



PRANCIŠKUS-KSAVERAS CAZALI

Vilniaus Šv. Juozapo kunigų seminarija

# ABSURDAS IR VILTIS EGZISTENCIALIZMO FILOSOFIJOJE

Absurd and Hope in the Philosophy of Existentialism

## SUMMARY

Unlike Marxism, atheistic existentialism does not bring about a shift of hope but a radical critique of hope. It proposes despair as a guarantee of intellectual honesty. In this context G. Marcel's phenomenology of hope rehabilitates hope, just as much at the practical level - against stoicism - as at the speculative level - against the glorifying of metaphysical anguish. The question of absolute hope, which is at the heart of the philosophy of the absurd, calls for an Marcel's internal critique of the refusal of salvation. The question also calls for the light of theology which identifies atheistic existentialists to be secularizing the theme of the book of Job.

## SANTRAUKA

Kitaip nei marksizmas, ateistinis egzistencializmas vilties neperkelia į kitą plotmę, bet iš esmės ją sukritikuoja, pasiūlydamas neviltį kaip intelektualinio garbingumo garantą. Būtent šiame kontekste Gabrielio Marcelio vilties fenomenologija reabilituoja viltį tiek praktiniu lygmeniu prieš stoicizmą, tiek spekuliatyviu lygmeniu prieš metafizinės nerimasties išaukštinimą. Absoliučios vilties klausimas, sudarantis absurdo filosofijos šerdį, reikalauja „iš vidaus“ kritikuoti atsisakymą būti išganytam – tai ir padaro Marcelis – bet jis reikalauja ir teologinės apšvietos, kuri atskleidžia Jobo knygos tematikos sekuliarizaciją ateistinio egzistencializmo filosofijoje.

## 1. VILTIES KRITIKA

Prancūzų egzistencializmas ypatin-gas tuo, kad viltį padarė filosofinių de-batų šerdimi, tiek svarstant apie ją nega-

tyviai – tai absurdo filosofija, tiek pozi-tyviai – Gabrielio Marcelio, kuris visą savo dėmesį sutelkia į „vilties metafizi-

RAKTAŽODŽIAI: Albertas Camus, Gabrielis Marcelis, viltis, absurdas, Jobas, blogio teologija.

KEY WORDS: Albert Camus, Gabriel Marcel, hope, absurd, Job, theology of evil.

ką“, filosofijoje. Norint suprasti ateistinio egzistencializmo originalumą, vertėtų priminti, kaip nuo XIX a., atsiradus įvairioms pažangos ideologijoms, viltis tapo pirmosios kritikos objektu. Karlo Marxo filosofija, su kuria egzistencializmas mie-lai leis iš dialogą, yra pirmenybę turintis vilties kritikos pavyzdys.

### Nuo dangiškosios prie žemiškosios vilties

Marxo kritika, tęsianti jo religijos kritika, pirmiausia yra vilties *perkėlimas*. Sekdamas Ludwigu Feuerbachu ir apversdamas Georgo Wilhelmo Hegelio mintį, jis mano, kad religija, kuri papras-tai žmogų kreipia į Dievą kaip į Kitą, savyje neturi tiesos, tačiau ji tampa per-prantama, suvokus, kad ji yra susveti-mėjimas žmogaus, kuriam nesiseka maš-tyti save patį. Ji yra tik šio pasaulio at-spindys: „Religija yra bendroji šio pasa-lio teorija, jos enciklopedinis kompendiu-mas, jo logika populiaria forma, jo spi-ritualistinis *point d'honneur*, jo entuziaz-mas, jo moralinė sankcija, jo iškilmingas papildymas, jo visuotinis paguodos ir pasiteisinimo pagrindas“<sup>1</sup>. Tokiu požiū-riu krikščioniškoji viltis yra būdas užim-ti poziciją gniuždančios būklės atžvilgiu: „*Religinis* skurdumas kartu yra tikrojo skurdo *išraiška* ir *protestas* prieš tikrąjį skurdą. Religija – tai engiamos būtybės atodūsis, beširdžio pasaulio širdis, kaip ji yra bedvasės santvarkos dvasia.“<sup>2</sup> Tad vilčiai ir revoliucionieriaus maištui ben-dra tai, kad ir viena, ir kita yra protestas, tik viltis – užgniaužtas, neveiksmingas protestas. Nors ji atmata dabartinį pa-saulį, bet tai nėra pavojingiau nei rūkyti

opiumą, todėl galiausiai religija laikytina tam tikru pritarimu priespaudai, kylan-čiai iš viešpataujančios klasės. Šitaip de-mistifikuota, išlaisvinta iš spaudžiančių religinės raiškos varžtų, krikščioniškoji viltis išplaukia į tikrą dienos šviesą, ki-taip tariant, aiškėja, kad ji yra nuokrypis nuo tikrojo polėkio – materialistinės is-torijos raidos. „Religijos kritika baigiasi mokymu apie tai, kad *žmogus yra aukš-čiausia būtybė žmogui*, tai yra, *kategorinis imperatyvas*, turintis apversti visus visuo-meninius santykius, kurie paverčia žmo-gų pažemintu, pavergtu, apleistu, nieki-namu padaru.“<sup>3</sup>

Toks dalykų gražinimas į savo vietas teikia jau nebe išivaizduojamą, bet rea-lią viltį – beklasės visuomenės, po to, kai bus įvykdyta revoliucija, viltį. Šiuo išsipildymu kovotojas privalo neabejoti taip pat kaip ir kalendoriuje numatytu mėnulio užtemimu. Ar neturėdamas to-kio tvirto įsitikinimo, jis galėtų aukoti gyvybę, nepaisydamas ir pernelyg ne-paisyti skausmingo – bet, tikėtina, išga-ningo – pereinamojo laikotarpio neiš-vengiamų kraštutinybių? Marxas, savo *Kapitale* sakydamas, kad smurtas esąs akušerė, padedanti naujai visuomenei gimti iš senosios iščių, savo mokymui suteikia mistinį dvelksmą. Iš tiesų, Evangelijoje gimdymo įvaizdis simboli-zuoja Prisikėlimo ir taip pat eschatolo-ginę viltį (plg. Jn 16, 21-22; Mt 24, 8; Rom 8, 18-25). Pagal marksistinę trans-poziciją, revoliucijos baisenybės yra Kryžius ir kankinių kančios, o beklasė visuomenė – Prisikėlimas ir paruzija.

Egzistencializmas, XX a. viduryje iš-kilęs į filosofinės scenos pirmąjį planą, svarstydamas šį esminį vilties klausimą,

kurio skelbėjas ir yra marksizmas, pasuka priešinga kryptimi: jis *nebe-interpretuoja* vilties iš naujo, nei, norėdamas ją užpildyti materialistišku turiniu, parodo už jos slypinčias iliuzijas, bet radikaliai kritikuoja viltį.

### Vilties iliuzijos ir absurdo drąsa

Net jei pabrėžti žymius skirtumus tarp Alberto Camus absurdo filosofijos ir Jeano-Paulio Sartre'o egzistencializmo būtų visiškai teisinga, tiek pat tiesa, kad jiems abiem bendra pradėti nuo neviltilies. Būtent tai mums ir įdomu. Ne todėl, kad šiuodu filosofai nenorėjo pasiūlyti ko nors daugiau, bet neviltilis jiems yra vienintelis vertinimo pagrindas, ant kurio statytina filosofija.

Šio teiginio motyvas yra neigiamas: nelaimės, siautėjančio blogio akivaizdoje ar apėmus absurdo jausmui, viltis (tiek krikščioniška, tiek marksistinė), atrodo, labiausiai kenkia žvilgsnio objektyvumui, o galiausiai ir filosofinio požiūrio garbingumui. Absurdo momentu, kai, regis, išnyksta tariama anksčiau egzistavusi prasmė, žmogiškoji egzistencija, priešingai nei manoma, pasirodo visu savo intensyvumu kaip, anot Sartre'o posakio, „išmesta į pasaulį laisvė“. Tada laisvė pasmerkiama rinktis vieną iš dviejų – arba atsiprašinėti, arba prisiimti atsakomybę: ji arba

siekia save pateisinti dėsningumais, kurie valdo žmogaus valią ir istorijos poslinkius, arba kreipiasi į jau egzistuojančius prasmę bei moralę, arba prisiima visišką atsakomybę už tokį žmogaus tipą, kurį išrado apibrėždama pati save pasirinkimais. Būtent šį trečiąjį pasirinkimą Sartre'as siūlo priimti kaip humanizmą. Mat žmonėms skirta laisvės dalis tokia sunki, kad jiems būdingas politinis gyventi įsikibus į įsivaizduojamus plūdurus yra suprantamas refleksas, bet jis trukdo pasiekti tikrąjį žmogiškosios egzistencijos orumą. Sartre'as tai vadina saviapgaulė (*mauvaise foi*), bailumu, kurį reikia sugebėti atpažinti. Įvesta į filosofiją ir sumaniai paslėpta už sistemos, ji virsta blogio principu – būtent šį aktą, pavadindamas jį „filosofine savižudybe“<sup>4</sup>, atskleidė Camus savo *Sizifo mite*.

O šių autorių požiūriui į viltį diktuoja pastanga siekti autentiškumo, intelektualinio garbingumo ir drąsos. Jų manymu, neviltilis grindžia proto, kurio sveikam vientisumui gresia povandeninės bailumo ir saviapgaulės uolos, discipliną. Norint išblaškyti vilties iliuzijas ir pasiekti autentišką žmogišką gyvenimą, „prasidedantį anapus neviltilies“<sup>5</sup>, reikalinga absurdo drąsa. Autentiškumo bei intelektualinės drąsos puoselėjimu šie autoriai nusipelno pagarbos – prie to grįšime vėliau.

## 2. ABSURDO DRĄSA AR VILTIES DRĄSA?

### Viltis ir veikla

Marcelio požiūris į šį klausimą gero kai skiriasi. Tai parodysime remdamiesi jo knyga *Homo viator*. Šis veikalas, kaip

ir Sartre'o *Būtis ir Niekis* (1943) bei Camus *Sizifo mitas* (1942), buvo parašytas karo metu. Jame Marcelis plėtoja vilties fenomenologiją, parodydamas viltį ne

tik kaip žmogui būdingą savybę, bet ir kaip prieigą į egzistencijos gelmes. Būtent tai paaiškina pavadinimo *Homo viator* paantraštė – *Prolegomenai vilties metafizikai*. Marcelis savo svarstymus apie viltį pradeda, sakytume, nuo kuklesnio pradinio taško negu egzistencialistai ateistai. Pastarieji pradeda nuo „absoliučios vilties“, kaip ją pavadino pats Marcelis<sup>6</sup>, kurią jie nuosekliai kritikuoja apimdami net „naiviają“ vilties patirtį, o Marcelis absoliučios vilties klausimą palieta nuošaly ir ypač susidomi nesudogmintą vilties patirtimi, teikdamas jai neįtarinėjančio dėmesio pasitikėjimą.

Taip fenomenologiškai svarstant viltį ir apmąstant jos vaidmenį ligos, karinės nesėkmės, nelaisvės ar okupacijos atvejais, viltis iškyla kaip vertybė. Bet kuris gydytojas paliudytų, kad viltį turintis ligonis vien dėl to, kad viliasi, turi didesnę tikimybę pasveikti negu kitas, sergantis ta pačia liga, bet nesitikintis pasveikti. Viltis lydi ir labai reikšmingas autentiškos kūrybos bei draugystės patirtis. Ji labai svarbi kūryboje, ne kaip tema, bet kaip „gyvybiškas pačios kūrybos eigos vystymosi veiksnys“<sup>7</sup>. Menininkas viltimi turi išnešioti kuriamą kūrinį. Techniniam darbui galbūt užtenka ir garantijos, kurią teikia kompetencija bei apskaičiavimai, bet ne ši garantija padeda atskleisti šedevro kūrimo dinamiškumą.

Dvasinės meilės patirtis šiuo klausimu yra pati reikšmingiausia: jai būdingas asmeninis ryšys yra esmingai susietas su viltimi ir, kad galėtų augti, jis turi būti palaikomas vilties. Be pasitikėjimo, be „viliuosi tavimi dėl mūsų“, kaip sako Marcelis, negalima savo drau-

gui kalbėti apie tikrą meilę. Galėtume sakyti, kad meilė yra ir vilties *versmė*, ir pati *negali išsiversti be vilties*: viena vertus, nepaisant visų ją išstinkančių nesėkmių, ji yra lyg atpirkimo momentas, viskam teikiantis naują prasmę, kita vertus, reikalauja vilties akto, kad atsilaikytų prieš kitybės išbandymus ir netgi, juos sugerdama, stiprėtų. Valia nėra atskirta nuo šio vilties akto: nors ir būdama ankstesnė už valią, viltis priklauso nuo valios. Apie viltį galima pasakyti tą patį, ką ir apie meilę: „Galime atsisakyti viltis, kaip galime atsisakyti ir mylėti, ir, be abejonės, galime išsižadėti vilties, kaip galime išsižadėti savo meilės ir ją nustumdyti.“<sup>8</sup>

### Stoicizmo kritika

Šių Marcelio samprotavimų, kurių čia negalime išplėtoti iki galo, visuma susiklosto į mokymą apie veiklą, kuris yra ryški priešybė stoicizmui. Jei pasveikimas, šedevro sukūrimas ir didžios draugystės priklauso nuo vilties, tai negalima pasikliauti perskyra tarp to, ką aš galiu ir ko negaliu valdyti, – o tai ir yra stoikų praktinės išminties principas, – mat iš aukščiau minėtų patirčių išplaukia, kad riba tarp įmanomo ir neįmanomo priklauso ne vien nuo mano tvirtumo, bet ir nuo mano vilties. Tad stoicizmą, atrodo, labiau motyvuoja rūpestis apsisaugoti nuo nusivylimų, negu tikra pastanga domėtis gyvybišku veiklos dinamizmu.

Vartodami Aristotelio terminus, galėtume sakyti, kad vilties aistrą reikia taisyti dorybe, kuri leistų išlaikyti vidurį tarp perdėto kuklumo ir pasipūti-

mo – toks viduryis ir būtų didžiadvaisškumas.<sup>9</sup> Stoikai, nepasitikėdami aistra ir norėdami remtis nepriklausomu tvirtu pagrindu, atsižvelgia vien į perdėto pasitikėjimo savimi ir iliuzijų kraštutinumą, į kurį galinti pastūmėti viltis. Jie priešinasi nesutikdami nusilenkti *fātumui* – ir tuo jie didūs, – bet savo pasirinkta nuostata jo akivaizdoje jie yra ir šios nepermaldaujamos lemties bendrininkai: prieš pasipriešindami nevilčiai, jie jau patikėjo likimu kaip pasaulio ir laiko vaizdiniu, – o tai nebuvo būtinybė. Kitaip tariant, tikėjimas likimu tėra tam tikras būdas kovoti su neviltimi, jis turi praktinį sumetimą, bet tiesiogine žodžio prasme yra visai nespekuliatyvus. Stoikai, nors to ir nepasakė, nusivylė viltimi dar prieš pasipriešindami nevilčiai, jie nusivylė viltimi net jei ir dumia akis aukštindami didvyriškumą. Marcelis mano priešingai: viltis – tai didybė sielos, „pasitelkiančios *kantrybę* kaip nepriėmimo komponentą“<sup>10</sup>. Kantrybė sutinka, kad „permainos įmanomos tikrovėje“ ir turi „galią suminkštinti“, kai nepermaldaujamo likimo akivaizdoje mums greisia užkietėjimo pagunda.

### Prieiga į būtį

Taip ryškėja ontologiniai vilties kontūrai. Metafizinė vilties patirties prasmė kyla iš besiviliančiam žmogui būdingo laiko suvokimo, iš jo tam tikro subtilaus dėmesio patirčiai ir iš to, kaip jis iškelia aikštėn *būti ir turėti* perskyrą. Ir tada, kai nuleidžiame rankas akivaizdoje to, ką įsivaizduojame esant likimo pirštu, ir tada, kai užkietėjame – pasiduodame ne-

vilčiai, kurią galėtume pavadinti ontologine. Ši neviltis yra „uždaro laiko suvokimas ar veikiau, laiko kaip kalėjimo suvokimas“<sup>11</sup>. Žmogus yra toks pažeidžiamas, kad „man visuomet grės pagunda užsidaryti savyje ir tokiu būdu uždaryti savyje laiką, tarytum nuo savo substancijos ir savo slėpinio nusausinga ateitis tebutų gryo kartojimosi arena <...>: tačiau ateitis, iš kurios iščiulptas visas gyvybingumas ir kuri nebėra ateitis nei man, nei kam kitam, yra veikiau tik ateities nebūtis.“<sup>12</sup> O viltis „yra tarsi proveržis“ tame laike, – Bergsonas pavadintų jį „suerdvintu“, – kuris artimesnis mūsų įprastam pažinimo būdui, todėl ir suprantamesnis, bet jis silpnesnis savo ontologiniu turiniu. Viltis čia yra daugiau negu aistra – viltis geba sugrąžinti laikui jo ontologinę gelmę. Todėl šiai vilčiai keliami sąlyga saugotis to, ką Marcelis vadina „su patirtimi susijusiu suvytumu“, t.y. egzistuoja tam tikra „įsteigtoji patirtis“, suvedama į apyskaitą ir leidžianti statistiškai numatyti ateitį, kol galiausiai ji primeta save kaip to, kas bus, matą. Viltis, atvirksčiai, „patirties atžvilgiu pasižymi tam tikru nekaltumu, skaistumu“. Todėl autoriaus akimis žvelgiant, viltis yra tam tikras būdas stovėti tikrovės akivaizdoje, leidžiantis būčiai ištrykšti visu naujumu bei gaivumu.

Marcelis tai parodo ir įvesdamas *būti ir turėti* perskyrą, kuri yra jo *Metafizinio dienoraščio* 2-osios dalies vedančioji gija. Viltis – tai tam tikras būdas būti, savaime pažymėtas savotiško neturto: tas, kuris viliasi, nėra tas, kuris *turi nuosavybės* teisių į ateitį, net ir ne tas, kuris „skolina su palūkanomis“. Priešingai,

„juo didesnę duoklę mokame turėjimui, juo labiau leidžiamės ėdami iš šio turėjimo sklindančio nerimo, juo labiau prarandame, nesakau, gebėjimą viltis, bet netgi tikėjimą, tegu ir labai miglota, kad tokia viltimi išvis galime viltis. <...> O jei liekame, tegu ir labai silpnai, pralaidūs vilčiai, tai tik todėl, kad mus dengiantys turėjimo šarvai buvo įskilę ir

turėjo plyšių“.<sup>13</sup> Žinia, Marcelis, kaip ir kiti egzistencialistai, neviltį laiko „centrinu duomeniu metafizikai“<sup>14</sup>. Tačiau jis tai teigia kitokiu pagrindu: neviltis centrinis duomuo metafizikai yra tik dėl to, kad ji išryškina egzistencinę problemą, tik dėl to, kad „griežtai kalbant, viltis tegali atsirasti tada, kai kyla *pagunda* pasiduoti nevilčiai“<sup>15</sup>.

### 3. „ABSOLIUČIOS VILTIES“ KLAUSIMAS

Kaip matyti, marseliškoji vilties fenomenologija sunkiai taikstosi su absurdo filosofija. Norint teisingai įvertinti absurdo filosofiją ir suprasti, koku požiūriu į ją žvelgti dalykiškai, derėtų iki galo atsakyti į jos keliamą klausimą: tai tiesa, kad yra pavojus iš silpnumo įsikibti į įsivaizduojamą plūdūrą, ypač tragiškose situacijose; tad galėtume paklausti: ar žmogiškasis protas tokioje situacijoje nėra tiesiog iš prigimties? Jei taip, tai Sartre'o ir Camus pažiūra tampa labai svari. Juk jei nesitenkiname mažomis viltimis ir jei suteikiame vilčiai absoliuto koeficientą, – o žmogaus širdžiai, kuri neišvengiamai kelia klausimą apie išgelbėjimą, atrodo, tai yra šio klausimo apie viltį esmė, – ar nereikėtų pagrindiniu žmogaus egzistencijos klausimu laikyti ne tiek nevilties, kiek *vilties* pagundą, o atsakymą į šį klausimą – naujojo humanizmo pradiniu tašku?

Abejotinas atsisakymo būti  
išganytam nuoseklumas

Nors ši hipotezė turi savo kerinčią pusę ir yra talentingai pavaizduota Camus kūryboje, o Georges Bataille'io vei-

kaluose net sumistinta, ar pirma nevertėtų blaiviau suvokti, kad ši hipotezė yra ne kas kita kaip iš intelektualinio apdairumo kylanti pastanga užtikrinti maksimalų minties aiškumą, pradedant svarsyti klausimą, kurį visai teisėtai galime nagrinėti grynai spekuliatyviu požiūriu: žmogiškoji egzistencija gali būti išganyta ar ne? Paskui galėsime paklausti: ar, pasirinkdami absurdą, iki galo suvokiame savo pasirinkimą? Kaip parodo Marcelis, absurdo filosofija neišvengiamai susiduria su klausimu, kiek jos pozicija kyla iš valios veiksmo. Juk mintis, kad išganyto nėra, jų manymu, remiasi ne koku nors metafiziniu atradimu apie Dievo nebuvimą ar sielos nemirtingumą, bet nuostata, kad gyventi yra kilniau, žinant, jog pasaulis yra absurdiškas.<sup>16</sup> Tad galima teigti, kad čia kalbama apie valingą pasirinkimą. Apie pasirinkimą ne vien drąsiai žiūrėti likimui į akis, bet taip pat „jį sukurti savo viduje bei norėti, kad jis būtų kuo žiauresnis“<sup>17</sup>. Toks susikurto likimo „žiaurumas“ duoda galimybę būti išaukštintam, kaip ir dera tikram stoikui. Ar čia nenorima pabrėžti ne tik *drąsą*, bet net ir *pretenziją* nesi-

leisti būti paguostam?<sup>18</sup> Jei kažkuria prasme galima nuskaistinti save neviltimi, tai, kaip sakė Pascalis, ar tik ne „iki tam tikros ribos“?

Paprastiau kalbant, drąsos ir nuoširdumo neužtenka etikos struktūrai pagrįsti. Marcelio manymu, drąsa ir nuoširdumas tėra „esminės sąlygos vertybei“, o „tikromis vertybėmis jos tampa tik jungdamosi su kitomis nustatytomis vertybėmis.“ Jis prisimena dviejų pažįstamų pasakojimą apie tai, kaip „ir viena, ir kitą tam tikru labai konkrečiu paauglystės metu ėmė kankinti mintis, kad jie esą perdaug bailūs, todėl niekad neišdrįs pavogti pyragaičio iš saldumynų parduotuvės – jie taip kankinasi, kad, norėdami sugėdinti pašaipų ir piktą gundytoją, abejojančių jų drąsa, ėmė ir pavogė tą pyragaitį.“<sup>19</sup> Tad drąsos nuo kitų dorybių atskirti negalima, kartu nesunaikinant jos kaip dorybės ir nesužalojant tiesos transcendentiško suvokimo. Absurdo filosofijos etikoje yra įrašytas toks paliepimas – norėk, kad išganyto nebūtų, ir draudimas – nesidomėk spekuliatyviais klausimais apie vilties pagrindą. Ar neturime teisės suabejoti šia etika, vien dėl aiškumo kriterijaus ir norėdami apginti keliančio klausimus proto savarankiškumą?

### Egzistencializmas ir blogio teologija

Reziumuodami mūsų svarstymą apie Marcelio mintį pasakytume, kad filosofas, nors ir numanydamas, kokį pavojų kelia iš vaizduotės kylančios projekcijos, vis dėlto turi pripažinti, kad viltis yra esminis elementas, padedantis sleistis

žmogiškajai veiklai, ir kad vilties patirtis turi labai reikšmingą ontologinį turinį. Didžiausias sunkumas filosofui kyla susidūrus su absoliučios vilties klausimu. Tada jis imasi neigiamo svarstymo: Marcelio nuomone, pozityvaus išganyto atmetimo nuostata yra sunkiai pateisinama, bet vis dėlto filosofui sunku suvokti, koks yra vilties pagrindas, neišsiant iš savo, filosofo, srities. Marcelis parodo, kad teodicėja, teigianti absoliučią viltį (pvz., G. Leibnizo), draudžia maištauti ir reikalauja piktinančio blogio akivaizdoje garbinti dieviškąją valią. Tokia absoliuti viltis „susitapatina su pačia neviltimi, bet nuo šiol šios nevilties mums išgyventi nebeleidžiama“<sup>20</sup>. Tokia neprisipažinta neviltis ir yra absoliuti, o absurdo filosofijoje neviltis yra tik metodinė.<sup>21</sup> Būtent maištas prieš šią teodiciją ir yra absurdo filosofijų atsisakymo būti išganytam šerdis. Tuo absurdo filosofijų požiūris artimas Jobo laikysenai, kuris ištvermingai siekia iškelti į šviesą blogio papiktinimą, kai tuo tarpu draugai jį ragina priimti visas nutinkančias nelaimes ir jose išvelgti Dievo teisingumą ar bent iš Dievo kylantį pedagogišką išbandymą.

Šią absoliučios vilties teologiją Camus romane *Maras* atstovauja tėvas Panlu, antraeilis personažas, turintis pirmiausia paryškinti kitus veikėjus. Savo pirmu pamokslu jis aiškina blogį, prisidėmusį maro veidą, mini miestą ištikusią teisingą Dievo rykštę ir ragina tikinčiuosius priimti bausmę bei atsiversti. Tačiau, vėliau jam dirbant sanitarinėse dalyse, jį sukrečia mirštančio vaiko vaizdas. Po šios patirties savo antru pamokslu Panlu pateisina blogį nebe kaip

teisingą bausmę, o kaip Dievo pedagogiką, raginančią atlikti aiškiau suvokto ir nuopelningesnio tikėjimo „šuoį“. Doktoras Rijė, pagrindinis veikėjas ir pasakojimo autorius, klausosi šio pamokslu būdamas kuo draugiškiausiai nusiteikęs, bet negalėdamas išsiverbti į kalbos turinį. Tuoju po vaiko mirties įvykusiame pokalbyje Panlu buvo pasakęs doktorui: „Suprantu. Tai kelia pasipiktinimą, nes pranoksta mūsų mastą. Bet gal mes turim mylėti tai, ko nevaliojam suprasti.“ Rijė atsakymas čia reziumuoja Camus mintį: „Ne, tėve. Aš kitaip suprantu meilę. Iki grabo lentos atsisakau mylėt šią kūriniją, kur vaikai pasmerkiama kančioms“<sup>22</sup>.

Kaip ir Jobo knygoje, į šviesą iškeltas maištas vyksta religinėje plotmėje, bet skirtumas tas, kad Jobas maištauja iš savo religinio nusistatymo vidaus, o romane *Maras* tai yra ateizmo išpažinimas. Jobui Dievo Veidas aptemo dėl jį ištikusių nelaimių, bet priešingai negu mano jo draugai, jis atmeta ne patį Dievą, o teodiciją, kuri neva paaiškina blogį. Jobas nori *pasiaiškinti* su Dievu (plg. Job 13, 1t.). Jo maištas yra lyg šauksmas į Dievą ir taip Jo šaukdamasis jis patiria su Juo asmenišką ryšį, nors šis patyrimas ir lieka slėpiningas. Mat knyga baigiasi Jobo tylą, po to, kai Dievas apreiškia jam savo beribę didybę, – tokia knygos išvada lieka negatyvios teologijos išvada. Jobas modernus savo intelektualinės nuostatos garbingumu: patirdamas absurda, jis neužsimerkia priešais jį, lyg jo nebūtų, ir parodo, kad įprasta dieviškojo teisingumo samprata yra ydinga. Tokia laikysena yra iššūkis teologijai, bet ir atverianti jai plačius

horizontus, užrakintus absoliučios nevilties, kaip ją vadina Marcelis. Ateistiniame egzistencializme esama kažko panašaus į Jobo laikyseną, panašiai kaip marksizme randame kai ką iš krikščioniškosios vilties, bet nei vienoje, nei kitoje laikysenoje nebeįmanoma įskaityti pirmosios prasmės įrašų.

### Egzistencializmas ir būties filosofija

Mums čia neatrodo, kad krikščioniškasis egzistencializmas būtų iki galo suvokęs ateistinio egzistencializmo dvasinio požiūrio ir Jobo laikysenos giminybę. Norėdami tai geriau parodyti, paimsime Antano Maceinos filosofijos pavyzdį (jo veikalą *Jobo drama*). Jis nesutinka su ateistinio egzistencializmo pateikta egzistencijos interpretacija, remdamasis „šviesia ir atperkančia kančios galimybe“<sup>23</sup>, kurią išryškina Jobo nueitas dvasinis kelias. Trumpai priminsime pagrindines šio filosofo intuicijas. Jobo paveikslas, pasak Maceinos, parodo, kaip kančia ir neturtas – visai kaip, apibendrintai kalbant, Karlo Jasperso tiriamos ribinės situacijos – yra būdas pažadinti žmogų iš kasdienybės snaudulio tam, kad jis galėtų susitelkti prie būties klausimo ir atsigręžti į transcendenciją.<sup>24</sup> Antai heidegeriškosios baimės, rūpesčio, apleidimo temos gali būti suvoktos kaip *atvirumas* transcendencijai: baimė, nebūties pavojaus pagimdytas jausmas, būdingas būtybei, kuri savyje neturi savo būties pagrindo ir todėl yra atviros egzistencijos durys į transcendenciją; ji nėra tokia gili kaip viltis, kylanti iš susitikimo su transcendencija.



Pagrindinė egzistencialija yra ne rūpestis, bet *skundas*<sup>25</sup>. Skundo, kuris savo esme yra atsigręžęs į transcendenciją, egzistencinį lygmenį rūpestis susiaurina iki imanencijos. Žmogus nėra pirmiausia paliktas ir nusviestas į svetimų daiktų pasaulį, bet *pašauktas* veikti pasaulyje, kurio prasmė yra būti *duotam*, kaip evangelinio palyginimo talentai<sup>26</sup> ir t.t.

Toks Jobo knygos skaitymas kančią ir blogį parodo kaip išganingus<sup>27</sup> ir iki tokio lygio, kad kyla noras klausti, ar Dievas *nenorėjo* jų kaip priemonės išgelbėti žmogų su ta sąlyga, kad šis padarys tikėjimo šuolį. Maceina aiškiai priešina si racionalistinėms teodicėjoms, kurios blogį ištirpdo savo analizėse, bet jo dėstyje randame tarytum labiau išrutuliotą antrojo Panlu pamokslo formą. Panlu ši pamokslą pasakė po nepasisekusio pokalbio su Rijė. Tačiau jo pamokslas neįtikina Rijė, atsisakančio Dievo, kuris galėtų tokiu būdu saistytis su blogiu. Maceina, pasinaudodamas Jobo paveikslu, pasiekia savo tikslą – „duoti teistinio egzistencializmo apmatų“<sup>28</sup>, – bet ar jis iki galo paaiškina šią knygą teologiškai? Mums atrodytų, kad būtent šiuo Dievo nekaltumo klausimu Camus artimesnis tikrajai Jobo dramai. Artimesnis, mūsų nuomone, Jobui ne kaip filosofuojančiam, bet kaip religiniam žmogui<sup>29</sup>, kuriam blogis *nėra* prieiga į Dievo egzistenciją. Blogis jam veikiau yra visiškas papiktinimas, verčiantis priekaištauti kitokiu būdu jam pažįstamam Dievui, bet kurio asmeninis slėpinys jam lieka nepermatomas.

Visas skirtumas yra tas, kad absurdo filosofija pristato save ne kaip religinę laikyseną, bet kaip filosofiją, kuri iš Jobo religinės laikysenos perima tokių

prieigų į Dievą smerkimą, kurios baigiasi Dievo – blogio bendrininko atradimu. Tokiu būdu blogio papiktinimas atskiriamas nuo [religinio] konteksto ir pritaikomas kaip filosofinis metodas. Pasitelkiant perskyrą, kurią Jacques Maritainas pasiskolino iš Benjaminio Fondane<sup>30</sup>, niekis *egzistuojančiame*, – būtent tai ir yra esmingiausias blogio teologijos klausimas, – egzistencializmo filosofijoje virsta *egzistuojančio* niekiu. Kūrinio kaip tokio, kuriam galimybė nebūti yra pirmesnė už būtį, būdingas *būdas būti* painiojamas su tuo, *kas jis yra* – būtent šis klausimas yra filosofinės analizės objektas<sup>31</sup>, – ir kaip tik dėl to nerimastis ar absurdas tampa filosofijos pradiniu tašku. Nuo šiol blogis nebėra *išbandymas* protui, išugdytam „liesti“ būtį, bet sritis, kurioje protas nubunda ir iš kurios jam uždrausta išeiti.

Kartu su Maritainu galėtume pasakyti, kad tai skirtingų sričių maišymas<sup>32</sup>: anot jo, Minervos nuostata Kosmoso atžvilgiu painiojama su Jokūbo, kovojančio su angelu, nuostata, kitaip sakant, priešasčių ieškojimas, siekiančio pažinti ir suvokti būtį proto nuostata, būdinga filosofijai, painiojama su išganyto rūpesčiu, kuris yra dramatiškas kaip Jokūbo kova ir religiškas kaip Jobo laikysena.<sup>33</sup> Šias dvi labai skirtingas perspektyvas Maritainui leidžia skirti būtent būties filosofijos žvilgsnis. Ji reikalauja išlikti laisvam priešais nesuvokiamybę ir blogio kerus, kad pajėgtume pakilti iki žmogaus pažinimo, o pažinę žmogų – pakilti iki išminties<sup>34</sup>. Aiškiai pasirodo religinio požiūrio, kuris klausinėja iš išminties *vidaus*, originalumas: tamsybės, kurios galėtų atimti drąsą ieškančiajam priešasčių, gali būti suvoktos kaip gelmės.

## IŠVADA

Gabrielis Marcelis, kurio apmąstymus peržvelgėme, tiesia naują kelią vilties klausimui šiuolaikinės filosofijos kontekste. Mes norėjome pabrėžti dvi kryptis: viena jų veda į vilties reabilitaciją ir naują didžiadvasiškumo sampratą stoicizmo, kuriam labai artimas ir ateistinis egzistencializmas, akivaizdoje. Einant šia kryptimi, pasirodo solidi alternatyva nerimo ontologijai. Kita kryptis yra teologinė. Iš tiesų, absurdo filosofija pakyla iki tam tikros atsisakymo būti išganytam mistikos. Mes norėjome tai apčiuopti pasitelkdami Marcelio „iš vidaus“ atliktą

kritiką bei priartindami šį klausimą prie teologinės blogio problemos, kurią tegalėjome apžvelgti labai paskubomis, bet ši problema, be abejonės, yra įdomiausia ateistinio egzistencializmo ir teologijos sandūra. Iš tiesų, ateistinis egzistencializmas, neigdamas Dievo buvimą, tam tikra prasme atleidžia Jį nuo atsakomybės už blogį ir gražina Jam nekaltumą prieš tam tikrą teologiją – tiek priklausomą nuo racionalistinių teodicėjų, tiek nuo priešingos egzistencializmo srovės. Todėl šiuo požiūriu jį galima laikyti teologijos atsinaujinimo akstinu.

## Literatūra ir nuorodos

<sup>1</sup> Karlis Marksas. Dėl Hėgelio teisės filosofijos kritikos. Įvadas. // K. Marksas, F. Engelsas, V. Leninas. *Apie religiją*. – Vilnius: Mintis, 1982, p. 11.

<sup>2</sup> Ten pat, p. 12.

<sup>3</sup> Ten pat.

<sup>4</sup> Albert Camus. *Sizifo mitas*. – Vilnius: Baltos lankos, 2006, p. 34–54.

<sup>5</sup> Jean-Paul Sartre. *Les Mouches* III, 2: „Orestas: Kodėl gi aš turėčiau neduoti jiems nevilties, kuri yra manyje, juk tai jų dalis? – Jupiteris: Ką jie veiks su ja? – Orestas: Ką norės: jie laisvi, ir žmogiškas gyvenimas prasideda anapus nevilties.“

<sup>6</sup> Gabriel Marcel. *Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance*. // *Homo viator*. – Paris: Aubier Montaigne, 1944, p. 63.

<sup>7</sup> Ten pat, p. 77 (kursyvu pažymėta mūsų).

<sup>8</sup> Ten pat, p. 84.

<sup>9</sup> „Tai toks yra didis žmogus. Kas nepasiekia deramo saiko, yra per daug kuklus žmogus, o kas jį viršija – pasipūtėlis. <...> Bet didybės priešingybė yra ne tiek pasipūtimas, kiek perdėtas kuklumas, nes jis labiau paplitęs ir niekingesnis už kvailą išpuikimą.“ Aristotelis. *Nikomacho etika*, IV, 1125 a 16–34. // Aristotelis. *Rinktiniai raštai*. – Vilnius: Mintis, 1990, p. 135. Taip pat plg. *Summa theologiae* II–II, q. 129. Šv. Tomas Akvinietis teologiniu požiūriu didžiadvasiškumą lygina su

dieviškąja viltimi, kuri remiasi pačiu tikėjimu. Plg. *Summa theologiae* II–II, q. 21, a.1, *Respondeo*.

<sup>10</sup> „Akivaizdu, kad viltis turi savybių, be galo atitolinančių ją nuo priėmimo, susitaikymo, arba, tiksliau sakant, tai yra nepriėmimas, bet pozityvus, ir todėl kitoks negu maištas. <...> Kaip aš nepriėmdamas galiu išvengti įtampos ir kaip man atsipalaiduoti tuomet, kai nepriimu? <...> Šio keisto uždavinio sprendimas ima aiškėti, kai apmąstom, kad įsitempimas ar sustingimas, kad ir kokiam fiziniam ar dvasiniam lygmeniui jį priskirtume, visada neatskiriamas nuo to paties fizinio faktoriaus, kuris nors ir ne visai sutampa su baime, vis dėlto yra tos pačios rūšies, ir kurį galima apibūdinti kaip egoistinę dėmesį pačiam sau, kurio esmė tikriausiai yra savotiškas nekantrumas. Vos tik mes pasitelkiame kantrybę, kaip nepriėmimo komponentą, tučiuojau priartėjame prie vilties. Tada atrodo, kad egzistuoja slaptas ir retai aptinkamas ryšys tarp ego-centriškumo bei jo vengimo ir reagavimo į laiko trukmę arba, tiksliau – į laikinumą; kitaip sakant, į tai, kad permainos įmanomos tikrovėje.“ Gabriel Marcel. *Vilties fenomenologija ir metafizika*. // *Šiaurės Atėnai*, 1994, Nr. 46–48.

<sup>11</sup> Gabriel Marcel. *Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance*. // *Homo viator*. – Paris: Aubier Montaigne, 1944, p. 71.

- <sup>12</sup> Ten pat, p. 80.
- <sup>13</sup> Ten pat, p. 82–83.
- <sup>14</sup> Gabriel Marcel. *Etre et Avoir*. – Paris: Aubier Montaigne, 1935, p. 150.
- <sup>15</sup> Gabriel Marcel. Vilties fenomenologija ir metafizika. // *Šiaurės Atėnai*, 1994, Nr. 47.
- <sup>16</sup> Sartre'as tai dar aiškiau išdėsto straipsnyje *Egzistencializmas yra humanizmas*: „Egzistencializmas nėra ateizmas ta prasme, kai stengiamasi įrodyti, jog Dievo nėra. Ši teorija veikia skelbia, kad jei Dievas ir egzistuotų, nuo to niekas nepasikeistų; štai mūsų išėjties taškas. Esmė ne tai, ar mes tikime, ar netikime Dievo egzistavimu, – mes galvojame, kad problema nesusijusi su Dievu; žmogus pats turi susigaudyti savyje ir įsitikinti, kad niekas jo neišgelbės nuo paties savęs, net ir priimtinas Dievo buvimo įrodymas.“ Žr.: Ž.-P. Sartras. *Egzistencializmas yra humanizmas*. // *Filosofijos istorijos chrestomatija. XIX–XX amžių Vakarų Europos ir Amerikos filosofija*. – Vilnius: Mintis, 1974, p. 439–450 (vertimas pataisytas).
- <sup>17</sup> „Čia apibūdinamas neatšaukiamas nusistatymas, kuris išsakomas pačios šios tikrovės atžvilgiu: aš noriu, kad tikrovė būtų tokia, kad man nebeliktų dingsties nei laukti kokio nors išgelbėjimo, nei maitintis kokia nors viltimi. Draugiškai tiesiu ranką visiems tiems, kurie yra pakankamai užgrūdintos sielos, kad galėtų kurstyti tokį pat poreikį; o kalbant apie kitus, ar galiu jiems jausti ką nors kita nei panieką? Pernelyg aišku, kad šis būdas ne tik drąsiai žiūrėti likimui į akis, bet ir norėti, kad jis būtų kuo žiauresnis, yra visiškai nyčiskas; tačiau kartojame – tai tik viena iš Nietzsche's pasekmių.“ Gabriel Marcel. *Le refus du salut et l'exaltation de l'homme absurde*. // *Homo viator*. – Paris: Aubier Montaigne, 1944, p. 277.
- <sup>18</sup> Ten pat, p. 288.
- <sup>19</sup> Ten pat, p. 289–290.
- <sup>20</sup> „Tačiau ar tada nederėtų teigti, kad absoliuti viltis, į kurią esame kviečiami, linksta susitapatinti su pačia neviltimi, ir tokia neviltimi, kurios mums nebeleidžiama iškentėti, ir kuri galbūt virsta begaline apatija.“ Ten pat, p. 64.
- <sup>21</sup> „Iš tikrųjų absurdas – tai išgyventa atkarpa, išėjties taškas, egzistencinis Descartes'o filosofinės abejonės atitikmuo.“ Albert Camus. *Maištaujantis žmogus*. – Vilnius: Kronta, 2006, p. 15.
- <sup>22</sup> Albert Camus. *Maras*. – Vilnius: Baltos lankos, 2007, p. 202.
- <sup>23</sup> „...antroji, kaip sakėme, „tamsi ir pragariška“. Antanas Maceina. *Jobo drama*. // *Raštai*, t. III. – Vilnius: Mintis, 1990, p. 596. Maceina pakartoja Nikolajaus Berdiajevo posakį.
- <sup>24</sup> „Kraštinės situacijos pačios savimi, objektyviai jas svarstant, yra tikriausi keliai į Dievą, tikresni negu tradiciniai keliai, pasilieka teorijos plotmėje. Atvesdamos žmogų prie jo būties ribos, jos tuo pačiu jį atveda ir prie transcendencijos, nes leidžia žmogui pajusti, kad jo egzistencija yra laikoma ne jo paties, bet kito, kuris yra būties atrama ir pagrindas.“ Ten pat, p. 491.
- <sup>25</sup> „Dabartinė egzistencinė filosofija nepriėjo aiškiai prie transcendencijos, galimas daiktas, dėl to, kad ji neatkreipė dėmesio į skundą. Ji susitelkė tikrai aplinkui rūpestį.“ Ten pat, p. 505.
- <sup>26</sup> Ten pat, p. 515–516.
- <sup>27</sup> „Laiminga yra ir kaltė, ir kančia, ir kova, ir galop mirtis, nes visos jos pastato žmogų Dievo akivaizdoje. Jos visos atskleidžia transcendencijai jo egzistenciją. Jos visos žmogų atveria Dievui, kuris jį pripildo nauja šviesa, nauju turiniu, nauja galia.“ Ten pat, p. 490.
- <sup>28</sup> Žr. ten pat, *Autoriaus žodis*, p. 423.
- <sup>29</sup> Maceina apie tai taip pat kalba knygos pabaigoje (ten pat, p. 261–263), bet Jobo religinę patirtį jis siūlo laikyti savo filosofijos pradiniu tašku, o tai sudaro tam tikrą ratą.
- <sup>30</sup> Žr.: Jacques Maritain. *Court traité de l'existence et de l'existant*. – Paris: Paul Hartmann, 1947, p. 193.
- <sup>31</sup> Žr.: Marie-Dominique Philippe. *De l'être à Dieu*. – Paris: Téqui, 1977, p. 461–464. Nenukrypstant į ontologizmą, kūrinio kaip kūrinio būdas būti negali būti filosofijos pradiniu tašku, nes žmogus kaip kūrinyms atrandamas tik filosofškai atradus Dievo buvimą.
- <sup>32</sup> Žr.: Jacques Maritain. *Court traité de l'existence et de l'existant*. – Paris: Paul Hartmann, 1947, p. 195–196.
- <sup>33</sup> „Visa, kas buvo susiję su aukščiausia kova už savęs išganyimą, su prakeiksmo įtampa ir tikėjimo nuostata, neišvengiamai išnyko. Siela buvo pašalinta; šauksmas Dievop, iš per didelės vilties atsiradę paklydimas ar neviltis, stebuklo laukimas, aukos ir nuodėmės supratimas, dvasinis merdėjimas, egzistuojančiojo amžinasis orumas, jo laisvės didybė pastatyta ant jo prigimties griuvėsių – buvo besąlygiškai pašalinti. Jobas buvo pašalintas; buvo paliktas vien mėšlas.“ Ten pat, p. 200–201.
- <sup>34</sup> Plg. Marie-Dominique Philippe OP. *Trys Išmintys*. – Vilnius: Agapetos, 2009, p. 142–149 (teorinio pažinimo etapų apžvalga).