

**VILNIAUS UNIVERSITETAS**

Jolanta Saldukaiytė

**SKIRTIES MĄSTYMAS  
M. HEIDEGGERIO IR E. LEVINO FILOSOFIJOJE**

Daktaro disertacija  
Humanitariniai mokslai, filosofija (01 H)

Vilnius, 2011

Disertacija rengta 2006-2011 metais Vilniaus universitete

Mokslinė vadovė:

Prof. dr. Rita Šerpytė (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai,  
filosofija – 01 H)

Konsultantas:

Prof. habil. dr. Arvydas Marijus Šliogeris (Vilniaus universitetas, humanitariniai  
mokslai, filosofija – 01 H)

<b>ĮVADAS</b>	<b>5</b>
0.1. Temos pagrindimas	5
0.2. Skirtis ir Kitas	7
0.3. Šaltinių ir tyrinėjimų apžvalga	8
0.4. Tyrinėjimų Lietuvoje apžvalga	14
0.5. Tyrimo tikslas ir uždaviniai	20
0.6. Atlikto darbo pagrindu ginami teiginiai	20
0.7. Tyrimo metodai	21
0.8. Mokslinis disertacijos naujumas	22
0.9. Darbo struktūra	22
<b>I. SKIRTIES MĄSTYMAS HEIDEGGERIO FILOSOFIJOJE</b>	<b>25</b>
<b>1. SKIRTUMAS KAIP FENOMENOLOGINĖ PROBLEMA</b>	<b>25</b>
1.1. Būties mąstymas ir ontologinio skirtumo problema	25
1.1.1. <i>On</i> dviprasmiškumas	27
1.1.2. Būties klausimo kėlimas ir ontologinio skirtumo struktūra	31
1.2. Ontologinis skirtumas kaip fenomenologinė problema	35
1.2.1. Štai-būtis ir supratimas	40
1.2.2. Štai-būties prasmė ir laikiškumas	44
1.2.3. Skirtumas tarp buvimo būdų	47
<b>2. METAFIZIKA IR ONTOLOGINIS SKIRTUMAS</b>	<b>50</b>
2.1. Ontologinio skirtumo problema	50
2.2. Ontologinis skirtumas ir užmarštis	52
2.3. Tiesos ir ontologinio skirtumo problema	59
2.4. Ontologinis skirtumas ir pagrindo klausimas	62
2.5. Metafizika, skirtumas, Niekis	75
<b>3. SKIRTIS IR METAFIZIKOS ĮVEIKA</b>	<b>81</b>
3.1. Skirtumas ir metafizikos esmė	82
3.2. Skirtumas ir metafizikos įveika	84
3.2.1. Skirtumo skyrimasis ir sandermė	89
3.2.2. Tapatybės principo permąstymas	93
<b>II. ETINIS SKIRTUMAS LEVINO FILOSOFIJOJE</b>	<b>100</b>
<b>4. NUO SKIRTUMO PRIE ATSKYRIMO</b>	<b>104</b>
4.1. Egzistencijos ir egzistuojančio skirtis	106

4.2.	Egzistencijos ir egzistuojančio ryšys	112
4.3.	Egzistuojančiojo atsiskyrimas	114
<b>5.</b>	<b>SKIRTUMAI BŪTYJE</b>	<b>120</b>
5.1.	Atsiskyrimas: subjekto vidujybė ir išorybė	122
5.1.1.	Atsiskyrimas ir subjekto steigtis	122
5.1.2.	Subjektas ir Kitas	129
5.2.	Laikas kaip skirties įvykis	138
<b>6.</b>	<b>NUO ONTOLOGINIO PRIE ETINIO SKIRTUMO</b>	<b>144</b>
6.1.	Metafizika ir atskirtis	144
6.1.1.	At(si)siskyrimas ir metafizinio geismo struktūra	144
6.1.2.	Begalybė ir metafizika	148
6.2.	Etinė metafizika	152
6.3.	Kitas ir skirtumas	156
6.4.	Kito veidas	160
<b>7.</b>	<b>ANAPUS ONTOLOGINIO SKIRTUMO</b>	<b>163</b>
7.1.	Kitaip nei ontologinis skirtumas	166
7.2.	Gėris anapus būties	169
7.3.	Skirtumas ir atsakomybė	172
7.4.	Sakymas ir artumas	181
	<b>IŠVADOS</b>	<b>188</b>
	<b>LITERATŪRA</b>	<b>190</b>

## ĮVADAS

### 0.1. Temos pagrindimas

Skirtis kaip tapatybės opozicija aptinkama pačioje Vakarų filosofinės tradicijos pradžioje. Jau Parmenido – Herakleito kontroversija išryškina tapatybės, pastovumo ir skirties, kismo opoziciją. Platono *Sofiste* aptinkame *tauton* [tas pats] ir *to heteron* [kitas] terminus, nurodančius į pagrindines būties kategorijas, kurios negali būti suvestos viena į kitą (Plato 254b-256b). Tačiau būtent tapatybė, o ne skirtis tapusi svarbiausiu Vakarų filosofinės metafizinės tradicijos bruožu. Remiantis tapatybės principu bandyta atsakyti į pamatinius filosofinius klausimus. Tapatybė laikoma tikrovę steigiančiu ir paaiškinančiu aspektu, o skirtis galiausiai panaikinama - vienu iškalbingiausių pavyzdžių čia galėtų būti Georgo W. F. Hegelio filosofija.

Friedricho Nietzsche's raštuose išreiškiama kritika Vakarų tradicijos atžvilgiu ir nuo to laiko mąstytojai nuolat siekia pergalėti metafiziką. Metafizinės tradicijos užklauskimas ir permąstymas, su kuo save ir sieja postmodernistinė filosofija, neišvengiamai yra orientuotas į tapatybės ir vienio suardymą bei sugriovimą. Skirtumo mąstytojais įvardijami Jacques'as Derrida, Gilles'is Deleuze'as, Michelis Foucault'o ir kt., siekdami iš pagrindų sugriauti metafizinę tradiciją įtvirtina ir skirties principo pirmumą tapatybės atžvilgiu. Šiuolaikinėje filosofijoje skirtumas dažnai laikomas „įvykysiu“, tariamasi jau išsivadavus iš Vakarų tradicijos tapatybės logikos – manytume, tokia nuostata yra gan ryški ir mūsų, Lietuvos, filosofijos kontekste: kalbama ne iš metafizikos vidaus, bet priimama kritinė distancija jos atžvilgiu.

Apie įvairius „skirtumus“ populiariu kalbėti ne tik filosofiniame, bet ir socialiniame, politiniame, kultūriniame diskursuose, fiksuojant šiuolaikinės visuomenės kismą, įvairovę, būtinybę atsiverti „kitokiems“ globaliame pasaulyje. Skirties mąstymas dažnai tampa visa paaiškinančia ir visa leidžiančia perspektyva. Disertacijoje šie „įvykysio“ skirtumo rezultatai neaptariami ir neanalizuojami, o bandoma gilintis į filosofines skirtumo mąstymo ištakas. Taip pat siekiama užklausti skirtumo įvedimo ir jo teigimo šiuolaikiniame kontekste savaime suprantamumą.

Disertacijoje skirtumo problema svarstoma kaip viena iš galimybių kalbėti apie tradicijos lūžį – fiksuoti skirties, o ne tapatybės mąstymo pirmumo išryškirimą. Rodolpho Gasché teigimu, skirtumo sąvokos istorija – laipsniško skirtumo

išsivadavimo iš tapatybės istorija (Gasché 1994: 82). Šią istoriją galima būtų traktuoti kaip įvairių perskyrų, skirtumų svarstymą ir mąstymą per juos. Skirties, atskyrimo problematika turi galias tradicijas Vakarų kultūroje ir įvairiais pavidalais driekiasi per visą mąstymo istoriją. Hesiodo *Teogonijoje* žemė ir dangus atskiriami nuo pirminės vienovės, ankstyvieji graikai išskiria ir atskiria stichijas. Pačioje Vakarų filosofijos istorijoje dauguma mąstytojų brėžė vienokius ar kitokius skirtumus, taip sistematizuodami savo mąstymą ir įvesdami tvarką tikrovėje. Tai ir Platono šešėlių – idėjų pasauliai, nuomonės – žinojimo sritys, Aristotelio forma – materija, Tomo Akviniečio esinys – esmė, Rene Descartes'o sąmonė – kūnas, Immanuelio Kanto apriori – aposteriori perskyra etc.

Tačiau, manytume, filosofine problema pats *skirtumas* taip ir netampa. Kol skirtumas pristatomas kaip kokybinis skirtumas, kol mąstomi du opoziciški nariai, tol nėra mąstomas pats skyrimasis skirtume, pati skirties prasmė ar jos davimo būdas. Jei metafizinė tradicija ir mąščiasi per skirtumus, pats skirtumas problema netapo nei Nietzsche's, nei Hegelio filosofijose. Disertacijoje susitelkiama būtent į skirtumo kaip filosofinės problemos analizę, atsiribojant nuo skirtumų ir perskyrų Vakarų filosofinėje tradicijoje aptarimo. Skirtumą trakuojant kaip filosofinę problemą, bandoma analizuoti skirtumo problemos genezę bei jos prasminius lūžius. Bandoma atsekti, ar (ir kaip) skirtumą, o ne tapatybę pripažįstant pirminiu principu keičiasi ir pats Vakarų filosofijos probleminis laukas.

Skirties problema pristatoma per dviejų mąstytojų – Martino Heideggerio ir Emmanuelio Levino – filosofijos analizę. Laikomasi nuomonės, kad būtent Heideggerio filosofijoje suformuluojama skirtumo kaip skirtumo problema. Ontologinio skirtumo, skirtumo tarp būties [*Sein*] ir esinio [*Seiendes*], svarstymas drauge atveria Vakarų metafizikos sampratos permąstymo galimybę ir metafizikos įveikos pastangą. Heidegeriško skirtumo transformaciją galime atpažinti Derrida, Deleuze'o darbuose, kur skirtumas tampa viena svarbiausių šiuos mąstytojus apibūdinančių sąvokų. Tačiau kaip parodo Gianni Vattimo, šių mąstytojų koncepcijoje skirtumai paremti nuolatiniu skirtumų struktūros kartojimu imanencijos plotmėje, skirtumo simuliakriniu pobūdžiu (Vattimo 1993: 144). Vadinamasis prancūziškasis skirtumo mąstymas yra nutolimas nuo heidegeriško ontologinio skirtumo mąstymo. Vattimo savo skirtumo mąstymo išsisėmimo diagnozėje nenumato skirtumo kaip kitybės. Levino ir Heideggerio gretinimas praplečia skirtumo sampratą ir parodo gilesnę paties skirtumo dimensiją. Levino

filosofijoje galime pastebėti nevienareikšmišką dėmesingumą Heideggerio ontologiniam skirtumui. Kaip nurodo Jacques'as Rollandas „virtuliai visos Levino knygos prasideda prisimenant ontologinį skirtumą įvairiomis jo formomis“ (Rolland 2003a: 99). Drauge pateikiamas alternatyvus skirties mąstymo variantas. Levino filosofijoje skirties samprata pakinta apverčiant ontologinį skirtumą, o galiausiai išeinant anapus ir atrandant gilesnę skirties dimensiją etiniame skirtume, skirtumą, kurio nariai skiriasi *kitaip* nei ontologinio skirtumo dėmenys. Abu mąstytojai mato metafiziką kaip gimusią iš skirtumo – vienu atveju iš realiai esančio skirtumo, antruoju – geismo Kitam kaip skirtumui. Skirties problema disertacijoje leidžia apie Heideggerį ir Leviną kalbėti greta, o taip pat padedanti išryškinti šių mąstytojų radikalų nutolinimą nuo vienas kito ir pačios skirtumo sampratos pokytį.

Tačiau norime pabrėžti, jog nepaisant to, kad Heideggeris ir Levinas iš dalies yra amžininkai – (Heideggeris (1889-1976), Levinas (1906-1995), o Levinas buvo Heideggerio mokinys Freiburge 1928-1929, jų santykio neina įvardinti dialogiškai. Heideggeris į išsamią Levino kritiką neatsakė nei viename iš šiuo metu žinomų veikalų, nors sunku būtų manyti, jog jis su šiais Levino tekstais buvo nesusipažinęs. Tuo tarpu Levinas, praėjus vos keliems metams po *Būties ir laiko* pasirodymo, paskelbė tekstą *Martinus Heideggeris ir ontologija* (*Martin Heidegger et l'ontologie*, 1932) (Levinas 1996c) bei liko dėmesingas Heideggerio filosofijai visoje savo kūryboje. Kaip teigia Rudi Viskeris, leviniškas Heideggerio perskaitymas yra bene vienintelė reikšminga kritika, tačiau susilaukusi palyginti menko dėmesio. Daugeliui heidegeristų Levinas tapo tarytum Heideggerio papildymu, arba kritiku, nepakankamai supratusiu „būties mąstymą“ (Visker 2004: 52). Disertacijoje bandoma ne tik parodyti Heideggerio – Levino santykį, bet išryškinti ir paties Levino originalų skirties mąstymą.

## 0.2. Skirtis ir Kitas

Šiuolaikiniame diskurse, apimančiame tiek filosofiją, tiek meną, tiek sociologiją yra įprasta kalbėti apie nepanaikinamą skirtumą, absoliučią kitybę. Terminų, nusakančių skirtingumą ir kitybę, tradicija yra ilga. Jų ištakų galime ieškoti Herakleito fragmentuose, nurodančiuose į *tėkmę*, *voidą*. Platonas *Sofiste*, kaip minėjome, pavartoja *tauton* [tas pats] ir *heteron* [kitas] terminus, o *Timajuje* kalba apie „maišymui nepaklūstančią skirtingumo prigimtį“ (Platonas 1995: 35a). Tačiau, manytume, tik po Heideggerio apie skirtumą galima kalbėti ne kaip besiskiriančių

dėmenų opoziciją, ir tik po Levino galima kalbėti apie Kitą, turint omenyje žmogišką kitą, kaip skirtumą. Kitas nebūtinai gali būti traktuojamas kaip skirtingas – daugeliu atveju jis yra *alter ego*. Net jei ir atpažįstama Kito išorinė mano sąmonės atžvilgiu, kaip nurodo Edmundas Husserlis, jo skirtumas problema netampa. Tuo tarpu būtent Levino filosofijoje Kito ir skirtumo terminai susitinka – Kitas yra pats skirtumas.

Lietuvių kritinėje literatūroje vartojami įvairūs terminai *skirtumui* nusakyti. Terminas *ontologinis skirtumas* yra labiausiai nusistovėjęs, tačiau įvardijamas ir *ontologine skirtimi* (Keršytė 2001: 9), (*Sverdiolas*), ir *ontologine perskyra* (Sodeika 2007: 117), ir *ontologine skirtybe* (Maceina 2000: 204-242). *Skirties* terminas atrodytų parankesnis dėl lakoniškumo ir numanomo įvykiškumo momento, tačiau šiame darbe terminai *skirtis*, *skirtumas* daugeliu atvejų vartojami sinonimiškai. Terminas *perskyra* pasitelkiamas parodyti levinišką ontologinio skirtumo kritiką. *Skirtybę* kartais vartojame leviniškame kontekste, norėdami pabrėžti kitybės kaip skirtumo aspektą. Pagrindiniai Levino filosofijos terminai lietuviškame kontekste taip pat vartojami įvairiai. Tarkim, Nerijus Čepulis siūlo *Kitko* terminą, tačiau mes pasirinkome *autre* versti *kitas*, o *Autru* – kaip *Kitas asmuo* arba tiesiog *Kitas*. Reikia turėti omenyje, kad pats Levinas šiuos terminus vartoja gan nepreciziškai, taigi dažniausiai stengiamės atsižvelgti tiesiog į prasmę.

### 0.3. Šaltinių ir tyrinėjimų apžvalga

#### Šaltinių apžvalga

Tiek Heideggerio, tiek Levino filosofinis palikimas yra gan gausus. Reikia turėti omenyje, kad Heideggerio, o taip pat ir Levino ne visi tekstai yra publikuoti. Disertacijoje neturėjome tikslo analizuoti visą mąstytojų kūrybą. Buvo koncentruojamasi į tuos tekstus, kurie pasirodė parankesni analizuojamai skirtumo problemai atskleisti, siekiant parodyti tiek pačių autorių vidinę mąstymo logiką, tiek išryškinti skirtumo problemos pokytį nuo Heideggerio pereinant prie Levino.

*Būtyje ir laike* (*Sein und Zeit*, 1927) ontologinio skirtumo problema nėra suformuluota, tačiau šis veikalas parankus ontologinį skirtumą pristatant kaip mąstymo perspektyvą. Taipogi tai tekstas, kuris savo pobūdžiu yra artimiausias ir reikšmingiausias Levinui. Marburgo laikotarpiu skaitytose paskaitose *Pamatinės fenomenologijos problemos* (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 1927), Heideggeris ontologiniam skirtumui skiria daug dėmesio, tačiau pati problema dar nėra aiškiai suformuluota, o santykio su metafizika prasmė yra veikiau numanoma, nei išreikšta.



Ontologinio skirtumo problema yra eksplikuojama vėlesniuose Heideggerio tekstuose, po jo mąstymo *posūkiu*. Visų pirma tai veikalas *Nietzsche*, konkrečiai tekstas *Europietiškas nihilizmas (Der europäische Nihilismus, 1940)*, kuriame Heideggeris ontologinį skirtumą pristato santykyje su metafizikos istorija ir metafizikos nihilistine prasme. Tekstai *Kas yra metafizika? (Was ist Metaphysik?, 1927)* bei *Metafizikos įveika (Überwindung der Metaphysik, 1936-1946)* padėjo analizuojant metafizikos sampratą. Vėlesnio laikotarpio iš dviejų paskaitų sudarytame kūrinyje *Tapatybė ir skirtumas (Identität und Differenz, 1955-57)* parodomas dar skaidresnis ontologinio skirtumo ir metafizikos santykis bei plėtojama skyrimosi pačiame skirtume samprata.

Daug dėmesio taip pat skyrėme tekstams, kuriuose Heideggeris aptaria tiesos ir pagrindo problemas. Šių problemų analizė paranki išryškinant ontologinio skirtumo ir metafizikos kaip būties užmaršties santykį. Teksto *Apie pagrindo esmę (Vom Wesen des Grundes, 1929)* įvade 1949 metais pirmą kartą įvardijama ir pati ontologinio skirtumo *problema*, kuri čia parodoma kaip ontinės-ontologinės tiesų išsišakojimas. Tekstas *Teiginys apie pagrindą (Der Satz vom Grund, 1955-56)* buvo parankus parodyti tiek metafizikos kaip būties užmaršties istoriją, tiek išryškinti būties, pagrindo ir bepagrindybės santykį. Ontologinis skirtumas yra analizuojamas ir tekste *Įnašas į filosofiją (Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), 1936-38)*. Kai kurių kritikų šis veikalas laikomu pačiu svarbiausiu, kai kurių – antru po *Būties ir laiko*, o kiti jį linkę apskritai atmesti kaip neaiškų. Mes savo darbe nuo šio teksto analizės atsiribojame, nes pasirodė, jog tai, kaip čia pristatoma skirtumo problema išvestų į kitą plotmę, kuri nėra svarbi Heideggerio – Levino skirtumo santykiui atskleisti. Parodant Heideggerio skirtumo sampratą kitais tekstais remtasi kiek mažiau, todėl čia jų neminėsime.

Levino filosofija analizuota pasitelkiant keturias jo publikuotas knygas – *Nuo egzistencijos prie egzistuojančio (De l'existence à l'existant, 1947)*, *Laikas ir Kitas (Le temps et l'autre, 1947)*, *Totalybė ir begalybė (Totalité et infini. Essai sur l'extériorité, 1961)* bei *Kitaip negu būtis, arba anapus esmės (Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, 1974)*, o taip pat keletą įvairiuose leidiniuose publikotų straipsnių. Levino mąstyme susikerta dvi paradigmos – vakarietiškoji ir žydiškoji. Kartais teigiama, kad Levino filosofiją galima suvokti tik išsamiai susipažinus su žydiškąja mąstymo tradicija, o kituose svarstymuose tai apskritai ignoruojama. Kai kurie kritikai laikosi gan tvirtos nuomonės, jog Levinas yra išimtinai žydiškas mąstytojas ir lieka išorišku Vakarų

filosofijai. Šia tema buvo skaityti pranešimai ir 2006 metais Lietuvoje vykusioje tarptautinėje konferencijoje<sup>1</sup>, o vėliau publikuoti leidinyje *Century with Levinas. On the ruins of Totality*<sup>2</sup> (Šerpytė 2009). Levino filosofiniuose tekstuose gausu nuorodų į Bibliinius motyvus, kaip ir į graikiškuosius mitus, tačiau patys savaime jie, manytume, neapsprendžia, jog Leviną vienareikšmiškai galima priskirti vienai ar kitai tradicijai. Žinoma, dėmesingumas kai kurioms temoms (tarkim, teisingumo ir atsakomybės pirmumo teigimas) nurodo į žydiškosios tradicijos įtaką, tačiau manytume, tai būtų pernelyg siauras Levino mąstymo suvokimas. Šiame darbe pritariama Richardo A. Coheno išsakytai nuomonei, kad Levino skirtingas raštų pobūdis yra veikiau kreipimasis į skirtingas tradicijas, teigiant tą pačią žinią – Kito žmogaus pirmumą (Cohen 2010: 174, 200-201). Disertacijoje sekama argumentacija, polemizuojančia su vakarietiška filosofine tradicija, kuri, kaip parodo Levinas, sutelkiamą Heideggerio filosofijoje. Ankstyvieji Levino tekstai – straipsniai *Martinus Heideggeris ir ontologija* (*Martin Heidegger et l'ontologie*, 1932) bei *Apie pabėgimą* (*De l'évasion*, 1935), o ypačingai knyga *Nuo egzistencijos prie egzistuojančio* padėjo išryškinti Levino siekį išsivaduoti iš heidegeriškos ontologijos ir iš ontologinio mąstymo apskritai. Knygose *Nuo egzistencijos prie egzistuojančio* ir *Laikas ir Kitas* galima atsekti Levino originalios minties plėtotę bei pastangą pabėgti iš būties, drauge reiškiančią ir išsivadavimą iš ontologinio skirtumo. Pastaroji knyga, kartu su fenomenologijai skirtais straipsniais knygoje *Atrandant egzistenciją su Husserliu ir Heideggeriu* (*En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, 1949) padėjo aiškinantis laiko kaip kitybės prasmę. Reikšmingiausiu Levino veikalu laikomoje *Totalybėje ir begalybėje* daugiausiai dėmesio skiriama būtent Kitam bei kitybei. Šis

---

<sup>1</sup> Apie konferenciją žr. (Saldukaiytė 2007).

<sup>2</sup> Šia tema minėtame leidinyje – Davido Pattersono straipsnis, kuriame autorius teigia, jog nepaisant to, kad Levinas nuolat yra įrašomas į fenomenologinį, ontologinį, postmodernų kontekstą, jis visų pirma yra žydiškas mąstytojas. Išliekiant judaizmo įtakoje, neįmanoma būti artimam realybę iki ženklų redukuojančiam postmodernizmui bei Vakarų ontologinei filosofijai, Aš pastatančiai į visa ko centrą. Toks mąstymas, anot Pattersono, lieka aklas veido atžvilgiu ir išlaisvinantis nuo atsakomybės. Tačiau Davidas Banonas straipsnyje *Levinas mąstantis žydus ar žydų mąstytojas* atkreipia dėmesį į tai, kad pats Levinas kruopščiai skyrė savo kaip filosofo ir žydų mąstytojo veiklą. Jį, anot pranešėjo, galima pavadinti filosofuojančiu žydu, tačiau jokių būdu ne žydų filosofu. Stovėdamas dviejų – filosofinio ir žydiško – kelių sankryžoje, ir naudodamasis perėjimu nuo graikiškos tradicijos prie filosofiskai permąstytos biblinės – talmudinės tradicijos, Levinas atveria naujus, Kito link vedančius kelius. Andrius Valevičius teigia, kad Levinas – tai filosofas be jokio paveldo, patyręs žydišką, krikščionišką, rusų rašytojų įtaką bei išgyvenęs sukrečiančias ir asmeniškai jį palietusias XX a. dramas. Tai filosofas iš niekur, praradęs paveldą, stovėjęs žmogiškumo praradimo akivaizdoje. Kai nebelieka nieko į ką galima būtų atsiremti, būtina atrasti savo prasmę. Levino filosofiją Valevičius įvardijo kaip *išgyvenimo* filosofiją – praradus viską, lieka tik meilė ir kito žmogaus pripažinimas. Analizuodamas ankstyvąjį lietuviškai parašytą Levino tekstą Valevičius įžvelgia ir tam tikrą Levino išoriškumą tiek prancūziškajai, tiek vokiškajai filosofijos tradicijai.

veikalas taip pat svarbus parodant ir Levino santykį su Vakarų filosofine tradicija, ir metafizikos sampratos pasikeitimą, o taip pat ir skirtumo kaip atsiskyrimo sampratą bei dar radikalesnį išsivadavimą iš ontologinio skirtumo pereinant prie etinio skirtumo. *Kitaip nei būtis arba anapus esmės* skirtas subjektyvumo sampratai atskleisti, tačiau analizuojamos problemos kontekste gali būti traktuojamas ir kaip prasmės anapus ontologinio skirtumo aptikimas.

Skaitant šaltinius remtasi tiek originaliais šaltiniais vokiečių (Heideggerio) ir prancūzų (Levino) kalbomis, tiek jų vertimais į anglų ir lietuvių kalbas. Atskirais atvejais, lyginti skirtingi vertimai. Cituojant dažniausiai nurodoma į originalų šaltinį ir jo vertimą, jei tokiu naudotasi. Deja, tenka pripažinti, kad Heideggerio kai kurių tekstų vokiški leidimai buvo neprieinami – tokiu atveju apsiribota tik vertimais į anglų kalbą. Anglų kalba pasirodė paranki ir kaip tarpinė kalba, atliekant analizę.

### **Tyrinėjimų apžvalga**

Dauguma kritinės literatūros, kuria remtasi, skaityta anglų kalba. Tačiau tai nereiškia, jog tai atspindi tik anglakalbių šalių tendencijas. Cituojami autoriai yra Didžiosios Britanijos, Belgijos, Nyderlandų, Vokietijos, Prancūzijos, Italijos, Jungtinių Valstijų, Rusijos pripažinti mokslininkai. Verstinė kritika pasirinkta ne tik dėl lengvesnio literatūros anglų kalba prieinamumo, bet ir dėl jų svarbos atliekamam tyrimui, o taip pat ir siekio susipažinti ne tik su lokaliomis tyrimų tradicijomis, bet ir su persidengiančiomis bei plačiau žinomomis interpretacijomis.

Rašant disertaciją buvo susipažinta tiek su pagrindiniais skirtumo problemos tyrimais, tiek su tuo, kaip ši problema pasirodo Heideggerio ir Levino filosofijose. Taip pat remtasi ir kritine literatūra, padėjusia susidaryti išsamesnį šių mąstytojų filosofijos vaizdą apskritai.

Levino šaltinių ir tyrimų bibliografija pateikiama (Dutch-Flemish-Levinas-Society) svetainėje, Heideggerio bibliografijai taip pat skirtas ne vienas leidinys – tarkim, Milesas Grothas pristato vokiečių – anglų kalbų šaltinių bibliografiją (Groth 2008). Levino vartojama terminija pristatoma Cristiano Ciocano ir Georges'o Hanselio sudarytoje beveik tūkstančio puslapių prancūziškų, hebrajiškų, graikiškų, lotyniškų, vokiškų terminų bei bibliinių, talmudinių, hebrajiškų vardų ir tikrinių daiktavardžių rodyklėje (Ciocan ir kt. 2005). Michaelio Inwoodo sudarytas aiškinamasis terminų žodynas padeda perprasti Heideggerio terminiją (Inwood 1999).

Literatūra ypatingai gausi, čia paminėsime tik reikšmingiausius bei svarbiausius disertacijoje nagrinėjamai temai tyrimus.

Šioje disertacijoje atsiribojame nuo nuorodų ar svarstymų, liečiančių Heideggerio ir nacionalsocializmo klausimą. Susidomėjimas šia tema nemažėja, kai kurie autoriai būtent iš šio taško interpretuoja Heideggerio filosofiją. Ryškiausi šia tema veikalai – tai 1987 metais prancūzų kalba publikuota Heideggerio studento Victorio Farias'o knyga *Heideggeris ir nacizmas (Heidegger et le nazisme, 1987)* (Farias 1989) bei 2005 metais taip pat prancūzų kalba išleista Emmanuelio Faye'o knyga *(Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie, 2005)* (Faye 2009). Knygos leidimas prancūzų kalba didesnio susidomėjimo anapus Prancūzijos nesukėlė, tuo tarpu vertimas į anglų kalbą 2009 metais vėlei išjudino aštrias diskusijas minimu klausimu ir įvairiausiai tiek pačios knygos, tiek Heideggerio filosofijos vertinimus. Faye'us, analizuodamas nepublikuotas Heideggerio paskaitas, ieško tiesioginio Heideggerio filosofinių išvalgų ir politinio įsitraukimo atitiktens. Tarkim, ontologinis skirtumas tarp būties ir esinių aiškinamas kaip skirtumas tarp valstybės ir žmonių.

Tačiau disertacijoje į panašaus pobūdžio tyrimus nesigilinama. Įdomu pažymėti, kad pats Levinas, paaiškėjęs dviprasmiškai Heideggerio pozicijai, apsiribojo tik atskiromis pastabomis. Parašė straipsnį *Keletas pamąstymų apie hitlerinę filosofiją, 1934* (Levinas 2005a), tačiau po 1945 metų tam beveik neskyrė dėmesio ir tik vėliau išryškėjo jo kritinė pozicija Heideggerio atžvilgiu. Mūsų pasirinktos problemos analizei ši diskusija nėra svarbi.

Heideggerio filosofijos analizei parankus fundamentalus Williamo Richardsono veikalas *Heideggeris. Nuo fenomenologijos prie mąstymo* (Richardson 2003). Šiame veikale Richardsonas nuosekliai aptaria pagrindinius Heideggerio kūrinius ir pateikia gal ne tiek originalią jų interpretaciją, tačiau patikimą ir sistematinę perskaitymą. Otto Pöggelerio veikalas *Martino Heideggerio mąstymo kelias* (Pöggeler 1995) pravertė išryškinant metafizikos kritikos, būties užmaršties momentus Heideggerio filosofijoje. Taip pat Langanio (Langan 1959), Thomo Sheehano (Sheehan 2003), Alexei'aus Cherniakovo (Chernikov 2002) tyrimai, paakino atkreipti dėmesį į tiesos, laiko problematiką. Susipažinta su serija leidinių, skirtų Heideggerio filosofijai aptarti įvairiais aspektais – tarkim keturių tomų rinktine *Heidegger Reexamined* (Dreyfus ir kt. 2002). Skaitant Heideggerį buvo priimta hermeneutinė –

fenomenologinė strategija, atsiribojant nuo poetinio – mistinio šio mąstytojo perskaitymo.

Kaip patikimi Levino filosofijos interpretacijos veikalai laikytos Theodorus De Boero (De Boer 1997), Rogerio Burggraeve's (Burggraeve 2002), Coheno (Cohen 1994), (Cohen 2001), (Cohen 2010), Adriano Peperzako (Peperzak 1993), (Peperzak 1997) studijos. Šiems autoriams būdinga tai, kad giliai permąstomos Levino sąsajos su graikiškąja tradicija ir pateikiama plati jo etinės metafizikos interpretacijos panorama. Coheno tyrimai apjungia tiek žydiškąją, tiek vakarietiškoją perspektyvas, išlaikydami dėmesingumą etikai kaip pirmajai filosofijai bei analizuodami Levino laiko intersubjektyvumą kaip Heideggerio ekstatiškumo kritiką.

Tačiau vis tik šiam darbui svarbesnės yra tos kritinės studijos, kuriose išryškinama skirtumo problema Heideggerio ir/ar Levino filosofijoje. Čia pasitarnavo Jean-Luco Mariono darbai, ypač straipsnis *Būties klausimas ar ontologinis skirtumas* (Marion 1998: 108-140), kuriame parodoma ontologinio skirtumo plėtotė *Būtyje ir laike* bei *Pamatinėse fenomenologijos problemose*. Mariono tyrimai ypač svarbūs ir todėl, kad šio mąstytojo darbuose aptariamas ir Levino santykis su ontologiniu skirtumu bei jo įveika (Marion 2005). Atkreiptinas dėmesys ir į tai, kad Levinas reagavo į Mariono išsakytas pastabas dėl jo santykio su ontologiniu skirtumu (Marion 2001a) ir vėliau jam atsakė. Vattimo knyga *Skirtumo nuotykių* (Vattimo 1993), nors ir neįtraukia Levino į skirtumo mąstytojų gretą, tačiau apžvelgia skirtumo problemos tendencijas ir perspektyvas apskritai. Ši knyga, o taip pat ir Johno Caputo knyga *Heideggeris ir Akvinitis: esė apie metafizikos įveiką* bei Ritos Šerpytytės išvalgos labiausiai pasitarnavo formuluojant pačią prieigą prie filosofinės skirtumo problematikos.

Ontologinio skirtumo analizei svarbus Ley Vail veikalas *Heideggeris ir ontologinis skirtumas* (Vail 1972). Vail daugiau koncentruojasi į ontologinio skirtumo pobūdį vėlesniuose veikaluose, laikydamasi nuomonės, kad *Būtyje ir laike* ontologinis skirtumas nepasirodo. Caputo knyga *Heideggeris ir Akvinitis: esė apie metafizikos įveiką*, o ypač skyrius *Heideggerio Difference ir šv. Tomo Esse-Ens perskyra* (Caputo 2000: 147-184) bei Douglas L. Donkelio knyga *Heideggeris ir Derrida skirtumo samprata* (Donkel 1992) buvo parankūs rašant pirmos dalies trečią skyrių, kuriame išgryninama skirtumo gilesnė dimensija. De Boeras knygos *Transcendencijos racionalumas* skyriuje *Ontologinis skirtumas (Heideggeris) ir ontologinė atskirtis (Levinas)*

(De Boer 1997: 101-114) analizuoja Levino ir Heideggerio skirtumo sampratą, labiausiai susitelkdamas į ankstyvąjį Levino filosofijos etapą.

Viskeris knygoje *Nežmogiškumo būklė: ieškant skirtumo po Heideggerio ir Levino* (Visker 2004) apjungia Levino ir Heideggerio skirtumo mąstymą ieškodamas skirtumo atgaivinimo galimybes. Viskeris metafiziką priešpastato multikultūrizmui, kosmopolitinei visuomenei. Laikydamasis kritinės pozicijos Levino atžvilgiu, tyrinėtojas Leviną kaltina pernelyg dideliu ir į aklavietę vedančiu optimizmu. Anot Viskerio, Kitas, nepaisant Levino pastangų, negali būti visiškai kitu, atsietu ir neišaknytu bendroje socialinėje erdvėje. Knygoje Viskeris apgręžia Heideggerio – Levino santykį, konstatuodamas Levino etikos nepakankamumą ir humanizmo ieškodamas Heideggerio filosofijoje bei užklaudamas, ar ontologinis skirtumas gali aptikti skirtumą, kuris išsprūdo etiniam skirtumui (Visker 2004: 15). Ši Viskerio skirtumo atgaivinimo programa gali pasirodyti kažkiek artima Vattimo, konstatuojančiam skirtumo problemos išsisėmimą ir ontologinio skirtumo atgaivinimą numatančiam socialiniuose ir tiksluosiuose moksluose. Mūsų pasirinkta strategija kiek kitokia ir kaip minėjome pradžioje, skirtumo „rezultatų“ ar skirtumo veikimo socialinėje, kultūrinėje plotmėje neaptarinėsime.

Įdomu pastebėti, kad Warwiko universitete (Didžioji Britanija) 2008/2009 metais Darreno Ambrose'o skaitytas kursas *Skirtumo filosofijos: Heideggeris, Levinas* (Ambrose 2007). Kaip matyti iš kurso aprašo, daugiausiai dėmesio skirta Levino etinei filosofijai, drauge analizuojant etikos ir Kito statusą Heideggerio filosofijoje – į šį kursą Heideggerio ontologinio skirtumo permąstymas ir jo sąsaja su Levino filosofija nėra įtraukiami.

#### **0.4. Tyrinėjimų Lietuvoje apžvalga**

Lietuvoje tiek Heideggerio, tiek Levino filosofija susilaukia nemažai dėmesio. Nors vertimų į lietuvių kalbą nėra daug – Arvydo Šliogerio sudaryti ir išversti Heideggerio *Rinktiniai raštai* (Heideggeris [Heidegger] 1992g), taip pat *Laiškas apie humanizmą* (Heideggeris [Heidegger] 1989) bei Tomo Sodeikos išversta knyga *Meno kūrinio ištaka* (Heidegger 2003b)<sup>3</sup> ir *Metafizikos įvado* (Heidegger 2004b) dalis. Levino svarbiausių veikalų vertimų taip pat neturime – tik Arūno Sverdiolo išverstą pokalbių knygelę *Etika ir begalybė* (Lévinas 1994) bei *Totalybės ir begalybės* keli

---

<sup>3</sup> Šio kūrinio dalis taip pat pasirodė iš *Grožio kontūrų* antologijoje (Heideggeris [Heidegger] 1980).

skyrelius, išspausdintus *Gėrio kontūrų* antologijoje (Levinas 1989a). Taipogi *Baltų lankų* žurnale publikuotas tekstas *Kito pėdsakas* (Levinas 1999) ir Levino interviu (Levinas ir kt. 2007). *Logos* žurnale paskelbtas straipsnis *Keletas pamąstymų apie hitlerinę filosofiją* (Levinas 2005a). Žinoma, galima paminėti ir vienintelį žinomą paties Levino lietuvių kalba publikuotą ankstyvąjį tekstą *Dvasiško supratimas prancūzų ir vokiečių kultūroje* (1933) (Levinas 1995). Kol kas didžiausias turimas Levino leidinys lietuvių kalba – knyga *Apie Dievą ateinančią į mąstymą* (Levinas 2001a).

Čia trumpai apžvelgsime pagrindinius Heideggerio ir Levino filosofijos tyrinėjimus. Nors daugiausiai dėmesys kreipiamas būtent į šių mąstytojų skirties problematikos analizę, tačiau paminėsime ir tuos darbus, kurie kažkiek atliepia bendrą atliekamą tyrimą arba yra artimi savo pobūdžiu. Sąlyginai tyrimus sugrupuosime į skirtus Heideggerio filosofijai, Heideggerio – Levino santykiui, Levino filosofijai ir skirties problematikai apskritai aptarti.

Disertacijoje išsikeltai užduočiai įvykdyti svarbiausi yra Šerpytytės darbai ir jos pateikta Heideggerio filosofijos interpretacija dar VPU skaitytose *Ontologijos* bei *Heideggerio fundamentinės ontologijos* paskaitose bei VU *Nihilizmo ir Vakarų filosofijos* seminaruose. Šerpytytės atverta nihilizmo kaip spekuliatyvaus įvykio interpretavimo perspektyva, metafizikos kaip nihilizmo perskaitymas ir Heideggerio būties užmaršties interpretacija yra šios disertacijos išeities taškas. Savo tyrimuose Šerpytytė išlieka dėmesinga Heideggerio įvardintai būties užmarščiai, neapmąstyta ontologiniam skirtumui kaip būties ir esinio skirčiai (Šerpytytė 2007b: 315), akcentuodama Vakarų metafizikos nihilistinį pobūdį.

Heideggerio išryškintą būties ir esinio nesutapimą pristato Šliogeris<sup>4</sup> knygoje *Žmogaus pasaulis ir egzistencinis mąstymas* (Šliogeris 1985: 144-146). Būties ir esinio skirtumas čia įvardijamas kaip „priešprieša“, „būties ir esinio dvisklaida“. Heideggerio filosofijos apibūdinimas „imanentinio transcendentio“ samprata taip pat nurodo į mūsų tyrimui artimą lauką. Dėmesingumas Heideggerio filosofijai išlaikomas ir kitose Šliogerio knygose – *Transcendencijos tyloje* (Šliogeris 1996) bei *Niekyje ir esme* (Šliogeris 2005). Ontologinį skirtumą, vadindamas ontologine skirtybe, aptaria Antanas Maceina *Filosofijos prasmėje ir kilmėje* (Maceina 2000: 221-266). Maceina šioje knygoje pateikia gan plačią ir išsamią Heideggerio filosofijos

---

<sup>4</sup> Šliogeris jau čia įveda *būties ir esinio* terminus (plg. Sein, Seiende). Kita vertus, svarbu pastebėti, kad lietuviškoje vartosenoje terminija nėra nusistovėjusi – Sodeikos ir Sverdiolo jie siūlomo versti kaip *buvimas, buvinys*. Nėra nusistovėjęs ir *Dasein* vertimas. Vieni siūlo versti čia-būtiis (Šliogeris), kiti – štai-būtiis (Sodeika, Sverdiolas, Šerpytytė).



eksplikaciją, kurią turbūt galime laikyti viena reikšmingiausių Heideggerio recepcijų Lietuvoje, turėjusią įtaką taip pat ir lietuviškos filosofinės terminijos formavimuisi. Rašant disertaciją taip pat buvo svarbūs, nors tiesiogiai nenagrinėjančių ontologinio skirtumo problematikos, tačiau nemažai dėmesio skiriančių Heideggerio filosofijai autorių darbai. Būdinga tai, kad dauguma tyrinėtojų Heideggerį įtraukia į savo interesų lauką, nors išsamios studijos, skirtos tik šiam mąstytojui, ir nėra. Daliaus Jonkaus tyrimuose dėmesio susilaukia Heideggerio fenomenologija, ypač jo intencionalumo samprata (Jonkus 2009: 138-157), Mintautas Gutauskas susitelkia į heidegeriško supratimo analizę dialogo filosofijos kontekste (Gutauskas 2010: 51-67). Reikšmingi Sverdiolo *Būties ir laiko* tyrimai, ypač Heideggerio hermeneutikos išsklaida, supratimo analizė (Sverdiolas 2002b). Sverdiolo išskleidžiamos reikmeninės būties, dirbinio ir kūrinio sampratos heidegeriškame kontekste (Sverdiolas 2003b), (Sverdiolas 2003a), (Sverdiolas 2007) taip pat pasitarnavo bendram čia atliekamo darbo tikslui. Nors Sodeikos tyrimuose, kaip nurodo Jonkus, Heideggeris „nepasirodo kaip veikiantis pasakojimų personažas arba jo pasirodymas yra fragmentiškas“ (Jonkus 2010: 69-70), tačiau Sodeikos užrašyti (Sodeika 2010) ar išsakyti įvairūs svarstymai tiesiogiai ar netiesiogiai taip pat reikšmingi bendrame lietuviškų tyrimų kontekste. Jūratė Baranova analizuoja Heideggerio sąžinės modusą kantiškoje perspektyvoje (Baranova 2004b: 145-159) bei pristato Heideggerio mirties sampratą (Baranova 2006a). Vytautas Rubavičius knygoje *Postmodrnis diskursas: filosofinė hermeneutika, dekonstrukcija, menas* atkreipia dėmesį į Heideggerio filosofinę hermeneutiką, meno kūrinio analizę, mokslo bei technikos kritiką (Rubavičius 2003).

Audronės Žukauskaitės disertacijoje *Subjektyvumo metafizikos krizė: M. Heideggeris, E. Levinas, J. Derrida* bene pirmą kartą susiejama Heideggerio skirtumo ir Levino kitybės samprata, analizę atliekant subjektyvumo metafizikos krizės kontekste. Tyrinėtojai skirtumas tarp esinio ir būties visų pirma svarbus analizuojant desubjektyvumo tendencijas Heideggerio filosofijoje, o taip pat ir Levino subjektyvumo sampratą (Žukauskaitė 1997: 17).

Nijolė Keršytė straipsniuose *Diakonija anapus dialogo* (Keršytė 1999), *Kitas veidas* (Keršytė 2001), *Intersubjektyvumo samprata Emmanuelio Levino filosofijoje* (Keršytė 2005), *Santykis su kitu: dialektika, sambūvis, susitikimas* (Keršytė 2006b: 95) taip pat nužymi Heideggerio ir Levino filosofijos sąsajas. Levinas, pastebi Keršytė, perima Heideggerio radikalią *skirties*, kurios nariai neturi jokio bendro pagrindo, jokios bendros tapatybės, mąstymą. Tačiau Levinui rūpi ne ontologinė, ne būties ir buvimo,



bet „socialinė“, t. y. vieno ir kito subjekto skirtis (Keršytė 2005: 33), (Keršytė 2006b: 113). Keršytė taip pat parašiusi išsamų Levino analizuojamų temų įvadą (Keršytė 2001).

Tai, kad Heideggeriui rūpinti ontologinė problematika Levino filosofijoje įgyja etinį pobūdį, nagrinėjama tyrimuose, skirtuose etikai kaip pirmajai filosofijai (Čepulis 2006), (Čepulis 2009b), (Baranova 2004a). Čepulis Heideggerio ontologijos fundamentalumo klausimą permąsto Levino etikos perspektyvoje (Čepulis 2007a), (Čepulis 2009b). Į Levino atidumą Heideggerio ontologijai, ypač „egzistencijos be egzistuojančiojo“ supratimui atkreipia dėmesį ir Šerpytytė straipsnyje *Tragedijos tragedija – ar įmanoma išeiti anapus nihilizmo* (Šerpytytė 2001) bei monografijoje *Nihilizmas ir Vakarų filosofija* (Šerpytytė 2007b: 296-303). Autorės pastebėjimu, Levinui rūpi tai, jog Heideggeris, „viena vertus, daro skirtumą tarp būčių, kurios yra, egzistuojančiųjų, kita vertus, tarp paties jų buvimo akto“ (Šerpytytė 2007b: 300).

Tačiau reikia pastebėti, kad, kad išsamesnio tyrimo, analizuojančio Levino ir Heideggerio filosofijos santykį, o ypačiai skirtumo sampratą, nėra, nors nuorodų pasitaiko ne vieno Lietuvos tyrinėtojų darbuose. Vis tik daugiausiai Levino filosofija analizuojama santykyje su Edmundu Husserliu (Bacevičiūtė 2005b), (Sodeika 2010), (Jonkus 2009) arba Derrida (Bacevičiūtė 2007), (Keršytė 2008).

Pastaruoju dešimtmečiu Levinas yra vienas labiausiai tyrinjamų mąstytojų Lietuvoje. Nežinia, ar tai įtakoja tai, kad Levinas kilęs iš Lietuvos, ar jo filosofijos patrauklumas. Levino filosofija pristatoma keliose leidiniuose - 2005 metais išleistas *Logos* nr. 40, o 2006 metais *Athenos* nr. 2 – abu leidiniai skiriami Levino filosofijos recepcijai Lietuvoje, o iš dalies ir užsienyje. Šerpytytės sudaryta rinktinė anglų kalba *Šimtmetis su Levinu: totalumo griuvėsiuose* (Šerpytytė 2009) parengta 2006 metais to paties pavadinimo tarptautinės konferencijos pagrindu, pristato reikšmingiausias Levino filosofijos tyrinėjimus Lietuvoje, o taip pat ir užsienyje.

Levino tyrinėjimai Lietuvoje vyksta keliomis kryptimis: etikos, subjektyvumo ir kitybės analizės. Kito kaip absoliučiai skirtingo ir steigiančio bei apibrėžiančio asmens tapatybę per etinį santykį, atsakomybę ir nepakeičiamumą, aptariama daugelio Lietuvos tyrinėtojų darbuose: Baranovos straipsniuose *Levinas: kategorinis imperatyvas ir kito Veidas* (Baranova 2004b: 184-197), dviejuose tekstuose nagrinėjama Levino *désintéressement* ir Dostojevskio kaltės samprata (Baranova 2005), (Baranova 2006a). Taip pat *Kelios Emmanuelio Levino filosofijos teorinės ištakos* (Baranova 2006b) bei *Ketvirtoji Kanto antinomija ir Levino subjekto odisėja* (Baranova 2007). Baranova taip pat

pateikia ir bendrą Lietuvoje vykdomų tyrinėjimų vaizdą (Baranova 2006b: 155-156). Žukauskaitės straipsnyje *Interpasivumas: Levinas ir von Trieras* (Žukauskaitė 2005b), monografijoje *Anamorfozės: nepamatinės filosofijos problemos* (Žukauskaitė 2005a) bei Nijolės Keršytės straipsnyje *Išprovokuota atsakomybė* (Keršytė 2007) svarstoma Levino etikos samprata ir atsakomybės prigimtis. Tapatumo samprata permašstoma ir Čepulio straipsnyje *Akivaizdūs tapatumo kerai* (Čepulis 2009a) bei Danutės Bacevičiūtės *Subjekto tapatumas etiniame diskurse* (Bacevičiūtė 2009). Bacevičiūtė minimame straipsnyje Levino etiką interpretuoja lygindama su kantiškąja. Autorė išryškina šių mąstytojų pozicijos skirtumus, nurodydama, kad „kantiškasis etikos pagrindimas remiasi subjekto valios autonomija, o Levino aprašytas etinis santykis randasi kaip reikalavimas iš Kito pusės“ (Bacevičiūtė 2009: 102).

Levino subjektyvumo sampratą analizuoja Keršytė, bandydama atsekti Derrida ir Levino abipusio poveikio ryšį ir Derrida *Prievaratos ir metafizikos* klaidingą Levino perskaitymą (Keršytė 2008). Autorė išryškina tiek Kito duoties būdą Levino filosofijoje, tiek sudėtingą subjektyvumo struktūrą. Derrida ir Levino poleminius taškus išryškina ir Bacevičiūtė straipsnyje *Absoliuti kitybė: E. Levinas ir J. Derrida* (Bacevičiūtė 2007). Bacevičiūtė taip pat analizuoja kaip Levino filosofijoje „nuo mirties kaip mirties kaip visiškos kitybės įvardijimo pereinama prie etinio santykio su kitu asmeniu kaip Kitu aprašymo“ (Bacevičiūtė 2007: 10). Laikiškumą kaip skirties įvykį analizuoja Bacevičiūtė disertacijoje *Laiko sampratos transformacija šiuolaikinėje filosofijoje: E. Husserlis ir E. Levinas* (2005:103–108) (Bacevičiūtė 2005b: 103-108) bei straipsnyje *Subjektas be tapatybės* (Bacevičiūtė 2006b: 71). Tyrinėtojos išvalgos svarstant kitybės, laiko problematiką svarbios čia atliekamo tyrimo kontekste ir vėliau į jas bus atsižvelgta.

Čepulis savo disertacijoje ir jos pagrindu parengtoje monografijoje Levino filosofiją imasi gretinti su Dunso Škoto teologija aptardamas apreiškimo, begalybės idėjas, paliesdamas mūsų tyrimui taip pat svarbią „Levino metafizikos bei Heideggerio pamatinės ontologijos pirmumo problemą“ (Čepulis 2006: 17). Čepulis taip pat analizuoja religijos sampratą Levino filosofijoje, taip pabrėžiamas metafizikos religinis pobūdis bei Levino mąstymo žydiškasis matmuo, kuris mums nėra toks svarbus (Čepulis 2007b).

Lietuviški Levino filosofijos tyrimai taip pat paliečia etikos jausmo prielaidų analizę (Bacevičiūtė 2005a), Levino intersubjektyvumo sampratą (Keršytė 2006a). Jonkus analizuoja intencionalumo pobūdį husserliškos fenomenologijos kontekste

(Jonkus 2009), Gutauskas atsižvelgia į sakymo ir to, kas pasakyta, perskyrą dialogo problemos kontekste (Gutauskas 2010). Sodeikai rūpi Levino filosofijos fenomenologinis matmuo (Sodeika 2010).

Lietuvoje išsamių skirtumo problemos studijų nėra, bet vienu ar kitu aspektu iškyla įvairių autorių tyrimuose. Straipsnyje *Nihilizmas ir prasmės problema* (Šerpytė 2007a) bei monografijoje *Nihilizmas ir Vakarų filosofija* (Šerpytė 2007b) Šerpytė atkreipia dėmesį į nihilizmo ir skirtumo problemos artimumą. Pristatydama dvi nihilizmo interpretacijas, autorė pabrėžia, jog artimas klasikiniam neigimui nihilizmas reiškia *Überwindung* (peržengimo, įveikos) teoriją. Tuo tarpu antrąja prasme suprastas nihilizmas artimas *différance* idėjai (Šerpytė 2007b: 363, 458). Čia visų pirma teigiamas skirtumo (*différance*) pirmenybiškumas. Nihilizmas šiuo atveju „steigiasi iš „neklasikinio“ neigimo, traktuojamo kaip *différance*“ (Šerpytė 2007b: 363). Taip traktuojamas nihilizmas, nors ir siejamas su Nietzsche's ir Heideggerio filosofija, akivaizdžiausias Derrida, Deleuze'o, Foucault'o mąstyme, nurodo autorė. Šerpytė taip pat pateikia skirtumo kaip steigiančio principo idėją bei atskleidžia skirtumo problematikos artimumą negatyviajai teologijai (Šerpytė 2005), (Šerpytė 2007b: 207-233). Teologinis skirtumas taip pat analizuojamas Sodeikos darbuose.

Kaip imituojančią Heideggerio ontinį-ontologinį skirtumą bei pratęsiančią būties ir esinio skirtumo dialektiką Žukauskaitė pristato Derrida *différance* sąvoką, (Žukauskaitė 1997: 86), (Žukauskaitė 2001). Žukauskaitė savo tyrimuose taip pat atskleidžia, jog Derrida filosofijoje pasikeičia ir pati skirtumo samprata. Dekonstrucijai, psichoanalizei ir ideologijos kritikai skirtoje monografijoje parodoma, kad subjektas vėlgi interpretuojamas kaip skirtumais grįsta signifikacijų tėkmė (Žukauskaitė 2001: 9).

Skirtis kaip pirminė tapatybės atžvilgiu ir skirtis kaip tapatybės sąlyga yra svarstoma kitam mąstytojui – Deleuze'ui – skirtuose tekstuose. Deleuze'o skirties filosofiją pristato Sverdiolas straipsnyje *Gilles'is Deleuze'as: bandymas jį suprasti* (Sverdiolas 2006) bei Gutauskas straipsnyje *Skirtis ir nomadinis mąstymas G. Deleuze'o „Platonizmo nuvertimo“ programoje* (Gutauskas 2006). Žukauskaitė aptaria Deleuze'o skirtumą postruktūralizmo teorijos kontekste (Žukauskaitė 2008a), parodydama šio „skirtumo savyje“ artimumą Derrida „pirminiam *différance*“. Parodoma, kad Deleuze'o skirtumas siejamas su pakartojimu, o Derrida – su atidėjimu laike ir suspendavimu. Sodeika heidegerišką filosofijos pabaigos diagnozę permąsto Derrida *différance* požiūriu (Sodeika 2007).

## 0.5. Tyrimo tikslas ir uždaviniai

Darbo tikslas - ištirti, kaip Heideggerio ir Levino filosofijose formuluojama ir pasikeičia skirties problema, koks šios problemos santykis su Vakarų filosofine tradicija ir kokia jos prasmė.

Siekiant šio tikslo, keliami du pagrindiniai uždaviniai:

- Rekonstruoti ontologinio skirtumo plėtotę Heideggerio filosofijoje.
- Rekonstruoti etinio skirtumo plėtotę Levino filosofijoje.

Šiems uždaviniams spręsti suformuluoti konkretni uždaviniai.

1. Parodyti skirtumo kaip filosofinės problemos genezę.
2. Išnagrinėti, kaip Heideggerio filosofijoje pasirodo skirties problema.
  - a. Parodyti ontologinio skirtumo ir būties klausimo ryšį.
  - b. Atskleisti ontologinio skirtumo kaip mąstymo perspektyvos prasmę.
  - c. Išsiaiškinti ontologinio skirtumo užmaršties kaip metafizikos diagnozę.
  - d. Ištirti ontologinio skirtumo, pagrindo, laiko ir tiesos problemų ryšį.
  - e. Permąstyti skirties kaip gilesnės ontologinio skirtumo dimensijos prasmę.
  - f. Atskleisti ontologinio skirtumo kaip metafizikos ištakos sampratą.
  - g. Parodyti metafizikos įveikos prasmę.
3. Išnagrinėti kaip skirtumo problema vystoma Levino filosofijoje.
  - a. Parodyti, kaip ankstyvajame Levino filosofijos etape formuluojama pabėgimo nuo būties intencija ir kaip pakeičiamas būties – esinio skirtumas.
  - b. Išanalizuoti atsiskyrimo nuo būties ir subjekto steigties ryšį.
  - c. Ištirti, kaip Levino filosofijoje skirties problema siejasi su laiko, skirties, kitybės, etikos temomis.
  - d. Atskleisti ontologinio skirtumo apvertimo ir išėjimo anapus jo pobūdį.
  - e. Parodyti perėjimo nuo ontologinio prie etinio skirtumo prasmę.
  - f. Ištirti, kokia metafizikos samprata Levino filosofijoje bei parodyti metafizikos ir skirtumo santykį.
  - g. Parodyti ontologijos įveikos prasmę

## 0.6. Atlikto darbo pagrindu ginami teiginiai

Ištyrus skirties mąstymą Heideggerio ir Levino filosofijoje ginami tokie teiginiai:

1. Heideggerio filosofijoje pirmą kartą suformuluojama skirtumo kaip skirtumo problema, kadangi jam rūpi pats skyrimasis ir jo prasmė, o ne tik tos perskyros dėmenys.
2. Ontologinis skirtumas, nors ir neišvardintas, yra *Būties ir laiko* perspektyva.
3. Ontologinio skirtumo mąstymas yra ne tik išsivadavimo iš būties užmaršties galimybė, bet ir pačios metafizikos neapmąstyta sąlyga.
4. Pačios skirties (ontologinio skirtumo) prielaidų apmąstymas Heideggerio filosofijoje nuo skirties grąžina prie tapatybės skirtumo gelmėje mąstymo (poetinės tapatybės).
5. Skirties mąstymas Heideggerio filosofijoje nėra pakankamai radikalus, kadangi pastanga mąstyti ontologinį skirtumą užslepia ir ignoruoja kitus skirtumas, o ypač, žvelgiant iš Levino perspektyvos, etinį skirtumą.
6. Levino filosofija atveria galimybę skirties mąstymui išsivaduoti iš ontologijos ir heidegeriškos būties sampratos.
7. Levino įvedamas skirtumas yra ne tik ontologinio skirtumo dėmenų apvertimas, privilegijuojant egzistuojantįjį, o ne egzistenciją, bet ėjimas anapus šio skirtumo logikos.
8. Skirtumas Levino filosofijoje yra puoselėjantis Kito asmens kitybę ir ateina iš santykio, taip drauge atverdamas etinę dimensiją.
9. Levino filosofijoje skirtumas išsaugomas ne teigiant skirtumo mąstymą, o kaip atsakomybė už Kitą.
10. Levino skirties mąstymas yra radikaliai priešingas heidegeriškajam, bet pati ontologijos įveikos pastanga gali pasirodyti artima ankstyvojo Heideggerio filosofijos istorijos dekonstrukcijos pastangai. Tuo tarpu vėlesnio Heideggerio „poetinis mąstymas“ juda kita kryptimi nei Levino etikos kaip pirmosios filosofijos įtvirtinimas.

## **0.7. Tyrimo metodai**

Tyrimas atliekamas pasinaudojant hermeneutiniu teksto interpretavimo, lyginamosios analizės, rekonstrukcijos ir kiek mažiau fenomenologiniu metodu. Hermeneutinis teksto interpretacijos metodas parankus tiek siekiant susidaryti pačios skirtumo problematikos vaizdą, tiek rekonstruojant analizuojamų autorių filosofijos prielaidas, vystymąsi, išdavas. Darbe dažnai remiamasi hermeneutinio rato principu, tai yra grįžtama prie tos pačios problemos ėjant jau atliktos analizės

rezultatus. Lyginamosios analizės metodas parankus siekiant parodyti tiek skirtumo problemos pokytį kiekvieno autoriaus filosofijos viduje, tiek jų atliekant jų tarpusavio palyginimą. Pristatant skirtumo sampratos plėtotę Heideggerio ir Levino filosofijose, atliekama jų idėjų rekonstrukcija, taip pat įvedamas ir kritinis matmuo.

## **0.8. Mokslinis disertacijos naujumas**

Lietuvos filosofijos tyrinėtojų ir filosofų tekstuose pasirodo nuorodų į Heideggerio ontologinį skirtumą, o taip pat ir į Heideggerio ir Levino skirtumo mąstymą, tačiau pati skirtumo problema nėra detaliau išanalizuota. Daugeliu atveju ontologiniu skirtumu pasiremama kaip savaime suprantamybe ir sudėtine Heideggerio filosofijos dalimi. Levino Kito ir kitybės analizei, etikai, kaip parodėme, skiriama daug dėmesio, tačiau stokoja darbų, išryškinančių Kito prasmę Heideggerio ontologinio skirtumo priešstatoje, o taip parodančių Levino polemiką su ontologiniu skirtumu. Taip pat, nors yra tyrimų, analizuojančių pačią skirties problematiką, tačiau dažniau tai atliekama pristatant Deleuze'o ir Derrida skirtumo sampratą, tuo tarpu gilesnė skirties dimensija ir skirtumo problema Heideggerio ir Levino filosofijose bei šios problemos santykis su Vakarų mąstymo tradicija, nėra apmąstyti. Ši disertacija atkreipia dėmesį į šiuos, mūsų manymu, svarbius, bet ignoruotus momentus.

## **0.9. Darbo struktūra**

Darbą sudaro įvadas, dvi dalys – pirmoji skirta Heideggerio filosofijai, o antroji – Levino – bei išvados. Tokia disertacijos struktūra pasirinkta kaip geriausiai padedanti įgyvendinti išsikeltą tikslą – parodyti ne tik skirtumo problemos plėtotę Heideggerio ir Levino filosofijose, bet taip pat ir skirtumo problemos pokytį.

Įvade pristatomas pats darbo sumanymas, pagrindžiama tema, aptariami šaltiniai bei tyrinėjimai. Taip pat pristatomas tikslas, uždaviniai, darbo metodas bei ginamieji teiginiai.

Tai, kaip pristatoma skirtumo problema iš dalies yra ir probleminis, ir chronologinis žvilgsnis. Pirmoji dalis pradedama Heideggerio *Būties ir laiko* analize, vėliau susitelkiama prie vėlesnių veikalų po *posūkio*, kuriuose Heideggeris nuo *Būties ir laiko* fenomenologinės ontologijos pasuka link poetinio kalbėjimo. Analogiškai, antroji dalis pradedama nuo Levino ankstyvųjų veikalų analizės, kuriuose

pristatomas pabėgimas nuo egzistencijos, susirėmimas su Heideggerio ontologiniu skirtumu. Taip pat atsižvelgta ir į tai, jog tiek Heideggeris, tiek Levinas nevengia autokomentarų ir paaiškinimų savo ankstesniems tekstams. Keičiasi ir atskirų terminų vartojimo prasmė – lyginant su ankstesniais kūriniais, tas pats terminas įgyja kiek kitokią prasmę. Chronologiškumu galima būtų laikyti ir pačią temos formuluotę – Heideggerio ir Levino filosofijoje. Tuo tarpu, kaip minėjome, Viskeris savo monografijoje (Visker 2004) parodo šio santykio apgėžimo galimybę.

Pirmoji disertacijos dalis skirta Heideggerio skirties mąstymui aptarti. Pirmiausiai pristatomos tyrimo prielaidos, pagrindžiama, kodėl laikomasi nuomonės, jog skirtumo problema iki Heideggerio suformuluota nebuvo. Atliekant *on* analizę, išryškinamas būties ir ontologinio skirtumo ryšys. Per štai-būties, laikiškumo, esinių skirtingo buvimo būdų analizę parodomas ontologinis skirtumas kaip mąstymo perspektyva *Būtyje ir laike*, iš kurios Heideggeris kelia būties prasmės klausimą. Antrame pirmos dalies skyriuje pristatoma, kaip pats Heideggeris eksplikatyviai suformuluoja ontologinio skirtumo problemą ir kaip tai susiejama su metafizikos kaip būties užmaršties diagnoze. Tai analizuojama aptariant tiesos, pagrindo problemų sklaidą Heideggerio filosofijoje. Heideggerio kritika metafizikos atžvilgiu parodoma pristatant heidegerišką metafizikos sampratą bei atskleidžiant ontologinio skirtumo artimumą metafizikos kaip nihilizmo diagnozei. Trečiasis pirmos dalies skyrius skirtas aptarti metafizikos įveikos ir ontologinio skirtumo santykį, ontologinį skirtumą parodant ir kaip pačią metafizikos prielaidą. Taip pat išryškinama nemetafizinė būties ir esinių tapatybė skirtumo gelmėje ir skyrimosi pačiame skirtume bei poetinio mąstymo perspektyva bei jo prasmė.

Antroje darbo dalyje analizuojama Levino skirtumo samprata. Jei disertacijos pirmoji dalis buvo skirta Heideggerio polemikai su metafizika, šioje pristatoma Levino polemika su Heideggeriu ir jo asmenyje – su visa Vakarų filosofine tradicija. Ontologinis skirtumas aptariamas kaip Levino filosofijos išėities taškas, išryškinat ir Levino nutolimą nuo Heideggerio filosofijos. Skirtumo problemos pokytis pirmiausiai pristatomas parodant Levino kritiką dėl nepakankamo būties ir esinio skyrimo ir būtinybę „pabėgti nuo būties“. Antrame šios dalies skyriuje analizuojama atsiskyrimo nuo būties kaip individo steigties sąlyga, drauge išryškinant šio atsiskyrimo egoistinių pobūdį. Laiko kaip skirties įvykio analizė padeda atverti etinio skirtumo tyrimo lauką. Analizuojant etinį skirtumą aptariama Kito samprata Levino filosofijoje, metafizinio geismo struktūra bei pakitusi metafizikos samprata.

Paskutiniame šios dalies skyriuje išryškinama išėjimo anapus ontologinio skirtumo pastanga ir prasmė, parodant, priešingai Heideggeriui, etinį, suinteresuotą šio skirtumo pobūdį. Moralinės atsakomybės analizė skirtumą parodo kaip neabejingumą, išryškinant artumo ir nuoširdumo santykį.



# I. SKIRTIES MĄSTYMAS HEIDEGGERIO FILOSOFIJOJE

Skirties mąstymas Heideggerio filosofijoje sutelkiamas ontologinio skirtumo mąstyme. Tai yra viena iš labiausiai žinomų ir viena iš geriausiai Heideggerio filosofiją apibūdinančių sąvokų. Tačiau nors ontologinio skirtumo mąstymas ir persmelkia visą Heideggerio filosofiją, šio skirtumo statusas įvairiuose veikaluose yra skirtingas: vienuose tekstuose tai veikia perspektyva, kurioje analizuojamos įvairios problemos (tapatybės, pagrindo, technikos, tiesos, būties etc.), kituose svarbiausiu apmąstymo objektu tampa būtent ontologinis skirtumas, parodant jo nevienareikšmę prasmę. Pastebėtina, jog skirtumo problema Heideggerio filosofijoje kristalizavosi palaipsniui ir kai kuriais atvejais tik retrospektyviai žvelgiant galima atsekti jos sklaidą.

Ontologiniu skirtumu Heideggeris įvardija būties ir esinio skirtumą, tuo išryškindamas išsivadavimą iš metafizinės „būties užmaršties“. Būties mąstymo ir ontologinio skirtumo sąsaja yra ryški visoje Heideggerio filosofijoje ir skatina persvarstyti šių problemų tarpusavio ryšį.

## 1. SKIRTUMAS KAIP FENOMENOLOGINĖ PROBLEMA

### 1.1. BŪTIES MĄSTYMAS IR ONTOLOGINIO SKIRTUMO PROBLEMA

Būties problemą Heideggeris laiko vienintele tikra filosofijos tema: „Filosofija yra teorinis konceptualus būties, būties struktūros ir jos galimybių interpretavimas. Ji yra ontologija“ (Heidegger 1989: 15). Filosofijos, kaip mokslo, keliančio būties klausimą, sampratą Heideggeris pristato Marburgo laikotarpio paskaitų cikle – tiek *Pamatinėse fenomenologijos problemose*, tiek *Pamatinėse antikos filosofijos sąvokose (Die Grundbegriffe der antiken Philosophie, 1926/93)*<sup>5</sup>. Pastarajame veikale, svarstydamas kaip mokslai, o taip ir filosofija, turi nusakyti savo tyrimų lauką, Heideggeris pastebi, kad kiekvienas mokslas savo tyrimo objektą apibrėžia jį atskirdamas. Filosofija, kaip kritinis mokslas, taip pat turi nusakyti savo tyrimų objektą: „*Krinein* –

---

<sup>5</sup> Paskaitos parengtas pagal Heideggerio užrašus bei studentų konspektus atskiru veikalu publikuotas tik 1993 metais.

„atskirti“, „skirti“, skiriant kažką nuo kažko padaryti abu dalykus matomais, tiek tai kas buvo atskirta, tiek tai, kas juos skiria“ (Heidegger 2008a: 5). Heideggeris aiškiai atriboja ontinius mokslus, kitaip tariant mokslus, keliančius klausimus apie esinius, nuo filosofijos kaip mokslo, klausinėjančio pačią būtį. Taip pat, kadangi tai svarbu tolimesniam tyrimui, pastebėsime, jog prie ontinių mokslų Heideggeris priskiria ne tik įvairius fizinius, gamtinius mokslus, bet ir etiką (Heidegger 1977b), (Heidegger 1949a). Būties mokslą Heideggeris įvardija kritiniu, transcendentaliniu mokslu, išlaikydamas kantiškąją transcendentalumo sampratą. Nusakydamas filosofijos problematiką, Heideggeris atsiriboja nuo tradicijoje vyravusios filosofijos<sup>6</sup> sampratos, teigdamas, kad šis „būties transcendentalinis mokslas neturi nieko bendra su populiariąja metafizika, kuri užsiima koku nors esiniu anapus žinomų esinių; tačiau mokslinis metafizikos supratimas yra tapatus filosofijos sampratai apskritai – kritiniams transcendentaliniam būties mokslui, ontologijai“ (Heidegger 1989: 22). Anot Heideggerio, „tik atlikdami šį skirtumą – graikiškai *krinein* – ne tarp vieno esinio ir kito esinio, bet tarp būties ir esinių, mes įžengiame į filosofinių tyrimų lauką“ (Heidegger 1989: 23). Kol skiriami tik esiniai nuo esinių, liekama ontiniame svarstymų lauke, o tai yra pozityviojo daiktų mokslo klausimas.

Atsigręždami į Vakarų filosofinę tradiciją, galime pastebėti, jog jai būdinga mąstyti per įvairias perskyrų sistemas, drauge įvedant ir privilegijuotą sritį – idėjų, Dievo, būties etc. Tačiau Heideggeris šioje pastangoje išvelgia viso labo tik vieno esinio skyrimą nuo kito, turėdamas omenyje tai, kad būtis laikoma dar vienu esiniu. „Esinys anapus esinių“ – taip Heideggeris nurodo į Vakarų filosofinėje tradicijoje aptinkamą būties aiškinamą. Tuo tarpu Heideggeris nurodo, kad keliant būties klausimą iš esinių lauko pasitraukiama, jie *įveikiami*, transcenduojami, vardan to, kad būtų pasiekta būtis.

Ši būtis, nepainiojama su esiniais ir apvalyta nuo esiniškumo priemaišų, tampa pagrindiniu Heideggerio rūpesčiu. Pati pastanga mąstyti tokią būtį, skirti ją nuo esinių Heideggerio neapleidžia visą jo kūrybos laikotarpį. Esiniai priklauso ontikai, tuo tarpu būtis – ontologijai, vadinasi, ir svarstoma apie ją turėtų būti ne iš ontinės, bet iš ontologinės perspektyvos. Jau 1927 metais Marburge skaitytose paskaitose *Pamatinės fenomenologijos problemos (Die Grundprobleme der Phänomenologie, 1927/75)*

---

<sup>6</sup> Vėliau Heideggeris atsisakys ir filosofijos termino vartojimo, pakeisdamas ją mąstymu. Plg. „Pats laikas atprasti pervertinti filosofiją ir per daug iš jos reikalauti. Dabarties pasauliui būtina: mažiau filosofijos, bet daugiau atidumo mąstymui [*Denken*]“ (Heidegger 1949a: 47), (Heideggeris [Heidegger] 1989: 258).

Heideggeris pabrėžia, kad mąstyti metafizinės tradicijos užmirštą būtį yra tolygu *ontologinio skirtumo mąstymui*. Taigi galime matyti, kad skirtumas tarp būties ir esinių pastatomas į patį filosofinių problemų centrą ir drauge parodomas kaip tai, kas leidžia iškelti pačios filosofijos esmės ir paskirties klausimą. Su pačia filosofijos paskirtimi siedamas skirtumo sampratą, Heideggeris leidžia suprasti, kad ontologinis skirtumas 1) įgalina ir pačią filosofiją, suprastą kaip būties mokslą, ir 2) galimybę iškelti būties kaip tokios klausimą.

Ontologinio skirtumo dėka būtis pamatoma kaip skirtinga nuo esinių ir taip priartėjama prie ontologijos kaip būties mokslo. Heideggerio teigimu, „ontologijos kaip filosofijos mokslo galimybė atsiranda ir išnyksta drauge su pakankamai aiškiai įvykdytu skirtumu [*Unterscheidung*] tarp būties ir esinių ir su galimybe pereiti nuo ontinio esinių svarstymo prie ontologinio būties tematizavimo“ (Heidegger 1989: 322). Kitaip tariant, ontologinio klausimo kelimo galimybė atveria tik iš naujo permąstant būties ir esinio santykį. Savo filosofiją Heideggeris įvardija fundamentine ontologija, pabrėždamas, kad tai yra atsigręžimas į ontologiją – priešingai tradicijai, kuri būtį mąščiusi tik ontiškai.

### **1.1.1. On dviprasmiškumas**

Pastanga mąstyti būtį Heideggerio filosofijoje betarpiškai susijusi su ontologinio skirtumo mąstymu. Dar daugiau – Heideggerio keliamas būties klausimas, manytume, įmanomas tik įimant ontologinio skirtumo mąstymą. Pats Heideggeris šio ryšio iš pradžių neišryškina, tačiau žvelgiant retrospektyviai ši sąsaja yra gan akivaizdi. Būtent dėl to Heideggerio filosofijoje būtina skirti 1) ontologinį skirtumą kaip imanentiškai glūdinčią, bet neįvardintą, perspektyvą ir 2) kaip įvardintą ir analizuojamą ontologinio skirtumo problemą. Pastaruoju atveju taip pat susiduriama su tam tikru neaiškumu – tai, ką Heideggeris įvardija ontologiniu skirtumu, *ne visada* (ypatingai ankstesniuose tekstuose) reiškia tą patį ontologinį skirtumą, kurį turi omenyje vėliau. Taigi šiuo atveju reikia skirti, ką Heideggeris vadina ontologiniu skirtumu, ar tai tas pats ontologinis skirtumas. Kai kurie kritikai pastebi, kad Heideggeris pats iki galo nesuformulavo ir neapibrėžė ontologinio skirtumo ir tai išlieka viena sunkiausių problematikų Heideggerio filosofijoje apskritai (Schmidt 1988).

Ontologinis skirtumas Heideggeriui viena iš pagrindinių problemų tampa po vadinamojo posūkio, *die Kehre*<sup>7</sup>. Tuo tarpu *Būtyje ir laike* ontologinis skirtumas ir apskritai skirties mąstymas nėra tiesiogiai rūpinti problema. Dauguma *Būtį ir laiką* analizuojančių kritikų ontologinio skirtumo apskritai nemini, kai kurie tik pažymi, kad ši problema Heideggerio filosofijoje pasirodo vėliau (Vail 1972: 5, 47). Tačiau mums čia svarbiau atkreipti dėmesį į tuos tyrinėtojus ((Beaufret 1984), (Scott 1988), (De Boer 1997), (Sallis 1967), (Marion 1998: 135-140), (Langan 1959: 74)), kurie, nepaisant to, kad šiame veikalė ontologinis skirtumas neeksplikuojamas, teigia, jog jį galima numanyti čia veikiant. Šios nuomonės laikosi taip pat ir Levinas, ontologinį skirtumą laikydamas svarbiausiu *Būties ir laiko* atradimu. Šis nuomonių išsiskyrimas veikiausiai yra įtakotas to, kad *Būtyje ir laike* Heideggeris ontologinio skirtumo neaiškina ir netgi nevartoja šio termino ta prasme, kuria ontologinis skirtumas suprantamas vėliau. Taigi bandant aiškintis, ar ir kaip skirtis čia reiškiasi, reikia

---

<sup>7</sup> *Die Kehre*, posūkiu, vadinamas Heideggerio mąstymo pokytis. Visų pirma šį pasikeitimą konstatuoja Karlas Löwithas. Richardsonas knygoje *Through Phenomenology to Thought* perskyrą tarp Heideggerio I ir Heideggerio II fiksuoja tekste *Apie tiesos esmę* (1930) ir *Metafizikos įvade* (1935). Tą iš dalies patvirtina ir pats Heideggeris laiške *Apie humanizmą*: „Paskaita *Apie tiesos esmę* <...> šiek tiek nušviečia mąstymo posūkį [*das Denken der Kehre*] nuo *Būties ir laiko* į *Laiką ir būtį*“ (Heidegger 1949a: 17), (Heideggeris [Heidegger] 1989: 234). Richardsono įvesta perskyra įsigaliojo, nors tuo metu, kai buvo publikuota jo knyga (1963) dar nebuvo paskelbti visi Heideggerio raštai. Tuo tarpu Heideggeris laiške Richardsonui, spausdinamame toje pačioje knygoje, teigia, kad vadinamasis posūkis jau buvo implikuotas *Būtyje ir laike*, kad tai tam tikras jo sumanymas, kuris atsiskleidžia tik vėliau (Heidegger 2003c: xvi-xix). Ši mintis taip pat patvirtinama ir laiške *Apie humanizmą* nurodant, kad *Būtyje ir laike* „šiam posūkiui mąstymas nesurado reikiamos kalbos, o metafizikos kalba čia nieko negalėjo padėti. <...> Šis posūkis nėra *Būties ir laiko* pozicijos pakeitimas, tačiau dėl to ieškomas mąstymas pirmąkart patenka į tą vietą ir dimensiją, kurioje atsirado *Būties ir laiko* patirtis, patirtis, išaugusi iš pamatinio būties užmaršties patyrimo“ (Heidegger 1949a: 17), (Heideggeris [Heidegger] 1989: 234), (Heidegger 1993: 231). Laiške Richardsonui Heideggeris rašo, kad pirmą kartą apie *Kehre* kalba laiške *Apie humanizmą* (Heidegger 2003c: xvi-xvii). „Hier kehrt sich das Ganze Um“ (Heidegger 1949a: 17), (Heideggeris [Heidegger] 1989: 234), (Heidegger 1993: 231). Galima išvesti paralelę tarp Heideggerio daromo posūkio ir Platono *Olos alegorijos*.

Pagrindinis šio skyrimo momentas – esą Heideggeris po *Būties ir laiko* nutolsta nuo fenomenologijos, daugiau neanalizuojamas nei laikas, nei štai-būtis, o būtis privilegijuojama štai-būties atžvilgiu, tiesa – laiko, kalba – tiesos atžvilgiu. Nuo būties prasmės klausimo pasukama link būties tiesos. Vieningos nuomonės šiuo klausimu nėra. Tarkim, Miguelis Beistegui teigia, kad, jo manymu, ir vėlyvasis Heideggerio mąstymas lieka artimas fenomenologijai. Tik čia radikalizuojama pati fenomenologija, tapdama fenomenologija to, kas nematoma, atsisakoma transcendentalinės sąmonės ir ekstatiškos egzistencijos (Beistegui 2004: 116).

Sheehanas atkreipia dėmesį, kad reikia nepainioti vadinamojo posūkio [*die Kehre*] ir pasikeitimo Heideggerio mąstyme [*die Wendung im Denken*]. Ši painiava, anot tyrinėtojo, gali apsunkinti Heideggerio filosofijos supratimą, o ypatingai *Metafizikos įvado* analizę. Sheehanas *Kehre* laiko ne epizodu, bet vienu iš daugelio vardų nusakytą pastoviausią Heideggerio temą – būties prasmės, apribotos baigtinumu, priešingai idealistinei būties prasmei kaip esąčiai. Posūkis siejamas su *Ereignis*, kaip vidinis *Ereignis* poslinkis, kur baigtinumas apsprendžia žmogaus būtį ir esiniai pasirodo vienu ar kitu būdu. Tuo tarpu mąstymo pokytis nurodo į tai, kaip Heideggeris nusako tą vidinį *Ereignis* poslinkį. Išties pakito tik Heideggerio prieigos „maniera ir metodas“, o klausimas ir atsakymas liko tie patys kaip ir *Būtyje ir laike*. Sheehano teigimu, Heideggeriui centriniu tyrimo tašku nebuvo nei būtis, nei štai-būtis, o veikiausiai tai, kaip jie gali būti kartu. 1943 metais Heideggeris parodo, kad prasmė, tiesa, atvertis yra tai, kas įgalina esinių supratimą jų būtyje. Žr. daugiau: (Sheehan 2000). Apie įvairias Heideggerio *Die Kehre* interpretacijas t. p. žr. studiją (Hemming 1998).

tarytum kiek užbėgti į priekį ir imti tai, ką Heideggeris eksplikuos vėliau ir kaip aiškina ontologinį skirtumą kituose savo kūrinuose. Kitaip tariant, svarbu atpažinti pačią ontologinio skirtumo struktūrą. Kanonine ontologinio skirtumo struktūra laikysime būties ir esinio skirtumą, kaip skirtumą tarp ontologinės plotmės ir ontinės. Pastebėtina, kad ir pats Heideggeris, kaip nurodo Bibichinas, iki paskutinių metų įvedinėjo pataisymus *Būčiai ir laikui* (Хаїддеггер [Heidegger] 2002: 439)<sup>8</sup>.

Šiame skyriuje pirmiausia bandysime pažvelgti į skirtumo problemą kaip į fenomenologinę problemą bei kaip į mąstymo perspektyvą, daugiausiai dėmesio skiriant *Būčiai ir laikui* bei kitam tuo pat metu apmąstytam veikalui – *Pamatinėms fenomenologijos problemoms* (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, 1927/75). *Būtyje ir laike* nėra nei suformuluojama ontologinio skirtumo problema, nei įvardijamas skirtumas kaip toks. Tačiau po šio veikalo publikavimo 1927 metais vasaros semestre Marburgo paskaitų metu ontologinio skirtumo svarstymui skiriama didžioji paskaitų dalis. Paskaitos, parengtos pagal studentų užrašus ir peržiūrėtos paties Heideggerio, pasirodė tik 1975 metais kaip *Pamatinės fenomenologijos problemos*. Tyrinėtojai Albertas Hofstadteris, Sheehanas, Marionas ir kt. nurodo, kad pastarasis veikalas buvo sumanytas kaip *Būties ir laiko* Pirmos dalies Trečias skyrius pavadinimu *Laikas ir būtis* (Hofstadter 1988: XV), (Sheehan 1992: 29), (Marion 1998: 114). Pats Heideggeris viso suplanuoto darbo apmatius pateikia *Būties ir laiko* §8 (Heidegger 1977b: 39-40). Pirmos dalies Trečias skyrius, kaip ir sumanyta Antra dalis (Trys skyriai) niekada taip ir nepasirodė.

*Būtis ir laikas* mūsų tiriamos problemos kontekste svarbus kaip veikalas, kuriame pats skirties mąstymas dar nėra tapęs problema, t. y. pati skirtis kaip tokia nėra apmąstoma. Tačiau, manytume, galima atsekti tiek pačios skirties veikimą, tiek analizuojamų problemų skleidimą būtent ontologinio skirtumo perspektyvoje. Visų pirma turime omenyje būties klausimo suformulavimą ir kėlimą. Pradėdamas *Būtį ir laiką*, Heideggeris cituoja Platono *Sofistą* (Plato 244a): „Ilgą laiką buvo žinoma, kas turima omenyje sakant „būtis“. Mes, kurie manėmės tai suprantą, dabar suglumome“<sup>9</sup>. Kiek vėliau *knygoje Kantas ir metafizikos problema* (*Kant und das Problem*

---

<sup>8</sup> Reikia pastebėti, kad ne visi leidimai šias pastabas įtraukia. Čia pasinaudojama ne vokiškame, bet rusiškame vertime esančiomis pastabomis. Jos tai pat įtrauktos ir Stambaugh *Būties ir laiko* vertime į anglų kalbą (Heidegger 1996). Tuo tarpu anksčiau atliktame Macquarrie'o ir Robinsono vertime (1962) šių pastabų nėra, nors būtent šis vertimas laikomas kanoniniu anglakalbėse šalyse (Heidegger 2008b).

<sup>9</sup> ἐπειδὴ τοῖνον ἡμεῖς ἠπορήκαμεν, ὑμεῖς αὐτὰ ἡμῖν ἐμφανίζετε ἱκανῶς, τί ποτε βόλευσθε σημαίνειν ὁπίοταν ὄν φθέγγησθε. δῆλον γάρ ὡς ὑμεῖς μὲν ταῦτα πάσαι γινώσκετε, ἡμεῖς δὲ πρὸ τοῦ μὲν φόμεθα, νῦν δ' ἠπορήκαμεν.

*der Metaphysik*, 1929) pažymi, kad tai nėra tik dekoracija, o nurodo į antikinės metafizikos titanų galynėjimąsi su dievais (Heidegger 1991: 239), (Heidegger 1997: 168). Graikiškąjį *on* versdamas *seiend* [*esantysis/buvojantis*<sup>10</sup>] Heideggeris klausia: ar suprantame, ką turime omenyje, kai sakome „esantysis/buojantysis“ [*seiend*]. Šis žodis Heideggeriui pasako daugiau, nei iš pirmo žvilgsnio atrodo. Pasakyti „*seiend*“ reiškia drauge nurodyti ir į tai, kad tas esinys buvoja, kad jis *yra*. Taip Heideggeris siekia sutelkti dėmesį ne į tai, kad yra kažkokia anapusinė būtis, link kurios veržiasi visi esiniai ar iš kurios gauna būtį, tačiau į tai, kad *štai čia yra esantieji*. Kitaip tariant, vien tai, kad yra esiniai, leidžia užklausti, kas yra esinys savo būtyje, *ti to on*. Formuluojamai problemai užtenka vien pasakymo – „esantysis“.

Heideggeris čia atlieka tam tikrą spekuliatyvų šuolį. Tai yra, nuo buvojančiojo, esančiojo [*seiend*] pereina prie jo buvimo, jo būties. Taigi jau pirmosiose *Būties ir laiko* eilutėse Heideggeris fiksuoja tai, ką galima būtų įvardinti graikiškojo *on* – dviprasmiškumu. Šis *on* tampa tiltu, jungiančiu būtį ir esinius, būtį kaip veiksmąžodį ir būtį kaip daiktavardį. Tai drauge yra ir procesas, *kuris* manifestuojasi, ir procesas *kuriuo* manifestuojasi. Taigi čia pademonstruojamas perėjimas nuo to, *kas yra*, prie pačios būties, prie *yra*. Kitaip tariant, *on* dviprasmiškumas Heideggeriui nurodo į patį *buvimą*, patį *yra*, klausiant, kas yra pats buvimo vyksmas. Josephas Kockelmansas ir Johannes Lohmannas savo tyrimuose parodo, kad šis dviprasmiškumas yra nulemtas pačios vakarietiškos kalbos struktūros (Kockelmans 1972), (Lohmann 1972).

Taip perskaitant *on*, jį galima interpretuoti kaip skirtumo tarp būties ir esinių pasireiškimo vietą (tiksliau, vietą be vietos). Tai esinius ir būtį leidžia pamatyti ir drauge, ir atskirtus. Kritikas Richardsonas, atkreipdamas dėmesį į šį *on* dviprasmiškumą, pabrėžia, kad pačiame graikiškame *on* yra išaknytas skirtumas tarp būties kaip proceso, išėjimo iš nepaslėpties, ir esinio, kaip išeinančio į atvertį (Richardson 2003: 10-15). Nors Heideggeris šios *on* išaknytos perskyros *Būtyje ir laike* ontologiniu skirtumu neįvardija, tačiau, manytume, tai yra būtent ontologinio skirtumo, nors ir neįvardyto, eksplikacija.

---

<sup>10</sup> *On* – veiksmąžodžio „būti“ esamojo laiko dalyvis. Taip Heideggeris taip verčia graikišką *on*. Čia svarbu turėti omenyje, kad tai nėra *Sein* – būtis ir nėra *Seiendes* – esiniai. (*To*) *on* – bevardės giminės daiktavardžio vienaskaita, su žymimuoju artikieliu *to*, reiškia esinys. (*To*) *on* daugiskaita yra (*ta*) *onta* – esiniai. Prie (*ta*) *onta* prijungus graikiškąjį *logos*, gaunamas terminas *ontologija* (Daugiau apie tai žr. (Heidegger 2008b: 1n1).

Kaip išryškinsime vėliau, ontologinis skirtumas yra ne tik tai, kas Heideggeriui padeda užklausti metafiziką ir permąstyti būties problemą, tačiau ir tai, kas duoda pradžią pačiai metafizikai. Taigi *on* pasitarnauja ne tik fiksuojant ontologinio skirtumo „ištakas“, tačiau taip pat ir pačios metafizikos, kaip Vakarų mąstymo sistemos, pradžią. Vėliau, paskaitoje *Kas yra metafizika*, Heideggeris taip pat atkreipia dėmesį į *on*, teigdamas, jog „[m]etafizika skleidžiasi *on hē on* srityje“ (Heideggeris [Heidegger] 1992c: 108). Metafizika „nuolatos prieštato esinį (*on*) tik taip, kaip tas esinys (*hē on*) pats jai pasirodo. Tačiau metafizika nekreipia jokio dėmesio į tai, kas šitame pačiame *on* lieka paslėpta net tada, kai jis pasirodo nepaslėptyje“ (Heideggeris [Heidegger] 1992c: 109). Richardsonas, beje, pabrėžia, kad išties metafizika išaknyta ne tiek į *on hē on*, bet veikiau į patį *on* ir jos visa istorija yra būdas, kuriuo pasireiškia šis *on* dviprasmiškumas. Nors ankstyvieji graikai buvo šiam dviprasmiškume, tačiau jo neapmąstė ir neįvardijo.

### 1.1.2. Būties klausimo kėlimas ir ontologinio skirtumo struktūra

Šio *on* ambivalentiškumo užklausimas drauge leidžia iš naujo kelti būties klausimą, *Seinsfrage*. Būtinybė kelti šį klausimą siejama su išsivadavimu iš būties savaime suprantamybės. Būtis visada kažkaip numanoma, kažkaip suprantama kasdienėje kalboje. Heideggeris būties klausimą įvardija „fundamentaliu klausimu“, drauge tvirtindamas, kad „šis klausimas šiandien yra užmirštas“ (Heidegger 1977b: 2). Čia apžvelgsime būties klausimo struktūrą ir jo galimą sąsają su ontologiniu skirtumu, o taip pat kas yra būties klausimo „užmarštis“ ir kaip ji koreliuoja su ontologiniu skirtumu. Heideggeriui rūpi iš naujo iškelti būties klausimą, nes, anot jo, mes dabar suglumstame net negalėdami suprasti ką reiškia „Būtis“ (Heidegger 1977b: 1).

Būties klausimą Heideggeris kelia iš ontinio-ontologinio skirtumo perspektyvos. *Būtyje ir laike* suformuluotas būties klausimas – tai esinių būties arba būties apskritai prasmės klausimas (Heidegger 1977b: 27). Heideggerio pristatoma būties klausimo (o ir bet kurio kito klausimo) struktūra susideda iš trijų dėmenų: 1) iš to, kas yra užklausiama, į ką kreipiamasi [*sein Gefragtes*]; 2) iš to, apie ką klausiama [*Anfragen bei*]; 3) tai, kas klausia [*ein Befragtes*] (Heidegger 1977b: 5). Aiškindamas pačią būties klausimo struktūrą, Heideggeris teigia, kad tai, kas šiame klausime yra užklausiama, yra esinių būtis. Būtis yra tai, kas nusako esinius kaip esinius. Ir, kas Heideggeriui ypatingai svarbu (o ir mums nagrinėjamos temos kontekste), nuolat



pabrėžiama, kad esinių būtis nėra esinys ir ji pasirodo savu būdu, „esmingai skirtingu būdu nuo to, kuriuo aptikti [*Entdeckung*] esiniai“ (Heidegger 1977b: 6). Tai, apie ką klausiama, yra būties prasmė. Klausimą kelia štai-būtis. Taigi būties klausimas susideda iš trijų dėmenų: klausinėjančiojo, jo būties ir būties prasmės.

*Būtyje ir laike*, aptardamas būties klausimo struktūrą §2, Heideggeris pabrėžia, kad „pati esinių būtis „yra“ ne esinys“ [*Das Sein des Seienden »ist« nicht selbst ein Seiendes*] (Heidegger 1977b: 6). Būtis yra visai kažkas kita nei esiniai, nors „būtis visada yra esinio būtis“ (Heidegger 1977b: 9). Tačiau, anot Heideggerio, mes nežinome, ką turime omenyje, kai sakome „būtis“. Mes net nežinome, kas „yra“ yra (Heidegger 1977b: 5). T. y. atkreipiamas dėmesys į nemąstytą patį *yra*, pačią būtį, o drauge ir į nepastebėtą būties ir esinių tarpusavio ryšį. Būtis, pabrėžia Heideggeris, ontologiškai yra visai kažkas kita (Heidegger 1977b: 55). Heidegeriškoje būties klausimo struktūroje galime matyti ir kanoninio ontologinio skirtumo struktūrą – būties buvimą ne-esiniu ir jos pasirodymą kitokiu būdu nei esiniai. Kitaip tariant, galime atpažinti tokią pat struktūrą, kuri kitur įvardijama kaip ontologinis skirtumas. Manytume, kad šis sutapimas nėra atsitiktinis. Būties klausimas, nors ir neįvardija paties ontologinio skirtumo, yra keliamas būtent šio skirtumo perspektyvoje ir jį įima.

Tačiau neina teigti, kad būties klausimas visiškai atskleidžia ontologinį skirtumą. Kaip jau minėjome, kanoninis ontologinis skirtumas susideda iš dviejų dėmenų – esinio ir būties. Tuo tarpu *Būtyje ir laike* formuluojamas būties klausimas iš principo kalba ne apie bet koki esinį, o apie tokį esinį, kuris gali klausti apie būtį, vadinasi, štai-būtį. Antra, klausiama apie būties prasmę. Taigi būties ir esinio perskyra, kurią galėtume išskaityti būties klausime, nėra „gryna“, t. y. papildoma štai-būties esiniu ir būties prasmės klausimu.

Kritikų nuomonės šiuo klausimu išsiskiria. Vieni tiesiog papildo ontologinio klausimo struktūrą, kiti išvelgia tam tikras ontologinio skirtumo „deformacijas“. Tarkim, Caputo kanoninį ontologinį skirtumą pakoreguoja, teigdamas, jog „Heideggeriui išties niekad nerūpėjo tiesiog tik būties ir esinio perskyra, nepaisant tokių klaidinančių išsireiškimų kaip „būties klausimas“, „būties užmarštis“, „ontologinis skirtumas“ tarp būties ir esinių“ (Caputo 1987: 85). Kritiko teigimu, Heideggeris svarstė ne tiek būtį kaip tokią, o visada prie būties ir esinio perskyros buvo „trečias“ dėmuo – vėlesniuose kūriniuose tai būties tiesa, *Ereignis, es gibt*.



*Būtyje ir laike* būties ir esinio perskyra yra papildyta būties prasmės struktūra<sup>11</sup>. Vėliau Heideggeris šią ontologinio skirtumo struktūrą, paveiktas Platono ir Hölderlino, keičia į ketvirtainį – žemė, dangus, dievai, žmonės<sup>12</sup>.

Tuo tarpu Marionas būties klausimo struktūrą pavadina ontologinio skirtumo „deformacija“. Visų pirma, būties klausimo struktūroje skirtumas pasirodo kaip skirtumas tarp esinio ir jo būties, ir antra, tarp esinio būties ir būties prasmės. Anot jo, šioje perskyroje nėra pereinama nuo esinio būties prie būties apskritai. Tai, kaip būties klausimu pristatoma perskyra, yra „pernelyg ribota ontiskai ir pernelyg paviršutiniška ontologiškai apimti bent kanoninio ontologinio skirtumo numanymą“ (Marion 1998: 130). Mariono teigimu, atsakytas būties prasmės klausimas lyg ir galėtų išvesti į ontologinio skirtumo perspektyvą, tačiau *Būtyje ir laike* būties prasmė taip ir liko neapmąstyta. Antra vertus, nėra pagrindo tapatinti būtį su būties prasme (Marion 1998: 131). Taigi Marionas, siekdamas išgryninti ontologinį skirtumą, nenuneigia ontologinio skirtumo buvimo *Būtyje ir laike*, tačiau labiau akcentuoja jo „latentiškumą“ ir neatitikimą tam, ką pats Heideggeris vėliau vadins ontologiniu skirtumu [*Differenz*]. Jei Caputo padarytą pastabą bandytume suderinti su Mariono pozicija taptų dar kebliau – išties tai viena kitą neigiančios pozicijos. Marionas ieško ontologinio skirtumo grynumo, o tokio, anot Caputo, apskritai nėra.

Marionas nurodo, jog tai, kad šis skirtumų „išdauginimas“ neturėtų būti vadinamas ontologiniu skirtumu, patvirtina ir pats Heideggeris (Marion 1998: 131). Čia Marionas pasiremia Maxo Müllerio<sup>13</sup> pastaba. Müllerį cituoja tiek Marionas (Marion 1998: 131), tiek Pöggeleris (Pöggeler 1995: 127-128), tiek Vincas Vyčinas (Vyčinas 2002: 394), Sheehanas (Sheehan 1992) ir kt. Taigi, kaip nurodo minėti kritikai, Müllerio teigimu Heideggeris *Būties ir laiko* Pirmos dalies Trečiame skyriuje planavo nagrinėti trijų rūšių skirtumus:

- 1) *transcendentalų* skirtumą arba ontologinį skirtumą siaurąja prasme: skirtumą tarp esinio ir jo „būti“, jo „esamybiškumo“ [*Seiendheit*], (esinio ir jo būties);
- 2) *transcendentalinį* [*transzendenzhafte*] skirtumą arba ontologinį skirtumą platesne prasme: esinio bei jo „esamybiškumo“ skirtumą nuo pačios būties, (esinio būties ir būties apskritai);

<sup>11</sup> Caputo tai įvardija kaip nuorodą į „radikaliąją hermeneutiką“. Žr. (Caputo 1987: 85-86, 153-186).

<sup>12</sup> Ši skirtumo samprata čia nebus nagrinėjama.

<sup>13</sup> Maxas Mülleris (1906-1994) – Heideggerio studentas, vėliau draugas. Nurodydamas į šias perskyras jis remiasi asmeniniu susirašinėjimu su Heideggeriu.

- 3) *transcendentinį* skirtumą arba teologinį skirtumą siaurąja prasme: Dievo skirtumą nuo esinių, esamybiškumo ir pačios būties.

Kaip nurodo Vyčinas, Müllerio teigimu, „Heideggeris atsisakė šio nagrinėjimo, nes rėmėsi gana spekuliatyvia konstrukcija, užuot rėmėsis ontine patirtimi“ (Vyčinas 2002: 394).

Vienareikšmiškai šį Heideggerio padarytą autokomentarą suplanuotam veikalui vertinti yra keblu. Būtina turėti omenyje, kad Heideggeris savo „projekta“ nuolat koregavo. Taip pat – ir *Būtį ir laiką. Būtyje ir laike* pats ontologinio skirtumo [ontologische Differenz] terminas, nurodant į skirtumą tarp būties ir esinių nepasirodo<sup>14</sup>, tačiau vėliau parašytose pastabose Heideggeris bent tris kartus pamini ontologinį skirtumą – §20, §43 ir §44. Pirmiausia ontologinis skirtumas paminimas kaip pagrindinė būties problema<sup>15</sup> [grundsätzlichen Seinsproblems] (Heidegger 1977b: 94). Ji, kaip nurodo Heideggeris, liko užslėpta neatsargiai vartojant *substancijos* (Descartes) terminą. T. y. juo nusakant tiek tai, kas yra ontiška, tiek tai, kas yra ontologiška, o dažniausiai tai, kas miglotai ontiška-ontologiška. Kita nuoroda į ontologinį skirtumą pateikiama tvirtinant, kad būtis negali būti paaiškinta per esinius, ji visada tam tikra prasme *Transzendentale* esinių atžvilgiu<sup>16</sup> (Heidegger 1977b: 208). Trečioji į *Būtį ir laiką* įvesta Heideggerio pastaba ontologinį skirtumą fiksuoja kaip būties skyrimą [unterschieden] nuo esinių. Čia pat teigiama, kad į klausimą, ką reiškia, kad būtis yra, bus galima atsakyti tik tada, kai tiek būties prasmė, tiek būties supratimas apskritai bus pasiektas (Heidegger 1977b: 230). Kitaip tariant, atsižvelgiant į Heideggerio pastabą, nurodoma, kad ontologinis skirtumas bus suprastas tada, kai bus išaiškinta būties problematika.

Žinoma, šios nuorodos *Būčiai ir laikui* padarytos gerokai vėliau ir jų sureikšminimas grėstų anachronistiniu veikalo interpretavimu. Tačiau vis dėlto turint omenyje tai, kad ontologinio skirtumo problema nėra įvedama pristatant viso sumanymo planą ir pačiame kūrinyje neįvardijama, leidžia manyti, kad Heideggeris sąmoningai ar nesąmoningai ontologinio skirtumo čia neapmąstė. T. y. turime omenyje, kad nesuformulavo pačios ontologinio skirtumo *problemos*, šis skirtumas nebuvo nei įvardijamas, nei apmąstomas. Galima sutikti su Caputo, kad

---

<sup>14</sup> *Būtyje ir laike* Heideggeris kalba apie *ontologische Unterscheidung*, bet kiek kita prasme (žr. toliau).

<sup>15</sup> „Tačiau anapus menko prasmės skirtumo užslėpta nesėkmė atskleisti pagrindinę būties problemą“ (Heidegger 1977b: 94).

<sup>16</sup> Ši nuoroda padaryta aiškinat idealizmo problematiką. Heideggerio teigimu, jei idealizmas laikosi šios nuostatos, tai būtent jame glūdi vienintelė teisinga galimybė iškilti filosofinei problematikai.

Heideggeriui tiesiogiai ontologinis skirtumas nerūpėjo – jei tarsime, kad tai reiškia pačią ontologinio skirtumo kėlimo problemą (bent jau *Būtyje ir laike* ji nekeliamą, tačiau vėliau pati skirtis tampa Heideggerio apmąstymų objektu, taigi su Caputo galima sutikti tik iš dalies). Pritariant Caputo galima sakyti, kad Heideggeris visada papildydavo ontologinį skirtumą kuo nors trečiu, tačiau tai, manytume, nei panaikina, nei deformuoja ontologinio skirtumo struktūrą. Veikiau tai ontologinio skirtumo aiškinimas per tam tikrus fenomenus, o šių aiškinimas turint omenyje ontologinį skirtumą.

Turint omenyje aukščiau paminėtas perskyras, galima būtų teigti, kad *Būtyje ir laike* pristatomas *on* dviprasmiškumas nurodo į ontologinį skirtumą siaurąja prasme, tuo tarpu būties klausimo struktūroje šis skirtumas papildomas būties apskritai prasmės dėmeniu. Tačiau tai nėra ontologinis skirtumas plačiąja prasme, t. y. skirtumas tarp esinio būties ir būties apskritai. Jo Heideggeris nesvarsto nei *Būtyje ir laike*, nei vėliau. Taigi galima teigti, kad *Būtyje ir laike* nebuvo išeita į ontologinio skirtumo mąstymą, tačiau mąstyta ontologinio skirtumo perspektyvoje. Čia pravartu paminėti ir tai, kad ir metafizinis mąstymas taip pat gali būti pamatytas kaip esantis ontologinio skirtumo perspektyvoje. Tačiau, kaip parodysime vėliau, Heideggerio mąstymas yra prisimenantis ontologinį skirtumą, problemas keliamos įimant šį skirtumą, tuo tarpu metafizika šį skirtumą apleidžia ir užmiršta.

## 1.2. ONTOLOGINIS SKIRTUMAS KAIP FENOMENOLOGINĖ PROBLEMA

Kaip jau minėjome, Heideggeris siekia iš naujo iškelti būties prasmės klausimą. Klausdamas, kas yra būtis, iš dalies, atrodytų, klausia tai, kas rūpi metafizikai. Pats klausimo kėlimas gali būti priskiriamas metafizikos tradicijai. Tačiau ieškodamas galimybių, kaip klausti apie būtį vėl jos nepaverčiant esiniu, Heideggeris pasiremia Husserlio fenomenologijos metodu. Fenomenologinė prieiga prie būties būdinga Heideggeriui iki vadinamojo posūkio. Modifikuodamas Husserlio fenomenologinį metodą, kviečiantį grįžti prie pačių daiktų ir parodyti kaip daiktai reiškiasi mano sąmonei, Heideggeris susitelkia ties esinių ontologinio pagrindo analize. Tuo tarpu Husserlis esinių ontologinio statuso, o taip pat ir būties prasmės klausimo nekelia. Kaip atkreipia dėmesį Jacques'as Taminiaux, Heideggeris atsaisako pagrindinių husserliškos fenomenologijos momentų – natūralios nuostatos, redukcijos, intencionalumo, noetinės-noeminės koreliacijos, konstitucijos (Taminiaux 1991: XV).

Fenomenologinis metodas pasitelkiamas ne esinių pažinimui, o prieigai prie pačios būties atskleisti. Tai keičia tiek patį metafizinėje tradicijoje galiojusį būties supratimą, tiek santykį su ja. Būtent būtį, skirtingai nei Husserlis, Heideggeris pamato esant svarbiausia fenomenologijos problema. „[F]enomenologija yra esinių būties mokslas – ontologija“ (Heidegger 1977b: 37). Taigi ir būties prasmės klausimas turi būti keliamas ne kaip kitaip, o fenomenologiškai. Heideggeris pabrėžia, kad „[O]ntologija yra įmanoma tik kaip fenomenologija“ (Heidegger 1977b: 35). Tyrinėtojo Sheehano pastebėjimu, būtent tai, kad metafizinei tradicijai suteikiamas fenomenologinis aspektas, leidžia aiškiai pamatyti, kad skirtumas tarp būties ir esinio, apie kurį kalba Heideggeris, nėra metafizinių perskyrų atkartojimas. Heidegeriška būtis nenurodo nei į daiktą tarp daiktų, nei į egzistenciją, nei į esmę, nei į daiktų savybę, bet veikiau į jų fenomenologinį „buvimą“ [*presence unto*] (Sheehan 2003: 107).

Heidegeriška būties analizė paliudija, kad nei grynos būties, nei tiesioginės prieigos prie būties nėra. Būtis galima pasiekti tik per esinį, per skirtumą nuo esinio. Tyrinėtojas Cherniakovas atkreipia dėmesį, kad fenomenologiškai mes esame pasmerkti likti vienoje ontologinio skirtumo pusėje, o į kitą galime nurodyti tik netiesiogiai. Bandytas įveikti šį ribotumą drauge mus išsviestų iš fenomenologinės perspektyvos (Cherniakov 2002: 205).

Ontologinio skirtumo specifiškumas yra tas, kad būtis ir esinys skiriami, bet neatskiriami. Jau *on* dviprasmiškume perskaitome ne tik skirtumą, bet ir būties ir esinio ryšį. Būtis ir esinys skiriasi, bet skiriasi taip, kad skirdamiesi yra kartu. T. y. būtis visados yra esinių būtis, o esiniai visados pasirodo savo būtyje. Būtis, būdama arčiausiai, visada lieka ir labiausiai pasislėpusi. Taigi Heideggeris nurodo, kad svarbiausia čia – skirti esinių atvertį ir būties nepaslėptį. „Esinys gali išeiti į atvertį (mūsų suvokimo ar kokiu kitu būdu) tik jei šio esinio būtis jau yra išėjusi iš paslėpties, jeigu tik ją jau suprantu“ (Heidegger 1988: 72). Kaip matome, čia daroma perskyra tarp esinių atverties ir būties nepaslėpties, drauge juos išlaikant kartu. Šis „buvimas kartu“ yra vienas svarbiausių ontologinio skirtumo bruožų, kuris bene labiausiai bus kritikuojamas Levino jau ankstyvuosiuose jo tekstuose – *Nuo egzistencijos prie egzistuojančiojo* (Levinas 2004), *Laikas ir Kitas* (Levinas 2000b). Heideggeriui gi būtent tai padeda išvengti sekimo metafizinėmis perskyromis. Būties nepaslėptis mąstytojui tampa „pagrindu“, galimybe pasirodyti esiniams. Perskyra tarp būties nepaslėpties ir esinių atverties, o drauge ir jų vienovės išlaikymas, Heideggerio teigimu, įima ir perskyrą tarp esinio ir būties, „taip

fiksuojant būties ir esinio atskyrimą, ontologinį skirtumą“ (Heidegger 1988: 72). Tai veda būtent link esinio analizės. Visų pirma, ypatingo esinio, per kurį būtis pasirodo ją suprantant, štai-būties, o taip pat ir kitų esinių analizės.

*Pamatinėse fenomenologijos problemose* Heideggeris ontologinį skirtumą įvardija kaip vieną iš keturių pamatinių fenomenologijos problemų greta būties pamatinės artikuliacijos problemos [*Grundartikulation des Sein*], galimų būties modifikacijų ir įvairovės vienovės problemos [*möglichen Modifikationen des Sein, Einheit seiner Vielfältigkeit*] bei tiesos kaip būties charakteristikos [*Wahrheitscharakter des Sein*] problemos. *Pamatinės fenomenologijos problemos* bei *Būtis ir laikas*, kaip minėjome anksčiau, apmąstyti beveik tuo pat metu. Taip pat persidengia kai kurios svarstomos temos – abejuose Heideggeris fenomenologiškai aptaria laiko, būties, štai-būties, objektiškų ir parankių esinių problematiką ir pan. Ypatingai, kaip pastebi Friedrichas Wilhelmas von Hermannas, *Būtis ir laiko* problematikai artima tai, kaip Heideggeris analizuoja jam rūpimą būties prasmės klausimą ir pagrindines fenomenologijos problemas (Herrmann 1993: 127). Atliekamos analizės kontekste esminis momentas, skiriantis šiuos du veikalus, yra tas, kad *Pamatinėse fenomenologijos problemose*, priešingai nei *Būtyje ir laike*, Heideggeris įvardija ir aptaria ontologinį skirtumą<sup>17</sup> [*ontologische Differenz*].

Minėtas keturias fenomenologijos problemas – būties artikuliacijos problemą, būties modifikacijų ir įvairovės vienovės problemą, tiesos kaip pagrindinės būties charakteristikos problemą ir ontologinio skirtumo problemą Heideggeris kildina iš būties prasmės klausimo. Ontologinio skirtumo ir būties prasmės sąsają jau matėme ir svarstydami būties klausimo struktūrą. Būties prasmės klausimo plėtotei yra skirta antroji *Pamatinių fenomenologijos problemų* dalis. Skyriuje, pavadintame *Ontologinio skirtumo problema*, išties daugiau dėmesio skiriama būtent būties prasmės problemai nei pačiam ontologiniam skirtumui. Būtinybė svarstyti būtį kaip naujai keliamą problemą, kaip iš naujo užklausiamą Vakarų filosofijos užmirštą klausimą, išryškina ir ontologinio skirtumo problemos pirmumą kitų Heideggerio išskirtų fenomenologinių problemų atžvilgiu. Ontologinis skirtumas leidžia išskirti pačios būties tyrimų lauką, pamatyti būtį kaip skirtingą nuo esinio. Apie kitas tris pagrindines Heideggeriui rūpinčias fenomenologijos problemas (būties pamatinės artikuliacijos, galimų būties modifikacijų ir įvairovės vienovės problema bei tiesos

---

<sup>17</sup> Tai, kad įvairių nuorodų į ontologinį skirtumą esama nuo ankstyvųjų paskaitų dar 1920 metais iki 1970-ųjų metų seminarų nurodo ir tyrinėtojas Schmidtas (Schmidt 1988: 135).

kaip būties charakteristikos problemas), anot jo, galima kalbėti tik jau išaiškinus ontologinio skirtumo problemą. Kita vertus, pats ontologinio skirtumo atskleidimas neišvengiamai priklauso nuo būties prasmės apskritai išaiškinimo.

Heideggeris, formuluodamas šias keturias fenomenologijos problemas, jas įvardija ne tik kaip fenomenologines problemas, bet ir kaip ontologijos problemas. Šiame veikale, kaip ir *Būtyje ir laike*, Heideggeris nuolat atkreipia dėmesį į tai, kad fenomenologija jam nėra dar vienas filosofijos mokslas greta kitų mokslų, ar paruošiamasis filosofijos etapas. Jam fenomenologija – pačios filosofijos, suprastos kaip ontologija, metodas, leidžiantis į pačią būtį ir esinius pažiūrėti be išankstinių nuostatų (Heidegger 1977b: §7).

Šių fenomenologinių problemų ištakų Heideggeris ieško ontologinėje tradicijoje. Čia jo dėmesys koncentruojasi į keturis Vakarų filosofijos momentus. Su ontologinio skirtumo tema Heideggeris sieja Kanto tezę, kad būtis nėra realus predikatas. Antroji, būties artikuliacijos problema, sugretinama su Aristotelio filosofijoje, o vėliau ir viduramžių ontologijoje aptariama esinio būties *kas* [*Wassein, essentia*] ir *kaip* [*Vorhandensein, existentia*]<sup>18</sup>. Analizuojant tšiosios [*res extensa*] ir mąstančiosios [*res cogitans*] substancijos būties būdus aptariama modernioji ontologija ir taip siekiama priartėti prie būties įvairovės vienovės problemos. O paskutinioji iš fenomenologinių problemų, tiesos kaip būties charakteristikos problema, sugretinama su logikos teze, kad kiekvienas esinys, nepaisant jo būties būdo, gali būti išsakytas „yra“ jungtimi. *Pamatinėse fenomenologijos problemose* išsamiau buvo aptarta tik pirmoji, ontologinio skirtumo, problema. Kitos gi trys taip ir liko neišplėtos – veikiausiai todėl, kaip sutaria dauguma tyrinėtojų, kad pasibaigė aštuonias savaites trukęs paskaitų ciklas.

Čia pabandydysime sekti Heideggerio logika ir pasiaiškinti, ar tai, kaip ontologinis skirtumas analizuojamas šiame veikale, išveda į kanoninio ontologinio skirtumo mąstymą. Kaip minėta, prie ontologinio skirtumo problemos Heideggeris prieina analizuodamas Kanto tezę, kad būtis nėra realus predikatas. Šis Kanto teiginys išskleistas veikaluose *Vienintelis galimas Dievo buvimo įrodymo pagrindimas* (*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseyns Gottes*, 1763) bei *Grynojo proto kritikoje* (1781) ir yra nukreiptas į ontologinio Dievo buvimo įrodymo kritiką. Heideggeriui svarbu tai, kad *Grynojo proto kritikoje* Kantas teigia, jog „Būtis

---

<sup>18</sup> Apie šią Heideggerio aptariamą perskyrą žr. (Aleksandravičius 2010).

aiškiai nėra realus predikatas, t. y. ji nėra sąvoka kažko, kas galėtų būti prijungta prie daikto sąvokos. Ji yra tik daikto arba tam tikrų apibrėžtumų pačių savaime pripažinimas egzistuojant“ (Kant 1996: 427). Heideggeris atkreipia dėmesį į tai, kad Kanto tezė ne tik paneigia būties (arba egzistencijos) priklausomybę aukščiausiam esiniui ar galimybę ją suvokti, bet taip pat parodo, jog egzistencija nepriklauso sąvokos apibrėžimui apskritai. Kitaip tariant, Heideggerio teigimu, tai, „kad būtis nėra *realus* predikatas reiškia kad ji nėra *res* predikatas“ (Heidegger 1989: 44). Predikatas suprantamas kaip tvirtinimas (sprendinys), kaip kažkas apibrėžto ir materialaus. Tačiau būtis yra tik „sprendinio jungtis“, „yra“, ji „nėra papildomas predikatas, o yra tik tai, ką predikatas numato subjekto atžvilgiu“ (Kant 1996: 427). Predikatas, Kanto supratimu, yra apibrėžimas, kuris prijungiamas prie subjekto sąvokos taip ją išplėsdamas. Vadinasi, anot Kanto, „jis [predikatas-J.S.] jau neturi joje [sąvokoje - J. S.] glūdėti“ (Kant 1996: 427). Būtis nėra realus predikatas, ir tai, Heideggerio pastebėjimu, reiškia, kad būtis nėra jokio daikto predikatas. Tai taip pat parodo, kad egzistencija skiriasi nuo realybės, ji nėra realybė. Kai pasakoma, jog „[š]is daiktas egzistuoja“, prie daikto nieko nepridedama. Priešingu atveju egzistuojant ne tas pat, kas mąstoma sąvoka, bet daugiau už tai, ir nebūtų galima sakyti, kad egzistuoja kaip tik mano sąvokos objektas (Kant 1996: 428). Teigiant, kad koks nors daiktas *yra*, apimami visi jo predikatai – tiek esantys realiai, tiek galimi, tiek stokojami.

Heideggeris atkreipia dėmesį į tai, jog neturėtų būti painiojama būtis egzistencijos prasme ir būtis. Jei sakoma, kad kažkas „yra“ kažkuo, nereiškia, kad tas kažkas ištis *yra*. Kai sakoma, kad kas nors egzistuoja, nenusakomas joks santykis, o teigiamas daiktas sau ir dėl savęs, laisvas nuo bet kokio santykio. Kadangi egzistencija nėra realus predikatas, ji negali priklausyti daikto sąvokai. Heideggerio manymu, Kantas, tvirtindamas, jog būtis nėra realus predikatas, nori pasakyti, kad būtis nėra esinys (Heidegger 1989: 77). Būtent ši Kanto išvalga tiesiogiai nurodo į Heideggerio plėtojamą mintį, kad būtis ir esinys nesutampa. Šis Kanto išskirtas (o paties Heideggerio įvardintas) būties ir esinio nesutapatinimas ir yra ontologinio skirtumo problema. Atlikta Kanto tezės analizė Heideggeriui padeda nurodyti į ontologinio skirtumo problematikos lauką. Kritikas Graeme Nicholsonas, reaguodamas į Heideggerio atliktą Kanto analizę nurodo, kad galima išskirti tris būdus, kaip būtis skiriama nuo esinių. Tai 1) predikacija (X yra kažkuo); 2) tapatybė (kad X yra Y); 3) X egzistencijos tvirtinimas. Tačiau ontologinis skirtumas nėra tik

logikos ar gramatikos tema – „predikacija, egzistencija ir tapatybė persmelkia mūsų mąstymą, mūsų percepciją, mūsų atmintį, mūsų veiksmus, mūsų gyvenimą (Nicholson 1996: 361). Logika, kuria remiantis atskiriamas „yra“, nėra ta pati logika, kuri skiria būtį ir esinius, nes būtis nėra žodis – būtent tuo paremtas buvo nominalistų ginčas, darant perskyrą tarp žodžių ir daiktų.

Taigi ontologinis skirtumas negali būti aptiktas logikos ar kalbos analizės pagalba. Būties ir esinio skirtumo mąstymas turi būti pasiektas kitokiu būdu.

### 1.2.1. Štai-būtis ir supratimas

Kaip jau minėta, prie pačios būties, taigi ir prie jos prasmės tiesioginė prieiga negalima. Tik atpažįstant, kad būtis skiriasi nuo esinių, kitaip tariant, per ontologinį skirtumą, galima apie ją ką nors pasakyti. Tačiau ontologinis skirtumas, savo ruožtu, pastebimas tik tada, kai jau skiriama būtis nuo esinių. *Būtyje ir laike* ontologinis skirtumas (o drauge ir pati būtis) galimas pasiekti tik iš ypatingo esinio, štai-būties perspektyvos.

*Būtyje ir laike* Heideggeris daugiausiai ir koncentruojasi būtent į štai-būties analitiką. Viena vertus, kalbant apie pačią štai-būtį ieškoma jos autentiško buvimo sąlygų. Antra vertus, akcentuojama, kad štai-būties esinys yra kitokiu būdu nei kiti esiniai. Heideggeris teigia, jog tam, kad būties klausimas būtų skaidrus, „mes visų pirma turime deramai atskleisti esinį (štai-būtį), atsižvelgiant į jo/s pačios būtį“ (Heidegger 1977b: 7). Kitaip tariant, tam, kad būtų pasiektas būties supratimas, kaip nurodoma *Pamatinėse fenomenologijos problemose*, reikia „visų pirma suprasti tą būtį, kurios ontologinei steigčiai būties supratimas priklauso esmingai – štai-būtį“ (Heidegger 1989: 322).

Atliekama štai-būties analitika yra paruošiamasis etapas būties klausimui. Taigi *Būtyje ir laike* ne tiek sekama būties – esinio perskyra, kiek bandoma išanalizuoti štai-būtį, kuri ir tegali atsakyti į būties klausimą. Visi esiniai priklauso ontinei plotmei, taip pat ir štai-būtis. Tačiau šis esinys nuo kitų esinių skiriasi tuo, kad jo buvimo būdas yra būties supratimas. T. y. būdamas ontiniu, drauge turi supratimą apie ontologinę plotmę, būtį: „Būties supratimas priklauso štai-būties ontologinei struktūrai“ (Heidegger 1977b: 182). Heideggeris nurodo, kad bet kas – realybė, esiniai, egzistencija ir pati būtis tampa prieinami tik tada, jei jie suprantami: „Mes privalome suprasti būtį – būtį, kuri pati daugiau nebegali būti vadinama esiniu, būtį, kuri nepasirodo kaip esinys tarp kitų esinių, bet kuri vis tiek turi būti



duota ir faktiškai yra duota būties supratime“ (Heidegger 1989: 14). Būties supratimo galimybės klausimas Heideggeriui yra esminis. Jo teigimu, „jei filosofija yra mokslas apie būtį, tai pirma ir paskutinė filosofijos problema turi būti: Ką būtis žymi? Kaip kažkas kaip būtis apskritai gali būti suprasta? Kaip yra įmanomas būties supratimas?“ (Heidegger 1989: 19). Būtent šis Heideggerio klausimas padeda atsakyti į fundamentalų pačios ontologijos klausimą – būties prasmės klausimą (Heidegger 1977b: 6, 35, 196, 207, 208).

Čia svarbu turėti omenyje, kad supratimas, kurį Heideggeris turi omenyje, menkai ką turi bendra su įprasta supratimo samprata. Tai nėra mąstymo ar racionalaus pažinimo būdas, o veikiau buvimo pasaulyje modusas. Heideggeris supratimą įvardija pagrindiniu, fundamentaliu *egzistencialu*. Šis supratimas – tai egzistencijos esminė apibrėžtis, pats buvimo būdas. Supratimo struktūra atsiskleidžia per tai, kad štai-būtis save projektuoja galimybės – „supratimas kaip projekcija <...> yra pagrindinė štai-būties egzistencijos apibrėžtis“ (Heidegger 1989: 395). Štai-būtis yra ekstatišku būdu, ji atskleidžia save kaip galinčią-būti, tai yra atvirumas ateičiai, galimybių išsipildymas. Iš to taip pat seka, jog būties supratime implikuota tolimesnė projekcija, kuri nurodo, jog „būtis savo ruožtu yra suprantama tik kaip kažkieno projektas“ (Heidegger 1989: 396), (Heidegger 1977b: 146). Taigi pati būtis atsiskleidžia kaip projektas horizonte. Ji yra tas horizontas, kuriame gali pasirodyti esiniai ir jie gali būti suprasti tik tiek, kiek jie yra šiame būties horizonte. Vien to, kad štai-būtis yra santykiyje su esiniais nepakaktų jų supratimui – jie jau turi būti susidūrę su savimi būties šviesoje. Kaip tekste *Būties mąstymo link: Martino Heideggerio hermeneutika* pastebi Sverdiolas „[p]irminis supratimas remiasi tuo, kad žmogaus būtis yra būtis-pasaulyje, kad žmogus visuomet „turi“ tam tikrą pasaulį, vienaip ar kitaip supranta tai, kas jį supa. <...> Klausdamas apie būtį, žmogus visada randa save jau vienaip ar kitaip ją suprantantį, artikuluojantį. Šis išankstinis supratimas yra tas pradinis visumos supratimas, kuris būtinas tam, kad suprastume kiekvieną atskirą prasmę <...>“ (Sverdiolas 2002a: 119). Caputo knygoje *Radikali hermeneutika* išryškina, kad toks supratimas yra įtraukiamas į hermeneutinį ratą, šiam hermeneutiniam ratui suteikiant ne grynai epistemologinę ar metodologinę prasmę, tačiau „ontologinį svorį“ (Caputo 1987: 61). Taigi, kai Heideggeris sako, kad būtis turi būti suprasta, ar kad ontologinis skirtumas tampa suprastu, tai nereiškia, kad tai gali būti kaip nors „sugauta“ ir įtraukta į racionalią sistemą.

Supratimo modusus svarbus kalbant ne tik apie būtį ir ontologinio skirtumo prasmę, bet taip pat ir pačios ontologinio skirtumo sąvokos vartosenai. Heideggeris *Pamatinėse fenomenologijos problemose*, o taip pat ir kituose vėlesniuose tekstuose greta skirtumo kaip *Unterscheidung* įvardija skirtumą kaip *Differenz* arba *ontologische Differenz*. Ši terminologinė perskyra nėra atsitiktinė. Skirtumą įvardindamas iš lotyniško žodžio *differre*<sup>19</sup> kildinamu *Differenz*, Heideggeris turi omenyje tą patį skirtumą kaip ir *Unterscheidung* atveju. Tačiau niuansas yra tas, kad skirtumas kaip *Differenz* yra „suprastas“ skirtumas. Aiškindamas prieigą prie ontologinio skirtumo, Heideggeris teigia, kad tiek būties supratimas, tiek santykis su esiniais užslėptu būdu esti visados. Būdama santykyje su koku nors esiniu, štai-būtis, kuri yra ypatingas esinys, jau numano ir to esinio būtį. Tai yra, viena vertus, skiria esinį kaip tokį ir tai, kieno dėka esinys kaip esinys yra, t. y. jo būtį. *Pamatinėse fenomenologijos problemose* Heideggeris teigia, jog „[s]kirtumas [*Unterschied*] tarp būties ir esinio, net jei nėra aiškiai suvokiamas, latentiškai glūdi štai-būtyje ir jos egzistencijoje“ (Heidegger 1989: 454). Štai-būtis supranta būtį ir mato skirtumą tarp esinio ir būties, net jei negali aiškiai to išsakyti. Skirtumas tarp būties ir esinių pasirodo per štai-būties *Existenz* kaip skirtumas, kuris štai-būčiai yra žinomas implicitiškai. Būtent šį implicitišką, iš anksto štai-būčiai suprantamą skirtumą, Heideggeris įvardija vokišku žodžiu *Unterschied*. Kai užslėptas, lateniškas skirtumas [*Unterschied*] tarp būties ir esinių jau yra paaiškinamas, jis įvardijamas ontologiniu skirtumu *Ontologische Differenz*. Tyrinėtojas Marionas, aptardamas šį Heideggerio terminologinį perėjimą, atkreipia dėmesį į tai, kad vertėjai dažnai vengia *Ontologischer Unterschied* ir *Ontologische Unterscheidung* versti „ontologiniu skirtumu“, mat nėra aišku, ar skirtumas patvirtintas teoriškai, ar tas skirtumas gali būti mažomas kaip ontologinis (Marion 1998: 117)<sup>20</sup>. Taigi tik tada, kai skirtumas tampa suprastu skirtumu, jis Heideggerio įvardijamas ontologiniu skirtumu [*Ontologische Differenz*] ir tik tada laikoma, kad jis pasirodo faktiškai. Supratimas tampa eksplicitišku – ir taip suprantama būtis, o drauge ir ontologinis skirtumas iš latentiškai glūdinčio *Unterscheidung* tampa suprastu *Differenz*. Taigi *Pamatinėse fenomenologijos problemose* Heideggeris ontologinį skirtumą skiria į „latentinį“, užslėptą, nesuprastą skirtumą ir

<sup>19</sup> *Differere* (lot.) – 1) išnešioti, išsklaidyti; 2) atidėti, nukelti; 3) skirtis, būti skirtingam.

<sup>20</sup> Kaip matome, *Differenz* ir *Unterschied* terminologinė perskyra yra reikšminga, tačiau verčiant į lietuvių kalbą tai dingsta. Nebent tektų *Differenz* neversti ir vartoti lotynišką žodžio formą. Įdomu pastebėti tai, kad tarkim, į anglų kalbą minėtus terminus Heideggerio vertėjai Macquarrie ir Robinsonas verčia „ontological difference“ ir „distinguish ontologically“, tuo tarpu Stambaugh „ontological distinction“. Į rusų kalbą Bibichinas verčia „онтологическая разница“.

suprastą ontologinį skirtumą. Žiūrint iš šios perspektyvos, galima būtų daryti prielaidą, kad *Būtyje ir laike* ontologinis skirtumas pasirodo latentiniu, užslėptu būdu. Kita vertus, ir tai, kaip ontologinis skirtumas apibrėžiamas *Pamatinėse fenomenologijos problemose* yra labiau artima *Būčiai ir laikui* nei vėliau išskleistam ontologiniam skirtumui.

Tiek pati būtis, tiek ontologinis skirtumas pamatomi kaip priklausomi nuo ontinių supratimo galimybių. Dar daugiau – „tik kol yra štai-būtis (tai yra, tol, kol būties supratimas ontiskai yra galimas) „gibt es“ Sein“ (Heidegger 1977b: 212). Taip pat „būties tiesa yra pirmapradiškai susijusi su štai-būtimi“ (Heidegger 1977b: 230). Esiniai, Heideggerio teigimu, yra nepriklausomai nuo patirties, pažinimo ar suvokimo, o būtis yra tik supratime (Heidegger 1977b: 183). Taigi čia ne tai, kas ontiška priklauso nuo to, kas ontologiška, o atvirkščiai – tai kas ontologiška, priklauso nuo to, kas ontiška. Būtis yra priklausoma nuo to, kad ir kaip ją supranta štai-būtis, kad yra ypatingas ją suprantantis esinys. Tyrinėtojo De Boero pastebėjimu, taip išryškinama tam tikra asimetrija tarp būties ir esinių – esiniai gali būti ir šiaip, jiems sąlygų nereikia, tuo tarpu būtis priklauso nuo ontinio supratimo (De Boer 1997: 119). Tačiau Heideggeris atkreipia dėmesį į tai, kad tai toks supratimas, kuris yra veikiau klausymas. Turima omeny ne tai, kad būtis yra kažkas subjektyvaus, o kad būtis kaip esinio būtis yra kaip skirtumas pačioje štai-būtyje (Хайдеггер [Heidegger] 2002: 443)<sup>21</sup>.

Vėlesniuose Heideggerio tekstuose ši štai-būties problematika išlieka, nors ir kiek pakitusi. Kadangi pačios štai-būties statusas iš klausinėjančio esinio pasikeičia veikiau į įsiklausantįjį, ne tiek skirtumas yra per žmogų, kiek pats žmogus yra skirtume. Žmogus stovi būties ir esinio skirtume [*unterscheidung*] ir norint išsiaiškinti šį skirtumą, būtina atskleisti žmogaus prigimtį. Kaip pastebi tyrinėtoja Vail, ši problematika yra artima *Būties ir laiko* fundamentaliosios ontologijos problematikai<sup>22</sup> (Vail 1972: 47-49)<sup>23</sup>.

---

<sup>21</sup> Ši pastaba yra Heideggerio „marginalija“. Kaip nurodo Bibichinas, Heideggeris iki paskutinių metų įvedinėjo pataisymus *Būčiai ir laikui* (Хайдеггер [Heidegger] 2002: 439). Tenka pastebėti, kad ne visi leidimai šias pastabas įtraukia. Čia pasinaudojama ne vokiškame, bet rusiškame vertime esančiomis pastabomis. Jos tai pat įtrauktos ir Stambaugh *Būties ir laiko* vertime į anglų kalbą (Heidegger 1996). Tuo tarpu anksčiau atliktame Macquarrie'o ir Robinsono vertime (1962) šių pastabų nėra, nors būtent šis vertimas laikomas kanoniniu anglakalbėse šalyse (Heidegger 2008b).

<sup>22</sup> Fundamentaliosios ontologijos projektą Heideggeris pristato *Pamatinėse fenomenologijos problemose*, nusakydamas kaip redukciją, konstrukciją ir dekonstrukciją.

<sup>23</sup> *Europietiška jame nihilizme* keldamas klausimą ar skirtumas yra grindžiamas žmogaus prigimtimi, ar žmogaus prigimtis yra grindžiama skirtumu, Heideggeris svarsto abi galimybes. Jei būties ir esinio skirtumas grindžiamas žmogaus prigimtimi, šis ontologinis skirtumas tampa skiriamuoju žmogaus

## 1.2.2. Štai-būties prasmė ir laikiškumas

Būties prasmės, o taip pat ir skirtumo tarp būties ir esinio supratimas, kaip minėta, galimas tik iš ypatingo, štai-būties esinio perspektyvos. Bandytas išsiaiškinti skirtumą tarp būties ir esinio veda prie štai-būties būties prasmės išaiškinimo. Aiškindamas štai-būties būtį, Heideggeris ją susieja su laiku. *Būtyje ir laike*, o taip pat ir *Pamatinėse fenomenologijos problemose* laiko tema svarbi tiek būties ir štai-būties prasmės atskleidimui, tiek ir paties ontologinio skirtumo supratimui. *Būtyje ir laike* ši sąsaja nėra parodoma, tuo tarpu *Pamatinėse fenomenologijos problemose* Heideggeris atskleidžia ontologinio skirtumo ir laiko ryšį. Marionas taip pat pastebi, kad akivaizdų tęstinumą tarp veikalų liudija tai, kad „perėjimas nuo neišreikšto skirtumo (*Unterschied*) prie aiškaus ir tikrai ontologinio skirtumo (*Differenz*) čia priklauso nuo *Dasein* laikiškumo: skirtumas (*Differenz*) yra čia (*da*) tik jei *Dasein* save supranta laikiškai kaip esinių būties skleidimąsi (Marion 1998: 114).

Heideggeris tradicinę laiko sampratą (nuo Aristotelio iki Henri Bergsono) kaltina nenuoseklumu, nes ši bando suderinti du dalykus: tai, kad dabartis yra realiausias laiko momentas ir tai, kad laikas yra begalinis, sudarytas ir daugiau ar mažiau tapačių dabarties taškų. Šis prieštaravimas, anot Heideggerio, kyla iš būties nesupratimo (Heidegger 1977b: 383-418). Atskleisdamas laikiškumo fenomeną, Heideggeris nurodo, kad šis fenomenas apima tiek dabartį, tiek ateitį, tiek praeitį. Laikiškumo modusus taip pat savyje turi ir ekstatiškumo momentą. Laukdama išsipildysiančių galimybių, štai-būtis iš čia esančios galimybės žengia anapus savęs ir tuo pačiu – link savęs pačios, to, kas ji yra. Būtent ateitis, o ne dabartis yra pirmapradiškai ekstatiška. „Šis žengimas link savęs <...>, žengimas link to, kas yra

---

prigimties bruožu. Tuo tarpu jei žmogaus prigimtis būtų grindžiama šiuo skirtumu, tai skirtumas nebūtų kažkuo žmogišku ir negalėtų būti įvykdomas nei žmogaus sugebėjimų, nei potencijos, nei akto dėka. Būdamas tuo, kas pagrindžia žmogaus prigimtį, būtų už žmogaus esančiu pagrindu. Žmogus būtų žmogumi tiek, kiek laikosi skirtume ir tai apibrėžtų jo esmę. Kaip pastebi Krellas (Heidegger ir kt. 1979: 259) Heideggeris laikosi pozicijos, jog žmogaus kaip subjekto vaidmuo nėra subjektyvus žmogaus sprendimas, bet būties kaip *repraesentatio* ir tiesos kaip tikrumo rezultatas. Tai yra, pati būtis apsprendžia žmogaus buvimą tuo, kuo jis yra. Tekste *Metafizikos įveika* (*Überwindung der Metaphysik*, 1936/46) Heideggeris teigia, kad metafizika glūdi žmogaus prigimtyje – „savita esybė, jos prigimtis, jos būties „kas“ ir „kaip“ savaime yra metafiziška: gyvulus (juslumas) ir racionalus (antjuslumas). Taip įrėmintas į metafizinį pradą žmogus lieka pririštas prie nepatirto esinio ir būties skirtumo“ (Heidegger 2000), (Heidegger [Heidegger] 1992d: 268).

*Europietiškae nihilizme* atkreipdamas dėmesį į Vakarų metafizikoje išleistą iš akių žmogaus ryšį su būtimi, Heideggeris teigia, jog žmogus yra tarytum ant tako vedančio nuo būties prie esinio ir nuo esinio atgal prie būties. Būtis mums lieka abejinga, ir todėl mes nepastebime būties ir esinio skirtumo, nors tuo grindžiame visą savo santykį su esiniu. O žmogaus santykio su esiniu esmės atskleidimas, anot Heideggerio, leidžia pasiekti ne ką kita, o būtent „prigimtiniam žmogaus išsidėstymui priklausančių būties ir esinio skirtumą, „nes tiek, kiek žmogus vykdo tokį skirtumą, jis šio skirtumo šviesoje gali įeiti į santykį su esiniu“ (Heidegger 1961: 241).

implicitiška štai-būties egzistencijoje <...> yra pirminis ateities supratimas“ (Heidegger 1989: 375). Būtent savo mirties numatymas įgalina autentišką savo laikiškumo supratimą. Mirtis yra ypatinga štai-būties galimybė, nes ji visada yra ateityje, tai yra ideali galimybė. Štai-būtis yra laikiška ir apibrėžta mirties, kaip paskutinės galimybės. Taip ji pamatoma kaip išprausta į ontologinį skirtumą, kuris pamatomas išgyvenant beobjektę baimę kaip *Angst*<sup>24</sup> dėl savo egzistencijos. Baimė kaip *Angst* Heideggerio filosofijoje yra pamatinė nuotaika. Ji ne tik atveria būtinybę pasirinkti tarp autentiškos ir neautentiškos egzistencijos, bet atveria Niekio ir ontologinio skirtumo patirtį.

Praeities modusus pasirodo kaip atsigrėžimas į praeitį: „Saugodama ar prisimindama štai-būtis visada atsigrėžia į tai, kas jau buvo. <...> Tuo, kuo štai-būtis kiekvieną akimirką jau buvo, jos buvimas [*Gewesenheit*] susietai priklauso jos ateičiai“ (Heidegger 1989: 375). Taip, kaip ateities laukimas esmingai priklauso štai-būties egzistencijai, taip ir tai, kuo ji buvo, atsigrėžimas į praeitį sudaro jos egzistencijos branduolį. Būtent šią ateities, praeities ir dabarties vienovę Heideggeris ir vadina laikiškumu [*Zeitlichkeit*]. „Laikiškumas *laiksta* [*Die Zeitlicheit zeitigt sich*] kiekviename duotame ateities, praeities, ir dabarties vienetu“ (Heidegger 1989: 376). Štai-būties būties steigtis, anot Heideggerio, yra išaknyta laikiškume [*Zeitlichkeit*] ir ji pasirodo kaip laikiškumas. Laukimas, ateitis, prisiminimas, praeitis, buvojimas, dabartis – jie save išreiškia per „dabar“, „tada“, „tuo-laiku“. Save išreišdamas laikiškumas įlaikina įprastam supratimui žinomą laiką. Ateitis – ėjimas link savęs, praeitis – atsigrėžimas atgal ir dabartis – buvimas-su/pas [*Sein-bei*]. Heideggerio teigimu, „link [*Auf-su*], atgal [*Zurück*], su/pas [*Bei*] – atskleidžia laikiškumo pagrindinę konstituciją“ (Heidegger 1989: 377). Kaip ateitis, štai-būtis perkeliama prie savo išsipildžiusio gebėjimo būti, kaip praeitis – prie savo praeities, kaip dabartis – link kitų esinių. Svarbu tai, kad laikiškumas kaip ateities, praeities ir dabarties vienovė neperkelia štai-būties kartkartėm ar atsitiktinai; laikiškumas pats savyje yra ekstatiškas. Dėl savo ekstatiško pobūdžio laikiškumas yra štai-būties būties steigties sąlyga. Laikas yra tarytum anapus savęs – tai laikiškumo prigimtis. Kaip ekstatiška ateities, praeities ir dabarties vienovė, laikiškumas turi ekstatiškumo

---

<sup>24</sup> Lietuvių kalboje taip ir nėra nusistovėjusio tinkamo termino šiai beobjektei baimei, priešinamai baimei [*die Furcht*], kuri kyla dėl ko nors, nusakyti. Kartais *Angst* verčiama kaip tiesiog kaip baimė, kartais kaip siaubas, kartais – nerimas. Tačiau nė vienas iš siūlomų vertimų neatspindi Heideggerio minties. Mickūnas *Angst* etimologiškai siedamas su *Enge*, pabrėžia tai, kad *Angst* štai-būtį „įspraudžia į kampą“, situacija, kaip būtina pasirinkti, užuot toliau gyvenus taip, kaip *gyvenasi*.

horizontą. Tai yra tai, link ko ekstatiškumas yra nukreiptas. Taigi laikiškumas kaip pirminė ateities, praeities, dabarties vienovė yra ekstatiškas-horizontas. Šis laikiškumas ir įgalina štai-būties būties ontologinę steigtį. „Jei pirminis laikas *qua* laikiškumas įgalina štai-būties ontologinę konstituciją, ir šis esinys, štai-būtis, yra tokiu būdu, kad jį įlaikina save, tai šis esinys su egzistuojančios štai-būties būties modusu, turi būti vadinamas <...> laikišku esiniu kaip tokiu“ (Heidegger 1989: 383-384). Heideggerio teigimu, štai-būtis yra laikiška savo pirminiu, fundamentaliu būdu. Drauge laikiškumas apsprendžia ir štai-būties transcendenciją – šis ekstatiškumas ir yra štai-būties transcendencija. Štai-būtis kaip esanti pasaulyje savo prigimtimi pasirodo kaip esantis „anapus savęs“, nuolat save ekstatiškai peržengianti, transcendentiška heidegeriška prasme.

Atskleisdamas būties supratimo galimybę ir atkreipdamas dėmesį į tai, kad pagrindinė štai-būties konstitucija glūdi laikiškume, Heideggeris teigia, jog, vadinasi, ir buvimas tarp tarppasaulinių esinių taip pat yra grįstas laikiškumu. Laikiškumas įgalina būties supratimą, ir tik šio būties supratimo šviesoje štai-būtis gali susitikti su kitais esiniais, taip pat turėti ryšį su savimi pačia. Taip pat mes galime pamatyti šių esinių būtį ir drauge – skirtumą tarp esinio ir jo būties.

Laikiškumas [*Zeitlichkeit*] kaip štai-būties būties prasmė yra štai-būties būties steigties galimybės sąlyga. Kadangi štai-būties būties prasmė yra laikiškumas tai, anot Heideggerio, „atitinkamai, laikiškumas turi būti būties, kuri priklauso štai-būčiai, supratimo sąlyga“ (Heidegger 1989: 388). Taigi laikiškumas įgalina būties supratimą. Tačiau pati būtis taip pat reikalauja horizonto, kuriame galėtų pasirodyti. Laikiškumas [*Zeitlichkeit*], veikiantis kaip būties supratimo galimybės sąlyga, Heideggerio yra įvardijamas Laikiškumu [*Temporalität*] (Heidegger 1989: 389). Brėždamas perskyrą tarp laikiškumo kaip *Zeitlichkeit* ir Laikiškumo kaip *Temporalität*, pastarąjį Heideggeris mato kaip tokį horizontą, iš kurio mes suprantame būtį. Būtį projektuojant Laikiškame [*Temporalität*] horizonte, tampa įmanomas būties temos konceptualizavimas ir tematizavimas. Tai yra, tai įsteigia ontologiją kaip mokslą. Ši ontologijos mokslą, skirtingai nuo pozityviųjų mokslų Heideggeris vadina laikišku [*Temporal*] mokslu: „Kadangi Laikinė projekcija įgalina būties objektyvumą ir garantuoja konceptualizavimą, taigi steigia ontologiją apskritai kaip mokslą, šį mokslą, skirtingai nuo pozityviųjų mokslų, vadiname *temporale Wissenschaft*“ (Heidegger 1989: 459-460). Visos ontologinės propozicijos yra laikinės [*Temporal*] propozicijos. Kaip atkreipia dėmesį tyrinėtojas Hofstadteris,

„būtis gali būti duota tik šiame transcendentaliniame horizonte, laikiškume. Dėlto ji gali būti suprasta tik laiko būdu. Ontologija yra laikiška. Taip pat nėra ir jokių amžinųjų tiesų“ (Hofstadter 1988). Jei metafizikai svarbiausia buvo nekintančios antlaikinės esmės samprata, tai čia matome, kad svarbiausia tampa laikas. Heideggerio teigimu, jei būtis tampa fenomenologiškai matoma jos Laikiškoje apibrėžtyje, tai taip pat mes galime užčiuopti skirtumą tarp būties ir esinių ir fiksuoti ontologinio skirtumo „pagrindą“.

Kaip minėta, ontologinio skirtumo išaiškinimas priklauso nuo būties prasmės atskleidimo, kuri pasiekama visų pirma atskleidžiant štai-būties prasmę, pasirodančią kaip laikiškumas. Kadangi štai-būčiai būtišką prasmę suteikia laikiškumas, laikiškumas tampa ontologinio skirtumo pagrindu. Pačios būties prasmė atsiskleidžia taip pat per laikiškumą, t. y. „kai atskleista, kaip per laikiškumą [Zeitlichkeit] tampa įmanomas būties ir esinių atskyrimas [Unterscheidenbarkeit]“ (Heidegger 1989: 23). Tai leidžia pereiti nuo *implicite*, numanomo, neišreikšto skirtumo [Unterscheid] prie aiškaus ir išreikšto skirtumo [ontologische Differenz]. Skirtumas tampa suprastu štai-būties laikiškumo dėka. Pirminis laikiškumas yra, kaip įvardija vienas iš Heideggerio laiko sampratos tyrinėtojų, „differentia differens, galutinė bet kokio skirtumo sąlyga“ (Cherniakov 2002: 218).

### 1.2.3. Skirtumas tarp buvimo būdų

Galima pastebėti, kad net ir aukščiau paminėtose perskyrose Heideggeris nenumato skirtumo tarp vieno esinio būties ir kito esinio būties. Tačiau Heideggeris brėžia skirtumą tarp štai-būties tipo esinių ir ne štai-būties tipo esinių (juos taip pat skirdamas į esančius parankumo santykiuose ir objektiškus), o taip pat nurodo į štai-būties esinio autentiško – neautentiško buvimo sąlygas. Svarstant tai, kaip ontologinis skirtumas skleidžiasi *Būtyje ir laike* bei *Pamatinėse fenomenologijos problemose*, svarbu atkreipti dėmesį į vieną reikšmingiausių Heideggerio fenomenologinių atradimų – būtent perskyrą tarp parankių ir objektiškų esinių. Savo pasaulyje, anot Heideggerio, be štai-būties tipo esinių, mes susiduriame su dvejojo tipo esiniais – su objektiškais esiniais [Vorhandenen] ir parankiais esiniais [Zuhandenen], nuo kurių štai-būties esinys esmingai skiriasi (Heidegger 1977b: 118, 283). Kaip jau minėta, štai-būtis, turėdama supratimą apie ontologinę plotmę, yra yra kitokiu būdu nei kiti esiniai. Tačiau perskyra tarp objektiškų ir parankių esinių brėžiama kitame lygmenyje. Viena vertus, ji nurodo į jau anksčiau minėtą



Heideggerio filosofijos atskyrimą nuo pozityviųjų mokslų, tačiau dar svarbiau tai, kad išplėtoja būties, kaip visada esančios santykyje su žmogumi, sampratą. Jau minėjome, kad Heideggeris metafizinei tradicijai suteikia fenomenologinį aspektą – ir čia svarbu turėti omenyje, kad perskyra tarp parankių ir objektiškų esinių nėra kokybinis ar kiekybinis šių esinių skyrimas. Kai esiniai matomi kaip daiktiški/objektiški – tai toks santykis su esiniais, kai į juos žvelgiama kaip į duotis iš anksto, priešpastatomus prieš save. Šių esinių „kas“ – išankstinė jų esmės duotis. O jų „kaip“ – adekvati duotis, ir nieko daugiau. Tai yra mokslinis, pažintis santykis su esiniais. Metafizika taip pat būtų tyrinėjusi būtent tokiu aspektu. Tuo tarpu esiniai, kurie sutinkami kaip esantys arčiausiai, tai esiniai kaip *įrankiai*, visada yra esantys vardan kažko, „tam, kad“. Tai parankumo [*Zuhandenheit*], *pragmata* santykis. Į štai-būties akiratį patenkantys esiniai iš objektyvių, daiktiškų tampa parankiais, „*pragmata*“ santykyje esančiais, rūpinčiais esiniais. Esiniai, esantys parankumo santykyje, neištraukiami į subjektišką-objektišką santykį. Esinių „kas“ ir „kaip“ yra sąlygota „tam, kad“ funkcionalumo. Jų buvimas dėl kažko, „tam kad“, Heideggerio teigimu, yra ne tik ontinė, bet ir ontologinė steigtis. Čia svarbu ne tiek tai, kad tie esiniai yra arčiausiai, bet tai, kad jie turi tam tikrą faktišką būties pasaulyje būdą. Viena vertus, šiuos esinius suprantame turėdami reikalą su jais. Tačiau, antra vertus, su esiniais kaip su įrankiais mes galime susidurti tik tada, jei jau iš anksto projektuojame šį esinį funkcionalumo santykyje. Šis funkcionalumo supratimas, Heideggerio teigimu, turi laikiškos steigties charakterį. Būtis yra su pačiu esiniu nesutampanti jo galimybė. Esinio būčiai priklauso ypatingas „kas“ ir būties būdas. Esinio „kas“ nusakoma įrankiškumo [*zeug*] charakteristika, tuo tarpu būties būdas yra jo buvimas parankume, kas skiriama nuo tiesiog daiktiškumo.

Štai-būtis, susidurdama su įrankiu, gali aptikti jį kaip neveikiantį, neparankų, gali aptikti jo nebuvimą, pradingimą. Taigi esinys pasirodo ne tik ekstatiškame dabar, bet jis taip pat turi horizontą, kurio dėka mes ir galime jį suprasti kaip esantį parankų arba kaip tokį nesantį, ar nesantį apskritai. Kaip atkreipia dėmesį tyrinėtojas von Herrmannas, „skirtumas tarp būties ir esinių pasirodo kaip skirtumas tarp laikiškai apibrėžto parankumo atskleidimo ir aptikimo parankaus esinio kaip esančio dabar“ (Herrmann 1993: 131). Šį parankumo horizontą Heideggeris vadina lotynišku žodžiu *Praesenz*, esaties lauku, skirdamas jį nuo tiesiog dabarties [*Gegenwart*]. Dabartis yra tiek objektiškų, tiek parankių esinių vidinio laikiškumo charakteristika, tuo tarpu esaties laukas steigia pačią galimybę suprasti



esinio parankumą, t. y. specifinę jo būtį. Kai mes suvokiame esinio vidinį laikiškumą, visų pirma mes jį suprantame jau kaip parankų, ir šis išankstinis jo parankumo supratimas galimas tik esaties lauko dėka. Esinį, kaip ontologiškai esantį parankumo santykyje, taip pamatyti galime tik tada, jei šis susitikimas su esiniu yra nušviestas jau suprantamo esaties lauko. Taip šis *Praesenz*, kaip ekstatiškos esaties horizontas, yra pamatiškesnis fenomenas už *dabar*. Esinius interpretuojant tik iš laiko perspektyvos, interpretuojame juos tik ontologiškai, tuo tarpu ontologinė esinio steigtis sąlygota jo esaties lauko. Dabarties ekstatiškumas yra „anapus savęs“, tai transcendencijos galimybės sąlyga. Tai, kas yra anapus ekstatiškumo kaip tokio, tai, kas apibrėžia „anapus savęs“ kur link, yra *Praesenz* kaip horizontas (Heidegger 1989: 425). Esinių būtis sutinkama pasaulyje yra projektuota kaip esaties laukas, t. y. fundamentaliai, Laikiškai [*temporal*]. Būtent todėl, kad dabartis turi esaties horizontą, atsiveria galimybė suprasti būtį. Skirtumas tarp laikiško ekstatiškumo ir tarp jam priklausancio horizonto Heideggerio paammtomas kaip esminė kas-būties [*Wassein*] ir kaip-būties [*Wiesein*] skirtumo sąlyga.

Tai pat tai apima ir štai-būties galimybes. Štai-būties buvimas atviram galimybės, Heideggerio teigimu, skiriasi tiek nuo tuščios loginės galimybės, tiek nuo *Vorhandenheit* atsitiktinųjų. Galimybės kaip egzistencialai [*Existenzial*] yra pirminės ir galutinės pozityvios štai-būties apibrėžtys (Heidegger 1977b: 143-144). „Štai-būties faktiškumas [*Faktizität*] esmingai skiriasi nuo kažko kaip *Vorhandenen* faktiškumo“ (Heidegger 1977b: 176). *Existierende* štai-būtis nesusiduria su savimi kaip su *Vorhandenen*. „Ontologiškai štai-būtis iš principo skiriasi nuo visko, kas yra *Vorhandenen* arba realu“ (Heidegger 1977b: 303). Šioje daromoje perskyroje tarp dviejų skirtingų esinių būties būdų, Mariono žodžiais, „ryšys tarp esinių ir būties yra skilęs; tai visados vieno iš esinių tipo būtis, ir niekada esinių apskritai būties apskritai akivaizdoje <...>“ (Marion 1998: 128).

Taigi matome, kad fenomenologinis ontologinio skirtumo aiškinimas dar kartą parodo nutolinimą nuo kanoninio ontologinio skirtumo. Perskyra daroma ne tik tarp štai-būties būties ir ne štai-būties tipo esinių būties, bet taip pat ir tarp skirtingų buvimo būdų. Mariono pastebėjimu, Heideggeris pastarąjį skirtumą perima iš Husserlio perskyros tarp intencionalios sąmonės ir realių daiktų. Heideggeris esinių „sąmonės“ ir „daiktų“ skirtumą interpretuoja kaip ontologinį (Marion 1998). Atkreiptinas dėmesys į tai, kad *Būtyje ir laike* būtent šį skirtumą tarp *Existenz* ir *Realität* Heideggeris ir pavadina ontologiniu skirtumu [*ontologische Unterscheidung*]

(Heidegger 1977b: 314). Tačiau, nors *Būtyje ir laike* būties ir esinių skirtumas neapeinamas, jis, viena vertus, suvedamas į skirtumą tarp skirtingų buvimo (būties) būdų, antra vertus į būties klausimą. O taip pat papildomas būties prasmės arba štai-būties supratimo dėmeniu.

Taigi fenomenologiškai suprstas ontologinis skirtumas 1) yra išaknytas štai-būties supratime. Be šio supratimo būtis apskritai yra neįmanoma. Galima klausti – ar būtų esiniai ir ar būtų būtis, jei nebūtų juos suprantančio štai-būties esinio? Egzistenciją jie išlaikytų, tačiau tik santykyje su žmogumi (plg. parankumo santykis) jie įgyja būti heidegeriška prasme. Knygoje *Kantas ir metafizikos problema* Heideggeris tiesiogiai susieja būti ir žmogiško esinio baigtinumą (Heidegger 1991: 222), (Heidegger 1997: 155). 2) Kitas svarbus šio skirtumo momentas yra tas, kad būtis ir esiniai negali būti atskirai, tai nėra dvi skirtingos realybės. Kitaip tariant, nėra jokios anapusinės pastovios būties, kuri neturėtų ryšio su esiniais, ar šį ryšį turėtų tik kartkartėmis. 3) Tik štai-būtis gali „įvykdyti“ šį skirtumą tarp esinių ir būties.

## 2. METAFIZIKA IR ONTOLOGINIS SKIRTUMAS

### 2.1. ONTOLOGINIO SKIRTUMO PROBLEMA

Kaip minėjome, ontologinio skirtumo prasmė Heideggerio filosofijoje yra nevienareikšmė. Išsamiausiai ontologinio skirtumo prasmė atsiskleidžia vėlesniuose Heideggerio tekstuose, kur filosofo dėmesys nuo štai-būties ontologinės struktūros analizės pasuka pačios būties, būties tiesos apmąstymo link. Kitaip tariant, po posūkio, *die Kehre* ontologinis skirtumas tiesiogiai tampa viena iš tiesiogiai Heideggerio svarstomų problemų, o ne tik perspektyva iš kurios keliamos problemos.

Ankstesniame skyriuje nurodėme, kad sekimo metafizinėmis perskyromis Heideggeris išvengia skirtumui suteikdamas fenomenologinį aspektą. Šiame skyriuje bandysime išryškinti ontologinį skirtumą kaip metafizikos užklausimo momentą. Reikia pripažinti, kad tapatybės mąstymu grindžiamoje Vakarų filosofinėje tradicijoje nuolat įvardijami įvairūs skirtumai, o mąstymas konstruojamas per įvairias perskyrų sistemas graikai skyrė *to on* ir *ousia*, viduramžių mąstytojai *ens* ir *esse*, Platono daiktų – idėjų pasauliai, nuomonės – žinojimo sritys, Aristotelio forma – materija, Tomo Akviniečio esinys – esmė, Descartes'o sąmonė –

kūnas, Kanto noumenai – fenomenai etc. Vakarų metafizika nuolat bandžiusi atskirti tai, kas keičiasi ir kas pastovu, priešpastato subjektą ir objektą. Tačiau metafizikoje nors ir buvo įvairiai reiškiama skirtumai, įtvirtintos perskyros, pati *skirtumo problema* keliama nebuvo. Taigi visų pirma bandant aiškintis Heideggerio *skirtumo* sampratą, svarbu pabrėžti tai, kad mąstytojas patį *skirtumą* padaro filosofijos tema ir problema. Tai yra, klausiamo, kas yra skirtumas, kokia skirtumo prasmė. Manytume, kad heidegeriškas skirtumo problemos formulavimas nesutampa su bandymais šios problemos svarstymą išvelgi visoje Vakarų filosofijos istorijoje. Tokią poziciją pristato tyrinėtojas Jeffrey Bellas, knygoje *Skirtumo problema: fenomenologija ir postruktūralizmas* (*The Problem of Difference: Phenomenology and Poststructuralism*, 1998) skirtumo problemą [*problem of difference*] tapatinantis su kalbėjimu *apie* ir *per* skirtumus. Bellas ją aiškina kaip iš dviejų opozicijų atsirandančią įtampą, kuri sukuria naują „problemą“, kaip šalutinį produktą. Jo teigimu, tai problema, kuri parodo, kad „perskyros dvi dalys yra susiję ir viena nuo kitos priklausomos“ (Bell 1998: 3). Taip interpretuojant skirtumo problemą ji aptinkama visoje metafizikoje ir kaip tokia nebuvo nutrūkusi. Taigi ir visą Vakarų filosofijos istoriją galima būtų papasakoti kaip *skirtumo problemos* istoriją, skirtumo istoriją. Žinoma, nėra abejonių, kad skirtumas reiškęsi visoje filosofijos istorijoje, tačiau sutiktume su Caputo, tvirtinančiu, kad *skirtumas kaip problema* suformuluotas nebuvo: „Visa metafizika naudojami skirtumu tarp būties ir esinių, tačiau metafizika niekada netematizuoja skyrimosi skirtume, to, kas atveria skirtumą. Metafizika mąsto tai, kas skiriasi [*different*] – būtį ir esinius – bet ne skirtumą [*difference*] kaip tokį. (Caputo 2000: 4). Heideggeris, svarstydamas būties ir esinio skirtumą, viena vertus, patį skirtumą svarsto kitokiu būdu nei metafizika aptaria jos įvedamas perskyras, antra vertus eina anapus metafizikos įvedamų perskyrų ir skirtumų. Žvelgiant iš jo perspektyvos metafizikoje svarstomos perskyros veikia būtent skirtumo problemos užmaršties istorija (analogiškai metafizikai kaip būties užmaršties istorijai).

Ontologinį skirtumą kaip filosofinę problemą Heideggeris pirmą kartą įvardija 1949 metais parašytoje pratarinėje trečiajam teksto *Apie pagrindo esmę* (*Vom Wesen des Grundes*, 1929) leidimui. Heideggeris nurodo, kad šis veikalas yra skirtas būtent ontologinio skirtumo [*ontologische Differenz*] problemai (Heidegger 1995: 5). Tai, kad 1949 metais ontologinis skirtumas tampa viena iš labiausiai Heideggeriui rūpimų

temų liudija ir pastaba tekstui *Apie tiesos esmę (Vom Wesen der Wahrheit*<sup>25</sup>, 1930/49): tarp būties ir esinių esti skirtumas, ontologinis skirtumas. Dėmesio vertas ir Richardsono bei Kockelmanso atradimas. Kritikai, pabrėždami tai, kad vienas svarbiausių ontologinio skirtumo momentų yra būtent būties ir esinio buvimas kartu ir per vienas kitą, pastebi, jog tarp 1935-1943 metų Heideggeris laikėsi nuomonės, jog „įmanoma, ar net būtina mąstyti būtį be esinių“ (Kockelmans 1984: 81-82). Minėti tyrinėtojai nurodo, kad tekstui *Kas yra metafizika* 1943 metais rašytame epilogе Heideggeris teigia, jog būtis pasirodo be esinių<sup>26</sup>, tuo tarpu esiniai be būties negalimi. Tačiau 1949 metais minėtas sakinyс pataisomas – rašoma, kad būtis niekada nepasirodo atskirai nuo esinių. Richardsono pastebėjimu, pirmasis tekstas įvardija ontologinį skirtumą, bet dar ne kaip *tokį*. Tuo tarpu antrajame aiškiai išsakyta, kad būtis gali būti mąstoma tik jei suprantamas ontologinis skirtumas. Kadangi tai aiškiai parodo, jog esiniai negali būti be būties, kaip ir būtis negali būti pati sau, be esinių, tai Heideggeris jau turi omenyje ontologinį skirtumą *kaip tokį* (Richardson 2003: 475).

## 2.2. ONTOLOGINIS SKIRTUMAS IR UŽMARŠTIS

Ontologinio skirtumo sąsają su būties prasmės klausimu, kaip minėjome, galima aptikti jau ankstyvuosiuose Heideggerio tekstuose. Metafizikos permąstymo kontekste dar labiau išryškinama būties mąstymo galimybė tik per ontologinį skirtumą.

Vienas iš charakteringiausių metafizikos bruožų Heideggeris laiko galutinio pagrindo ieškojimą ir tiesos kaip atitikimo sampratos įtvirtinimą. Pavadindamas metafiziką onto-teo-logija, Heideggeris teigia ją esant tokiu mąstymu, kuris, nepaisant pastangos mąstyti ir apibrėžti būtį, į jos mąstymą neprasiveržė ir liko esinių svarstymo lauke. Ši būties mąstymo negalimybė nulemta skirtumo tarp būties ir esinio užmaršties, nepastebėjimo, kad būtis priklauso kitokiai tvarkai nei esinys ir turi būti mąstoma kitu būdu. Heideggeris perskaito, kad tai, kaip visoje Vakarų filosofijos tradicijoje suprantama būtis, nepaisant jai suteikiamo ypatingo statuso, esmingai niekuo nesiskiria nuo esinių. Taigi metafizika, anot jo, „užklausia esinį kaip

---

<sup>25</sup> 1930 metais ne kartą perskaitytas kaip paskaita, 1949 metais – peržiūrėtas. Publikuotas beveik netaisytas.

<sup>26</sup> Ši pastaba Heideggerio tekstui yra svarbi ir kitai disertacijos daliai, būtent turint omenyje Leviną, numatantį būties be esinių galimybę ir teigiantį, kad tokia būtis Heideggeriui būtų absurdas.

esinį, jį (metafizika – J. S.) pasilieka prie esinio ir neatsisuka į būtį kaip būtį“ (Heidegeris [Heidegger] 1992c: 99). Tokį nuolatinį grįžimą prie esinio Heideggeris įvardija „būties užmarštimi“ [*Seinsvergessenheit*]. Būties užmarštis apima būties ir esinio kaip pagrindžiančiojo ir pagrindžiamojo atskyrimą, būties kaip objekto priešpastatymą esiniui kaip subjektui. Bendrai tai galima įvardinti kaip būties sudaiktinimą. Pats klausimas apie būtį, kaip jau minėjome anksčiau, Heideggerio teigimu, keltas netinkamai. Nusigręžimą nuo būties, būties užmarštį Heideggeris mato visoje Vakarų filosofijoje – nuo Anaksimandro<sup>27</sup> iki Nietzsche’s (Heidegeris [Heidegger] 1992c: 101). Heideggerio kvietimas „atsigręžti“ į metafizikos neapmąstyta būtį visų pirma yra atsigręžimas į tai, kad būtis *skiriasi* nuo esinio. Kitaip tariant, nurodymas į patį būtis ir esinio skirtumą.

Skirtumas įvardijamas *ontologiniu*, nes čia svarbu ne vieno esinio skyrimasis nuo kito esinio, ne kiekybinis esinių skirtingumas, bet būties ontologinis skirtingumas. Metafizika, kaip bando parodyti Heideggeris, būtį nuo esinio skyrusi tik ontinėje plotmėje, t. y. kaip vieną esinį nuo kito esinio, vieną daiktą nuo kito daikto. Kadangi būtis nėra esinys, į ją galima nurodyti tik per skirtumą, o ne tiesiogiai.

Aiškinantis ontologinio skirtumo ir metafizikos ryšį, išryškėja dvejopas šio ryšio pobūdis: 1) metafizika pamatoma kaip ontologinio skirtumo užmaršties istorija; 2) ontologinis skirtumas yra pačios metafizikos galimybės sąlyga. Būtent šiuos du aspektus turėsime omenyje tolimesniame tyrime ir parodysime šią dvejopą ontologinio skirtumo prasmę.

Kaip minėta, graikiškojo *on* dviprasmiškumas nurodo į ontologinį skirtumą, o drauge – ir į pačios metafizikos galimybę. Tai, kad metafizika šį *on* dviprasmiškumą išleidusi iš akių, nulėmė visą filosofijos kaip būties užmaršties istoriją. Tuo išties pasakoma, kad užmirštas pats skirtumas tarp būties ir esinio. Heideggerio gi pastanga yra išsiveržti iš Vakarų mąstymo logikos ir užklausti pačią metafiziką. Kitaip tariant, ne pratęsti metafizikos istoriją, bet apmąstyti jos esmę. Šis Heideggerio atliekamas judesys nėra tik savitiksliis metafizikos esmės permąstymas. Ontologinės tradicijos destrukcija<sup>28</sup> [*Destruktion*] atliekama tam, kad galima būtų iš naujo, šį kartą jau tinkamai, iškelti būties klausimą (Heidegger 1977b: 26). Šis

---

<sup>27</sup> Nors tekste *Kas yra metafizika* (Heidegeris [Heidegger] 1992c) Heideggeris teigia, kad metafizikos istorija prasideda nuo Anaksimandro, kitur pirmuoju metafiziku vis tik akcentuoja esant Platoną.

<sup>28</sup> Šis terminas vėliau bus svarbus Derrida – jis performuluos tai kaip dekonstrukciją.

uždavinys yra įvardijamas *Būties ir laiko* §6 (Heidegger 1977b: 19) bei vėliau plėtojamas kituose tekstuose – *Tapatybėje ir skirtume, Metafizikos įveikoje, Kantas ir metafizikos problema* ir kt. Tai nėra negatyvus ontologinės tradicijos griovimas. „Priešingai, – teigia Heideggeris, – mes turime išryškinti pozityvias šios tradicijos galimybes <...>“ (Heidegger 1977b: 22). Šią „ontologinės tradicijos destrukciją“ Heideggeris susieja su būties klausimo performulavimu, ar veikiau, *prisiminimu*. Kaip atkreipia dėmesį Marionas, „judesys, kuriuo Heideggeris atsiplėšia nuo metafizikos – būtent *Būtis ir laikas* – taip pat pagal apibrėžimą turi prasiveržti į ontologinį skirtumą, į ontologinio skirtumo mąstymą kaip tokį“ (Marion 1998: 110). Kitaip tariant, „žingsnis atgal“ nuo metafizikos yra žingsnis į ontologinį skirtumą. Tai yra išsiveržimas iš ontologinio skirtumo užmaršties į jo mąstymo sritį.

Būties ir esinio skirtumo problematika bene aiškiausiai suformuluojama bei kontekstualizuojama tekste *Europietiškas nihilizmas (Der europäische Nihilismus, 1940)*. Šiame tekste būtent skirtumo problema išryškina į metafiziką nukreiptos heidegeriškos kritikos momentus, įvairias aspektais plėtojamus kituose mąstytojo tekstuose. Teigdamas, kad metafizika užmiršusi būtį, mąstytojas turi omenyje ir tai, kad ji užmiršusi ontologinį skirtumą. Kaip minėta, būtis galima suprasti tik ontologinio skirtumo, kuris yra pirmesnis už visus skirtumus, dėka. Nepastebėtas ontologinis skirtumas tarp būties ir esinio, ir būties sutapatinimas bei traktavimas kaip esinio yra būdingas visai metafizikai. Tačiau drauge Heideggeris atskleidžia, kad visas metafizikos problemų formulavimas yra pagrįstas būties ir esinio skirtumo išreiškimu tam tikromis perskyromis. Jomis siekiama „aptikti“, apibrėžti būtį. Tradicija mums sako, kad šios perskyros į tai ir nurodo: į amžiną, palaikančią, esmę suteikiančią būtį ir į būties stokojančią, kintančią, laikiną, provaizdžio, esmės, tikslo besišaukiančią esinį. Tačiau šią metafizikos „savaimę suprantamybę“ Heideggeris ir užklausia. Ar tai, kaip metafizika skyrė būtį ir esinius išties mums nurodo į būtį? Anot Heideggerio, jau Platono *Sofiste*, klausiant „kas yra būtis“ iš svarstymų lauko išsprūsta tai, apie ką klausiamo (Heidegger 1977b: 1). Tai yra, bandant atsakyti į šį klausimą, pasislepia pats *yra*, pati būtis. Heideggerio pastebėjimas, kad metafizika *bandžiusi* klausiti ir *klaususi* apie esinių būtį, vis tik jį skatina permąstyti patį metafizikos būties klausimą ir būties *skyrimo* nuo esinių *būdą*. Taigi, nors ir buvo mąstoma būties ir skirtumo esinio perspektyvoje bei įimamas būties ir esinio skirtumas, pats skirtumas metafizikos liko neapmąstytas.

Kita vertus, tekste *Metafizikos įvadas* (*Einführung in die Metaphysik*, 1935/56) pats Heideggeris nurodo, kad „visiškai pagrįstai teigiama, jog metafizika vis dėlto klausia apie esinio būtį<sup>29</sup> [buvinio buvimą - T. S.], tad būtų visiškai kvaila prikišti metafizikai būties [buvimo - T. S.] užmarštį“ (Heidegger 2004b: 51). Keliant klausimą apie būtį, neišvengiamai yra nurodoma į jos skirtumą nuo esinių. Heideggerio nuomone, skirtumas buvo nepakankamai brėžiamas arba ne ten kreipiamas dėmesys.

Taigi heidegeriška būties užmarštis, kaip jis pats pastebi, tai nėra tokia užmarštis kai filosofas pamiršta skėtį (Heidegger 1956), (Heidegger 1998c: 314). Tai veikimas toje užmarštyje ir to, kas užmiršta akivaizdume drauge nepastebint nei to, kas užmiršta nei pačios užmaršties. Veikiama tam tikroje savaime-suprantamybėje to niekaip nefiksuojant.

Būtent ontologinis matmuo heidegeriška prasme (ne *kas* yra, o *kad* yra) neaptinkamas nė vienoje iš metafizikos perskyrų. Nepaisant pastangos mąstyti *būtį*, Vakarų metafizika, anot Heideggerio, ją „užmiršusi“ ir mąščiusi kaip esinį, t. y. badžiusis atsakyti į klausimą *kas* yra būtis, bet nekreipusi dėmesio į patį buvimą, *kad yra*. Būtis tampa suprantama tik ontinėje plotmėje ir taip „panaikinamas“ skirtumas tarp būties ir esinio kaip tarp ontologinio ir ontinio.

*Europietišrame nihilizme*, atsigręždamas į Antikos tradiciją, Heideggeris, atkreipia dėmesį į *skyrimo* būdą ir fiksuoja pačios būties supratimo pasikeitimą nuo ankstyvųjų graikų iki Nietzsche's. Kitaip tariant, apžvelgia, kokių būdu būtis buvo skiriama nuo esinių, kaip mąstoma būtis ir jos tiesa tuo pat metu išryškindamas tai, kas liko metafizikos neapmąstyta – būties skirtumas nuo esinių ir pati skirtumo problema. Šiame tekste Heideggeris pastebi, kad jau metafizikos pradžioje, kurią jis tapatina su Platono filosofija, pastarojo vartojamas žodis *ousia* nurodo į tai, kaip buvo mąstoma būtis. Pats žodis *ousia* reiškia *esamybė* [*die Seiendheit*]<sup>30</sup>. Taip, Heideggerio teigimu, pabrėžiamas viso to, kas egzistuoja, bendrumas. Esamybė nurodo į pačią bendriausią esinių savybę. Žvelgiant iš ontinės plotmės, t. y. pradedant nuo esinių, būtis yra tai, ką galima „abstrahuoti“. „Skirtumas [*Die Unterscheidung*] tarp būties ir esinio glūdi tame, kad abstrahuojamos visos esinio

---

<sup>29</sup> Cituojama pagal Sodeikos vertimą. Skliausteliuose pažymimas Sodeikos pasiūlytas *Sein* ir *Seiende* vertimas. Sodeika *Sein* verčia *buvimas*, *Seiende* – *buvinys*. Čia pasilieka prie lietuviškoje tradicijoje labiau įprasto *būties* ir *esinio* vertimo.

<sup>30</sup> Sodeika *die Seiendheit* verčia kaip *buvimybė*. Kadangi mes laikomės *Seiende* vertimo kaip *esinys*, atitinkamai *die Seiendheit* verčiame kaip *esamybė*.

savybės, vardan to, kad gautume pačią bendriausią kaip abstrakčiausią“ (Heidegger 1961: 211). Esinys šiuo atveju yra pavienis, ypatingas, apibrėžtas, o būtis – tai, kas bendra visiems esiniams. Tačiau tokiu atskyrimu, Heideggerio manymu, nieko nepasakoma apie pačią būties esmę. Kadangi būtis nusakoma kaip pati abstrakčiausia ir bendriausia, bandymas ją išsakyti turėtų būti dar bendresnis. Tačiau tai, anot Heideggerio, jau prieštarautų būties esmei [*Wesen*]. Jei būtis aiškinama kaip pati bendriausia ir abstrakčiausia, negali būti nieko, kas būtų dar bendresnis ir dar abstraktesnis. Kaip nurodo tekste *Metafizikos įvadas*, „už šios bendriausios sąvokos „būtis“ [„buvimas“ - T.S.] reikšmių srities griežtai kalbant nebėra nieko, kuo remiantis taptų įmanomas jos tolesnis apibrėžimas. Tenka susitaikyti su šia didžiausia bendrybe. Būties [buvimo - T. S.] sąvoka yra galutinė“ (Heidegger 2004b: 59). Taigi būtį aiškinant kaip *ousia*, pati būties esmė lieka pasislėpusi. Viena vertus, gaunama pati bendriausia sąvoka, tačiau drauge ji yra ir pati tuščiausia. Heideggeris toliau klausia, „ar būtis [buvimas - T.S.] gali būti traktuojama vien kaip bendriausia sąvoka, kurią galima aptikti visose konkretesnėse sąvokose, o gal būties [buvimo - T. S.] esmė yra visiškai kita, gal kaip tik todėl ji yra kas tik norit, tik ne „ontologijos“ objektas“ (Heidegger 2004b: 59). Būties supratimas kaip *ousia* užslepia ankstyviesiems graikams būdingos būties kaip *physis*<sup>31</sup>, kaip gimties supratimą. Būties tapimas bendrąją sąvoka lemtingas, nes taip ji išstumama į transcendenciją, kas galiausiai lemia jos tapimą esiniu, o drauge ir skirtumo tarp būties ir esinių išnykimą.

Vienu pirmųjų tokių žingsnių Heideggeris teigia esant jau ankstyvojoje metafizinėje tradicijoje išryškėjusį ir vėliau savaime suprantamu tapusį būties apriorinį charakterį. Veikale *Nietzsche II* Heideggeris pažymi, kad nuo pat metafizikos pradžios būtis buvo mąstoma kaip *apriori*, kaip ankstesnė nei esiniai. Būčiai priskiriamas *apriori* charakteris, mąstytojo pastebėjimu, yra vienas iš pagrindinių bruožų, nusakančių metafizinei tradicijai būdingą būties ir esinio perskyrą. Būties aprioriškumas konstatuojamas žvelgiant iš esinių perspektyvos. Kiek būtis mąstoma kaip *apriori*, tiek būtis kaip būtis lieka neapmąstyta, o taip pat – ir jos santykis su esiniais. „Tai, kad kiekviena metafizika, net platonizmo apvertimas, mąsto esinių būtį kaip *apriori*, tik patvirtina, kad metafizika būtį palieka neapmąstyta“ (Heidegger 1961: 347). Teigiant, kad būtis yra *apriori*, pasakoma, kad

---

<sup>31</sup> *Physis* gali būti verčiama kaip *gamta* ar *prigimtis*. Tačiau kaip pastebi Kristupas Sabolius, heidegerišką dvasią labiau atitinka *physis* vertimas kaip *gimties*. Žr. (Sabolius 2000: 37-38).



būtis yra ankstesnė nei esiniai, kitaip tariant, pirmesnė laiko prasme. Heideggeris ginčija tai, kad būtis yra laikiskai pirmesnė. Žinoma, čia galima atkreipti dėmesį į tai, kad mūsų pažinimo tvarka yra kitokia – mes pirmiau susiduriame su esiniais. Tik pažindami esinius, kažką sužinome apie būtį – iš esinių buvimo žinome apie būtį apskritai. Tačiau nepaisant mūsų pažinimo tvarkos, savo esme būtis yra pirmesnė, ji jau yra esiniuose iki mums tai suprantant. Taip *apriori*, „*ankstesnis*“, panirdamas į skirtumą tarp to, kas buvo iki, ir to, kas ateina po pažinimo, tampa tuo, kas nusako būties „skirtumą“ nuo esinio. Tuo pat metu būtis suprantama kaip aukštesnis esinys. „Būtis yra *ontos on*, o esiniai tampa *me on*<sup>32</sup>“ (Heidegger 1961: 277). *Apriori* tampa savybe ir būtis kaip *aletheia*, kaip *physis* pasislepia. T. y. nutolstama nuo pirmapradžio būties kaip nuolatinio atsiskleidinėjimo, nuolatinio išėjimo iš nepaslėpties į atvertį supratimo, būdingo ikisokratikams<sup>33</sup>. Metafizika, Heideggerio teigimu, pripažįsta, kad esiniai nėra be būties, tačiau veik drauge su šiuo pripažinimu būtį transformuoja, ją paversdama idėja, aukštesniu esiniu, Absoliutu, pirmąją priežastimi etc. Taigi būtis metafizikoje tampa esiniu, „užmirštama“. Drauge ji įjungiamą į tam tikrą tvarką, atskiriama kaip kažkas pirmesnio už esinius, juos grindžiančio ir palaikančio. Būtent ši tvarka, Heideggerio pastebėjimu, parodo, kaip metafizika supratusi būties ir esinio skirtumą. Tuo tarpu ankstyvųjų graikų būties supratime mąstytojas jokios tvarkos neižvelgia: *physis* tvarkos visai nereikia. Ikisokratikus Heideggeris mato kaip įvardijusius būtį ir jos santykį su esiniais. Jų pranašumas Platono atžvilgiu tas, kad jiems rūpėjo būtis kaip *aletheia*. Tačiau jie taip pat tapo būties užmaršties aukomis, nes neivardijo ir neapmąstė *on* dviprasmiškumo, ir, svarbiausiai, paties ontologinio skirtumo. Šią ikisokratikų užmarštį Heideggeris mato kylančią iš pačios būties esmės, kuri save atverdama drauge save ir paslepia.

Būties pirmumo esinių atžvilgiu tvarka struktūruoja metafizikos prieigą prie būties mąstymo. Heideggeris teigia, kad būtį aiškindamas kaip idėją, Platonas jai suteikia *apriori* prasmę (Heidegger 1961: 220). O būties kaip idėjos supratimas įtakoja visą vėlesnę metafiziką – ji visa, anot Heideggerio, tegali būti vadinama idealizmu, nes būties ieškoma idėjoje ir ji tapatinama su idealu. Taip būties supratimas kaip idėjos, yra nuoseklus ėjimas būties sutapatinimo su esiniu keliu, t. y. *skirtumo* tarp

---

<sup>32</sup> *me on* – *me* – kaip esinio (*on*) neigimas, bet ne radikalus jo nuneigimas.

<sup>33</sup> Išsamiau apie Heideggerio interpretuotą ikisokratikams būdingą būties mąstymą žr. Sabolius 2000.

būties užmiršimo. Galima sakyti, kad nors ir išlaikomas „horizontalus“ skirtumas tarp būties ir esinio supratimas, tačiau „vertikalus“ – pamiršamas. Tačiau vėlgi – Heideggerio metafizikos kritikoje svarbu vengti bet kokių metafizinių opozicijų. Tiek, kiek būtis ir esinys matomi kaip besiskiriantys įvairiais bruožais, savybėmis etc., tiek tai yra *kiekybinis* skirtumas. T. y. būtis turi daugiau ir geresnių savybių, tuo tarpu esiniai yra stokojantys. Kita vertus, kokybinis skirtumas čia taip pat negelbėtų. Pakol būtis nemąstoma kaip ontologiškai skirtinga, tol būties skirtumas nuo esinio yra „užmirštas“, nepastebėtas.

Būties tapatinimą su idėja Heideggeris įvardija ankstyvąja Nietzsche'us mąstymo „priešstore“. Mat Platonui aukščiausia idėja ir tuo pačiu metu visų idėjų esmė yra gėrio idėja – *agathon*. Nors ir atkreipdamas dėmesį į tai, kad pati vertybinio mąstymo samprata Platonui svetima, gėrio idėją Heideggeris interpretuoja kaip jau nuo pat pradžių turinčią vertybinę charakteristiką. Platono filosofijoje gėrio idėja yra esinių buvimo sąlyga. Kuo labiau jie atitinka, išreiškia gėrio idėją, tuo jie patys turi daugiau būties. Taip idėja kaip sąlyga, Heideggerio teigimu, galiausiai tegali tapti tik vertybe. Būties ir vertybės sutapatinimas, pradėjęs ryškėti Platono filosofijoje (*ousia* kaip idėja, idėja kaip *agathon*), vėliau Descartes'o (idėja kaip *perceptio*) ir Kanto filosofijoje (būtis kaip daiktų daiktiškumo sąlyga [*Gegenständlichkeit der Gegenstände*], labiausiai išsipildo vėlesnėje metafizikoje (Heidegger 1961: 323-233). Būtis kaip idėja, Heideggerio tvirtinimu, galiausiai tegali būti projektuota kaip valia galiai. Tai ir išsiskleidžia Nietzsche'us filosofijoje. Būtent Nietzsche, Heideggerio manymu, labiausiai išryškina būties sutapatinimą su vertybe. Tekste *Nietzsche's žodis „Dievas mirė“* (*Nietzsches Wort „Gott ist tot“*, 1943) Heideggeris teigia, kad „[k]ai esinio būtis pažymima vertybės antspaudu ir taip užantspauduojama jos esmė, tada šios metafizikos stichijoje, t. y. šiai epochai būdingos esinio kaip tokio tiesos stichijoje, išnyksta bet koks kelias, vedantis į būties patirtį“ (Heideggeris [Heidegger] 1992e: 208-210). Tai yra, būties tiesa, suvokta kaip vertybė, prie pačios būties nepriartina, o priešingai, ją dar labiau slepia. „Neįsimąstydamas į būtį ir jos tiesą, Vakarų mąstymas nuo pat pradžių ir nuolat mąstė esinį kaip tokį. <...> Būtis metafizikos istorijoje nužeminta iki vertybės. Tai reikia, kad būčiai neleidžiama reikštis kaip būčiai. <...>. Juk šiuo atveju metafizika ne tik nemąsto pačios būties, bet šis būtis ne-mąstymas atrodo taip, tarsi jis mąstytytų būtį, nes jis būtį vertina kaip vertybę, kaip didingiausią dalyką, todėl bet koks klausimas apie būtį pasidaro nebereikalingas“ (Heideggeris [Heidegger] 1992e: 208-210). Taigi Heideggerio teigimu, tiek, kiek būtis

interpretuojama vertybiniame kontekste ir kiek pasirodo kaip vertybė, tiek jos būtiškasis charakteris nepasirodo.

Taigi tai, kaip metafizika bandė apibrėžti ir nusakyti būtį – abstrahuojant bendras esinių savybes, būtį traktuojant kaip idėją ir galiausiai kaip vertybę<sup>34</sup>, pačios būties esmės neatskleidžia. Pačia savo esme metafizika Heideggerio pamatoma kaip vis gilėjanti būties užmarštis. Būtis įtraukiama į tą pačią tvarką kaip esinys ir mąstoma tomis pačiomis kategorijomis. Taip, kaip metafizika bandė atsakyti į klausimą „kas yra būtis“, išties užslėpė, kad būtis yra skirtinga nuo esinių, kitaip tariant, užslėpė, užmiršo ontologinį skirtumą. Atrodytų, kad metafizika tą ir terdavo, kad klausia apie būtį, tačiau, Heideggerio pastebėjimu, apie būtį reikia klausti kitu būdu nei apie esinius. T. y. pats kelias ėjimui link būties ir būties tiesos nuo pat pradžių pasirinktas klaidingas. Tekste *Apie pagrindo esmę* Heideggeris pastebi, kad tai, ką tradicija laikė ontologija, iš esmės yra ontika (Heidegger 1995: 14, n14). Heideggeriška metafizikos istorijos interpretacija yra paremta tam tikra būties istorijos samprata, kurią vėliau išskleisime pristatydami pagrindo principo istoriją.

### 2.3. TIESOS IR ONTOLOGINIO SKIRTUMO PROBLEMA

Ontologinio skirtumo mąstymas, kaip jau minėjome, *Pamatinėse fenomenologijos problemose* siejamas su būties prasmės klausimu. Tačiau Heideggeriui nuo būties prasmės paieškų pasukus link būties tiesos klausimo, su tiesos problema susiejamas ir ontologinis skirtumas. Klausimą apie tiesos esmę Heideggeris kelia įvairiuose veikaluose, tačiau bene išsamiausiai analizuoja tekstuose *Apie pagrindo esmę (Vom Wesen des Grundes, 1929)* ir *Apie tiesos esmę (Vom Wesen der Wahrheit, 1930/49)*. Pastarasis tekstas taip pat žymi Heideggerio minties posūkį, *die Kehre*, kai svarbiau tampa ne štai-būties analitika ir būties prasmės klausimas, o būties tiesos mąstymas. Ontologinio skirtumo ir tiesos sąsaja pirmą kartą išryškinama netrukus po *Būties ir laiko* parašytame tekste *Apie pagrindo esmę*. Nors ir nurodoma, kad *Apie pagrindo esmę* analizuoja ontologinio skirtumo problemą, pačiame tekste, kuriame daugiausiai dėmesio skiriama tiesos, pagrindo ir transcendencijos aiškinimui, ontologinis skirtumas paminimas tik keletą kartų. Tačiau Heideggerio padaryta nuoroda atveria galimybę tiek tiesos, tiek pagrindo, tiek transcendencijos analizę pajungti ontologinio skirtumo aiškinimui.

---

<sup>34</sup> *Ousia* – idėja – *agathon* – *percepto* – valia galiai.

Tiesos samprata pamatoma kaip apsprendžianti metafiziką. Įsitikinimas, kad metafizika taip ir nepriartėjusi prie būties tiesos, Heideggeriui leidžia teigti, jog veikiausiai reikia ieškoti naujos prieigos prie būties. Kitaip tariant, atsekti tą esminį metafizinės minties posūkį, kuris užkirto kelią būties tiesos ir skirtumo tarp būties ir esinio mąstymui. Jei klaidingas pats tiesos supratimas, iš to sektų, jog ir prieiga prie filosofinių problemų klaidinga. Heideggeris suabejoja, ar klasikinė tiesos samprata, būdama pakankama svarstant apie esinius, kitaip tariant apie ontinę plotmę, yra tinkama mąstyti (apie) būtį.

Tekste *Apie pagrindo esmę* aptardamas klasikinės tiesos teoriją, Heideggeris parodo, kad tiesa Vakarų filosofijoje suprantama kaip minties ir daikto, subjekto ir predikato atitikimas (Heidegger 1995: 8-18). Tokią tendenciją Heideggeris perskaito Platono, Descartes'o, o ypačingai – Leibnizo filosofijoje. Platono idėja pamatoma kaip *agathon* ir per tai – nulemiančia sąlyga. Descartes'o tiesa – ne tik kaip atitikimo patvirtinimas, bet ir šio patvirtinimo patikrinimas *cogito* pagalba. Tiesos kaip subjekto ir predikato atitikimą Vakarų filosofijos tradicijoje, kaip pabrėžia Heideggeris, ryškiausiai išplėtoja Leibnizas<sup>35</sup>. Čia numatomas toks subjekto ir predikato ryšys, kur predikatas visada jau glūdi subjekte. Subjektas ir predikatas yra tam tikrame tapatybės santykiyje. Tiesa numatoma kaip universali, tapati, visada galiojanti.

Kritikuodamas klasikinę tiesos sampratą, Heideggeris teigia, jog patvirtinanti tiesa galima tik tokiu atveju, jei esiniai jau *yra esantys*. Tai yra, atkreipiamas dėmesys į patį esinių buvimo faktą – *kad jie yra*. Kitaip tariant, Heideggeris tvirtina, jog tiesa, kurios sampratą pateikia Leibnizas, jau esti išaknyta pirmesnėje tiesoje [*Unverborgenheit*], iki-predikatyvioje esinių atvertyje [*Offenbaren*] (Heidegger 1995: 11). Tam, kad subjektas ir predikatas galėtų būti tam tikrame atitikimo, tapatybės santykiyje, pats subjektas jau turi būti esantis iki tol. Tik kai subjektas jau yra, galima kalbėti apie jo tiesą pasaulyje. Tai tam tikras iki-predikatyvus pasirodymas arba, kitaip tariant, atvertis, manifestavimasis. Heideggeris šią esinių atvertį įvardija ontine tiesa. Iki-predikatyviai atverčiai, Heideggerio teigimu, būdinga tai, kad ji nėra

---

<sup>35</sup> Kaip pastebi Langanas, Heideggeris savo filosofijoje beveik neskiria dėmesio nei viduramžių, nei modernųjų laikų mąstytojams iki Kanto. Jei tarkim, Platono tiesos sampratai skiriamas atskirtas veikalas, tiek Descartes'as, tiek Leibnizas paminimi tik aiškinant tam tikrą tradicijos poslinkį (Langan 1959: 161). Langanas tai aiškina tuo, kad Heideggeriui viduramžiai tėra „tiltas tarp Platono ir Aristotelio ir modernųjų laikų pradžia *chez* Descartes'ą. Bonaventūros, Tomo Akviniečio, Scoto tiesos koncepcijos modifikuoja ir teologizuoja Platono arba Aristotelio (tiesos koncepciją – J. .); jie nepadaro jokio perversmo nuo graikų pozicijos (pereinami – J.S.) į naują epochą“ (Langan 1959: 163).

nei grynas pasirodymas [*Vorstellens*], nei įžvalga ar intuicija [*Anschauens*], nei estetiinė kontempliacija (Heidegger 1995: 12). Ontinė atvertis pastebima aptinkant save per nuotaikas ir aptinkant save tarp kitų esinių bei būnant nukreiptam link jų. Tačiau net toks iki-predikatyvus ar predikatyvus aiškinimas, pabrėžia Heideggeris, negalėtų esinio padaryti sau pačiam prieinamo, jei jo manifestavimasis, atvertis nebūtų iš anksto apšviesta esinių būties supratimo. Su esiniais mes galime susidurti tik todėl, kad jie pasirodo būties atvertyje. Metafizinė tiesos samprata pagrindžiama ankstesne, būties kaip nepaslėpties tiesa. Teigdamas, kad „[e]sinių atvertį įgalina būties nepaslėptis“, Heideggeris ne tik nurodo, kad esinio pagrindas yra už jo, bet taip pat pateikia būties ir esinių betarpiško ryšio interpretaciją<sup>36</sup>.

Štai-būties analitikoje tiesa suprasta kaip ek-statiška laisvė, po *posūkio* tampa būties atverties tiesa. Tekste *Apie tiesos esmę* išplėtodamas tiesos kaip esinių išėjimo į atvertį ir būties kaip nepaslėpties temą, Heideggeris išryškina tokią tiesos sampratą, kuri nesutampa su aukščiau minėta teiginio, predikatyvios tiesos samprata. Tiesa skleidžiasi kaip išėjimo iš nepaslėpties, kaip *aletheia* procesas. Ji esmingai susiejama su pačiu buvimu, su tuo, kas *yra*. Tai atogrąža į ankstyvųjų graikų būties kaip *physis*, kaip *aletheia* supratimą. Leibnizas, o kaip perskaito Heideggeris, ir visa Vakarų metafizikos tradicija, predikato ir subjekto atitikimą nusakė neužklausančią pačių esinių buvimo galimybės. Pačiam Heideggeriui labiausiai rūpi būtent šis esinių būvimas, jų *yra*, nurodantis į ontologinį tiesos aspektą.

Taigi kvestionuodamas ankstesnę tiesos sampratą, Heideggeris parodo, kad jo supratimu tiesa išsišakoja į ontinę tiesą ir ontologinę tiesą. Metafizika svarsčiusi tik ontinės tiesos plotmėje – būtent todėl nesėkmingas buvo klausimo apie būtį kėlimas ir būties – esinio skyrimas. Nepastebėtas tiesos ontologinis aspektas, t. y., jog tam, kad kas nors būtų *kuo nors*, jis jau *turi būti*, nurodantis į ontologinę, paties buvimo, būties plotmę, „*kad yra*“. „Ontinė ir ontologinė tiesa, kiekviena skirtingu būdu, siejasi su *esiniais jų* būtyje ir esinių *būtimi*“ (Heidegger 1995: 14). Šis vos tepastebimas niuansas tarp „*esinių jų* būtyje“ ir „*esinių būties*“ ir fiksuota tai, ką Heideggeris šiame tekste įvardija kaip ontologinį skirtumą. Vienu atveju turime esinio tiesos momentą, kitu atveju – pačios būties tiesos momentą. Ontologinis skirtumas, kaip teigia Heideggeris tekste *Apie pagrindo esmę*, atsiranda iš ontinės – ontologinės tiesų skirtumo įžvalgos. Ontinė tiesa yra grindžiama ontologine, t. y. esinys savo tiesoje

---

<sup>36</sup> Būties ir esinio savitarpio priklausomybės, susiklausymo [*Zusammengehören*] analizę Heideggeris plėtoja tiek *Būtyje ir laike*, tiek *Nietzsche II, Identität und Differenz* ir kt.

gali pasirodyti tik todėl, kad jis yra būtiškame horizonte, *kad* jis jau *yra*. Esinys pasirodo būties tiesos atvertyje. Būtis gi negali būti grindžiama tokiu pačiu principu kaip esinys – taip, kaip tai darė metafizika. Ontinė tiesa atsiskleidžia per santykį su esiniu, ontologinė – per santykį su būtimi. Būdinga tai, kad minėtame tekste pristatomo ontologinio skirtumo struktūra yra artima *Būtyje ir laike* brėžiamam ontinės – ontologinės plotmės skirtumui.

#### 2.4. ONTOLOGINIS SKIRTUMAS IR PAGRINDO KLAUSIMAS

Heideggerio skirties mąstyme ypatingą vietą užimta pagrindo klausimo permąstymas. Viena vertus, tai išryškina ontinės ir ontologinės plotmės skirtį, antra vertus, išveda link skirtumo kaip žaismės sampratos, parodant pačią skirtumo „logiką“.

Pagrindo problemą Heideggeris aptaria netrukus po *Būties ir laiko* parašytame tekste *Apie pagrindo esmę* (*Vom Wesen des Grundes*, 1929), kurį, kaip minėjome anksčiau, Heideggeris įvardija ir kaip svarstantį ontologinio skirtumo problemą. Pagrindo problema išsamiai aptariama ir gerokai vėlesniame veikalė *Teiginyje apie pagrindą* (*Der Satz vom Grund*, 1957). Reikia pažymėti, kad, nors ir nurodoma, jog *Apie pagrindo esmę* skirtas ontologinio skirtumo problemai, Heideggeris ontologinio skirtumo ir pagrindo problemos sąsajos neišryškina. Ontologinio skirtumo analizė neatliekama ir *Teiginyje apie pagrindą*. Tačiau abejonių nekelia tai, kad abu tekstai konstruojami turint omenyje ontologinį skirtumą. Kitaip tariant, heidegeriškame pagrindo problemos svarstyje galime atsekti ontologinio skirtumo „veikimą“.

Galutinio visa ką grindžiančio ir palaikančio pagrindo klausimas rūpėjęs visai metafizinei tradicijai. Pöggeleris pažymi, kad grindimas kaip toks yra universalus visai metafizikai ir nusako jos charakterį, „apibrėžia ją kaip onto-teo-logiją“ (Pöggeler 1995: 121). *Metafizikos įvade* (*Einführung in die Metaphysik*, 1953) pristatydamas pamatinį metafizikos klausimą „Kodėl apskritai yra esiniai, o ne priešingai – nieka(i)s“, Heideggeris nurodo, kad paklausimas „kodėl“ reiškia: koks yra šito pagrindas [*Grund*]? Iš kokie pagrindo kyla esinys? Koks pagrindas esinių grindžia? Į kokį pagrindą esinys remiasi? <...> Klausdami ieškome esinio pagrindo <...>“ (Heidegger 1998a: 2). Atsigręždami į metafizikos istoriją, matome, kad tradicija, atsakydama į klausimą „kodėl“ pateikia įvairius atsakymus: Platonui pagrindas yra aukščiausioji Gėrio idėja, Aristoteliui – *logos* ir galimybė visa

paaiškinti keturiomis pagrindinėmis priežastimis, Descartes'ui – *fundamentum inconcussum* – nenuginčijamas savi-akivaizdumas, Leibnizui – *principium reddendae rationis sufficientis*, Kantui – patyrimo galimybės sąlygos, Hegeliui – Absoliutas, modernusis mokslas buvimą pagrindu suteikia pačiam esiniui, etc. Svarbiausiu Heideggerio kritikos objektu metafizinėje pagrindo istorijoje tampa Leibnizo pozicija. Kaip nurodo Langanas, „Heideggeris mano, kad tradicinės sampratos racionaliausia versija yra labiausiai atskleidžianti <...>. Štai kodėl jis imasi apmąstyti Leibnizo pakankamo pagrindo principą“ (Langan 1959: 87). Iš Leibnizo taip pat perimama ir *Grundfrage* arba kitaip pagrindo klausimo formuluotė: «*Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien*». Heideggerio kritika metafizinio pagrindo supratimo atžvilgiu yra nukreipta į priežastinę pagrindo sampratą, paremtą klasikinės tiesos, racionalumo samprata.

Heideggeris užklausia tiek pačią šio klausimo formuluotę, tiek tradicijos pateikiamus atsakymus. Įvade į paskaitą *Kas yra metafizika* (*Einleitung zu: „Was ist Metaphysik?“*, 1949) mąstytojas tvirtina, kad „[k]iek šis klausimas visai įprastu metafizikai būdu keliamas kauzališkai, „kodėl?“ perspektyvoje, būties mąstymas yra visiškai paneigiamas dėl priešstatančio esinio pažinimo iš esinio“ (Heidegger 2004a: 381), (Heideggeris [Heidegger] 1992c: 111). Kitaip tariant, pati klausimo kėlimo struktūra atpažįstama kaip ydinga ir užkertanti galimybę būties mąstymui, taigi ir būties – esinio skirtumo įžvalgai. Pamatinis metafizikos klausimas tokiu būdu išvirsta į pagrindo, kuris esmingai nesiskiria nuo paties esinio, paiešką. Pagrindą tikimasi aptikti remiantis priežastiniu aiškinimu ir tiesos kaip atitikimo teorija. Nors metafizikoje ir implikuota pastanga rasti ontologinį pagrindą, tačiau jos pasirinktas kelias link jo taip ir neišveda. Visų esinių pagrindu padaromas dar vienas esinys, esinio būtis patvirtinama kito, aukštesnio esinio būtimi. Tokioje tvarkoje dingsta ontologinio skirtumo galimybė: steigiamas tik ontinio pobūdžio vieno ir kito esinio skirtumas. Gaunama visiškai imanentinė struktūra. Tokiu atveju visas metafizikos sukurtas konstruktas netenka stabilumo, ką pademonstruoja jau Nietzsche's kritika. Taigi Heideggeris, kritikuodamas šią mąstymo paradigmą, konstatuoja, kad tai neišveda pagrindo mąstymo link. Vadinasi, keliamas *Grundfrage* yra ne pagrindo, to tik pagrindinis (svarbiausias, nurodantis metafizikos kryptį) klausimas. Taip *Įnaše į filosofiją* (*Beiträge zur Philosophie*, 1936-38) Heideggeris metafizikos keliamą klausimą pervadina *Leitfrage*, pagrindiniu, bet ne *Grundfrage*, pagrindo klausimu (Heidegger 2003a: 233), (Heidegger 1999: 165). *Leitfrage* klausia *ti to on*, kas yra esiniai (Heidegger

2002: 23), o *Grundfrage* klausimas yra būties ir laiko pagrindo klausimas (Heidegger 2002: 81).

Metafizikoje klausta tik apie esinius, o ne apie būtį, jos prasmę ar tiesą. Caputo žodžiais tariant, „[m]etafizikos istorija <...> yra prarasto ir užmiršo pagrindo istorija“ (Caputo 1970: 33). Kaip Heideggeris pastebi *Metafizikos įvade* „[k]lausimas „kodėl“ ieško ne esinio [buvinio – T. S.] priežasčių, kurios būtų tos pačios rūšies ir tame pačiame lygmenyje, kaip ir pats esinys [buvinys- T. S.]“ (Heidegger 1998a: 2), (Heidegger 2004b: 45). Tuo tarpu Heideggeris nurodo, kad yra skirtumas tarp grindžiamojo ir to, kas grindžia. Jei klausama apie esinių pagrindą, tai negali būti dar vienas esinys – tokiu atveju sukamasi uždarame rate. Taigi tarp esinio (pagrindžiamojo) ir to, kas jį grindžia, turi būti ontologinis skirtumas.

Tačiau metafizinė Vakarų tradicija pamatoma kaip likusi būtent ontiniame lygmenyje. Kitaip tariant, „pakankamo pagrindo“ paieškos ontinės esinių srities neperžengė ir ontologinio esinių buvimo statuso neužklausė. Būtis padaroma pagrindžiančiuoju esiniu, kas užslepia ontologinį skirtumą. Tai, kad Heideggeris suabejoja pagrindo principo sampratos pakankamumu, nurodo ir į ontinės plotmės nepakankamumą. Šis „paviršinis“ „kodėl“ klausimo perskaitymas drauge liudija, kad nėra skirtumo tarp esinio ir jo pagrindo; abu gali būti paaikškinti tokiu pat keliu. Kitaip tariant, nėra *ontologinio skirtumo*. Kyla klausimas: koks yra ne-ontinis pagrindas?

Tekste *Apie pagrindo esmę* Heideggeris pabrėžia, jog pati pagrindo *problema* metafizikoje keliama nebuvo. T. y. tai, kad pats pagrindo principas nieko nepasako apie patį pagrindą (Heidegger 1995), arba kitaip – pagrindo esmę (Heidegger 1965: 75). Kitaip tariant, anot jo, buvo vadovaujamosi pagrindo *principu*, tačiau pats pagrindas, jo esmė neužklausta. Heideggerio nuoroda į užmirštą pagrindo problemą yra analogiška jo įvardijamai metafizinei būties užmarščiai: <...> abejotina, ar pagrindo problema atitinka „pagrindo principą“ ir ar apskritai ji buvo iškelta šiame principo. Jei taip, tai pagrindo problema visų pirma turi būti sužadinta“ (Heidegger 1995: 7).

Tiesos klausimą Heideggeris susieja su pagrindo problema, parodydamas, kad metafizinėje tradicijoje pagrindas buvo suprantamas kaip priežastinis, atitikimo, tapatybės santykis. Tekste *Apie pagrindo esmę* permąstydamas Leibnizo išplėtotą pakankamo pagrindo principą, kuris jam simbolizuoja metafizinę tradiciją jos charakteringiausiame taške, Heideggeris atskleidžia vienpusės tiesos sampratos



nepakankamumą. Pademonstruodamas, kad tradicijai būdinga tiesa – tai tapatybės, atitikimo santykis, išryškina, jog tai, kas teigiama, visada jau glūdi predikate. Tokiu atveju ir pagrindo principas pamatomas kaip patvirtinantis pagrindas. Heideggerio manymu, šis negalėjimas mąstyti būties pagrindo, seka iš pačios tiesos kaip patvirtinančios tiesos sampratos. T. y. nebuvo keltas klausimas apie esinių būti, o į būties pagrindo klausimą apskritai nepajėgta atsakyti, veikiau net nesuformuluota pati pagrindo problema (Heidegger 1995: 7). Kol tradicija tiesą suvokia kaip mąstymo ir daikto atitikimą, tol ir prieiga prie filosofinių problemų yra neįmanoma. Ontinės tiesos, kitaip tariant, metafizinėje tradicijoje galiojusios tiesos kaip daikto – predikato atitikimo samprata yra nepakankama, siekiant atsakyti į klausimą, koks yra esinio pagrindas, kodėl *yra*. Ontinėje plotmėje – o tik tai ir siūlo tradicija – ieškant pagrindo, jis tegali būti ontinis. Metafizika, analizuodama tiesos, pagrindo problemas, iš esmės sukasi tik esinių lauke, o pati būties esmė lieka neapmąstyta nepaisant veržimosi link jos. Ontologinis skirtumas atsiranda iš ontinės – ontologinės tiesų išsišakojimo, kas nurodo į esinio tiesą ir būties tiesą kaip skirtingas

Pastebėtina, kad ankstyvasis Heideggerio veikalas *Apie pagrindo esmę* siekia atsakyti, kaip nurodo ir pats pavadinimas, kas yra pagrindo esmė. Tačiau svarbu turėti omeny šio ir vėlesnio Heideggerio teksto, skirto pagrindo klausimui, tarpusavio priklausomybę. 1957-ųjų metų tekste Heideggeris atkreipia dėmesį, kad tekste *Apie pagrindo esmę* problema dar nebuvo iki gali išrutuliuota ir apmąstyta (Heidegger 1965: 84). Pöggeleris taip pat pastebi, kad vėlesniajame tekste Heideggeris „daugiau nebepristato pagrindo jo esmės terminalais, tačiau kreipia dėmesį į tai kas nemąstoma mąstomame pagrindo principu“ (Pöggeler 1995: 130-131). T. y. ne tiek siekia užčiuopti nekintamą esmę, kiek išvelgia tam tikras pagrindo „epochines charakteristikas“. Tačiau teigti, kad Heideggeris apskritai atsisako pagrindo esmės klausimo, anot Pöggelerio, neina – jis veikiau jau tiesiog manosi esąs pagrindo esmės regione (Pöggeler 1995: 131).

Veikale *Teiginys apie pagrindą* Heideggeris daug akivaizdžiau susieja pagrindo ir pačios būties problematiką nei tekste *Apie pagrindo esmę*. Apie tai *Teiginyje apie pagrindą* kalba pats Heideggeris, pastebėdamas, kad apie pagrindo esmę jo paties anksčiau mąstyta nepakankamai giliai (Heidegger 1965: 48), nepastebėta tai, kas akivaizdžiausia<sup>37</sup>. Teiginys apie pagrindą skamba kaip *nihil est sine ratione* (nieko

---

<sup>37</sup> Kaip pastebi Caputo, nurodydamas į Heideggerio tekstą *Apie pagrindo esmę*, pats Heideggeris iš pradžių „neįvertino visos pagrindo principo reikšmės; jis nepatyrė nei „jėgos“, kuri slypi šiame

nėra be pagrindo; viskas turi pagrindą). Šio teiginio formuluotę galima atpažinti kaip kylančią iš pamatinio metafizikos klausimo, *Grundfrage*. Heideggerio teigimu, pagrindo principas yra fundamentalus principas, net fundamentaliausias iš visų principų: „Pagrindo principas yra visų pagrindinių principų pagrindinis principas“ [*Der Satz vom Grund ist der Grundsatz aller Grundsätze*] (Heidegger 1965: 21). Tai pats aukščiausias, svarbiausias principas, o ne vienas iš daugelio (Heidegger 1965: 31). Tačiau ypatingas šio principo statusas, anot Heideggerio, nebuvo pastebėtas iš karto.

Tekste *Apie pagrindo esmę* Heideggeris nurodo, jog, „akivaizdu, kad teiginys „nieko nėra be pagrindo“ kažką sako apie esinius ir nė kiek nenušviečia, ką pats „pagrindas“ reiškia“ (Heidegger 1965: 84). Taip Heideggeris pamato, kad užklausią pagrindo esmę liko neišskaityta tai, kas jau *pasakyta* teiginiu apie pagrindą. Veikale *Teiginys apie pagrindą* Heideggeris pagrindo problemą iš principo supranta kaip pačios būties problemą, teiginį apie pagrindą – kaip teiginį ne apie esinius, o apie pačią būtį. Tai, kad pagrindo problema susijusi su būties problema, Heideggeris užsimena jau ir tekste *Apie pagrindo esmę*. Teigia: „[p]agrindas“ yra transcendentalinė *būties apskritai* esmės charakteristika <...>. Pagrindas priklauso būties esmei <...>“ (Heidegger 1995: 51). Nuosekliai ši tezė išplėtojama *Teiginyje apie pagrindą*, tvirtinant, kad būtis ir pagrindas yra tas pat. Ši būties ir pagrindo tapatybės įžvalga yra centrinė Heideggerio veikalo *Teiginys apie pagrindą* ašis<sup>38</sup>. Būtis ir pagrindas: viena ir tas pat [*Sein und Grund: das Selbe*]. Metafizika būtų suprato kaip pagrindą, tačiau Heideggeris atskleidžia ne metafizinį pagrindo pobūdį. Čia turima omenyje ne metafizinė būties samprata, o būtis suprasta per (ir kaip) ontologinis skirtumas.

Pagrindo principo istoriją Heideggeris susieja su pačios būties istorija. Šios sąsajos galimybė atsiranda iš minėtos perskyros tarp grindžiamojo ir grindžiančiojo. Grindžiančiuoju gali būti tik būtis, taip pagrindo istoriją galima pamatyti kaip būties istoriją. Aptardamas pagrindo principo istoriją, veikale *Teiginys apie pagrindą* Heideggeris išskiria penkis etapus. Pirmąjį pagrindo dėsnių etapą Heideggeris įvardija inkubaciniu [*Incubationszeit*] pagrindo principo etapu (Heidegger 1965: 96-97). Pagrindo principas matomas kaip pačios būties principas, tai tiesiogiai susiję su pačios būties buvimu paslėptyje. Pačios būties esmė lieka pasislėpusi. Tiek antikiniu,

---

principe, nei numanė, kad glūdi kažkas „neiškakta“ (Caputo 1986: 90-91), „negrindėjo pagrindo principo kaip pačios būties balsas“ (Caputo 1986: 57).

<sup>38</sup> (Heidegger 1965: 93, 94, 101, 104, 123, 129, 152, 156, 161, 165, 169, 171, 174, 178, 181, 184, 185, 187, 188, 205, 208).

ties viduramžių laikotarpiu esiniai buvo „užklaunami“ tam, kad pamatyti būti, tačiau tai nėra pakankama. Inkubacinis periodas matomas kaip toks epochinis laikotarpis, kai būtis kaip būtis išsprūsta. Šiame jos išslydime ji drauge ir pasislepia. Būties esmės slėpimasis drauge yra jos duotis per esinius.

Antruoju pagrindo principo etapu Heideggeris įvardija jau minėtą leibniciškąją pagrindo principo kaip pakankamo principo formuluotę. Pagrindo principas pirmą kartą pamatomas kaip principas, dėsnis (Heidegger 1965: 98-100). Tai Heideggeris vėlgi susieja su pačios būties istorija. Pačioje būties istorijoje įvyksta posūkis, kuris ir sąlygoja, jog šis principas tik dabar pamatomas kaip pagrindinis ir savarankiškas. Paaikškėja, kad pakankamo pagrindo reikalavimas būdingas kiekvienam esiniui. Būtis tebelieka pasislėpusi ir išslysta, tačiau esinius suprantant kaip objektus, pati būtis suprantama kaip objektų objektyvumas. Su Leibnizo mąstymu, arba kitaip tariant, su modernybės pradžia, pagrindo principo inkubacinis periodas baigiasi, tačiau pagrindo principo kaip būties principo – ne. Dar daugiau – dėl to, kad pagrindo principas tapo savarankišku, fundamentaliu principu, tai dar labiau užslėpė būti.

Trečiuoju etapu pagrindo principas, anot Heideggerio, tampa „*principium grande, magnum et nobilissimum*“ (Heidegger 1965: 100-101). Anot jo, šiuo etapu galima pastebėti pačios būties „jėgą“. T. y. pagrindo principas nepasireiškia tik kaip abstrakčios mąstymo taisyklės. Pagrindo principas tampa *pagrindiniu* principu, principų principu. „[J]ei pagrindo principas išties yra pačios būties principas, jei pagrindas ir būtis kalba tą patį, tai būtino pagrindo reikalavime <...> reiškiasi pačios būties *Geschick* <...>“ (Heidegger 1965: 101). Kaip akcentuoja Caputo, tai tolygu atpažinti, kad Leibnizo suformuluoto pagrindo principo jėga – iš pačios būties srūvanti jėga. Pati būtis istoriškai *taip* rodosi, tai jos misija. „Būties balsas yra pagrindinis balsas, kuris kalba Leibnizo metafiziniame tvirtinime“ (Caputo 1986: 72).

Šie pirmieji trys pagrindo principo istorijos etapai parodomi kaip neužčiuopiantys esmingo būties skirtumo nuo esinio. Būtis vis dar palenkiama tai pačiai tvarkai kaip ir esiniai. Arba kitaip – tai yra ir ontologinio skirtumo užmarštis. Metafizika pagrindo principą maščiusi, bet neteisingai jį supratusi ir neužčiuopusi jo esmės. Tai, kas grindžia esinius, turi būti ontologiškai skirtinga – būtent to Heideggeris ir pasigenda apžvelgdamas pagrindo principo istoriją.

Ketvirtąjį, kritinį, pagrindo principo istorinį etapą Heideggeris išvelgia mistiko Angelus Silesius<sup>39</sup> eilėraštyje (Heidegger 1965: 68): „Rožė yra be ‚kodėl‘; ji žydi todėl, kad ji žydi;/Nekreipdama į save dėmesio, neklausdama, ar ją mato“. Heideggeris šia poemos eilutę perskaito kaip dviejų kalbėjimų apie pagrindą išsiskyrimą: rožė yra „be kodėl“, tačiau kodėl ji yra? – todėl. Prisimenant Leibnizo pakankamo pagrindo dėsnį, žinome, jog jis tvirtina, kad nieko nėra be kodėl, visa, kas yra, turi pagrindą. Kaip jau minėjome anksčiau, pagrindas metafizinėje tradicijoje – tai daikto ir intelekto atitikimas, priešastinis, patvirtinantis santykis. Tuo tarpu čia tvirtinama priešingai – rožė yra, ir yra be kodėl. Kitaip tariant, rožė neturi jokio ontinio pagrindo. Tačiau nėra taip, kad rožė neturi jokio pagrindo – jai veikia nereikia leibniciškojo pagrindo. Kaip teigiama Angelus Silesius poemoje – rožė žydi todėl, kad ji žydi. T. y. teiginys „be kodėl“, kaip pastebi Heideggeris, nėra prilyginimas tvirtinimui „be pagrindo“ (Heidegger 1965: 72). Kitaip tariant, Heideggeriui svarbu tai, kad čia atsiskleidžia dvejopas [zwiespältig] santykis su pagrindu. Jei pirmoji poemos dalis pagrindą neigia<sup>40</sup>, tai antroji – jį tvirtina. Tačiau kokį pagrindą? „Todėl“ įvardija pagrindą, bet fragmente pagrindas yra tiesiog rožės žydėjimas, tai rožės-būtis“ (Heidegger 1965: 102). Pagrindas ne paneigiamas, bet pateikiamas taip, kad pagrindas gali būti suprantamas kaip būtis, o būtis kaip pagrindas. Kitaip tariant, Heideggeris čia išvelgia kalbėjimą apie kitokį nei ontinis, priešastinis kalbėjimas apie pagrindą. Mistiko poemos fragmentas tampa nuoroda į būtiškąją sritį. Kaip pastebi Šerpytytė, „šio poetinio kūrinio interpretacija – savitas jo įtraukimas į *Grundfrage* ir *Der Satz vom Grund* kontekstą – atskleidžia negalimybę pagrindą tapatinti su priešastimi“ (Šerpytytė 2007b: 318). Į klausimą „kodėl“ atsakant „todėl“ išties nieko nepaaiškinama, nors ir pateikiamas patvirtinimas. Pirmuoju atveju atsakymą galima pateikti ir nėra komplikauta. Caputo pastebi, kad ši Angelus Silesius poema Heideggeriui pasitarnavo kaip tai, kas atvėrė „sritį *anapus* pakankamo pagrindo principo veikimo, kadangi drauge jis aptiko sritį *anapus* „reprezentatyvaus“ mąstymo. Kol liekama reprezentatyviame mąstyme, tol nėra jokių išimčių pakankamo pagrindo principui: kiekvienas *objektas* privalo turėti pakankamą pagrindą ar priešastį“ (Caputo 1986: 65). Caputo taip pat atkreipia dėmesį į Heideggerio pasirinkimą kritinį būties istorijos momentą iliustruoti poeto mistiko

<sup>39</sup> Angelus Silesius – Johannes Sheffler (1624-1677), Leibnizo amžininko – slapyvardis. Žr. (Caputo 1986: 62).

<sup>40</sup> Žinoma, leibniciškasis principas galios taip pat nenustoja, tačiau tik tol, kol rožė yra mūsų pažinimo objektas, t. y. kol klausiamo (mokslinio) pažinimo, ontinėje plotmėje.

fragmentu. Anot jo, tai gali paskatinti manyti, kad Leibnizo (o jo asmenyje ir visos Vakarų tradicijos) racionalios tiesos sampratos alternatyva yra mistiškumas, kitaip – „iracionalumas“. Tačiau, pastebi Caputo, Heideggeris „supažindina su poetomistiko tekstu ne todėl, kad poetas nepaiso logikos taisyklių, bet todėl, kad jis poetomistiko mintyse aptinka tai, kad yra „stulbinančiai aišku“ ir „griežtai suformuluota“ (Caputo 1986: 61-62), (Heidegger 1965: 71). Pastebėtina, kad Caputo, čia minimoje knygoje *Mistiniai elementai Heideggerio mąstyme (The Mystical Element in Heidegger's Thought, 1978)* tvirtina, kad „klaidinga kalbėti apie Heideggerį kaip mistiką“ (Caputo 1986: xvii). Kaip jau minėta, Angelus Silesius atveriamą sritis yra anapus Leibnizo principo galiojimo ir tai reiškia ne tik anapus racionalumo, bet apskritai anapus mąstymo racionalumo – iracionalumo kategorijomis. Rožė nėra be pagrindo, tik jos pagrindas yra iš jos pačios buvimo, nereikia jokio išorinio subjekto, esinio ar išorinės priežasties, kad leistų jai būti. „Poema pasitelkiama „virš-racionalia“ [„supra-rational“] ar „ne-racionalia“ [„non-rational“] prasme, t. y., nušviečiant sritį anapus „didelės galios“ principo įtakos“ (Caputo 1986: 66)<sup>41</sup>.

Skirtumas tarp kalbėjimo apie pagrindą, klausiant „kodėl“ ir pateikiant įvairius atsakymus ir tarp atsakymo „todėl“ galimas perskaityti kaip jau anksčiau minėtas ontinės – ontologinės tiesų išsiskyrimas. Kartu tai tampa nuoroda į skirtumą tarp to, kas grindžia ir grindimo kaip be-pagrindybės, „todėl, kad yra“. Tačiau Angelus Silesius poemoje į pagrindą ir be-pagrindybės skirtumą tik nurodoma, tačiau jis nėra išplėtojamąs. Heideggeriui čia svarbu tai, kad jau išgirstamas „būties balsas“, nujaučiamas būties ir pagrindo artimumas, nors jis ir nėra eksplikuojamas. Tačiau būties ir pagrindo artimumas taip ir liko nepastebėti – dėl *principium grande*. Tai, anot Heideggerio, susiję su pačia būties istorija, *Geschick*. Tam, kad būtų „išgirstas būties balsas“, reikia tinkamai *klausyti*. Pagrindo principo pamatymas kaip „be kodėl“, bet „su todėl“, Heideggerio manymu, buvo paskutinis pagrindo užmaršties ir drauge būties užmaršties etapas.

Kaip jau minėta, veikale *Teiginys apie pagrindą* analizuodamas teiginį apie pagrindą *Nichts ist ohne Grund*<sup>42</sup> – nieko nėra be pagrindo – Heideggeris išryškina būties ir pagrindo tapatybę. Būties ir pagrindo priklausomybę, ar dar daugiau – buvimą vienu ir tuo pačiu, Heideggeris perskaito pačioje teiginio formuluotėje

---

<sup>41</sup> Tai tiesiogiai siejasi su Heideggerio pateikiama tiesos samprata, kuri yra anapus racionalumo-iracionalumo kategorijų. Žr. taip pat (Heidegger 1949b), (Heidegger 1956).

<sup>42</sup> Nothing is without (reason) ground (angl.).

*Nichts ist ohne Grund*. Anot Heideggerio, net ir jis pats anksčiau nepastebėjo, kad pats teiginys apie pagrindą yra ne tik teiginys apie esinius, bet ir teiginys apie pačią būtį. Šis aiškinimas iš dalies atkartoja jau aptartą *on* dviprasmiškumą Platono *Sofiste*. Heideggeris, turėdamas omenyje, kad neaiškumas yra nulemtas pačios vakarietiškos kalbos struktūros, dėmesį kreipia į šio teiginio formuluotę, kas *pasakyta*, bet *neišgirsta*. Verčiant į lietuvių kalbą tai skambėtų kaip „nieko nėra be pagrindo“ arba kitaip – „viskas kas yra, yra su pagrindu/ turi pagrindą“. Tačiau tenka pastebėti, kad dėl lietuvių kalboje būdingo dvigubo neigimo (*niekas nėra*) tampa komplikuota peraiškinti Heideggerio atliekamą judesį. Pirminėje formuluotėje *Nichts ist ohne Grund*, Heideggerio teigimu, akcentuojama *Nichts* ir *ohne*. T. y., kad tai *viskas su pagrindu*, Niekas ne *be* pagrindo. Nėra nieko, kas būtų neturėdamas pagrindo. Tačiau Heideggeris teigia, kad tereikia pakeisti akcentą ir pamatoma kita teiginio prasmė. T. y., užuot akcentavus *Nichts*, akcentuoti *ist*, ir užuot *ohne*, akcentuoti *Grund*. *Ist, yra*, kaip teigia Heideggeris, visada nurodo į būtį. „Yra“ ir yra pati būtis. Naujai perskaitytas principas skamba kaip teiginys apie būtį: (būtis) *yra pagrindas* [*Ist Grund*]. Pačiai būties esmei priklauso kažkas, kas yra pagrindas. Taip lingvistinė teiginio analizė Heideggeriui leidžia parodyti, kad teiginiu sakoma, jog pagrindas ir būtis yra viena ir tas pat. „Būtis ir pagrindas vienas nuo kito priklauso. Iš šios tarpusavio priklausomybės su būtimi kaip būtimi pagrindas įgauna savo esmę<sup>43</sup>“ (Heidegger 1965: 92). Ir analogiškai – būtis kaip būtis kyla iš pagrindo. Tokį pagrindo principo kaip pačios būties principo perskaitymą Heideggeris įvardija penktuoju, paskutiniu, etapu. Caputo tai įvardija „keliu nuo metafizikos prie mąstymo, nuo esinių link būties“ (Caputo 1986: 72). Šis kelias drauge veda prie ne metafiziškai suprasto skirtumo tarp būties ir esinio.

Aiškindamas, kaip teiginys *Nieko nėra be pagrindo* tampa teiginiu apie pačią būtį, Heideggeris pateikia lakonišką atsakymą – įvyksta šuolis [*Sprung*]. Šį šuolį galime pamatyti analogišką spekuliatyviam šuoliui, atliekamam paskaitoje *Kas yra metafizika?* svarstant niek(i)o problematiką: kai nuo *nieko* pereinama prie *niekio*<sup>44</sup>. Pakeitus akcentą teiginys apie esinius tampa būties principu – būtį pamatant kaip pagrindą ir pagrindą kaip būtį. Tokį teiginio apie pagrindą pasikeitimą ir pasikeitimą tokiu būdu – būtent šuoliu – Heideggeris susieja su pačios būties

---

<sup>43</sup> [Sein und Grund gehören zusammen. Aus seiner Zusammengehörigkeit mit dem Sein als Sein empfängt der Grund sein Wesen].

<sup>44</sup> Vokiečių kalboje išreiškiama tuo pačiu žodžiu: *Nicht*. Daugiau apie šį pokytį žr. (Šerpytytė 2007b).

istoriškumu – *Geschichte* (Heidegger 1965: 119). Sritis, iš kurios atliekamas šuolis, yra visa metafizikos istorija, kurią Heideggeris išdėstė anksčiau atskleistuose keturiuose pagrindo principo etapuose. Pačiai būčiai būdinga slėptis ir būtent dėl jos slėpimosi teiginys *Nieko nėra be pagrindo* perskaitomas kaip teiginys (fundamentalus principas) apie esinius, nurodantis tik į pagrindo reikalaujančią ontinę plotmę<sup>45</sup>. Tuo tarpu būties ir pagrindo principo tapatybės įžvalga ir yra tas atliekamas perėjimas, šuolis, paskutinis pagrindo istorinis etapas. Šis perėjimas, akcento pakeitimas yra staigus ir niekaip neseka iš ankstesniųjų etapų. Heideggerio atskleisti aplinkkeliai, kaip jis pats teigia, šio šuolio nepakeičia, bet jam „paruošia“. Tačiau svarbu tai, teigia Heideggeris, kad „šis mąstymo šuolis nepalieka nuošaly to, nuo ko atsitraukia; veikiau tai asimiliuoja <...>“ (Heidegger 1965: 107). Tai yra, to neatsisako, neatmeta ir nepaneigia, bet jį ima į save.

Caputo, atkreipdamas dėmesį į Heideggerio bylojančios ir atsiveriančios būties sampratą, drauge pastebi, kad tai rodo ir štai-būties sampratos pokytį. Tiek *Būtyje ir laike*, tiek tekste *Apie pagrindo esmę* štai-būties klausinėjimas siejamas su laisve ir transcendencija, štai-būties užklausa būties prasme. Tuo tarpu *Teiginyje apie pagrindą* būtis yra ne klausinėjimo objektas, o, priešingai, tai kas atsiveria<sup>46</sup>. Caputo tai traktuoja kaip vieną ryškiausių perskyrų, kalbant apie ankstyvąjį ir vėlyvąjį Heideggerį (Caputo 1971: 4-5). Iš principo, Heideggerio būties ir pagrindo principo tapatybės įžvalga įvyksta panašiu principu. Būties ir esinio skirtumas pamatomas pačios būties išėjimo iš nepaslėpties dėka. Tai pati metafizikos istorija. Drauge tai rodo ir būties ir esinio buvimo kartu būdą.

Heideggeris tvirtina, kad būties ir pagrindo priklausymas vienas kitam drauge reiškia ir tai, kad savo esmėje tai yra viena ir tas pat, tuo tarpu juo labiau jie atskiriami, juo sunkiau tampa juos pamatyti kaip tapačius. Tačiau teigdamas, kad būtis ir pagrindas yra vienas ir tas pats, Heideggeris drauge akcentuoja, kad jie nėra „vienodybė“, lygybė ar „tuščia tapatybė“. Kitaip – tai nėra tokia tapatybė, kai užuot sakę „būtis“, galėtume sakyti „pagrindas“ ar atvirkščiai. Kiekvienas iš įvardijimų nukreipia mąstyti apie skirtingus dalykus. Jų tapatybė reiškia, „pagrindas viešpatauja „yra“. Pagrindas grindžia taip, kad tai kas yra grindžiama, yra būtis“ (Heidegger 1965: 152). Ši būties ir pagrindo tapatybė, kaip akcentuoja Heideggeris,

---

<sup>45</sup> (Heidegger 1965: 118-9, 129, 151).

<sup>46</sup> Toks atsidavimas būčiai, įsiklausymas į ją taipogi gali būti lyginamas su krikščioniškąja Dievo malonės samprata. Dievo malonės negali išmaldauti, gali tik jos tikėtis, tačiau nėra galimybės jos kaip nors nusipelnyti. Gali tik būti „pasiruošęs“ ją priimti ir atpažinti, jei tai ištiks.

nėra metafizinė tapatybė ir pats pagrindas principas nėra metafizinis principas. Svarbus momentas tas, kad, kaip teigia Heideggeris, „tiek, kiek sekame antrąją intonaciją, mes daugiau nebemąstome būties esinių terminais; veikiau mes mąstome tai kaip būti, būtent kaip pagrindą, tai reiškia ne kaip *ratio*, ne kaip priešastį, ne kaip racionalų pagrindą ar protą, o veikiau kaip sutelkiantį leidimą [*sondern als versammelndes Vorliegenlassen*] (Heidegger 1965: 184).

Pöggeleris tame pastebi, kad Heideggeris užklausia tai, kaip metafizikoje būtis ir pagrindas suvokiami kartu, o pats „mąsto kitą būties ir pagrindo esmę“ (Pöggeler 1995: 127). Anot tyrinėtojo, tai, kaip Heideggeris imasi peraiškinti būties ir pagrindo prasmę, veda ir prie pačių šių terminų atsisakymo.

Taigi Heideggerio įvardintas pagrindo principo akcento pasikeitimas ne tik leidžia pamatyti pagrindą naujai, ne kaip racionalų-priežastinį, tačiau drauge atveria galimybę ir pačią būti mąstyti ne metafiziniais terminais ir išvaduoja nuo „esinių vergijos“. Arba kitaip tariant, iš būties užmaršties. Taip pat pagrindo ir būties tapatybės išvalgą galime pamatyti ir kaip nuorodą į ontologinį skirtumą. Taip suprastas pagrindas pamatomas esantis anapus priešastinės grandinės ir nepriklausantis ontinei plotmei. Pagrindo principo reformulavimas – tai išėjimas į ontologinę, būtiškąją plotmę.

Heideggeris teiginį apie pagrindą, kaip minėjome, perskaito dvejopai. Antrąją prasmę, heidegeriškai perskaitytas tai yra pačios būties principas, būtis ir pagrindas yra viena ir tas pat. Tačiau visų pirma jis suprantamas kaip „aukščiausias fundamentalus teiginys apie esinius“ (Heidegger 1965: 118), tvirtinimas, kad „kiekvienas esinys turi savo pagrindą“ (Heidegger 1995: 8, 51). Kitaip tariant, keliant pamatinį metafizikos klausimą, kodėl yra esinys, klausama, „iš kur tai, kur ir koks yra to, kas čia įvyko pagrindas?“ (Heidegger 1998a: 21), (Heidegger 2004b: 54). Tačiau taip klausiant išties turimas omenyje tik dar vienas, nors ir aukštesnis esinys. Metafizika tampa onto-teo-logija. Metafizika būti laikė aukštesniu esiniu tokiu būdu, kaip nurodo Pöggeleris, kad „skirtumas tarp būtis ir esinių yra mąstomas einant anapus to, kas dabartiška (esinio), link to, kas pastovu(būties)“ (Pöggeler 1995: 121). Taip būtis tampa pagrindu, kuriuo grindžiami esiniai.

Tai, kad teiginys apie pagrindą skelbia, jog nieko nėra be pagrindo, kaip pastebi Heideggeris, drauge turėtų galioti ir pačiam teiginiui apie pagrindą, kitaip tariant, pati būtis, jei minėtas principas galioja, taip pat turėtų patekti į šio teiginio rėmus. Arba, kas būtų ganėtinaai prieštaringa, būti vienintele išimti ir neturėti jokio



pagrindo. Heideggeris, kartodamas, kad tai fundamentaliausias visų principų principas, o ne vienas iš kitų, nenumato jokios išimties ir pačiam principui. Jei minėtas pagrindo principas galioja, jis turi galioji ir pačiam principui. Taigi tariant, kad teiginys apie pagrindą, kitaip – apie būtį, turi pagrindą, tai koks tai turėtų būti pagrindas? (Heidegger 1965: 27-28). Kuris grįstų ir palaikytų pačią būtį? Būtų pagrindo pagrindas? Kaip jau parodėme anksčiau, metafiziką Heideggeris mato kaip „užmiršusią“ tiek būtį, tiek pagrindo esmę.

Būtis, anot Heideggerio, yra pati „bendriausia sąvoka“, „už šios bendriausios sąvokos „būtis“ reikšmių srities griežtai kalbant nebėra nieko, kuo remiantis taptų įmanomas jos tolesnis apibrėžimas. <...> Būties sąvoka yra galutinė“ (Heidegger 1998a: 30-31). Tačiau jei vis tik pagrindą turi, jis negali būti toks, kaip visų kitų pasaulio esinių pagrindas. Taigi tikėtina, kad ir jo paties (jei toks yra) grindimas kitoks.

Būties ir pagrindo tapatybė, kuri pamatoma naujai perskaitant pagrindo principą, tuo pat metu sako, kad bet koks pagrindas ar savi-grindimas būtų nepakankamas būčiai grįsti o bet koks jos grindžiamumas ją pačią padarytų esiniu. Taigi akcentuodamas tai, kad būtis yra kitaip nei esiniai, kad būtis yra ne-esinys, Heideggeris taip pat nurodo, kad ji grindžia kitokiu būdu. Jei būtis nėra joks esinys, tai vadinasi, „Būtis kaip būtis esti bepagrindybė“ (Heidegger 1965: 185). Tokiu atveju pamatoma, kad kol būtis yra tai, kas grindžia, pakol ji ir pagrindas yra viena ir tas pats, tol ji yra bepagrindybė. Tai reiškia, kad „būtis yra *Ab-grund*“ (Heidegger 1965: 184), pagrindo nebuvimas.

Tokiu atveju pasirodo, kad ir pagrindas yra pagrindo nesatis, *Ab-grund*. Taigi, kai išvelgiamas skirtumas tarp būties ir esinio, drauge pamatoma, kad būtis, išlikdama pagrindu esiniui, išties yra pagrindo nebuvimas. Būtis atsisako nuo tokio grindimo, ji *be-pagrindo*, *be-dugno*, *ab-gründing* (Heidegger 1961: 251-252). Ontologiškai klausiant apie pagrindą, būtis nėra esinys į kurį galima būtų atsiremti. Būtis neturi esinio charakteristikų. Kaip seka iš teiginio apie pagrindą, pati būtis yra pagrindas. Tai, kad būtis savo esmėje yra pagrindas, pati būtis negali turėti ją grindžiančio pagrindo. Taip būtis pamatoma kaip be-pagrindybė, kaip bedugno. Taigi būtis yra toks pagrindas, kuris išties yra pagrindo nebuvimas.

Būtį pamatant kaip pagrindą, ir būtent kaip tokį pagrindą, kuris iš esmės yra bepagrindybė, ontologinį skirtumą galime pervardinti skirtumu tarp to, kas grindžiama ir to, kas grindžia. Tačiau grindžiančiajam esant be-pagrindiškumu,

atsiveria skirtumas tarp pagrindiškumo ir bepagrindybės. Būties – pagrindo tapatybės problematika leidžia pamatyti pačią būtį kaip *ab-grund*. *Grundfrage* galima iškelti tik todėl, kad pagrindas yra bepagrindybė. Pagrindo (ontinio) ir bepagrindybės (ontologinio) skirtumas yra radikalesnis ir pirmesnis už visus skirtumus. Kaip nurodo Vattimo, šis Heideggerio judesys iš esmės pasikėsina tiek į pagrindo mąstymą, tiek į pačią filosofiją.

Kaip jau minėta, Heideggeris, aiškindamas kaip pagrindas tampa pačios būties principu, aiškių argumentų nepateikia. Anot jo, pakeičiama tonacija [*Tonart*], įvyksta šuolis ir su šiuo šuoliu mąstymas patenka į „žaismo [*Spiel*] sritį“. Heideggerio teigimu, tiek, kiek pagrindas priklauso esinio būčiai, tiek jis priklauso žaismui. „Žaismo prigimtis yra apibrėžiama <...> kaip laisvės ir būtinumo dialektika pagrindo, *ratio*, taisyklių, žaismo taisyklių, *Kalküls* horizonte“ (Heidegger 1965: 186). Heideggeris eina dar toliau – nurodydamas į Herakleito<sup>47</sup> ištarą ir ją reformuluodamas: „Būties istorija tai žaidžiantis vaikas“ (Heidegger 1965: 188). Grindžianti, bet negrindžiama būtis „žaidžia taip, kad kaip *Geschick* perduoda mums būtį ir pagrindą“ (Heidegger 1965: 188). Kita vertus, Heideggeris vėlgi tik nurodo, kad turėtume atsiduoti tam žaidimui be taisyklių, nors tekste *Teiginys apie pagrindą* išsamiau to ir neplėtoja. Caputo straipsnyje *Būtis, pagrindas ir žaidimas Heideggerio filosofijoje* (*Being, Ground and Play in Heidegger*) pažymi, kad Heideggeris žaismo sampratą vėliau išplėtoja iki „keturių“, ketvirtainio [*das Geviert*] žaismės (Caputo 1970: 34). Pastebėtina, kad būtent ketvirtainis, kurio šiame darbe išsamiau neanalizuosime, tampa ontologinio skirtumo modifikacija (būties ir esinio skirtumas – į dievo, žmonių, žemės, dangaus skirtį). Žaidimas Heideggerio filosofijoje pasirodo kaip bepagrindybės analogas, tai, kas ne tik simbolizuoja bepagrindybę, bet tai kas yra bepagrindybė.

Caputo teigimu, būties pagrindo bepagrindiškumas išryškina atsitraukimą nuo metafizinės inteligibilios būties sampratos (*omne ens qua ens est verum*) (Caputo 1970: 36). Anot jo, „būtis kaip pagrindas be pagrindo savo griežčiausią formuluotę pasiekia būties žaismės sampratoj“ (Caputo 1970: 37) ir čia susitelkia visos pagrindinės Heideggerio filosofijos temos bei įgyja naują jėgą. Caputo, pasitelkdamas Johano Huizingos ir Jeano Piaget žaismės sampratą, akcentuoja, kad heideggeriška žaismės samprata yra be taisyklių – tai veikiau vaiko žaidimas,

---

<sup>47</sup> „Amžinastis yra vaikas vaikaujantis, kauliukus metantis: vaiko yra karalystė“ (Hērakleitas 1995: Fr. 61).

„banguojantis šokis“. Tai pačios būties slėpimosi, žaidimo kaukėmis, žaismo su pačiu žmogumi istorija. Tam, kad būtis galėtų „žaisti“, jai reikalingas žmogus – Heideggeriui būtis ir žmogus yra neatskiriami. Taipogi tai nėra nei lengvabūdiškas, nei tuščias žaismas. Kaip akcentuoja Caputo, Heideggeriui „būties žaismė yra pati „aukščiausia“ ir „giliausia“, todėl, kad tai liečia patį svarbiausią dalyką: būties tiesą“ (Caputo 1970: 40). Šis neturintis pagrindo būties žaismas taip nurodo Heideggerio siekį išreikšti būties prasmės patirtį. Vattimo, atkreipdamas dėmesį į žaismą be taisyklių, į patį žaidimo *įvykiškumą* ir *bepagrindiškumą* (Vattimo 1993: 124), nurodo, kad pagrindo ir bepagrindybės santykiai išveda į tokią skirtumo sampratą, kuri vėliau eksploatuojama Derrida, ypatingai Deleuze skirtumo filosofijoje.

Ši būties kaip žaismės samprata ir bepagrindybės pagrindo gelmėje aptikimas Heideggerį išveda radikaliomis laisvės link. Pati laisvė tampa pagrindo pagrindu [*Die Freiheit ist der Grund des Grundes*] (Heidegger 1995: 53), (Heidegger 1998c: 134). Laisvė kaip grindimas duoda pagrindą ir tuo pačiu jį „išmuša“. Heideggeris laisvę susieja ne su žmogumi, o su pačia būtimi. Žmogus yra tik laisvės galimybė (Heidegger 2002: 93). „Žmogus „turi“ laisvę ne kaip savybę; iš tikrųjų yra visai priešingai: laisvė, eg-zistentiška, išslaptinanti štai-būtis (čia-būtis – A. Š.), disponuoja žmogumi, ir disponuoja taip pirmapradiškai, kad tik ji garantuoja žmonijai ryšį su esinių visuma, pirmąkart pagrindžiantį ir įtvirtinantį bet koki istoriškumą“ (Heideggeris [Heidegger] 1992a: 302). Laisvė supраста kaip žaidimas, susiejama su būties lemtimi, jos rodymusi istorijoje<sup>48</sup>.

Iš pagrindo analizės galima padaryti šias tolimesniam tyrimui svarbias išvadas: ontologinis skirtumas tampa skirtumu tarp esinio ir bepagrindybės, kitaip tariant, būtis ontologiškai sutapatinama su Niekium. Ji esmingai yra Niekis. Būtis kaip atverties ir laisvės kaip pagrindo sampratoje išlaikoma vienio (tegu ir būties kaip skirtumo) samprata. Ne būtis priklauso nuo žmogaus, o žmogus pamatomas kaip priklausantis nuo būties. Būtinumas kaip laisvė Heideggeriui pakeičia tiek loginį, tiek mechaninį, tiek istorinį būtinumą.

## 2.5. METAFIZIKA, SKIRTUMAS, NIEKIS

Ontologinis skirtumas Heideggerio filosofijoje gali būti pamatytas kaip dvejoja metafizikos esmė. Pirma, kaip tai, kas savo esmėje yra metafizika, t. y., pati

---

<sup>48</sup> Šerpytytė monografijoje atskleidžia Schellingo *Aprėiškimo filosofijoje* išsakytą laisvės kaip esančios anapus būties, kaip *Ungrund*, kaip bepagrindybės sampratą (Šerpytytė 2007b: 284-288).

metafizikos galimybė glūdi tame, kad yra būties ir esinio skirtumas. Antra, kadangi metafizika užuot klaususi *Grundfrage* kėlė *Leitfrage* klausimą, ji apie būties prasmę nepaklaususi ir būties prasmės nemaščiusi. Šia prasme metafizika yra ontologinio skirtumo, taigi ir pačios būties užmarštis.

Būtį pamatant kaip *ne-esinį*, kaip *be-pagrindybę*, atsiskleidžia būtiškoji, o ne vertybinė jos charakteristika, kurią atstovavo visa Vakarų metafizika, tiek išreikšdama gėrio idėją (Platonas), tiek ir valią galią (Nietzsche). Metafizika, bandydama atsakyti, „kodėl yra“, tai darė predikatyvios tiesos pagalba. Taip būties būtiškasis charakteris liko pasislėpęs. Parodant, kad būtis nėra esinys ir užginčijant metafizinį kalbėjimą apie būtį, lieka vienintelė, Antano Maceinos žodžiais tariant, „*visai ko kito*“ nei esinys arba kitaip – niekio – perspektyva. Būtiškojo būties bruožo išryškinimas leidžia naujai pažvelgti ir į ontologinį skirtumą bei jį performuluoti į skirtumą tarp pagrindo ir be-pagrindybės, arba kitaip – kaip skirtumą tarp esinio ir niekio. Per išvelgtą skirtumą tarp būties ir esinio tiesų, pamatoma ir pagrindo esmė. Ontologinės tiesos, kaip būties tiesos įvedimas išveda į kitą perspektyvą ir pateikia kitokį nei metafizikai būdingą pagrindo supratimą. Mąstant ontologiškai, esinio pagrindas pamatomas kaip *ne-esinys*. Taigi, kai sakome, kad būtis yra esinio pagrindas, tokiu atveju teigiame, kad esinio pagrindas nėra joks esinys.

Paskaitoje *Kas yra metafizika* analizuodamas pamatinį metafizikos klausimą „kodėl apskritai yra esiniai, o ne priešingai, niekis?“ Heideggeris klausia: „kaip atsitinka, kad prioritetą turi esinys apskritai, pretenduodamas į kiekvieną „yra“, o tuo tarpu tai, kas nėra esinys – niekis, suprastas kaip pati būtis, – lieka užmiršta?“ (Heideggeris [Heidegger] 1992c: 111). Tai yra, Heideggeris *Grundfrage* perskaito kaip numatantį realią, ne tariamą niekio alternatyvą. Drauge konstatuojama, kad nuo pat pradžių metafizika siekusi atsakyti į pirmąjį klausimo dalį (apie esinius), tuo tarpu antroji alternatyva mąstyta nebuvo. Priešingai, niekio negalimybė priimta kaip suprantamybė pačioje metafizikos pradžioje. Kaip nurodžiusį tokią filosofavimo kryptį Heideggeris įvardija Parmenidą, teigiantį: „nes yra-būtis, o nieko nėra“ (Parmenidas 1998: 3 (B6)). Metafizika pasirinkusi „dienos kelią“ ir gilinusi į esatį, į tai, kas yra, kitaip tariant, esinius. Heideggeris oponuoja šiai parmenidiškai nuostatai, taip išjudindamas patį metafizikos pamatą. Realią Niekio alternatyvą Heideggeris numato teigdamas, kad galima niekio, kaip esinių visumos paneigimo, patirtis. Tai yra, per negatyvias patirtis patiriamas Niekis kaip skirtingumas nuo

esinių. „Niekis<sup>49</sup> [*das Nicht*] nėra nei objektas, nei apskritai joks esinys, Niekis neegzistuoja nei pats savaime, nei šalia esinio, prie kurio jis būtų tarsi prikabinatas. <...> Niekis visų pirma nėra sąvoka, priešinga esiniui, bet pirmapradiškai priklauso pačiai esmei“ (Heidegeris [Heidegger] 1992c: 122).

Heidegeriška Niekio alternatyva numatoma ne kaip būties opozicija, o kaip pats būties duoties būdas. Būdama ontologiškai skirtinga, būtis nėra esinys, o kai suprantamas ontologinis skirtumas, pamatoma ir būties kaip Niekio, kaip bepagrindybės duotis. Ši ontologinio skirtumo sąlygota įžvalga leidžia išeiti būties ir Niekio tapatybės link. Tai yra implikuota pačioje metafizikoje, tačiau užmiršta. Tai, kad būtis laikoma tas pats kas ir Niekis, yra jos ontologinis, o ne metafizinis – ontinis traktavimas. Ši būties – Niekio tapatybė nėra abstraktus tapatumas, kokį savo sistemoje numato Hegelis, teigdamas, kad būtis ir niekis yra tas pats. Kaip akivaizdžiausią tapatybės ir vienovės įrodymą Heideggeris pasitelkia Hegelio tezę iš *Logikos mokslo*: „grynoji būtis ir grynasis Niekis yra tas pat“ (Hegel 2002: 82). Šią tezę Heideggeris išsamiai analizuoja savo tekste *Kas yra metafizika*. Hegeliui būties ir niekio tapatybė yra loginė, tuo tarpu Heideggeriui – ontologinė. Hegeliui tai reiškia, kaip teigia Heideggeris, kad „sutampa jų abiejų neapibrėžtumas ir betarpiškumas“ (Heidegeris [Heidegger] 1992c: 126). Kitaip tariant, tiek būtis, tiek niekis yra visiškai abstrahuoti. Tai grynoji būtis, be galimybės ją toliau apibrėžti (Hegel 2002: 82) ir kaip tokia ji sutampa su niekiu. Tuo tarpu Heideggeriui būtis ir niekis yra tas pats ta prasme, kad „pati būtis savo esme yra baigtinė ir atsiveria tik Nieke besilaikančios būties transcendencijoje“ (Heidegeris [Heidegger] 1992c: 126). Kitaip tariant, būtis nėra taip kaip yra esiniai, ji yra kitokiu būdu. Ir nebūdama jokių esinių, kaip jau minėta anksčiau, ji tegali būti suprantama kaip grynasis niekis. Tačiau, pabrėžkime, būtis kaip niekis yra ta prasme, kad ji yra kitokiu būdu nei esiniai. Heideggeris akcentuoja tai, kad būtis yra Niekis, todėl, kad ji skiriasi nuo esinių, t. y. dėl ontologinio skirtumo. Tuo tarpu Hegelis, būties ir niekio tapatybę mąstydamas kaip loginę, būties ir esinio skirtumo nesvarsto. Drauge, remiantis heidegeriška logika, tiek, kiek mes nemąstome būties kaip skirtingos nuo esinių, kiek lieka neįžvelgtas ontologinis skirtumas, tiek lieka nemąstyta ir pati būtis. Tik mąstydami būtų per skirtumą nuo esinių galime pasiekti pačios būties prasmę. Hegelis tuo tarpu, kaip tvirtina Heideggeris „mąsto būtų kaip tuščiausią tuštumą, t. y. kaip visuotinębę.

---

<sup>49</sup> Liet. vertime verčiama *Niekas*, tačiau čia laikomasi Šerpytės pasiūlyto *das Nicht* vertimo kaip *Niekis*.

Kartu jis mąsto būti kaip užbaigtą ir tobulą pilnatvę“ (Heidegeris [Heidegger] 1992f: 351-352, Heidegger 1957: 29). Straipsnyje *Absoliutas ir nesėkmė mąstyti ontologinį skirtumą* (*The Absolute and the Failure to Think of the Ontological Difference*, 2008) tyrinėtojas Alonas Segevas pabrėžia, kad „veikiausiai iki Heideggerio niekas tokiu radikaliu būdu šios problemos nesuformulavo, nors mes lengvai galime aptikti tyrinėtojus, tokius kaip J. H. Fichtė, Trendelenburgas, K. Marxsas, Fisheris ir Nartopas, kurie jautėsi sutrikę dėl šio ekstremalaus redukcionizmo. Galiausiai, jie arba bandė perdirbti Hegelio filosofiją arba ją išpildyti“ (Segev 2008: 456). Tas pats Segevas toliau akcentuoja, kad ontologinio skirtumo mąstymas įmanomas tik tada, kai kitybė nėra redukuojama nei į mano, nei į vieną absoliučią sąmonę<sup>50</sup>. Hegelio Absoliutas kaip būties begalybės sinonimas užkertą kelią bet kokiai galimybei būti skirtingu. Hegelis būti mąsto negatyviai ta prasme, kad būtis niekaip nėra apibrėžiama, ji yra begalinė. Kaip tokia ji visiškai sutampa su niekiu, drauge viską į save įimdama. Taigi, jokie skirtumai negalimi. Būtis nuo esinių gali skirtis tik tada, jei ji nėra begalinė. Jei būtis, kaip tvirtina Heideggeris, nėra begalinė, tai galime pamatyti ir jos skirtingumą nuo esinių.

Šerpytės tyrimuose būties traktavimas kaip Niekio susiejamas su metafizikos nihilistine prigimtimi. Monografijos *Nihilizmas ir Vakarų filosofija* autorė, išryškindama nihilizmo fenomeno daugiaprasmiškumą, nurodo, kad būtent Heideggerio mąstyme susitinka Niekio ir nihilizmo perspektyvos (Šerpytė 2007b: 279). Metafizinės tradicijos kaltinimas nihilizmu, Šerpytės pastebėjimu, yra pagrįstas būties ir Niekio sąsajos nepaisymu: „Nihilizmo esmė yra pačios Būties uždengumas, kuris kyla iš esinio Būties kaip Būties (tiesos) užmaršties. Dėl šios užmaršties lieka užmirštas Būties ir esinio skirtumas – skirtis, kuri palaiko bet kurią metafiziką kaip ontologiją jos plačiausiaja prasme“. O pastarosios užmaršties padarinys yra tai, jog lieka neapmąstytas ontologinis skirtumas kaip Būties ir esinio skirtis“ (Šerpytė 2007b: 311).

Anot Šerpytės, Heideggerio mąstyme nihilizmas, jei laikomas spekuliatyviu įvykiu, sietinas su Niekio problema. Taip pamatytas nihilizmas gali būti interpretuotas ne tik etiniame ar kultūriniame kontekste, bet ir ontologiniame. T. y.

---

<sup>50</sup> Segevas atkreipia dėmesį, kad ir pats Heideggeris šios problemos geriau už Hegelį neišsprendžia. Kritikas nurodo į Sartre'ą, tvirtinantį, kad Heideggeris kaip ir Hegelis, „suveda skirtumą į *a priori* kitybės principą“. Marionas ir Derrida, anot Segevo, Heideggerio filosofijoje taip pat išskaito visa ko suvedimą į vieną principą. Gadameris prie skirtumo artėtų per dialogą ir žaidimą (Segev 2008: 456-457). Langanas Heideggerio pasirinktos fenomenologijos perspektyvoje taip pat išskaito nesėkmę mąstyti kitą kaip kitą (Langan 1959: 227-235). Levino filosofijos analizė išryškins šią Heideggerio „nesėkmę“.

išplečiama paties nihilizmo samprata ir jo istoriją filosofijoje galima papasakoti kaip Niekio istoriją. Ontologinio skirtumo užmarštis įrašyta į pačią metafizikos istoriją. Būties rodymosi (istoriškumo) samprata Heideggeris atskleidžia, kad būtis rodosi palaipsniui, ir galiausiai pasirodo kaip Niekis, taip išeinama ir ontologinio skirtumo mąstymo link.

Heideggeris metafizikos kaip nihilizmo diagnozę pateikia *Europietiška jame nihilizme*. Čia jis pabrėžia, kad Niekis paprastai suprantamas kaip kažkas tuščia, o nihilizmas – kaip nuogos tuštumos pasiekimas, kaip atmetimas. Paprastai mąstoma: arba – arba. Niekis yra visiškai „tuščias“ arba jis yra esinys, objektas. Kadangi jis esiniu būti negali, vadinasi, teigiama, kad jis gali būti tik tuščias niekas. Tačiau Heideggeris suabejoja pačia klausimo kėlimo logika ir numato galimybę Niekiumi nebūti nei esiniu, nei tuščia niekybe. „Kas, jei klausimas apie Niekio esmę klausiant arba – arba nebuvo tinkamai suformuluotas? Kas, jei klausimo apie nihilizmo esmę išplėtojimo stoka tapo pagrindu tam, kad Vakarų metafizika puolė į nihilizmą?“ (Heidegger 1961: 54). Kitaip tariant, Heideggerio pastebėjimu, nihilizmas nėra kažkas išoriškai primesta metafizikai. Taip, kaip metafizika kėlė klausimą apie esinių būčių, kaip jau minėta, negalėjo nesuklupti. Nihilizmas, Heideggerio teigimu, yra pati Vakarų metafizikos istorija, tiek, kiek ji nemažsto [*Nichtdenken*] Niekio esmės. Kitaip persakius, tai būtų skirtumo tarp esinio ir ne-esinio nepastebėjimas, jo ignoravimas, nors drauge – ir likimas jame. Tai, kad metafizika nepastebėjusi skirtumo tarp būties ir esinio, Šerpytytės žodžiais tariant, lėmė, kad metafizika patalpino būčių toje pačioje plotmėje kaip ir esinių. „[N]uo pat Vakarų mąstymo istorijos pradžios filosofija kelia esinio būties problemą, klausdama *kas* yra tai, kas sudaro esinį kaip tokį. Tačiau taip keldamas klausimą Vakarų mąstymas jo negali išspręsti neklaidingai. Tai yra jis tegali mastyti būčių tik kaip visų esinių bendrą savybę/pobūdį ir – tik bendriausios ir abstrakčiausios rūšies sąvoka. Bet tada esiniai tėra mąstomi kaip paprasčiausi esiniai; bet svarbiausia, kad ir Būtis visoje Vakarų filosofijos istorijoje imama mąstyti kaip paprasčiausias esinys, tai yra tiesiog kaip esinys“ (Šerpytytė 2007b: 315).

Taip, kaip metafizika klausia apie būčių, iškart ištrina skirtumą tarp būties ir esinio. Metafizikos „įrankiai“ negali užčiuopti būties esmės. Kita vertus, pati būtis gali pasirodyti tik kaip Niekis, kaip ne-esinys. Būtent tai, anot Heideggerio, metafizikos liko nepastebėta. Heideggeris, atsigręždamas į metafizikos esmę, parodo, kad būtis metafizikoje nuo pat pradžių ir esmingai yra Niekis. Tai yra vidinė Vakarų mąstymo logika. Šerpytytės žodžiais, „atskirų epochų metafizikos istorija

yra buvusi ne kas kita, kaip palaipsnis Niek(i)o kaip Būties prasmės ir jos tiesos pasirodymas“ (Šerpytytė 2007b: 315). Niekis yra pačios būties esmė, tai pačios būties istorija. Kaip jau minėjome anksčiau, teiginys apie pagrindą yra palaipins būties kaip pagrindo (tokio pagrindo, kuris yra be-pagrindybė, Niekis) rodymasis. Metafizika, nors ir skleidžiasi skirtumo tarp būties ir esinio perspektyvoje, tačiau šio skirtumo niekaip nefiksuoja ir neapmąsto. Užmiršdama būtį, užmiršta patį *skirtumą*.

Kadangi į būtį galima nurodyti tik netiesiogiai, ji pamatoma tik per skirtumą. Išplečiant skirtumo interpretaciją, galima sakyti, kad būtis ir yra pats skirtumas. T. y. turimas omeny ne kažko skirtingumas nuo kažko pagal bendrą už jų esantį pagrindą, bet kaip patį būties skyrimo nuo esinių veiksmą, pačią diferenciaciją. Skirtumas – tai būdas, kuriuo būtis išeina iš nepaslėpties. Būtis galima mąstyti tik kaip šis skleidimosi veiksmas, pats skirtumo įvykis. Heideggeris, pabrėždamas būties įvykiškumą, išryškina ne-objektiškumą. Kita vertus, atsiranda grėsmė patį įvykį, patį skirtumą suobjektinti, dėl ko Heideggeriui priekaištuoja kai kurie kritikai.

Užmirštant patį būties skirtumą nuo esinių, iš pačios būties nelieka nieko. Tai sudaro nihilizmo esmę. T. y. nemažstoma būties (Niekio) esmė. Čia svarbu fiksuoti perėjimą tarp nieko ir niekio, aptariamą *Kas yra metafizika*. Kaip žinia, šis tekstas susilaukė nemažai kritikos (tarkim, (Carnapas 2004)). Visų pirma, dėl to, kad Heideggeris nukrypsta į iracionalizmą<sup>51</sup> ir pernelyg lengvai pereina nuo prieveiksmio *nieko* prie daiktavardžio Niekis. Tačiau kaip pastebi Stephanas Käuferis straipsnyje *Niekis ir ontologinis skirtumas Heideggerio Kas yra metafizika*, tokie priekaištai atsiranda dėl to, kad kritikai<sup>52</sup> neįvertina ontologinio skirtumo svarbos Heideggerio filosofijoje (Käufer 2005: 482). Käuferio teigimu, „būtent šis skirtumas yra *Kas yra metafizika* šerdis, kadangi Heideggeriui niekis yra būties aspektas“ (Käufer 2005: 482).

Metafizika, turėdama galimybę užklausti apie esinius, nieko negali pasakyti apie pačią būtį. Neturėdama prie jos prieigos, ji yra nihilizmas. Tačiau šis nieko neišsakomumas seka ne tik iš metafizikos struktūros, bet iš pačios būties. Kitaip sakant, pati būtis yra tokia, kad apie ją iš principo nieko nėra pasakyti taip, kaip kalba metafizika. Į būtį galima tik nurodyti kaip į kažką *skirtinga* nuo esinio, kaip į *Niekį*. O apie Niekį metafizika nieko negali pasakyti, jei tai nėra loginis neigimas. Bet

---

<sup>51</sup> Kaip jau minėjome anksčiau, Heideggeris savęs nepriskiria nei racionalistinei, nei iracionalistinei tradicijai. Caputo išryškina, kodėl Heideggerio filosofija negali būti priskiriama ir misticizmui.

<sup>52</sup> Käuferis turi omeny Rickertą (1930), Carnapą (1932), Philipse (1998), Witherspooną (2002).



koks bandymas apibrėžti būtų suobjektinimas. Tiek, kiek būtų (kaip Niekį) galima pamatyti tik per skirtumą nuo esinio, sietina su negatyvumo problematika.

### 3. SKIRTIS IR METAFIZIKOS ĮVEIKA

Ontologinio skirtumo užmaršties permąstymas, jo (užslėpto) reiškimosi metafizikoje istorija atveda prie metafizikos kaip visumos užklauso. Heideggerio žodžiais tariant, tai yra apmąstymas to, kas liko neapmąstyta pačios metafizikos. Mąščiusi *metafiziškai*, Vakarų filosofijos tradicija *pačios* metafizikos neapmąstė. Tekste *Europietiškas nihilizmas*, interpretuodamas Nietzsche's filosofiją, Heideggeris pabrėžia, kad jo paties siekis yra „sąmoningai patirti, kas buvo įvardinta jos [metafizikos-J.S.] esmėje ir atpažinti kokiam užslėptos Vakarų istorijos momente stovime <...> (Heidegger 1961: 41). Kitaip tariant, veikdamas ir mąstydamas metafizikos lauke, mąstytojas drauge siekia užklausti metafiziką kaip užbaigtą visumą.

Taigi prie minėtos nihilistinės metafizikos diagnozės Heideggeris nesustoja, o pereina prie metafizikos įveikos. Metafizikos įveikos uždavinys, kaip pagrindinis Heideggerio mąstymo tikslas, pirmą kartą įvardijamas tekste *Kas yra metafizika?* (Heideggeris [Heidegger] 1992c). Ankstyvuosiuose savo darbuose Heideggeris siekė įveikti metafiziką iš vidaus, aptardamas metafizikos istoriją ir judėdamas anapus jos, tuo tarpu vėlesniuose galime pastebėti radikalesnį siekį išsiveržti iš Vakarų metafizikos tradicijos ją paliekant nuošalyje ir judant kita kryptimi. Tai paliudija ir filosofijos, fundamentinės ontologijos, ontologinio skirtumo ir k. t. terminų vartojimo atsisakymas. Interpretuodamas filosofijos ribas, Heideggeris drauge jas siekia peržengti, bandydamas rasti būdą kalbėti ne metafizine, o poetine kalba.

Metafizikos įveikos uždavinys apima, viena vertus, atsitraukimą nuo metafizikos, antra vertus, tokią jos įėmimą į savo mąstymo lauką, kad pati metafizika pamatoma naujai. Ontologinis skirtumas čia pasirodo ne tik kaip perspektyva, kurioje skleidžiasi Heideggerio mąstymas, bet apmąstoma pati ontologinio skirtumo problema, ją siejant ne tik (ir ne tiek) su būties prasmės permąstymu, kiek su pačios metafizikos esmės užklausimu. Heideggerio pristatomas skirtumo aiškinimas pranoksta pagrindinį metafizikos klausimą – „kas yra būtis“ (Heidegger 1977b: 1). Ontologiniu skirtumu nebesiekama išspręsti ontologijos problemų, bet veikiau

bandoma atpažinti tai, iš ko kyla pati ontologija. Heideggerio teigimu, „nuoroda į ontologinį skirtumą [ontologische Differenz] identifikuoja onto-logijos, o tuo pačiu ir visos metafizikos pagrindą ir „pamatą“ (Heidegger 1961: 209).

### 3.1. SKIRTUMAS IR METAFIZIKOS ESMĖ

Kaip jau minėjome, Heideggeris siekia permąstyti tai, ką išleidusi iš akių metafizika – ontologinį skirtumą, skirtumą tarp būties ir esinių. Tačiau Heideggerio „žingsnis atgal“ [*Schritt zurück*] nurodo ne tik siekį permąstyti metafizikos istoriją kaip būties užmaršties istoriją ir išryškinti metafizikos nepastebėtus momentus, bet taip pat žengti dar į „ankstesnę“ sritį, kurią metafizika tiesiog „prašoko“. Kitaip tariant, Heideggeris bando atrasti šaltinį, iš kurio kyla pati metafizika, o tuo pačiu ir kas yra ontologinio skirtumo sąlyga. Metafizikos galimybė glūdi tame, kad tarp būties ir esinio yra skirtumas, jos istorija skleidžiasi ontologinio skirtumo lauke. Pačios būties istorija yra ypatingas būdas, kuriuo ontologinis skirtumas reiškiasi. Skyrimasis nėra koks nors išorinio veiksmo rezultatas, būtų atskiriantis nuo esinių. Savo kilme šis skyrimasis yra pačios būties procesas. Todėl būtis kaip istorija nėra nei žmogaus istorija, nei žmogiškumo, nei žmogaus ryšio su esiniais ir būtimi istorija.

Anot Heideggerio, ontologinis skirtumas glūdi pačioje metafizikos pradžioje. Kalbant griežčiau – dar *iki* metafizikos. Metafiziką laikant tam tikra mąstymo paradigma, tai reikštų, jog Heideggeris nurodo, jog ontologinis skirtumas yra ne tik tam tikras mąstymo konstruktas, bet kad jis yra *realiai*. Vakarų mąstymas ir kyla iš šio skirtumo, nors jo kaip tokio niekada neapmąstė. Čia Heideggeris nuo ontologinio skirtumo abiejų dėmenų – būties ir esinio – mąstymo, krypsta link pačios skirties apmąstymo. Būties ir esinio *skirtis* pamatoma kaip tai, kas lemia pačios metafizikos atsiradimo galimybę, jos užgimimo momentą.

Vertėtų trumpai atkreipti dėmesį į tai, kaip Heideggeris supranta pradžios momentą apskritai. Anot jo, tai nėra kažkoks fiksuotas taškas, nuo kurio kas nors prasideda. Tai toks momentas, nuo kurio kas nors – šiuo atveju metafizika – pirmą kartą yra tuo, kuo taps laiko tėkmėje. Čia galima pasinaudoti Schmidto įžvalga, kad Heideggerio kūrinyje *Meno kūrinio ištaka* (*Ursprung des Kunstwerkes*, 1936/56) pateikiamą pradžios sampratą galima pasitelkti ir aiškinant ontologinį skirtumą kaip metafizikos kilmės šaltinį (Schmidt 1988: 124). Pačioje *Meno kūrinio ištakos* pradžioje

Heideggeris rašo: „[I]štaka čia reiškia tai, iš kur ir ko dėka koks nors dalykas yra tas, kas jis yra, ir toks, koks yra. Kas koks nors dalykas yra ir kaip jis yra – šitai vadiname to dalyko esme. Kieno nors ištaka yra to kieno nors esmės kilmė [*Herkunft*]“ (Heidegger 2003b: 7). Pasinaudojant heidegeriška meno kūrinio kilmės aiškinimo struktūra, galima sakyti, kad „*klausimu apie metafizikos ištaką klausiamo ir apie jos esmės kilmę*“<sup>53</sup>. Tai yra, teigdamas, kad ontologinis skirtumas yra tai, kieno dėka metafizika yra tuo, kuo ji yra, Heideggeris drauge nurodo ir į pačią metafizikos „esmės kilmę“. Metafizika, tokia, kokia ji yra, galima tik ontologinio skirtumo dėka. Vakarų tradicijos problematika skleidžiasi tame, kad tarp būties ir esinio *yra* skirtumas. T. y., Heideggeris nurodo į *realiai* esančią skirtį, kurios mąstymo užmarštis nepanaikina, tik „užslepia“, „pamiršta“ taip, kad pamirštama pati užmarštis<sup>54</sup>. Išties, užmiršti galime tik tai, kas yra arba bent jau realiai buvo. Taigi skirtumas *yra*, tačiau Vakarų metafizikos mąstymo pati konstrukcija lėmė, kad jis buvo užmirštas, paslėptas. Heideggerio atsigrėžimas į ontologinį skirtumą ir jo apmąstymas drauge yra ir metafizikos galimybės apmąstymas. Pati gi metafizika mąstė iš šio skirtumo perspektyvos, tačiau nebandė jo nei tematizuoti, nei apmąstyti. Taigi Heideggeris, patį skirtumą padarydamas filosofijos problema drauge užklausia ir pačios metafizikos pagrindą.

Permaštydamas metafiziką kaip mąstymo paradigmą, Heideggeris vis tik išlaiko savo priklausomybę jos atžvilgiu. Metafizika ne paneigiama, bet permąstoma jos lemtis. Kaip atkreipia dėmesį kritikas Langanas, gali pasirodyti, kad Heideggeris savo asmeninę filosofinę poziciją primeta visai filosofijos istorijai. Tačiau, anot jo, tai būtų „išorinė kritika“ Heideggerio atžvilgiu (Langan 1959: 150). Išties, kaip teigia Langanas, Heideggeris laikosi nuomonės, kad „tradicija skleidėsi tokiu būdu, kad šiuolaikinis žmogus save aptinka įkalintą jos lemtyje taip, kad iš esmės gali rinktis tik vieną iš dviejų kelių: plėtoti ryšio su būtimi ir esiniais užslėpimą; arba, skaitydamas būties ir šventumo nebuvimo ženklus mąstytojas gali pradėti „mąstyti anapus“ metafizinės tiesos sampratos, artėdamas link dienos, kai tiesa bus suvokta kaip tiesa“ (Langan 1959: 150). Kitaip tariant, Langanas pabrėžia tai, jog pasiektas toks filosofijos istorijos momentas, kai kitoks pasirinkimas beveik neįmanomas. Tą

---

<sup>53</sup> Plg.: „Klausimu apie meno kūrinio ištaką klausiamo ir apie jo esmės kilmę“ (Heidegger ir Gadamer 2003: 7).

<sup>54</sup> Derrida vėliau tekste *Differance* sakys, kad kai kalbame „apie skirtumo (tarp būties ir esinio), užmarštį turime kalbėti apie pėdsako pėdsako išnykimą“ (Derrida 1982: 24). T. y. užmirštama taip, kad užmirštama ir pati užmarštis.

pabrėžia ir pats Heideggeris, teigdamas kad atėjo toks momentas, kai reikia apmąstyti pačios metafizikos pagrindą, jos pradžią. Grįžimas prie ontologinio skirtumo kaip metafizikos ištakos, to, iš ko kyla ir kame metafizika yra savo esmėje, ir yra ta pastanga. Tai, kad metafizika gimsta iš skirtumo tarp būties ir esinio užmaršties, nėra kažkoks metafizikos trūkumas, veikiausiai jos lemtis. Metafizika ir yra tokiu būdu, kad užmiršta ontologinį skirtumą. Kadangi metafizika dėl savo prigimties negali mąstyti būties-proceso, kuris yra jos pagrindas, tai prie metafizikos esmės (pagrindo) metafizikos turime priėti ją peržengdami. Metafiziką paliekame sugrįždami prie pagrindo, iš kurio ji semiasi gyvybingumo.

Taip Heideggeris iš vidaus praplėsdamas metafiziką (paaiškindamas ją jai pačiai), galiausiai atlieka radikalų žingsnį – siekia ją peržengti, *įveikti*. Drauge kyla klausimas – tiek, kiek ontologinis skirtumas yra metafizikos esmės išsklaida, jos esmės parodymas, ar Heideggeris eidamas anapus metafizikos, siekdamas *įveikti* metafiziką, lieka prie ontologinio skirtumo struktūros? O gal metafizikos įveikos uždavinys apima ir ontologinio skirtumo įveiką?

### 3.2. SKIRTUMAS IR METAFIZIKOS ĮVEIKA

Heideggerio atliekama ontologinio skirtumo išsklaida ir negatyvių fenomenų permąstymas gali būti traktuojami kaip paruošiamasis radikalaus žingsnio atgal etapas. Vail pastebėjimu, Heideggeris atlieka visos metafizikos, o ne tam tikrų jos aspektų redukciją. Tuo tarpu, tarkim, Husserlio ar Bergsono atveju redukcija lieka tik santykinė, nes, anot Vail, jie neaptiko radikalių būdų jai atlikti<sup>55</sup> (Vail 1972: 124-125). Taigi Heideggerio atliekama redukcija nėra tik akademinė redukcija. Tai metafizikos įveika, įtraukianti pasprukimą iš „tai-yra“ kategorijų ir vedanti radikalesnio skirtumo, skirtumo kaip paties principo, mąstymo link. Skirtumo *kaip* skirtumo sritis pasiekama atliekant tokią radikalią redukciją.

Heideggeriui iškylanti problema – kaip išvengti metafizikos paklydimų bandant apmąstyti jos neapmąstytą esmę. Sunkumas kyla, kadangi būtis visada pasirodo tik kaip istorinė charakteristika – „[b]ūtis egzistuoja tik kokiu nors istoriniu pavidalu, kaip *Physis, Logos, Hen, Idea, Energeia*, substancialumas, objektyvumas, subjektyvumas, valia viešpatauti, valia valiai“ (Heidegger 1957: 36), (Heideggeris [Heidegger] 1992f: 357). Tai, kaip Heideggeris aiškina būties kaip bepagrindybės

<sup>55</sup> Plg.: Husserlio atliekama redukcija susilaikant nuo konceptualios analizės, Bergsono – tikintis, kad ta sritis pasireiškis intuityviai.

pasirodymą per tam tikras istorijos pakopas, gali pasirodyti artima Hegelio istorijos filosofijai – kaip absoliučios dvasios pasirodymo istorijai. Taigi kyla klausimas, ar Heideggerio metafizikos įveika nėra analogiška hėgeliškajai?

Eidamas anapus metafizinės tradicijos, į neapmąstytą būties ir esinio skirtumą, Heideggeris skirtumo gelmėje aptinka būties ir esinių buvimą kartu, jų *sandermę*. Kitaip tariant, tai sandermės-skirtume mąstymas. Šis skirtumas pamatomas kaip visa apimantis, įgalinantis ne tik visus įmanomus skirtumus, bet ir patį ontologinį skirtumą. Heideggerio siekis eiti į metafizikos neapmąstytą sritį, veda anapus hėgeliškos dialektikos. Tai, kad Hegelis pratęsė ir išbaigė Platono ir Aristotelio metafizinę tradiciją, nusakomą kaip būties klausimo užmarštis, Heideggeris nurodo jau pirmuosiuose *Būties ir laiko* puslapiuose (Heidegger 1977b: 2). Hegelį Heideggeris laiko „metafiziškiausiu metafiziku“. Kaip pastebi Langanas, „Heideggerio požiūriu Hegelis nuo graikų nutolęs kiek tik įmanoma; bet kaip metafizinis metafizikas jis privalo būti toje pačioje vystymosi linijoje ir todėl reprezentuoti ankstesnę pozicijose glūdintį potencialumo išsipildymą“ (Langan 1959: 176). Taip pat Hegelio filosofijoje Heideggeris išskaito iki kraštutinumo atvestą tapatybės principą. Drauge tai reiškia – akivaizdžiausią skirtumo nepaisymą.

Labiausiai Heideggeris polemizuoja su dviem Hegelio tekstais – *Logikos mokslas* ir *Dvasios fenomenologija*. Tekste *Onto-teo-loginė metafizikos sąranga* Heideggeris, nubrėždamas savo diskusijų lauką su Hegeliu, koncentruojasi į tris momentus. Teigdamas, kad abiejų filosofija vystosi polemikoje su ankstesniais mąstytojais, pabrėžia, kad Hegeliui mąstytojo jėga glūdi tame „ką jis mąsto, kiek tas apmąstytas turinys kaip pakopa gali būti įveiktas ir perimtas absoliutinio mąstymo“ (Heideggeris [Heidegger] 1992f: 346-347), (Heidegger 1957: 23). Tuo tarpu pats Heideggeris teigia, kad jam svarbu ne įimti tai, kas apmąstyta, o skverbtis į tai, kas ankstesnių mąstytojų palikta neapmąstyta. Kitas analogiškas momentas, kur, anot Heideggerio, jo ir Hegelio keliai išsiskiria, yra santykio su ankstesne filosofijos istorija pobūdis. Hegeliui tai *Aufhebung*<sup>56</sup>, „įtarpintas suvokimas kaip absoliutus pagrindimas“ (Heideggeris [Heidegger] 1992f: 347), (Heidegger 1957: 24), o Heideggeriui – žingsnis atgal į nepastebėtą ir neapmatytą sritį. T. y., ne dialektinis apėmimas, bet Gilesnis įėmimas ir ėjimas į gelmę. Kitaip tariant, tai kaip Heideggeris čia nusako savo mąstymo uždavinį iš principo apibūdina visos jo filosofijos užmačią

---

<sup>56</sup> *Aufhebung* – Hegelio filosofijos techninis terminas; trejopa reikšmė: *negare, conservare, elevare*. Liet. vertime – *įveika*.

- permąstyti tai, kas suvokta kaip savaime suprantamybė, kas neužklausta, latentiskai glūdi metafizikoje, o drauge tai veda ir į pačios metafizikos užklausimą ir permąstymą. Tai, kad Heideggerio tikslas yra apmąstyti skirtumą *kaip* skirtumą, jis pabrėžia nusakydamas pirmąjį jį patį ir Hegelį skiriančią momentą. T. y. pastebėdamas, kad jų abiejų mąstymo dalykas yra tas pats – būtis, pabrėžia, kad Hegeliui „mąstymo dalykas yra mintis kaip absoliutinė sąvoka“ (Heideggeris [Heidegger] 1992f: 346, Heidegger 1957: 22) arba kitaip tariant, absoliuti tapatybė. Tuo tarpu pačiam Heideggeriui, kaip jau minėta, skirtumas kaip skirtumas.

Tekste *Hegelis ir graikai (Hegel und die Griechen, 1958)* Heideggeris atkreipia dėmesį į tai, kad Hegelio filosofija veikia Descartes'o filosofijos įtakoje, kitaip tariant, save pagrindžiančio subjekto. Anot Heideggerio, Hegelis turi omeny, kad „*ego cogito sum*“, „mąstau, vadinasi, egzistuoju“ yra tvirtas pagrindas, ant kurio filosofija gali atsistoti užtikrintai ir galutinai“ (Heidegger 1998b: 325). Subjekto savižina tampa pagrindiniu filosofijos atramos tašku ir, Heideggerio manymu, triumfuoja būtent Hegelio filosofijoje. Hegelis ir visą filosofijos istoriją traktuoja kaip dvasios, absoliutaus subjektyvumo išskaidą. Čia visiška savižina pasiekiamė pačiame Absoliute. Tai, kad Hegelis viską pajungia Absoliutui, Absoliučiai dvasiai, galiausiai panaikina visus skirtumus. Absoliuti dvasia, suprantama kaip galutinis sugrįžimas į save, galutinis dvasios aiškumas pačiai sau, įima į save ir panaikina visus skirtumus. Kitaip tariant, tai yra absoliuti tapatybė, kuri drauge apima tiek tapatybę, tiek skirtumą. Būtina pripažinti, jog Hegelio filosofijoje ir Absoliuto sampratoje skirtumas pasirodo kaip vidinis konfliktas, dialektika. Tačiau ši dialektika veikia tai, kad įtraukia ir panaikina visus skirtumus ir priešybes. Absoliutas yra konflikto vienovė. Kitaip tariant, Hegelio tapatybės samprata yra tapatybės ir skirtumo tapatybė. Heideggeriui svarbu tai, kad Hegelio filosofijoje tapatybę galima pasiekti tik ontologinio skirtumo sąskaita, t. y. galutinai jį panaikinant. Kaip pastebi ir tyrinėtojas Schmidtas, „akivaizdu, kad Hegelis deda pastangų mąstyti minties (mąstymo) ir būties konfliktą kaip esmingą kiekvieno iš jų savi-tapatybei, tačiau <...> Hegelis šį pirminį, ontologinį skirtumą interpretuoja kaip gilesnį galutinės mąstymo ir būties tapatybės ir vienovės akivaizdumą“ (Schmidt 1988: 185). Ontologinis skirtumas pajungiamas ir „paaukojamas“ vardan Absoliuto<sup>57</sup>.

---

<sup>57</sup> Fichtė ir Hegelis parodo, kad tapatybė įsisteigia ne savaime, o dialektiškai; iš perskyrų sistemos įgyjamas tapatumas; Fichtes teigimu, galima apibrėžti tik savęs atžvilgiu. Aš/ne Aš. Tikrovė – ne Aš; Aš – sąmonė. Heideggeris nurodo, klasikinis idealizmas pamatė, kad tapatybė yra nevienoda.

Heideggeris siekia eiti anapus hėgeliškos įveikos kaip *Aufhebung*, anapus dialektikos. Čia susiduriama su kitokia metafizikos įveikos samprata. Vattimo, pristatydamas įveikos kaip *Überwindung* ir įveikos kaip *Verwindung* terminus, juos įvardija kaip tai, kas leidžia suprasti pačią postmodernizmo filosofiją, jos *post* (Vattimo 1988: 164, 172). Įveika kaip *Überwindung* nurodo į skirtumų eliminavimą ir panaikinimą, o *Verwindung* – į peržengimą, išėjimą anapus. Šiai *Überwindung* ir *Verwindung* analizei savo tyrimuose daug dėmesio skiria Šerpytytė. Šerpytytė, pritarlama Vattimo įžvalgomis, išryškina, kad metafizikos įveika turima omeny ne *Überwindung*, o *Verwindung* prasme. *Verwindung*, Šerpytytės pastebėjimu, nurodo tai, „kas analogiška *Überwindung* ir reiškia peržengimą, įveiką, tačiau nebeturi nieko bendra su hegeliškuoju dialektiniu *Aufhebung*“ (Šerpytytė 2007b: 400). Metafizikos įveiką pamatant ne kaip dialektinę įveiką, ne kaip pabėgimą iš pačios metafizikos, ji suprantama kaip grįžimas prie pačios esmės. Šią įveiką Šerpytytė drauge su Vattimo peraiškina pasitelkdamį persergamos ligos pavyzdį (Vattimo 1988: 39-40, 172-173), (Šerpytytė 2007b). Šerpytytės teigimu, „ligos įveikimas“, viena vertus, nurodo į ligos persergimą, atsikratymą liga, tačiau taip pat ir nusilenkimą bei atsidavimą ligai. Kitaip tariant, metafizika gali būti įveikiama ne kaip jos atmetimas ar paneigimas, tačiau kaip nusileidimas į pačią jos esmę ir tos esmės permąstymas (Šerpytytė 2007b: 418). *Verwindung*, Vattimo tvirtinimu, nusako Heideggerio pagrindinę poziciją, o taip pat ir filosofijos, suprastos kaip metafizika, pabaigos sampratą: „metafiziką steigianti būties užmarštis negali būti mąstoma tik kaip dar viena žmogaus klaida“ (Vattimo 1988: 174). Būtis, nebūdama esiniu, niekada iki galo nepasirodo kaip esatis, ši jos užmarštis yra įrašyta į pačią būtį, tai jos esminė charakteristika. Metafizikos įveika, suprata kaip ontologinio skirtumo užmaršties įveika, veda ne tik link paties ontologinio skirtumo apmąstymo, tačiau taip pat užklausia, kas įgalina patį šį skirtumą ir drauge – metafiziką. Ontologinis skirtumas, nusakomas per ontinės – ontologinės plotmės skirtumą, tampa būtų atsimerančiu mąstymu, *Andenken*.

Metafizikos įveika Heideggerio suprantama kaip būties užmaršties įveika (Heideggeris [Heidegger] 1992d: 272), arba, kitaip tariant, ontologinio skirtumo užmaršties įveika. Tačiau metafizikos įveika nereiškia, kad galima iš jos išsivaduoti: „įveiktoji metafizika neišnyksta. Ji persimaino, sugrįžta ir toliau viešpatauja kaip toliau išsiskleidžiantis būties ir esinio skirtumas“ (Heideggeris [Heidegger] 1992d: 267).

Bandant atsekti visą skirtumo logiką, atsiranda kiek painiavos dėl to, kaip Heideggeris vartoja terminus: būtis, esiniai, skirtumas. Nes, viena vertus, šie terminai yra pasitelkiami nusakyti, kaip metafizikoje buvo suprantama būtis, esiniai, skirtumas. Antra vertus, naudodamas tuos pačius terminus Heideggeris žengia vadinamąjį „žingsnį atgal“, į metafizikos neapmąstytus dalykus. Kaip jau minėta anksčiau, neįsisąmonintą skirtumą Heideggeris vengia vadinti ontologiniu skirtumu – naudoja vokišką žodį *Unterscheidung*. Tuo tarpu aiškindamas skirtumą tarp būties ir esinio, kitaip – ontologinį skirtumą, Heideggeris jau ankstyvuosiuose tekstuose vartoja ne *Unterscheide*, bet *Differenz* terminą, pasiskolintą iš lotynų kalbos, ilgainiui atsisakydamas ir būdvardžio „ontologinis“, pernelyg pririšto prie metafizinio konteksto. *Differenz* terminas nurodo į skirtumo tapimą faktišku, t. y. suprastu. Heideggerio nuomone, šis terminas parankesnis, nes liudydamas, kad būtis ir esiniai skiriasi, drauge taip pat nurodo, jog būtis ir esiniai kažkoku būdu yra atitraukti nuo vieno, atskirti, tuo pačiu metu likdami ir susiję. „Skirtumas [*Unterscheidung*], tai tam tikras skirtumas [*Differenz*], kuriuo pažymima, kad esinys ir būtis kažkoku būdu „atitraukti“ vienas nuo kito, atskirti, bet taip pat ir drauge – ir tai jų pačių, o ne skirtumo [*Unterscheidung*] dėka“ (Heidegger 1961: 209). Čia mums svarbu tai, kad Heideggeris užklausia patį *Differenz*, patį būties ir esinio skirtumą. Drauge tai galime aiškinti ir kaip metafizikos, t. y. metafizikos kaip visumos, užsibaigusios būties užmaršties istorijos, užklausimą. Tai, kas įgalina būties ir esinio skirtumą, *Differenz*, yra ir tai, kas lemia metafiziką. Heideggeris, įveddamas terminą *Austrag*<sup>58</sup>, bando nusakyti tai, kas *skiriasi* pačiame skirtume, pačiame *Differenz*. Kaip teigiama tekste *Europietiškas nihilizmas* „skirtumas [*Unterscheidung*] kaip skirtumas [*Differenz*] reiškia, kad tarp būties ir esinių yra *Austrag*“ (Heidegger 1961: 209). Nuo ontologinio skirtumo aiškinimo Heideggeris žengia „žingsnį atgal“ prie *Austrag*. Su *Austrag* patenkama į už metafizikos esančią sritį. Mąstoma ne skirtumo ir tapatybės tapatybė kaip Hegelio atveju, o tapatybė skirtumo gelmėje kaip *Austrag*, apie kurią kalbama poetine kalba.

---

<sup>58</sup> Lietuviškame Heideggerio *Rinktinių raštų* vertime *Austrag* verčiama kaip *sandermė*. Tačiau, manytume, tai atspindi tik vieną *Austrag* aspektą, todėl čia apsispręsta terminą palikti neišverstą. Anglų kalboje vertimai taip pat labai įvairūs ir nenusistovėję. Verčiama kaip *settlement* (Frank Capuzzi), *issue* (Williamas Richardsonas), *perdurance* (Joan Stambaugh), *out-bearance* (Loy M. Vail), *issuance* (Joseph J. Kockelmans). Tayloras dar nurodo *decision, arbitration, product, end*, atkreipdamas dėmesį, jog nė vienas iš terminų išties nenusako *Austrag* reikšmės iki galo. Veiksmožodinė formą *austragen* verčiant *deliver, carry, distribute* išreiškiama tikslesnė žodžio reikšmė (Taylor 1987: 43). Mums šiuo atveju priimtinausias atrodytų Johno Caputo pasiūlytas terminas *Dif-ference*. Caputo taip pat išryškina *aus-tragen* artimumą lotyniškam *dif-ferre, dif-ferens* (Caputo 2000: 151). Į rusų kalbą verčiama kaip *лад*.



### 3.2.1. Skirtumo skyrimasis ir sandermė

Heideggeris, permąstydamas metafiziką, neapsiriboja ontologinio skirtumo aiškinimu, jo „prisiminimu“, tačiau bando perprasti, kas lemia patį ontologinį skirtumą. Šis pats skyrimasis skirtume likęs neapmąstytas visos metafizinės tradicijos – nuo Platono iki Hegelio. Kalbėdamas apie *Austrag* Heideggeris nurodo ne į du atskirus dėmenis – būtį ir esinį, bet į patį skyrimąsi, kuris leidžia jiems pasirodyti. Būtis suprantama kaip procesas, atskleidžiantis esinius, o esiniai pasirodo esatyje per šį išsislaptinimo judesį. Šis procesas – tiek skiria, tiek laiko esinius ir būtį kartu. Kitaip tariant, galima teigti, kad Heideggerio skirtumo mąstymas susiduria su sunkumu mąstyti patį skirtumą ir atsiremiamą į tam tikrą vienovę. Anksčiau nei pats skirtumas pamatoma būties ir esinių savitarpio priklausomybė. Parodydamas nemetafizinę būties ir esinio santykį, Heideggeris pirmiau už jų skyrimąsi, pačioje skirtumo gelmėje, išvelgia sandermę. Skirtumas, gilesne prasme suprastas kaip *dif-fere*, pamatomas kaip išskaidantis, pasidalinamas bendras centras, kuris lieka kiekvienam vidujai, bendras matas, abiemis bendra dimensija, pirminė vienovė, dėl kurios vienas su kitu laikosi ir nuo kurios veržiasi. Judama link vienovės (kuri nėra metafizinė tapatybė) pirmenybiškumo ontologinio skirtumo atžvilgiu. Heideggerio tvirtinimu, „metafizinis mąstymas lieka panardintas į neapmąstytą skirtumą, metafizika nulemta vienijančio *Austrag* vienio <...>“ (Heidegger 1957: 39), (Heideggeris [Heidegger] 1992f: 360).

*Austrag* kaip gilesnė ontologinio skirtumo dimensija nurodo į tai, kad būtis nuo esinio skiriasi todėl, kad vyksta „atsiskyrinėjimas“, diferenciacija. Skirtume glūdi *Austrag*. „Abu [būtis ir esinys – J. S.] kaip tokios skirtingybės [*Unterschiedenen*] esti to paties, t. y. skirtumo [*Unter-Schied*] dėka“ (Heidegger 1957: 35), (Heideggeris [Heidegger] 1992f: 356). *Unter-Schied* yra pats *Austrag* veiksmas, t. y. skirtumas kaip *Austrag* vyksta<sup>59</sup>. Taip drauge išeinama iš ontologinio skirtumo užmaršties į pačią būties ir esinio skirtumo gelmę. Šis skirtumas nėra ontologinis skirtumas. Caputo atkreipia dėmesį į tai, kad metafizika nemąsto būtent paties skyrimosi skirtumo gelmėje, nors nuolat pasiūlo kokią nors *Differenz*<sup>60</sup> versiją, (Caputo 2000). Caputo, nors taip vienareikšmiškai kaip daro Heideggeris, visos metafizikos skirtumo

---

<sup>59</sup> Caputo išryškina *Austrag* artimumą gr. *diafora* (Caputo 2000: 160)

<sup>60</sup> Caputo, nors akcentuoja Heideggerio ontologinio skirtumo išvalgą, tačiau griežtos ribos tarp Heideggerio ir metafizikos kaip ontologinio skirtumo užmaršties, nebrėžia.

užmarštimi nekaltina<sup>61</sup>, tačiau sutinka su tuo, kad pats skyrimosi veiksmas lieka neapmąstytytas

*Austrag* negali egzistuoti atskirai nuo to, ką skiria. Būtis čia esti pereidama į esinį. „Tačiau būtis nepereina į esinį, palikdama savo vietą, tarsi esinys, iš pradžių būties neturintis, po to galėtų būti jos palytėtas“ (Heideggeris [Heidegger] 1992f: 356), (Heidegger 1957: 35). Turimas omenyje būties ir esinio buvimas kartu ir taip pat – skirtingais. Būtis ir esinys nėra priešpastatomi vienas prieš kitą kaip subjektas ir objektas. Ontologinis skirtumas, kaip minėjome, nėra įtvirtinamas nė viena iš metafizikos perskyrų, nėra jis ir mąstymo įvedamas priedas ar pašalinė išdava, t. y. jis nėra tik išmąstomas (Heidegger 1961: 141-146). Metafizinėje tradicijoje ontologinis skirtumas buvo suvestas į skirtumą tarp būties ir esinių-kurie-yra, tarp esaties [*Anwesen, Anwesenheit*] ir esančių daiktų [*Anwesende*]. Tekste *Onto-teo-loginė metafizikos sandara* Heideggeris taip pat pastebi, kad jei skirtumas bandomas „priešstatyti, tuojau pat matome esą priversti skirtumą [*Differenz*] suvokti kaip tam tikrą ryšį, kurį mūsų suvokimas pridūrė prie būties ir prie esinio. Dėl to skirtumas paverčiamas distinkcija, mūsų intelekto dariniu“ (Heideggeris [Heidegger] 1992f: 355), (Heidegger 1957: 33). Jei, anot Heideggerio, skirtumas kaip priedas pridedamas prie esinio ar prie būties, pastarąją čia jau vėlgi sutapatiname su esiniu. Išties su skirtumu jau būname susidūrę iki to. Būtis ir esinys ne tai, kad skiriasi vienas nuo kito, bet atsiskiria, atsiskyrinėja, nors tuo pat metu yra kartu. Drauge už jų nėra ir jokio pagrindo, kuris būtų to skyrimo, atsiskyrinėjimo priežastis. *Europietiška nihilizme* Heideggeris teigia, kad šis skirtumas veikia nepastebint, nėra jokio „atskiriančiojo“. *Austrag* negali būti suprastas, jei tik formaliai mąstoma kaip subjekto „*unterscheidenden*“ veiksmas. Heideggeris, anot Caputo, tuo nurodo, kad ši perskyra yra veikiau reali, o ne racionali. Tačiau tuo pat pasakoma, kad ši perskyra nėra pagrįsta žmogaus prigimtimi, priešingai – žmogaus prigimtis yra ja pagrįsta. *Austrag* nėra skirtumas, įvestas žmogaus mąstymo. Taigi *Austrag* pačiame *Differenz* kyla ne iš žmogaus, o iš pačios būties, kuri atverdama šį *Differenz* tuo pat metu atsitraukia anapus jo. Heideggerio analizė rodo, kad skirtumas nėra belaikis ar amžinas, o taip pat jis nekyla ir žmogaus mąstyme. Veikiau įvyksta skirtumo

---

<sup>61</sup> Caputo atpažįsta ontologinį skirtumą Tomo Akviniečio filosofijoje – kaip skirtumą tarp *esse* ir *ens*. Taip pat galima pastebėti, kad tarkim, kai kurie tyrėjai Hegelio filosofijoje taip pat nemato ontologinio skirtumo užmaršties (Liebrucks 1956-57).

pralauža [*Aufbrechen, Ankunft, An-wesen*] (Heidegger 1961: 213-223), nes kitaip skirtumas būtų abstraktus, teorinis santykis.

Tačiau Heideggerio pateikiamas *Austrag*, vienovės skirtume aiškinimas, kelia keletą keblumų. Viena vertus, tai gali pasirodyti artima Hegelio dialektiniam mąstymui, antra, gali kilti abejonių, ar *Austrag* netampa daiktavardžiu, t. y. statišku objektu, ko taip savo filosofijoje siekė išvengti Heideggeris.

Donkelio teigimu, klysta tie kritikai, kurie skirtumą sudaiktina (Donkel 1992: 55-56). *Austrag* „nėra kažkas kita nei aptariamai terminai [būtis ir esinys – J.S.], dar svarbiau – tai nėra koks nors trečias daiktas, kuris turi būti susijęs su pačiais terminais <...>“ (Donkel 1992: 65). Skirtumo interpretavimas kaip objekto, kaip priedo prie būties ir esinio leistų teigti, kad pats Heideggeris neišsivadavo iš metafizikos ir liko pernelyg prisirišęs prie metafizinių struktūrų<sup>62</sup>. Tačiau Heideggeris akcentuoja šio skyrimosi neobjektiškumą ir nuolatinį įvykiškumą. Skirtumas išvengia reprezentatyvumo, nes, viena vertus, jis niekada nėra esatis (Taylor 1987: 46), antra vertus, iš dalies tai lemia būtent skirtumo užmarštis (Marion 2001a: 201). Marckas Tayloras skirtumą įvardija „esminga praeitimi“, kuri niekada negali būti esatimi [*present-ed*] (Taylor 1987: 46).

Kaip pastebi Vail, skyrimasis [*Unterschied*] leidžia iškilti pasauliui ir daiktams, užuot buvęs tik tarpiniu pagrindu tarp dviejų jau įsteigtų narių. Tai nei ryšys, nei perskyra. Tai atveria vidurinę sritį, tarp [*Zwischen*], kur daiktai ir pasaulis yra atitraukti vienas nuo kito ir taip pat – tarpusavy susiję. „*Austrag* iškyla drauge su dvejomis atsiskleidimu/užsiskleidimu skyrimusi. *Austrag* yra ženklas, kad šis skleidimasis nėra vienpusis pasirodymas; *Austrag* yra būtinos abipusės priklausomybės tarp atsiskleidimo ir užsiskleidimo ženklas <...> (Vail 1972: 144-145). Kituose kūriniuose, tokiuose kaip *Metafizikos įveika, Pašnekesys apie kalbą* skirtumą tarp būties esinių Heideggeris įvardija kaip *Zwiefalt*<sup>63</sup>, dvisklaidą<sup>64</sup>: yra esinio ir būties dvisklaidas [*Zwiefalt*] (Heideggeris [Heidegger] 1992d: 271-272), atsivėrusi pati būtis – „įjudusių pirmą pradę dvisklaidą“ (Heideggeris [Heidegger] 1992b: 387). *Anaksimandro ištaroje* (*Der spruch des Anaximander*, 1946) jis teigia, kad ši dvisklaidas, *Zwiefalt* nepastebėta dėl paties *on* dviprasmiškumo (Heidegger 1977a: 344). Betarpiškai susiję ir drauge – ontologiškai skirtingi. Taigi skirtumas kaip *Austrag* yra

---

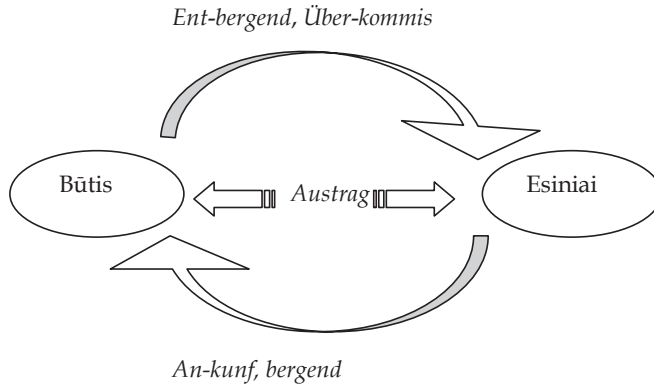
<sup>62</sup> Kai kurie tvirtina, kad Heideggerio *Ereignis* yra pernelyg sureikšmintas ir leidžia Heideggerį interpretuoti kaip metafiziką.

<sup>63</sup> Šį Heideggerio terminą vėliau Deleuze'as sugretina su savo klostės sąvoka.

<sup>64</sup> Šliogerio vertimas.

ne tik tai, kas *skiriasi*, bet ir tai, kas būtį ir esinių laiko drauge. „Skirtumo požiūriu tai reiškia: *Austrag* yra sukimasis, esinio ir būties sukimasis apie vienas apie kitą“ (Heidegeris [Heidegger] 1992f: 359, Heidegger 1957: 38). Skirtumas nėra antagonizmas tarp būties ir esinių. Marionas tai įvardija kaip „tilto arką“, stygą, susiejančią du terminus (Marion 2001a: 201).

Caputo (Caputo 2000: 152) *Austrag* veikimą pavaizduoja grafiškai:



Kaip teigia Heideggeris, „per išslaptinančią apimtį būtis pasirodo kaip galimybė, leidžianti atsiverti esiniui, kaip įvairių pagaminimo ir pastatymo būdų pagrindimas. Esinys pats savaime grindžiamas kaip nepaslėptyje besislepiantis pasirodymas; šitaip pagrįstas ir padarytas, jis ir pats savotiškai pagrindžia, t. y. veikia priežastingai. Pagrindžiančiojo ir pagrindžiamo esinių *Austrag* juos abu ne tik atskiria, bet ir susieja“ (Heidegeris [Heidegger] 1992f: 358-359, Heidegger 1957: 38)<sup>65</sup>. Kaip pastebi Vail, Heideggeris, skirtumą nusakydamas kaip *Überkommnis* ir *Ankunft*, o ne kaip kitybės santykį tarp esinių ir jų būties, bando pabrėžti, kad čia nėra įtrauktos dvi atskiros sritys ar atskirai dalykai (Vail 1972: 118). Donkelis, norėdamas išryškinti *Austrag* neobjektiškumą ir įvykiškumą prilygina matematinei funkcijai: „Matematinė funkcija, kaip, pavyzdžiui, dalyba, akivaizdu, kad neturi esaties. Niekas nėra ieškoti kokio nors daikto, vadinamo dalyba; veikia suprinta tai tiesiog kaip operaciją“ (Donkel 1992: 51). Išryškindamas skirtumo kaip *Austrag*

<sup>65</sup> Vail pastebėjimu, būties, o drauge ir ontologinio skirtumo išsislaptinimo proceso, *aletheia* užmarštis yra giliai įsišakniję į metafizinę tradiciją. *Aletheia* negali būti suvedama į tiesiog esinių-kurie yra pasirodymą. Tai, anot jos, yra vienas esminių momentų, kurių nepastebėjo ir Hegelis. Todėl priešingai kai kurios interpretacijoms, Hegelis negali būti interpretuojamas kaip užčiuopęs skirtumo esmę (Vail 1972: 112, 216).

performatyvumą, Donkelis nori pabrėžti, kad tai yra ne esantis, ne substancialus įvykis, tačiau tam tikra prasme išlaikantis statiškumo momentą ir nesuprantamas kaip judėjimas (Donkel 1992: 51, 85).

*Austrag* suprantamas kaip ontologinio skirtumo ir pačios metafizikos galimybės sąlyga. Taip mąstant, akivaizdu, kad Heideggeris suponuoja tam tikrą *Austrag* pirmumą. Sandermės pirmumas skirtume veda link vienovės skirtume mąstymo. Universalumo būties ir esinio skirtume nėra, tačiau skirtumas kaip *Austrag* yra visa persmelkiantis – pradeda metafizikos istoriją, persmelkia visas epochas, drauge lieka užslėptas ir užmirštas. Heideggeris net numato tam tikrą *telos*. Tai kelia pavojų vėl grįžti į metafiziką ir atkartoti jos siekį atsiremti į tvirtą pastovų vieną pagrindą. *Austrag* tampa visa pagrindžiančiu momentu. Ontologinis skirtumas išvirsta į *Austrag*, tam tikrą poetinę tapatybę. Donkelis, užklaudamas šį *Austrag* pirmumą, aptaria tris momentus. Pirma, atmeta laikinio pirmumo galimybę. Jei *Austrag* yra laikiskai pirmesnis ta prasme, kad ankstesnis, akivaizdu, kad tada kažkas turi būti vėlesnis, kažkas dar ankstesnis ir taip toliau. Kitaip tariant, tokiu atveju kažkas turėtų būti ankstesnis ir už *Austrag*, taigi jis jau turėtų būti numatytas prieš tai. Taip pat atmeta ir loginio pirmumo galimybę. Anot jo, pati logika yra paremta santykiais ir perskyromis. Tvirtinant, kad skirtumas yra logiškai pirmesnis, reikėtų turėti skirtumą kaip prielaidą. Taigi iš principo panaši struktūra kaip ir laikinio pirmumo. *Austrag* pirmesnis gali būti tik ontologine prasme (Donkel 1992: 54-55). Tiek, kiek pati būtis yra ontologiškai pirmesnė. Būtis nepasirodo dar prieš išskylant esiniams ar anapus esinių. Ji pasirodo tik per esinius, drauge nesutapdama su jais (Heidegger 1977b: 28-31). Taigi ir skirtumas pirmesnis gali būti tik šia prasme.

### **3.2.2. Tapatybės principo permąstymas**

Heideggerio veikalas *Tapatybė ir skirtumas (Identität und Differenz, 1957)* nagrinėjamos problematikos kontekste gali būti suprantamas kaip vienas „rezultatyviausių“, t. y. tiesiogiai svarstantis skirtumo problemą. Tekste Heideggeris apmąsto skirtumą drauge užklaudamas metafizikoje pirminiu laikomą tapatybės principą. Jei apmąstant pagrindo klausimą pagrindiniu kritikos objektu buvo pasirinktas Leibnizas, čia Heideggeris daugiausiai polemizuoja su Hegeliu, būtent jo veikalą *Logikos mokslas (Wissenschaft der Logic, 1812)*.

Heideggerio veikalas *Tapatybė ir skirtumas* susideda iš dviejų tais pačiais metais skaitytų pranešimų pagrindu parašytų esė: *Pagrindo tezė*<sup>66</sup> (*Der Satz der Identität*, 1957) ir *Onto-teo-loginė metafizikos sandara* (*Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, 1957). Pirmajame tekste *Pagrindo tezė* Heideggeris užklausia pačią tapatybės sampratą Vakarų filosofijoje. Tapatybės principo kritika Heideggerio filosofijoje paremta tuo, kad šį principą jis perskaito ne kaip teiginį apie būtį, bet kaip teiginį apie esinius. Antra vertus, permąstydamas tapatybės principą, jis atveria skirtumo mąstymo lauką. Tapatybės principas perskaitomas kaip nemetafizinė žmogiškų esinių ir būties savitarpio priklausomybė. Onto-teo-loginė metafizikos sandara kyla iš būties dviprasmiškumo ir dvilypumo, jos pamatymo kaip bendro pagrindo ir aukštesnio esinio.

Heideggerio pastebėjimu, Vakarų filosofijoje „tapatybės tezė skamba taip:  $A=A$ . Ši tezė laikoma aukščiausiu mąstymo principu“ (Heideggeris [Heidegger] 1992h: 331), (Heidegger 1957: 5). Būtis suprantama kaip absoliuti idėja panaikina skirtumą tarp būties ir esinio. Heideggeriui pirmiausiai parūpsta pati teiginio formuluotė:  $A=A$ . T. y. jis bando užklausti teiginio „savime suprantamybę“, išskaiyti tai, kas, anot jo, *išties* jame yra įrašyta, atsigręžti į neapmąstyta šio principo esmę. Tradiciškai  $A=A$  skaitome kaip tai, kad kažkas yra tapatu kažkam, kažkas yra lygiai toks tas pats kaip kažkas kitas. Tačiau, anot Heideggerio, tam, „kad kas nors galėtų būti tas pats, visai pakanka vieno“ (Heideggeris [Heidegger] 1992h: 331), (Heidegger 1957: 5). Tarkim, pasakyti, kad „aš esu tapatus sau“, man antro „aš“ nereikia. Pačiam buvimui tapačiu užtenka paties savęs *buvimo*. Taigi, Heideggerio teigimu, metafizika tapatybės tezę perskaito ne kaip tapatybės, o kaip lygybės tezę. Jei įvedami du dėmenys – o metafizika tapatybę taip ir aiškina: per dviejų skirtingų dalykų tapatumą, atitikimą – tai tegalime kalbėti apie lygybę. Kitaip tariant, kalbama apie du dėmenis, kurie yra vienas kitam lygūs:  $A=A$ . Kaip Heideggeris pabrėžia tekste *Teiginys apie pagrindą*, „lygybė yra kažkas kita nei tapatybė. <...> Kažkas yra lygu tik ten, kur yra daugis“ (Heidegger 1965: 21). Heideggeris atkreipia dėmesį į vienas kitam lygių esinių buvimą tapačiais sau. Kitaip tariant tam, kad šie dėmenys būtų vienas kitam lygūs, jie visų prima jau turi būti esantys. Ir esantys ne bet kaip, o taip, kad jie patys sau yra tapatūs. „Tapatybė reiškia, kad kažkas yra tas pats ir nieko daugiau nei tas pats: pats, tas pats [*das Selbe es selber, das Selbe mit sich selbst*]“

---

<sup>66</sup> Pavadinimas galėtų būti verčiamas ir kaip *Teiginys apie tapatybę* (analogiškai *Teiginiui apie pagrindą*). T. p. *Tapatybės principas*. Pasilikta prie Šliogerio pasiūlyto vertimo *Tapatybės tezė*.

(Heidegger 1965: 21). Panašią Heideggerio kritiką aptinkame jau anksčiau minėtame tekste *Apie pagrindinę esmę*, kur Heideggeris kritikuoja Leibnizą (o per jį ir visą tradiciją), užklaudamas patvirtinančios tiesos sampratą. Heideggeris minimame tekste analizuoja klasikinę tiesos sampratą, kuri seka subjekto ir predikato, daikto ir intelekto atitikimu, tačiau išleidžia iš akių tai, kad tam, jog kažkas atitiktų kažką, prieš tai jiems jau reikia būti esantiems (Heidegger 1995). Tekste *Tapatybės tezė* Heideggeris akcentuoja panašiai. Anot jo, taip, kaip metafizika aiškina tapatybės tezę išties „užmaskuoja tai, ką norima pasakyti šia teze: A yra A, t. y. kiekvienas A pats yra tas pats“ (Heideggeris [Heidegger] 1992h: 331), (Heidegger 1957: 5). T. y. nieko nėra pasakoma apie patį A ir jo tapatybę su savimi. Tai priimama kaip savaime suprantamybė. Tapatybė, kuri čia išties Heideggeriui rūpi, yra dar Parmenido suformuluota būties ir mąstymo tapatybės tezė: „mąstymas ir būtis yra viena ir tas pat“. Būtent ši tezė tapusi pamatine Vakarų filosofijoje nusakant būtį. Kaip jau išsiaiškinome, tvirtinant, kad viena yra lygu kitam lieka nieko nepasakyta apie pačius lygybės dėmenis. Šiuo atveju – nei apie mąstymą, nei apie būtį. Taigi perskaitydamas tapatybės principą kaip lygybės principą, Heideggeris drauge užklausia ir pačią tapatybės sampratą, tapatybės, kaip atitikimo santykį.

Kaip jau minėjome, Heideggeris gilindamasis į tapatybės tezę „A yra A“ žengia į metafizikos nepamąstytą sritį ir teigia, kad liko užmaskuotas pats buvimo tapačiu sau faktas. T. y. „A yra A“ Heideggeris perskaito kaip A yra A. Šiuo pakeitimu Heideggeris nori akcentuoti ne vieno A santykį su kitu A kaip jų lygybę, tačiau paties A buvimą juo pačiu. Ir buvimą tokiu būdu, kad būdamas jis buvoja tuo pačiu, yra tuo pačiu. Kitaip tariant, esinys buvoja kaip tapatus sau. Svarbu tai, kad taip perskaityta tapatybės tezė pamatoma ne kaip tezė apie būtį, bet apie esinius. „Ką pasako tapatybės tezė, kai įsiklausomą į jos vyraujančią toną, yra kaip tik tai, ką apmąsto visas vakarietiškas mąstymas, būtent, kad tapatybės vienybė yra pamatinis esinio bruožas“ (Heidegger 1957: 7), (Heideggeris [Heidegger] 1992h: 333). Prieš metafiziškai suprastą tapatybę kaip lygybę, anot Heideggerio, esti pirmapradi tapatybė kaip santykis su savimi pačiu. T. y. kalbama apie tai, kad yra esiniai ir jie yra būdami patys sau tapatūs. Tuo tarpu metafiziškai pamatytas lygybės santykis užslepia pirmapradi tapatumą. Drauge užmaskuojama ir tai, kad tapatybė kalba apie esinius, o ne apie būtį. Šį pirmapradi užslėptą tapatumą taip pat galima suprasti kaip Heideggerio nuolat primenamą ontologinę, užmaskuotą plotmę, iš akių išleistą patį yra.

Tai, kaip Heideggeris peraiškina pagrindo problemą, parodo teiginio apie pagrindą pirmumą teiginio apie tapatybę atžvilgiu. Kaip jau matėme, teiginys apie pagrindą Heideggerio yra perskaitytas kaip teiginys apie pačią būtį. Pagrindas pamatomas kaip bepagrindybė, pagrindo nebuvimas. Taip pati būtis pamatoma kaip skirtinga nuo esinio, kuris gali būti nusakytas ontiniais terminais. Teiginys apie tapatybę pasako kaip esiniai *yra*, tuo tarpu teiginys apie pagrindą pasako kaip pati būtis *yra*. Taigi Heideggeris peraiškindamas šiuos du pamatinius metafizinius principus drauge parodo, kad tapatybės principas pagrįstas pagrindo principu (Heidegger 1965: 21), o ne atvirkščiai. Pagrindo principas pamatomas kaip pirmesnis tapatybės principo atžvilgiu. Tačiau saugantis metafizinio pirmumo supratimo (kas reikštų ankstesnis laiko prasme arba pirmesnis priežastine prasme), reiktų pabrėžti, kad jei ir galima kalbėti apie kokią nors šių principų „hierarchiją“, tai tik ta prasme, kad pagrindo principas, būdamas pačios būties principas, ontologiškai yra pirmesnis. Ar ontologinis skirtumas priklauso tapatybei ar tapatybė skirtumui? Heideggeris pasiūlo tokią onto-poetinę skirtumo tarp būties ir esinių interpretaciją, kurioje tapatybė suprantama kaip savitarpio priklausomybė ir ji pranoksta ontologinį skirtumą.

Tuo tarpu metafizika tapatybę traktuoja kaip būties bruožą, tapatybė priklauso būčiai, būtį suprantant kaip pagrindžiančiąją. Parmenidui, priešingai, būtis priklauso tapatybei. Permąstydamas Parmenido tezę: *To gar auto noein estin te kai einai*<sup>67</sup>, Heideggeris teigia, jog tai reiškia, kad „skirtingi dalykai, mąstymas ir būtis mąstomi kaip tas pats“ (Heidegger 1957: 8), (Heideggeris [Heidegger] 1992h: 333). T. y. pasakoma, kad tiek būtis, tiek mąstymas yra šios tapatybės bruožas, jie kažkoku būdu *priklauso* Tam pačiam, [*das Selbe*]. Heideggeris čia užklausia šį Tą patį, kuriam priklauso tiek būtis, tiek mąstymas. Kitas momentas, į kurį atkreipia dėmesį Heideggeris, yra būties ir mąstymo *priklausomumas drauge* tam pačiam. Viena vertus, tai gali būti „savitarpio priklausomybė“ [*Zusammengehören*] kaip priklausymas tam tikrai tvarkai, vieniui. T. y., mąstymas ir būtis pajungiami bendrai tvarkai. Antra vertus, tai gali būti „savitarpio susiklausymas“, kur svarbu ne tiek priklausymas vieniui, bet turima omeny „tiek mąstymą, tiek ir būtį, taigi tai, kas savitarpiskai priklauso tame pačiame [*Selben zueinandergehört*]“ (Heidegger 1957: 10), (Heideggeris [Heidegger] 1992h: 335). T. y. kad mąstymas ir būtis būdami kartu priklauso vienas

---

<sup>67</sup> „Tas pats yra būtent suvokimas (mąstymas) kaip ir būtis“ (Šliogerio vertimas).



nuo kito. Būties ir mąstymo „tarpusavio priklausomybę“ Heideggeris pakeičia į būties ir žmogaus tarpusavio priklausomybę. Anot jo, tai įmanoma todėl, kad mąstymas esmingai priklauso žmogaus esmei. „Žmoguje vyrauja priklausymas būčiai, o šis priklausymas išsiklauso į būtį, nes jis yra jai atiduotas. <...>. Būtis žmogui esti čia nepripuolamai ir ne išskirtiniais atvejais. Būtis esti ir skleidžiasi tik tuo būdu, kad ji bylodama žmogų palyti“ (Heideggeris [Heidegger] 1992h: 336, Heidegger 1957: 11). Ši žmogaus ir būties tarpusavio priklausomybė, „tapatybė“ ir yra Heideggerio užklausiama. Kaip pastebi Pöggeleris, tradicinei metafizikai būties ir mąstymo (žmogaus) tarpusavio priklausomybė netampa problematiška (Pöggeler 1995: 118). Tai yra nulemta reprezentuojančio mąstymo. Būtis yra suvokiama kaip pastovi esatis, nekintanti tapatybė, taip pat kaip esinių pagrindas. Heideggeris teigia, kad reikia išsivaduoti iš tokio reprezentuojančio mąstymo. Tai jis įvardija kaip „šuilį“ [Sprung] „į šalį nuo įprasto žmogaus kaip *animal rationale* vaizdinio, kuris naujaisiais amžiais yra tapęs savo objektų subjektu. Šiuo šuoliu kartu šokama į šalį nuo būties“ (Heideggeris [Heidegger] 1992h: 337, Heidegger 1957: 12). Drauge Heideggeris primena, kad tai yra šuolis nuo būties, suvokiamos kaip kiekvieną esinį grindžiančio pagrindo. Išsivadavimas iš reprezentuojančio mąstymo, anot Heideggerio, yra šuolis į autentišką žmogaus ir būties tarpusavio priklausomybės patyrimą. Iš metafizinės perspektyvos atrodytų, jog tai esti šuolis į bedugnę.

Tai, kaip žmogus ir būtis priklauso kartu, kaip jie vienas kitam „atiduoti“, Heideggeris įvardija *įvykiu* [Ereignis]<sup>68</sup>. „Į-vykis yra savyje rymanči sritis, kurioje žmogus ir būtis susisiečia savo esmėmis, pasiekia savo esatį, nes praranda apibrėžtis, jiems priskirtas metafizikos“ (Heideggeris [Heidegger] 1992h: 340, Heidegger 1957: 15-16). Būtent *į-vykį* Heideggeris susieja su jo nagrinėjama tapatybe. Įvykio dėka žmogus ir būtis patenka į tarpusavio priklausomybę. „[B]ūtis kartu su mąstymu priklauso tam tikrai tapatybei, kurios esmė kyla iš tos savitarpio priklausymo galimybės, kurią mes vadiname įvykiu. Tapatybės esmė yra *į-vykio* nuosavybė“ (Heideggeris [Heidegger] 1992h: 341, Heidegger 1957: 16).

Tiek, kiek tapatybė suprantama kaip būties bruožas, tiek ji yra kaip esinio pagrindas. Šuolio pagalba pereinama nuo būties kaip esinio pagrindo į *į-vykio* sritį. Kaip pastebi Schmidtas, „šis žmogaus ir būties įvykis nėra dviejų jau egzistuojančių opozicijų jungtis ar susidūrimas, vėliau sintetiškai susijungiančių drauge; taip

---

<sup>68</sup> Pirmiausia žmogaus ir būties tarpusavio priklausomybė pamatoma *Ge stell*.

suprasti reikštų juos priešpastatyti kaip jau egzistuojančius subjektą ir objektą. Šis įvykis taip pat negali būti suprantamas kaip visiškai *apriori* ir nepriklausoma vienovė iš kurios šios opozicijos visų pirma yra artikuliuojamos“ (Schmidt 1988: 166). *Ereignis* veikiau yra tam tikras užslėptas ir nemąstomas šaltinis, kaip iš savęs kylantis atvirumas ir išankstinė esinių savi-tapatybės galimybė. Kitaip tariant, „kiekviena tapatybė ir minties ir jos temos, ar žmogaus ir būties jungtis, <...> savo būtį gauna iš užslėptos vienovės su tuo, kas jie nėra <...>. Ši užslėpta įvykio vienovė yra tolimesnė ontologinio skirtumo apibrėžtis“ (Schmidt 1988: 167)<sup>69</sup>. *Ereignis* suprantama kaip tokia tapatybė, kuri išlaiko skirtį<sup>70</sup>.

Skirties mąstymas Heideggerio filosofijoje pirmiausia susiejamas su uždaviniu mąstyti būtį. Nors ontologinį skirtumą būtų galima įvardinti labiausiai išreikšta būties rūpinimosi pastanga, vis tik pati būtis, įgydama pirmenybę žmogiško esinio atžvilgiu bei reikšdamasi per epochines charakteristikas, išlaiko vienio bei duoties pobūdį ir drauge nenumatoma galimybė būtį įtakoti ar kritiškai vertinti jos istoriškumą. Taip pat Heideggerio skirties mąstyme, nepaisant *Būtyje ir laike* išreikštos pastangos mąstyti konkretybę, galime pastebėti judėjimą vis didesnio abstraktumo ir spekuliatyvumo link, galiausiai pavojingai priartėjant prie to, kas dažnai įvardijama misticizmo riba. Taip pat susiduriama ir su sunkumu atrasti pačios skirties pagrindą – gaunama tautologinė išraiška, nurodant, kad skirtumas galimas todėl, kad būtis yra ontologiškai skirtinga nei esiniai, o drauge atsiremiami ir į tam tikrą tapatybę skirties gelmėje. Pasinaudojant heidegeriškai retorika, būtų galima sakyti, kad sunkumas mąstyti skirtį veikiausiai yra nulemtas pačios būties lemties. Pastanga būtį mąstyti ne metafiziškai, o ontologiškai, per ontologinį skirtumą, iš dalies tik dar sustiprina būties poziciją ir ontologiją kaip pirmąją filosofiją. Tačiau tokiu atveju pamatomas ir skirties mąstymo ribotumas – skiriamos tik dvi plotmės – ontologija (būtis) ir ontika (esiniai). Išties tai tereiškia būties skyrimą nuo esinijos, pastarajai suteikiant ir žemesnį statusą ir suniveliuojant skirtumus. Taigi galima teigti, kad nepaisant Heideggerio bandymo ontologinį skirtumą parodyti kaip vieną iš esminių tiek mąstymo, tiek tikrovės struktūrų, galima konstatuoti jo tam tikrą nepakankamumą. Galima klausti, ar ir koks skirties

---

<sup>69</sup> Čia Heideggeris susieja su kalba: „kiek mūsų esmė yra atiduota kalbai, tiek mes gyvename įvykyje“ (Heideggeris [Heidegger] 1992h: 340).

<sup>70</sup> T.p. daugiau žr. Schmidt 169.

mąstymas galėtų paliesti būtent kitą ontologinio skirtumo dėmenį, o drauge išlaikyti ir esminį konceptualų ryšį su filosofija. Heideggeris tarytum pernelyg lengvai ontikai priskiria ir etiką, neapmąstydamas jos gilesnės prasmės ir pajungdamas ontologijai, būties mąstymui.

## II. ETINIS SKIRTUMAS LEVINO FILOSOFIJOJE

Disertacijoje laikomasi nuomonės, kad skirties mąstymas kaip pačios skirties principas, pirmą kartą eksplikuojamas Heideggerio filosofijoje. Svarstant, kaip skirties mąstymas vystosi poheidegerinėje filosofijoje, galima konstatuoti skirties principo išgalėjimą bei nevienareikšmį heidegeriško ontologinio skirtumo traktavimą.

Čia pravartu prisiminti Vattimo, knygoje *Skirtumo nuotykių* teigiantį, jog esti įvairių ženklų, jog skirtumo idėja apskritai blanksta (Vattimo 1993: 137). Tai, anot jo, liudija ir Derrida<sup>71</sup>, Deleuze'o, Foucault'o darbai. Vattimo teigimu, Derrida skirtumas juda tarp archistruktūros ir simuliakro, o Deleuze'as lieka tik prie archistruktūros. Tokį skirtumo sampratos pobūdį Vattimo mato kaip nurodantį į Nietzsche's amžinojo sugrįžimo esminius aspektus: „Skirtumas kaip begalinio pakartojimo proceso archistruktūra yra amžinasis sugrįžimas, suprastas kaip būties dėsnis, likimas <...>. Skirtumas kaip simuliakro išaukštinimas yra Zaratustros šokis ir juokas, sugrįžimas kaip pradžios nekaltybė, kaip valia galiai“ (Vattimo 1993: 146). Tačiau Vattimo pastebi, kad skirtumo filosofijos iš akių išleide amžinąjį sugrįžimą steigiantįjį momentą<sup>72</sup>, kuris negali būti sutapatintas nei su paradijiniu metafizikos perrašymu, nei su simuliakro šlovinimu. Siekdamas išryškinti Heideggerio ontologinio skirtumo ir prancūziškojo skirtumo mąstymo, būdingo Derrida ir Deleuze'ui skirtumus, Vattimo pastebi, kad būtent šis momentas yra ryškus Heideggerio filosofijoje. Heideggerio filosofija, būdama įkvėpta būties nostalgijos, ontologiniame skirtume išsaugo savęs įveikos momentą. Taipogi skirtumo įvardijamas, skirtumo mąstymas *kaip* skirtumo, nereiškia jo struktūros nuolatinio kartojimo. Prancūziškąją mąstymo tradiciją laikydamas išsisėmusia (Vattimo knyga parašyta 1980 metais !!!), Vattimo nurodo, jog tai nereiškia ir ontologinio skirtumo nuosmukio. Jo atgaivinimo galimybę italų mąstytojas numato bendrojoje

---

<sup>71</sup> Vattimo teigia, kad Derrida paskaita 1968 apie skirtumą tada skambėjo kaip skirtumo filosofijos manifestas, o dabar veikia atrodo kaip epitafija.

<sup>72</sup> Vattimo čia nurodo į Nietzsche'ės teksto *Štai taip Zaratustra kalbėjo* ištrauką, kurioje pasakojama apie iš piemens burnos kyšančią gyvatę, kurios niekaip nėję ištraukti (Nyčė (Nietzsche) 1991: 152-157). Čia Zaratustra pasakoja:

„ Ir k a s gi tas piemuos, kuriam tada į gerklę įlindusi gyvatė buvo? Ir k a s gi tas žmogus, kam visa, kas sunkiausia, ir visa, kas juodžiausia, įlįs į gerklę?

- Ir tas piemuos dantis sukando, kaip mano šauksmas liepė. Gerai jį dantis suleido! Išspjovęs kuo toliau gyvatės galvą, pašoko jis iškart ant kojų.

Bet jau nebe piemuos ir ne žmogus taip pat, - o pasikeitėlis bei nušviestasis stovėjo prieš mane ir j u o k ė s! Dar žemėj joks žmogus taip nekvatavo, kaip juokės ir kvatojo š i t a s!“ (Nyčė (Nietzsche) 1991: 156).

komunikacijos, informacinėje teorijoje, kultūros pagrindų analizėje etc. – analogiškai hermeneutikai, pasitarnaujančiai genetikos, biologijos, etologijos mokslams (Vattimo 1993: 155-156). Vattimo išvados, tiesą sakant, kiek netikėtos ir ganėtinai nemažai praplečiančios ontologinio skirtumo interpretacijos galimybes. Nemanome, kad Vattimo teismus, teigdamas, jog skirtumo problema išsisėmė – priešingai, šiandien galime stebėti vis „besidauginančius“ skirtumus įvairiose srityse. Tačiau jo pastaba apie ontologinio skirtumo tęstinumo ir aktualumo galimybę yra įdomi ir verta dėmesio mūsų tiriamos problematikos kontekste. Čia nesiimsime svarstyti, kaip ir ar išties ontologinio skirtumo pratęsimas ir išpildymas yra įmanomas Vattimo pasiūlyta kryptimi. Pritariame, jog Derrida, Deleuze'o (o taip pat Irigary, Foucault'o, Lyotardo) pateikiamose skirtumo sampratose iš dalies nutolstama nuo ankstyvajame Heideggerio filosofijos etape plėtoto ontologinio skirtumo. Esminiu momentu, sekant Vattimo, laikome tai, kad šių mąstytojų filosofijose pabrėžiamas skirtumo struktūros kartojimas, jo simuliakrinis pobūdis, tačiau nebesvarstomas skirties ir būties santykis. Skirtis laikoma pirmine tapatybės atžvilgiu, taip drauge laikantis nuostatos, jog jau esama anapus ontologijos, anapus būties mąstymo, anapus metafizikos. Išgali įvairūs *post-* (postmodernizmas, postmetafizika, postfilosofija ir pan.). Galima įtarti, kad toks perėjimas pernelyg staigus ir pakankamai neapmąstytas.

Mūsų manymu, savotišką ontologinio skirtumo alternatyvą ir pratęsimo galimybę, čia nenumatytą Vattimo, galima aptikti Levino filosofijoje. Iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti, kad Levino pasiūlytas skirties variantas yra ontologinio skirtumo apvertimas, jo dėmenų sukeitimas vietomis. Tai nereiškia ontologinio skirtumo atkartojimo ar jo išreiškimo kitomis formomis. Tačiau Levino filosofijoje ontologinis skirtumas neapeinamas, veikia „dirbama“ jo viduje, siekiant ontologinį skirtumą įveikti iš vidaus: jį apverčiant, paslenkant jo skirties vietą, einant anapus jo ir pateikiant radikalią alternatyvą šiam skirtumui. Būties ir esinio skirtumas, kaip struktūruojantis tikrovę ir mąstymą, pakeičiamas etiniu skirtumu. Drauge, taip padarius tam tikrą lankstą, patyrus „heidegerišką transformaciją“ ir tuo pat metu išsivadavus iš heidegeriško kriticizmo, sugrįžtama prie transcendencijos ir metafizikos.

Levino ir Heideggerio filosofijos sąsajos plačiai aptartos daugelio kritikų tiek Lietuvoje, tiek užsienyje. Vieni Leviną laiko Heideggerio filosofijos pasekėju, išplėtojusiu jo filosofijos idėjas, vadina jį heidegeristu. Kiti gi teigia, jog pagrindinis

Levino veikalas *Totalybė ir begalybė* yra vienas išsamiausių atsakų Heideggerio filosofijai. Norime pabrėžti, kad nelaikome Levino tik Heideggerio filosofijos interpretatoriumi, kaip ir nelaikome Heideggerio tik metafizikos interpretatoriumi. Mūsų tikslas nėra tik pateikti levinišką Heideggerio filosofijos interpretaciją ar išsamiau gilintis į Heideggerio – Levino filosofijos santykį. Šis santykis yra svarbus tiek, kiek galima atsekti pačios skirtumo problemos pokytį. Daugeliu atveju Heideggeris ir jo pamatyta metafizika Levinui tampa savo filosofijos kūrimo inspiracijos tašku. Vienu iš esminių momentų yra ontologinis skirtumas.

Levinas, kaip ir Heideggeris, yra priskiriamas prie Vakarų filosofinės tradicijos kritikų. Kaip jau minėta anksčiau, Heideggerio pagrindinis priekaištas metafizikai, kad ji užmiršusi pagrindinį – būties – klausimą ir pasinėrusi į svarstymą apie esinius. Kitaip tariant, užmiršusi ontologinį skirtumą. Būties ir esinio skirtumo mąstymas Heideggerio filosofijoje veda ir prie paties skirtumo kaip mąstymo principo įtvirtinimo. Levino filosofijos išeities taškas artimas heidegeriškajam. Dar daugiau – iš dalies kyla Heideggerio svarstomos problematikos kontekste. Jau savo ankstyvajame tekste *Apie pabėgimą* Levinas atnaujina, kaip pats teigia „antikinę būties kaip būties problemą“ (Levinas 2003b: 56). Galima sakyti, kad čia Levinas, sekdamas Heideggeriu, grįžta prie būties klausimo, drauge įimdamas ir tai, kas Heideggerio jau atrasta. Interviu su Richardu Kearney'umi Levinas mini, kad jam Heideggerio filosofija sukėlė šoką ir kad „šiandien niekas negali rimtai filosofuoti nekirsdamas Heideggerio kelio vienu ar kitu būdu<sup>73</sup>“ (Levinas ir kt. 1986: 15). Diskusija su Heideggerio filosofija išlieka visoje Levino kūryboje. Ne kartą nurodydamas, kad daugiausiai jo dėmesys krypsta būtent į *Būtį ir laiką*, o ne į vėlesnius<sup>74</sup>, kūrinius, Levinas tiesioginę polemiką su Heideggeriu veda ankstyvuosiuose savo darbuose – būtent knygose *Nuo egzistencijos prie egzistuojančio, Laikas ir Kitas*. Taip pat ir tuo laikotarpiu rašytose esė – nors, tarkim, esė *Apie pabėgimą* Heideggeris neminimas tačiau neabejotinai omenyje turima jo filosofija.

---

<sup>73</sup> Verta prisiminti, kad Levinas buvo ne tik pirmasis Prancūziją supažindinęs su Husserlio fenomenologija (Levino disertacija skirta Husserlio intencionalumo teorijos analizei), tačiau praėjus tik penkiems metams po *Būties ir laiko* pasirodymo, paskelbė tekstą, skirtą ir Heideggeriui – *Martinus Heideggeris ir ontologija (Martin Heidegger et l'ontologie, 1932)* (Levinas 1996c). Taip pat Levinas ne kartą pastebi, jog Heideggerio *Būtis ir laikas* yra viena gražiausių knygų filosofijos istorijoje. „Tai viena gražiausių knygų filosofijos istorijoje – sakau tai po daugelio metų apmąstymų. Viena gražiausių, šalia keturių ar penkių kitų...“ (Lévinas 1994: 29).

<sup>74</sup> Vėlesnei Heideggerio kūrybai Levinas skyrė mažiau dėmesio. *Totalybėje ir begalybėje* vėlyvąją Heideggerio filosofiją įvardija „susigėdusiu materializmu [„*matérialisme honteux*“] (Lévinas 2006: 333), (Levinas 2007: 299), „pagoniškom“ „nuotaikom““ (Lévinas 2006: 38), (Levinas 2007: 47). T. p. žr. esė *Heideggeris, Gagarinas ir mes* (Levinas 1990: 231-234).

Reikia pastebėti, kad Levinas Heideggerio filosofijoje regi visos Vakarų filosofinės tradicijos atbaigimą ir išsipildymą. Filosofinė tradicija dažniausiai kritikuojama kaip heidegeriška ontologija. Čia galėtume įžvelgti tam tikrą panašumą paties Heideggerio kritikai metafizikos atžvilgiu – Heideggeris pasirenka charakteringiausius šios tradicijos aspektus ir metafizikos istoriją perskaitydamas kiek selektyviai. Levinas kai kurių tyrinėtojų kritikuojamas kaip „nesupratęs būties klausimo“, „susikūręs heidegerišką fantazmą“ (Lilly 2008). Francois'as Raffoulas straipsnyje *Būtis ir Kitas: etika ir ontologija Levino ir Heideggerio [filosofijoje]*, užklaudamas Levino kritikos legitimumą heidegeriškos ontologijos atžvilgiu atkreipia dėmesį būtent į tai, kad Levinas Heideggerį pasirenka kaip labiausiai charakterizuojantį Vakarų ontologiją – būties mąstymas yra totalybės mąstymas, nes esinys yra pajungiamas būčiai. Tačiau Raffoulas nurodo, kad Levinas klysta taip elgdamasis, nes nėra tokio dalyko kaip Heideggerio ontologija (Raffoul 2005: 144). Ontologija yra esinių mokslas, o Heideggeris mąsto būties tiesos prasmę. Būtis, teigia Raffoulas, yra esinio Kitas. Tyrinėjo teigimu, Levinas tik apverčia tradicinį mąstymą būtį priešpastatydamas Kitam ir galiausiai lieka egologiniu mąstytoju (Raffoul 2005: 150). Mes gi bandysime parodyti, kad Levinas ne tiek supriešina būtį ir kitą, ir ne atmeta tradiciją, bet ieško jos gilesnės dimensijos.

Levinas iš dalies perima ir heidegerišką pačios filosofijos sampratą, pagal kurią viena problema suvokiama kaip filosofijos problema *par excellence*, būtent būtis *qua* būtis (Rolland 2003b: 7). Drauge su Heideggeriu pripažįstant būties klausimo pirmumą, perimamas nereprezentacinis būties mąstymas, ir, kas mums svarbu, taip pat ir ontologinio skirtumo samprata. Heideggerio filosofijoje, kaip ne kartą pažymi pats Levinas, jam svarbiausi du dalykai. Būtent – skirtumas tarp būties ir esinių bei būties veiksmožodiškumas<sup>75</sup>. Knygoje *Laikas ir Kitas* Levinas teigia, jog būtent Heideggerio ontologinis skirtumas jam yra pats svarbiausias momentas *Būtyje ir laike* (Levinas 2005b: 44-45). Ontologinį skirtumą, kaip pastebi tyrinėtojas De Boeras, Levinas laiko „kertiniu Heideggerio filosofijos akmeniu ir savo paties filosofijos išėjties tašku“ (De Boer 1997: 116), o Rollandas komentaruose, skirtuose tekstui *Apie pabėgimą*, pastebi, kad dar daugiau – „virtuliai visos Levino knygos prasideda

---

<sup>75</sup> Rollandas pažymi, kad Levinas iš Heideggerio perima tris momentus: 1) būtį mąsto turėdamas omeny ontologinį skirtumą; 2) perima būties veiksmožodiškumą; 3) tai, kad būtis, atsiskleidžianti kaip štai-būtis, nėra teorinės kontempliacijos objektas žr. (Rolland 2003b: 7-8). „Neįprasčiausias dalykas, kurį įveda Heideggeris, yra naujas veiksmožodžio „būti“ skambėjimas: konkrečiai, jo veiksmožodinis skambėjimas. Būti: ne tai, kas yra, bet veiksmožodis, būties „aktas““ (Levinas 1993: 138).

prisimenant ontologinį skirtumą įvairiomis jo formomis<sup>76</sup> (Rolland 2003a: 99). Tačiau nors heidegerišką būties ir esinio skirtumo išvalgą bei būties veiksmožodiškumo sampratą Levinas įima į savo filosofiją, jų neatkartoja. Levino pastanga čia yra analogiška heidegeriškajai ir ta prasme, kad jis, kaip ir Heideggeris, siekia „apmąstytuose dalykuose aptiki dar neapmąstytus“. Drauge tai reiškia ir nutolinimą nuo Heideggerio filosofijos. Tačiau šį atsitraukimą nereikia suprasti ir kaip grįžimą į ikiheidegerinę filosofiją (Levinas 2001b: 19). Levinas kartu su Heideggeriu klausia apie būtį, tačiau tuo pat metu ir priešingai jam, nes Heideggeriui būtis – galutinis rūpestis (Levinas 2003b: 56), o Levinui būties klausimas veikiau yra tik atspirtis tolimesniems ieškojimams. Būties problema nors ir paliečiama Levino filosofijoje, tačiau netampa svarbiu interesu ir tai nėra heidegeriškos fundamentinės ontologijos plėtojimas, o posūkis nuo jos. Pasinaudojant Levino (ir kai kurių kritikų ištarne) galima sakyti, kad mąstytojas čia siekia ištrukti iš „heidegeriškos filosofijos klimato“. Taip pat, kaip matysime toliau, tai reiškia ir ontologinio skirtumo įveiką.

Laikantis nuomonės, kad skirties mąstymas yra tiek Heideggerio, tiek Levino filosofijos vienas iš esminių bruožų, galima teigti, kad skirties problematika yra tai, kas jungia abu šiuos mąstytojus, abu juos galima vadinti „skirties mąstytojais“. Tačiau Levino atliekamas judesys yra toks radikalus, kad drauge tai šiuos mąstytojus nubloškia į priešingas puses ir būtent skirties problematiką galima pamatyti, kaip labiausiai juos ir atskiriančią<sup>77</sup>.

#### 4. NUO SKIRTUMO PRIE ATSKYRIMO

Levino filosofija krypsta link visiškos kitybės, išorybės patirties. Tai jau implikuota ankstyvuosiuose Levino tekstuose, o palaipsniui vis pagilinama, atskleidžiant radikalesnius kitybės aspektus. Pastanga nurodyti į visišką išorybę, drauge susiduria su būtinybe permąstyti ir heidegerišką ontologinį būties ir esinio skirtumą.

Jau ankstyvuosiuose Levino veikaluose galime pastebėti pastangą išsivaduoti iš ontologinio skirtumo mąstymo. Išlikdamas dėmesingas Heideggerio išskleistam skirtumui, Levinas teigia, jog *Būties ir laiko* autorius būtį ir esinį skyrė nepakankamai, kitaip tariant, juos neatskyrė iki galo. Kaip jau minėjome, ontologinis skirtumas

<sup>76</sup> Žr. (Levinas 2001b: 15-17), (Levinas 2007: 42-43).

<sup>77</sup> Apie tai t. p. žr. (De Boer 1997).



Heideggeriui - ne tik tai, kad būtis ir esinys skiriasi, bet ir tai, kad skirdamiesi jie yra kartu. Heideggeris nuolat kartoja, kad būtis galima tik kaip esinių būtis ir pabrėžia būties ir esinių savitarpio priklausomybę. *Būtyje ir laike*, būtį interpretuodamas kaip štai-būties suprantamą būtį (ir esančią tik per šį supratimą), Heideggeris išlaiko būties ir esinio sąsają, kuri Levinui atrodo įtartina. Per štai-būties supratimą, per štai-būties santykį su būtimi apskritai, Heideggeriui tampa įmanomas ir skirtumas tarp būties ir esinių supratimas. Tai nereiškia, kad žmogus kuria, „produkuoja“ būtį. Kaip pats Heideggeris *Apie humanizmą* rašo: „Tik kol yra čia-būtis, yra ir būtis? Žinoma. <...> Tai reiškia: tik kol vyksta būties prošvaistė, būtis atsiduoda žmogui. Tačiau tai, kad vyksta tas „čia“, prošvaistė, kaip pačios būties tiesa, yra pačios būties dovana“ (Heideggeris [Heidegger] 1989: 240). Čia svarbūs du momentai. Pirma, nepaisant Heideggerio pastangos būtį apvalyti nuo bet kokio „esiniškumo“ priemaišų, galima pastenbėti savotišką būties priklausomybę nuo esinių. Dėl to kyla ir klausimai, kuriuos jau aptarėme anksčiau - ar yra būtis, jei nėra ją suprantančio esinio? Ar būtų būtis, jei visi esiniai išnyktų? Ar ontologinis skirtumas yra realiai, ar tik mąstymo priedas? Antra, nors būtis galima tik per supratimą (kas, atrodytų, liudytų esinio pirmumą), Heideggeris neabejotinai teigia būties pirmumą prieš esinius. Vėliau, kaip minėjome, Heideggeris kalba ne tiek apie būties supratimą, kiek apie būties *bylojimą*, atvertį, tačiau ši būties - esinių sąsaja, nors ir pakitusi, išlieka. Esinys (tarkim, meno kūrinys) tampa būties reiškimosi vieta, būtis savaime pasirodyti negali.

Būties pirmumo užklauskimas svarbus visoje Levino filosofijoje. Jo manymu, teigti būties pirmumą prieš esinius drauge reiškia ir apspręsti filosofijos esmę - esinių subordinuoti būčiai, egzistuojantįjį - egzistuojančiojo būčiai. Šia linkme Levinas mato orientuojantis visą Vakarų filosofijos istoriją (Levinas 2007: 45). Vėlesniuose Levino tekstuose išryškės šios kritikos prasmė - tai reiškia etikos subordinaciją ontologijai, konkretybės - abstraktybei. Šie du momentai - būties ir esinių buvimas kartu ir būties pirmumo teigimas - tampa Levino kritikos objektu, o drauge ir jo paties filosofijos savotišku išeities tašku.

Būties ir esinių *buvimo kartu* kritika išskleidžiama ankstyvuosiuose Levino veikaluose *Apie pabėgimą, Nuo egzistencijos prie egzistuojančio, Laikas ir Kitas*. Išvalga, kad būtis galima tik kaip esinių būtis, Levino manymu, nurodo tik į perskyrą

[*distinction*] tarp būties ir esinio, o ne į jų atskyrimą [*séparation*]<sup>78</sup> (Levinas 2000b: 24), (Levinas 2005b: 44). Kitaip tariant, Levinas išvelgia ontologinio skirtumo nepakankamumą ir siekia radikalizuoti heidegerišką skirtumą. Heideggerio atveju turime skirtumą, nors abu skirtumo dėmenys išlaiko savitarpio priklausomybę, tuo tarpu Levinas nurodo į visišką būties ir esinio atskyrimą<sup>79</sup>. Heideggerio išskleistoje būties ir esinio savotiškoje priklausomybėje Levinas išvelgia, jog taip supras tas ontologinis skirtumas numano bendrą būties ir esinio pagrindą. Pamatoma, kad iš to seka esinių pajungimas būties logikai. Šiuo atžvilgiu Levino kritika Heideggerio atžvilgiu analogiška paties Heideggerio kritikai Vakarų filosofijos atžvilgiu – nepakankamas būties skyrimas nuo esinių.

#### 4.1. EGZISTENCIJOS IR EGZISTUOJANČIO SKIRTIS

Heideggerio ontologinio skirtumo mąstymas išryškino sunkumą mąstyti būtų ne esinio terminais, o taip pat atvėrė galimybę ne metafizinei būties sampratai. Tuo tarpu Levino filosofijoje išsakoma intencija visiškai atskirti būtų ir esinius, egzistenciją ir egzistuojantįjį, išveda į kitą plotmę.

Siekdamas išryškinti atotrūkį nuo Vakarų filosofinės tradicijos, Levinas esinius įvardija egzistuojančiais [*l'existant*], o būtų – egzistencija<sup>80</sup> [*l'existence*]. Tačiau čia pasikeičia ne tik terminai – perinterpretuojami abu skirties dėmenys ir pati skirtis įgyja kitokią prasmę. Levino pirmasis žingsnis ontologinio skirtumo įveikos link, kaip ir Heideggerio, yra susiejamas su būties permąstymu. Išvelgdamas ontologinio skirtumo nepakankamumą, jo neišbaigtumą, Levinas numato visiškai atskirtos, būties be esinių, galimybę. Egzistencijos be egzistuojančio samprata pristatoma Levino ankstyvajame veikle *Nuo egzistencijos prie egzistuojančio*, o taip pat ir vėliau paskaitų pagrindu parengtoje knygoje *Laikas ir Kitas*. Tekste *Apie pabėgimą*, parašytame dar 1935 metais, *il y a* terminas nevertojamas, bet sutinkant su Rollandu

---

<sup>78</sup> *Separation* samprata iš dalies gali būti įtakota Franzo Rosenzweigo, kurio knygoje *Atpirkimo žvaigždė* plėtojama radikali žmogiškojo subjekto atskirtis. Žr. (Cohen 1987: 45n9).

<sup>79</sup> Taip savo monografijoje *Nihilizmas ir Vakarų filosofija* konstatuoja ir Šerpytytė, nurodydama, kad, Levino teigimu, Heideggeris „daro distinkciją, perskyrą, bet ne atskyrimą“ (Šerpytytė 2007b: 300).

<sup>80</sup> Šių terminų vartojimo ištakas galėtume atsekti nuo Descartes'o. Kaip žinia, jis akcentavo sąmonės, egzistencijos svarbą, nors ir kita prasme nei Levinas T. p. žr. (Levinas 2005b: 24), (Rolland 2003b: 98). Egzistencijos, egzistuojančio terminų vartojimas gali įvesti ir kitą painiavą – tapatinimą su egzistencializmu. Egzistencialistui Leviną galima vadinti tik su išlygomis, nors sutinkame, kad ankstyvoji filosofija, o ypačiai jo nuotaikų analizė (nemigos, šleikštulio ir kt.), iš dalies ir pabėgimo samprata, kaip nurodo Bernasconis (Bernasconi 1999), jį priartina prie egzistencializmo.

galima teigti, kad šiame darbe būtis maštoma kaip *il y a*, nors taip ir nevadinama<sup>81</sup> (Rolland 2003b: 33). Čia egzistencija be egzistuojančiojo įvardijama kaip *il y a*<sup>82</sup> – *tai yra*. Kaip straipsnyje *Skirtumo kūnas* nurodo Didieras Franckas, toks termino pasirinkimas Levinui parankus dėl trijų priežasčių: 1) tai idioma, nusakanti būtį, jos neįvardinant; 2) prancūzų kalboje *il y a* gali veikti kaip prielinksnis – tai paranku nusakant egzistuojančiojo padėtį egzistencijoje; 3) būties nusakymas kaip *il y a* išryškina jos beasmeniškumą, anonimiškumą, neutralumą (Franck 2000: 14).

Kalbėdamas apie *il y a*, Levinas tai aiškina kaip gryną egzistenciją, tokią buvimo faktą, kuris liktų ir po įsivaizduojamo visa ko sunaikinimo. Tai buvimas be jokių esinių jame, kitaip tariant, grynos būties patyrimas (Levinas 2003b: 66-67). Todėl ar lieka egzistencija išnykus paskutiniam egzistuojančiajam, Levinui klausimas nekyla. *Il y a* esti iki pasirodant atskiriems egzistuojantiems, tačiau kaip teigia Johnas Llewelynas, tai yra pseudo esatis, nes ji neturi pradžios (Llewelyn 1995: 48). Egzistuojančiojo dalyvavimas egzistencijoje yra visiškas jo išnykimas, čia dar neįgytas arba jau prarastas individualumas. Galima teigti, kad Heideggerio pasiūlyta būtis kaip veiksmožodžio interpretacija čia išgryninama iki tokios tėkmės, kurioje išnyksta visi esiniai ir visi skirtumai. Paties Levino teigimu, filosofijos istorijoje artimiausia *il y a* sampratai būtų Herakleito tėkmės samprata. Tačiau turint omenyje ne tai, kad du kartus į tą pačią upę neįmanoma įbristi, o Kratilo versija, t. y., kad neįmanoma įbristi ir vieną kartą (Levinas 2005b: 49). Levino *il y a* samprata nurodo ne į metafizinį „anapus“, o į patirtį, užgriūvančią būseną, kurioje egzistuojantysis praranda savo individualumą ir subjektyvumą.

---

<sup>81</sup> „Žodžio būtis reikšmė, suformuluota šiame „jaunatviškame“ Levino tekste, išlieka nepakitusi ir pačiuose brandžiausiuose jo darbuose“ (Rolland 2003b: 5, 27)

<sup>82</sup> *Il y a* pirmą kartą paminėtas 1946 metais tekste tokiu pačiu pavadinimu (Levinas 1946). Vėliau šis tekstas dalimis buvo publikuotas kaip knygos *Nuo egzistencijos prie egzistuojančiojo įvado* pradžia ir tos pačios knygos 3 skyriaus 2 dalis (*Egzistencija be egzistuojančiojo*) (Levinas 2001b: 3). Nors *il y a* daugiausiai minimas ankstyvuosiuose Levino kūriniuose, tačiau išlieka svarbus visoje Levino kūryboje. Paties Levino teigimu, jis nustojęs vartoti *il y a* po to, kai suradęs kaip iš jo išsilaisvinti. „Tačiau „tai yra“ ir be-prasmybės šešelis man vis dar atrodo būtinas kaip tikras nesuinteresuotumo [*dés-intér-essement*] išmėginimas“ (Lévinas 1994: 47). Kai kurie kritikai teigia, kad *Totalybėje ir begalybėje il y a* pasirodo kaip „gaivališkumas“ („pirmąpradė terpė“) [*elemental*] (Levinas 2005b: 46n15) arba kaip gaivališkumo riba (Wyschogrod 1989: 181). Anot Wyschogrod, buvimas gaivališkume patiriamas kaip malonumas, gyvenimo meilė. Tai jau ne aklas buvojimas *il y a*, bet pusiaukelė iki pažinimo. Levinas teigia, kad „*L'élément se prolonge dans l'il y a*“ (Lévinas 2006: 149), (Levinas 2007: 142). T. p. Levinas gan dažnai *élément* vartoja kalbėdamas apie mėgavimąsi. *Kitaip nei būtis arba anapus esmės* (Levinas 2008), *Sunki laisvė* (Levinas 1990), *Tikriniai vardai* (Levinas 1996d) Levinas grįžta prie *il y a* vartojimo. Žr. t. p. (Hirst 2007).

Pasitelkdamas tam tikrų būsenų ir savijautų modusus – nemigos, taip pat – lyja, šilta, tamsu Levinas aiškina *il y a*, grynos egzistencijos, būvį<sup>83</sup>. Ši grynoji būtis, gryna egzistencija, yra beasmenė, anonimiška ir drauge brutali, slegianti atmosfera. Joje išnykę visi orientyrai, individualumas, išplaukę visos ribos<sup>84</sup>. Tam, kad būtų *il y a* nereikia jokių esinių – nei pasirodymo per juos, nei supratimo. Drauge – tai sąmonės nebuvimas ir negalėjimas pabėgti nuo *il y a* anonimiškumo ir beprasmiškumo.

Levino būties kaip *il y a* samprata nurodo į „išorinę“, už sąmonės ribų esančią būtį. Tai drauge reiškia, kad egzistencija yra iki mūsų ir be mūsų. Mes, kaip nurodo Levinas, netampame egzistencijos „šeimininkais“ (Levinas 2005b: 45). Levinui čia atsiveria galimybė mąstyti būtį be ribų, kai tuo tarpu Heideggeriui būtis yra baigtinė, pasirodanti per esinius ir ribojama esinių. Heideggeriui tokia „anapusinė“ būties samprata yra neįmanoma. „Aš nemanau, – teigia Levinas, – kad Heideggeris numato egzistenciją be egzistuojančio, <...> jam tai būtų absurdas“ (Levinas 2000b: 24), (Levinas 2005b: 45). Tačiau nors Heideggeris ir nesvarsto būties be esinių galimybės<sup>85</sup>, galima įtarti, kad heidegeriška *Geworfenheit* (įmesties, nublokšties<sup>86</sup>) interpretacija Levinui atveria galimybę kalbėti apie būtį iki būties supratimo, būtį iki ir be esinių. Heideggerio *Geworfenheit* – štai-būties įmestis į pasaulį, nežinant nei iš kur, nei kokiam tikslui. Robertas Manningas, nurodo, kad *il y a* yra „loginė išvada, sekanti iš Heideggerio *Geworfenheit* sampratos“ (Manning 1993: 54). De Boeras taip pat tvirtina, kad Heideggerio *Geworfenheit* gali būti perskaityta kaip nuoroda į būseną, kuri yra analogiška *il y a*. Tyrinėtojas savo analizėje pastebi, kad tam tikri Heideggerio teiginiai leidžia daryti prielaidą, jog ir Heideggeris numano būtį, esančią anapus fenomenologinio patyrimo (De Boer 1997: 118-119). Būtis yra tik supratime, tačiau įmestis yra iki supratimo. Kyla klausimas, apie kokią įmestį, įmestį *į kur* Heideggeris kalba, jei būtis yra tik per esinius, o esiniai „įmetami“ dar prieš tai? Būtent tai pamatoma kaip artima Levino beasmenės būties sampratai. Štai-būties

---

<sup>83</sup> Žr. (Levinas 2001b: 52-53), (Lévinas 1994: 43), (Lévinas 1994: 41-44), (Levinas 2001a: 168-169).

<sup>84</sup> Prie tokios atmosferos patyrimo galbūt kažkiek galėtų priartinti klajojimas rūke – toks, į kokį panaša ežiukas rūke (Jurijaus Noršteino animacinio filmuko *Ežiukas rūke* (*Ёжик в тумане*, 1982) arba Michelangelo Antonioni filmo *Moters atpažinimas* (*Identification of a Woman*, 1982) herojai Niccolo su Mavi. Vykdami į užmiestį jie pasiklysta, negana to, juos gaubia tirštas neperregimas rūkas, nuėję į priešingas puses jie galutinai pasimeta.

<sup>85</sup> Kaip atkreipėme dėmesį pirmojoje disertacijos dalyje, kai kurie kritikai nurodo, kad 1935-1943 metų Heideggeris laikėsi nuomonės, jog „įmanoma, ar net būtina mąstyti būtį be esinių“ (Kockelmans 1984: 81-82). Pastebima, kad *Kas yra metafizika*, 1943 metais rašytame epilogė Heideggeris rašo, jog būtis pasirodo be esinių, tuo tarpu esiniai be būties negalimi. Vėliau šį sakinį pataiso.

<sup>86</sup> Šliogerio vertimas.

įmestis į pasaulį mus kreipia būties, kuri yra iki mūsų, numanymui, būties, kuri yra be esinių. Šią įmesti galima pamatyti kaip keliančią siaubą ir Heideggeriui atverčiančią nebūties galimybę, o drauge verčiančią prisiimti atsakomybę už savo egzistenciją. Heideggeriui štai-būtis yra išprausta į šį dvigubą nežinojimą. Pristatydamas *il y a* Levinas susitelkia būtent į šią būseną iki esinio (egzistuojančio). Jo filosofijoje egzistencija be egzistuojančiojo, būtis kaip *il y a*, yra *iki, prieš* iš jos išnyrančio ar į ją įmesto egzistuojančiojo ar esinio. Ši beasmenė būtis tampa iššūkiu ir užduotimi iš šios būklės išsivaduoti – priešingai Heideggeriui, kuriam būtis tampa tuo, kieno atvertyje jauku buvoti. Jei Heideggeris kalba apie buvimo pasaulyje jaukumą, Levino teigimu, *Geworfenheit*, savęs aptikimas kaip *įmesto į pasaulį*, yra apleidimas. Heideggeris teigia, kad būti pasaulyje, vadinasi, rūpintis, būti susirūpinusiu, tai įsitvirtinimas pasaulyje. Tuo tarpu Levinas šį Heideggerio rūpestį įvardija egzistencijos užgriozdinimu. Skirtumas nuo heidegeriškos įmesties išryškėja ir kitoje plotmėje – Levinui *il y a* yra ne tik beprasmiškumo patirtis, bet ir laiko bei skirtumų nebuvimas. Tuo tarpu Heideggeriui buvimas pasaulyje yra susietas su ekstatišku buvimu laike. Kaip nurodo De Boeras, jau šioje Levino interpretacijoje susiduriama tiek su kitokia ontologija, tiek su kitokia fenomenologija<sup>87</sup> (De Boer 1997: 120).

Pabrėždamas perskyrą tarp to, kas egzistuoja ir pačios egzistencijos, tarp esinių ir jų egzistencijos įvykio, Levinas nurodo, kad santykis tarp esinių ir būties nesusieja dviejų nepriklausomų terminų. Taip atpalaiduodamas būties ir esinių ryšį, numatydamas egzistenciją be egzistuojančiojo, Levinas iš naujo iškelia transcendencijos klausimą. Egzistencija, kaip tvirtina Edith Wyschogrod, yra transcendencijos nebuvimas, nes nėra jokios angos, jokio plyšio, pro kurį ji galėtų prasiskverbti ir palikti savo pėdsaką (Wyschogrod 1989: 178). Tai tyrinėtoja įvardija „ontologine ‚juodąja skylė‘“, *pleroma*<sup>88</sup>, išryškindama beasmenių jėgų veikimo lauką ar beasmenį „galios lauką“<sup>89</sup>. Šis Wyshogrod paryškintas *il y a* aspektas leidžia griežčiau nubrėžti perskyrą su heidegeriškuoju *es gibt*, kuris iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti sinonimiškas *il y a*. *Es gibt* Heideggeris plėtoja *Būtyje ir laike*, taip pat mini

---

<sup>87</sup> Lietuvoje Levino ir fenomenologijos santykį nagrinėja Jonkus, Keršytė, Bacevičiūtė, Sodeika. Nuorodų yra ir kitų autorių darbuose. Keršytė Levino poziciją įvardija kaip anti-fenomenologiją (Keršytė 1999: 76). Jonkus tai laiko fenomenologijos praplėtimu, o Bacevičiūtė, Sverdiolas įvardija kaip postfenomenologiją.

<sup>88</sup> *pleroma* (gr. πλήρωμα) – gnostikų vartota sąvoka, nurodanti į Dieviškosios būties pilnatvę. Iš pleromos emanuoja eonai.

<sup>89</sup> Plg. Kantas, Hegelis, Nietzsche.

ir tekste *Apie humanizmą*. *Es gibt* iš vokiečių kalbos į prancūzų verčiama kaip *il y a*. Lietuviškai paprastai pastarąjį verčiame kaip „tai yra“<sup>90</sup>, o *es gibt* – tiesiog kaip „yra“<sup>91</sup>. Heideggeris *Apie humanizmą* būtent į tai atkreipia dėmesį: „*Il y a* „tai duoda“ išreiškia netiksliai. Juk šitas „tai“, kuris „duoda“, yra pati būtis. O šitas „duoda“ įvardija duodantįjį, t. y. savo tiesą puoselėjančią būties esmę“<sup>92</sup> (Heidegger 1949a: 22), (Heideggeris [Heidegger] 1989: 138-139). *Es gibt* išryškėja būties dosnumas, kuris leviniškai *il y a* sampratai yra svetimas. Levinui tai „chaotiškas murmesys“, beasmėniškumas, beprasmybė, „siaubingas *tai yra* neutralumas“ (Levinas 1990: 292). Ši anoniminės egzistencijos analizė vėliau Levinui bus svarbi apibūdinant visišką neatsakingumo būklę ir pirminį prievartos pasireiškimą.

Mums svarbu tai, kad heidegeriškajame *es gibt* galime išskaityti ontologinio skirtumo veikimą. Heideggeris nurodo, jog kai sakoma, jog „tai yra“, „būtis yra“ mus iškart nukreipia link esinio, todėl reikia vartoti atsargiai. Nurodydamas į būties sampratą *Būtyje ir laike* jis teigia, kad ten apie būtį ir sakoma – „tai duoda“, o ne „tai yra“. „Šitas „tai duoda“ viešpatauja kaip būties likimas“ (Heidegger 1949a: 23), (Heideggeris [Heidegger] 1989: 239). Heideggeriui pats veiksmazodis „yra“ ir *yra* pati būtis. Kitaip tariant, galima išvelgti panašią ambivalenciją kaip ir *on* atveju, kuris gali būti interpretuotas kaip ontologinio skirtumo ištaka. Heideggeris, nurodydamas į skirtumą tarp būties ir esinių, taip išvengia būties metafizinio traktavimo – nenurodoma į jokių esinių. Tuo tarpu Levinas, kalbėdamas apie *il y a* turi omenyje tokią būklę, kurioje nėra jokių skirtumų. *Il y a* visus skirtumus panaikina.

Grynos būties patyrimas drauge atveria būties kaip tokios siaubą (Levinas 2003b: 53, 66), (Levinas 2004: 102), (Levinas 2001b: 56). Taigi čia, kaip ir Heideggerio filosofijoje, susiduriame su baimės, siaubo modusu. Heideggerio filosofijoje per autentišką baimės patirtį atsiveria būties (kaip niekio) patirtis. Baimė kyla dėl savo galimybių ribotumo, būtinybės pasirinkti, dėl baigtinės, apribotos mirties, būties sampratos. Levinas užgriūvančių būties, *il y a*, siaubą įvardija šleiktuliu<sup>93</sup>. Tačiau Levinui siaubas kyla ne dėl būties ribotumo, o dėl pačios būties buvimo fakto,

---

<sup>90</sup> Jonkus tai verčia kaip „tai esa“. Žr. (Jonkus 2009: 99). Taip pat reikia pastebėti, kad Jonkus *il y a* nusako kaip „egzistavimo veiksmą“.

<sup>91</sup> Šliogerio atliktame vertime vartojama „tai duoda“. Tačiau čia pasinaudojama Šerpytės pasiūlytu vertimu, kuriame labiau išryškinamas beasmėniškumas, esinio nebuvimas. Sabolius verčia kaip „duodasi“.

<sup>92</sup> Plg. „Das *il y a* übersetzt das «es gibt» ungenau. Denn das «es», was hier «gibt», ist das Sein selbst. Das «gibt» nennt jedoch das gebende, seine Wahrheit gewährende Wesen des Seins“ (Heidegger 1949a: 22).

<sup>93</sup> Daugiau apie tai žr. (Heideggeris [Heidegger] 1992c), (Rolland 2003b: 14-25).

anonimiškumo, neutralumo, beasmeniškumo. Levino siaubo samprata yra artimesnė Jean-Paul Sartre'o šleikštulio sampratai. Kai Rokantenas paliečia pakrantėje gulintį akmenį, jį užklumpa pasišlykštėjimas pačiu buvimo faktu (Sartre 2002). Ir, priešingai nei Heideggerio baimė kaip *Angst*, siaubas ne parodo ontologinį skirtumą, o jį užslepia, panaikina ir bloškia į grynąją egzistencijos gelmę, būklę be esinių. Siaubas čia yra ankstesnis už ontologinio skirtumo ir skirtumų apskritai patyrimą.

Grynos būties patyrimas per šleikštulį (Levinas 2003b: 67) parodo niekį kaip gryną būties aktą (Rolland 2003b: 23-24), kaip *il y a*. Levinas, skirtingai nei Heideggeris, nenumato Niekio galimybės ir nesvarsto Niekio nei kaip būties duoties būdo, nei kaip galimos alternatyvos. Tai iš dalies sąlygota dviejų dalykų – viena vertus, Niekio galimybės klausimas, pasitraukus iš ontologinių problemų svarstymo, nėra aktualus. Antra vertus, pati Levino pateikiama egzistencijos samprata eliminuoja Niekio patirtį. Užginčydamas Niekio patirtį Levinas teigia, jog tai, ką patiriame yra pačios būties baimė, jos svoris, grynoji esatis, o ne Niekis ar Niekio baimė: „Šis visa ko nebuvimas sugrįžta kaip esatis <...>“ (Levinas 2005b: 46), (Levinas 2001b: 55, 57). Levino teigimu, net jei viskas pasitraukia į nebūtį, „tai kas lieka po tokios įsivaizduojamos visa ko destrukcijos, yra ne kažkas, o faktas, kad *tai yra, il y a*“ (Levinas 2005b: 46). Galima įsivaizduoti, kad visa gali būti pašalinama, tačiau *tai yra*.

Levinas, nurodydamas, kad iš tokios beasmenės būklės reikia išsivaduoti, šią galimybę numato per „egzistencialinius fenomenus“ – nuovargį, tingumą, pastangas (Levinas 2001b). De Boero teigimu, šie trys fenomenai nėra refleksija ar interpretacija, bet „pozicija“, konkretus mūsų gyvenimo aktualizavimas. Būtent per juos patiriamas būties kaip *il y a* svoris. Mūsų egzistencijos ir šio būties svorio ryšys nėra, kaip pabrėžia De Boeras, dviejų esinių santykis (De Boer 1997: 120-121). Tai nemigos, nakties patirtis (Levinas 2001b: 57). Nuovargis, tingumas liečia pačią egzistenciją. Nuovargyje norime pabėgti nuo pačios egzistencijos (Levinas 2001b: 12). Būti pavargus nuo visko – reiškia atsižadėti egzistencijos.

Levinas sutinka su Heideggeriu, kad ontologijos pagrindas yra ne kontempliatyvi teorija, bet esinys pasaulyje, *In der Welt Sein*. Tai Levinui yra ne intelektualinė prieiga, bet sąmonės intencionalumas, fenomenologinis buvimas pasaulyje. Heideggeris nuo fenomenologijos vėliau nutolo, tačiau Levinui ši fenomenologinė prieiga prie pasauliškų reiškinių liko svarbi, nors jis pakoregavo tiek intencionalumo sampratą, tiek Heideggerio fenomenologinius aprašymus.



Levinui svarbu tai, kad Heideggeris savo analizę pradeda nuo kasdienių nuotaikų analizės, kurios ir leidžia suprasti būtį. *Būtyje ir laike* Heideggeriui štai-būtis yra bet kokios ontologijos galimybė (Heidegger 2008b: 31-35), o ontologiškai nuotaikos parodo štai-būties priklausymą pasauliui.

Egzistencijos ir egzistuojančiojo skirtumo radikalizavimas taip pat nurodo ir į pirmąją *kitybę*, sutinkamą Levino filosofijoje. *Il y a* – tai anoniminė *kitybė*. *Il y a* yra kažkas visiškai kito, nėra nieko, kas sietų egzistuojantįjį ir būtį, kas būtų bendra. Čia Levinas dar nekalba apie kito žmogaus *kitybę* ar begalybę, tačiau *il y a* patirtis – visiško kitoniškumo patirtis. Ši būtis [*être*] niekada negali būti iki galo patvirtinta, nes taip galima kalbėti tik apie esinį [*étant*]. Vėliau Levino judesys link *kitybės* radikalės, tapdamas Kito žmogaus *kitybe* ir įgaudamas etinio skirtumo bruožų. Drauge tai yra ir priešinga nei Heideggerio kryptis – jei heidegeriškame skirtumo interpretavime, nepaisant jo paties užmačios, konkretumas vis labiau atsitraukia, Levino, priešingai, ryškėja. Taip pat tai nėra, kaip Hegelio atveju, judėjimas link totalybės ir Absoliuto, o link begalybės ir Kito žmogaus *kitybės*.

*Il y a* nenumatomi jokie skirtumai, ši būklė esti nepaisant ir iki ontologinio skirtumo. Levinas nurodo į visišką atsiskyrimą nuo šios būklės ir būtinybę pereiti į kitą jos „pusę“. De Boero žodžiais tariant, tai yra skirtumo įveikimas „šioje būties pusėje“ (De Boer 1997: 126). Skirtumas steigiasi atsiskiriant nuo šios beasmenės būklės. Čia kol kas nekeliame klausimo, kokia prasme Levinui svarbus šis skirtumas, tačiau norime pabrėžti, kad „atsiskyrimas“ nuo beasmenės būties, Levino įvardintas ankstyvuosiuose veikaluose, liks pastoviu imperatyvu. Taigi galime konstatuoti, kad *il y a* samprata yra pirmasis Levino žingsnis, vedantis ontologinio skirtumo įveikos link. Kaip teigia De Boeras, „judesys nuo egzistencijos prie egzistuojančio yra pirmasis žingsnis kelyje vedančiame nuo ontologijos link metafizikos, arba nuo totalybės link begalybės“ (De Boer 1997: 2-3). Drauge tai yra kelias, vedantis nuo ontologinio skirtumo prie etinio skirtumo, nors ankstyvuosiuose tekstuose tai dar nėra aiškiai išsakyta.

## 4.2. EGZISTENCIJOS IR EGZISTUOJANČIO RYŠYS

Levino *il y a* samprata, nurodydama į būties be esinių galimybę, taip pat leidžia užklausti būties ir esinių skirtumą ir kita prasme. *Nuo egzistencijos prie egzistuojančio* įvade Levinas pastebi, kad sunkumas skirti būtį ir esinius nėra



atsitiktinis. Esinys jau *yra*, jis negali būti izoliuotas nuo būties (Levinas 2001b: 1). Levinas, įkandin Heideggeriui, pastebi sunkumą (ir būtinumą) skirti būtį ir esinius, tačiau jo dėmesys krypsta į tai, kaip nutinka tai, kad būtyje *yra esiniai*. Heideggeris tarytum iš karto aptinka esinius jau esančius ryšyje su būtimi. Tai Heideggeriui yra ir ontologinio skirtumo reikšimosi vieta. Kitaip tariant, Heideggeris skirtumą aptinka jau esantį, jam nėra svarbu kaip, koku būdu šis skirtumas atsiranda. Jis tiesiog yra. Tai lieka Heideggerio filosofijos neapmąstyta prielaida. Levinui nuostabą kelia tai, kad pats šis būties ir esinių *buvimas kartu* Heideggeriui nekelia abejonių.

Levinas siekia išryškinti, kad egzistuojančiojo ir egzistencijos ryšys nėra iš anksto nulemtas, egzistuojantysis ne priklauso pasauliui, o sudaro „kontraktą“ su egzistencija, „egzistencija yra santykis tarp egzistuojančio ir egzistencijos. Tai egzistuojančio iškilimas egzistencijoje“ (Levinas 2001b: 25). Levinas neabejoja, kad esinys susijęs su būtimi, tačiau „grumtynės dėl egzistencijos“ nėra pakankamos (Levinas 2001b: 10). Šis santykis nėra iš anksto duotas ir jo įsteigimas reikalauja pastangos. Kitaip tariant, klausiamo, koku būdu beasmenėje, grynojoje egzistencijoje iškyla esinys, egzistuojantysis, kaip neutralume ir beasmeniškume steigiasi individualumas.

Taigi Levinui, kaip ir Heideggeriui, svarbus esinio (šiuo atveju žmogiškojo esinio) santykis su būtimi, tačiau kitu aspektu – svarbus pats faktas, keliantis nuostabą, kad būtyje yra esiniai. Heideggeris, nors ir svarsto, štai-būties autentiško buvimo sąlygas, brėžia skirtumą tarp štai-būties tipo ir ne štai-būties tipo esinių, aptaria nublokštiems į pasaulį prasmę, tačiau nekeliamas klausimas kaip užmezgamas būties ir esinio ryšys. Toks klausimas Heideggeriui būtų beprasmiškas, kadangi būtis yra tik per esinius, o esiniai – per būtį. Tai sudaro vieną svarbiausių ontologinio skirtumo aspektų. Tuo tarpu Levinas, klausdamas, kaip būtyje, kuri yra ankstesnė už esinius, eina anapus būties – esinių skirtumo. Rūpi ne būties prasmė, bet *kaip* egzistuojantys yra būtyje. Šis *kaip* nurodo ne į ontologines esinio (egzistuojančiojo) buvimo sąlygas, o į buvimo būdą.

Anot Levino, Vakarų filosofija drauge su Heideggeriu, patį *būties buvimo faktą* suvokusi kaip savaime pakankamą ir jo neužklaususi. Priešingai – siekia „geresnės būties“ (Levinas 2003b: 50-51). Turima omenyje metafizikos orientacija į idealios būties paieškas, kurios pradžia galima laikyti Platono filosofiją. Vakarų filosofija ieškojusi harmonijos tarp žmogaus ir pasaulio, mūsų pačių būties tobulumo, o, kaip nurodo Levinas, „žmogaus būklės nepakankamumas niekada nebuvo suvoktas

kitaip nei būties ribotumas, niekada nenumanant, kokia „baigtinės būties“ prasmė“ (Levinas 2003b: 51).

Levinas grįžta prie būties klausimo, tačiau grįžimas yra „iš kitos pusės“ ir keliamas visai kita prasme nei Heideggerio. Kaip pastebi Manningas, „klausdama tą patį klausimą ir turėdama tą patį tikslą kaip ir Heideggerio filosofija, Levino filosofija interpretuos žmogiškąją egzistenciją skirtingai ir kitu būdu nei Heideggeris tai daro *Būtyje ir laike* ir, atitinkamai, pasiūlys aiškiai kitokią būties prasmės interpretaciją“ (Manning 1993: 30). Būties prasmės klausimas Heideggeriui tampa štai-būties būties prasmės klausimu. Ieškodamas naujos filosofijos prasmės jis plėtoja štai-būties faktiškumo analitiką, galimybę užklausti savo būtį etc. Levinui filosofijos prasmė yra rasti kelią link transcendencijos per etiką, rūpi ne tiek atrasti egzistenciją, kiek išsiaiškinti jos prasmę susiduriant su Kitu.

Kita vertus, galima bandyti klausti, kiek ir ar Levinui svarbus būties prasmės klausimas heidegeriška prasme apskritai? Levinas veikiau pasuka nuo būties prasmės prie konkretaus žmogaus būties prasmės. Leviną trikdo, jog visi žmogaus modalumai yra būties modalumai, o visa kas žmogiška [*tout l'humain*], yra suvedama į ontologiją (Levinas 2000a: 58). Heideggeris, kaip matėme, kelia štai-būties prasmės klausimą, tačiau galutinis jo tikslas yra atsakyti į pačios būties prasmės klausimą. Būties klausimo kėlimas, būties prasmė – vyraujančios filosofinės problemos – nėra tai, kas svarbus Levinui. Tačiau pati prasmės paieška, anot Levino, yra tai, kas vienija Atėnus ir Jeruzalę, filosofiją ir Bibliją: „[a]biem atvejais kalbama apie prasmę, apie prasmės pasirodymą: ar tai būtų tai, ką graikai vadino *pagrindu*, ar tai, kas Biblijoje pateikiama kaip santykis su artimu“ (Levinas ir kt. 2007: 123). Levinas įvairiuose tekstuose ir pokalbiuose nurodo, kad „visa žmonija susideda iš Biblijos ir graikų. Visa kita gali būti išvesta: visa kita – visa egzotika – yra šokis“ (Levinas 1991: 18).

### 4.3. EGZISTUOJANČIOJO ATSISKYRIMAS

Santykio su būtimi manifestacija yra jau pats klausimo „kas yra būtis“ iškėlimas: „Jei filosofija yra būties klausinėjimas, ji jau apima būtį. O jei ji yra daugiau nei šis klausimas, tai yra todėl, kad tai leidžia išėjimą anapus klausimo, o ne atsako į jį (Levinas 2001b: 9). Peržengiama ne atsakant į klausimą, kas yra būtis, ne

pasiūlant tam tikrą universalią tiesą ar išgirstant būties balstą, o pabėgiant nuo būties.

Heideggeris lieka prisirišęs prie būties (būties tiesos) klausimo, savo filosofiją įvardindamas fundamentine ontologija. Levinas prie būties klausimo grįžta ne iš nostalgijos, ne siekdamas išvirtinti [*se poser*] būtyje, o parodydamas, kad iš būties reikia išsilaisvinti [*se deposer*] (Lévinas 1994: 47), (Levinas 2003b: 62). Pabėgimo nuo būties siekis yra pristatomas tekste *Apie pabėgimą* bei toliau plėtojamas *Nuo egzistencijos prie egzistuojančiojo, Kito pėdsakas* bei pokalbiuose su *Nemo Etika ir begalybė*. Būtent pabėgimą Levinas mato kaip tai, kas „leidžia atnaujinti antikinę būties kaip būties problemą“ (Levinas 2003b: 56). „Pabėgimas“<sup>94</sup>, kaip fundamentalus būties įvykis, Levino teigimu veda į pačią filosofijos šerdį. Tai išsivadavimas nuo jos anonimiškumo, neutralumo [*neuter*<sup>95</sup>], *atsiskyrimas* nuo būties universalybės. Šis būtinumas pabėgti, Levino teigimu, kyla ne dėl būties stokos, o dėl jos beribiškumo ir anonimiškumo. Taip suprantamą būtį galima tapatinti su blogiu, kuris kyla ne iš būties stokos ir baigtinybės, o iš jos pertekliaus ir beribiškumo: „Būtis yra blogis ne todėl, kad ji baigtinė, o todėl, kad be ribų“ (Levinas 2005b: 51).

Levinas pateikia savotiškos transcendencijos, kaip perėjimo anapus, link kitaip nei būtis, sampratą. Šis pabėgimas, priešingai nei Heideggerio atveju, nėra pabėgimas nuo savo galimybių, nėra tai nei mirtis, nei nebūtis. „Štai-būtis sprunka nuo būties, kuri atsiskleidžia per nuotaikas“ (Heidegger 1977b: 135). Mirštant, žudant – siekis pabėgti nuo būties (Levinas 2001b: 56), tačiau drauge teigiama, kad šis pabėgimas nuo būties neturi nieko bendra su siekiu pabėgti nuo gyvenimo (arba kitaip tariant, savižudybės, kas būtų egzistencialistams rūpinti tema). Kaip nurodoma *Laikas ir Kitas*, net ir savižudybė neleidžia pabėgti nuo būties absurdo (Levinas 2005b: 50-51).

Pabėgimas iš būties be tikslo<sup>96</sup> kai kuriuose Levino tekstuose yra gretinimas su tretimi, tai priešinat graikiškojo mąstymo kaip tapatumo ir grįžimo į Tą Patį tradicijai. Graikiškojo mąstymo tradiciją, kai bet koks atradimas tėra tik iš naujo

---

<sup>94</sup> Pabėgimo sąvoką Levinas, kaip pats teigia, perima iš šiuolaikinės literatūros kritikos (Levinas 2003b: 52) – veikiausiai Becketto, Kafkos.

<sup>95</sup> Žr. (Levinas 2007: 298-99, 304), (Levinas 1987: 51-53).

<sup>96</sup> Keršytė teigia, kad Levino „subjektas nėra koks nors viskam abejingas, be tikslo klajojantis nomadas. Jis turi „savo žemę“, tačiau išskylančią ne praeities modusu, kaip vietovė, į kurią trokštama sugrįžti, o ateities modusu kaip pažadėtoji žemė“ (Keršytė 1999: 68). Keršytė čia atkreipia dėmesį, kad tai yra vienas esminių skirtumų nuo Heideggerio: Heideggeriui žmogiškos galimybės yra ribotos, nes žmogiška būtis yra būtis myriop. Levino atveju, nukreiptumas į ateitį yra begalinis, nes pažado laikas nesutampa su egzistuojančio laiku.

pakartojamas esamas ar buvusysis, Levinas metaforiškai įvardija kaip Odisėjo (Uliso), po ilgų klajonių grįžtančio į Itakę, mitą – amžinąjį sugrįžimą namo. Čia kelionės pabaiga ir pradžia sutampa – tai kelionė, kurioje nieko nauja neatrandama, nieko nauja neįgyjama. Tai kelionė, kurioje po ilgų klajonių grįžtama iš ten, iš kur išvykta. Jau kelionės pradžioje žinoma, kad reikės grįžti atgal, kad ir kas kelyje benutiktų<sup>97</sup>. Visa, kas nutinka ar kas randama kelyje, tampa vertinga tiek, kiek priartina prie šio galutinio tikslo. Arba – tampa kliūtimi, jei sukliudo ar nutraukia kelionę namo, savęsp. Tačiau Levino teigimu, „šis nuotykis nėra joks nuotykis“ (Levinas 2006a: 157), (Levinas 2008: 99). Tokiai vakarietiškoji tapatybės logikai Levinas priešpriešina judėjimą anapusybės link. Išėjimas iš savo tėvynės į nežinomą žemę be vilčių sugrįžti – tai Abraomo<sup>98</sup> ir Mozės žygis (Levinas 1999: 47-49). Kaip pastebi Šerpytytė, „tai Levinas susieja su išėjimu iš būties, netgi <...> pabėgimu, ištrūkimu iš jos“ (Šerpytytė 1997: 218). Tai nurodo Levino kryptį nuo totalybės link begalybės. „Filosofijos kelionė vis tebeseka Uliso keliu, kurio nuotykis pasaulyje tebuvo grįžimas į gimtą šalį – nusiramimas Tame Pačiame, klaidingas Kito supratimas“ (Levinas 2003a: 26). Ši išėjimo į niekur samprata plėtojama pasitelkiant ir kitus pavyzdžius. Nurodydamas į Sokrato dialogus, kur iš pašnekovo nesitikima nieko, kas nėra žinoma pačiam Sokratui, Levinas taip pat atpažįsta tą pačią tapatybės struktūrą. Graikiškasis savivokos principas *Pažink pats save*<sup>99</sup> nurodo ne į savo galimybių išplėtimą, o į atradimą to, kas jau duota. Levinui toks dialogas kelia įtarimų ir liudija būtent totalizuojančio mąstymo užuomazgas. Analogišką tendenciją Levinas perskaito ir Platono *Puotoje* Aristofano pasakojamoje istorijoje apie androginus bei Erotą, vedantį „mūsų savasties link“ (Platonas 2000a: 189d-193d). Toks savo esmės atradimas gali būti suprastas kaip tam tikras uždarumas. Čia, kaip parodo Levinas, nuotykis yra interpretuojamas kaip grįžimas savęs link (Levinas 2007: 254). Tai, kas nutinka kelionėje, yra vertinga tiek, kiek priartina prie grįžimo. Levino pateikiama alternatyva – „Radikalčiai mąstomas žygis iš tiesų yra to paties judėjimas kito link, niekuomet negrįžtant į tą patį“ (Levinas 1999: 48).

Atrodytų, kad ši Abraomo ir Odisėjo kelionės perskyra išvestų ir radiklios opozicijos tarp Atėnų ir Jeruzalės link. Tačiau, priešingai nei kai kurie kritikai,

---

<sup>97</sup> Literatūroje galima aptikti nemažai analogiškos kelionės pavyzdžių, apie namuos slepiamus lobius, apie kelionę, kaip savęs geresnį pažinimą. Nepaisant to, kad kelionė numatoma, tačiau čia tebegalioja tapatybės logika, apskukamas ratas ir grįžtama atgalios.

<sup>98</sup> (Pr 11, 31), (Iš 12, 37).

<sup>99</sup> *gnothi seauton* (gr.).

manytume, kad vis tik Levinas griežtos perskyros<sup>100</sup> tarp šių dviejų mąstymo paradigmu nedaro, o veikia numano jų tarpusavio komunikaciją (Levinas 1994: 170), apie kurią, kaip parodėme, Levinas užsimena ir kalbėdamas apie prasmės paieškas.

Taigi suformuotas pabėgimo<sup>101</sup> uždavinys grąžina prie filosofijos esminio klausimo – būties. Tačiau drauge nuo būties „pabėgama“, ji užginčijama. Kadangi poreikio pabėgti šaltinis – ne būties stoka, o jos pilnatvė, tai ir poreikis yra orientuotas ne link visiško būties išsipildymo, link pasitenkinimo, bet link pabėgimo (Levinas 2003b: 69). Paneigiant būties kaip tapačios sau sampratą, paneigiamas ir būties atitikimas mąstyme. Drauge tai gali būti perskaityta ir kaip saitų su parmenidiška būties – mąstymo vienvėve ir reprezentacija<sup>102</sup> nutraukimas.

Pabėgimas nuo būties, kurį kitaip dar galima įvardinti atsiskyrimu nuo būties, yra ir būdas, kuriuo, anot Levino, steigiasi subjektas (egzistuojantysis). Skirtumas tampa *atsiskyrimu*. Kitaip tariant, per skirtumą nuo būties kaip neutralybės, steigiasi individualybė. Čia galime, viena vertus, matyti panašumų su heidegerišku ontologiniu skirtumu, kita vertus – akivaizdų nesutapimą. Tiek Heideggeris, tiek Levinas išvelgia būties ir esinio ar, Levino terminais tariant, egzistencijos ir egzistuojančiojo, nesutapimą. Tačiau jei pirmuoju atveju akcentuojama būties užmarštis, tai antruoju – egzistuojančiojo „užmarštis“. Tiksliau – jo individualumo ir skirtumo nuo būties užmarštis. Taip pat, jei Heideggeris skirtumo klausimą svarsto tam, kad išgryninti ir apsaugoti būtį, Levinas – priešingai – siekia iš anoniminės būties išskirti atskirą individą. Šiame judesyje galime fiksuoti dar vieną momentą,

---

<sup>100</sup> Radikalus Atėnų ir Jeruzalės perskyros pavyzdys galėtų būti Leo Strauss'o pateikiama teorija.

<sup>101</sup> Analogišką perskyrą galima aptikti ir Deleuze'o veikale (Deleuze 2004a). Mickevičius, straipsnyje skirtam Nietzsche'is ir Deleuze'o mąstymo modelių lyginimui, teigia: „Sėslioji, žemdirbiška ontologija suponuoja *atpažinimo modelį*, joje itin problemišku dalyku tampa naujybės statusas. Nomadiškoji ontologija suponuoja *susitikimo modelį*, kuriame steigiasi naujybės mąstymas“ (Mickevičius 2006: 63). Toliau Mickevičius sukonkretina atpažinimo modelių besiremiančios koncepcijos trūkumus: „[j]i neišveda mąstymo už sąvokos ar sąvokinio pažinimo ribų.<...>. Antra, tokia mąstymo koncepcija neatsako į klausimą, kaip yra įmanoma pažinti ką nors naują, kaip atsiranda nauja mintis. *Pažindami pasaulį mes jį tik atpažįstame*, nes vietoj naujovės susiduriame tik su prisimėnomis (Platonas) ar įgimtomis idėjomis (R. Descartes), apriorinėmis struktūromis (I. Kantas) ir t.t.“ (Mickevičius 2006: 77). Straipsnio autorius panašumų su Levinu nieško, nepavyko aptikti, ar pats Deleuze'as tai atpažino, tačiau, manytume, čia analogiška struktūra kaip Levino nusakyta odisejiškos – abraomiškosios kelionės perskyra. (Reikia vis tik pripažinti, kad Odisejas nebūtų visiškai žemdirbiškas-nomadų, nes į kelionę išvyksta. Tačiau, žinia, joje nuo svetimybės „užsiklijuoja ausis“). Deleuze'as, beje, platonizmą įvardija taip pat kaip „filosofinę odiseją“ (Deleuze 1997: 136).

<sup>102</sup> Reprezentacijos modelio atsisakymas tampa esminiu momentu, fiksuojant Levino kritinę nuostatą Husserlio pristatomai fenomenologijos sampratai. Išsamiausiai tai atskleidžiama tekste *Reprezentacijos žlugimas* (*La ruine de la representation*, 1959) (Levinas 2006b: 173-188), (Levinas 1998a: 111-121). Jonkus šį straipsnį traktuoja kaip apžvelgiantį ir susumuojantį Levino nuostatą fenomenologijos atžvilgiu (Jonkus 2009: 104-106).

tampantį esminiu Levino filosofijoje. Egzistuojantysis nėra *apskritai* egzistuojantysis. Tai ne bet koks esinys, o išimtinai žmogiškas<sup>103</sup> – čia galime pastebėti panašumą su *Būtyje ir laike* Heideggerio plėtojama mintimi, kad tik žmogiškas esinys supranta būtį<sup>104</sup>. Taipogi Levinas brėžia dar vieną esminį *skirtumą* – egzistuojantysis yra konkretus, tas ar kitas žmogiškas subjektas. Tai yra, fiksuojama konkreti žmogiška egzistencija, konkretaus subjekto, žmogaus egzistencija. Vėliau, kaip matysime, Levinas akcentuos, kad kitybė galima tik per konkrečią kitybę kaip Kitą asmenį, o ne kitą apskritai. Taigi egzistuojantysis individualizuojamas per atsiskyrimą nuo beasmenės būties, antra, egzistuojantysis išimtinai yra žmogiškas, ir kiekvienas yra skirtingas.

Heideggeris, nurodydamas į būties ir esinio skirtumą bei keldamas štai-būties autentiškumo klausimą, nesvarsto, kaip nutinka taip, kad būtyje yra esiniai. Tuo tarpu Levinui - tik pabėgant nuo būties įgyjama „autentiška“, Heideggerio terminais tariant, egzistencija. Jei Heideggeris siekia išiklausyti į būties balsą, išivirtinti, tai Levinui išsigelbėjimas galimas tik pabėgant nuo jos, *atsiskiriant*. Subjektas, kitaip nei štai-būties, nėra duotas iš anksto, tai tapsmas. Jis turi išsiveržti iš anoniminės būties. Heideggeris esinį postuluoja *drauge su būtimi* per skirtumą (Levinas 2001b: 83), tuo tarpu Levinui svarbu tai, kad esinys ne tik *skiriasi* nuo būties, bet ir *atsiskiria*, pabėga. Manningo teigimu, „Levinui *pats* įsteigiamas atskyrimo nuo *il y a*, nuo pačios būties, faktų ir tame pačiame fakte“ (Manning 1993: 44).

Nusakyti egzistuojančiojo/subjekto išsiveržimui iš būties, atsiskyrimui nuo jos, ankstyvuosiuose savo veikaluose Levinas vartoja *hipostazės*<sup>105</sup> terminą. Hipostazė „nurodo į situaciją, kur egzistuojantis yra susijęs su egzistencija“ (Levinas 2005b: 51), (Levinas 2005b: 43-44). Hipostazė suprantama kaip sąmonės pasireiškimas, pertraukiantis anoniminį *il y a* (Levinas 2001b: 83), (Levinas 2005b: 51). Tai žmogiškojo subjekto, pertraukiančio būties indiferentiškumą, iškilimas. Šerpytytė teigia, jog tai „toks kokybinis skirtingumas, kuris įmanomas tarp neutralumo ir individualumo“ (Šerpytytė 1997: 220). Subjektas yra patvirtinamas užimdamas tam

---

<sup>103</sup> Ši Levino mintis pastaruoju metu susilaukia ypatingai daug kritikos. Tai galima įvardinti net kaip atskirą Levino filosofijai skirtą tyrinėjimų grupę – svarstoma ar Levinas buvo už ar prieš gyvūnus, kodėl nesuteikė jiems deramo statuso etc.. Žr. (Llewelyn 2005). Lingis tai taip pat įvardija kaip tam tikrą Levino filosofijos ribotumą. Jis sako: „Jei tiesa, kad kito žmogaus alkį ir skurdą jaučiu kaip reikalavimą man, tas pat yra ir susidūrus su kitų rūšių atstovais. Jei ant tako aptinku sužeistą paukštį arba elnią, atsitinka lygiai tas pat“ (Lingis 2010: 34-35). Tačiau reikia turėti omenyje, kad Levinas taip pat įveda ir trečią (asmenį), kuris pakoreguoja To Paties ir Kito santykį bei begalinę atsakomybę. Tai tampa teisingumo, politikos galimybe. Nežmogiškas subjektas negali būti moraliai atsakingas.

<sup>104</sup> Vėliau Heideggeris įžvelgia būties atverties galimybę ir kituose, ne žmogiškuose, esiniuose.

<sup>105</sup> Hipostazės terminas perimamas iš Plotino Enn, II, 9, 1; V, 2. Plg. *Etika ir begalybė*.

tikrą poziciją anoniminėje *il y a*. Tuo išryškinama egzistuojančiojo atskirtis nuo pasaulio ir kitų. Būtis patiriama subjekto „pradžioje“, per hipostazes, tampant nepriklausomu. Hipostazė – subjekto įsisteigimas dabartyje. Ji žymi anoniminės būties, *il y a*, sustabdymą (Levinas 2001b: 83). Jonkus monografijoje *Patirtis ir refleksija*, ieškodamas miego ir mirties paralelių Levino filosofijoje, nurodo, kad „miegas ir mirtis yra toks esamybės pertrūkis, kuris įgalina subjektyvybės pabudimą ir gimimą“ (Jonkus 2009: 116). Rollando teigimu, pabėgimas pirmą metamorfozę patiria būtent hipostazės dėka. Pabėgimo metamorfozė – „etinis *tai yra de-neutralizavimas*“ (Rolland 2003b: 47). Kita vertus, ar *tai* yra tik metamorfozė ar išsilaisvinimas nuo būties? Rollandas taip pat teigia, kad „[h]ipostazė apima subjekto poziciją būtyje, kuri, kaip *il y a*, jį įtraukia. Taigi hipostazė numato santykio tarp egzistencijos ir egzistuojančio apvertimą“ (Rolland 2003b: 42). Apvertimu turima omenyje tai, kad Levinas egzistuojančiuosius privilegijuoja egzistencijos atžvilgiu. Prie šio apvertimo disertacijoje dar grįšime. Tačiau, manytume, čia kur kas svarbiau ne tai, kad būtis ir esiniai, egzistencija ir egzistuojantysis sukeičiami vietomis, „apverčiami“, o tai, kad jų santykiui suteikiama kita prasmė, kuri negali būti paaiškinta ta pačia logika ir tais pačiais terminais.

*Apie pabėgimą* suformuluojamas pabėgimo nuo būties uždavinys – „pabėgti nauju būdu“ (Levinas 2003b: 73). Ankstyvuosiuose tekstuose šis naujas būdas nėra aiškiai išreikštas. Nusakomas kaip niekur nesiveržiantis judėjimas be tikslo, kuris nėra nei atsinaujinimas, nei kūryba: „Tai bandymas ištrūkti, nežinant kur einama, ir šis nežinojimas apibūdina pačią šio bandymo esmę“ (Levinas 2003b: 59). Tačiau jau knygoje *Laikas ir Kitas* šio pabėgimo galimybė pamatoma per santykį su paslaptimi ir Kito kitybe. *Totalybėje ir begalybėje* tai išveda etinio santykio link. Pabėgimas turi ir kitą prasmę – taip pat išsivadavimą iš Vakarų filosofijai būdingo „namų ilgesio“, sugrįžimo į Vienį (Levinas 1998b: 134).

Pabėgimas iš būties, kaip nurodo vėlesnio veikalo pavadinimas, išveda link *kitaip nei būtis*, ne tik *kitaip* [l'autre de l'être] (Levinas 2006a: 16), (Levinas 2008: 3). Levinui transcendencija pasiekiami kaip pabėgimas nuo būties ir kaip santykis su kitybe – tai atskleidžiama tiek *Laikas ir Kitas*, tiek *Totalybėje ir begalybėje*. Levinas čia konkretizuoja, kad transcendencija yra etinis santykis su Kitu.

## 5. SKIRTUMAI BŪTYJE

Kaip jau parodėme, Levinas nutolsta nuo Heideggerio ontologinio skirtumo visiškai atskirdamas būtį ir esinį. Šio atskyrimo, neturinčio bendro pagrindo, bruožas yra tas, kad Levinui rūpi ne būties, egzistencijos analizė, o kaip būna egzistuojantysis. Drauge tai yra ir pastanga išsivaduoti iš heidegeriškos filosofijos „klimato“, o taip ir iš Vakarų filosofinės tradicijos logikos. Ši Levino judėjimo kryptis atpažįstama jau ankstyvuosiuose jo veikaluose, o vėlesniuose ši pastanga tampa dar ryškesnė. Galima sutikti su Derrida, nurodančiu, kad Levino mąstymas primena paplūdimį skalaujančią bangą – ta pati banga grįždama plaka vis tą patį krantą, pakartodama save ir drauge atsinaujindama (Derrida 1995: 312). Tai taip pat galima įvardinti ir kaip heidegeriško ontologinio skirtumo palaipsnį įveiką. Tačiau tai nereiškia, kad paneigiamas pats skirties principas.

Svarbu turėti omenyje tai, kad tiek Heideggerio, tiek Levino filosofijoje skirtumas *nėra* dviejų opozicinių dėmenų skirtumas. Kitaip tariant, tai ne aristoteliška logika paremtas skirtumas, kai vienas dėmuo paneigia kitą. Nėra tai ir hėgeliškos dialektikos skirtumas, kuris galiausiai panaikinamas tapatybėje. Taip pat tai nėra ir įvedama perskyra, siekiant paaiškinti tikrovę (tarkim, subjektas – objektas, tikrovė – šešėliai, forma – materija, fenomenas – noumenas etc.). Šiais atvejais galima būtų kalbėti apie *skirtumus*, tačiau tai neišveda į skirties mąstymą.

Levinas, kaip parodėme, nurodo siekį pabėgti, atsiskirti nuo beasmenės anoniminės *il y a* kitybės. Gali pasirodyti, kad čia atkartojama realybės perskyra (šešėliai – tikrovė ir pan.), tačiau Levinui rūpi ne tiek ontologinis tikrovės statusas, o tai, kaip būname pasaulyje. Todėl ir Levino radikalizuojamas skirtumas nėra mąstomas (kaip Heideggerio atveju) ir nėra duotas, o nuolat reikalauja pastangos.

Parodydamas radikalią anoniminės būties *il y a* kitybę, Levinas atsitraukia į imanentinę būties plotmę, būti-pasaulyje. Tačiau šis atsitraukimas yra tik tarpinis (Levinas 2004: 52, 64), (Levinas 2001b: 25, 33). Levino siekis yra išeiti anapus būties, tačiau atsitraukimas nuo *il y a* dar nėra tas išėjimas. Tačiau subjekto/egzistuojančiojo steigtis yra tik pirmasis etapas. Iš savo monadiško uždarmo taip pat reikia išsivaduoti.

Galima teigti, kad Levinas realybę suskirsto į tam tikras tris plotmes: *il y a*, aš ir pasaulis ir trečiasis – susitikimas su Kitu. Šerpytytė tai nusako kaip „tris



„lygmenis“, tris „plotmes“, į kuriuos panyra realybė. Tie „lygmenys“ nėra būties lygmenys. Jei juos vadinsime „realybėmis“, tada būtis (kaip *il y a* – J. S.) bus tik pirmojo realybės lygmens aprašymas“ (Šerpytė 2007b: 296). Minėtas ontologinio skirtumo radikalizavimas, atskiriant būtį/egzistenciją ir egzistuojantįjį yra tik pirmasis etapas, judant ontologinio skirtumo įveikos link. Jau šioje plotmėje atrandamas skirtumas, kuris įsteigia kitokio pobūdžio transcendenciją, tačiau išties ji pasiekama tik trečiajame, susitikimo su kitu ir išėjimo anapus ontologinio skirtumo lygmenyje.

Kaip minėjome, brandžiajame savo kūrybos etape Levinas *il y a* anonimiškumo beveik nenagrinėja. Knygoje *Etika ir begalybė* Levinas nurodo, jog kai jam pačiam tapo aišku, kokiū būdu *il y a* galima išvengti, tolimesnė beasmenės būties analizė nebebuvo daugiau svarbi. Taigi drauge, akivaizdu, atsitraukiama ir nuo egzistencijos – egzistuojančio skirtumo tolimesnės analizės. Atskyręs egzistuojantįjį nuo egzistencijos, Levinas susitelkia būtent ties egzistuojančiuoju. Tai drauge reiškia, kad susitelkiama į šiapusybės analizę, turint omenyje ne tai, kad čia galioja tradicinė šiapus-anapus perskyra, o tai, kad svarstoma atsitraukus nuo būties kaip *il y a*. Atsiskyrimas nuo *il y a* ne tik įtvirtina radikalų būties ir esinio skirtumą, bet išveda ir į plotmę, kurioje aptinkamas kitokio tipo skirtumas.

Toks Levino posūkis nuo Heideggerio drauge implikuoja klausimą: ar tai reiškia ontologinio skirtumo apvertimą? Ar šis skirtumas tampa, priešingai Heideggeriui, ne ontologiniu, bet ontiniu skirtumu? Kokio pobūdžio yra vieno ir kito esinio skirtumas? Galime prisiminti, kad Heideggerio filosofijoje (o ir apskritai filosofinėje tradicijoje nuo pat Platono) ontinės plotmės statusas yra menkinamas: tai neautentiškumo, šešėlių pasaulio sritis. Taigi, ar Levino atsitraukimas į egzistuojančiojo, o ne egzistencijos pusę, reiškia šį radikalų prioritetų sukeitimą? Disertacijoje šis klausimas yra viena iš tyrimą orientuojančių krypčių ir atsakymo į šį klausimą bus ieškoma palaipsniui.

Turėdami omenyje, kad susitelkiama prie egzistuojančiojo, toliau bus svarstoma 1) kaip vyksta tolimesnis subjekto pabėgimas nuo *il y a*, atsiskyrimas [*séparation*]; 2) kaip steigiasi etinis skirtumas.

## 5.1. ATSISKYRIMAS: SUBJEKTO VIDUJYBĖ IR IŠORYBĖ

### 5.1.1. Atsiskyrimas ir subjekto steigtis

Levino egzistuojančio analizė skirties problemą paliečia keliomis prasmėmis. Pirma, tai egzistuojančiojo, subjekto skirtumas, arba kitaip tariant, at(si)skyrimas. To Paties (at)skirtis įvardijama kaip *séparation* arba *ipseity* (Levinas 2007: 60). Antra, To Paties [*le Mêmé*] ir Kito [*l'Autre*] skirtis. Būtent šis skirtumas parodo ir etinio skirtumo prasmę.

Kaip jau parodėme anksčiau, Levino filosofijoje subjektas tampa subjektu atsiskirdamas, pabėgdamas nuo/iš universalios, anoniminės, beasmenės būties per hipostazes. Tačiau hipostazė kaip subjekto išitvirtinimas dabartyje pasitarnauja tik pirmajam subjekto tapsmui, atsiskyrimui nuo *il y a*. Vėlesniuose veikaluose Levinas subjekto analizę tęsia, ją kiek transformuodamas. *Totalybėje ir begalybėje* subjektyvumui nusakyti Levinui parankus *séparation* terminas.

Levinas *ego* steigties aptarimo nepradeda nei nuo kontempliacijos (Descartes'as), nei nuo transcendentalinės sąmonės (Husserlis), nei nuo instrumentalumo (Heideggeris) aprašymo (Levinas 2005b: 63). Levino atliekama analizė atsiremia į subjekto savęs aptikimą pasaulyje (Levinas 2007: 109-183). Čia galime atpažinti artimumą Heideggerio *in-der-Welt-sein* tyrimui, tačiau Levinas, skirtingai nei Heideggeris, teigia, jog prieš pradėdamas naudotis pasauliu, pirmaisiai juo mėgaujosi. Mėgavimasis yra ankstesnis tiek už teoriją, tiek už praktiką. Pirmojoje disertacijos dalyje parodėme, kad Heideggeriui žmogiškojo esinio, štai-būties, prasmės analizė reikalinga siekiant suprasti pačios būties prasmę ir ontologinį skirtumą bei išryškinant jų savitarpio priklausomybę. Tuo tarpu Levinui ši analizė leidžia parodyti atsiskyrimą nuo būties. Mąstytojo teigimu, pirmoji subjekto savęs aptikimo pasaulyje savijauta yra per maitinimąsi. Tai yra universali empirinė struktūra (Levinas 2007: 111, 132), nurodanti į subjekto pasitenkinimą ir mėgavimąsi – kalbama apie valgymą, miegą, darbą. Beasmenės būties potyrį Levinas nusako negatyviomis nuotaikomis (analogiškai Heideggeriui), tačiau tolimesnį subjekto atsiskyrimą, suprastą kaip negatyvumą *Totalybėje ir begalybėje* Levinas apibūdina įvesdamas pozityvias nuotaikas, kurios, De Boero teigimu, yra kitoje ontologijos pusėje (De Boer 1997: 122). Nuo anoniminio *il y a*

siaubo atsiskiriama per mėgavimąsi [*jouissance*<sup>106</sup>] (Levinas 2007: 191-192). Tai buvimas *chez soi*, namuose, pas save. Čia nesiderinama prie kitų ir nesinaudojama, taip pat nėra išskiriamas esinio individualumas. Būtent džiaugsmo, meilės, mėgavimo patirtis Levinas traktuoja kaip labiausiai artimas. Tai Leviną atskiria tiek nuo Heideggerio, tiek nuo Sartre'o. Pirmajam autentiškas išgyvenimas patiriamas per siaubą, antrajam – per šleikštulį (ar yra jo liudininkas). Mėgavimasis Levino traktuojamas kaip at(si)skyrimo faktas, pabėgimas nuo egzistencijos ir tapimas nepriklausomu (Levinas 2007: 60). Priešingai nei Heideggeriui, šios nuotaikos atskleidžia ne įsitvirtinimą būtyje/egzistencijoje, bet atpalaiduoja nuo jos ir išveda į kitą jos pusę (Levinas 2007: 113).

Mėgavimasis atskleidžia pagrindinę subjektyvumo struktūrą, o drauge nurodo ir išsivadavimo iš totalybės pobūdį. Tai pirmasis santykis su savimi pačiu. „Aš kaip atskiras egzistuoja mėgavimesi, kitaip tariant, laimingas“ (Levinas 2007: 63). Būtent per mėgavimosi džiaugsmą vyksta individualizacija, substancializacija, per mėgavimąsi, o ne per laisvę (priešingai Sartre'ui ir Heideggeriui), subjektas tampa nepriklausomu. „Laimė yra individuacijos principas, tačiau pati individuacija pasiekama tik iš vidaus, per vidujybę“ (Levinas 2007: 147). Mėgavimasis kyla vidujybėje, jis neateina iš išorės, negali būti perduodamas ir tai yra pati atskirtis. Subjekto vidujybę aprašydamas per mėgavimąsi, Levinas taip pat pabrėžia, jog tai yra iki pastebint subjekto individualumą, o taip pat ir anksčiau nei susitikimas su Kitu, anksčiau veidas-į-veidą situacija. Tačiau ši fenomenologinė mėgavimosi analizė paruošia subjektyvumo susitikimą su Kitu.

Kaip minėjome, tiek hipostazės, tiek *il y a* terminų Levinas vėlesniame savo kūrybos etape beveik nebevartoja. Luckas Anckaertas, interpretuodamas šį pokytį Levino mąstyme, nurodo jog „atsitraukimas nuo *il y a* Totalybėje ir begalybėje yra lydymas dar griežtesnės subjektyvumo, kaip atskirties ar pralaužos interpretacijos, nei hipostazė“ (Anckaert 2006: 30). Hipostazė buvo veikiau reakcija į *il y a*. Kitaip tariant, susitelkimas prie egzistuojančiojo analizės ir mėgavimosi struktūros išryškėjimas pagilina ir užaštrina skirtį nuo egzistencijos, būties kaip *il y a*. Iš dalies, įtakota Levino fenomenologijos metodo, čia pasikeičia ir *il y a* samprata. Anckaertas atkreipia dėmesį į tai, jog jei iš pradžių *il y a* funkcionuoja kaip nežmoniškumo

---

<sup>106</sup> *Jouissance* (pranc.) – malonumas, pasitenkinimas, naudojimas; *réjouissance* – džiaugsmas, linksnumas. Lingis verčia kaip *enjoyment* – malonumas, pomėgis, gėrėjimasis, Čia *jouissance* verčiame *mėgavimasis*, nes tai nurodo į išvardytas patirtis, o taip pat išlaiko nuorodą į geismo struktūrą, kuri, manytume, čia taip pat implikuota.

horizontas priešpriešintas hipostazei ir hipostazės vystymosi pradžios taškas, tai *Totalybėje ir begalybėje il y a* pasirodo kaip pirmapradės terpės [elemental] išvirškščia pusė ir vidinė atskirties kaip mėgavimosi riba, kaip dinaminis elementas, išryškinantis atskyrimo transcendentalinę struktūrą (Anckaert 2006: 62). „*Totalybėje ir begalybėje* <...> atskirtis yra pažymėta dviguba riba arba negatyvumu“ (Anckaert 2006: 31). Anckaertas turi omenyje tai, kad žmogus gali grįžti atgal į *il y a* (dėl laiko neapibrėžtumo) arba išnykti mėgavimesi. Tai reiškia, kad *il y a* nėra tik išorinis negatyvumas, iš kurio žmogus siekia pasprukti. *Il y a* sugražinimas įmanomas ir per nepriklausomą ir neatsakingą egzistenciją. Čia Anckaertas akcentuoja ne tiek anoniminių jėgų veikimų, kiek pabrėžia asmeninio kitiems daromo blogio momentą (Anckaert 2006: 31-32). Tokia analizė dar labiau paryškina trilypę leviniškai suprastos realybės struktūrą.

Mėgavimosi dėka išsisteigęs subjektas yra atskiras<sup>107</sup> – tačiau subjekto atskirtis nors ir yra būtina, nėra savitikslių. Levinui subjekto atsiskyrimas yra būtina begalybės sąlyga. Atskirtas subjektas ieško pasitenkinimo, jis autokratiškas ir autonomiškas, totalizuojantis. Jau yra atsiskyres nuo anoniminės egzistencijos, bet, kaip nurodo Cohenas, dar neįtrauktas į pasaulio intencionalią konstituciją (Cohen 1981: 202). Mėgavimasis neišveda santykio su Kitu link, jis ignoruoja Kitą ir iš pradžių nurodo į užsisklendimą egoistinėje būklėje. „Jei mėgavimasis yra pats To paties verpetas, tai yra ne kito ignoravimas, o išnaudojimas“ (Levinas 2007: 115). To Paties buvimas atskirtu ir nepriklausomu yra būtinas susitikimo su Kitu sandas. Levino teigimu, „egoizmas, mėgavimasis, juslumas<sup>108</sup>, ir visa vidujybės dimensija – atskirties artikuliacijos – yra būtina begalybės idėjai, santykiui su Kitu, kuris atsiveria atskiros ir baigtinės būties dėka“ (Levinas 2007: 148). Levinas pabrėžia subjekto vienišumą ir jo monadinę būtį. *Laikas ir Kitas* jis rašo: [k]iek aš esu – esu monada. Tai savo egzistavimu esu be durų ir be langų, o ne koku nors savo turiniu, kuris būtų neperteikiamas<sup>109</sup>“ (Levinas 2005b: 42). Tačiau kai šią citatą Levinas aiškina *Etikoje ir begalybėje*, teigia, kad jam rūpi išeiti ne iš vienvietės, o „veikiau iš būties“ (Lévinas 1994: 56). Tačiau tam tikras dviprasmiškumas išlieka – vėliau

---

<sup>107</sup> Plg. Jonkus rašo: „Saviidentifikacijos būdu individas atgauna savo monadiškumą ir vienišumą“ (Jonkus 2009: 99).

<sup>108</sup> Juslumą, glamonę, kaip Levino etikos pozityvųjį momentą Lietuvoje nagrinėja Bacevičiūtė (susiedama su empirizmu) (Bacevičiūtė 2001), (Bacevičiūtė 2005a), (Bacevičiūtė 2007). Sodeika (Sodeika 2010: 192-206). Apie prisilietimo posfenomenologiją, analizuodama Derrida, Nancy, o taip pat Levino filosofiją rašė ir Žukauskaitė (Žukauskaitė 2008b). Taip pat Lingis (Lingis 1989).

<sup>109</sup> Cituojant pasinaudota šios citatos Sverdiolo vertimu *Etikoje ir begalybėje* (Lévinas 1994: 56)

Levinas pabrėžia, kad atskira būtis, „vidujybė tuo pat metu turi būti uždara ir atvira“ (Levinas 2007: 149) dėl dviejų priežasčių: 1) vidujybė būtina begalybės idėjai tam, kad ši išliktų reali; 2) iš mėgavimosi kylančioje vidujybėje turi būti „heteronomija, kuri ragina kitokiai lemčiai, nei šis gyvuliškas pasitenkinimas savyje“ (Levinas 2007: 149).

Subjekto atskirčiai, o taip pat ir santykio su Kitu atskleidimui, parankus Levino pasitelkiamas Gigo mitas. Gigo mitas yra žinomas dar iš Herodoto *Istorijos* bei Platono *Valstybės*. Herodotas *Istorijos* Pirmoje knygoje (Herodotas 2008: I, 7-15) pasakoja apie Lydijos karalių Kandaulą, savo žmoną laikiusiu gražiausia iš visų moterų. Ietnikui Gigu, geriausiam savo draugui, jis vis girdavo žmonos grožį, tačiau norėjo, kad šis pats įsitikintų ir pamatytų ją nuoga, nes „žmonės mažiau tiki ausimis negu akimis“ (Herodotas 2008: I, 8). Karalius įkalbėjo Gigą kartu su juo nueiti į miegamąją ir paslapčia stebėti nusirengiančią jo žmoną. Karalius buvo apgalvojęs, kaip Gigu išeiti nepastebėtam, tačiau žmona jį pamatė ir suprato, kad čia vyro darbas. Nepaisant sutrikimo ir gėdos, ji tą vakarą neišsidavė. Tačiau kitą dieną pasišaukusi Gigą pasakė, jog jis turįs pasirinkti viena iš dviejų: arba nužudyti tai sugalvojusį jos vyrą ir pats tapti karaliumi, arba žūti pats, kad aklai klausydamas Kandaulo ateityje nematytų to, ko nereikia. Iš pradžių Giga stengėsi perkalbėti valdovę, tačiau galiausiai nematydamas kitos išeities sutiko nužudyti karalių ir po to karaliavo 38 metus. Herodoto Gigu išskylanti dilema – pačiam patirti neteisingumą ar jį įvykdyti. Vėliau Platono perpasakota istorija kiek skiriasi. Platoniškoje Gigo mitu versijoje taip pat svarstoma teisingumo – neteisingumo problema. Antroje *Valstybės* knygoje Platonas pasakoja apie piemenį, radusį auksinį žiedą (Platonas 2000b: 359d-360d). Žiedo akutę pasukęs į delno vidų, Giga tapdavo nematomu. Giga žiedą panaudojo piktam – suviliojo karaliaus žmoną, jos padedamas nužudė karalių ir pats tapo valdovu. Glaukonas, pasakodamas šią istoriją Sokratui, nori išryškinti, kad „nė vienas nėra teisingas savo noru, o tik iš prievartos, nes teisingumo niekas nelaiko gėriu sau asmeniškai ir kai tik mano galįs elgtis neteisingai, taip ir elgiasi“ (Platonas 2000b: 360c). Kitaip tariant, buvimas nematomu sukuria tam tikrą neatsakingumo terpę. Galimybė būti nebaustam paskatina elgtis neteisingai, nes taip galima daug daugiau pasiekti. Sokratas Dešimtoje knygoje galiausiai teigia įrodęs, „kad teisingumas pats savaime yra didžiausias gėris sielai ir kad ji privalo teisingai

elgtis nepriklausomai nuo to, ar jai atiteko Gigo žiedas, o priedo dar ir Hado<sup>110</sup> šalmas, ar ne“ (Platonas 2000b: 612b). Levinas, pasitelkdamas šią platoniskąją Gigo mito versiją, išryškina Gigo pranašumą kitų, jo nematančių, atžvilgiu. Tai, anot Levino, yra totalizuojančio santykio pavyzdys. Kitas yra įtraukiamas į tokią situaciją, kurios taisyklės jam nėra iki galo žinomos. Gigas, pats išlikdamas nematomu, gali manipuliuoti ir pajungti jį savo tvarkai. Jis slepiasi, jam pasaulis tampa scena. Ryšys su kitu išlaikomas, tačiau sava būtis nėra kildinama iš šio ryšio. „Gigo mitas yra Aš ir vidujybės, kuri egzistuoja neatpažinta, mitas“ (Levinas 2007: 61). Gigas Levinui – buvimo Tuo Pačiu pavyzdys, atsiskyrusio taip, kad negirdimas Kito kreipimosi. Drauge tai – visiška neatsakingumo būklė. Levinui kiekvienas iš mūsų iki susidurdami su kitu esame nematomais gigais, ir iš dalies tokiais liekame net ir susidūrę su kitais. Visais atvejais tai nurodo į atsiskyrimą, atsiribojimą. „Gigas žaidžia dvigubą žaidimą – buvimą (esatį) kitiems ir nesatį, kalbėjimą „kitiems“ ir vengimą kalbėti; Gigas yra pati žmogaus būklė, galimybė neteisingumui ir radikaliai egoizmui, galimybė priimti žaidimo taisykles, bet apgaudinėti“ (Levinas 2007: 173).

Kaip teigia Levinas, Gigo žiedas simbolizuoja *séparation*, atskirtį. Tai vienas iš apibūdinimų greta kitų – „buvimas su savimi“, „užsisklendimas“. Atskirtis, kaip anksčiau hipostazė, leidžia Tą Patį užčiuopti kaip subjektą, „*séparation* arba *ipseity*“ (Levinas 2007: 60). Čia reikėtų taip pat atkreipti dėmesį į tai, kad Levinas daro perskyrą tarp *ego* ir *pats*. Derrida atkreipia dėmesį, kad Levinas mus „nuolat saugo nuo tapatybės ir patybės supainiojimo, To Paties ir Manęs: *idem* ir *ipse*<sup>111</sup>“ (Derrida 1995: 109). Anot Derrida pastebėjimo, kalbėdamas apie *ego* Levinas pabrėžia, kad šis neturi vidinio skirtumo, pamatinio kitoniškumo. Tapatybės kaip

---

<sup>110</sup> Hadas nematomumo šalną, dovanų gautą iš kikloų, dėvėjo dešimtamečiame kare su Titanais. Prieš pirmą mūsų užsidėjęs šalną Hadas įsmuko į Titanų stovyklą ir sunaikino jų ginklus. Tai lėmė Hado, Dzeuso ir Poseidono pergalę. Nematomumo šalną užsidėdavo ir kiti graikų dievai ir didvyriai – Atėnė, Hermis, Persėjas.

<sup>111</sup> *Idem* ir *ipse* tapatybių sampratą plačiai nagrinėja Ricoeuras. Žr. (Ricoeur 1992). Ricoeuras, skirdamas dvi tapatybės reikšmes *ipse* ir *idem*, teigia, jog tapatybė *idem* prasme suprantama kaip tapatybė, vienodybė. Jai priešinga yra tapatybė *ipse* prasme – čia pabrėžiamas Aš pats, individualumas, asmeniškumas. Tapatybės dviprasmybė išryškėja bandant sugretinti du dalinius sinonimus – „tas pats“ ir „identiškas“, „toks pats“. „Tas pats“ paprastai vartojamas gretinimo diskurse. Jo priešingybės yra „kitas“, „priešingas“, „skirtingas“, „kitoks“. Ricoeuras teigia, jog bandymas sistematiškai atlikti šį skyrimą patiria nesėkmę, kas lemia atsirandančią painiavą, kai klausiamo apie asmens tapatybę. Tapatybė kaip vienodybė apima tai, kas siejasi su klausimu „koks“, bet ne su „kas“. Tapatybė *idem* prasme apima vidinę signifikatų hierarchiją. Tapatybė *ipse* prasme lieka atvira filosofinėms interpretacijoms. Ji nėra nei akivaizdi, nei duota. Pasiiekti ją galima tik per daugybę interpretacijų. Ricoeuro tapatybės sampratoje siekiama suderinti tapatybę ir skirtybę. Galima pastebėti, kad rikioriškasis asmenybės tapatybės modelis, kuris čia nėra plačiau nagrinėjamas, tapatybės sampratą pasuka savikūros link.

*idem* ir *ipse* išskyrimas padeda atsisakyti graikiškųjų To Paties ir Kito kategorijų, o To Paties ir Manęs amalgama leidžia užklausti tiek graikiškosios, tiek šiuolaikinės filosofijos subjektyvumą bei pasisakyti prieš pažintinį santykį, prieš supratimą ir prieš vientisumą. Subjektyvybės „vidinis nerimas“, kylantis iš manęs buvimo pažeidžiamu, ją skaldo iš vidaus.

Gigo mitu nusakydamas pačią žmogaus būklę, Levinas konstatuoja neišvengiamybę būti atskirtam. Čia, manytume, svarbūs du momentai. Pirma, atsiskirdamas, išsiskirdamas iš beasmenės būties ir anonimiškumo subjektas tampa savimi. Antra, šiame atsiskyrimo subjektas a) arba iš naujo tampa totalybės išeities tašku ir grįžta į universalumą, tampa tematizuojamu ir iš savo taško tematizuoja kitus (tai būtų neatsakomybės būklė, besislepiančio Gigo, Vakarietiškos tradicijos, odisėjiškos kelionės būklė, grįžimas į anoniminę *il y a*); b) arba tampa atviras Kitam ir išeina į etinį santykį. Levino filosofija apmąsto būtent šios perspektyvos galimybę.

Vienas iš pagrindinių ontologinio mąstymo bruožų yra priklausymas bendrai tvarkai, steigiančio ir palaikančio vienio, pagrindo buvimas. Kaip parodėme, Heideggerio filosofijoje pagrindas įgyja kitą prasmę, tačiau išlaikomas esinių ryšys su būtimi. Levinas, kalbėdamas apie egzistuojantįjį, parodo, kad šis nutraukia ryšį su būtimi. Drauge tai taip pat paliudija ir Levino prieštaravimą parmenidiškajam būties kaip vienovės principui ir būties daugio įtvirtinimas. Levinas teigia, jog jei tik užteks drąsos, bus judama link pliuralizmo, nesuvedamo į vienovę, ir taip drauge atsiplėšiama nuo Parmenido (Levinas 2005b: 42). „Mes paliekame parmenidišką<sup>112</sup> būties filosofiją“ (Levinas 2007: 269). Knygoje *Laikas ir Kitas* Levinas teigia, kad egzistencijos daugį patvirtina mirtis. Tai ne egzistuojančiųjų išdauginimas, o kyla pačioje egzistencijoje (Levinas 2005b: 75). Būtį Levinas aiškina kaip daugį, skilimą į tą patį ir kitą. Tai, anot jo, „galutinė būties struktūra“ (Levinas 2007: 269). Kaip nurodo De Boeras, Levinas tuo netvirtina, kad yra daug būčių. Pačioje būtyje esti įvairovė ir daugis<sup>113</sup>, kurie negali būti totalizuoti. „Išsireiškimas „būties daugis“ turi būti suprastas *Totalybės ir begalybės* terminologijos dviprasmiškumo prasme“ (De Boer

---

<sup>112</sup> Levinas nepritaria Parmenido vienio sampratai, tačiau drauge su Parmenidu pasisako prieš nebūties galimybę (*il y a*). Žr. apie tai (Cohen 1987: 45n9, 47n18), (Cohen 1986). Tuo tarpu Heideggerį galime matyti kaip liekantį prie būties kaip vienio sampratos, tačiau numatantį niekio galimybę (dienos kelias, ir nakties kelias).

<sup>113</sup> Pertrūkis su elėjiška būtimi, būties daugio įvedimas gali būti susiejamas su Levino atliekamomis seksualumo, moteriškumo, tėvystės, mirties analizėmis. Tai įveda tiek egzistencijos dualumą, tiek daugį. „Seksualumas, tėvystė ir mirtis įveda dualumą į pačią egzistenciją, dualumą, kuris liečia kiekvieno subjekto egzistavimą“ (Levinas 2005b: 92). „Plurali egzistencija“ gali būti atpažįstama tėvystės santykių: „tam tikra prasme aš esu mano vaikas“ (Levinas 2005b: 54, 91).

1997: 128). Čia svarbu atkreipti dėmesį į tai, kad Levino filosofijoje terminas *būtis* vartojamas keliomis prasmėmis. Nors, kaip minėjome, Levinas įveda kitus terminus būčiai nusakyti, tačiau polemizuojant su filosofine tradicija neišvengiamai grįžtama prie klasikinių terminų. Taigi pirmiausiai būtis suprantama kaip *il y a*, arba egzistencija. Būtis taip pat turima omenyje ir kaip esmės sinonimas. Tačiau taip pat apie būtį kalbama kaip apie šiapusinę būtį, suprantamą kaip nyčišką imanencijos lauką. Vėliau iškyla dar ir būties kaip kito būties prasmė. De Boeras, į tai atkreipdamas dėmesį, nurodo kad Levinas ne tik vartoja terminus būtis<sup>114</sup> (kaip *il y a*) ir būtis (kaip esmė), „tačiau yra ir trečioji prasmė, kuri iškyla, kai Kitas yra vadinamas ‚anapus būties‘ ir ‚būties tiesos‘“ (De Boer 1997: 128). Tai taip pat gali būti vadinama atskirtimi, būties įtrūkiu tarp To Paties būties ir Kito būties, kuri yra „tikroji būtis<sup>115</sup>“.

Levino teigimu, atskirtas esinys laikosi pats savaime, be jokio numanomo ryšio su būtimi (Levinas 2007: 58). T. y. dar kartą patvirtinamas visiškas būties ir esinio atskyrimas. Tai galioja tiek kalbant apie Kitą, tiek ir apie Tą Patį (Levinas 2007: 35, 36, 54, 55-58). Šis ryšio su būtimi kaip vienovės principu nutraukimas veda link įvairovės ir pliuralizmo įtvirtinimo. Ši įvairovė aptinkama ne anapusinėje ar anoniminėje būtyje, o šiapusybjėje.

Taigi parodoma, kad esiniai yra atskirti ir jie ontologinei struktūrai nepriklauso. Kiekvienas Tas Pats egzistuoja atskirai ir kaip toks Levino vadinamas ateistiniu. Ego egzistuoja nepriklausomai nuo struktūrų, žinojimo, Dievo. Priešingu atveju, Tas pats įtrauktų Kitą į totalizuojančią struktūrą. Skirtumas tarp To Paties ir Kito galimas tik jei yra atskiras subjektas, nuo anoniminės būties atsiskyres Aš (Levinas 2007: 58). Esiniai nėra tik vienas kito skirtybės, kitaip tariant, tas pats iš

---

<sup>114</sup> Jei ankstyvuosiuose veikaluose Levinas analizuoja *il y a*, vėlesniuose dėmesys sutelkiamas į būtį suprastą kaip esmę. Matėme, kaip *il y a* parodo pabėgimo nuo būties būtinybę, taip pat – radikalizuoja Heideggerio ontologinį skirtumą, teigdamas, jog nuo būties reikia atskirti. Tačiau Levinas čia nesustoja. Tyrinėtojas De Boeras fiksuoja dvi būties sampratas Levino filosofijoje: 1) būtis, suprantama kaip *il y a*; ir 2) būtis suprantama kaip esmė [*Essence*] (De Boer 1997: 123, 128). Boeras *il y a* įvardija „būtimi“ šioje Būties pusėje“ (De Boer 1997: 125). Kaip galime išskaityti iš Levino vieno iš vėlesnių veikalų pavadinimų, jis orientuojasi link *kitaip nei būtis*. T. y., „transcenduoti būtį: judėti anapus arba į kitą Būties ir Laiko pusę“ (De Boer 1997: 125). Mums gi svarbu tai, kad tai nurodo ir heidegeriško skirtumo įveikimo kryptį. Leviniškas imperatyvas atskirti būtį (egzistenciją) ir esinį (egzistuojantį) palaipsniui veda prie visos filosofijos sampratos pakeitimo.

Tyrinėtojo Rollando tvirtinimu, *be il y a* nebūtų įmanoma *Kitaip negu būtis arba anapus esmės, nes tai yra* esti esmės sinonimas (Rolland 2003b: 27), (Levinas 2008: 3). Taigi, kaip pastebi Rollandas, *Kitaip nei būtis arba anapus esmės* grąžina prie tekste *Apie pabėgimą* pateiktos grynos būties sampratos (Rolland 2003b: 28), (Levinas 2008: 49, 207-208), (De Boer 1997: 116n3).

<sup>115</sup> Vėliau Levinas kalbės tik apie kitą būties pusę.



ontologinės struktūros išsivaduoja ne tik todėl, kad jį sutrikdo kitas. Pirminis ryšys nutrauktas jau atsiskyrimo nuo anoniminės būties dėka.

### 5.1.2. Subjektas ir Kitas

Egzistuojančiojo atskyrimas nuo egzistencijos gali būti vertinamas nevienareikšmiškai. Viena vertus, tai gali būti suprasta kaip ontologinio skirtumo radikalizavimas, antra vertus – kaip pirminė jo įveikos pastanga. Kai kurie kritikai labiau kreipia dėmesį būtent į pirmąjį momentą, nurodydami, kad Levinas viso labo tik pratęsią ontologinį skirtumą jį kiek modifikuodamas. Tarkim, kritikas Bernetas subjekto atsiskyrimą įvardija kaip ontologinio skirtumo įvykdymą atsiskyrimo nuo būties forma (Bernet 2004: 94). Kitaip tariant, turima omenyje, kad išryškinama ontologinio skirtumo modifikacija, bet ne jo įveika. Levinas susitelkia egzistuojančio puseje, pabrėždamas, kad reikia išsivaduoti iš egzistuojančiojo užmaršties ir tokiu atveju pastebima, jog čia tik pakeičiami akcentai, o pati ontologinio skirtumo struktūra išlaikoma. Galima sutikti, jog pats subjekto atsiskyrimas nėra pakankamas, nes čia dar nenutraukiamas vienišo subjekto egoizmas. Ši situacija pasikeičia tik tada, kai pasirodo Kitas. Būtent Kito pasirodymas sutriko To paties egoistinę struktūrą.

Tačiau svarbu atkreipti dėmesį į tai, kad Tas pats nėra uždaras, jis nėra „monada be langų“. Ši subjekto pertrūkį parodo jau ir minėta mėgavimosi struktūra. Mėgavimasis, kaip atkreipia dėmesį Anckaertas, kyla ne iš stokos, o iš pertekliaus, perviršio (Anckaert 2006: 59-60). Svarbu tai, kad mėgavimosi, kylančio iš pertekliaus, struktūra jau nurodo į „totalybės fragmentaciją“. Taip aktualizuojama begalybės ir kitybės idėja atskirtame subjekte, nepaisant to, kad Levino aprašomame mėgavimo egoizme Tas Pats dar nieko nenutuokia apie Kitą ar atsakomybę. Tačiau mėgavimasis padaro totalybę neįmanoma – mėgaujamasi ne savimi. Taip begalybės idėja jau realizuojama atskirtame subjekte. Anckaertas tai įvardija „atskirtyje esančiu vidiniu *Differenz*, kuris leidžia atvirumą kitybei“ (Anckaert 2006: 56). Ši *Differenz* galima vadinti vidiniu įtrūkiu, transcendentaline sąlyga, kuri padaro įmanoma susitikimą su kitybe ir kitybės patirtį. Tai nurodo ne tik į ryšio su totalybe nutraukimą, pertrūkį totalybėje, bet ir į tam tikras išankstines šio patyrimo sąlygas. Kitas įsiveržia į Tą Patį, tačiau tik todėl, kad subjekto vientisumas jau yra įskilęs. Atskirtis reiškia totalybės (iš)sprogimą ar irimą, tai begalybės įsiveržimas. Kaip nurodo jau minėtas Anckaertas, „atskirtis yra ir totalybės lūžio ir begalybės

transcendentaliai būtinos sąlygos patirtis. Kita vertus, tai begalybė įgalina atskirti“ (Anckaert 2006: 51), arba, kaip sako Levinas, „[v]eido šviesa yra būtina atskirčiai“ (Levinas 2007: 151). Taip pamatoma, jog begalybės nusileidžia, ateina į baigtinybę. Kitas yra Tame Pačiame įdėta begalybė, geismas, kuris nesiekia būti patenkintas. Knygoje *Kitaip negu būtis, arba anapus esmės* Levinas pabrėžia, jog subjektyvumas yra nesuvedamas nei į esmę, nei į imanenciją ir subjektyvumo problema eina drauge su transcendencijos ir Dievo problemomis (Levinas 2006a: 33), (Levinas 2008: 17).

Taigi pabėgimo intencija Levino filosofijoje nurodo ne tik į radikalų egzistencijos ir egzistuojančiojo atskyrimą, bet ir į kitos plotmės skirtumą: pabėgimas vyksta ir nuo savęs – Kito link. Šis Kito link vėliau tampa buvimu *dėl* Kito. Tuo įtvirtinama subjektyvumo metafizikos kritika. Buvimas savimi Levino susiejamas su buvimu tremtiniu, kur niekas neprimena pačios sau pakankamos sąmonės tikrumo. Pabėgimas išryškina individo nesavipakankumą. Tiek Aš [*moi*] tapatybė, tiek būties tapatybė pamatomi kaip įkalinimas, kaip kentėjimas. „Taigi, pabėgimas yra poreikis [*besoin*] ištrūkti iš savęs, t. y. *nutraukti radikaliausią ir tvirčiausią sukaustymą grandinėmis, faktą, kad Aš [*moi*] esu pačiu savimi [*soi-même*]“ (Levinas 2003b: 55). Tai nukreipia ne į savęs apibrėžimą, o priešingai apie tremtį. Taigi išėjimas į niekur atveria galimybę „metafiziniam nuotykiui“, galimybę sutikti svetimą, Kitą, tokį, kuris neįimamas mano sąmonės.*

Kaip jau parodėme pirmame šios dalies skyriuje, Levinas nutolsta nuo Heideggerio būties klausimo. Susitelkimas ne prie būties ir esinio skirtumo svarstymo, Leviną iš dalies atveda prie Husserlio problematikos. Kitybės klausimas kyla veikiau atsigręžiant į Husserlio, o ne į Heideggerio filosofiją. Išryškėja šio pokyčio pobūdis – Kitas reikalauja ne būties, o patirties. Kyla klausimas, kaip aš galiu patirti tai, kas išoriška mano sąmonei, drauge to neimanentizuodamas ir neįtraukdamas į pažintines struktūras? Tai siejasi su prielaida, kad subjektyvumas nėra vientisas ir subjekto tapatybėje yra „įtrūkis“. Taigi palikdamas heidegerišką būties klausimą, Levinas atsigręžia į Husserlį, grįždamas prie jo „nutolstančios sąmonės“ ir patyrimo, pranokstančio sąmonės turinį.

Svarstant santykio su Kitu klausimą, bene daugiausiai Levino dėmesio susilaukė *Penktoji meditacija* iš Husserlio veikalo *Karteziškosios meditacijos* (Husserl 2005). Tiesa, Husserlis beveik neanalizuoja santykio tarp *alter ego* ir Kito, tik §50 užsimena, kad norint nusakyti kas yra Kitas, reikia apibrėžti *alter ego*. Klausimo kėlimas: „Kaip kitas žmogus atsiveria mano sąmonei?“, „Ar tik kaip reiškinys tarp

kitų reiškinių universalioje daiktų tvarkoje?“ parodo Levino artimumą Husserliui, tačiau drauge padeda aiškiau pamatyti ir Levino atsitraukimą nuo Husserlio fenomenologijos bei išryškinti Levino metodo specifiškumą. Nors mūsų tikslas nėra detalai aptarti Husserlio fenomenologinio metodo, pasinaudosime kai kuriomis aliuzijomis, leidžiančiomis paryškinti kaip Levino filosofijoje atsiranda galimybė kalbėti apie absoliučios skirtybės pasireiškimą. Drauge – kodėl huserliškas Kito<sup>116</sup> traktavimas žvelgiant iš Levino perspektyvos yra nepakankamas.

*Karteziškoje meditacijoje* Husserlis parodo, kad fenomenologinis patyrimas yra bendro pasaulio patyrimas, tačiau taip pat ir kažko, kas yra visiškai kitas nei aš (Husserl 2005). Sąmonės nukreiptumas, jos intencionalumas atveria kažką kita nei ji pati. Husserlis *Penktojoje meditacijoje* išskiria, kad yra kiti ego, kurie duoti tik suvokimo būdu. Kitas yra konstitutas sąmonėje, tačiau jis konstitutas kaip kitas nei aš. Sąmonėje besisteigiantis kitas pasirodo kaip kitybė mano sąmonėje. Kitaip tariant, nors ir galima teigti, kad Kitas yra mano refleksija, tačiau suvokiama, jog jis nėra tik mano sąmonės padarinys. Kitas nėra toks kaip kiti objektai, jis turi savo pasaulį, suvokia mane ir į mane nurodo. Kiti nėra nei objektai, nei reprezentacijos, bet „pagal pačią jų prasmę yra Kiti“ (Husserl 2005: 112). Taip Kitas, priešingai transcendentaliniam idealizmui, įsiveržia į mano savumo sferą. Tokiu atveju čia susiduriama su į pačią sąmonę įsiveržiančia kitybe. Taigi, viena vertus, kitybė yra steigiamą mano sąmonės, tačiau ji steigiamą kaip kitybė ir drauge atpažįstama kaip tokia.

Iš pradžių ir pačiam Husserliui yra nesuprantama, kaip apskritai gali būti aptiktas ir pasiektas kas nors Kitas ir Aš pats, save pripažįstant kaip *solus ipse*. Tai, kas yra neatsiejamai susiję su manuoju *ego* ir kas jam priklauso kaip savastis, atrandama aktualaus ar potencialaus intencionalumo pagalba. Kitas nėra duotas tiesiogiai, į jį nurodama tik aprezentatyviai. Kaip apibrėžia Jonkus, „aprezentacija reiškia, kad kito savastis yra ne tiesiogiai prezentuota, bet aprezentuota, t. y. implikacijų būdu duota tame, kas prezentuota“ (Jonkus 2009: 168).

Kas originaliai savęs neduoda, bet nuosekliai save patvirtina kaip nuorodą, yra *svetimybė*. Kyla klausimas, kaip manasis *ego* gali savo viduje (nes visa, kas reiškiasi, reiškiasi mano grynojoje sąmonėje) konstituti *svetimybę*, kaip kažką

---

<sup>116</sup> Pastebėtina, kad jau ir vėlesnis Husserlis implikuoja tam tikrą tradicinio subjektyvumo krizę, tačiau čia nuo to atsiribojame.

panašaus į jo analogą? Kitas subjektas aptinkamas tam tikromis pakopomis: pirmiausia Kitas atpažįstamas kaip daiktas, kaip fizinis kūnas, vėliau – kaip gyvenamas kūnas, kaip asmuo, turintis sielą, protą, jausmus. Anot Husserlio, sąmonė apie Kitą „taip kaip apie save“ mąsto empatijos dėka. Tai leidžia savyje aptiktas savybes priskirti kitam subjektui, tuo pat metu išlaikant savęs ir Kito skirtumą. Sąmonė, atpažinusi save, empatiškai atpažįsta ir Kitą. Kitą suvokiant per mano kūnišką patirtį, išvedama analogija tarp mūsų kūnų. Pirmapradiškai įsteigtas kaip gyvenamasis kūnas gali būti tik mano fizinis kūnas, o kitas gyvenamas kūnas atpažįstamas perkėlimo dėka. Husserlis tvirtina, kad „tik tam tikras mano primordialinės sferos viduje pasirodantis panašumas, siejantis aną fizinį kūną su mano fiziniu kūnu, gali sudaryti *analogizuojančio* ano pirmojo fizinio kūno suvokimo (*Auffassung*) kaip kito gyvenamo kūno motyvacijos pagrindą“ (Husserl 2005: 137). Tai, kaip nurodo Husserlis, yra supanašinanti apercepcija, tačiau tai nėra analoginis sprendinys. Ji nurodo į „pirminę steigtį, kurioje pirmą kartą aptinkamas panašią prasmę turintis objektas“ (Husserl 2005: 137).

Analogizuojančio suvokimo dėka Kito fizinis kūnas pasirodo mano savasties sferos ribose kaip kažkas, kas yra panašus į mano nuosavą fizinį gyvenamąjį kūną ir todėl taip pat suvokiamas kaip gyvenamas kūnas. Tačiau kadangi jis aptiktas analogizuojančios aprezentacijos būdu, negali būti realiai prezentuotas. Kitaip tariant, kito prasmė ateina iš manęs pagal analogijos principą, o ne iš jo paties.

Įvesdamas *pirmapradiį poravimą*, Husserlis nurodo į *ego* ir *alter ego* duoties būdą. Šio poravimo proceso esmė nusakoma kaip *asociacija*, nurodant į tam tikrą panašumo vienybę. Sudarydami tą vienovę jie visada yra konstituojami kaip pora. Taip, anot Husserlio, suporuotuose duomenyse įvyksta prasmės perkėlimas. Poravimas pirmą kartą įvyksta, kai Kitas pasirodo mano juslinio suvokimo lauke. Jei mano savoje erdvėje pasirodo fizinis kūnas, kuris yra *panašus* į manąjį, tai tampa akivaizdu, kad tas kūnas turi perimti iš mano kūniškumo sferos gyvenamojo kūno prasmę, perimti per prasmės poslinkį. Tai, kad iš perimtos specifinio gyvenamojo kūniškumo prasmės nieko negali būti originaliai realizuota mano primordialinėje sferoje, garantuoja, kad šis kitas gyvenamasis kūnas netampa antruoju nuosavu gyvenamu kūnu.

Kas lemia tai, kad tokia apercepcija yra įmanoma, kodėl ji nėra anuliuojama? Husserlio koncepcijoje aprezentacija yra susipynusi su originalia prezentacija. Tiek svetimas fizinis gyvenamas kūnas, tiek ir svetimas jį valdantis Aš, yra duoti

vieningo transcendojančio patyrimo būdu. Toks patyrimas, būdamas nukreiptas į tolesnius patyrimus, turi savyje potencialiai pasitvirtinantį tolesnį rišlų patyrimą. Svetimybės patyrimas pasitvirtina tik per rišliai besirutuliojančias naujas aprezentacijas. Patirtas svetimas gyvenamasis kūnas pasirodo tam tikrame tolydžiame procese, atsiskleidžia tikrai kaip gyvenamas kūnas tik per savo kintantį, tačiau nuolatos vidujai rišlų elgesį. Jei šis rišlumas neišlaikomas, gyvenamas kūnas patiriamas kaip gyvenamo kūno regimybė.

Tačiau vis tik svetimybė Husserlio fenomenologijoje gali būti mąstoma tik kaip savastingumo analogas. Kitas fenomenologiškai pasirodo kaip *mano Aš-pats modifikacija*. Jis nėra autentiškai duotas, o konstituotas kaip *alter ego*. Kaip nurodo Husserlis, Kitas yra mano paties atspindys, nors tuo ir neturima omenyje, jog tai yra atspindys įprasta prasme (Husserl 2005: 119). Kitas ego nėra Aš-pats, tačiau atsispindi jo monadoje. Tai drauge nurodo į skirtumą – nėra tiesioginio ryšio, kaip kitų išgyvenimai būtų pernešami į mano plotmę, tačiau jie nėra ir autentiškai duoti. Jonkus nurodo, kad Husserlio analogija, asociacija ir poravimas su Kitu „neturi nieko bendro su tradiciniu analogijos argumentu“ (Jonkus 2009: 161).

Nors ir galima sakyti, kad Husserlis kalba apie išėjimą iš ego imanencijos į Kito transcendenciją ir, kaip nurodo Jonkus, „Husserlis tiek savo kūno, tiek savo laiko patirtis atskleidžia kaip reikalaujančias kitybės“ (Jonkus 2009: 173) vis tik Husserlio samprotavimuose galime atsekti prielaidą, kad Kitas yra objekto pavidalą įgavusi subjektyvė. Kitas neįgyja savarankiško statuso, būties savyje. Toks Kito atskleidimas gali būti pamatytas kaip transcendentalinio subjektyvizmo įtvirtinimas. Tačiau galima pastebėti ir kitą aspektą. Kito egzistavimas sutrikdo ir pačią subjektyvumo metafiziką. Svetimybės momentas glūdi jau manyje pačiame. Tai liudija Kito kaip *alter ego* nusakymas – Kitą aiškinu per save. Galima sutiktu su Jonkumi, nurodančiu, kad „*Kito* prasmės kilmę paaiškina ne metafiziškai postuluota transcendencija, bet susiporavimo su *kitu* patirtis“ (Jonkus 2009: 173). Tai suardo savasties vieningumą – Kito suvokimas vyksta savastingumo sferoje.

Tačiau pats Kito Aš nepasirodo, nepasirodo jo išgyvenimai, tai, ką jis patiria, nepasirodo nieko, kas sudaro pačią jo nuosavą esmę. Husserlio teigimu, „jei toks pasirodymas būtų įmanomas, jei tai, kas apibrėžia šio Kito nuosavą esmę būtų mums tiesiogiai prieinama, tai ji sudarytų vien mano paties esybės momentą, tad ir pats Kitas niekuo nesiskirtų nuo manęs“ (Husserl 2005: 135). Tai, anot mąstytojo, būtų panašiai kaip gyvenamąjį kūną redukuojant vien tik į fizinį kūną.

Husserlio intersubjektyvumas numato kito transcendenciją, tačiau tai nėra radikali leviniška kitybė, nėra absoliučiai Kitas. Levinas klausia, kaip kitas, kuris mano sąmonėje konstituotas per kūnišką patirtį, gali savo subjektyvų gyvenimą turėti anapus mano sąmonės. Husserlis gi nepaisant to, kad kitas steigiamas analogizuojančios apžėnacijos būdu teigia, kad kitas yra mano sąmonės modifikacija – kitą patiriu kaip savo kitą. Taigi čia svėtimybė aptinkama pačiame savyje, arba kitaip – tapatybėje. Redukcijos pagalba save aptinkant kaip tapatų, svėtimybė išties nesutrikdo. Kito aptikimas pagal analogiją, gali būti suprastas tiesiog kaip Kito imanentizavimas arba tiesiog jo užvaldymas tomis pačiomis pažinimo struktūromis, kurios siekia paaiškinti ir pašalinti bet kokią kitybę. Taip Kitas, radikaliai kitas leviniška prasme, šiame santykyje tampa neįmanomas.

Kito patyrimas tampa to paties patirtimi. Save santykyje su Kitu aptinku du kartus – esu Kito įsteigiamas, o kita vertus, Kitas gali būti pakeistas bet kuriuo kitu. Kito aptikimas sąmonėje išveda link jo išnykimo arba kito redukavimo į intencionalumą. Husserlis pasiūlyti du Kito analizės būdai – eidetinė ir transcendentalinė<sup>117</sup> redukcija kitą panaikina. Eidetinės redukcijos atveju Kito esmės paieška jį paverčia tokiu pat kaip ir kiti objektai, o transcendentalinės redukcijos atveju kitas suvedamas į kitybiškumo prasmę ir įtraukiamas į prasmių horizontą. Husserlio atveju Kitas yra įtrauktas į įvairių prasmių horizontą. Tačiau Husserlio koncepcijoje intersubjektyvumas yra numanomas, ir tai galima laikyti Levino išėities tašku.

Levinas, iš dalies perimdamas Husserlio subjektyvumo ir sąmonės sampratą, kritikuoja pasaulio „susklaidimą“ ir užsisklendimą savumo sferoje ir iš to sekantį simetriškumą bei adekvatumą. Mąstytojo pastebėjimu, tokiu atveju čia jau „[n]egali ir negalėjo atsitikti nieko, kas nebūtų pasirodę esatyje, niekas negali ir negalėjo praeiti kontrabandos keliu, kas nebūtų deklaruota, pasireiškę, kieno tiesos nebūtų buvę galima patikrinti“ (Levinas 2001a: 171). Toks kelias link tapimo savimi, link tikrumo savimi yra išgrynintas nuo pavojų ir nežinios.

---

<sup>117</sup> Husserlis skiria transcendenciją ir transcendentalybę. Transcendentalybė nurodo į būtinas patyrimo sąlygas. Kaip bet kokio patyrimo sąlygą Husserlis įvardija sąmonę. Transcendencija suprantama kaip anapusbė, kaip tai, į ką sąmonė yra nukreipta. Žr. (Mickūnas ir kt. 1994: 53). Galima taip pat pastebėti, tai, kad šį skyrimą Husserlis perima iš Kanto. Kantas atskyrė dvi sąvokas: transcendentinis ir transcendentalus. Transcendentalus, Kanto manymu, gali būti pažinimas, kuris tiria ne tik daiktus, bet ir jų pažinimo būdą. O transcendentinė būtis yra „daiktų savyje“ pasaulis. Ji yra už pažinimo ribų, todėl neatsispindi transcendentaliniuose apibrėžimuose (Kant 1996: 264-265).

Taigi Husserlio siekis išsivaduoti nuo bet kokio neaiškumo, subjektyvumą ir *ego* aptinkant atsiribojus nuo numanomos svetimybės, panaikina bet kokio netikėtumo galimybę. Husserlis, apibrėždamas savumo sferą, ją uždaro. Ar šis uždarumas, kurį žvelgiant iš Levino pozicijos, galima įvardinti kaip imanenciją, neliudija ir solipsizmo? Tokia tendencija pastebima Husserlio sumanyme viską paaiškinti kaip sąmonės vidinės veiklos rezultatą. Čia galime pastebėti, kad pats Husserlis pripažįsta, jog atlikus fenomenologinę redukciją liekame solipsistinėje nuostatoje. Tačiau svarbu tai, kad jis turi omenyje ne tradicinę solipsistinę nuostatą, kai subjektas užsisklendžia tik savo subjektyviuose vaizdiniuose. Berkliškojo solipsizmo, kuris teigia, jog „visi kūnai <...> neegzistuoja atskirai nuo proto ir kad jų būtis yra būti suvokiamomis ir pažįstamomis“ (Berkeley 1988: 60) Husserlis siekia išvengti. Jis nesutinka, kad objektų savybės yra tik proto vaizdiniai ir kad jų būtis priklauso nuo sąmonės veiklos. Tradicinio solipsizmo idėją Husserlis atmeta savasties išskleidimo pagalba nors, kaip pats teigia, „pamatinę reikšmę tebeturi teiginys, jog viskas, kas man egzistuoja, gali gauti savo būties prasmę tik iš manęs, iš manosios sąmonės sferos“ (Husserl 2005: 186). Jonkus savo monografijoje taip pat atmeta Husserlio kaltinimą solipsizmu kaip nepagrįstą. Autorius teigia, kad „solipsizmas fenomenologijoje nėra jokia ontologinė tezė, teigianti, kad egzistuoja tik vienas subjektas. <...> Šiame kontekste solipsizmo siekimas yra ne ontologinis subjekto būvis, bet ne kas kita kaip metodinis sugrįžimas prie savo patirties ir jos reabilitavimas“ (Jonkus 2009: 161). Čia pamatine tampa sąmonės monolitiškumą saardanti intencionalumo samprata.

Fenomenologijos postuluojamas sąmonės intencionalumas nukreiptas ne tik į vidinę introspekciją, bet ir į tai, kas yra už sąmonės. Tai nukreiptumas į pasaulį ir jo apraiškas: į daiktus, gyvas būtybes, realius asmenis. Kitus patiriu savo intencionalumo dėka. Jie pasirodo ne kaip apodiktiškai akivaizdūs, o kaip esantys anapus manęs ir galimi pažinti aprezentacijos dėka. Analogizuojančios apercepcijos dėka – kito transcendentalinio subjekto, kuris yra toks pat kaip ir aš, egzistencijos patvirtinimo dėka Husserlis įveikia ir transcendentalinį solipsizmą. Kito prasmė pasirodo To Paties sąmonėje, tačiau Kitas taip pat yra kitybės mano sąmonėje esatis. Tai skiriasi nuo visų kitų mano patirčių. (Kitas turi savo pasaulį, suvokia mane, kreipiasi į mane. Transcendentaliniam idealizmui kitas egzistuoja kaip daiktas, tačiau Husserlis pažymi, kad kitas veikia mano pasaulį (Husserl 2005).

Tačiau Levinas įžvelgia, kad Husserlio intencionalumo teorija yra pagrįsta adekvačia ir simetrine koreliacija tarp *noema* ir *noezis*. Jonkus monografijoje *Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai* išskiria, jog kritikuodamas Husserlio intencionalumo sampratą 1) Levinas intencionalumą tapatina su reprezentacija; 2) su agresyviu objektyvavimu ir kitybės aneksavimu; 3) sąmonės nuolatiniu savęs įsisąmoninimu.

Būtent reprezentacijos momentas yra vienas iš esminių Levino atsiribojimų. Reprezentacija numato tam tikrą atitikimą, tuo tarpu Levino mąstyme Kitas transcenduoja sąmonės ribas ir jos horizontą, priartėja prie manęs kaip visiškai svetimas. Ši Kito atskirtis čia vadinama transcendencija. Kito egzistencijos perviršis, Levino manymu, negali būti redukuotas į tapatumo sferą: „mes neketiname tvirtinti, kad Kitas visuomet išvengia pažinimo: mūsų užduotis <...> pabrėžti, kad šiuo atveju nėra jokios prasmės kalbėti apie žinojimą ar nežinojimą, kadangi teisingumas <...> jokių būdu nėra <...> *noemai* koreliatyvi *noezis* (Levinas 2007: 90). Radikalus pokytis gali ateiti tik anapus intencionalios sąmonės, nes kitaip subjektyvumas liktų prisirišęs prie savęs ir grįžtantis į tapatybę. Kitas subjektas negali būti suvestas į intencionalią sąmonę. Siekis pamatyti Kito fenomeną sąmonėje, veda link išnykimo ar redukavimo į intencionalumo sferą. Fenomenologija lyg ir užčiuopia kitą, bet panaikina. Taigi Levinas ne tik praplečia fenomenologiją, bet jos viduje atpažįsta glūdinčią totalizuojančią struktūrą (Levinas 1998a: 188). Ar intencionalumas išsaugo kito kitybę? Husserlis, tvirtindamas, kad kitas aptinkamas analogizuojančios apercepcijos dėka, drauge nurodo, kad jis tas Kitas yra mano sąmonės modifikacija. Kitas patiriamas kaip *mano* Kitas. Husserlis kitybę atpažįsta, bet ji atgal įtraukiama į sąmonės srautą. Taip Husserlis, kas svarbu Levinui, neišvengia kito suvedimo į save, kitybės į tapatybę<sup>118</sup>.

Kitybės suvedimas į tapatybę yra nulemtas numanomo mano ir Kito bendramatiškumo ir simetrinio santykio. Kitas yra suvokiamas pagal analogiją ir, anot Levino, „šis santykis su kitu asmeniu atkakliai mąstomas kaip netiesioginis pažinimas“ (Levinas 2001a: 322). Levino siekis yra steigti būtent nepažintinį santykį su Kitu ir priartėti prie jo nepažintinėmis kategorijomis.

Husserlio intencionalią sąmonę Levinas kritikuoja dėl to, kad ji, suvokdama fenomenus, panaikina jų kitybę. Kitaip tariant, tai totalizuojantis intencionalumas.

---

<sup>118</sup> Žr. (Keršytė 2005), (Baranova 2006b), (Jonkus 2009).



Levinui kito kitybė yra anapus bet kokių atpažinimo struktūrų (Levinas 2007: 54). Levinui net jei kitas yra duotas mano sąmonei, tai nereiškia, kad aš jį apimu savo supratimu (Levinas 2007: 27). Suprasti būtį – rasti etinio santykio su Kitu galimybę. Kitas negali būti redukuotas į fenomeną, jis pranoksta intencionalumą ir atveria transcendencijos galimybę. Tai nurodo ne į totalizuojantį supratimo santykį su Kitu, bet susitikimo, veidas į veidą, situaciją.

Fenomenologijoje intencionalumas – nukreiptumas į fenomenus, o Levinui etinis santykis su Kitu eina anapus<sup>119</sup> fenomenologinės sąmonės (Levinas 2007: 44-45, 447, 203). Taip einant imanoma atrasti etinį santykį – santykis veidas į veidą yra anapus fenomenologinės sąmonės (į iki-intencinę sąmonę). Kitas nėra fenomenas, jis yra paslaptis ir neperregimas nei mūsų troškimų, nei supratimo (Levinas 2006b: 283-302), (Levinas 1996a: 65-78). Levinas nuo Husserlio intencionalumo fenomenologijos pereina prie etinio santykio su Kitu fenomenologijos (Levinas 2007: 29).

Levinas pastebi, kad „Husserlio fenomenologijoje, nepaisant transcendentaliniam *ego* priskiriamo kūrybinio spontaniškumo, pažinimo modusus (sąmonės teleologiją) iš esmės valdo pažinimo pasiekama būtis“ (Levinas 2001a: 293). Bet kokia prasmė prasideda pažinime, sąmonė traktuojama kaip prasmės tiekėja ir „būtis valdo ją pasiekiančios sąmonės modalumus, būtis valdo fenomeną“ (Levinas 2001a: 318). Būtis grindžia ir mąstymą kaip pažinimą. Būties centras ir šaltinis čia yra pati grynoji sąmonė. Savojoje sąmonėje vykstanti skaida negali nieko pasakyti, apie tai, kas lieka už mano sąmonės. Visa sukasi apie subjektyvybės sugrąžinimą jai pačiai. Levino pastebėjimu „[a]trodytų, kad subjektyvaus gyvenimo, turinčio sąmonės formą, būtį sudaro nuolatinis savęs praradimas ir atradimas, leidžiantis vis iš naujo užvaldyti save <...>. Šis idealybės aplinkkelis leidžia susitapatinti su savimi, tai yra užsitikrinti ir tokiu būdu įgyti dvasinio būties nuotykių garantiją bei orientyrą. Tačiau būtent dėl to šis nuotykis nėra nuotykis. Jis niekuomet nėra pavojingas: tai yra savęs pasisavinimas, valdymas, *arche*. Jis negali atverti nieko nepažįstama <...>“ (Levinas 1989b: 89). Tai primena Vakarų filosofijoje vyraujančią tendenciją visa tematizuoti, paaiškinti, panaikinti kitybę. Tematizavimas ir imanentizavimas subjektą uždaro. Vadinasi, subjekto identifikavimasis vyksta tik sąmonėje, per daugybę viena kitą bekeičiančių fazių – buvimo savimi, savęs praradimo ir vėl savęs atradimo. Tai

---

<sup>119</sup> Tačiau vis tik išliekant fenomenologijos ribose. Levinas fenomenologijos ne atmeta, bet ją išplečia, Jonkaus žodžiais tariant, tai jos „pratęsimas pačios fenomenologijos priemonėmis“ (Jonkus 2009: 107).

nuolatinis savęs patvirtinimas per save patį. Sąmonė, save suprantanti per save pačią, remiasi „subjektyvia sąlyga“, tapatybe, kuri įvardijama kaip *ego* ar Aš. Klausiant apie šios tapatybės reikšmę, mes aptinkame arba sudaiktintą substanciją, arba sau-pačią sąmonę. Taigi tradiciniame idealizme subjektas ir sąmonė yra ekvivalenčios sąvokos. Niekas net neįtarinėja subjekto – jo tapatybė nekelia abejonių. Joks vidinis skirtumas, jokia fundamentali svetimybė pačiame *ego* nėra įmanoma.

Išliekama savyje ir vėl grįžtama į save patį. Šitame paties sugrįžime į save patį, anot Levino, liekame ontologinio mąstymo gniaužtuose. Vakarų tradicijos galutinis atramos taškas ir pamatinė žmogaus sąranga, anot Levino, yra būties supratimas. Sąmonės autonomija taip ir lieka nepažeista ir galiausiai sąmonė vėl atranda pati save. Net ir sąmonės nuostatos – vertinimas, jautimas, veikimas, darbas, išsijungimas – yra savimonės autonomija, sąmonės tapatybė. Taigi Husserlio fenomenologija tarytum siekia atsitraukti nuo vakarietiškojo mąstymo sklaidos, tačiau žvelgiant iš Levino perspektyvos, ši pastanga lieka neįgyvendinta. Teigdamas apodiktinį Aš akivaizdumą per savisklaidą, anot Levino, Husserlis veikia priklauso tradicinei imanencijos filosofijai.

## 5.2. LAIKAS KAIP SKIRTIES ĮVYKIS

Laiko modusą Levinas įveda kalbėdamas apie subjekto atsiskyrimą nuo anoniminės egzistencijos, o vėliau ir svarstydamas santykį su Kitu bei etikos steigtį. Būtent laikas tampa pamatiniu fenomenu leidžiančiu aptikti radikalų skirtumą. Levinas, kaip Heideggeris ir Husserlis, atsisako filosofinėje tradicijoje vyravusio laiko, kaip atskirų dabarties taškinių momentų sekos, sampratos. Levino laiko sampratoje galime atsekti šių mąstytojų implikacijas, tačiau bene didžiausią įtaką turėjo Bergsono tėkmės, *duration*, kūrybinės evoliucijos idėja. Tiesa, Bergsonui laikas turi ontologinę dimensiją, tuo tarpu leviniškoje laiko sampratoje įvedamas egzistencinis matmuo. Laiko jau Heideggerio filosofijoje tampa vienu iš metafizikos įveikos momentų, o Levino filosofijoje tai tampa ontologinio mąstymo užklausimo momentu. Kaip Levinas nurodo knygos *Laikas ir Kitas* įvade, laikas čia suprantamas ne kaip esinių būties ontologinis horizontas, bet kaip būdas anapus būties, kaip santykis su kitu [*Autre*], galiausiai kaip santykis su Visiškai kitu [*Tout Autre*]-transcendentišku [*transcendent*], begaliniu (Levinas 2005b: 30-31). Toks santykis

pasiduoda kitokiai logikai nei pažinimas. Taip pat negalioja ir husserliška intencionalumo struktūra bei išvengiama reprezentacijos.

Laikas susiejamas su pirmuoju ontologinio skirtumo įveikimo momentu – skirties tarp egzistencijos ir egzistuojančiojo radikalizavimu. *Il y a* yra būtis be skirtumų, taigi be laiko. Egzistuojantysis, išsivadudamas iš beasmenės būties neutralumo, įsitvirtina dabartyje. Tai įvardijama hipostaze, per kurią užsimezga ryšys tarp egzistencijos ir egzistuojančiojo.

Tačiau, kaip nurodo Levinas, tai dar nėra laiko įvedimas į būtį (Levinas 2005b: 52). Per hipostazę įsiteigiantis subjektas nėra laikiškas, nes vienišame subjekte laikas neatsiranda. Husserliui Aš pastovumas laike yra pozityvus, tuo tarpu Levinas pabrėžia, kad Aš pastovumas – tai Aš pasmerkimas dabarčiai, amžinajam dabar, Aš pririšimas prie jo paties. Ir tai, anot jo, yra asmenybės nebuvimas. Toks Aš negali keistis – jis tapatus sau, pasmerktas sugrįžimui į save amžinoje dabartyje. Praradęs tęstinumą laike subjektas užsklęstas savyje pačiame, savo tapatybėje. Kaip pastebi Cohenas, Levino veikale *Laikas ir Kitas* „laikas yra veikiau *reliatyvus*, o ne *absolutus* pabėgimas iš subjektyvumo imanencijos“ (Cohen 1987: 6). Bernetas taip pat tvirtina, kas *Nuo egzistencijos prie egzistuojančio* bei *Laikas ir Kitas* kitybės laikiškumo analizė atliekama etiką subordinuojant ontologijai (Bernet 2004: 23). Tačiau subjektas nėra uždarytas savyje, jis yra ekstatiškas. Čia galime išvelgti panašumą tiek heidegeriškai, tiek husserliškai analizei. Heideggeriui – tai štai-būties ekstatiškumas, o Husserliui – intencionalumas yra pirminis laikiškumo įvykis. Subjekto nesavipakankamumas nurodo į galimybę (ir būtinybę) subjektui išsivaduoti iš savęs. Levinas jau ankstyvose savo paskaitose atkreipia dėmesį į tai, kad neįmanoma kalbėti apie laiką kaip apie atskiro subjekto laiką, tik kaip asmeninę tėkmę. Pasaulyje mes esame ne vieni ir nuolat susiduriame su Kitais. Levinas laikiškume ieško transcendencijos, kuri leistų pasprukti nuo intencionalios ir reprezentatyvios sąmonės. Taigi Levinas laiką susieja ne su subjektu, o su (intersubjektyvumo) kitybe (Levinas 2001b: 93). Kitas ne tik išlaisvina iš egzistencijos naštos, sutrikdydamas subjekto vidujybę, bet taip pat suteikia ir naują laikiškumą. Ši laiko ir Kito sąsaja taip pat išryškina ir neredukuojamo skirtumo steigtį. Ir, galima sakyti, laikas yra visų skirtumų galimybė. Knygoje *Kitaip negu būtis, arba anapus esmės* Levinas teigia, jog „laikas taip pat yra visų skirtingumų atgavimas per retenciją, atmintį ir istoriją“ (Levinas 2006a: 22), (Levinas 2008: 9)..

Matome, kad laiką, kitaip nei Heideggeris veikale *Būtis ir laikas*, Levinas susieja ne su būtimi, o su kitu. Levinas iš Kito ateinančią laikiškumą analizuoja per tėvystės, moteriškumo patirtis, tačiau išsamiausias yra mirties laiko kitybės aprašymas. Mirtis Levino mąstoma laiko pagrindu, o ne laikas mirties pagrindu (Levinas 2000a). T. y. mirtis kyla iš laiko, o ne atvirkščiai. Būtent mirtis Levino pamatoma kaip radikali kitybė ir galimybių negalimybė. Mirtį Levinas interpretuoja ne kaip mano galimybę ar intenciją. Ji kyla ne iš manęs, bet mane užklumpa iš išorės kaip kitybė, kaip paslaptis (Levinas 2005b: 70). Diskutuodamas su Heideggeriu, Levinas nemano, kad mirtis yra autentiškumo patvirtinimas. Heideggeris *Būtyje ir laike* teigia, kad štai-būties galimybė būti pačiu savimi skleidžiasi laisvėje mirties link. Jis, kaip aiškina Levinas, akcentuoja „faktinę, pasitikinčią savimi ir siaubą keliančią laisvę mirties link“ (Levinas 2001a: 222). Laisvė mirties link Heideggeriui yra būtiškoji, „išlaikyta“ štai-būties galimybė. Heideggeriui mirtis nesutrikdo štai-būties, tačiau sužadina autentiškam buvimui. Jam svarbi ne tiek mirties kitybė, kiek jos *Jemeinigkeit*. *Būties ir laiko* §9 Heideggeris išplėtoja štai-būties nuosavos būties sampratą. Štai-būtis yra jos galimybės, o viena iš svarbiausių, atverianti štai-būties autentiškumą – mirties galimybė. Levinas konstatuoja, kad tokiu atveju Heideggeriui buvimas myriop yra štai-būties *Jemeinigkeit* šaltinis, o tuo pačiu ir – ego (Levinas 2005b: 99). Prasmė uždaroma *Jemeinigkeit* imanencijoje, taip drauge lieka neperžengta ir esaties filosofija. Todėl ir štai-būties ekstatiškumas veikia užlaiko, o ne trikdo subjektyvumą. Kitaip tariant, išskleidžiamos štai-būties galimybės, tačiau tai veikia gali būti suprasta kaip „tapimas tuo, kuo esi“, o ne tapimas kažkuo daugiau nei esi. T. y., savo esmės išskleidimas, o ne jos sutrikdymas. Levino judesys yra simetriškai priešingas heidegeriškajam. Levinui svarbu yra tai, kas nutraukia pačios egzistencijos galimybę. „Heideggeriui mirtis yra laisvės įvykis, kai tuo tarpu aš matau subjektą, pasiekusį galimybių ribą kentėjime“ (Levinas 2005b: 70-71). Mirtis nutraukia pačią galimybę turėti projektą. Mirtis apriboja (užbaigia) mano galimybes. Taip pat, mirtis panaikina mano ir Kito santykį, vadinasi, nelieka galimybės būti atsakingu už Kitą – čia atsakomybė virsta neatsakomybe. Galima būtų prisiminti anksčiau minėtą subjekto sugrįžimą į *il y a* – mirtis nubloškia į anonimiškumą. Jei Heideggeriui nepakeičiamumas išryškėja per negalėjimą numirti ne savo mirtimi, tai Levinui – per atsakomybę, kurią mirtis padaro neįmanoma.

Mirtis niekad netampa esatimi, tačiau ji yra unikalūs ryšys su ateitimi. Kaip nurodo Bernetas, kad ir kaip arti mirtis bebūtų, laikinės distancijos, skiriančios mane

nuo jos, negaliu įveikti (Bernet 2004: 95). Tai Levinas iliustruoja klaidingai suprastu mirties paradoksu, išsakytu Epikūro: „kol mes gyvename, mirties dar nėra, o kai mirtis ateina, tada mūsų nebėra“ (Epikūras 1977: 304). Levinas sutinka, kad savo mirties negalime patirti, jos niekadosis nėra *dabar*. Tačiau artėjimas mirties link liudija, kad mes esame akivaizdoje su kažkuo visiškai Kitu, kažkuo, turinčiu savybę *būti kitu*. Mirtis patvirtina žmogaus pasidavimą laikui, nes būtent laikas yra tai, kas peržengia mano mirtį. Mirtis, kaip nurodo Levinas, yra nepagavi, ji visada yra ateityje. Peperzakas pabrėžia šį Kito ir mirties panašumą Levino filosofijoje, teigdamas, jog „abu nustebina ir šokiruoja mane savo absoliučia kitybe: mano galimybės negali atsiskleisti nei esant mirčiai, nei esant Kitam“ (Peperzak 1993: 134). Mirtis yra santykis su kitybe ir ji, kaip ir Kitas, kurį sutinku, yra santykis su paslaptimi. Mirties ateities svetimybė nepalieka jokios iniciatyvos subjektui. Mirtis taip pat nurodo į visišką subjekto pasyvumą – ji kyla ne iš manęs, ji nėra mano galimybė. Šis užklumpančios mirties akivaizdoje esantis pasyvumas analogiškas tam, kuris subjektą ištinka kito akivaizdoje. Kitas mane užklausia ir sutrikdo ne mano iniciatyvos dėka. Šis subjekto pasyvumas bus svarbus atskleidžiant etinio santykio struktūrą.

Mirtis ateina iš ateities laiko, kuriam negaliu daryti poveikio. Nušokti į ateitį neįmanoma. Santykis su mirtimi – santykis su kažkuo, kas visai kita, mirties egzistencijos esmė kyla iš jos absoliučios kitybės. Kaip nurodo Bacevičiūtė, „radikalus laiko patirties pasyvumo teigimas transformuoja pačią fenomenologinio laiko struktūrą: tolydumą pakeičia asinchronija<sup>120</sup>, skirties įvykis. Sąmonės laikas, esantis patirties galimybės sąlyga, sutrikdomas arba pertraukiamas įsiveržus transcendencijai“ (Bacevičiūtė 2006a: 207-208). Mirties nenuspėjamumas leidžia interpretuoti ją kaip laiko diahroniją. Diahronija – reiškia santykį su kitu, su mano tvarką užklausančia kitybe.

Leviniška laiko samprata, nurodanti, kad laikiškumas ateina iš išorės, iš kitybės, drauge nutolsta ne tik nuo klasikinės laiko sampratos, bet tampa ir Vakarų filosofinės tradicijos užklausimo momentu. *Totalybėje ir begalybėje* Levinas nurodo, kad klasikinės laiko sampratos keblumas kyla iš klasikinės neigimo sampratos. Ateitis ir praeitis nėra esatimi, taigi jų nėra. Tačiau tapsmas nepasiduota tradiciniam neigimui (Levinas 2007: 40-43). Laikas kaip nesatis (nebūtis) buvo paaukotas vardan

---

<sup>120</sup> Asinchronija ir diahronija čia vartojami kaip sinonimai.

amžinybės (būties). Tačiau laikas nėra nei abstraktus skirtumas, priešingas tapatybei, nei konkreti skirtumo ir tapatybės tapatybė.

Leviniška laiko samprata taip pat parodo ir nutolinimą nuo fenomenologijos. Tekste *Intencionalumas ir juslumas* (1965) Levinas polemizuoja su Husserliu, parodydamas jo absoliučios sąmonės nepakankamumą. Čia paranku prisiminti gerai žinomą Husserlio melodijos suvokimo pavyzdį, pateikiamą analizuojant Brentano laiko sampratą (Husserl 1991: 11-14). Husserliui, o vėliau ir Levinui rūpi, kaip nutinka, kad mes girdime melodiją, o ne pavienius garsus? Anot Husserlio, skambant sekančiam tonui mes dar tebegirdime prieš tai skambėjusį, jis neišnyko be pėdsako. Laiko analizei Husserlis pasitelkia tris sąvokas: pra-impresija [*Urimpression*], retencija ir protencija. Pra-impresija – tai pirminis patyrimas, sugebėjimas melodijos garsą išskirti iš kitų garsų. Kitaip tariant, tai dabarties momentas. Vienas garsas seka kitą (viena pro-impresija kitą), tačiau retencijos dėka suvokiamas ir jau nuskambėjęs garsas. Pra-impresijos teką į retencinę sąmonę ir šios sekos dėka garsai suvokiami kaip melodija. Drauge kryptama ir į ateitį – tikintis kito garso. Minėtame tekste Levinas atkreipia dėmesį į tai, kad Husserliui pra-impresijos – tai dabarties akimirkos, kuriose negali pasirodyti joks naujumas. Tačiau Levinas nurodo, kad sąmonė visados vėluoja, užsilaiko, ji atitrūksta nuo šios akimirkos dabartiškumo (Levinas 1998a: 143-144). Toks nesutapimas su savimi yra ir bet kokio naujumo galimybė. Kaip teigia Bernetas, čia pasiekiamas ne tik laikiškumo pirminis momentas, bet taip pat kitybės ir visų skirtumų šerdis (Bernet 2004: 92).

Levino teigimu, sąmonė yra ne steigianti mintis, bet steigiantis įvykis, jį yra pati tėkmė. Tokiu atveju tiek retencija, tiek protencija yra ne idealios tapatybės tėkmė, bet pati ta tėkmė. Drauge tai reiškia, kad laikiškumas steigiamas ne imanencijos, bet transcendencijos dėka. Levino filosofijoje, kitaip nei fenomenologijoje, kitybė neįtraukiama į tapatybę. Kitas mus išvaduoja iš mūsų imanentiškumo. Tik kito pasirodymas tą patį išvaduoja iš jo paties ir jo įkalinimo dabartyje. Taip pat man atveria tokią laiką praeitį, dabartį ir ateitį, kurios prasmė nekyla iš manęs. Šis laikas ateina iš Kito, jo negaliu pasisavinti. Kitas taip pat kažkiek keičia ir mano praeitį ir ateitį.

Tarp mirties ir Kito galima brėžti analogiją, tačiau tai, kas išties sutriko subjektą, Levinui yra net ne mirtis, o Kito įsiveržimas. Bacevičiūtė straipsnyje *Absoliuti kitybė: E. Levinas ir J. Derrida* užklausia, kaip nuo absoliučios mirties kitybės pereinama prie kito asmens kitybės. Levinas, kaip nurodo tyrinėtoja, tai įvardija kaip

*dialektiką* ar *įveiką*, tačiau tokią įveiką, kuri išsaugo ne to paties, o kitybės struktūrą (Bacevičiūtė 2007: 10-11).

Mirties ateitis – įvykio ateitis, dar nėra laikas. Tam, kad tai taptų laiku, turi turėti ryšį su dabartimi. Kas sieja šiuos su visiškai atskirtus taškus, klausia Levinas, dabarties akimirka ir mirties ateities momentą? Jie neina greta, nėra tėkmės. Tačiau ateitis dabartyje pasirodo per Kito veidą. Laiko sąlyga glūdi santykiyje tarp žmonių, arba istorijoje (Levinas 2005b: 79). Kitas ne apibrėžiamas ateitimi, tačiau Kito ateitis, baimė dėl kito mirties, atsakomybė už Kitą, įveda ateities laiką, kuris pranoksta manąjį (Levinas 2005b: 115-116). Dabartis išiveržia į ateitį per neabejingumą kitam, atsakomybės už kitą prisiėmimą, nesuinteresuotumą. Laikas yra neabejingumas kitam asmeniui, toks kito artumas, kuris atveria „begalinę distanciją be distancijos: įsipareigojimą kitam“ (Cohen 1994: 149).

Laiko kitybė Levinui yra Kito asmens laiko išiveržimas. Kito laikas niekada negalės tapti mano laiku, aš visados būsiu „užtrukęs“, pavėlavęs Kito atžvilgiu. Tai parodo ne tik skirtumą, bet yra, kaip matysime vėliau, ir begalinės atsakomybės bei kaltės sąlyga. Santykiyje, kuriame Kitas užklausia mane, užklausias yra visados pirmesnis, negalimas numatyti. Tai, kad pavėluoju atsakyti, niekada negalėsiu sakyti, kad padariau viską, ką galėjau. Taip etinį santykį su kitybe Levino yra atrandamas diachroniniame santykiyje (Levinas 1998b: 159-178). Diahronija yra toks subjekto vientisumo suskaldymas, kuris yra nulemtas būtent laikiškumo, išiveržiančio susiduriant su Kitu asmeniu. Čia nėra galimybės suprasti ar analogizuojančios reprezentacijos pagalba atpažinti Kito laiką. Bacevičiūtė pastebi, kad ši diahronija išryškėja konkrečiose situacijose, kurios sutrikdo sąmonę, o taip pat *noema – noesis* ryšį. Autorė laiko diahroniją nurodo kaip besiskleidžiančią dviem kryptimis: šiapus intencionalumo per juslumo anarchiją ir anapus intencionalumo – per etinį santykį su neįveikiama anapusybe (Bacevičiūtė 2005b: 85). Mūsų darbe svarbi yra būtent pastaroji.

Knygoje *Laikas ir Kitas*, laiką susiedamas su kitybe, Levinas šio santykio dar neįvardija kaip etinio. Polemizuojant su Husserliu, laikiškumo ir etikos sąsajos nagrinėjamos knygoje *Atrandant egzistenciją su Husserliu ir Heideggeriu* (Levinas 2006b), (Levinas 1998a: 135-150). Tekste *Intencionalumas ir juslumas* (1965) pirmą kartą išryškinama laiko ir etikos sąsaja (Levinas 1998a). *Totalybėje ir begalybėje* laikas tampa moralės laiku. Santykiyje su Kitu, kitas pranoksta mano laikiškumą (Levinas 2005b: 79). Taip deformuojant laiką, egologinis transcendentalinis subjektas tampa etiniu

subjektu: „Laiko nepaliekanti atsakomybė: be susikaupimo arba grįžimo į save esamybės. Ji mane verčia vėluoti, aš veikiau stoju priešais artimą, tarsi atsiliepdamas į jo šaukimą, negu jam pasirodau. Aš iškart atsiliepiu į šaukimą“ (Levinas 2001a: 188). Kito kreipimasis visada ankstesnis už mano nukreipimą į jį, aš visada atsakau. Taip užmezgamas dabarties santykis su ateitimi<sup>121</sup> – buvimas dėl kito nepaisant mirties. Atskleidžiama, kad tikrasis yra atsakomybės ir įsipareigojimo laikas. Cohenas išskiria tris etines-laikines struktūras, atitinkamai siejamas su asmeniu, visuomene ir Dievu: 1) pirminis laikas [*primordial*] kaip *moralus* laikas. Tai diahronija vieno-kitam. Tai mane trikdanti Kito praeitis, dabartis, ateitis; 2) teisingumo laikas, laikas visiems kitiems; 3) mesijiškasis laikas kaip grynoji ateitis. Tai begalinis laikas, padarytas įmanomu per tėvystės-sūnystės santykį (Cohen 2004: xxii-xxiii). Darbe, analizuojant Kito ir atsakomybės sampratą daugiausiai turėsime omenyje pirmąją, moralaus laiko sampratą.

## 6. NUO ONTOLOGINIO PRIE ETINIO SKIRTUMO

### 6.1. METAFIZIKA IR ATSKIRTIS

#### 6.1.1. At(si)skyrimas ir metafizinio geismo struktūra

Levino kryptis į transcendenciją leidžia modifikuoti intencionalumo struktūrą. Minejome, kad Levinas intencionalumą kritikuoja dėl numanomos (at)pažinimo struktūros. Tačiau čia, manytume, svarbus ir tam tikrą pozityvus intencionalumo momentas. Būtent į tai atkreipia dėmesį Šerpytytė nurodydama, kad esminė Husserlio tiesa Levinui yra sąmonės intencionalumo, jos nukreiptumo į tam tikrą objektą idėja, turint omenyje, kad šis nukreiptumas nėra žinojimas. Kitaip tariant, kuomet sąmonė yra suprantama ir aprašoma kaip kažkieno sąmonė, atgręžta į tam tikrą objektą, ji pastato jį į kitą vietą nei pažįstančioji sąmonė. „Ji pastato jį šalia daiktų, t. y. ten, kur, pasak E. Levino, jau galima klausti ne „kas tai?“, bet „kaip tai yra, kas yra ir ką reiškia, kad tai yra?“ (Šerpytytė 1997:

---

<sup>121</sup> Įdomu tai, kad ankstyvuosiuose Levino darbuose analizuojama tik laiko ateitis. Cohenas tai aiškina dviem priežastimis. Pirma, nepaisant priešingos heideggeriškai laiko analizės, dėmesys laiko ateičiai yra būtent Heideggerio įtaka, būtent štai-būties ekstatiškumas ir buvimas myriop. Vėlesniuose veikaluose Levinas labiau akcentuoja laiko praeities momentą, kas drauge žymi nutolinimą nuo Heideggerio įtakos. Tuo tarpu antra nurodoma priežastis daug trivalesnė, grindžiama biografija ir dažnam žmogui būdingu polinkiu laikui bėgant daugiau dėmesio skirti praeičiai (Cohen 1994).



217). Žinoma, kaip jau minėjome, Levinas atmeta Husserlio intencionalumo sampratą, nes ši užkerta galimybę bet kokiam naujumui, tačiau pati intencija lieka. Tik ji negrąžina į tą patį, neužsidaro apskritime, o krypsta į išorę be konkretaus tikslo. Levino intencionalumo struktūros branduoliu tampa metafizinis geismas ir bene geriausiai atspindi tiek fenomenologinio metodo modifikavimą, tiek ir levinišką metafizikos sampratą. Knygoje *Kitaip negu būtis, arba anapus esmės* Levinas nurodo, jog anapus kažkieno sąmonės yra *geismas*. „Tai dar vis intencija, tačiau radikaliai kitokia nei teorinis tikslas ir praktika, kurią įtraukia teorija. Intencija dabar suprantama kaip geismas <...>“ (Levinas 2006a: 107-108), (Levinas 2008: 66)<sup>122</sup>. Svarstant mėgavimosi struktūrą buvo užsiminta, kad jis kyla iš pertekliaus ir parodo subjekto įtrūkį. Metafizinis geismas dar akivaizdžiau parodo subjekto išsivadavimą iš egoizmo ir kryptį link transcendencijos<sup>123</sup> bei begalybės. Geismas išveda iš subjekto vienatvės link kito. Tai taip pat parodo santykio su kitu pobūdį, o drauge leidžia permąstyti ir skirtumo sampratą.

Levinas, oponuodamas antikiniam vienovės principui, galiojusiam nuo Parmenido iki Spinozos ir Hegelio, drauge konstatuoja, kad metafizika prasidėjusi nuo atskirties [*séparation*]. Prisiminkime, Heideggeris teigęs, jog metafizika kilusi iš neapmąstyto ontologinio skirtumo. Levino manymu, metafizika kilusi iš kitybės paieškos ir jos ilgesio. Tačiau tiek kitybė, tiek vidujybė buvo laikomi nesuvokiamais ir iracionaliais. Tai, ko nepavykdavo įtraukti į totalizuojančią struktūrą, buvo siekiama apskritai pašalinti. Tokią pastangą galima matyti tiek teoriniame, tiek socialiniame, politiniame lygmenyse. Taip, anot Levino, užsislėpusi pati metafizikos esmė. Užmarštis pačioje metafizikoje – kito mąstymas tik negatyviu būtu (kitai variantais, negalėjimas mąstyti kitybės) ir pagrindiniu laikytas būties klausimas (o būtis mąstoma kaip bendrybė ir taip užslepia kitybė).

Klausimas, kurį kelia Levinas yra toks: ar atskirta būtis nėra nuopuolis? Drauge – jei metafizika siekia atskirtį panaikinti, pajungti vienovei, ar tai nereiškia, jog pats atskyrimas buvęs klaida? Tokiu atveju „atskyrimas, kuriuo prasideda metafizika, būtų iliuzija ar klaida“ (Levinas 2007: 102), (Levinas 2006: 105). Metafizika būtų odisejiška kelionė, „nerimastinga nostalgija“, siekis atskirtą būtį sugrąžinti atgal į vienovę.

---

<sup>122</sup> Geismo analizė įtakota Platono *eros* sampratos.

<sup>123</sup> Filosofijai išties rūpi kitybė, „ji būtų pati heteronomija <...>. Tokiu būdu filosofija reiškia metafiziką“ (Levinas 1987: 47).

Levinas atkreipia dėmesį į tai, iš ko kyla ši atskirtis. Jo teigimu, reikia nepainioti atskirties, kylančios iš poreikio ir atskirties, kurios šaltinis yra geismas<sup>124</sup>. Atskirtis iš poreikio nurodo į tuštumą ir stoką. Poreikis – tai skurdas, vargas, nepriteklius. „Poreikis yra pats grįžimas, mano nerimas dėl savęs, pirminė tapatybės nustatymo forma, kurią pavadiname egoizmu. Tai pasaulio įsisavinimas tam, kad sutaptum su savimi pačiu arba pasiektum laimę“ (Levinas 1999: 50). Jei atskirtis suprantama tik kylanti iš šio nepatenkinto poreikio – ji yra nuopuolis, „laikinas totalybės įtrūkis“. Tačiau metafizika kyla ne iš šio siekio užpildyti tuštumą – tokiu atveju ji būtų sugrįžimas ir sugražinimas į totalybės visumą. Metafizinį troškimą Levinas mato kai kryptantį link *visiškai kito*, tai „nėra „kitas“ kaip duona, kurią aš valgau, žemė, kurioj apsigyvenu, peizažas, kurį kontempliuoju, kaip, kartais, aš pats pačiam sau, šis „Aš“, tas „kitas““ (Levinas 2007: 33). Taip pat Levinas pabrėžia, kad poreikio ir geismo savitumas negali būti suvokti formalios logikos rėmuose, nes pastaroji geismą taip pat siekia suvesti į poreikio struktūrą. Svarbu tai, kad Levinas atskirtį ir totalybės pertrūkį formuoja ne kaip stoką ir nuopuolį, o priešingai, kaip perteklių. Tai kryptis į tokią išorę, kuri niekada negali tapti vidujybe ir negali būti apimta mąstymu. „Būtina liautis interpretuoti atskirtį kaip gryną ir paprastą begalybės silpnėjimą, kaip degradaciją. Atskirtis, atsižvelgiant į begalybę, suderinama su begalybe, nėra begalybės „nuopuolis“ (Levinas 2007: 103). Metafizinis troškimas negali būti patenkintas – kaip toks jis būtų sugrįžimas atgalios į totalybę ir vienovę. Tai nuolatinis veržimasis nematomo, nepasiekiamo, ir visiškai kito, link.

Metafizinis geismas siekia kito kitybės, geismo judėjimas yra transcendencija. Cohenas, išryškindamas Levino priešingą kryptį nei Hegelio, nurodo, kad pastarasis siekia totalios visa apimančios tiesos, kai tuo tarpu „Levino fenomenologija, visiškai priešingai, vedama išorybės, kuri lieka visiškai išoriška, geismo, ir todėl siekia *išsilaisvinimo*, o ne totalybės, vienovės, uždarumo *realizavimo*, skirtumų tapatybės tame-pačiame“ (Cohen 1994: 134-135). „Tačiau, - kaip toliau nurodo autorius, - Levino kelionė nėra apverstas hégelizmas, užsibaigiantis neapibrėžtoje būtyje“ (Cohen 1994: 135). Matėme, kad nuo labiausiai neapibrėžtos būties kaip *il y a* Levinas siekia išsivaduoti. Jo judėjimo kryptis – visiškai kitas, begalybė, kitybė. Leviniškas metafizikos ir transcendencijos supratimas išryškina jo nutolinimą ir nuo Heideggerio. Levinui metafizika pranoksta ontologiją, o Heideggeriui metafizika užsibaigia

---

<sup>124</sup> Šerpytė Levino geismo analizę gretina su romantiška sąmone, o taip pat analizuoja nihilizmo įveikos kontekste (Šerpytė 2007b).

ontologijoje. Heideggeris *Būtyje ir laike* nuolat pabrėžia mąstymo, būties supratimo svarbą. Nors svarbu prisiminti, kad Heideggerio supratimo struktūra nėra tapati tradiciniam racionalumui ir klasikinei tiesos kaip atitikimo sampratai, tačiau keblumas tame, kad numanoma „būties tiesa“, „būties bylojimas“. Levinui *theoria* nedera metafizinio troškimo tvarkoje, nes ji panaikina Kito kitybę.

Išsivadavimo iš transcendencijos totalizavimo galimybę Levinas mato per etiką, pripažįstant Kito žmogaus pirmumą. Leviniškame kontekste tai, kad metafizika pranoksta ontologiją drauge reiškia, jog etika pranoksta ontologiją.

Būtent Platono filosofijoje, greta poreikio, Levinas atpažįsta geismo struktūrą – nieko nestokojančio poreikio, būtį visiškai apimančio ir einančio anapus jos pilnatvės siekio, turinčio begalybės idėją (Levinas 2007: 103). Platonas, *Puotoje* atmesdamas androginų mitą, anot Levino, nurodo jau į ne nostalginę geismo struktūrą (Levinas 1987: 57), (Platonas 2000a: 203b). Metafizinis geismas, priešingai nei poreikis, nepanaikina atskirties, o ją išsaugo. Geismas ne pripildo, o priešingai, ištuština, nes geidžiantysis niekada negali pasiekti to, ko geidžia – tik geisti dar labiau. „Geidžiamybė ne patenkina mano geismą, o jį pagilina, savotiškai maitindama mane vis nauju alkiu. Geismas pasirodo kaip gerumas“ (Levinas 1999: 51). Santykis su tuo, ko geidžiama, yra santykis su nematomu. Ši neregimybė rodo, kad tai santykis su tuo, ko nėra, kai tuo tarpu regėjimas yra daikto ir idėjos atitikimas. Nematomo, neregimo siekimas taip pat oponuoja Vakarų tradicijos reprezentuojančiam mąstymui. Interviu su Philippe’u Nemo Levinas begalybės ir geismo sąsają ryškina teigdamas: „[G]eismas negali būti patenkintas, <...> Geismas savotiškai minta savo paties alkiu ir auga tenkindamas <...> Geismas yra panašus į mąstymą, mąstantį daugiau negu jis mąsto, arba daugiau negu tai, ką jis mąsto“ (Lévinas 1994: 93). Per metafizinį geismą metafizikoje išlaikoma transcendencija ir kitybė. Metafizinis geismas išveda į išorybę ir kitybę, drauge išsaugodamas skirtumą. Tai intencija einanti anapus intencijos. Levino atrandama filosofijos prasmė (filosofijos po metafizikos ir iš dalies po fenomenologijos) – per etiką aptinkama transcendencija. Darydamas perskyrą tarp metafiziko ir metafizikos, Levinas nurodo, kad tai, kas išties metafiziška, yra anapus – analogiškai Platono gėrio idėjai (gėris anapus būties). Levinui tai yra tai, kas labiausiai trokštama. Etinis santykis, priešingai nei ontologinis, gali išsaugoti metafizinę transcendenciją per atsakomybę, kuri yra neadekvati turimiems įsipareigojimams.

### 6.1.2. Begalybė ir metafizika

Perskyra tarp geismo ir mėgavimosi analogiška perskyrai, kurią Levinas daro tarp išorybės ir vidujybės. Geismas orientuojasi į transcendenciją, begalybę, kitybės troškimą, o mėgavimasis nusako Levino uždaro, egoistinio subjekto sampratą. Metafizinis geismas visiškai kito tampa kryptimi link begalybės. Anot Levino, geismas reiškiasi Kito veide, begalybės idėjoje, jis pats yra begalybės idėja. Levino teigimu, „degti kita liepsna negu poreikis, kurį užgesina pasisotinimas, mąstyti anapus to, kas mąstoma. Dėl šio neįsisavinamo pertekliaus, dėl šio *anapus* santykį, siejantį *aš* ir kitą asmenį, pavadiname begalybės idėja“ (Levinas 1999: 55). Pasinaudodamas dekartiška begalybės struktūra, Levinas parodo, kad Kito asmens kitybė pranoksta mano turimą idėją apie jį. Begalybė šiuo atveju reiškiasi per konkretų Kitą.

Levino begalybės<sup>125</sup> idėja iš dalies yra artima dekartiškajai begalybės sampratai. Begalybės idėja yra ypatinga: jos *ideatum* pranoksta pačią idėją. Kitaip tariant, Levinas atkreipia dėmesį, jog čia nuotolis tarp idėjos ir *ideatum* neatitinka tam nuotoliui, kuris paprastai skiria mąstymo veiksmą nuo jo objekto. Descartes'o begalybės idėja, kaip kylanti iš kažko už manęs ir nerandanti atitiktens manyje, pranoksta *noema – noesis* koreliaciją, reprezentaciją. „[Š]i idėja nėra sąvoka. Begalybė yra radikaliai, visiškai kita“ (Levinas 1987: 54). Descartes'o filosofijoje begalybės idėja yra anapus subjekto. Tai gali būti suprasta kaip ego tapatumo santykis su jį pranokstančia kitybe. Būdama tobulesnė už baigtinumą, ji negali būti kildinama iš baigtinio subjekto. Begalybės idėja į baigtinybę įdėta pačios begalybės. *A priori* turėdami begalybės idėją, suvokiame savo baigtinumą. Drauge – begalybė ir transcendencija lieka nepažinios. Neoplatonikų bei krikščioniškoje tradicijoje aptinkame analogišką santykį su begalybės idėja kaip ir Descartes'o. Dekartiškoji begalybės samprata nurodo į pertrūkį tarp ontologijos ir metafizikos ir Levinui pasitarnauja transformuojant pačią ontologiją (Levinas 1996a: 31). Tačiau Descartes'o (Dekartas (Descartes) 1978) ir Levino begalybės sampratos nesutampa. „Descartes'o

---

<sup>125</sup> Peperzakas, aptardamas Levino begalybės sampratą, nurodo į vertimo keblumus. Levino (*l'*)*infini* verčiama kaip *infinity* (begalybė) arba *the infinite* (begalinis). Jei numanoma galimybė atskirti abstrakčią struktūrą nuo konkretizavimo (Descartes'o *Dieu* ar Levino *autrui*), tai paranku *begalybė*, nes *begalinis* pernelyg tiesmukai nurodytų į dievišką ir aukštesnę būtybę. Tačiau, kaip pastebi Peperzakas, Levinas Descartes'o *infini* netransformuoja į *infinitude*. Terminas *infinity*, begalybė kliūva, nes tarytum siūlo galimybę iš transcendentalinės perspektyvos kategorizuoti tiek žmogų, tiek dievą. Jei terminą *begalinis* laikyti atitiktiniu *Kitam*, o *begalybę* atitiktiniu *kitybei* [*alterity, otherness*], tai tikslesnis *l'infini* vertimas būtų *the infinite, begalinis*. Dar daugiau sunkumų iškyla, kai Levinas teigia, jog Kito žmogaus absoliuti kitybė (begalybė) yra vienintelis Dievo pasireiškimas (Peperzak 1993: 109n53).

filosofijoje begalybės idėja lieka teorinė idėja, kontempliacija, žinojimas. O aš manau, kad santykis su begalybe yra ne žinojimas, bet Geismas“ (Lévinas 1994: 93). Čia Levinui svarbiausia „sąmonės pertrūkis, kuris yra ne išstūmimas į pašamonę, bet išblaivėjimas arba pabudimas, sukrečiantis „dogminį miegą“, glūdintį bet kokios objektu besiremiančios sąmonės gelmėse“ (Levinas 2001a: 174-175). Begalybės idėja ne tik reikalauja atskiros būties, tačiau, Levino manymu, ji jai būtina. Tačiau nors baigtinė, atskira būtis yra būtina begalybės ir išorybės sąlyga, Levinas pabrėžia, jog begalybė neiškyla kaip opozicija baigtinybei. Jei baigtinybė – begalybė būtų tiesiog opozicija, išorybė galiausiai išnyktų dialektinėje žaismėje. „Nei atskira būtis, nei begalinė būtis nėra konstruojami kaip priešingi terminai“ (Levinas 2007: 148). Atskira būtis yra ne priešinga begalybei<sup>126</sup>, kyla ne iš izoliacijos nuo Kito.

Susitikimas su begalybe įvyksta per Kito veidą. Tokios sąmonės intencionalumo struktūra yra ypatinga – mąstoma daugiau nei mąstoma, begalybę mąstanti sąmonė negali jįmti to, ką ji mąsto (Levinas 2001a). Baigtinybė negali apimti begalybės<sup>127</sup>. Begalybė negali sutilpti į pačią begalybės idėją, nes yra anapus jos. Algis Mickūnas, kritikuodamas levinišką begalybės sampratą, atkreipia dėmesį į tai, kad Levinas čia atlieka spekuliatyvų šuolį. Begalybė – tai ne patirtinė, o grynai spekuliatyvinė plotmė. Taip pat keblumų keltų ir kitas momentas – jei į begalybę išeinama per veidą, vadinasi, ir per manąjį. Tai vestų prie begalybių daugių. Ar galimos dvi begalybės? Ar jos tapačios? Jei tapačios, ar neišnyksta Kito kitybė? To Paties ir Kito skirtumas? Kita vertus, galima pastebėti, kad tarkim, matematikoje, susiduriama ne su viena begalybe, o su keliomis.

Levinas susieja *séparation*, atskyrimą ir begalybę. Atskirtis, atskyrimas – tai ryšio su totalybė nutraukimas. Atskyrimo reikalauja pati begalybės idėja ir atskyrimas atveria pačią begalybės idėją. Mėgavimesi subjektas iškyla kaip atskirtas, tačiau šį at(si)skyrimą Levino filosofijoje matome kaip būtiną pačios begalybės, pasirodančios per Kito veidą, sąlygą. Anckearto teigimu, „pats atskyrimas jau yra begalybės realizacija“ (Anckaert 2006: 62). Begalybės Levinas netematizuoja, ji nėra objektas. Pažintinis santykis ją imanentizuotų ir įrauktų į baigtinę sistemą. Levinas,

---

<sup>126</sup> „[A]š esu Begalybės liudijimas – arba pėdsakas, arba šlovė – pertraukiantis tylą, slepiančią Gigo paslaptį. Subjekto vidujybės išvertimas išorėn, - taip subjektas pasidarytų matomas, prieš tapdamas matančiuoju! Begalybės nėra „priešais mane“. Tai aš ją išreiškiu, bet būtent duodamas ženkle dovanojimo ženklą, ženklą „kitam“, kai aš tampu nesu-interesuotas: štai aš. Nuostabus kaltininkas: štai aš – prieš jūsų akis, jums skolingas, jūsų tarnas“ (Levinas 2001a: 193-194).

<sup>127</sup> Nuoroda į Descartes ir baigtinės būtybės neapimamą begalybę žr. (Lévinas 1994: 92), (Levinas 2007: 40-41), (Levinas 2001a: 176-179), (Dekartas (Descartes) 1978: 188, 192).

pripažindamas Descartes'o atradimą, kad santykis su visiška kitybe nėra suvedamas į vidujybę, ieško kito, ne racionalaus begalybės pažinimo.

Baigtinybės ir begalybės santykis, nebūdamas pažintiniu išveda etikos link. Susidūrimas su begalybė kito veide – tai santykis su visiškai kitkuo. Tai ne baigtinybės sumenkinimas, bet jų skirties, kuri yra neabejingumas, išryškinimas<sup>128</sup>: „skirtis tarp begalybės ir to, kas turi ją aprėpti bei suprasti–apimti, yra begalybės neabejingumas šiai neįmanomai aprėpčiai, begalybės neabejingumas<sup>129</sup> mąstymui, begalybės įdėjimas į mąstymą“ (Levinas 2001a: 175-176), „begalybės ir baigtinybės skirtis yra Begalybės neabejingumas baigtinybei ir subjektyvybės paslaptis“ (Levinas 2001a: 179), (Levinas 2001a: 85). Parodydamas, kad su begalybe susitinkama per Kito veidą, o drauge išvengdamas pažintinio, reprezentacinio santykio, Levinas fiksuoja kaip begalybė ateina į mano mąstymą, t. y. ieško jos pasireiškimo *fenomenologinių* sąlygų.

Darydamas perskyrą tarp totalybės ir begalybės, Levinas nori pabrėžti ir išryškinti pastarosios filosofinį pirmumą (Levinas 2007: 26). Begalybės idėja Levinui drauge yra ir tobulybės idėja ir tai nereiškia tiesiog netobulybės neigimo. Ir tobulybės idėja nėra idealas, tai geismas (Levinas 2007: 48). Negatyvumui transcendencija būtų neįmanoma. „Transcendencija nėra negatyvumas“ – taip Levinas įvardija vieną iš savo skyrelių (Levinas 2007: 40-42). Čia Levinas parodo, kad transcendencijos steigiamas santykis su be galo nutolusia realybe nuo mano realybės nepanaikina nei nuotolio, skiriančio Tą patį ir Kitą, nei nuotolis patį santykį. Tai metafizinis santykis. „Metafizinis santykis, santykis su išorybe, yra galimas tik kaip etinis santykis (Levinas 1987: 21).

Levino suprantama totalybė – tai tokia tvarka, sistema, kuri teikia visa kam prasmę ir universalizuoja, kuri panaikina išorybės ir kitybės galimybę. Atskiri esiniai yra įtraukiami į didesnę visumą, panaikinta ir paneigta jų nepriklausomybė ir individualybė. Levinas kritikuoja tokį mąstymą ir konstatuoja įtrūkį totalybėje. Tai galima būtų pavadinti *atvira, įskilusia totalybe*, nes į ją ateina, ją netikėtai ištinka begalybės idėja. Svarbu atkreipti dėmesį į tai, kad subjektyvybės (baigtinybės) ir begalybės Levinas nesupriešina – tokiu atveju būtų numatoma begalybės riba, o tai

---

<sup>128</sup> Plg. (Keršytė 2001: 20).

<sup>129</sup> Lietuviškame vertime atkreipiamas dėmesys į etimologinį ryšį tarp *différence* („skirtis, skirtumas, skirtybė“ ir jos priešybės *indifférence* („abejingumas, indiferentiškumas“). *Non-indifférence* – dvigubas neiginys, leidžiantis dėti lygybės ženklą tarp „neabejingumo“ [*non-indifférence*] ir „skirties“ [*différence*]. Žr. (Levinas 2001a: 85n27).

panaikintų begalybės esmę. Kitas neriboja to paties laisvės. Begalybės idėja nėra baigtinybės neigimas. Begalybė nurodo ne į stoką, bet į perteklių, į metafizinį geismą. Tokia prieiga leidžia Levinui išvengti tiesioginės totalybės ir begalybės opozicijos.

De Boeras, atkreipęs dėmesį pavadinimą – *Totalybė IR begalybė*, o ne *Totalybė AR Begalybė* taip pat nurodo į tiesioginės opozicijos vengimą Levino veikale (De Boer 1997). Tačiau „ir“ taip pat nėra neutralus. Į tai nurodo Cohenas, teigdamas, kad „totalybė ir begalybė niekadoms nėra neutralios viena kitos atžvilgiu, jų santykis niekada negali būti ir simetriškas“ (Cohen 2010: 114). Autorius atkreipia dėmesį būtent į totalybės ir begalybės terminų parinkimą. Sekant Levino interpretacija, atrodytų, kad nuosekliau būtų totalybę, čia suprantamą kaip visybę, sugretinti su individualybe. Tai atkartotų antikinę visumos ir dalies, daugio ir vienio problematiką. Analogiškai – begalybę priešinti baigtinybei, o ne totalybei. Tačiau, kaip pažymi autorius, tai nurodytų tik į vidinę opoziciją ir neišvestų link to, kas išties rūpi Levinui (Cohen 2010: 107-127). Totalybė siekia panaikinti individualybę. Begalybė negali būti apimta totalybės, ji negali būti suprasta. Leviniškas totalybės ir begalybės sugretinimas padeda išvengti „filosofiškiausios opozicijos, būtent opozicijos, iš kurios iškilo filosofija ir apibrėžė jos mąstymo ir būties kriterijus, būtent, opoziciją tarp būties ir nebūties. Toks totalybės ir begalybės santykis, kokį įveda Levinas, leidžia atitrūkti nuo Vakarų mąstymo logikos. Begalybė nėra neigimas. Straipsnyje *Dievas ir filosofija* Levinas rašo: „Begalybės idėją arba begalybę mąstyme reikia interpretuoti ne per baigtinybės neigimą begalybe, kuris suvokiamas kaip abstrakcija ar loginis formalizmas. Priešingai, begalybės idėja arba begalybė mąstyme pati yra baigtinybės neigimui būdinga ir neredukuojama figūra. Begalybės *be* nėra koks nors *ne*, jos neigimas – tai už intencionalumo esančio subjekto subjektyvumą. Begalybės ir baigtinybės skirtis yra begalybės neabejingumas baigtinybei ir subjektyvybės paslaptis“ (Levinas 2001a: 178-179).

Kaip nurodo Brody, Levinas hėgeliškos baigtinybės ir begalybės opozicijos išvengia tik šio keisto persidengimo dėka. Autorius teigia, kad kaip ir Descartes'o atveju, čia turime *noesis*, kuri nėra lygi *noemai*, *cogitatum* neatitinkantį *cogitatio*. Tačiau skirtumas tarp baigtinybės ir begalybės negali būti už ar iki sąmonės. „Pats skirtumas, santykis tarp šių dviejų „atskirtų“ terminų yra veikiau neaptinkamas ir išnykstanti sandūra, kur begalybė palaipsniui pereina į baigtinybę“ (Brody 1995: 192). Tačiau kodėl baigtinybė nėra kurčia Kito kreipimuisi? Gauname struktūrą, kad

aš esu atviras kitam dar iki jam mane pasiekiant. Begalybės idėja yra (intersubjektyvus santykis) socialinis santykis [*rapport social*], ji išskyla susidūrus su kitu [*Autrui*] (Levinas 1987: 54). Tačiau kaip pabrėžia Paperzakas, šis socialinis santykis nėra visuomenės narių santykis (Peperzak 1993: 109n53).

## 6.2. ETINĖ METAFIZIKA

Levino pozicija, išskleidžiama veikaluose *Totalybė ir begalybė* bei *Kitaip negu būtis, arba anapus esmės*, pasinaudojant Wyschogrod terminu, gali būti įvardijama etine metafizika (Wyschogrod 2000). Atitinkamai ir skirtumas, kuris struktūruoja Levino filosofiją – etiniu-metafiziniu skirtumu. Tačiau šis Levino grįžimas prie metafizikos, kaip jau minėjome, nėra grįžimas į iki ikiheidegerinę filosofiją. Heideggeris metafiziką įvardija kaip onto-teo-logiją ir pasiūlo fundamentinės ontologijos kelią. Tuo tarpu Levinas pasirenka grįžti prie metafizikos, tačiau ne prie jos onto-teo-loginės dimensijos. Tai grįžimas jau patyrus „heidegerišką transformaciją“. Kaip nurodo Peperzakas, *Totalybėje ir begalybėje* siekiama parašyti „post-heidegerinę, taigi taip pat ir post-(neo-)platoninę metafiziką“ (Peperzak 1993: 131). Levinas, priešingai nei dauguma metafizikos kritikų postmodernistų, siekia ne atlikti destrukcijos ar dekonstrukcijos judesį, bet išvelgti pozityvią metafizikos prasmę. Kai kurių kritikų teigimu, Levinas siekė „užbaigti metafiziką“. Levino veikalų vertėjas į italų kalbą Silvano Petrosino tvirtina, jog „[k]ą nei Nietzsche, paskutinis metafizikas, netgi nei Heideggeris, paskutinis [metafizikas – J. S.] po „paskutinio metafiziko“ nesugebėjo įgyvendinti, galiausiai buvo pasiekta Levino ir jo *Kitaip nei būtis* filosofijos dėka: totalybės kritika, atsiribojimas nuo metafizinės prievartos, Kito skirtumo išaukštinimas ir drauge pabėgimas nuo būties“ (Petrosino 2006: 30). Petrosino Levino pastangoje išvelgia tam tikrą keblumą: „kaip gali negraikas, kuris kalba graikų filosofijos kalba, pasprukti nuo Graikijos? Būtent, kaip įmanoma, filosofiniais terminais kalbant, parašyti filosofinę knygą, kuri sakytų, jog mes turime nutraukti ryšius su filosofija, Graikija ir net būtimi, nesuvokiant, kad net šis rašymas ir jame glūdintis pasmerkimas nebus ir negalės ateityje būti suvoktas be Graikijos ir jos būties filosofijos?“ (Petrosino 2006: 29-30). Tačiau, manytume, Levino Vakarų mąstymo kritika nereiškia visiško išsivadavimo iš jo. Levinas, siekdamas išlaikyti pozityvią metafizikos prasmę, siekia išryškinti ir išsaugoti tai, kad joje „rašytas“ Kito, transcendencijos ilgesys ir nuojauta. Plg. (Kosky 2001: 3-24). Viskeris



taip pat pabrėžia, kad Levinas „siekia išsaugoti šį seną žodį „metafizika“ atvirai anti-metafiziniame ar bent jau post-metafiziniame klimato“ (Visker 2004: 29). Knygos *Nežmoniškumo būklė: ieškant skirtumo po Levino ir Heideggerio* autorius atkreipia dėmesį į Levino vartojamą terminologiją – Dievas, gėris, begalybė, sukūrimas – žodžius, kuriuos tiek Heideggeris, tiek Derrida siekė pašalinti. Tačiau Levinas neužsiima šių žodžių „restauracija“ ir nevartoja jų kaip savaime suprantamybės – juos vartoja todėl, kad jie neišvengiami (Visker 2004: 29). Pats gi Levinas, 1986-aisiais metais interviu, darytame Nyderlandų televizijai, teigia: „Vakarų filosofijos kritika‘ – tai pernelyg ambicinga. Leidžiame sau kraštutinius apibrėžimus... Tarsi užginčytume Himalajų aukštį. Šis filosofinis mokymas toks svarbus, toks esminis... Ir jis taip varžo, kad norėdami pradėti kitaip, esame priversti jį peržengti“ (Levinas ir kt. 2007: 123). Tame pačiame interviu Levinas Vakarų filosofijos kryptį įvardija kaip besiremiančią „tikėjimu, kad žmogaus protas gali aprėpti viską, kas, atrodytų, tam priešinasi, ir būtent šia prasme suvidujinti tai, kas išoriška, kas transcendentiška. Vakarų filosofija norėjo nebemąstyti dieviškosios transcendencijos, to, kas išeina už aprėpiamo, suvokiamo tvarkos, tarsi dvasia gebėtų talpinti viską“ (Levinas ir kt. 2007: 124). Konstatuodamas transcendencijos destrukciją, Levinas ieško galimybės aptikti transcendenciją, peržengdamas/įveikdamas ontologiją. Taip pat kyla ir klausimas, kaip įmanoma filosofuoti, atsisakius pagrindinės filosofinės koncepcijos – parmenidiško vienio – sampratos?

Kitaip nei Heideggeris, Levinas tvirtina, kad metafizikos klaida ne ta, kad ji netinkamai kėlusį būties klausimą, o ta, kad ne būties klausimas yra pirminis. Būties nėra galutinis filosofijos klausimas. Mums artimiausia yra ne būtis, kaip kad teigia Heideggeris laiške *Apie humanizmą* (Heidegger 1949a), o tai, kad aš esu Kito įkaitas (Levinas 2006a), (Levinas 2008). Ir ne būtis užmiršta, o užmirštas Kito orumas. Vakarų filosofija – „ne santykis su kitu kaip tokiu, o kito suvedimas į tą patį“ (Levinas 2007: 46) (Levinas 2007). Nurodydamas į kitą (ir Kitą asmenį) Levinas pabrėžia, kad tikroji metafizikos esmė – kitybės geismas čia neturint omenyje erotinio šio žodžio vartojimo pobūdžio: „Begalybės geismas neturi sentimentalios meilės pasitenkinimo, o yra moralinės būtinybės griežtumas“ (Levinas 1987: 59). Šią kitybę sukonkretindamas ir traktuodamas kaip egzistuojantį, kaip Kitą asmenį, Levinas įžvelgia kitokią metafizikos prasmę (Levinas 2007: 302). Ieškodamas atsakymo į klausimą, kaip įmanoma išsaugoti kitybę ją neįtraukiant į tapatybę, Levinas atsakymą randa etinėje priėjoje. Tikras metafizikos užbaigimas yra etika, nes tik ji išsaugo

kitybę (Levinas 2007: 300). Filosofijos išmintimi laikytas žinojimas, pažinimas bei supratimas, tuo tarp Levinas siekia aptikti gilesnę, už žinojimo, pažinimo, esančią dimensiją. Būtent gėris, gerumas, anot Levino, yra tai, kas yra pirmiau/svarbiau nei pažinimas. Ši Levino kryptis gali priminti sokratiškosios išminties idealą. Tačiau Sokratas išlaiko gėrio pažinimo dimensiją. Tam, kad gerai elgtumeis, turi *žinoti, suprasti*, kas yra gėris. Tuo tarpu Levino filosofijoje gėris yra *iki* suprantat, kas yra gėris.

Darydamas perskyrą tarp totalybės ir begalybės, Levinas pabrėžia, kad „totalybės idėja ir begalybės idėja skiriasi būtent tuo, kad pirmoji yra grynai teorinė, tuo tarpu antroji moralinė“ (Levinas 2007: 83). Iki keliant filosofinius (teorinius) klausimus, patirtyje susiduriama su konkrečiomis situacijomis. Etika steigiasi tik santykiyje su Kitu. Čia galime įžvelgti Levino artimumą kantiškai laikysenai. Kantui, kaip ir Levinui, praktinė filosofija, moralė iškeliami į pirmą planą, tačiau Karaliaučiaus mąstytojas moralę pajungia racionalistinei sistemai, t. y., numatomas bendras moralės pagrindas, kai tuo tarpu Levinas kalba apie moralę be bendro pagrindo.

Moralinės problemos yra *pirmesnės* už pagrindo, būties klausimą. Etika pirmiau už ontologiją. Iš to seka, kad ir skirtumas, kurio plotmėje skleidžiasi filosofija, yra ne ontologinis, ne būties ir esinio skirtumas, o etinis – gėrio ir blogio – skirtumas (Levinas 2001a). Ontologinis skirtumas lieka abejingas ir nepaliečia etinės problematikos. Ją Levinas mato skleidžiantis santykio su radikalia kitybe plotmėje.

Levinas teigia, kad „Vakarų filosofija sutampa su tokiu kito [*l'Autre*] atskleidimu, kuriame kitas, reikšdamasis kaip būtis, praranda savo kitybę. Nuo pat vaikystės filosofiją lydi kito, pasiliekančio kitu, baimė, neįveikiama alergija“ (Levinas 1999: 45), (Levinas 2006b: 263/188). Tokią pat alergiją kitybei Levinas perskaito ir Heideggerio filosofijoje. Gal net ir išsipildymą, nes ten pat toliau teigia: „[k]aip tik todėl filosofija esmiškai yra būties filosofija, o būties supratimas<sup>130</sup> yra galutinis jos žodis ir pamatinė žmogaus sąranga“ (Levinas 2006b: 263), (Levinas 2006b: 236). Heideggeris kalba apie būties supratimą, o Levinas siekia išeiti anapus tokio santykio, klausdamas, kaip galimas santykis su kitu esiniu ne per supratimą? Čia kalbama ne apie kitą apskritai, bet apie Kitą kaip kitą asmenį [*Autru*]. Santykis su Kitu kaip pašnekovu pranoksta ontologiją (Levinas 2007: 47-48). Kitas veikia ne kaip

---

<sup>130</sup> Būties supratimą Heideggeris aiškina kaip buvimo būdą, tai nėra vien loginis/pozityvistinis supratimas.

tema ar sąvoka kaip Husserlio ar Heideggerio atveju. Jei kitą aš suvedu į turimą supratimą apie jį, santykis išvirsta į žinojimo, totalizavimo santykį.

Tai Levinas aiškina kaip sąmonės savęs pačios atradimą. „[V]akarietiškai filosofijai prasmė arba suvokiamumas protu sutampa su būties raiška, lyg pati būties problema kaip suvokiamumas protu kryptingai eitų aiškumo link“ (Levinas 2001a: 167). Levinui ryšys tarp būties ir paties, ir būties apskritai nėra pažintinis – būtis ne tiek suprantama, kiek patiriamas jos svoris. Kaip pastebi Robertas Bernasconi įvade *Nuo egzistencijos prie egzistuojančio*, „išeiti anapus tapatybės buvo pagrindinė Levino analizės motyvacija, siejanti *Nuo egzistencijos prie egzistuojančio* su jo 1930–ųjų esė, taip pat su vėlesnėmis esė, sutelktomis *Kitaip nei būtis*“ (Bernasconi 2001: xv). Levinas siekia rasti tokį ryšį, kuris pranoksta būties klausimą ir juda link subjektyvumo ir santykio su Kitu. Levinui Vakarų filosofija yra prievartos Kitam istorija. Straipsnyje *Laisvė ir įsakymas* (1953) Levinas prievartiniu mąstymu įvardija visas racionalias sistemas, nes paneigia individualumą jį suveddamas į universalumą. Prievartą kaip pažintinį santykį priešpriešina (socialiniam) santykiui su transcendencija (Levinas 1987: 20-21). Levinas radikaliai skirties mąstymą plėtoja santykio su Kitu plotmėje. Teorinis santykis, kurį kritikuoja Levinas, visados Kitą gražina į Tą Patį ir tai vyksta vardan būties vienovės. Aristoteliškai suprasta metafizika kaip klausimas apie pagrindą ir esmę Levino filosofijoje tampa metafizika, siekiančia Kito ir kitybės kaip transcendencijos šaltinio (Levinas 2006a: 191-192), (Levinas 2008: 120). Ontologiją Levinas papildo ir pakeičia etine metafizika.

Teigdamas metafizikos pirmenybę prieš ontologiją bei etiką kaip pirmąją filosofiją, Levinas nesiekia įtvirtinti etiką kaip taisyklių ir nuorodų visumą. „Mano uždavinys nėra kurti etiką. Mėginu tikrai ieškoti jos prasmės“ (Levinas 1994: 91). Toddas May, kritikuodamas Levino etinės metafizikos projektą nurodo, kad Levinas susiduria su dvejojo tipo problema: 1) begalo kitas negali vaidinti normatyvinio vaidmens grindžiant etiką; 2) o jei jis tampa tokiu pagrindu, tai daugiau nebeatiriamas kaip begalinis (May 1997: 146). Tačiau, manytume, May čia iš akių išleidžia tiek tai, kad Levinas nesiekia kurti normatyvinės etikos, tiek tai, kad Levino etinis projektas yra pagrįstas būtent nuolatine pastanga, geismu – tokiu atveju negalima kalbėti apie baigtinį pagrindą. Levino tikslas, priešingai Heideggeriui, yra parodyti, kad filosofija gali būti tiek etiška, tiek ontologiška, tiek graikiška, tiek ne graikiška. „Aš siekiu parodyti, jog žmogaus santykis su kitu yra ankstesnis už jo ontologinį santykį su juo pačiu (egologija) arba su daiktų totalybe, kurią mes

vadina pasauliu (kosmologija)“ (Levinas ir kt. 1986: 21). Etika išskyla 1) kaip atvirumas pasauliui; 2) subjekto jautrumas ir atvirumas Kitam.

Heideggeriui tai būtų pasukimas ontikos link (Heidegger 2008b: 332). Laiške *Apie humanizmą* Heideggeris pasakoja apie studentą, jį užklaususį ar kada nors šis parašysiąs etiką, iš jo atsakymo seka, kad jis etiką visų pirma supranta tradiciškai, kaip poreikį „saistančių nuorodų ir taisyklių, kurios pasako, kaip privalo gyventi egzistenciškai ir būtiškai patiriamas žmogus“ (Heideggeris [Heidegger] 1989: 251). Heideggeris etikai taip ir neskyrė dėmesio daugiau, nei šiame laiške<sup>131</sup>, etiką vienareikšmiškai subordinuodamas būties klausimui. Tame pačiame laiške, bandydamas užklausti gilesnę etikos prasmę, Heideggeris atkreipia dėmesį į gilesnę etikos dimensiją, tačiau iškart tame atpažįsta būtent būties ir ontologijos pirmumą: „[e]tika nusako žmogaus prieglobstį, tada toks mąstymas, kuris apmąsto būties tiesą kaip pirmąją ek-sistuojančio žmogaus stichiją, jau yra pirmąją etiką. Tačiau tokiu atveju šis mąstymas visų pirma yra ne etika, bet ontologija“ (Heideggeris [Heidegger] 1989: 253-254). Tokiu atveju vėlgi išryškėja būties pirmumas esinių atžvelgia ir tai, žvelgiant iš Levino perspektyvos, negali atverti susitikimo su Kito plotmės ir parodyti kitokią, ne ontologinę etikos prasmę.

### 6.3. KITAS IR SKIRTUMAS

Levino kritika Vakarų<sup>132</sup> filosofijos atžvilgiu galima būtų nusakyti analogiškai taip pat kaip užmarštį. Tačiau ne būties, o *kitą nei būties* užmarštį. Levino keliamas ne būties klausimas, ne būties – esinio skirtumo, bet To Paties ir Kito skirtumo klausimas. Levinas, skirtingai nei Heideggeris, iš Platono<sup>133</sup> *Sofisto* dialogo (Plato

---

<sup>131</sup> Kai kurie kritikai vis tik bando tikinti, kad Heideggeriui buvo svarbi etinė problematika. Manytume, tokius bandymus galima vertinti kaip dirbtinius bandymus Heideggerio filosofijoje ieškoti nesamo Prado.

<sup>132</sup> Tačiau ši distancija nereiškia, kad Levinas yra anapus vakarietiškos tradicijos. Kai kurie kritikai, beje, jį interpretuoja kaip žydišką mąstytoją ir jo mąstymą kildina būtent iš judėjiškos tradicijos. Tačiau mes laikomės kitokios nuomonės. Levinas lieka vakarietišku mąstytoju, nes, visų pirma, operuoja tomis pačiomis sąvokomis, veikia toje pačioje tradicijoje (Mickūnas). Laikomasi nuomonės, kad Levino tiek vakarietiškoji tradicija, tiek žydiškoji tradicija teigiama žinia yra ta pati: kito žmogaus pirmenybė. Kiti, tarkim, Viskeris bando įrodinėti, kad Levinas yra išoriškas vakarietiškoji tradicijai ir tik „pritempinėja“ ją prie judėjiškosios tradicijos maketo. Tuo tarpu Andrius Valevičius, skaitydamas bene vienintelį Levino lietuviškai parašytą tekstą, konstatuoja jo distanciją tiek vokiškosios, tiek prancūziškosios tradicijos atžvilgiu, daugiau turėdamas omenyje tai, kad Levinas vis tik augo Kaune, apsuptas rusiškos, žydiškos ir, matyt, kažkiek lietuviškos kultūros ir formavosi būtent tokioje terpėje. Pati Levino laikysena išsakyta daugelyje tekstų, pabrėžiant Atėnų ir Jeruzalės santykį, liudija, kad mąstytojas nemato griežtos perskyros. T. y. nėra taip, kad Jeruzalė ir Atėnai nesusitiktų. Tai, beje, priešinga paplitusiai, drįstume teigti, klaidingai nuostatai, kad tarp Jeruzalės ir Atėnų nėra nieko bendra.

<sup>133</sup> Platono *Sofiste tauton* [tas pats] ir *to heteron* [kitas] yra pagrindinės būties kategorijos, kurios negali būti viena į kitą suvestos (Plato 254b-256b). T. p. žr. (Platonas 1995: 35ab): „jėga privertęs

244a, 254b-256b) perima būtent šį skirtumą *tauton* [tas pats ] ir *to heteron*, o ne Heideggerio dėmesį patraukusį *on* ir *me on* skirtumą. Vakarų filosofinę tradiciją įvardindamas alergijos kitybei filosofija, Levinas tvirtina, kad nuo Parmenido iki Heideggerio kitybę stengiasi pavergti tapatybei ir sistemai. Filosofija, Kitą suvedanti į Tą Patį – *auto-nomija*. Filosofija ne skirtumo tarp būties ir esinio užmarštis, bet To Paties ir Kito skirtumo užmarštis (Levinas 1987: 48). Levinas numato, kad filosofijos nuotykis nesibaigia ontologijoje, kiekvieno Kito įtraukime į Tą Patį – Kitas išsprūsta iš To Paties apskritimo (Levinas 1987: 51). Levino judėjimas nuo egzistencijos link egzistuojančio palaiptiui išveda Kito [*autre*], čia suprantamo kaip Kito asmens [*Autrui*], link. Cohenas, pratęsdamas aukščiau paminėtą Derrida mintį, pabrėžia, jog Levino minties „banga“ vis pasistūmėja į priekį, drauge tai yra ir kitybės radikalizavimas. Knygoje *Nuo egzistencijos prie egzistuojančio* analizuojama egzistencijos kitybė, *Laikas ir Kitas* – laiko, *Totalybėje ir begalybėje* – etikos, *Kitai negu būtis, arba anapus esmės* – kalbos, galiausiai – *Apie Dievą ateinantį į mąstymą* – analizuojama Dievo kitybė (Cohen 1994: 135-136).

Kito, kitybės terminas šiuolaikiniame filosofiniame diskurse yra plačiai išvirtintęs – nuo etinio kito iki egzotinio kito. Tačiau būtent Levino indėlis į tai yra bene didžiausias. Kito, kitybės filosofijai dėmesys sustiprėja iškilus subjekto ir subjektyvumo problematikai. Hegelis išplėtoja Kito mano sąmonėje sampratą, Husserlio fenomenologijoje su Kitu susiduriama svarstant intersubjektyvumo problematiką. Tačiau atpažintas Kitas čia tampa panaikintu Kitu. Kito analizė taip pat plėtojama Sartre'o (mano laisvei grasinantis kitas), Paulio Ricoeuro (aš pats kaip kitas), Lacano (didysis Kitas) ir kt. filosofijose. Levino filosofijoje Kitas yra absoliutus (etinis) skirtumas, drauge tai tampa kitaip nei būtis sinonimu.

Kaip jau minėta, Levino filosofijoje kitas įgyja įvairius pavidalus – tai ir moteriškumo kitybė, mirties kitybė, galiausiai Dievo kitybė. Tačiau esminė ir visus juos vienijanti yra radikali žmogaus kitybė. Būtent todėl šiame darbe iš dalies atsiribojama nuo įvairių kitybės pavidalų aptarimo.

Plėtodamas Kito sampratą, Levinas atsisako ir ankstyvajame savo filosofijos periode vartotų egzistencijos bei egzistuojančio terminų. Darydamas skirtumą tarp kito kaip *Autre* ir Kito kaip *Autrui*, Levinas turi omeny, kad Kitas kaip *Autre* – dažniausiai Kitas kaip skirtingas nuo To Paties. Tuo tarpu *Autrui* – Kitas asmuo.

---

maišymui nepaklūstančią skirtingumo prigimtį sujungti su tapatumo [prigimtimi]“. Plg.: „Pasak *Timajo*, *To Paties* apskritimas aprėpia ar apima *Kito* apskritimą“ (Levinas 2001a: 250).

„Visiškai kitas yra Kitas“ [*L'absolument Autre, c'est Autrui*]“ (Levinas 2007: 39), (Lévinas 2006: 28). Lietuviškai būtent verčiant *Autrui* yra įprasta rašyti iš didžiosios raidės - Kitas. Tačiau, reikia pastebėti, kad Levinas griežtai šios perskyros nesilaiko ir kartais terminus vartoja sinonimiškai. Levinui, kaip vėliau ir Derrida, Kitas yra Kitas, jei jis nurodo į visiškai Kitą (absoliučiai Kitas). Skirtumas tarp To paties ir Kito nepriklauso nei nuo To paties, nei nuo Kito turimų savybių: „Kito kitybė [*L'altérité d'Autrui*] nepriklauso nuo jokių savybių <...>“ (Lévinas 2006: 211), (Levinas 2007: 194). Kitas yra absoliutus skirtumas ir negali būti apimtas To paties. Kitaip tariant, pirmiau yra ne tapatybė ir pagal ją aptinkami skirtumai, bet pats skirtumas yra pirminis. Tapatybė tarp manęs ir Kito nei duoda pradžioje, nei galima pasiekti dialektinėje žaismėje. Levinas polemizuoja su Hegelio *Dvasios fenomenologijoje* (Hegel 1996), kur visi skirtumai galiausiai sujungiami į tapatybę. Taip pat, priešingai nei Husserlio, santykiyje su Kitu nėra simetrijos, nenumatomas joks atgalinis ryšys. Galima teigti, kad dėl šio santykio asimetriškumo, Kitas negali būti suvokiamas kaip *alter ego*.

Levino teigimu, Vakarų filosofijoje kitas, kitybė kartis nuo karto mąstyti kaip kažkas atskiro nuo to paties, skirtingo, tačiau ne iki galo. Taigi galiausiai Vakarų filosofija, Levino teigimu, yra tapatybės, arba kitaip, totalybės filosofija, kitybė suvedanti į tapatybę (Levinas 1996b: 7, 11-22). Kitas mąstytas tik negatyviu būdu, kaip tai, kas pajungiama supratimui arba galiausiai supanašinama.

Anot jo, Vakarų filosofinė tradicija kiekvieną santykį tarp To Paties ir Kito, kai tai daugiau nėra To Paties pirmumo patvirtinimas, suveda į beasmenį santykį universalioje tvarkoje. Filosofija tapatinama su žmonių pakeitimu idėjomis. Egzistuojantysis suvedamas į neutralią idėjos būseną, būtį, sąvoką. „Kito, tampančio tema arba objektu neutralizavimas <...> yra būtent jo redukcija į tą patį“ (Levinas 2007: 43). Būtent šios kritikos neatlaiko Heideggeris. Būties atvirumo dėka aptinkamas esinys (egzistuojantis) visados yra esinys būties horizonte. nėra iki galo esinys, o veikia esinys būties horizonte. Nors būtis nėra aukštesnis grindžiantis esinys, tačiau visa buvo jo šviesoje. Heideggeris išryškina būties – esinio skirtumą, galima būtų sakyti, kad būtis yra esinio kitas, tačiau būtis visados yra štai-būties būtis, visada sava. Štai-būtis, būdama nukreipta į būties anonimiškumą ir neutralumą, nėra visiškai sutrikdoma. Etinis To Paties ir Kito susitikimas negali būti paaiškinti per ontinį-ontologinį skirtumą. Būtis suprantama, o Kito pasirodymas yra išraiška, manifestavimasis.

Levinas išsivaduoja iš universalios anoniminės būties, teigdamas konkrečių Kitą. Kitas pralaužia To Paties totalybę perpildydamas To Paties apriorines savybes. Levino teigimu, subjektyvumas save aptinka<sup>134</sup> veidas-į-veidą su kitybe, išsaugančia fundamentalų skirtingumą. Vienovė, jungtis tarp To Paties ir Kito yra neįmanoma.

Kitas kaip begalybė pažadina geismą, kuris negali būti patenkintas. Tas pats nuolatos užklauiamas, į jį nuolatos kreipiamasi. Tai skirtumas tarp To Paties totalybės ir Kito begalybės. Tas pats yra egoistiškas, autonomiškas, net autokratiškas. Kaip toks jis yra totalizavimas, steigiantis savo visišką nepriklausomybę ir ignoruojantis Kitą. Būtent todėl, kad Kitas išsprūsta, jis, Levino teigimu, yra vienintelis esinys [*être*], kurį aš galiu norėti nužudyti<sup>135</sup> (Levinas 2007: 198-199), (Levinas 1996b: 9). Atpažinus Kito dominavimą, siekiama jį įimti į savo totalizuojančią sistemą, o jei nepavyksta pajungti, kyla noras jį sunaikinti<sup>136</sup>.

To paties ir Kito kovos ir prievartinį santykį aptinkame Sartre'o, su kuriuo nemažai polemizavo Levinas, filosofijoje. Kito žvilgsnis, kaip teigia Sartre'as, yra ne tik manęs pertvarkymas, bet ir visiškas pasaulio pakeitimas. Kitas siekia mane užgrobti ir atimti iš manęs mano pagrindą, jis taip pat grasina ir mano galimybėms. Mano galimybės man išlieka, tačiau Kitas jas nusavina mane sekdamas: „mano galimybę pasislėpti kampe Kitas gali pakeisti į savo galimybę atidengti mane, identifikuoti, sulaukyti“ (Sartre 2005: 264). Taigi Sartre'o žodžiais tariant, Kitas yra užslėpta mano galimybių mirtis. Mano galimybės nėra tai, kas priklauso išimtinai man ir kas mane daro *kitokiu*. Aš jau nebesu padėties šeimininkas, aš nežinau, kaip Kitas mane įvertins, mano būtis man yra neapibrėžiama ir nenusakoma. Taigi Sartre'as, nors ir teigdamas, kad tik per Kitą galiu būti tu, kuo esu, pabrėžia tai, kad Kitas mane apriboja. Tačiau Levinas, kitaip nei Sartre'as, randa būdą, kaip išsivaduoti iš noro sunaikinti Kitą. Buvimas-su tampa buvimu-varдан-kito taip atskleidžiant Gigo paslaptį. Kitas mano būtį mėgavimesi išverčia į būtį kaip dovaną ir aukojimą. Aš yra vienišas ir izoliuotas kol nesusitinka su Kitu.

---

<sup>134</sup> Lingis Levino fenomenologiją įvardija konstitutyvine, paveldėta iš Husserlio. „[D]aiktai yra tam tikru būdu konstituoti jais manipuliuojant, juos atskiriant ir nešant namo“ (Lingis 2010: 34-35).

<sup>135</sup> „Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer“ (Lévinas 2006: 216).

<sup>136</sup> Tayloras nurodo, kad getų įkūrimas Europoje, Amerikoje, Pietų Afrikoje, Vokietijos bei Kinijos sienos, holokaustas yra atsakas į skirtumą (Taylor 1987: xxi).

#### 6.4. KITO VEIDAS

Kitybė Levino filosofijoje nepasirodo tiesiogiai – ji susitinkama per veidą. Alphonso Lingis Levino veido temą laiko originaliausiu ir didžiausiu jo įnašu į šiuolaikinę filosofiją (Lingis 2010: 34). Pats žodis „veidas<sup>137</sup>“ tarytum kreipia į kūnišką Kito patirtį, tačiau Levinas ne kartą kartoja, jog tai yra būtent ne kūniška Kito patirtis. „Veidas nėra paprasčiausiai plastinis pavidalas, bet pirmiausia įpareigojimas man, kreipimasis į mane, įsakymas man jam pasitarnauti. Ne tik veidui, bet ir kitam asmeniui, kuris šiuo veidu atsiveria man savo nuogybe, be išteklių, be apsaugos, savo skurdu, ir kartu kaip vieta, kur man įsakoma“ (Levinas ir kt. 2007: 122). Kitas sutrikdo To paties tolydumą ir vientisumą. Priešingai Heideggerio išsakomam *romumui* [*Gelassenheit*], tai ne leidimas kitam būti, ne tai, kaip aš kitą įtakoju, o kaip jis veikia mane. Veidas yra ne fenomenas, bet epifanija, ne esmė, bet imperatyvas: „Nežudyk“.

Veido temos įvedimas į Levino filosofiją išryškina, kad Kitas sutinkamas ne kaip informacija, ne kaip objektas, o kaip išraiška – Kitas žiūri į mane. Tai, nurodo Levinas, ne marmuras, iš kurio pasitraukę dievai, kuriuos jis vaizduoja (Levinas 1987: 55). Veidas nėra pasaulio fenomenas<sup>138</sup>, jis yra „nepasauliškas“ – bet tai liudija ne tiek jo nerealumą, o „tik tai, kad jis išplėštas iš bet kokio pasaulio tvarkai įprasto reikšmių konteksto, jis išskirtas iš būties kaip savotiškas nebuvinys“ (Keršytė 2001: 49). Veidas visados yra išraiškus ir taip Kitas kreipiasi į mane, sutriko, įsiveržia į mano pasaulį. Tai, kad atpažįstu kito išraišką, jau yra atsakas jam. „Veidas nei atskleidžia [*découvrir*], nei slepia [*recouvrir*] esinį. Virš ir anapus formą charakterizuojančios atverties ir paslėpties, veidas yra išraiška, substancijos egzistencija, daiktas savyje, *καθ' αὐτό*“ (Levinas 1987: 20). Šioje Levino citatoje galima išskaiyti ne tik nuorodą į Platoną (plg. „yra kažkas savaime gražu, gera, didu, ir visa kita“ (Platonas 1999: 100b)), bet ir į Heideggerį (atvertis – nepaslėptis)<sup>139</sup>.

---

<sup>137</sup> Keršytė atkreipia dėmesį į žodžio „veidas“ etimologiją prancūzų kalboje. Anot jos, „[a]trod, Levinas žaidžia fonetiniiais žodžių *visage* [veidas] ir *visitation* [apsilankymas] sąskambiais. Kartu tai yra užslėpta priešprieša dar vienai sąvokai – *visée* – kuria fenomenologijoje nusakoma intencinė žiūra – sąmonės nukreiptumas į tai, kas nėra ji pati. Veidas apsilanko [*visage visite*], bet jis nėra siekiamas [*visée*] intencine žiūra <...>“ (Keršytė 1999: 70). Kaip matome, lietuvių kalboje šis daugiasluoksniškumas išnykta. Veidas veikia nurodo į veidrodį. Lietuvių kalbos žodyne veidas apibūdinamas kaip „pavidalas, išvaizda, forma“. Tačiau, tarkim, senas lietuviškas žodis „veizėti“, „veizdėti“ nurodo į žiūrėjimą, žvelgimą (Naktinienė ir kt. 2005).

<sup>138</sup> Veido plastinė forma – ne epifanija, o estetinė dimensija (Levinas 1987: 61-74).

<sup>139</sup> Žr. (Levinas 1987: 20n7-9).



*Totalybėje ir begalybėje* plėtojama veido tema parodo ontologijos transformaciją į metafiziką. Tai išveda ir link nesaties mąstymo. Kitas pasirodo kaip santykis su kito nesatimi. „Kitas asmuo kyla iš absoliučios nesamybės. Bet santykis su absoliučia nesamyme, iš kurios jis ateina, *nenurodo, neatskleidžia* šios nesamybės, o vis dėlto nesamybė yra reikšminga veide“ (Levinas 1999: 57). Levinui imponuoja Sartre'o mintis, kad „kitas asmuo [*Autrui*] yra gryna skylė pasaulyje<sup>140</sup>“. Teigdamas Kito nesatį, jo transcendenciją, Kitą Levinas nusako kaip pėdsaką: „*Anapus* iš kurio ateina veidas, reiškia kaip pėdsakas. <...> Veidas – kaip tik tokia unikali atvertis, kai anapusinio [*Transcendent*] reikšmingumas nepanaikina anapussybės, priversdamas ją įeiti į vidujybės *tvarką*, kai, priešingai, anapussybė išsilaiko kaip visuomet praėjusio anapusinio anapussybė“ (Levinas 1999: 57). Kito traktavimas kaip pėdsako ir kaip pasirodančio per veidą, išryškina Kito nereprezentatyvumą, jo nesatį, negalimybę jį apimti pažintinėmis kategorijomis. Levinui pėdsakus paliekantis Kitas jais nieko nenori pasakyti, tik palieka nepataisomai sutrikdytą tvarką. „*Būtis* kaip *pėdsako palikimas* – tai praėjimas, išvykimas, atsiskyrimas“<sup>141</sup> (Levinas 1999: 59), (Levinas 2006b: 279).

Kitas yra konkretus asmuo, bet jis nėra joks objektas. Iš Kito veido ateinanti transcendencijos, begalybės samprata yra anapus intencionalumo. Tai ne sąmonės koreliatas. Vakarų filosofijoje Levinas regi siekį „suvesti į Tą Patį visa, kas jam priešpastatoma kaip *kita*“ (Levinas 1987: 48). Tai aiškinama kaip ego viešpatavimas – kas besikeistų, kokia įvairovė besiskleistų, ego lieka nepakitęs. Kito suvedimą į Tą patį Levinas perskaito ir Heideggerio *Būtyje ir laike*, netgi tvirtindamas, kad Heideggerio filosofija susumuoja visą Vakarų filosofijos evoliuciją: santykis su kitu pajungiamas beasmenei būčiai, siekiama išiklausyti į jos beasmens balsą (Levinas 1987: 52), (Levinas 2007: 299), (Levinas 1990: 231-234).

*Totalybėje ir begalybėje* Levinas teigia, jog būtent skirtumas tarp objetyvavimo ir transcendencijos (Kito asmens) struktūruoja visą šį jo veikalą (Levinas 2007: 49). „Pirmenybė priklauso ne esčiai pasaulyje, o nesugražinamai anapussybei. Tai nėra buvinio būties atmaina [*l'être de l'étant*]. <...> Pėdsaką gali palikti tik pasaulį

---

<sup>140</sup> Deleuze'as tekste *Jis buvo mano mokytojas*, skirtame Sartre'ui ir parašytame praėjus tik mėnesiui po Sartre'o atsisakymo priimti Nobelio literatūros premiją, rašo: „Sartre'as lengvai susiejo žmogaus egzistenciją su „skylės“ pasaulyje ne-būtimi: maži niekio ežerai, jis juos vadino“ (Deleuze 2004b: 77). T. p. žr. (Wyschogrod 2000: 159).

<sup>141</sup> *s'absoudre* (pranc. k.) – lietuviškame vertime verčiama kaip „atsiskyrimas“. T. p. gali būti verčiama „atleidimas“ (kaip nuodėmių atleidimas).

peržengiantis buviny. Pėdsakas yra esatis to, kas tikrąją šio žodžio prasmę niekada nebuvo čia, kas visuomet yra praėję“ (Levinas 1999: 61), (Levinas 2006b: 280).

Prieigą prie veido Levinas įvardija kaip etinę – atsiribodamas nuo fenomenologijos bei pažinimo kaip juslinio suvokimo. Veidas nieko neslepia ir nieko neparodo – jis išraiška. Išorybės šviesa arba transcendencija švyti Kito veide. Nesantysis nėra būties dalis, jis anapus būties. Veidas sako: aš esu čia, aš nesu tu. Tai amžinas Kito pasipriešinimas jo įtraukimui ir palenkimui mano poreikiams (Levinas 2007: 197-198). Svarbu tai, kad veidas į veidą situacijoje svarbu ne vizualumas, taigi ne kito pamatymas, o jo išgirdimas, pati išraiška, liepianti „Nežudyk“.

Atsisukantis veidas buvija pats savaime. Čia svarbi pati jo reikšmė be jokio konteksto, reikšmė ne kokios nors sistemos atžvilgiu. „Veidas yra prasmė dėl jos pačios“ (Levinas 1994: 87). Pasaulio konkretybėje veidas yra abstraktus – tai Levinas įvardija kaip jo nuogybę. Ši veido nuogybė yra visuomet pozityvi vertybė, prasminga pati savaime, turinti reikšmę anksčiau negu nukreipiame į ją šviesą, anksčiau negu bandome ją užvaldyti savuoju pažinimu ir įstatyti į savų vertybių ir prasmių kontekstą. Veido nuogybė Levino nusakoma kaip „išskirtinumas – atsiskyrimas pačioje pasirodymo gelmėje“ (Levinas 1999: 52). Tai atvira veido išstata be gynybos, veido tiesumas. Veido beginkliškumas, jo nuogybė yra veido skurdas ir vargas. Veidas į veidą situacijoje aš daugiau nesutampu su savimi, nes veidas kviečia atsakomybei. Patenkama į situaciją, kai neįmanoma išsisukti ir pasirinkimas neįmanomas. Kito reikalavimas yra išankstinis, dar prieš kalbą. Kito negaliu suprasti, galiu atsiliepti, bet niekad nežinosiu, kaip jis reaguos. Kitas pasirodo anksčiau nei mes klausiame apie būties prasmę (ir pagrindą). Kito pasirodymui nebūtina būties atvertis. Heideggeriui gi būtų neįmanoma sutikti kitą prieš tai nenumanant būties atverties (Heidegger 2008b: 78-90). Veido dėka atsiranda galimybė Kitą sutikti anapus būties horizonto<sup>142</sup>. Santykis su Kitu kaip pašnekovu, santykis su egzistuojančiu, pranoksta ontologiją ir mano supratimo horizontą. Tai pirminis santykis būtyje. Tiek, kiek ontologija yra pirmoji filosofija, tiek ji nurodo į totalizavimą, Kito apėmimą mąstymu. Kaip tokia ji neužklausia To Paties, neteisingumo filosofijos. Levinas nurodo, kad „net jei ji atveria technologinę aistrą,

---

<sup>142</sup> „Kito asmens veidas, anot Levino, nėra pasaulio fenomenas. Jis ateina tarsi iš niekur, iš absoliutaus anapus, kuris visgi nėra koks nors už-pasaulis. Veido nepasauliškumas nereiškia jo nerealumo, bet tik tai, kad jis neturi jokio konteksto, jis tarsi ištrauktas ir bet kokio pasaulio tvarkai įprasto reikšmių konteksto. <...> Jis išskirta iš bet kokios ontologijos ir yra kitaip negu būtis“ (Keršytė 1999: 77).

srūvančią iš būties užmaršties, užslėptos esinių, heidegeriška ontologija, kuri subordinuoja Kitą santykiui su būtimi apskritai, lieka paklususi anonimiškumui, kas neišvengiamai veda lik kitos galios, imperialistinio dominavimo, tironijos“ (Levinas 2007: 46-47). Būtis prieš egzistuojantį, ontologija prieš metafiziką, yra laisvė prieš teisingumą.

Galima pastebėti, kad etikos grindimas susitikimu su Kitu ir paties Kito samprata Levino filosofijoje kelia nemažai keblumų. Užsiminėme, kad kai kurie kritikai Levino veido sampratoje mato ribotumą, kadangi čia turimas omenyje būtent Kitas asmuo, neišplečiant to iki gyvūnų, gamtos etc. Galima sutikti, kad Levinas išties šios temos neplėtoja, tačiau reikia turėti omenyje tai, kad būtent Kitas asmuo yra radikaliausias Kitas, geriausiai iliustruojantis Levino mintį ir tai, manytume, nereiškia, jog eliminuojamos kitos kitybės, nors joms ir nesuteikiamas toks pats statusas. Kita vertus, tyrimai, koncentruojantys į įvairias kitybės apraiškas Levino filosofijoje (kaip antai moteriškumo), dažnai iš akių išleidžia tai, kas, mūsų manymu, sudaro leviniškos kitybės prasmę – būtent etinis matmuo. Vattimo etikos plėtojimąsi ir platesnes perspektyvas numato judant nuo Kito etikos prie kitų etikos. Taip, anot jo, atsiranda galimybė bendresniam susitarimui ir įvairių nuomonių tolerancijai (Vattimo 2003: 403-404). Tai išties yra leviniškos projekto modifikavimas, kuriam pritartų ir kiti kritikai. Tačiau tokiu atveju atsiranda pavojus priartėti prie etinio skirtumo panaikinimo, teigiant postmodernistinę estetinę skirtumų žaismę bei įvairovę.

## 7. ANAPUS ONTOLOGINIO SKIRTUMO

Išėjimo anapus būties Levino filosofijoje ieškoma jau pirmuosiuose veikaluose, tačiau palaiapsniui keičiasi šio išėjimo pobūdis keičiasi. Kaip jau minėjome, paties Levino nusakoma jo filosofijos kryptis – rasti prasmę anapus ontologinio skirtumo. Šią pastangą retrospektyviai galima atpažinti jau ir *Totalybėje ir begalybėje*, tačiau galiausiai išpildoma vėlesnėje knygoje *Kitaip negu būtis, arba anapus esmės*. Čia ne tik dar kartą pabrėžiama būtinybė išsivaduoti iš būties, bet taip pat parodomas ir būdas, kuriuo tai įvykdoma. Drauge išsivaduojama ir iš pačios ontologinės kalbos.

Kaip jau parodėme disertacijos antros dalies pradžioje, Levinas išsivadavimo nuo būties tikslą įvardija knygoje *Nuo egzistencijos prie egzistuojančiojo*. Išsivadavimas

iš būties, ten įvardintos kaip *il y a*, tampa pirmuoju momentu, svarbiu išryškinant Levino distanciją ontologinio skirtumo atžvilgiu. Tuo tarpu knygoje *Kitaip negu būtis, arba anapus esmės* Levinui svarbiau būtis kaip *essence*, kitaip tariant, būtis kaip *esmé*. Tai „būtis atskirta nuo *esinių*, vokiška *Sein* atskirta nuo *Seiendes*, lotyniška *esse* atskirta nuo scholastiško *ens*“ (Levinas 2006a: 9), (Levinas 2008: xlvii). Marionas tokį Levino *essence* apibrėžimą įvardija „brutalia įprastos žodžio vartosenos modifikacija“, primindamas Gilsono būties tapatinimą su *esse*, o esinių – su *essence* (Marion 2005: 314). Terminu *essence* ištakų galima ieškoti Aristotelio *Metafizikoje*, kur *to ti en einai* nurodo į tai, iš ko kyla daiktų savybės (Aristotle VII, 7). Pokytis įdomus ir paties Levino filosofijos kontekste – jei ankstyvajame filosofijos periode siekė išeiti iš būties įvardintos kaip *egzistencija*, tai čia matome siekį išeiti iš būties įvardintos kaip *esmé*. Levinas, pabrėžia, kad būtis kaip *esmé* tai būtent heidegeriškos perskyros, ontologinio skirtumo, būtis. Levinas šioje knygoje tai įvardija „būties ir esinių dviprasmiškumu“. Kitaip tariant, savitarpio priklausomybėje su esiniais esanti būtis: „būties ir esinių dviprasmiškume nuo esinių atskirta būtis“ (Levinas 2006a: 163n2), (Levinas 2008: 194n7). Tiek knygoje *Kitaip bei būtis arba anapus esmės*, tiek knygoje *Apie Dievą ateinančių į mąstymą* Levinas taip pat nurodo, kad galima *essence* rašyti su *a*. *Kitaip nei būtis*, kaip pats sako, nerizikuoja rašyti *essance*, nors to reikalautų kalbos daryba<sup>143</sup>. Tuo tarpu kitoje knygoje jau rašo *essance*. „*Essance* čia rašome su *a*, šiuo žodžiu siekdami nurodyti žodžio *būtis* [*être*] veiksmažodinę reikšmę – būties įvykiškumą [*effectuation*] nuo *Seiendes* [„buvinys“] besiskiriančią *Sein* [„būtis“]“ (Levinas 2001a: 160). Kaip jau minėjome, būties veiksmažodiškumas yra vienas iš Heideggerio perimamų momentų. Klausdamas, ką mes įvardijame žodžiu „būtis“ Levinas pažymi, kad šis vardas nėra vienabalsis. „Ar jis daiktavardis ar veiksmažodis? Ar žodis būtis žymi esinį, idealą ar tikrumą, tai yra, ar šio esinio būties procesą, jo esmę?“ (Levinas 2006a: 43), (Levinas 2008: 23). Tačiau, anot Levino, net jei ir laikomas veiksmažodžiu, tai yra daiktavardis. O procesas, net jei tai yra judėjimas, pasirodymas, yra užfiksuotas to, kas pasakyta. Numanomas klausimo „kas yra būtis“, atsakymas nuo pat pradžių galimas tik būties terminais – nesvarbu ar tuo suprantamas „esinys, ar esinių būtis, esinys ar būties esmė“ (Levinas 2006a: 44), (Levinas 2008: 23). Būties klausimą, *Seinsfrage*, Levinas pamato ne kaip

<sup>143</sup> Levinas pastebi, kad priešaga *–ance* kyla iš *–antia* arba *–entia*. Ji skirta abstrakčių veiksmažodinių daiktavardžių darybai. Taip Levinas nurodo, kad šioje knygoje vengs tradicinio *essence* vartojimo, tam pasirinkdamas sinonimus: *eidos*, *fundamentalumas*, *prigimtis* ir *pan..* Žr. (Levinas 2008: xlvii). Toliau šioje disertacijoje *essence*, sekant Levinu, vėrciame esme.

fundamentalų filosofijos klausimą, bet kaip klausimą, kuris pačiu savo iškelimu pobūdžiu neparodo jokio kito išėjimo kaip tik sugrįžimą į tą pačią Vakarų mąstymo logiką, kurioje negalimas joks naujumas ir joks nuotykis. „Jei klausimas „kas“ savo atsidavimu būčiai yra viso mąstymo šaltinis, visas mokslas ir visa filosofija grįžta į ontologiją, į esinių būties supratimą, į esmės supratimą. Būtis būtų ne tik tai, kas problematiškiausia; ji būtų tai, kas suprantamiausia“ (Levinas 2006a: 44), (Levinas 2008: 24).

Būties ir esinio perskyrą arba kitaip „būties ir esinių dviprasmiškumą“ Levinas įvardija kaip ypatingai trikdančią ir svarbią, tačiau negalutinę. Ontologinį skirtumą Levinas kritikuoja dėl pačios jo išraiškos. „Jei šis skirtumas pasirodo tame kas pasakyta, žodžiuose <...>, jei jis priklauso parodymui [*monstration*] kaip tokiam, jis priklauso tam pačiam planui kaip ir būtis“ (Levinas 2006a: 43), (Levinas 2008: 23). Tokiu atveju ontologinį skirtumą Levinas bloškia į tą pačią ontologijos pusę. Tačiau, sako Levinas, jei „parodymas yra reikšmės modalumas, tai nuo to *kas pasakyta*, reikia eiti prie paties *sakymo*. Nei tai, kas pasakyta, nei tai kas nepasakyta neapima viso sakymo, kuris lieka šioje sakymo pusėje arba eina anapus“ (Levinas 2006a: 44), (Levinas 2008: 23).

Pirmoje disertacijos dalyje parodėme, kad Heideggeriui būtis visados nurodo į ontologinį skirtumą, taigi, galima teigti, jog Levinas siekia išeiti ne šiaip anapus būties, bet būtent anapus būties, suprastos kaip ontologinis skirtumas. Kitaip tariant, sutinant su Marionu, galima tvirtinti, jog, „kiekvienas esmės [*essence*] pasirodymas jau žymi ontologinį skirtumą“ (Marion 2005: 314). Tokiu atveju galima net ir patį Levino knygos pavadinimą galima perskaityti kaip *Kitaip nei būtis arba anapus ontologinio skirtumo*.

Išėjimas anapus būties nereiškia nebūties. Kaip jau matėme analizuojant *il y a*, Levinas nenumato Niekio galimybės. *Il y a* nėra niekis. Niekis nėra ir būties *kitaip*. Negatyvumas, anot Levino, yra nepakankamas nusakyti anapus būties, kitaip nei būtis, nes jis atsiranda vadovaujantis ontologine logika ir yra pririštas prie būties. Kitaip nei būtis – skirtumas anapus to, kas skiria būtį ir nebūtį, tai „pats *anapus* skirtumas, transcendencijos skirtumas“ (Levinas 2006a: 14), (Levinas 2008: 3). Transcendencija prasmę turi tik anapus būties – taip ji lieka nesuvesta nei į esmę, nei imanenciją.

Siekdamas išvengti tiesioginių opozicijų (tarp To Paties ir Kito, tarp totalybės ir begalybės) Levinas ir *kitaip nei būtis* mato ne kaip opoziciją būčiai, o kaip *kitaip*.

## 7.1. KITAIP NEI ONTOLOGINIS SKIRTUMAS

Anksčiau iškėlėme klausimą, ar Levino etinis skirtumas yra ontologinio skirtumo apvertimas. Galima pastebėti, jog laikantis tokios nuomonės drauge reikštų, kad negalimas ir būties *kitaip*.

*Totalybėje ir begalybėje*, o kiek anksčiau ir šio veikalo tematikai artimame straipsnyje *Filosofija ir begalybės idėja* (1957), Levinas kalba apie būtinybę apversti<sup>144</sup> heidegerišką būties – esinių, ontologijos – metafizikos struktūrą: „*Būtis* prieš egzistuojantį, ontologija prieš metafiziką, yra laisvė (net jei tai ir teorijos laisvė) prieš teisingumą. Tai judėjimas tame pačiame prieš įsipareigojimą kitam. Terminai turi būti apversti“ (Levinas 2007: 47), (Levinas 1987: 53). Iš dalies tai galima suprasti tik kaip pastangą apversti ontologinį skirtumą, o ne išeiti anapus jo. Tokios pozicijos, ypatingai ankstyvųjų Levino veikalų atžvilgiu, laikosi Marionas (Marion 2001a), (Marion 2005), (Chanter 2005), (Raffoul 2005) ir kt. Tačiau mes labiau sutiktume su Peperzaku teigiančiu, kad *Totalybėje ir begalybėje* Levino išreiškiamą poziciją yra ne heidegeriškų terminų apvertimas, judant nuo būties ir jos esmės prie esinių kaip knygoje *Nuo egzistencijos prie egzistuojančiojo*, o nauja pradžia (Peperzak 1993: 131). Ši nauja pradžia – ieškojimas kaip pabėgti „nauju būdu“ nuo būties ir, vadinasi, nuo ontologinio mąstymo.

Gigas gali būti suprastas kaip totalizuojančio mąstymo pavyzdys, išryškinantis ontologinę struktūrą, kurią Levinas nori apversti. Čia būtų paranku prisiminti kitą filosofijos istorijoje žinomą apvertimą – būtent nyčiskąjį Platono apvertimą. Tačiau, skirtingai nei Nietzsche, Levinas nesiūlo tą, „kas stovėjo ant kojų, pastatyti ant galvos“. Būtent šis apvertimo, ar terminų sukeitimo vietomis klausimas iškyla aiškinantis Levino egzistuojančiojo pirmenybiškumo prieš egzistenciją, Kito prieš Tą Patį, etikos prieš ontologiją klausimą.

Priešinga Gigo papasakotai istorijai būtų kitas Levino minimas pavyzdys – „statulos, žiūrinčios vieną į kitą tuščiomis akimis, stabai, kurie, priešingai Gogui, yra išstatyti ir nieko nemato“ (Levinas 2007: 222). Taip pat tai galėtų būti aklojo situacija, kuris yra matomas pats nieko nematydamas. Tai būtų santykio apvertimas. Tačiau, kaip tvirtina Levinas, jo atliekama atskirties analizė atveria kitą perspektyvą (Levinas 2007: 222). „Atskirtos būties atskirtis nėra santykinė, nėra judėjimas tolyn nuo kito;

---

<sup>144</sup> Peperzakas nurodo, kad tai nėra paprastas tradicinės schemos apvertimas. To paties ir Kito vienovę pakeičia nenutraukiamas To paties ir Kito – kaip atskirtų ir susijusių – ryšys (Peperzak 1993: 105n42).

jis vyksta kaip *psychisme*, ryšys su kitu nėra judėjimo atkartojimas priešinga kryptimi, tačiau ėjimas link kito geisme“ (Levinas 2007: 61), (Lévinas 2006: 55-56).

Gigas simbolizuoja atsakomybės nebuvimą, prievartą be galimybės jai pasipriešinti. Ar įmanomas išėjimas iš Gigo situacijos? Levino keliamas klausimas, kaip „[a]tskleisti Gigo paslaptį“ (Levinas 1996a: 104-105) reiškia ir paklausimą, ar kentėti neteisingumą, ar jį primesti? Ar pasinaudoti pranašesne situacija ir savo valdžiai pajungti kitą? Tai siejasi su kitu, Levino dažnai keliamu klausimu – kodėl aš nežudau. Tai vėliau nukreipia į pagrindo klausimo kritiką, pamatinę filosofijos perskyrą pamatant ne kaip skirtumą tarp būties ir esinio, bet kaip skirtumą tarp gėrio ir blogio.

Levino filosofija rodo, kad iš tokios totalizuojančios situacijos galima išeiti ne tiesiog sukeičiant terminus vietomis, ne tiesiog juos apverčiant. Levinas teigia Kito, etikos pirmenybiškumą. Tačiau šis pirmenybiškumas, kurį jis liudija, yra ne loginis, ne chronologinis (plg. su Heideggerio pirmenybiškumu), bet *hierarchinis*. Gigo paslaptį galima atskleisti ne veikiant prieš Kito engėją, bet veikiant vardan Kito. Mes galime atskleisti Gigo paslaptį ir tapti matomais Kito veidui (Beals 2007: 109) arba dar radikaliau – veikiant vardan Kito net (ir būtent), jei esi nematomas. Tai drauge nurodo ir į tikinčio žmogaus būklę, kai žmogus net ir būdamas vienas ir nematomas, išties niekada tokiu nėra. Jį visad stebi budri Dievo akis. Tačiau Gigo situacija stebinčio dievo nenumato. Tai gi klausimas – kaip galiu tarnauti kitam, net jie nėra Dievo? Levinas pažymi, kad atskirtis yra ateistinis klausimas. Tai buvimo nematomu klausimas drauge atsispiriant pagunda priimti totalizuojančią poziciją Kito atžvilgiu.

Gigo mitas išryškina Levino teigiamą etikos pirmenybiškumą prieš ontologiją. Kaip akcentuoja Bernasconi „Iš savo užslėptos esaties nematomo centro jis [Gigas, vakarietis – J. S.] reprezentuoja ir steigia pasaulį, į kurį jis skverbiasi, kuriuo manipuliuoja ir kurį kontroliuoja taip, kad jis gali sutelkti galią ir ištikslinus patenkinti savo poreikius ir apsisaugoti nuo praradimo. Levinas išdrįsta pasiūlyti nutraukti Elėjos onto–teologinę tradiciją iš naujo pristatydamas sokratišką gėrį, kuris yra anapus būties“ (Bernasconi ir kt. 1988: 84-85).

Kaip jau minėjome, Mariono teigimu, *Totalybėje ir begalybėje* Levinas apsiriboja tiesiog apversdamas Heideggerio ontologinio skirtumo dėmenis, privilegijuodamas esinius, o ne būtį – taip likdamas to skirtumo įkaitu (Marion 2001b). Levinas į šią Mariono pastabą atsako įvade į knygą *Nuo egzistencijos prie egzistuojančio*, išspausdinta jau parašius pagrindinius veikalus, 1977–aisiais. Pastaba nurodo į

santykį su ontologiniu skirtumu *Totalybėje ir begalybėje* bei vėliau – *Kitaip negu būtis, arba anapus esmės*. Tačiau Levinas teigia, jog esinių privilegijavimas nėra tiesiog heidegeriško skirtumo terminų apvertimas. „Šis apvertimas yra tik pirmasis žingsnis judesio, atveriančio etiką ankstesnę už ontologiją, leis prasmę anapus ontologinio skirtumo, kuri be abejonės, galutinėje analizėje, yra pati begalybės prasmė. Tai yra filosofinis procesas, einantis nuo *Totalybės ir begalybės* iki *Kitaip negu būtis*“ (Levinas 2004: 12). Marionas, vėliau straipsnyje *Pastaba ontologiniam skirtumui* analizuodamas Levino veikalą *Kitaip negu būtis, arba anapus esmės*, parodo, kad čia jau nebeveikia minėta apvertimo logika (Marion 2005: 313). Taip pat, kaip nurodo pats Levinas knygoje *Sunki laisvė* (Levinas 1990: 295) bei vokiškame įvade (1987) *Totalybei ir begalybei*, veikalas „*Kitaip negu būtis, arba anapus esmės*“ jau išvengia ontologinės – arba tiksliau *eidetinės* – kalbos“ (Levinas 1998b: 197).

Marionas pabrėžia, jog ši Levino pastaba išryškina tarp Levino veikalų esančią griežtą periodizaciją ir teorinę pažangą: 1961–aisiais akivaizdus esinių privilegijavimas, o vėlesniajame veikale, 1974–aisiais ontologinis skirtumas kaip toks galiausiai įveikiamas. Tai, kad pats Levinas mato reikalinga pastarąjį dalyką pabrėžti, liudija, jog jo paties atliekamas judesys nėra iš karto akivaizdus, su kuo sutinka ir Marionas (Marion 2005: 313). Ši analizė iš dalies atkartoja paties Levino retrospektyviai įvardintus savo mąstymo etapus: 1) būtis be esinių (*il y a*); 2) judėjimas nuo anoniminės būties prie esinio, atskiro ego; 3) kelias, vedantis nuo atskiro esinio prie Kito veido, etinės pasekmės, atsakomybė už Kitą, metafizinis Kito, begalybės troškimas. Pirmasis ir antrasis etapai, kurie, anot Burggraeve’s yra tik potūmis trečiajam (Burggraeve 2002: 36), išryškėja ankstyvosiose knygoje *Nuo egzistencijos prie egzistuojančio* ir *Laikas ir Kitas*. Atskiro esinio, ego, samprata išplečiama ir radikalizuojama *Totalybėje ir begalybėje*. Šiame veikale atliekamas ir trečiasis žingsnis, kuris galutinai išpildomas knygoje *Kitaip negu būtis, arba anapus esmės*<sup>145</sup>. Galima teigti, kad Levino skirtis įgyja vis asmeniškesnį ir individualesnį pobūdį. Išsivaduojama iš heidegeriško būties neutralumo, skirtis palaikoma per individualų atsakomybės santykį su Kitu.

Peperzakas savo studijoje, skirtoje Levino esė *Filosofija ir begalybės idėja* (1957) taip pat nurodo, kad Levinas išvengia tradicinių filosofijos disciplinų hierarchijos

---

<sup>145</sup> Peperzakas nurodo, kad Levinas po *Totalybės ir begalybės* turėjęs pasirinkti: 1) plėtoti ontologiją, kurioje intersubjektyvumas ir kitybė nebūtų užmiršti; 2) iš savo tekstų visiškai išstumti ontologiją arba, 3) pasitelkti ontologiją tam, kad ją įveikti paneigiant jos ontologinę prasmę. Peperzako teigimu, Levino pasirinktas kelias – antro ir trečio kelio kombinacija (Peperzak 1993: 140-141).



apvertimo. Fundamentinė etika nepakeičia metafizikos ar ontologijos. „Jo rūpestis yra parodyti, kaip radikaliausias ir tikrasis ‚pirmasis‘ ‚principas‘ yra ne tradicinis *archè*, bet veikiau parodyti santykį, kuris pranoksta teorijos ir etikos perskyrą. ‚Metafizika‘, kitaip nei ontologija, tuo pačiu metu yra ir teoriška ir praktiška“ (Peperzak 1993: 105n41). Tai išveda ne būties tiesioginio nuneigimo, jos atmetimo link, bet link *anapus* būties.

## 7.2. GĖRIS ANAPUS BŪTIES

Levino kryptis *anapus* būties kreipia ne link ontologinio skirtumo apvertimo ar jo paneigimo, bet *anapus* jo. Kitaip nei būtis, *anapus* ontologinio skirtumo Levino filosofijoje yra pats gėris *anapus* būties, *epekeina tes ousias* (Levinas 2006a: 151-152), (Levinas 2008: 95). Atsigręždamas į graikų filosofinę tradiciją, Levinas nors ir išvelgia jos siekį iširti vienovėje, vis tik konstatuoja ir kitą momentą – būtent platoniškos gėrio idėjos iškelimą *anapus* totalybės esmės. Levinas, ypatingai knygoje *Totalybė ir begalybė*, seka Platonu (o taip pat – Aristotelio *eudaimonia* ir *sophrosune* bei Plotinu), mąstydamas *anapus* esinių totalybės<sup>146</sup>, gėrį *anapus* būties. Heideggeris taip pat mini šiuos Platono žodžius, tačiau jam tai reiškia ką kita. Jis, kaip nurodo Levinas, tai perskaito kaip būtį *anapus* esinių (Levinas 2007: 46-47). *Totalybėje ir begalybėje* Levinas pažymi, jog platonizmas įvairiomis formomis turėjo lemiamą reikšmę Vakarų tradicijai. Plotinas, Aristotelis, Platonas ieško „gėrio *anapus* būties“. Platonas *Valstybėje* rašo: „dalykai <...> iš gėrio gauna ne tik pažinimą, bet ir buvimą ir esmę, nors pats gėris nėra esmė – savo didingumu ir galia jis pranoksta ją“ (Platonas 2000b: 509b). Platonas, vesdamas paralelę tarp gėrio idėjos ir saulės, nurodo, kad kaip saulė nesutampa su regėjimu, taip ir gėris nesutampa su esme.

Gėris Levinui nėra būties šaltinis. Taip pat tai nėra kažkokia *anapus* esamų reiškinių esanti tikrovė kaip visa ko šaltinis. Tai ne esmės (būties) paneigimas, o *dés-intéressement*, kitaip nei būtis [*autrement qu’être*], tampantis buvimu dėl kito (Levinas 2006a: 85-86), (Levinas 2008: 50). Kitaip nei būtis ir *anapus* nebūties žymi subjektyvumą (žmoniją) „*save patį* [*soi-même*], kuris atremia esmės aneksiją“ (Levinas 2006a: 21), (Levinas 2008: 8). *Anapus* būties Levinui yra Aš pats, išsivaduojantis iš būties anoniminio „murmėsio“, jos neatsakingos būklės, jos „žaismės“<sup>147</sup>.

<sup>146</sup> (Platonas 2000a: 212a), (Platonas 2000b: 484c), (Platonas 1996: 250c), (Platonas 1999: 61e, 117c).

<sup>147</sup> Plg. vėlesniojo Heideggerio būties kaip ketvirtainio žaismės sampratą, taip pat heidegeriškas būties istoriškumas. Žr. (Levinas 2006a: 17), (Levinas 2008: 6).

Taigi nors Levinui, kaip ir Platonui, gėris yra anapus būties<sup>148</sup> – *epekeina tes ousias*, Levinas perima tik platonišką anapussybės idėją, tačiau ne platoniško gėrio. Jam gėrio idėja yra ne abstrakti, o ateinanti iš Kito veido. Levinui gėris visados nurodo į moralinį gėrį, tuo tarpu Platono filosofijoje gėris, kaip savo monografijoje išskleidžia Naglis Kardelis „nusako didžiausių kiekvienos konkrečios kokybės ir visų kokybių visumos tobulybę, intensyvumą bei pilnatvę, o ne moralinį gėrį, kaip kartais manoma. Moralinis gėris yra tik viena iš daugelio konkrečių paties Gėrio apraiškų, tačiau nėra pats Gėris“ (Kardelis 2007: 89). Šis *kitaip* arba anapus būties Levino filosofijoje nurodo ne į kitokią ontologiją, o į buvimą vardan Kito. Tai įvardijama gerumu, turint omenyje būtent moralinį gėrį, o ne abstrakčią gėrio idėją. „Suvesti gėrį į būtį, į jos svarstymus ir jos istoriją, reiškia anuliuoti gerumą“ (Levinas 2006a: 36), (Levinas 2008: 18). Buvimas dėl Kito yra etinio skirtumo išryškinimas ir jis negali būti nusakytas kaip negatyvumas. Levinas, taip pat nurodydamas į Kanto praktinę filosofiją, pažymi, kad žmogiška prasmė atrandama be ontologinio matmens: „prasmė nematuojama būtimi ar nebūtimi; priešingai, būtis yra apibrėžiama vadovaujantis prasme“ (Levinas 2006a: 205), (Levinas 2008: 129). Tai nurodo į priešingą visai Vakarų filosofinei tradicijai, o taip pat ir Heideggeriui, kai numanoma prasmės duotis, kurią reikia atrasti – net jei tas atradimo kelias yra štai-būties supratimo pastanga. Parodant, kad tradicijai labiausiai rūpėjusi būtis, taigi ontologija, kuri drauge čia reiškia ir kito suvedimą į tą patį, išryškinama, kad „jos dvasingumas glūdi sąmonėje, tematiname būties išaiškinyje, žinojime“ (Levinas 2006a: 157), (Levinas 2008: 99). Levinas tiek būties tematizavimą, tiek jos suprantamumą ar atvirumą mato kaip nepavojingą nuotyki, kaip sukimąsi toje pačioje esmėje, *arche*.

Tekste *Kito pėdsakas*, išskirdamas dvi būties anapussybes (pirmoji – per vidujybę aprašoma būties anapussybė), gėrį anapus būties, *epekeina tes ousias*, Levinas įvardija kaip „antrojo laipsnio anapussybę“. Nurodydamas į Plotino aprašomą vienį (anapus būties ir anapus mąstymo) ir Platono vienį („svetimas apibrėžimui ir apribojimui, vietai ir laikui, tapatybei sau pačiam ir skirtybei nuo savęs, panašumui ir nepanašumui, svetimas būčiai ir pažinimui“ (Levinas 2006b: 265), (Levinas 1999: 46)), Levinas pabrėžia, kad vienis yra paslėptas todėl, kad yra anapus būties ir visai kas

---

<sup>148</sup> Šis anapus būties, anot Levino, Platono įvardintas kaip idėja ir kaip šviesos šaltinis. Begalybė kaip gėris (Platonas 2000b: 50de, 509b, 518d, 577d). Taip pat Levinas nurodo, kad Platonas tikru pokalbiu laiko pokalbį su dievais (Levinas 1987: 53), (Platonas 1996: 273e-274a).

kita nei būtis, o ne atvirkščiai. T. y. jis yra anapus būties ne todėl, kad yra užslėptas ir nesuprantamas. Gėris anapus būties nėra idėja ar esmė, bet pats *anapus*. Levinas teigia, kad anapus [*au-delà*] „nėra „kitas pasaulis“ už šio pasaulio. *Anapus* yra būtent anapus „pasaulio“, tai yra anapus bet kokios atskleisties, kaip kad vienis pirmojoje *Parmenido* hipotezėje, peržengiantis bet kokį pažinimą, simbolinį ar įreikšmintą. „Nei panašus, nei nepanašus, nei tapatus, nei netapatus“, sako Platonas apie vienį, išskirdamas jį būtent iš bet kokio, netgi netiesioginio, pareiškimo“ (Levinas 2006b: 275), (Levinas 1999: 56)<sup>149</sup>. Gėris anapus būties nurodo į begalybę, tuo tarpu „Heideggerio filosofija žymi būtent mąstymo, kuriame baigtinybė nenurodo į begalybę, apogėjų“ (Levinas 1987: 52).

Gėrio, nusakomo kaip gerumas, plėtotė Levino filosofijoje išveda ir į visoje Vakarų filosofinėje tradicijoje vyravusios pagrindinės – pagrindo - problemos užklausimą. Būties mąstymas susietas su realia (arba numanoma) Niekio alternatyva, o drauge ir su pagrindo klausimu. Jau savo ankstyvojoje filosofijoje, iš dalies įtakotas Bergsono, Levinas atmeta Niekio galimybę. Bergsonas *Kūrybinėje evoliucijoje* teigia, jog „[k]lausimas „Kodėl kad nors egzistuoja?“ yra beprasmis, pseudoproblema, kilusi dėl pseudoidėjos“. Tai „pamėkliška problema“ (Bergson 2004: 322). Atsisakius kelti būties klausimą ir nenumatant, kad būties gali ir nebūti, drauge ir pagrindo klausimas praranda savo svarbą, tampa „pamėkliška“ problema. Levino atveju gauname analogišką struktūrą – nėra niekio, nėra ir pagrindo klausimo (Levinas 2001b: 58-59). Atsiribojant nuo būties, suprantamos kaip universalumas (Aristotelis) ir nuo būties, suprantamos kaip pagrindas bei nuolatinio rūpesčio riba (Levinas 2003b: 56), drauge reiškia, jog atmetama ir vienio samprata, kuri susiejama su vieno pagrindo ir vienos būties idėja.

Kitaip tariant, Heideggeriui taip rūpėjęs pagrindo klausimas ir išlikęs svarbus visoje tradicijoje, Levinui nėra svarbus. Matome, kad ontologinis skirtumas įveikiamas ne tiesiog sukeičiant būties ir esinių pirmenybiškumą, bet einant anapus ontologinio skirtumo. Gėris anapus būties – tai galimybė įveikti ontologinį skirtumą. Levinui šis anapus būties nėra esinys, nėra tai ir būties esmė. Mąstyti anapus būties reiškia mąstyti kažką, kas yra *kitaip* nei būtis arba *anapus* būties. „Svarbiausia, kad būtų judama nuo gėrio, o ne nuo pasaulio sukūrimo. Pats pasaulio sukūrimas turi prasidėti nuo gėrio. <...> pasaulis egzistuoja ir yra sukurtas per etiką“ (Levinas ir kt.

---

<sup>149</sup> T. p. žr. apie Plotino vienį: „būtis tėra tik vienio pėdsakas“ (Levinas 2006b: 281), (Levinas 1999: 61).

2007: 129). Klausimas, *Kodėl yra būtis, o veikiau nei būtų niekis*<sup>150</sup> Levinui yra nesvarbus. Jo yra keliamas ne hamletiškas<sup>151</sup>, ne leibniciškas, o etiškas klausimas. IPagrindiniu filosofijos<sup>152</sup> klausimu tampa ne klausimas – ne kodėl yra kažkas, o kaip, koku būdu esu, ar turiu tam teisę? Tai nurodo į etinio skirtumo įtvirtinimą, nes pabrėžiama būtent buvimo santykyje su Kitu, o drauge ir įsipareigojimo kitam būdas. Atsakomybę galima matyti kaip pakeičią pagrindo klausimą. Ne kodėl yra kas nors veikiau nei būtų niekas, o kaip tverdamas būtyje aš nežudau? „Nežudysi“ esmė – tai, kas iš tiesų reiškia „leisi man gyventi“. Yra tūkstančiai būdų nužudyti kitą, ir ne tik ginklu; mes žudome kitą būdami jam abejingi, juo nesirūpindami, jį apleisdami. Taigi „nežudysi“ yra esminis, pagrindinis įsakymas, kuriuo kitas žmogus atpažįstamas kaip tas, kuris mane įpareigoja“ (Levinas ir kt. 2007: 125). Pakeičiant svarbiausią, visą Vakarų filosofinę tradiciją orientavusį pagrindo klausimą etiniu klausimu, pasikeičia tiek filosofinių problemų laukas, tiek parodoma gilesnė pačios ontologijos dimensija. Būtent etika, o ne ontologija Levinui yra pirmoji filosofija.

### 7.3. SKIRTUMAS IR ATSAKOMYBĖ

Filosofinio klausimo kėlimas anapus ontologinio būties ir esinio skirtumo nežymi kokios nors menamos vietos ar menamo objekto, priešpastatomo ontologiniam skirtumui. Kitaip nei būtis – ne opozicija, o pats išsivadavimas iš būties logikos, kurio įvykdymo galimybę Levinas mato per etiką (Levinas 2006a: 18-19), (Levinas 2008: 7). Etika Levino filosofijoje yra ne normų ar nuorodų sistema, o pats santykis su Kitu asmeniu.

Esminis momentas norint suprasti Levino etiką, kaip pabrėžia Bernhardas Waldenfelsas (Waldenfels 1991) yra atsakomybė. Atsakomybės samprata pranoksta sąmonės pažintinius aktus ir *ego* subjektyvumą. Jau Levino išsivadavimas iš *il y a*, beprasmės egzistencijos, drauge reiškia išsivadavimą iš neatsakingos būklės, tačiau

---

<sup>150</sup> „Henri Bergsonas parodė, kad mąstyti niekį, reiškia mąstyti būtį kaip perbrauktą“ (Levinas 2003b: 70), Levinas čia ir kitur kritikuoja Heideggerio Niekio įmanomybę. Ši kritika atseka iš Bergsono *Kūrybinės evoliucijos* (Bergson 2004). Bergsono teigimu, „absoliučios nebūties <...> idėja, yra destruktivi, pseudoideja, paprasčiausias žodis“ (Bergson 2004: 308). Bergsonas savo analize parodo, kad Niekio idėja iš esmės yra Visko idėja (Bergson 2004: 321-322). Tai, kad Levinas kalba tik apie gryną būtį, *il y a*, bet ne apie niekį, artima šiai Bergsono analizei, ką teigia ir pats Levinas (Levinas 2001b: 59), t. p. paskaita *Kaip mąstyti niekį?* (Levinas 2000a: 66-70).

<sup>151</sup> „Būti ar nebūti“ klausimu Levinas taip pat iliustruoja niekio negalimybę, susivokimą, kad negali savęs sunaikinti (Levinas 2005b: 73).

<sup>152</sup> Derrida, savo garsiajame tekste *Prievarata ir metafizika* darydamas perskyrą tarp filosofijos ir ne-filosofijos, filosofijos ir pranašų, Leviną linkęs priskirti pastariesiems (Derrida 1995).

etikos plotmė ankstyvajame kūrybos etape dar nebuvo pasiekta. Išėjimas Kito link ir susisaistymas su juo sava atsakomybe tampa išsivadavimu iš vakarietiškos logikos. Čia daugiau jau nebegalioja pagrindinės šį mąstymą orientavusios kryptys – nei propozicinės tiesos, nei tiesos kaip atverties, nei pagrindo, nei būties, nei metafizinės tapatybės.

Atsakomybės esmę Levinas susieja su baime prarasti Kitą ir drauge savo singularumą (Levinas 2007: 199-202, 206-207). Galima teigti, kad atsakomybė yra toks santykis, kuris steigiamas skirtumo, o drauge yra ir to skirtumo išsaugojimas. Levino filosofijoje atsakomybės nereikia suprasti kaip ontologinio išipareigojimo – tokiu atveju tai būtų vėlgi sugrįžimas į išankstinėmis struktūromis paremtą sistemą. Levinui atsakomybė yra toks To paties ir Kito skirtumas, kuris pasirodo kaip neabejingumas (Levinas 2006a: 97), (Levinas 2008: 58). Galima pastebėti, kad čia išlaikomas dėmesingumas ir žodžių žaismui, kuris lietuvių kalboje išnyksta – *différence* kaip *non-indifférence*<sup>153</sup>. *Non-indifférence* nurodo į susirūpinusį, įtrauktą santykį. *Ego* visų pirma yra abejingas *indifférent* (Gigo situacija, mėgavimasis) – ir šis abejingumo kiautas yra sudaužomas sutinkant Kitą. Čia galima nurodyti į kasdienės patirtis, fiksuojant tai, kaip pasikeičia elgesys žinant, jog kažkas mus stebi arba suvokiant, jog kambaryje esi ne vienas.

Neabejingumas Kitam yra anapus bet kokio žinojimo esantis skirtumas. Heideggeris savo filosofijoje yra dėmesingas būčiai, tačiau nuolatinis susirūpinimas būties užmarštimi vis tik pavojingai priartėja prie abejingumo gėrio – blogio perskyrai. Ontologinis skirtumo susitelkimas į būtį drauge yra abejingumas Kitam, turint omenyje būtent išipareigojimo ir atsakomybės santykį. Negalima būtų teigti, jog Heideggeris sąmoningai siekia eliminuoti šiuos skirtumus arba tai, kad tiesiogiai yra pateisinamas blogis. Tačiau tai tampa pateisinama būtent dėl to, kad heidegeriškam būties supratimui, būties atverčiai, o taip ir ontologiniam skirtumui ar tiesiog skirtumui, tai neturi jokios reikšmės. Heideggerio poetinė tapatybė, o ypač vėlyvojo Heideggerio „kalbos kaip būties namų samprata“ yra „leidimas būti“, įsiklausymas į būties atvertį. Postmodernistinėse interpretacijose kartais teigiama, jog būtent tokia pozicija yra labiausiai etiška – leidžianti daiktams ir gamtai būti ((Lingis 2009), (Žukauskaitė 1998)). Tačiau mes laikomės nuomonės, kad tai išveda į neatsakingumo būklę, nes pateisinama viskas, kas nutinka būties istorijoje. Tai taip

---

<sup>153</sup> Paraleliai Levinas vartoja taip pat ir išsireiškimą *dis-inter-essement*.

pat veda link visiškos tolerancijos, kuri yra tolerancija ir netolerancijai. Žvelgiant iš Levino filosofijos perspektyvos, tai galima pamatyti kaip grįžimą į neatsakingą, beprasme egzistenciją, turint omenyje, kad Levinui prasmė atrandama ne būtyje, o Kito veide ir per tai išsaugant skirtumą. Tik per ne-abejingumą [*non-indifférence*] Kitam, galima išvengti ontologinio skirtumo abejingumo [*indifférence*]. Neabejingumas pamatomas kaip esantis pirmesnis ontologinio skirtumo atžvilgiu.

Levino plėtojama atsakomybės samprata yra peržengianti baigtinės būtybės ribas. Tai atsakomybė ne tik už Kitą asmenį, bet ir už pačią jo atsakomybę. Levinas teigia, kad Kito asmens akivaizdoje aš esu be galo atsakingas, tarsi atsakingas daugiau, negu galiu tai įsisąmoninti, daugiau, negu galiu būti atsakingas kaip baigtinė ribota būtybė: „Kuo daugiau atsakau, tuo labiau esu atsakingas“ (Levinas 2006a: 149), (Levinas 2008: 93). Kaip ir Levino nusakomas geismas, atsakomybė atsiranda ne iš subjekto stokos, bet iš jo pertekliaus – begalinės savęs emanacijos Kito asmens link. Begalinė atsakomybė už Kitą kyla dėl pačios begalybės idėjos ir, kaip minėjome, dėl laiko diachronijos. Santykis su Kitu negali būti redukuotas į subjekto-objekto santykį, Kitas nėra manipuliacijos ar užvaldymo objektas. Tai yra etinis skirties santykis, Kitam savyje talpinant begalybės idėją. Per santykio su Kitu žmogumi konkretumą, per atsakomybę už kitą priartėjama prie begalybės, tai kelias, kuriuo „Dievas ateina į mąstymą“. Abstrakti begalybės idėja, pasirodanti per konkretų Kito asmens veidą, yra ne būtiškoje, bet socialinėje plotmėje. Ši per Kitą sutinkama begalybė drauge tampa manosios begalybės galimybės prielaida.

Iš begalinės atsakomybės už Kitą galimą išvesti ir levinišką subjektyvumo sampratą, steigiamą anapus egoistinės struktūros. Levino kuriamoje filosofijoje tikrasis subjektyvumas yra etinis ir ateina iš Kito. Tai, kad aš esu atsakingas už Kitą, neleidžia susitapatinti su savimi. Kitas žlugdo pačią subjektyvumą struktūrą. Mano tapatybė, anot Levino, apibrėžiama ne pagal tapatybės santykį su savimi, bet pagal skirtumo santykį su Kitu. Aš kaip subjektas čia esu pasyvus. Aš esu įkaitas, kadangi mano atsakomybė už Kitą kyla ne iš mano laisvo pasirinkimo, bet vyksta prieš bet kokią pasirinkimą. Mane pasirenka prieš man jį pasveikinant. Kitaip tariant, tai laisvės suvaržymas. Tokiu atveju matome, kad subjektas yra apibrėžiamas ne per laisvės, o per atsakomybės santykį: „Atsakomybės pirmumas laisvės atžvilgiu reiškia Gėrio gerumą: būtinumas, kad Gėris mane pasirenka anksčiau, nei aš galiu rinktis“ (Levinas 2008: 122).

Levino filosofijoje subjektas steigiasi santykiyje su išorybe, santykiyje su Kitu asmeniu. Kitas neįtraukiamas į *ego* vidujybę, jis lieka grynąja išore, kuri nėra ir negali būti mano vidujybė. Subjektyvė, kurią buvo siekiama apriboti, savumo<sup>154</sup> sferos apsibrėžimas čia netenka prasmės. Jei Husserlis savo tapatybės suvokimo ir apsibrėžimo tašką deda savumo sferoje, kuri gaunama atsiribojant nuo svetimybės, tai Levinas, priešingai, savo tapatybės identifikavimo tašką padeda išorėje<sup>155</sup>. Ir tai nėra sąmonės judesio trajektorijoje atpažįstamas abstraktus taškas ar sukimosi centras. Pakeitimas ir sugrįžimas į save atsakomybėje kitam yra orientuota priešinga kryptimi nei intencionalumas. Levinas subjektyvumo netapatina nei su substancialumu, nei su sutapimu. Čia ne grįžtama, bet pereinama į kitą savęs paties pusę – *A* ne grįžta, kaip tapatybės logikoje į *A*, bet atsitraukia (Levinas 2008: 114). Savimi aš esu, Levino pastebėjimu, ne dėl nekintamo kokybės pastovumo, ne dėl būdo bruožų, kuriuos iš anksto aptinku savyje idant vėl ir vėl galėčiau atrasti save kaip Tą Patį. Kalbėdamas apie tapatybę, Levinas pabrėžia, kad jis tai supranta ne kaip tautologiją, ne kaip nuolatinį savęs „kartojimą“ ar savisklaidą, vykstančią savumo sferoje. *Aš pats*, mąstytojo teigimu, kyla ne savo iniciatyvos dėka, kaip tai yra sąmonės atveju, kur nepalieinama nieko anapus ir *Aš pats* postuluoja save kaip savimonę. Taigi čia subjektyvumas pasirodo negatyviai – per skirtumą (Levinas 2008: 108). Pertraukiamas būties tolydumas ir atsiranda būties trūkumas, būties nepakankamumas. Santykiyje su Kitu subjektyvi būtis skyla. Levinas teigia, jog „*ego*, ši tapatybė *par excellence*, pagrindžianti visas kitas tapatybes, stokoja pati savęs, negali sutapti su savimi. <...> Atrodytų, jog šis sutapimas yra neįmanomas, jog subjekto vidujybė neužsidaro iš vidaus“ (Levinas 1987: 142). Levino teigimu, Hegelis ir Heideggeris, įvesdami laiką į būtį, pasmerkė subjektyvumo, nesuvedamo į esmę, idėją, ir pradėdami nuo objekto, neatskiriamo nuo subjekto, jų ryšį ir šiais terminais suprastą antropologinę tvarką suvedė į būties modalumą (Levinas 2008: 17). Taip jie ištuštino perskyrą tarp subjekto ir jo prasmės būties. Hegelis, kaip nurodo Levinas, paneigia radikalų įtrūkį tarp subjekto ir to, kas

---

<sup>154</sup> Ricoeuras taip pat kalba apie asmenybės tapatybės sampratą, kai subjektas ne užsidaro iš vidaus, ne aptinka stabilų savo asmenybės branduolį, o lieka atviras interpretacijoms. Savojoje koncepcijoje Ricoeuras pabrėžia, kad tapatybė nėra nei akivaizdi, nei duota. Pasiekti ją galima interpretacijų dėka. Esant tokiai tapatybės sampratai, subjektyvė ne uždaro, o priešingai, paliekama atvira interpretacijų įvairovei.

<sup>155</sup> Svetimas pats sau, apsėstas Kito, *ego* yra įkaitas. Levino žodžiais tariant – įkaitas pačiame sugrąžinime, kaip nuolat savęs netenkantis *ego*, įsipareigojęs ir artimas Kitam. Čia svarbu neišleisti iš akių to, kad Kitas, anot Levino, man negrasina. Priešingai, jis ir yra mano tapatybės šaltinis. Tačiau vėlgi – ne tapatybės kaip vienybės *idem* prasme, o kaip *ipse*.

pažinu. Tik Absoliuto migloje *anapus* turi prasmę, subjektyvumas tapatinamas su mąstymu ar absoliučia esme. Tuo tarpu Heideggeri atveju subjektyvumą galima pamatyti kaip būties epochinę charakteristiką, štai-būtis priklauso esmei kaip būdas, kuriuo esmė pasirodo. Kaip Levinas nurodo, išties kas Heideggeriui svarbu – tai esmės manifestacija, būties esmė. Etinis santykis negali būti suvestas į esmę, jis galimas tik kaip buvimas vieno-kitam.

Kalbant apie tapatybės sampratą Levino koncepcijoje, viena iš svarbiausių yra 1967 metais Briuselyje perskaityta paskaita *Pakeitimas*, vėliau publikuota kaip vienas iš *Kitaip negu būtis, arba anapus esmės* skyrių. Nuo buvimo įkalinto pačiame savyje veikale *Apie pabėgimą* iki atskiro subjekto *Totalybėje ir begalybėje*, tapatybės klausimas išlieka pastoviu Levino svarstymų apie subjektyvumą kontekstu. Minėtame straipsnyje vėl grįžtama prie panašių klausimų: kaip mes galime suprasti tapatybės galimybę ir subjekto atsakomybės unikalumą, žinodami, kad artėjantis Kitas mums vadovauja? Kaip Kito akivaizdoj aš išlaikau savo tapatybę? Būdamas persekiojamas ir apsėstas, būdamas vienas ir nepakeičiamas – subjektas Kito šauksme negali būti savyje ir sau kaip tai nusako sąmonės filosofija. Taigi Levino analizėje mano paties tapatybėje niekas nėra paprasta, ji niekada nėra betarpiška ir save formuojanti, niekada nėra tematizuojančios identifikacijos produktas. Anapus visų tradicinių Aš tapatybės formuluočių, kurias Levinas įvardija kaip „subjektyvią sąlygą“ – sugrąžinimo samprata tapatybę nusako kaip mano paties jausmą būti savimi tik būnant anapus savęs. Sugrąžinimas žymi paties patirtą kančią šioje laisvės ir galimybių pusėje iki bet kokių sąmonės reikalavimų. Šis kentėjimas yra Kito pakeitimas savimi. Subjektyvumas, traktuojamas kaip pakeitimas, padeda peržengti transcendentalinio aiškinimo ribas. Kalbėdamas apie sugrąžinimą, Levinas pabrėžia jo skirtingumą nuo įvairių tradicinių tapatybės sampratų. Levino teigimu, į save sugrįžtama tik atsisakant savęs. Būdamas persekiojamas ir apsėstas Kito, save atrandu kaip atsakingą ir kaip kaltą. Išryškėja tai, kad Aš esu pavergtas Kito – tai savotiškas išsilaisvinimas nuo savęs. Tačiau tai drauge yra ir pagrindinė buvimo savimi sąlyga. Kuo daugiau sugrįžtu į save, tuo daugiau esu atsakingas. Būdamas pavergtas Kito, susigrąžinu savo tapatybę<sup>156</sup>. Čia ji pažymėta dar radikalesniu išėjimu Kito link,

---

<sup>156</sup> Galima pastebėti, kad Levino sugrąžinimo aiškinimas kaip pakeitimo esti ganėtinai keistas. Išryškėja tam tikras paradoksulumas: galima prisiminti jo kritišką nuostatą „amžinojo sugrįžimo namo“ atžvilgiu, kas Levinui tampa tradiciškai suprantamos tapatybės simboliu. Tuo tarpu čia sugrąžinimas suprantamas kaip savo tapatybės susigrąžinimas. Žinoma, šis paradoksulumas gali būti įtakotas ir ne



tampančiu pakeitimu. Šioje atsakomybėje niekas negali pakeisti manęs, savo atsakomybės niekam negaliu perleisti. Mano atsakomybės ir manęs nepakeičiamumo samprata, kaip pabrėžia Levinas, struktūruoja manęs buvimą savimi: „žmogiškojo *aš* tapatybė remiasi atsakomybe“ (Levinas 1994: 104). Galėdamas pakeisti Kitą *aš* lieku nepakeičiamas, Kitas gali pakeisti bet ką, tik ne mane. Pakeisti Kitą man netgi privalu, tai seka iš begalinės atsakomybės už Kitą, tačiau to paties reikalauti iš kito būtų amoralu. Kito pakeitimas – besąlygiško dovanojimo aktas. Ir net besąlygiškai, net begaliniai pakeisdamas Kitą niekas negali pasakyti, kad „padariau viską, ką privalėjau“. Mes, anot Levino, privalome daug daugiau negu įmanoma baigtinei būtybei, tačiau tai neišperka mūsų kaltės. Mąstytojo pastebėjimu, „net galutiniame prieglobstyje manasis „*aš*“ negali jaustis nekaltas net dėl kito asmens blogio“ (Levinas 2001a: 219). Būtent todėl, sako Levinas, F. Dostojevskis tvirtinęs, kad „*Visi esame kalti dėl visko, už visus ir prieš visus, ir *aš* daugiau negu kiti*“. Tai ir kentėjimas dėl kito kentėjimo, ir kentėjimas dėl kito kaltės, dėl jo gėdos etc. Šioje Levino begalinėje ir pranokstančioje atsakomybėje galime atpažinti artimumą Karlo Jasperso metafizinės kaltės sampratai: „Jeigu *aš* nedariau visko, ką galiu kad užkirsčiau jiems kelią, tai esu kaltės bendrininkas. Jeigu *aš* neaukojau gyvybės, mėgindamas sukliudyti, kad nebūtų žudomi kiti, bet stovėjau nieko neveikdamas, tai jaučiuosi kaltas <...>. Kad *aš* dar gyvenu, nors tatai ir įvyko, slegia mane kaip neišdildoma kaltė“ (Jaspersas 1989: 262). Tai, kad atsakomybėje mūsų niekas negali pakeisti, lemia tai, jog tampa neįmanoma pasislėpti nuo artimojo veido. Užsimezgantis intersubjektyvus santykis gali atrodyti santykis tarp lygių, bet jis yra asimetriškas. Būdamas atsakingu už Kitą asmenį, esu atsakingas nesitikėdamas abipusiškumo. „Asimetrija visų pirma reiškia tai, kad mano santykis su savimi pačiu ir mano pareigos tokios, kaip jas suprantu pats, iš karto netampa ryšiu tarp dviejų lygių būtybių, kur kitas visada suvokiamas kaip *aš* pats. Visų pirma *aš* pats esu jam išpareigojęs ir Kitas visų pirma yra tas, kuriam esu išpareigojęs“ (Levinas ir kt. 2007: 128). *Aš* esu įpareigojamas kaip vienintelis, nepakeičiamas, kaip išskirtinis ir esu nepajėgus nusimesti šios atsakomybės ir kaltinimo. Pakeitimas yra galutinės

---

visai tinkamai pasirinkto lietuviško atitikmens, tačiau, manyčiau, tai vis tik neiškreipia Levino pamatinės nuostatos. Veikiau – sugrąžinimas, nes tai vyksta ne mano valios pastangų, o Kitų, mane „apsėdančių“ ir persekiojančių, kviečiančių atsakomybei, mane „pažymintčių“, dėka. Tai visų pirma vyksta pasyviojoje „veido į veidą“ santykio stadijoje, kai kitas mane užklausia. Sąlyginai antrąja santykio stadija gali būti įvardintas mano atsiliepimas į Kitą. Tai būtų aktyvioji santykio pusė. Atsakant į Kito Veidą fiksuojama atsakomybė. Atsakomybė nurodo į nepakeičiamumą, taigi, į mano tapatybę.

atsakomybės samprata. Kitą pakeisti yra mano pareiga, tuo tarpu iš Kito to paties negaliu reikalauti. Jei būtų paliekama tokia galimybė, tai, anot Levino, būtų ne pakeitimas, o apsikaitimas. Levino filosofija dažnai kritikuojama dėl to, kad nenumanomas abipusiškumas ir Kito atsakomybė mano atžvilgiu. Tačiau tokia kritika iš principo yra išoriškai Levino pozicijai, kadangi Levino yra išryškinama, jog esame įsaknyti savyje ir negalime į situaciją pažvelgti nesuinteresuotai, iš anoniminės ir išorinės pozicijos.

Viena iš svarbių kritikų Levino atžvilgiu taip pat yra prievartos<sup>157</sup> tokia santykių įžvalga. Aš esu tarytum paliktas be pasirinkimo Kito akivaizdoje. Tačiau, kaip pats Levinas nurodo, šis negalėjimas išvengti Kito, yra *etinė* negalimybė, o ne *ontologinė*. „Jei tai būtų reali negalimybė, atsakomybė būtų tik ontologinis būtinumas. Tačiau „grynai etinė“ negalimybė nėra paprastas ontologinės negalimybės atpalaidavimas“ (Levinas 2008: 198n2). Žengiant žingsnį į šalį nuo etinės negalimybės, mes *visada* turime galimybę pasielgti vienaip ar kitaip. Tačiau žvelgiant iš etinės perspektyvos toks išsisukimas yra neįmanomas, nes net ir likdamas neįtrauktas ir abejingas jau esi santykių nuo to momento, kai Kitą pamatai.

Kadangi Kitas – tai tas, kurį aš privalau pakeisti ir kuriam viską privalau, neįmanoma atsakyti, kas yra Kitas vadovaujantis ontologinės tradicijos logika, nes ji tematizuoja ir objektyvizuoja Kitą. Kitas mane užklausia ir šis klausimas virsta mano atsakomybės šaukimusi – tarsi atsakingas būčiau dar iki Kito susitikimo su manimi. Pakeitimas nėra veiksmas, tai pasyvumas, netampantis aktyvumu: „tai aktyvumo-pasyvumo<sup>158</sup> alternatyvos *en deçà de pusé*“ (Levinas 2006a: 185), (Levinas 2008: 117). Mane užgriūva begalinė<sup>159</sup> atsakomybė, kaltė tiesiog todėl, kad aš esu. „Ar būdamas, tverdamas būtyje, aš nežudau?“ – klausia Levinas (Levinas 1994:

---

<sup>157</sup> Žukauskaitė straipsnyje *Etikos dekonstrukcija / dekonstrukcijos etika*, gretindama Levino ir Derrida pozicijas, teigia, kad „Levino etinis diskursas yra humanistinis ir seksistinis; Derrida diskursas yra atviras kitybei pačia radikaliausia prasme“ (Žukauskaitė 1998). Autorė, sekdamą Derrida ir Baker interpretacijomis, laikosi nuomonės, kad Levino etika yra išimtinai prievartinė. Tuo tarpu „[T]iek, kiek Heideggerio ir Derrida mąstymas įveikia humanizmą, tiek jis yra etiškas: ten, kur nunyksta subjektas-vyras-žmogus, atsiranda vietos žmogiškumui“ (Žukauskaitė 1998: 8). Mes manome, kad tiek Heideggeris, tiek dekonstrukcija lieka *abejingi* būtent žmogiška prasme.

<sup>158</sup> Tina Chanter mano, kad Levinas niekada išties neįveikia heidegeriškos problematikos (Chanter 2005). Anot jos, Levinas sugrįžta prie ontologinio skirtumo. Tai kirtikė išskaito 1) dichotomijoje tarp aktyvumo ir pasyvumo. Būtent tame, jog subjektas jau įsteigtas santykių su pasaulio objektais; 2) esaties dviprasmiškume (Chanter 2005: 104-106). Žr. t.p. (Levinas 2005b: 52, 54).

<sup>159</sup> Tačiau, kaip bebūtų, Levinas numato šios begalinės atsakomybės ribą – tai teisingumo pradžios taškas, kuris atsiranda į mano ir kito santykį įsiterpus trečiajam (Levinas 2006a: 245), (Levinas 2008: 157). Taip pat nurodo, kad būtų neįmanoma gyventi „visuomenėje, kurios pagrindas būtų tik ši vienkitem atsakomybė“ (Levinas 1991: 18).

128). Kitaip tai gali būti perskaityta, kaip klausimas, ar turiu teisę būti? Tai atsakomybė be kaltės, kai vis tik esame išstatomi kaltinimui, kurio niekas negali panaikinti. „Atsakomybė už artimą yra iki mano laisvės neatmenamoje, nereprezentuojamoje praeityje, kuri niekada nebuvo esanti <...>. Aš esu įtrauktas į atsakomybę už Kitą pagal vienintelę schemą, brėžiamą sukurtos būtybės, atsakančios į Pradžios *fiat* [„tebūnie“], girdinčios žodį dar iki jo buvimo pasaulyje ir pasaulyje“ (Levinas 2001a: 328). Kaip pastebi Peperzakas, tai, kad Levinas Kitą nusako kaip tai, kam aš esu įsipareigojęs, nenurodo į tradicinės teorijos – praktikos priklausomybės apvertimą. T. y. praktika nepadaroma teorijos pagrindu, o moralės filosofija netampa pagrindine visą filosofiją grindžiančia disciplina. Tai yra parodymas, kuo Kitas skiriasi nuo visos kitos realybės, kad tai ne fenomenas, o pasirodo kaip „begalybės epifanija, absoliuti kitybė“ (Peperzak 1993: 63). Tačiau, tarkim, kritikas May įžvelgia etinės atsakomybės pavojų tame, kad etika yra arba ikidiskursyvinė arba transcendentalus pažinimas – tokiu būdu ji lieka ontologijos ir totalumo įkaite, nes netampa diskusijos dalyku (May 1997: 147). Šiai nuomonei iš dalies pritaria ir Mickūnas, nurodydamas, kad leviniška dialogo struktūra stokoja būtent procese atsirandančio rezultato. Tačiau, manytume, kadangi totalumo struktūra parodoma kaip skilusi dar iki susitikimo su Kitu, taip pat kadangi nutrauktas ryšys su būtimi kaip vienu, kaip duotimi, kaip pagrindu, sunku tvirtinti, kad išliekama totalumo sąlytuose.

Santykį su Kitu Levinas iškelia anapus ontologinės struktūros, jis nepagrįstas koku nors bendrumu. Kitybė nėra atributas, kuris pridedamas prie kito, tokio pat kaip aš, esinio. Tai absoliutus skirtumas. Santykį tarp To Paties ir Kito įvardindamas *séparation*, Levinas visų pirma nori pabrėžti etinę šio *séparation* prasmę – tai pagarba Kitam, radikaliai kitybei. Kito transcendencija steigia neįveikiamą nuotolį. Aš ir Kitas – „ir“ išlaiko distanciją, nesujungia, bet steigia intersubjektyvų santykį, kuris nėra totalizuojantis (Levinas 2007: 251). Fenomenologinė prieiga prie intersubjektyvo Levinui nėra nurodymas į kitą būtį. Tai, kaip nurodo Viskeris, nėra neutralus horizontas (Visker 2004: 30). Čia visados susiduriame su konkretybe. Tokiu atveju skirtumas vyksta nuolatos, nėra duotas iš anksto. Kiekvienas susitikimas su Kitu skirtumą paliudija iš naujo. Kritikuodamas Heideggerį Levinas pabrėžia, jog „[s]antykis su Kitu išties Heideggerio įsteigimas kaip štai-būties ontologinė struktūra, tačiau praktiškai tai nevaicina jokie vaidmens būties dramoje ar egzistencialinėje analitikoje“ (Levinas 2005b: 40). Štai-būties santykis su Kitu yra

subordinuojamas pačiai beasmenės būties struktūrai. Kitur Levinas pratęsią tą pačią mintį: „Heideggeris santykį su Kitu subordinuoja ontologijai užuot pirminę priegą prie Kito anapus ontologijos išvelgęs teisingume ir neteisingume“ (Levinas 2007: 89). Būties supratimas (o drauge ir ontologinio skirtumo supratimas), o ne etinio skirtumo išvalga yra pagrindinis štai-būties bruožas. Tiek, kiek supratimas, kontempliacija yra pirminis santykis su Kitu, tol liekame totalybės mąstymo ribose. „[S]upratimas Heideggerio [filosofijoje – J. S.] vėlei apjungia didžiąją Vakarų tradiciją: suprasti konkretų esinį reiškia save įkurdinti anapus konkretybės. Suprasti reiškia su konkretybe būti susijus tik per žinojimą, kuris visados yra universalybės pažinimas“ (Levinas 1996b: 5). O Heideggerio būties istoriškumo samprata panaikina ir subjekto atsakomybės klausimą, nes subjektas lieka įkalintas pačioje būties istorijoje (Levinas 1998a: 49). Subjektas yra apribojamas baigtinumo ir neišeinama į atsakomybės perspektyvą. Būties atvertis istorijos tėkmėje nutrina ir gėrio – blogio perskyrą. Visos įmanomos katastrofos tampa savotiškai pateisintos. Levino teigimu, „kai Heideggeris atkreipia dėmesį į būties užmarštį, <...> užmarštį, dėl kurios kalta visa filosofija, besiplėtojanti po Sokrato, kai jis smerkia intelekto technologinę orientaciją, jis lieka galios, labiau nežmoniškos nei mechanizmas, režime <...>“ (Levinas 1987: 52).

Anoniminė būtis yra etiškai abejinga [*indifferent*], abejinga kaltei ir atsakomybei kito atžvilgiu. Apibendrinamas Levinas teigia: „gerai žinoma heidegeriškos filosofijos tezė – būties pirmumas prieš esinius, ontologijos prieš metafiziką – užbaigia patvirtindama tradiciją, kurioje tas pats dominuoja kito atžvilgiu, kur laisvė, net laisvė, kuri yra identiška mąstymui pranoksta teisingumą“ (Levinas 1987: 53).

Heideggeris nedaro skirtumo tarp būtyje nutinkančių įvykių. Ji, žvelgiant iš leviniškos perspektyvos, yra moraliai abejinga. Šiuo atveju Levino skirties mąstymą galima laikyti gilesniu dėl to, kad, skirtingai nei Heideggeris, jis aptinka ne tik būties ir esinio skirtumą, bet skirtumą pačioje būtyje, įvedant būtent etinę dimensiją. Ji, viena vertus, atsiranda dėl gėrio – blogio perskyros, kita vertus, susidūrus su Kitu.

Levinas siekia apmąstyti kitybę kaip absoliučiai Kitą – tuo tarpu ontologinis mąstymas šią kitybę panaikina, suveda į tapatybę. Jau knygoje *Laikas ir Kitas* Levinas išsikelia užduotį parodyti, kad santykis su Kitu nėra *su-* [*mit*] santykis. Čia turima omenyje heidegeriška būtis-su (Levinas 2005b: 40-41). Jei Heideggerio fundamentalioji ontologija klausinėja būtį, Levinas užklausia atsakingą

subjektyvę. Heideggerio atveju santykis tarp esinių yra palenkiamas būties struktūrai, metafizika – ontologijai. Negalima sakyti, kad Levinas apskritai atmata supratimą, tačiau pabrėžia, kad Kito sutikimas yra neatskiriamas nuo kreipimosi. „Aš ne tik mąstau, kad jis yra, aš kalbu su juo“ (Levinas 1996b: 7). Tyrinėtojas Manningas tvirtina, kad vis tik esminė Levino kritika yra ne ta, kad Heideggeris nekreipia dėmesio į etiką ir esinių apskritai, tačiau ta, kad etikai nesuteikiama pirmenybė (Manning 1993). Levinui svarbus konkretus santykis su konkrečiu Kitu asmeniu ir kaip toks jis negali būti redukuojamas į universalumą. Susitikimas su Kitu nepajungiamas pažinimui ir supratimui, taip jis išsprūsta iš reprezentacinio santykio.

#### 7.4. SAKYMAS IR ARTUMAS

Levinas, nenumatydamas simetriško santykio su Kitu, drauge numato, kad Kito *kreipimasis* tampa mano atsakomybės šauksmu. Tai drauge išveda į skirtumą tarp sakymo [*le dire*] ir to, kad pasakyta [*le dit*]. Gutauskas (Gutauskas 2010: 235-245) savo tyrime išryškina šios skirties svarbą dialoginiam santykiui, tačiau mums čia svarbu tai, kad ši sakymo ir to kas pasakyta skirtis išryškina išėjimo anapus ontologinio skirtumo būdą. Levinas atsakomybę Kitam mato kaip sakymą ankstesnį už tai, kas pasakyta (Levinas 2008: 43). Kaip užaštrina Marionas, skirtumo tarp ontologinio skirtumo ir sakymo dėka yra įsteigiama pati etika (Marion 2005: 315).

Čia Tas Pats yra ne siekiantysis, o pasiektasis, aplankytasis, „užklyptasis“, „apsėstasis“. Kitas kreipiasi į mane taip, tarsi jis, jo kitybė būtų, anot Levino, mano reikalas: „Kito asmens išraiška yra tai, kas man liepia jam tarnauti“ (Lévinas 1994: 101). Šis prašymas, maldavimas virsta absoliučiu reikalavimu. Kito pasirodantis veidas priešais mane visad esti sakymas. Taip, kaip nurodo Marionas, pakeičiama paralelė tarp *noema* ir *noesis*, prasmės ir signifikacijos, intencijos ir jos išpildymo. Skirtingai nei Husserlio fenomenologijoje, signifikacija yra iki ir be intuityvaus išpildymo, be *noemos*, be prasmės (Marion 2005: 317-318). Kitaip tariant, pats sakymas, kreipimas į mane, yra be galimybės išsisukti ir išvengti nors ir tylaus atsiliepimo. Susitikimas su Kitu – buvimas pasirinktu, pakviestu.

Sutinkant Kitą svarbu ne išvysti jį, o *išgirsti*. Žiūros, stebėjimo ir pažinimo bei supratimo persipynimas ryškus visoje filosofijos tradicijoje. Atsisakymas vaizdinės metaforikos rodo tiek nutolimą nuo reprezentacijos, tiek intencionalumo krypties

pakeitimą (ne aš pamatau, o kitas man kalba ir aš jį išgirstu). Sakymas – toks artumas su Kitu, kur išoriniai komunikacijos požymiai tampa antraeiliais. Šioje sekoje – Kitas visada pirmesnis. Knygoje *Kitaip negu būtis, arba anapus esmės* išplėta sakymo ir to kas pasakyta perskyra dar labiau paryškina kalbėjimo, kreipimosi, pačios kalbos svarbą Levino filosofijoje. Levino filosofijoje nuo pažintinio santykio su tikrove išvaduoja ir kita, lytėjimo juslė, kurios pirmumą vizualumo atžvilgiu savo monografijoje aptaria Sodeika, atkreipdamas dėmesį, jog „[v]ienas iš esminių bruožų, skiriančių lytėjimą nuo regos yra tai, kad norėdami ką nors pamatyti, neišvengiamai turime laikytis atokiai, tuo tarpu lytėdami, esame arti lytimojo dalyko. <...> pagal lytėjimo „paradigmą“ besiskleidžianti juslinė patirtis tampa patirtimi to, ką Levinas vadina „artumu“ [*proximité*]“ (Sodeika 2010: 201-202).

Levino būties klausimo persvarstyme jau matėme, jog bet koks to, kas pasakyta pasirodymas *logose*, yra ontologija. Tai kas pasakyta visada yra daiktavardis, visada palaikoma tvarka. „Ontologija gimsta tame kas pasakyta. Ontologija yra nustatyta būties ir esinių dviprasmiškume. Fundamentinė ontologija, paneigdamą būties ir esinių painiavą, kalba apie būtį kaip atpažintą/identifikuotą esinį“ (Levinas 2006a: 74), (Levinas 2008: 42-43). Levino brėžiamas skirtumas tarp to kas pasakyta ir paties sakymo drauge leidžia išsivaduoti iš ontologinės logikos, nurodant pačios išraiškos, paties veiksmo svarbą. Kalbos, diskurso, kaip santykio tarp To paties ir Kito ryšio svarbą Levinas jau įvardija *Totalybėje ir begalybėje* (Levinas 2007: 39, 73, 96-98). Nurodydamas į Platono daromą perskyrą tarp rašto ir žodžio (Platonas 1996: 274b-277a)<sup>160</sup>, Levinas išryškina Kito žvilgsnio ir jo kreipimosi pirmenybę. Ši tema nuosekliai išplėtojama *Kitaip negu būtis, arba anapus esmės*. Tai kas pasakyta, Levinui yra pati esmė – už *logos* nėra esmės ar esinio. „Tai kas pasakyta kaip veiksmazodis yra esmės esmė. Esmė yra pats faktas, kad čia yra tema, pasirodymas, *doxa* ar *logos*, taigi tiesa“ (Levinas 2006a: 69), (Levinas 2008: 39). Sakymą Levinas interpretuoja kaip esantį anapus būties ir esinių dviprasmiškumo, ankstesnį už esmę ir identifikaciją. Vakarų tradicijoje žinojimas tampa dvasingumo norma ir tokiu būdu Levinas mato įvykstant transcendencijos pašalinimą ir iš supratimo, ir iš filosofijos. Tuo tarpu „sakymas žymi transcendenciją ar begalybę, kitaip nei būtis ir atotrūkį nuo esmės“ (Levinas 2008: 154). Tai yra išstatymas Kito veidui, skirtumas kaip neabejingumas vieno kitam.

---

<sup>160</sup> „Raštas, Faidrai, turi kažką siaubinga, kuo jis iš tiesų yra panašus į tapybą – mat jos palikuonys stovi kaip gyvi, o jei jų ko nors paklaustumei, jie labai iškilmingai tyli“ (Platonas 1996: 275d).

Kito skirtumas ir pirmumas išryškėja ir iš atsakomybės struktūros. Subjektas susisaisto atsakomybe, tačiau Kito kreipimasis<sup>161</sup>, iš Kito ateinanti prasmė yra ankstesnė už mano prasmės steigimą [*Sinngebung*] ir nepriklauso nuo mano iniciatyvos - „paliepimas į mano sąmonę įsmuko kaip vagis, kontrabanda“ (Levinas 2006a: 28), (Levinas 2008: 13). Ši struktūra buvo parodyta per laiko kitybę ir per iš Kito ateinantį reikalavimą, kuris kyla ne iš mano įsipareigojimo: „Neribota atsakomybė, kurioje aptinku save, ateina iš *en deçà de* mano laisvės, iš „ankstesnės už bet kokią atmintį“, „paskesnės už bet kokią pasiekimą“, iš nesaties par excellence, <...> ir anapus esmės“ (Levinas 2006a: 24), (Levinas 2008: 10). Šis ne iš subjekto kylantis įsipareigojimas pranoksta tradicinio subjektyvumo struktūrą, o taip dar kartą išryškina Levino atitrūkimą nuo parmenidiško Vienio, kaip vienos iš pagrindinių Vakarų filosofijos idėjų.

Tai, kad kitas pasirenka mane atsakomybei, drauge išryškina pasyvumo momentą ir tam tikrą buvimo atsakingu būseną, kurią Levinas įvardija apsidimu. „Atsakomybė, kito apsidimas vieno-buvimas-vardan-kito yra pats *reikšmingumo* anapus būties užgimimas“ (Levinas 2006a: 144), (Levinas 2008: 90). Apsidimas nesuvedamas į sąmonę o nusakomas kaip „monadų tarpusavio santykį iki atveriant duris ar langus“, „intencionalios ekstazės inversiją“ (Levinas 2006a: 139n2), (Levinas 2008: 192n24). Ši sąmonės inversija yra pasyvumas ankstesnis už bet kokią pasyvumą. „Intencija *link kito* <...> paneigia intencionalumą“, kadangi tampa ne *link*, bet *dėl, vardan* kito (Levinas 2006a: 35), (Levinas 2008: 18). Matome, kad tai yra savotiška fenomenologinio metodo modifikacija – intencionalumo struktūra patiria tam tikrą inversiją ir netenka savo pirmumo. Tačiau tai nėra tik metodo, prieigos pokytis, bet tame yra implikuota ir kitokia prasmė. Intencionalumą Levinas atpažįsta kaip pažintinę ir reprezentacinę struktūrą, o jo inversija nurodo į buvimą kitam.

Pasyvumas čia nesuprantamas kaip aktyvumo opozicija. Tai absoliutus pasyvumas. Šis absoliutus pasyvumas yra ankstesnis ne tik už sąmonę, bet ir už objektų pasyvumą ir inertiškumą. Vakarų filosofija, Levino teigimu, „lieka ištikima daiktų tvarkai ir nežino absoliutaus pasyvumo, aktyvumo ir pasyvumo gelmėj, kuris priskiriamas sukūrimo idėjai. Filosofai visada troško sukūrimą mąstyti ontologiniais terminais, t. y. kaip egzistuojantį prieš ir nesunaikinamą dalyką“ (Levinas 2006a: 174),

---

<sup>161</sup> „Mane slapčiomis pasiekė žodis, mano ausis pagavo tylų šnabždesį.“ (Job 4, 12).

(Levinas 2008: 110). Pasyvume Levinas aptinka „anarchinį Dievo pėdsaką“ (Levinas 2006a: 186n1), (Levinas 2008: 196n21).

Kaip minėjome, Kito veidas Levinui nėra kūniškas fenomenas, jis yra anapus matoma ir nematoma. Knygoje *Kitaip negu būtis, arba anapus esmės* veido idėja papildoma „odos“, numatant veido ir odos vienovę (Levinas 2006a: 143n1), (Levinas 2008: 192n27). Tai dar labiau išryškina tiek atvirumą Kito akivaizdoje, tiek neįmanomybę išsisukti iš situacijos. Kitas, užklaudamas ir „apsėsdamas“ mane „sugaržo savojoje odoje“ ir verčia dėl to kentėti. Kaltę prieš kitą Levinas iliustruoja sakydamas, jog kaltė – kaip Neso<sup>162</sup> marškiniiais, pražudžiusiais Heraklį, patapusi mano oda (Levinas 2006a: 173), (Levinas 2008: 109). Tačiau negalimybė išsisukti, kaip jau minėjome anksčiau, yra grynai etinė negalimybė. Levinas tvirtina, kad Kitas manosios atsakomybės šauksmu tampa man artimas ir aš nuo tos akimirkos jau negaliu likti kurčias jo šauksmui ar jį užmiršti, negaliu liautis būti laikomu atsakingu už jį. Sakymas yra anapus arba kitaip nei tai, kas pasakyta bei simbolizuoja visišką pasyvumą ir pažeidžiamumą: „tai apsinuoginimas anapus odos, iki žaizdų, nuo kurių mirštama, mirtinas apsinuoginimas“ (Levinas 2008: 49). Levinas šį pažeidžiamumą atveda iki kraštutinumo.

Sakymas yra kito apsėsta būtis, neįmanomas joks išsisukimas. Apsėdime skirtumas sukrečia kaip neabejingumas (Levinas 2008: 83). Ryšys su kitu asmeniu užsimezga tiesiog pasakant – „Štai aš!“ [*me voici*]<sup>163</sup>. Pasakyti „štai aš“ reiškia ne tiek pranešti apie savo egzistenciją, bet kiek atsakyti kitam. Kitas savo nuogybe ir skurdu šaukiasi manęs, maldauja, atgręždamas savąjį veidą priešais manąjį jis mane pastebi. „Štai aš“ – aš negaliu nusisukti, aš jau esu atsakingas, ryšys tarp mūsų jau užsimezgė. Kiek aš Kitam esu atsakingas – tiek šis man yra artimas. „Jis be dialogo, pasyvume nuo pat pradžių subordinuotas „štai aš“ (Levinas 2008: 145). Levino subjekto samprata nutolusi nuo tradicinės subjekto, tapatinamo su *cogito*, sampratos. Ne „aš mąstau“, bet „aš kalbu“. „Aš esu“ – Aš reiškia *štai aš* [*me voici*]. Levinas, aiškindamas šio „Aš esu“ pobūdį, nurodo į Biblinę ištarmę, kuri gali būti interpretuojama kaip išėjimas į atvertį, pasisiūlymas būti pasirinktam: „Štai aš, siųsk

---

<sup>162</sup> Neso – kentauras graikų mitologijoje. Norėjo pagrobtį Heraklio žmoną Dejanirą, tačiau buvo jo nušautas. Prieš mirtį Dejanirai pasakė, jog jo krauju suvilgius Heraklio marškinius šis amžinai ją mylėsia. Po kiek laiko, įtarusi jog Heraklis pamilo kitą, Dejanira nusiuntė Herakliui apsilvilti Neso krauju įtrintus marškinius. Tačiau pasirodė, kad kraujas buvo užnuodytas, rūbas prilipo Herakliui prie kūno, galiausiai Heraklis mirė didelėse kančiose (Kunas 1988: 144-146, 150-154), (Švabas 1989: 152-159). Literatūroje tai tapo kentėjimo, kurio neįmanoma išvengti, metafora.

<sup>163</sup> Hineni (hebr. k.)



mane!<sup>164</sup> (Iz 6, 8). Jis nėra komunikacija, o visiškai atvirumas, pasakymas „Štai aš!“. Marionas atkreipia dėmesį į *štai aš* ir štai-būties panašumą – jie abu nusakomi santykiuose su ontologiniu skirtumu. Tik jei štai-būtis tam kad pasiekti ontologinį skirtumą, tai *štai aš* – nuo jo išsivaduoti. Heideggerio atveju štai-būtis buvo ja būties atvertyje, o Levino – *štai aš* – kito veido atvertyje (Marion 2005: 320-322).

Levinui sakymas tampa pasyvumo pasyvumu ir visišku atsidavimu kitam. Pačioje sakymo ir pasyvumo gelmėje yra nuoširdumas. „Nuoširdumas yra nesuvedamas nei į tai kas ontiška, nei į tai, kas ontologiška <...>. Tai nėra nei veiksmas, nei judėjimas, nei kultūrinis gestas; tai numato visišką savęs prasilaužimą“ (Levinas 2008: 144). Tai toks santykio su kitu išgryninimas, kuris tampa visišku pabėgimu nuo ontologinio skirtumo – nuoširdumas padeda pabėgti<sup>165</sup>: „nuoširdumas yra sakymas, liudijantis begalybės šlovę. Tai atskleidžia Gigo paslaptį, subjekto, kuris mato likdamas nematomu, neišstatydamas savęs, vidinis subjektas“ (Levinas 2008: 145). Tapdamas Kitam artimu, esu jo „pažymimas“, kitaip – pasirenkamas.

Vietoj pažintinio santykio Levinas pasiūlo artumo, nuoširdumo ryšys fenomenologiškai įveikia ontologinį skirtumą. Heideggeriui baimė parodo ontologinį skirtumą, tuo tarpu Levinui nuoširdumas iš jo išlaisvina (Marion 2005: 317-318). Tačiau reikia turėti omenyje, kad Levino tikslas nėra tik įveikti ontologinį mąstymą, bet ir, pozityviai, teigti etinio skirtumo pirmumą ontologinio atžvilgiu. Artumas, čia suprstas kaip išlaikantis Kito skirtumą, išveda anapus ontologinių kategorijų. Levinas nurodo, kad *kitas* taip pat dažnai suvokiamas tomis kategorijomis – kaip kliūtis laisvei, supratimui, tobulumui, arba kaip terminas, patvirtinantis baigtinę, mirtingą būtį, kitą atpažįstant, arba kaip vergą, kolaborantą arba Dievą, galintį išgelbėti (Levinas 2008: 15-16). Ontologinė tradicija artumą supranta kaip būties esmės nuotykią ribą, tuo tarpu Levino teigiama, kad artumas yra ne būties funkcija. Kitas man yra artimas tiek, kiek aš esu už jį atsakingas. Artimo artumas – tai pati manoji atsakomybė už jį – „priartėti reiškia būti savo brolio sargu, būti jo įkaitu. Tai ir yra netarpiškumas“ (Levinas 2001a: 189), ryšys su kitu – švelnumas ir atsakomybė (Levinas 2006b: 314), (Levinas 1987: 116). *Kitai negu būtis, arba anapus esmės* pabaigoje Levinas taip pat nurodo ir į Gorgijo mitą

---

<sup>164</sup> „Tada išgirdau Viešpaties balsą: „Ką man siųsti? Kas gi bus mūsų pasiuntinys?“ O aš atsiliesčiau: „Štai aš, siųsk mane!“ (Iz 6, 8).

<sup>165</sup> Levino tekstuose daug nuorodų į graikiškus mitus, literatūrą, Senąjį Testamentą, tačiau taip pat ir Naujajį Testamentą – „atsuktas skruostas skriaudėjui“ (Levinas 2008: 145).

(Levinas 2008: 199n25). Platono dialoge *Gorgijas* Sokratas perpasakoja šį iš Homero ateinantį mitą. Pasakojama, kad Dzeusas nutaręs, jog būdas, kuriuo nusprendžiama, kas žmogaus laukia po mirties, yra netinkamas, nes sielos pasiklystančios. Sprendimas, kas laukia sielų po mirties buvo priimamas tiek teisiamiesiems, tiek teisėjams dar būnant gyviems. Teisėjų sprendimą įtakoję tai, kaip žmonės atrodo – tiek jų rūbų, tiek jų kūnų grožis ar bjaurumas. Taigi spęsta atsižvelgiant ne tik į tai, kaip žmogus gyveno, bet ir į tai, kaip jis apsirengęs bei kaip jis atrodo. Dzeusas pirmiausia nutarė atimti galimybę žinoti savo mirties valandą. O taip pat, teismo dieną tiek teisiamieji, tiek teisėjai jau turėtų būti mirę. O taip pat, tam, kad būtų priimtas teisingas sprendimas, Dzeusas nutaręs, jog teismo metu tiek teisiamieji, tiek teisėjai turį išsirengti nuogai. Ir ne tik iš rūbų, bet ir iš savo kūnų. Tik tokiu atveju, jei jų nedengs joks rūbas, bus galima priimti tinkamą sprendimą. Jų nuogos sielos prasiskverbs į kitų nuogas sielas, kad jų piktų sielų nedengtų puošnūs rūbai (Plato 1998: 523b-e). Šis Platono papasakotas mitas, kaip ir anksčiau jau minėtas Gigo mitas, Levinui tampa parankus parodant atsakomybės, teisingumo prigimtį. O šiuo atveju – dar ir pažeidžiamumo bei visiško atvirumo kitam. Gigo mitas nurodo į uždaramą ir atskirtį, o Gorgijo – į visišką atvirumą, nuogumą kito akivaizdoje. Levinui Platono pasakojamame mite svarbu tai, kad „kitas pasiekiamas anapus patirties, anapus sąmonės, kaip mirimas“ (Levinas 2008: 190n35). Šiame mite Levinui svarbus visiškas, „po oda palendantis“ artumas. Taip pat tai ir visiškas betarpiškumas, kai išoriniai bruožai neturi jokios reikšmės. *Totalybėje ir begalybėje* Levinas išryškintas veido nuogumas čia dar labiau priartėja prie apnuoginto kūno (Levinas 2007: 75), „nudirtos odos<sup>166</sup>“ metaforos. Mite, manytume, svarbu ne tik tai, kad vienas prieš kitą išstatomas visiškai nuogai (sielos nuogume), tačiau taip pat ir Levino išėjimas iš žinojimo, pažinimo, bendrumo lauko. Bet koks atpažinimas yra nutrinamas – kitas ne atpažįstamas, o sutinkamas. Pašalinami ne tik rūbai, bet ir kūnas. Kitas sutinkamas per gryną išraišką, kurioje netarpininkauja joks kūniškumas. Kitas „palenda“ po mano oda, nepaisant mano pastangų nuo jo išsivaduoti. „Psyche sieloje yra Kitas manyje“ (Levinas 2008: 69). Kitas mane apsėda, o taip pat ir transcenduoja mane.

Aiškindamas artumo sampratą, Levinas pabrėžia, kad tai nėra sielos konfigūracija, tai nėra ištirpimas kitame. Tai yra ryšys su kitu. Kito kitybė nėra

---

<sup>166</sup> Kai kurie kritikai pastebi, kad galimai Levino „suvaržyto savo odoje“ samprata ateina būtent iš Platono perpasakojamų graikiškų mitų (Schroeder ir kt. 2008: 72).

anuliuojama, o ir aš nesu kito užgniauziamas. Čia Levinas įveda prisilietimo potyrį – liečiantysis ir liečiamasis skiriasi, pastarasis visados išsprūsta ir neturi nieko bendra su manimi (Levinas 2008: 86).

Artumas kitam yra dviejuose laikuose. Santykyje su Kitu aš visados vėluoju ir jaučiuos kaltas dėl šios delsos. „Mano reakcija praleidžia/pavėluoja dabartį, kuri jau yra savo praeitis. Ši praeitis nėra *dabartyje*, bet ji yra išlaikytas tarpsnis, šios dabarties praeitis, jau prarastas tarpsnis, žymintis senėjimą, išsprūstantis nuo visų retencijų, atitolinantis mano vienalaikiškumą su kitu“ (Levinas 2008: 88). Artumas tampa neįveikiama distancija. Negalimybė užbėgti įvykiams už akių, juos numatyti ir jų išvengti tampa niekaip neįveikiamos ir nepanaikinamos atsakomybės, o drauge ir kaltės sąlyga. Šį vėlavimą Levinas iliustruoja pavyzdžiu iš *Giesmių giesmės*: „Atidariau <...> bet jis buvo nususukęs ir nuėjęs<sup>167</sup>“ (Gg 5,6). Laikas parodo būties ir kitaip nei būtis dviprasmybę, ir todėl jo laikiškumas gali būti tik kaip sakymas, o ne kaip esmė. Sakymas išsprūsta iš būties kaip esmės epo (Levinas 2008: 9-10). Tokiu atveju prasmė aptinkama anapus ontologinio skirtumo, išsivaduojuojant iš ontologinio skirtumo veikimo lauko, iš jo diktuojamos logikos ir iš pačios jo išraiškos.

---

<sup>167</sup> „Atidariau savo mylimajam,  
bet jis buvo nususukęs ir nuėjęs.  
Apmiriau, kad jis nuėjo!  
Ieškojau, bet negalėjau rasti;  
šaukiau, bet jis neatsišaukė“ (Gg 5,6).

## IŠVADOS

Atlikto darbo pagrindu galima daryti tokias išvadas:

1. Skirties problema tiek Heideggerio, tiek Levino filosofijoje iškyla Vakarų filosofinės tradicijos kritikos kontekste. Heideggeris metafiziką pamato kaip užmiršusią ontologinį būties ir esinio skirtumą, o Levinas teigia, jog ontologija užmiršusi etinį Kito skirtumą.
2. Mąstytojai išsivadavimą iš Vakarų filosofinės tradicijos ribotumo bei mąstymo logikos numato būtent per skirtumo mąstymą, tačiau tam skirtumui suteikdami kitokią prasmę – vienu atveju ontologinę, antruoju – etinę.
3. Taipogi abu mąstytojai skirtį išvelgia kaip tokį Vakarų mąstymo „pradą“, iš kurio kilęs pats šis mąstymas. Heideggeriui tai ontologinio skirtumo duotis, o Levinui – kitybės geismas. Tokiu atveju skirties problemos kėlimas yra „prisimenantis“ mąstymas. Taigi galima teigti, jog tiek Heideggeris, tiek Levinas ne tiek paneigia metafiziką (Heideggeris) ir ontologiją (Levinas), kiek ją įveikia „įimdami“. Heideggeris atsigręžia į patį metafizikos esmės permąstymą, o Levinas ontologiją interpretuoja etiniame kontekste.
4. Pasirinkta tyrimo kryptis nuo ontologinio prie etinio skirtumo taip pat parodo, jog skirties mąstymas pastūmėjamas nuo abstraktaus ir moraliai abejingo diskurso prie konkretaus asmeninio santykio ir etinio diskurso. Tokiu atveju, Levino filosofija gali būti laikoma radikalesne Vakarų filosofijos kritika ir drauge jos pozityvia alternatyva.
5. Heideggeris, ontologinį skirtumą palikdamas iki galo neišaiškinta prielaida, susiduria su sunkumu mąstyti skirtumo ir tapatybės santykį. Skirtumo gelmėje aptinkama nemetafizinė pirminė būties ir esinio tapatybė kaip jų savitarpio priklausomybė, kuri gali būti suprasta kaip tam tikra poetinė tapatybė skirtumo gelmėje. Levino atveju matome, jog laiko modusas parodo subjekto nesutapimą su savimi, tapatybė yra steigama negatyviai, per kitą. Taigi galima teigti, kad tapatybė vis tik nėra visiškai pašalinama iš skirties mąstymo.
6. Levino ir Heideggerio skirties mąstymo sugretinimas leidžia etinį skirtumą pamatyti ontologinio skirtumo perspektyvoje ir atvirkščiai. Toks persidengimas išryškina šių skirtumų gilesnę dimensiją bei parodo etinį ontologinio skirtumo

nesuinteresuotumą. Šis gretinimas taip pat leidžia išvengti ontologinio skirtumo abstraktumo, išryškėjančio Heideggerio poetiniame mąstyme, o taip pat išvengti ir paradoksalių ar net komiškų kitybės paieškų, išleidžiančių iš akių etinį reikšmingumą.

7. Ontologinio skirtumo mąstymas pamatomas kaip neabejingas būčiai, o etinis skirtumas – neabejingas Kito žmogaus kitybei. Tačiau žvelgiant iš Levino perspektyvos, ontologinis skirtumas pamatomas kaip abejingas „leidimas būti“, poetinė/estetinė skirtumo išraiška, nutolusi nuo etinio įsipareigojimo.
8. Abu mąstytojai atveria kitas, radikaliai skirtingas, minties perspektyvas. Heideggerio kelias veda link išveda estetikos, poetinio kalbėjimo link. Tuo tarpu Levino mintis veda link teisingumo, politinių, religinių klausimų svarstymo.
9. Atlikta Heideggerio skirties mąstymo analizė parodė, kad mąstytojas siekia išryškinti hermeneutinį skirtumo supratimą, iš užslėpto skirtumo išeiti į skirties mąstymą. Tuo tarpu Levinui svarbu ne Kito mąstymas ir Kito esmė, bet artumas Kitam. Jo filosofijoje palaipsniui radikalizuojama pati kitybė, o ne skirtumo mąstymas. Taip pat išryškėja, jog Heideggeriui skirtumas yra išankstinė duotis ir mąstytojas turi jį aptikti, o Levinui kitybė yra nuolatinė atsakingo subjekto pastanga.
10. Skirties mąstymą laikant viena iš pagrindinių filosofinių problemų, akivaizdu, kad atliktas tyrimas visos problematikos neišsemia, bet veda prie tolimesnių klausimų: ar skirtumo problema po Heideggerio ir Levino išlaiko nostalgiką ryšį su Vakarų filosofine tradicija ar šis ryšys jau yra galutinai nutrauktas? Kokia būtų šio atsitraukimo prasmė? Ar tai yra įmanoma, ar geidžiama? Kita vertus, kiek skirtumas yra vidinė Vakarų filosofinės tradicijos kritika, kiek – jos pozityvi alternatyva. Ar šiuolaikiniai socialiniai, politiniai diskursai (lyčių studijos, gyvūnų teisės, post-kolonializmas ir pan.) gali aptikti prasmingų ir produktyvių sąsajų su Levino etine filosofija? Kokios tai galėtų būti sąsajos? Kita vertus, ar šie diskursai gali pasiūlyti būdų, kaip pritaikyti, persvarstyti ar net pervertinti Levino projektą?

## LITERATŪRA

### HEIDEGGERIO VEIKALAI

(abėcėlės tvarka)

- Heidegeris [Heidegger], Martin. (1947) 1989. "Apie humanizmą", in *Gėrio kontūrai. Iš XX a. užsienio etikos*, ed. Kuzmickas, B., T. Sodeika & A. Sverdiolas. Vert. Šliogeris, A. Vilnius: Mintis, p. 224-260.
- Heidegeris [Heidegger], Martin. (1930/1949) 1992a. "Apie tiesos esmę", in *Rinktiniai raštai*, ed. Šliogeris, A. Vert. Šliogeris, A. Vilnius: Mintis, p. 291-312.
- Heidegeris [Heidegger], Martin. 1992b. "Iš japono ir klausinėjančiojo pašnekesio apie kalbą", in *Rinktiniai raštai*, ed. Šliogeris, A. Vert. Šliogeris, A. Vilnius: Mintis, p. 363-407.
- Heidegeris [Heidegger], Martin. (1929) 1992c. "Kas yra metafizika", in *Rinktiniai raštai*, ed. Šliogeris, A. Vert. Šliogeris, A. Vilnius: Mintis, p. 98-135.
- Heidegeris [Heidegger], Martin. 1980. "Meno kūrinio prigimtis", in *Grožio kontūrai. Iš XX a. estetikos*. Vert. Girdzijauskas, J. Vilnius: Mintis.
- Heidegeris [Heidegger], Martin. (1936/46) 1992d. "Metafizikos įveika", in *Rinktiniai raštai*, ed. Šliogeris, A. Vert. Šliogeris, A. Vilnius: Mintis, p. 266-290.
- Heidegeris [Heidegger], Martin. (1943) 1992e. "Nycės žodis "Dievas mirė"", in *Rinktiniai raštai*, ed. Šliogeris, A. Vert. Šliogeris, A. Vilnius: Mintis.
- Heidegeris [Heidegger], Martin. (1957) 1992f. "Onto-teo-loginė metafizikos sandara", in *Rinktiniai raštai*, ed. Šliogeris, A. Vert. Šliogeris, A. Vilnius: Mintis, p. 343-362.
- Heidegeris [Heidegger], Martin. 1992g. *Rinktiniai raštai*. Vert. Šliogeris, A. Vilnius: Mintis.
- Heidegeris [Heidegger], Martin. (1957) 1992h. "Tapatybės tezė", in *Rinktiniai raštai*, ed. Šliogeris, A. Vert. Šliogeris, A. Vilnius: Mintis, p. 331-342.
- Heidegger, Martin. (1926/93) 2008a. *Basic Concepts of Ancient Philosophy*. Vert. Rojcewicz, R. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. (1927 [1975]) 1988. *The Basic Problems of Phenomenology*. Vert. Hofstadter, A. Ed. Rev. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. (1927) 2008b. *Being and Time*. Vert. Macquarrie, J. & E. Robinson. New York: Harper.

- Heidegger, Martin. (1927) 1996. *Being and Time*. Vert. Stambaugh, J. Albany, NY: State University of New York Press.
- Heidegger, Martin. (1936/38 [1989]) 2003a. *Beiträge zur Philosophie: vom Ereignis*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. (1936/38) 1999. *Contributions to Philosophy: from Enowning*. Vert. Emad, P. & K. Maly. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. (1957) 1965. *Der Satz vom Grund*. Pfullingen: G. Neske.
- Heidegger, Martin. (1946) 1977a. "Der spruch des Anaximander", in *Holzwege*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, p. 321-375.
- Heidegger, Martin. (1927 [1975]) 1989. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. (1953) 1998a. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen: M. Niemeyer.
- Heidegger, Martin. 2004a. "Einleitung zu "Was ist Metaphysik?""", in *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, p. 365-383.
- Heidegger, Martin. (1930 [1982]) 2002. *The Essence of Human Freedom: an Introduction to Philosophy*. Vert. Sadler, T. London-New York: Continuum.
- Heidegger, Martin. 1998b. "Hegel and the Greeks", in *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 323-336.
- Heidegger, Martin. (1957) 1957. *Identität und Differenz*. Pfullingen: G. Neske.
- Heidegger, Martin. (1929) 1997. *Kant and the Problem of Metaphysics*. Vert. Taft, R. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, Martin. (1929) 1991. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1993. "Letter on Humanism", in *Basic Writings from Being and Time (1927) to The Task of Thinking (1964)*, ed. Krell, D. F. Vert. Capuzzi, F. A. & J. G. Gray. San Francisco: Harper & Row, p. 217-265.
- Heidegger, Martin. (1936 [1956]) 2003b. *Meno kūrinio ištake*. Vert. Sodeika, T. & J. Jonutytė. Vilnius: Aidai.
- Heidegger, Martin. 2004b. "Metafizikos įvadas", vert. Sodeika, T., *Žmogus ir žodis*, IV, p. 45-63.

- Heidegger, Martin. ( 1939-46 [1961]) 1961. *Nietzsche*. Vol. 2. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, Martin. 1998c. *Pathmarks*. Vert. McNeill, W. Cambridge-New York: Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin. (1962) 2003c. "Preface [Vorwort]", in *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press, p. viii-xxiii.
- Heidegger, Martin. 1977b. *Sein und Zeit*. Ed. 14., durchges. Aufl. mit d. Randbemerkungen aus d. Handex. d. Autors im Anh. Tübingen: Niemeyer.
- Heidegger, Martin. (1947) 1949a. *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. (1936/46) 2000. "Überwindung der Metaphysik", in *Vorträge und Aufsätze*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, p. 67-98.
- Heidegger, Martin. (1930 [1943]) 1949b. *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. (1929) 1995. *Vom Wesen des Grundes*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin. 1956. *Zur Seinsfrage*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin, & Krell, David Farrell. 1979. *Nietzsche*. Ed. 1st. San Francisco: Harper & Row.
- Хайдеггер [Heidegger], Мартин. (1927) 2002. *Бытие и время*. Vert. Бибихин, В. В. Санкт-Петербург: Наука.

**LEVINO VEIKALAI**  
(abécélès tvarka)

- Levinas, Emmanuel. (1982) 2001a. *Apie Dievą, ateinantį į mūsų laiką*. Vert. Judžentytė, A., N. Keršytė, R. Matuzevičiūtė ir kt. . Vilnius: Aidai.
- Levinas, Emmanuel. (1974) 2006a. *Autrement qu'etre ou Au-dela de l'essence*. Paris: Kluwer academic.
- Levinas, Emmanuel. 1996a. *Basic Philosophical Writings*. Bloomington: Indiana University Press.
- Levinas, Emmanuel. 1987. *Collected Philosophical Papers*. Vert. Lingis, A. Dordrecht, Netherlands; Boston: M. Nijhoff.



- Levinas, Emmanuel. (1947) 2004. *De l'existence à l'existant*. Ed. 2. éd. augm. Paris: J. Vrin.
- Levinas, Emmanuel. 1993. *Dieu, la mort et le temps*. Paris: Grasset & Fasquelle.
- Levinas, Emmanuel. 1990. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Levinas, Emmanuel. 1998a. *Discovering Existence with Husserl*. Vert. Cohen, R. A. & M. B. Smith. Evanston: Northwestern University Press.
- Levinas, Emmanuel. (1961) 1989a. "Diskursas ir etika", in *Gėrio kontūrai. Iš XXa. etikos*, ed. Kuzmickas, B., T. Sodeika & A. Sverdiolas. Vert. Sverdiolas, A. Vilnius: Mintis, p. 298-219.
- Levinas, Emmanuel. (1933) 1995. "Dvasiškumo supratimas prancūzų ir vokiečių kultūroje", *Naujasis židinys*, 11, p. 816-823.
- Levinas, Emmanuel. 1991. "Emmanuel Levinas", in *French Philosophers in Conversation*, ed. Mortley, R. London-New York: Routledge, p. 11-23.
- Levinas, Emmanuel. (1949) 2006b. *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin.
- Levinas, Emmanuel. 1998b. *Entre nous: on Thinking-of-the-Other*. New York: Columbia University Press.
- Levinas, Emmanuel. (1947/78) 2001b. *Existence and Existents*. Vert. Lingis, A. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, Emmanuel. (1975/76 [1993]) 2000a. *God, Death, and Time*. Vert. Bergo, B. Stanford: Stanford University Press.
- Levinas, Emmanuel. 2003a. *Humanism of the Other*. Vert. Poller, N. Urbana-Chicago: University of Illinois Press.
- Levinas, Emmanuel. 1946. "Il y a", *Deucalion. Cahiers de Philosophie*, 1, p. 141-154.
- Levinas, Emmanuel. 1994. *In the Time of the Nations*. Bloomington: Indiana University Press.
- Levinas, Emmanuel. (1951) 1996b. "Is Ontology Fundamental?", in *Basic Philosophical Writings*, ed. Peperzak, A. T., S. Critchley & R. Bernasconi. Vert. Critchley, S. Bloomington: Indiana University Press, p. 1-10.

- Levinas, Emmanuel. (1934) 2005a. "Keletas pamąstymų apie hitlerinę filosofiją", vert. Keršytė, N., *Logos*, 40, p. 23-29.
- Levinas, Emmanuel. (1949) 1999. "Kito pėdsakas", vert. Sverdiolas, A., *Baltos lankos*, 11, p. 43-62.
- Levinas, Emmanuel. (1947) 2000b. *Le temps et l'autre*. Ed. 9e éd. Paris: Presses universitaires de France.
- Levinas, Emmanuel. 1989b. *The Levinas Reader*. Oxford-Cambridge: Blackwell.
- Levinas, Emmanuel. (1932) 1996c. "Martin Heidegger and Ontology", vert. Committee-of-Public-Safety, *Diacritics*, 26(2), p. 11-32.
- Levinas, Emmanuel. (1935) 2003b. *On Escape = De l'évasion*. Vert. Bergo, B. Stanford: Stanford University Press.
- Levinas, Emmanuel. (1974) 2008. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Vert. Lingis, A. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, Emmanuel. 1996d. *Proper names*. Stanford: Stanford University Press.
- Levinas, Emmanuel. (1947/87) 2005b. *Time and the Other*. Vert. Cohen, R. A. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Levinas, Emmanuel. (1961) 2007. *Totality and Infinity: an Essay on Exteriority*. Vert. Lingis, A. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Lévinas, Emmanuel. (1982) 1994. *Etika ir begalybė*. Vert. Sverdiolas, A. Vilnius: Baltos lankos.
- Lévinas, Emmanuel. (1961) 2006. *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité*. Paris: Kluwer Academics.
- Levinas, Emmanuel, & Guwy, Frances. (1986) 2007. "Veido asimetrija. France'as Guwy kalbina Emmanuelį Leviną Nyderlandų televizijai (1986)", vert. Vasinauskaitė, R., *Baltos lankos*, 24, p. 122-131.
- Levinas, Emmanuel, & Kearney, Richard. 1986. "Dialogue with Emmanuel Levinas", in *Face to Face with Levinas*, ed. Cohen, R. A. Albany, N.Y.: SUNY Press, p. 13-33.

## ANTRINĖ LITERATŪRA (abėcėlės tvarka)

- . *Biblija, arba Šventasis Raštas*. 2009. Vert. Rubšys, A. & Č. Kavaliauskas. Vilnius: Lietuvos Biblijos Draugija.
- Aleksandravičius, Povilas. 2010. "Viduramžių ontologijos „destrukcija“ (*destruktion*) Heideggerio paskaitose *Pamatinės fenomenologijos problemos (1927)*", *Logos*, 62, p. 90-101.
- Ambrose, Darren. 2007. *Philosophies of Difference I: Heidegger and Levinas*. The University of Warwick. Prieiga per:  
<[www2.warwick.ac.uk/.../philosophy/.../difference/philosophies\\_of\\_difference\\_i\\_course\\_outline2007doc.doc](http://www2.warwick.ac.uk/.../philosophy/.../difference/philosophies_of_difference_i_course_outline2007doc.doc)> [žiūrėta 2008 09 02].
- Anckaert, Luc. 2006. *A Critique of Infinity: Rosenzweig and Levinas*. Leuven-Dudley: Peeters.
- Aristotle. *Metaphysics*.
- Bacevičiūtė, Danutė. 2007. "Absoliuti kitybė: E. Levinas ir J. Derrida", *Religija ir kultūra*, 4, p. 7-20.
- Bacevičiūtė, Danutė. 2001. "Absoliuti kito kitybė, arba empiristinės strategijos atgaivinimas E. Levino mąstyme", *Žmogus ir žodis*, 3(IV), p. 35-39.
- Bacevičiūtė, Danutė. 2005a. "Emmanuelio Levino juslumo etika", *Logos*, 40, p. 40-52.
- Bacevičiūtė, Danutė. 2005b. *Laiko sampratos transformacija šiuolaikinėje filosofijoje: E. Husserlis ir E. Levinas. Daktaro disertacija*. Vilnius: VDU, KFMI.
- Bacevičiūtė, Danutė. 2006a. "Mirtis ir laikas: pasyvumo ištakų link", *Athena. Filosofijos studijos*, 2, p. 202-213.
- Bacevičiūtė, Danutė. 2006b. "Subjektas be tapatybės", *Baltos lankos*, 21/22, p. 53-73.
- Bacevičiūtė, Danutė. 2009. "Subjekto tapatybė etiniame diskurse", *Religija ir kultūra*, 6(1-2), p. 102-116.
- Baranova, Jūratė. 2005. "Emmanuelio Levino *désintéressement* samprata kaip filosofinė Fiodoro Dostojevskio kaltės sampratos interpretacija", *Logos*, 40, p. 196-215.
- Baranova, Jūratė. 2006a. *Filosofija ir literatūra: priešpriešos, paralelės, sankirtos*. Vilnius: Tyto alba.

- Baranova, Jūratė. 2006b. "Kelios Emmanuelio Levino filosofijos teorinės ištakos", *Athena. Filosofijos studijos*, 2, p. 155-172.
- Baranova, Jūratė. 2007. "Ketvirtoji Kanto antinomija ir Levino subjekto odisėja", *Problemos*, 71, p. 148-156.
- Baranova, Jūratė. 2004a. "Levinas: kategorinis imperatyvas ir kito veidas", in *XX amžiaus moralės filosofija: pokalbis su Kantu*. Vilnius: Vilniaus pedagoginio universiteto leidykla, p. 184-197.
- Baranova, Jūratė. 2004b. *XX amžiaus moralės filosofija: pokalbis su Kantu*. Vilnius: VPU.
- Beals, Corey. 2007. *Levinas and the Wisdom of Love: the Question of Invisibility*. Waco: Baylor University Press.
- Beaufret, Jean. 1984. *Entretiens*. Paris.
- Beistegui, Miguel de. 2004. *Truth and Genesis: Philosophy as Differential Ontology*. Bloomington: Indiana University Press.
- Bergson, Henri. (1907) 2004. *Kūrybinė evoliucija*. Vert. Račius, P. Vilnius: Margi raštai.
- Berkeley, George. 1988. *Traktatas apie žmogiškojo pažinimo principus*. Vert. Nesavas, A. Vilnius: Mintis.
- Bernasconi, Robert. 1999. "Emmanuel Levinas", in *Dictionary of Existentialism*, ed. Gordon, H. Westport: Greenwood Press, p. 259-263.
- Bernasconi, Robert. 2001. "Foreword", in *Levinas, E. Existence and Existents*. Vert. Lingis, A. Pittsburgh: Duquesne University Press, p. vii-xv.
- Bernasconi, Robert, & Wood, David, ed. 1988. *The Provocation of Levinas: Rethinking the Other*. London-New York: Routledge.
- Bernet, Rudolf. 2004. "Levinas's Critique of Husserl", in *The Cambridge Companion to Levinas*, ed. Critchley, S. & R. Bernasconi. Cambridge: Cambridge University Press, p. 82-99.
- Brody, D. H. 1995. "Emmanuel Levinas: The Logic of Ethical Ambiguity in Otherwise Than Being or beyond Essence", *Research in Phenomenology*, 25(1), p. 177-203.
- Burggraeve, Roger. 2002. *The Wisdom of Love in the Service of Love: Emmanuel Levinas on Justice, Peace, and Human Rights*. Vert. Bloechl, J. Milwaukee: Marquette University Press.

- Caputo, John D. 1970. "Being, Ground and Play in Heidegger", *Man and World*, 3:1, p. 26-48.
- Caputo, John D. (1998) 2000. *Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics*. New York: Fordham University Press.
- Caputo, John D. (1978) 1986. *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. Athens: Ohio University Press.
- Caputo, John D. 1987. *Radical Hermeneutics. Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Caputo, John D. 1971. "The Rose Is Without Why: the Later Heidegger", *Philosophy Today*, 15:1, p. 3-15.
- Carnapas, Rudolfas. (1931) 2004. "Metafizikos įveikimas kalbos loginės analizės būdu", in *Filosofijos įvadas*. Vert. Nekrašas, E. Vilnius, p. 269-289.
- Chanter, Tina. 2005. "Ontological Difference, Sexual Difference, and Time", in *Emmanuel Levinas. Critical Assessments of Leading Philosophers*, Vol. 4, ed. Katz, C. E. & L. Trout. London-New York: Routledge, p. 101-135.
- Cherniakov, Alexei. 2002. *The Ontology of Time: Being and Time in the Philosophies of Aristotle, Husserl, and Heidegger*. Dordrecht & Boston: Kluwer Academic.
- Ciocan, Cristian, & Hansel, Georges. 2005. *Levinas Concordance*. Springer. Prieiga per: <http://www.springerlink.com/content/u06504/?p=126e3047e34f479f8d2d51a770967ad2&pi=0> [žiūrėta 2010 10 15].
- Cohen, Richard A. 1994. *Elevations: the Height of the Good in Rosenzweig and Levinas*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cohen, Richard A. 2001. *Ethics, Exegesis, and Philosophy: Interpretation After Levinas*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Cohen, Richard A., ed. 1986. *Face to Face with Levinas*. Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Cohen, Richard A. 1981. "Happiness is a Sensational Time", *Philosophy Today*, Fall, p. 196-203.
- Cohen, Richard A. 2004. "Introduction", in *Levinas, E. Unforeseen History*. Urbana: University of Illinois Press, p. XI-XXV.
- Cohen, Richard A. 2010. *Levinasian Meditations: Ethics, Philosophy, and Religion*. Pittsburgh: Duquesne University Press.

- Cohen, Richard A. 1987. "Translator's Introduction", in *Levinas, E. Time and the Other*. Pittsburgh: Duquesne University Press, p. 1-28.
- Čepulis, Nerijus. 2009a. "Akivaizdūs tapatumo kerai", *Religija ir kultūra*, 6(1-2), p. 84-101.
- Čepulis, Nerijus. 2006. *Etika kaip pirmoji filosofija: Dunsas Škotas ir Levinas. Daktaro disertacija*. Kaunas: VDU.
- Čepulis, Nerijus. 2007a. "Ontologijos fundamentalumo klausimas: E. Levinas ir M. Heideggeris", *Athena. Filosofijos studijos*, 2, p. 173-187.
- Čepulis, Nerijus. 2009b. *Pirmoji filosofija: ontoteologija ar etika?* Kaunas: Technologija.
- Čepulis, Nerijus. 2007b. "Religija kaip pirmoji filosofija", *Religija ir kultūra*, 4, p. 45-51.
- De Boer, Theodorus. 1997. *The Rationality of Transcendence: Studies in the Philosophy of Emmanuel Levinas*. Amsterdam: J.C. Gieben.
- Dekartas (Descartes), Rene. (1641) 1978. "Metafiziniai apmąstymai", in *Rinktiniai raštai*. Vert. Bartkus, G. & P. Račius. Vilnius: Mintis, p. 151-225.
- Deleuze, Gilles. (1968) 2004a. *Difference and Repetition*. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, Gilles. 1997. *Essays Critical and Clinical*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Deleuze, Gilles. (1964) 2004b. "'He Was my Teacher'", in *Desert Islands and Other Texts, 1953-1974*, ed. Lapoujade, D. Vert. Taormina, M. Los Angeles-Cambridge: Semiotext(e) p. 77-80.
- Derrida, Jacques. (1967) 1995. "Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas", in *Writing and Difference*. Vert. Bass, A. London: Routledge, p. 79-153.
- Donkel, Douglas L. 1992. *The Understanding of Difference in Heidegger and Derrida*. New York: Peter Lang.
- Dreyfus, Hubert L., & Wrathall, Mark A., ed. 2002. *Heidegger Reexamined*. New York: Routledge.
- Dutch-Flemish-Levinas-Society. *The Levinas Online Bibliography*. The Dutch-Flemish Levinas Society's Bibliography Section. Priega per:  
<[http://web.me.com/joachimduyndam/Levinas/Online\\_Bibliography.html](http://web.me.com/joachimduyndam/Levinas/Online_Bibliography.html)> [žiūrėta 2011 05 25].

- Epikūras. 1977. "Epikūras sveikina Menoikėja", in *Filosofijos istorijos chrestomatija. Antika*, ed. Genzelis, B., J. Mažiulienė & A. Rybelis. Vert. Mironas, R. Vilnius: Mintis, p. 303-306.
- Faye, Emmanuel. (2005) 2009. *Heidegger, the Introduction of Nazism into Philosophy in Light of the Unpublished Seminars of 1933-1935*. Vert. Smith, M. B. New Haven: Yale University Press.
- Fariás, Víctor. (1987) 1989. *Heidegger and Nazism*. Vert. Burrell, P. & G. R. Ricci. Philadelphia: Temple University Press.
- Franck, Didier. 2000. "The Body of Difference", in *The Face of the Other and the Trace of God: Essays on the Philosophy of Emmanuel Levinas*, ed. Bloechl, J. New York: Fordham University Press, p. 3-30.
- Groth, Miles. 2008. *A Study Bibliography of Martin Heidegger in English Translation*.  
 Prieiga per:  
<http://www.wagner.edu/departments/psychology/sites/wagner.edu.departments/psychology/files/download/Groth%20-%20Heidegger%20Bibliography%202008%20%28DFI%29.pdf> [žiūrėta 2009 12 07].
- Gutauskas, Mintautas. 2010. *Dialogo erdvė. Fenomenologinis požiūris*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- Gutauskas, Mintautas. 2006. "Skirtis ir nomadinis mąstymas G. Deleuze'o „Platonizmo nuvertimo“ programoje", *Baltos lankos*, 21/21, p. 31-52.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1807) 1996. *Dvasios fenomenologija*. Vert. Šliogeris, A. Vilnius: Pradai.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1812-16) 2002. *Science of Logic*. Vert. Miller, A. V. London: G.Allen & Unwin.
- Hemming, Laurence Paul. 1998. "Speaking out of Turn: Martin Heidegger and die Kehre", *International Journal of Philosophical Studies*, 6, p. 393-423.
- Hėrakleitas. 1995. *Fragmentai*. Vert. Adomėnas, M. Vilnius: Aidai.
- Herodotas. 2008. *Istorija*. Vert. Dumčius, J. Ed. 2-oji laida. Vilnius: Vaga.
- Herrmann, Friedrich Wilhelm von. 1993. "'Being and Time" and "The Basic Problems of Phenomenology"', in *Reading Heidegger: Commemorations*, ed. Sallis, J. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, p. 118-135.

- Hirst, Angela. 2007. "Levinas Separates the (hu)man from the non(hu)man, using Hunger, Enjoyment and Anxiety to Illuminate Their Relationship", *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 3(1), p. 159-190.
- Hofstadter, Albert. 1988. "Translator's Introduction", in *Heidegger, M. The Basic Problems of Phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press, p. XV-XXXI.
- Husserl, Edmund. 2005. *Karteziškosios meditacijos*. Vert. Sodeika, T. Vilnius: Aidai.
- Husserl, Edmund. 1991. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893-1917)*. Vert. Brough, J. B. Dordrecht-Boston: Kluwer Academic Publishers.
- Inwood, Michael, ed. 1999. *A Heidegger Dictionary*. Oxford-Malden: Blackwell Publishers.
- Jaspersas, Karl. (1946) 1989. "Kaltės klausimas", in *Gėrio kontūrai. Iš XX a. užsienio etikos*, ed. Kuzmickas, B., T. Sodeika & A. Sverdiolas. Vert. Gailius, A. Vilnius: Mintis, p. 261-280.
- Jonkus, Dalius. 2010. "Ar egzistuoja fenomenologinės filosofijos tradicija Lietuvoje?", *Problemos*, 78, p. 62-73.
- Jonkus, Dalius. 2009. *Patirtis ir refleksija: fenomenologinės filosofijos akiračiai*. Kaunas: VDU.
- Kant, Immanuel. (1781) 1996. *Grynojo proto kritika*. Vert. Plečkaitis, R. Vilnius: Mintis.
- Kardelis, Naglis. 2007. *Vienovės išvalga Platono filosofijoje*. Vilnius: Versus aureus.
- Käufer, Stephan. 2005. "The Nothing and the Ontological Difference in Heidegger's What is Metaphysics?", *Inquiry*, 48(6), p. 482-506.
- Keršytė, Nijolė. 1999. "Diakonija anapus dialogo", *Baltos lankos*, 11, p. 63-83.
- Keršytė, Nijolė. 2005. "Intersubjektyvumo samprata Emmanuelio Levino filosofijoje", *Logos*, 40, p. 30-39.
- Keršytė, Nijolė. 2007. "Išprovakuota atsakomybė", *Athena. Filosofijos studijos*, 2, p. 188-201.
- Keršytė, Nijolė. 2008. "Kitas tame pačiame ar priešais tą patį (J. Derrida ir E. Levinas)", *Athena. Filosofijos studijos*, 4, p.



- Keršytė, Nijolė. 2001. "Kitas veidas", in *Levinas, E. Apie Dievą, ateinantį į mūsų*. Vilnius: Aidai, p. 7-60.
- Keršytė, Nijolė. 2006a. "Merleau-Ponty ir Levino intersubjektyvumo samprata Husserlio parašėse", *Žmogus ir žodis*, 8(IV), p. 15-24.
- Keršytė, Nijolė. 2006b. "Santykis su kitu: dialektika, sambūvis, susitikimas", *Baltos lankos*, 21/22, p.
- Kockelmans, Joseph J. 1984. *On the Truth of Being: Reflections on Heidegger's Later Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kockelmans, Joseph J. 1972. "Ontological Difference, Hermeneutics, and Language", in *On Heidegger and Language*, ed. Kockelmans, J. J. Evanston: Northwestern University Press, p. 195-234.
- Kosky, Jeffrey L. 2001. *Levinas and the Philosophy of Religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- Kunas, N. 1988. *Senovės Graikijos legendos ir mitai*. Vert. Saulis, B. Ed. 2-asis leid. Kaunas: Šviesa.
- Langan, Thomas. 1959. *The Meaning Of Heidegger: A Critical Study Of An Existentialist Phenomenology*. New York: Columbia University Press.
- Liebrucks, Bruno. 1956-57. "Idee und Ontologische Differenz", *Kant-studien* 48, 12, p. 208-302.
- Lilly, Reginald. 2008. "Levinas's Heideggerian Fantasm", in *French Interpretations of Heidegger: An Exceptional Reception*, ed. Pettigrew, D. & F. Raffoul. Albany, NY: SUNY Press, p. 35-58.
- Lingis, A. 2010. ""Ieškoti mažų idėjų"", vert. Bacevičiūtė, D., *Baltos lankos*, 33, p. 28-45.
- Lingis, Alphonso. 1989. *Deathbound Subjectivity*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lingis, Alphonso. 2009. "Detotalization and Finitude", in *A Century with Levinas: on the Ruins of Totality*, ed. Šerpytytė, R. Vilnius: Vilnius University, p. 161-171.
- Llewelyn, John. (1991) 2005. "Am I obsessed by Bobby? (Humanism or the other animal)", in *Emmanuel Levinas. Critical Assessments of Leading Philosophers*, ed. Katz, C. E. & L. Trout. London-New York: Routledge, p. 283-294.
- Llewelyn, John. 1995. *Emmanuel Levinas the Genealogy of Ethics*. London-New York: Routledge.

- Lohmann, Johannes. 1972. "M. Heidegger's "Ontological Difference" and Language", in *On Heidegger and Language*, ed. Kockelmans, J. J. Evanston: Northwestern University Press, p. 303-364.
- Maceina, Antanas. 2000. "Filosofijos kilmė ir prasmė", in *Raštai VI. Bendri filosofijos klausimai*. Vilnius: Mintis, p. 7-335.
- May, Todd. 1997. *Reconsidering Difference: Nancy, Derrida, Levinas, and Deleuze*. The Pennsylvania State University Press.
- Manning, Robert John Sheffler. 1993. *Interpreting Otherwise than Heidegger: Emmanuel Levinas's Ethics as First Philosophy*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Marion, Jean-Luc. 2001a. *The Idol and Distance: Five Studies*. New York: Fordham University Press.
- Marion, Jean-Luc. 2001b. *The Idol and Distance: Five Studies*. Vert. Carlson, T. A. New York: Fordham University Press.
- Marion, Jean-Luc. (1998) 2005. "A Note Concerning the Ontological Indifference", in *Emmanuel Levinas. Critical Assessments of Leading Philosophers*, Vol. 1, ed. Katz, C. & L. Trout. Vert. Kosky, J. L. London-New York: Routledge, p. 312-325.
- Marion, Jean-Luc. 1998. *Reduction and Givenness. Investigations of Husserl, Heidegger, and Phenomenology*. Vert. Carlson, T. A. Evanston, Illinois: Northwestern University Press.
- Mickevičius, Arūnas. 2006. "F. Nietzsche ir G. Deleuze: sėslumo simptomatika ir nomadiško mąstymo akistatos", *Problemos*, 69, p. 62-83.
- Mickūnas, Algis, & Stewart, David. 1994. *Fenomenologinė filosofija*. Vert. Sverdiolas, A. Vilnius: Baltos lankos.
- Naktinienė, Gertrūda, Paulauskas, Jonas, Petrokienė, Rita ir kt. , ed. 2005. *Lietuvių kalbos žodynas (t. I–XX, 1941–2002): elektroninis variantas*. Vilnius: Lietuvių kalbos institutas.
- Nicholson, Graeme. 1996. "The Ontological Difference", *American Philosophical Quarterly*, 33(4), p. 357-374.
- Nyčė (Nietzsche), Friedrich. (1882/85) 1991. "Štai taip Zaratustra kalbėjo", in *Rinkiniai raštai*, ed. Rybelis, A. Vert. Tekorius, A. Vilnius: Mintis, p. 19-313.
- Parmenidas. 1998. "Apie prigimtį", vert. Dobryninas, A., *Naujasis židinys*, p. 3-7.

- Peperzak, Adriaan Theodoor. 1997. *Beyond : the philosophy of Emmanuel Levinas*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
- Peperzak, Adriaan Theodoor. 1993. *To the Other: an Introduction to the Philosophy of Emmanuel Levinas*. West Lafayette: Purdue University Press.
- Petrosino, Silvano. 2006. "Levinas' Concept of "First Philosophy"", *Athena. Filosofijos studijos*, 2, p. 29-42.
- Plato. 1998. *Gorgias*. Vert. Nichols, J. H.: Cornell University Press.
- Plato. *Sophist*. Prieiga per:  
<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.01.0172%3Atext%3DSoph.> [žiūrėta 2011 02 15].
- Platonas. 1999. *Faidonas, arba Apie sielą*. Vert. Aleknienė, T. Vilnius: Aidai.
- Platonas. 1996. *Faidras*. Vert. Kardelis, N. Vilnius: Aidai.
- Platonas. 2000a. *Puota, arba Apie meilę*. Vert. Aleknienė, T. Vilnius: Aidai.
- Platonas. 1995. "Timajas", in *Timajas. Kritijas*. Vert. Kardelis, N. Vilnius: Aidai, p. 47-159.
- Platonas. 2000b. *Valstybė*. Vert. Dumčius, J. Vilnius: Pradai.
- Pöggeler, Otto. 1995. *Martin Heidegger's Path of Thinking*. Vert. Magurshak, D. & S. Barber: Humanities Press International, INC.
- Raffoul, Francois. 2005. "Being and the Other: Ethics and Ontology in Levinas and Heidegger", in *Addressing Levinas*, ed. Nelson, E. S., A. Kapust & K. Still. Evanston: Northwestern University Press, p. 138-151.
- Richardson, William J. S.J. (1963) 2003. *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. New York: Fordham University Press.
- Ricœur, Paul. 1992. *Oneself as Another*. Chicago: University of Chicago Press.
- Rolland, Jacques. 2003a. "Annotations", in *Levinas, E. De l'évasion*, ed. Bergo, B. Stanford: Stanford University Press, p. 74-94.
- Rolland, Jacques. 2003b. "Getting Out of Being by a New Path", in *Levinas, E. De l'évasion*, ed. Bergo, B. Stanford: Stanford University Press, p. 3-48.

- Rubavičius, Vytautas. 2003. *Postmodernusis diskursas: filosofinė hermeneutika, dekonstrukcija, menas*. Vilnius: Kultūros filosofijos ir meno institutas.
- Sabolius, Kristupas. 2000. "Heideggeris ir ikisokratikai", *Žmogus ir žodis. Filosofija*, 2(IV), p. 34-45.
- Saldukaiytė, Jolanta. 2007. "Mąstymas totalumo griuvėsiuose", *Problemos*, 71, p. 192-197.
- Sallis, John C. 1967. "La difference ontologique et l'unité de la pensée de Heidegger", *Revue Philosophique de Louvain*, 63(98), p. 192-206.
- Sartre, Jean-Paul. (1943) 2005. *Being and Nothingness: an Essay on Phenomenological Ontology*. Vert. Barnes, H. E. London: Routledge.
- Sartre, Jean-Paul. 2002. *Šleikštulys*. Vert. Kiliesaitė, A. Vilnius: Vaga.
- Schmidt, Dennis J. 1988. *The Ubiquity of the Finite: Hegel, Heidegger, and the Entitlements of Philosophy*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Schroeder, Brian, & Benso, Silvia, ed. 2008. *Levinas and the Ancients*. Bloomington: Indiana University Press.
- Scott, Charles E. 1988. *The Language of Difference*. Humanities Press International, INC.
- Segev, Alon. 2008. "The Absolute and the Failure to Think of the Ontological Difference. Heidegger's Critique of Hegel", *Studia Phaenomenologica*, 8, p. 453-472.
- Sheehan, Thomas. 2003. "Heidegger", in *The World's Great Philosophers*, ed. Arrington, R. L.: Blackwell Publishing, p. 105-118.
- Sheehan, Thomas. 2000. "Kehre and Ereignis: A Prolegomenon to Introduction to Metaphysics", in *A Companion to Heidegger's "Introduction to Metaphysics"*, ed. Polt, R. & G. Fried. New Haven-London: Yale University Press, p. 3-16.
- Sheehan, Thomas J. 1992. "'Time and Being', 1925-27", in *Heidegger: Critical Assessments*, Vol. 1, ed. Macann, C. E. London: Routledge, p. 29-67.
- Sodeika, Tomas. 2010. *Filosofija ir tekstas*. Kaunas: Technologija.
- Sodeika, Tomas. 2007. "Psichoanalizė ir filosofijos pabaiga", *Problemos*, 71, p. 116-122.
- Sverdiolas, Arūnas. 2003a. "Amatininko, menininko, mąstytojo dirbinys", in *Aiškinimo ratas. Hermeneutinės filosofijos studijos - 2*. Vilnius: Strofa.

- Sverdiolas, Arūnas. 2002a. *Būti ir klausti. Hermeneutinės filosofijos studijos - 1*. Vol. 1. Vilnius: Strofa.
- Sverdiolas, Arūnas. 2002b. "Būties mąstymo link: Martino Heideggerio hermeneutika", in *Būti ir klausti. Hermeneutinės filosofijos studijos - 1*. Vilnius: Strofa.
- Sverdiolas, Arūnas. 2007. "Darbas ir dirbinys. Aristotelinis heidegerinis svarstymas", *Problemos*, 72, p. 87-95.
- Sverdiolas, Arūnas. 2006. "Gilles'is Deleuze'as: mėginimas jį suprasti", *Baltos lankos*, 21/22, p. 5-30.
- Sverdiolas, Arūnas. 2003b. "Grožio ir meno prigimtis. Kantas ir Heideggeris", in *Aiškinimo ratas. Hermeneutinės filosofijos studijos - 2*. Vilnius: Strofa.
- Šerpytytė, Rita, ed. 2009. *A Century with Levinas on the Ruins of Totality*. Vilnius: Vilnius University Publishing House.
- Šerpytytė, Rita. 1997. "Į begalybę išeinama tik per Kitą", in *Nuo Kierkegoro iki Kamiu*, ed. Petraitytė, A. Vilnius: Pradai, p. 207-225.
- Šerpytytė, Rita. 2007a. "Nihilizmas ir prasmės problema", *Problemos*, 71, p. 141-147.
- Šerpytytė, Rita. 2007b. *Nihilizmas ir Vakarų filosofija*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
- Šerpytytė, Rita. 2005. "Šiuolaikinė filosofija ir negatyvioji teologija: E.Levinas", *Logos*, 40, p. 96-108.
- Šerpytytė, Rita. 2001. "Tragedijos tragedija - ar įmanoma išeiti anapus nihilizmo", *Žmogus ir žodis*, 3(IV), p. 40-48.
- Šliogeris, Arvydas. 2005. *Niekis ir Esmas*. Vilnius: Apostrofa.
- Šliogeris, Arvydas. 1996. *Transcendencijos tyla*. Vilnius: Pradai.
- Šliogeris, Arvydas. 1985. *Žmogaus pasaulis ir egzistencinis mąstymas*. Vilnius: Mintis.
- Švabas, Gustavas. 1989. *Gražiausios Antikos sakmės*. Vert. Laigonaitė, A. & A. Žukas. Vol. 1. Vilnius: Vyturys.
- Taylor, Mark C. 1987. *Altarity*. Chicago: University of Chicago Press.

- Taminiaux, Jacques. 1991. *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*. Vert. Gendre, M. Albany, N.Y.: State University of New York Press.
- Vail, Ley M. 1972. *Heidegger and Ontological Difference*. University Park and London: The Pennsylvania State University Press.
- Vattimo, Gianni. (1980) 1993. *The Adventure of Difference*. Vert. Blamires, C. & T. Harrison. Cambridge: Polity Press.
- Vattimo, Gianni. (1985) 1988. *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*. Vert. Snyder, J. R. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- Vattimo, Gianni. 2003. "Ethics without Transcendence?", vert. Zabala, S., *Common Knowledge*, 9(3), p. 399-405.
- Visker, Rudi. 2004. *The Inhuman Condition. Looking for Difference after Levinas and Heidegger*. New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow: Kluwer Academic Publishers.
- Vyčinas, Vincas. 2002. *Raštai. I*. Vert. Lidžiuvienė, G. Vilnius: Mintis.
- Waldenfels, Bernhard. 1991. "Response and Responsibility in Levinas", in *Re-reading Levinas*, ed. Bernasconi, R. & S. Critchley. Bloomington: Indiana University Press, p. 41-42.
- Wyschogrod, Edith. 1989. "Derrida, Levinas and Violence", in *Derrida and Deconstruction*, ed. Silverman, H. J. New York-London: Routledge, p. 177-194.
- Wyschogrod, Edith. 2000. *Emmanuel Levinas: the Problem of Ethical Metaphysics*. New York: Fordham University Press.
- Žukauskaitė, Audronė. 2005a. *Anamorfozės: nepamatinės filosofijos problemos*. Vilnius: Versus aureus.
- Žukauskaitė, Audronė. 2001. *Anapus signifikanto principo dekonstrukcija, psichoanalizė, ideologijos kritika*. Vilnius: Aidai.
- Žukauskaitė, Audronė. 2008a. "D. Deleuze'o skirtumo samprata", *Problemos*, 74, p. 119-128.
- Žukauskaitė, Audronė. 1998. "Etikos dekonstrukcija / dekonstrukcijos etika", *Filosofija. Sociologija*, 1, p. 3-9.
- Žukauskaitė, Audronė. 2005b. "Interpasyvumas: Levinas ir von Trieras", *Logos*, 40, p. 162-169.

Žukauskaitė, Audronė. 2008b. "Prisilietimo postfenomenologija", *Athena. Filosofijos studijos*, 4, p. 123-138.

Žukauskaitė, Audronė. 1997. *Subjektyvumo metafizikos krizė: M. Heideggeris, E. Levinas, J. Derrida. Doktoro disertacija*. Vilnius: VU.