mintis jau nėra varžoma griežtų proto konstrukcijų, anot Mariono: „<...> fenomenologijoje vieninteliu teisėtu a priori tampa a posteriori.“<sup>236</sup> Kitaip sakant, fenomenologijoje jau nėra nieko negalimo, kas reiškia, kad ne tik galima iš naujo kalbėti apie „religines“ patirtis, bet kad postmetafizinėje perspektyvoje pati patirtis įgyja religinį matmenį, o „pasaulio atkerėjimas“ pats tampa atkerėtas ir vėl grįžtama į paslaptinę, kerinčią tikrovę, kurią modernybė bandė patalpinti į matematinę formulę. Ir, žinoma, religinio dėmens atpažinimas patirties struktūroje grąžina atgal į jau aptartą etinį „religijos be religijos“ aspektą, nes orientuotis ne faktų, bet įvykių tikrovėje neužtenka racionalumo, įvykis įvyksta pirmiau nei galima jo reprezentacija ir analizė, „absoliuti ateitis“, apie kurią kalba Caputo, nepavaldi metafizinėms pagrindo ir priešastingumo kategorijoms, o reikalauja „tikėjimo, vilties ir meilės“.

---

<sup>236</sup> Marion, J.-L. „Metaphysics and Phenomenology“, in *The Visible and the Revealed*. New York: Fordham University Press, 2008, p. 57.

## Išvados

1. Nagrinėjant kitybės sampratą Levino ir Mariono filosofijoje, paaiškėjo, kad abu filosofai mąsto iš fenomenologinės perspektyvos, tačiau jų prieigos prie kitybės problemos skiriasi: Levinui pirmoji filosofija yra etika ir kitybė jam pirmiausia reiškia kito asmens kitybę, todėl svarbiausia čia tampa ne patirtis, o susitikimas, pokalbis, kreipinys. Mariono siūloma saturuoto fenomeno samprata atveria galimybę fenomenologinei neobjektyvuojamos patirties analizei, kitas asmuo yra vienas iš saturuoto fenomeno tipų, tačiau Mariono akiratyje atsiduria visa kitybė, pradedant banalioje patirtyje pasirodančia ir baigiant religinių tradicijų Apreiškimo dieviška kitybe.
2. Atliktas tyrimas parodė, kad kitybės problema kelia ir fenomenalumo ribų klausimą, kuris abiejų mąstytojų sprendžiamas skirtingai. Nors Levino pozicija šiuo klausimu keitėsi, visgi, ypač vėlesnėje kūryboje, kito asmens kitybė yra tarsi įtrūkis fenomenalumo spektre ir Levinas linkęs kalbėti ne apie Kito patirtį, bet susitikimą, kuris yra anapus patirties ir kartu bet kokios patirties sąlyga. Paradoksaliu būdu Levino fenomenologijos etinė orientacija kreipia anapus fenomenalumo. Marionas fenomenalumo spektrą praplečia „iš vidaus“ – intuicijos perviršį laikydamas esmine fenomeno charakteristika, Marionas teigia, kad fenomenu gali tapti viskas, kas yra ir išlieka kitoniška, svetima ir nesuvokiama. Taip saturuoto fenomeno samprata leidžia kalbėti apie tikrą neredukuotą kitybę, kuri telpa fenomenalumo lauke, patirtį.
3. Religinio kitybės aspekto analizė parodė, kad pirmiausia jis sietinas su abiejų filosofų įžvalga, kad kitybė pasirodo apsireiškdamas. Abu mąstytojai atmeta Husserlio siūlomą intencijos-intuicijos koreliacijos modelį ir teigia, jog kitybė pasirodo ne horizonto fone, o pati iš savęs. Kitybės nepavaldumas subjekto intencijai išsakomas religine ar kvazi religine kalba: kitybė ne reiškia, bet apsireiškia. Kitybė nėra reikšmė kitų reikšmių fone, ji yra, anot Levino, „reikšmė be konteksto“, arba, pasak Mariono, „iš kitur“.
4. Dar vienas tyrime išryškėjęs abiejų mąstytojų kitybės sampratų religinis aspektas yra kitybės sąsaja su begalybe. Levino filosofijoje ši sąsaja pasirodo kaip kito asmens akivaizdoje kylantis begalinis etinis įpareigojimas. Kitas nuolat viršija, peržengia bet kokią turimą idėją apie jį, jis niekaip neapimamas mintimi ir taip atveria begalybės plotmę. Ši begalybė suprastina kaip atsakomybė – nuolatinis atsakymas Kitam. Atsakomybės prigimtis yra „begalybiška“, ji nėra sutartis ar skola – ji niekada iki galo neišpildoma, neišsemiamas, nesibaigianti, bet nuolat auganti ir gilėjanti. Mariono filosofijoje begalybės plotmė atveriamas jokioje intencijoje netelpančio intuicijos perviršio idėjoje.

Saturuotas fenomenas negali būti išsemiamas jokia sąvoka, jokių supratimu. Saturuoto fenomeno atveriamą begalybę nėra „etinė“. Net analizuodamas kito asmens veido patirtį, Marionas neapsiriboja etine prasme ir teigia, kad veidas byloja reikšmių begalybę. Taigi galima teigti, jog Marionas kritikuoja Levino etinę perspektyvą, panašiai kaip pastarasis kritikuoja Husserlio ir Heideggerio kitybės pajungimą horizontui – etinė plotmė, pasak Mariono, yra tik vienas iš galimų horizontų, tuo tarpu saturuoto fenomeno samprata išryškina bet kokio horizonto nepakankamumą kitybės svetimumo akivaizdoje.

5. Levino filosofijos radikalioje etinėje perspektyvoje tikrovė įgyja religinį pavidalą: atstumas, skiriantis mane nuo kito asmens, virsta neperžengiama transcendencija, Kito veidas tampa nematomas, socialinė erdvė nėra vientisa ir plokščia, bet primena „religinę“ erdvę – Kitas įsako „Nežudyk!“ iš savo transcendencijos aukščio. Tačiau tai ne religinio mąstymo projekcija į tarpžmogiškų santykių plotmę. Veikiau atvirkščiai, anot Levino, religija savo prasmę semiasi iš etinio santykio, religinės kategorijos Levino nėra projektuojamos iš viršaus žemyn, iš religijos į etiką – jos jo atrandamos tarpžmogiškų santykių plotmėje.
6. Levino ir Mariono filosofijoje kitybės samprata leidžia permąstyti patį subjektiškumą. Abiejų mąstytojų filosofijoje subjektyvė yra steigiamą kitybės ir nuo jos priklausoma: levinišką subjektą galima būtų apibūdinti „Kito-Tame pačiame“ paradoksu – subjektas yra visuomet jau Kito pasiektas, užklaustas. Leviniška subjektyvė yra ne klausianti ir pažįstanti sąmonė, o dar prieš sąmoningumą kito asmens veikiamas kūniškas, jautrus subjektas. Mariono siūloma subjektyvės samprata remiasi duotumu kaip galutiniu fenomenalumo horizontu: kitybės saviduitybė steigia subjektyvę, duodama *adonné* („apdovanotajam“) jį patį, negalime aptikti jokio „paties“ iki ir nepriklausomai nuo to, kas duota, poveikio jam. Subjektyvė tampa įžiūrima tik susidūrimo su kitybe, subjektas jau nėra centras, iš kurio siekiama kito, bet gaunantis ne tik fenomeno pasirodymą, bet ir savo paties pasirodymą iš to, kas duota, savasties.
7. Atlikta analizė leidžia išskirti du Levino ir Mariono filosofijos sąsajos su postsekuliariu diskursu aspektus: pirmiausia, abiejų mąstytojų idėjos artimos Caputo, Derrida ir Kearney'io įžvalgoms, jog šiandien Dievo klausimas pasirodo ne spekuliatyvaus mąstymo, o etiniame horizonte, „religijos religiskumas“ yra atsakomybė. Čia „religija be religijos“ ryškėja kaip neredukuojama etinė gyvenimo plotmė, žmogus neišvengiamai priverstas atsakyti kitam – būti atsakingas, taigi jis visada jau gyvena religinėje (sąryšio su kitu, pirmiausia su kitu asmeniu) plotmėje. Kitas abiejų mąstytojų filosofijos sąryšio su postsekuliariu diskursu aspektas sietinas su religine pačios patirties

interpretacija: patirtis apibūdinama „iššikties“, „neįmanomybės“ terminais. Tai itin ryšku Mariono saturuoto fenomeno sampratoje, kurioje patirtis yra neatsiejama nuo intuicijos pertekliaus – patiriame tik tai, kas mums pasipriešina, kame užčiuopiame neredukuojamą kitybės branduolį ir kas nesutampa su mūsų intencija. Levino pozicija panaši: patirties sąlyga yra susitikimas, kuris yra pamatinis įvykis, nenumatytas, intencijai nepavaldus, „neįmanomas“ Kito kitoniškumo įsiveržimas.

## Literatūros sąrašas

1. Bartkienė, I. *Kitas kaip ikonos fenomenas Jeano-Luco Mariono filosofijoje. Daktaro disertacija*. Kaunas: Vytauto Didžiojo universitetas, 2016.
2. Bernasconi, R.; Wood, D. (eds.) *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*. New York: Routledge, 1988.
3. Caputo, J. *On Religion*. New York: Routledge, 2001.
4. Caruana, J. „Not Ethics, Not Ethics Alone, but The Holy”: Levinas on Ethics and Holiness“, *The Journal of Religious Ethics*, t. 34 (4), 2006, p. 561–583.
5. Derrida, J. „Adieu“, in Katz, C; Trout, L. (eds.). *Emmanuel Levinas. Critical Assessments of Leading Philosophers*, Vol. IV: Beyond Levinas. New York: Routledge, 2005, p. 414–426.
6. Derrida, J. *The Gift of Death*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
7. Derrida, J. „Violence and metaphysics: an essay on the thought of Emmanuel Levinas“, in *Emmanuel Levinas Critical Assessments of Leading Philosophers*, Katz, C; Trout, L. (eds.), Vol. I: Levinas, Phenomenology and His Critics. New York: Routledge, 2005, p. 88–173.
8. Dudiak, J. *The Intrigue of Ethics*. New York: Fordham University Press, 2001.
9. Gschwandtner, C. „The Neighbour and the infinite: Marion and Levinas on the encounter between self, human other, and God“, *Continental Philosophy Review*, 2007, 40 (3), p. 231–249.
10. Gutauskas, M. 2007. „Dialogas prieš dialogą E. Levino mąstyme „anapus patirties““, *Problemos*, t. 71, p. 157-167.
11. Husserl, E. *Karteziškosios meditacijos*. Vilnius: Aidai, 2005.
12. Janicaud, D. *Phenomenology and the „Theological Turn“*. New York: Fordham University Press, 2000.
13. Katz, C.; Trout, L. (eds.) *Emmanuel Levinas Critical Assessments of Leading Philosophers*, Vol. I: Levinas, Phenomenology and His Critics. New York: Routledge, 2005.
14. Katz, C; Trout, L. (eds.). *Emmanuel Levinas. Critical Assessments of Leading Philosophers*, Vol. IV: Beyond Levinas. New York: Routledge, 2005, p. 414–426.
15. Kearney, R. *Anatheism: Returning to God After God*. New York: Columbia University Press, 2010.

16. Kearney, R; Zimmerman, J. (eds.) *Reimagining The Sacred: Richard Kearney debates God*. New York: Columbia University Press, 2016.
17. Keršytė, N. „Kitas tame Pačiame ar priešais tą Patį (J. Derrida ir E. Levinas)“, *Athena*, 2008, t. 4, p. 62–104.
18. Lee, Ch. „From Phenomenology to Ethics: Intentionality and the Other in Marion’s Saturated Phenomena“, *Journal of Ethics: The Korean Association of Ethics*, 2017, t. 116, p. 63–83.
19. Levinas, E. *Apie Dievą, ateinantį į mūsų sąmonę*. Vilnius: Aidai, 2001.
20. Levinas, E. *Collected philosophical papers*. Dordrecht Martinus: Nijhoff Publishers, 1987.
21. Lévinas, E. *Etika ir begalybė*. Vilnius: Baltos lankos, 1994.
22. Levinas, E. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991.
23. Levinas, E. *Totality and Infinity*. The Hague: Martinus Nijhoff Publishers, 1979.
24. Levinas, E. „Useless suffering“, in *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*. Bernasconi, R.; Wood, D. (eds.), New York: Routledge, 1988, p. 156–166.
25. Long, E. (ed.) *Self and Other: Essays in Continental Philosophy of Religion*, Dordrecht: Springer, 2007.
26. Marion, J.-L. „A note concerning the ontological indifference“, in *Emmanuel Levinas Critical Assessments of Leading Philosophers*, Katz, C; Trout, L. (eds.), Vol. I: Levinas, Phenomenology and His Critics. New York: Routledge, 2005, p. 312–325.
27. Marion, J.-L. *God Without Being*. Chicago: The University of Chicago Press, 2012.
28. Marion, J.-L. *In The Self’s Place: The Approach of Saint Augustine*. Stanford: Stanford University Press, 2012.
29. Marion, J.-L. *The Reason of the Gift*. Charlottesville: University of Virginia Press, 2011.
30. Marion, J.-L. „L’Interloqué“, *Topoi*, 1988, t. 7, p. 175–180.
31. Marion, J.-L. *In excess*. New York: Fordham University Press, 2002.
32. Marion, J.-L. *The Visible and the Revealed*. New York: Fordham University Press, 2008.
33. Saldukaitytė, J. „E. Levinas ir etinės filosofijos įteisinimas – atsakymas A. Mickūnui“, *Problemos*, 2003, t. 84, p. 123–137.
34. Saldukaitytė, J. *Skirties mąstymas M. Heideggerio ir E. Levino filosofijoje. Daktaro disertacija*. Vilnius: Vilniaus universitetas, 2011.
35. Steinbock, A. *Phenomenology and Mysticism*. Bloomington: Indiana University Press, 2007.



36. Šerpytytė, R. *Nihilizmas ir Vakarų filosofija*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 2007.
37. Šliogeris, A. *Būtis ir pasaulis*. Vilnius: Mintis, 1990.
38. Westphal, M. „Vision and voice: Phenomenology and theology in the work of Jean-Luc Marion“, in *Self and Other: Essays in Continental Philosophy of Religion*, Ed. Long E. T. Dordrecht: Springer, 2007, p. 117–137.