

Skirtumo nuotyčiai

ATEINANTIS DIEVAS: TARP ONTO-TEOLOGINĖS ESATIES IR MESIANINĖS NESATIES (*IN MEMORIAM JACQUES DERRIDA*)¹

Marija Oniščik

Tel. + 370 670 06 835

El. paštas: oniscikmarija@gmail.com

Tekste, skirtame Jacques'o Derrida mirties dešimtmečio minėjimui, bandoma kai kuriais aspektais apmąstyti jo filosofijos santykį su religija. Différance ir „pėdsako“ sąvokų pagrindu aptariama laiko ir erdvės problematika, tradicinė „graikiško“ ir „žydiško“ mąstymo priešprieša interpretuojama kaip įtampa tarp onto-teologinės prezencijos ir mesianinio pažado; akcentuojamas pačios dekonstrukcijos „mesianiskumas“.

Pagrindiniai žodžiai: différence, „pėdsakas“, dekonstrukcija, onto-teologija, erdvinimas, laikinimas.

Proga šiam tekstui atsirasti buvo pokalbis apie religiją, minint Jacques'o Derrida mirties dešimtmetį. Derrida filosofijoje besiskleidžiančios religijos lauko problematikos negalima tematizuoti, negalima kalbėti *apie* ją lyg apie tam tikro mokslinio tyrimo objektą, juolab viskas, ką šiame lauke buvo galima pasakyti, jo paties yra pasakyta, ir, turint omeny jo santykį su kalba, pasakyta pačiu intymiausiu būdu. Tai, ką *galima* pasakyti, galėtų būti tik atminimo ir gedėjimo „darbas“. Tai nereiškia, kad neįmanoma „atlikti“ pokalbio apie tai, panašaus į tą, kurį pats Derrida aprašo kaip įsivaizduojamą performatyvą: „*vieną kartą*“, *vieną vienintelį kartą*, *vieną dieną*, *vienoje saloje*, *arba dykumoje*, *susiruošę* „*aptarti religiją*“, *keli žmonės*, *filosofai*, *profesorai*, *hermeneutikai*, *atsiskyreliai*, *arba anachore-*

tai, maloniai praleis laiką vaizduodami nedidelę, ezoterišką ir kartu egalitarinę, draugišką ir kartu brolišką bendruomenę“ (Derrida 2000: 11). Šioje ištraukoje jau dabar galima atkreipti dėmesį į vartojamų gramatinių laikų neapspręstumą – lyg apie kadaise („viena kartą“) įvykusį dalyką – vienkartinį įvykį – Derrida kalbėtų būsimuoju laiku.

Žodžiai, galintys būti „raktiniai“ minėtame lauke, tokie kaip „dekonstrukcija“, „apofatinė teologija“, „žydų religinė tradicija“, „religija be metafizikos“, įvairūs „pėdsakai“, „mesianizmas“ bei „mesianybė“ ir panašūs – visi šie žodžiai iš esmės nurodo vieną dalyką: pats dekonstrukcijos „projektas“ yra „mesianinis“. Rašydamas Derrida nekrologą Johnas Caputo aiškiai tai pasakė: „Dekonstrukcija niekuo nepasitenkina, nes ji laukia Mesijo, to, kurį Derrida išvertė į filosofinę „ateinančio“ (*à venir*) figūrą, į pačią ateities (*l'avenir*), vilties ir laukimo figūrą“ (Caputo 2004: 8). Paskutiniame interviu Derrida sako: kalbėti apie tai, ko

¹ Parengta pagal Lietuvos mokslo tarybos finansuojamą projektą, sutartis Nr. MIP-14440.

„niekuomet nebuvo, ko nėra, bet kas *à venir*“, yra „mano įprastas gestas, aš negaliu jo pagrįsti, aš galiu tik pasakyti: tai aš“ (Derrida 2005: 143).

Pradžia: *différance*

Nežinome, kaip pradėti ir kur yra pradžia, todėl „turime pradėti, kad ir kur būtume“ (Derrida 1976: 143). Garsiajame Ami Kofman ir Kirby Dicko filme yra epizodas, kuriame pasakojama apie tai, kaip Derrida mama, patekusi į jo draugų ir kolegų ratą ir išgirdusi juos kalbant apie *différance*, nustebusi sušuko: „Jacky! Tu rašai *différance* su a?“ (Koks neraštingumas!) Pasirinkau tokią pradžią, galvodama, kad šis *différance* su a – garsusis *différance*'as, Derrida „išrastas“ jo filosofinio kelio pradžioje (ir kas yra ta pradžia?), turėtų mus kažkur nuvesti, kažką „atrakinti“. Todėl, kad jis „daro galima tai, ką jis daro negalima“, o tai ir yra, trumpai tariant, visos Derrida „filosofijos“ santrauka ir sykiu – „adekvatus“ (jei toks *galimas*) Dievo veiklos apibūdinimas.

Šis taisyklingos kalbos požiūriu „neteisėtas“ žodis (o „išradimas visuomet suponuoja tam tikrą nelegalumą, numanomą sutarties sulaužymą; jis įterpia netvarką į ramią daiktų tvarką, jis nepaiso mandagumo taisyklių“ (Derrida 1992a: 312), negerbia priimtų elgesio normų), taigi, šis, reiškiantis sykiu skirtumą ir atidėliojimą, ir galbūt dar išskyrimą, išskirtinumą, žodis, parodantis (jei tai *galima* „parodyti“) nenustatomus laiko ir vietos parametrus, steigiantis „čia ir dabar“ nebuvimą, kuo, anot jo išradėjo, „daro galimą prezencijos ir absencijos opoziciją“, nurodydamas „išstrintą absencijos ir prezencijos pradžią“ (arba „kilnę“) (Derrida 1976: 143). Čia reikia pasakyti, kad loty-

niškų (savo kilme, ir čia galima prisiminti visas Derrida pasakytas mintis apie pasaulio „lotynizaciją“ ir apie tai, kad mes visi – „ir žydai, ir graikai“ – šiandien kalbame „lotyniškai“ (Derrida 2000: 43–44)) žodžių „prezencija“ ir „absencija“, kaip ir *différance* atveju, vertimas iš esmės yra neįmanomas. Šio teksto antraštėje pavartoti įprastiniais jau tapę žodžiai „esatis“ ir „nesatis“ iš tikrųjų turėtų būti „išplėsti“ į „čia ir dabar esama“ ir „čia ir dabar nesama“, kitaip iš trijų čia esančių nuorodų – į realų buvimą, laiką ir vietą – lieka tik viena pirmoji. „Prezencija“ – keistas žodis, iš pažiūros (ir iš įpročio) siejamas su buvimu, bet iš tikrųjų mąstantis šį buvimą tik viename vieninteliame vietos ir laiko taške – čia ir dabar, mūsų pačių nustatytame taške, apibrėžtoje „teritorijoje“, kuriame jis buvimą „sugauna“, kad galėtume juo disponuoti. Žodis „absencija“ žymi dar keistesnę dalyką – kad to, kas turėtų šiame „čia ir dabar“ būti, jame nėra. Kitaip tariant, jis žymi *privatio*, buvimo trūkumą ten, kur jis turėtų būti (pastebime, kad, taip sakydami, vartojame vietos nuorodą): laikas ir erdvė išlieka, bet buvimo nėra. Šie du žodžiai sudaro klasikinę dvinarę opoziciją: „absencijos“ mąstymas negalimas be „prezencijos“ mąstymo. *Différance* „daro galimą“ šią opoziciją, padarydamas ją „negalimą“, nes, kaip matysime, naikina šį laiko ir erdvės buvimo „likutį“. Tai paaiškina, tarp kitų dalykų, kodėl Derrida kalbėjimas apie religiją nėra negatyvioji teologija. Nesatis čia virsta iš „čia ir dabar nebuvimo“ „jau ir dar nebuvimu“ arba buvimo pažadu, kitaip tariant, virsta mesianine nesatimi, to, kurio nėra, atėjimu.

Sykiu su *différance* (ir netgi anksčiau už jį) ateina „pėdsako“ sąvoka. Iš pirmo žvilgsnio ji atrodo kaip metafora, tačiau

nesunku pastebėti, kad ji elgiasi visai ne „metaforiškai“. Nes kas gi palieka pėdsaką? *Kur* yra tas, kuris palieka pėdsaką? *Kada* jis palieka pėdsaką? Paliekantis pėdsaką *praeina* (*pereina*). Jis eina *anksčiau* už mus ir praidamas atsiduria *priešais* mus. Turime jį vytis. *Différance*, pasak Derrida, yra „pirmasis ir paskutinysis pėdsakas, jei čia dar galima kalbėti apie pradžią ir pabaigą“, „be prezencijos“ ir „be absencijos“ (Derrida 1982b: 66). Senajame Testamente, liepdamas žmogui kur nors „išeiti“, Dievas ne kartą žada eiti pats arba siųsti savo angelą „pirma jo“ (Pr 24, 7)². Kai žydai ar ne trečią kartą išėjo iš Egipto, „Viešpats ėjo pirm jų dieną debesies stulpe, o naktį ugnies šule, kad rodytų jiems kelią“ (Iš 13, 21), o visos kelionės į Pažadėtąją žemę metu Dievo kartojami žodžiai „Mano angelas eis pirm tavęs“ (Iš 32, 34; 23, 23; 33, 2) daro *pažadą* (ar greičiau pažado ženklą) iteratyviu *pėdsaku*, vis iš naujo paliekamu ir ištrinamu laike ir erdvėje.

Laikas ir erdvė: ne dabar ir ne čia

Taigi, „prezencijos“ sąvoka susieta su laiko ir erdvės nuoroda: dabar ir čia. Galvodami apie laiką, dažnai bandome jam suteikti „erdvinį“ pavidalą, nes mums atrodo, kad taip lengviau galėtume jį įsivaizduoti, ir nepastebime, jog, taip darydami, atsiduriame tam tikroje laiko-erdvės „veidrodinio“ apvertimo situacijoje, tarytum „veidrodžių karalystėje“. Bet tai nesulaiko mūsų nuo bandymų „nupiešti“ laiką. Sekant Derrida mintį galima būtų bandyti „nupiešti“ laiką, suteikiant jam rašto (t. y. sintagmatinį-paradigmatinį) pavidalą.

² Senasis Testamentas cituojamas iš Juozapo Skvirecko vertimo.

Čia turi būti prisiminti du kiti žydai filosofai, savotiški „dvyniai“ (gimę tais pačiais 1859 metais) – tai, žinoma, Edmundas Husserlis ir Henri Bergsonas. Husserlio (kurio įtaka Derrida yra neabejotina) nupieštas laiko grafikas yra labai pamokantis. Laiko „suerdvinimas“ pasireiškia tuo, kad mūsų „gyvenamoji dabartis“ vaizduojama taip pat kaip sintagmatinė linija, į kiekvieną „dabar“ momentą įtraukianti dvi paradigmatis plotmes: retencijos, kuri vaizduojama kaip „prasmenganti“ apačioje, ir protencijos, pavaizduotos kaip „nusileidžianti“ iš viršaus. „Veidrodinis“ tokio grafiko pobūdis yra akivaizdus. Erdviškumą sustiprina palyginimas: panašiai kaip erdviniai objektai mažėja, kai mes nuo jų tolstame, taip „nyksta“ ir praeitis (bet vis dėlto kad matytume, kaip jie mažėja, turėtume eiti atbuli); taip pat mes „matuojame“ (nors ir ne visuomet adekvačiai) likusį atstumą iki daiktų, kurių siekiame ateityje³.

Bergsonas, nors ir pataria „nemaišyti“ laiko su erdve, savo „trukmės“ (*durée*) sąvoką irgi bando „pavaizduoti“, kad ir be piešinių, bet, pasitelkęs vaizduotę, pateikdamas net tris laiko „vaizdinius“, nors, jo požiūriu, ir nepakankamus⁴. Čia galima įžiūrėti, jog laikas ir erdvė sudaro savotišką perskyrą, kurioje laikas yra privilegijuotas narys. Gal taip buvo „visada“? O gal tradicinės metafizikos „pradžioje“, jie, kaip ir kitų perskyrų atveju, anot Derrida, „ėjo kartu“, ir šis „originalus“ buvimas kartu sąlygoja jų tolesnį perskyrimą?

³ Plg. Husserl 1991: 29, 244–238. Jamesas Menshas nurodo Husserlio *Bernau rankraščius* (*Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein*) (Mensch 2014).

⁴ Plg. Bergson 1946: 164–165.

Derrida imasi šią vienybę-opoziciją permąstyti. Čia vėl galima prisiminti, kad Senajame Testamente laikas ir erdvė irgi neretai eina kartu. Antai, istorijoje apie Jokūbo sapną pasakojama, kad atsibudęs Jokūbas suvokė, jog Dievas „ką tik čia buvo“, ir jam „pasidarė baisu“. Tai retencijos (Derrida pasakytų „retencijos pėdsako“) „vieta“, kurioje toliau vyksta „atminimo“ darbas. Dievo pažadai, t. y. protencijos pėdsakai, susieti su vietos pažadu – Pažadėtąja žeme. „Ėjimas pirma“ taip pat susietas su vietos pažadu: „Štai aš siųsiu savo angelą, kad eitų pirm tavęs ir tave sergėtų kelyje, ir vestų į vietą, kurią prirengiau“ (Iš 23, 20).

Derrida laikas ir erdvė turi *différance* struktūrą, tai reiškia, kad pirmiausia atsisakoma mąstyti prezenciją („gyvenamas“ laikas nėra „patiriamas“ kaip buvimas čia ir dabar), o sykiu (o gal „todėl, kad“) atsisaikoma mąstyti ją kaip ištiestą kontinuumą, tai – pauzių, trūkių, skirtumų laikas. Tokią laiko struktūrą turi Senajame Testamente pasakojama žydų santykių su Dievu istorija.

Différance nėra „nei prezencija, nei absencija“, tačiau yra „laikinimas“ (*la temporisation*) ir „erdvinimas“ (*l'espacement*) (Derrida 1982a: 9)⁵. Temporizacija („laikinimas“) paaiškinama kaip „atidėliojimo veiksmas“ („vėliau“), o „erdvinimas“ – kaip „skirtingos („kitokios“) kitybės klausimas“, „intervalas, atstumas“ (Derrida 1982a: 8).

⁵ Siūlomas lietuviškas šių žodžių vertimas „sulaikinimas“ ir „suerdvinimas“, mano požiūriu, ne visada atitinka jų filosofinį turinį. Lietuviška „su-“ nurodo į jau atliktą arba atliktinį veiksmą, pavyzdžiui, „sukasti daržą“ (padaryti, kad būtų sukastas), o čia reikalinga nuoroda į nuolat atliekamą veiksmą, tiksliau, į patį procesą, kuriame net nėra veikėjo. Tikrovė čia pati „laikinas“ ir „erdvinasi“, panašiai kaip Aristotelio būtybė pati „pasisako“.

„Erdvinimas“ tekste – tai „pauzė, tuščias tarpas, punktuacija, bendrai – intervalas ir t. t.“ (Derrida 1976: 68). Taigi, laikinimas nėra dabar, ir erdvinimas nėra čia. Derrida pabrėžia, kad erdvinimas „nėra nei erdvė, nei laikas“ (Derrida 2002: 36). „Šis žodis nusako erdvės ir laiko artikuliaciją, laiko tapimą erdvišku ir erdvės tapimą laikiška“ (Derrida 2006: 94). Abu šie žodžiai – tai nuoroda ne į buvimą, bet į tapsmą, ne į prezenciją, bet – į nuolat atsinaujinančią absenciją. Kartu jie sudaro „tampantį erdvės laiką ir tampančią laiko erdvę“ (Derrida 1982a: 13). Ši „nesatis“ ne šiaip sau „pačina“ pro mus mūsų gyvenamame laike ir mūsų gyvenamoje vietoje, ji yra „jau praeinanti“ taip, kad „erdvė-laikis, kuriame gyvename, *a priori* yra pėdsako erdvė-laikis“ (Derrida 1976: 290).

Ši „pėdsaką“ galima susieti su ganėtinai nuvalkiota perskyra tarp „graikiško“ ir „žydiško“ mąstymo. Bet prieš tai reikia pasakyti, jog tai, kaip Derrida elgiasi su laiko ir erdvės kategorijomis, primena „augustiniškosios“ laiko sampratos „apvertimą“. „Augustiniškasis“ laikas suponuoja prezencijos patyrimą, iš esmės „onto-teologinį“. Toks prezencijos patyrimas, kurį paprastai įvardijame kaip „buvimą čia ir dabar“, yra tam tikras dabarties momento „išplėtimas“, leidžiantis jam „būti“. Jis padaromas tuo, kad savaime nesantis dabarties taškas pripildomas „praities dabarties“ ir „ateities dabarties“ turinio. Suponuojama, kad jos tą turinį turi, t. y. kad jos pripildytos tam tikrų „tikrų“, t. y. žinomų arba galimų žinoti, dalykų, kurie mūsų sąmonėje pasirodo „atminties“ ir „numatymo“ forma (Augustinas 2004: 281).

Husserlis daro kažką labai panašaus: jo „gyvenamoji dabartis“ pasirodo kaip tam

tikras besiskleidžiantis kažkas (turinys?) tarp atsiradimo ir išnykimo, retencijos, kuri patiriama kaip praeities momentas dabartyje (galima pasinaudoti „kometos uodegos“ metafora, nepamirštant, jog tam, kad pamatytume kometos uodegą, ji turi *pirma pro mus praskristi*), kaip tai, kas „ką tik *dabar buvo*“, ir numatomos protencijos. Taip dabartis apima praeitį artimiausios retencijos pavidalu ir ateitį – protencijos numatymo pavidalu. Ir nors už artimiausios retencijos „kabinasi“ retencijų retencijų grandinė, grimstanti praeities „bedugnėje“, nueinanti užmarštin, vis dėlto ši artimiausia retencija yra kuo puikliausiai mąstoma kaip „esanti“; o protencija, nors ir gali mus „nuvilti“, jei „neišsipildys“, vis dėlto yra iš principo apskaičiuojama.

Panašumą tarp Augustino ir Husserlio sustiprina melodijos pavyzdys. Abu filosofai sieja melodijos patyrimą su *balsu*. Augustinui dainuojant, o Husserliui klausantis melodijos, *dabar* skambanti nata turi savyje ką tik prieš ją buvusią, nes tai, ką girdime (ar dainuojame), yra *ryšys*, santykis tarp jų. Neverta net sakyti (nors šis dalykas ir yra, mano požiūriu, svarbiausias), jog „ateinančios“ melodijos natos visada „išsipildo“, nes tai – pažįstama melodija. Augustinas pasakoja, kaip jis dainuojamą melodiją *atsimena*, tad ateitis čia yra būtent tai, kas prisimenama (t. y. mes vėl turime „veidrodžio“ efektą).

Vargu ar tai galima pavadinti „graikišku“ laiku. Bet tai yra ta prezencija, kurioje galime susitikti su („graikišku-romėnišku-krikščionišku“) Dievu, ta prezencija, kuriai Dievas yra „savas“, tai – Dievo laikas ir Dievo „vieta“. Tai yra toks „dabarties“ būvis, kuris pasirodo kaip „visada-jau-čia neredukuojamumas“ (Derrida 1976: 66),

ir tik begalinė būtybė gali jį „redukuoti“ (Derrida 1976: 71). Ignoruojant „pradinį“ dabarties nebuvimą (t. y. iš anksto nuslopinant *différence* veikimą), dabartis mums yra tai, nuo ko pradėdami, „manome, jog galime mąstyti laiką“ (Derrida 1976: 166). Dabartis mums yra „motininė forma, aplink kurią ateitis (dabarties) ir praeitis (dabarties) yra surenkamos ir atskiriamos viena nuo kitos (diferencijuojamos)“ (Derrida 1992b: 161). Nes kaip kitaip galėtume žinoti, kas *yra* laikas, tai yra duoti laikui apibrėžimą, žinoti, kas yra jo *to ti en einai* – vis dėlto graikiška, laikus „sumaišanti“ „kas buvo būti“? Ateitis tokioje laiko sampratoje pasirodo kaip „eschatologinė *parousia*“ (Derrida 1976: 246) – paskutinė prezencija yra esaties pilnatvė.

„Išvirkštinis“ laiko supratimas būtų tada, kai dabarties momentas žymėtų absoliučią absenciją, jis būtų ne „išplečiamas“, bet į jį „sutraukiamas“ visa tai, kas praeityje ir ateityje nėra tikra, nėra žinoma, apsprendžiama ar apskaičiuojama, kas neturi „turinio“ ir gali būti žymima tiktai išsitrinančiais / ištrinamais „pėdsakais“ (pauze, santykio nutrūkimu) ir neįvykdomais pažadais. Tokia „pėdsako prezencija-absencija“ (Derrida 1976: 71) – tai „absoliuti dabartis [...] visada jau yra išslydusi, niekad nėra buvusi“ (Derrida 1976: 159), dabartis, kuri konstituoja „retencijų ir protencijų pėdsakais“ (Derrida 1982a: 13) kaip tai, ko niekada nebuvo. „Praeitis, kuri niekad nebuvo dabartis“ – šią absoliučios Kitybės „formulę“ Derrida priskiria Levinui (Derrida 1982a: 21) ir pastebi jos nesuderinamumą su Husserlio retencijos sąvoka, mąstoma dabarties pagrindu.

Ši dabarties nesatis „praryja“ žydų tautos istoriją, patį istoriškumą. Graikiška-ro-

mėniška-krikščioniška istorijos sampratos (vėlgi „augustiniškosios“ pradžia („kilmė“) susiformavo priklausomai nuo archeologinių ir eschatologinių ribų“ (Derrida 1976: 285), o žydų istorija tampa „atminimo“, priesaikų ir pažadų (pažado sąlyga – jei Dievas laikysis savo pažado, jis bus mano Dievas), išėjimų (žydai mažiausiai tris kartus išėjo į Egiptą ir iš jo) ir perėjimų (žydai nuolat mato Dievą „iš užpakalio“, nes jis nuolat „pereina“ tarp jų) raštu (punktuacija) ir galiausiai mesianine (pridursime – „šmėkliška“) viltimi. Senojo Testamento istoriją galima pradėti bet kur: sandorų ir pažadų iteratyvumas neturi dabarties taško. Žydiškas laikas iš viso nėra patiriamas. O kaip yra su žydišku Dievu? Graikui-romėnui-krikščioniui labai sunku, netgi neparanku, kalbėti apie žydišką Dievą. Jam (hipotetiniam graikui-romėnui-krikščioniui) trukdo du būdingi (vienas kitam prieštaraujantys ir taip sukuriantys įtampą) dalykai: pirma – onto-teologinis mąstymas, antra – tikėjimo ir žinojimo opozicija.

Dievas: imanentinis supplement

Hipotetinis graikas-romėnas-krikščionis apie Dievą galvoja („onto-teologiškai“) kaip apie Patį Buvimą (*Esse ipsum*), Buvimo pilnatvę, Didžiąją Būtybę, kurios akivaizdoje nuolat esame. Kitaip tariant, mūsų Dievas mums yra prezencija visa jau minėta šio žodžio prasme. Savo *différance* Derrida primena mums kitą „galvojimą“, tą „pirmapradž“ ir keistai pažįstamą mintį apie „nesamą“ Dievą, nekonceptualizuotą, t. y. neapibrėžtą ir nesugaunamą vietos ir laiko kategorijomis – nesantį „čia ir dabar“, „Dievą be buvimo“ (Jeano-Luco Mariono žodžiais tariant). Tačiau Derrida iš karto įspėja mus nepasitikėti net ir šiuo

keistu pažįstamumu: kalbėjimas apie *différance*, nors ir „primena negatyviają teologiją, kartais netgi tiek, kad nesiskiria nuo negatyviosios teologijos“, jis „nėra teologinis, nepriklauso netgi negatyviausiai negatyviosios teologijos rūšiai. Pastaroji [...] visada skuba mums priminti, kad jei mes atsisakome egzistencijos predikato taikymo Dievui, tai tik tam, kad pripažintume jį kaip aukštesnį, nesuvokiamą ir neišsakomą buvimo modusą“ (Derrida 1982a: 6), taigi, kad mąstytime jį onto-teologiškai.

Kita (o iš esmės tokia pati) Dievo idėja – tai „transcendentalinio signifikato“ idėja, „galutinės referencijos, [...] kurią visi signifikatai nurodo, prasme“ (Spivak 1976: xvi). Tai yra „teologinė idėja“ (Derrida vadina ją „onto-teologine“ (Derrida 1976: 73)), „reikalinga mums, kad mūsų pilnatvės ir autoriteto troškimas galėtų išsipildyti“ (Spivak 1976: xix), kitaip tariant, kad mūsų jau turima „eschatologinės *parousios*“ protencija mūsų neapviltų. Galima tikėtis, jog *be* galutinės referencijos „visiškai kitas yra skelbiamas kaip toks – be jokio paprastumo, jokio tapatumo, jokio panašumo ar tęstinumo – tame, kas nėra jis“ (Derrida 1976: 69, 47). Tačiau tokia (grynoji) „referento ar transcendentalinio signifikato absencija“ (Derrida 1976: 158) veikia taip pat kaip ir negatyvioji teologija: „onto-teologinės idėjos rėmuose“ „absencija visada susieta su atitolinimu nuo Dievo“ (Derrida 1976: 283). Kitaip tariant, absencija visuomet mąstoma (nes apskritai mąstoma), atsižvelgiant į prezenciją, kaip jos neigimas („modifikacija“) dvinarėje opozicijoje. Įvyksta tai, ką Derrida vadina „onto-teologine reappropriacija“ (pakartotinis pasisavinimas).

Tad *différance* mąstymas (kuris, priminsiu, yra kitas nei absencija ir prezencija

(Derrida 1982a: 22)), su onto-teologija apsieina „savaip“: būdamas, anot Derrida, „neredukuotinas į jokią [...] onto-teologinę reappropriaciją, *différance* apima onto-teologiją, įrašydamas ją ir viršydamas ją negrįžtamai“ (Derrida 1982a: 22). Galbūt tuo galima paaiškinti mįslingus Derrida žodžius, esą, *différance*, nebūdamas sąvoka (konceptas), yra „konceptualumo galimybė“ (Derrida 1982a: 11). Prisiminkime, jog dekonstrukcijos darbas – ne tik ir ne tiek apversti binarinę opoziciją (kaip būtų, jei vietoj prezencijos turėtume absenciją, vietoj katafatinės teologijos – apofatinę, vietoj onto-teologijos – Dievą „be buvimo“ ir t. t.), bet – antruoju gestu – ją visiškai „išvietinti“ (*displacement*) (Derrida 1982c: 329), kad tai, kas lieka, būtų mąstoma (jei tai įmanoma mąstyti) kaip grynas neapspręstumas. *Laiške draugui japonui* Derrida „skundžiasi“, kad dekonstrukcija buvo vadinama „negatyviosios teologijos rūšimi“, ir tai nebuvo „nei teisinga, nei klaidinga“ (Derrida 1985: 3). Sykiu „įrašydama“ ir negrįžtamai „viršydama“ „graikišką“ onto-teologinę (Dievo) nostalgiją, dekonstrukcija visuomet yra *supplement* (o tai „kitas *différance* vardas“ (Derrida 1976: 150)). „[E]su savo paties „kontrapavyzdys“, esu savotiškas prieštaravimas. Taigi sakau (manau, kad *Circonfessions* tekste), kad giliai savyje labiau nei bet kas kitas (ar bent tiek pat kiek kitas) esu esaties metafizikas; negeidžiu nieko kito, tik esaties, balso, visų šių dalykų, su kuriais kovojau“ (Derrida 2008: 67).

Skirtumas tarp „graikiško-romėniško-krikščioniško“ ir žydiško mąstymo, susumavus, atrodo taip: pirmasis priklauso nuo transcendentinio Dievo kaip išorinės referencijos, kurios eschatologinės *parousijos*

ilgisi; antrasis „derasi“ su imanentiniu ir sykiu nenuspėjamu Dievu. Senasis Testamentas yra mesianinė Knyga. Tai – Knyga, kuri skleidžiasi kaip sintagmatinė ašis, turi struktūrą „nuolatinio atidėjimo to, kas konstituojama tiktai per atidėjimą“ (Spivak 1976: xliii), Knyga, kurioje Dievas veikia kaip paradigmatinės ašies *supplement*, kaip *différance* – nesantis kitas, kuris nėra šiai struktūrai išorinis, bet ją konstituojantis. Šitoks imanentinis Dievas gali bet kada pakeisti žmogaus istoriją ir nuolat tai daro. O pirmųjų krikščionių eschatologinis laukimas iš tikrųjų yra paveldėta žydu mesianybė. Tik laukimo pobūdis pasikeitė. Krikščioniška eschatologija tam tikra prasme – numatytas, anticipojamas laukimas, laukimas to, kas turi tučtuojau įvykti, lieka tik truputėlį palaukti, tik truputėlį, taigi tai – dabartis, prasitęsianti į ateitį, protencija, kurioje nėra nieko netikėto.

Žydiškumas: tikėjimas ir žinojimas

Esama nuomonės, jog klausimas apie Derrida „žydiškumą“ yra nekorektiškas. Kas negerai su klausimu „Kiek žydiškas yra Derrida?“ Ar jis nevertas atsakymo, ar neįmanomas atsakyti (Gibbs 2005: 120)?

Paties Derrida atsakymai į klausimus apie jo žydišką tapatybę parodo jo savęs kaip „savo paties kontrapavyzdžio“ suvokimą: „Tai taip sudėtinga, mano žydiškumas, aš nesu tikras. Žinoma, aš gimiau žydu, to neneigiu ir esu tam ištikimas. Tačiau tai nėra taip paprasta, kaip jūs galite įsivaizduoti. Taigi, aš esu ir nesu žydas, aš esu ir nesu krikščionis, nes gyvenu krikščioniškoje kultūroje, be abejo“ (Derrida 2003: 45). (Ir nepamirškime islamo, trečiosios „abraominės religijos“.) „Alžyrietis prancūzų visuomenėje,

prancūzas Amerikos visuomenėje, žydas ne žydų bendruomenėje“ (žydas būtų pavartojęs žodį „gojus“), Derrida visada likdavo „tarp“, „neapspręstas“ (Bannet 1989: 226). Paskutiniame savo interviu jis sieja savo žydiškumo neapspręstumą su religinio diskurso neapspręstumu: „Žydiškumas mano mąstymui – tas pats kaip malda Aristoteliui – nėra nei teisingas, nei klaidingas. Beje, jis yra tiesiogine prasme malda“ (Derrida 2005: 140). Bet svarbiausias jo filosofijos leitmotyvas visada išlieka „žydiškas“: „būti pasiruošusiems įvykiui, tam, kas ateina“ („mąstant įvykį kaip nelauktą susitikimą, kaip tai, kas mus užklumpa“ (Derrida 2008: 69)) – visada žydiška tema, „žydiškos mesianybės tema“ (Derrida 2003: 50).

Derrida ne kartą apmąsto žydų istoriją – Dievo ir jo išrinktosios tautos santykių istoriją su jos sintagmatinės ašies skirtumu ir pertrūkių interakcija, su paradigmatinėje ašyje nuolat įsikišančiu Dievu. „Tyrinėti šią istoriją – reiškia žiūrėti Dievo ir žydų santykio nuolatinį irimą ir pertraukiamumą“ (Gibbs 2005: 124). Kiekvieno jos momento prasmė yra neapspręsta ir, kaip tokia, ne „duota“, nes susideda iš praeities įvykių prisiminimo, begalinių prisiminimų, iteratyvių, (kiekvienąskirtingai pasikartojančių) prisiminimų „sudabartinimo“, + ateities pažadas (tai gali būti tiek „šviesios“, tiek baisios („monstriškos“) ateities nežinomybė), + n – nenuspėjamo Dievo veikimo *supplement*, išstumiantis visas žinomas, nustatytas ir numatomas prasmes. Biblinės istorijos analizė atskleidžia, pasak Derrida, „tiek daug įprastos laiko tėkmės lūžių, trūkių, nepaisant paties istorijos istoriškumo“ (Derrida 1999: 64).

Šis mįslingas „istorijos istoriškumas“, mano požiūriu, nurodo svarbų (o gal net

vos įžiūrimą) skirtumą tarp praeities ir ateities traktavimo, išryškėjančių kaip Derrida požiūris į biblinę jo tautos istoriją (ir kartu į visą tikrovę, nes tai, iš esmės yra jo „ontologija“). Trumpai tariant, praeitis pasimato kaip labiau „huserliška“ („Dievas ką tik čia buvo“), o ateitis – kaip visiškai nenuspėjamas, neapskaičiuotinas ir neapsprendžiamas įvykis: „revoliucinė mesianybė“, grynasis performatyvumas, malda, pažadas, etinis sprendimas, teisingumo „prasidejimas“, „ateinanti“ demokratija – tai vis naujos tos pačios mesianinės ateities išraiškos formos. „Atsivėrimas ateičiai arba kito atėjimui“, „tačiau be laukimo akiračio ir pranašiško spėjimo“, priėmimas sprendimo, kuris „net tada, kai jis savaimė pasirodo manyje, tai visada būna sprendimas, kurį priėmė kitas“ (Derrida 2000: 28), visa tai bet kada gali „pertraukti arba sudraskyti pačią istoriją“ (Derrida 2000: 28). Mes niekada nežinome, kas ateis, bet visada liekame atsakingi.

Kaip tai suprasti? Kaip įmanoma (ar neįmanoma) „drąsiai pasitikti absoliutų netikėtumą“ (Derrida 2008: 28)? Atsakymas, mano galva, yra toks – per „atminimo darbą“, t. y. tą darbą su praeitimi dėl ateities, kurį Derrida kartais vadina „archyvu“. Tad galima klausti, „kaip archyvas, kaip praeities įvykių saugykla, egzistuoja dėl ateities, iš tikrųjų dėl ateities atvėrimo (Gibbs 2005: 121)“? Archyvas kalba apie „labai ypatingą pažado patyrimą“, vienatinį patyrimą: „Tai ateities klausimas, pačios ateities klausimas, atsako, pažado ir atsakomybės rytdienai klausimas. Archyvas reiškia, kad jei mes norime žinoti, ką mes būsim norėję pasakyti, galėsime tai žinoti tik ateinančiais laikais. Galbūt. Ne rytoj, bet ateinančiais laikais, priešais, ar galbūt niekuomet. Šmėkliška mesianybė veikia archyvo sąvokoje ir ją

susaisto. Kaip religija, kaip istorija, kaip pats mokslas, – su labai ypatingo (vienatinio) pažado patyrimu“ (Derrida 1996: 36). Ateities įvykio pažadas pasirodo esąs praities įvykio testamentas. „Ir kada tavo sūnus paklaus tave rytoj, tardamas: Kas tai yra? Jam atsakysi: Viešpats mus išvedė galinga ranka iš Egipto žemės, iš vergijos namų“ (Iš 13, 14).

Malda (geriausias diskurso neapspręstumo pavyzdys) taip pat yra susieta su pažadu: ji yra „ženklas ateities link“, tai, kas „dar ateina“, kas yra „trokštama“, „pažadama“. Tai, kas „niekuomet neduota dabartyje“, kas „priklauso laukimo, pažado arba išpareigojimo patyrimui“. Ir sykiu melstis – reiškia „atsigręžti į praetį, prisiminti“ (Derrida 1993: 368–369).

Tačiau tai, kas pažadėta, neteikia vilties. Toks, Derrida požiūriu, yra skirtumas tarp „tikėjimo“ ir „žinojimo“. Turėti viltį – tai jau „žinoti“, būti tikram. Šia prasme ir žydas, ir krikščionis „žino“. „Mano paties tikėjimo supratimas yra toks, kad tikėjimas yra visada, kai atsisakoma ne tik bet kokio tikrumo, bet taip pat bent kokios apibrėžtos vilties“, – sako Derrida. Ar tai būtų prisikėlimo, Antrojo atėjimo, ar Mesijo atėjimo viltis, jei ji gali būti „įvardyta“ taip, kad yra „žinoma, kas įvardijama, kai sakoma „prisikėlimas“ – tikėjimas nėra grynas tikėjimas. Jis jau yra žinojimas. [...] Štai kodėl jūs turite būti tokio tipo ateistas (kažkas, kas „teisingai laikomas ateistu“), kad būtumėte ištikimas tikėjimui“ (Kearney 2005: 297). Tad tikėjimas suponuoja tam tikrą „atskirumą“, pertrūkį ir irimą, kaip „santykio su absoliučia kitybe galimybę“

(Derrida 2008: 71). Čia galima prisiminti Levino „metafiziko ateizmą“ (Levinas 1989: 303). Visa tai, – sako Derrida, „gali priminti“ žydų tradiciją. „Bet aš būčiau labai atsargus“ (Derrida 2008: 72).

Ši santykio su Kitybe *galimybė*, glūdinti pačioje „tikėjimo“ sąvokoje tarytum jo *a priori* sąlyga, nėra nei pažadėta, nei kokiu nors būdu numatoma ar atrandama kaip esanti „jau“ čia, nes būtent taip (*a priori*) „atrandame“ visus pažadus. Kito atėjimas yra „išradimas“, tačiau toks, kuris „ne tik kad nebėra apskaičiuojamas, bet nėra net toks apskaičiuojamas faktorius, kuris vis dar homogeniškas apskaičiuojamam, nėra netgi neapspręstas, vis dar įtrauktas į sprendimo darymo procesą. Ar tai įmanoma? Žinoma, ne, ir štai kodėl tai yra vienintelis galimas išradimas“ (Derrida 1992a: 342). Kaip toks, jis yra *negalimas*, yra „anapus Buvimo“ (Derrida 1992a: 342), yra *perėjimas* „anapus galimo“, perėjimas, anot Derrida, „labai švelnus“, tačiau „jaučiamas kaip juo pavojingesnis. Kaip ateitis. Nes atėjimo laikas yra vienintelis jo rūpestis: leidžiant ateiti visiškai kito atėjimui (*adventure*) ar įvykiui. Visiškai kito, kurio nebegalima paimti su onto-teologijos Dievu ar žmogumi“ (Derrida 1992a: 343).

Post scriptum

„Jūs nepatikėsite, jei jums pasakysiu, kad aš taip pat buvau pavadintas Elijah: ne, šis vardas nėra įrašytas mano oficialiuose dokumentuose, bet jis buvo man duotas septintą mano gyvenimo dieną“ (Derrida 1992c: 284).

Literatūra

- Augustinas. 2004. *Išpažinimai*. Vertė E. Ulčėnaitė. Vilnius: Aidai.
- Bannet, E. T. 1989. *Structuralism and the Logic of Dissent*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
- Bergson, H. 1946. *The Creative Mind*. Transl. by M. L. Anderson. New York: Philosophical Library.
- Caputo, J. D. 2004. Jacques Derrida (1930–2004), *Journal for Cultural and Religious Theory*, 6 (1): 6–9.
- Derrida, J. 1976. *Of Grammatology*. Transl. by G. Ch. Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Derrida, J. 1982a. La différence, in J. Derrida. *Margins of Philosophy*. Transl. by A. Bass. New York and London: Harvester Wheatsheaf: 1–27.
- Derrida, J. 1982b. Ousia and Grammē, in J. Derrida. *Margins of Philosophy*. Transl. by A. Bass. New York and London: Harvester Wheatsheaf: 29–67.
- Derrida, J. 1982c. Signature Event Context, in J. Derrida. *Margins of Philosophy*. Transl. by A. Bass. New York and London: Harvester Wheatsheaf: 307–330.
- Derrida, J. 1985. Letter to a Japanese Friend, in D. Wood and R. Bernasconi (Eds.). *Derrida and Differance*. Warwick: Parousia Press: 1–5.
- Derrida, J. 1992a. From *Psyche: Inventions of the Other*. Transl. by C. Porter, in D. Attridge (Ed.). *Acts of Literature*. New York and London: Routledge: 310–343.
- Derrida, J. 1992b. The First Session (From *Disemmination*). Transl. by B. Johnson, in D. Attridge (Ed.). *Acts of Literature*. New York and London: Routledge: 127–180.
- Derrida, J. 1992c. Ulysses Gramophone: Hear Say Yes in Joyce, in D. Attridge (Ed.). *Acts of Literature*. New York and London: Routledge: 253–309.
- Derrida, J. 1993. Politics of Friendship, *American Imago*, 50 (3): 368–369.
- Derrida, J. 1996. *Archive Fever*. Transl. by E. Prenowitz. Chicago: University of Chicago Press.
- Derrida, J. 1999. *Adieu to Emmanuel Lévinas*. Transl. by P.-A. Brault and M. Naas. Stanford: Stanford University Press.
- Derrida J. 2000. Tikėjimas ir žinojimas: du „religijos“ šaltiniai paprasto proto ribose, in J. Derrida, G. Vattimo ir kiti. *Religija*. Vilnius: Baltos lankos: 9–91.
- Derrida, J. 2002. *Positions*. Transl. by A. Bass. London and New York: Continuum.
- Derrida, J. 2003. Following Theory, in M. Payne and Schad (Eds.). *Live.after.theory*. London and New York: Continuum, 2003: 1–51.
- Derrida, J. 2006. *Apie gramatologiją*. Vertė N. Keršytė. Vilnius: Baltos lankos.
- Derrida, J. 2008. Heideggeris Prancūzijoje. Dominique Janicaud kalbina Jacques Derrida. Vertė E. Sabaliauskaitė, *Baltos lankos*, 28: 43–78.
- Gibbs, R. 2005. Messianic Epistemology, in Y. Sherwood and K. Jart (Eds.). *Derrida and Religion. Other Testaments*. New York and London: 119–130.
- Husserl, E. 1991. *On the Phenomenology of the Consciousness of Internal Time (1893–1917)*. Transl. by J. B. Brough. Dordrecht: Kluwer Academic.
- Kearney, R. 2005. Deconstruction, God, and the Possible, in Y. Sherwood and K. Jart (Eds.). *Derrida and Religion. Other Testaments*. New York and London: 297–307.
- Levinas, E. 1989. Diskursas ir etika. Vertė A. Sverdiolas, in B. Kuzmickas (sud.). *Gėrio kontūrai*. Vilnius: Mintis: 298–319.
- Mensch, J. 2014. A Brief Account of Husserl's Conception of our Consciousness of Time, V. Arstila and D. Lloyd (Eds.). *Subjective Time: The Philosophy, Psychology, and Neuroscience of Temporality*. Cambridge, Mass.: MIT Press: 43–59.
- Spivak, G. 1976. Translator's Preface, in J. Derrida *Of Grammatology*. Transl. by G. Ch. Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University Press: ix–lxxxviii.
- [Derrida, J.]. Ж. Деррида. 2005. Наконец-то научиться жить. Пер. Н. С. Автономовой, *Вопросы философии* 4: 133–144.

**GOD "TO COME": BETWEEN AN ONTO-THEOLOGICAL PRESENCE
AND MESSIANIC ABSENCE (IN MEMORIAM JACQUES DERRIDA)****Marija Oniščik**

Summary

The essay, dedicated to the 10th anniversary of Jacques Derrida's passing, attempts to consider some of the aspects of his views on religion. The notions of *différance* and "trace" help to reflect on the categories of time and space; the traditional opposition between "Greek" and "Jewish" ways of thinking is treated as a tension between an onto-theological presence and a messianic promise; the very project of Deconstruction is presented as "messianic".

Keywords: *différance*, "trace," deconstruction, onto-theology, spacing, temporalisation.