

# MAIŠTO PRASMĖ IR BEPRASMYBĖ: NE TIK APIE JULIĄ KRISTEVĄ\*

## Jūratė Baranova

Lietuvos edukologijos universiteto

Filosofijos katedra

T. Ševčenkos g. 31, LT-01513 Vilnius

El. paštas: jurabara@gmail.com

*Sartre'as teigė, kad esame įmesti į laisvę. Pasmėrkti laisvei. Galime laisvai rinktis, bet negalime nesi-rinkti. Kur surasti kriterijų, nusakantį, kad maišto pasirinkimas iš tiesų yra laisvas pasirinkimas, o ne psichologinė neišvengiamybė, spaudžiant pasąmonės kompleksams? Ar įmanoma iki galo nuosekli lai-kysena pasirinkus laisvę kaip vertybinį išėjimą tašką. Šiame straipsnyje bus siekiama atskleisti maišto kaip laisvės išraiškos sampratos dviprasmybę per Sartre'o kaip filosofo, literato ir maištininko fenomenų refleksiją. Bus keliamas klausimas kaip hipotezė: ar Sartre'o kaip maištininko laikysena nekvestionuo-ja jo tekstuose išskleistos laisvės sampratos esmės ir prasmės.*

*Pagrindiniai žodžiai: laisvė, maištas, individualus pasipriešinimas, Kristeva, Sartre, Camus.*

## Vietoje įvado

„Ne tik apie“ šiame kontekste nurodo, kad bus kalbama „ir apie Kristevą“, nes būtent tokiu pavadinimu *Maišto prasmė ir beprasmybė (Sens et non-sens de la révolte)* 1996 metais ji išleido knygą. Kristeva yra „maišto pusėje“, ji idealizuoja, savaip romantizuoja maištą, mįslingai teigdama, kad tik aiškinantis formalią ir filosofinę maišto vertę „galbūt pavyks išsaugoti mūsų vidinio gyvenimo gyvybingumą: psichikos erdvę, kuri vadinama siela, kuri, be abejo, yra paslėptas Grožio veidas, jo nematomas ir būtinas šaltinis“ (Kristeva 2003: 13). Galima sutikti, kad maišto tema savaip maitina tą vadinamąjį vidinio gyvenimo gyvybingumą, neleidžia užsimiršti, tapti kalbančiomis ar rašančiomis marionetėmis.

Tačiau labai sunku numanyti, kaip galėtų koreliuoti tas autorės nusakytas „Grožio veidas“ (iš didžiosios raidės) su maištu kaip socialinio veiksmo žanru. Atrodytu, kad einama priešingomis kryptimis. Gro-žis paprastai kuriamas, maištu kažkas yra neigiama.

Kristeva knygą rašo 1995 metais. Ji juos sureikšmina teigdama, kad tie metai tokie pat svarbūs Prancūzijai kaip ir 1968-ieji. Pasirodo, tai buvę socialinių protestų metai. Prancūzų intelektualams santykis su 1968-aisiais iš tiesų yra testuojantis. Klausimas „kur buvai 1968-aisiais?“ primena tokius klausimus kaip „kur buvai kai visi stovėjo Baltijos kelyje susikabinę rankomis?“ Kyla klausimas, kokių laipsniu maišto ištakos yra psichologinės, tarsi užkoduoto pasąmonėje sukilimo prieš autoritetą (tėvo

\* Straipsnis parengtas pagal pranešimą, 2011 m. birželio 18 d. skaitytą konferencijoje „Filosofija ir maištas“ (konferencija vyko Paberžėje, Kėdainių r., 1863 m. sukilimo nuziejuje).

valdžia) pasekmė? Ir kiek jos yra socialiai struktūruotos, kaip būtino socialinio idėjų kismo grandis? O gal maištas yra laisvai pasirinkta vertybinė sistema? Jeigu maište reiškiasi pasąmonės ar socialinių struktūrų kismo būtinybė, ar nėra taip, kad maišto rinkimasis nėra laisvas sprendimas. Tokiu atveju kaip psichologiniai subjektai ar socialinių įvykių determinuoti veikėjai tiesiog banaliai esame pasmerkti maištui. Ir pagaliau, ar bet kuris nesutikimas su aplinkybėmis pats savaime jau yra maišto forma? Kur prasideda ir baigiasi maišto ir socialinės istorijos, noro būti matomam ribos? Šie klausimai retoriniai – „iki“ Kristevos ir „anapus“ Kristevos.

Psichologinius maišto fenomeno aspektus Kristeva svarsto skyriuose „Freudo atradimas: kalbos metamorfozės (froidiški kalbos modeliai)“, „Dar kartą apie Edipą arba falinį monizmą“, „Apie falo svetimumą, arba Moteriškumas tarp iliuzijos ir nusivylimo“.

Mūsų tyrimo tikslas siauresnis. Jo dėmesio centre atsiduria tik VII skyrius „Sartre’as, arba Motyvas maištauti“. Kristevos sukurtam Sartre’o kaip maištininko įvaizdžiui bus priešinamas prancūzų filosofo Bernardo Henri Levy atrastas „dvigubo Sartre’o“ arba šizofreniškai susiskaidžiusio Sartre’o fenomenas. Ši priešprieša bus analizuojama per maišto prasmės ir beprasmybės dichotomiją, išryškinant filosofinius, literatūrinius, psichologinius bei egzistencinius jos aspektus.

### Kūrėjo nepriklausomybė

Kristeva Sartre’o kaip maištininko fenomeną analizuoti pradeda prikeldama Nobelio bylą. Ji persako visą laiško turinį, kuriuo

Sartre’as kreipiasi į Nobelio akademiją. Kadangi šis laiškas yra vienas iš paradoksaliausių rašytojų maištavimo pavyzdžių, percituosime jį kaip tyrimo dokumentą:

Pone Sekretoriau,

Šiandien iš tam tikrų šaltinių sužinojau, kad šiais metais man turėtų tekti laimėti būti apdovanotam Nobelio premija. Nors ir nedera spręsti apie balsavimą dar jam neįvykus, leidžiu sau jau dabar į jus kreiptis, kad išsklaidyčiau nesusipratimą. Pirmiausia, Pone Sekretoriau, norėčiau pareikšti, kaip aukštai vertinu Švedijos akademiją ir jos teikiamą premiją, kuria buvo pagerbta šitiek rašytojų. Tačiau dėl asmeninių ir kitokių, objektyvesnių, priežasčių nenorėčiau būti įrašytas į galimų laureatų sąrašą, nes negaliu ir nenoriu nei 1964 metais, nei vėliau priimti šio garbingo apdovanojimo.

Prašau, Pone Sekretoriau, priimkite mano atsiprašymą ir gilios pagarbos užtikrinimą (cit. Kristeva 2003: 165).

Šiuolaikinis suomių režisierius Aki Kaurismaki tarsi pakartojo maištingą Sartre’o judesį. 2003 metais geriausio filmo užsienio kalba „Oskarui“ buvo nominuota jo juosta „Žmogus be praeities“ (*Mies vailla menneisyttä*), tačiau Kaurismaki atsisakė dalyvauti „Oskarų“ teikimo ceremonijoje, protestuodamas prieš karą Irake. 2006 metais suomių režisierius toliau laikėsi savo sprendimo ir neleido savo sukurtam filmui „Šviesos prieblandoje“ varžytis dėl apdovanojimo.

Kaurismaki galimos premijos atsisakymo kaip maišto motyvas labai aiškus. Kūrėjas neatsieja meno ir politinių institucijų – priskiria joms abiem vienodą atsakomybę už vykdomą politinę agresiją. Jis negali važiuoti į šalį, kuri tuo pat metu vykdo užpuolikiškus karo veiksmus. Bet prieš ką protestuoja Sartre’as, atsisakydamas

Nobelio premijos? Juk Švedija – taiki, gana nuosaikiai socialiai angažuota šalis.

Kristeva siekia išryškinti Sartre'o motyvą. Ji pamini net sumą, kurios Sartre'as neteko: „Atsisakydamas Nobelio premijos Sartre'as atsisakė 260 000 frankų, o tai nemaža suma <...>“ (Kristeva 2003: 166). Ši pinigų suma atrodo vertinga žvelgiant iš to, kas vertina pinigus, perspektyvos. Sartre'o biografai yra atskleidę jo abejingumą pinigams ir materialinei gerovei. Jis gyveno viešbučiuose, vengdamas būsto kaip nuosavybės, ir įsigijo jį tik gyvenimo pabaigoje. Jo kišenės visada buvo prikimos pinigų, kuriais jis dosniai dalijosi su draugais. Todėl, žvelgiant iš Sartre'o perspektyvos, šis atsisakymas nėra ypatinga netektis.

Kokios kitos asmeninės ir objektyvesnės priežastys, turėjusios įtakos tokiam sprendimui?

Gal Sartre'ui buvo svarbu pademonstruoti nepriklausomą pozą, maištininko laikyseną? Ši hipotezė taip pat atrodo per mažai pagrįsta, nes laiškas buvo rašomas bandant išvengti premijos skyrimo, beveik konfidencialiai. Vėliau rašytojas apgailėstavo dėl kilusio skandalo ir siekė paaiškinti „objektyvias priežastis“, kaip savo konceptualų apsisprendimą. Kūrėjas, Sartre'o supratimu, privalo likti laisvas nuo bet kokių socialinių institucijų svorio, su niekuo nesusisieti ir niekam nepriklausyti.

Aš visada atsisakydavau oficialių apdovanojimų, – aiškino Sartre'as. – Kai po karo, 1945 metais, man pasiūlė Garbės Legiono ordiną, jo atsisakiau, nors tuomet turėjau draugų vyriausybėje. Taip pat niekada nenorėjau dėstyti College de France, kaip man siūlė kai kurie draugai. Šitokia nuostata paremta mano rašytojo darbo koncepcija. Rašytojas, užiman-  
tis tam tikrą padėtį politikoje, visuomenėje ir literatūroje, privalo veikti tik jam savitomis

priemonėmis, tai yra parašytu žodžiu. Visi apdovanojimai, kuriuos jam siūlo, darytų jo skaitytojams tam tikrą spaudimą, kurį laikau nepageidaujamu (Kristeva 2003: 167).

Ši Sartre'o asmeninė laikysena nuosekliai tęsia tą laisvės sampratą, kurią jis plėtojo filosofijoje ir literatūroje.

### Filosofinis maišto pagrindimas: Kojève'as, Sartre'as

Laisvės kaip maišto samprata Sartre'o koncepcijoje teoriškai susieta su pono ir vergo dialektika, kurios autorius yra Georgas Hegelis. Sąvokas „ponas“ ir „vergas“ Hegelis vartojo kaip savarankiškos ir nesavarankiškos sąmonės sinonimus. Ponas yra savarankiška sąmonė – būtis-*sau*. Vergo esmė yra būtis-*kita*. Ją ženklina pono baimė, todėl vergiška sąmonė yra sau pačiai, bet nėra būtis sau. Sartre'as perims šias Hegelio sąvokas kaip pamatines savo fenomenologinės sąmonės eksplikacijos kategorijas. Hegelis savimonę vadina paprasta būtimi-*sau*, nes ji esanti lygi sau pačiai todėl, kad iš savęs išskiria bet kokį *kita*. Tai betarpiška savimonės būseną. Absoliutus objektas jai yra *aš*, o visa tai, kas yra *kita*, yra neesmingas, negatyvumu paženklintas objektas. Tačiau Hegelis pažymi, jog kitas *irgi* yra savimonė: „individas stovi priešais individą“ (Hegel 1997: 157). Skirtingai nuo Immanuelio Kanto ar Edmundo Husserlio transcendentalinio ego veikos lauko, Hegelio dvasios fenomenologijoje *aš* ir *kito* savimonės susiduria priešpriešais – jos susitinka neįgdomos viena kita. Abiejų savimonių santykį Hegelis apibrėžia kaip žūtbūtinę kovą: kiekvienas ryžtasi „kito“ mirčiai. „Vadinasi, abiejų savimonių santykis, – rašo Hegelis, – apibrėžiamas taip, kad jos įtvirtina pačios save ir viena kitą

žūtbutinėje kovoje“ (Hegel 1997: 158). Kodėl jos privalo imtis šios kovos? Todėl, kad su būtimi-sau sutampančią savitikrą, mano Hegelis, jos privalo pakylėti iki tiesos *kitame* ir pačiose savyje. Tik rizikavimas gyvybe patvirtinąs savimoneš laisvę. Rizikuodama gyvybe savimoneš parodo, jog jos esmė esanti ne būtis, ne tai, kaip ji pasireiškianti betarpiškai, „ne jos pasinėrimas į gyvenimo platybę, o tai, kad joje nėra nieko, kas jai nebūtų nykstantis momentas – tai, kad ji yra tik gryna būtis-sau“ (Hegel 1997: 158).

Alexandre'as Kojėve'as, rusų kilmės marksistinės pakraipos prancūzų mąstytojas, fenomenologiškai interpretuojantis Hegelį, radikalizuoja Hegelio „pono“ ir „vergo“ dialektiką ir suteikia jai antropogeninę reikšmę. Tik žmogus, Kojėve'o pastebėjimu, pajėgus priimti mirtį savanoriškai ir sąmoningai, be jokio vitalinio būtinumo. Toks mirties priėmimas įvyksta tuo momentu, kai žmogus sąmoningai rizikuoja savo gyvenimu išskirtinai pripažinimo (*Anerkennen*) tikslais, vien iš gryniosios „garbėtroškos“. Kaip pastebi interpretuodamas Hegelį Kojėve'as, žmogus atskleidžia save (arba sukuria save) šiame gamtos pasaulyje kaip pirmosios grynai prestižinės kruvinos kovos dalyvis. Tai reiškia, teigia Kojėve'as, kad kuri nors būtybė gali gyventi žmogiškai tik su sąlyga, jei pajėgia realizuoti savo mirtį: tai yra įsisąmoninti ją, „atlaikyti“ ir turėti galios savanoriškai ją pripažinti (žr. Кожев 1998: 186).

Hegelio metodą Kojėve'as laiko fenomenologiniu huserliškąja prasme. Ir Hegelio, ir Husserlio metodai yra tik aprašančios procedūros, nesuspriešinančios su realybe ir nepretenduojančios ją keisti. Hegelis, jo manymu, tik empiriškai aprašąs realybę, nieko nuo savęs nepridėdamas. Todėl

Kojėve'as nelinkęs vadinti Hegelio metodo dialektiniu. Dialektiškai kinta tik realybė. O Hegelis – ją vien aprašąs. Hegelio nužymėtoje pono ir vergo kovoje, Kojėve'o manymu, svarbu pats pasirengimas kovoti, pasirengimas rizikuoti be jokio vitalinio būtinumo. Pagrindinis šios kovos motyvas – pripažinimas sociume. Vergas skiriasi nuo pono tik tuo, kad jis pasirenka ne riziką, o galimybę išsaugoti gyvybę.

Ponas Hegelio *Dvasios fenomenologijoje* sužmoginamas, tai yra įgauna grynai žmogiškosios būtybės specifiką dėl vergo pripažinimo, jis priverčia vergą pripažinti save nenatūraliai rizikuodamas, o būsimas vergas to atsisako. Vergas taip pat įgauna grynai žmogišką egzistenciją įsisąmonindamas savo baigtinumą, patirdamas mirties baimę. Kovoje dėl pripažinimo mirtis jam tampa akivaizdi. Kojėve'as pastebi, kad mirties idėja nepadidina žmogaus gerovės, nepadaro jo laimingo, nesuteikia jam jokio malonumo ar džiaugsmo. Tačiau tik ji gali patenkinti jo išdidumą. Pamatinu antropogeniniu žmogaus troškimu Kojėve'as įvardija būtent pripažinimo troškimą. Trokšdamas pripažinimo (*Anerkennen*), „žmogus trokšta matyti visus kitus žmones pripažinusius jo laisvos istorinės individualybės arba jo asmenybės absoliutų vertumą“ (Кожев 1998: 164). Kojėve'o interpretacijoje pono ir vergo dialektika išryškina „vienintelės pasaulyje“ individualybės atsiradimo galimybę. Tik taip pasaulyje, kuriame, Nietzsche's žodžiais, Dievo nėra ir nėra anapusiųs, galima įtvirtinti savo individualybę ir savo unikalumą.

### Laisvė kaip individo savimoneš

Taip savo individualybę įtvirtina Sartre'o romano *Laivēs keliai* veikėjas Matthew. Kai

vokiečiai užėmė Paryžių, o Prancūzijos vadovybė pasirašė kapituliacijos sutartį, kariauti pasiruošusiems prancūzų kareiviams tarsi nebeliko kam priešintis. Jie laukė vokiečių – kad juos internuotų. Kai Matthew prisidėjo prie grupelės žmonių, vis dėlto nusprendusių pasipriešinti, jis suvokė, kad kalbama tik apie minutes. Kiek galima išsilaikyti gyviems: dvylika, penkiolika minučių? Jie išsilaikė penkiolika. Kai Matthew ėmė šaudyti, jis suvokė, kad tai ir esąs jo revanšas. Jis keršijo už visas savo praities klaidas. Vienas šūvis – už knygas, kurių nesurizikavo parašyti, kitas – už keliones, nuo kurių atsisakė, „šitas – už visus žmones apskritai, kurių aš beveik nekenčiau ir stengiausi suprasti“, – paskutines minutes mąstė Matthew. Jis taip pat suvokė, kad laisvė – tai siaubas. Kai jis išsilaikęs penkiolika minučių iššovė paskutinį kartą, „jis buvo švarus, visagalis, laisvas“ (Sartre 1981: 1344). Perfrazuojant Kojėvė’ą, taip, paneigdamas mirties baimę, jis įtvirtino išskirtinį savo individualumą<sup>1</sup>. Jis atsisakė „vergo“ statuso ir pasirinko „pono“ laikyseną.

Kojėvė’o interpretacijoje „pono ir vergo“ kova nesibaigia vien tarpusavio pripažinimo įtvirtinimu. Jos tikslas – transformuoti gamtą. Kai kova pasibaigia, ponas priverčia vergą transformuoti pasaulį pagal savo paties idėjas. Todėl visuomenės skirstymas į ponus ir vergus reiškia ne tik socialinį statusą, bet ir ekonominę galią. Ponas tik naudoja daiktus, vergas, priešingai, turi

tiesioginį santykį su daiktais. Jis juos keičia savo darbu. Savo žmogiškumą ponas gauna iš kitos sąmonės – iš vergo, o vergas – tiesiogiai iš gamtos. Kojėvė’o interpretacijoje pono savimonė tampa labiau priklausoma ir mažiau autonomiška. Kaip rašo Ericas Matthews, „nėra sunku įžvelgti abstrakčiai nužymėtą Marxo istorijos konfliktų tarp tų, kurie turi gamybos priemones, ir tų, kurie jomis dirba, sekos sampratą“ (Matthews 1996: 116). Per Kojėvė’o interpretaciją marksizmas pasiekė prancūzų filosofus. Sartre’as nesiklausė Kojėvė’o paskaitų. Hegelį, Husserlį ir Heideggerį Berlyne jis skaitė savarankiškai. Vėlyvajame savo darbe *Dialektinio proto kritika* (*Critique de la raison dialectique*), kuriame siekė suderinti marksizmą ir egzistencializmą, jis rašo apie dialektinę kovą kaip klasių kovą. Kaip teigia Matthews, čia jis labiau reiškiasi kaip sociologas ir laisvę paaukoja istorijos būtinumui (Matthews 1996: 124). Tačiau veikale *Būtis ir niekis* viskas klostosi atvirkščiai: determinizmas pašalinamas absoliučios pasirinkimo laisvės vardan.

Veikale *Būtis ir niekis* Sartre’as interpretuoja „pono ir vergo“ dialektiką ne būtinos kruvinos kovos, o neišvengiamo pralaimėjimo meilės santykiyje kovojant dviem laisvėms dialektikos aspektu. Šioje Hegelio idėjoje Sartre’as įžvelgia pažangą sprendžiant solipsizmo problemą. *Kito* pasirodymas „pono ir vergo“ kovoje tampa būtinas ne todėl, kad taip konstituojamas mano pasaulis ir mano empirinis „aš“, „o pačiam mano sąmonės kaip savimonės (*conscience de soi*) egzistavimui“ (Sartre 1943: 274). Įsisąmonindama save sąmonė konstatuoja savo tapatybę formule „aš esu aš“. Tai abstraktus tapatumo su savimi momentas. Tačiau šis sąmonėjimo kelias

<sup>1</sup> I. Fomino teigimu, Kojėvė’as niekino 1968 metų studentiško pavasario kovą, nes toks bekraujis maištas, jo galva, tebuvo pasiturinčių tėvų sūnelių vaikų žaidimas. Pasidomėjęs, kiek yra aukų, ir sužinojęs, kad nė vienos, jis atsakė, jog revoliucijos be aukų nebūna (Фомин 1998: 207).

pereina tris etapus. Pradžioje tai yra grynas susitapatinimas su savimi, grynas egzistavimas sau. Tokia sąmonė dar yra tikra dėl pačios savęs, tačiau ji dar toli nuo tiesos. Antrajame etape sąmonė stengiasi save išreikšti išoriškai, save suobjektinti. Sąmonė egzistuoja kitų sąmonių apsuptyje. Todėl savimonė galinti būti tapati su savimi tik išstumdamą bet kurį *kitą*. Pačiu savo būties faktu išstumiama *kitą*, o kitas išstumia mane. Taip *kitas* pasireiškia man. Jis esąs *kitas*, o ne aš. Jis tarsi neegzistuoja. Tačiau *kitas* yra taip pat savęs įsisąmoninimas, nors jis man ir atrodo kaip įprastas objektas, nuskendęs daiktų būtyje. Tokiu pat objektu ir aš pasirodau *kitam*: konkrečia, jausmine ir betarpiška egzistencija. Tačiau tik tokioje akistatoje vienas su kitu, seka Hegeliu Sartre'as, žmogus gali būti absoliučiai sau (*pour soi*). Savo teisę būti individualybe jis gali įtvirtinti tik savo priešpriešoje su kitu individu ir santykiyje su *kitu*. *Kitas* domina mane tiek, kiek jis yra *kitas* aš ir kiek jis atspindi mano aš, nes jam aš esu objektas. Ši Hegelio įžvelgta būtis *kitam* (*l'etre pour autrui*) yra būtina stadija savimonei vystytis. Aš turiu sulaukti iš *kito* mano būties pripažinimo. Todėl mano savęs įsisąmoninimas turi būti įtarpintas kitos sąmonės. „Koks aš atrodau *kitam*, toks aš ir esu“ (Sartre 1943: 275).

Be to, kadangi *kitas* yra toks, koks jis man atrodo, ir todėl, kad mano būtis priklauso nuo *kito*, tai, kas aš esu sau, tai mano savimonės vystymasis priklauso nuo to, kaip *kitas* atrodo man. Tai, kaip *kitas* pripažįsta mane, priklauso nuo to, kaip aš pripažįstu *kitą*. Kol *kitas* suvokia mane tik kaip kūną, panardintą į gyvenimą, aš pats sau atrodau tik *kitas*. Norėdamas atgauti savąjį aš, turiu priversti *kitą* mane pripažinti. Turiu rizi-

kuoti gyvenimu, kad priversčiau *kitą* mane pripažinti ir atgauciau savąjį aš. Ši Hegelio idėja, kaip rašo Sartre'as, turėjo įtakos ne tik Karlui Marxui, bet ir jam pačiam. Ją atspindi pati knygos *Būtis ir niekis* struktūra. Pirmajame skyriuje Sartre'as aptaria *Būties-sau* (*L'etre-pour-soi*) egzistencinius modusus, tiesiogines šios būties struktūras, laiko dimensiją ir transcendencijos klausimą. Antroji knygos dalis pavadinta *Būtis-kitam* (*Le pour-autrui*). Ji užsibaigia poskyriu „Konkretūs santykiai su kitu“, kuriame Sartre'as tęsia „pono ir vergo“ dialektikos dviejų laisvių erotiniame santykiyje kovos, pasibaigiančios mazochizmu, sadizmu, abejingumu arba nužudymu, analizę.

### Kristeva ir sąmonių pliuralumo skandalas

Kristeva, aptardama maišto fenomeną, eina kiek kitu keliu. Ji nepastebi Kojève'o. Kristeva yra visų pirma psichoanalitikė. Šiuolaikinei maišto sampratai išryškinti ji pasirenka keturis pamatinius aspektus: psichologinį atskleidžia per Sigmundo Freudo maišto strategiją, meninį – įkūnytą Louis'o Aragono ir André Bretono siurrealizme, semiologinį – per Rolando Barthes'o išryškintą rašymą demistifikaciją ir literatūrinį – analizuodama jau minėtą Sartre'o kūrybą. Išryškindama Sartre'o laisvės idėją, ji taip pat neapsieina be pono ir vergo dialektikos. Nuodugniai aptarusi jau minėtą Sartre'o Nobelio bylą, jo atsisakymą ir šio atsisakymo recepciją, detalai išnagrinėja pjesę *Musės*, kur atskleidžiamas žaidimas laisve priešinantis blogio banaliumi, nusako romano *Šleikštulys* ypatybes kaip melancholiją ir peržvelgia Sartre'o galimos autentiškos praktikos paieškas per Husserlio

ir Heideggerio skaitymą, įtraukdama ir Hegelį. Iš Sartre'o pono ir vergo dialektikos kylančią išvadą, kad kito sąmonė yra neperregima mano sąmonei ir kad kito sąmonę galiu tik stebėti, Kristeva, sekdamas Sartre'u, akcentavo kaip sąmonių pliuralumo skandalą. Kaip psichoanalitikė ji priminė, kad sąmonės analizę pirmasis atliko Sigmundas Freudas, atskleidęs joje tikrąjį neigimą, t. y. pasąmonės negatyvumą, jo „kitą sceną“, jo heterogenines logikas. Autorė korektiškai nepriekaištauja Sartre'ui, mažiesiam anapus psichoanalizės ribų, tačiau paakina psichoanalitikus patiems pasidomėti Sartre'o atlikta santykių su kitu analize. Tada autorė daro netikėtą šuolį, sakydama: „Jei tiesa, kad Sartre'as sustojo priešais Freudo atradimą ir dar neištirtos srities atvėrimą, tuomet galėtume padaryti išvadą, kad tai, ką jis vadina sąmonių pliuralumo skandalu, būtent ir atvedė jį į literatūrą. Ir kaip tik prie romano, kurio audinys yra toks savotiškas: fragmentiškas, sklaidus, atskleidžiantis sąmonių kovą. Tikrai literatūra, – galiausiai gana netikėtai užbaigia Kristeva, – gali reabilituoti „mano gudobele“ arba „mano personažus“ <...>, savotiškus, kilusius iš mano paties transformuoto savotiškumo, kitoniškumo“ (Kristeva 2003: 194).

Kyla klausimas: ar šis panirimas į „savo personažų“ ir „savo gudobelių“ rašytinę tapybą neliudija ir kovos beprasmybės pripažinimo? Taip išeiname iš nuolat persekiojančio santykio su kitu į savosios sąmonės sklaidos vienatvę.

Aptarusi Sartre'o ryžtingą posūkį nuo rašymo praktinio veiksmo link, Kristeva vis dėlto užbaigia knygą Barthes'o pasiūlyta rašymo kaip demistifikacijos ir kartu maišto sampratos galimybe. Barthes'as stengiasi apibrėžti rašymą kaip negatyvumą – judėji-

mą, ginčijantį bet kokią identitetą, veikiantį trimis lygmenimis, t. y. per kalbą, subjektą, jo kūną ir istoriją. Rašymas pasako prasmės vietą, bet jos neįvardija.

### **Bernardas Henri Levy: „dvigubo Sartre'o“ koncepcija**

Tai gal maišto prasmės vietą įvardija kūrėjo laikysena? Vėlgi kyla klausimas – kuri laikysena? Šiuolaikinis prancūzų filosofas Levy išvelgia du vienas kitą neigiančius Sartre'o laikysenos variantus ir šį fenomeną pavadina „didžiąja Sartre'o paslaptimi“ (Levy 2003: 339), šizofrenišku Sartre'o asmenybės suskilimu (Levi 2003: 353). Vienas Sartre'as siekia išgryninti individo laisvę ir laisvą maištininką priešpriešina bet kokiems socialiniams apribojimams bei konvencijoms. Tokį jį matome ankstyvojoje kūryboje ir filosofijoje. Toks realus Sartre'as yra Sartre'as, dėl konceptualių priešasčių atsisakęs Nobelio premijos, smerkiantis amerikietiškąjį imperializmą, kilnus ir dosnus draugas, niekinantis buržuazinę gerovę. Tačiau kitas Sartre'as elgiasi priešingai – visai atvirkščiai. Šis Sartre'as ieško egzistencializmo ir marksizmo jungties, rašo traktatą *Dialektinio proto kritika*, laisvės idėją paaukoja geriems santykiams su komunistine Rusija, pagarbą kito individo laisvės siekiui aukoja savo konceptualiam nuoseklumui pagrįsti, susipykęs su draugais (Albert'u Camus) dėl idėjinų priešasčių, ne visai garbingai su jais kovoja.

Levy nutapo labai įspūdingą suskilusios sąmonės „dvigubo Sartre'o“ portretą. 1952 metų gruodį Vienoje vyko suvažiavimas, skirtas vadinamajam Pasauliniam taikos judėjimui, o tiksliau, Stalino kuruojamas Internacionalo suvažiavimas. Kelias dienas

prieš atidarant kongresą čekų partijos generalinis sekretorius Rudolfas Slansky pakiriamas kartu su kitais partiečiais, apkaltinus juos „žydų sąmokslu“. Jų palaikai sudegunami, o pelenai išbarstomi Prahos priemiesčiuose. Sartre'as žino tai, sako Levi, bet jis yra čia, Stalino kuruojamame suvažiavime, ir atrodo laimingas (Levi 2003: 323). Tuo metu Vienoje scenoje vaidinama jo parašyta pjesė *Aistringas nusikaltimas* (*Crime passionnel*), kurią pats Sartre'as keleri metai prieš tai įvardija antikomunistine. Tačiau kongreso vyksmo metu jis jau yra pakeitęs nuomonę. Dabar jis jau teigia, kad pjesė *Crime passionnel* yra prokomunistinė ir reikalauja, kad jos pastatymas bet kurioje šalyje būtų derinamas su tos šalies komunistų partijos nuomone.

Kai 1953 metais Sartre'as perskaito laikraštyje apie JAV įvykdytą mirties bausmę Ethelei ir Juliusui Rosenbergams, jis tuoj pat telefonu padiktuoja spaudai labai kritišką tekstą, smerkiantį JAV teisėtvarką, pavadindamas jos vykdytojus „prakeiktais imbicilais“. Sartre'as agituoja apskritai nutraukti ryšius su Amerika motyvuodamas tuo, kad jos virusas – intelektualo pesimizmas – jų neužkrėstų. Čia jis elgiasi nuosekliai, kaip ryškiausias XX amžiaus laisvės koncepcijos pagrindėjas. Kita vertus, jis susilaiiko nuo tokių pat kritinių Stalino įvykdytų represijų vertinimų. Kai Nikita Chruščiovas XX Tarybų Sąjungos komunistų partijos suvažiavime viešai atskleidžia represijos faktą ir mastą, Sartre'as interviu leidinio *L'Express* žurnalistui pareiškia laiką šį paviešinimą „milžiniška klaida“ ir tarsi nelyg paskutinis Stalino bendražygis Prancūzijoje toliau tęsia mintį ir apvelia ją painiais pseudomarksistiniais išvedžiojimais, sakydamas, kad „detalus švento

asmens, kuris taip ilgai reprezentavo režimą, visų nusikaltimų paviešinimas yra beprotiškas veiksma, nes toks nuoširdumas nėra galimas kai iki tol reikšmingai nėra pakilęs gyventojų pragyvenimo lygis; ir kad viso šio reikalo vienintelis patetiškas rezultatas yra tas, kad jis „atvėrė tiesą masėms, kurios dar nebuvo pasiruošusios ją priimti“ (Levi 2003: 330–331). Kas nutiko Sartre'ui, kuris aukštino laisvę kaip svarbiausią dalyką? – retoriškai klausia Levi.

Dar labiau stebina Sartre'o nepagarba kitų individų laisviems apsisprendimams. Jis nepalaikė iš Tarybų Sąjungos į Vakarus išsiveržusių disidentų Viktoro Kravčenkos ir Aleksandro Solženycino. Apie Solženyciną jis atsiliepė atsainiai ir nepagarbiai: „Solženycinas reprezentuoja kažką, kas turi devyniolikto amžiaus idėjas, jis neturi idėjų, tinkamų šiuolaikinei visuomenei; todėl jis yra vystymuisi žalingas elementas“ (Levy 2003: 335). Bandydamas pasiaiškinti dėl tokios gana drastiškos savo nuomonės, Sartre'as klimpo dar giliau – prasilenkė vertindamas šiuos disidentus ne tik su moralės nuostatomis, bet ir su logika. Jo teigimu, kadangi Solženycinas yra patyręs, kas yra gulagai, jis visiškai paniręs į sovietinę ideologiją. Levi demaskuoja šį Sartre'o susipainiojimą kaip „buką kvailumą“ ir „nesuvokiamą aklumą“. Suprask, jei pakliūni į fašistinę koncentracijos stovyklą, persisunki fašistine ideologija, ir panašiai.

Kai 1956 metais Tarybų Sąjungos karinės pajėgos jėga ir žudynėmis numalšino neramumus Budapešte, Camus sekėjai paskelbė peticiją, smerkiančią Kremliaus carizmą ir Maskvą kaip absoliutinės reakcijos židinį. Sartre'as nepasirašė šio manifesto. Bet paskelbė savąjį – nuosaikesnį, tačiau pagaliau be išlygų smerkiantį Tarybų Sąjungos agre-



siją, kanonadomis ir tankais numalšinusią Vengrijos žmonių sukilimą ir nepriklausomybės siekį. Pagaliau jis atvirai pasisakė, konstatuoja Levi ir čia pat atskleidžia Sartre'o laikyseną po peticijos paskelbimo. Aiškindamasis dėl savo peticijos jis toliau teigė, kad pasmerkęs jėgos panaudijimą, tačiau daręs tai tik gelbėdamas socializmą. Jis nebematęs tolesnės Prancūzijos ir Tarybų Sąjungos santykių galimybes, tačiau nenoriš nutraukti santykių su Taikos judėjimu ir pan.

Kaip paaiškinti šį politinį laisvės idėjos pranašo susidvejinimą? Ar jis rodo, kad teorinė laisvės refleksija ir praktinė jos deklaracija socialiniame pasaulyje nuosekliai nėra galima? O gal kad maištas tėra laikina psichologinė būseną? Jeigu maištas nėra integralus vientisas conceptualus ir laikysenos darinys, ar apskritai galima kelti klausimą apie jo socialinę prasmę?

### **Albertas Camus: maištas kaip individualus moralinis veiksmas**

Daug nuoseklesnę teorinės nuostatos ir asmeninės laikysenos dermę liudija Albert'o Camus fenomenas.

1942 metais Camus išleidžia esė rinkinį *Sizifo mitas*, kuriame išsako individualaus moralinio maišto idėją. Camus pasitelkia Sizifo mitą, kad pademonstruotų moralinio maišto vertybinį patosą. Sizifas – nepaklusęs dievams ir nubaustas beprasmiu akmens ridenimu į kalną, suvokęs savo pastangų – akmens ridenimo į kalną – beprasmybę, nesusitapatina su absurdu ir kartu meta jam iššūkį. Sizifas, anot Camus, moko aukščiausios ištikimybės, neigiančios dievus ir pakeliančios akmenis. „Dabar šitas pasaulis, likęs be valdovo, jam nebeatrodo

nei bergždžias, nei beprasmis. Kiekviena šito akmens kruopelytė, kiekvienas mineralo žybtelėjimas šitam nakties apgaubtame kalne jau pats savaime – ištisas pasaulis. Jau vien sunkaus kopimo į viršūnes pakanka žmogaus širdžiai užpildyti“ (Camus 2007: 127). Camus maištininkas – tai absurdo žmogus, iki galo suvokęs absurda, jo pasekmes ir nesusitapatinęs su absurdu. „Taigi absurdo padariniai man – trejopi: mano maištas, mano laisvė ir mano aistra“ (Camus 2007: 67). Šis maištas – individualus. Jis nukreiptas prieš realybę, prieš galimą savo paties silpnybę, bet ne prieš kitą asmenį. Socialinio maišto aspektus Camus nagrinėja kitoje knygoje.

1951 metais Camus išleidžia knygą *Maištaujantis žmogus (L'homme révolté)*, kurioje aptaria maištaujančio žmogaus fenomeną iš skirtingų perspektyvų – kaip metafizinį ir kaip istorinį maištą. Camus mano, kad nuoseklus metafizinis maištas tikrąja to žodžio prasme – kaip absoliutus neigimas – atsiranda tik XVIII amžiaus pabaigoje (Markizas de Sade'as, klebonas Meslier, Voltaire'as). Metafizinio maišto apraiškas kaip atsisakymą būti išganytam jis įžvelgia rusų rašytojo Fiodoro Dostojevskio kūryboje, Friedricho Nietzsche's nihilizme, poetiniame siurrealizme. Istorinį maištą Camus sieja su revoliucijos konceptu. Revoliucijos garbintojams Camus primena, kad revoliucija neatsiejama nuo žmogžudystės. „Ten, kur vergas maištauja prieš poną, žmogus sukyla prieš žmogų žiaurioje žemėje, toli nuo principus įkūnijančio dangaus. Rezultatas tėra žmogžudystė“ (Camus 2006: 95). Jeano Jacques'o Rousseau veikalą *Apie visuomeninę sutartį* Camus pavadina Naująja evangelija, įvertindamas jį kaip pirmąją ataką prieš tradicinę tvarką, nes

Rousseau siekia įrodyti, jog tautą susiejanti pilietinė sutartis atsirado anksčiau už tautos ir karaliaus sutartį, grindžiančią karalystę. Prancūzijos revoliucija nuteisia karalių, jam nukertama galva. Camus neišreiškia susižavėjimo šiuo revoliuciniu judesiu. Knygoje *Maištaujantis žmogus* jis rašo:

Sausio 21 dieną nužudžius karalių–dvasininką, baigiasi tai, kas buvo reikšmingai vadinama Liudviko XVI pasija. Žinoma, tai šlykštus skandalas – pristatyti kaip didžią mūsų istorijos akimirką viešą silpno ir gero žmogaus bausmę. Tas ešafotas, ant kurio jam nukirto galvą, visai nėra viršūnė (Camus 2006: 104).

Camus aptaria Sen-Justo įteisintą valstybinį terorizmą kaip savotišką psichinio pobūdžio nukrypimą. Tačiau teisingumas, protas ir tiesa kaip vertybės dar žibėjusios jakobinų danguje. Bet kai Hegelis, pasitelkęs konkretaus universalumo sampratą, suteikė proto dimensiją viskam, net iracionalumui, „tuo pat metu jis papildė protą pamišėlišku virpuliu, įnešė į jį beribiškumo, ir šito padariniai dabar iškyla mums prieš akis“ (Camus 2006: 114). Camus detalai aptaria rusų terorizmo istoriją, paskui pereina prie valstybinio terorizmo ir iracionalaus Hitlerio ir Mussolini režimų teroro. Tada kitame skyriuje „Valstybinis terorizmas ir racionalus teroras“ Camus analizuoja Marxo ir Lenino pažiūras. Camus atskleidžia, kaip Marxo kritinis metodas prieštaravo jo utopiniam mesianizmui, pabrėždamas buržuazinį mokslinio Marxo mesianizmo pobūdį. Marxo originalumą Camus išvelgęs jo tvirtinime, kad istorija, būdama dialektiška, dar yra ir ekonomika. Taip Marxas apribojęs žmogų jo socialiniais santykiais. Camus detalai išanalizuoja Marxo istorinį materializmą ir padaro išvadą, jog jo pra-

našystės galėjo būti mokslinės, jei nebūtų pretendavusios į absoliutą. Tačiau istorijos pabaigos idėja pareikalauja iš žmonijos aukų ir šią auką pateisina. Camus, priešingai Marxui, mano, kad „[i]storijos pabaigos neįmanoma laikyti vertybe, kurią vertėtų pamėgdžioti arba kuri verstų tobulėti. Tai savivalės ir teroro principas“ (Camus 2006: 179). Camus pripažįsta, kad Marxas nenumatęs savo mokymo siaubingos apoteozės. Nenumatė jos ir Leninas, žengęs ryžtingą žingsnį sukarintos imperijos link. „Tačiau kiekvienas imperializmas, net ir teisingas, turi tik dvi išeitis: arba žūti, arba sukurti pasaulinę imperiją. Iki šiol jis neturi jokių priemonių, išskyrus neteisę“ (Camus 2006 : 184–185).

Taip Camus įvertina tuometinį Tarybų Sąjungos režimą, šią savo nuostatą grįsdamas teoriškai bei istoriškai. Camus pabrėžia, jog maištą būtina reflektuoti ir apmąstyti. Neapmąstytas jis tampa nevaldomas. Maištas nėra savaiminė vertybė:

Maištas nori, maištas šaukia ir reikalauja, kad skandalinga pasaulio būseną liautųsi ir galiausiai rastųsi žodžiai, kuriuos be perstojo užsirašinėjome šakėmis ant vandens. Maišto tikslas – pakeisti. Tačiau keisti – reiškia veikti, o veiksmas rytoj jau gali reikšti žmogžudystę, nes maištas nežino – teisėta ji ar neteisėta. <...> Maištas privalo tirti pats save, kitaip nežinos, kaip jam tinkamai elgtis (Camus 2006: 16).

Camus individualizmas leido jam išlaikyti blaivų mąstymą tuo metu, kai ne vienas intelektualas ieškojo prieglobsčio kolektyvinėje beprotybėje. Camus, skirtingai nei Sartre'as, individualaus maišto kaip moralinės laikysenos nepaaukėjo kolektyvistiniam politiniam tikslingumui. Ji išliko nepriekaištinga. Net toks mistikas

kaip Georges'as Bataille'us laikė Camus vieninteliu asmeniu, sugebėjusiu suvokti maištą būtent kaip moralinį maištą ir nepripažįstančiu revoliucinio jo sprendimo. Būtent atsispirdamas nuo Camus, diskutuodamas su Camus ir atsakydamas jam Bataille'us pats sprendė istorinės moralės klausimą. Camus, kad ir keista, pasirodo, buvo artimesnis Bataille'ui, negu Bataille'us – Sartre'ui (Surya 2002: 434–435).

Žuvus Camus, Sartre'as pasakė atsisveikinimo kalbą, nors judviejų santykiai buvo seniai nutrūkę. Camus netoleravo Sartre'o laikysenos dviprasmybės. Sartre'as, pasirodė, buvo pajėgus suvokti Camus laikysenos vertę – jo gebėjimą išlikti aukščiau politikos, užsispyrusiai teigti siaurą ir švarų, griežtą ir juslišką humanizmą. Pavadino jį paskutiniu prancūzų tradicijos moralistu, metusiu iššūkį masiniams ir beformiams savo laiko įvykiams. Sartre'as pripažino, kad Camus gynė moralę nuo šios epochos Machiavelio sekėjų ir realizmo garbintojų. Tarsi ir nuo jo paties – nuo Sartre'o. Camus mirtis leido Sartre'ui sugrįžti atgal į savo praeitį, tarsi nutolino jo paties politikos pasirinkimą moralės atžvilgiu, politines ir žmogiškąsias išdavystes. Sartre'o moralinį „prisikėlimą“ rodo žodžiai:

Mes susipykome. Kivirčas nieko nereiškia – net jeigu tie, kurie susipyko, niekada daugiau

nebesusitinka – tai tiesiog kitoks gyvenimo kartu būdas nepametant vienas kito iš akių tame ankštame pasaulyje, kuris mums yra skirtas. Aš negalėjau apie jį negalvoti, negalėjau nejausti jo akių, kai staitydavau knygą ar laikraštį ir svarstydavau: „Ką jis apie tai mano? Ką jis apie tai mano *šiuo momentu?*“ (Sartre 1988: 165).

Šių dviejų maišto alternatyvų Sartre'o ir Camus kaip tipinių laikysenų palyginimas paradoksaliai atveria individualaus maišto moralinį pranašumą prieš maištą, orientuotą į socialinių santykių kaitą.

## Išvados

1. Iš teorinės laisvės ir maišto kaip vertybės deklaracijos gali kilti įvairios praktinės laikysenos alternatyvos.
2. Jeanas Paulis Sartre'as filosofiniuose tyrimuose ir literatūros prigimties apmąstymuose nuosekliai pagrindė laisvės pirmapradiškumą ir individualaus maišto prielaidas.
3. Nėra galimybės interpretuoti Sartre'o laikyseną kaip maištą socialine to žodžio prame, nes ji rodo kūrėjo asmens suskylimą ir egzistencinį susipainiojimą.
4. Atsiranda galimybė kelti hipotezę, kad maištas kaip individuali asmens rezistencija yra morališkai pranašesnis už socialiai angažuotą maištą.

## Literatūra

- Camus, A. 1993. *Rinktiniai esė*. Vertė V. Tau-tagienė. Vilnius: Baltos lankos.
- Camus, A. 2006. *Maištaujantis žmogus*. Vertė V. Bikulčius. Vilnius: Kronta.
- Hegel, G. W. F. 1997. *Dvasios fenomenologija*. Vertė A. Šliogeris. Vilnius: Pradai.

- Kristeva, J. 2003. *Maišto prasmė ir beprasmybė. Psichoanalizės galios ir ribos*. Vertė G. Baužytė-Čepinskienė. Vilnius: Charibdė.
- Levy Bernard-Henri. 2003. *Sartre. The Philosopher of the Twentieth Century*. Cambridge: Polity Press.

Matthews, E. 1996. *Twentieth-Century French Philosophy*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Sartras, Ž.-P. 1974. Egzistencializmas yra humanizmas. Vertė L. Rybelis. In *Filosofijos istorijos chrestomatija. XIX ir XX amžių Vakarų Europos ir Amerikos filosofija*. Sud. B. Genzelis. Vilnius: Mintis: 439–450.

Sartre, J.-P. 1943. *L'etre et le neant. Essai d'ontologie phenomenologique*. Paris: Gallimard.

Sartre, J.-P. 1960. *Critique de la raison dialectique*. Paris: Gallimard.

Sartre, J.-P. 1981. Les Chemins de la liberte, in J.-P. Sartre. *Oeuvres romanesques*. Paris: Gallimard.

Sartre, J.-P. 1983. *Cahiers pour une morale*. Paris: Gallimard.

Sartre, J.-P. 1988. Tribute to Albert Camus, in *Critical Essays on Albert Camus*. Ed. B. L. Knapp. Boston, Mass.: G. K. Hall: 164–166.

Sartre, J.-P. 2002. Konkretūs santykiai su kitu asmeniu. Vertė R. Malickaitė, A. Sverdiolas. *Baltos lankos*, nr.14: 124–150.

Sartre, J.-P. 2011. *Brandos amžius: Laisvės keliai*. Vertė J. Karazijaitė. Vilnius: Vaga.

Surya, M. 2002. *Georges Bataille. An Intellectual Biography*. Transl. K. Fijalkowski, M. Richardson. London, New York: Verso.

Кожев, А. 1998. *Идея смерти в философии Гегеля*. Пер. с фр. и посл. И. Фомин. Москва: Логос, Прогресс-традиция.

## THE SENSE AND NON-SENSE OF REVOLT: NOT ONLY ABOUT JULIA KRISTEVA

**Jūratė Baranova**

Summary

Jean-Paul Sartre presupposed that we are condemned to liberty. One is open to free choice. There is no possibility not to choose. In this article when formulating hypotheses of investigation several rhetorical questions are asked: how to find the criterion for justification that the choice of revolt is really free choice, but not the psychological determinism caused by the pressure of unconsciousness. The other relevant question the answer for is researched in this article is such: if one is choosing freedom as the starting value point for one's views, is it possible to him / her to stay consequently devoted to freedom in practical life? In this article we are investigating the ambiguity of the concept of freedom choosing the example of Sartre as philosopher, literary man, and practical rebel. The main issue of the article is such: there is no possibility to reconcile the practical Sartrean attitude towards revolt and his theoretical conception of freedom. His practical standpoint demonstrates the ambiguity and split of value points. The conception of revolt suggested by Albert Camus as individual's resistance against the absurdity of existence demonstrates the possibility of much more consequent standpoint in theory and practical life.

Keywords: liberty, revolt, individual resistance, Kristeva, Sartre, Camus.