GIEDRĖ TATARŪNAITĖ

Vytauto Didžiojo universitetas, Lietuva
Vytautas Magnus University, Lithuania

ETINIŲ APORIJŲ PRASMĖ IR/AR BEPRASMYBĖ: DERRIDA POKALBIS SU LEVINU

Sense and / or Nonsense of Ethical Aporia:
Derrida's Conversation with Levinas

SUMMARY

The article focuses on the deconstructive approach developed by Jacques Derrida towards Emmanuel Levinas's metaphysic-existential ethics. Regarding Derrida's critique of the religious character of Levinas's ethics, the goal of this analysis was to track Derrida's thought, with the intention of inquiring practicality or even intelligibility of the aporia, which, according to Derrida, are essential to Levinas's ethics. Following the analysis, the conclusion was drawn: Derrida's critique of Levinas is "valid" when constrained to aporetic deconstructionist logic solely. However, a clear existential moment – absolute opposition to general logic, hence to deconstructionist logic as well – can be found in Levinas's thinking. How the notion of the (im)possible is approached becomes the main disagreement between the two philosophers: for Derrida, the ethical relationship is haunted by the impossible, while for Levinas the possible is always the first as it comes before logos and / or metaphysics.

SANTRAUKA

Šiame straipsnyje nagrinėjama Jacques'o Derrida dekonstrukcinė prieiga, taikyta Emmanuelio Levino metafizinėi-egzistencinei etikos filosofijai. Atsižvelgiant į Derrida kritikuojamą religinį Levino etikos pobūdį, šio tyrimo tikslas – sekti Derrida minties keliu, mėginant kvestionuoti praktiškumą ar netgi inteligibilumą aporijos, kuri, anot Derrida, yra esminė Levino etikai. Tyrimo pabaigoje buvo prieita prie tokios išvados: Derrida kritika Levino atžvilgiu esanti „validi“, jeigu norima išlikti vien dekonstrukcinės ar aporijų logikos lauke. Kita vertus, Levino mąstymas yra aiškiai persmelktas metafizinio-egzistencinio įsitikinimo – absoliučios priešingybės įprastai, vadinasi, ir dekonstrukcinei aporijų logikai. (Ne)galimybės koncepto ar fenomeno aiškinimas išryškėja kaip esminis skirtumas tarp abiejų filosofų: Derrida akcentuoja etinį santykį lydinčią negalimybės *pėdsaką*, o Levinui galimybė nepaklūsta *logos* ar metafizikai, todėl visada esanti pirmesnė už negalimybę.

RAKTAŽODŽIAI: Derrida, Levinas, metafizika, ontologija, etika, dekonstrukcija.

KEY WORDS: Derrida, Levinas, metaphysics, ontology, ethics, deconstruction.

METAFIZINIO LOGOS IR ŽMOGIŠKO SUBJEKTO DEKONSTRUKCIJA

„Laiške draugui japonui“ Derrida mini, kad dekonstrukcijos terminas susijęs su Heideggerio *Būtyje ir laike* vartojama destrukcijos (vok. *destruktion*) sąvoka, kurią vokiečių filosofas parinko savo ontologijos projektui¹. Derrida pažymi, kad nihilistiška reikšmė, kurią igijo prancūziškas dekonstrukcijos termino variantas, nebuvo Heideggerio projekto dalis: jis, pavartodamas destrukcijos sąvoką, mintyje turėjęs tradicinių Vakarų ontologijos ir metafizikos konceptų pertvarkymą, bet ne sunaikinimą². Derrida yra svarbu atsisiriboti nuo prancūziškų poststruktūralistinių dekonstrukcijos termino konotacijų: anot jo, dekonstrukcija, priešingai nei poststruktūralizmas, nėra negatyvi laikysena ar metodas ir nesiekia suardyti metafizinės tradicijos struktūrų iš išorės ir atmesti jų legitimumą, o tiesiog išryškinti kontradikciją, glūdinčią pačioje tradicijoje. Derrida teigimu, dekonstrukcija yra istorinė, genealoginė analizė, kurios tikslas – atsekti, koku būdu susiformavo tam tikras konceptas, kaip jis buvo įtvirtintas ir legimituotas toje tradicijoje³. Kita vertus, Derrida komplikuoja dekonstrukcijos apibrėžimą, primindamas, kad tokia prieiga taip pat gali būti dekonstruota, kadangi dekonstrukcijai nėra būdingas Vakarų filosofinei minčiai įprastas egologinis subjektyvumas⁴.

1996 m. paskaitoje „Struktūra, ženklas ir žaidimas“ Derrida teigia, kad Vakarų filosofijos istorija – tai grandinė substitucijų tokių metafizinių struktūrų kaip esmė, egzistencija, substancija, subjektas, transcendencija, sąmonė, Dievas, žmogus ir t. t., kurias filosofas laiko re-

torinėmis, metaforinėmis, kitaip tariant, kalbinėmis struktūromis⁵. Tai labai nyčiškas teiginys. Būtent Friedrichas Nietzsche kvestionavo metafizinių tiesos apibrėžimų „validumą“:

Tad kas yra tiesa? Judri metaforų, metonimijų, antropomorfizmų armija, žodžiu, suma žmogiškų santykių, kurie buvo poetiškai ir retoriškai sustiprinti, aprūpinti perkeltinėmis reikšmėmis, išdabinti ir, tautai ilgai jais naudojantis, ėmė atrodyti kanoniški ir privalomi: tiesos – tai ne kas kita kaip iliuzijos, kai jau pamiršta, kad jos tokios yra...⁶

Derrida teigia, kad kalbos įsiveržimas į universalią filosofinio diskurso problematiką galiausiai suardo šią substitucijų grandinę⁷. Pavyzdžiui, Dievas, kaip visa organizuojantis principas, galėjo egzistuoti už sukurto pasaulio struktūros ribų, o įsiveržusi kalba tampa tokiau organizuojančiu principu, kuris negali būti suvoktas kaip esantis absoliučiai išoriškas savo valdomai struktūrai. Tačiau Derrida, net ir tvirtindamas, kad nėra nieko, kas būtų išoriška tekstui⁸, kalbai, rodos, suvokia tokio teigimo problemškumą: net jei kalba iš tiesų įtarpina būtį, grėsmė šiam principui tapti dar viena retorine substitucija išlieka. Anot Derrida, metafizinė epocha turi identifikuoti būtent kalbą, *logos*, savo probleminiu horizontu⁹. Taigi dekonstrukcija – tokia, kokią ją supranta ir taiko Derrida, – yra logocentrinės Vakarų filosofinės minties dekonstrukcija. Tačiau Derrida atsisako įprastinės, galima sakyti, trivialios kalbos sampratos: jis pavadina kalbą *archiraštu*¹⁰, duodamas suprasti, kad raštas

neturi būti supriešintas su kalba; tai *raštas* yra *kalba*, *logos*, simbolinė sistema. Pasak filosofo, kalbos ir rašto supriešinimas – tai graikiškos-abraomiškos tradicijos paveldas¹¹. Būtent mito-religiniame mąstyme atsiranda distinkcija tarp materialaus, fizinio, „gyvūniško“ kūno ir racionalaus žmogaus proto. Šią dualistinę kūno-proto struktūrą primena klasiikinė evangelinė premisa: „pradžioje buvo Žodis, ir žodis buvo pas Dievą“. Mito-religiniame mąstyme kalba yra „sielos raštas“, ateinantis iš dieviškų lūpų per *phōnē* – girdimą ir išsakomą žodį, o „kūno raštas“ visada buvęs antrinis, daugiau užterštas, medijuotas¹².

Tam tikra prasme kalbos ir rašto supriešinimas atsiveria kaip sosiūriškojo ženklo struktūros narių supriešinimas: sakinį žodį būtų galima atpažinti kaip signifikantą, rašytinį žodį – kaip signifikantą. Tačiau Derrida pastebi Saussure'o mąstyme trūkumą: net jei prancūzų struktūralistas atkreipė dėmesį į tai, kad kalba ne užvadina pasaulio daiktus, reiškinius, o veikia artikuliuoja jų reikšmes ir prasmes, Derrida vis tiek imasi dekonstruoti Saussure'o nuojautą, tvirtindamas, kad signifikantas nurodo ne signifikantą, kaip Saussure'as teigė, bet dar vieną signifikantą. Tokiu būdu sosiūriškasis reikšminis-prasminis skirtumas tarp ženklių virsta *skirsma* (Derrida vartoja *différance* sąvoką) – „principu“ ar „priežastimi“¹³, dėl kurios joks ženklas negali būti saviidentiškas, jokia reikšmė negali būti imanentiška tam konkrečiam ženkliui. Kitaip tariant, nėra tokio ženklo, kurio reikšmė nebūtų „užteršta“ kito ženklo reikšme. Kiekvienas ženklas savyje turi kito ženklo *pėdsakų* (pranc.

trace). Tačiau Derrida vengia pavadinti *skirsma* ir *pėdsaką* konceptais. Tai veikiau yra viena kitą papildančios sąvokos: *skirsmas* palieka *pėdsakus*, kurie nei yra, nei jų nėra. Filosofas teigia, kad *pėdsakas* yra iki-ontiškas, neturintis natūralaus sąryšio su signifikatu tikrovėje¹⁴.

Tačiau sugrįžkime prie jau cituotos Nietzsche's minties. Derrida, kaip ir Nietzsche, teigia fiksuotos tiesos nebuvimą. Pasak Derrida, tai *skirsmo* ir *pėdsako* „principai“ reguliuoja reikšmių ir prasmų kaip tiesų produkavimą. Dekonstruciniame mąstyme tiesos problemiškas išplaukia iš žmogiško subjekto suverenumo kvestionavimo: Derrida ne kartą mini, kad labiausiai jį domina klausimas, kas yra tas subjektas, kuris formuoja filosofinį klausimą, taigi plėtoja filosofinį diskursą. M. Ferraris interviu knygoje *Paslapties skonis* Derrida rašo:

Sakyčiau, kad didžiausias klausimas man visada buvo klausimas *kas [who]*. Vadin-kite jį biografiniu, autobiografiniu ar egzistenciniu, tačiau klausimo *kas [who]* forma yra tai, kas mane domina, tebūna tai kierkegoriška, nyčiška ar heidegeriška prasme – nesvarbu. *Kas [who]? Kas [who] klausia klausimo kas [who]? Kur? Kaip? Kada? Kas [who] atvyksta?* Tai visuomet yra sunkiausias klausimas, šis *kas [who]* nere-dukuojamumas į *ką [what]*, ar ta vieta, kur riba tarp *kas [who]* ir *kas [what]* sudreba, tam tikra prasme.¹⁵

Derrida primena: dar Aristotelis suformavęs žmogiško subjekto apibrėžimą; graikų filosofo vartota *hypocheimenon* sąvoka reiškė kažką, kas suvokta kaip identiškas sau, visada galintis atsiremti į save patį¹⁶. Toks tapatybės centras neabejotinai yra žmogiškas subjektas, kuris

ir formuluoja filosofinį klausimą. Viena-
me interviu su Jeanu-Lucu Nancy Der-
rida sako, kad subjektą, kuris geba už-
klausti savo paties būtį ar būtį apskritai,
Heideggeris galiausiai pavadina *Dasein*¹⁷.
Savo ontologijos projekte, išdėstyame
Būtyje ir laike, Heideggeris, viena vertus,
priartėja prie žmogiško subjekto kritikos:
„įsitvėrimą“ dabarties laiko, kuriuo grin-
džiamas žmogiško subjekto tapatumas
sau pačiam, filosofas pavadina įprastu¹⁸.
Taigi tiek Heideggeris, tiek Derrida ima-
si kritikuoti į Vakarų filosofinę tradiciją
jaugusią dabarties metafiziką. Kita ver-
tus, Derrida kritika yra kur kas sudėtin-
gesnė nei Heideggerio: sekant dekon-
strukcine logika, už žmogiško subjekto
visada yra kažkas kito, nesusekamo,
galimo užfiksuoti tik įsisavinus *skirsmo*
ir *pėdsako* „principus“, todėl dabartis vi-
sada jau yra įvykusi ar dar tik įvyksian-
ti. Įsisavinti žmogiško subjekto netapa-
tumą sau pačiam reiškia suvokti, kad šis
subjektas yra istoriškas: „Esu gyvūnas,
vadinasi, egzistuoju“. Derrida rašo, kad
tai, ką vadiname autobiografija, auto-de-
finicija, auto-situacija žmogiškojo *Dasein*,
yra susiję su istorija¹⁹, linijiniu laiko trak-
tavimu, išplaukusiu iš mito-religinės
sąmonės. „Aš“ – suverenus žmogiškas
subjektas, kuris pasirodo laike, ketina
papasakoti savo gyvenimo istoriją, ėjimą
mirties link, o šią privilegiją mirčiai, ku-
rią Heideggeris itin pabrėžęs, žmogiš-
kam subjektui suteikė Dievas – aukščiau-
sia suvereni metafizinė struktūra. Derri-
da kritikuoja būtent abraomišką tradici-
ją, kurioje Dievas užvadinęs žmogų
žmogumi ir tokiu būdu įpareigojęs jį
būti panašų į Dievą, taigi žmogus taip
pat įgijęs teisę suteikti vardą kitam žmo-

gui ar rūšiai. Derrida rašo: „Tas, kuris
įgyja vardą, jaučiasi mirtingas ar mirš-
tantis būtent dėl to, kad vardas siekia jį
išgelbėti, pašaukti jį ir taip užtikrinti jo
išlikimą.“²⁰ Anot filosofo, patys žmonės
suteikė sau teisę legitimuoti žodį „gyvū-
nas“²¹, todėl skirtumas tarp žmogiško
atsako ir gyvūniškos reakcijos – grynai
dogmatinis dalykas. Tačiau ką reiškia
gebėti „atsakyti“? Kalba, *logos*, rodos,
neatsiejama nuo žmogiško atsako. Ką
kita teigia Emmanuelis Levinas: jam at-
sakas kyla iš susidūrimo su absoliučia
kitybe, „kitu“, kurio *veidas* atveria ne tiek
atsako galimybę, kiek reikiamybę ar ne-
išvengiamumą.

Šio tyrimo tikslas – išnagrinėti Jac-
ques'o Derrida kritiką, skirtą Emmanue-
lio Levino metafizinei etikos filosofijai,
taip pat, suvokiant dekonstrukcinę pri-
eigos sudėtingumą ir svarumą, pamėgin-
ti priartėti prie metafizinių-egzistencinių
leviniškų motyvų „išsteisinimo“. Meto-
das, kuriuo vadovaujuosi savo tyrime,
yra išlikti egzistencinės analizės kritikos
lauke, kadangi Derrida taiko dekonstruk-
cinę prieigą atsižvelgdamas būtent į eg-
zistencinį Levino filosofijos pobūdį. Ži-
nia, kad Levino mąstyme esama ryškaus
dviejų argumentavimų – ontologinio ir
metafizinio – supriešinimo: Levinas va-
dina metafiziką pirmąja filosofija, be ku-
rios, anot jo, etinis santykis tarp dviejų
subjektų – „aš“ ir „kito“ – neįmanomas.
Pasak filosofo, pirmenybės teikimas bū-
čiai, ontologiniam pagrindimui tolygus
etinio santykio išniekinimui. O Derrida
kritikuoja Leviną, teigdamas, kad jo sam-
protavimams apie etiką, etinį santykį yra
būdingas religinis aspektas, kuris nule-
mia aporinę tokio mąstymo struktūrą.

ETIKOS PIRMUMAS PRIEŠ ONTOLOGIJĄ

Tai, kad Vakarų filosofai visada teikė pirmenybę būties klausimui, savo knygoje *Totalybė ir begalybė* Levinas pavadina ontologiniu imperializmu²². Anot filosofo, ontologija, redukuodama „kitą“ į „tą patį“²³, išniekina etinio santykio su „kitu“ galimybę: „kito“ patirtys redukuojamos į „to paties“ – mano, *ego* – patirtis, ir taip prarandamas „kito“ absoliutus, transcendentalus, beveik sakralus (priešios minties dar sugrįšime) kitoniškumas. Etiškumo esmė Levinui slypi būtent šiame neredukuojamume: „kito“ unikalumas negali būti pasisavintas, net jei mano *ego* diktuoja esant panašumą tarp manęs ir „kito“. Levinas, kaltindamas ontologiją žiaurumu, randa užuovėją „kitam“ metafizinėje tradicijoje: anot filosofo, ontologija teigia laisvės pirmumą prieš etiką²⁴, o metafizika esanti svertinga „kito“ gynam, absoliučiam, neredukuojamam ypatingumui. Laisvė, prisimenant sartriškąją terminiją, – tai subjekto galia transcenduoti savo istorinę egzistencinę situaciją. Heideggeris pavadina tokią situaciją „įmestimi“ į pasaulį²⁵. Remiantis Heideggerio apibrėžimu, galima sakyti, kad laisvas pasirinkimas yra determinuotas išankstinio laisvės kaip tokios suvokimo. Nors *Būtyje ir laike* Heideggeris vengia teigti, kad kalba, *logos*, nulemia būties kaip tokios suvokimo struktūrą, iš tiesų, Derrida manymu, Heideggerio mąstyme būties kaip tokios įsisavinimas yra neatsiejamas nuo kalbos²⁶: Heideggeris nuolatos pabrėžia, kad gyvūnas yra skurdus pasaulis, o žmogiškas *Dasein* geba suvokti būtį tokią, kokia ji yra, o tai reiškia, neturėti jokių intencijų į ją. Pasak Derrida, skirtis

„tarp gyvūno (kuris neturi ar nėra *Dasein*) ir žmogaus niekur nebuvo tokia radikali ir griežta, kaip pas Heideggerį“²⁷. Tačiau sugrįžkime prie Levino: jei gu laisvė, kaip filosofas teigia, yra prievartinga galia, koku būdu leviniškas subjektas gali būti etinis – atsakantis į „kito“ prašymą – subjektas? Koku būdu galima subjekto laisvė ir vienu kartu jos apribojimas? „Kitaip negu būtis“ Levinas aiškiai pasako: atsakomybė išlaisvina subjektą iš tautologijos – nuobodulio, prisirišimo prie savęs paties²⁸. Anot Levino, subjekto laisvė nėra begalinė; tai ribota laisvė. Levino mąstyme savasties, laisvės ir atsakomybės sąvokos susipina viena su kita ir įgyja veikiau egzistencinę dimensiją nei loginę.

Savo esė „Prievarta ir metafizika“ Derrida pažymi, kad Levinui laisvė eina pirma kalbinio *logos*, pirma metafizikos, kitaip tariant, yra fiziška, empiriška laisvė²⁹. Tokia laisvė sutampa su *logos* ar netgi turi savo *logos*. Būtent „kito“ *veidui* Levinas priskiria savitą *logos*: *veidas*, filosofas rašo, „kalba ir kartu kviečia leisti į santykį“³⁰. „Kito“ *veidas* indikuoja, kad šis „kitas“ man yra absoliučiai neperprantamas, neižengiamas. „Kito“ *veidas*, Derrida pažymi, nėra nebylus, o, priešingai, ekspresyvus, iš karto sakantis ir reiškiantis; „kito“ *veidas* nereprezentuoja savęs kaip ženklo, bet siūlosi ikiženklisku pavidalu³¹. Toks „kito“ *veido* sutapimas su pačiu *logos* ragina „suporuoti“ Levino mintis su Jeano-Luco Nancy: būtent Nancy filosofijoje kūnas yra ne tiek reiškiantis, kiek apskritai artikuojantis prasme. Savo esė „Corpus“ Nancy palygina kūną su žaizda³², kuri

nereiškia nieko kito, kaip tik save pačią ar savo variantus: skausmą, ligą ir t. t. Taigi „kito“ *veidas*, į kurio prašymą neatsakyti tampa neįmanoma, jau yra ženklas, pranešantis apie „kito“ kančią. Buvimo etiškam imperatyvas užgula *ego* pečius ir tampa negalima ne tik suabejoti šiuo paliepiamu, bet apskritai racionalizuoti jį. Knygoje *Dievas, mirtis ir laikas* Levinas pabrėžia, kad savastis atskiria dar prieš racionaliai pasirinkdama³³. Subjektas atsakingas už „kitą“ taip, kad ši atsakomybė virstanti kaltės jausmu. Interviu su T. Wright aiškindamas, kokia yra esmė tokio asimetrinio etinio santykio, Levinas pacituoja Fiodorą Dostojevskį: „kiekvienas yra kaltas prieš kažką, tačiau aš esu kalčiausias iš visų“³⁴.

Akivaizdu, kad mintis apie neredukuojamą „kito“ paslaptį ar šventybę ir su kalte sumišusį netarpišką, besąlygišką atsakomybės jausmą turi nemenką religinį krūvį. Derrida imasi kritikuoti būtent šitai. Reaguodamas į Levino pasakymą, kad ontologija esanti jėgos ir žiaurumo filosofija, Derrida klausia: „Argi Dievas nėra dar vienas Būties užvadinimas?“³⁵ Norėdamas paprieštaruoti Levino minčiai, Derrida teigia, kad be ontologijos, mąstymo apie būtį, etika, etikos filosofija neįmanoma: „Mintis – ar bent jau Būties suvokimas – nulemia atpažinimą esmės to, kuris egzistuoja.“³⁶ Tačiau Levinas įsitikinęs, kad „kito“ paslaptis ir šventybė – iki-ženkliški. Ontinis lygmuo – signifikacija, reprezentacija, kalbinis *logos* – Levinui yra tai, kas trukdo rasti etiniam santykiui. Derrida su tuo nesutinka: anot jo, tam, kad bet kokia „būtis“ galėtų cirkuliuoti kalboje, reikia susitaikyti su ontinės metaforos neišven-

giamumu³⁷. Čia norėtusi prisiminti ir pakomentuoti Maurice'ą Blanchot, kurio mąstymas itin artimas Derrida. Savo esė „Literatūra ir teisė į mirtį“ Blanchot cituoja Hegelį: „Pirmasis Adomo veiksmas, kuris pavertė jį [Adomą] gyvūnų šeimininku, buvo duoti jiems vardus, o tai reiškia, kad jis [Adomas] sunaikinęs juos jų pačių egzistencijoje (kaip egzistuojančias būtybes).“³⁸ Panaši parafrazė mums jau girdėta iš Derrida. Minėtoje esė Blanchot teigia, kad rašytojas kuria iš niekio: kuriantysis supranta, kas egzistuoja tikrovėje, tačiau kurdamas leidžia pasirodyti tam, ko nėra konkrečioje tikrovėje. Anot Blanchot, rašytojas „neigia viską, kas jis yra, kad galėtų tapti viskuo, kuo jis nėra“³⁹. Tačiau iš niekio kuriančio rašytojo pastangos – pasmerktos: tikrovės neigimas yra kuriančiojo mėginimas, bet ne to mėginimo „materializavimas“. Todėl literatūrinio teksto nesėkmė esanti dviguba: rašytojas ne tik trokšta reprezentuoti kūnišką tikrovę, bet vienu kartu ir išvaduoti literatūrinę kalbą iš reprezentacinio modelio. Blanchot rašo: „Paversdama save negalėjimu nieko atskleisti, literatūra mėgina tapti atskleidimu to, ką atskleidimas sunaikina. Tai yra tragiška pastanga. Literatūra sako: „aš daugiau ne reprezentuoju, aš esu; aš ne reiškiu, aš prezentuoju.“⁴⁰ Rašytojas, pasak Blanchot, siekia paversti kalbą „daiktu“, kuris nebebūtų ženklas, simbolis, todėl nieko nereikščių, nieko nenurodytų, o tiesiog būtų pačiame savo fizikalume. Be abejonės, troškimas išsivaduoti iš reprezentacijos gnaužtų yra labai leviniškas. Kita vertus, Blanchot pabrėžia, o tai yra akcentavęs ir pats Derrida, tokio troškimo negatyvumą, netgi aporiškumą.

LEVINIŠKOJI ATSAKOMYBĖ – APORETINĖ PATIRTIS?

Kritikuodamas etikos ir religijos sąryšį Levino mąstyme, Derrida taiko negalimybės ar, geriau būtų sakyti, aporijos logiką. Redukuodamas etinį santykį į bendrąją geranoriškumo – svetingumo, atleidimo ar dovanojimo – patirtį, Derrida teigia, kad absoliutus geranoriškumas – kokio trokšta Levinas – iš tiesų pasirodo kaip paradoksali patirtis. Paskaitoje „Apie svetingumą“ Derrida formuluoja neįmanomą geranoriško akto struktūrą: anot filosofo, pavyzdžiui, leviniškasis absoliutus svetingumas reikalauja, kad subjektas ne tik atvertų savo namų duris visiškai nepažįstamam, anoniškam „kitam“, bet ir neklaustų šio „kito“ vardo ir nepageidautų abipusio sutarimo elgtis etiškai⁴¹. Tokio svetingumo praktika – akivaizdžiai asimetrinė ir religiškai implikuota. Derrida teigimu, jei „kito“ atvykimas manęs nenustebina, nesukrečia, neištinka, tokia patirtis negali būti laikoma absoliučiu svetingumu⁴². Absoliutaus svetingumo patirtis privalo būti nelaukta, staigi tarsi įvykis, kuris ištinka, pribloškia tuo, kad buvo laikytas negalimu, neįmanomu. Šis paradoksas – įvykio galimybė per negalimybę – primena Jean-Luco Mariono samprotavimus. Jis teigęs, kad fenomenologija atveria religinio patyrimo galimybę: anot filosofo, religinis patyrimas kaip fenomenas atsiskleidžia išsėmdamas savo horizontą⁴³. Situacija laukiančiojo – nesvarbu, ar laukiama pasirodant Dievo, ar „kito“ (galų gale Dievas – radikaliausia „kito“ forma), – rodosi identiška. Tačiau kalbėdamas apie leviniškąją absoliutaus geranoriškumo patirtį, Derrida akcentuoja paradoksalią momen-

tą: jeigu aš noriu būti absoliučiai svetingas, „kito“ atvykimas privalo būti netikėtas man. „Kito“ atvykimas turi ištikti, užgriūti mane, išsemti mano suvokimo ir ekspektacijų horizontą. Galimas numatyti įvykis nėra įvykis⁴⁴, kadangi praranda įvykiui esmingą netikėtumo elementą. Įvykis visada nužymėtas negalimybės, todėl absoliutaus svetingumo praktika nėra įmanoma, jei „kito“ atvykimas buvo lauktas. Derrida, nors žadėjęs, kad dekonstrukcija nebūsianti negatyvi prieiga, iš tiesų, vadovaudamasis *skirsmo* ir *pėdsako* „principais“, pabrėžia bet kokios patirties išankstinę negalimybę: tai, kas galima, „persekiojama“ to, kas negalima; galimybė nepalieka galimybės net sau pačiai; galimybė palieka tik savo *pėdsakus*. Kitaip tariant, aktualybė niekada nėra galima. O Marionas teigia, kad galimybė esanti svarbesnė už aktualybę⁴⁵: jei religinis patyrimas galimas, tai tik dėl to, kad buvo laikytas negalimu; negalimybė tampa sąlyga rasti galimybei. Lygiai taip pat Levinas, rodos, sakytų, kad negalimybė yra nužymėta tam tikro pozityvumo ar vilties.

Aiškinant asimetriškumo svarbą Levino etikoje derėtų stabtelėti prie Heideggerio samprotavimų apie savastį. Levino mąstyme „Aš“, *ego* ar savastis, kad išliktų žmogiška, subjektiška, privalo leisti į etinį santykį – minėtas geranoriškumo praktikas ir patirtis, o Heideggerio ontologijos projekte „egoistiškas“ *Dasein* nėra įpareigotas leisti į asimetrinį etinį santykį: Heideggeris puikiai suvokia sunkumą naštos, kurią *Dasein* turėtų prisimti norėdamas išlikti žmogiškas-subjektiškas. Taigi *Dasein* pa-

brėžtinai išlieka būtimi mirties link – susitelkusi į save ir savo patiriamas nerimo bei rūpesčio būsenas. Heideggeris, Derrida pažymi, taip pat apibūdina *Dasein* kaip išsiilgusį namų⁴⁶. Namų pilnatvė čia nurodo sugrįžimą į save arba kitaip – autentiškos *Dasein* egzistencijos išpildymą. Tačiau net jei „egoistiška“ *Dasein* prigimtis atsiremia į tam tikrą subjektiškumą, iš tiesų Heideggerį domina ontologiškai neutrali pozicija, t. y. savasties metafizikos atsisakymas. Būtent ontologinį neutralumą Levinas laiko žiauriu: ontologiškai neutrali pozicija orientuota į siekimą „ekonominės“ lygybės, simetrinio santykio, o savasties metafizikai esmingas etinis-asimetrinis santykis.

Tai, ką daro Levinas, yra absoliutaus, „grynojo“ etiškumo atskyrimas nuo institucinio teisingumo. Derrida manymu, žmogiškas subjektas niekada nepraktikuoja absoliutaus, besąlygiško geranoriškumo gyvenime. Paskaitoje „Apie atleidimą“ filosofas teigia, kad štai, pavyzdžiui, anonimiškas valstybės ar viešos institucijos organas nei gali atleisti, nei turi tokią teisę apskritai: valstybės reprezentantas gali nuteisti, tačiau atleidimo praktika neturi nieko bendra su teisingumu⁴⁷. Atleidimo praktika – tai dviejų individų, kurie vienas antram yra „kiti“, praktika, ir institucinio „trečio“ įsiterpimas tarp šių „dviejų“ jau yra teisingumo, vadinasi, politinė, praktika. Tokia esanti opozicija tarp dviejų geranoriškumų: absoliutaus, besąlygiško ir „ekonominės“ lygybe pagrįsto, institucionalizuoto. Be to, anot Derrida, jei ir yra kas galimo atleisti, tai tik dėl to, kad tai – neatleistina, kaip neatleistina esanti prigimtinė nuodėmė⁴⁸. Atleidimas negali funkcionuoti

be neatleidimo: galima atleisti tik tada, kai esama kažko neatleidžiamo. Jei atleidžiama, vadinasi, nebūta ko atleisti. Kitaip tariant, kas neįmanoma, negalėjo tapti įmanoma. Dovanojimo patirtis – analogiška atleidimo patirčiai. Atleidimą mes „dovanojame“. Derrida rašo: „Dovanojimas turėtų būti įvykis. Tai turi būti netikėtumas iš kito ar kitam; tai turi įveikti ekonominių mainų rato apribojimus. Kad dovanojimas būtų galimas, dovanojimo įvykis būtų įmanomas, jis turi atrodyti neįmanomas.“⁴⁹ Individas, kuris fiksuoja save elgiantis geranoriškai (ontologinė refleksija), iš tiesų yra žiaurus ir išniekina etinio santykio galimybę. Derrida pavadina tai aporija – paradoksu, galimybės negalimybe, absurdiška metafizinio subjekto situacija.

Vienoje iš savo paskaitų Avital Ronell, kuriai artimas dekonstrukcinis mąstymas, itin elegantiškai apibendrina Derrida aporijų logiką. Ronell sako, kad Derrida kritikuoja abraomiškų imperatyvų, priesakų ir struktūrų⁵⁰, kurie įtvirtinę geranoriškumą kaip vertybę, taip pat – suverenios pozicijos, suveraus subjekto, kuris įsitikinęs, kad gali manevruoti, manipuliuoti⁵¹ geranoriškumu, pagrįstumą. Ronell parafrazuoja filosofą: mes niekada negalime būti tikri, ką priimame į savo namus, kam atleidžiame ar dovanojame, kadangi subjektas, į kurį nukreipta mūsų geranoriška intencija, niekada nėra tas pats subjektas, kuris prašėsi priimamas į namus, troško atleidimo ar dovanos⁵². Čia vėl grįžtame prie to paties klausimo, kurį iškėlė Derrida: kas yra tas subjektas, kuris elgiasi geranoriškai ar priima geranoriškumą iš „kito“? Galų gale tai ne tik subjekto tapa-

tumo sau, bet ir temporalumo klausimas: dabarties momentas, kada ketinama leisti į geranorišką aktą, visada suardomas, sunaikinamas dar tik ateisiančio laiko *pėdsakų*. Taigi, pasak Derrida, tam, kad absoliutus, besąlygiškas etinis santykis taptų įmanomas, privalo būti palikta erdvės beprotybei, negatyvumui ar netgi „blogiui“. Derrida prisipažįsta svajojantis apie tokį etinį santykį, kuris būtų besąlygiškas, tačiau ne determinuotas suverenaus žmogiško subjekto⁵³. Kitaip tariant, Derrida norėtų atsieti etiškumą nuo suverenumo, kurį įtvirtinusi abraomiška tradicija. „Mirties dovanoje“, prisimdamas kierkegoriškąjį „toną“, Derrida prilygina dievobaimingumą – absoliutų, besąlygišką etiškumą – mirties baimei: „Mes bijome ir drebame prieš neišaiškinamą paslaptį Dievo, kuris nusprendžia už mus, nors vis tiek esame atsakingi, o tai reiškia laisvi nuspręsti, dirbti, priimti savo gyvenimą ir mirtį.“⁵⁴ Derrida yra nesuprantama, kodėl Levino etikoje Dievas tampa paskutiniu juo „kito“, kurio atžvilgiu subjektas jaučiasi kaltas bei privalantis atsakyti.

Čia norėtųsi iškelti klausimą: kokia prasmė yra tokios aporinės struktūros, kurią Derrida tvirtina esant menkiausioje geranoriškoje intencijoje? Ar tokia galimybės negalimybė yra produktyvi, pragmatiška, kur nors vedanti? Galų gale kaip atrodytų Derrida siūlomas nuo teologinio dogmatizmo atskirtas etiškumas? Kuo tokia etika skirtųsi nuo institucionalizuoto, politinio, „ekonomine“ lygybe pagrįsto teisingumo? Derrida, keldamas klausimą, koks yra tas subjektas, kuris leidžiasi į geranorišką aktą ar priima geranoriškumą iš „kito“, iš tiesų kritikuoja antropocentrinį mąstymą, ku-

ris geranoriškumą buvo įsteigęs kaip vertybę. Viena vertus, galima sutikti su Derrida: leviniškasis subjektas iš tiesų įpareigotas jaustis kaltas prieš Dievą – to reikalauja suteikta privilegija į kalbinį *logos*: Dievas užvadinęs žmogų „žmogumi“, pastarasis taip pat įgijęs užvadavimo teisę. Kita vertus, Derrida nėra absoliučiai teisus, manydamas, kad Levino samprotavimuose Dievas yra aukščiausias „suverenas“. Minėtame interviu su Wright Levinas kalba apie skirtumą tarp institucinės, politinės galios ir dieviško autoriteto: Levino manymu, Dievas neturi galios kažką padaryti – įsakyti, reikalauti ar nubausti⁵⁵. Levinui Dievas yra autoritetinga figūra, tačiau jokia būdu ne tokia, kuri disponuoja savo galia. Todėl filosofas pabrėžia, kad „kito“ *veidas* išreiškia prašymą, bet ne reikalavimą ar grasinimą bausme. O Derrida, rodos, susitelkia tik į tai, kad Levino mąstyme „kito“ *veidas* neva priklauso išskirtinai žmogui: Derrida užkliūva Levino komentaras, kad jis nežinąs, ar, pavyzdžiui, gyvatė turi *veidą*⁵⁶. Tačiau ar iš tiesų šiame Levino prisipažinime galima užfiksuoti nenuginčijamą antropocentrinį momentą? Juk Levinas aiškiai pasako: negalima paneigti gyvūną turint *veidą*, ir, tarkime, šuo, nors ne grynusia forma, taip pat turi *veidą*⁵⁷. Kaltinimas palinkimu į antropocentrizmą – tai kaltinimas *logos* aukštinimu. Tačiau derėtų priminti, kad būtent *logos* – kalbos, retorikos, metaforikos – aukštinimą Levinas kritikuoja: anot filosofo, kalba neprasižada sulig ženklų kūrimu. Levino manymu, kalbos ištakos – iki-metafizinės: tai *veidas*, jo tyla pašaukia subjektą, ir šią reakciją į pašaukimą vadiname atsaku ar atsakomybe⁵⁸.

Trumpame esė „Šuns vardas arba apie prigimtinę teisę“ Levinas fiksuoja savo kaip karo kalinio patirtis. „Paskutinis kartininkas nacistinėje Vokietijoje“⁵⁹, – taip Levinas apibūdina Bobį – šunį, su kuriuo susibičiuliavęs darbo kalinių stovykloje. Levinas prisimena, kokia ypatinga karo, skausmo ir mirties kontekste jam pasirodžiusi draugystė su Bobiu. Levinas rašo: „Ir tik paskiausią savo įsigalėjimo valandą, nei etikos, nei logos neturėdamas, šuo paliudysiąs savo žmogišką orumą. Štai ką reiškia žmogaus draugas! Gyvūne esama transcendentijos!“⁶⁰ Tokie filosofo žodžiai skatina suabejoti Levinui skirtos Derrida kritikos pagrįstumu. Anot Levino, pavyzdžiui, tai, kaip Heideggeris apibūdina *Dasein*, sutampa su tuo, ką jau Darwinas teigė apie žmogų: Darwinui žmogus – būtis, kovojanti dėl savo išlikimo, Heideggeriui *Dasein* – būtis, kuri suvokia savo baigtinumą ir dėl to išgyvena nuolatinį rūpestį jo jausmą⁶¹. Taigi, pasak Levino, Heideggerio *Dasein* iš tiesų yra itin gyvūniška būtis: jos rūpestyje, nerime dėl savęs pačios nėra nieko antropocentriško (kuo Derrida kaltino Heideggerį), nieko, kas patvirtintų žmogiškos būties suverenumą gyvūniškos būties atžvilgiu. Mėginamas atremti Derrida kaltinimus, Levinas nustebina pareikšdamas, kad žmogiška būtis vis dėlto skiriasi nuo gyvūniškos būties. Pasak Levino, tik žmogus gali manyti ar jausti, kad esama kažko svarbesnio už jo paties gyvenimą, ir tai yra „kito“ gyvenimas⁶². Levinas mėgina apversti tradicinį racionalumo supratimą, tvirtindamas, kad tai žmogui trūksta logos, žmogus yra neracionalus, o gyvūnas, rūpindamasis savo išlikimu, yra

absoliučiai racionalus. Levinas pavadina žmogų iracionaliu gyvūnu⁶³, taip parodydamas, kad žmoguje neabejotinai esama kažko gyvūniško, tačiau žmogiškame susirūpinime dėl „kito“, atsakomybės jausme už „kito“ gyvenimą ar net mirtį nėra jokio logos, racionalumo. Nors logos, kaip sąvoka, disponuoja žmogus, gyvūnas įkūnija racionalumą. Logos pašalinimą iš etinio jausmo bei veiksmo galima įžvelgti ir teisingumo struktūroje: nepaisant to, kad Levinui teisingumas yra visuomet institucinis-politinis, mėginantis įtvirtinti žiaurumu grįstą lygybę, galėtume sakyti, kad teisingumo troškime taip pat esama iracionalumo. Levinas rašo, kad iš tiesų demokratiškos valstybės piliečiai suvokia, jog jų valstybė niekada nėra pakankamai demokratiška ir kad ji visuomet privalo tobulinti savo institucijų veikimą.⁶⁴ Anot filosofo, imperatyvas „nežudyk“ neįvyksta iš *conatus essendi* – kovos už išlikimą – kaip racionalumu grįsto apribojimo; Levinas pabrėžia, kad tiek institucinei galiai priešingas autoritetas, tiek moralė yra paradoksai.⁶⁵ Šioje vietoje pats Levinas linksta į savotišką dekonstrukciją, teigdamas, kad etinio santykio asimetriją neišplaukia iš *logoso*, o, priešingai, yra paradoksali, netgi absurdiška. Galima sakyti, kad Levinas, kalbėdamas apie asimetrinio etinio santykio paradoksalumą, mintyje turi tą patį aporiškumą. Tačiau: tai Derrida ieško *logoso* buvimo ar nebuvimo Levino argumentuose, tuo tarpu Levinas laikosi aiškios pozicijos: jo manymu, etinis santykis nėra paremtas logika, racionalumu; etinio santykio ištakos – iki-metafizinės; „kito“ *veidas*, kūniška ekspresija, prašymas atsakyti yra vienintelis

„logosas“, vienintelis dieviškas autoritetas žmogui. Taigi į klausimą, ar etika, moralė turi prasmę, *logosą*, tegalima atsakyti kitu klausimu: kodėl ji privalo turėti prasmę? Etika neturės prasmės, jei mėginsime jai taikyti *logosą* apskritai. Tačiau ar dėl to, kad etika nepasiduoda *logosui*, mes galime leisti sau elgtis amoraliai? Ar dėl to mes galime ne tik neat-sakyti į „kito“ prašymą, bet ir išniekinti jį žiaurumu, prievarta, su kuo – Derrida to negali nuneigti – mes susiduriame praktiniame gyvenime ar, geriau būtų sakyti, praktikuojame? Tai yra klausimas, kurį Levinas iškelia: „...ar galime kalbėti apie absoliutų įsakymą po Aušvico? Ar galime kalbėti apie moralę po moralės žlugimo?“⁶⁶ Tačiau Levinas neformuluoja šio klausimo taip, kaip tai daro Derrida: net jei Aušvico tragedija ir pademonstravo moralės žlugimą ar, Derrida sakyti, moralės negalimybę, apie etiškumą, moralumą tiesiog privalu, svarbu kalbėti. Kitaip tariant, moralės klausimas nėra paprasčiausiai jos „galimybės negalimybės“ klausimas. Levinas rašo: „Tikėjimas nėra Dievo egzistencijos ar neegzistencijos klausimas. Tai tikėjimas, kad meilė be atlygio yra vertinga.“⁶⁷ Levinas atsieja tikėjimą nuo žinojimo, nuo *logos*, tokiu būdu moralę susiedamas būtent su tikėjimu, vyylimusi, kad etiškumo vertė nėra loginė vertė. Levinas jokių būdu neneigia, kad Dievo paveikslas yra idealią šventybę⁶⁸, kuria, anot filosofo, paremti visi vertybiniai sprendimai, reprezentuojantis paveikslas ar simbolis. Taigi Levino etikoje žmogiškas subjektas iš tiesų siekia panašumo į Dievą. Tačiau, Levinas pabrėžia, šis panašumas nėra įsakymas, už kurio slepiasi galia ar baus-

mė. Dieviškas autoritetas šiuo atveju reprezentuoja grynąjį troškimą geresnio institucinio teisingumo. Žmogaus teisės, Levinas rašo, tik primena mums apie tai, kad teisingumas dar nėra įgyvendintas⁶⁹, kad absoliutus teisingumas, etiškumas, moralė yra savaime utopiški, todėl siektinos, nuolatos koreguojamos vertės. Etiniame santykiyje žmogiškas subjektas turi neužmiršti dostojevskiško imperatyvo – buvimo visada kaltesniam už kitus ir prieš kitus. Tik tokiu principu etiškumas įmanomas praktiniame gyvenime. Levino teigimu, ne skirtumas ar *skirsmas*, kurie priklauso loginės kitybės kategorijai, bet *keistybė* yra tai, kuo paremtas asimetrinis etinis santykis. Todėl buvimo žmogišku subjektu prisiėmimas negali būti antropocentriška, kaip tai supranta Derrida, praktika: prisiimti buvimo žmogišku subjektu našta reiškia kartu prisiimti ir buvimo žiauriam našta. Levinas nesieja žiaurumo su gyvūniškumu, bestialumu, kuo Derrida kaltina antropocentriniu mąstymu besivadovaujančius. Levino raginimas nuolatos priminti sau savo paties kaltumą už kitus ir prieš kitus sutampa su žiaurumu, kuris būdingas išskirtinai žmogui. Derrida juk ir rašo, kad sąvokos „žvėris“ (pranc. *bête*) vartojimas yra visiškai nemotyvuotas: ką nors pavadindami žvėrimi, nesuprantame, kad tokioje atribucijoje slypi paradoksas, absurdas. Nesuvokiame, kad žiaurumo, bestialumo sąvokos iš tiesų priklauso žmogui ir negali būti vartojamos norint apibrėžti gyvūną⁷⁰. Taigi Aušvico tragedija nėra įrodymas žmogaus buvimo žiauraus, vadina-si, gyvūniškos būties. Aušvico tragedija veikiau liudija antropocentrinę – žmo-

gaus buvimo žmogumi – tragediją. Derida, galima sakyti, tik patvirtina tai, parafrazuodamas Heideggerio mintį apie žmogaus ranką, kuri tiek kuria, tiek griaua, žudo: „Ranka siekia ir pratęsia, priima ir pasitinka – ir ne tik dalykus: pati ranka plečiasi ir priima savo pačios pasitikimą kito rankoje. Ranka saugo. Ranka neša. Ranka kuria ir ženklina greičiausiai dėl to, kad žmogus yra (išsigimęs) ženklas...“⁷¹ Šiuo atžvilgiu Levino mąstymas ne kuo tesiskiria: anot filosofo, įstatymą nuolatos tobulinantis žmogiškas subjektas *yra* žiaurus; jeigu jis nebūtų žiaurus, įstatymo tobulinimas, etika, moralė nustotų savo prasmės. Pats Levinas rašo: vienintelė būtis, kurią aš galėčiau

norėti nužudyti, yra „kito“ būtis⁷². Levinas kalba apie idealą: siekiama / galima jam yra tai, kas nepasiekiamo / negalima, ir tik ši negalimybė užtikrina galimybę. Dėl šios priežasties filosofas pabrėžia, kad jį domina etika ne kaip teisingumo įgyvendinimas, bet kaip „šventybės šventybė“⁷³, nuolatinis idealo, negalimybės galimybės siekimas. Tokios etikos logika – *egzistencinė* logika, ir ji, suprantama, yra priešinga dekonstrukcinei logikai. Taigi, anot Levino, institucinio teisingumo atžvilgiu visi esame lygūs piliečiai, tačiau etiniame santykiyje „aš“ privalo būti menkesnis už „kitą“ ir netgi kaltas prieš „kitą“⁷⁴ bei prisiimti pastarojo skausmą, tarsi šis būtų išgyventas paties.

VIETOJE IŠVADŲ

Imtis šio tyrimo mane paskatino prielankumas idėjai, jog metafizinis dualizmas galėtų būti paties filosofinio mąstymo sąlyga apskritai: filosofinės minties istorijoje aptinkame daugybę mėginimų išgryninti ontologiją nuo metafizinės kalbos, tačiau kyla klausimas, kodėl filosofinis samprotavimas, kuriame remiamasi metafiziniais, o kartu ir egzistenciniais argumentais, negalėtų būti laikomas paties filosofinio klausimo formulavimo sąlyga apskritai? Ar gali būti, kad negalėjimas atsakyti metafizinio žodyno – tai „auka“, būtina filosofinio diskurso plėtojimui? Mėgindama sekti Derrida minties keliu, vadovavausi šiuo, galima sakyti, pretenzingu motyvu. Negalima nugincyti Derrida dekonstrukcinių samprotavimų apie, Ronell žodžiais įvardijant, abraomiškų struktūrų, kurios legitimavusios metafizinę tradiciją, taigi, ir

metafizinę-egzistencinę etiką, pagrįstumą. Kita vertus, Derrida, nors kritikuoja metafizinę-egzistencinę Levino etikos pobūdį, iš tiesų rodosi „įstrigęs“ panašioje nuostatoje, kurią gerai apsakęs dar Rolandas Barthesas savo autobiografinėje knygoje: „Kaip paaiškinti, kaip toleruoti tokias kontradikcijas? Filosofškai, rodos, esi materialistas (jei šis žodis neskamba pernelyg senamadiškai); etine prasme padalini save: jei dėl kūno, esi hedonistas; jei dėl žiaurumo, verčiau būtum koks nors budistas! Nori neturėti nieko bendra su tikėjimu, tačiau vis tiek jauti tam tikrą nostalgiją ritualui...“⁷⁵ Šis ritualo, tradicijos ilgesys neabejotinai kyla iš dualistinės – žmogiško / gyvūniško – prieštaros. Tačiau klausimas, kurį kelia Levinas, nėra paremtas tokia antropocentrine logika, kokią Derrida teigia išvelgiantis: Levinui žmogiškas subjektas vienu kartu

yra ir žiaurus, ir nuolatos išsižadantis savojo žiaurumo per iracionalumą. Etinio santykio pradžia Levinui randasi dar iki bet kokio *logos*, bet kokios metafizinės sistemos. Jei, Levino manymu, etika, moralė, žmogiškumas – tai gryniausio paradoksai, iracionalumai, absurdas, kuotada tokia filosofinė pozicija skiriasi nuo

Derrida teigiamų *skirsmo* ir *pėdsako* „principų“? Norėtusi sakyti, kad skirtumas tarp Derrida ir Levino filosofinių pozicijų – tai (ne)galimybės ar negatyvumo traktavimas: anot Derrida, galimybė visada yra „medžiojama“ negalimybės, o Levinas teigia iki-metafizinę etinės galimybės pirmumą prieš negalimybę.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Jacques Derrida, Letter to a Japanese Friend. (Prof. Izutsu). *Derrida and Différance*. Warwick: Parousia Press, 1985, p. 1.
- ² Ten pat.
- ³ Jacques Derrida, Alan Montefiore, Talking liberties. Jacques Derrida's interview with Alan Montefiore. *Derrida and Education*. London and New York: Routledge, 2001, p. 177–178.
- ⁴ Derrida, Letter to a Japanese Friend, p. 4.
- ⁵ Jacques Derrida, Structure, Sign and Play in the Discourse of Human Sciences. *Writing and Différance*. London and New York: Routledge Classics, 2005, p. 353.
- ⁶ Friedrich Nietzsche, Apie tiesą ir melą ne moralės požiūriu. Iš vokiečių k. vertė A. Tekorius. *Metai*, Nr. 1 (sausis), 2011. Prieiga per internetą: <<http://www.tekstai.lt/zurnalas-metai/6324-friedrich-nietzsche-apie-tiesa-ir-mela-ne-morales-poziuriu>> [žiūrėta 2016 05 27].
- ⁷ Derrida, Structure, Sign and Play, p. 354.
- ⁸ Žr. Jacques Derrida, *Of Grammatology*. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1997.
- ⁹ Ten pat, p. 6.
- ¹⁰ Ten pat, p. 17.
- ¹¹ Jacques Derrida, *The Animal That Therefore I Am*. New York: Fordham University Press, 2008, p. 20.
- ¹² Derrida, *Of Grammatology*, p. 17–18. Vartodamas „sielos rašto“ ir „kūno rašto“ sąvokas, Derrida greta pamini platoniską ir aristoteliską tradicijas.
- ¹³ Nors Derrida griežtai vengia pavadinti *différance* principu ar priežastimi – anot jo, šios sąvokos yra metafiziniai konstruktai, – pats vengimas nepanaikina to, kad *différance* yra kažkas, kas „reguliuoja“ (ne)būties kategorijas.
- ¹⁴ Derrida, *Of Grammatology*, p. 46–47.
- ¹⁵ Jacques Derrida, Maurizio Ferraris, *A Taste for the Secret*. London: Polity Press, 2001, p. 41. Fragmentas verstas iš anglų k. šio straipsnio autorės. Toliau – visi pateikti cituojamų fragmentų filologiniai vertimai taip pat atlikti šio straipsnio autorės.
- ¹⁶ Derrida, Talking liberties, p. 178.
- ¹⁷ Jacques Derrida, Jean-Luc Nancy. “Eating Well” or the Calculation of the Subject: an Interview with Jacques Derrida. *Who comes After the Subject?* New York and London: Routledge, 1991, p. 100.
- ¹⁸ Žr. Martin Heidegger, *Being and Time*. Oxford: Blackwell Publishers, 2001.
- ¹⁹ Jacques Derrida, *The Animal*, p. 24.
- ²⁰ Ten pat, p. 20.
- ²¹ Ten pat, p. 32.
- ²² Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: an Essay on Exteriority*. Hague/ Boston/ London: Martinus Nijhoff Publishers, 1979, p. 44.
- ²³ Ten pat, p. 42.
- ²⁴ Ten pat, p. 45.
- ²⁵ Žr. Heidegger, *Being and Time*.
- ²⁶ Derrida, *The Animal*, p. 142–143.
- ²⁷ Derrida, “Eating Well”, p. 105.
- ²⁸ Emmanuel Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991, p. 124.
- ²⁹ Derrida, Violence and Metaphysics, *Writing and Différance*, p. 119.
- ³⁰ Levinas, *Totality and Infinity*, p. 198.
- ³¹ Derrida, Violence and Metaphysics, p. 125–126.
- ³² Jean-Luc Nancy, *Corpus. The Birth to Presence*. Stanford, California: Stanford University Press, 1993, p. 196.
- ³³ Emmanuel Levinas, *God, Death, and Time*. Stanford, California: Stanford University Press, 2000, p. 181.
- ³⁴ Emmanuel Levinas, The Paradox of Morality: an Interview with Emmanuel Levinas. *The Pro-*

- vocation of Levinas. *Rethinking the Other*. London and New York: Routledge, 2003, p. 179.
- ³⁵ Derrida, Violence and Metaphysics, p. 187.
- ³⁶ Ten pat, p. 172.
- ³⁷ Ten pat, p. 173.
- ³⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *System der Philosophie: III, Geistesphilosophie. Jenaer systementwürfe I. Gesammelte Werke, Bd. VI*. Hamburg: Meiner, 1975, p. 228, cit. iš Maurice Blanchot, Literature and the Right to Death. *The Work of Fire*. Stanford, California: Stanford University Press, 1995, p. 323.
- ³⁹ Ten pat, p. 315.
- ⁴⁰ Ten pat, p. 328.
- ⁴¹ Jacques Derrida, *Of Hospitality*. Stanford, California: Stanford University Press, 2000, p. 25.
- ⁴² Jacques Derrida, A Certain Impossible Possibility of Saying the Event. *Critical Inquiry*, Vol. 33, No. 2, 2007, p. 451.
- ⁴³ Jean-Luc Marion, *The Visible and the Revealed*. New York: Fordham University Press, 2008, p. 15.
- ⁴⁴ Derrida, A Certain Impossible Possibility of Saying the Event, p. 452.
- ⁴⁵ Marion, *The Visible and the Revealed*, p. 24.
- ⁴⁶ Derrida, The Animal That Therefore I Am, p. 145.
- ⁴⁷ Jacques Derrida, On Forgiveness. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. London and New York: Routledge, 2005, p. 43.
- ⁴⁸ Ten pat, p. 32.
- ⁴⁹ Derrida, A Certain Impossible Possibility of Saying the Event, p. 448.
- ⁵⁰ Avital Ronell, Derrida on Forgiveness. Paskaita, European Graduate School, 2012. Prieiga internete: <http://www.egs.edu/faculty/avital-ronell/lectures>. Žiūrėta 2016 04 06.
- ⁵¹ Ten pat.
- ⁵² Ten pat.
- ⁵³ Derrida, On Forgiveness, p. 59–60.
- ⁵⁴ Jacques Derrida, *The Gift of Death*. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1995, p. 56.
- ⁵⁵ Levinas, The Paradox of Morality, p. 169.
- ⁵⁶ Derrida, The Animal That Therefore I Am, p. 107–108.
- ⁵⁷ Levinas, The Paradox of Morality, p. 169.
- ⁵⁸ Ten pat.
- ⁵⁹ Emmanuel Levinas, The Name of the Dog, or Natural Rights. *Difficult Freedom. Essays on Judaism*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1997, p. 153.
- ⁶⁰ Ten pat, p. 152.
- ⁶¹ Levinas, The Paradox of Morality, p. 172.
- ⁶² Ten pat.
- ⁶³ Ten pat.
- ⁶⁴ Ten pat, p. 175.
- ⁶⁵ Ten pat.
- ⁶⁶ Ten pat, p. 176.
- ⁶⁷ Ten pat, p. 177.
- ⁶⁸ Ten pat.
- ⁶⁹ Ten pat, p. 178.
- ⁷⁰ Jacques Derrida, *The Beast and the Sovereign*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 2009, p. 178.
- ⁷¹ Jacques Derrida, Heidegger's Hand. *Deconstruction and Philosophy. The Texts of Jacques Derrida*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987, p. 168.
- ⁷² Levinas, *Totality and Infinity*, p. 198.
- ⁷³ Jacques Derrida, *Adieu to Emmanuel Levinas*. Stanford, California: Stanford University Press, 1999, p. 4.
- ⁷⁴ Levinas, The Paradox of Morality, p. 179.
- ⁷⁵ Roland Barthes. *Roland Barthes by Roland Barthes*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1977, p. 143.