



NIJOLĖ KERŠYTĖ

Vilniaus universitetas

SANTYKIO SU *KITU* NEGALIMYBĖ J. DERRIDA DEKONSTRUKCIONIZME

L'impossibilité du rapport à l'autre dans le déconstructionnisme

RÉSUMÉ

Nous voulons montrer que la conception du rapport à l'autre est étroitement liée, dans le déconstructionnisme de Derrida, à sa conception du langage. La réduction du rapport à l'autre à un seul modèle (que nous appelons spéculatif) est la conséquence d'une certaine réduction opérée dans le langage même.

Dans son travail de déconstruction, Derrida décrit la tradition logocentrique, ethnocentrique et phonocentrique occidentale en termes de rapports entre *le même* et *l'autre*, entités représentées respectivement, dans *De la grammatologie*, par la parole et l'écriture. De Platon à Saussure, tandis que la parole était posée comme l'origine – immédiatement liée à la voix, à la raison, au logos, au sens –, l'écriture était définie comme son autre, son supplément extérieur et artificiel, comme son image ou sa représentation secondaire et imparfaite. En critiquant cette conception et en s'appuyant sur certaines idées structuralistes (surtout celles de Hjelmslev), Derrida montre qu'il n'y a pas de différence (et encore moins de hiérarchie) entre *phônē* et *graphē*, et pas non plus entre signifiant et signifié étant donné que ce ne sont pas là des entités stables et substantielles mais relatives. L'écriture (l'autre) n'est pas l'image extérieure de la parole (du même), elle agit à l'intérieur même de la parole et entretient avec elle des rapports de substitution.

Dans la IIe partie de *De la grammatologie*, le rapport entre le même et l'autre est présenté sous la forme de rapports intersubjectifs qu'encadre l'opposition entre nature et culture. Décrivant le rapport à l'autre tel qu'il apparaît dans les textes de Lévi-Strauss et de Rousseau, Derrida s'intéresse à son économie : la présence de l'autre y est toujours manquée, différée, remplacée par des substituts, des suppléments, des représentations. Pourtant, point que Derrida ne relève pas, dans ce genre de relation, l'autre n'a sa place qu'en tant qu'objet d'observation, et non pas comme un sujet avec lequel on entrerait dans un rapport direct. Il n'est que le représentant d'une valeur abstraite (notamment, de la nature innocente et de l'existence authentique). Il est donné *a priori*, d'une façon spéculative, à partir d'oppositions constitutives d'un système de valeurs relevant de représentations, images et fantasmes de la conscience du

RAKTAŽODŽIAI. Derrida, dekonstrukcionizmas, metafizika, Kitas, redukcija, skirtis, kalba.

KEY WORDS. Derrida, deconstructionism, metaphysics, Other, reduction, difference, language.

Moi. Derrida présente ce genre de relation comme le seul modèle du rapport à l'autre. Selon nous, cette vision du rapport intersubjectif est conditionnée par sa conception du langage en tant qu'« (archi)écriture ».

Derrida nous invite à penser le langage en dehors des catégories métaphysiques traditionnelles opposant l'intérieur à l'extérieur, l'esprit au corps, la raison à la passion, la conscience à l'inconscient, le naturel à l'artificiel, la parole à l'écriture, la voix (qui parle) à la main (qui écrit). Il vise à libérer le langage de l'idée d'intériorité, de conscience, de raison, et à le détacher du discours oral. Ainsi identifie-t-il le langage non pas au *logos* mais à la *gramma*, à l'*archi-écriture*. L'*archi-écriture* désigne les conditions de la production du sens, un champ transcendantal qui ne serait pas lié à la conscience. La conscience humaine (transcendantale) ne serait que la conséquence, l'effet de ce champ et non pas son fondement ou sa source.

Le système de l'*archi-écriture* est présenté comme celui où, différemment du système logo-phonocentrique, aucune différence n'est effacée, où rien n'est supprimé en tant qu'extérieur au système ou secondaire. Pourtant, en critiquant les privilèges donnés à la parole, Derrida efface une différence à l'intérieur même de la parole. Il identifie la voix et le son et, par suite, la locution et l'interlocution, le discours monologique et le dialogue. L'expérience de la voix, selon lui, est l'expérience de l'auto-affection, du « s'entendre-parler ». Selon la conception déconstructionniste, la parole serait le jeu formel des différences où s'efface toute présence des interlocuteurs. En effet, les interlocuteurs n'étant considérés que comme une substance psychique, leur présence, comme pour toute substance, ne saurait être pertinente au regard de la production de la signification. En nous opposant à cet effacement, nous affirmons que la voix ne peut pas être réduite au son, au signifiant phonique, que la parole n'est pas seulement une transmission de sons, de signifiants, et que l'interlocution ne se réduit pas à un acte de communication au cours duquel s'échange de l'information. Bien que le son, comme tout signifiant, participe à la structure du renvoi, la voix, en elle-même, est *intentionnelle*, elle s'adresse à l'autre plutôt qu'elle ne renvoie à quelque chose d'autre qu'elle (à un autre signifiant ou au signifié). À l'opposé, le déconstructionnisme postule que le sens ne peut naître que des jeux de renvois des signifiants les uns aux autres, et non de l'adresse d'une voix à une autre. L'idée de l'*adresse*, du rapport d'un moi à autrui, de l'événement d'une rencontre est exclue de la conception déconstructionniste du langage.

Cette conception du rapport du même (du moi) à l'autre est encore plus évidente dans la lecture critique de Lévinas que propose Derrida. Dans son article « Métaphysique et écriture », Derrida considère toute relation intersubjective comme une relation de nature langagière qui, selon lui, instaure une symétrie entre *ego* et son autre – *alter ego*. Considérant que la symétrie est préalable à toute asymétrie, et donc que le même est *a priori* interchangeable avec l'autre, Derrida s'interdit de reconnaître la relation asymétrique décrite par Lévinas. Un rapport à l'autre qui ne passerait pas avant tout par le langage conçu comme système de valeurs préétabli et par la pensée réflexive reste inconcevable pour Derrida. Il ignore la distinction, défendue par Lévinas, entre, d'une part, la constitution de l'autre dans la conscience perceptive et, d'autre part, la rencontre de l'autre comme événement hors de tout système, comme rapport qui ne serait pas soumis à une logique des différences formelles. Ainsi Derrida s'inscrit dans la tradition d'une philosophie idéaliste et spéculative qui enferme la question du rôle de l'autre dans le cadre de l'auto-réflexion et de l'auto-constitution de l'ego. Le rapport à soi à travers la négation de n'importe quel autre y est considéré comme premier, préalable à tout rapport à tel autre en particulier. Alors que Lévinas cherche à décrire comment l'autre agit sur le même (sur le moi) en se trouvant en face de lui, Derrida cherche à montrer que l'autre n'est jamais extérieur au même, qu'il fait toujours partie de sa conscience de soi et qu'il agit en lui tout au plus en tant que son image, son simulacre, un supplément qui le divise de l'intérieur en détruisant son unité et son identité à soi.

Ainsi, dans le système des différences et des renvois formels de l'*archi-écriture* comme langage, le rapport direct et immédiat à l'autre est impossible. L'*archi-écriture* supprime toute possibilité de rencon-

tre avec l'autre en tant que tel. L'autre y est toujours présent en tant que valeur économique, que représentant d'une classe ou d'une catégorie mais non comme une singularité hors système. Le sujet s'efface toujours dans l'écriture, et son autre n'y apparaît jamais en tant que tel mais se manifeste par ses substituts. Or l'altérité derridienne, c'est l'altérité abstraite comme le principe de la différence, opposé au principe d'identité, d'unité qui dominait dans la philosophie métaphysique. En défendant l'idée de la différence comme principe général, Derrida réduit l'altérité absolue : l'autre en tant que tel, irréductible au même (ego), l'autre en tant qu'être singulier, irréductible à la catégorie.

Šiame straipsnyje norėtumėme parodyti, kad J. Derrida dekonstrukcionizme santykio su Kitu samprata yra glaudžiai susijusi su kalbos samprata. Santykio su Kitu redukovimas į vieną modelį (kurį mes vadiname spekuliatyviu) sąlygotas tam tikros pačioje kalboje atliekamos redukcijos.

ŠNEKA IR RAŠTAS: TAS PATS IR KITAS

Kalbos apmąstymas, siejantis ją su ontologine bei gnoseologine problematika, tampa vyraujančia XX a. filosofijos tema. J. Derrida šiame kontekste išsiskiria tuo, kad jis bene pirmasis fundamentaliai susieja filosofinę-metafizinę tradiciją su mokslinė-lingvistine, konkrečiai, su XX a. suklestėjusia struktūralizmo tradicija. Derrida darbas yra kritinis kantiškąja šio žodžio prasme: jis siekia nubrėžti šių tradicijų, kurias traktuoja kaip vieną logocentrinę, etnocentrinę ir fonocentrinę Vakarų metafizikos tradiciją, ribas.

Šią tradiciją Derrida aprašo per *to paties* ir *kito* santykį. Knygoje *Apie gramatologiją* jiems atstovauja šneka (*parole*) ir raštas (*écriture*). Vakarietiško mąstymo tradicijoje (pradedant Platonu, baigiant F. de Saussure'u) viešpatavo tam tikras rašto ir šnekos santykio tipas. Šneka visada buvo apibrėžiama kaip pirminė, tiesiogiai susijusi su balsu, protu, logosu, o raštas buvo suvokiamas kaip šnekos *kitas*, kaip antrinis jos priedas, dirbtinis pakaitalas, atvaizdas, nevykusiai pamėgdžiojantis ir reprezentuojantis šneka

kaip originalą, t. y. kaip pirminį vaizdą ir kaip rašto kilmę (*origine*).

Siekdamas dekonstruoti šitaip nuskaidytą šnekos ir rašto santykį, Derrida pasitelkia struktūralizmo idėjas. Pirmiausia jis remiasi Saussure'o teiginiu, kad kalboje svarbi ne substancija, bet forma ir atitinkamai ne paskiri kalbiniai elementai, vienetai, bet santykiai tarp jų – skirtumai. Tiesa, pats Saussure'as ne iki galo laikosi šių nuostatų, mat teikia pirmenybę fonetinei substancijai grafinės substancijos atžvilgiu. Tačiau jas nuosekliai kalbotyroje įgyvendina Saussure'o sekėjas L. Hjelmslevas. Šis Kopenhagos mokyklos atstovas kritikuoja Saussure'ą dėl jo substancializmo. Jis ne tik parodo, kad struktūriniu požiūriu nėra jokio skirtumo tarp *phōnē* ir *graphē*, jis sukritikuoja patį signifikanto apibrėžimą kaip juslinės substancijos, o signifikato – kaip protu suvokiamos ar psichinės substancijos. Fonema, kaip ir grafema, nors ir yra jusliškai suvokiama, vis dėlto nėra empirinė. Kitaip sakant, kalbos sistemoje, kurią tiria kalbotyra, veikia ne empiriniai garsai ar raidės, bet idealūs jų kon-

struktai – fonemos ir grafemos¹. Tad signifikantas – tai idealus objektas, grynoji forma, jis priklauso grynojo jusliškumo plotmei. Šias Hjelsmlevo išvalgas Derrida susieja su kitomis, atėjusiomis iš filosofinės sferos. Iš E. Husserlio veikalo *Geometrijos kilmė* Derrida perima mintį, kad transcendentalinėje sąmonėje idealūs objektai yra konstituojami per raštą ir rašyte. Taigi jie susiję ne tiek su *logosu*, ne su kalbėjimu ir ne su protu, o su *gramma*, raštiškumu, tekstualumu.

Derrida stengiasi parodyti, jog tradicinės metafizikos idėja, kad įmanomas „grynas“, nuo jokio signifikanto, nuo jokios išorės nepriklausantis signifikatas (transcendentalinis signifikatas), tėra tik geidžiama, svajojama, bet realiai žmogaus kalboje neegzistuoja. Tiesa, jau Saussure'as aiškino, kad signifikatas ir signifikantas neatskiriamai susiję kaip dvi to paties lapo pusės. O Derrida, eidamas paskui Hjelsmlevą, daro dar radikalesnį žingsnį: jis tvirtina, jog nėra skirtumo tarp signifikato ir signifikanto, bet esti tik jų skirtys. Jei signifikantas tėra grynoji juslinė forma – idealus objektas, tai jis nėra išoriškas signifikatui ir iš esmės nuo jo nesiskiria. Kitaip sakant, signifikanto ir signifikato pozicijos nėra stabilios, nėra substancialios – jos yra santykiškos: tai, kas vienoje kalbos plotmėje yra signifikantas, kitoje plotmėje gali virsti signifikatu (pvz., garsas *a* turi savo signifikatą – *a* garso vertę, tačiau kai norima šį garsą užrašyti, garsinis signifikantas *a* virsta grafemos *a* signifikatu). Tad Derrida sudrebina tradicinę ženklo sampratą ir tam tikra prasme paskelbia signifikanto emancipaciją, jo nepriklausomybę, o toji impe-

rija, kurioje įvyksta toks signifikanto išsilaisvinimas – tai rašto imperija.

Šneka ir rašytinis diskursas dekonstrukcionistiniu požiūriu skiriasi tik savo substancijomis (grafine ir fonine), tačiau šis skirtumas kalbos sistemoje nėra esminis, iš esmės nekeičia reikšmės atsiradimo sąlygų. Derrida parodo, kad raštas, kuris iki tol buvo laikomas šnekai išorišku dalyku, šnekos atvaizdu, iš tiesų veikia jos viduje, nelyginant šnekos sąmonė (pvz., Platono dialoge *Faidras*). Ten, kur yra atvaizdai, kur yra *speculum*, ten veikia pagrindinis spekuliatyvos žiūros principas – vaizdas ir atvaizdas, nurodydami vienas kitą ir atsispindėdami, gali vienas kitą pakeisti². *Tas pats* (šneka, signifikatas) gali pakeisti *kitą* (rašta, signifikantą), ir atvirkščiai.

Tačiau svarbu pabrėžti, jog dekonstrukcionizmo teorijos kūrėjo samprotavimuose keičiasi ir paties rašto supratimas. Jis reiškia ne tiesiog rašytinį diskursą, bet apskritai bet kokios reikšmės radimosi sąlygas, savotišką transcendentalinę sferą, tačiau tokią, kuri nėra susijusi su sąmonės sritimi. Be rašto ir skirties (*différence*) sąvokų Derrida var-toja archirašto ir skirsmo (*différance*) sąvokas. Jomis Derrida nori pabrėžti esmišką veiksmo, kaitos, tapsmo pirmumą prieš bet kokią substanciją ir kartu to pirmumo, tos *archė*, kilmės neredukuojamą sudėtingumą, heterogeniškumą, nevienalytiškumą, negrynumą (mat iki šiol kilmė buvo suvokiama kaip vienis). Archiraštas esąs pirmesnis už rašytinį ar sakytinį diskursą. Bet koks konkretus rašytinis tekstas, bet kokia šneka yra išvestiniai archirašto, skirsmo atžvil-

giu. Raštiškumo – reikšmės radimosi iš formalių skirčių – principas veikia tiek rašte siaurąja šio žodžio prasme, tiek

šnekoje. Kitaip sakant, šneka yra valdoma raštiškumo principo, ji jau pati savaime yra raštas.

GAMTA IR KULTŪRA: SANTYKIO SU *KITU* EKONOMIJA

Antroje knygos *Apie gramatologiją* dalyje, skirtoje Cl. Lévi-Straussui ir J.-J. Rousseau, šnekos ir rašto priešpriešą keičia gamtos ir kultūros priešprieša. Čia to paties ir kito santykis aprašomas kaip dviejų subjektų, dviejų sąmonių santykis. Jo sklaidai pasitelkiama dar viena – *priedo-pakaitalo (supplément)* sąvoka, kuri iš esmės adekvati ženklui, atvaizdo, reprezentacijos sąvokoms. Priedas-pakaitalas vaidina dvejopą vaidmenį: 1) jis yra esaties priedas, užpildantis tuščią esaties vietą, jos stoka; 2) prie esaties jis prijungiamas tam, kad ją pakeistų, kad užimtų jos vietą, taigi jis yra pavaldinys, ant-raeilis pavaduotojas, pakaitalas. Pakaitalas, kitaip negu papildinys, yra išorinis pridėjimas. Esatis šiame kontekste – tai pati gamta ar autentiška būtis, o jos pakaitalas yra kultūra, civilizacija. Tiesa, gamtai iš esmės nereikia jokių priedų, nes ji yra sau pakankama, tačiau subjektas patiria jos trūkumą įvardydamas jį nelaimingo atsitikimo ar atitrūkimo nuo gamtos, nuopuolio sąvokomis.

Lévi-Strausso atveju gamtai arba *kitam* atstovauja pirmąją bendruomenėje gyvenanti Nambikwara tautelė, o Rousseau atveju – moteris, jo vadinta Mamyte. Nors vienu atveju kalbama apie svetimtaučių bendruomenę, o kitu – apie konkretų artimą žmogų, abiem atvejais tiesioginį *aš* (Lévi-Strausso ar Rousseau) santykį su *kitu* iš tiesų nuolat užgožia santykis su *kito* vaizdi-

niu, su *kitu* kaip iš šalies stebimu ar išvaizduojamu objektu. Lévi-Straussas, norėdamas atsisakyti kabinetinio mokslininko nuostatų, vyksta gyventi į pirmąją bendruomenę, taigi žvelgia į ją jau tarsi ne iš šalies, bet iš vidaus. Tačiau vis dėlto jis tebėra ap-rašinėtojas, etnologas. Be abejo, kitaip negu „etnocentrinis“ (europocentrinis) etnologas, Lévi-Straussas visiškai pripažįsta Nambikwara tautelės kitybę ir jos teisę į savitą egzistavimą. Tačiau jo aprašymuose šis *kitas* visada iškyla kaip stebėjimo objektas, o ne kaip subjektas, su kuriuo sueinama į tiesioginį santykį. Lygiai tas pat ryškėja ir Rousseau aprašymuose (romane *Išpažintis*), kai jis netgi atvirai prisipažįsta, kad geriausiai jausdavosi tada, kai Mamytės nebūdavo šalia, kai nei jis nematydavo jos, nei jai nebuvo matomas („Koks didelis buvo mano prieraišumas, pajusdavau tik tada, kai jos nematydavau“³). Derrida kaip tik labiausiai ir rūpi šis esaties-nesaties, regimybės-neregimybės žaismas ir iš to atsirandantis perversiškas santykis, kai *kitas* yra tvirtinamas, garbinamas, liaupsinamas, geidžiamas savineigos, saviplakos, frustracijos, savo iškrypimo bei kaltumo pripažinimo sąskaita.

Tad *kitas* čia pasirodo esąs veikiau vaizdinys nei konkretybė, su kuria tiesiogiai bendraujama. *Kitas a priori* suvokiamas *opozicinių verčių struktūroje*: jis yra svarbus tik tiek, kiek atstovauja tam

tikrai bendrybei, abstrakčiai pozityviai vertei (šiuo atveju – gamtai arba tikrai, autentiškai egzistencijai)⁴. *Kitas* nėra susitinkamas, kaip M. Buberio ar E. Levino filosofijose, jis iš karto duotas opozicijų (ženklų ar verčių) struktūroje, kuri yra pirmesnė už visokį tiesioginį santykį su konkrečiu *kitu*. *Kitas* iš pat pradžių duotas spekuliatyviai, kaip ikipatirtinė abstrakcija, kaip *to paties kitas*. *Kito* siekiama vien tam, kad *tas pats (aš)* galėtų susigražinti prarastą savastį, tapatybę, autentiškumą, natūralumą.

Akivaizdu, kad Derrida nagrinėjamuose Lévi-Strausso ir Rousseau aprašymuose veikia tas pats santykio su *kitu* ir požiūrio į *kitą* principas, kaip ir Hegelio, o vėliau iš dalies Sartre'o, kurio santykio su *kitu* aprašymai paveikti Hegelio įtakos, filosofijose. Konkretus santykis su *kitu* idealistinės, spekuliatyvios mąstymo tradicijos požiūriu yra antrinis dalykas. Pirmesnis yra sąmonės santykis su savimi tarpininkaujant *kitam* apskritai. O *aš* tapatybė, savastis, kaip jau buvo nurodyta idealistinėje vokiečių filosofijoje (Fichte, Hegelis), konstituojama neigiant *kitą*. Pirmiau esanti sąmonės būtis, jos siekimas save atriboti nuo to, kas nėra ji pati (nuo bet kokio *kito*, nuo *ne-aš*), ir tik po to neva įmanoma aptikti *kitą* kaip kūnišką subjektą „išoriniame“ pasaulyje⁵.

Pasak Hegelio, santykis su *kitu* skleidžiasi absoliučiosios dvasios savižinos

procesu ir tai yra dviejų sąmonių santykis. Sartre'o, o po jo ir Derrida aprašomas subjektas yra ne absoliučioji dvasia, ne grynoji sąmonė, o baigtinė būtybė, išikūnijusi sąmonė (egzistencija), todėl jo santykyje su *kitu* veikia ne tiek pažinimas, kiek geismas, ir kitybė nėra pasiekama bei įveikiama per absoliučiosios dvasios savižiną kaip visišką sutapimą su savimi. Geismo patenkinimas, susiliejimas su geismo objektu, taigi savęs įtvirtinimas ir savo tapatybės atgavimas čia reiškia savo baigtinumo prarastį, arba mirtį, kuri, tiesa, yra nuolat geidžiama, bet niekada nepasiekama, nuolat atidedama, nukeliama („...mėgavimasis yra mirties grėsmė“⁶).

Derrida nekelia klausimo, kodėl ir iš kur atsiranda toks santykis. Jis pateikia jį kaip vienintelį santykio su *kitu* modelį ir jam rūpi parodyti šio santykio *ekonomijos* mechanizmą: sava-svetima; stoka – jos užpildymas kuo kitu; trūkumas, nuostolis – jo kompensacija pakaitalais, substitutais. Mūsų supratimu, šitoks santykis su *kitu* atsiranda būtent (archi)rašto struktūrose. Tai nereiškia, kad anapus rašto esama kitokių santykių, mat toks (archi)raštas, apie kokį kalba Derrida, neturi jokios „išorės“. Tai tik reiškia, kad šį santykio su *kitu* modelį – kai tarp *to paties* ir *kito* veikia atvaizdo arba substitucijos (suplementarizmo) „logika“ – sąlygoja pačios kalbos kaip rašto samprata.

BALSO IR POKALBIO REDUKCIJA ARCHIRAŠTO STRUKTŪROSE

Kalba (*langage*) dekonstrukcionizme suvokiama kaip raštas plačiąja šio žodžio prasme – archiraštas. Derrida atsi-

sako kalbą sieti su logosu, kuris visuomet buvo tapatinamas su protu, sąmone, vidujybe ir priešpriešinamas raštui, kū-

nui (pasąmonei ar aistroms), išorybei. Jis sieja kalbą su *gramma*, su pro-grama – *kitu* principu, atveriančiu tokią imperiją, tokią totalybę, kurioje niekas nėra represuojamas, nuo nieko nėra atsiribojama, kurioje nėra jokios hierarchijos, kur viešpatauja absoliuti laisvė ir demokratija ir kurioje visi yra lygūs: *tas pats* yra lygus *kitam*, šneka lygi raštui, fonika lygi grafikai, fonetinė kalba ar raidinis raštas lygus gestų kalbai ar ideografiniam, piktografiniam raštui, vidus lygus išorei, kultūra lygi gamtai ir t. t. Logosas buvo siejamas vien su maščiančia būtybe, *homo rationalis*. Dekonstrukcionizmas aiškina, jog reikšmės produkavimas nėra žmogaus sąmonės privilegija, jos atsiradimas nepriklauso nuo kalbančio subjekto, autorius intencijų. Reikšmės produkuojasi ir be sąmonės įsikišimo visur, kur esama (pro)gramos: tiek gyvoje gamtoje, tiek dirbtiniuose mechanizmuose, tiek tarp racionalių, tiek tarp neracionalių būtybių (bet kokios gyvybės pagrindas – ląstelė – turi savo programą, žmoguje slypi genetinė jo programa – kodas, kompiuteriai veikia pagal savo programas). (Pro)grama yra universalesnis ir totalines principas nei *logos*.

Tad Derrida filosofijoje kalba, kaip įreikšminimo, prasmės gaminimo procesas, yra formalus skirčių žaismas. Dėl tokios sampratos suskiauđžiama ne tik juslinė, bet ir psichinė materija, arba substancija. Šitokiu būdu kalbantys asmenys traktuojami tiesiog kaip psichinės substancijos pavyzdžiai, kurie iš esmės nėra reikšmingi aprašant prasmės formavimosi sąlygas. Raštiškumo principas įgalina absoliutų anonimiškumą ir

spekulytyvumą. Raštas, kalba, pasak Derrida, – tai subjektyvybės mirties vieta. Todėl ir rašto *kitas* – šneka – aptariama kaip „baigtinė informacijos elementų serija“, kaip kalbėjimo aktas, kuriame patys kalbantieji suskiauđžiami. Kalbinis aktas vyksta ne todėl, kad kas nors šneka, ne todėl, kad kalbėjime dalyvauja aktyvūs kalbantieji, bet dėl skirties principo, dėl nuolatinio vienu reikšmių susidūrimo su kitomis, dėl pačioje kalboje glūdinčios reikšmių produkavimosi galios. Remiantis tokia samprata, kalba yra savotiškas amžinasis judintojas, judinantis pats save.

Iš pirmo žvilgsnio atrodo, kad dekonstrukcionizmas aprašo tokią sistemą, kurioje neredukuojama jokia skirtis, kurioje niekas nėra pašalinama ar nutrinama paskelbiant išore ar antraeilium dalyku. Vis dėlto norėtusi atkreipti dėmesį į vieną Derrida atliekamą redukciją. Kritikuodamas šneka suteikiamas privilegijas ir iš to kylantį logo-fono-centrizmą, Derrida nutrina vieną esminį *skirtumą* pačioje šnekos plotmėje. Pasiduodamas graikų kalbos logikai, pasak kurios nėra skirtumo tarp garso ir balso (graikai neturėjo atskiro balsą žymincio žodžio, tiek balsą, tiek garsą vadino vienu žodžiu *phōnē*), Derrida balsą tapatina su garsu, su fonetine išraiška, taip pat su subjekto galia išėiti iš savęs kartu vis dėlto pasiliekanč savyje („...balsas – signifikanto sąranga, per kurią subjektas išėina iš savęs, nesiskolina anapus savęs signifikanto, kurį jis skleidžia (*émet*) ir kuris tuo pat metu jį paveikia“⁷). Balsas esąs sąmonės ar tapatybės atitikmuo. Balso patirtis suvokiama vien kaip sa-

viveikos (*auto-affection*), kaip savipratos (savigirdos)-kalbėjimo (*s'entendre-parler*) patirtis. Atitinkamai Derrida nedaro skirtumo tarp kalbėjimo ir pokalbio, tarp šnekos ir pašnekesio, dialogo. Šneką jis suvokia tiesiog kaip reikšminių garsų sklaidą, signifikato-signifikanto, tiksliau, vien tik signifikantų skirčių žaismą. Šitaip pačioje šnekos sampratoje jis redukuoja pašnekesį, kuris iš tiesų yra daugiau nei garsų sklaida; kalbėjimo sampratoje jis redukuoja pokalbį, kuris yra daugiau nei paprastas komunikacijos aktas, – jo metu apsieikiama informacija.

Prieštaraujant tokiai redukuotai sampratai, svarbu pabrėžti, kad ten, kur skleidžiasi ne kalbos funkcijų, bet asmenų – tarpasmeninis – santykis, ten garsas nėra tas pat, kas balsas. Garsas, tiksliau, fonema, kaip bet koks signifikantas, dalyvauja nuorodų struktūroje, tačiau balsas ne tiek nurodo į kažką kita nei jis pats (kitą signifikantą ar signifikatą), kiek yra *nukreiptas* į kitą asmenį: jis yra esmiškai intencionalus. Rodymas ir kreipimasis iš esmės yra skirtingi dalykai. „Reginti“ sąmonė nukreipta į daiktus, bet vis dėlto

tai save pačią nurodanti sąmonė – sąmonė sau ir savyje, nes jai daiktai rūpi tiek, kiek (ir kaip) jie pasireiškia jai ir joje. „Girdinti“ ir „įsiklausanti“ sąmonė – tai save peržengianti ir sau nepakankama sąmonė. Balso nukreiptumas – tai sau nepakankamas logosas, „mirtingas“ logosas, stokojantis ir geidžiantis logosas. O dar tiksliau, balso stichija – tai ne logoso, bet eroso stichija.

Dialoginis santykis skleidžiasi ne spekuliatyvios regimybės, t. y. ne panašumo, vaizdo ir atvaizdo, bet neregimybės plotmėje. Ši neregimybė nereiškia antjusliškumo. Tai tik reiškia, kad čia išeinama iš veidrodžių (ir perversijų) karalystės. Čia stovėti vienam priešais *kitą* reiškia ne *kitame* matyti savo atvaizdą (Platonas) ir ne save pamatyti kaip *kitą* (Lacanas). Tai reiškia ne matyti, bet klausytis, įsiklausyti ir paklusti.

Taigi dekonstrukcionistinė filosofija suponuoja, kad prasmė gali gimti tik iš signifikantų nuorodų žaismo, o ne iš vieno balso kreipimosi į kitą. Jos kalbos sampratoje nėra vietos kreipimosi, *aš* tiesioginio santykio su kitu asmeniu, susitikimo įvykio idėjai.

KITAS TAME PAČIAME AR PRIEŠAIS TĄ PATĮ

Norint geriau išryškinti Derrida *to paties* ir *kito* santykio sampratą, pravartu palyginti jį su E. Levino kitybės samprata, kurią pats Derrida yra aptaręs savo išsamioje Levino filosofijai skirtoje studijoje „Metafizika ir prievarta“⁸.

Akivaizdu, kad J. Derrida yra vienas įdėmiausių Levino skaitytojų ir komentatorių. Tačiau jo komentaruose ir ypač

jo kritikoje išryškėja ne tik Levino mąstymo trūkumai, bet ir pamatinės prielaidos, dėl kurių abu filosofai skirtingai suvokia *aš* santykį su *kitu*.

Derrida šį santykį mėgina suvokti kalbos pagrindu, kaip kalboje vykstantį santykį (p. 161). Kaip tik todėl jis aki-vaizdžiai nepripažįsta Levino teigiamos santykio *asimetrijos*, kuri yra jo kitybės

sampratos pamatas. Derrida įsitikinimu, idant *kitas* būtų pripažintas kaip *kitas*, jis pirmiausia turi būti pripažintas kaip *alter ego* – kaip dar vienas *ego*, *kitas ego*. Taigi, kad būtų galima kalbėti apie santykio asimetriją, prieš tai turi būti pripažinta jo dalyvių simetrija, ir tik ji neva pagrindžia bet kokią asimetriją. *Aš* ir *kito* simetrija esanti pirmapradiškesnė už jų asimetriją, ji yra tarsi transcendentalinė visų intersubjektyvių santykių sąlyga (p. 184).

Kaip tik šioje vietoje ir išryškėja pagrindinis Levino ir Derrida nuostatų skirtumas. Levino nuomone, simetrija yra nepakankama. Neužtenka pripažinti *kito* kaip *kito aš*, kaip *alter ego*, neužtenka gerbti jo laisvės, kad jaustumėsi prieš jį ar už jį atsakingas. Įsakymas, kuris ateina iš *kito* asmens veido, kyla ne iš paties *kito* asmens, bet iš aukštesnio principo, iš Begalybės, verčiančios sąlygiškai pripažinti *kitą*, jam paklusti ir jam tarnauti. Tokiame santykyje *kitas* nėra man lygus, jis už mane aukštesnis, ir ši aukštybė kyla iš anapusių, kuri tarsi byloja iš jo veido. Lygybės, simetrijos principas negali grįsti hierarchijos. Iš Derrida pateikiamos Levino kritikos nepaaiškėja, kaip, jo įsivaizdavimu, simetrija gali tapti asimetrijos sąlyga. Simetriniai santykiai įgalina *aš* ir *kito* galių kovą, aprašytą Hegelio, vėliau Sartre'o, o ne absoliutų *aš* paklusimą *kitam*. Simetrija leidžia *kitą* suvokti kaip *aš* atvaizdą ir grindžia jų prievartinius, perversiškus santykius, kurie gerai matyti Derrida analizuojamuose Lévi-Strausso ir Rousseau tekstuose. Be abejo, *aš* ir *kito* simetriją įtraukia pati kalba, tačiau tik

tokia kalba, kuri suvokiama vien kaip formalių nuorodų sistema.

Derrida teigus nebent dėl vieno dalyko: toks asimetriškas santykis negali būti išsakomas tradicine filosofine kalba, tad Levino vartojama kalba prieštarauja tam, ką jis nori nusakyti. Kaip tik dėl to Levinas, paveiktas šios Derrida kritikos, vėlyvuosiuose savo darbuose ima kalbėti apie savęs atsisakančią, išsižadantį sakymą (*le dire qui se dédit*), nes kalboje *kitas* asmuo, užuot buvęs neredukuojamu subjektu – *tu*, visuomet neišvengiamai virsta tema, aptariamu objektu. Tačiau kitu aspektu Derrida kritika negalioja, mat, priešingai, Levino etinis santykis nėra kalbinis ta pačia prasme, kuria kalbą suvokia Derrida. Levinui kalba nėra vien ženklų sistema, kuria vienas kitam perduodame informaciją. Jis nurodo kalboje slypintį *kitą* – etinį, religinį matmenį, atsiveriantį per įvairias sakymo situacijas – kreipinį, sveikinimą, šauksmininką⁹. Be to, Levino aprašomas santykis nėra vien sąmonių, t. y. pažintinis, mąstymo, vaizduotės, spekuliatyvus, santykis. Levino *kitas* yra ne mąstomas, konstituojamas, kaip Hegelio ar Sartre'o filosofijose, bet susitinkamas. *Mąstyti* apie *kitą*, mėginti jį *aprašyti* tai dar nereiškia *susitikti kitą* ir *būti* priešais *kitą*.

Taigi Derrida ir Levino filosofijose iškyla skirtingos *to paties* ir *kito* santykio sampratos. Levinas siekia aprašyti ne kaip *kitas* veikia *tame pačiame*, o kaip *kitas* veikia *tą patį*, kai jis yra *priešais* jį. Levinui tai yra tiesioginis, asimetriškas ir dėl to etinis *aš* santykis su kitu asmeniu. Derrida daugiau plėtoja spekuliatyvinės

filosofijos tradicija, kuri laikėsi prielaidos, jog *ego* sąmonės santykis su saviimi, tarpininkaujant kitam apskritai, neigiant kitą, yra pirminis, ir kuri kalbėjo apie *ego* ir *alter ego* sąmonių sukeičiamumą, apverčiamumą. Derrida rūpi paro-

dyti, kad *kitas* niekada nebūna išoriškas *tam pačiam*, bet jis yra jo savimonės bei savižinos dalis, *kitas* veikia *tame pačiame* kaip jo atvaizdas, simuliakras, fantazmas, skaldantis jį iš vidaus, ardantis jo vienovę ir tapatybę.

KITYBĖ KAIP SKIRTIES PRINCIPAS

Oponuojant logocentrinei metafizikos tradicijai, dekonstrukcionizme iškeliamą jos represuota ar redukuota kitybė: išorybė, pasyvumas, raštas, sąmonė, nesatis. Tačiau iš tiesų tai yra ne kitybės kaip *absoliučiai kito*, *į tą patį (ego)* neredukuojamo *kito*, bet *kitybės kaip skirties* principo, priešpriešinamo tradicinėje filosofijoje vyravusiam vienio, tapatybės principui, iškėlimas. Pats *kitas*, kad ir kas jis būtų – referentas, daiktas, asmuo, tekstas, – suvokiamas vien per formalias priešpriešas, vien abstrakčių opozicijų struktūroje kaip kokios nors klasės ar kategorijos atstovas, vienas iš klasifikacijos narių, kaip ekonominė vertė, o ne „kaip toks“, ne savaime, ne kaip anapus klasifikacinės sistemos, anapus bendrybių esanti paskirybė, faktinė individualybė.

Tokioje formalioje ir spekuliatyvioje skirčių bei nuorodų struktūroje tiesioginis santykis su kitu neįmanomas. Archiraštas naikina bet kokio santykio, bet kokio susitikimo galimybę. Raštiškumo erdvė – ne tiesioginio netarpiško santykio, bet begalinės tarpininkavimo (substitucijų) grandinės erdvė. „Netarpiškumas [*immédiateté*] yra išvestinis. Viskas prasideda nuo tarpininko [*intermédiaire*]...“¹⁰ Šis tarpiškumo „tarp“ (*inter*) nereiškia jokio santykio, jokio tiesioginio

dviejų (nesvarbu, gyvų būtybių ar negyvų buvinių) ryšio. „Tarp“ yra veikiau tuščias tarpas, pleištas, skaidantis bet kokią vidujybę iš vidaus ir jungiantis ją su jos pačios išore – su jos ženklu, atvaizdu ar pakaitalu. „Tarp“ išreiškia spekuliatyvų esaties-nesaties (regimbės-neregimbės) žaismą, ir nieko daugiau: „Tarpininkas – tai vidurys ir įtarpinimas [*médiation*], vidurinis terminas tarp visiškos nesaties ir esaties absoliučios pilnumos“¹¹.

Derrida kelia sau formalų uždavinį apmąstyti bet kokio *kito* pasirodymo, bet kokio reikšmės suvokiamumo transcendentalines sąlygas. Jis prieina išvadą, kad transcendentalinės sąmonės sugebėjimą ką nors suvokti, pažinti, aprašyti lemia ne transcendentalinio subjekto atliekama redukcija, bet archirašto struktūra, skirties principas, skirsmas, kuris yra pirmesnis už patį transcendentalinį subjektą ir kuris „pagrindžia“ jo konstituavimą bei redukciją. Tačiau ši archirašto struktūra, kalba kaip raštas, veikianti pagal atvaizdo „logiką“, atveria santykio apskritai negalimybę, mat rašte subjektas nuolat nusitrina, o jo *kitas* niekada tiesiogiai nepasirodo. Besirūpindamas skirsmu kaip totaliu principu, Derrida redukuoja *kitą* kaip absoliučią kitybę.

Literatūra ir nuorodos

- ¹ Pvz., empiriškai garsas *a* gali būti tariamas įvairiu tono aukščiu ir skirtingu ilgiu, lygiai kaip ir raidė *a* gali būti rašoma labai įvairiai, tačiau *a* fonema ar grafema yra savotiškas visų tų empirinių variantų invariantas ar modelis – idealybė.
- ² J. Derrida. *De la grammatologie*. – Paris: Minuit, 1967, p. 55.
- ³ *Ibid.*, p. 218 (citata paimta iš: J. J. Rousseau. *Išpažintis* (vert. E. Viskanta ir V. Jurgutis). – Vilnius, Alma Litera, 2000, p. 119).
- ⁴ Komentuodamas Rousseau, Derrida rašo: „Reikia pažymėti, jog ekonomija veikiausiai pasireiškia tuo, kad šnekos pakeitimas raštu yra kartu ir esaties pakeitimas verte: šitaip paaukojamas *aš esu* arba *esu čia ir dabar*, teikiama pirmenybė tam, koks *aš esu* arba, *tam, ko esu vertas*. „Iš to, kad *aš esu*, niekas niekuomet nebūtų sužinojęs, ko *esu vertas*.“ Atsisakau dabartinio savo gyvenimo, aktualios ir konkrečios savo egzistencijos siekdamas, kad būtų pripažinta mano tiesos bei vertės idealybė“ (*De la grammatologie*, p. 205).
- ⁵ „Tad kito asmens kūno pasirodymas nėra pir-

- minis susitikimas. [...] kitas iš pradžių man egzistuoja, o tik *po to* aš jį suvokiū per jo kūną.“ – J.-P. Sartre. *L'être et le néant*. – Paris: Gallimard, 1942, p. 379.
- ⁶ J. Derrida. *De la grammatologie*, p. 222. Plg. „Savijauda [auto-affection] yra gryna spekuliacija“ (p. 221); „Pats mėgavimasis [...] yra tik kitas mirties vardas“ (p. 223).
- ⁷ *Ibid.*, p. 146.
- ⁸ J. Derrida. *Métaphysique et l'écriture*, in *L'écriture et différence*. – Paris, Seuil, 1967. Toliau skliausteliuose bus nurodomi puslapiai iš šios knygos.
- ⁹ „Šis santykis su kitu asmeniu redukuojamas ne į kito asmens reprezentavimą, bet į jo kvietimą [invocation]. ...Objekto siekiantį mąstymą nuo ryšio su koku nors asmeniu skiria būtent tai, kad šis ryšys artikuliuoja šauksmininką [vocatiff]: tai, kas įvardijama vardininku, yra tuo pat metu tai, kas (pa)šaukiama, kviečiama šauksmininku.“ – E. Levin. „Ar ontologija yra pamatinė?“ in *L'intrigue de l'infini*. – Paris: Flammarion, 1994, p. 129.
- ¹⁰ J. Derrida. *De la grammatologie*, p. 226.
- ¹¹ *Ibid.*, p. 226.



Giedrius Kazimierėnas.
Pirmojo Lietuvos Statuto priėmimas. 2006.
 Drobė, aliejus, auksas,
 250 × 300.
 Fragmentas. Rimanto
 Dichavičiaus ir
 Aleksandro Sidorenkos
 nuotraukos