

SUBJEKTO TAPATYBĖ ETINIAME DISKURSE*

Danutė Bacevičiūtė

Vilniaus universiteto

Religijos studijų ir tyrimų centras

Universiteto g. 9/1, LT-01513 Vilnius

Tel. / faks. (370 5) 268 71 89

El. paštas: baceviciute@gmail.com

*Šiame straipsnyje susitelkiama į etinio diskurso problematiką, konkrečiai – į tai, kaip etiniame dis-
kurse apibrėžiama subjekto tapatybė. Šiuo tikslu analizuojamos Immanuelio Kanto ir Emmanuelio
Levino filosofinės pozicijos, kurias sieja etikos viršenybė teorinės priegigos atžvilgiu. Vis dėlto, nepaisant
šio bendrumo, minėtos pozicijos radikaliai išsiskiria apibrėždamos etinio subjekto tapatybę. Kantiška-
sis etikos pagrindimas remiasi subjekto valios autonomija, o Levino aprašytas etinis santykis randasi
kaip reikalavimas iš Kito pusės. Taigi pirmuoju atveju postuluojuama „kieta“ subjekto tapatybė, an-
truoju – tapatybės netekusi pažeidžiama subjektyvė. Straipsnyje keliamas klausimas, ar šių pozi-
cijų radikalumas netampa kliūtimi suvokti etinį matmenį jo neredukuojant į savitą estetinį žavesį
turinčią patologiją. Radikaliai tapatybės ir kitybės priešpriešai mėginama atrasti alternatyvą iškeliant
kitybės maniję sampratą, grindžiamą konkretaus santykio su kitu asmeniu aprašymu.*

Pagrindiniai žodžiai: Kantas, Levinas, subjekto tapatybė, kitybė, kitas manijė.

Ką šiuolaikiniam, prie įvairiausių teorinio radikalumo formų pripratusiam, estetinių performatyvų persisotinusiame, o sykiu jų iššlepintam žmogui reiškia Immanuelio Kanto ir Emmanuelio Levino etinis radikalumas? Kokiu mastu etinis jų filosofijos užtaisas dar gali būti suvoktas šiandien?¹

Ar galima sakyti, kad Levino etika, besiremianti subjekto pažeidžiamumu, liudijančiu jo absoliučią atsakomybę prieš kitą, randa būdą „užkabinti“ šių laikų žmogų, kreipiasi į jį jam suprantama kalba ir todėl atsiduria palankesnėje pozicijoje nei racionalistinis, žlugusius utopinius Apšvietos laikų tobulos visuomenės projektus primenantis Kanto etikos pagrindimas? Teigiamai į šį klausimą atsakytų Levino filosofijos tyrinėtoja Benda Hofmyer, savo straipsnyje „Radikalus pasyvumas: etinė problema ar sprendimas?“ iškėlusį hipotezę, kad galbūt Levinas surado vienintelį perspektyvų būdą mąstyti etinį subjektą tokia abejingame, narcisistiniame ir anoniškame Vakarų pasaulyje (Hofmyer 2007: 160). O galbūt, sekant aštriai etikos radikalumo klausimą iškėlusia Saulene Pučiliauskaite, belieka konstatuoti, kad abi

¹ Literatūros šia tema yra labai daug, tad pradžioje apsiribosiu nuoroda į lituanistinį kontekstą. Bandydama šių dienų žmogaus perspektyvoje aktualizuoti Kanto ir Levino etiką, o kartu užklausti jų prielaidas galima aptikti lietuvių autorių Jūratės Baranovos (Baranova 2004, 2007), Nijolės Keršytės (Keršytė 2006) ir Saulenės Pučiliauskaitės (Pučiliauskaitė 2006 a, 2006 b) straipsniuose. Lietuvių kilmės amerikiečių filosofas Alphonso Lingis, polemizuodamas su Kanto ir Levino etika, taip pat mėgina aktualizuoti etinę perspektyvą labai asmeniškiose, konkrečių susitikimų su kitais paženklintuose tekstuose (Lingis 1998, 2009).

* Straipsnis parengtas pagal projekte „Tapatumas ir kitybė“ atliktą tyrimą, finansuotą Lietuvos mokslo tarybos (sutarties nr. VAT-24/2010).

šios etinio radikalumo formos šiuolaikinio žmogaus tuojau pat yra interpretuojamos kaip redukcinės strategijos, kaip keista (nors ir savitą estetinę susižavėjamą keliantį) patologija arba suvokiamos kaip trauminės patirties padarinys²? Ar šis „keistumas“ nepaliečia ir paties etinio subjekto – Kanto etikos atveju visiškai autonomiško ir tapataus sau, o Levino – absoliučiai pažeidžiamo, tapusio Kito įkaitu, netekusio tapatybės – sampratos? Kiek ir kokia prasme galima kalbėti apie tokį etinį subjektą? Ar nuosaikesnei pozicijai, besiremiančiai kitybės manyje pačiame samprata, o sykiu santykiu su kitu asmeniu, nepavyktų geriau atsispirti šiai tendencijai estetizuoti ar patologizuoti etiškumą³? Kitaip sakant, ar šiuolaikiniam žmogui etinį patirties mat-

menį gali atverti radikalumo didinimas, ar priešingai – sugražinimas prie konkrečios, kasdienės santykio su kitu patirties?

Šių klausimų ugnį turi atlaikyti ne tik panūdęs studentams kalbėti apie Kanto ar Levino etiką, bet ir pats besiaiškindamas etikos prasmę. Todėl straipsnyje keliu tikslą iširti, kokia santykio su kitu asmeniu patirtis paskatino suformuluoti tokias radikalias etines pozicijas, kurioms būdinga autonomiško subjekto arba kito įkaitu tapusio subjekto samprata, ir kokią etinę praktiką jos gali aprašyti. Man rūpės ne konkretus istorinis kontekstas, kuriame radosi abi etinės pozicijos, ne ontologinis etikos išaknytumas (mat abu autoriai skelbia praktinio proto pirmenybę teorinio proto atžvilgiu, arba etikos pirmenybę ontologijos atžvilgiu), bet veikiau etinio patirties matmens atvėrimas.

Šio tikslo sieksiu atlikdama keletą judesių:

1. Parodysiu, kaip ir kiek santykio su kitu asmeniu patirties aprašymas dalyvauja formuluojant Kanto ir Levino etiką, o sykiu kaip jų filosofijoje išeinama anapus šios patirties. Pradėti nuo santykio su kitu asmeniu aprašymo skatina nuovoka, kad, viena vertus, etika siekiama pagrįsti mūsų praktiką, elgesį, kurie neišvengiamai išveda į santykio su kitu asmeniu plotmę, o kita vertus, santykis su kitu asmeniu dalyvauja formuluojant moralės principus bei apibrėžiant mūsų pačių kaip etinio subjekto tapatybę⁴.

2 Pučiliauskaitė savo straipsniuose ypač aštriai iškelia šį klausimą pabrėždama estetizuotos patologijos momentą tiek kantiškoje („Regisi, Kanto pažiūros į žmogų remiasi kažkokia redukcija, kuri – jeigu žmogus tai padaro su savimi pačiu, o ne palieka teorijoje – turėtų būti panaši į senovės Kinijoje praktikuotą moterų kojyčių deformavimo procedūrą: gražu, bet skauda“ (Pučiliauskaitė 2006 b: 148)), tiek dostojevskiška kalte persiėmusioje leviniškoje etikoje („Kokią moralinę ar egzistencinę pamoką turėtume gauti iš šios daugelio (netgi filosofų) tiesiog garbintos istorijos? Kaip turėčiau suvokti Myškino problemos esmę? Pavadinis ją „Myškino sindromu“ (mat jis buvo ligonis), sakau taip: tai yra gėrio darymas iki begalybės, kuris – kaip moko ši istorija – priveda prie idiotizmo“ (Pučiliauskaitė 2006 a: 78)).

3 Kalbėdama apie etiškumo patologizavimo tendenciją turiu omenyje tai, kad yra nutrinamas paradoksas, išlaikantis įtampą tarp etiko ir bepročio, ir be išlygų paskelbiama, esą etikas (radikalia kantiškosios ar leviniškosios etikos forma) ir esąs beprotis, nesveikas žmogus. Čia žodį „patologija“ vartoju šiuolaikine – ligos, o ne kantiška – priklausomybės nuo juslių, jutiminių paskatų prasme.

4 Terminą „etika“ vartoju platesne prasme nei terminą „moralė“: pirmasis dengia visą čia svarstomą plotmę, antrasis vartojamas tik kalbant apie formalizuotą normatyvumą.

2. Paanalizuosiu, kaip Kantas ir Levinas aprašo etinio subjekto įsisteigimą keldama klausimą, kaip tame įsisteigime dalyvauja kitas ar kitybė. Taip pat trumpai aptarsiu laikinę etinės subjektyvybės struktūrą.
3. Abstrahavimuisi nuo patirties ir jos radikalizavimui mėginsiu pasiūlyti alternatyvą – sugrąžinimo prie patirties judesį. Pasirinkdama fenomenologinį, prie patirties sugrąžinantį kelią tikiuosi priartėti prie etinio santykio ir etinio subjekto tapatybės aprašymo.

Santykio su kitu asmeniu patirtis ir etikos pagrindimas Kanto filosofijoje

Iš pirmo žvilgsnio pagrindimo atžvilgiu solipsistinei⁵ ar netgi asocialiai Kanto etikai šis perkėlimas į santykio su kitu asmeniu plotmę nėra savaime suprantamas, mat kantiškasis etinis subjektas pirmiausia yra santykyje su savo prote aptinkamu moralės dėsniu: būtent šis santykis jį pagrindžia ir įsteigia kaip etinį subjektą. Ir vis dėlto drįstu teigti, kad ir Kanto etiką lydi intensyvi santykio su kitu asmeniu patirtis,

⁵ Vartodama sąvokas „solipsistinė etika“, „solipsistinis subjektas“, vartuju jas kitaip nei Kantas, kuriam solipsizmas pirmiausia reiškia polinkių nulemtą egocentrizmą: savimeilės, palankumo sau pačiam, pasitenkinimo savimi egocentrizmą (Kantas 1987: 92). Kalbėdama apie solipsistinę ir asocialią Kanto etiką turiu omenyje tai, kad etiką jis grindžia subjekto santykiu su savo protu, o ne dialoginiu santykiu su kitu asmeniu. Vis dėlto toks Kanto etikos įvardijimas neatspindi jo paties intencijos, mat, kaip teigia Paulis Ricœuras, kantiškuoju „autonomijos principu siekiama išvengti monologo ir dialogo alternatyvos“ (Ricœur 1992: 211). Apie tai dar kalbėsiu vėliau.

be to, reikėtų išsiaiškinti, kaip ši patirtis dalyvauja Kanto etikos šerdyje sudarančiose moralės dėsniuose formuluotėse.

Socialinis santykis, santykis su kitu asmeniu daugelio filosofų yra aprašomas kaip traumuojantis ir trikdantis. Tiek Thomaso Hobbeso nuoroda į „visų karą prieš visus“, tiek Jeano Paulio Sartre'o ištara esą „pragaras – tai kiti“, paliudija šį trauminį jo pobūdį. Regis, Kanto tekstuose aptinkame panašią socialinio santykio patirtį. Veikalo *Religija vien tik proto ribose* trečioje dalyje, kalbėdamas apie moralinį žmogaus tobulėjimą ir jam grėšiantį pavojų, Kantas rašo:

[P]avojus kyla ne tiek iš jo paties grubios prigimties, kiek jis gyvena atsiskykęs, bet iš žmonių, su kuriais jis palaiko santykius arba turi ryšį. Iš tikrųjų ne prigimties paskatomis jame sukyla vadinamosios *aistros*, tiek daug nusiaubiančios jo pradinius gerus įgymius. Žmogaus poreikiai nedideli, o jais besirūpinančios sielos būklė nuosaiki ir rami. Jis neturtingas (arba save laiko tokiu) tik tiek, kiek baiminasi, kad kiti žmonės jį laiko tokiu ir už tai gali jį smerkti. Pavydas, valdžios troškimas, godumas ir su tuo susiję priešiški potraukiai tuoj pat apninka jo prigimtinį savimi pasitenkinimą, *kai jis yra tarp žmonių*. Ir jam visai nereikia, kad pastarieji jau skęstų blogyje arba rodytų užkrečiančius pavyzdžius; pakanka, kad jie egzistuoja, kad jie jį supa ir kad jie – žmonės, idant žlugdžius vienas kitam moralinius įgymius ir vienas kitam tapus blogais (Kant 2000: 115–116).

Šis santykio su kitais žmonėmis aprašymas, kuriame, ko gero, galima atpažinti ir labai asmenišką Kanto prisipažinimą, parodo, kad susidūrimą su kitais žmonėmis jis linkęs suvokti kaip žmogaus moralinio tobulėjimo kliūtį, o ne kaip etinio santykio raišką. Todėl tokį žmonių buvimą-sykiu jis

pavadina „nesocialiu socialumu“ ir mėgina įveikti pateikdamas etinės žmonių bendrijos projektą. Pastarasis neutralizuotų neigiamą buvimo-sykiu poveikį ir paskatintų žmones žiūrėti ne vienas į kitą (trikdančią kito žmogaus buvimo patirtį čia galima susieti su kito žvilgsnio patirtimi, puikiai aprašyta Sartre'o), o viena kryptimi, t. y. steigtų pagal dorybės dėsnius organizuotą bendriją. Tačiau pateiktas santykio su kitais žmonėmis aprašymas paliudija ir iš pamatų sukrečiantį, trikdančią šio santykio pobūdį, mat etinio subjekto autonomija gali susvyruoti ne tik dėl vienokio ar kitokio kito asmens elgesio, jai susvyruoti pakanka vien kito ar kitų buvimo. Taigi, atrodo, kad ši patirtis aiškiai liudija santykių su kitu žmogumi visada esantį mano pažeidžiamumą.

Vis dėlto, kaip minėjau, Kantui šis pažeidžiamumas neginčijamai turi pasidavimo blogiui išraišką ir yra antrinis asmens viduje vykstančios kovos su blogiu atžvilgiu. Regis, šiuo santykio su kitu žmogumi patirties aprašymu Kantas nori pasakyti, kad, keisdamas savo vidinę nuostatą ir elgesio motyvaciją, asmuo negali būti garantuotas savo pastangų sėkmingumu, mat, susidūręs su kitu, vėl netenka vidinės nuostatos tvirtumo. Tačiau net ir atsižvelgus į tai, kad Kantas etiką grindžia autonomišku subjektu, kyla abejonė dėl tokio pagrindimo būdo, nes santykių su kitu žmogumi sudūžta būtent tokio autonomiško etinio subjekto galimybė.

Kad paaiškėtų šios abejonės pagrįstumas, reikia atidžiau panagrinti kantiškąjį etikos pagrindimą. Mat tai, kad trikdančio buvimo kito akivaizdoje patirtis yra suvokiama kaip kliūtis moraliniam tobulėjimui, dar nereiškia, kad ji kaip nors dalyvauja ir formuluojant moralės dėsni. Esminės čia

tampa laisvės ir moralės dėsnių sampratos. *Praktinio proto kritikos* pratarmėje Kantas įtvirtina abipusę laisvės ir moralės dėsnių priklausomybę teigdamas, kad, viena vertus, laisvė yra moralės dėsnių sąlyga, arba buvimo pagrindas, o kita vertus, moralės dėsnių yra laisvės pažinimo sąlyga (Kantas 1987: 16). Taigi moralės dėsnių grindžiamas laisvė, o laisvė pažįstama per moralės dėsnių. Pačią laisvę Kantas supranta kaip turinčią negatyvų (laisvė nuo ko) ir pozityvų (laisvė kam) aspektus (Kantas 1987: 48, 1980: 84). Negatyvi laisvė reiškia nepriklausomybę: pirmiausia nepriklausomybę nuo gamtiškumo, o sykiu nuo bet kokio geidžiamo objekto. Ji įveda distanciją, nesuinteresuotumą, atriša, nutraukia priklausomybių saitus, leidžia suprasti, kad visada galime pasielgti ir kitaip. Vis dėlto vien negatyvi laisvė, Kanto manymu, nepadeda išvelgti laisvės esmės ir neatveria etinio matmens, todėl jis teigia būtinybę pereiti prie daug turtingesnės ir vaisingesnės pozityvios laisvės sampratos. Pozityvi laisvė, savo ruožtu, sugrąžina suinteresuotumą: protas, tapęs įstatymleidžiu, moralės dėsnių mums pristato kaip gėrį, kantiškai tariant, besąlygiškai nurodo kaip gėrį. Ši naują suinteresuotumą, kuris skiriasi nuo bet kokio polinkių sąlygoto egoistinio suinteresuotumo, Kantas vadina pareiga. Anot Kanto,

[R]odyti tokį suinteresuotumą pareigą atitinkančiu poelgiu pataria ne koks nors polinkis, tokį suinteresuotumą besąlygiškai paliepia ir iš tikrųjų sužadina protas praktiniu dėsniu, o dėl to šis suinteresuotumas vadinamas visiškai savitai, būtent pareiga (Kantas 1987: 100).

Taigi suinteresuotumas kaip pareiga skiriasi nuo bet kokio polinkių suintere-

suotumo, kurį Kantas vadina egoistiniu, tuo, kad pareigoje susiduriame su dvilype struktūra: pareiga patiriama kaip prievarta, nes ją atliekame nenoromis, o sykiu ji yra tai, kuo esame suinteresuoti kaip protingos būtybės. Prievartą patiria mūsų polinkiai, o suinteresuotumas kyla iš proto, t. y. būtent protas ir sukelia moralinį pagarbos jausmą. Gerbiame prote aptinkamą ir proto formuluojamą moralinį imperatyvą. Kaip teigia Kanto praktinio proto kritiką komentuojanti Nerija Putinaitė,

Pagarba turi aiškias pasekmes žmogui ir jo nuostatoms: ji „nuramdo“ mus mūsų savimoneje, sukelia pagarbą sau, atmeta savimeilės pretenzijas bei pripažįsta dėsnių autoritetą. Nusilenkimas autoritetui reiškia, jog pasirengiama priimti ir jo įtaką (Putinaitė 2004: 91).

Pagarba protui išveda Kantą prie pagarbos asmeniui (tik protinga būtybė, anot jo, gali tapti asmeniu), todėl jis teigia, kad pagarba visada reiškia tik asmenims, o ne daiktams (pastariesiems, prie kurių Kantas priskiria ir gyvūnus, galime jausti polinkį, meilę, baimę, bet ne pagarbą) (Kantas 1987: 97–98). Apibrėžus pagarbą kaip pagarbą protui, aiškėja, kad ji ima nesusitapti su pagarpa, kurią jaučiame šiam vienatiniam asmeniui. Mat, anot Kanto, kai jaučiame pagarbą kitam asmeniui, ją jaučiame ne konkrečiam pavieniam asmeniui, o jo moralinei paskirčiai, jo paisomam moralės dėsniui. Jis rašo:

[P]aprastam, nekilmingam žmogui, kurį aš manau esant tokio doro būdo, kokio neįsisažmoninu paties savęs, *lenkiasi mano dvasia*, noriu aš to ar ne ir nors ir kaip aukštai kelčiau galvą, kad jis įžvelgtų mano pranašumą. Kodėl taip yra? Jo pavyzdys man

rodo dėsni, sutriuškinantį mano savimaną, kai aš jį gretinu su savo elgesiu ir matau, jog veiksmu įrodyta, kad dėsni buvo laikomasi, taigi įrodytas jo *įvykdomumas* (Kantas 1987: 96).

Galima sakyti, kad tokiam pagarbiam santykiu su kitu asmeniu iš tiesų esama santykiu ne su šiuo vienatiniu asmeniu, o veikiau jo asmenyje su visuotinumu arba žmonija kaip moralės dėsnių subjektu. Tačiau ar iš tiesų pagarba nuasmenintam moralės dėsniui gali būti ankstesnė už pagarbą šiam konkrečiam žmogui ir ją grįsti? Ar toks dėsnių įvykdomumo praktinis įrodymas galiausiai nėra paliudijimas, neatsiejamas nuo šio konkretaus asmens? Ar Kantas nepripažino tokio paliudijimo svarbos? Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad ne, tačiau pati Kanto teksto stilistika liudija ką kita. Daugelis Kanto tekstų skaitytojų pažymi emocijų polėkį, kurio persmelkti pareigą aukštinantys Kanto aprašymai. Kaip teigia Putinaitė, šiais aprašymais Kantas siekia suaktyvinti, sužadinti minėtą skaitytojų širdyse, pats tapdamas tokiu žavėtoju (Putinaitė 2004: 93) ar netgi, sakyčiau, sokratiškuoju kerėtoju. Jeigu atsižvelgtume į analogiją su Sokratu, tai ar netektų pripažinti, kad, panašiai kaip mokiniams ir pašnekovams būtent pats Sokratas ir jo laikysena tampa lemiamu sielos nemirtingumo įrodymu, taip ir Kantas savuoju užsidegimu siekia paliudyti jo atveriamą perspektyvą.

Turint omenyje, kad moralinį imperatyvą Kantas formulavo dvejopai, kyla klausimas, kuo gi skiriasi moralės dėsnių visuotinumų forma įvedama bendrystė nuo pagarbos šiam konkrečiam pavieniam asmeniui? Atsakant į šį klausimą reikėtų atidžiau panagrinėti abi kantiškojo kategorinio imperatyvo formuluotes: 1) elkis

tik pagal tokią maksimą, kuria vadovaudamasis kartu galėtum norėti, kad ji taptų visuotiniu dėsniu; 2) elkis taip, kad nei savo asmenyje, nei kieno nors kito asmenyje niekada žmogaus nepanaudotum vien kaip priemonės, o visada kaip tikslą, vadinasi, visa žmonija, kaip moralės dėsnio subjektas, mums patiems turi būti šventa. Šių formuluočių tarpusavio santykis yra dvejopas. Viena vertus, atrodo, kad abi jos sako tą patį – abi išreiškia visuotinumo reikalavimą. Kita vertus, antroji formuluotė visuotinumo reikalavimą apibrėžia ne taip formaliai, o veikiau turiningai, mat nurodo žmogų kaip tikslą, o ne priemonę. Pastebėjęs šį niuansą, Paulis Ricœuras konstatuoja, kad pagarbą asmeniui ir etinio subjekto valios autonomiją Kantui kartu ir pavyko, ir nepavyko atskirti. Ricœuras rašo:

[Pavyko] tiek, kiek *savitikslio egzistavimo* samprata skiriasi nuo *įstatymo davimo pačiam sau* sampratos; todėl daugis, kurio stokoja autonomijos idėja, tiesiogiai įvedamas sykiu su asmens kaip paties sau tikslo idėja. Ne[pavyko] tiek, kiek tokiose išraiškose kaip „žmogus“, „kiekviena protinga būtybė“ ir „protinga prigimtis“ kitybei skleistis trukdo universalumas, apsupantis ją padedant žmonijos idėjai (Ricœur 1992: 226).

Žinoma, galėtume sakyti, kad etinio subjekto autonomijos ir pagarbos kitam asmeniui atskyrimas Kanto etikai būtų lemtingas, mat reikalautų peržiūrėti patį etikos grindimą. Universalumo (visuotinumo) ir pliuralumo (daugio) principai Kanto etikoje dera tik todėl, kad pliuralumo principas yra neutralizuotas: pagarboje kitam asmeniui į jo kitybę nekreipiama dėmesio. Kaip teigia Ricœuras, konflikto tarp šių Kanto etikos principų ar tendencijų galimybė kyla tada, kai asmenų kitybė,

neišvengiamai priklausanti asmenų daugio idėjai, kai kuriomis aplinkybėmis nesutampa su taisyklės universalumu (Ricœur 1992: 262). Būtent tada pagarba suskyla į pagarbą įstatymui (formalia dėsnio prasme) bei pagarbą asmenims, ir antroji ima prieštarauti pirmajai. Ima prieštarauti taip, kad užklausia pačią visuotinumo formą, mat asmenų kitybė reikalauja išimties iš taisyklės, kiekvieną asmenį paverčia išimtimi iš taisyklės. O kaip tik to Kantas ir vengia.

Taigi kol kas galima apibendrinti, kad konkreti santykio su kitu asmeniu patirtis Kanto etikoje pasirodo arba kaip „nesocialus socialumas“, kurį mėginama įveikti, arba kaip gerbtinas asmens savitiksliškumas. Tačiau asmens vienatinumą ir su tuo susijusią jo kitybę, lemiančią pliuralumą, linkstama pakeisti žmonijos idėja, abstrakčiu universalumu.

Santykio su kitu asmeniu patirtis ir etikos pagrindimas Levino filosofijoje

Kalbant apie Kanto etiką, pradėti nuo santykio su kitu asmeniu patirties atrodė neįprasta vien dėl to, kad paties Kanto intencija – įsteigti universalią, moralės dėsniu paremtą etinę perspektyvą – bent jau *Praktinio proto kritikoje* ir *Dorovės metafizikos pagrinduose* – labai radikaliai atsiriboja nuo bet kokio konkretumo, empiriškumo ir teikia pirmenybę abstrakčiam formalumui. Levino atveju šio keblumo nebelieka, nes etinis santykis su kitu asmeniu ir yra jo filosofijos branduolys (tiesa, galima paminėti, kad Levinas aprašo ir kitus santykio su kitu žmogumi tipus, pavyzdžiui, meilę, tėvystę).

Etinis santykis su kitu, anot Levino, yra santykis su veidu. Savąja veido samprata

Levinas atsiriboja nuo tokios fenomenologijos, kuri kalbėtų apie veidą kaip apie savitais bruožais išsiskiriantį intencinį objektą arba kito kūną, besiskiriantį nuo mano kūno. Norint suprasti, ką turi omenyje Levinas, kalbėdamas apie santykį su kitu, galima prisiminti Kanto aprašytą trikdantį kito žmogaus buvimą šalia arba Sartre'o aprašytą kito žvilgsnio patirtį, arba gėdos patirtį, išstinkančią kito akivaizdoje. Visas šias aprašytas patirtis sieja judėjimas ne nuo manęs prie kito, bet nuo kito – prie manęs; jose esu ne aktyvus veikėjas, o pasyvus kentėjas. Vis dėlto leviniškasis aprašymas nuo tik ką minėtų skiriasi tuo, kad šis mano pažeidžiamumas kito akivaizdoje besąlygiškai interpretuojamas kaip etinis, mat veidas kreipiasi į mane ir sako vienintelį dalyką: „Nežudyk!“ Taip nutinka todėl, kad kitas pirmiausia suvokiamas ne kaip kitas subjektas, *alter ego*, veikėjas, su kurio galia galėčiau varžytis, o kaip kitybė (Kitas) – begalybės, transcendencijos atvertis. *Totalybėje ir begalybėje* Levinas rašo:

Begalybė paralyžiuoja jėgą savo begaliniu pasipriešinimu žudymui; tvirtas ir nenugalimas pasipriešinimas žudymui švyti kito veide, jo neapsaugotų akių nuogume, absoliutaus transcendencijos atvirumo nuogume. Čia esama santykio ne su labai dideliu pasipriešinimu, bet su kažkuo visiškai kitu: pasipriešinimu to, kas nesipriešina – etiniu pasipriešinimu (Levinas 1998: 199).

Sykiu veido samprata leidžia Levinui perinterpretuoti kantiškąją laisvę. Tokio perinterpretavimo būtinybė atsiranda mėginant, kaip ir Kantas, svarstyti, kas gi paskatina priimti universalų proto reikalavimą, t. y. moralės dėsni. Mat jei manytume, kad universalus proto reikalavimas priimamas racionaliai, tai suponuotume

dar ankstesnį universalaus proto reikalavimo priėmimą, taigi judėtume regresyviai. Jei, kaip Kantas, teigtume, kad transcendentalinė laisvė kaip tik ir reiškia absoliutų veikimo spontaniškumą kaip tikrąjį jo savaveiksmiškumo pagrindą (Kant 1996: 336), tada negatyvios ir pozityvios laisvės skirtumas suponuotų situaciją, kai, suvokdami moralės dėsni gerumą, vis dėlto jo nesirinktume. Būtent taip Kantas aprašo blogio atsiradimą, „laisvės nelaisvė“. Tačiau problema tampa dar rimtesnė, jei tariame, kad individo laisvas veikimas, kuriuo jis pasirenka moralės dėsni, nekyla iš šio moralės dėsni ir kad moralės dėsni, savo ruožtu, yra bejėgis prieš individo tironiją. Matydamas čia glūdinčią problemą, Levinas kantiškojo etinio subjekto autonomiją, jo laisvę, kaip pagarbą nuasmenintam protė aptinkamam moralės dėsniui, pakeičia subjekto heteronomija – paklusimu veido įsakymui, kuris ir yra „protas, pirmesnis už protą“, „diskursas, pirmesnis už diskursą“ (Levinas 1987: 18). Vadinasi, ši subjekto heteronomija⁶ paradoksaliu būdu grindžia jo autonomiją. Levinas nurodo, kad susitikime su kitu, jo veido akivaizdoje

laisvė yra suvaržyta ne taip, tarsi būtų susidūrusi su pasipriešinimu, bet kaip savavališka, kalta ir drovi; tačiau būdama kalta ji tampa atsakinga. Atsitiktinumas, t. y. iracionalumas, dabar atrodo jai esąs ne anapus jos, kitame, bet joje pačioje. Ne kito primestas apribojimas yra atsitiktinis, o nepateisinamas egoizmas. Santykis su kitu kaip

⁶ Žinoma, reikia atkreipti dėmesį, kad heteronomijos sąvoką Levinas vartoja ne kantiška prasme, t. y. kaip paklusimą išoriniams įstatymams arba polinkiams, geismams, o nauja prasme – kaip paklusimą etiniam reikalavimui, ateinančiam iš Kito.

santykis su jo transcendencija – santykis su kitu, kuris užklausia brutalų mano imanentinės lemties spontaniškumą – įveda į mane tai, ko manyje nebuvo. Tačiau būtent šis mano laisvei daromas „poveikis“ padaro galą prievartai bei atsitiktinumui ir šia prasme grindžia Protą (Levinas 1998: 203–204).

Levino filosofijos tyrinėtojas Peteris Attertonas nurodo, kad taip perinterpretuodamas Kanto transcendentalinę laisvę Levinas vartoja formuluotes, kurios transcendentalinei filosofijai būtų absurdiškos. Todėl leviniškąją veido sampratą jis pavadina kvazi-transcendentaline (veidas tampa valios autonomijos sąlyga, t. y. pati valios autonomija kaip sąlyga yra sąlygojama to, ką ji sąlygoja), arba kvazi-empirine (veidas nėra visiškai atskirtas nuo patirties lauko, kurį jis daro galimą) (Atterton 2001: 345). Panašią mintį apie tai, kad leviniškoji etika pratęsia ir sykiu radikalizuoja Kanto poziciją, ko gero, išsako ir Ricœuras, kai, lygindamas Kanto ir Levino etines pozicijas, teigia, kad „Kantas pagarbą moralės dėsniui laikė aukštesne už pagarbą asmenims, o Levino [filosofijoje] veidas singularizuoja įsakymą: *kiekvieną kartą* kitas, konkretus kitas, man *pirmą kartą* sako: „Nežudyk!“ (kursyvas – D. B.) (Ricœur 1992: 336). Vadinasi, elgesio sąlyga (*kiekvieną kartą*) susiejama su konkrečiu kitu (*pirmą kartą*) taip, kad ji pati tampa grindžiama ir išaknyta šiame konkretume ir vienatinyje. Jei šią mintį išreikštume Kanto praktinės filosofijos terminais, tai išeitų, kad Levinas mėgina valios heteronomija – kito veido įkvėptu nesuinteresuotumu – „grįsti“ valios autonomiją. Tokia transcendentalinę plotmę komplikuojančia veido samprata Levinas siekia dar labiau nei Kantas pajungti ontologinę problematiką etikai.

Dar vienas svarbus dalykas, kurį reikia paminėti kalbant apie santykį su kitu Levino etikoje, yra tai, kad šis santykis yra aprašomas kaip ne-santykis, at-skyrimas (*ab-solution*). Levino daroma tapatybės ir kitybės skirtis, o sykiu ir etinio subjekto valios heteronomija ypač radikalizuojamos jo vėlyvuosiuose veikaluose pereinant nuo *Totalybės ir begalybės* (1961) prie *Kitaip negu būtis, arba anapus esmės* (1974). Net jei pirmajame iš šių veikalų Levinas ir įvedė santykį su veidu kaip išorybe, t. y. kaip tuo, kas užklausia egoistinę laisvę, vis dėlto pats subjektas buvo pajėgus savikritiškai save suvokti, o tai, galiausiai, ir neleido jam būti kurčiam kito kreipimuisi. Antrajame, priešingai, imlumas kito kreipimuisi nebesiejamas su pačiu subjektu, jo galia būti savikritiškam. Subjektas čia tampa visiškai pasyvus kito kitybės įkaitas, yra kito pasirinktas ir todėl absoliučiai atsakingas. Atsakyti į klausimą, kodėl Levino etinis subjektas tampa patologiškai pasyvus, gali padėti radikalaus, beprasmiško blogio patirtis, kurią nurodo knygos *Kitaip negu būtis* dedikacija: „Atminti tuos, kurie buvo tarp beveik 6 milijonų nacionalsocialistų nužudytų žmonių, ir milijonų milijonus visų tikėjimų ir tautų žmonių, tapusių tos pačios kito žmogaus neapykantos, to paties antisemitizmo aukomis“ (Levinas 1991). Šis radikalaus blogio pasireiškimas, pasiekęs apogėjų XX a. karuose, paliudija egoistinės laisvės „kurtumą“ tiek moralės dėsniui, tiek susitikimui su kitu žmogumi, jos „nekaltumą“ kaip gėdos neturėjimą. Ar šis „kurtumas“ kito šauksmui nėra tai, kas priverčia Leviną radikalizuoti savo poziciją? Kaip teigia Levino etikos tyrinėtoja Wendy C. Hamblet, Levinas savo poziciją radikalizuoja todėl, kad mato ir sunkumus, susijusius su nekontroliuojama individu-

alia laisve, ir sunkumą arba negalimybę apriboti tą laisvę neišpuolus į totalitarizmą (Hamblet 2006: 193–194). Iš čia matyti, kad kitas, užklauskiantis šią egoistinę laisvę, turi būti absoliuti kitybė, absoliuti išorybė, kurios įsiveržimas paverčia atsakomybę išrinktumu to, kuris pajuto savo laisvės „kal-tumą“ ir dėl to yra atsakingas.

Žinoma, karo patirtis, ištisų miestų ir tautų išnaikinimas radikaliai kelia etikos klausimus, tačiau ar tokia patirtimi pa-remtas etinio santykio su kitu aprašymas pats netampa marginalus, susietas tik su tokio pobūdžio atvejais? Galbūt iš tiesų Levinas atranda būdą, kaip kalbėti apie etikos prasmę šiuolaikiniam egoistiniam, Kanto terminais, nebrandžiam, vaikiškos laisvės „nekaltumė“ pasilikusiam žmogui, tačiau vis dėlto kyla klausimas, ar etinis santykis su kitu kaip santykis su visiška kitybe nėra tiesiog santykio su kitu asme-niu schematizavimas ir radikalizavimas? Teigiamai į šį klausimą atsako Ricœuras, leviniską radikalizavimo strategiją pavadi-nęs hiperbolizavimu, kuris dėl filosofinės argumentacijos sustiprinimo ir suinten-syvinimo aukoja patirties aprašymą (beje, leviniską hiperbolizuotą kitybę jis gretina su dekartiškąja hiperbolizuota abejone). Kalbėdamas apie Leviną Ricœuras teigia:

Hiperbolė, reikia stipriai pabrėžti, turi-me suprasti ne kaip stiliaus figūrą, litera-tūrinį tropą, o kaip sistemingą *perteclinės* filosofinės argumentacijos praktiką. Šiame kontekste hiperbolė pasirodo kaip strategija, tinkama sukurti pertrūkio efektą ryšium su išorybės idėja absoliučios kitybės prasme (Ricœur 1992: 337).

Tolesniame skyrelyje, gretindama Kanto ir Levino etinio subjekto sampratas, dar ap-tarsiu radikalų etinio subjekto pasyvumą,

o kol kas svarbiausia buvo parodyti, kaip Levinas aprašo santykį su kitu asmeniu, kiek šis santykis dalyvauja pagrindžiant etinę perspektyvą ir kaip jis peržengiamas dėl argumentacijos stiprumo efekto.

Kantas ir Levinas: etinio subjekto tapatybės įsisteigimas

Nepaisant subjekto krizės šiuolaikinėje fi-losofijoje, kai psichoanalitinė, sociologinė, istorinė, genealoginė ar biologinė inter-pretacijos, regis, verčia apskritai atsisakyti subjekto sampratos arba ją modifikuoti ir kalbėti apie subjektą labai minimalia, užuomazgine prasme, tarkime, kaip apie „lervinį įpročio subjektą“, etinei patirties plotmei išryškinti subjekto samprata yra nepamainoma. Todėl įsivaizduojama Kan-to ir Levino polemika šiuo klausimu, lygiai kaip ir bandymas ją aktualizuoti, bus šio skyrelio uždavinys.

Kanto ir Levino etinio subjekto sam-pratas vienija jų radikalumas, bet skiria tai, kad Kantas etiniu subjektu laiko au-tonomišką, sau tapatų subjektą, o Levinas, priešingai – heteronomišką, savo tapaty-bės netekusį subjektą. Vis dėlto akivaiz-du, kad tokio apibendrinimo nepakanka. Tiesa, ankstesniuose skyreliuose mėginau parodyti, kad šių pozicijų priešingumas subjekto tapatybės klausimu siejamas su radikalizuota teorine argumentacija: Kan-to pareigos etika orientuojasi į universalios normos imperatyvumą, todėl subjekto autonomija pirmiausia yra praktinio pro-to autonomija, o Levinas, ieškodamas al-ternatyvos tiek Kanto deontologijai, tiek utilitarizmui, santykiyje su kitu asmeniu aptinkamą etinį matmenį aprašo kaip tai, kas išvengia bet kokios taisyklės ir skaičia-vimo, kas nėra universalizuojama, todėl

etinė subjektyvė jam reiškia nepakeičiamą mano atsakomybę kitam. Taigi Kanto ir Levino įsivaizduojamame ginče etinio subjekto tapatybės klausimu išryškėja dvi kraštutinės pozicijos: vienoje pusėje etinis subjektas yra „bet kas“, „kiekvienas“, „visi“, „protinga būtybė“, kitoje – nepakeičiamas mano buvimas atsakingam už kitą.

Vis dėlto etinio subjekto tapatybę reikėtų pradėti svarstyti keliant klausimą, kaip gi atsiranda, įsisteigia etinis subjektas. Pirmiausia, akivaizdu, kad etinis subjektas nėra tiesiog egzistuojantis individas, etiniu subjektu tampama prisimant atsakomybę, vadinas, jo įsisteigimo aktas yra performatyvus (atlikties ir transformacijos prasme), kuris suponuoja santykio asimetriją. Tiek Kanto, tiek Levino etikos imperatyvumas parodo, kad etinis subjektas įsisteigia per buvimą užklaustu: Kantas kalba apie moralės dėsnių imperatyvią formuluotę „Elkis...“, o Levinas imperatyvumą aprašo kaip veido sakymą „Nežudyk!“ Tačiau ką reiškia toks etinis subjektas, kurį aptinkame Kanto moralės dėsnių formuluotėje ir į kurį apeliuojama moralės dėsniu? Jei atkreiptume dėmesį į tai, kad Kanto atveju imperatyvą formuluoja protas ir adresuoja jį man kaip tariamam „tu“⁷, t. y. veikiau

⁷ Šį tariamą „tu“ reikėtų atskirti nuo kito tariamo „tu“, kuris gali atsirasti monologiniame kalbėjime, kuriame kitybė įgauna kalbinę išraišką mums norint atskirti savo ankstesnį poelgį nuo to, kaip jaučiamės dabar, ir užuot sakę „Ką aš padariau!“, kreipiamės į save antruoju asmeniu – „Ką tu padarei!“ Čia asmenų skirtumas paliudija netapatumą, susvetimėjimą etiniame subjekte nepaisant jo vienumo. Kita vertus, tariamas „tu“ čia yra gerokai konkretesnis nei „žmogus“ ar „protinga būtybė“. Tokiame kalbėjime su savimi kreipiamasi į save, nors ir susvetimėjusiu pavidalu.

kaip „bet kam“, „visiems“, „kiekvienam“, man, kaip „protingai būtybei“, reikėtų pripažinti, kad tokiu atveju etinio subjekto tapatybė priskiriama, o sykiu ir įsisteigia neutralizuotu būdu (priskiriama man kaip kiekvienam, visiems). Ko gero, Kanto etinio subjekto įsisteigimo būdas tik patvirtina Ricœuro teiginį, kad etinio subjekto autonomijos principas yra ne egologinis, ne monologinis, o veikiau ikidialoginis⁸ (Ricœur 1992: 274). Čia nėra tikro dialogo, tikrojo „tu“ ir tikro, vienatinio „aš“. Kaip vienatinis etinis subjektas įsisteigiu tik tada, kai kreipimasis kyla iš realaus kito. Kaip tik apie tokį etinį subjektą užsimena Levinas, kai pokalbyje su Philippe'u Nemo etinio subjekto įsisteigimą sieja su sakymu „Štai aš!“ kito asmens akivaizdoje (Levinas 1994: 100). Levinas pabrėžia, kad etinė subjektyvė iš karto yra kitam asmeniui, ji nėra pati sau, būtent atsakomybė singularizuoja subjektą, padaro jį nepakeičiamą ir vienatinį. Kaip teigia Levinas, tokia etinė savastis yra vienatinė tarsi buvimas savo

⁸ Čia gera proga nurodyti, kad šiame straipsnyje pasirinktas ne etinių pozicijų radikalizavimo, o sugražinimo prie patirties būdas, nors ir nepretenduoja į išsamumą, bet savo intencija yra artimas Ricœuro svarstymams jau ne kartą cituotoje jo knygoje *Pats sau kaip kitas*. Vis dėlto straipsnyje nepretenduojama pristatyti Ricœuro pozicijos, bet veikiau bandoma ją pasitelkti ten, kur to reikalauja svarstymas. O apie Kanto etikos interpretaciją pasakytina, kad Ricœuras, priešingai Kantui, nemato galimybės prieiti prie etinės perspektyvos nuo moralės dėsnių formalumo ir etinio subjekto autonomijos (t. y. nuo vienybės principo kaip „formas“), todėl pradeda nuo konkretaus santykio su kitu, asmenų įvairovės principo (t. y. nuo daugio principo kaip „materijos“), o autonomijos principą įkurdina kelio pabaigoje ir sieja jį su teisingumo taisykle (Ricœur 1992: 274–274 ir kitur).

kailyje, „ankštame ir nepatogiamame savo paties kailyje“ (Levinas 1991: 108). Be to, kito akivaizdoje įsisteigianti atsakomybė yra neperleidžiama, nesubendrinama ir dėl to pranoksta bet kokią visuotinybės principu grindžiamą reikalavimą. Todėl ne kartą Levino cituota Dostojevskio frazė „Visi esame kalti dėl visko, už visus ir prieš visus, ir aš daugiau negu kiti“ yra šios neperleidžiamos, nesubendrinamos perteklinės mano atsakomybės išraiška. Šiuo požiūriu Levino etinio subjekto vietinumas labiau išreiškia etikos matmenį, o Kanto – veikiau politinį matmenį, teisingumo principą, kuriam pakanka visų lygybės prieš įstatymą.

Jei į etinio subjekto tapatybę pažvelgsime laikiniu aspektu, pasirodys, kad etinės subjektyvybės įsisteigimas reiškia virsmą, naujumo atsiradimą, o kartu pretenduoja į laikinį pastovumą. Vėlyvajame savo veikalė *Antropologija pragmatiniu požiūriu* konkretindamas tyrimą ir judėdamas prie „moralės antropologijos“ kaip subjektyvių žmogaus prigimties sąlygų, padedančių arba trukdančių įvykdyti moralės dėsnius, Kantas etinio subjekto tapatybę aprašo kaip dėl vidinės revoliucijos įgyjamą, įtvirtinamą moralinį charakterį. Pastarasis jam reiškia mąstymo būdą, o ne prigimties ar jautimo būdą (Kant 2010: 209–210). Būtent dėl to šis pastovumas skiriasi nuo prigimties kaip temperamento ar jausenos būdo pastovumo, mat yra įgyjamas, o ne savaime trunka. Maža to, šis pastovumas yra įsteigiamas tarsi vienu ypu, įsteigiamas tampant atsakingu už tai, ką padarei, darai ar darysi, ir todėl gali būti suvokiamas kaip revoliucingas naujumas. Kaip rašo Kantas,

[n]et galima manyti, kad charakterio įtvirtinimas yra nelyginant savotiškas atgimimas,

tai sau pačiam duotas tam tikras iškilmingas pasižadėjimas. Šis pasižadėjimas ir tas momentas, kai jame įvyko permaina, – ne užmirštami ir tarsi pradeda naują epochą. Auklėjimas, pavyzdžiai ir pamokymai gali įdiegti šį principų apskritai tvirtumą ir pastovumą *ne palaiptisniui*, bet tarsi sprogiu, kuris įvyksta, kai staiga įgrįsta nepastovi instinkto būseną. <...> – Mėginti palaiptisniui tapti geresniu žmogumi – tuščias darbas, nes kol dirbama su vienu įspūdžiu, kitas išblęsta; o charakterio įtvirtinimas yra gyvenimo būdo apskritai vidinio principo absoliutus vienumas (Kantas 2010: 221).

Cituotoje Kanto teksto ištraukoje yra susipynę keletas etinio subjekto tapatybės analizei svarbių dalykų. Apie moralinio charakterio įgijimą kalbama kaip apie sau pačiam duotą žodį: žodžio davimas priklauso performatyviu kalbėjimui, kuriuo įsteigiama iki tol nebuvo situacija ar dalykų padėtis. Vadinasi, duotu žodžiu – pažadu – daromas pertrūkis yra radikalus ankstesnės situacijos atžvilgiu, mat nekyla iš jos, nėra jos sąlygotas. Sykiu būtent duotas žodis leidžia kalbėti ir apie steigiamą pastovumą: duotas sau pačiam žodis reiškia, kad jo bus laikomasi nepaisant kintančių aplinkybių. Kantas, kalbėdamas apie moralinį charakterį, atskirai nereflektuoja laiko kismo ir kitybės. Pati charakterio samprata suponuoja, kad čia esama pastovumo („vidinio principo absoliutaus vienumo“). Tiesa, kitaip nei įgimtas jausenos charakterio pastovumas, šis yra ne atrandamas, o įsteigiamas. Etninio subjekto kaip moralinio charakterio pastovumas, moralinio charakterio įtvirtinimas sykiu reiškia ir etinio subjekto autonomiją, nepriklausomybę nuo laikinio kismo. Jei laikinę plotmę įvestume stipriau, tuomet sustiprėtų ir performatyvumo momentas –

duoto žodžio pastovumas tuomet reikštų būtinybę kasdieną iš naujo pakartoti pažadą (ši aspektą vėliau išplėtojo Sørenas Kierkegardas).

Lyginant Kanto poziciją su leviniškąja, matyti, kad abu filosofai etinio subjekto įsisteigimą sieja su revoliucingu naujumu. Tiesa, Kantas šį naujumą išsako ne laiko, bet veikiau priešastingumo terminais, o Levinas, priešingai, ypač pabrėžia laiko aspektą, mat būtent jis leidžia išreikšti pertrūkį ir naujumą. Iki etinei subjektyvybei Levinas priskiria tik vieną laiko modusą – dabartį. Tokia subjektyvybė yra užsidariusi dabartyje, mėgaujasi ja, o sykiu yra prikaustyta prie savo egzistencijos dabarties, pavargusi nuo jos. Tik santykis su kitu subjektyvybei atveria laiką: kito kitybė kelia nerimą kaip nenumatoma ateities ir praeities transcendencija. Būti atsakingam čia reiškia būti pažeidžiamam, o sykiu įpareigotam begalinio reikalavimo. Net jei abu mąstytojai kalba apie etinio subjekto įsisteigimą kaip revoliucingą naujumą ir pertrūkį, Kantas šį naujumą sieja su subjekto autonomija ir vidine revoliucija kaip nuostatos pakeitimu, o Levinas – su kitybės įsiveržimu, todėl vietoj moralinio charakterio tvirtumo ir pastovumo čia turime reikalą su pažeidžiamumu kaip laikišku, savo paties buvimo pagrindo netekusiu subjektu. Apibendrinant galima sakyti, kad Kanto etinio subjekto tapatybė įsisteigia kaip pastovumas nepaisant laiko, o leviniškoji etinė subjektyvybė pasirodo kaip laikiška tvirtos tapatybės neturinti ir savo viešpatavimą praradusi pozicija. Tiesa, šis laikiškumas ir pažeidžiamumas ne pašalina atsakomybę, o ją užkrauna kaip mano atsakomybę. Šią paradoksalią etinio subjekto tapatybę nurodo Levinas, kai teigia, kad

[p]ati žmogiškojo *aš* tapatybė remiasi atsakomybe, tai yra tuo suverenaus *aš* teigimu [*position*] ar pašalinimu [*deposition*] saviemonėje, pašalinimu, kuris kaip tik yra *aš* atsakomybė už kitą (Levinas 1994: 104).

Vis dėlto kantiškoji pozicija tinkamesnė aprašant atsakomybę kaip sprendimą, veiksmą, laiko kisme įsteigiantį pastovumą, siejantį praeitį, dabartį ir ateitį. Leviniškoji paradoksali etinio subjekto atsakomybė veikiau yra atsakomybė iki sprendimo.

Laikinės etinio subjekto tapatybės struktūros aptarimas ne tik priminė jau minėtą autonomiškos ir heteronomiškos laisvės priešpriešą, bet ir atskleidė naują – antlaikinio proto ir laikinės konkrečios egzistencijos, kurioje žmogus aptinka save kaip juslišką, jausmingą, geidžiančią būtybę, – priešpriešą. Kantiškoji etika griežta jauslumo ir proto perskyra subjekto etinę tapatybę sieja tik su asmens racionalumu (pagarbos jausmas yra pagarbos protui jausmas), todėl trikdanti santykio su kitu asmeniu patirtis, liudijanti subjekto pažeidžiamumą, joje interpretuojama tik kaip kliūtis subjekto autonomijai. Levino etikoje būtent jausminė ir juslinė plotmė tampa pamatinė: čia susiduriame su konkrečiu kitu, aptinkame savastį kaip pažeidžiamumą, atsakomybę už kitą. Kantiškosios ir leviniškosios etinių pozicijų priešprieša leido Alphonso Linguiui, jų sekėjui ir kritikui, kūrybingai performuluoti pačią pagarbos sampratą. Jo interpretacijoje pagarba tampa pagarba anapus pagarbos. Lingis rašo:

Traktuoti kitą pagarbiai – tai atverti mūsų rimtą tikslą jo juoko pliūpsniui, išstatyti mūsų linksmybę jo sielvarto tamsai, leisti jam laiminti mūsų sumišimą ir kančią, atverti save jo prakeiksmo bangų smūgiams. Žiūrėti į kitą pagarbiai mums reiškia var-

ginti, kankinti, užgauti, sužeisti jį ir būti jo sužeistam (Lingis 2010: 201).

Lingio pateiktoje pagarbos interpretacijoje pagarba jau nebėra abstrakti pagarba asmens moralinei paskirčiai, perauganti į pagarbą žmonijai ar žmogiškumo idėjai. Veikiau tai pagarba konkrečiam kitam, pagarba, kurioje jo atžvilgiu nebelieka „pagarbaus atstumo“, įvedamo leviniškoje etikoje hiperbolizuojant kito kitybę, bet yra neabejingumas, dėl kurio sužeidžiame kitą ir esame jo sužeidžiami.

Nuo etinių principų prie etinio patirties matmens

Straipsnio pradžioje kėliu klausimą apie galimybę šiuolaikiniam žmogui suvokti Kanto ir Levino etinių pozicijų radikalumą. Taip pat nurodžiau pavojų nesuvokti etinio šio radikalumo užtaiso ir interpretuoti jį kaip savitą estetinį žavesį turinčią, o gal, priešingai, atstumiančią patologiją. Taip pat nurodžiau, kad sieksiu ne didinti, o sušvelninti šį radikalumą sugrąžindama prie konkrečios patirties aprašymo ir būtent ja patikrinsiu minėtas pozicijas. Vis dėlto ir tokioje strategijoje slypi pavojus pristatyti etinį patirties matmenį kaip kažką savaime suprantama ar savaiminga. Kad to išvengčiau turiu patikslinti, jog siekiu ne panaikinti radikalumą, o parodyti jį kaip etinį. Tai pirmiausia pasakytina apie etinio subjekto tapatybės klausimą.

Todėl alternatyvą radikalčiai Kanto autonomiško etinio subjekto ir Levino heteronomiško, tapatybės neturinčio etinio subjekto priešpriešai tikiuosi surasti tokio etinio fenomeno aprašyme, kuris įimtų ir sprendimo momentą, ir pasyvumą. Toks fenomenas yra pažado fenomenas. Jau

Kanto moralinio charakterio kontekste kalbėjau apie pažadą kaip apie sau duotą žodį. Dabar norėčiau atsiriboti nuo grynai kantiško konteksto ir aprašyti pažado fenomeną nepriklausomai nuo jo.

Imkime, pavyzdžiui, iš pirmo žvilgsnio labai banalų pažadą parašyti straipsnį. Šį pavyzdį siūlyčiau traktuoti taip pat kaip ir Husserlio „kanceliariinių reikmenų“ pavyzdžius. Viena vertus, juo siekiama aprašyti etinį matmenį turinčios patirties struktūrą, o kita vertus, jis ironiškai nurodo, gal netgi demaskuoja kabinetinę teksto autoriaus egzistenciją.

Jau minėjau, kad pažadėti reiškia duoti žodį, performatyviai įsteigti save kaip atsakingą etinį subjektą. Vadinasi, pažadėdama parašyti straipsnį įsipareigojau tai padaryti, nors galbūt bus kitų neatidėliotinių darbų, galbūt jausiuos pavargusi ir pan. Mano, kaip pažadą davusio asmens, tapatybė įsisteigia laike apimdama tiek praeities, tiek dabarties, tiek ateities matmenį. Tačiau, kitaip nei kantiškojo žadėjimo sau atveju, čia, be žadėjimo sau, esama ir žadėjimo kitam. Kitam žadu parašyti straipsnį, kitas asmuo manimi pasikliauja ir tuo įpareigoja. Jo atžvilgiu esu pasyvus kentėjas, į jį negaliu pakelti akių, jį vengiu sutikti, jeigu nepavyksta tesėti pažado. Analižuodamas pažadą Ricceuras klausia dar radikaliau: „Jei kas nors kitas nesikliautų manimi, ar pajėgčiau tesėti žodį, išlaikyti save?“ (Ricœur 1992: 341). Sykiu galima sakyti, ši kitybė įsikuria manyje tapdama kitybe manyje, keliančia nerimą sąžine, užklausančia viską, ką parašiau ir kaip parašiau. Vadinasi, pažado fenomene etinio subjekto tapatybė neapibrėžiama nei gryna autonomija, nei gryna heteronomija, o veikiau yra jų sankirta, kurioje ir atsiskleidžia etinio matmens kompleksiskumas.

Literatūra

- Atterton, P. 2001. From Transcendental Freedom to the Other: Levinas and Kant, in *In Proximity. Emmanuel Levinas and the Eighteenth Century*, eds. M. New, R. Bernasconi and R. A. Cohen. Lubbock: Texas Tech University Press.
- Baranova, J. 2004. *XX a. moralės filosofija: pokalbis su Kantu*. Vilnius: VPU leidykla.
- Baranova, J. 2007. Ketvirtoji Kanto antinomijs ir Levino subjekto Odisėja, *Problemos* 71: 148–156.
- Hamblet, W. C. 2006. A Pathological Goodness: Emmanuel Levinas' Post-Holocaust Ethics, *Minerva – An Internet Journal of Philosophy* 10: 172–196.
- Hofmyer, B. 2007. Radical Passivity: Ethical Problem or Solution? A Preliminary Investigation, *South African Journal of Philosophy* 26 (2): 150–162.
- Kantas, I. 1980. *Dorovės metafizikos pagrindai*. Vertė K. Rickevičiūtė. Vilnius: Mintis.
- Kantas, I. 1987. *Praktinio proto kritika*. Vertė R. Plečkaitis. Vilnius: Mintis.
- Kant, I. 1996. *Grynojo proto kritika*. Vertė R. Plečkaitis. Vilnius: Mintis.
- Kant, I. 2000. *Religija vien tik proto ribose*. Vertė R. Plečkaitis. Vilnius: Pradai.
- Kant, I. 2010. *Antropologija pragmatiniu požiūriu*. Vertė R. Plečkaitis. Vilnius: Margi raštai.
- Keršytė, N. 2006. Levino etinė filosofija kasdienių akcidenčių fone, *Naujasis židinys* 8 (188): 308–318.
- Levinas, E. 1987. Freedom and Command, in Levinas, E. *Collected Philosophical Papers*. Transl. Alphonso Lingis. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers.
- Levinas, E. 1994. *Etika ir begalybė*. Vertė A. Sverdiolas. Vilnius: Baltos lankos.
- Levinas, E. 1998. *Totality and Infinity*. Transl. Alphonso Lingis. Pennsylvania, Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Lingis, A. 1998. *The Imperative*. Bloomington: Indiana University Press.
- Lingis, A. 2009. The Fundamental Ethical Experience, in *Radical Passivity. Rethinking Ethical Agency in Levinas*. *Library of Ethics and Applied Philosophy* Vol. 20, I, ed. B. Hotmeyr, Springer Science + Business Media B. V.: 81–94.
- Lingis, A. 2010. *Bendra kalba, paskiri balsai. Vilniaus paskaitos*. Vertė D. Bacevičiūtė. Vilnius: Baltos lankos.
- Pučiliauskaitė, S. 2006 a. Kantas ir vaikų kambarys, *Logos* 45: 60–88.
- Pučiliauskaitė, S. 2006 b. „Svajonių žudikas“, arba Kanto etikos ribos, *Problemos* 69: 142–151.
- Putinaitė, N. 2004. *Paskutiniai proto revoliucija*. Vilnius: Aidai.
- Ricœur, P. 1992. *Oneself as another*. Transl. Kathleen Blamey. Chicago: University Chicago Press.

IDENTITY OF SUBJECTIVITY IN ETHICAL DISCOURSE

Danutė Bacevičiūtė

Summary

This article deals with the problem of the ethical discourse, specifically with the manner in which ethical discourse describes identity of subjectivity. The positions of Immanuel Kant and Emmanuel Levinas are being analysed to this end. Both philosophers give precedence to the ethical over the theoretical. However, despite this common feature, these positions radically diverge when they describe identity of ethical subjectivity. Kantian grounding of ethics appeals to the autonomous will of the subject, whereas Levinasian ethical relationship emerges with

the Other's demand. Thus in one case there was postulated "firm" identity of subjectivity, in another – vulnerable subjectivity without identity. The question is: whether the extremeness of these positions not turns into the peculiar pathology or aesthetical perversity which is perceived as obstacle for the ethical? The article makes attempt to find an alternative to the opposition of identity and alterity. The description of concrete relation with another person enables us to speak about oneself as another.

Keywords: Kant, Levinas, identity of subjectivity, alterity, oneself as another.