

***Kito* alegorijos (po)moderniame diskurse**

Po-modernus mąstymas, prieš tapdamas programiškai “kita” mintimi, pirmiausia yra mintis apie *Kitą*. Ši mintis ateina ir pasirodo E. Husserlio ir M. Heideggerio veikaluose, E. Levino apreiškimuose, po-modernioje visuomenės ir kultūros kritikoje. Minties apie *Kitą* formulavimas netiesiogiai implikuoja nepasitenkinimą Naujųjų amžių metafizika, būti apribojusia subjekto vidumi. Naujųjų amžių filosofijoje būtis yra vienišo ir izoliuoto subjekto būtis, o bandymai šią izoliaciją peržengti yra paremti ekonomijos principu: subjektas palieka vidujybės kriauklę, kad, pasisavinęs pažinimo objektą, įtrauktų jį su savimi ir taip “praturtintų” savąją vidujybę. Būties sutapatinimas su izoliuoto – pažįstančiojo ar egzistuojančiojo – subjekto būtimi kuria, pasak Levino, pamatinį jos absurdiškumą: kadangi subjektyvioji būtis yra apribota akimirksniu, kuris baigiasi pačiu savo prasidėjimo momentu, ši būtis negali tęstis, t.y. būti, negali būti būtimi. Uždaroje subjektyvybės kriauklėje būties nėra. Būtis randasi tuomet, kai ją anticipuojantis patyrimas gali būti pasidalintas, atvertas bendrabūtyje. Atrodytų, jog tai gana trivialis reikalavimas, nes būtis ir yra tai, kas vienija mus su *Kitais*. Kaip rašo J.L. Nancy, “nebūties mes negalime patirti taip, kad galėtume tuo pasidalinti su *Kitais*; nebūtis negali būti dali”.¹ Būtis, priešingai, jau presuponuoja *Kitą*: ontologija užsimezga ir prasideda socialinio ryšio (Levinas), *Mitsein* (Heideggeris) lygmenyje. Tačiau būtis, numatanti *Kitą*, nėra koks nors daiktas, kuriuo aš dalinuosi kartu su *Kitu*²; nėra kolektyvinė būties apropiacija, plagijuojanti individualius (pažįstančiojo) užgrobimo aktus. Būtis yra ne patiriama ir po to pasidalijama su *Kitais*; pirmiausia esame su *Kitais*, ir būtent tai daro galimą būties suvokimą. Būties suvokimas jau implikuoja, jog aš esu su *Kitais*. Mano bendrabūtis su *Kitais*, leidžianti patirti būti, numato vietą: *Mitsein* visuomet yra būtis-kame (*Sein-in*). Nors subjektyvumo topikai yra skirtinga daug dėmesio³, *Kito* vieta vis dar yra neapibrėžta, mintis apie *Kitą* yra utopiška. Mintis apie *Kitą* numato santykį su išorybe – su tuo, kas yra “kitaip” ir “anapus”. Tačiau ši išorybė niekuomet negali būti absoliuti (*ab-solu*), esanti anapus visko. Tačiau *Kitas* negali reziduoti ir šiapus – negali sutapti su subjektyviaja vidujybe. *Kito* alegorijos⁴ – bandymai nusakyti *Kitą* – neišvengiamai išitraukia į vidujybės ir išorybės konfliktą.

1. Vidujybės ir išorybės dialektika

Svetimybės patyrimo sąlygų svarstymas E. Husserlio *Karteziškųjų meditacijų* penktajame skyriuje yra inspiruotas ne tiek *Mitsein* rūpesčio, kiek galimų priekaištų dėl fenomenologijos solipsizmo. “Jei aš, medituojantysis Aš, pasitelkęs fenomenologinį epoche, redukuoju save į mano absoliutų transcendentalinį ego, tai ar tokiu būdu aš netampu *solus ipse*..? Ar fenomenologijos, kuri norėtų išspręsti objektyvaus egzistavimo problemas ir jau iš anksto būti filosofija, nereikėtų traktuoti kaip jau paženklintos transcendentalinio solipsizmo ženklų? <...> Kaip tada yra su kitais ego, kurie juk nėra vien mano vaizdiniai ar vien mano įsivaizduoti dalykai, <...> o pagal pačią jų prasmę yra būtent *Kiti*.”⁵ Svetimybės apmąstymo keblumas kyla dėl to, jog *Kitas* pačiu mąstymo aktu yra paverčiamas objektu, nors yra tokioje pačioje pozicijoje, kaip ir mąstantis-konstituojantis subjektas. “Patirdamas *Kitus*, kaip realiai egzistuojančius, aš patiriu juos <...> pirmiausia kaip pasaulyje esančius objektus... Kita vertus, patiriu juos ir kaip to pasaulio subjektus, patiriančius tą patį pasaulį, kurį patiriu ir aš pats...”⁶ Iš esmės su ta pačia problema susiduria M. Heideggeris, *Būtyje ir laike* eksplikuodamas būties-pasaulyje egzistencialą kaip būti-su. Būdamas pasaulyje, visuomet esu jame su *Kitais*. Tačiau faktas, jog *Kiti* jau randami pasaulyje, nėra pakankamas pagrindas *Kitų* objektinės būties aiškinimams. “...Būtis kitam ontologiškai skiriasi nuo būties, orientuotos į objektiškus daiktus. “*Kitas*” esinys pats turi čia-būties sandarą.”⁷ Tiek Husserlio, tiek Heideggerio samprotavimuose glūdi prielaida, jog *Kitas* yra objekto pavidalą įgavusi subjektyvė, *Kitas* yra subjektyviosios esaties dublis arba analogas. “*Kitas* savo konstituota prasme nurodo į mane, *kitas* yra mano paties atspindys, <...> jis yra mano paties analogas”, –

teigia Husserlis.⁸ „...Būtiškas santykis su kitu yra savos būties autoprojekcija „į kitą“. Kitas yra mano dublikatas”, – rašo Heideggeris.⁹ Pirmoji, spontaniškoji *Kito* eksplikacijų interpretacija leistų teigti, jog *Kitas*, netgi atsižvelgiant į Husserlio ir Heideggerio daromas išlygas, neįgyja savarankiško statuso, būties savyje. Atrodytų, jog šios *Kito* eksplikacijos tik sustiprina transcendentalinio subjektyvizmo pozicijas. Tačiau atidesnis žvilgsnis atskleidžia, kad *Kito* egzistavimas, net jei jis reiškia „egzistavimą“ ne „objektyviame pasaulyje“, bet transcendentalinėje sferoje, nelieka be padarinių pačiai subjektyvumo metafizikai. Jei *Kitą* galiu „paaikškinti“ per „aš“, t.y. jei *Kitą* galiu apibrėžti kaip *alter ego*, vadinasi, jog svetimybės, nusakančios *Kitą*, momentas jau glūdi manyje pačiame. „Tai, kas man kaip ego yra specifiskai sava (*Eigene*), mano kaip monados konkreti būtis, tai, kas egzistuoja tik manyje pačiame ir man pačiam uždaramame savume, aprėpia bet kokį (taigi ir į svetimybę nukreiptą) intencialumą... Šiame išskirtiniame intencialume konstituojasi nauja būties prasmė, kuri peržengia mano monadinio ego ribas jo savume (*Selbsteigenheit*), čia konstituojasi ego, kuris nėra Aš-pats, o yra kažkas, kas mano nuosavame Aš, monadoje *atsispindi*. <...> Tenka klausti, kaip manasis ego gali savo savumo viduje <...> konstituoti būtent *svetimybę*...“¹⁰ Svetimybės patyrimas realizuojamas kaip svetimybės konstitucija transcendentalinės sąmonės savi-patyrime. Pati svetimybės apibrėžimo būtinybė sukuria pertrūkį, plyšį transcendentalinės savi-mąstos vieningume. Taip pat ir Heideggeris, prieš apibrėždamas *Kitą*, turi atsakyti į klausimą, kas yra čia-būtis (*Dasein*) kaip „aš pats“. Aiškėja, jog *Dasein* savęs-suvokimas toli gražu nėra akivaizdus: „gal sandara čia-būties, kuri yra manoji, lemia tai, kad čia-būtis pirmiausia ir dažniausiai kaip tik ir *nėra ji pati*? <...> Ontiskai visada galima pagrįstai teigti apie šį esinį, kad tai esu „aš“. Tačiau ontologinė analitika, kuri naudojami tokiais teiginiais, privalo daryti principines išlygas. „Aš“ gali būti suprstas tik kaip neįsipareigojanti *formali nuoroda* į tai, kas dabartiniame fenomenų būties kontekste galbūt atsiveria kaip jo „priešingybė“. Žinoma, „ne aš“ visiškai nereiškia tokio esinio, kuriam esmingai trūksta „aš“ modalumo; čia turimas galvoje tam tikras apibrėžtas paties „aš“ būties būdas, pvz., savęs prarastis.“¹¹ Tolesnė klausimo „kas“ eksplikacija atskleidžia, jog *Dasein* „kas“ yra ne „aš pats“, „subjektas“, bet *Kiti*, kurie nulemia *Dasein* savęs-suvokimą: „pirmiausia „aš“ „nesu“ kaip savasis „pats“; pirmiausia yra *Kiti das Man* būdu“.¹² Prielaida, jog *Kiti* turi čia-būties egzistencialą taip, kaip jį turiu „aš pats“, galimybė, jog čia-būtis gali būti konstituota čia-būties, kuri esu „aš pats“, išorėje, panaikina čia-būties savi-patyrimo transparen-tiškumą. Čia-būtis nėra skaidri pati sau, ji negali būti duota sau aiškaus ir ryškaus žiūrėjimo būdu. Kad galėtume *Kitą* identifikuoti kaip anapus manęs esančią čia-būtį, *Kitas* jau turi glūdėti manyje, čia-būčiai jau turi būti būdingas kita-čia-būties modusas. *Kito* postulavimas sugriauna čia-būties, negalinčios vienareikšmiškai atsakyti į klausimą „kas“, identiškumą. Kai subjektyvumo predikatai priskiriami tam, kas yra anapus subjekto vidujybės, griūva pamatinis subjektyvumo metafizikos principas – ribos principas, kuris ir įgalina subjektą būti tuo, kuo jis yra. Mintis apie *Kitą* išardo ribą tarp vidujybės ir išorybės, įkurdindama *Kitą* „aš pats“ šerdyje.

Žinoma, kalbėdami apie Husserlį ir ankstyvąjį Heideggerį, išorybės ir anapusių terminus vartojame transcendentaline, o ne „objektyvaus pasaulio“ prasme. *Kitas* yra išoriškas tik „manojo aš“ atžvilgiu, tačiau tiek *Kitas*, tiek „aš pats“ esame konstituojami toje pačioje transcendentalumo sferoje. „...Visiškai teisėtai ši prezentacija yra vadinama *Svetimo* suvokimu, <...> nors šis suvokimas vyksta (*abspielt*) vien mano savastingumo sferoje. Pastaroji aplinkybė visiškai nepaneigia to, kad jo intencialumas transcenduoja mano savastingumą (*Eigenheit*), vadinasi, kad manasis ego savyje konstituuoja kitą ego, ir konstituuoja kaip egzistuojantį.“¹³ Visi transcendentalai yra konstituojami ego imanencijoje: „manyje (*in mir*) patiriu, pažįstu *Kitą*, manyje jis konstituojasi – konstituojasi reprezentatyviai atspindėtas, o ne kaip originalas. Kaip tik todėl visiškai teisėtai, nors ir kiek *platesne* prasme galima sakyti, kad ego, aš, kaip mediatyviai atliekantis sklaidą, aptinku kiekvieną transcendentalą per savisklaidą (*Selbstausagebung*), būtent – išskleidamas tai, ką randu manyje pačiame“¹⁴. *Kito* išorybė yra transcendentiška manajam ego, tačiau ji yra konstituojama mano ego transcendentalumo erdvėje. Heideggerio pasaulio samprata iš esmės pakartoja huserlišką transcendentalumo struktūrą. Simptomiška yra tai, jog *Kiti* negali pasirodyti niekaip kitaip, kaip tik būties-pasaulyje modusu: „pasaulio pasauliškumo struktūroje glūdi tai, kad kiti pirmiausia egzistuoja ne kaip palaidi subjektai šalia kitų daiktų, bet pasirodo įrankių dėka kaip pasauliškoji pavienė būties-pasaulyje“¹⁵. Nors Heideggeris pabrėžia, jog *Kitų* čia-būtis negali būti tapatinama su objektine ar

įrankiaja būtimi, *Kiti* yra aptinkami pasaulyje būtent per darbą ir įrankių vartojimą: “kiti nėra kaip nors primastomi prie betarpiškai tik objektiško daikto, tačiau šie “daiktai” randami pasaulyje, kuriame jie yra *Kitų* įrankiai...”¹⁶ Taigi *Kiti* yra aptinkami tik pasaulyje, “o šis pasaulis visada ir iš anksto yra ir mano pasaulis”¹⁷. Šiuo atveju pasaulis reiškia ne “objektyvų pasaulį”, bet, greičiau, transcendentalinio subjektyvumo erdvę, ekstensyviai apglėbiančią esinių ir per juos aptinkamų *Kitų* “išorybę”. Pasaulio egzistencialas reiškia, jog esiniai ir *Kiti* (kaip esiniai) gali būti atrasti tik viduje pasaulio, kuris pirmiausia ir neatšaukiamai yra žmogaus pasaulis. Tiek Husserlis, tiek Heideggeris *Kito* išorybę konstituuoja subjektyvumo imanencijoje.

E. Levino filosofija neabejotinai polemizuoja su minėtais *Kito* ekspropriacijos bandymais. Levinas klausia, “ar mano būtis-pasaulyje, mano “vieta po saule”, mano būtis-sau nėra kito vietos uzurpacija <...>, ar (minėtas egzistencialas – A. Ž.) nėra atmetimo, pašalinimo, apiplėšimo, žudymo aktai?”¹⁸ Vietos prievoksmis *da* žodyje *Dasein* žymi vietą, tokią vietą, iš kurios galbūt yra išstumtas kitas žmogus. “*Dasein* glūdinčias *da* reiškia tiek baimę užimti kieno nors vietą, tiek negalimybę užimti *Kito* vietą, visišką *Kito* utopiją.”¹⁹ Heideggerio ir Husserlio postuluojamas *Kitas* yra utopiškas ne todėl, jog neturi *savo* vietos, bet dėl to, jog subjektyvybės konstitucija, ar ji būtų vadinama sąmone, ar *Dasein*, paklūsta ekonomijos principui, kuris nuolat gražina subjektyvumą jai pačiai. “Atrodytų, jog subjektyvaus gyvenimo, turinčio sąmonės formą, būtų sudaro nuolatinis savęs praradimas ir atradimas, leidžiantis vis iš naujo užvaldyti *savę*... Šis idealybės aplinkkelis leidžia susitapatinti su savimi, t.y. 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...”²⁰ Net po *Svetimybės* ar *Kito* rubrika sąmonė pakartoja ir įtvirtina pati *savę*. Todėl santykį su *Kitu* Levinas siekia mąstyti ne kaip *alter ego*, bet kaip santykį su grynąja išore, santykį, kuris yra ne tik ankstesnis už sąmonės susitapatinimo su savimi aktą, bet ir negali būti redukuotas į jį. “Santykis su “išore” yra “ankstesnis” už tą faktą, kuriuo jis yra įvykdomas. Šis santykis nėra aktas, nėra tematizavimas...”²¹ Santykis su *Kitu* yra sąmonei nebendramatis, jis negali būti apibūdintas mąstymo, tematizavimo terminais. *Kito* kitybė sustabdo visus bandymus apibendrinti: *Kito* kitybė yra nenumatoma, santykis su *Kitu* yra anarchiškas, išvengiantis bet kokio principo, bet kokios idealybės mediavimo...²² Tai atsakomybės santykis, neprisiimtas “laisvai kontempliuojančio” subjekto ir nenumatantis atgalinio ryšio, taigi neapskaičiuojamas ir nuostolingas. *Kitas* negali būti kalkuliuojamas kaip *alter ego*, nes *Kito* skirtumas žlugdo pačią ego tapatybės struktūrą. Atsakomybė *Kitam* pertraukia sąmonės susitapatinimo su savimi ciklą ir išbloškia subjektą už savęs. Būdamas atsakingas už *Kitą*, aš esu-vietoje-*Kito*, esu *Kito* įkaitas. Substitucijos principas pertraukia būties tolydumą ir tampa būties trūkumu, būties nepakankamumu. Santykis su *Kito* kitybe yra realizuojamas kaip subjektyvios būties pralauža: “atrodytų, 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...”²³ Subjektyvumą apibrėžia ne tapatybės santykis su savimi, bet santykis su *Kitu* kaip su išore: “aš esu “savyje” per *Kitą*”.²⁴ Tačiau tokiu būdu *Kitas* nėra įtraukiamas į ego vidujybę; priešingai, *Kitas* yra grynoji išorė, taigi tokia išorė, kuri niekada nebuvo vidujybėje. Levinas teigia, kad *Kito* išorybė yra netgi ne erdvinė sąvoka, kad iš esmės ji nusako *Kito* begalybę. Tačiau klaustina, kaip ši begalybė gali būti sugauta mąstymu ar kalba, jeigu jai išreikšti naudojamos negatyvia sąvoka, nurodančia baigtinumą (be-galiniš)? Ar grynosios išorės definicija, taikoma *Kitam*, kuri nėra nei vidujybė, nei išorybė, nei erdvė, gali reikšti pozityvų turinį, – klausia J. Derrida.²⁵ Priešingai negu Husserlis, Levinas siekia aprašyti *Kitą* ne kaip *alter ego*, bet kaip tai, kas nesu aš pats. Tačiau simptomiška, kad *Kito* kitybė, “tai, kas nesu aš pats”, negali atsiverti niekaip kitaip, kaip tik per santykį su “aš”. Net jei santykis su *Kitu* nėra mąstymas klasikine šio žodžio prasme, įtraukiantis *Kitą* į “aš” idealią vidujybę, net jei jis yra nesąvokinis ir netematizuojantis, *Kitas* jame yra priešpastatomas “aš” ir tik tada paskelbiamas nenumatomu ir neapskaičiuojamu. Kiekvienas išorės apibrėžimas jau numato vidujybę; vidujybėje neišvengiamai yra įrašyta *Kito* žymė. Pasak J. L. Nancy, *Mitsein* kuria unikalią logiką, vidujybės-išorybės logiką, kuri neišsitenka nei grynojoje vidujybėje, nei grynojoje išorybėje.²⁶ Nei *Kitų*-būtis-man (Husserlis ir Heideggeris), nei aš-vietoje-*Kito* (Levinas) negali būti nusakyta nei vidujybės, nei išorybės terminais. *Mitsein*, iki šiol neapmąstyta ontologijos, kvestionuoja pamatinį ontologijos principą – ribos principą. Subjektyvumą, kurią iki šiol suvokėm kaip apribotą (*in-dividuum*),

Levino žodžiais tariant, neužsidaro iš vidaus. Tiksliau tariant, vidaus nėra: tai, ką loginio įpročio dėka vadiname vidumi, visuomet lieka išorėje. (Net ir meilėje, būdami *Kito* „viduje“, esame jo išorėje; kūdikis, nors ir kita prasme, yra motinos „viduje“, likdamas jos išorėje.)²⁷ *Mitsein* logika, vidujybės – išorybės logika kuria naują subjektyvumo sampratą: „aš“ yra apibrėžiamas ne pagal vidines mąstymo galias, bet iš išorės, remiantis tais subjekto esaties momentais, kuriuose jis nesutampa su savimi pačiu.

2. Aš kaip *Kitas*: alergologijos

Kai subjektyvybės kriauklė nebeužsidaro, kai išorybė plyti ne anapus ribos, bet randasi pačioje vidujybėje, mintis apie *Kitą* imama sieti ne su *Mitsein*, bendrabūties galimybe, bet su būties trūkumu, būties deficitu. Subjektyvumą, apibrėžiamą ne pagal tapatybės santykį su savimi, bet pagal skirtumo santykį su *Kitu*, predikuoja ne mąstymo ypatybė, bet veikla. Mąstymas yra vienišo subjekto privilegija. Veiksmas, priešingai, ne tik yra inspiruojamas *Kito*, bet visuomet yra nukreiptas į *Kitus*. Veiksmas kaip grynoji nuoroda ne-yra; todėl vidujybės, valdomos ir dominuojamos *Kito*, pamatinis būties būdas yra *ne-būtis*. „Aš“ ir *Kito* sinkretizmas, aš-kaip-*Kitas* tampa būties trūkumu, būties nepakankamumu. Aš-kaip-*Kitas* reiškiasi neautentiškumo būsenomis (Heideggeris), individualiomis neurozėmis (J. Lacanas), kolektyvinėmis neurozėmis (J. Baudrillardas), kitaip tariant – liga. *Kito* poveikis diagnozuojamas kaip alergija²⁸, o mintis apie *Kitą*, netekusi leviniškojo liturginio skambesio, virsta alergologija.

Jau užsiminėme, kad Heideggeris būties-pasaulyje egzistencialą laiko neatsiejamu nuo *Mitsein*, su-būties. *Kiti* sutinkami pasaulyje per rūpestį bei darbą: „pasauliškai rūpimuose esiniuose kiti sutinkami kaip tai, kas jie yra; jie yra tai, ką jie veikia“²⁹. Tačiau rūpesčio fenomenas, tarsi įtvirtinantis *Dasein* prioritetą *Kitų* atžvilgiu, nėra vienintelis santykio su *Kitais* būdas. *Dasein* taip pat veikia *Kiti*, ir veikia taip esmingai, jog pakeičia *Dasein* būties būdą: „čia būtis, kaip kasdienė būtis-vieno-su-kitu palenkta *Kitų* valdžiai. Ji nėra ji pati, jos būtį yra pasisavinę *Kiti*. *Kitų* savivalė disponuoja kasdienės čia-būties galimybėmis. Šitie *Kiti* nėra *koks nors konkretus Kitas*. Priešingai, jiems gali atstovauti kiekvienas kitas. <...> Tas „Kas“ nėra nei šis, nei kitas, ne pats žmogus ir ne kai kurie, ir ne visų suma. Tas „Kas“ yra *neutrum, das Man*“³⁰. Terminu *das Man* Heideggeris vadina tokią neautentiškumo ir nesavarankiškumo būseną, kurioje kiekvienas yra *Kitas* ir nei vienas nėra jis pats. „Naudodamasis viešomis susisiekimo priemonėmis, informacijos šaltiniais (laikraščiais), kiekvienas *Kitas* yra toks pat kaip *Kitas*. Tokia būtis-vieno-su-kitais savąją čia-būtį visiškai ištirpdo „*Kitų*“ būties būde, tačiau taip, kad dar labiau išnyksta *Kitų* skirtingybės ir išskirtinimai. Tokiame nepastebimume ir neapibrėžtume *das Man* išskleidžia savo tikrąją diktatūrą. Mes gėrimės ir mėgaujamės taip, kaip mėgaujasi *Man*; mes skaitome, matome ir sprendžiame apie literatūrą ir meną taip, kaip mato ir sprendžia *Man*; bet vengiamo „didelės minios“ irgi taip, kaip jos vengia *Man*; mus „piktina“ tai, kuo piktinasi *Man*. *Das Man*, kuris nėra nei kažkas apibrėžta, nei visi, nors tai ir nėra suma, nulemia kasdienės būties būdą.“³¹ *Kito* poveikis yra totalus: jis ne tik ištrina skirtumus, bet deformuoja patį *Dasein* būties būdą. Būdamas kaip *Kitas*, „aš“ ne-esu, ir ši nesatis tampa pirminiu būties būdu. „Neautentiškumas nėra kažkas, kas būtų nebebūtis-pasaulyje: priešingai, jis reiškia ypatingą būtį-pasaulyje, kuri yra visiškai pasisavinta „pasaulio“ ir *Kitų* su-čia-būties *das Man* stichijoje. Ne-sau-būtis funkcionuoja kaip pozityvi galimybė esinio, kuris, esmingai rūpindamasis, ištirpsta pasaulyje. Ši ne-būtis turi būti suvokta kaip pirminis čia-būties būties būdas, kuriame ji dažniausiai laikosi.“³² Heidegeriškoji *das Man* analitika tampa ne tik kasdienybės tironijos, bet ir ontologijos pabaigos alegorija.

Kito dominavimas, *Kito* infekcija, pažeidžianti ego sąrangą, yra ir J. Lacano psichoanalizės tema. Lacanas savaip interpretuoja Freudą sąmonės/pasąmonės modelį, kuris, „gražindamas“ pasąmonėje glūdinčius impulsus atgal į sąmonę psichoanalitinio seanso metu, neleidžia suabejoti ego integralumu. Lacanas, priešingai, pasąmonę laiko tokiu signifikantu, tokia kalba, kurios reikšmė, arba signifikatas, yra nesugražinamai prarastas. Pasąmonėje įrašyti signifikatai yra *Kito* pasireiškimo vieta; todėl subjektas, ego, niekuomet negali tiksliai žinoti, nei ką jis mąsto, nei kas jis yra: „aš mąstau ten, kur nemąstau“³³. Lacanas siekia išsklaidyti filosofinį *cogito ergo sum* mirazą, kuris leido moderniam žmogui net savo abejonę laikyti tikrumu.³⁴ Mąstymas, žinojimas neleidžia įsitikinti ego buvimu, nes „neužtenka

žinoti, jog aš, esantis, kalbu ir tokiu būdu save patvirtinu; reikia žinoti, ar aš esu tas, kas kalba, kai aš kalbu”³⁵. Pasąmonėje įrašytas *Kitas* neleidžia ego sutapti su savimi, daro jį neperregimą sau. Pasąmonė yra *Kito* diskursas ne tik ta prasme, jog yra nukreipta į *Kitą*, bet ir ta prasme, jog *Kitas* kalba joje.³⁶ “Kas kalba, kai kalba subjektas?” – yra pagrindinis Lacano psichoanalizės klausimas. Psichoanalizės, siekiančios atskleisti, kad “aš” yra tik istoriškai fiksuota retorinė figūra, jog subjektas visų pirma yra *Kito* kalbos reikšmių, troškimų, manipuliacijų objektas.

Lacanas individualųjį subjekto “aš” laiko melaginga konstrukcija, kurios susiformavimą atskleidžia dvejomis pakopomis; pirmoji pakopa siejama su atvaizdu: nuo šešių mėnesių vaikas ima suvokti savo atvaizdą veidrodyje, ir šis atvaizdas, susiformavęs anapus jo ir per atstumą, tarsi pamatytas “*Kito* akimis”, tampa vaiko siekiamybe. Mano “aš” pakeičia “*Kitų* aš”, t.y. toks “aš”, kokį mato ir suvokia *Kiti*.³⁷ Paradoksalu yra tai, jog būtent *Kito* žvilgsnis leidžia individui identifikuotis su savimi ir atgauti trūkstamą integralumą. Toks “dvigubo ryšio” mechanizmas yra būdingas ir antrajai pakopai, siejamai su kalba. Nuo aštuoniolikos mėnesių vaikas, norėdamas realizuoti savo poreikius, turi juos išreikšti kalba, priklausančia visuomenei: kalboje “aš” yra pateikiamas *Kitų* atžvilgiu. Tačiau tik prisiimdamas *Kito* perspektyvą, vaikas gali tiksliai apibrėžti save, pritaikyti sau asmeninius įvardžius “aš”, “mane”, “pats”. Subjektyvumas kuriamas ne iš vidinio savęs suvokimo, bet iš išorės ir per *Kitus*. Individualioje pasąmonėje jau glūdi visuomenė ir *Kitas*, glūdi dar iki to momento, kai subjektas ima suvokti ir apibrėžti save.

Ryškiausiai individo susvetimėjimas sau atsiskleidžia neurozės atveju. Neurozė yra susijusi su *Kito* vaizdiniu, *Kito* mitu, glūdinčiu neurotiko pasąmonėje.³⁸ Neurozė sukelia tai, jog *Kito* diskursą, *Kito* troškimą neurotikas ima suvokti kaip savo. “Jis trokšta būti tuo kitu, kuris puoselėja troškimą (mylėti ir žavėtis savimi iš išorės); trokšta būti tuo, kurio trokšta *Kitas* (taip moteris trokšta tapti vyro troškimo objektu); trokšta *Kito* troškimų objekto (taip vyras trokšta moters, kuri kitų yra laikoma trokštama).”³⁹ Troškimas kaip *Kito* troškimas reiškia ne tik “objektinį valdymą” (“aš” trokštu *Kito*, *Kito* troškimo, *Kito* troškimo objekto); jis reiškia ir “subjektinį valdymą”, tai jog *Kitas* trokšta per mane ir manyje.⁴⁰ Kadangi troškimą inspiruoja ir valdo *Kitas*, kurio realiai nėra, šis troškimas niekada negali būti patenkintas. Jis atsiranda nežinia iš kur ir yra nukreiptas į tai, ko nėra: troškimas yra ne-būties būseną, destruktiviai veikianti subjektą. *Kito* troškimas užnuodija individualią būtį, sukelia alergiją – tokią būseną, kai subjektas esti *Kitu*, nebūdamas savimi.

Jei Lacanas tyrinėja individualius neurozės atvejus, tai Baudrillardas aprašo bendrą kolektyvinės neurozės, dar kitaip vadinamos vartojimu, fenomeną. Vartojimo subjekto identitetą, kaip ir lakaniškojo, nusako “dvigubas ryšys”: viena vertus, vartotojas trokšta to, kas yra unikalumu ir individualumu; tačiau paradoksaliu būdu šis unikalumas yra būtent toks, kokio trokšta *Kiti*. “Reklama tuo pačiu metu siūlo: “Pirkite, nes tam niekas neprilygsta!”; ir: “Pirkite, nes visi jau tai turi!” Tačiau tai jokių būdu nėra prieštaravimas. Galime įsivaizduoti, jog kiekvienas individas jaučiasi unikalus būtent tada, kai darosi panašus į visus kitus”, – teigia Baudrillardas.⁴¹ Kolektyvinę vartojimo isteriją, kaip ir individualią neurozė, sukelia *Kito* troškimas. Šis *Kitas*, valdantis troškimą, yra toks pats kaip ir kiekvienas kitas. Todėl “...90 procentų visuomenės nepuoselėja jokio kito troškimo, kaip tik įsigyti tai, ko trokšta *Kiti*”⁴². Tiek Lacano neurotinis subjektas, tiek Baudrillardo vartojimo subjektas iš esmės tampa *Kito* troškimo, *Kito* geismo objektu. Lacano psichoanalizė demonstruoja, kad *Kito* troškimas nustelbia netgi pagrindinius organizmo poreikius. Pavyzdžiui, prisiimdamas *Kito* kalbą, vaikas prisiima ir *Kito* perspektyvą: jis trokšta ne to, ko jam reikia, bet to, ko jam trokšta *Kiti*. Baudrillardas aprašo visuomenę, kuriančią objektus, kurie sugeba įgyti simbolišką, nuo vartojimo reikmių nepriklausomą, funkciją. Troškimą inspiruoja ne objekto reikmė, bet su tuo objektu asocijuojama simbolinė reikšmė. Taip vartotojas, siekdamas objekto, tampa *Kito* reikšmių, *Kito* manipuliacijų objektu. Vartojimas virsta visiškai iracionaliu, fatališku procesu. Čia prioritetą įgyja objektas, kuris yra “protingesnis, ciniškesnis, išradingesnis nei subjektas... Objekto strategija ir taktika viršija subjekto supratimą. <...> Tai objekto išsipildymas, nepaisant subjekto...”⁴³. Vartojimas tampa fatališka strategija: siekdamas reikmės objekto, subjektas tampa *Kito* reikšmių objektu ir taip praranda savo autonomiją bei individualumą; kita vertus, būtent šis objektas žada jam galimybę sutapti su savimi pačiu. Nuolat šantažuojamas *Kito* troškimo, vartojimas tampa isterija, vartotojas lieka pažymėtas ligos simptomu.

Kas yra tas *Kitas*, valdantis ego, kur jis yra? *Kito* kitybės neįmanoma lokalizuoti: jis negali būti apibūdintas nei vidujybės, nei išorybės, nei vidujybės-išorybės terminais, nes erdvinės metaforos šiuo atveju nebeturi prasmės. *Kitas* yra utopiškas, neleidžiantis fiksuoti savęs kaip vietos ar priežasties. *Kitas* pasirodo tik kaip simptomas: negalėdami nustatyti *Kito* vietos, alergiją turime laikyti liga be priežasties.

3. *Kito* utopijos: pabaiga

Mintis apie *Kitą* pasirodo kaip baimė/troškimas užimti *Kito* vietą ir kaip negalimybė užimti *Kito* vietos, *Kito* utopija. Vietos prieveiksmis *da* yra rezervuojamas subjektyviajai būčiai nusakyti. *Kitas*, nors ir sutinkamas tame pačiame pasaulyje, niekuomet nėra „čia“. Husserliui *Kitas*, kuris visų pirma yra kitas gyvenamas kūnas, taip pat pasirodo modusu „ten“, priešingai nei paties ego gyvenamas kūnas, besireiškiantis modusu „čia“. Transcendentalinio subjektyvizmo konstitucijoje *Kitas* yra analogiškas „aš“, taigi yra tokioje pozicijoje, kurią ir aš galėčiau užimti: „tas kitas Aš valdo šį kūną „ten“ ir netiesiogiai valdo jam jusliškai pasireiškiančią gamtą... Tai ta pati gamta <...>, duota taip, kaip būtų duota, jei aš būčiau ten, svetimo gyvenamo kūno vietoje“⁴⁴. Kadangi *Kitas* yra man ekvivalentiškas, *Kito* „ten“ lengvai tampa mano „čia“.

Levino filosofija, siekianti apmąstyti *Kitą* kaip absoliučiai *Kitą*, t.y. neredukuojamą į mano vaizdinius ir idėjas, taip pat yra utopiška. Apimtas atsakomybės, Levino kvazi-subjektas yra-vietoje-*Kito*, yra dar iki to momento, kai pradeda būti savimi. Atsakomybės pareiga yra tokia stipri, jog verčia užimti *Kito* vietą dar iki to momento, kai *Kitas* galėtų būti savimi. Etinis imperatyvas neišvengiamai yra egoistinis: ten, kur turėtų įsikurti *Kitas*, visuomet jau yra „aš“, įgalintas nugalimo kaltės jausmo.

Heideggerio, Lacano, Baudrillardo alergologijose *Kitas* pasirodo ne kaip jis pats, bet kaip tai, kas mąsto, trokšta, geidžia per mane. *Kitas* yra tiek mano troškimų objektas, tiek mano troškimų subjektas. *Kito* sinkretizmas sunaikina ribą tarp subjekto ir objekto, panaikina patį būties principą manyje. Tiek mano būtis-vietoje-*Kito*, tiek *Kito* būtis-vietoje-manęs reiškia tokį būties būdą, kuriam esmingai stinga būties. *Kito* vietos trūkumas pačią būties galimybę paverčia utopija: būtis galima tik kaip *Kito* būtis-kame. Priešingu atveju mintis apie *Kitą* yra utopiška ne tik pažodine, bet ir „perkeltine“ (perkelta vėlgi – ne į savo vietą) prasme. Taip *Kito* utopijos metafora ištrina pati save.

Išnašos

- ¹ Nancy J.L. O so-bitiji. Kn.: *Filosofija Martina Heideggera i sovremennost*, Moskva: Nauka, 1991, p. 91.
- ² Ten pat.
- ³ Plg. Heidegger M. *Sein und Zeit*, Tübingen, 1972; Šliogeris A. *Būtis ir pasaulis*, Vilnius, 1990.
- ⁴ Alegorija = gr. *allegoria* – kitoks nusakymas (TŽŽ). Čia *Kito* nusakymas.
- ⁵ Husserl E. Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. In: *Husserliana*, 1, Haag: Martinus Nijhoff, 1950, p. 121. (Tekste cituojamas Tomo Sodeikos vertimo rankraštis, kurio išankstiniam pagarsinimui vertimo autorius greičiau neprieštaravo nei pritarė. – A.Ž.)
- ⁶ Ten pat, p. 123.
- ⁷ Heideggeris M. Būtis ir laikas. Kn.: Heideggeris M. *Rinkiniai raštai*, Vilnius: Mintis, 1992, p. 75.
- ⁸ Husserl E. *Op. cit.*, p. 125.
- ⁹ Heideggeris M. Būtis ir laikas..., p. 75.
- ¹⁰ Husserl E. *Op. cit.*, p. 125 – 126.
- ¹¹ Heideggeris M. Būtis ir laikas..., p. 65 – 66.
- ¹² Ten pat, p. 81.
- ¹³ Husserl E. *Op. cit.*, p. 152 – 153.
- ¹⁴ Ten pat, p. 175.
- ¹⁵ Heideggeris M. Būtis ir laikas..., p. 74.
- ¹⁶ Ten pat, p. 68.
- ¹⁷ Ten pat.
- ¹⁸ Levinas E. Ethics as First Philosophy. In: *The Levinas Reader*, Blackwell: Oxford UK and Cambridge USA, 1989, p. 82.
- ¹⁹ Ten pat, p. 82.
- ²⁰ Levinas E. Substitution. In: *The Levinas Reader...*, p. 89.
- ²¹ Ten pat, p. 90.
- ²² Ten pat.
- ²³ Levinas E. No Identity. In: Levinas E. *Collected Philosophical Papers*, Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, 1987, p. 142.

- ²⁴ Levinas E. Substitution..., p. 102.
- ²⁵ Derrida J. Violence and Metaphysics. In: Derrida J. *Writing and Difference*, London: Routledge, 1978, p. 113 – 114.
- ²⁶ Nancy J.L. *Op. cit.*, p. 96.
- ²⁷ Ten pat.
- ²⁸ Alergija = gr. *allos* – kitas + *ergeia* – veikimas.
- ²⁹ Heideggeris M. Būtis ir laikas..., p. 77.
- ³⁰ Ten pat.
- ³¹ Ten pat, p. 77 – 78.
- ³² Ten pat, p. 92.
- ³³ Lacan J. The Agency of the Letter in the Unconscious or Reason Since Freud. In: Lacan J. *Écrits. A Selection*. Tavistock: Routledge, 1977, p. 166.
- ³⁴ Ten pat, p. 165.
- ³⁵ Ten pat.
- ³⁶ Lacan J. The Subversion of the Subject and the Dialectic of Desire in the Freudian Unconscious. In: Lacan J. *Écrits...*, p. 312.
- ³⁷ Lacan J. The Mirror Stage as Formative of the Function of the I. In: Lacan J. *Écrits...*, p. 1 – 7.
- ³⁸ Lacan J. The Subversion of the Subject..., p. 322.
- ³⁹ Harland R. *Superstructuralism: The Philosophy of Structuralism and Post-Structuralism*, London and New York: Methuen, 1987, p. 40.
- ⁴⁰ Lacan J. The subversion of the subject..., p. 312.
- ⁴¹ Baudrillard J. The system of objects. In: Baudrillard J. *Selected Writings*, California: Stanford University Press, 1988, p. 11.
- ⁴² Ten pat.
- ⁴³ Baudrillard J. Fatal strategies. In: Baudrillard J. *Selected Writings...*, p. 198.
- ⁴⁴ Husserl E. *Op. cit.*, p. 151 – 152.