

Visuomenė/bendruomenė: ekvivalencija ir skirtumai

Santrauka

Bendruomenės idėja, užvaldžiusi šiuolaikinės prancūzų filosofijos mintį, yra formuluojama negatyviai atsižvelgiant į visuomenės bei socialumo prigimties teorines sampratas. Mintis apie visuomenę šiame kontekste paprastai siejama su tradiciniu mąstymo modeliu, besiremiančiu “tapatybės” arba “ekvivalencijų” logika. Bendruomenė, priešingai, postuluoja remiantis skirtumo idėja. Bendruomenės kaip skirtumų sąlygotos erdvės patirtis iš esmės reiškia struktūrinės lingvistikos principų perkėlimą į socialinių santykių sferą. Socialinis darinys, kaip ir lingvistinis, gali būti apibrėžiamas tik pagal santykį su tuo, kuo nėra jis pats. Tačiau jei mintis apie visuomenę ekvivalencijos pagrindu linkusi fiksuoti tapatybes, tai bendruomenės mąstymas atkreipia dėmesį į tai, jog kiekvienas ekvivalencijos santykis jau remiasi skirtumu (priešingu atveju būtų apmaštomas vienas ir tas pats dalykas). Taigi jei sutinkame, jog ekvivalencijos santykio negalime mąstyti be skirtumo, iš bendruomenės mąstymo tikimės atsakymo į klausimą, kaip įmanomas grynasis skirtumas – bendruomenė, nevienijama to, kas bendra.

“Visuomenė neegzistuoja”

Visuomenės kaip vientiso ir identiškai sau egzistuojančio darinio kritika remiasi dvejomis filosofinėmis prielaidomis. Pirmoji jų konstatuoja diskursyvų socialinių praktikų pobūdį. E.Laclau ir Ch. Mouffe knygoje “Hegemonija ir socialistinė strategija: radikalios demokratijos kritikos link” atmeta skirtį tarp diskursyvių ir ne-diskursyvių praktikų bei teigia, jog kiekvienas objektas yra konstituotas tik kaip diskurso objektas, kadangi nei vienas objektas nėra duotas anapus diskursyvios raiškos sąlygų.¹ Antroji prielaida yra sąlygota pirmosios: jei konstatuojame diskursyvų socialinių praktikų pobūdį, turime pripažinti, jog visa, kas egzistuoja socialinėje plotmėje, yra simbolinės prigimties, jog socialumas kaip toks įsisteigia simbolinėje plotmėje. Simbolinis socialinių santykių pobūdis implikuoja, jog jiems trūksta galutinės, pažodinės prasmės, kuri įgalintų juos redukuoti ir apibrėžti pagal tam tikrus būtinus dėsnius.

Simbolinė socialumo prigimtis reiškia, jog socialumas negali būti aiškinamas nuorodomis į baigtinę ir būtiną “tikrovę”, nes neegzistuoja nieko, kas būtų “anapus” diskurso. “Nėra dviejų planų, – esmės ir regimybės, – nes neįmanoma užfiksuoti galutinės pažodinės prasmės, kurios atžvilgiu simbolinė prasmė būtų antrinė ir išvestinė”, – teigia Laclau/Mouffe.² Kaip diskursyvus bei simbolinis fenomenas socialumas neturi esmės, o socialiniai santykiai yra ne-būtino arba atsitiktinio pobūdžio. Laclau/Mouffe siūlo atsisakyti “visuomenės” kaip paskirus procesus vienijančios visumos sąvokos, o įvairias “socialines santvarkas” laikyti nepagrįstais ir nepasisekusiais mėginimais domestikfikuoti skirtumų sritį...³ Visuomenė ir visuomeniniai veiksniai neturi esmės, o jų reguliarumą sudaro tik santykinės ir atsitiktinės fiksavimo formos, padedančios sukurti tam tikrą santvarką. Tačiau kvestionuojant visuomenės

kaip būtinų dėsnių jungiamos visumos samprata, neužtenka paprasčiausiai išryškinti ne-būtiną santykių tarp elementų pobūdį, nes tokiu būdu išsaugojamas privalomas pačių elementų tapatybės pobūdis. Samprata, kuri paneigtų bet kokią esencialistinį socialinių santykių aiškinimą, privalėtų taip pat konstatuoti atsitiktinį kiekvienos tapatybės pobūdį ir negalimybę fiksuoti galutinę „elementų“ prasmę.⁴ Socialumą kaip diskursyvų fenomeną apibrėžia artikuliacinė veikla: tam tikras kiekis diskretiškų elementų, tarpusavyje susijusių opoziciniais ryšiais. Kaip jau minėjome, šių ryšių skaičius iš esmės yra begalinis, todėl kiekvieno elemento reikšmė yra atvira ir priklausoma nuo konteksto. Tačiau tam tikri reikšmių susidūrimai įgalina bent iš dalies fiksuoti tapatybę; šiuos privilegijuotus diskurso dalinės fiksacijos taškus vadinsime sankirtos taškais (*points de capiton*). Tokiu būdu artikuliacijos praktika reiškiasi kaip sankirtos taškų, laikinai fiksuojančių prasmę, postulavimas; fragmentiškas šio fiksavimo pobūdis kyla iš socialumo atvirumo, kuris, savo ruožtu, kyla iš nuolatinio kiekvieno diskurso sąveikos su diskursyvumo begalybe. Taigi visuomenė niekuomet negali būti identiška pati sau, nes kiekvienas sankirtos taškas yra konstituojamas jį užliejančio intertekstualumo.⁵ Socialumui būdingas atviras, kontekstualus kiekvieno diskurso pobūdis. Sąlygotas šio pirminio ir nepanaikinamo identiteto trūkumo, socialumas egzistuoja kaip neįgyvendinama pastanga sukonstruoti visuomenę.

Kadangi visuomenė negali būti redukuojama į fiksuotas ir apibrėžtas tapatybės formas, pamatiniu socialumo formavimosi principu laikomas antagonizmas. Antagonizmas yra supriešinimo santykis, postuluojantis priešpriešos narių skirtumą. Tradiciškai galime skirti du šios priešpriešos tipus: pirmasis yra priešingybės santykis, atitinkantis formulę „A - B“: kiekviena sąvoka turi savo pozityvumą nepriklausomai nuo santykio su kita. Antrasis nurodo prieštaravimo santykį ir atitinka formulę „A - ne A“: šios sąvokos yra apibrėžiamos tarpusavio santykio, nes kiekviena sąvoka egzistuoja paneigdamą kitą. Prieštaramas aptinkamas teiginio lygmenyje. Priešingai, pirmasis priešingybės arba opozicijos tipas

aptinkamas realių objektų lygmenyje, nes nei vieno *realaus* objekto tapatybė negali būti apibrėžiama pagal opozicijos santykį su kitu objektu; jis turi savo realybę, nepriklausomą nuo šios opozicijos.⁶ Klaustina, ar įmanoma sutapatinti antagonizmą su vienu iš šių santykių tipų. Iš anksto turime pasakyti, jog skirtumas tarp šių dviejų santykių tipų negali būti sutapatintas su skirtumu tarp „realios“ ir simbolinės plotmių: viena vertus, „opozicija“ yra fizinio pasaulio sąvoka, kuri buvo metaforiškai perkelta į socialinę sferą ir atvirksčiai; kita vertus, realybėje yra situacijų, kurios gali būti apibrėžiamos tik loginio prieštaravimo sąvokomis. Teiginiai taip pat yra realybės dalis, ir, kadangi prieštaraujantys teiginiai egzistuoja empiriškai, akivaizdu, jog prieštaravimas egzistuoja realybėje.⁷ Savo ruožtu teiginys, jog socialumas yra diskursyvaus pobūdžio, neimplikuoja *idealistinio* socialinių santykių prigimties aiškinimo: priešingai iki tol vyravusiems įsitikinimams, Laclau/Mouffe deklaruoja *materialų* diskurso pobūdį. Tačiau nors teoriškai antagonizmą galėtume tapatinti su abiem priešpriešos santykių tipais, konkrečiai negalime tapatinti nei su vienu iš jų. Antagonizmas negali būti tikra opozicija. Dviejų mašinų susidūrimo nieku gyvu negalima vadinti antagonizmu... Taip pat antagonizmas nėra ir prieštaravimas, nes antagonistinės jėgos išlaiko kiekviena savo pozityvumą. „Turime savęs paklausti“, – rašo Laclau/Mouffe, – „ar negalimybė tapatinti antagonizmą su realia opozicija ar prieštaravimu nėra negalimybė jį asimiliuoti su kažkuo, ką šie du santykių tipai turi bendro. Iš tikrųjų jiems bendra tai, jog jie yra *objektyvūs santykiai* – antruoju atveju tarp sąvokinių objektų, pirmuoju atveju tarp realių objektų. Abiem atvejais šie objektai *jau yra* kažkuo, kas daro jų santykius suvokiamais.“⁸

Taigi abiem atvejais mes susiduriame su išbaigtomis tapatybėmis. Prieštaramo atveju, būtent dėl to, jog A yra visiškai A, būti *neA* reikštų prieštaravimą bei negalimybę. Realios opozicijos atveju, būtent dėl to, jog A yra visiškai A, santykis su B sukuria objektyviai apibrėžiamą efektą. Tačiau antagonizmo atveju mes susiduriame su skirtinga situacija: „Kito“ esatis neleidžia man galutinai tapti savimi. Šis

antagonizmo santykis kyla ne iš baigtinių tapatybių, bet iš jų konstitucijos negalimybės. Kitas, trukdantis mano išsipildymui, egzistuoja, vadinasi, jo negalime priskirti loginiam prieštaravimui; tačiau taip pat jo negalime priskirti pozityviam skirtumui, sukuriama opozicijos, kur kiekvienas santykio narys apibrėžiamas pagal tai, kas jis yra, todėl praranda antagonistinę negatyvumą. Antagonizmas panaikina pačią identifikacijos galimybę: jei egzistuoja antagonizmas, aš negaliu visiškai būti savimi, tačiau man oponuojanti jėga taip pat negali būti savimi. Jos objektyvi būtis yra mano nebūties simbolis. Būtent šiuo – negatyvumo arba negalimybės – atžvilgiu galime atskirti opozicijos bei prieštaravimo santykių tipus nuo antagonizmo. “Realio opozicija yra *objektyvus* santykis, t.y. santykis, nustatomas ir apibrėžiamas tarp daiktų; prieštaravimas taip pat yra apibrėžiamas santykis tarp sąvokų; antagonizmas sukuria kiekvienos objektyvybės ribas, kurios pasirodo kaip laikinas ir atsitiktinis *objektyvinimas*”, – teigia Laclau/Mouffe.⁹ Tačiau jei socialumas egzistuoja tik kaip dalinė pastanga sukonstruoti visuomenę, – objektyvią ir baigtinę skirtumų sistemą, – antagonizmas, kaip baigtinės tapatybės negalimybės liudininkas, yra socialumo ribų “patirtis”. “Griežtai kalbant, antagonizmas nėra nei visuomenės *viduje*, nei *išorėje*; veikiau jis sukuria visuomenės ribas, jos negalimybę galutinai konstituoja.”¹⁰ Socialumo riba turi būti duota socialumo viduje kaip kažkas, kas jį paneigia, sugriauna jo ambicijas konstituoti baigtinę esatį. Visuomenė niekada negalės tapti visuomene visiškai, nes viskas joje yra persmelkta jos ribų, neleidžiančių jai konstituoja kaip objektyviai realybei.

Sąlygos, sukuriiančios antagonizmą, gali būti apibūdintos kaip pozityvumai, tačiau antagonizmas kaip toks negali būti į juos redukuotas.

Antagonizmą kuria ir palaiko nuolatinė pozityvumo ir negatyvumo dialektika: antagonistinėje sąveikoje negatyvumas kaip toks egzistuoja pozityviai. Ta pati pozityvumo ir negatyvumo dialektika atsiskleidžia per ekvivalencijos ir skirtumo sąveiką. Jei *visi* objekto diferenciniai požymiai taptų ekvivalentiški, būtų neįmanoma pasakyti nieko *pozityvaus* apie tą

objektą; tai rodo, jog ekvivalencijos būdu objektas yra apibrėžiamas remiantis tuo, kuo *nėra* jis pats. Iš čia kyla dviprasmiškumas, persmelkiantis kiekvieną ekvivalencijos santykį: tam, kad dvi sąvokos būtų ekvivalentiškos, jos turi būti skirtingos – priešingu atveju turėtume paprasčiausią tapatybę. Kita vertus, ekvivalencija egzistuoja tik paneigus šių sąvokų diferencinį pobūdį.¹¹ Taigi jei iki šiol teoriniame diskurse dominavo ekvivalencijos, t.y. palyginimo ir sutapatavimo logika, presuponuojanti būties pozityvumą, Laclau/Mouffe tvirtina visiškai ką kita: tam tikros diskursyvos formos ekvivalencijos būdu anuliuoja objekto pozityvumą ir daro galimą negatyvumą kaip tokio egzistavimą. Galime teigti, jog ši tikrovės negalimybė – negatyvumas – įgavo esaties formą. Nors socialumas kaip negatyvumo ar negalimybės patirtis negali būti simbolizuotas, jis struktūruoja socio-simbolinį universumą. Tačiau ši esatis nėra skaidri ir galutinė, nes antagonizmas paneigia net savo paties objektyvumą. Taigi jei negatyvumas ir objektyvumas egzistuoja tik per tarpusavio paneigimą, tai reiškia, jog nei visiškos ekvivalencijos, nei visiško diferencinio objektyvumo sąlygos niekada nebūna pasiekiamos. Visuomenė nėra nei visiškai galima, nei visiškai negalima. Tai įgalina Laclau / Mouffe suformuluoti tokią išvadą: “jei visuomenė niekada nėra skaidri sau, nes negali konstituoja kaip objektyvi sritis, tai reiškia, jog ir antagonizmas niekada nėra visiškai skaidrus, nes jis negali visiškai ištirpdyti visuomenės objektyvumo”.¹²

Negatyvumo ir objektyvumo dialektika, Laclau/Mouffe teigimu, geriausiai atsiskleidžia demokratijos pavyzdžiu: šį ideologinį lauką sudaro seka ekvivalentiškų judėjimų (ekologizmas, feminizmas, kova už taiką, kova už žmogaus teises), iš kurių nei vienas nesiekia tapti “Tiesa” ar “galutiniu signifikatu”. Nėra jokios *unikalios* privilegijuotos pozicijos, kuri leistų pasiekti uniforminį vientisumą; visi judėjimai, palikti sau, turi tik fragmentinį pobūdį ir gali būti artikuluoti į labai skirtingus diskursus.¹³ Pavyzdžiui, ekologizmas kaip tam tikra ideologija gali būti valstybinis, socialistinis, konservatyvusis, apolitinis pagal kontekstą, kuriame jis yra artikuluojamas. Būtent ši artiku-

liacija suteikia jiems pobūdį, o ne vietą, iš kurios jie kyla. Kiekvienas judėjimas išsiveržia iš savęs ir per ekvivalentų grandines struktūriškai susisieja su kitais judėjimais. Nei vieno socialinio darinio reikšmė negali būti iš anksto fiksuojama: ji kinta priklausomai nuo jų artikuliacijos būdo ekvivalencijų grandinėse, kur metaforinis perkėlimas apibrėžia kiekvieno jų tapatybę: būti demokratu reiškia būti feministu ir t.t. Kiekvienas antagonizmas, laisvai paliktas sau pačiam, yra „plūduriuojantis signifikantas“, neįstengiantis numatyti formos, kuria jis gali būti artikuliuotas su kitais elementais socialiniame darinyje.¹⁴ Demokratija kuria tokią visuomenę, kuri negali būti suvokiama ar kontroliuojama, kurioje žmonės paskelbiami suvereniais, tačiau kurioje jų tapatybę niekada nėra apibrėžiama ir išlaiko latentinę pobūdį. Savo ruožtu pati demokratija gali būti apibrėžiama kaip negatyvumo *objektyvinimas*: demokratija išvengia bet kokio apibrėžimo, ji neturi „esmės“. Vienintelis pozityvus dalykas, kurį galime apie ją pasakyti, – jog tai visuma judėjimų, priešpriešinančių save anti-demokratijai.

Demokratinėje organizacijoje glūdinį negatyvumo objektyvinimo vyksmą labai tiksliai atskleidė C.Lefort'as knygoje „Demokratijos išradimas: totalitarinio viešpatavimo ribos“. C.Lefort'as parodė, jog „demokratinė revoliucija“, kaip nauja teritorija, numatanti didžiulius pokyčius simbolinėje plotmėje, implikuoja naujas socialinių institucijų formas. Ankstesnėse visuomenėse, organizuotose pagal teologinę-politinę logiką, valdžią įkūnijo karalius arba princas, kuris buvo Dievo reprezentantas – suverenų teisingumas ir suverenų protas. Šis simbolinis valdžios kūnas užtikrina kiekvieno socialinės hierarchijos nario identitetą bei integralumą. Demokratinė visuomenė, Lefort'o manymu, radikaliai skiriasi tuo, jog valdžios vieta tampa tuščia erdve: pranyksta nuoroda į transcendentinį garantą, o kartu su ja ir substancialios visuomenės vienybės reprezentacija. „Modernią demokratinę revoliuciją atpažįstame iš šios mutacijos, apimančios galios ir kūno ryšį. Galia tampa tarsi tuščia vieta, kurią paprasti mirtingieji užima tik laikinai, ir gali išlaikyti tik per jėgą arba klasta... Demokratija atveria nesuvokiamas, nesuvaldomas visuo-

menės patirtį, visuomenės, kurioje žmonės laikomi suvereniais, tačiau kurioje jų identitetas panaikinamas arba išlaiko latentinę pobūdį.“¹⁵ Socialinės tvarkos ir socialinio kūno suirimas akivaizdžiai regimas visuotinių rinkimų procese: rinkimai panaikina kiekvieno visuomenės nario socialinį tapatumą, paversdami juos mechanine skaičiuojamų vienetų visuma. „Aukštesniame abstrakcijos lygmenyje rinkimai rodo ne ką kita, kaip socialumo išnykimą“, – teigia Lefort'as. „Skaičiaus rizika yra daug pavojingesnė nei ta, kurią sukeltų tam tikrų masių įsiveržimas į politinę areną; skaičiaus idėja priešpriešinama visuomenės kaip substancijos idėjai. Skaičius dekomponuoja vienybę, sunaikina tapatybę.“¹⁶ Skaičiaus idėja yra socialinio kūno suirimo simptomas: teologinę-teleologinę visuomenės hierarchiją pakeičia deindividualizuotų vienetų visuma, valdoma stochastinių procesų. Todėl galima teigti, jog socialumas negali fiksuoti savęs suvokiamomis ir nustatytomis *visuomenės* formomis, socialumas egzistuoja tik kaip pastanga sukonstruoti šį neįmanomą objektą. Visuomenė neturi vientisos erdvės, nes socialumas kaip toks neturi esmės. Anti-esencialistinė socialumo prigimtis sąlygoja, jog socialumas negali būti apmąstytas visuomenės totalybės formomis; socialumas skleidžiasi bendruomenės fragmentais, bendruomenės, kurios nebendramatiškumas panaikina bet kuriuos mėginimus apibendrinti.

Negatyvi bendruomenė

Kvestionavus esencialistinę visuomenės viziją, tenka konstatuoti nepabaigiamą socialumo pobūdį bei „visuomenės“ kaip vientiso ir racionaliai apibrėžiamo darinio negalimumą. „Visuomenė“ yra neįmanoma kaip vientisas ir suvokiamas, dalinius procesus grindžiantis objektas“, – teigia E.Laclau.¹⁷ Socialinės visuomos problema yra formuluojama naujomis sąvokomis: socialumas apibrėžiamas ne kaip apskaičiuojama ir numatoma tapatybė, bet kaip suobjektyvintas negatyvumas, neleidžiantis kiekvienai tapatybei visiškai sutapti su savimi. Klausina, kaip ši antagonistinio negatyvumo patirtis veikia subjekto sampratą: ar bet kokios tapatybės negalimybė reiškia ir subjekto kaip

sau-tapataus esinio negalimybę? Fundamentalistinę subjekto kaip substancijos sampratą Lacau/Mouffe siūlo keisti *subjekto pozicijų* koncepcija: tai reikštų, jog subjektui, kaip ir kiekvienai kitai tapatybei, yra būdingas neišbaigtumas bei kintanti artikuliacija. S.Žižek'o manymu, būtent ši vidinė identifikacijos negalimybė, blokuojanti kiekvieną tapatybę, ir yra subjekto kaip tokio egzistavimo sąlyga. "Socialumo riba, taip kaip ją suvokia Laclau ir Mouffe, ši paradoksali riba, rodanti, jog "visuomenė neegzistuoja", nėra tai, kas panaikina kiekvieną subjekto poziciją, kiekvieną apibrėžtą subjekto tapatybę; priešingai, ji tuo pačiu metu yra tai, kas sustiprina subjektą pačiu radikaliausiu būdu... Subjektas yra paradoksalus esinys, kuris yra savo paties negatyvas, t.y. jis egzistuoja tol, kol jo galutinė realizacija yra užblokuota, nes galutinai realizuotas subjektas būtų ne subjektas, bet substancija."¹⁸ Kiekviena tapatybė jau yra savyje užblokuota, pažymėta negalimybės: socialumas egzistuoja kaip bevaisė pastanga įsteigti neįmanomą objektą – visuomenę, kitaip tariant, jis egzistuoja būtent šios neįmanomybės dėka.

Taigi klasikinė subjekto kaip substancijos samprata yra keičiama neriboto skaičiaus subjekto pozicijų; tačiau subjekto pozicijų postulavimas nesuponuoja subjekto išsklidimo, kuris kiekvieną subjekto poziciją įgalintų mechanškai pakeisti kita. Priešingai šiam vaizdiniui, subjekto pozicijų koncepcija presuponuoja baigtinį ir dalinį kiekvienos subjekto pozicijos pobūdį, kuris priešpriešinamas iš esmės neribotam substanciniam subjektyvumui. Būtent šis abstraktus ir visa apimantis subjektyvumas, įsteigiamas racionaliojo diskurso, yra grindžiamas palyginimo arba ekvivalencijos principu. "Racionalioji praktika ištobulina tokį diskursą, kuris yra vienas ir bendras bet kuriam skaidriam protui. Kiekvienas, sakydamas ką nors nuo savęs ir prisiimdamas atsakomybę, pasijunta savo teiginiu implikuojąs tai, ką sako kiti. (...) Kiekvienas, susidūręs su kitu, girdi imperatyvą suformuluoti visų savo sąveikų patirtis ir įžvalgas universaliomis sąvokomis, tokiomis formomis, kurios sutaptų su informacija, galinčia priklausyti kiekvienam", – teigia A.Lingis.¹⁹ Komunikacija racionalaus diskurso

kontekste suvokiama kaip galimybė palyginti ir sutapatinti, potencialiai kitą subjektą suvokiant kaip vietą, kurią galima užimti: "kitus laikai lygiaverčiais sau, kaip ir tu tarpusavyje pakeičiamais. Suvokti kitą ne tiesiog kaip objektą ar kliūtį, bet kaip tvarkingam pasaulyje veikiančią subjektą, – vadinasi, potencialiai atsistoti į kito ar kitos vietą. (...) Per šį lygiavertiškumą ir tarpusavio pakeičiamumą regi save kituose ir kitus savyje."²⁰ Racionalioji diskurso praktika presuponuoja iš esmės neribotą visuomenę, nes individų įžvalgos formuluojamos visuotinėmis kategorijomis, kurios implikuoja ir nurodo bet kurį kitą racionalųjį diskursą. Priešingai, subjekto pozicijų koncepcija anuliuoja šį ekvivalencijos skaidrumą: universaliam, todėl iš esmės neribotam komunikacijos tipui priešpriešinamas konkrečios subjekto pozicijos baigtinumas, sąlygojantis komunikacijos partnerių asimetriją bei nebendramatiškumą. Kiekviena subjekto pozicija yra nepakeičiama ir unikali: kitas suvokiamas ne kaip potencialiai tuščia vieta, kurią aš galėčiau užimti, bet kaip komunikacijos pertrūkis, bendrumo stoka bei negalimumas. Taigi jei santykiai tarp subjektų liaujasi buvę santykiais To Paties su Tuo Pačiu ir numato kito vaizdinį kaip kažką nepašalinamą bei asimetrišką, tokiu būdu kuriamas visai kitas santykių tipas, sąlygojantis visai naują bendrumo formą, kurią vargu ar galima vadinti "visuomene". Už racionaliosios visuomenės, jos bendro diskurso, kurį kiekvienas skaidrus protas tik atstovauja, už viso to yra bendruomenė, kuri reikalauja, kad žmogus, turintis bendruomeninę tapatybę, atsivertų neturinčiam nieko bendra, atsivertų svetimajam. Šioji bendruomenė negali būti nei redukuojama, nei absorbuojama į racionaliąją visuomenę, nes ji neimplikuoja jokios bendrumo formos – nei mąstymo, nei veiklos bendrumo. "Šioji *kita bendrija* randasi ne iš darbo, o iš darbo ir veiklos pertrūkių. Ji susidaro ne turint ar sukuriant ką nors bendra, bet atsigręžiant į tą, su kuriuo neturima nieko bendra – į acteką, klajoklį, partizanę, priešą. Kita bendrija randasi tada, kai kito veide atpažįstamas imperatyvas. Imperatyvas, metantis iššūkį ne tik bendrajam diskursui ir bendruomenei, kuri jį atstūmė, bet apskritai viskam, kas būtų bendra ar drauge sukuriama",

teigia A.Lingis.²¹ Imperatyvui atsiveriama ne tik savo racionaliu protu, sprendimų ir įsitikinimų pagalba įtvirtinančiu savo išskirtinumą; į bendriją įžengiamo ne teigdami save ir savo jėgas, bet atsiverdami prarasčiai, nuostoliui, aukai.

Suvokdami šį radikalų skirtumą, bendruomenę laikome bendrumo forma, neredukuojamą į tą, kurią paprastai vadiname “visuomenė”. M.Blanchot nurodo šiuos bendruomenės požymius: 1) bendruomenė nėra redukuota visuomenės forma, taigi ji nesiekia bendruomeninio susiliejimo; 2) ji skiriasi nuo socialinės ląstelės tuo, jog šalinasi bet kokio kūrimo veiksmo ir produkavimo nelaiko savo tikslu.²² Bendruomenė suspenduoja veiksmą tiek, kiek bet koks veiksmas presuponuoja tikslumą, priežastingumą, motyvacijas bei kitas racionalumo formas. Bendruomenė nieko nesiekia, ji neturi jokių tikslų. Kam ji tuomet reikalinga? Niekam, nebent tam, kad padėtų mirštančiajam jo mirties akimirka, teigia Blanchot.²³ Bendruomenės esmę sudaro ypatinumas to, kas negali būti bendra; būtent todėl bendruomenė nuolat kinta ir su kiekvienu mirksniu subyra. Nuolat kintanti bei sau-neta pati, bendruomenė yra suspendavimas, veiksmo nesatis. Galime teigti, jog jei bendruomenė egzistuoja, vadinasi, tam tikru būdu įvyksta ir išsipildo, ji linkusi ištrinti ir tą judesį, kuriuo įvyksta. “Tai reiškia, jog bendruomenė užima neįprastą vietą: ji prisiima atsakomybę už savo pačios imanentiškumo negalimybę, bendruomeninės subjekto būties negalimybę. Bendruomenė prisiima atsakomybę ir įrašo savyje bendruomenės negalimybę,” – teigia Blanchot.²⁴ Bendruomenė įsisteigia ir egzistuoja dėka šios negalimybės kaip savo pačios negalimybės. Kaip ir mūsų jau aptartas subjektas, egzistuojantis dėka to, jog jo vidinė tapatybė yra užblokuota, bendruomenė yra savo pačios negatyvas, savęs-nesatis. Pasirodydama kaip savęs-nesatis, bendruomenė yra anapus būties ir jai relevantiškų kognityvumo formų. Bendruomenė “apima išorinę būties pusę, kurią pati būtis atmeta. Išorinę pusę, kurios negali įvaldyti mintis...”²⁵ Bendruomenė nėra mąstymas, nėra pažinimas; ji yra “pažinimas be žinojimo”, kito atskirybės ir baigtinumo atpažinimas.

Būdama iki ar anapus pažinimo, bendruomenė yra tam tikra patyrimo forma: būtis anapus-savęs. J.-L.Nancy teigimu, bendruomenės idėja negali būti mąstoma be šios išorybės patirties, tiksliausiai atskleidžiančios bendruomenės patirtį: “...Būtis yra “anapus savęs”; ji yra išorėje, kurios neįmanoma pagauti, galėtume teigti, ji yra *dėka* šios išorės, ji yra išorėje, su kuria negalima susisieti, tačiau su kuria ji palaiko esminį ir neišmatuojamą ryšį. (...) Būtent šis ryšys suteikia bendruomenei erdvę ar ritmą. Šia prasme Bataille’us neabejotinai yra pirmasis, aiškiausiai suformulavęs šiuolaikinę bendruomenės patirtį: tai nėra nei kuriantis veiksmas, nei prarastas bendrumas, bet pati erdvė ir anapus-savęs esančios išorės patirties išdėstymas.”²⁶ Ši išorės patirtis imituoja pažinimą, tačiau savo prigimtimi yra grynai agnostinė: “ji siūlo arba primeta pažinimą (patirtį, *Erfahrung*) to, kas negali būti pažinta; būti “anapus-savęs” (išorę), kuri yra praraja ir ekstazė, tuo pačiu metu nesiliaudama buvus individualiu santykiu.”²⁷ Tai yra “pažinimas be žinojimo”, kuriuo *aš* nuo pat pradžių esu išstatomas kitam, išstatomas kito išstatymui. *Ego sum expositus...* Šioje išorybės patirtyje aiškiai girdime I.Levino filosofijos skambesį: subjektyvi būtis Levino yra apmąstoma pagal santykį su kitu, pagal kito absoliutaus skirtumo ir baigtinumo patirtį. Tiek Blanchot “Nepripažinta bendruomenė”, tiek Nancy “Neveikianti bendruomenė” subjekto tapatybės koncepciją realizuoja bendruomenės idėjos kontekste: bendruomenė nėra organiška, nes jos nariai negali atskleisti ir perduoti jiems būdingo identiteto. Bendruomenės esmę sudaro subjekto išstatymas, ekspozicija, kiekvieną kartą vis iš naujo apibrėžianti subjekto tapatybę. “Baigtinė būtybė pati savaime nėra niekas, nei pagrindas, nei esmė, nei substancija”, – teigia Nancy. “Tačiau ji pasirodo, reiškiasi, eksponuoja save ir tokiu būdu egzistuoja kaip komunikacija.”²⁸ Subjektas esti tiek, kiek dalyvauja šioje ekspozicijoje, kiek pertraukia ir anuliuoja homeostazės, t.y. nuolatinio susitapatinimo su savimi ciklą.

Kalbėdami apie socialumą kaip antagonistinių jėgų sąveiką, rėmėmės iš esmės tuo pačiu subjekto netapatumo-sau, identiteto vidinės

negalimybės postulatu. Neišbaigtą, begalinį socialumo pobūdį Laclau/Mouffe postuluoja politinių, klasinių, ekonominių veiksmų kontekste. Antagonizmas rodo kiekvieno socialinio darinio atvirumą, galimybę keistis pagal skirtingas „sankirtos taškų“ artikuliacijas. Blanchot ir Nancy bendruomenės idėją bei saunetapataus subjekto problematiką sprendžia egzistenciniame kontekste, kurį tuo pačiu metu siekia peržengti ir įveikti. Viena vertus, subjekto ekspozicijos postulavimu siekiama įveikti egzistencinio subjekto imanenciją, jos pakankamumą savyje bei absoliutumą; kita vertus, ši įveika realizuojama klasikinių egzistencinių temų, – svarbiausioji iš kurių yra mirties tema, – kontekste. Skirtumą sudaro tai, jog *mano* mirtį – tai, kas Kierkegaard’ui ir Heideggeriui rodėsi labiausiai sava, – keičia *kitų* mirtis. Bendruomenė galima tiek, kiek ji atvira kito mirčiai; mirtingųjų bendruomenė, mirtis *kaip* bendruomenė reiškia bendruomenės neįmanomą bendrumą. Kito mirtis nutraukia ekvivalentiškus mainus, kiekvieno pakeičiamumą kiekvienu kitu. Kito mirtis atveria ribinę situaciją, kurioje jaučiamės priėję mąstymo, kalbos ir bet kokio bendrumo ribą. „Įsivaizduotoji ribinė situacija – kai vienas bendruomenės narys traukiasi iš mūsų tarpo, – tai tokia ribinė situacija, kai mes, einą prie jo būti, mes, *turį* eiti prie jo būti, pasijuntame priėję kalbos ribą. (...) Turi kažką pasakyti – kažką, ko nebegali pasakyti kalba, ko nerasi bendrojo diskurso resursuose, pasakyti kažką, kas pagaliau yra neesminga”, – rašo Lingis.²⁹ Kito mirtis parodo, eksponuoja kitą kaip absoliučiai skirtingą, nepakeičiamą lygiaverčių galimybių gausybėje. „Ir štai tada pradedi suvokti *kitus*. Tu jau nebematai savęs kituose ar kitų – savyje. Imi matyti kitą *kitoje* vietoje ir laike. Suvokti jį ar ją kaip *kitą* gausybėje lygiaverčių ir tarpusavyje pakeičiamų kelių, resursų, kliūčių ir žabangų, – tai matyti save, ribojamą savo paties vietos ir užduočių. Tai tavosios mirties siena aprėžia ratą galimybių, galimų tau, ir atskiria jas nuo tų, kurios skirtos kitiems. Kita mirtis aprėžia ratą galimybių, galimų kitam. Savo mirties tolymu, palyginti su tavąja, kitas arba kita ir yra skirtingas.”³⁰ Ne *mano*, bet kito mirtis yra tai, kas labiausiai sava; ši patirtis negrijtamai išbloškia

subjektą iš savęs ir – tiek ontologiškai, tiek gnoseologiškai, – paskelbia negaliojančia subjekto metafiziką. „Privalomybė būti šalia mirštančiojo jo mirties valandą, prisiimti kito mirtį kaip vienintelę mirtį, kuri mane liečia, – štai kas mane tiesiogiai išbloškia iš savęs, štai ką galima laikyti vieninteliu lūžiu, kuris visa savo neįmanomybe atsiveria priešais mane kartu su bendruomenės atvėrimu”, – teigia Blanchot.³¹ Šią atverties ir dalyvavimo patirtį galime vadinti ekstazine patirtimi tiek, kiek ekstazė pasirodo kaip bedugnis bet kokios komunikacijos pagrindas. Pati savaime ekstazė neturėtų jokios vertės, jei ja nebūtų galima pasidalinti. J. Bataille’us visada teigė, jog vidinis patyrimas būtų neįmanomas, jei jis ribotųsi tik vienu žmogumi. Patirtis įgyjama tik tuomet, kai ją galima pasidalinti, ir šiose dalybose aptinka savo ribas. Taigi jei anksčiau bendruomenės esmė laikėme egzistencijos neišbaigtumą ir nepilnumą, tai dabar joje įžiūrime ženklą to, kas pakylėja egzistavimą iki tokio laipsnio, kad pastarasis rizikuoja ištirpti „ekstazėje”.³² Šiuo atveju ekstazė nereiškia nei ištirpimo, nei splinduliuojančio išsklidimo; ekstazės sąvoka griežtai nurodo subjekto imanencijos negalimybę, absoliutaus tapatumo-sau negalimybę. Šiuo atžvilgiu ekstazės klausimas neatskiriamas nuo bendruomenės sampratos. Dar daugiau: tiek bendruomenei, tiek ekstazei būdinga ta pati aporija: jos atveria ir parodo tai, kas negali būti bendra. Ši aporija sąlygoja, jog tiek ekstazė, tiek bendruomenė atšaukia save pačiu savo pasirodymo, iškilimo judesiu. Ekstazės būdu patiriamas bendrumas yra neįmanomas bendrumas, nes jis panaikina bet kokią tapatybę, o kartu su ja – ir palyginimo, bendro pamato galimybę. Taigi nuolat suspenduota išsipildymo negalimybės, negalimybės nei atšaukti, nei prisiimti ir tokiu būdu pasidalinti kito mirtį, bendruomenė reiškia sąstingį bei pertrūkį racionaliojo veiksmo grandinėje. „Bendruomenė nėra veiksmas, ji neatlieka mirties veiksmo”, – rašo Nancy. „Bendruomenė ir yra tam, kad padėtų įsisavinti šią veiksmo negalimybę, arba tiksliau, – kadangi ji nėra nei veikla, nei baigtinumas, – ši negalimybė atlikti mirties veiksmą apsibrėžia ir įsipareigoja kaip „bendruomenė”.³³ Bendruomenė nedalyvauja socialinėje produkavimo ir

mainų struktūroje; būtent dėl to bendruomenė negali atskleisti veiksmo srities. Bendruomenę sukuria ne produkavimas, bet mūsų patirtis (arba, tiksliau, bendruomenės patirtis mus kuria) kaip baigtinumo patirtis. “Bendruomenė neišvengiamai susijusi su tuo, ką Blanchot pavadino veiksmo nesatimi (*désœvrement*). Būdama šiapus ar anapus veiksmo, nusišalinusi nuo veiksmo, ji neturi nieko bendra nei su produkavimu, nei su užbaigtumu, tačiau susiduria su pertrūkiu, fragmentacija, atidėjimu. (...) Komunikacija yra socialinio, ekonominio, techninio, institucinio veiksmo nesatis.”³⁴ Šis pertrūkis arba netolydumas veiksmo teleologijoje laikomas nelegaliu tiek, kiek griaua pripažintą socialinę struktūrą: teroristų, pabėgėlių ar įsimylėjėlių bendruomenės yra iššūkis tam tikromis teisės, teisėtvarkos ir santuokos normomis įrėmintai visuomenei. Todėl Blanchot savąją bendruomenės versiją vadina nepripažinta bendruomene; būdama anapus socialumo formų, bendruomenė negali būti reprezentuota, ji neturi savo raiškos. “*Nepripažinta bendruomenė*: ar tai reiškia, jog ji nepripažįsta savo egzistavimo, ar tai, kad jokie pri(si)pažinimai negali atverti jos esmės, nes kiekvieną kartą, kai kalbame apie jos egzistavimą, mums atrodo, jog supratome tik tai, jog ji egzistuoja dėka kažkokio nesusipratimo.”³⁵ Ar būtų geriau, jei bendruomenė liktų toje tyloje? Prisiminkime garsią ir be galo nuvalkiotą Wittgenstein’o tezę: “apie ką negalima kalbėti, apie tai reikia tylėti”. Ji teigia, jog jei filosofas, tardamas šią frazę, negalėjo tylos reikalavimo pritaikyti sau pačiam, vadinasi, reikia kalbėti bent jau tam, kad tylėtum. Tačiau ką būtent kalbėti?

Būsima bendruomenė: demokratijos pažadas

Bendruomenė be bendruomenės, bendruomenė be to, kas bendra: ar filosofinis diskursas gali toleruoti šią aporiją, šį paradoksą, pačiu ištarimo aktu paneigiantį tai, kas juo pasakyta? Kas atsitinka, jog esame priversti sakyti “tokius prieštarigus, beprotiškus, absurdiškus, neįmanomus, neišsprendžiamus dalykus kaip “X be X”, “bendruomenė be to, kas bendra”, “nevei-

kianti bendruomenė”, “nepripažinta bendruomenė”, – klausia J.Derrida.³⁶ Kaip galima egzistencija bendruomenės, kuri veikia neveikdama, kuri pažįstama be pažinimo, ir kurios vienintelė pozityvi artikuliacija yra mirtis? Rodosi simptomiška, jog bendruomenės mąstymas pripažįsta kito kitybę tik kaip kito mirtį. Ar kito kitybė neįgauna pozityvių formų, neredukuojamų nei į mirties patirtį, nei į subjekto tapatybę draskantį antagonizmą? Derrida “Draugystės politika” bendruomenės idėją realizuoja naujame – draugystės ir brolystės – kontekste: priešingai C.Schmitt’o aksiomai, politikos galimybę siejančiai su priešo figūra, Derrida manymu, draugo ir brolio temos spontaniškai priklauso politikos – ir ypač demokratijos – konfigūracijoms. Pozityvią kito kitybės artikuliaciją Derrida tikisi atradęs demokratijos “režime”: “demokratijos nėra be pagarbos neredukuojamai atskirai ar kitybei; tačiau taip pat demokratijos nėra be “draugų bendruomenės”, be mažumų apmąstymo, be identifikuojamų, stabilizuojamų, reprezentuojamų subjektų, kurie visi yra lygūs. Šie du dėsniai yra neredukuojami vienas į kitą.”³⁷ Kitaip tariant, demokratinio “režimo” sąlygomis turėtų sugyventi neredukuojamo skirtumo postulavimas ir teiginys, jog “visi yra lygūs”. “Asimetrija ir begalinė kitybė neturi jokio ryšio su tuo, ką Aristotelis pavadintų nelygybe ar pranašumu”, – rašo Derrida. “Iš tikrųjų jie nesuderinami su sociopolitine hierarchija *kaip tokia*. Tai reikštų kitybės mąstymą be hierarchinių skirtumų, glūdinį demokratijos šerdyje.”³⁸ Savo ruožtu galime pastebėti, jog asimetrija ir neredukuojamas skirtumas nesuderinami ne tik su hierarchija, visuomet numatančia palyginimo pamatą, bet ir su pačia lygybės idėja. Lygybės postulavimas iš anksto panaikina skirtumus (lygūs esame prieš visuotinius rinkimus, kai kiekvieno socialinis skirtingumas yra redukuojamas į skaičiuojamų balsų mechaninę sumą); priešingai, neredukuojamas skirtumas panaikina bendro pamato, o tuo pačiu ir palyginimo galimybę. Klausina, kaip galima egzistencija darinio, kuris yra savyje prieštaringas, kurio realizacijos ir išsipildymo galimybė pati save paneigia ir sunaikina? Tiek “Draugystės politikos”, tiek kitų Derrida tekstų³⁹ atsakymas

visiškai aiškus: demokratija egzistuoja pažado modusu, todėl ji niekada neišsipildo ir nepasiekia galutinio tikslo. "Demokratija visuomet lieka neįvykusi; būtent tai ir yra jos esmė: ji ne tik liks be galo tobulintina, taigi visuomet neišbaigta ir būsima, bet, priklausydama pažado laikui, ji visuomet liks, bet kuriuo būsimoju laiku, neįvykusi: net kai demokratija yra, ji niekuomet neegzistuoja, ji niekuomet nėra esanti, ji lieka ne-prezentuojamos sąvokos tema", – teigia Derrida.⁴⁰ Vartodamas demokratijos sąvoką, Derrida nurodo absoliučią ateitį, inspiruojančią ir valdančią bet kurį, – o ypač demokratinį, – politinį režimą. "Ši absoliuti ateitis yra pažadas, jog bendruomenės (šeimos, tautos, pasaulio, net, kaip teigia

Derrida, žmonijos) "mes" – kurį apibrėžia radikalus "mes" identiteto trūkumas – kiekvieną kartą pasikartos iš pradžių medžiodamas kiekvieną apibrėžimo galimybę. <...> Vienintelis dalykas, galintis sujungti "mes" bendruomenę, yra "mes" negalimybė... Tai ir yra "demokratijos pažadas", – teigia R. Beardsworth.⁴¹ Būtent ši išsipildymo negalimybė įgalina demokratinės bendruomenės egzistavimą: vos tik ji išsipildytų, t.y. įgyvendintų radikalaus skirtumo reikalavimą, tuo pačiu metu liautųsi buvusi bendruomenė; priešingai, ekvivalencijos principo įgyvendinimas gražintų atgal prie to, nuo ko pradėjome: totalios visuomenės ir tapatybės logikos.

Išnašos

- ¹ Laclau E., Mouffe Ch. *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso, 1985, p.107.
- ² Op. cit., p. 97-98.
- ³ Op. cit., p. 95-96.
- ⁴ Op. cit., p. 96.
- ⁵ Op. cit., p. 113.
- ⁶ Op. cit., p.122-123.
- ⁷ Op. cit., p.123-124.
- ⁸ Op. cit., p.124-125.
- ⁹ Op. cit., p.125.
- ¹⁰ Ten pat.
- ¹¹ Op. cit., p.128.
- ¹² Op. cit., p.129.
- ¹³ Op. cit., p.169.
- ¹⁴ Op. cit., p.170-171.
- ¹⁵ Claude Lefort. *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*. Fayard: Librairie Arthème Fayard, 1981, p.172-173.
- ¹⁶ Op. cit., p.172.
- ¹⁷ Laclau E. *New Reflections on the Revolution of our Time*. London, New York: Verso, 1990, p.90.
- ¹⁸ Žižek S. Beyond Discourse-Analysis. Laclau E. *New Reflections on the Revolution of our Time*. London, New York: Verso, 1990, p. 253-254.
- ¹⁹ Lingis A. *Nieko bendra neturinčiųjų bendrija*. ALK: baltos lankos, 1997, p.15.
- ²⁰ Op. cit., p.144.
- ²¹ Lingis A. *Nieko bendra neturinčiųjų bendrija*. ALK: baltos lankos, 1997, p.20. Tai, ką mes įvardijome kaip priešpriešą tarp visuomenės ir bendruomenės, A.Lingio knygoje žymima terminais *bendruomenė* ir *bendrija*.
- ²² Blanchot M. *The Unavowable Community*. Barrytown: Station Hill Press, 1988, p.11. Orig.: *La communauté inavouable*. Paris: Éditions du Minuit, 1983.
- ²³ Ten pat.
- ²⁴ Ten pat.
- ²⁵ Op. cit., p.12.
- ²⁶ Nancy J.-L. *La communauté désœuvrée*. Christian Bourgois Éditeur, 1986, p.50.
- ²⁷ Blanchot M. *The Unavowable Community*, p.17.
- ²⁸ Nancy J.-L. *La communauté désœuvrée*, p.72.
- ²⁹ Lingis A. *Nieko bendra neturinčiųjų bendrija*, p.103-104.
- ³⁰ Op. cit., p.149.
- ³¹ Blanchot M. *The Unavowable Community*, p.9.
- ³² Op. cit., p.20.
- ³³ Nancy J.-L. *La communauté désœuvrée*, p.41-42. Terminas *désœuvrement* ir jo vedinys *désœuvré* priklauso Blanchot. Šio termino šaknis yra žodis *oeuvre*, reiškiantis tiek veiklą, veiksmą, tiek meno veikalą. Norėdami išsaugoti šio žodžio polisemiją, *désœuvrement* verčiame s'voka *veiksma nesatis*.
- ³⁴ Op. cit., p.78-79.
- ³⁵ Blanchot M. *The Unavowable Community*, p.56.
- ³⁶ Derrida J. *Politics of Friendship*. London, New York: Verso, 1997, p.42.
- ³⁷ Op. cit., p.22.
- ³⁸ Op. cit., p.232.
- ³⁹ Žr.: Derrida J. *L'autre cap suivi de 'La démocratie ajournée'*. Paris: Minuit, 1991. Eng. trans. *The Other Headings: Reflections on Today's Europe*. Bloomington: Indiana University Press, 1992. Taip pat: Derrida J. *Spectres de Marx*. Paris: Galilée, 1993. Eng. trans. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. London: Routledge, 1994.
- ⁴⁰ Derrida J. *Politics of Friendship*, p.306.
- ⁴¹ Beardsworth R. *Derrida and the Political*. London, New York: Routledge, 1996, p.146.