

VILNIAUS UNIVERSITETAS

Algirdas
Fediajevas

Kierkegoriškasis individas kaip
teologinis Miguelio de Unamuno
„žmogaus iš kūno ir kraujo“ pamatas

DAKTARO DISERTACIJA

Humanitariniai mokslai
Filosofija H 001

VILNIUS 2019

Disertacija rengta 2015– 2019 metais Vilniaus universitete

Mokslinius tyrimus rėmė Lietuvos mokslo taryba (buvo gauta stipendija už akademinis pasiekimus)

Mokslinis vadovas:

prof. dr. Tomas Sodeika (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija – H 001)

TURINYS

ĮVADAS.....	4
1. MIGUELIO DE UNAMUNO „ŽMOGUS IŠ KŪNO IR KRAUJO“: SAMPRATA IR PROBLEMIŠKUMAS	21
1.1. „Žmogus iš kūno ir kraujo“ kaip M. de Unamuno filosofijos subjekto ir objektas	21
1.1.1. Rūpestis ir kančia	26
1.1.2. Komunikacija, tekstų formos prasmė	30
1.2. M. de Unamuno „žmogus iš kūno ir kraujo“ kaip problema: skilimas, netikrumas savimi ir pasauliu, metafizinis voliuntarizmas	34
1.2.1. Savimonės veikla kaip „žmogaus iš kūno ir kraujo“ netikrumo savimi pamatas	36
1.2.2. Unamuno metafizinis voliuntarizmas santykiyje su „žmogaus iš kūno ir kraujo“ tikrumo problematika	51
2.1. S. Kierkegaard'o individo samprata.....	61
2.1.1. Individo ontologinis pirmumas; individas kaip santykis	63
2.1.2. Individo nepamąstomybė.....	67
2.1.3. Individas tarp ontologinės galimybės ir tikrovės	70
2.2. Unamuno „žmogaus iš kūno ir kraujo“ ir Kierkegaard'o individo jungimas.....	76
2.2.1. „Žmogaus iš kūno ir kraujo“ nemirtingumas individualumo problemos rėmuose.....	78
2.2.2. Unamuno Dievas kaip individualumo garantas: „žmogaus iš kūno ir kraujo“ santykis su Dievu tarp mąstymo ir tikėjimo.....	82
2.2.3. Individualumas kaip nemedijuojama „žmogaus iš kūno ir kraujo“ plotnė; individualumo nemedijuojamumo reikšmė Unamuno netiesioginei komunikacijai	91
2.3. Ontologinis individas santykiyje su ontologine valia ir „piktojo demono“ situacija	94
IŠVADOS	98
LITERATŪRA	101

ĮVADAS

Problema ir aktualumas. XIX a. pabaigoje – XX a. pirmoje pusėje rašęs ispanų filosofas Miguelis de Unamuno paprastai pristatomas kaip egzistencinis mąstytojas ir svarbiausias šios srovės atstovas Pirėnų pusiasalyje. Nepaisant to, kad didelę dalį jo kūrybos užima Ispanijos kultūrinių, politinių, civilizacinių ypatumų ir misijos aptarimui skirti tekstai, sutinkama, kad turtingo šio autoriaus intelektualinio palikimo ašis yra dėmesys žmogui kaip individualiai, konkrečiai, patiriančiajai ir ieškančiai atsakymų bei prasmės šiame pasaulyje būtybei. Taip Unamuno įsiterpia į gretas mąstytojų srovės, kuri, matydama iš visuotybės per šviesios ateities pažadus brukančias ir individą pasiglemžiančias ideologijas, masių visuomenę, technologinį progresą kylančius pavojus individualiam žmogui, tą į kampą spraudžiamą individualų asmenį paverčia savo filosofijos centru. Taigi žmogus, kuris yra laikiškas, mirtingas (ir tai suvokiantis), ribotas, kūniškas, priklausomas nuo jį supančių istorinių, socialinių, ekonominių, politinių aplinkybių, tampa šios filosofijos *alfa ir omega*. Pirmiausia dėl šių priežasčių Unamuno yra lygintinas tiek su Sørenu Kierkegaard'u, tiek su Jeanu Pauliu Sartre'u, Albertu Camus, Martinu Heideggeriu, tiek su kitais egzistenciniais mąstytojais.

Ir visgi tokia iš pažiūros kiekvienam žmogui patraukli turinti būti filosofijos srovė XX a. antroje pusėje po pusšimtį metų trukusio vaisingo laikotarpio dėl iki galo neaiškių priežasčių (versijų gali būti daugybė – nuo ekonominės-socialinės struktūros pokyčių, išsisėmimo, pagrindinių atstovų mirčių, kartų kaitos iki tiesiog atsitiktinių filosofinių madų transformacijų) iš filosofinės arenos jei ne pasitraukė, tai buvo pradėta laikyti istorine relikvija ar viena iš ideologinio mąstymo formų. Dėl pastarojo aspekto – išaknytumo tam tikrame ideologiniame kontekste, suteikiančiame ideologines, paprastai paties autoriaus nereflektuotas prielaidas – egzistencializmas kritikuotas dar ir savo „aukso amžiaus“ laikais: prisiminkime kad ir Theodoro W. Adorno teiginius S. Kierkegaard'o filosofijos atžvilgiu (Adorno 1989), jo veikalą *Autentiškumo žargonas (Jargon der Eigentlichkeit)*,¹ nukreiptą prieš M. Heideggerį (Adorno 2003), György Lukács'o iracionalistinės (egzistencinės taip pat) filosofijos „demaskavimą“ knygoje *Proto sunaikinimas (Die Zerstörung der Vernunft)* (Lukács 1981), kuri patį egzistencializmo kritikas Adorno pavadino „Lukács'o proto sunaikinimu“, ar egzistencializmo

¹ Toliau disertacijoje originalo kalba skliaustuose bus užrašomi pavadinimai tų tekstų, kurie (ar kurių ištraukos) neversti į lietuvių kalbą. Unamuno visi tekstai bus užrašomi ir originalo, ir lietuvių kalba.

„sumalimą į miltus“ kituose vėlesniuose to paties Lukácso tekstuose, vieną kurių Leszekas Kołakowski įvardijo kaip „skandalingiausią Lukácso intelektualinės degradacijos pavyzdį“ (Kołakowski 2005: 1014–1016). Paminėtinas ir puolimas pagrindinio šios disertacijos veikėjo M. de Unamuno atžvilgiu: jo filosofinę ir literatūrinę veiklą kai kurie jo amžininkai marksistai vadino tiesiog „masturbaciòn intelectual“.²

Mėginant kalbėti apie egzistencinio mąstymo vietą šiuolaikinės filosofijos kontekste, dar svarbesnės už amžininkų-kritikų įžvalgas tampa šiuolaikinei filosofijai priskiriamų mąstytojų pateikiamos „demaskavimo“ tendencija pasižyminčios mintys, nors neretai, lyginant su ankstyvesniąja kritika, ypatingai naujų argumentų, bent jau iš pažiūros, šiuolaikiniai autoriai nepasiūlo. Vienas ryškesnių egzistencinės filosofijos kritikų kontinentinės filosofijos tradicijoje – italas Gianni Vattimo – atsispyręs nuo postmetafizinės mąstymo perspektyvos taiko į esminį egzistencinės filosofijos principą – filosofavimą per subjektyvumą. Teigdamas, kad egzistencinės filosofijos išėjimas taškas yra dekartiškas ir podekartiškas „buržuazinis-krikščioniškasis“ subjektas (Vattimo dekartiškąjį racionalų subjektą sujungia su egzistencinės filosofijos „egzistuojančiuoju“, kaip jis bebūtų įvardintas), metafizinio mąstymo reliktas, Vattimo kaip ideologines ir metafizines atmeta ir tokias koncepcijas kaip „autentiška egzistencija“, laisvė, individas ir visą aplink jas besisukančią problematiką (Vattimo 1993: 41–48). Šiuo aspektu tokios Vattimo idėjos – „subjekto mirties“, į kurios plačius rėmus telpa ir „autoriaus mirties“ idėja, paradigmos, įsivyravusios XX a. antroje pusėje, pavyzdys. Pasak Fredrico Jamesono, radikaliaji tokios paradigmos pusė teigia, kad „buržuazinis individualus subjektas yra ne tik jau praeities reiškinys, bet ir mitas, pirmiausia, jis niekad neegzistavo, tokio savarankiško subjekto niekad nebuvo. Subjekto vaizdinys yra grynai filosofinė ir kultūrinė mistifikacija, kuria stengtasi įtikinti žmones, kad jie „esą individualūs subjektai“ ir turi kažkokį savitą asmeninį tapatumą“ (Jameson 2002: 21). Subjektas, individas, individualus ir konkretus „žmogus iš kūno ir kraujo“ tokiaime kontekste nebėra tai, kas tikra, nes tikra yra tik diskursai, tekstas, galios santykiai, geismai ir visa kita, į ką nurodo panašios filosofijos.

Galbūt „subjekto mirties“ paradigmos atstovai teisūs, tačiau esama ir radikalių jos kritikų, vienas žymesnių – su konservatyviaja mintimi save siejantis (nors mes galime jį matyti ir kaip klasikinio liberalizmo apologetą)

² Šalia minėtų pavyzdžių savąja tematika išpaišytų ir ankstyvesni tekstai: Karlo Marxo ir Friedricho Engelso *Vokiečių ideologijoje* aptinkama Marxo Stirnerio individualizmo kritika, taip pat Friedricho Nietzsche'ės veikale *Valia galiai (Der Wille zur Macht)* esantis subjekto filosofijos ardyimas.

Rogeris Scruton. Jo požiūriu, „subjekto mirties“ idėja – ideologinio, su tikrove mažai ką bendro turinčio mąstymo įrankis (į akis iš karto krenta tas pats kaltinimas ideologiškumu, kurį priešininkams meta ir „subjekto mirties“ idėjos šalininkai). Scrutonas teigia, kad „ideologijoms [jis turi omenyje marksizmą ir tai, kas bent kiek marksizmui artima] individualūs žmonės su savo partikuliarumu, kontingentiškumu, polinkiu atmesti tai, kas siūloma jų pačių labai, laisvu pasirinkimu yra didžiausia kliūtis, kurią būtina sutriuškinti“, o toks naikinimas įgyvendinamas per kūrimą naujos kalbos, kurioje „teikiama pirmenybė jėgoms, klasėms ir istorijos tėkmei“. Kitaip tariant, „naujakalbės pasaulis yra abstrakčių jėgų pasaulis, kuriame individai tėra „-izmų, kurie per individus atsiveria, įkūnijimai“ (Scruton 2015: 9).

Egzistencinė filosofija, išaknyta subjektyvume ir individualume, atrodytų, atsiduria tokių diskusijų epicentre. Gali susidaryti įspūdis, kad ji pilnai pozicijuotina liberalios-konservatyvios stovyklos pusėje; stovyklos, kuriai individas – faktas ir vertybė, nesanti problema. Ir vis dėlto taip nėra. Visų pirma dėl to, kad egzistencinės filosofijos centras – pats subjektyvumas ir subjektyvi patirtis. Todėl ji lengvai neįspraudžiama į politinę kairės–dešinės schemą, sukonstruotą remiantis objektyvaus žvilgsnio į individualumą, subjektyvumą ir individualią patirtį požiūriu. Antra, skirtingai nei tiems, kuriems individų individualumo postulavimas atrodo kaip faktas ar vertybė, egzistenciniai mąstytojai šiuos dalykus mato kaip fundamentalią problemą. Tokiu būdu liberalus-konservatyvus objektyvus požiūris egzistencialisto patenkinti negali ir egzistencinis mąstytojas dėl to suartėja su tais, kurie priskiriami „subjekto mirties“ paradigmam. Taip visa šios paradigmos atstovų mesta ir metama kritika subjektyvistiniam mąstymui ir pačiai egzistencinei filosofijai tampa itin reikšminga, tad būtina aptarti galimus scenarijus, kaip, kalbant apie egzistencinę filosofiją dabar, tokios kritikos atžvilgiu galima elgtis.

Siekiant ir toliau, t. y. po „subjekto mirties“ paradigmos įsitvirtinimo, kalbėti apie egzistencinę filosofiją, jai mestos kritikos atžvilgiu galima laikytis kelių pozicijų. Pirmas variantas – nekreipti į ją dėmesio konstatuojant, kad į egzistencinę filosofiją bus žiūrima tik kaip į tam tikrą istorinį fenomeną ir jį nagrinėti kaip visiškai hermetišką. Antras variantas – į egzistencinę filosofiją jau nežiūrint vien tik kaip į istorinį ir hermetišką reiškinį, kritiką besąlygiškai atmesti ir deklaruoti, kad subjektyvumas, individualumas, individuali patirtis yra neredukuojami fenomenai. Trečias variantas – kritiką besąlygiškai priimti, t. y. sutikti, kad egzistencinio mąstymo problemos bei gvildenami klausimai yra beprasmiški arba ideologiniai. Ketvirtoji pozicija – atsižvelgiant ir gilinant į kritikos turinį, siekti gerokai giliau perprasti pačią egzistencinę

filosofiją (jos prasmę, ištakas, pagrindines intencijas) ją savotiškai „rekontekstualizuojant“. Penktas variantas – idėjų ir argumentų, aptinkamų „subjekto mirties“ paradigmos atstovų tekstuose, ieškoti pačių egzistencialistų veikaluose. Dvi pastarosios pozicijos disertacijos kontekste atrodo produktyviausios: kritikų teiginiai gali būti pasitelkti kaip parankus atspirties taškas nagrinėjant vieno iš egzistencialistų – M. de Unamuno – tekstus, taip pat tam tikros „subjekto mirties“ paradigmos filosofų idėjos gali būti aptiktos pas patį Unamuno. Tokiu atveju per šių pozicijų derinimą ir atsakymą į klausimą, kodėl egzistencialistai, turintys daug bendro su savo kritikais, mąstymo per subjektyvę principo neatsisako, gali labai ryškiai atsiskleisti esmė to, kuo vienas mąstymo būdas – egzistencinis – skiriasi nuo kito, t. y. „subjekto mirties“ paradigmai būdingo. Tuo pačiu toks jų idėjų pateikimas gali atskleisti, kuo egzistencinių filosofų keliami klausimai, įžvalgos, mąstymo būdas yra aktualūs visada, o ypač šiandien. Taip tyrimas prisijungtų prie tokių egzistencinio mąstymo rekontekstualizavimo ir „atšviežinimo“ pavyzdžių, kaip Greggo Caruso ir Oweno Flanagano sudaryta knyga *Neuroegzistencializmas: prasmė, moralė ir tikslas neuromokslų amžiuje (Neuroexistentialism: Meaning, Morals, and Purpose in the Age of Neuroscience)*, kurioje pamatiniai egzistencialistų svarstyti klausimai nagrinėjami santykiyje su naujaisiais neuromokslų tyrimais (Caruso 2018).

Taigi Vattimo ir kiti teigia, kad egzistencinės filosofijos subjektas yra iliuzinis, „buržuazinis-krikščioniškas“, tad ir Unamuno filosofijos ašis – „žmogus iš kūno ir kraujo“ kaip autonomiškas, individualus, tapatus, konkretus subjektas – yra būtent tokia. Iš dviejų dalių susidedančiame Vattimo žodžių junginyje, būnant nuosekliu marksistu (o juk „subjekto mirties“ idėja su marksizmu šiokių tokių sąsajų tikrai turi), akcentuoti reiktų žodį „buržuazinis“ ir antrąją junginio dalį aiškinti per pirmąją; tokiu atveju krikščioniškumas būtų suvokiamas kaip ideologinis anstatas, suprastas galintis būti tik per bazę, vadinasi, egzistencinės filosofijos idėjos galiausiai būtų paaiškintos per ekonominę ir socialinę pamatą. Vis dėlto šioje disertacijoje į vadinamąjį „krikščioniškumą“ bus žiūrima veikiau fenomenologiškai, t. y. nereduktyvistiškai. Negana to, pirmoji žodžių junginio dalis – „buržuazinis“ – išvis nebus liečiama. Tai reiškia, kad Unamuno, suvokiamo kaip vieno iš egzistencialistų, filosofijoje bus ieškoma tam tikrų iš krikščioniškosios teologijos, dogmatikos, metafizikos ir apskritai pasaulėžiūros ateinančių prielaidų.

Ir vis dėlto tai, kad egzistencinis mąstymas susijęs su religinėmis, konkrečiai – krikščioniškomis, idėjomis (kaip prielaidomis, pamatu ar elementais), nėra nei marksistų, nei postmodernistų atradimas. Tą seniai

pastebėjo tiek nemarksistai ir nepostmodernistai „mąstytojai iš išorės“, pavyzdžiui Jacques'as Maritainas, sakydamas, kad tikrasis, t. y. ankstyvasis, egzistencializmas pirmiausia buvo iracionalistinis religinio pobūdžio sąjūdis (Maritain 1966: 126), tiek ir patys egzistencinei filosofijai priskiriami autoriai, pavyzdžiui, Rudolfas Bultmannas, siedamas Naujajame Testamente aptinkamą žmogaus sampratą su egzistencinės filosofijos pateikiamąja (Bultmann 1958: 56). Juk religinė-krikščioniška tematika su nuorodomis į Bibliją yra daugumos tokių filosofų tekstus persmelkiantis elementas: nuo Kierkegaard'o, kurio kūryboje tai matyti akivaizdžiausiai, per tokius motyvus maskuojantį Karlą Jaspersą, kuris visgi teigia, kad „filosofui ignoruoti rūpestį dėl Dievo yra arba neapdairumas, arba nedorumas“ (Breisach 1962: 133), iki Sartre'o, kuris, nors ir skelbia esąs egzistencialistas ateistas, tačiau tokią savo poziciją legitimuoti gali tik pasitelkdamas tokią Dievo sampratą, kurią jis pats suvokia kaip krikščionišką (Sartre 2016: 25–26).

Unamuno filosofija vien pažvelgus itin paviršutiniškai atrodo persmelkta krikščioniškų motyvų. Pirmiausia tai rodo kai kurių veikalų pavadinimai: *Traktatas apie Dievo meilę (Tratado del amor de Dios)*, *Velaskeso Kristus (El Cristo de Velázquez)*, *Krikščionybės agonija (La agonía del cristianismo)*, *Šventas Manuelis Gerasis, kankinys (San Manuel Bueno, Mártir)*. Antra, nuorodų į Bibliją jo filosofiniuose veikaluose gausa nesmarkiai atsilieka nuo Kierkegaard'o. Atrodytų, krikščioniškų įtakų čia net nereikia ieškoti, jos matyti plika akimi. Ir vis dėlto, kodėl tuomet Katalikų Bažnyčia kai kuriuos jo veikalus oficialiai pasmerkė ir įtraukė į draudžiamų knygų sąrašą? Ir kodėl kai kurie interpretatoriai Unamuno filosofiją mato kaip visiškai ateistinę (Sanchez Barbudo 1981)? Jis pats aiškių atsakymų šia tema nepateikia, nes pabrėžia, kad visais būdais siekia išvengti „etiketizuotis“: „liberalas ar progresyvistas kvailys manys, kad aš reakcionierius ir galbūt mistikas, nežinodamas netgi ką tai reiškia, konservatorius ir reakcionierius manys, kad aš dvasinis anarchistas. Kiti paklaus – „o kokį sprendimą jis siūlo?“; esmė tame, kad jokių atsakymų, dogmos aš nesiūlau“ (Unamuno 1958: 123).

Tai ir apsunkena kalbėjimą apie Unamuno (pavyzdžiui, nėra paprasta jį „įstatyti“ į šiaip jau kvestionuotiną Sartre'o religinio ir ateistinio egzistencializmą schemą), ir verčia jo filosofiją analizuoti gerokai nuodugniau bei giliau. Šiuo atveju tai reiškia siūlymą ieškoti tam tikrų krikščioniškų teologinių prielaidų ten, kur jų taip akivaizdžiai nematyti. Geriausia – pačioje esmėje, kitaip tariant, pačiame Unamuno filosofavimo per subjektyvumą principu ir jo subjektyvybės sampratoje.

Žinoma, galima teigti, kad Unamuno subjekto – „žmogaus iš kūno ir kraujo“ – vien pavadinimas yra atėjęs iš krikščioniško konteksto ir turi

krikščionišką prasmę, tačiau originali šios filosofijos forma – *el hombre de carne y hueso* – to stokoja ir reiškia pirmiausia ką kita: ja nurodomą į kūnišką ir patiriantįjį konkretumą kaip priešingybę abstrakcijai.³ Teologinių prielaidų „žmoguje iš kūno ir kraujo“ verčiau ieškoti žymiai giliau.

Žvelgiant į Unamuno filosofijos visumą, į komentatorių pateikiamas tos visumos interpretacijas ir tuo pat metu tvirtai laikantis pozicijos, kad „žmogus iš kūno ir kraujo“ kaip kūniška, patirianti, laikiška konkretybė-individualybė yra Unamuno filosofijos subjektas ir objektas, susiduriama su tam tikrais prieštaravimais ir dilemomis. Pirma, tiek pats filosofas, tiek komentatoriai pabrėžia, kad „žmogus iš kūno ir kraujo“ yra skilęs: tas skilimas įvardijamas kaip susidūrimas ir nepanaikinama priešprieša tarp gyvenimo ir proto, tikėjimo ir proto, jausmo ir proto (Marías 1950: 23; Ferrater Mora 1962: 31; Nozick 1971: 54; Evans 2014: 85), tarp išorinio „Aš“ ir vidinio „Aš“, tarp savimonės ir sąmonės (Ilie 1967: 3; Wyers 1976: 4). Antra, nors, atrodytų, per „žmogaus iš kūno ir kraujo“ sampratą vienur jis pateikia aiškius ontologinius ir asmens tikrumo savimi, ir išoriniu pasauliu orientyrus, tačiau tiek paties „žmogaus iš kūno ir kraujo“, tiek išorinio pasaulio tikrumas kitur tampa abejotinas ir neužčiuopiamas. Dėl pirmojo bei antrojo aspektų kai kurie interpretatoriai netgi teigia, kad Unamuno taip anticipuoja postmodernią „subjekto mirties“ idėją (Wyers 1990: 325). Trečia, Unamuno filosofijoje esama ir metafizinio voliuntarizmo dimensijos, konkrečiai – valia yra ontologinis tikrovės pamatas, o tai, pažvelgus į Arthuro Schopenhauerio ar Henri Bergsono filosofines sistemas, atrodo sunkiai suderinama su egzistencinės filosofijos išeities taško – konkrečios individualybės – ontologizavimu. Ir vis dėlto Unamuno nėra postmodernistas ar marksistas, nėra ir grynas metafizinis voliuntaristas. Nepaisant minėtųjų problemų, „žmogus iš kūno ir kraujo“ išlieka filosofijos centras būtent kaip konkretybė-individualybė: Unamuno kalba apie individualų, konkretų, tapatų, vientisą ir autonomišką, bet kokią mediaciją peržengiantį, savo ir tik savo vidinę erdvę turintį subjektą (visi šie išvardinti aspektai yra tarpusavyje persipynę ir gali būti patalpinti po bendra ontologinio individualumo kategorija). Tai, kad Unamuno apie savąjį subjektą kalba taip, pastebi (nors pernelyg į tai nesigilina) ne vienas Unamuno filosofijos tyrinėtojas: ir Frances Wyers (Wyers 1990: 333–334), kuri, tą konstatavusi, problemos toliau neeskaluoja, ir François Meyeris, kuris, nors ir pripažįsta, kad Unamuno kalba apie subjekto grynąją vidūjybę, bet mano, kad ji tėra formali ir Unamuno svarbi tik viename ankstyvajame tekste (Meyer 1962: 161), ir Jan E. Evans, kurios

³ Plačiau apie tai – pirmos dalies pirmame skyriuje.

manymu, grynosios vidujybės kaip grynojo individualumo idėja, nors Unamuno filosofijoje ir glūdi, bet yra miglota ir nepakankamai išplėtota (Evans 2005: 113). Negana to, prieštaravimo tarp Unamuno filosofijoje aptinkamų minėtųjų trijų „žmogaus iš kūno ir kraujo“ individualumą, konkretumą, tapatumą, vientisumą, autonomiškumą griaušančių dimensijų (savimonės veiklos nuleiamo subjekto skilimo ir netikrumo savimi, skepticizmo išorinio pasaulio tikrumo atžvilgiu, metafizinio voliuntarizmo) ir teigiamo „žmogaus iš kūno ir kraujo“ ontologinio individualumo nei vienas tyrinėtojas giliau neanalizuoja ir nesiekia paaiškinti, kodėl Unamuno, nors pats sugriauna savojo subjekto ontologinį individualumą, vis vien kalba apie individualų, konkretų, tapatų, vientisą, autonomišką, gryną vidujybę turintį „žmogų iš kūno ir kraujo“. Šis prieštaravimas ir yra disertacijos centras bei vieta, kurioje glūdi tam tikra prielaida, konkrečiai – teologinė-kriščiioniška prielaida.

Disertacijos tikslas ir uždaviniai. *Tikslas:* Disertacijoje bus siekiama atskleisti paties Unamuno neeksplikuotą jo mąstymą grindžiančią prielaidą – Miguelio de Unamuno mąstymas per subjektyvumą, t. y. konkretų ir individualų „žmogų iš kūno ir kraujo“, yra galimas tik jame kaip neeksplikuotą pamatą turint „žmogų iš kūno ir kraujo“ grindžiantį ir jį transcenduojantį ontologinį nemedijuojamą *kierkegoriškąjį* individą kaip teologinę prielaidą.

Uždaviniai. Disertacijos tikslo siekiama pasitelkiant iki šiol M. de Unamuno filosofijos tyrinėtojų nenaudotą schemą (Unamuno filosofavimo per subjektyvią individualybę-konkretybę teigimo analizė – individualybės-konkretybės sugriovimo, kuri atlieka pats Unamuno, analizė – individualybės-konkretybės atstatymas per teologinę plotmę) ir keliant šiuos uždavinius:

1. Atskleisti Unamuno subjektyvaus mąstymo per konkretybę-individualybę, t. y. „žmogų iš kūno ir kraujo“, pamatinius principus. Tai atlikti pasitelkus rūpesčio ir kančios kategorijas bei parodžius, kaip specifinė filosofinių idėjų pateikimo forma pasitarnauja Unamuno subjektyviam mąstymui per konkretybę-individualybę.

2. Parodyti, kaip Unamuno sugriauna savojo subjektyvaus filosofinio išėjties taško ir centro – konkretaus-individualaus „žmogaus iš kūno ir kraujo“ – ontologinį individualumą. Tai atlikti trimis lygmenimis: a) per savimonės veiklos analizę, parodant, kad savimonė, nors būtina subjekto individualumo pirminiam užčiuopimui, ilgainiui jo individualumą sugriauna tiek introspekciškai, tiek mąstydamą subjektą kaip veikiantį kitybėje; b) per Unamuno filosofijoje esančios skeptinės dimensijos pristatymą parodant, kaip

ji griaua „žmogaus iš kūno ir kraujo“ ontologinį individualumą; c) per Unamuno filosofijoje esančios metafizinio voliuntarizmo dimensijos pristatymą lyginant ją su Schopenhauerio sistema ir parodant, kaip ši dimensija griaua „žmogaus iš kūno ir kraujo“ ontologinį individualumą.

3. Pristatyti kelis svarbiausius Kierkegaard'o individo sampratos aspektus: kierkegoriškojo individo ontologinio pirmumo teigimą kaip teologinę idėją, individo nepamąstomumą, individo buvimą tarp galimybės ir tikrovės.

4. Per šių kierkegoriškojo individo aspektų taikymą Unamuno filosofijos religinės plotmės analizei įrodyti, kad Unamuno „žmoguje iš kūno ir kraujo“ esanti ontologinio individualumo plotmė yra teologinė prielaida, kuri paaiškina, kodėl Unamuno, nors per tris dimensijas ir sugriaua „žmogaus iš kūno ir kraujo“ ontologinį individualumą, tačiau „žmogus iš kūno ir kraujo“ kaip ontologiškai individualus jo filosofijoje visvien išlieka kaip centras ir visa ko pamatas.

5. Parodyti, kaip ši teologinė prielaida įgalina visą Unamuno subjektyvaus mąstymo per konkretybę-individualybę projektą, kaip įgalina netiesioginę komunikaciją.

6. Atskleisti „žmogaus iš kūno ir kraujo“ ontologinio individualumo, sutapatinto su kierkegoriškojo individo ontologiniu ir teologiniu individualumu, teigimo santykį su Unamuno filosofijoje esančia skeptine ir metafizinio voliuntarizmo dimensija.

Metodas. Disertacijoje derinamos hermeneutinė ir fenomenologinė prieigos prie Unamuno filosofijos. Visų pirma siekiama Unamuno filosofiją nagrinėti per jos pačios siūlomas kategorijas ir schemas. Tuo pačiu didelis dėmesys skiriamas kontekstualumui. Unamuno kontekstas gali būti bent trejopas. Viena vertus, jis – ispanų filosofas, tad jo kūrybinis palikimas gali būti nagrinėjamas ispaniškuose literatūriniuose ar filosofiniuose kontekstuose: šalia ankstesnių ar vėlesnių ispanų filosofų (Francisco Suárezo, Juano Donoso Corteso, José Ortega y Gasseto), šalia kitų literatų (vadinamosios 98-ųjų kartos). Antras kontekstinis laukas – Ispanijos istorinių-politinių reiškinių fonas: tokiu atveju reiktų atkreipti dėmesį į XIX a. pabaigos – XX a. pradžios krizę, kuomet suvokta, kad Ispanija prarado turėtą imperinę galybę ir tapo provincialiu, jokie reikšmingesnio politinio ir civilizacinio vaidmens nevaiddinančiu Europos užkampiu, XX a. 3–4 dešimtmečių radikalias transformacijas – diktatūrą, kairiųjų valdymą, kovą tarp tradicionalistų ir progresyvistų (Ispanijos pilietinio karo Unamuno iš esmės nebesulaukė – mirė pačioje jo pradžioje), ir ieškoti, kaip Unamuno į visa tai reagavo. Kita vertus, filosofas (bent jau modernus) niekad nebūna įkalintas siaurame geografiniame kontekste (jei visas mąstytojo gyvenimas yra pašvęstas vien tik minties

stichijai, įmanomas ir visiškas atsiribojimas nuo tokio konteksto), nors šis jį paprastai ir veikia. Unamuno pirmiausia yra Europos filosofas, universalus mąstytojas, savo veikaluose dažniausiai besiremiantis kitų tautų autoriais ir su jais polemizuojantis, nors ir mėginantis kalbėti apie grynai ispanišką mąstymo tradiciją⁴ (jo manymu, šiai tradicijai priskirtinti Miguelis de Cervantesas, Šv. Teresė Avilietė, Šv. Kryžiaus Jonas). Dėl to, kad orientuojamasi ne į kultūrinę tematiką, o į egzistencinę ir ontologinę, disertacijoje pasirenkamas dėmesys trečiajam kontekstiniam laukui, t. y. Unamuno idėjos aptariamoms kitų Europos filosofų – tiek artimų jam chronologiškai ar priskiriamumo bendrai srovei prasme, tiek ir tolimesnių – idėjų kontekste. Pirmiausia čia svarbūs yra Kierkegaard'as ir Schopenhaueris, su kuriais Unamuno lyginamas tiesiogiai, tačiau disertacijoje savo šešėlių meta ir Unamuno pirmtakai Georgas Hegelis, René Descartes'as, Friedrichas Nietzsche. Iš šios trijulės daugiausiai dėmesio skirta Hegeliui, tiek dėl savaime suprantamų priežasčių egzistencinę filosofiją Hegeliui priešinti, tiek pasiremiant itin taiklia Marko C. Tayloro knygoje *Kelionės į savastį: Hegelis ir Kierkegaard'as* (*Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*), skirtoje palyginti Hegelio ir Kierkegaard'o požiūriams į individo savasties problematiką, deklaruojama mintimi, kad pohėgelinė filosofija – „užrašai Hegelio parašėse“ (Taylor 2000: ix). Kitaip tariant, ir Unamuno, ir Kierkegaard'as, ir Schopenhaueris (ir visa likusi XX a. egzistencinė filosofija, ir prancūzų postmodernistai) – mąstytojai, kurių filosofijas galima interpretuoti kaip reakciją į Hegelį ir mėginimą ieškoti, kaip išeiti anapus jo sistemos, arba (ir) aptikti tai, kas iš tos sistemos gniaužtų išsprūsta. Tai būdinga ne tik jų filosofijų turiniui, bet ir formai: Unamuno ir Kierkegaard'o antisistemiškumas, Schopenhauerio (sąmoningas?) abejingumas istorijai galėtų būti pavadinti chrestomatiniiais antihėgelizmo filosofavimo formos pavyzdžiais.

Kontekstualizuojant Unamuno pasitelkiami ir tematika bei pamatinėmis filosofinėmis intencijomis jam artimi XX a. autoriai: Heideggeris, Levas Šestovas, Jaspersas ir kiti. Kontekstualumo išryškėjimas ir Unamuno idėjų aiškinimas per kitų autorių filosofemas svarbus ir tuo, kad Unamuno nėra griežtas filosofas sistematiškumo, tekstų formos ir sąvokų apibrėžimo prasme, tad kiti autoriai yra pagalbininkai ne tik siekiant geriau suprasti, ką kalba Unamuno, bet ir mėginant jo filosofiją, pateikiamą tiek filosofinių esė, tiek grožinės literatūros pavidalu, konceptualizuoti ir (kiek tai įmanoma) sistematizuoti.

⁴ Kiek tokios mąstymo tradicijos buvimo teigimas pagrįstas – atskiros diskusijos reikalaujantis klausimas.

Unamuno tekstų fenomenologinis-hermeneutinis nagrinėjimas „per juos pačius“ atsižvelgiant į kontekstą reiškia dar kelis metodinius principus. Visų pirma Unamuno pats „leidžia“ į jo tekstus žiūrėti kaip į vientisą visumą, kurioje išreiškiamos filosofinės idėjos sukasi apie „žmogaus iš kūno ir kraujo“ problematiką. Vientisumas reiškia ir tai, kad ne tik labiau klasikinio formato ar esė pobūdžio Unamuno tekstuose, bet ir grožinėje literatūroje, konkrečiai – romanuose,⁵ bus ieškoma filosofinių idėjų. Tai legitimuoja ne tik pats Unamuno, bet ir dauguma tokių patį kaip šioje disertacijoje žingsnį darančių ir tai pagrindžiančių jo filosofijos tyrinėtojų, tarp kurių – Juliánas Marías, Martinas Nozickas, J. E. Evans ir kiti. Antra, pirmojoje dalyje Unamuno filosofija bus aptariama kaip įvairialypis egzistencinis-fenomenologinis patirties aprašymas ir patirties refleksija, neredukuojant jos į anapus jos esančias struktūras (antrojoje dalyje, skirtoje parodyti, kad Unamuno filosofiją grindžia tam tikri krikščioniškieji turiniai, t. y. „anapus patirties esančios struktūros“, pirmojoje dalyje dominuojančiojo metodinio principo nebebus laikomasi). Taip pat Unamuno tekstų nagrinėjimas „per juos pačius“ reiškia, kad jo filosofija bus matoma kaip nepasižyminti ypatingais lūžiais (lūžis paprastai įvardijamas tik vienas – 1897 metų nutikimai, po kurių Unamuno susiformavo kaip mąstytojas, vėliau stipriai savo pažiūrų nekeitęs; todėl beveik visi tekstai, kuriais disertacijoje remiamasi, yra parašyti po 1897 m.) ir susieta su biografiškumu; Unamuno teigia, kad bet koks rašytojo kūrinys yra autobiografiškas, „visi kūriniai yra pats kūrėjas“ (Unamuno 1927: 65–66). Tačiau į biografiškumą ir autorių bus žiūrima ne tiek kaip į tiesioginį susietumą su konkrečiais Unamuno gyvenimo nutikimais (iš jų disertacijai svarbu nebent minėtųjų 1897-ųjų Unamuno išgyventa krizė) mėginant per juos paaiškinti ir pačią filosofiją, kiek kaip į vieningumą visiems autoriaus veikalams suteikiančią transcendentalinę figūrą, ar, kalbant daugiau apie Unamuno grožinius tekstus, kaip į tai, apie ką kalba vadinamoji „implikuoto autoriaus“ literatūros teorija, atstovaujama Wayne C. Booth: autorius yra privaloma teksto dalis, tačiau ne kaip tiesioginis fizinis asmuo, o veikiau kaip

⁵ Priežastys, kodėl disertacijoje iš grožinių Unamuno kūrinių akcentuojami ir nagrinėjami tik romanai, o ne dramos ar poezija: 1. Unamuno šalia savo filosofinių esė pirmiausia yra žinomas kaip romanų kūrėjas; tyrinėtojai, kalbėdami apie Unamuno indėlį į Ispanijos bei Europos literatūrą, akcentuoja būtent romanus (Ardila 2011: 135). 2. Unamuno filosofijos interpretatoriai šalia labiau klasikinio formato filosofinių tekstų pirmiausia analizuoja romanus, o ne dramas ar eilėraščius; šioje disertacijoje laikomasi būtent tokio, t. y. įprasto formato. 3. Romanai sėkmingiau nei poezija ar dramos kūriniai įgyvendina Unamuno netiesioginės komunikacijos intencijas (Unamuno netiesioginė komunikacija plačiau bus aptarta pirmojoje darbo dalyje, pirmojo skyriaus antrajame poskyryje).

tam tikras idealus orientyras skaitančiam (Booth 1983: 74). Paties Unamuno santykis su kitų autorių tekstais įgalina tokią prieigą.

Kadangi tyrimo atspirties tašku laikoma G. Vattimo mintis apie egzistencinės filosofijos pamato – mąstymo per subjektyvę – krikščioniškumą, bus palaikoma pozicija tų autorių, kurie suvokia Unamuno kaip religinį mąstytoją, kurio idėjos yra išaknytos tam tikrose teologinėse prielaidose. Pagrindinė teologinė prielaida – individo kategorija. Kadangi nei pats Unamuno, nei jo filosofijos tyrinėtojai ontologinio „žmogaus iš kūno ir kraujo“ individualumo ir teologinio to pamato neeksplikavo, šios plotmės supratimui pasitelkta Kierkegaard'o individo samprata, laikant Kierkegaard'ą mąstytoju, radikaliausiai, nuosekliausiai ir būtent iš teologinės perspektyvos išplėtojusiu šią filosofemą. Tokią intenciją sustiprina faktas, kad Kierkegaard'o filosofijai pats Unamuno toli gražu nebuvo abejingas: tyrinėtojai teigia, kad būtent Unamuno pirmasis dar pačioje XX a. pradžioje įvedė Kierkegaard'ą į Ispanijos intelektualinį pasaulį (Perarnau Vidal, Parcero Oubiña 2009: 18; Collado 1962: 10), jį vadino artimu sau mąstytoju, dažnai citavo, be to, yra žinoma, kad danų kalbą Unamuno išmoko specialiai tam, kad autentiškiau suprastų Kierkegaard'o filosofiją (Webber 1964: 118; Ardila 2011: 138).

Disertacijos struktūra. Disertaciją sudaro dvi dalys. Pirmoji skirta pagrindinei Unamuno filosofemai – „žmogui iš kūno ir kraujo“. Pirmos dalies pirmajame skyriuje, įtraukiant rūpesčio ir kančios kategorijas bei Unamuno tekstų formos aptarimą, aiškinama, ką reiškia, kad „žmogus iš kūno ir kraujo“ yra Unamuno filosofijos subjektas ir objektas. Antrajame skyriuje parodomas „žmogaus iš kūno ir kraujo“ problematiškumas analizuojant savimonės veiklą, pristatant skeptinę dimensiją, aptinkamą Unamuno tekstuose, bei atskleidžiant Unamuno filosofijoje esančią metafizinio voliuntarizmo plotmę. Išryškinamas „žmogaus iš kūno ir kraujo“ ontologinio individualumo teigimo priešingumas skeptinei bei metafizinio voliuntarizmo dimensijai. Antroji disertacijos dalis skirta įrodyti tam, kad „žmogų iš kūno ir kraujo“ grindžia pamatiškesnis už jį ir jį transcenduojantis kierkegoriškasis individas. Pirmiausia (pirmajame šios dalies skyriuje) tai atliekama pristatant svarbiausius Kierkegaard'o individo aspektus: jo teologiškumą, nepamąstomybę bei buvimą tarp galimybės ir tikrovės. Toliau (antrajame skyriuje) atliekamas kierkegoriškojo individo ir Unamuno „žmogaus iš kūno ir kraujo“ jungimas per tris aspektus: 1. Parodant, kad ir Kierkegaard'ui, ir Unamuno krikščioniškosios žinios esmė yra atsakas į pamatinį žmogaus rūpestį. 2. Aptariant santykio su atsaku į rūpestį formas: mąstymą ir tikėjimą. 3. Atskleidžiant, kad ir Unamuno „žmoguje iš kūno ir

kraujo“ esama nepamaštos, nemedijuojamos, individualios, autonomiškos plotmės.

Tyrimų šia tema apžvalga. Filosofai Lietuvoje M. de Unamuno neskyrė daug dėmesio. Kaip krikščionišką egzistencialistą jį išskiria, bet plačiau jo filosofinės veiklos nekomentuoja Antanas Maceina (Maceina 1990: 442). Kitas paminėjimas aptinkamas Daliaus Jonkaus tekste, skirtame lyginimui J. Ortega y Gasseto ir Algio Mickūno *Don Kichoto* interpretacijų: straipsnyje pristatoma ir Unamuno pozicija, pagal kurią Don Kichotas – iracionalistinio gyvenimo būdo archetipas (Jonkus 2013: 238). Du straipsnius Unamuno filosofijos tema publikavo šios disertacijos autorius: viename, lyginant su A. Schopenhaueriu ir H. Bergsonu, buvo nagrinėta metafizinio voliuntarizmo dimensija (Fediajevas 2018a), kitame – religinė mintis per R. Bultmanno „numitinimo“ prizmę (Fediajevas 2018b).

Literatūrologų indėlis į Unamuno kūrybinės veiklos pristatymą Lietuvos publikai ir jos analizavimą kiekybiškai yra kiek didesnis. Dar 1937 m. rašytojas Antanas Vaičiulaitis Unamuno romano *Teta Tula (La tía Tula)* vertimui į lietuvių kalbą parašė įvadą (Vaičiulaitis 1937). Po 1990-ųjų Unamuno grožinių kūrinių analizei skirtus literatūrologinius tekstus rašė: Akvilė Šimėnienė, lyginusi Unamuno tekstą *Šventas Manuelis Gerasis, kankinys* su Donaldo Kajoko romanu *Ežeras ir kiti jį lydintys asmenys* (Šimėnienė 2014), Aistė Kučinskienė, lyginusi Unamuno ir Vaižgantą (Kučinskienė 2017).

Pasauliniame kontekste situacija radikaliai kitokia. Unamuno tekstų interpretatorių yra ypač gausu tiek iš literatūrologinės, tiek iš filosofinės perspektyvos, tad visų aprėpti nei įmanoma, nei prasminga. Dėl to verčiau paminėti tik filosofines interpretacijas, kurių esama pačių įvairiausių: jo idėjos aptiriamos iš visiškai skirtingų perspektyvų – nuo poststruktūralizmo (Navajas 1992), fenomenologijos (Kwan 2009) iki analitinės sąmonės filosofijos (Luby 2008). Tematika taip pat itin įvairi: nuo Unamuno religinio mąstymo tyrinėjimų (Maeso 1997; Evans 2014; Van Dee 2002), subjekto problematikos (Ilie 1967; Wyers 1976) iki politinės filosofijos (Urrutia: 1997; Díaz: 1968).

Disertacijai svarbiausi yra tyrinėjimai, kuriuose paliečiamos šios temos: Unamuno subjekto ir objekto – „žmogaus iš kūno ir kraujo“ – samprata, „žmogaus iš kūno ir kraujo“ problematika (jo skilimas, tapatumas, autonomiškumas, individualumas, tikrumas), Unamuno subjektas „subjekto mirties“ paradigmos kontekste, Unamuno metafizinio voliuntarizmo dimensija, Unamuno religinis mąstymas, Unamuno ir Kierkegaard'o filosofijų santykis.

„Žmogus iš kūno ir kraujo“ kaip Unamuno filosofijos subjektas ir objektas yra aptariamas daugumoje pagrindinių Unamuno filosofijos tyrinėtojų tekstų. Verta išskirti J. Mariás veikalą *Miguel de Unamuno*, kuriame, ieškant paralelių tarp „žmogaus iš kūno ir kraujo“ bei Heideggerio Dasein, teigiama, kad Unamuno filosofija yra mėginimas kalbėti apie žmogų ne per tam tikras ribotas kategorijas, o kaip apie gyvą visumą (Mariás 1950). Unamuno kaip „subjektyvus konkretybės mąstytojas“, siekiantis atsiriboti nuo abstraktumo ir racionalumo sudievinimo, pristatomas ir José Ferrater Mora knygoje *Unamuno: tragedijos filosofija (Unamuno: a Philosophy of Tragedy)* (Ferrater Mora 1962), ir M. Nozicko *Miguel de Unamuno* (Nozick 1971).

„Žmogaus iš kūno ir kraujo“ problematiškumas per intelekto skilimo prizmę aptartas Paulo Ilie knygoje *Unamuno: egzistencinis požiūris į savastį ir visuomenę (Unamuno: an Existential View of Self and Society)* (Ilie 1967), Frances Wyers veikale *Miguel de Unamuno: prieštaringa savastis (Miguel de Unamuno: the Contrary Self)* (Wyers 1976) ir jos straipsniuose. Panaši problematika nagrinėjama ir naujesniuose tekstuose – Mario J. Valdéso knygoje *Kultūrinė hermeneutika: esė apie Unamuno ir Ricoeurą (Cultural Hermeneutics: Essays after Unamuno and Ricoeur)* (Valdés 2016), Michaelo Candelaria veikale *Iracionalumo sukilimas: Miguel de Unamuno ir Antonio Caso modernybės krizėje (The Revolt of Unreason: Miguel de Unamuno and Antonio Caso on the Crisis of Modernity)* (Candelaria 2012) ir kituose. Minėtieji Wyers ir Navajas Unamuno subjekto problematiškumą analizuoja ir per „subjekto mirties“ bei „autoriaus mirties“ paradigmu prizmę.

Unamuno ontologija, taip pat ir metafizinio voliuntarizmo dimensija be jau įvardintųjų nagrinėjama šiose knygose: François Meyerio *Miguelio de Unamuno ontologija (La ontologia de Miguel de Unamuno)* (Meyer 1962), Carloso Blanco Aguinaga *Kontempliatyvisis Unamuno (El Unamuno contemplativo)* (Blanco Aguinaga 1959). Taip pat paminėtini kai kurie straipsniai, kuriuose Unamuno filosofija lyginama su Schopenhauerio ir Bergsono: Benjamino Fraserio „Unamuno ir Bergsonas: pastabos apie bendrą metodologiją“ (“Unamuno and Bergson: Notes on Shared Methodology”) (Fraser 2007), R. W. Fiddiano „Unamuno–Bergsonas: persvarstymas“ (“Unamuno–Bergson: a Reconsideration”) (Fiddian 1974), Enrique‘ės Rivera de Ventosa „Henri Bergsonas ir M. de Unamuno: du gyvenimo filosofai“ (“Henri Bergson y M. de Unamuno: dos filósofos de la vida”) (Rivera de Ventosa 1972), Jesus‘o Mendoza Negrillo „Schopenhauerio įtaka Unamuno voliuntarizmui“ (“Influencia de Schopenhauer en el voluntarismo de Unamuno”) (Mendoza Negrillo 1981).

Unamuno religinis mąstymas susilaukia didelio dėmesio iš labai skirtingai į šią jo filosofijos pusę žvelgiančių interpretatorių. Armandas F. Bakeris tekste „Miguelio de Unamuno Dievas“ („The God of Miguel de Unamuno“) Unamuno religinę mintį pristato kaip panenteistinę (Baker 1991), Nelsonas Orringeris veikalė *Unamuno ir liberalūs protestantai: apie „Apie tragišką gyvenimo jausmą“ ištakas (Unamuno y los protestantes liberales (1912): sobre las fuentes de “Del sentimiento trágico de la vida”)* atskleidžia liberaliojo protestantizmo įtaką jai (Orringer 1985), Antonio Sánchez Barbudo knygoje *Studijos apie Galdos, Unamuno ir Machado (Estudios sobre Galdos, Unamuno y Machado)* mėgina įrodyti, kad Unamuno – ateistas (Sanchez Barbudo 1981), George‘as Pattisonas apžvalgoje *Neramūs angelai: retrospektyvus žvilgsnis į religinį egzistencializmą (Anxious Angels: a Retrospective View of Religious Existentialism)* (Pattison 1999) jį mato kaip katalikišką egzistencialistą. Anksčiau minėtieji autoriai taip pat įsitraukia į šias diskusijas.

Artariant Unamuno religinį mąstymą, jis paprastai lyginamas su kitų panašaus pobūdžio mąstytojų idėjomis. Disertacijoje svarbiausias yra Unamuno ir Kierkegaard‘o lyginimas,⁶ tad šiam tyrimų laukui būtina skirti daugiau dėmesio. Pirmieji autorių idėjų lyginimui skirti tekstai pasirodė dar XX a. 4–5 dešimtmečiuose, tačiau nuo 6–7 dešimtmečio tyrimai įgavo kur kas solidesnį pagreitį bei apimtis. Ankstyviausias daugumos tyrinėtojų minimas straipsnis yra Sánchez Barbudo tekstas „Unamuno mąstymo formavimasis: lemtinga patirtis – 1897-ųjų krizė“ („La formación del pensamiento de Unamuno: una experiencia decisiva: la crisis de 1897“), kuriame autorius pabrėžia itin ryškią Kierkegaard‘o įtaką Unamuno (Barbudo 1950). Kitas panašaus laikotarpio reliktas – Oscaras Faselio „Pastabos apie Unamuno ir Kierkegaard‘ą“ („Observations on Unamuno and Kierkegaard“), kuriame, priešingai, akcentuojami neperžengiami skirtumai tarp Unamuno ir Kierkegaard‘o interpretuojant istorijos, meno, tikėjimo, individo ir visuomenės santykio problemas (disertacijoje nagrinėjamu klausimu svarbiausia šiame straipsnyje yra tai, kad autorius nekvestionuodamas perima Unamuno pateikiamą individo sąvokos kaip pernelyg abstrakčios kritiką) (Fasel 1955). 1964 m. pasirodė pirmoji ir iki šiol stambiausia Unamuno ir Kierkegaard‘o religiško sampratų lyginimui skirta knyga – Jesus Antonio Collado *Kierkegaard‘as ir Unamuno: religinė egzistencija (Kierkegaard y Unamuno: la existencia religiosa)*. Autorius, didesnę dalį teksto skirdamas

⁶ Šioje literatūros apžvalgoje atkreipiamas dėmesys į reikšmingiausias Unamuno ir Kierkegaard‘o filosofijas lyginančias knygas bei straipsnius. Reikšmingumo kriterijus – ar tekstą cituoja dauguma į temą besigilinančių tyrinėtojų.

Kierkegaard'ui (taip yra todėl, kad, Collado teigimu, dano filosofija Pirėnuose dar buvo menkai pažįstama), teigia, kad Unamuno iš pirmtako perima idėją, kaip perteikti savašias mintis, tačiau turiniu jų filosofijos skiriasi iš esmės: pagrindinis ir disertacijai svarbiausias skirtumas – Unamuno subjektas neturi tokio krikščioniško-teologinio krūvio kaip Kierkegaard'o individas (Collado 1962).

1986 m. pasirodė antroji Unamuno ir Kierkegaard'o požiūrių lyginimui skirta knyga – Gemmos Roberts *Unamuno: kierkegoriški panašumai ir sutapimai (Unamuno: Afinidades y coincidencias kierkegaardianas)*. Autorė laikosi kiek kitokios pozicijos nei prieš tai minėtieji tyrinėtojai ir, aptardama kelis Unamuno romanus, iš kurių didžiausias dėmesys skiriamas *Miglai (Niebla)*, veikiau rodo mąstytojų sąsajas. Vienas ryškesnių to pavyzdžių – *Migloje* ji aptinka visas tris Kierkegaard'o pristatomas egzistencijos stadijas (Roberts 1986). Ne tik turinio, bet ir literatūrinės formos sąsajas tarp Kierkegaard'o *Arba-arba (Enten – Eller)* ir *Miglos* savo ankstesniame straipsnyje „Kierkegaard'as ir Unamuno *Miglos* parengimas“ (“Kierkegaard and the Elaboration of Unamuno's *Niebla*”) pabrėžia ir Ruth House Webber (Webber 1964). Su tokiomis mintimis nesutinka ir veikiau autorių „dvasinės brolystės“ idėją tekste „Unamuno ir Kierkegaard'as: dvasiniai broliai“ (“Unamuno y Kierkegaard: dos espíritus hermanos”) siūlo Juanas Carlosas Lago Bornsteinas (Lago Bornstein 1986).

Atskiros dėmesio reikalauja Unamuno ir Kierkegaard'o lyginimui skirtos J. E. Evans knygos bei straipsniai. Knygoje *Unamuno ir Kierkegaard'as: keliai į savastį grožinėje literatūroje (Unamuno and Kierkegaard: Paths to Selhood in Fiction)*, kurios pirmtaku vertėtų laikyti jos pačios straipsnį „Unamuno ir Kierkegaard'as: santykio išryškinimas“ (“Unamuno and Kierkegaard: Clarifying the Relationship”) (2003), ji, teigdama, kad Unamuno iki galo nesuprato Kierkegaard'o netiesioginės komunikacijos prasmės, per „kierkegoriškus akinius“ nagrinėja grožinius Unamuno tekstus. Pasirinkti šie: *Migla, Abelis Sančesas: vienos aistros istorija (Abel Sánchez: Una historia de pasión)*, *Šventas Manuelis Gerasis, kankinys*. Analizės išvada – filosofai skirtingai suvokia autentišką egzistenciją bei tikėjimą, nors sąsajų tarp mąstytojų ir esama (Evans 2005). Kita reikšminga jos knyga – *Miguelio de Unamuno tikėjimo ieškojimas: kierkegoriškas Unamuno troškimo tikėti supratimas (Miguel de Unamuno's Quest for Faith: A Kierkegaardian Understanding of Unamuno's Struggle to Believe)*, kurioje, įpinant į svarstymą tokias figūras kaip Williamas Jamesas bei Blaise'as Pascalis, prieinama panašių išvadų: akcentuojama, kad Kierkegaard'as kalba apie kančios įveiką, o Unamuno anuliuoja bet kokias to galimybes (Evans 2014).

Apie skirtingas Unamuno ir Kierkegaard'o tikėjimo sampratas per Don Kichoto ir Abraomo figūrų palyginimą ji kalba straipsnyje „Kierkegaard'as, Unamuno ir Don Kichotas kaip tikėjimo riteris“ (“Kierkegaard, Unamuno, and Don Quijote as The Knight of Faith”) (Evans 2006).

Šalią aptartų tyrimų paminėtini dar du: straipsnis „Etika ir liminalumas tekste *Šventas Manuelis Gerasis: kankinys: kierkegoriškas skaitymas*“ (“Ética y liminaridad en *San Manuel Bueno, mártir: una lectura kierkegaardiana*”), kuriame Gorka Bilbao-Terreros, polemizuodamas su J. E. Evans (nepritardamas šios teiginiui, kad Manuelis – etinės egzistencijos stadijos individas), analizuoja pasirinktą Unamuno tekstą (Bilbao-Terreros 2012), bei J. A. G. Ardila straipsnis „Unamuno „Miglos” ištakos: Unamuno Kierkegaard'o *Suvedžiotojo dienoraščio* kopija“ (“The Origin of Unamuno's *Mist: Unamuno's Copy of Kierkegaard's Diary of the Seducer*”), kuriame toliau plėtojama mintis apie *Arba-arba* įtaką Unamuno *Miglai* (Ardila 2011).

Mokslinis disertacijos naujumas. Lyginant su minėtais tyrimais, ši disertacija pasižymi ne viena naujove: 1. Tai, kas tokių tyrinėtojų kaip Wyers, Meyeris, Evans yra tik paminima (Unamuno subjekto grynasis individualumas), disertacijoje suprobleminama, iškeliamą į pirmą planą ir detalai išnagrinėjama. 2. Disertacijoje esama naujos prieigos prie Unamuno ir Kierkegaard'o santykio problemos. Kitaip, nei jų santykį tyrinėjusių Collado, Roberts, Evans ir kitų tekstuose, čia Unamuno „žmogaus iš kūno ir kraujo“ ontologinis individualumas nagrinėjamas per Kierkegaard'o teologinio ir ontologinio individo prizmę parodant Kierkegaard'o individo ir „žmogaus iš kūno ir kraujo“ ontologinio individualumo plotmės tapatumą. 3. Būtent antruoju aspektu disertacija iki šiol tyrinėtojų (visų minėtų literatūros apžvalgoje ir ne tik) neaptiktu ar nenagrinėtu būdu atskleidžia teologines Unamuno filosofijos prielaidas. Niekas „žmogaus iš kūno ir kraujo“ ontologinio individualumo plotmės kaip teologinės iki šiol neanalizavo, Unamuno teologinių prielaidų bei sąsajų su Kierkegaard'o filosofija ieškota kitur (žr. *Tyrimų šia tema apžvalga*). 4. Jokie kiti Unamuno filosofijos tyrimai nebuvo atliekami tokia schema, kokia yra šioje disertacijoje: Unamuno filosofavimo per subjektyvią individualybę-konkretybę teigimo analizė – individualybės-konkretybės „sugriovimo“ analizė – individualybės-konkretybės atstatymas per teologinę plotmę pasitelkus Kierkegaard'o individą. Disertacijoje parodyta, kad Unamuno filosofijos vientisumui būtinas ontologinio individo kaip teologinės prielaidos teigimas. 5. Jokie kiti Unamuno tyrimai neatskleidė, kad tiek Unamuno netiesioginei komunikacijai, tiek kalbėjimui apie kitus filosofus kaip konkretybės-individualybės būtinas

ontologinio individualumo, suprasto Kierkegaard'o individo prasme, teigimas. 6. Nei viename ankstesniame tyrime nesuprobleminama tai, kad Unamuno filosofijoje esama tiek „žmogaus iš kūno ir kraujo“ ontologinio individualumo teigimo, tiek tokiam teigimui visiškai priešingos metafizinio voliuntarizmo dimensijos. Disertacijoje tai ir suprobleminama, ir pabrėžiamas šių dimensijų nesuderinamumas, ir parodoma, kaip, pasitelkus Kierkegaard'o individą, šios dvi priešingos dimensijos Unamuno filosofijoje „agoniškai“ sudera. 7. Lygiai taip pat ankstesni tyrimai nesuproblemino to, kad Unamuno filosofijoje esama dviejų atramos taškų – egzistencinio (t. y. kai atsiremama į subjektyvų mąstymą per egzistuojančią konkretybę-individualybę) ir metafizinio voliuntaristinio (atsiremama į išorinį pasaulį). Šioje disertacijoje tai suprobleminama, pabrėžiamas šių atramos taškų nesuderinamumas ir vėlgi parodoma, kaip šie du atramos taškai Unamuno filosofijoje „agoniškai“ sudera. 8. Jokie ankstesni tyrimai nepabrėžė to, kad Unamuno filosofijoje esanti skeptinė dimensija yra priešinga „žmogaus iš kūno ir kraujo“ ontologinio individualumo teigimui ir gali būti įveikta vėlgi tik priėmus teologinę „žmogaus iš kūno ir kraujo“ ontologinio individualumo (suprasto kierkegoriškąją prasme) prielaidą. 9. Kiek kitaip (nors ir ne priešingai) nei kitų tyrinėtojų tekstuose (pvz. Ferrater Mora, kuris vėliau cituojamas) disertacijoje interpretuojama Unamuno „tragiško gyvenimo jausmo“ kategorija: ji susiejama su „žmogaus iš kūno ir kraujo“ netikrumo savimi patirtimi.

1. MIGUELIO DE UNAMUNO „ŽMOGUS IŠ KŪNO IR KRAUJO“: SAMPRATA IR PROBLEMIŠKUMAS

1. 1. „Žmogus iš kūno ir kraujo“ kaip M. de Unamuno filosofijos subjektas ir objektas

Bet koks tekstas, kuriame kalbama apie Unamuno filosofiją, visuomet prasideda ar privalo prasidėti nuo analizės ir interpretacijos jo paties bei daugumos šio autoriaus kūrinių komentatorių pabrėžiamos minties, kad Unamuno filosofijos pamatas bei išeities taškas (ir subjektas, ir objektas) – „žmogus iš kūno ir kraujo“, kitaip tariant, žmogiškoji konkretybė. „Žmogų iš kūno ir kraujo“ autorius apibūdina taip: „tai gimstantis, kenčiantis, mirštantis – svarbiausia, mirštantis, – valgantis, geriantis, žaidžiantis, miegantis, mąstantis, mylintis žmogus; mūsų matomas ir girdimas žmogus [...] aš, tu, mano skaitytojau, ir bet kuris kitas, netgi pats tolimiausias žeme vaikstantis žmogus“ (Unamuno 1913: 5).

Visų pirma kalbant apie „žmogų iš kūno ir kraujo“ kaip apie išeities tašką egzistencinės filosofijos perspektyvoje, paties Unamuno žodžiai, kad „žmogus iš kūno ir kraujo“ – ir subjektas, ir objektas, turi būti priimami atsargiai. Reikia turėti omenyje, kad, vis dar vartodamas senąjį filosofinį žodyną, Unamuno pamažu krinta iš klasikinės ir modernios paradigmu rėmų. Kalbant konkrečiau, „žmogus iš kūno ir kraujo“ nėra nei substancija, prie kurios prilipinamos akcidencijos (savybės), nei subjektas, labiausiai apibūdinamas per pažinimą ir pažinimo akte atsiduriantis akistatoje su objektu. Verta atkreipti dėmesį į J. Marías pasakymą, kad Unamuno „žmoguje iš kūno ir kraujo“ baimė, mąstymas, mirties nujautimas, gyvenimo vieta ir laikas nėra savybės, pridėdamos prie branduolio (substancijos), o buvimo būdai (Marías 1950: 51);⁷ būtent dėl to „žmogus iš kūno ir kraujo“ nėra substancija. Jis nėra subjektas Descartes‘o, Johanno Gottliebo Fichte‘ės ar Hegelio prasme todėl, kad mąstymas nėra vienintelė esminė (kaip Descartes‘o atveju) ar aukščiausiaji (kaip yra Hegelio atveju) jo apibrėžtis. Kaip sakyta įvade, minėtojo Marías teigimu, Unamuno siekia pateikti pilnatviškos ir gyvos žmogaus visumos vaizdą. Kiek tai realizuota – keblus klausimas, atsiremiantis į fundamentalią problemą, slypinčią šioje disertacijoje, tačiau iš esmės reikalaujančią atskiro aptarimo – podekartiškosios racionalistinės bei empiristinės filosofijos ir egzistencinio mąstymo santykio problemą.

⁷ Žinoma, Marías, taip interpretuodamas Unamuno „žmogų iš kūno ir kraujo“, mėgina jį pritraukti prie Heideggerio Dasein.

Taigi „žmogus iš kūno ir kraujo“, kuris nėra nei substancija, nei subjektas minėtomis prasmėmis, Unamuno manymu, pirmiausia yra priešybė abstrakčiam žmogui, „daugumos mokslinių samprotavimų objektui“. Tarp abstrakčių žmogaus apibrėžčių patenka „legendinis beplunksnis dvikojis Aristotelio politinis gyvūnas“, Jeano Jacques'o Rousseau „socialinės sutarties kontraktantas“, Mančesterio ekonomistų *homo economicus* ar Linėjaus *homo sapiens*: „tai žmogus iš niekur, anapus laiko ir erdvės, be lyties, tėvynės“ (*ibid.*: 5).

Žinoma, abstraktumo–konkretumo perskyra po Hegelio tapo gerokai problematiškesnė. Nedideliame straipsnyje *Kas mąsto abstrakčiai* (*Wer denkt abstrakt?*) jis rašė, kad bendriausiomis kategorijomis vadovaujasi ne filosofai, o menkiausiai išsilavinę žmonės (Hegel 1977: 115), tuo tarpu *Dvasios fenomenologija* bei *Logikos mokslas* (*Wissenschaft der Logik*) kasdienį požiūrį dar labiau komplikavo ir apvertė: konkrečiu Hegeliui yra ne „šitas“, atsiveriantis jusliškai kaip kūniškas, materialus, individualus objektas; ne „šitas“ yra visiška abstrakcija (Hegel 1997: 104). Konkrečiausia yra tai, kas medijuota per totalybę – mąstymą, kalbą, valstybę, religiją; tad konkretumas yra ne partikuliarus, o universalus (Hegel 2010: 656). Unamuno, konkretumą siedamas su sąmone, savimone, išaknytumu kalboje, kultūroje, valstybėje, laikmetyje, su Hegeliu suartėja; tačiau, kaip konkretumą pabrėždamas kūniškumą, jausmus ir ne akcentuodamas jų medijuotumą (bent jau neakcentuodamas taip ryškiai, kaip tai daro Hegelis), o veikiau mąstydamas priešingai, jis išlieka paradigmoje, kurioje konkretus yra būtent kūniškas „šitas“, atsiveriantis jusliškai. Toliau tam, kad būtų išvengta painiavos, bus remiamasi Unamuno abstraktumo–konkretumo skirtimi.

Ir vis dėlto teigdamas, kad „žmogus iš kūno ir kraujo“ kaip priešingybė tam, kas abstraktu, yra jo filosofijos centras, Unamuno iš pat pradžių mėgina atskirti nuo filosofinės tradicijos, kurios mąstymo pobūdis gali būti suvestas į to paties Hegelio pateiktą formulę: „mąstyti per bendrybę, apimančią atskirybę“ (Hegel 1997: 29). Šalinimosi nuo abstraktaus filosofavimo intencija lietuviškoje filosofemos „žmogus iš kūno ir kraujo“ versijoje iki galo neatsispindi, tačiau originale bei angliškame vertime ji ryški. *El hombre de carne y hueso* tiesiogiai reiškia „šį žmogų iš mėsos ir kaulo“, vadinasi, šia sąvoka siekiama pabrėžti konkretumą (vietoje bendrybę nurodančio žodžio *humano* („žmogus kaip rūšis“) pasitelkiamas *hombre* („šis žmogus“, „vyras“); vietoj *cuero* (kūno) pasirenkami sudedamuosius, t. y. smulkesnius, konkretesnius kūno elementus nurodantys detalesni žodžiai – *carne* (mėsa), *hueso* (kaulas)), ir ne šiaip paprastą kūniškumą, o tokį kūniškumą, kuris atrodo itin žemiškas, netgi nešvarus („mėsa“), nes nepaliestas jokios idealybės ir

grynumo. Panaši, nors kiek „švaresnė“ prasmė glūdi ir angliška variante – *the man of flesh and bone*: vietoje artikelio *a* vartojamas *the*, vietoje *human* vartojamas *man*; *flesh and bone* taip pat pirmiausia nurodo į kūniškumą, išaknytumą žemėje, juslėse. Tuo tarpu lietuviška versija minėtųjų aspektų stokoja: *žmogus* reiškia rūšį, *kūnas* ir *kraujas*, nors ir suvoktini kaip priešybė grynajam mąstymui, idealumui, amžinumui, tačiau turi pernelyg stiprų simbolinį krūvį – visų pirma mums kyba aliuzijos į krikščionišką kontekstą, tiksliau – į Paskutinę Vakarienę: *kūnas* ir *kraujas* nurodo tai, kas jusliškai užčiuopta „čia ir dabar“ yra transcenduojama. Nepaisant viso to šioje disertacijoje bus laikomasi stilistiniu požiūriu patrauklios Lino Rybelio *Apie tragišką žmonių ir tautų gyvenimo jausmą* (*Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*) vertime pasiūlytos ir jau prigijusios versijos, tačiau nuolat turint omenyje jos nevisišką tikslumą.

Taigi minėtoji filosofema pirmiausia nurodo į konkretumą kaip abstraktumo priešingybę. Abstraktumas, idealumas, grynumas, Unamuno požiūriu, reiškia tuštumą, nebūtį. Tai yra ne šio pasaulio elementai, o grynosios minties sukurtos tuščios fikcijos (Unamuno 1958b: 1123). Vis dėlto net ir jų genealogija galiausiai veda į konkretybę, todėl filosofija privalo prasidėti būtent nuo jos. Siekiant suprasti, ką reiškia pradėti filosofiją nuo „žmogaus iš kūno ir kraujo“, pravartu pasitelkti klasikinę Fichte'ės dogmatizmo–idealizmo schemą, kurios du oponuojančius vienas kitam poliūs, žvelgiant iš Unamuno perspektyvos, galima būtų pavadinti objektyviuoju abstrakčiu išeities tašku bei subjektyviuoju abstrakčiu išeities tašku. Objektyvusis abstraktusis išeities taškas reiškia pirminę orientaciją į išorinį pasaulį (išreiškiamas žodžiais „tai yra“): pirminį tašką seka arba dedukcija, arba indukcija, jų tikslas – sistemiškas žinojimas. Subjektyvusis abstraktusis išeities taškas – grynosios savimonės mąstymo aktas, kuriuo aptinkama grynosios sąmonės veikla – „Aš mąstau“. Tokią pradžią aptinkame visų pirma pas Descartes'ą ir patį Fichte'ę. Subjektyvi pozicija lygiai taip pat kaip ir objektyvioji siekia sistemiškumą (Fichte 1982: 9–12). Tuo tarpu Unamuno ir kitų egzistencinių mąstytojų išeities taškas – „egzistuoju, egzistuoju kaip konkreti kūniška, mąstanti, patirianti, jaučianti, laikiška, išaknyta tam tikrame kultūriniam, istoriniam kontekste sąmonė“. Tai priešinga nesuinteresuotai, konkretybę prarandančiai, į belaikiškumą orientuotai, tik vieną ar kitą žmogaus aspektą pabrėžiančiai objektyviai žiūrai (nesvarbu, ar kalbama apie „politinį gyvūną“, ar apie „iracionalų padarą“), dėl to „žmogus iš kūno ir kraujo“ nėra tas pats, kas minėtosios abstrakčios žmogaus apibrėžtys. Tai priešinga ir grynajam subjektyvumui kaip grynajam mąstymui, neturinčiam kūniškumo, patirties, jausmų, ir nesusietam su pasauliu kaip konkrečia vieta,

konkrečiu laiku ir konkrečia situacija. Todėl „žmogus iš kūno ir kraujo“, Unamuno įsitikinimu, nėra ir Descartes'o „Ego“, Fichte'ės „Aš“, o taip pat ir ne Maxo Stirnerio „Vienintelis“ ar Nietzsche's „Antžmogis“. Dėl viso to pasitelktoji Fichte'ės idealizmo–dogmatizmo schema, teigianti du priešingus filosofinius atramos taškus ir iš jų kylančias dvi skirtingas sau visiškai pakankamas filosofines sistemas, priversta prasiplėsti įtraukdama trečiąjį visai egzistencinei filosofijai būdingą atraminį tašką – egzistuojančią konkretybę („Aš esu“) – arba galima manyti, kad egzistencinis mąstymas į sistemiškumą nepretenduoja ir jokių ašių čia išvis nesama. Vis dėlto nors Unamuno filosofija ir nėra sistemiška griežtąja šio žodžio prasme, nėra ji ir padrikas aforistinis vienos su kita nesusijusių išvalgų kratinys. Konkretybė, „žmogus iš kūno ir kraujo“, būtent ir yra visa jungianti ašis: ne tik subjektas, bet ir objektas (Mariás 1950: 15).

Unamuno filosofijoje nesama abstrakčių loginių, etinių, politinių temų nagrinėjimo – paliesdamas ontologijos, epistemologijos, etikos ar politines temas autorius niekad neišeina toli nuo „žmogaus iš kūno ir kraujo“ egzistencijos klausimų arba šios temos į juos yra redukuojamos. Puikus pavyzdys – tiesos problema. Čia Unamuno nesunkiai galėtų būti pavadintas Kierkegaard'o idėjų išplėtotuju. Atmesdamas tai, ką aptinka nemėgstamų ispanų neoscholastų tekstuose – abstrakčios metafizinės tiesos kaip adekvatumo idėjas – Unamuno teigia, kad tiesa – „tai, kuo tikima visa širdimi ir visa siela. Tikėti visa širdimi ir visa siela – veikti pagal tą tiesą, ja gyventi“ (Unamuno 1950d: 1008). Tokiu būdu tai, kas beasmeniška, abstraktu ir objektyvu, tampa konkrečiu ir individualu.

Negana to, kad Unamuno intencijose esama tam tikro normatyvinio elemento („pirmyn į konkretumą!“), jo tekstuose aptinkame ir genealoginių aspektų. Vienoje iš nedidelių esė Unamuno save pavadina „ideoklastu“. „Ideoklastas“ – idėjų, abstrakcijų naikintojas per tam tikrą jų statuso modifikavimą: vietoj to, kad laikytų abstrakcijas savaime realiomis, Unamuno siekia jas susieti su empirine realybe, konkrečiai – parodydamas abstraktybių ir idealybių „žmogišką ir vien tik žmogišką“ kilmę (Unamuno 1950c: 428). Unamuno teigimu, bet kokia filosofija, kuri iš pažiūros atrodo objektyvi ir linkusi į abstraktų, idealų pasaulį, iš tiesų yra apie žmogų, jis yra jos objektas, nesvarbu, „ar to nori, ar nenori kai kurie vadinamieji filosofai“. Filosofija artimesnė poezijai nei mokslui, nes „kyla iš mūsų jausmo, kurį lemia pats gyvenimas“. Jos tikslas žogiškas – kiekvienam savosios sistemos kūrėjui suteikti vientisą ir darnią pasaulio ir gyvenimo sampratą (Unamuno 1913: 6–7). Ir netgi sąvokos, kurios iš pažiūros yra abstrakčios ar objektyvios, iš tiesų kyla iš autoriaus patirties, pavyzdžiui, „substancija“ yra filosofo prigimtinio

troškimo egzistuoti amžinai projekcija į išorinį pasaulį, jai giminiškas dalykas – sielos nemirtingumo idėja. Ši kyla iš autoriaus egzistencinės patirties – savojo mirtingumo suvokimo (*ibid.*: 83).

Tokie demaskavimo tendencija pasižymintys antropologistiniai-psichologistiniai Unamuno svarstymai nebuvo naujovė XIX a. pabaigos – XX a. pirmos pusės filosofinėje arenoje. Priešingai – tai palengva ir vis plačiau įsivyravęs mąstymo modelis. Pirmiausia tokio pobūdžio intencijas aptinkame dar pas Nietzsche'ę, kuris sako: „kiekviena didžioji filosofija – tai jos kūrėjo išpažintis, savotiški memuarai, parašyti be valios pastangų ir nejučia [...] filosofiją pagimdė ne „pažinimo potraukis“, o visai kitas instinktas, pasinaudojęs pažinimu (ir nepažinimu!) tik kaip įrankiu“ (Nyčė 1991: 323–324). Labiau nei Nietzsche metafiziką šalin nustūmęs W. Jamesas prideda: „filosofijos istorija didžia dalimi yra žmonių temperamentų susidūrimo istorija [...] Kad ir kokio temperamento būtų profesionalus filosofas, filosofuodamas jis stengėsi nuslėpti savo temperamentą. Temperamentas tradiciškai nėra laikomas argumentu, tad filosofas ieško tik beasmenių argumentų savo išvadoms. Tačiau jo temperamentas veikia jį labiau nei kuri nors jo griežtai objektyvi prielaida“ (Džeimsas 1995: 36–37). Būtų galima panašiai mažesnių autorių sąrašą tęsti (įtraukiant kad ir Sigmundą Freudą), tačiau pačiam Unamuno Nietzsche ir Jamesas yra reikšmingiausi tokiomis tendencijomis pasižymintys mąstytojai.

Iš viso to galima daryti išvadą, kad tiesiogiai ar netiesiogiai sekdamas minėtaisiais autoriais Unamuno iš esmės mėgina griauti pačią abstraktus nesuinteresuoto mąstymo galimybę. Net ir pačioje gryniausioje idealybėje glūdi žmogiškojo konkretumo pamatas. Dėl to Baruchas Spinoza jam tampa „tragišku portugalų žydu“, parašiusiu „nevilties kupiną elegišką poemą pavadinimu *Etika*“ (Unamuno 1913: 35), dėl to Immanuelis Kantas jam atrodo kaip „žmogus, kuris gimė ir gyveno Karaliaučiuje, XVIII a. pabaigoje – XIX a. pradžioje“ ir *Grynąją proto kritiką* su *Praktinio proto kritika* sujungė per tikėjimo šuolį“ (*ibid.*: 7). Būtent dėl to netgi Unamuno taip dažnai cituojamas Kierkegaard'as, skirdamas egzistuojantį mąstytoją ir abstraktųjį mąstytoją, yra, jo manymu, neteisis, nes „tas pats abstraktus mąstytojas ar abstrakčių mąstytojas mąsto, kad egzistotų, kad nenustotų egzistuoti [...] ir turbūt Hegelis, lygiai kaip ir Kierkegaard'as, buvo be galo suinteresuotas sava, konkrečia ir nepakartojama egzistencija, nors tai ir slėpė, kad išsaugotų profesionalią Valstybės filosofo savigarbą. Postas įpareigojo“ (*ibid.*: 113).

Paskutiniai du citatos sakiniai rodo, kad vis dėlto nagrinėjimu klausimu dėti lygybės ženklą tarp, pavyzdžiui, Kierkegaard'o vienoje pusėje ir to paties Hegelio kitoje, Unamuno požiūriu, negalima. Verta atkreipti dėmesį į

minėtoje citatoje esančius žodžius „nors tai ir slėpė“ ir juos susieti su žodžiu „užmarštis“. Tai reiškia, kad nors visa filosofija kyla iš „žmogaus iš kūno ir kraujo“ patirties, tačiau didelė dalis mąstytojų, įnikę į abstrakčių temų nagrinėjimą, tos kilmės arba nesuvokia, arba ją nugramzdina į sistemą sudarančių abstrakcijų begalybę ir užmiršta, arba sąmoningai mėgina nuo jos pabėgti. Unamuno save laiko apologetu ir atstovu kitokios filosofijos – tokios, kuri pripažįsta savo išeities tašką, ašimi ir tikslu laiko žmogų, suprastą ne abstrakčiai, bet konkrečiai. Tam, kad išryškėtų tokio mąstymo ypatingumas, būtina įvesti ir aptarti dvi esmines tai apibūdinančias sąvokas – rūpestį ir kančią.

1.1.1. Rūpestis ir kančia

Nors Heideggeris ir yra detaliausiai rūpestį kaip esminį žmogaus santykį su savimi ir pasauliu apibūdinantį egzistencialą aptaręs autorius, tačiau ir ankstyvesnių egzistencinių mąstytojų, iš kurių neišsiskiria ir Unamuno, tekstuose aptinkame artimas *Sorge* sąvokas. Pirmiausia prisiminkime Kierkegaard'ą, skiriantį subjektyvų ir objektyvų (spekulytyvų) mąstytojus. Subjektyvų mąstytoją veda „begalinis, asmeninis, aistringas suinteresuotumas savo amžinuoju išganymu“, objektyvusis–spekulytyvusis to stokoja, jį į priekį veda smalsumas, nukreiptas į išorę (Kierkegaard 1992: 21–22). Akivaizdu, kad Unamuno priklauso pirmajam tipui, jo filosofija sukasi pirmiausia apie „žmogaus iš kūno ir kraujo“ rūpestį savąja egzistencija, o šį rūpestį išreiškia pamatinis klausimas „kas bus, kai mirsiu?“: jei mirtis reiškia anihilaciją, vadinasi, ir pati žmogaus egzistencija yra visiškai beprasmė, ir pasaulis yra absoliučiai bevertis (Unamuno 1950e: 884; Unamuno 1913: 11). Būtent dėl to šis klausimas yra tokios fundamentalios reikšmės. Nėra šis klausimas tik apie anapusybę, nes jei visgi taip būtų, jis menkai mus jaudintų. Priešingai – šis rūpestis, nors ir absoliučiai susijęs su tuo, kas šiapusybę transcenduoja, persmelkia pačią šiapusybę.

Nors, kaip minėta prieš tai, Unamuno mano, kad visos filosofijos gelminės prielaidos yra tokios pačios, tačiau ne visa filosofija tas gelmines prielaidas nuolat iškelia į paviršių. Būtent nesibaigiančiu minėtojo rūpestį išreiškiančio klausimo kėlimu ir aštriniu Unamuno ir apskritai egzistencinių filosofų subjektyvusis mąstymas ir skiriasi nuo objektyviojo–spekulytyviojo. „Gyventi ar nusižudyti yra vienintelė tikrai svarbi filosofinė problema“ (Camus 2007: 10) – aiškiausiai egzistencinio mąstymo subjektyvų suinteresuotumą išreiškiantis principas.

Rūpestis tiek Unamuno, tiek kitų egzistencialistų tekstuose visuomet susijęs su kančios patirtimi: kančia gali būti ir rūpesčio priežastis, ir pasekmė,

ir tiesiog koegzistuoti. Konkretizuodamas mintį, kad „žmogus iš kūno ir kraujo“ yra filosofijos subjektas ir objektas, jis sako: „filosofija kyla iš „žmogaus iš kūno ir kraujo“ „tragiško gyvenimo jausmo“ patyrimo. Tai ne šiaip emocija; „tragiškas gyvenimo jausmas“ (*el sentimiento trágico*) – ypatinga patirtis, kuomet išgyvenama pati giliausia beprasmybė, nebūties artėjimas, iš to kylantis savi-netikrumas ir iliuziškumas (Unamuno 1913: 21). Tai tik apytiksliai žodžiai; tokią patirtį sudėtinga įvardinti, nes juk neretai pirmiau yra pajautimas, kad „skauda“, kad „blogai“, „tuščia“ ir tik vėliau mėginama apie tai mąstyti ar kalbėti. Be to, ir Unamuno, ir Heideggeris, ir Kierkegaard’as juk kalba apie beobjektę kančią; objekto buvimas leistų lengviau ją išspręsti ir pašalinti. Kita vertus, pats Unamuno savo biografijoje (kalbant apie jo į konkretybę nukreiptą filosofiją, kuri aiškina, koks svarbus yra ryšys tarp kūrėjo minčių ir jo biografijos, neįmanoma neatsižvelgti į tam tikras biografines detales, nors šiuo metu vis dar gajį „autorius mirties“ paradigma tokį žvilgsnį ir suspenduotų) pabrėžia 1897 metus kaip lemtingus jo kūrybai. Tais metais jis išgyveno gilią egzistencinę krizę, sukeltą nepagydomos sūnaus ligos ir vos ne mirtimi pasibaigusį jo paties sveikatos problemų (Nozick 1971: 37). Unamuno ir jo filosofijos interpretatoriai pabrėžia, kad tai buvo ypatingos reikšmės patirtys, suformavusios visą vėlesnį Unamuno mąstymą, kuriame po lemtingųjų 1897-ųjų ženklų transformacijų jau nebebuvo.

Tokias patirtis generalizuodamas ir reflektuodamas, pavadindamas jas „tragiško gyvenimo jausmo“ patyrimu, Unamuno priėjo išvadų, kad jos yra bet kokios meninės kūrybos, religinio tikėjimo, meilės, etinio veiksmo šaltinis. Filosofijos – lygiai taip pat: Niekio patyrimas tampa esminiu postūmiu „žmogaus iš kūno ir kraujo“ mąstymui, ir ne bet kokiam mąstymui, o susietam su individualiu rūpesčiu savąja egzistencija. Žmogus, išgyvenęs tokius dalykus, ima galvoti, kodėl jis tai išgyveno, ką tai reiškia, ar tai turi kokią nors prasmę, ar turi kokį nors tikslą, ar tai, ką išgyveno, pasikartos, ar tai vienkartinis įvykis? Mąstymas apie konkrečią negatyvią patirtį iškart susisieja ir su klausimais apie supančią išorinę tikrovę: jos prasmingumą, tikslingumą, priežastingumą.

Dėl minėtųjų priežasčių Jaspersas kančios patirtis (pavyzdžiu, „tragišką gyvenimo jausmą“), pavadintas „ribinėmis situacijomis“, nurodo kaip vieną iš filosofijos gimimo ištakų: ribinės situacijos – ypatingi momentai, kuomet žmogus pajunta, kad „turi mirti, turi kentėti, priklauso nuo atsitiktinumo, yra įpainiotas į neišvengiamą kaltę, jo būtis pasaulyje nepatikima“ (Jaspersas 1989: 38). Vadinamąsias ribines situacijas, nors ir skirtingai vadinamas, aptinkame daugumos egzistencinių filosofų tekstuose: tai ir netikrumas ar

neviltis Kierkegaard'o veikaluose, ir Camus aprašomas absurdo patyrimas, kai visas pasaulis atrodo mums visiškai abejingas ir svetimas, ir absurdui labai artimas Sartre'o preciziškai nušviečiamas šleikštulio išgyvenimas, ir Heideggerio minimas nuobodulys ar mirties anticipacija.

Atidžiau pažvelgę tiek į Unamuno, tiek į kitų egzistencialistų tekstus, galime įžvelgti, kad jiems minėtoji patirtis nėra vien tik vienas iš daugybės lygiaverčių filosofijos pradžios variantų. Egzistenciniai filosofai kančios patirtį mato kaip pozityvų ir hierarchiškai aukštesnį filosofijos išeities tašką negu, pavyzdžiui, smalsumą ar nuostabą, todėl tokia filosofija, kuri nuo šios patirties atsispiria ir ją nuolat eskaluoja, yra, jų požiūriu, gerokai gilesnė, autentiškesnė ir laisvesnė. Pirmiausia taip yra dėl to, kad ją kuria laisvesnis žmogus: kančia susijusi su savimonės veiklos užaštrėjimu, o būtent savimonė ištraukia žmogų iš vien tik biologinio bei kasdienio egzistavimo. Tuo pačiu kančia nėra metodišku keliu pasiekama situacija; tai – faktinė būseną, išstinkanti žmogų arba neišstinkanti nepriklausomai nuo jo paties norų ir pastangų: „ištiktis“, „prakeiksmas“, „išrinktinumas“ – tokie žodžiai taikliausiai galėtų įvardinti kančios atsiradimą. Dėl šių priežasčių tokio mąstymo formoje esama ryškaus gnostinio elemento – patyrisys, kurį patirtis pasirenko pati, savo išgyvenimus gali suprantamai perteikti tik kitam patyrusiam (ir tarp patyrusiųjų, t. y. išrinktųjų, atsiranda tam tikra nematoma sąjunga); racionaliomis-objektyviomis priemonėmis, t. y. metodiškai, patirtis neprieinama ir neiškomunikuojama.⁸ Žinoma, daugumos egzistencialistų tekstuose tokie gnostiniai savo forma (nors neretai ir turiniu, ypač susiduriant su numitintu gnosticizmu, kokį mums pateikia Hansas Jonas) motyvai glūdi tik implicitiškai, tačiau esama ir atvirų, aiškiai suformuluotų to išraiškų. Štai, pavyzdžiui, viename savo tekstų Šestovas tvirtina, kad egzistencinė filosofija, visuomet įsaknyta jos kūrėjo kančios patirtyje, būtent dėl tokios kilmės geba geriau perprasti tikrovę įsikverbdama į ją iš vidaus negu klasikinė mintis, kuriai prieinama tik daiktų išorė (Илєтров 1992: 18–19). Minėtasis Jaspersas teigia, kad „ribinėse situacijose arba atsiveria niekas, arba pradeda pajusti, kas yra tikroji būtis“ (Jaspersas 1989: 41). Panašių motyvų galima aptikti ir Sartre'o, Camus tekstuose (*Šleikštulys*, *Svetimas*, *Sizifo mitas* – puikūs to pavyzdžiai).

Nors kančios patyrimas gali būti bet kokios filosofijos išeities tašku, tačiau tiek Unamuno, tiek kiti egzistencialistai tokią patirtį suvokia ne kaip tik pradinę situaciją, iš kurios vėliau išsivaduojama ir ji pamirštama. Atvirkščiai

⁸ Ne veltui Hansas Jonas savo veikalė *Gnostikų religija* (*The Gnostic Religion: the Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*) epilogą paskiria gnosticizmo ir egzistencinės filosofijos sąsajoms aptarti.

– kaip egzistenciškai mąstantis filosofas turi nuolat savo mintis sieti su savąja egzistencija, taip ir kančios patyrimas privalo nuolat būti dėmesio centre: tai reiškia ne tai, kad pats žmogus metodiškai jį gali bei turi sau sukelti, bet tai, kad nuo to, kaip įvykusio fakto, negalima bėgti; jį privalu visada turėti omenyje. Vadinas, kančia tampa ne tik išeities tašku, bet ir visą mąstymo eigą persmelkiančia varomąja jėga ir atrama. Jos eliminavimas – slapstymasis ir bėgimas nuo to, kas gyva, tikra ir konkrečiu link abstraktumo, nesuinteresuotumo ir idealumo prieglobsčio. Būtent dėl to, Ernsto Breisacho žodžiais tariant, „egzistencializmas neduoda aiškaus išsigelbėjimo pažado ir aiškios išsigelbėjimo topografijos“ (Breisach 1962: 200), nes tik tokiu būdu gali būti išsaugotas egzistencinio mąstymo principas „subjektyviai mąstyti konkretybę per konkretybę“, nors tokio mąstymo kritikams vidinių kančių akcentavimas gali atrodyti kaip patologiškas liūdnu ir melancholiškų žmonių užsiėmimas arba infantilus ar klasiniame solipsizme užsidariusio asmens, negebančio įsijungti į rimtą visuomeninę veiklą narciziškumas.

Aptariamasis principas atskiria Unamuno ir kitų egzistencialistų filosofiją nuo tokių filosofinių sistemų, kaip, pavyzdžiui, Schopenhauerio metafizinio voliuntarizmo.⁹ Atrodytų, visus vienija kančios kaip žmogaus egzistencijos pamatinio elemento pabrėžimas. Be to, juk ir Schopenhaueris atramos tašku savo sistemoje laiko subjektyvią patirtį: tik nuo jos atsispyrus galima „šokti“ prie objektyvaus pasaulio (Schopenhauer 2012: 155–156). Tačiau jį galime laikyti autoriumi, žymiai tvirčiau besilaikantį klasikinės filosofijos principų: Schopenhauerio sistema – metafizinis tikrovės aiškinimas peržengiant subjektyvumą, tad kančia – ne tik konkrečią žmogišką patirtį apibūdinanti kategorija, bet, svarbiausia, ontologinė pačią tikrovę objektyviai apibūdinanti sąvoka. Šopenhaueriškas mėginimas atsakyti į amžiną filosofinį klausimą „kaip aš turiu gyventi“ turi būti atsakytas vadovaujantis klasikine schema: etika išvedama atsižvelgiant į metafiziką. Tokiu būdu, nors ir paliečiama žmogiškosios egzistencijos problematika, tačiau tai jokių būdu negali būti pavadinta „subjektyviu konkretybės mąstymu per konkretybę“. Taigi Unamuno ir kiti egzistenciniai mąstytojai, nors idėjų turiniu neretai ir artimi Schopenhaueriui, nuo jo iš esmės skiriasi savo filosofijos forma ir tuo, kas, žiūrint ne pernelyg griežtai, galėtų būti pavadinta metodologija. Dar labiau skirtumą tarp Unamuno filosofijos bei klasikinio mąstymo principų ir Unamuno bei apskritai egzistencinio mąstymo „iškritimą“ iš klasikinės filosofijos paradigmos pagilina būdas, kuriuo šios filosofijos turinys yra išreiškiamas.

⁹ Apie jų sąsajas daugiau bus kalbama vėlesniuose disertacijos skyriuose.

1.1.2. Komunikacija, tekstų formos prasmė

„Forma tapati turiniui“ – skambus principas, įvardintas Hegelio ir būdingas Unamuno filosofijai. Pažvelgę į šio autoriaus tekstų visumą matome, kad tik dalis veikalų parašyti įprasta filosofinio teksto forma, visa kita – grožinė literatūra: romanai, dramos, poezija. Grožinė literatūra jo veikalų kontekste nėra tiesiog atsiskleidimas kitos – meniškesnės, poetiškesnės – susidvejinusios autoriaus asmenybės pusės. Tarp grožinių ir filosofinių Unamuno kūrinių nesama neperžengiamos prarajos, priešingai – visi jo tekstai susiję: Unamuno yra pasakęs, kad „supranta filosofiją tik kaip poeziją, o poeziją – kaip filosofiją“, kad „poetas ir filosofas – broliai“. Deestetizuodamas meną ir sakydamas, kad jis savo esme yra religinis fenomenas, moderniais laikais, deja, tapęs dendišku aukštosios klasės užsiėmimu (Unamuno 1913: 7; Nozick 1971: 192), Unamuno per filosofijos ir grožinės literatūros sintezę pirmiausia mėgina abu šiuos fenomenus gražinti į pirmapradiškumą.

Pirmapradiškumas reiškia bendrą išeities tašką, tačiau ne vien išeities taškas yra svarbus. Pirmapradiškumas legitimuoja Unamuno intenciją filosofines idėjas pateikti per grožinės literatūros tekstus. Todėl romanai, dramos, poezija pasitelkiami sąmoningai kaip filosofinių idėjų perteikimo forma. Ir, svarbiausia, ne atsitiktinai, o kaip pats tinkamiausias to variantas.¹⁰

Visų pirma svarbu suvokti, kodėl Unamuno netiko klasikinio pobūdžio filosofinio teksto formatas. Jo manymu, klasikinei filosofijai (t. y. tam, kas buvo įvardinta kaip objektyvus abstraktusis mąstymas ir subjektyvus abstraktusis mąstymas) būdinga turinio pateikimo forma – sistema – nuveda iškart į dvi blygybes: pirma, operuodama bendrybėmis, ji neužčiuopia to, kas individualu ir konkrečiu, antra, „užsidarydama“, t. y. tapdama užbaigta, ji atsiriboja nuo tikrovės, kuri yra gyva, pasižymi nuolatiniu tapsmu ir atvirumu. Todėl kritikuojamas ir hėgeliškas dvasios kelias, kuris, viena vertus, yra tapsmo kelias per individualumą, konkretumą, jusliškumą, kūniškumą, „nelaimingą sąmonę“, kita vertus, tai yra kelias, kuris privalo ne tik būti išgyventas, bet ir apžvelgtas iš dieviškos (arba, egzistencinių mąstytojų požiūriu, negyvos) istorijos pabaigos, absoliučios sąmonės, visa ko sutaikymo (priešingybės jau nebėra priešingybės), susisteminimo ir „tapymo pilku ant pilko“ sutemose pasirodžius Minervos pelėdai perspektyvos, kuriame

¹⁰ Žinoma, visu tuo nenorima įteigti kiek absurdiškai atrodančios situacijos, kad Unamuno turėjo savo galvoje filosofinių idėjų ar netgi sistemą, tuomet prisėdo prie stalo ir ėmė ilgai svarstyti, kaip jam tas idėjas pateikti; po ilgų svarstymų, apmąstęs privalumus ir trūkumus, pasirinko grožinę literatūrą. Veikiausiai Unamuno „pasirinkimą“ rašyti grožinius kūrinius žiūrėti kaip į po fakto vykstančią jo refleksiją, ar paraleliai nutinkančius dalykus, kurie dialektiškai lemia vienas kitą.

pasirinkimo, nerimo, nevilties elementai yra „suvartoti“, o toks „suvartojimas“ dar Kierkegaard'ui atrodė kaip šių elementų sunaikinimas juos paverčiant indiferentiška vientisa spekuliatyvia mase. Todėl Hegelio filosofija egzistenciniams mąstytojams visada atrodo esanti istorijos filosofija, prisiminimas to, kas buvo (ir kas nebegyva), bet ko jau nebėra ir ką spekuliatyvus mąstytojas tegali prisiminti atsiribojęs nuo savo paties buvimo prisiminimo vyksmo metu (Kierkegaard 1992: 571).

Todėl ir sakoma, kad „egzistencija spekuliatyviu-sistemišku mąstymu neprieinama“. Tokią mintį aptinkame ir Unamuno (Unamuno 1913: 92), ir Kierkegaard'o (Kierkegaard 1992: 110, 118), ir nuo egzistencinio mąstymo perspektyvos nutolusio Bergsono (Bergson 2004: 8–10), ir daugybės kitų autorių tekstuose. L. Šestovas apie sistemiškumą kalba dar radikaliau: filosofinė sistema užbaigiama tada, kai jos kūrėjas pavargsta, pasensta, išsisemia, jam pasidaro gaila įdėto darbo ar jis tiesiog bijo (nežinomybės, klausimų, pačios tikrovės) (Шестов 1991: 36, 42). Galbūt polinkis į sistemiškumą kyla iš to, ką įvardija Šestovas, galbūt tai tiesiog mąstymo esminė savybė (kalbant kantiškai, sąmonės siekis apercepcinio sintetinio vienumo; kalbant hėgeliškai, sąmonės siekis tapti absoliučiu žinojimu); bet koku atveju galima teigti, kad griežtas sistemiškumas ir egzistencinis mąstymas nesuderinami.

Būtent dėl to Unamuno ir kiti egzistencialistai ieškojo alternatyvų (arba „ieškojimu“ gali būti pavadinta pasirinkimo, t. y. alternatyvos suradimo, refleksija). Grožinė literatūra buvo suvokta kaip pati tinkamiausia iš jų. Žinoma, šalia jau įvardintų hipotezių, galima manyti, kad tiesiog taip jau sutapo, t. y. kad tam tikrame laikmetyje gyvenę filosofai buvo ir talentingi literatai, arba teigti, kad kaip XVII a. buvo madinga filosofiją konstruoti pagal matematikos modelį, taip XIX – XX a. madingu dalyku tapo filosofijos ir meno sintezė. Iš tiesų vargu, ar grožinę literatūrą galima pavadinti metodinio pasirinkimo rezultatu, tačiau nėra ji ir atsitiktinumas. Tiek Unamuno, tiek ir kiti minėtieji egzistencinės filosofijos atstovai, nuolat reflektuodami šį klausimą, tokią mintį tik patvirtina.

Pirmiausia tokia turinio pateikimo forma pasitarnauja kaip bendrybės konkretizacija. Unamuno grožiniuose kūriniuose tam tikra idėja ar idėjų sistema neretai įkūnijama per veikėją bei jo pasaulėžiūrą, pavyzdžiui, XIX a. pozityvizmas išreiškiamas romano *Meilė ir pedagogika* (*Amor y pedagogía*) veikėju Avito (Unamuno 1902). Antra, kai kurie personažai pasitarnauja kaip Unamuno ontologijos iliustravimo konkretybe pavyzdžiai: prie tokių atvejų prisikirtini ir valios kaip metafizinės tikrovės esmės manifestaciją atskleidžianti romano *Abelis Sančesas: vienos aistros istorija* herojaus

Joaquino figūra (Unamuno 1917), ir egzistavimą abstrakčioje, nuo realybės nutolusios idealybės srityje simbolizuojanti kūrinio *Teta Tula* pagrindinė veikėja (Unamuno 1921), ir tikrovės neužčiuopiamumą bei jos ir savęs paties netikrumą nuolat išgyvenantis *Miglos* protagonistas Augustas (Unamuno 2001), ir neišpainiojamą ryšio tarp vidinio „Aš“ ir išorinio „Aš“ problematiką įkūnijantys kunigas Manuelis (Unamuno 1987) ar daktaras Montarco (Unamuno 1956). Trečia, per veikėjo vidinio ir išorinio gyvenimo vaizdavimą pati egzistencija atsiskleidžia kaip kintanti, laikiška ir neapibrėžiama. Ketvirta, pateikiamas, Unamuno ir jo kūrybos komentatorių manymu, išsamesnis žmogus egzistencijos vaizdas – ji aptariama ne per vieną aspektą, o per savo pačios visumą: „gyvenimas atsiskleidžia kaip totalybė, apibrėžta per mano santykį su daiktais, su pasauliu, kuriame esu kaip prasingumas, kaip nukreiptumas į ateitį sąsajoje su praeitimi; gyvenimas laikiškas ir istoriškas“ (Marías 1950: 53), dėl to, J. Marías manymu, jo romanai yra „ne psichologiniai, o egzistenciniai“ (*ibid.*: 58). Su visu tuo susijęs dar vienas itin svarbus aspektas – grožinėje literatūroje visiškai legitimu dalyku yra laikomas konfliktų, egzistencinių klausimų neišsprendimas ir „moralo“ nebuvimas. Kadangi, Unamuno manymu, žmogaus gyvenimas – nuolatinė, nesibaigianti (pabaiga reiškia mirtį) vidinė kova ieškant atsakymų, prasmės, aiškumo, bet niekad jų nepasiekiant ir liekiant atvirume bei nežinojime, grožinė literatūra žymiai adekvačiau atspindi pačią egzistenciją nei sistemiškas, užbaigtas ir tokiu būdu „uždarytas“ ir egzistenciją „išaldantis“ įprastas filosofinis tekstas.

Ne mažiau svarbus yra ir komunikacijos tarp autoriaus ir skaitytojo aspektas. Šiuo atveju iš pradžių būtina aiškiai įvardinti tai, ko Unamuno savo tekstais siekia. Filosofas nesyk pabrėžia, kad jo intencija – kalbėti konkrečiam asmeniui, o ne grupei (abstrakcijai) (Unamuno 1950a: 425; Unamuno 1913: 5). Kreipimosi į konkretybę kaip dviejų laisvų asmenų susidūrimo, Sartre'o žodžiais tariant (Sartre 1988: 58), prasmė metaforiškai yra eksplikuojama 1907 m. esė *Mano religija (Mi religión)*: „aš siekiu „išrėkti“ savo sielos gelmes tam, kad to riksmo sukeltos vibracijos sujudintų ir kitų širdis“ (Unamuno 1958c: 122). Kam to reikia? Tam, kad tie, kurių „sielos stygos užrūdijusios“, nubustų ir susirūpintų savąja egzistencija (*ibid.*: 123). Pirmiausia tai įmanoma suvokus savosios egzistencijos netikrumą (Marías 1950: 35), todėl vienas iš Unamuno romanų veikėjų sako, kad „žmogų išlaisvina tik tas menas, kuris priverčia suabejoti, ar jis gyvena“ (Unamuno 2001: 168). Unamuno skaitytojui netikrumo išgyvenimą siūlo tarsi šį hipnotizuodamas: „įsigilink į save ir įsivaizduok lėtą savo paties sunykimą: tau gęsta šviesa, nutyla ir nebeskamba daiktai, gobdami tave tyla, iš rankų tau

sprūsta apčiuopiami objektai, žemė slysta iš po kojų, tarsi svaiguly ištirpsta atsiminimai, viskas ir tu pats virsta nieku, ir net nebūties suvokimas tave palieka tarsi menama regimybės atrama“ (Unamuno 1913: 45).

Tokia intencija, t. y. skaitytojo savarankiškos savivokos budinimas ir (arba) aštrinimas per savo netikrumo įsisąmoninimą, eksplacitiškai išreiškiamas ar implacitiškai glūdi daugumos egzistencinių filosofų tekstuose. Jos pagrindinius principus aptinkame dar Kierkegaard'o¹¹ veikalė *Požiūrio taškas į mano autorinę veiklą*, kuriame, apibendrinamas savo kūrybinę veiklą ir aiškindamas netiesioginės komunikacijos prasmę, Kierkegaard'as (ne kuris nors iš pseudonimų) teigia, kad jo visų tekstų tikslas – „krikščionijoje tapti krikščioniu“ (Kierkegaard 2006: 152), tiksliau „iš „poeto“ arba iš poetinio santykio su gyvenimu ir gyvenimo taip, kaip poetas moko, iš spekuliacijos, iš fantastiško (kas, be to, dar yra ir neįmanoma) gyvenimo spekuliuojant (užuot egzistavus) – tapti krikščioniu“ (*ibid.*: 129). Kierkegaard'ą laikant sokratišku pedagogu, jo tikslą galima įvardinti taip – mokinių iš neautentiškos egzistencijos nuvesti į autentišką atskleidžiant egzistencijos galimybes (Taylor 2000: 230). Tai, jo supratimu, įmanoma tik per ilgą ir skausmingą negatyvų refleksijos procesą, į kurią skaitytoją autorius ir privalęs nuvesti: negatyvumas turi sugriauti žmogaus įsikibimą į pseudo-tikrovę (tiek kalbant apie išorinį pasaulį, tiek, svarbiausia, kalbant apie pseudo-savi-tikrumą), nes tik taip įmanomas autentiškas santykis su tuo, kas tikra. Sekuliarizuojantis egzistencinei filosofijai (atsirandant tam, ką Sartre'as įvardins kaip ateistinių egzistencializmą), nors ir nustojama teigti, kad autoriai siekia „padaryti skaitančiuosius geresniais krikščionimis“, tačiau budinimo kaip refleksijos iškėlimo dėl autentiškesnio ir intensyvesnio buvimo būdo intencija išlieka ir išlieka kaip tokios filosofijos centras.

Grožinė literatūra tam, egzistencialistų manymu, pasitarnauja vaisingiau nei klasikinio formato filosofinis tekstas. Dėl to, kad tapatinimasis įmanomas tik su konkretybe (veikėju), įsijautimas įmanomas tik į jos išgyvenimus (o ne abstrakcijos), skaitytojas personažą suvoks per save patį. Tuo pačiu save reflektuoti jis ims per personažą. Tapdamas medija veikėjas visgi netaps tarpininku-abstrakcija, skaitytoją nubloškiančia į bendrybės sritį. Priešingai – konkretus veikėjas bus tokia medija, kuri tarsi praras savo medialumo esmę (buvimą bendrybe) ir kaip medija išnyks: skaitytojas per tokią konkretybę atsidurs santykyje su savimi pačiu. Tad grožinis kūrinys turėtų išreikšti tai, kas pro įprastos filosofinės kalbos tinklą praspūsta – nemedijuotą individualybę.

¹¹ Yra manančių, kad būtent dėl Kierkegaard'o įtakos Unamuno savo filosofines idėjas ėmė skleisti ne tik esė, bet ir grožinių tekstų pavidalu (Webber 1964: 119).

Taip pat tapatinimosi ir įsijautimo santykis su konkrečiu veikėju yra suvokiamas kaip savotiškos „empatijos pratybos“. Literatūrinis veikėjas kaip konkreti medija gali padėti mums ugdyti jautrumą, empatiją, atvirumą kitam žmogui ar bet kokiai konkrečiai būtybei. Tokiu būdu grožinė literatūra ne tik turi padėti subjektui susitikti su savimi, bet ir su Kitu.

Šiame skyriuje buvo aptarti pagrindiniai aspektai, leidžiantys teigti, kad Unamuno filosofija yra „subjektyvus konkretybės mąstymas per konkretybę“. Kitame skyriuje pagrindinė Unamuno sąvoka – „žmogus iš kūno ir kraujo“ – bus išskleista kaip daugialypę ir neišsprendžiamą problemą nurodanti filosofema.

1. 2. M. de Unamuno „žmogus iš kūno ir kraujo“ kaip problema: skilimas, netikrumas savimi ir pasauliu, metafizinis voliuntarizmas

Tai, kad „žmogus iš kūno ir kraujo“ kaip konkretus, individualus, tapatus, vientisas, autonomiškas subjektas yra problema, susisieja su pirmajame skyriuje išryškinta Unamuno mintimi, kad „tragiškas gyvenimo jausmas“, t. y. kančios patyrimas, yra jo filosofijos išeities taškas. Kitaip tariant, jo filosofijos kontekste galima matyti, kad pirmiausia yra patyrimas, kančios, netikrumo savimi ir pasauliu, Niekio išgyvenimas, tuomet jį seka patyrimo refleksija: mėginama išsiaiškinti, kodėl patiriantysis taip jaučiasi. Žinoma, pats mąstymas tiek kaip sąmonės, nukreiptos į išorę, tiek kaip savimonės veikla gali žmogui sukelti aptariamąsias patirtis, kitaip tariant, žmogus gali mąstyti apie save ir pasaulį ir nuo to jam „pasidarys blogai“. Be to, vargu ar dažnai aptinkame grynojo jausminio patyrimo, nesumaišyto su mąstymu, ar grynojo mąstymo, nesumaišyto su jausmu, apraiškas.

Kančios, jausmo susietumas su refleksija ir abipusis jų ryšys užkerta kelią gundančiai Unamuno filosofijos interpretacijai, pagal kurią „tragiškas gyvenimo jausmas“ yra subjekto tikrumo savimi garantas: Unamuno į žmogaus vidinį gyvenimą žiūri kur kas komplikuočiau, tad tokia paprasta išvada kaip „kenčiu, vadinasi, esu“ jam netinka (Ferrater Mora 1962: 32). Lygiai taip netiktų ir romantikams artima mintis „jaučiu, vadinasi, esu“. Realu, kad toks „komplikavimas“ susijęs ir su vokiečių idealizmo, pirmiausia Hegelio, kurį neabejotinai galima pavadinti svarbiu Unamuno filosofijai autoriumi, ir apskritai „reikalus komplikuoti“ linkusios modernios filosofijos idėjų atgarsiais.

Visgi tam, kad Unamuno filosofija būtų nagrinėjama jos pačios kategorijomis ir schemomis ir kad kančios patyrimas nebūtų suvokiamas kaip metodiškai pasiekiamas žingsnis, pravarčiau yra laikytis fenomenologiniam žvilgsniui artimo principo, kad pirma esama vadinamojo „tragiško gyvenimo jausmo“ (kuris gali būti sukeliamas ir reflektyvumo veiklos), kurį seka jo refleksija ir eksplikacija. Refleksija ir eksplikacija aiškinasi ir patyrimo priežastis, tačiau patyrimas visvien išlieka centru. Tokiu būdu šiame skyriuje išskleista problema – „žmogaus iš kūno ir kraujo“ individualumo, konkretumo, tapatumo ir autonomiškumo – gali būti suvokiama kaip subjekto patyrimo refleksijos išsklaidas.

Paprastai teigiama, kad Unamuno aprašomo „tragiško gyvenimo jausmo“ esmė yra tai, kad „žmogus iš kūno ir kraujo“ nori gyventi, tačiau jam protas teigia, kad jis mirs (Ferrater Mora 1962: 31). Tačiau pažvelgę į autoriaus tekstų visumą galime matyti, kad „tragiškas gyvenimo jausmas“ apima ne vien baimę dėl mirties; esama gerokai daugiau kančios aspektų, priežasčių ar eksplikacijos būdų. Dėl to disertacijoje siūloma kiek kitokia šio patyrimo interpretacija, kuri turėtų apjungti visus aptariamąsias patirties atvejus atrodama jų pirmapradišką vienijančią giją ir tuo pačiu parodyti Unamuno mąstymo vientisumą ir koncentravimąsi į vieną temą ir problemą – „žmogaus iš kūno ir kraujo“ rūpestį savąja egzistencija. Sufleruojant Tomo Sodeikos tekste *Apie Søreną Kierkegaardą, jo baimę ir drebėjimą* pateikiamoms mintims (Sodeika 2010: 117–120), teigiame, kad „tragiškas gyvenimo jausmas“ pirmiausia reiškia „žmogaus iš kūno ir kraujo“ netikrumo savimi išgyvenimą.

Pirmiausia būtina įrodyti, kad „tragiškas gyvenimo jausmas“ kaip savosios mirties supratimas yra susietas ir pirmapradiškiausiai paaiškinamas per netikrumo patyrimą. Tam, kad mirties anticipavimas turėtų kokią nors egzistencinę prasmę (kad tai nebūtų tiesiog fakto užfiksavimas) ir išvis kad sukeltų kokį nors jausmą (baimę, nerimą, siaubą), pirma turi egzistuoti subjektas, neabejingas savo paties egzistencijai arba, Unamuno žodžiais, toks, kuris „siekia išsaugoti savąjį Aš neribotą laiką“ (Unamuno 1913: 41). Subjekto sąmoninga egzistencija prasideda nuo to, kad jis tiek save, tiek išorinį pasaulį laiko tikrais. Tačiau ilgainiui, po to, kai sužino apie mirtį ir ją reflektuoja, tam, kad jaustų savi-tikrumą, jis turi būti užtikrintas savo amžinumu. Gali atrodyti, kad tokia mintis – graikų metafizikos idėjų perkėlimas į egzistencinės filosofijos kontekstą. Taip, tai, kas laikina, nėra tikra, nes tikra yra tik tai, kas niekad neišnyksta, yra amžina – graikų metafizikų iškeltas principas. Tačiau amžinumo ir tikrumo sąryšio tvirtinimas, Unamuno manymu, nėra jų išradimas – tai žmogiškoje patirtyje ir savojo

mirtingumo supratime atsirandantis dalykas. Mirtis kaip amžinumo neigimas yra ir šiapusiško tikrumo neigimas ir šiapusybės iliuziškumo konstatavimas: tiek subjekto, tiek išorinio pasaulio. Būtent dėl to, kalbėdamas apie Platono metafiziką, Unamuno akcentuoja *Faidoną*, t. y. tekstą, kuriame amžinosios-idealios-tikrosios ontologinės srities teigimas vyksta artėjančios Sokrato mirties kontekste (*ibid.*: 48). Ir tai, kad kiekvienas nori būti tikras savimi ir supančiu pasauliu, bet supranta, kad mirtis visa tai sunaikina, atima bet koki prasingumą ir paverčia netikrais dalykais, sukelia „tragišką gyvenimo jausmą“.

Vis dėlto tas jausmas susijęs su šiokia tokia dalele vilties. Kitaip tariant, klausimas „kas bus kai mirsiu“, esant visiškam aiškumui dėl subjekto egzistencijos anihilacijos, jos ir išorinio pasaulio netikrumo, netektų prasmės, t. y. savo aštrumo ir svorio. Arba, jeigu vėl į Platoną žiūrime iš Unamuno perspektyvos, supantis empirinis pasaulis būtų grynoji nebūtis, o ne kažkas tarpinio tarp jos ir būties, tad Sokratas tokiu atveju sielos nemirtingumo neįrodinėtų. Bet yra kitaip. Tokiu būdu mirties anticipavimo patyrimas „tragiškame gyvenimo jausme“ kiekvieną žmogų palieka neaiškioje situacijoje – jis nesijaučia tikras nei savimi, nei pasauliu, tačiau negali galutinai konstatuoti, kad visa tai absoliučiai netikra ir beprasmiška (kaip yra Schopenhauerio filosofijoje).

Tačiau, kaip buvo užsiminta prieš tai, mirtis nėra vienintelis subjekto savi-netikrumo ir išorinio pasaulio netikrumo („tragiško gyvenimo jausmo“) išgyvenimą sukeliantis faktorius ir sudedamoji dalis. Šio disertacijos skyriaus dviejuose poskyriuose, kurie turi būti suprasti kaip „žmogaus iš kūno ir kraujo“ savęs netikrumo patyrimo – „tragiško gyvenimo jausmo“ išgyvenimo – refleksijos išsklaida, bus aptarti du esminiai elementai. Pirmas – kaip netikrumo išgyvenimas atsiranda per savimonės veiklą. Antra – kokios, pagal Unamuno, yra to ontologinės priežastys, kitaip tariant, bus aptariama jo filosofijos metafizinio voliuntarizmo dimensija turint omenyje klausimą, kiek ji suderinama su egzistencijos filosofijos atramos taškais ir prielaidomis.

1.2.1. Savimonės veikla kaip „žmogaus iš kūno ir kraujo“ netikrumo savimi pamatas

Savimonės tema Unamuno filosofijos subjekte plačiausiai išplėta dviejų komentatorių – P. Ilie ir F. Wyers. Tiek pirmasis, tiek antroji savo tekstuose apie savimonę rašo skilusio subjekto problematikos kontekste. Apie „žmogų iš kūno ir kraujo“ chrestomatiškai yra kalbama kaip apie savyje prieštaringą subjektą: dažniausiai teigiama, kad priešprieša tarp žmoguje esančio proto ir paties gyvenimo, tarp proto ir jausmo, tarp proto ir tikėjimo yra pačios

egzistencijos šerdis (Ferrater Mora 1962: 31; Marías 1950: 23). Žinoma, jie remiasi paties Unamuno eksplacitiškais teiginiais (Unamuno 1913: 92). Tačiau tokiu atveju, kai vienoje barikadų pusėje pastatomas protas, kitoje – pats gyvenimas, tikėjimas, jausmas, kalbama pernelyg abstrakčiai ir lieka tam tikrų neaiškumų, nes vienur Unamuno teigia, kad protas yra priešingas gyvenimui, tikėjimui, jausmui (*ibid.*: 92), kitur – kad yra jų tarnas, t. y. „mokslas veda į skrandį“, o filosofija tarnauja jos kūrėjo gyvybiniam troškimui (*ibid.*: 27, 117, 32). Dėl to šiame skyriuje proto sąvoka bus skeliama į sąmonę ir savimonę ir tokiu būdu bus atsiremta į Unamuno filosofijos interpretatorių P. Ilie ir F. Wyers pateikiamas sąvokas ir teiginius, kad Unamuno subjekto skilimas negali būti suvoktas vien tik dualistiškai ir kad visų minėtųjų skilimų pamatas yra sąmonės skilimai, nulemti pirmiausia savimonės, kaip sąmonės išvestinio moduso, veiklos (Ilie 1967: 3–4). Pagrindinis kitas autorius, kurio idėjas pasitelkus bus išgryninta Unamuno savimonės veiklos samprata – Hegelis.

Nors šio poskyrio pavadinimas lyg ir nurodo, kad savimonės veikla – subjekto netikrumo savimi pamatas, tačiau be jos jis negali iškilti iš anonimiško, vien tik biologiško ir kitaip betarpiško buvimo būdo. Taigi neįmanoma eiti tikrumo, individualumo ir autentiškos egzistencijos link neinant savimonės keliu, nors jis, žiūrint jau iš finišo pozicijos, galiausiai niekur ir nenuveda.

Unamuno perima podekartiškai filosofijai būdingą supratimą, kad savimonė yra ir subjekto savižina, ir, kalbant apie santykį su išoriniais objektais, subjekto žinojimas, kad jis žino, tačiau disertacijai reikšmingesnis pirmasis dėmuo. Be savimonės žmogus idiliškai plaukia betarpiškume. „Rojus yra parkas, kuriame gali likti gyvuliai, o ne žmonės“ (Hegelius 1990: 343) – toks Hegelio itin stipriai išreikštas susiliejo su aplinka traktavimas akivaizdžiai būdingas Unamuno. Žmogus turi iš susiliejo iškristi, arba, o tai šiuo atveju tas pats, iš jo iškilti. „Nuopuolis yra amžinas žmogaus mitas, kurio dėka jis tampa žmogumi“ (*ibid.*: 343) – ir ši Hegelio mintis pilnai atitinka Unamuno požiūrį. Unamuno žmones apibūdino kaip dvasingus ar intelektualius, kitaip tariant, pažengusius savojo potencialaus žmoniškumo ir „Aš“ keliu, arba tiesiog žmoniškus pagal tai, ar jie turi refleksyvią sąmonę ir savižiną (Ilie 1967: 19). „Gilinkis į save“ – atkartojant seną mintį, įvilkta į naują kontekstą, sakoma viename iš Unamuno tekstų (Unamuno 1950a: 418).

Iškildama savimonė pirmiausia sukuria subjekto ir išorinio pasaulio susvetimėjimą: ji, kalbant Hegelio ar Fichte'ės sąvokomis, per neigimą – „ne-Aš“ išskyrimą – leidžia subjektui aptikti save kaip netapatų jį supančiam pasauliui. Unamuno įvardija savimonę kaip „savo ribų suvokimą: aš jaučiuosi pats savimi tik tada, kai jaučiu, kad nesu kitas; žinoti ir jausti ribą, iki kurios

aš esu, yra žinoti, kur baigiasi mano būtis ir nuo kada aš jau nesu“ (Unamuno 1913: 141). Kaip savižinos aktas (Ilie savimonės pirmąjį aktą tapatina su savižinos aktu; juo remiantis šiame skyriuje šios sąvokos yra tapatinamos) ji „žmogui iš kūno ir kraujo“ leidžia išgyventi tikrumą savimi ir užčiuopti save kaip ribotą erdvėje, ribotą laike ir vientisą per tęstinumą laike ir kūną erdvėje, t. y. kaip tai, kas vienija visas patiriamas būsenas. (*ibid.*: 12). Ribotumo fiksavimas reiškia ir savojo mirtingumo suvokimą. Taigi mirties anticipavimas yra ne tik negatyvus žingsnis, bet ir pozityvus subjekto savižinos prasme. Visi minėtieji elementai leidžia savimonės gimimą kaip savižinos aktą įvardinti tikroju subjekto gimimu. Unamuno savaisiais tekstais kviečia skaitytoją šiam žingsniui arba jo aštrinimui, nes tai ir tik tai įgalina aukštesnį, intensyvesnį gyvenimą nei anonimiškas buvimas (Ilie 1967: 20).

Toks savimonės veiklos prasmės traktavimas neišskiria Unamuno ir iš kitų egzistencinių mąstytojų. Tuos pačius motyvus aptinkame dar Kierkegaard'o tekstuose, kuomet kalbama apie būtinybę nubusti savimonei. Tik per savimonės gimimą galimas ištrūkimas iš estetinės, t. y. anonimiškos egzistencijos. Heideggerio *Būtyje ir laike* mirties anticipavimas, iškeliantis iš vidutiniškos kasdienybės taip pat gali būti suprastas kaip savižinos aktas. Tai, ką Jasperso filosofijoje galime įvardinti kaip nemąstančios, vitalinės egzistencijos įveiką, būtiną subjekto autentiškos egzistencijos siekimui ir siejamą su ribinėmis situacijomis, taip pat galime interpretuoti kaip savimonės veiklą.

Tačiau savimonė dėl savojo dinamiškumo ties užfiksuotu vientisu, tapačiu „Aš“ nesustoja. Tam, kad būtų aiškiau, kodėl taip vyksta, būtina suprasti, kokiais įrankiais Unamuno subjekte naudojasi savimonė. Tai paaiškėja atsakant į du klausimus: kaip veikia sąmonė ir koks sąmonės ir savimonės santykis.

Sąmonė Unamuno filosofijoje yra dinamiška, t. y. plėstis anapus savęs linkusi žmogaus galia (Unamuno 1913: 140). Pagrindiniai jos elementai – intelektas ir vaizduotė. Per šiuos elementus ji siekia „skaidant, jungiant, kategorizuojant „dorotis“ su kitybe, t. y. išoriniais objektais, paversti juos tvarkingais ir sistemiškais savo turiniais“ (Fedajėvas 2018a: 11). Pirmiausia ji tarnauja mūsų gyvybiniais poreikiams – tam, kad išgyventume, privalome suprasti, kas supančiame pasaulyje mums yra pavojinga, kas naudinga. Sąmonė per negatyvumą (negatyvumas kaip ir Hegelio filosofijoje yra sąmonės veiklos esminis mechanizmas) laikiniame horizonte (dabartyje remiasi praeities informacija projektuodama ateities veiksmus) išskiria objektą (apibrėžia jį erdviškai ir laikiškai, atribodama nuo aplinkos) ir

apibūdina jį funkciškai (tai, kas objektui būdinga potencialios žalos–naudos subjektui prasme, negatyviai atsiejama nuo to, kas nebūdinga), tuo pačiu iš kultūrinės-istorinės terpės pasiimdama diskursyvią kategoriją ir ją suteikdama objektui. Kadangi sąmonė siekia pasisavinti visą kitybę, tęstis iki begalybės, besiplėsdama ji atitrūksta nuo juslinių objektų ir atsiranda tai, ką Unamuno vadina „pertekliniu pažinimu“ (Unamuno 1913: 26–27). Jis reiškia du dalykus: pirma, kad išsilaisvinusi nuo jusliškumo rėmų sąmonė imasi abstrakčių, idealių objektų, t. y. juos kuria, antra, sąmonė atsigręžia į save pačią ir taip gimsta savimonė (Fediajevas 2018a: 11). Dėl to, kad savimonė yra ta pati sąmonė, tik atgręžta prieš save pačią, ji paveldi visus sąmonės mechanizmus (dinamiškumą, negatyvumą).

Būtent dėl tokio paveldėjimo savimonė lemia ir subjekto netikrumą savi. Remiantis P. Ilie įžvalgomis ir jas plėtojant, įvairios to manifestacijos ir formos gali būti suvestos į du variantus – skilimo ir netikrumo įveikos negalimybę per grynąją introspekciją ir subjekto skilimo ir netikrumo įveikos negalimybę per kitybę.

1.2.1.1. Subjekto skilimo ir netikrumo įveikos negalimybė per grynąją introspekciją

Jau pirmasis savižinos aktas – tapataus „žmogaus iš kūno ir kraujo“ užfiksavimas – turi ir išvirkščių sau pusę: jis sukuria subjekto skilimą – išsiskiria savimonė ir jos mąstoma sąmonė. Skilimas reikšmingas tuo, kad jis sulaužo subjekto individualumą, tapatumą, vientisumą ir autonomiškumą. Subjekto skilimo įveikai būtina aukštesnė sintezė. Taip atsiranda antrasis savimonės lygmuo, turintis sujungti skilusių sąmonę ir savimonę. Tačiau tai, kas antruoju lygmeniu susintezuota, turi vėl būti sujungta dar aukštesnio savimonės lygmens. Tokiu būdu einama begalinio regreso keliu, skilimo taip ir neįveikiant (Ilie 1967: 8).

Tuo pačiu savimonė, būdama dinamiška, negatyvi, t. y. skaidanti (šie jos aspektai būdingi ir Hegelio *Verstand*: „Skaidymo veikla yra intelekto galia ir darbas; tai nuostabiausia ir didingiausia – ar net absoliuti – galia“) (Hegel 1997: 49), ima skaidyti pirminį savižinos aktu užfiksuotą „Aš“. Vientisas „žmogaus iš kūno ir kraujo“ sąmonės turinys skaidomas į momentus, vientisas kūnas yra skaidomas į dalis, šios suvokiamos kaip kažkas nepriklausoma tiek nuo subjekto (kaip aprašyta Sartre'o *Šleikštulyje*), tiek viena nuo kitos. Dar daugiau – kūnas ir pati sąmonė gali būti suvokiami kaip išsibarsčiusios ląstelės ar atomai ar bet kokios kitos smulkios dalys. Unamuno ir sako, kad „sąmonės vienovė mokslinei – vienintelei racionaliai – psichologijai yra tik fenomenali vienovė“ (Unamuno 1913: 88); „žmogaus iš kūno ir kraujo“ savimonė, kurios

skaidantį veiklos pobūdį maksimalizuoja, t. y. sofistikuoja, vadinamoji mokslinė psichologija, ima skaidyti patį subjektą. Dėl to tai, kas iš pradžių buvo užčiuopta kaip substancialu, tapo panašu į tuštumą (Unamuno 1927: 71).

Dar vienas savimonės veiklos kaip subjekto tikrumo savimi naikinimo aspektas – užčiuopimas, kad „žmogus iš kūno ir kraujo“ yra nuolatiniam tapsme ir pats yra nuolatinis tapsmas. Savimonė aptinka, kad subjekto vidinis gyvenimas (sąmonės veikla) – nuolatinė būsenų kaita. Henri Bergsonas tiksliai tai apibūdino sakydamas, kad „nėra jautulio, vaizdinio, noro, kuris nesikeistų kas akimirka“ (Bergson 2004: 16). Tai galioja tiek sąmonei, tiek kūnui – tiek viename, tiek kitame vyksta nuolatinis kitimas. Įsivaizdavimas savęs kaip nekintančio, būdingas įprastai sąmonės būklei, nesutampa su pačia tikrove. Tai pagrindinis aspektas, kodėl Bergsonui intelektas neatrodo įgalus mąstyti egzistenciją, taip pat tai vienas iš pagrindinių faktorių, kodėl ir Kierkegaard'as su Unamuno laikosi lygiai tokios pačios pozicijos (Kierkegaard 1992: 118; Unamuno 1913: 92). Dėl viso to galima teigti, kad savimonės aktas, užčiuopiantis fiksuotą „Aš“, iš tiesų tesukuria iliuziją.

Kitas instrospekcinis elementas, atskleidžiantis subjekto tikrumo per jo tapatumą, individualumą, autonomiškumą iliuzinį statusą – suvokimas būdo, kuriuo mąsto ir sąmonė, ir savimonė. Savimonė aptinka, kad ir sąmonė, ir pati savimonė (stebima iš antrojo savimonės lygmens pozicijos, t. y. tapusi objektu) santykį su pirmuoju aktu užčiuoptu „Aš“ turi per mediją, ateinančią iš kitybės – kalbą. Kalba – bendrybės ir anonimiškumo sritis, tai, kas supa subjektą ir prasiskverbia į jį patį. Dar ankstyvajame savo tekste *Civilizacija ir kultūra* (*Civilización y cultura*), parašytame 1896 metais, Unamuno atkreipė dėmesį į tai, kad riba tarp žmogaus vidaus ir jį supančios aplinkos yra neryški ir išvis neapibrėžiama (Unamuno 1950b: 472). Vėliau, plėtodamas šią mintį, jis įvardijo aiškiai, kodėl taip yra. Unamuno teigimu, mąstymas – vidinė kalba, vidinis dialogas, visiškai toks pats kaip dialogas tarp dviejų žmonių ar tiesiog pati kalba savo vyksme (kalbà pati kalba) (Unamuno 1913: 29). Taigi mąstydamas išorinio pasaulio objektus ir, svarbiausia, pats save savimonės akte, žmogus visa tai mato per bendrybės, kuri ateina ne iš jo paties, filtrą. Vos tik žmogus bando mąstyti, kas jis pats yra, jis atsimuša į bendrybės-visuotinumą sieną. Todėl vienas Unamuno romanų veikėjų ir sako, kad „jeigu tu kalbi, tu meluoji, ir jeigu kalbi sau vienas, atseit, jei galvoji, žinodamas, kad galvoji, vadinasi, meluoji sau pačiam. [...] Žodis, tasai visuomenės produktas, buvo sukurtas meluoti“ (Unamuno 2001:108). Vadinasi, grynojo individualaus ir autonomiško savęs suvokimo nėra, kaip nėra ir gryno individualaus patyrimo, nes bet koks patyrimas „žmoguje iš kūno ir kraujo“ yra susietas su mąstymu (nėra nei gryno jausmo, nei gryno patyrimo, nei gryno

mąstymo – tai susimaišę dalykai), tad įtarpintas bendrybe. Žinoma, galima mėginti hégeliškai sutaikyti individualybę ir visuotinybę, tačiau Unamuno, nors Hegeliu neretai remiasi, visgi pabrėžia, kad jo filosofijos esmė – ne dialektika, o agonija, t. y. priešybių ne suvienijimas, o atvirksčiai – jų priešiškumo radikalizavimas ir nesibaigiantis eskalavimas (Unamuno 1938: 16). Tad bendrybė ir individualybė negali būti harmoningai suderančios visumos dalys ir todėl tai, kad subjektas santykyje su savimi priverstas remtis tuo, kas visuotina, Unamuno atrodo kaip radikalus jo individualumo ir autonomiškumo neigimas.

Taigi galime matyti, kad introspekcija, nors iš pradžių pasitarnauja kaip būdas subjektui iškilti iš anonimiškumo ir išgyventi tikrumą savimi, galiausiai nuveda į tai, kad subjektas sau pačiam tampa tarsi šmėkla, t. y. tuo, ko nebegalima užčiuopti, kas neindividualu, netikra, neautonomiška, nevientisa. Unamuno tai reziumuoja tokiais žodžiais: „kuo labiau save studijuosi, tuo labiau dvasiškai gilinsies į save, tuo sunkiau bus save užčiuopti“ (Unamuno 1913: 38). Lieka kitas variantas – savi-tikrumo ieškoti santykyje su kitybe: subjektui reflektuojant save kaip veikiančią ir kitų tam tikru būdu suvokiamą būtybę.

1.2.1.2. Subjekto skilimo ir netikrumo įveikos negalimybė per kitybę

„Žmogus iš kūno ir kraujo“ pirmiau negu introspekcinė geba pasižymintis izoliuotas nuo aplinkos padaras yra veikianti pasaulyje būtybė; tam nereikia jokios introspekcinės savimonės veiklos. Tekste *Ispaniškasis individualizmas (El individualismo español)* kiek sartriška gaida („egzistencija pirmiau esmės“; „esu tuo, kuo veikdamas tampa“, „nėra transcendentalinio *ego*, grindžiančio sąmonės vientisumą ir individualumą“) Unamuno rašo, kad sąmonės, stebinčios vien save pačią be nieko kito, idėja yra absurdiška; žmogus apie save sužino taip pat, kaip ir apie kitus – stebėdamas veiklą; tuščia sąmonė – anokia sąmonė išvis (Unamuno 1950f: 617–618). Negana to, veiklumą Unamuno laiko ne tik faktine žmogaus situacija, bet ir normatyvizuoja: pasyvumas ir perdėta introspekcinė izoliacija, jo manymu, kyla iš didžiulio egoizmo ir padaro žmogų panašų į abstrakciją ar šmėklą. Dėl to vienuoliškas gyvenimo būdas susilaukia autoriaus kritikos („argi vienuolių, tik vienuolių moralė nėra absurdas?“; „kai žmogus sėdi sudėjęs rankas, Dievas užsnūsta“), o aktyvumas, kaip ir Nietzsche's atveju, – palankumo, net jeigu jis proto požiūriu ir neatrodo produktyvus (Unamuno 1913: 280; Unamuno 1917: 172). Veikla Unamuno suprantama kaip nuolatinis savęs transcendavimas ir plėtimas, nesustojantis savęs įspaudų palikinėjimas kitybėje.

Taigi nemanydamas, kad introspekciškai subjektas gali užčiuopti savi-tikrumą dėl savimonės specifikos, Unamuno konstatuoja, kad tai neįmanoma ir dėl to, kad grynojoje introspekcijoje neatkreipiamas dėmesys į subjekto veiklumo dimensiją: „žmogus iš kūno ir kraujo“ negali introspekciškai apibrėžti savęs, nes nežino, ką gali padaryti, ko ne; mūsų kasdienis elgesys kasdien atskleidžia vis kažką naujo apie mus pačius. Anticipuodamas Sartre'ą ir Heideggerį („egzistencija pirmiau esmės“) Unamuno teigia, kad žmogus atsiskleidžia, t. y. sukuria save patį laike per veiksmus, per nuolatinį savitranscendavimą; veiksmų suma sukuria jo biografiją, kuri leidžia geriau pažinti asmenį (kuris „pilnas“ yra tik gyvenimui pasibaigus), nei leistų autobiografija (Ilie 1967: 22).

Tačiau veiklumas kaip savi-transcenduojantis įspaudų palikimas kitybėje subjekto tikrumo problemoje sukuria naujas dilemas. Pirma, subjektas per veiklą išbarsto save patį po pasaulį. Tai dar ankstyvosiose fenomenologinei Aristotelio filosofijos interpretacijai skirtose Heideggerio paskaitose aptariamas neautentiškos egzistencijos aspektas, įvardintas kaip *Ruinanz* (Heidegger 2009: 103); *Būtyje ir laike* tai susiję su benamiškumo sąvoka – prie nieko neprisirišantis Dasein yra vienu metu ir visur, ir niekur (Heidegger 1996: 165). Kita vertus, tai, kas išskaidyta, atrodytų, refleksijos aktu gali būti nesunkiai surinkta ir „žmogus iš kūno ir kraujo“ save gali atpažinti įvairiausiose kitybės formose. Tačiau iškyla nauja problema – „žmogus iš kūno ir kraujo“ su savąja produkcija susvetimėja. Tam, kas buvo jo paties tęsinys, jis tampa abejingas. Jo kūryba ima gyventi atskirą gyvenimą ir, o tai svarbiausia, ją gali kaip nori interpretuoti ir pasisavinti kiti. Kiti – itin svarbi kategorija kalbant apie Unamuno subjekto tikrumo problematiką. Tad aptariamame žodžių junginyje „veikimas pasaulyje“ dabar atkreipkime dėmesį į „pasaulio“ arba „aplinkos“ aspektą ir kaip čia gilėja subjekto tikrumo per individualumo, autonomiškumo, vientisumo neužčiuopimą problema.

Kaip minėta prieš tai, aplinka (pasaulis) nėra vien tik objektas. Ji persmelkia patį „žmogų iš kūno ir kraujo“ – medijuoja jo santykį tiek su išoriniu pasauliu, tiek su savimi pačiu. Unamuno seka XIX a. filosofijoje pradėjusioms išvirtinti tendencijomis, kurios neigė kalbėjimo apie žmogų atsietai nuo jį supančio konteksto galimybę. Tokios tendencijos būdingos ir romantikams, ir Hegeliui, ir Wilhelmui Dilthey'ui. *Dvasios fenomenologijoje* Hegelis rašo: „Dabartinėje būsenoje individas jau ateina į dvasios toli pažengtą etapą ir savyje tarsi per prisiminimą mokydamasis pakartoja dvasios jau praeitą kelią“ (Hegel 1997: 47). Bet aplinka nėra tik medija – tai ir kiti subjektai, taip pat siekiantys autentiškumo ir tikrumo. Jie taip pat turi žvilgsnį ir suvokimą, į kuriuos kaip objektas patenka „žmogus iš kūno ir kraujo“

(subjektas). Atrodytų, kad žvilgsnis iš išorės galėtų būti „žmogaus iš kūno ir kraujo“ skilimo, išsibarstymo ir netikrumo įveikos priemonė: jeigu aš pats introspekcijos keliu tampa sau netikras, tai visada atsiras kitas žmogus, kuris patvirtins mano egzistavimo tikrumą; juk ir „pono–tarno“ dialektikos vienas esminių principų yra tas, kad individo savimonei veikia neatsieta nuo kito individo patvirtinimo. Tačiau čia, kaip ir „pono–tarno“ dialektikos atveju, atsiranda naujų problemų: įvyksta naujas skilimas – tarp to, kaip mane mato šalia esantis žmogus ir kaip matau save aš pats. Šiame žvilgsnyje-suvokime jei ir įmanomas sutapimas, tai tik atsitiktinis. Taip pat kito žvilgsnio akimirka pats subjektas, suvokęs tai, kad tapo objektu, ima kitaip elgtis, nei vienuoje – užsideda kaukę.

Dar sudėtingesnė situacija pasidaro, kai subjektą suvokiančiųjų yra daugiau nei vienas: čia ne tik nesutampa mano savęs suvokimas ir jų, bet ir kiekvieno iš jų tarpusavyje. Dėl to ir subjekto kaukių skaičius irgi ima didėti: vienoks jis sieks atrodyti vienam žmogui, kitoks – kitam; o ir paties subjekto savęs suvokimas skiriasi kaskart priklausomai nuo kitų suvokimų tarpusavio skirtumų.

Paskutinis lygmuo – susipriešinimas tarp to, kaip visuomenė ir valstybė (suprasti kaip subjektas, turintis savimonei (*a la* Hegelio Dvasia), ne kiekybiškai, bet kokybiškai besiskiriantis nuo „daugybės individų sumos“) suvokia mane ir mano paties savęs suvokimo. Hegelio požiūriu, individas dėl to, kad pats negali pasiekti savi-tikrumo, įveikti savyje esančių kontradikcijų, „nelaimingos sąmonės“ būsenos, privalo leisti save sintezuoti aukštesnei už save Dvasiai, kuri yra subjektas–substancija: apima viską, bet irgi yra aktyvi ir save realizuojanti bei suvokianti; tai apima suvokimą, kad individai jai imanentiškai (Taylor 1977: 87). Taigi Dvasia Hegeliui neatrodo kaip kažkas svetima individui, priešingai, individas, pažengęs sąmoningumo kelyje, save suvokia kaip aukštesnės už jį Dvasios dalį, tačiau jis pats yra tos Dvasios veiklos variklis. Kalbant apie valstybę ir visuomenę, individas supranta esąs valstybės ir visuomenės dalis, bet ne kaip šaltos, nejudrios, jam priešiškos arba abejingos totalitarinės visumos, o kaip tokios, kuri yra jo paties kūrinys, skirtas jo laisvei ir individualumui įtvirtinti (Hegelis 1990: 64–65). Tuo tarpu Unamuno santykį tarp to, kaip valstybė traktuoja individą ir šis traktuoja save, suvokia kitaip ir hėgeliškas sutaikymas jo nepatenkina. Žvelgiant per Unamuno perspektyvą, valstybė ir visuomenė „žmogų iš kūno ir kraujo“ mato per bendrybės-visuotinumą-anonimiškumą akinius kaip atomą, funkcinį elementą, nors ir būtiną visuomenės ir valstybės egzistavimui ir, galbūt, formalia prasme savaime vertingą, bet iš esmės nesiskiriantį nuo kitų atomų ar funkcinį elementų; tuo tarpu „žmogus iš kūno ir kraujo“ pirminiame

savimoniškame supratime save suvokia visiškai kitaip – kaip unikalų, išskirtinį, individualiai patiriantį pasaulį. Tačiau socialiaame gyvenime (nesvarbu, ar kitas – tai vienas konkretus asmuo, ar daug, ar visuomenė) jis visuomet užsideda kaukę (kuri suformuota kitų). Hegelio filosofijoje ir tokio pobūdžio susipriešinimai (tarp individo savęs suvokimo ir kaip jį suvokia valstybė ar visuomenė) yra, nepaisant *Dvasios fenomenologijoje* aprašomos „nelaimingos sąmonės“ stadijos, harmoningai išsprendžiami, tuo tarpu Unamuno bet kokią tokio pobūdžio sintezę atmeta (čia darsyk atsiskleidžia jo filosofinio šūkio – „agonija, ne dialektika“ – prasmė). Žinoma, Hegelis galėtų atsakyti Unamuno, kad šiam nepasisekė su gimtąja šalimi – Ispanija tiesiog nesulygintina su Prūsija. Tačiau vargu ar toks atsakymas ką nors pakeistų. Kierkegaard'o santykis su Danijos visuomene ir valstybe, žiūrint progresyvistiškai, gerokai labiau pažengusia šalimi nei Ispanija, parodo, kad reikalo esmė ne netobulose institucijose, tautos dvasioje, kultūroje: reikalo esmė – individo santykis su institucijomis, tautos dvasia, kultūra, valstybe ir visuomene apskritai.

„Žmogaus iš kūno ir kraujo“ santykio su kitais problematika jo tikrumo, autentiškumo, autonomiškumo kontekste išsamiai aptarta daugumoje Unamuno grožinės literatūros kūrinų. Viena iš to formų – „Aš“ mėginimas „įsitikrovinti“ per kitą asmenį – nagrinėjama romane *Teta Tula*. Pagrindinė veikėja Gertrūda, viena vertus, visą save atiduoda mirusios sesers vaikams, kita vertus, tie vaikai yra vienintelis jos egzistencijos pagrindas; tik per rūpestį jais ji pamažu „tampa tikra“, tačiau tapsmo neįveikia ir, galų gale, vistiek vienos iš veikėjų retoriškai klausia: „ar tau neatrodo, kad aš praėjau gyvenimą sapnuodama?“ (Unamuno 1921: 176). O galiausiai, taip ir nepajausdama tikrumo savimi pačia, sako: „Aš nesu nei gyva nei mirusi... ir aš niekad nebuvo nei gyva nei mirusi“ (*ibid.*: 190). Panaši tendencija ryški ir nedideliame tekste *Novelė apie Doną Sandalio, šachmatininką* (*La novela de don Sandalio, jugador de ajedrez*), kuriame pasakotojas, visiškai atsiribojęs nuo savęs ir supančio empirinio pasaulio (tarsi neegzistuosdamas), yra gyvas tik nauju savo pažįstamu Donu Sandalio, kurio empirinė egzistencija jo taip pat nedomina, nes rūpi tik turimas jo vaizdinys sąmonėje (Unamuno 1981: 139).

Priešingumas tarp to, kaip subjektas suvokia save ir jį suvokia kiti (bei suvokimų skirtingumas tarp tų kitų) taip pat yra nereta Unamuno grožinės literatūros tekstų tema. Turbūt populiariausia minėtosios problemos egzemplifikacija yra kūrinys *Gerasis šventasis Manuelis, kankinys*, kuriame pasakojama nedidelio miestelio kunigo istorija. Kunigas Manuelis papapilijiečiams atrodo esąs tobulas krikščionis, įkvėpiantis jiems tikėjimo ir

laimės jausmus. Tačiau, ypač paveikiai mokydamas žmones apie Dievą, gyvenimo prasingumą, būties gėrį, nemirtingumą, iš tiesų pats visuo tuo netiki ir dėl to netikėjimo išgyvena didžiausias kančias. Kitiems jis atrodo šventasis, tačiau tik jis ir du jam artimi žmonės žino jo vidinę situaciją: jiems aišku, kodėl per mišias unisonu visiems susirinkusiems šlovinant Dievą ir būtį, ties žodžiais „tikiu prisikėlimu iš numirusių“ Manuelio balsas nutyla (Unamuno 1987: 68). Moralo šioje istorijoje Unamuno nepateikia: kas yra tikrasis kunigas Manuelis (ar tas, kurį mato visuomenė, ar tas, kurį mato jis pats ir du bičiuliai), kaip reikia jam elgtis – jokių atsakymų į tokius klausimus kūrinyje nėra.

Tai, kaip kito žvilgsnis gali stipriai lemti subjekto gyvenimą arba visiškai dezorientuoti jo savęs supratimą, ryškiai atskleista dviejuose romanuose – *Daktaro Montarko beprotystė (La Locura del Doctor Montarco)* ir *Abelis Sančesas: vienos aistros istorija*. Pirmajame kalbama, kaip itin talentingas gydytojas Daktaras Montarkas, taip pat rašantis labai keistus grožinės literatūros kūrinius, dėl tų kūrinių imamas laikyti pamišėliu ir netgi galiausiai atsiduria psichiatrinėje ligoninėje. Skaitytojai, beje, itin gerbiantys Montarką kaip gydytoją, jo keistą, ekscentrišką, plačiajai publikai ne itin lengvai įkandamą kūrybą supranta kaip tiesioginę išraišką to, kad jam itin „blogai su galva“. Montarkui belieka guostis ir pykti, kad „žmonės čia turi mokyklos mokytojų sielas. Jie mano, kad rašoma tam, kad kažkas būtų įrodyta, kažkokie teiginiai ir panašūs dalykai“ (Unamuno 1956: 182); kitaip tariant, tai, kas kitame žmoguje yra matoma ar iš jo išgirstama, daugumos nuomone, išsemia viską, kas tame žmoguje yra iš tikrųjų ir visiškai tai atitinka. Jei Montarkas dar gali rasti prieglobstį savo autonomiškoje erdvėje, t. y. vidujybėje, tai romano *Abelis Sančesas: vienos aistros istorija* pagrindinis veikėjas Joaquinas save suvokia tik per kito žmogaus žvilgsnio perspektyvą. Kitas – jį nuo vaikystės lydintis amžinas draugas / konkurentas / priešas Abelis. Bet kas, ką Abelis padaro ar pasiekia, Joaquinui kelia pavydą ir todėl bet kas, ką daro ar ko siekia Joaquinas, skirta tam, kad būtų pranoktas Abelis. Iš jo priespaudos, kuri, žinoma, egzistuoja tik paties Joaquinio sąmonėje, Joaquinas taip niekad ir neišsivaduoja: nepaisant savo visų pasiekimų, pripažinimo, jis lieka nesavarankiškos sąmonės ir savimonės būklėje (Unamuno 1917).

Aptariamoji problematika Unamuno buvo svarbi santykyje su savo kūryba. Autoriaus ir jo produkcijos santykio tema nemažai Unamuno reflektuota ir tai signalizuoja apie jos keblumą. Viena vertus, kūryba yra autoriaus vidinio „Aš“ manifestacija, plėtimasis, išpaudas kitybėje: „bet kokia istorija apie kito žmogaus gyvenimą, paversta romanu, t. y. užrašyta, visada yra jos sukūrėjo autobiografija; bet koks autorius, apsimeddamas, kad rašo apie kitą žmogų, iš

tiesų rašo apie save“ – byloja Unamuno vieno iš savo nedidelių apsakymų epilogė (Unamuno 1981: 160). Tai visiškai sutampa su pirmajame skyriuje pateikta mintimi, kad bet kokia filosofinė sistema kyla iš jos autoriaus gyvenimo. Tačiau kūryba taip pat yra ir mėginimas autoriui, savaime stokojančiam tikrumo (introspekcija jo galutinai užčiuopti neleidžia), įsitikrovinti. Pats autorius tampa vienu iš kuriamų veikėjų: „Na, o kas gi aš esu? Kas gi yra tas, kur pasirašo Migueliu de Unamuno? Čiagi... vienas mano personažų, viena mano sukurtų būtybių, vienas mano agonistų“ (Unamuno 1920: 20), nes „kiekvienas kūrėjas, kurdamas savo kūrinį, iš tiesų kuria save patį (Unamuno 1981: 160; Unamuno 1927: 65). Dėl to Unamuno ir sako, kad „pasaulis, kuriame gyvena mano veikėjai, tas visas pasaulis man daug tikresnis, negu Cánovas ir Sagastos, Alfonso XIII, Primo de Riveros, Galdoso, Peredos, Menéndez y Pelayo pasaulis ir pasaulis visų tų, kuriuos pažinojau ar pažįstu dabar, kuriuos lankau ar lankau dabar. Tame pasaulyje aš išreiškiu save – jei apskritai įmanoma save išreikšti – kur kas geriau, negu visų kitų pasaulyje“ (Unamuno 2001: 23).

Tačiau kūriniai nuo autoriaus nutolsta ir jį pergyvena, nes jais naudojasi kiti, juos interpretuoja ir pasisavina. Unamuno rašo, kad „romanui, epopėjai arba dramai sudaromas planas, bet paskui romanas, epopėja ar drama sukyla prieš autorių. Arba sukyla personažai, tie, autoriaus manymu, jo kūriniai“ (*ibid.*: 20–21). Vadinasi, autoriaus sukurta prasmė skaitytojų visiškai modifikuojama ir tekstas po „autoriaus mirties“ (tiek tiesiogine, tiek netiesiogine prasme) ima gyventi savo gyvenimą su begaliniu realių ar potencialių interpretacijų lauku. Kaip „žmogus iš kūno ir kraujo“ yra stebimas kito žmogaus ir kitų žmonių žvilgsnių, taip ir jo produkcija („Aš“ tęsinys, „Aš“ įsitikrovinimo būdai) atsiduria kito ir kitų žvilgsniuose, suvokimuose, vadinasi, yra jų pasisavinami.

Dėl to galima teigti, kad Unamuno interpretacijos teorija išardo teksto prasminį monolitiškumą (paties autoriaus sukuriamą teksto prasmę lygi vienintelei teisingai skaitytojams privalomai priimti prasmei) ir anihiliuoja patį autorių. Nors *Krikščionybės agonijoje* jis, atrodytų, kalba apie hermeneutinio idealo išpildymą pasakodamas, kaip skaitydamas Kierkegaard'ą taip įsijaučia į jo paties gyvenimą, aplinką, kad net ima mintyse kartu vaikščioti Kopenhagos gatvėmis (Unamuno 1938: 28), tačiau tai nepaneigia kitur deklaruojamo laisvo požiūrio į interpretaciją. Esė *Kas yra tiesa? (¿Que es verdad?)* interpretacijos tema inkorporuojama į klausimo apie tiesą kontekstą. Kaip minėta anksčiau, siekdamas išeiti anapus klasikinės korespondencijos teorijos, Unamuno tiesa laiko tai, kuo „tikima visa širdimi ir kuo gyvenama“. Vadinasi, „teisinga“ kokio nors teksto interpretacija ir bus

ta, kuri labiausiai atlieps tai, kuo „tikiu visa širdimi ir gyvenu“. Tai pagrindžia paties Unamuno iš pažiūros laisvą ar, žiūrint preciziškai faktologijai būdingu žvilgniu, keistą ir „neteisingą“ santykį su filosofijos ar grožinės literatūros tekstais, autoriais ir personažais: Unamuno ne kartą minimas Don Kichotas vargu ar pačiam Migueliui de Cervantesui buvo ispaniško mentaliteto unikalumo (tokio, kuriame valia, jausmas, tikėjimas yra aukščiau racionalumo) simbolis greta Teresės Avilietės ar Kryžiaus Jono, tačiau Unamuno nemato problemos jį tokiu paversti, nes tik taip jis išvis išlieka gyvas.

Tai reiškia, kad ir savuosius tekstus jis mato kaip objektus, atvirus laisvai interpretacijai. Šiuo požiūriu jo pozicija atrodo itin artima postmodernių literatūros teoretikų ir filosofų idėjoms. F. Wyers, lygindama Unamuno įžvalgas su „autoriaus mirties“ paradigmos atstovų – Rolando Bartheso ir Michelio Foucault – mintimis, daro tokią išvadą: „Unamuno sutiktų su jais, kad autorius negali likti teksto savininku“ (Wyers 1990: 330). Barthesui ir Foucault atrodo, kad teigti tekstą turint autorių reiškia jį apriboti postuluojant galutinę jo prasmę; o galutinės teksto prasmės būti negali; yra tik jų neužbaigiamas daugialypumas. Nėra už teksto esančio fiksuoto „Aš“; tas „Aš“ iš tiesų yra daugybės kitų tekstų ir kodų, kurių skaičius begalinis, pliuralumas. Be to, rašydamas tekstą (ar kurdamas bet kokį meno kūrinį), autorius remiasi bendrybės-anonimiškumo terpe – kalba (anapus kurios nėra nieko). Šiuo požiūriu vienintelis skirtumas tarp Unamuno ir „autoriaus mirties“ idėjos atstovų, atrodytų, tėra tas, kad šiems „autoriaus mirtis“ nėra tragedija, atvirkščiai – tai išlaisvinantis dalykas: „atsisakant kalbėti apie fiksuotą galutinę teksto prasmę rašymas tampa anti-teologiniu užsiėmimu, užsiėmimu, kuris yra grynai revoliucinis“. Tuo tarpu Unamuno tai mato kaip neišvengiamą dramą: juk tai, kas kuria jį patį kaip asmenį, dabar, viena vertus, nebėra jo nuosavybė, antra vertus, niekada ir nebuvo (*ibid.*: 329).

Visi aptarti aspektai rodo, kad tiek Unamuno griežtesni formos požiūriu ar artimesni klasikiniams principams filosofiniai veikalai, tiek grožinė literatūra, tiek literatūrinės veiklos analizei skirti tekstai atskleidžia vieną esminį dalyką: savimonė nei per grynąją introspekciją, nei per subjekto veiklos ir buvimo pasaulyje refleksiją negali užčiuopti „žmogaus iš kūno ir kraujo“ tikrumo, individualumo, tapatumo, vientisumo, autonomiškumo. Tokios išvados gali būti pavadintos kančios eksplikacija, tačiau gali būti suvoktos kaip kančios priešasčių ar pamato įvardijimas; juk ir Kierkegaard'as nuolat pabrėžė, kad savimonės augimas susijęs su kylančiu nevilties lygiu, o jo atliekamų gyvenimo stadijų analizė gali būti laikoma kančios refleksija. Kaip minėta skyriaus pradžioje, tai – abipusiai dalykai.

Aptartąją būseną, t. y. subjekto netikrumo savimi išgyvenimą, dar labiau sustiprina tai, kad ir pačios supančios tikrovės, t. y. išorinio pasaulio, statusas yra problemiškas. Kitaip tariant, subjekto viduje atsiranda nuojauta ar supratimas, kad netgi supančio pasaulio tikrumas nebūtinai yra patikimas, vadinasi, įmanoma, kad netikras ne tik jis, bet ir visa, kas supa. Taigi tvirti „Aš“ ir pasaulio pamatai yra išjudinami.

1.2.1.3. Subjekto netikrumas ir tikrovės iliuziškumas

Dar Schopenhaueris, apžvelgamas savo tiesioginių pirmtakų nuo Descartes'o iki Kanto idėjas, režiūmavo, kad visa modernioji filosofija susiveda į vieną pamatinę problemą – santykio tarp realumo ir idealumo (Schopenhauer 2001: 5), kurią galima įvardinti kaip problemą santykio tarp tikrovės ir sąmonės. Unamuno, nors jo ir apskritai egzistencialistų filosofiją mėginama teigti esant daugybe aspektų priešingą moderniai XVII–XIX a. minčiai, būdamas joje išaknytas, šio klausimo „žmogaus iš kūno ir kraujo“ problematikos fone taip pat negalėjo išvengti. Juk tai, ar mūsų sąmonės turiniai turi kokį nors ryšį su supančiu pasauliu, yra absoliučiai reikšminga ne tik nesuinteresuotam teoriniam smalsumui, bet ir mūsų egzistencijai – tiek išgyvenimo, išlikimo, tiek ir to, ką įprasta vadinti aukštesniais arba egzistenciniais žmogaus poreikiais, prasme.

Šiuo klausimu Unamuno atsiskleidžia kaip radikaliai skeptiškos, viskuo abejojančios, bet nesustojančios tiek skeptiškumu kaip dogma (Unamuno „abejoja ir dėl to, kad abejoja“), pozicijos atstovas. Nepaisant to, kad iš pačios „žmogaus iš kūno ir kraujo“ sampratos gali atrodyti, kad tikrumo (ne tik subjekto, bet ir objekto) kriterijai yra pakankamai aiškūs – kūniškumas, nešvarumas, dinamiškumas, laikiškumas – pats Unamuno, kaip parodyta prieš tai, turbūt ne be skeptinės, kritinės (nuo Davido Hume'o ir Johno Stuardo Millio iki Kanto, Fichte'ės ir Hegelio) filosofijos įtakos, nors ir sintezuotos su savąja patirtimi, tokį akivaizdumą sugriauna. „Filosofija turi kovoti su akivaizdybėmis“, sako Šestovas (Шестов 1993: 347). „Filosofija dažnai nesutaria su sveiku protu, ypač skeptinė“, iš praeities antrina jam Hume'as (Hume 2017: 137). Prisiminkime ir sokratiškąjį negatyvumą. Visa tai byloja filosofijos prigimtyje glūdintį nenuilstančios kovos su tuo, kas atrodo akivaizdu, elementą. Unamuno tai perima nesyk paminėdamas ir filosofiniam kovos su tuo, kas aišku ir banalu, principui kažkiek artimą motyvą – Kristaus žodžius, kuriais jis sako, kad neša ne taiką, ramybę, bet karą (Unamuno 1938: 20). Priėmęs šiuos principus, Unamuno suvokia, kad po mąstymo apie subjekto tikrumą reikia žengti dar vieną radikalų žingsnį kovoje su akivaizdybėmis: būtina suabejoti kertine – t. y. supančio pasaulio tikrumu.

Atrodo, kad čia patenkama į puikiai pažįstamą dekartiškųjų svarstymų lauką. Descartes'as – Unamuno dažnai minimas autorius, tad ir dėl to, ir dėl pačios Descartes'o reikšmės moderniajai epistemologijai ir ontologijai Unamuno epistemologines ir ontologines pozicijas pravartu aptarti Descartes'o idėjų bei atvertų perspektyvų kontekste. Unamuno tekstuose Descartes'o idėjos paprastai kritikuojamos. Nors abu kalba apie abejonę, tačiau dekartiška metodinė abejonė, Unamuno manymu, yra komiška, netikra ir nepilna (Unamuno 1913: 109). Unamuno kliūna iš esmės visi dekartiškojo metodo, kurį galima suvesti į schemą „abejonė-nepajudinamas atramos taškas-Dievas-tikrovė“, elementai, nors jis ir sako, kad *Samprotavimas apie metodą* (ir *Metafiziniai apmąstymai*) yra „blogas ne išankstiniu abejonės metodu“ (*ibid.*: 38). Tai kas gi neįtinka? Pirmiausia Unamuno kritikuoja mėginimą mąstymą išvalyti nuo bet kokių prielaidų, priemaišų, kitaip tariant, nuo egzistencijos. Mąstymas negali būti absoliučiai grynas, o tai, kad Descartes'as į tai neatsižvelgia, nulemia jo metodines nesėkmes – prielaidos pačios prasiskverbia į mąstymą ir jį koreguoja (*ibid.*: 38). Antra, ir tai susieta su pirmuoju aspektu, dekartiška abejonė nėra pakankamai radikali: nors *cogito*, atrodytų, yra vienintelis neabejotinas dalykas, tačiau jis „supirmaasmeninamas“, kitaip tariant, vietoj to, kad neabejotinu atspirties tašku būtų beasmenis mąstymo vyksmas („mąstoma“), kuris nereikštų mąstymo savarankiškumo ir išsivadavimo iš „piktojo demono“ kerų, deklaruojama, kad „Aš mąstau“, arba „Aš esu mąstantis daiktas“ (Dekartas 1978: 172–173). Iš kur čia atsiranda tas „Aš“, kurio tikrumas, kaip buvo siekiama atskleisti ankstesniuose skyriuose, toks problemiškas? Unamuno sako – iš pačios Descartes'o kaip konkretaus „žmogaus iš kūno ir kraujo“ egzistencijos, t. y. „realus žmogus iš kūno ir kraujo grįžo ir įsmuko į jo filosofiją“ (Unamuno 1913: 38). Koks nors šiuolaikinis autorius pridėtų – iš nereflektuotų teologinių-pasaulėžiūrinių prielaidų. Trečias Unamuno neįtinkantis dalykas dekartiškame metode – Dievo pasitelkimas siekiant rasti jungtį tarp sąmonės ir tikrovės. Unamuno pažintinio santykio su Dievu traktavimo klausimu – Kanto ir Kierkegaard'o paveiktas mąstytojas, kuriam nei ontologinis, nei kosmologinis Dievo egzistavimo įrodymai neatrodo įrodantys kažką daugiau nei Dievo idėją; iš sąvokos neišvedama egzistencija, net ir Dievo (Unamuno 2007: 3–4). Kadangi Descartes'ui Dievas buvo vienintelė tikrumo ir išsilaisvinimo iš solipsizmo sąlyga, be jo išsivaduoti iš „piktojo demono“ kerų tampa nebeįmanoma.

Dėl to teisus yra Unamuno filosofijos komentatorius J. Ferrater Mora sakydamas, kad Unamuno yra iš tų filosofų, kurie niekad nepasakė, kas jam yra „tikrovė“: racionalaus atsakymo į šį klausimą nėra, nes nesama kriterijų,

pagal kuriuos tikra būtų atskirta nuo netikra (Ferrater Mora 1962: 113). Išties Unamuno tekstuose galima neretai aptikti mintį, kad gyvenimas – tai sapnas, o supantis pasaulis – iliuzija. Ryškiausiai ji išplėtota viename populiariausių rašytojo romanų *Migla*.

Ši kūrinį vienas interpretatorius yra pavadinęs „kartezinio mąstymo parodija“ (Cope 2009: 480), kitaip tariant, radikalia Descartes‘o kritika ne tik tiesioginė, bet ir netiesioginė komunikacijos priemonėmis; kritika, susisiejančia su graikų skeptikų tradicija. Pirmiausia tekste krinta į akis pagrindinio veikėjo Augusto pasisakymai. Klausdamas, ar jis pats yra tikras ir ar pasaulis tikras (tikrovės tema romane yra pagrindinė), jis konstatuoja: „vieno sapnas – tai iliuzija, regimybė, o dviejų sapnas – tai tiesa, tikrovė. Kas yra tikrasis pasaulis, jei ne sapnas, kurį mes visi sapnuojam, visų bendras sapnas“ (Unamuno 2001: 78). Panaši mintis aptinkama ir kitame Unamuno tekste, kuriame sakoma: „gyvenimas – tai sapnas¹² [...] žmonėms susidūrus vieniems su kitais, atsiranda tragedija ir komedija, romanas ir rimonas“ (Unamuno 1920: 17). Prisiminus jau minėtą teiginį iš *Miglos*, kad „jeigu tu kalbi, tu meluoji, ir jeigu kalbi sau vienas, atseit, jei galvoji, žinodamas, kad galvoji, vadinasi, meluoji sau pačiam“, galime tvirtinti, kad sąmonė, operuojanti diskursyviais įrankiais, nesuteikia jokių kriterijų, pagal kuriuos galėtume patvirtinti, kad tai, kas yra joje, turi kažkokį ryšį su tuo, kas anapus jos. Tikrovė iš sąmonės neišvedama, egzistavimas – taip pat ne, solipsizmas nėra įveikiamas; kas tikra, o kas iliuziška, lieka neaišku. Galutinai tai atsiskleidžia *Miglos* pabaigoje, kuomet pats autorius Miguelis de Unamuno kalbasi su pagrindiniu veikėju Augustu ir neleidžia šiam nusizudyti, o šis tuo tarpu aiškina rašytojui, kad jis pats tėra iliuzija ir jų tikrumo statusas yra visiškai lygiavertis. Absurdiškas apvertimas to, kas tikra ir kas tėra literatūrinė fikcija, ir nesutvarkomas to sumaišymas atskleidžia Unamuno ontologinę poziciją – manymą, kad žmogus niekad negali užčiuopti nei savo, nei supančio pasaulio tikrumo. Taigi nei dekartiškas metodas, nei racionalizmas, nei empirizmas santykio tarp sąmonės ir tikrovės problemos neišsprendžia. Tokiu būdu Unamuno, įsiterpdamas į Schopenhauerio minimą diskusiją, joje užsiima radikalaus skeptiko vietą.

Po tokių svarstymų gali kilti visiškai pagrįstas klausimas, ar dekartiško iliuziškumo idėjos išplėtojimas netampa itin abstrakčiu, knygų ir minčių pasaulyje užsidariusio filosofo intelektualiniu žaidimu fikcijomis, kurį be jokio vargo pertraukti galėtų itin banalus dalykas – pati tikrovė? Ar tai neprieštarauja ir Unamuno, ir apskritai egzistencinės filosofijos principui –

¹² Schopenhaueris irgi sakytu, kad sapnas, tačiau jam visgi kai kas yra absoliučiai tikra – valia.

būti kuo arčiau tikrovės ir gyvenimo? Į tokius klausimus galima atsakyti pasiremiant kitomis pačios Unamuno filosofijos idėjomis, konkrečiau – tuo, kad jei mąstytojas savo mintis genealogiškai atseka iki jų pirminio šaltinio (ir tą pirminį šaltinį nuolat turi omenyje) – egzistencinio rūpesčio ir netikrumo savimi patirties – ir bet kokias mintis vysto šių dalykų kontekste, tuomet idėjos, kad ir kokios fantastiškos, abstrakčios ir nutolusios nuo kasdienybės iš pirmo žvilgsnio atrodytų, įgyja gyvybę ir mąstymas nuo gyvenimo nebėra atsietas.

Visa tai leidžia teigti, kad neapibrėžtas tikrovės statusas ir netikrumo savimi išgyvenimas „žmogui iš kūno ir kraujo“ yra vienas kitą abipusiškai veikiantys to paties reiškinių aspektai: išorinio pasaulio netikrumas stiprina mano paties netikrumo suvokimą, išgyvenimą ar nuojautą, mano paties netikrumo išgyvenimas verčia klausti apie išorinio pasaulio tikrumą. Ambivalentiškas yra pasaulio netikrumo galimumo ir kančios išgyvenimo santykis: viena vertus, radikali abejonė gali nugramzdinti į dar gilesnę kančią negu vien tik savęs netikrumo išgyvenimas, kita vertus, radikalus nežinomumas apie viską aplink ir save patį gali virsti išėjimu iš kančios situacijos arba per viltį (jei tikrovė visiškai neaiški, vadinasi, įmanoma, kad ten gali egzistuoti dalykai, mano egzistenciją išgelbėsiantys) arba per užmarštį, atsirandančią iš visiško neapibrėžtumo (jei neaišku, kas yra tikra, tai niekas nėra apibrėžta, vadinasi visa yra viena, vadinasi kančia beprasmė) arba per iš neapibrėžtumo gimstantį smalsumą, t. y. siekį tą neapibrėžtumą apibrėžti.

Gali būti, kad Unamuno tai neatrodė prieštaravimas, bet galbūt būtent dėl tos priežasties, kad visiškas skepticizmas (radikali abejonė išorinio pasaulinio egzistavimo) gali nuvesti į absoliutų indiferentiškumą, Unamuno filosofijoje esama ir kitokios ontologinės pozicijos, kurią galime įvardinti metafizinio voliuntarizmo sąvoka. Ši ontologinė dimensija, jos sąsajos su Unamuno skepticizmu ir, svarbiausia, jos reikšmė subjekto individualumo ir tikrumo problemoje, reikalauja atskiro aptarimo.

1.2.2. Unamuno metafizinis voliuntarizmas santykiyje su „žmogaus iš kūno ir kraujo“ tikrumo problematika

Esama manančių, kad Unamuno filosofijoje nėra nieko metafiziško, kad tai vien į žmogaus problematiką orientuotas visiškai antropocentrinis mąstymas, siekiantis paaiškinti įvairius žmoguje esančius skilimus (Ribas 1996: 106). Atrodytų, tai patvirtina ankstesniuose disertacijos skyriuose atliktas Unamuno kaip egzistencinio mąstytojo pristatymas. Kita vertus, ne vienas šio autoriaus

veikalų komentatorius pabrėžia Schopenhauerio, taip pat ir Bergsono ontologinių sistemų įtaką Unamuno filosofijai.

„Kiekvieno žmogaus esmė yra ne kas kita, o siekis, pastanga toliau būti žmogumi“ ir „mūsų troškimas gyventi amžinai yra tikroji mūsų esmė“ – tokie iš Spinozos *conatus* sampratos pasiskolinti „žmogų iš kūno ir kraujo“ apibūdinantys teiginiai aptinkami veikale *Apie tragišką žmonių ir tautų gyvenimo jausmą* (Unamuno 1913: 11). Tačiau tai nėra vien tik gynybinis savisaugos instinktas. Nietzsche kritikavo Spinozos *conatus* kaip pernelyg orientuotą į negatyvumą, t. y. iš esmės reakcingą, išlikimui tarnaujantį žmogaus ir bet kokios kitos būtybės buvimą determinuojantį principą (Nyčė 1991: 329). Unamuno tokiai kritikai pritaria teigdamas, kad „nemirtingumo troškimas“ – ne tik gynyba, bet ir puolimas. Kitaip tariant, jis atsakingas ir už plėtimąsi, galios augimą. Todėl Unamuno ir sako, kad „kiekvienas žmogus siekia būti savimi ir viskuo tuo pačiu metu“ (Unamuno 2007: 10). Begalinio egzistavimo troškimas nulemia visą žmogaus veiklą (jo dinamiškumą), verčia jį nuolat save kaip apibrėžtį transcenduoti („tapti viskuo“). Tai – tikslas savaime, neturintis aukštesnių tikslų virš savęs. Visa tai reiškia, kad nemirtingumo siekiu ne tykiausiai laukdamas, bet per tai, kad savąjį „Aš“ mėginu „užmesti“ visai išorinei tikrovei, siekiu absoliučiai viską pasisavinti, tačiau jokių būdu neprarasdamas savo individualumo. Kalbėdamas apie tai Unamuno pacituoja savo vieną draugą: „Ko aš nesuprantu, tai noro būti kažkuo kitu. Juk norėti būti kažkuo kitu – tai liautis būti savimi. Galiu suprasti norą turėti tai, ką turi kitas, - jo turtus ir išsilavinimą, bet būti kitu – man yra nesuvokiama“ (Unamuno 1913: 13). Nemirtingumas per veiklą, kuomet individualaus apibrėžto „Aš“ nelieka, „žmogaus iš kūno ir kraujo“ taip pat netenkina: „visos kalbos apie tai, kad žmogus toliau gyvena savo kūriniuose ar pasaulyje, tėra tik tuščios išmonės, kuriomis tenkinasi tik emociškai atbukę asmenys, nors, be kita ko, jie gali išsiskirti neeiliniu protu“ (*ibid.*: 20).

Kadangi individualumas reiškia ribotumą, galime matyti, kad kiekviename žmoguje esmiškai glūdi dvi priešingų krypčių jėgos – ėjimas platyn, išorėn, link begalybės ir saugojimas to, kas individualu, ribota, uždara. Tokia žmogaus esmė galutinai išpildyta ir patenkinta gali būti tik tokiu atveju, jei žmogus būtų Dievas. Dėl to netgi galima sakyti, kad kiekvienas žmogaus esmė – siekis būti Dievu, t. y. būti viskuo (nepaliekant vietos kitybei) tuo pačiu išlaikant savąjį individualumą (paradoksalu, nes individualumas iškart nurodo į ribas).

Įvardintose Unamuno mintyse pirmiausia atkreipkime dėmesį į tai, kad, kalbėdamas apie kiekvieno žmogaus esmę, Unamuno iš egzistencinio mąstymo teritorijos ima artėti metafizikos link iš pradžių įžengdamas į tai, kas

galėtų būti pavadinta klasikinės antropologijos, kalbančios apie žmogų rūšinėmis, t. y. abstrakčiomis kategorijomis, sfera. Kitaip tariant, įžengdamas ten, kur „esmė pirmiau egzistencijos“. Bet ar kiekvienam individualiam egzistuojančiajam nemirtingumo siekis nėra įmanomas tik tada, jei individuali egzistencija, visų pirma, jau egzistuoja? Juk jei individas neegzistuoja, jis negali siekti individualaus nemirtingumo. Ar tai nereiškia, kad egzistencija visgi pirmiau esmės? Ko gero ne, nes jau egzistuojantysis savyje iškart turi esmę (begalinio egzistavimo siekį), vadinasi, šie dalykai yra kartu, nors ir nėra tapatūs.

To, kad Unamuno žengia anapus subjektyvaus konkretybės mąstymo per subjektyvumą nepaneigia ir tai, kad rūšinė kategorija – „nemirtingumo troškimas“, kaip įvardija J. Mariás, – reiškia dinamiškumą (Mariás 1950: 171): „troškimas“ nurodo į tai, ko dar nėra, bet ko siekiama; vadinasi jei nesibaigiantis siekimas – žmogaus esmė, tai žmogus yra būtybė, kurią esmiškiausiai apibūdina tapsmas, t. y. dinamiškumas, o tapsmo ir mąstymu atliekamo apibrėžimo santykis keblus. Vadinasi, ir žvelgiant į žmogų rūšiskai kyla išvada, kad žmogaus esmė yra neapibrėžtumas. Ar taip mąstydamas Unamuno negrįžta prie minties, kad „egzistencija pirmiau esmės“? Ar vistiek nepraeina sartriško filtro? Galbūt ir grįžta, galbūt ir praeina; taip sako ir J. Mariás (*ibid.*: 53), ir M. Candelaria (Candelaria 2012: 27). Visgi šioje situacijoje pravarčiau prisiminti Heideggerio kritiką egzistencializmui, pateiktą *Laiške apie humanizmą*: tekste teigiama, kad Sartre'o egzistencializmas – išvirkščia metafizika, tad vistiek metafizika (Heidegeris 1989: 234–235). Tokiu būdu tai, ką daro Unamuno, yra dar metafiziškiau. Jau „nemirtingumo troškimo“ kaip „žmogaus iš kūno ir kraujo“ esmės idėja mums kelia tokias mintis, o toliau aptarsiami Unamuno svarstymai tokius įtarimus tik dar labiau patvirtina.

Tekste *Traktatas apie Dievo meilę* Unamuno patikslina, kad žmogaus troškimo egzistuoti varomoji jėga yra jame esanti valia (Unamuno 2007: 12); vadinasi, valia yra pirminis dalykas, apibūdinantis žmogų, jo tikroji esmė, variklis, dėl kurio žmogus gyvena, veikia arba, kitaip tariant, save nuolat transcenduoja. Be jokios abejonės, valios pirmumo teigimas dar nereiškia, kad čia Unamuno įsitvirtina metafiziniame voliuntarizme. Juk ir Kantas kalbėjo apie valią kaip „sugebėjimą arba kurti vaizdinius atitinkančius objektus, arba determinuoti save juos sukurti“ (Kantas 1987: 27), juk Descartes'as rašė, kad valia priverčia mus klysti, bet nuo to nei vienas, nei kitas metafiziniu voliuntaristu netampa. Tačiau Unamuno ir metafizinio voliuntarizmo, atstovaujamo pirmiausia Schopenhauerio (taip pat ir Bergsono, su išlygomis ir Nietzsche'ės), sąsajas visų pirma pripažįsta pats Unamuno, prasitardamas,

kad jo valios samprata yra tapati Schopenhauerio valiai (Orringer 2007: 106). Toks prisipažinimas paaikšina daugybę Unamuno mąstymo aspektų, be to, radikalčiai keičia jo vien tik kaip egzistencinio mąstytojo statusą. Pirmiausia būtina labai trumpai aptarti pamatines Schopenhauerio idėjas jų sąsajų su Unamuno voliuntarizmu kontekste.

Kaip žinia, Schopenhauerio valia – ontologinis terminas, apibūdinantis visą tikrovę. Valia – monistinis nuo vadinamojo pagrindo principo (erdvės, laiko, priešastingumo ir iš jų kylančių individualumo bei daugiopumo, priklausančių *vaizdiniui*) nepriklausomas, absoliučiai imanentinis (priežasties ir tikslo aspektu), nieko nedeterminuotas, bet viską determinuojantis visų daiktų branduolys, esmė, kiekvieno daikto egzistavimo ir veikimo priežastis (Schopenhauer 1889: 217; Schopenhauer 2012: 171–172). Taigi ji yra kosmologinį / metafizinį referentą nurodanti sąvoka. Valia pasireiškia ir subjekto sąmonei prieinama tampa (atsiskleidžia kaip vaizdinys) per hierarchizuotą objektyvaciją ir individuaciją: nuo fizikinių jėgų per mineralus, augalų ir gyvūnų pasaulį iki žmogaus (gyvuose organizmuose pirmiausia ji reiškia siekį gyventi). Tai leidžia Schopenhaueriui teigti, kad „ne tik gyvų organizmų, bet ir neorganinių dalykų veiklos, grynai fizinės jėgos – visa tai irgi kyla iš valios, ir valia šiuose reiškiniuose identiška valiai, esančiai mumyse“ (Schopenhauer 1889: 217). Valia konkrečiame akmenyje ir valia konkrečiame žmoguje yra ta pati; abi konkretybės yra beasmenės valios raidos tarpinės stotelės, tad konkretybių (pavyzdžiui, individualaus žmogaus) ontologinis statusas yra menkas: individualus žmogus – viena iš valios objektyvacijos formų – tėra vaizdinys, ne substancialus daiktas savaime (Schopenhauer 2001: 135).

Unamuno ir Schopenhauerį vienija valios veikimo žmoguje per pažintines gebas supratimas. Pažintinės galios tarnauja valiai, „mokslas veda į skrandį“ – taip teigia Unamuno (Unamuno 1913: 27, 117, 32). Tokios jo sampratos konkretizacija atskleista viename iš ankstesnių šios dalies poskyrių (1.2.1), kuomet kalbėta apie sąmonės veikimą. Esminiai to principai Schopenhauerio (taip pat ir Bergsono) filosofijoje giminiški. Jo teigimu, objektyvuodamasi (virsdama vaizdiniu) ir individualizuodamasi, konkretybėse pavirsdama niekada iki galo nepatenkinamais troškimais (pirmiausia – siekiu gyventi), valia susikuria įrankį, pažintines gebas, aukščiausiu lygiu išreikštas žmoguje. Pažinimas, veikiantis per vaizdinio apriorines struktūras, yra jos tarnas: nuo paprasčiausio siekio suprasti aplinkoje slypinčius pavojus (kas būdinga ir gyvūnams) iki mokslinio pažinimo (kurio tikslas iš pažiūros ir labiau sofistikuotas) jis tėra gyvybinio troškimo funkcija. Pažintinių žmogaus gebų skirstymas į intelektą (šis pažįsta tarp objektų esantį priešastingumą –

perėjimą nuo padarinio prie priežasties ir nuo priežasties prie padarinio) ir protą (šis priežastiniams santykiams suteikia abstrakčią formą – sąvoką) to nei kiek nekeičia (Schopenhauer 2012: 54–55).

Taip pat tiek Unamuno, tiek Schopenhaueris kalba apie situacijas, kuomet pažintinės žmogaus gebos nuo valios diktato išsivaduoja. Unamuno atveju tai reiškia savimonės, kuri yra kontrproduktyvi valios atžvilgiu, iškilimą, Schopenhauerio – užuojautos etiką, askezę ir estetinę kontempliaciją.

Taigi galime matyti, kad, kol svarstymų objektu yra tik žmogus, Schopenhauerio valia ir Unamuno valia nurodo tą patį – imanentinę, tačiau konkretybes transcendentuojančią, jų egzistavimą ir veikimą determinuojančią priežastį. Tačiau būtina išsiaiškinti esminį dalyką – ar Unamuno valia nurodo tik žmogų (tuomet Unamuno šiuo aspektu ne taip jau smarkiai skirtųsi nuo Kanto ar Descartes'o), ar yra, kaip ir Schopenhauerio atveju, ontologinė, visą tikrovę žyminti sąvoka.

Klausimas veda į abiejų filosofų metodologinius principus. Pradėti patogiausiu nuo Schopenhauerio. Jo teigimu, mąstyti ontologiškai per vadinamąjį pagrindo principą neįmanoma, nes mėginimas „pasiekti“ tikrovę per erdvę, laiką, priežastingumą, atskleidžia tik iliuzišką jos pusę – vaizdinį; tai atskleista dar Hume'o. Mėginami per pagrindo principą įsismelkti į daiktų vidų „mes panašūs į žmogų, vaikstantį aplink pilį, bergždziai ieškančių įėjimo ir kartu škicuojančių fasado apmatų“ (Schopenhauer 2012: 155). Antra, netinka ir pokantinių idealistų atmesta, taip pat priežastingumu, jų manymu, paremta Kanto sąsaja tarp reiškinių ir daikto savaime: reiškinys paklūsta priežastingumui, bet daikto savaime (valios) ir reiškinių (vaizdinio) santykiui šios kategorijos taikyti negalima (Schopenhauer 2012: 584). Tačiau skepticizmas – taip pat ne išeitis. Vienintelis, Schopenhauerio manymu, tinkamas priėjimas prie tikrovės esmės yra savistabos aktas: pirmiausia valią aptinku savyje, savo kūno veikime (tik mano paties kūnas man prieinamas ir kaip vaizdinys, ir kaip valia), tada ją perkeliu ir į išorinį pasaulį intuityviai suvokdamas, kad valia egzistuoja absoliučiai visuose pasaulio daiktuose ir reiškiniuose (Schopenhauer 2001: 89–90; Schopenhauer 2012: 155–156).

Pirmoji šios schemos dalis (valios aptikimas savyje stebint savo kūno veikimą) nėra tokia problemiška kaip antroji – suvokimas, kad valia yra visuose išoriniuose daiktuose. Pats Schopenhaueris šioje vietoje atsiduria vienose gretose su Friedrichu Heinrichu Jacobi, kviečiančiu atlikti *salto mortale*, ir pripažįsta tokio šuolio arbitralumą teigdamas, kad „teorinio egoizmo niekada negalima įveikti jokiais įrodymais“ ir kad „siekdami per filosofiją išplėsti mūsų pažinimo ribas, šitą prieš mus nukreiptą teorinio egoizmo skeptinį argumentą traktuosime kaip mažą pasienio tvirtovę, kurios,

tiesa, niekada neįmanoma paimti, tačiau kurios įgula niekada iš jos neišeina, todėl ją galima apeiti ir be jokio pavojaus palikti užnugaryje“ (Schopenhauer 2012: 161–162). Nors, apeliuodamas į Fichte'ę ir Friedrichą Schellingą, jis ir sako, kad „remtis intelektine žiūra ir įžūliai pasakoti jos turinį pretenduojant į objektyvumą yra begėdiška ir atmestina“ (Schopenhauer 2012: 89), tačiau, siekdamas išsivaduoti iš solipsizmo, būtent į tokią „intelektinę žiūrą“ arba intuiciją yra priverstas remtis, nes minėtas šuolis įmanomas tik kaip pasiklojimas tiesiogine, betarpiška, niekada negalinčia būti įrodyta ar paneigta virš-diskursyvia geba (Fedajevs 2018a: 14–15).

Galima teigti, kad Schopenhauerio metodologijoje – t. y. svarstyme ir siūlyme kaip prieiti prie pačios tikrovės ir mąstyti ontologiškai – svarbiausi yra du elementai: savistaba ir virš-diskursyvus, virš-racionalus intuityvus šuolis. Tą pačią schemą aptinkame ir Bergsono filosofijoje (Bergson 2004: 11, 15, 16, 18, 198–200; 2002: 43–45), panašius elementus randame ir Unamuno tekstuose.

Jau minėta, kad reikšmingą vietą Unamuno „metodologijoje“ užima „tragiško gyvenimo jausmo“ patyrimas. Metafizinio voliuntarizmo dimensija – ne išimtis. Išgyvendamas kančią, t. y. savi-netikrumo būseną, subjektas jaučia, kad nori gyventi, tačiau racionaliai suvokia savo mirtį, kuri reikš, kad subjekto esmė – begalinio egzistavimo troškimas – nebus išpildyta. Būtent tokioje situacijoje, užčiuopdamas savyje glūdintį „nemirtingumo troškimą“, jis užčiuops ir valią kaip to egzistencinio troškimo pamatą. Taigi patyrimas ir jo refleksija, kaip ir Schopenhauerio atveju, atskleidžia subjektui jo esmę. Tačiau iškyla jau minėtoji problema – kaip galimas perėjimas iš subjektyvumo į išorę? Ankstesniame poskyryje, kuomet buvo kalbėta apie tikrovės problematiškumą, buvo atskleista, kad sąmonės turiniai į tikrovę neveda. Tačiau Unamuno atsakymą turi, nors ir ne racionalistinį: solipsizmas įveikimas per pačios valios veikimą. Subjekte esanti valia, lyg ir sutriuškinta proto, iš jo pančių mėgina išsivaduoti per meilę ir užuojautą – savo išraiškas (Unamuno 2007: 10; Unamuno 1913: 139–141): „subjektas ima užjausti ir kitus žmones, bet ne tik juos, o ir visas kitas būtybes, visus pasaulio daiktus, nes jaučia, kad jie irgi kenčia, o taip yra, nes per meilę ir užuojautą jis pajunta, kad ir juose yra valia, kurios siekis niekad nebus patenkintas. Tokiu būdu valia tampa ontologine, visą tikrovę apibūdinančia kategorija“ (Fedajevs 2018a: 16). Taigi tik per empatiją, užuojautą ir meilę, kylančias iš paties subjekto kančios, pasidaro įmanoma įsiskverbti į kitų objektų vidų ir giliau pažinti tikrovę, kitaip tariant – užčiuopti jos ontologinę esmę. „Tam, kad pažintume kitus, turime juos mylėti ir užjausti“, o meilei ir užuojautai būtina kančia

(Unamuno 2007: 10) – šis teiginys galėtų būti pavadintas Unamuno „metodologine“ formule (Fediajevas 2018a: 16).

Empatija, meilė, užuojauta kaip Unamuno „metodologiniai“ solipsizmo įveikos būdai ir Schopenhauerio „šuoelis“ (Schopenhaueris irgi kalba apie empatiją, tačiau tik etine prasme – kaip kančios įveikos būdą šalia estetinio patyrimo – o ne epistemologine) atrodo skirtingi, tačiau ir vienas, ir kitas pasižymi virš-diskursyvumu ir racionaliai nėra pagrindžiami. Bergsono intuityvizmas, kurio vienas elementų – emocinio prado reikšmės pažinime iškelimas, galėtų būti pavadintas jungtimi tarp Unamuno ir Schopenhauerio pozicijų (Bergson 2002: 43–45).

Tai, kad Unamuno taip pat ontologizuoja valią, nagrinėjama klausimui – „žmogaus iš kūno ir kraujo“ ontologinio individualumo ir tikrumo problemai – viena vertus, suteikia visišką aiškumą, antra vertus, suduoda mirtiną smūgį. Juk jeigu Unamuno – metafizinis voliuntaristas, tuomet visos kalbos apie subjekto ontologinį individualumą ir tikrumą bei jo paieškos pasidaro beprasmės. Schopenhaueris aiškiai sako: individualus žmogus – tik vaizdinys, neturintis tikrumo. Jei Unamuno ontologinė pozicija tokia pati kaip ir jo pirmtako, vadinasi ir individualaus žmogaus (kaip ir bet kokio konkretaus objekto) ontologinė situacija turi būti traktuojama identišškai. Taigi „žmogus iš kūno ir kraujo“ kaip subjektyvus ir individualus-konkretus Unamuno filosofijos išeities taškas tokiu būdu yra anihiliuojamas, nes egzistencinės filosofijos ir metafizinio voliuntarizmo išeities taškai iš esmės skiriasi ir tas skirtumas negali niekaip būti įveiktas.

Ir vis dėlto metafizinio voliuntarizmo dimensija Unamuno filosofavimo per subjektyvumą galutinai nesunaikina. Viena iš priežasčių galėtų būti ta, kad Unamuno, pripažindamas, kad valia jo filosofijoje ir Schopenhauerio yra ta pati, taip pat prideda tapatumo ženklą su Berkeley'iu (Orringer 2007: 106).¹³ Atrodytų, keista, tačiau ir kitur jis teigia šių filosofų panašumą, argumentuodamas, kad „valia, kurią Schopenhaueris laiko visų daiktų esme, išplaukia iš sąmonės“ (Unamuno 1913: 147); aptartasis „šuoelis“ tokią analogiją tik patvirtina. Vadinasi tai, kaip Unamuno suvokia Schopenhauerio (ir savo paties) metafizinį voliuntarizmą, nėra taip monolitiška, nes nėra aiškaus, neabejotino viršasmenės kosminės valios primato „žmogaus iš kūno ir kraujo“ kaip individualybės-konkretybės atžvilgiu. Todėl ir metafizinio voliuntarizmo primatas ontologinio skepticizmo atžvilgiu Unamuno filosofijoje taip pat nėra toks akivaizdus, aiškus ir galutinis. Veikia liekama aiškaus atsakymo nepasirinkimo būsenoje.

¹³ Identiškas sąsajas tarp Schopenhauerio ir Berkeley'io konstatuoja ir visai kitos stovyklos filosofas – G. Lukácsas (Lukács 1981: 245).

Tačiau galbūt esama ir gilesnės priežasties, kuri, nepaisant visame antrame šios dalies skyriuje parodytos Unamuno atliekamos „žmogaus iš kūno ir kraujo“ individualumo, tikrumo, autonomiškumo, tapatumo anihilacijos, visvien įgalina filosofavimą per subjektyvią konkretybę ir leidžia Unamuno sakyti, kad „kiekvienas žmogus yra iš tikrųjų vienintelis ir nepakartojamas; joks kitas „Aš“ negali jo pakeisti; kiekvienas iš mūsų – mūsų siela, o ne mūsų gyvenimas – yra vertas visos visatos“ (Unamuno 1913: 263)? Juk ir Unamuno tekstų interpretatorė F. Wyers, kalbėdama apie Unamuno „autoriaus mirties“ paradigmos kontekste, pabrėžia, kad Unamuno subjekte, nepaisant jo problematiškumo, glūdi vidinė versmė, niekam iš išorės neprieinama, autonomiška, tikroji laisvės vieta (Wyers 1990: 333–334), tą mini ir kiti įvade pristatyti tyrinėtojai. Taip, grynoji vidujybė „žmoguje iš kūno ir kraujo“ yra ir ji išties įgalina Unamuno filosofavimą per subjektyvią individualybę-konkretybę. Kadangi nei Unamuno filosofijoje, nei jos tyrinėtojų tekstuose ta grynoji vidujybė kaip ontologinio individualumo esmė nėra eksplikuota, būtent dabar į tyrimą bus įterptas Kierkegaard'as ir jo kartinė filosofema – individas. Būtent per ją bus nušviesta Unamuno „žmoguje iš kūno ir kraujo“ esanti patį „žmogų iš kūno ir kraujo“ grindžianti ir jį transcenduojanti ontologinio jo individualumo plotmė. Būtent per Kierkegaard'o individo sampratą išryškės ir „žmogaus iš kūno ir kraujo“ ontologinio individualumo teologiškumas bei su teologiškumu susiję nemedijuotumo ir nepamąstomumo aspektai. Taigi bus atskleistas Unamuno subjektyvaus mąstymo per konkretybę-individualybę išaknytumas krikščioniškoje-teologiškoje prielaidoje. Apie tai ir bus kalbama antrojoje disertacijos dalyje.

2. S. KIERKEGAARD‘O INDIVIDAS IR M. DE UNAMUNO „ŽMOGUS IŠ KŪNO IR KRAUJO“

M. de Unamuno filosofijos, tiksliau – „žmogaus iš kūno ir kraujo“ problematikos, supratimui į pagalbą pasitelktą S. Kierkegaard‘o *individą* galima interpretuoti kaip krikščioniškosios asmens sampratos radikalizuotą versiją. Radikalizavimo kaip žmogaus individualumo ontologizavimo apraiškų matome dar ankstyvojoje krikščionybėje, t. y. Augustino dialoguose, viename iš kurių aptinkama tokia mintis: „noriu pažinti Dievą ir savo sielą. Ir nieko daugiau“ (*Pokalbiai su savimi* I, II, 7). Jau čia matyti individualaus žmogaus atribojimas nuo pasaulio ir susiejimas su Dievu tiesiogiai be jokių tarpininkų. Individuali malda, sąžinės teigimas, vienuolystė – visa tai yra minėtosios Augustino ištaros faktiniai patvirtinimai krikščioniškoje dogmatikoje ir istorijoje. Tačiau šie elementai – tik viena sunkiai aprėpiamo krikščionybės fenomeno pusė. Kita, aptinkama ir Naujajame Testamente, ir Augustino, ir kitų Bažnyčios Tėvų mokyme, ir visoje Bažnyčios istorijoje, yra socialinė krikščionybės plotmė. Joje žmogus yra susietas su kitais žmonėmis, dalyvauja bendroje visiems istorijoje, nėra pasyvus statistas ir politiniame gyvenime, su pirminiu tikėjimo šaltiniu – Biblija – susipažįsta per bendrybės sritį (per lotynų kalbą, vėliau ir per gimtąją), kartu su kitais siekia išsigelbėjimo ir amžinosios palaimos, kartu su kitais eina į mišias, meldžiasi. Nuo pat krikščionybės atsiradimo matome užprogramuotą dialektinę įtampą tarp dviejų priešingų polių – individualumo ir socialumo (tai koreliuoja ir su tikėjimo–dogmos ar tikėjimo–mąstymo priešybėmis). Ši įtampa paradoksali, nes, nors abi pusės reikalingos viena kitai, tačiau tuo pačiu siekia savo priešybę įveikti. Ši įtampa ypač svarbi tiek pagrindiniam disertacijos autoriui – Unamuno, tiek ir Kierkegaard‘ui.

Nesivieliant į gundančius, tačiau dėl perdėtos ir seklios generalizacijos pavojingus svarstymus apie individualumo–socialumo santykį Viduramžių krikščionybėje, vis vien tenka stabtelti ties XVI amžiumi: Reformacijos ir ypač Martino Lutherio¹⁴ reikšmė svarbiems pokyčiams aptariamoje problematikoje, kaip ir įtaka pirmiausia Kierkegaard‘ui, bet taip pat ir Unamuno, negali būti nuvertinta. Su Lutherio idėjomis individualumo–socialumo priešpriešoje svarstyklės ima persverti pirmasis elementas: atmesdamas bažnytinę hierarchiją, filosofiją, bažnytinio meno sureikšminimą, Lutheris iškelia individą, jo individualų ir niekam kitam neprieinamą bei

¹⁴ Jis nagrinėjamame kontekste reikšmingesnis už Jeaną Calviną tiek dėl to, kad Kierkegaard‘as priklausė liuteroniškam kontekstui, tiek dėl to, kad Unamuno su Lutherio protestantizmu buvo gerokai nuodugniau susipažinęs.

neiškomunikuojamą santykį su Dievu (MacIntyre 2000: 118–119). Žinoma, akcentuojant Lutherio svarbą, negalima pamiršti ir istorinio konteksto, be kurio Lutherio idėjos, net jei ir būtų gimusios, nebūtų taip iškilusios ir paveikusios Vakarų civilizacijos raidos.

Taigi ir Lutheris, ir Kierkegaard'as su Unamuno iškyla tam tikrame istoriniame lauke. Pastarųjų dviejų idėjų šaknys glūdi dar krikščionybės aušroje, protestantizmo banga jas radikalizuoja, o XVI–XVIII amžiai su posūkiu filosofijoje į subjektą ir gamtos pajungimu jam, menininko sudievinimu Renesanse, su kapitalizmu, pabrėžiančiu kiekvieno žmogaus nepriklausomumą nuo luominių-hierarchinių santykių ir gebėjimą tapti savo laimės kalviu, ir liberalios politikos, siekiančios ginti individą, gimimu (Nyderlandų revoliucija, Anglijos revoliucija, Prancūzijos revoliucija, Napoleono kodeksas – visa tai gali būti siejama su Thomass'o Hobbeso, Johno Locke'o, Voltaire'o ir kitų idėjomis), paruošia Kierkegaard'ui ir Unamuno tinkamą dirvą žengti tolyn.

Lygiai taip pat tą dirvą ruošia ir iš pažiūros visiškai priešingi reiškiniai. Pirmiausia pabrėžtina ir kita mokslinio deterministinio pasaulėvaizdžio raidos pusė: viena vertus, kaip jau sakyta, išorinis pasaulis pajungiamas subjektui, kita vertus, pats subjektas tampa jo objektu. Nagrinėjamoje temoje tai apima ir britų empirizme, pirmiausia Locke'o ir Hume'o tekstuose, matomą tendenciją desubstancializuoti žmogų, parodant, kad jo individualumas, tapatumas ir savastis teoriniu požiūriu tėra fenomeniški dalykai (susiję su sąmone, atmintimi, įpročiu), neturintys ontologinio pamato, ir mechanicistinių materializmą, kuriam minėtieji elementai išvis neatrodo problemiški. Itin reikšmingi ir kiti susiję aspektai: visuomenės technokratiškumo stiprėjimas, dėl kapitalizmo raidos besivystanti žmogaus „suekonomavimo“ per jo suišteklumą, suprekinimą tendencija, beprasidedanti sekuliarizacija, žmogų visiškai atiduodanti šiapusybei, masinės kultūros dominavimo užuomazgos. Akivaizdu, kad toks Kierkegaard'o dėmesys individualiam žmogui su visu tuo nemenkai susijęs. Tas pats galioja ir Unamuno atveju.

Šioje disertacijos dalyje nuo sekulios egzistencinės, hėgeliškos ir šopenhaueriškos perspektyvos bus pereita prie religijos filosofijos ir teologijos plotmių; trijuose skyriuose bus aptarti trys esminiai dalykai. Pirmajame skyriuje bus siekiama per kelis nagrinėjamai problemai svarbiausius aspektus išryškinti įvairiuose Kierkegaard'o veikaluose aptinkamą jo individo sampratą: Unamuno „žmogaus iš kūno ir kraujo“ ontologinio individualumo „nušvietimui“ reikšmingiausi yra šie šie aspektai – Kierkegaard'o individo teologiškumas, individo nepamąstomybė, individo buvimas tarp galimybės ir tikrovės (be jokios abejonės, Kierkegaard'o

individo aspektai gerokai ryškiau nušviečiami bent jau vietomis įvedant palyginimą su Hegeliu; taigi galima teigti, kad, kaip ir pirmojoje dalyje, taip ir šioje Hegelio filosofija atliks pagalbinį vaidmenį). Tik tai atskleidus galima pereiti prie kierkegoriškojo individo ir Unamuno „žmogaus iš kūno ir kraujo“ jungimo, kuris atliekamas antrajame skyriuje, parodant, kad Kierkegaard'o individas grindžia Unamuno „žmogų iš kūno ir kraujo“, Unamuno subjektyvų mąstymą per konkretybę-individualybę bei netiesioginę Unamuno komunikaciją. Trečiasis skyrius skirtas „žmogaus iš kūno ir kraujo“ ir individo jungimo ontologinėms implikacijoms: „žmogaus iš kūno ir kraujo“ ontologinio individualumo santykiui su metafizinio voliuntarizmo ir skepticizmo dimensijomis, aptinkamomis Unamuno filosofijoje ir aptartomis pirmosios disertacijos dalies pabaigoje.

2. 1. S. Kierkegaard'o individo samprata

Individas – Kierkegaard'o filosofijos ašis. Atrodytų, nieko nuostabaus, kad egzistencinės filosofijos pradininkas savo mąstymo centru laiko individualų, konkretų, laikishą, istorishą žmogų. Vis dėlto jei kreipsime dėmesį tik į tokią filosofo individo sampratos pusę, skirtumas tarp Kierkegaard'o ir Sartre'o, Kierkegaard'o ir Heideggerio ar Kierkegaard'o ir Camus nebūtų ryškus. Iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti, kad šiuo požiūriu jie išvis užsiima identiškais dalykais. Tačiau Kierkegaard'o individas nėra tas pats, kas Sartre'o „būtis-sau“, Heideggerio Dasein ar Unamuno „žmogus iš kūno ir kraujo“. Pirmiausia ir svarbiausia dėl to, kad individas Kierkegaard'o filosofijoje reiškia ne tik čia-buvimą, tapsmą, laikishumą, nepagaunamumą racionaliomis kategorijomis, bet ir turi aiškų bei aiškiai įvardintą transcendentinį krūvį kaip teologinę prielaidą, dėl kurios individas yra ontologizuojamas. Individo „transcendentiškumas“¹⁵ yra paties Kierkegaard'o suvokiamas kaip grynai

¹⁵ Kierkegaard'o individo transcendentiškumas dėl savo teologinio krūvio ir to, kad, kaip įvardija J. E. Evans, individas yra ne tik „pasiekimas“ ar tapsmas, bet ir duotybė (o tai yra vienas esminių to teologinio krūvio elementų) (Evans 2005: 44), skiriasi nuo Sartre'o *ego* transcendentishkumo. Tekste *Ego transcendencija (La Transcendance de l'ego: Esquisse d'une description phénoménologique)* Sartre'as, siekdamas laikytis fenomenologinių principų, kritikuoja huserlišką transcendentalinio *ego* sampratą. Pasak Sartre'o, transcendentalinio *ego* samprata fenomenologijai nereikalinga, nes fenomenologinė sąmonė yra beasmenė, kaip tokia ji yra ir mano *Aš* vienovės ir asmeniškumo sąlyga (Sartre 1960 : 40). Todėl tiksliau būtų kalbėti ne apie transcendentalinį *ego*, o apie *ego* transcendenciją, *ego* kaip transcendentinį refleksijos akto objektą (*ibid.* : 53). Sartriškos fenomenologijos požiūriu, tokia pati kritika galiotų ir Kierkegaard'o individui. Pirmą, dėl to, kad kierkegoriškojo individo transcendentinė plotmė yra ir tai, kas grindžia sąmonės vienovę ir asmeniškumą,

krikščioniškas dalykas. Tai ryškiau bus atskleista tolesniuose šio skyriaus puslapiuose.

Itin svarbu yra tai, kad individo „transcendentiškumas“ apskritai įgalina visą Kierkegaard'o filosofiją. Be šio aspekto ji arba griūna, arba tampa estetiškai patrauklių romanų ir išvalgių psichologinių apybraižų rinkiniu, modernios visuomenės kritikos pavyzdžiu, netekusiu savo esminio krūvio. Žinoma, galima mėginti į Kierkegaard'o filosofiją žiūrėti būtent taip, tačiau šioje disertacijoje tokia perspektyva nepalaikoma. Nepalaikoma ne dėl to, kad būtų neteisinga, nevaisinga, beprasmė, bet todėl, kad disertacijai būtinas teologinis Kierkegaard'o filosofijos matmuo. Be to, pasitikima pačiu mąstytoju, tiksliau, jo reflektviu savosios kūrybos atžvilgiu tekstu *Požūrio taškas į mano autorinę veiklą*,¹⁶ kuriame aiškiai įvardinta, kad Kierkegaard'o literatūrinės veiklos, žaidimo pseudonimais ir netiesioginės komunikacijos prasmė yra (tai reiškia, kad tokios stilistinės vingrybės nėra vien tik smagus arba estetinis užsiėmimas) ir ji yra religinė.

Taigi ant individo filosofijos kaip racionaliai neįrodomos aksiomos, turinčios akivaizdų transcendentinį krūvį, yra pastatyta visa Kierkegaard'o filosofija. Ją arba bent jau teologinį jos aspektą eliminavus, netektų prasmės netiesioginė komunikacija, specifinė tiesos samprata, kalbėjimas apie egzistencijos stadijas (nes nebūtų ašies, pagal kurią jos būtų išskirtos), Abraomas niekuo pernelyg nesiskirtų nuo *Arba-arba* aprašomų estėtų, niekuo nepagrįsta būtų masių žmogaus kritika ir kiti kertiniai Kierkegaard'o veikalų elementai. Tapti geresniu krikščioniu – toks, paties Kierkegaard'o žodžiais tariant, yra jo literatūrinės veiklos tikslas, o šis tikslas reiškia tapimą individu arba, tiksliau tariant, to, kas yra transcendentiai potencialu, įgyvendinimas, pavertimas tikrove. To, ko nėra potencialiai, negali būti ir aktualiai.

Taigi teiginys, kad individas – Kierkegaard'o filosofijos ašis, nėra savaime aiškus. Tam, kad šios minties prasmė būtų ryškesnė, būtina atskleisti su tuo susietą dar vieną kartinį Kierkegaard'o filosofijos principą – individo ontologinio pirmumo postulavimą, tokio postulavimo kilmę ir prasmę.

kitaip tariant tai, kas pirmiau sąmonės, tai, kas ją grindžia. Antra, Sartre'ui *ego* transcendencija yra objektiška, pasiekama objektyviai (*ego* transcendencija refleksijos akte yra objektas), tuo tarpu Kierkegaard'ui (kaip ir Unamuno) objektiškas žvilgsnis į individo transcendentinę (ontologiškai individualią) plotmę ją arba naikina (t. y. ontologiškai jos nėra), arba jos negali užčiuopti (jei ontologiškai ji yra). Būtent dėl to Kierkegaard'as pabrėžia subjektišką individo transcendentinį šumą.

¹⁶ Tokios prieigos prie Kierkegaard'o filosofijos, kokia yra šioje disertacijoje, t. y. atsirėmus į *Požūrio tašką*, kvestionavimo pavyzdys – Garff, J. 1991. The Eyes of Argus: The Point of View and Points of View with Respect to Kierkegaard's Activity as an Author, *Kierkegardiana* 15: 29–54.

2.1.1. Individo ontologinis pirmumas; individas kaip santykis

Individo ontologinis pirmumas teigiamas ne viename Kierkegaard'o veikale, tačiau viena ryškiausių to eksplikacijų pateikiama religiniams jo tekstams priskiriamame kūrinyje *Liga mirčiai*. Stabtelkime ties viena *Ligoje mirčiai* aptinkama mintimi: „nuo kitų gyvulių žmonės išsiskiria ne tik tais įprastais paminimais pranašumais, o kokybiškai išsiskiria tuo, kad individas, pavienis individas yra daugiau negu rūšis“ (Kierkegaard 1997a: 176). Ši citata atskleidžia, kad kalbėjimas apie žmogų iš principo skiriasi nuo kalbėjimo apie visa kita pasaulyje; čia negalioja klasikinis principas – visuma daugiau negu dalis. Ir apskritai ontologinė jungtis tarp individo ir rūšies yra pašalinama.

Toks paradoksas galėtų būti aiškinamas keliais būdais. Pirma, galima būtų įtarti, kad individo pirmenybė rūšies atžvilgiu yra identiška dekartiškajam solipsistinio individualumo momentui ar bent jau su juo koreliuojanti. *Cogito ergo sum* iki tol, kol Descartes'o metodiniame kelyje neatsiranda Dievas ir, įrodžius Dievo egzistavimą, pasaulis, šalia visų kitų reikšmių juk nurodo ir į tokią situaciją, kuomet individas yra aukščiau rūšies (rūšies čia išvis nėra). Antra (susietai su pirma), galima manyti čia esant kvazi-fenomenologinį principą, kuomet patiriančioji sąmonė negali būti redukuota, objektyvizuota ir mąstoma per rūšinę prizmę, kaip yra, pvz., Sartre'o „būties-sau“, nesutampančios su „būtimi-savyje“ ir esančios tarp kitų „būčių-sau“, atveju, kaip yra ir su Heideggerio Dasein, jokių būdu negalinčiu būti sutapatintu su viena iš klasikinių žmogaus apibrėžčių, pvz. Aristotelio „politiniu gyvūnu“. Tačiau Kierkegaard'as nėra nei grynas kartezininkas, nei fenomenologas, nors jo mąstyme sąsajų tiek su Descartes'u, tiek su fenomenologais esama. Į klausimą, kodėl individas pirmiau rūšies, aiškiausiai atsakoma kitose *Ligos mirčiai* vietose: „Dievui neegzistuoja jokia minia, o tik individai“ (*ibid.*: 179); „Dievo akivaizdoje jie [kiekvienas žmogus] buvo ir nuolat yra individai; net stiklinėje spintoje sėdintysis nesijaučia taip nejaukiai ir droviai, kaip kiekvienas žmogus savo perregimybėje Dievo akivaizdoje“ (*ibid.*: 180). Akivaizdu, kad tai – teologinė prizmė, kalbėjimas iš krikščioniškojo mokymo perspektyvų; čia postuluojamas Dievo egzistavimas, ar net griežčiau – mėginimas apie šiapusybę kalbėti per anapusybę, susietai su ja. Taigi šalia to, kad visiškai įmanoma ir pagrįsta Kierkegaard'o filosofijoje išvelgti perspektyvą, kuomet pradedama nuo sekuliaros-egzistencinės-individualistinės ir agnostinės pozicijų ir religinė plotmė iš pažiūros neprieinama (kai kalbama per estetinius arba etinius pseudonimus, pvz. *Arba- arba, Pakartojimas (Gentagelsen)*) (Kierkegaard 2009), arba perspektyvą, kai pradedama nuo „aš egzistuoju ir man rūpi, ar savąja egzistencija gausiu

amžinąją palaimą“ (Kierkegaard 1992: 1990), t. y. prie religinės plotmės prieinama iš egzistavimo ir rūpesčio savuoju egzistavimu fakto, taip pat Kierkegaard‘as kalba ir iš religinės pozicijos, kuomet teologinė žinia yra atramos taškas. Tokią perspektyvą galėtume vadinti protestantiška, krikščioniška, religine ar teologine. Ir šioji perspektyva jo filosofijoje kaip visumoje yra būtina.

Šią savo filosofijos pusę jis atvirai atskleidžia, neslėpdamas, kad jo individas kaip filosofema ar religinė sąvoka – krikščionybės kūrinys: „Ir krikščionybė prasideda kiekvieną žmogų darydama individu“ (Kierkegaard 1997a: 178). Prie tokio individo traktavimo Kierkegaard‘as prieina per teologines nuodėmės ir teismo kategorijas: „sąvoka „teismas“ susijusi su individu, niekas neteisias *en masse*, galima žmones nužudyti *en masse*, apipurkšti juos *en masse*, įsiteikti jiems *en masse*, trumpai tariant, įvairiopa elgtis su žmonėmis kaip su banda, tačiau teisti jų kaip bandos negali, mat negali teisti bandos; nors ir teisiama daugelis, tačiau tam, kad teismas turėtų rimtumo ir teisingumo, teisiamas kiekvienas individas [...] nuodėmė, nors ir kokia bendra mums visiems būtų, ne surenka žmones į bendrą sąvoką, draugiją ar kompaniją („ne daugiau, negu mirusiųjų minia kapinėse sudaro kokią nors draugiją“), o išsklaido žmones į individus ir laiko tvirtai kiekvieną kaip nusidėjėlį, o šis išsisklaidymas kita prasme yra santarvėje su būties tobulumu ir teologiškai pakryęs jo link“ (*ibid.*: 178–179). Kodėl nuodėmė ir teismas yra tokios svarbios kategorijos individualumui ir, tuo pačiu, kodėl jos turi prasmę tik kalbant apie individą, atskleidžia individo kaip santykio idėja.

Siekiant suprasti santykio kategoriją, itin reikšmingi yra skirtumai tarp Kierkegaard‘o ir Hegelio, glūdinčius ne ten, kur pirmiausia krypta skaitytojo akis (skaitytojui, ko gero, pirmiausia į akis krenta skirtingas individo – visuotinybės, tikėjimo – proto santykių ir krikščionybės traktavimas), bet srityje, kuri iš pažiūros Kierkegaard‘ui nėra svarbi – logikoje. Ir visgi logikai, nors ji ir toli gražu nėra Kierkegaard‘o susidomėjimo objektas pats savaime, dėmesys skiriamas ir *Baigiamajame nemoksliniame priede (Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler)*, ir *Filosofijos trupiniuose*. Knygoje *Kelionės į savastį: Hegelis ir Kierkegaard‘as* autorius Markas C. Tayloras, pabrėždamas Kierkegaard‘o logikos nusisukimą nuo hėgeliškos logikos ir atsisukimą į Friedrichą Adolfą Trendelenburgą, teigia, kad būtina atkreipti dėmesį į tai, kad santykis ir sintezė Kierkegaard‘o yra traktuojami visiškai kitaip nei Hegelio, kuris, nors jam chrestomatiškai ir prikišama schema „tezė–antitezė–sintezė“, sąmoningai siekia jos neminėti (Taylor 2000: 170). Dialektinėje Hegelio logikoje dvi skirtingybės medijuojamos (ir susivienija) viena per kitą be trečiojo įsikišimo; mediacija

pakeičia sintezę. Kierkegaard'o manymu, tokiu būdu skirtingybių skirtingumas ir jų autonomija yra sunaikinami. Būtent dėl to visuotinumai ir individualumas yra radikalai skirtingi, būtent dėl to tapatumas neglūdi skirtume, o skirtumas tapatume; tai – radikali priešingybė. Todėl jis pabrėžtinai akcentuoja ne mediaciją, o būtent sintezę ir santykį; (*ibid.*: 171 – 172); santykį ne bet kokį, o radikalai dviejų skirtingų santykį, kuris negali būti medijuotas vieno per kitą, o tik sintezuotas trečiojo paliekant skirtingybių absoliutų skirtingumą. Būtent todėl Kierkegaard'as pripažįsta tik „arba-arba“, o ne hėgelišką „ir“.

Trendelenburgo logikos įtaka Kierkegaard'ui aptariama ir Ritos Šerpytės knygoje *Nihilizmas ir Vakarų filosofija*. Teigdamą, kad „kierkegaardiškosios Hegelio dialektikos kritikos branduolį sudarys trendelenburgiškoji argumentacija“ (Šerpytė 2007: 272), autorė taip pat akcentuoja Trendelenburgo logiką kaip kelią, leidžiantį Kierkegaard'ui tapti „skirtumo mąstytoju“ (tiesa, kitaip nei teigia Tayloras, Šerpytės manymu, kierkegoriškojo skirtumo loginė išraiška yra „ir-ir“) (*ibid.*: 278), tačiau tai atlieka kiek kitaip nei Tayloras, Trendelenburgą labiau pristatantis kaip atgal prie aristotelinės logikos kviečiantį grįžti mąstytoją. Šerpytės teigimu, esminis ankstyvojo Hegelio kritiko logikos momentas yra „loginio (išimtinai loginiu laikomo veiksmo) neigimo nevienareikšmiškumo numatymas“. Neigimas Trendelenburgui dvejobas – grynai loginis (toks, kuris paprasčiausiai neigia tai, ką pirma sąvoka teigia, to vietoje nedėdama nieko nauja) arba realus (teigianti sąvoka yra neigiama kita teigiančia sąvoka, nes abi yra viena su kita susietos) (*ibid.*: 271). Kierkegaard'ui ir Trendelenburgui Hegelis atrodo kaip mąstytojas, supainiojęs šiuos režimus, o būtent realaus neigimo kategorija, kurią išskiria Trendelenburgas, Kierkegaard'ui tampa pamatu „skirtumo mąstymui“, kurio „realiu, konkrečiu atspirties tašku tampa reali singuliarybė – pavienis mąstytojas“ (*ibid.*: 273). O juk būtent kierkegoriškas skirtumo traktavimas iš realios singuliarybės – pavienio mąstytojo – perspektyvos įgalina ir kierkegorišką santykio tarp realios singuliarybės ir kitybės (kito žmogaus, visuotinybės, Dievo) traktavimą.

Atskleidus Kierkegaard'o santykio sampratą galima grįžti prie individo kaip santykio idėjos plėtotės. Taigi *Ligos mirčiai* pradžioje rašoma: „Žmogus yra dvasia. Tačiau kas yra dvasia? Dvasia yra Pats. Pats yra santykis, santykiaujantis su savimi pačiu arba yra tai santykyje, kad santykis santykiauja su savimi pačiu; Pats nėra santykis, o tai, kad santykis turi santykį su savimi pačiu“ (Kierkegaard 1997a: 39). Tačiau santykis su savimi (tai, kas galėtų būti pavadinta tobula individualia imanencija – žmogus absoliučiai laisvas ir atsakingas tik prieš save) yra tik viena individo santykiškumo pusė.

Kita, įgalinanti ir pirmąją, yra individo ir transcendencijos ryšys: „žmogaus Pats, santykis, santykiaujas su savimi pačiu ir, santykiaudamas su savimi pačiu, santykiaujantis su kitu“ (*ibid.*: 40). Santykis su savimi yra nustatytas kito, nežinomojo, nepažįstamojo, kuris suteikia sąlygą santykiui (Kierkegaard 2000: 37, 65). Tai reiškia, kad individo santykis su savimi pačiu yra ir santykis su Dievu, o santykis su Dievu – santykis su savimi pačiu.

Šiuos komplikuotus teiginius galima mėginti aiškinti paprasčiau. Pirmiausia čia kalbama apie tai, kad kiekvienas individas yra Dievo sukurtas kaip individas, o ne kaip rūšies atstovas. Dėl „rūšinio žmogaus“ kūrimo visiškai teisus yra Sartre'as, teigdamas, kad „kai mąstome apie Dievą Kūrėją, šis Dievas paprastai tapatinamas su aukščiausio lygio meistru [...] žmogaus sąvoka Dievo prote panaši į popieriaus pjaustiklio sąvoką gamintojo prote, o Dievas kuria žmogų remdamasis tam tikra technika ir samprata lygiai taip pat, kaip meistras gamina popieriaus pjaustiklį pagal tam tikrą apibrėžimą ir techniką. Tokiu būdu žmogus kaip pavienis individas realizuoja tam tikrą sąvoką, slypinčią dieviškajame sumanyme“ (Sartre 2016: 25–26). Tačiau dėl individo kūrimo viskas yra kiek kitaip: Sartre'as Dievą „eliminuoja“ remdamasis (nors savo egzistencializme ją ir atmesdamas) klasikine aristoteline paradigma, teigiančia, kad rūšis (sąvoka) aukščiau individo, t. y. kad Dievas kuria individą pagal rūšinį provaizdį, tačiau juk Kierkegaard'ui rūšinis provaizdis (rūšinė žmogaus prigimtis) yra žemiau individo, jo neapima ir neišsemia. Tad ir Dievas nėra „popieriaus pjaustiklių gamintojas“ ir individas santykyje su savimi ir Dievu nėra tas pats, kas popieriaus pjaustiklio santykis su savimi ir su savęs gamintoju. Tuo pačiu iškildamas virš rūšies ontologiškai individas iškyla ir virš visos kūrinijos – gamtos; juk ontologiškai jis yra tik santykis su savimi pačiu ir su Dievu. Visa kita – ir socialinė aplinka, ir rūšiškumas kartu su žmogaus prigimtimi rūšine prasme, ir gamta – ontologinį krūvį praranda.

Vėlgi priešingai, nei teigė Sartre'as, kuriam Dievo buvimas ir žmogaus laisvė atrodė nesuderinami (*ibid.*: 27-28), kierkegoriškasis individas kaip santykis su savimi ir Dievu reiškia laisvę. Individas – „laisvės ir būtinybės, begalybės ir baigtinybės sintezė“ (Kierkegaard 1997a: 39). Dievo sukurtas (baigtinis) individas yra laisvas (čia – begalybės aspektas; jo rūšinės prigimties ontologine prasme nėra, jis ją gali pats susikurti), nes yra atsakingas tik prieš save, o būdamas laisvas ir atsakingas prieš save jis toks pats yra ir prieš Dievą. *Filosofijos trupiniuose* rašoma, kad „besimokantysis (individas) – Dievo meilės objektas“, o tokia santykyje kitas (individas) negali būti paverstas įrankiu, jis privalo išlikti lygus, tad ir laisvas (Kierkegaard 2000: 51). Todėl nuodėmingumas – individo kaip santykio su savimi ir Dievu

santykiškumo pažeidimas, kurį atlieka pats individas dėl to, kad yra laisvas; nuodėmė yra nuodėmė prieš save patį kaip santykį. Teismas – individo kaip santykio santykiškumo įvertinimas.

Dar vienas svarbus aspektas, rodantis individo teologiskumą – tai, kad individas yra laikiškumo ir amžinumo sintezė (Kierkegaard 1997a: 39). Laikiškumo aspektas, kuomet kalbama apie individą, atrodo aiškus – nurodo į tai, kad jis baigtinis ir kad egzistuoja kaip nuolatinis tapsmas. Amžinumas – keblėsniis aspektas. Viena vertus, jis gali natūraliai kelti religines ar sąsajas su mitologiniu mąstymu bylojančias konotacijas. Kita vertus, ir klasikinėje filosofijoje (pvz., Aristotelio sielos sampratoje), bet gerokai ryškiau vokiečių idealizme esama jas prasklaidančių motyvų. Dar Kantas, atmesdamas klasikinius sielos nemirtingumo įrodymus, aiškino, kad etika be sielos amžinumo postulato nėra įmanoma (Kantas 1987: 145). Dar radikaliau „sekuliaraus amžinumo“ idėjos plėtojamos pokantinėje vokiečių filosofijoje. Vienas pavyzdžių – Friedricho Schillerio *Laiškuose apie estetinį žmogaus ugdymą* atrandama atraminė pozicija, kad žmogus susideda iš asmens ir būklės – to, kas nekinta ir amžina (protas, laisvė, etika), ir to, kas nepastovu ir laikina (kūnas, patyrimas). Schilleris pripažįsta, kad tokias mintis perima iš Fichte'ės (Schiller 1999: 67–68, 76). Fichtiškas-dekartiškas „Aš“ steigties momentas gali būti suprastas kaip subjektyvus užfiksavimas sąmonės kaip tokios, kuri negali mąstyti savęs nebuvimo (nes ji egzistuoja viena, aplink nieko nėra). Toks amžinumas galėtų būtų pavadintas subjektyviuoju amžinumu, kuris prieinamas paprasčiausiu racionaliū savimonės aktu be jokiū religinio ar bet kokio kito tikėjimo priemaišų (juk, kaip teigė Jacobi, tikėjimas būtinas tik tada, kai iš sąmonės norima peršokti prie tikrovės, esančios anapus sąmonės). Tačiau nors Kierkegaard'o individe ir galima būtų ieškoti panašiū elementū (juk sąsajū su vokiečių idealizmu ir Descartes'u jo tekstuose išties esama), visgi individo amžinumas čia yra iš krikščioniško mokymo atkeliaujantis aspektas, reiškiantis, kad individas – amžinybėje esantis Dievo kūrinys, turintis laikišką egzistenciją. Tai, kad tokia samprata ateina iš krikščionybės, yra patvirtinta ir *Baigiamajame nemoksliniame prieraiše*, kur sakoma, kad „pagal krikščionybę žmogus – laikinumo ir amžinybės sintezė“ (Kierkegaard 1992: 56).

2.1.2. Individo nepamąstomybė

Neatsiejamai nuo teologinės plotmės iškyla dar vienas esminis individo elementas – jo nepamąstomybė. *Ligoje mirčiai* rašoma: „individualus žmogus yra žemiau už sąvoką; negalima pamąstyti individualaus žmogaus, o tik sąvoką „žmogus“ (Kierkegaard 1997a: 173). Individo egzistencijos

neprieinamumas objektyviam, moksliniam ar spekuliatyviam mąstymu gali būti mėginamas įrodinėti ir iš sekuliarių (bent jau deklaruojamąja ar normatyvine prasme) pozicijų, tačiau Kierkegaard'o svarstymai sąmoningai persmelkti krikščioniškojo mokymo elementų.

Norint suprasti, ką reiškia individo nepamąstomumas, reikia atsispirti nuo teiginio, kad individas yra aukščiau rūšies. Kierkegaard'as mąstymą suvokia hėgeliškai, nes tik taip, t. y. radikalizuota prasme, traktuojamas mąstymas, kuris įtraukia į save viską (ir, iš pažiūros, nediskursyvius elementus, pvz., romantikų intuiciją, jusliškumą; Hegeliui ir tikėjimas yra įtraukiamas) ir galiausiai yra įtarpinamas sąvoka (absoliutus žinojimas), gali būti aiškiausiai suvoktas kaip tikėjimo antipodas. Ir Hegeliui, ir Kierkegaard'ui mąstymas yra diskursyvus, jis remiasi sąvokomis, o sąvokos ir individualaus daikto santykis yra toks, kad sąvoka pavienį daiktą „apglėbia“, susieja su jau pažįstama bendrybe; tad grynos individualybės mąstymas neužčiuopia (Hegeliui dėl šios priežasties kalbėjimas apie ją neatrodo prasmingas, o apie ką negalima kalbėti – to ir nėra) (Hegel 1997: 103–104). Todėl galiausiai įvyksta taip, kad tą daiktą mes jau matome apvilktą sąvokos drabužiais, o jį išrengti tampa nebeįmanoma. Galimas ir priešingo vektoriaus judesys, esantis ir Hegelio filosofijoje, taip pat būdingas gamtamokslinei žiūrai, Kierkegaard'ui mažiau svarbus, bet itin reikšmingas Unamuno – daikto skaidymas. Bet koku atveju daikto unikali, individuali, autonomiška būtis ilgainiui mąstymui pasirodo esanti iliuziška. Pirmoje disertacijos dalyje, kurioje kalbėta apie Unamuno subjekto problematiką, buvo atskleista, kad ir subjekto savimonės veikla pasižymi tuo pačiu.

Griaudamas anapus žmogaus esančių objektų individualumą ir autonomiškumą, lygiai taip pat mąstymas elgiasi su kiekvienu žmogumi. Individualų žmogų siejant su bendrybe, individas jai yra subordinuojamas ir jokios autonomijos jame nebelieka, nes mąstymui viskas turi būti pažįstama, paaiškinama, kiaurai peršviečiama. Kierkegaard'as ir sako: „spekuliacija iškart griebiasi to mokymo apie kartos persvarą prieš individą; mat nėra ko laukti, kad spekuliacija pripažintų sąvokos bejėgiškumą tikrovės atžvilgiu“ (Kierkegaard 1997a: 173). Jo paminėtas žodis „karta“ gali būti išverstas į daugybę kitų – socialinė / ekonominė klasė, tauta, bendruomenė ar netgi valia, valia galiai, gyvybės polėkis, geismai ir t. t. Esmė išlieka ta pati – individo autonomija yra sunaikinama jį pajungiant vienai ar kitai bendrybei ir per tą bendrybę jį iki galo „išsemiant“.

Ir štai, nepaisant viso to Kierkegaard'as postuluoja, kad individas, individuali jo egzistencija yra ir spekuliatyviu bei objektyviu mąstymu neprieinama. Tiksliau – neprieinama žmogaus mąstymui, žmonijos mąstymui,

pasauliniam, istoriniam protui; ir „visgi ji yra sistema, bet tik Dievui“ (Kierkegaard 1992: 118). Taip yra dėl to, kad individas yra santykis su savimi pačiu ir Dievu, o Dievas – absoliutus skirtingumas. Kierkegaard‘as radikalai atmeta Hegelio krikščionybės sampratą, pagal kurią krikščionybės esmė – mediacija, ir taip pat Hegeliui būdingą požiūrį, kad krikščionybėje Dievas, priartėdamas prie žmogaus, tampa jam pažinus. *Istorijos filosofijoje* esama tokių žodžių: „Bet juk Šventajame rašte reikalaujama, kad aukščiausioji pareiga – ne tik mylėti Dievą, bet ir jį pažinti. To atsisakius, pasineriama į subjektyvius jausmus ir tuštybę. Krikščionių religijoje Dievas apsireiškė, t. y. jis davė žmogui galimybę sužinoti, kas jis yra, todėl jis jau nebėra paslaptingas, užsivėręs; kartu su ta galimybe pažinti Dievą mums užkraunama ir pareiga tai padaryti. Dievas nori, kad jo vaikai būtų ne bejausmiai ir tuščiagalviai žmonės, o tokie, kurie, būdami skurdžios dvasios, būtų turtingi jį pažinę ir labiausiai vertintų šį Dievo pažinimą“ (Hegelis 1990: 42). Kierkegaard‘ui Dievo įsikūnijimas yra ne medijuotas priartėjimas, o absurdas, nė kiek nesušvelninantis absoliutaus skirtingumo. Dievo absoliutus skirtingumas pažintine prasme reiškia, kad bet koks mėginimas jį mąstyti veda mąstymą į paradoksus, kontradikcijas ir visišką pralaimėjimą: „protas negali mąstyti absoliutaus skirtingumo, mat protas negali savęs absoliučiai paneigti, o tik panaudoja tam neigimui save ir todėl mąsto tą skirtingumą savyje, kurį mąsto per save“ (Kierkegaard 2000: 71). *Baigiamajame nemoksliniame priedaše* Kierkegaard‘as prideda, kad, mėginant objektyviai mąstyti Dievą, eliminuojamas subjektyvumas (individo ir Dievo); o juk taip eliminuojama pati esmė: „objektyvus mąstytojas, siekiantis prie Dievo prieiti objektyviai, pirma, eina prie jo svarstymo – t. y. tik aproksimacijos keliu, antra, jis neprieina prie Dievo kaip subjekto (jo tai nedomina), trečia, jis gali mirti bet kuria akimirka, taip ir likęs svarstančiuoju ir nepasirinkusiuoju“ (Kierkegaard 1992: 200).

Negalėjimas mąstyti Dievo reiškia ir neįmanomumą įrodyti jo egzistavimo. Kierkegaard‘as atmeta klasikinius įrodymus – tiek ontologinį, tiek kosmologinį. Ontologinis jo netenkina, „nes tą pačią akimirka, kai įrodymas prasideda, aš presuponuoju tai, kad jis egzistuoja, ne kaip kažkas abejotina (prielaida tokia juk negali būti, nes ji yra prielaida), o kaip nuspręsta ir tikra, nes kitaip nė nepradėčiau, lengvai suprasdamas, kad, jei jis neegzistuoja, tai visa bus neįmanoma. O jei, kita vertus, sakydamas „įrodyti Dievo buvimą“, turiu omenyje, kad noriu įrodyti, kad tas nepažįstamasis, kuris egzistuoja, yra Dievas, tai nelabai sėkmingai pasisakau; mat tuomet nieko neįrodau, mažiausiai – egzistenciją; o tik išplėtoju sąvokos apibrėžtį. Apskritai įrodinėjimas, kad kažkas egzistuoja nuolat tampa tolesniu prielaidos, kad

užklaustasis dalykas egzistuoja, išvados plėtojimu“ (Kierkegaard 2000: 65). Lygiai taip pat griūna ir kosmologinis įrodinėjimas, kuris, Kierkegaard'o (kaip ir Kanto) požiūriu, savyje talpina ontologinį įrodinėjimą kaip implicitišką prielaidą; Kierkegaard'as ironiškai klausia: „ar nebūtų baisiai keista, jei Napoleono buvimą būtų norima įrodyti koku jo žygdarbiu, mat nors jo buvimas ir paaiškina jo darbus, bet darbai neįrodo jo buvimo, jei iš anksto nesu supratęs žodžio „jo“ taip, kad drauge kaip prielaidą būsiu priėmęs tai, kad jis egzistuoja. Tačiau Napoleonas yra individas ir todėl tarp jo ir jo darbų nėra jokio absoliutaus santykio – juk kas nors kitas būtų galėjęs atlikti tuos pačius darbus“ (*ibid.*: 66).

Taigi Dievas mąstymui yra absoliučiai neprieinamas, jis – radikali transcendencija, tačiau būtent absoliutus skirtingumas ir įgalina tai, kad individo egzistencija irgi yra nepamąstoma, nes individas – santykis su savimi pačiu ir Dievu. Tik tokiu atveju, jei individas yra mąstymui neprieinamo Dievo kūrinys kaip individas, jis gali išsprūsti iš itin tankiai supinto mąstymo ant visko anapus jo užmesto tinklo, visa anapusiška pagaunančio ir sustingdančio. Tik tokiu atveju jis turi vidinę, visiškai autonomišką, niekam kitam neprieinamą plotmę, kuri yra tik jo vieno, ir tik tokiu būdu jis gali būti laisvas. Galima teigti, kad individas pats yra transcendentiškas ne tik kitiems, bet ir sau. Tačiau jei individas neturi ontologinio santykio su Dievu, jis ontologine prasme nebėra individas, jis iki galo gali būti „išsemtas“ mąstymu, t. y. „susąvokintas“ ir apie jokiais autonomiškais plotmėmis, neprieinamumą, laisvę, vidujybę kalbėti nebėra įmanoma, nes tikra tokiu atveju yra tik tai, kas bendrybiška – sąvoka, kontekstas, ekonominės / socialinės klasės, valia ir kitos universalijos.

2.1.3. Individas tarp ontologinės galimybės ir tikrovės

Ir vis dėlto nors kiekvienas žmogus, žvelgiant iš krikščioniškojo mokymo pozicijų, savyje turi santykio su Dievu galimybę, tačiau per savo gyvenimą to dažnai nerealizuoja ir lieka nuodėmės būklėje. Kierkegaard'o kontekste tokią mintį galima performuluoti taip: daugumai žmonių savasis individualumas taip ir lieka ontologinės galimybės srityje, nepaverstas tikru dalyku, nerealizuotas. Apeliuodamas ir į artimiausią kultūrinį kontekstą – Danijos visuomenę, ir į žmogaus būklę moderniaame pasaulyje, ir, ko gero, į apskritai kiekvieno žmogaus situaciją visais laikais, Kierkegaard'as apžvelgia žmogaus egzistencijos trajektorijas galimybės ir tikrovės perskyroje. Galimybė ir tikrovė – radikaliai skirtingos sritys, besiskiriančios ne esme, bet buvimu; perėjimas iš galimybės į tikrovę nėra būtinas, jis gali būti tik laisvas (Kierkegaard 2000: 103–104). Vadinasi, savojo individualumo kaip

ontologinės galimybės realizavimas – kiekvieno žmogaus egzistencinis reikalas; jis atsakingas už tai tik pats. Tam, kad individualumas būtų realizuotas, būtina tai, kas *Filosofiniuose trupiniuose* įvardijama kaip rasties pokytis arba perėjimas nuo galimybės prie tikrovės: „tai pokytis nuo nebuvimo prie buvimo. Tačiau ta nebūtis, kurią besirandantysis palieka, taip pat turi būti; mat kitaip „besirandantysis nepasiliktų nepakitęs rastyje“, nebent jei būtų visai nebuves, o tuomet rasties pokytis dar ir dėl kitos priežasties absoliučiai skirtųsi nuo bet kokio kito pokyčio – mat jis nebūtų joks pokytis. Tačiau tokia būtis, kuri vis dėlto yra nebuvimas, juk yra galimybė, o būtis, kuri yra buvimas, juk yra tikroji būtis, arba tikrovė; rasties pokytis yra perėjimas nuo galimybės prie tikrovės“ (*ibid.*: 103).

Tačiau dažniausiai žmonės individualiai tikrovėje netampa. Estetinėje stadijoje jie paskęsta indiferentiškumo jūroje, seka paskui išorinius dirgiklius, ieško juslinio grožio, niekam nesiangažuoja, nepradeda gyventi pagal gėrio / blogio principus, elgiasi kaip minia, tampoma už virvučių – yra „savojo faktiškumo kaliniai“ (Taylor 2000: 235). Tuo pačiu ir, atrodytų, priešingas gyvenimo būdas yra estetiškas – turimas omenyje begalinis reflektyvumas (žinoma, priskiriamas ir Hegeliui): mąstydamas žmogus yra nesuvaržytas, mąstyme viskas įmanoma, galimybės absoliučiai beribės. Tačiau visa tai ir lieka galimybėmis. Būtinai pasirinkimas (kuris, Kierkegaard'o manymu, žiūrint į egzistenciją hėgeliškai yra eliminuojamas dėl pasirinktos istorinės perspektyvos, kurioje priešybių priešingumas tampa priešybių vienybe), o pasirinkimas ir veiksmas yra šuolis iš betarpiškos subjektyvumo ir objektyvumo indiferenciacijos į subjektyvumą, kurio vienas esminių aspektų – žmogus save suvokia kaip laikiną, kaip tokį, kuris privalo save apriboti. Tokiu būdu turi įvykti šuolis iš galimybių įvairovės spindesio į tikrovės, kuriame įgyvendinama tik viena galimybė, o visos kitos prarandamos, skurdą. „Gyvename arba estetiškai, arba etiškai; estetiškume dar negali būti kalbos apie pasirinkimą, nes tas, kas gyvena estetiškai, nesirenka: estetinis „pasirinkimas“ yra panirimas į išorinį daugiopumą“ – panašiais žodžiais rašo savo bičiuliui estetui teisėjas Vilhelmas, vienas iš *Arba-arba* personažų (Kierkegaard 1987: 167). Ir priduria: „renkuosi absoliučiai, o absoliučiai renkuosi būtent taip, kad apsisprendžiu nesirinkti to arba ano. Aš pasirenku absoliutą, o kas gi yra absoliutas? Tai esu aš pats su savo amžinąja verte [...] Tas „Aš“ anksčiau neegzistavo, jis atsirado tik su pasirinkimu, ir vis dėlto jis buvo, nes tai buvo „Aš pats““ (*ibid.*: 214). Atrodytų, tame, ką šis veikėjas teigia, giliausia prasme yra kalbama apie įvykusį pasirinkimą, apie taip trokštamą šuolį iš galimybės į tikrovę, kitaip tariant – apie tai, kuomet individualumas iš to, kas ontologiškai galima, tampa tikra. Taip, iš tiesų

etiškai besirinkdamas žmogus išseina iš indiferentiškumo srities, o sekimą išoriniais impulsais jis pakeičia mėginimu atsistoti ant savo paties kojų, tiksliau – ant grynojo praktinio proto atrastų tiesų. Prisiimdamas etinį principą jis elgiasi tarsi pagal Kanto etikos schemą – savo valią laisvai, nieko neverčiamas determinuoja racionaliam, autonomiškam („nėra nieko virš etikos“), universaliai ir abstrakčiai, bet savarankiškai suvoktam principui. Principas privalo būti abstraktus: „etika tikraja prasme yra etika tik būdama abstrakti; neabstrakti Aristotelio etika yra verčiau estetika“ – taip rašoma *Baimės sąvokoje (Begrebet Angest)* (Kierkegaard 1980: 16). Tokiu būdu minimizuojama galimybė tokio pasirinkimo, kuris būtų ne autonomiškas ir būtų sukeltas išorybės. Nors etinis elgesys yra susietas su išoriniu pasauliu (apima ir santykį su kitais žmonėmis, ir darbą, kuris yra išorybės perdarymas, objektyvacija), tačiau jį valdantis principas privalo su išoriniu pasauliu neturėti jokių sąsajų ir turi kilti vien tik iš laisvo mąstymo ir apsisprendimo.

Ir vis dėlto etika ontologiškai galimo individo dar nedaro tikru ir Vilhelmas čia klysta. Svarbiausia priežastis yra ta, kad ji priklauso bendrybės sričiai, kurioje individualumas yra „suvirškinamas“: „individo etinis uždavinys yra nuolat save išreikšti visuotinybėje ir atsisakyti savo individualumo vardan tapimo visuotinybe. Kai tik individas ima reikšti savo individualumą prieš visuotinybę, tai jis nusideda ir tik šitai pripažindamas gali su visuotinybe vėl susitaikyti“ (Kierkegaard 1995: 110). Etinio principo priėmimas – įsijungimas į bendrybės sferą. Bendrybės sferai priklauso ir mąstymas ir šie du elementai, kaip parodo ir Kantas, ir pats Kierkegaard’as, koreliuoja. Jų sąsajas ir dėl tų sąsajų atsirandantį paklusimo aspektą ypač pabrėžia L. Šestovas, nyčiškos genealogijos stiliumi sakydamas, kad „etika gimininga protui: privalomumas gimė kartu su neišvengiamybe; kai protas ištaria „neišvengiama“ ir „neįmanoma“, etika pasako „privaloma““ (Илестов 1992: 45). Nors Kantas etikos ir nemato kaip prieštaringos krikščioniškajam mokymui, o Nietzsche Kanto etiką sieja su „tikiu, nes absurdiška“ idėja (Nietzsche 2005: 10–11), Kierkegaard’ui etika tampa tuo, kas į tikrovę siekiančiam įžengti individui tampa peržengtina.

Dar vienas etinės egzistencijos stadijos aspektas, dėl kurio potencialusis individas netampa tikru – vis stiprėjanti savimonės veikla (refleksija čia radikaliai skiriasi nuo betarpiškos refleksijos, būdingos estetiškumui – žmogus etinėje refleksijoje save suvokia kaip laikiną ir ribotą, tačiau tuo pačiu priverstą laikytis paties išsikelto universalus, ribotumą peržengiančio etinio principo; konfliktas tarp šių skirtingų polių yra neįveikiamas),¹⁷ kuri, nors ir

¹⁷ Hegelis tokį konfliktiškumą be jo įveikos galimybės matė kaip vieną pagrindinių Kanto ir Fichte’ės filosofijų problemų, nes tokiu būdu individas lieka skilęs, o ne

būtina individualumo aktualizavimo procesui, tačiau, kaip buvo parodyta pirmoje teksto dalyje kalbant apie Unamuno „žmogų iš kūno ir kraujo“, subjekto individualumą tuo pačiu ir griauna. Kierkegaard'as dar labiau nei Unamuno pabrėžia su savimonės iškilimu susijusius kaltės ir nevilties išgyvenimus: individui, prisiėmusiam etinį principą, jo įgyvendinti nepavyksta, ir, kadangi jis pats prisiima visą atsakomybę už principo įgyvendinimą, nieko iš šalies apkaltinti dėl to, kad įgyvendinimas nepavyksta, negali. Radikaliausia to išdava – demoniškasis individas: itin pažengęs savimonės augimo procese individas, galiausiai atsisukęs ir prieš savę patį, ir prieš Dievą kaip savęs paties sąlygą, ir prieš pačią tikrovę (Kierkegaard 1995: 173).

Taigi vienintelis individo „įėjimo į tikrovę“, t. y. ontologiškai galimo individo tapimas tikru, variantas yra per tikėjimo šuolį, t. y. per šuolį į religinės stadijos egzistenciją, kurioje etika (kartu su protu, filosofija, politika – visu tuo, kas Hegelio manymu, modernybėje realizuoja krikščionybės tiesą) peržengiama: „kai etika teleologiškai suspenduota, individas egzistuoja kaip individas, supriešintas visuotinybei“ (*ibid.*: 120). Abraomiškas įvykis, kuomet elgiamasi prieš proto ir etikos principus paklūstant Dievo liepimui – vienintelė situacija, kuomet potencialus individas tampa tikru individu galiausia to prasme. Tai maksimali individualizacija, kuomet radikalizuojamas skirtumas tarp subjektyvaus individo ir Dievo, subjektyvaus individo ir pasaulio.¹⁸

Dėl to Kierkegaard'as tokį individą, t. y. tikėjimo riterį, pavadina „absoliučiu“: Abraomas „yra tik individas, absoliutus individas, be jokių ryšių ir draugiškumų. Tai yra tas siaubingas dalykas, kurio negali išverti sektantiškasis paliegėlis“ (*ibid.*: 120). Tikėjimas, kaip ir individualumas, nors, pasak Kierkegaard'o, daug kam atrodo kaip pats lengviausias dalykas, iš tiesų yra pats sunkiausias. Tam reikia milžiniškų pastangų ir aistros, absoliučiai užvaldančios visą žmogų.

Tuo pačiu tikėjime individas ne tik susipriešina su visuotinybe, bet virš jos ir išskyla (vėlgi itin svarbu prisiminti, kad individas ir visuotinybė Kierkegaard'ui, apeliuojančiam į Hegelį, kuriam individas ir visuotinybė persmelkia vienas kitą, yra radiklios priešybės; individualume neglūdi

organiškas ir suvienytas su savimi ir aplinka (vienybė, apimanti daugiopumą, bet jo nesunaikinanti, Hegeliui juk yra pagrindinis tikslas).

¹⁸ Kierkegaard'o filosofijoje, kurią galima vadinti „skirtumo filosofija“, skirtumas be tapatumo įmanomas tik žvelgiant subjektyviai. Žvelgiant į pasaulį objektyviai skirtumas be tapatumo neįmanomas – objektyvus mąstymas skirtumą visad paverčia tapatumu (žmogus žiūrėdamas į pasaulį tiesiog pasmerktas siekti vienovės). Žvelgiant į save objektyviai skirtumas tampa tapatumu (subjektas save stebi per bendrybę) ir žvelgiančiojo egzistencija tampa „vaiduokliška“.

visuotinumumas, visuotinume neglūdi individualumas): „individas kaip individas yra aukščiau už visuotinybę, yra teisėtai iškeltas virš visuotinybės“ (*ibid.*: 112). Tokiu momentu pilnai realizuojamas individualumas – individualumas kaip santykis su savimi pačiu ir Dievu. Tekste *Požiūrio taškas į mano autorinę veiklą* išreiškiama intencija – „tapti geresniu krikščioniu“ – būtent tokį siekinį, t. y. tapimą individu, ir išreiškia.

Tikėjime esminis elementas yra apsisprendimo įvykis, trunkantis tik akimirką – tą Kierkegaard‘as itin pabrėžia *Filosofiniuose trupiniuose*, kur sako: „akimirka – tik momentas, o vis dėlto ji lemtinga, sklidina amžinybės“ (Kierkegaard 2000: 37). Akimirkos svoris ir jos praeinamumas pilnai atsiskleidžia subjektui radikaliai suvokiant savąjį ribotumą ir savosios egzistencijos trapumą; Kierkegaard‘as rašo: „prieš tave atsiveria amžinybė, tavo likimas nusprendžiamas šiame gyvenime. Galbūt tau liko trisdešimt metų, galbūt dešimt, galbūt penki, galbūt vieneri, galbūt tik vienas mėnuo, viena diena“ (Taylor 2000: 139). Akimirką Kierkegaard‘as pavadina laiko pilnatve (Kierkegaard 2000: 37), taip susiedamas Kristaus įsikūnijimą ir krikščionybės pradžią (jam krikščionybės pradžia, kitaip nei Hegeliui – istorijos pertrūkis, eschatologinis įvykis, pertraukiantis bet kokius būtino istorinio vystymosi ryšius) su kiekvieno individo atsivertimu; atsivertusysis („naujas žmogus“) išsivaduoja iš būtinumo, istorijos, savo faktiškos egzistencijos ir pats „pakartoja“ eschatologinį įvykį (tik vienur amžinybė ir begalybė tampa baigtinybe, kitur – baigtinybė tampa begalybe ir amžinybe) taip pasiekdamas autentišką save (Taylor 2000: 136–139). Akimirką-laiko pilnatvę suvokiant kaip išsipildymą, būtinybės ryšiais susietą su tuo, kas jau buvo, bet kokia akimirkos-laiko pilnatvės prasmė sunaikinama (aišku, Kierkegaard‘as čia vėl apeliuoja į Hegelį, apie laiko pilnatvę kalbantį istoriškai, racionalizuotai, „prisimindamas“ ir kaip apie susitaikymą, kuriame priešybės medijuotai suvienijamos) (Hegel 1990: 345). Kierkegaard‘o požiūriu, hėgeliškame laiko pilnatvės traktavime nelieka apsisprendimo dėmens.

Tuo tarpu apsisprendimas Kierkegaard‘ui atrodo esąs absoliučios svarbos dėmuo krikščioniškame mokyme. Tai ne bet koks apsisprendimas, o radikaliausias apsisprendimas, kuriuo per rezignacijos ir absurdo sąveiką apsisprendžiama paklusti Dievo valiai, t. y. apsisprendžiama „tylėti kaip laukų lelija ar padangių paukštis“ (Kierkegaard 1997b: 15). Tame aukščiausios įtampos momente „individas kaip individas yra absoliučiam santykiyje su absoliutu“ (Kierkegaard 1995: 112). Paradoksaliai pakludamas absoliučiai transcendencijai jis galutinai tampa savimi, yra maksimaliai laisvas (tiek estetinėje stadijoje, tiek etinėje stadijoje apsisprendimai nėra laisvi, nors

teisėjui Vilhelmui ir atrodo kitaip; tai – iliuziškos laisvės momentai), egzistuoja tiesoje (juk tiesa – subjektyvumas), todėl apsispręsdamas paklusti Dievo valiai jis tai daro „dėl Dievo ir – o tai vienas ir tas pat – dėl savęs“ (*ibid.*: 117). Pabrėžtina, kad pats savęs kaip individo individas aktualizuoti negali: „kadangi jis surištas per save patį, tai juk negali savęs atlaisvinti (Kierkegaard 2000: 36) – rašoma viename tekste; „jei žmogus iš visų jėgų per save ir tik per save norėtų nevilgtį panaikinti, tai jis vis tiek liks neviltyje, savo tariamomis pastangomis tik dar giliau klampins save į vis gilesnę nevilgtį“ (Kierkegaard 1997: 41) – kitame. Būtinai du elementai: savosios valios pašalinimas paliekant viską Dievo valiai (totalus atsidavimas anapusybei) ir, tuo pačiu, tikėjimas viską susigrąžinti (pakartojimas, Izaoko grąžinimas Abraomui, šeimos grąžinimas Jobui). Šis antrasis aspektas reiškia, kad individas ne vien tik lieka transcendentinėje plotmėje, bet egzistuoja ir šiapusybėje; ir ne šiaip egzistuoja, bet egzistuoja tikriausia to žodžio prasme. Perėjimas iš galimybės į tikrovę reiškia ne tik individo tikrumą savimi, bet ir supančiu pasauliu. Tai reiškia, kad tik per tikėjimą galimas išsivadavimas iš dekartiškojo „piktojo demono“ kerų.

Būtent tada, kai Kierkegaard'as kalba apie tikėjimo paradoksalumą (tai, kad jis nepamąstomas ir yra priešingas mąstymui), giliausiai atsiskleidžia individo nepamastomybės ir nepaklusimo bet kokiai mediacijai, vykstančiai visuotinybės plotmėje, prasmė. Tai reiškia bent du dalykus iškart. Pirma, kad individas savo giliausiame aktualizuotame individualume (tikėjime) nėra suprantamas nei kitiems, nei pačiam sau. *Baimėje ir drebėjime* rašoma: „tikėjimo negalima medijuoti visuotinybe, mat tuo jis būtų paverstas nieku. Tikėjimas yra toks paradoksas, kad individas visiškai negali padaryti savęs kam nors suprantamo [...] Šiose sferose partnerystė neįmanoma“ (Kierkegaard 1995: 131). Tai reiškia, kad per tikėjimą individas aktualizuoja sąvąjį nepamąstomumą, glūdinį jame potencialiai; tuo tarpu jei per tikėjimą įvykstančios individualizacijos jis nepasiekia, nepamąstoma jo plotmė taip ir lieka galimybės srityje. Kitas svarbus individo nepamąstomumo aspektas yra tai, kad abraomiškas individas tikėjime peržengia ir gamtos tvarką, dėsnius, viską, kas atrodo protinga. Šestovas, interpretuodamas Kierkegaard'o tekstus, racionalumą taikliai susiejo su neišvengiamybe: racionalumas sako, kad tai, kas atsirado, tas privalo išnykti, kad mirtis neišvengiama, kad visuma – daugiau nei dalis ir kad individas – tik nepastebima dulkė, iliuzija; „žinojimas mus atvedė prie neįveikiamų sienų“ – tokia dostojevskiška jo išvada išryškina individo ir tikėjimo vienoje pusėje bei visuotinybės ir proto kitoje priešpriešą (Илєтров 1992: 23). Kierkegaard'o interpretuota Abraomo istorija atskleidžia tai, kad Kierkegaard'o individas iš esmės yra stebuklas, jis išreiškia pasakymą

„viskas yra įmanoma“, nes racionaliai (per neišvengiamybės prizmę) suvokta gamta, išorinis pasaulis, t. y. tai, į ką kabinasi mąstymas, per individo aktualizavimąsi tampa peržengta.

Ir vis dėlto Kierkegaard'as, būdamas iki galo ištikimas sau, puikiai suvokia, kad visa tai negali būti niekaip įrodyta, kad tai yra krikščioniškojo mokymo egzistencinė interpretacija, kuria galime tikėti arba ne. Viskas, kas kalbėta apie individą, gali būti apglėbta vienintelio žodžio „galbūt“: „taigi, arba esama absoliučios pareigos Dievui ir to aprašyto paradokso, kad individas kaip individas yra aukščiau už visuotinybę ir kaip individas yra absoliučiam santykiyje su absoliutu, arba tikėjimo niekad nebuvo, nes jis buvo visada ir tada Abraomas žuvęs, o tą *Evangelijos pagal Luką* 14 skyriaus vietą reikia aiškinti taip, kaip anas elegantiškas egzegetas – taip pat aiškinti ir atitinkamas bei panašias vietas“ (Kierkegaard 1995: 143). Tačiau visą savo filosofiją ant to „galbūt“ jis ir pastato.

2. 2. Unamuno „žmogaus iš kūno ir kraujo“ ir Kierkegaard'o individo jungimas

Šio skyriaus, turinčio visus ankstesnius svarstymus atvesti į kulminaciją, tikslas nėra komparatyvistinis. Tai reiškia, kad, viena vertus, nesiekama vien tik parodyti, kuo Unamuno „žmogus iš kūno ir kraujo“ skiriasi nuo Kierkegaard'o individo (nors tai ir svarbu), kita vertus, tikslas nėra atskleisti, kad šios filosofemos identiškos. Pagrindinė intencija yra pademonstravimas to, kad Kierkegaard'o individo kaip grindžiančio „žmogaus iš kūno ir kraujo“ individualumą ir autonomiškumą įtraukimas leidžia išspręsti tam tikrus Unamuno filosofijos vidinius prieštaravimus (nors pats autorius prieštaravimuose ir teigią nematęs didelių problemų), atskleidžia jos įsaknytumą krikščioniško mokymo prielaidose, be to, atveria naujus horizontus Unamuno ontologijos interpretacijoms, kurios bus pristatytos trečiajame skyriuje. Žinoma, visa tai atliekant, sąsajų ir skirtumų tarp filosofemų nagrinėjimo taip pat bus, tačiau tai netaps tikslu savaime. Veikiau bus siekiama parodyti, kad, perfrazuojant patį Unamuno, „individas kaip racionalus dalykas, išvytas per priekines duris, į jo filosofiją jau kaip tikėjimo dalykas įsibrauna per galines“.

Pirmiausia vertėtų pradėti nuo to, ką pats Unamuno yra rašęs apie Kierkegaard'o, savo „dvasinio brolio“ (Evans 2005: 113), individo sampratą. Deja, susiduriame su problema, kad nieko apčiuopiamo rasti nepavyksta – arba Unamuno Kierkegaard'o individo filosofema neatrodė reikalinga atskiro aptarimo (galbūt jį labiau domino kiti Kierkegaard'o filosofijos aspektai), arba tai lėmė specifinis Kierkegaard'o tekstų, kuriuos jis skaitė, pasirinkimas. J. E.

Evans, tyrinėjanti šių mąstytojų sąsajas ir besiremianti kitais tyrinėtojų, skrupulingai išnaginėjusiais tai, kaip Unamuno skaitė Kierkegaard'o veikalus (tyrinėtojai studijavo Unamuno namų biblioteką, kurioje buvo sukaupti Kierkegaard'o raštai; kai kuriuose iš jų būta gausu Unamuno pastabų; pagal tai tyrinėtojai sprendė, ką Unamuno skaitė, į ką kreipė daugiausiai dėmesio, o ką praleido), daro išvadą, kad Unamuno labiausiai paveikė trys dano knygos: *Arba-arba*, *Gyvenimo kelio stadijos (Stadier på Livets Vej)*, *Baigiamasis nemokslinis prierasas*. Kai kurių veikalų, nepaisant to, kad dėl Kierkegaard'o išmoko daniškai, Unamuno, jos teigimu, neskaitė (apie *Ligos mirčiai* ir *Baimės ir drebėjimą*, t. y. tekstų, kuriuose tai, kas yra individas, eksplikuota išsamiausiai, skaitymą, deja, plačiau ji nekalba). Dar daugiau – su tokia esmine Kierkegaard'o intencija – „tapti geresniu krikščioniu“ – Unamuno arba nebuvo pakankamai susipažinęs, arba jos nesuprato, arba nekreipė į ją dėmesio (Evans 2005: 31). Kierkegaard'o ir Unamuno santykių įdomu ir keista ir tai, kad ambivalentiškai žiūrėjęs į protestantizmą (nuo pripažinimo to, kad protestantų teologai darė jam didžiulę įtaką (Nozick 1971: 39, 41), iki teiginių, kad „protestantizmas įpuolą į konfesinę anarchiją, į gryną religinį individualizmą ir miglotą estetinį, etinį ar kultūrinį pamaldumą“ (Unamuno 1913: 70)) apie Kierkegaard'ą protestantizmo kontekste Unamuno išvis nekalba, tarsi sąsajų čia nebūtų. Tokios baltos dėmės ir migloti vaizdai ir kelia keblumų, ir suteikia daugiau intrigos bei erdvės interpretacijoms.

Vis dėlto, nors apie Kierkegaard'o individą Unamuno ir nerašė, individo sąvoka jo tekstuose kartais šmėstelė keliomis prasmėmis, kurios nuo kierkegoriškosios atrodo nutolusios. P. Ilie, interpretuodamas Unamuno veikalus, prieina išvados, kad subjekte individualumas yra tiesiog egzistavimo faktas, duotybė, iš esmės fizinė-biologinė kategorija, o žymiai aukščiau yra tai, kas galėtų būti pavadinta asmeniu (Ilie 1967: 59). Tuo norima pasakyti, kad individualumas – tik vienas iš daugybės „žmogų iš kūno ir kraujo“ apibūdinančių elementų. Tokia mintis aptinkama ir pas Unamuno: „individas tik kaip individas, apgailėtinas individas, savaugos instinkto ir pojūčių vergas“ (Unamuno 1913: 274). Kitoje vietoje jis pabrėžia, kad individo kategorija netapati tam tikroje vietoje tam tikru laiku gyvenančiam „žmogui iš kūno ir kraujo“ ir veikiausiai yra giminiška „politiniam gyvūnui“ ar Fichte'ės „Aš“, t. y. tam, ką jis laiko abstrakcijoms: „bet žmogus gyvena ne vienas ir yra ne atskiras individas, o visuomenės narys; daug tiesos yra posakyje, kad individas, kaip ir atomas, yra abstrakcija“ (*ibid.*: 28). Individas jam atrodo kaip fiktyvumo atspalvį turinti kategorija, reiškianti tikrovėje nepasitaikantį dalyką – žmogų, neturintį vietos, neišaknytą laike ir nepasizymintį jokiomis

savybėmis. Tam, kad būtų išvengta painiavos, toliau disertacijoje žodis „individas“ bus vartojamas Kierkegaard'o prasme.

Jeigu žiūrime į Kierkegaard'o individą tik sekuliariai (tokiu atveju jo jau nebegalima vadinti individu tikrąja prasme), t. y. atsietai nuo jo ontologinio individualumo (kaip individualaus santykio su savimi ir Dievu), nekreipdami dėmesio į pamatines Kierkegaard'o intencijas („tapti krikščioniu“), kitaip tariant, jei pastebime individualią egzistenciją tik kaip faktą, esminių skirtumų nuo „žmogaus iš kūno ir kraujo“, t. y. to, kaip jis buvo pristatytas pirmojoje disertacijos dalyje, nematyti. Kierkegaard'as lygiai taip pat aprašo žmogų, gyvenantį tam tikroje kultūrinėje-istorinėje aplinkoje (tai – pirminis faktas, neišvengiama duotybė), į ją arba betarpiškai panirusį (estetinę stadiją, kurią, nors taip, kaip Kierkegaard'as, ir nevadina, nagrinėja ir Unamuno, taip pat konstatuodamas, kad žmogaus egzistencija joje nėra autentiška), apibrėžiamą per rūšines kategorijas (pvz. „krikščionija“, „danas“), arba mėginantį nesėkmingai atrasti savastį (etika, savimonės augimas, įsipareigojimas, nevirtis – visa tai patenka ir į Unamuno svarstymų lauką).

Tačiau visi šie svarstymai galėtų būti pavadinti tik įvadu į pagrindinių sąsajų paieškas, ir jungimo bandymus. Tam, kad sąsajos ir jungimas įgautų gilesnį pavidalą, būtina darsyk rimčiau atsigręžti į tai, kas esmiško yra Unamuno „žmoguje iš kūno ir kraujo“ ir tuomet paaiškės, kodėl Kierkegaard'o individas čia yra reikalingas.

2.2.1. „Žmogaus iš kūno ir kraujo“ nemirtingumas individualumo problemos rėmuose

Kaip rašyta pirmoje dalyje, „žmogaus iš kūno ir kraujo“ esminis egzistencinis rūpestis yra „kas bus, kai mirsiu“, esminis siekis – nemirtingumo troškimas. Nepaisant kai kurių Unamuno ir Kierkegaard'o filosofijas lyginusių autorių požiūrio, kad antrasis, kitaip nei pirmasis, nemirtingumo temą ignoruoja (Lago Bronstein 1986: 65; Collado 1962: 16), identiškas mintis aptinkame ir pas Kierkegaard'ą. *Baigiamajame nemoksliniame priedaše* rašoma: „nemirtingumas – subjektyvaus individo didžiausias interesas (aistra). Paprasčiausiai tariant, kai egzistuojantis subjektas klausia apie nemirtingumą, jis klausia apie savąjį nemirtingumą, o ne apie nemirtingumą apskritai, nes toks fantomas išvis neegzistuoja. Jis klausia apie savo nemirtingumą, ką reiškia būti nemirtingu, ar jis gali ką nors padaryti, kad taptų nemirtingu, ar jis yra toks automatiškai [...] objektyviai šis klausimas išvis negali būti atsakytas, nes objektyviai jis negali būti paklaustas, nes nemirtingumas – subjektyvybės intensifikacija ir aukščiausias jos išvystymas“ (Kierkegaard 1992: 173–174).

Taip pat pirmoje dalyje rašyta, kad žmogaus susidūrimas su šiuo klausimu gimsta filosofija. Tačiau ne tik ji – religijų šaknys taip pat veda ne kur kitur, o tik čia. Veikiausiai dėl to, kad Unamuno gimė krikščioniškos kultūros krašte ir su krikščionišku mokymu buvo geriausiai susipažinęs, o ne dėl pragmatiško pasirinkimo (nors dėl to, kad Unamuno lygina įvairius religinius mokymus ir išskiria preferencijas, gali susidaryti toks įspūdis), krikščionybė, tiksliau – katalikybė, susilaukia daugiausiai filosofo dėmesio. Unamuno žengia tą patį žingsnį kaip ir Kierkegaard'as (o vėliau jį atliks R. Bultmannas, L. Šestovas, Paulis Tillichas ir kiti) – krikščionišką mokymą interpretuoja žmogaus egzistencijos horizonte, t. y. svarbiausia jame yra tai, ką jis kiekvienam, pirmiausia man, esančiam „čia ir dabar“ ir turinčiam pamatinių egzistencinių rūpesčių, kurių jokia kita sritis (filosofija, mokslas, menas, politika ir t. t.) nenuramina, sako. Visa kita – kosmologiniai pasaulio vaizdiniai, etika, teologinės vingrybės, kultūrinės priemaišos, politiniai religijos aspektai – tėra neesminis priedėlis, į kurį arba nereikia kreipti dėmesio, arba jį būtina susieti su tuo, kas sudaro branduolį.

Krikščionybės agonijoje Unamuno pateikia savo ilgų apmąstymų apie tai, kas yra krikščioniškasis mokymas ir kokia jo prasmė, apibendrinimą, suvestą į trumpą formulę: „krikščionybė yra universalios dvasios vertybė, kylanti iš individualaus žmogaus intymiausių gelmių“ (Unamuno 1938: 13). Individuali patirtis, individualus kiekvieno „žmogaus iš kūno ir kraujo“ rūpestis savąja egzistencija, išreikštas klausimu „kas bus, kai mirsiu“ – pirmiausia čia, Unamuno požiūriu, taiko krikščioniškoji žinia ir būtent su tuo susiejus turi būti aptikta jos prasmė. Kadangi šis klausimas yra tokios fundamentalios reikšmės, bet pats žmogus į jį atsakyti racionaliai negalįs, būtent atsakyme į šį klausimą reikia ieškoti krikščionybės branduolio (Fediajevas 2018b: 57).

Kalbant apie atsakymo į klausimą „kas bus, kai mirsiu“ teologinį turinį, Unamuno manymu, Evangelijose svarbiausias yra Kristaus prisikėlimo faktas, nes jis, pagal krikščioniškąjį mokymą, padaro įmanomą ir mūsų visų, „žmonių iš kūno ir kraujo“, prisikėlimą; tuo netikintis nėra krikščionis, geriausiai atveju – „kristofilas“ (Unamuno 1913: 65). Krikščionybėje, tiksliau, tokioje krikščioniškojo mokymo plotmėje, kurią Unamuno atranda Evangelijose ir Nikėjos susirinkimo išvadose (Nikėjos susirinkimą filosofas taip pabrėžia dėl to, kad jame, jo manymu, iš tiesų vyko ginčas tarp krikščionių ir „kristofilų“ dėl pamatinės dogmos – individualaus kūniško nemirtingumo; laimėjo „paprasti žmonės“, atstovaujami Atanazo, t. y. tie, kuriems pirmiausia rūpėjo jų pačių kūniškas nemirtingumas), t. y. tokiuose krikščionybės elementuose, kurie, jo manymu, sudaro katalikybės esmę, jam reikšmingiausia yra tai, kad Kristaus prisikėlimas įgalina pačios žmogiškosios konkretybės individualų ir

kūnišką nemirtingumą: tikėti Kristaus prisikėlimu lygu tikėti savo paties prisikėlimu.

Svarbiausia yra tai, kad nemirtingumas per prisikėlimą Unamuno jokiū būdu nedomina kaip ištirpimas visuotinėje sąmonėje, tuštumoje, beasmenėje amžinojoje palaimoje: budistinė Nirvana, amžinoji idėjų kontempliacija, rūšies išlikimas nepatenkina „žmogaus iš kūno ir kraujo“ egzistencinio intereso. Priešingai – Kristaus prisikėlimo istorija yra verta dėmesio, nes ji byloja apie žmogiškosios konkretybės individualaus nemirtingumo, kuris reikš ribotumo, savimonės, kūniškumo ir nesibaigiančio nemirtingumo siekio išlikimą, įgalinimą. Kitaip tariant, nemirtingumas, kurio samprata tenkina Unamuno, yra nesibaigiantis ir niekad savimi tikras nesantis nemirtingumo troškimas, nuolatinė kova dėl jo niekad nepasiekiant pergalės ir nusiramavimo, nes tik tokia kova reiškia egzistavimą bei individualumą: „ir siela, bent mano siela, nori visai ko kito; ne ištirpti Dieve, ne poilsio, ne ramybės, ne užgesimo, bet amžino artėjimo [į Dievą] nepasiekiant tikslo, nesiliaujančio troškimo, amžinos vilties, kuri amžinai atsinaujina niekad iki galo neišsekdamą ir sumišusi kartu su amžinu ko nors stokojimu ir amžinu skausmu. Skausmu, kančia, kurios dėka siela nuolat auga savo sąmone ir troškimu“ (Unamuno 1913: 251–252). Nors Kierkegaard'as tokiais žodžiais apie anapusybę ir nekalba, tačiau tai, ką Unamuno pasako, galėtų būti laikoma Kierkegaard'o teologinių svarstymų papildymu ar užaštrinimu, dar didesnio absurdo iškėlimu: individualumas čia tiek akcentuojamas, kad tokia kertinė teologinė sąvoka – amžinoji palaima – netgi nefigūruoja.

Taigi galime matyti, kad, kaip ir Kierkegaard'as, Unamuno krikščioniško mokymo esmę mato tame, kad šis žada transcendentinį žmogaus individualumą, įmanomą tik tuo atveju, jei individas turi ontologinį santykį su savimi pačiu ir Dievu. Tokiu būdu ir Unamuno „žmogus iš kūno ir kraujo“ savyje turi individualumą kaip ontologinę galimybę, ką J. E. Evans įvardija žodžiais, kad ir Kierkegaard'o, ir Unamuno subjektas yra ne tik pasiekimas ar tapsmas, bet ir duotybė (Evans 2005: 44). Ir taip yra nepaisant to, kad autoriaus yra sakoma: „Rojus, daugelio nuomone, yra visuomenė [...] tas, kas mato brolių kankinantis pragare, negali mėgautis Dievu, nes tiek kaltė, tiek nuopelnas yra bendri visiems“ (*ibid.*: 250). Ši mintis, viena vertus, atrodo priešinga tam, ką rašo Kierkegaard'as (nuodėmė individuali, teismas irgi individualus), kita vertus, yra suderinama. Viena interpretacija galėtų sakyti, kad čia minimas rūpestis kitais kyla iš rūpesčio savimi, tad kiti gali būti suvokiami kaip „Aš“, esančio centre, projekcijos: „tikrasis gailestingumas yra puolamasis, o jo esmė yra ta, kad mano dvasia prasiskverbia į kitų žmonių dvasias, kad perduotų joms mano skausmą kaip jų sopulių peną ir paguodą,

kad savo nerimu prikeltų jų nerimą, kad savo Dievo alkiu pažadintų jų Dievo alkį“ (*ibid.*: 276). Taip interpretuojant paaiškėja, kodėl Unamuno deklaruoja iš pažiūros absurdišką dalyką, kad „inkvizitorius kur kas žmogiškesnis [už prekeivį]“: taip yra, nes „inkvizitorius į mane žiūri kaip į žmogų, kaip į tikslą savaime, nes jis mane kankina tik iš gailestingumo, tik iš noro išgelbėti mano sielą, tuo tarpu prekiautojas mane laiko tik klientu, tik priemone, ir jo atlaidumas ir pakantumas iš esmės tėra tik visiškas abejingumas mano likimui“ (*ibid.*: 273). Kitas, nors su pirmuoju ir susietas, interpretacijos variantas sakytų, kad kiti yra tokie patys individai, išlaikę savo ribas ir individualumą, nes amžinoji palaima yra tikra amžinoji palaima tik tada, jei individas suvokia savo skirtumą nuo Dievo ir visų kitų individų (*ibid.*: 230). Galimas ir toks supratimo būdas: noras, kad kiti būtų išganyti gali būti prilygintas Kierkegaard'o aprašomam perėjimui nuo begalinės resignacijos būsenos prie tikėjimo riterio, kuriam individualūs „kiti“ rūpi aukščiausiu lygmeniu (pvz. Izaokas Abraomui), egzistencijos. Visas šias paralelių paieškas galėtų sustiprinti šie tarsi iš Dostojevskio paimti Unamuno sakiniai: „mintis, kad kaltė yra kolektyvinė, turi skatinti ne kratyti jos ir suversti ją kitiems, o prisiišti sau kitų, visų kalte“ (*ibid.*: 283–284).

Tik tokiu atveju, jei Unamuno „žmogus iš kūno ir kraujo“ kaip faktas turi galimą ontologinį individualumą, visas jo pirmoje disertacijos dalyje aprašytas išsibarstymas, neindividualumas, netikrumas, neautonomiškumas gali būti įveiktas. Tai reiškia, kad tik per Dievą ne tik po mirties „žmogus iš kūno ir kraujo“ gali būti individualus, bet ir šiapusybėje. Tačiau tai nėra be pastangų savaime pasiekiamas dalykas. Individualumą kiekvienam reikia pasiekti, o tam būtina pasiekti santykį su Dievu; ir atvirkščiai – santykis su Dievu pasiekiamas tik per individualizaciją. Tačiau individualumas, kaip buvo parodyta pirmoje dalyje, mąstymo požiūriu yra abejotinas dalykas. Kaip tad yra su individualumo garantu – Dievu?

Tam, kad atsakymas į šį klausimą būtų iki galo aiškus, pirmiausia yra būtina aptarti tai, kaip Unamuno apskritai žiūri į racionalistinius argumentus teologijoje ir, svarbiausia, į vieną iš jų – argumentus dėl Dievo egzistavimo. Juk Dievas, su kuriuo ontologizuotas individas turi turėti santykį, Kierkegaard'o filosofijoje yra vienintelis individualumo garantas. Aptarus Unamuno požiūrį į racionalistinius argumentus teologijoje paaiškės ir tai, kokia, jo manymu, yra tikroji krikščioniškojo tikėjimo prasmė.

2.2.2. Unamuno Dievas kaip individualumo garantas: „žmogaus iš kūno ir kraujo“ santykis su Dievu tarp mąstymo ir tikėjimo

Minėta, kad Unamuno, nors kai kurių interpretatorių yra įvardijamas kaip katalikiškas mąstytojas (Marías 1950: 152) ar katalikiškas egzistencialistas (Pattison 1999: 194), yra susilaukęs Katalikų Bažnyčios nemalonės – dalis jo veikalų buvo įtraukti į draudžiamos literatūros sąrašą. Nebūtų pernelyg drąsu teigti, kad dauguma jo tekstų nesunkiai galėtų būti pavadinti „mitologinio krikščioniškumo“ ar „religinio tradicionalizmo“ kritika. Iš dalies, nors ir be nuorodų į religinės srities dalykus, tai buvo atskleista jau pirmojoje disertacijos dalyje, tačiau esama ir daugiau to patvirtinimų. Pirmiausia nyčišku stiliumi Unamuno prieina išvados, kad, kaip ir filosofijos, taip ir tradicionalistinio religingumo atveju, bet kokie mitologiniai-religiniai-metafiziniai vaizdiniai gali te būti būdas žmonėms „jaustis saugiai ir prasmingai“ šiame pasaulyje (Unamuno 1958c: 120–121; Unamuno 2007: 3); tokiu būdu Unamuno juos „numitina“. Tuo pačiu filosofas iš pagrindų puola ir pačią krikščioniškosios teologijos tradiciją, siekdamas parodyti fikcinį, konstruktyvų jos pobūdį: kaip būdinga ir kai kuriems kitiems egzistencinio mąstymo atstovams (pvz. L. Šestovui ar R. Bultmannui), Unamuno akcentuoja Evangelijų ir Antikos paveldo sintezės dirbtinumą.

Kiek išskirtina atrodo tai, kad jis pabrėžia ne tik graikų, bet ir romėnų pasaulėžiūros įtaką teologiniam konstruktui. Jo teigimu, romėniška dvasia – teisinė dvasia. Graikas filosofas jam iškilusių klausimų gali ir neatsakyti, taip pasilikdamas nuostabos, klausimo ir atvirumo pasauliui būsenoje, o romėnas teisininkas to sau leisti negali. Nusikaltimas turi būti išaiškintas, nusikaltėlis nubaustas, neteisingai apkaltintas – išteisintas. Būtent tokiu principu priverstas vadovautis ir teologas: iškilusių problemų jam nevalia palikti neišspręstų, juk visa krikščionių bendruomenė laukia tvirto ir aiškaus Bažnyčios žodžio. Dėl viso to teologiją Unamuno neretai vadina advokatavimu (Unamuno 1913: 94–95; Unamuno 1958a: 105–106).

Šalia dėmesio romėniškai dvasiai, žinoma, Unamuno atsigręžia ir į graikiškos tradicijos inkliuzus krikščionybėje. Nors *Krikščionybės agonijoje* jis ir išdėsto požiūrį, kad ankstyvajai krikščionybei istorinės dialektikos požiūriu buvo nešvengiama prisiimti graikų filosofijos racionalizmą (Unamuno 1938: 42–43), tačiau Unamuno, kaip ir kai kurių kitų jam artimų filosofų, veikaluose siekiama atskleisti šių polių radikalų skirtingumą ir tokiu būdu išardyti Aristotelio, Platono, Herakleito metafizikos ir krikščioniškosios žinios junginį, besiformuojantį Bažnyčios Tėvų mokyme, ryškiausiai sužydintį scholastikoje ir padarantį didžiulę įtaką moderniai filosofijai.

Tiesiogiai daug dėmesio neskirdamas teodicėjos problemai (ją kaip graikišką idėją itin nuodugniai nagrinėjo Šestovas) Unamuno akcentuoja Kanto ir Kierkegaard'o tekstuose pateikiamą mintį apie negalimybę racionaliai įrodyti Dievo egzistavimą: „visi Dievo egzistavimo įrodymai – ontologinis, kosmologinis, etinis – man nieko nereiškia, nes yra pastatyti ant labai abejotinų prielaidų. Čia sutinku su Kantu“ (Unamuno 1958c: 120). Ir argumentacija yra identiška Kantui bei Kierkegaard'ui: „Dievas, įrodinėjamas racionaliai, tėra sąvoka, tėra abstrakcija, hipotezė. Įrodinėjimas nieko neįrodo, nes jis jau remiasi Dievo egzistavimo prielaida – „teigiu, kad negaliu paaiškinti visatos neįterpdamas Dievo, vadinasi, Dievas egzistuoja“ [...] žodžiu, racionaliū būdu prieinama tik Dievo idėja, o ne jis pats“ (Unamuno 2007: 4–5; Kant 2013: 484–485). Negana to, Unamuno atsigręžia į savo biografiją ir prisipažįsta, kad racionalistiniai svarstymai apie Dievą ir visatą galiausiai nuvedė jį į neviltį ir padarė jį visišku ateistu; mėginimai mąstymu užčiuopti anapusybę privedė prie įsitikinimo, kad Dievo nėra, o jis pats yra visiškas niekas (Unamuno 2007: 6). Būtent vienos iš pamatinių Katalikų Bažnyčios dogmų – įmanomumo Dievo egzistavimą įrodyti prigimtiniu žmogaus protu – atmetimas buvo viena iš kelių Unamuno oficialaus pasmerkimo priežasčių.

Kita svarbi to priežastis – įmanomumo prigimtiniu žmogaus protu įrodyti sielos nemirtingumą – atmetimas (Nozick 1971: 18). Unamuno rašo: „į racionalumą pretenduojanti sielos substancialumo ir jos dvasiškumo doktrina, kartu su ją supančia sąvokų visuma, atsirado todėl, kad žmonės jautė poreikį protu parenti savo nenumaldomą nemirtingumo troškimą ir iš jo kylantį tikėjimą. Visi sofizmai, kuriais siekiama įrodyti, kad siela yra paprasta ir neiri, kyla iš šio šaltinio“ (Unamuno 1913: 83). Kitur jis cituoja Hume'ą, kuriuo pasiremia ne vien tik kritine prasme, bet ir kurio tekstuose randa alternatyvą: „sunku, regis, vien proto šviesa įrodyti sielos nemirtingumą. Argumentai jo naudai yra paprastai pasitelkiami iš metafizikos, moralės ir fizikos teiginių. Bet iš tiesų Evangelija, ir tikrai ji viena, nušviečia gyvenimą ir nemirtingumą“ (*ibid.*: 81). Būtent šie Hume'o sakiniai ir yra raktas Unamuno: jo, kaip ir Kierkegaard'o, požiūriu, vienintelis kelias Dievo ir savojo individualumo ontologizavimo link – tikėjimas.

Tikėjimo temai skiriama daug vietos Unamuno filosofijoje. Iš karto būtina pasakyti, kad tokia tikėjimo samprata, pagal kurią tai tėra kliovimasis tuo, ko nematome (Unamuno teigia tokią sampratą aptinkantis katekizme; akcentuojančią netvirtą žinojimą matome ir Platono filosofijoje) yra toli gražu nepakankama (*ibid.*: 14; Unamuno 1958: 99). Tikėjimą Unamuno mato kaip gerokai fundamentalesnį žmogaus egzistencijos elementą.

Pirmiausia pabrėžtinai tikėjimo neracionalumas. Kalbėdamas apie Bažnyčios Tėvus, Unamuno demonstruoja akivaizdžią simpatiją Tertuljono, „panašaus į antrojo amžiaus krikščioniškojo mąstymo Don Kichotą“ (Unamuno 1913: 305), pozicijai, iškeldamas ją aukščiau pozicijų Klemenso Aleksandriečio (kurį Unamuno vadina „aleksandriškuoju gnostiku“), Origeno ar Justino Kankinio, apie kurį kalba taip: „ar šis kankinys iš tiesų yra kankinys, krikščionybės liudininkas? Ne.“ (*ibid*: 65). Tikėjimo dalykais gali būti tik tai, kas prieštarauja protui. „Kristus mums liepė daryti dalykus, kurie neįmanomi, nepasiekiami; bet būtent todėl jie ir yra tikslai, kurių turim siekti“ (Unamuno 1958c: 119) – mintis, besisiejanti su pažadu, kad „tikėjime viskas įmanoma“. Protas sako, kad visi žmonės mirtingi, „žmogus iš kūno ir kraujo“ yra žmogus, vadinasi, jis mirtingas. Protas sako, kad visuma daugiau nei dalis, kad individas žemiau visumos. Tai neišvengiamybė. Tikėjimo šaltiniai siūlo nepaisyti to, kokias nepajudinamas tiesas siūlo protas ir pasitikėti Jėzaus Kristaus pažadu, kurio esmė – žadamas individualus nemirtingumas, kitaip tariant – ontologinis individualumas.

Čia, Unamuno manymu, itin reikšmingi yra du susipynę aspektai: eschatologinis ir pasitikėjimo asmeniu. Eschatologinis reiškia tai, kad tikėjimas kaip tikėjimas per Kristų įvyksiančiu savuoju prisikėlimu yra artėjančios Dievo karalystės, kuri yra grynai „ateitiška“ ir „ne šio pasaulio“, laukimas. Ateitis – „vienintelė žmogui duota laisvės sritis; tikėjimas susietas tik su ateitimi“ (Unamuno 1950a: 422) Pasitikėjimo asmeniu aspektas reiškia, kad tikėjimas krikščioniškąja šio žodžio prasme gali būti tik tikėjimas konkrečiu asmeniu, gyvu žmogumi, t. y. Jėzumi Kristumi, kuris ir tik kuris savo suteiktą pažadą (išvaduoti mus iš mirties), prieštaraujantį tam, ką sako protas, stebintis išorinį pasaulį ar būdamas autonomiškoje idealybės plotmėje, galys ištesėti (Unamuno 1958a: 103–104). Todėl „tikėjimas Dievu yra kaip tikėjimas draugu, nes su Dievu bendraujama, su juo susiduriama ir su juo veikiama kasdienybėje ir konkretybėje“ (Unamuno 2007: 16). Kierkegaard‘as pabrėžia tai, kad Dievas tapo žmogumi ne ta prasme kaip amžinoji esmė užsimeta laikino reiškinių drabužį – jis iš tikrųjų tapo žmogui (Kierkegaard 2000: 82–83); Unamuno šioje istorijoje rūpi tie patys dalykai. Ne mažiau už prisikėlusįjį Kristų jam svarbus Kristus savojoje kančioje, ypač tada, kai ištaria žodžius „Tėve, kodėl mane apleidai“ (Unamuno 1938: 21–22). Unamuno domina tik toks Dievas, kuris pats kenčia, kuriam pačiam skauda, nes tik toks gali būti gyvas asmuo, o ne beasmenis, bejausmis Dievas, kuris tėra negyva abstrakcija: „amžinybė, kaip amžina dabartis, be prisiminimų ir be vilties, yra mirtis. Taip egzistuoja idėjos, tačiau žmonės taip negyvena. Taip Dieve-idėjoje egzistuoja idėjos; tačiau gyvajame Dieve, Dieve-žmoguje

žmonės taip gyventi negali“ (Unamuno 1913: 252). Tai yra tas nesuvokiamas paradoksas, iškeliamas ir užaštrinamas Kierkegaard'o – kaip tai, kas absoliučiai transcendentiška, tampa taip artima, taip žmogiška ir taip asmeniška?

Kadangi tikėjimas susijęs su pačiu giliausiu, esmiškiausiu ir individualiausiu „žmogaus iš kūno ir kraujo“ rūpesčiu ir troškimu, pasireikšti kaip nesuinteresuotas, šaltas abejingumas jis negali, priešingai nei paklusimas racionalioms tiesoms: „visi mes žinom, kad 2+2 yra 4, bet neaukotume savo gyvybės dėl to; mes manom, kad tokia tiesa yra sau pakankama“ (Unamuno 2007: 14). Toks supratimas visiškai sutampa su Kierkegaard'o tikėjimo sampratoje pabrėžiamais aistros ir subjektyvumo aspektais bei tuo, kad be nevilties, kančios, ilgo ir skausmingo kelio tikėjimas negali būti pasiektas. Dėl to esama Unamuno ir Kierkegaard'o idėjų lyginimu užsiiminėjusių komentatorių, būtent čia pirmiausiai atradusių šių mąstytojų bendrą sąlyčio tašką (Nozick 1971: 43). Unamuno kaip ir Kierkegaard'as sako, kad „tikėjimas Dievo nemylint (ir nebijant), o tik pripažįstant, kad jis egzistuoja, nėra tikėjimas; tikėjimui reikia aistros, nerimo, nevilties, netikrumo, abejonės; įniršis, kuomet Dievo ieškoma, siekiama, bet nepavyksta, irgi yra tam tikra prasme tikėjimas, nes norima, kad jis egzistuotų, bet žmogus būna arba per silpnas, arba jo valią įveikia protas [...] dėl to tikėjimas – dalykas, dėl kurio mirštama, aukojama gyvybė, kariaujama“ (*ibid.*: 14–15).

Reikšmingą rolę čia vaidina abejonė – be jos tikėjimas ima stingti, išąla, gali virsti gyvybės nebeturinčiu dogmatizmu (Unamuno 1958c: 121). Dėl to, kad ilgainiui „nebesijaučia tikras pačiu savimi“ (Unamuno 1913: 78) ir tam, kad save įtvirtintų, jis pasitelkia pagrindinį priešą – mąstymą. Pirmuoju žingsniu duetas sukuria dogmą – t. y. tai, kuo tikima, yra racionalizuojama. Tačiau šiame momente iškart yra užprogramuojama tikėjimo degradacija: gyvą tikėjimą vis labiau ima keisti abstraktūs išvedžiojimai, kurie, kaip sakytą prieš tai, gali galiausiai nuvesti į giliausią skepticizmą, ateizmą ir nevilgtį (bent jau Unamuno prisipažįsta, kad jam taip ir buvo). Tačiau čia, „nevilties bedugnėje“, kuomet tikėjimas ir viltis yra užspeisti į patį tolimiausią kampą, jie staiga gali atgyti ir išsiveržti su pačia didžiausia, iki tol nematyta jėga (*ibid.*: 108).

Toks tapsmas Unamuno tekstuose turi dvejopą prasmę. Pirmoji prasmė, apie kurią užtenka tik užsiminti – istorinė: čia kalbama apie krikščionybės istoriją, kurioje matyti nuolatinė įtampa tarp gyvo individualaus tikėjimo vienoje pusėje ir dogmatizmo, teologijos, socialinės ir politinės religijos prasmų kitoje. Antroji prasmė nagrinėjamame kontekste yra žymiai reikšmingesnė – ji gali būti pavadinta egzistencine. Iš esmės čia kalbama apie

labai artimą Kierkegaard'o estetinės, etinės, religinės stadijų sąveikos schemai plotmę. Ją derėtų aptarti kiek plačiau.

Pradiniu tašku tegul būna ne asmeninė situacija, kuomet tikėjimas įtvirtinamas racionalistiškai, bet tokia būklė, kai „žmogus iš kūno ir kraujo“ ateina į pasaulį, kurioje dogmatinė tvarka jau nusistovėjusi, pvz. į šiuolaikinį pasaulį. Taigi įsivaizduokime, kad „žmogus iš kūno ir kraujo“ gyvena krašte, kuriame bent 95 procentai save laiko krikščionimis. Čia jau nuo neatmenamų laikų įtvirtinta tam tikra religinė dogmatika, žmonės čia vos gimę krikštijami, sekmadieniais vaikšto į Bažnyčią, švenčia krikščioniškas šventes, rinkimuose balsuoja už krikščionis demokratų, niekas religinės organizacijos skelbiamų tiesų per daug nekvestionuoja. Unamuno tokio pobūdžio religingumą išpažįstančio žmogaus būseną vadina „angliakasio tikėjimu“. Kalbant apie „angliakasio tikėjimą“ pasižyminčiojo santykį su krikščioniškuoju mokymu ir Bažnyčia, jį geriausiai apibūdina šis Unamuno pateikiamas dialogas: „A: - Kuo tiki? B: - Tuo, kuo tiki ir ką sako mūsų Bažnyčia. A: - O ką ji sako? B: - Tai, kuo tikiu“ (Unamuno 1958a: 105). Toks religingumas veikiau yra indiferentiškas paklusimas tam tikrai sistemai, dogmatizmas, kurį Unamuno vadina „dvasinės tinginystės forma, vengimu skeptiškos ir kritiškos pozicijos“ (Unamuno 1958c: 117). Ir visgi ne visi žmonės tokioje egzistencinėje būklėje pasilieka. Dalis ima kelti klausimus, abejoti, susvyruoja arba griūna pasitikėjimas autoritetais, dogmomis, žmogus individualizuojasi. Būtent tokį kelią Unamuno nurodo kaip kelią, kurį praėjo pats: užaugęs krikščionišku tradicionalizmu pasižyminčioje aplinkoje, vėliau jis susižavi ir įtiki XIX a. pozityvizmu (Auguste'u Comte'u, Herbertu Spenceriu, Ernstu Machu), krauzizmu bei marksizmu – teorijomis, aiškinančiomis pasaulį vien tik sekuliariai-imanentiškai ir griaunančiomis tradicionalistinius religinius vaizdinius. Ir vėlgi dalis žmonių tokį asmeninį posūkį į sekuliarų pasaulėvaizdį „sudogmatina“: jie pasitenkina susiformuotu supratimu apie pasaulį, kuriame Dievo nėra ir nereikia, pradeda gyventi ramiai ir patogiai, pernelyg dėl to nesisielodami. Tačiau Unamuno pripažįsta, kad jam taip nenutiko: Dievo klausimas yra „grindžiantis kiekvieną mano gyvenimo momentą, tad aš negaliu būti jam abejingas, negaliu pasilikti šaltame agnosticizme. Ir tam, kad spręščiau šitą klausimą, paskirsiu visą savo gyvenimą, nes kova – mano maistas ir mano ramybė; ramybė, nes viltis gimsta būtent iš nevilties“ (*ibid.*: 120). Skepticizmas religinio mokymo atžvilgiu ir ateistinės išvados jo nenuramino, atvirkščiai – suteikė itin stiprų nevilties pojūtį. Vis dėlto čia glūdėjo paradoksas, apie kurį byloja šie autoriaus žodžiai: „ir štai, tuomet, vos tik nugrimzdau į proto skepticizmą, ir, kita vertus, į jausmo neviltį, manyje sukilo Dievo alkis ir dvasios dusulys privertė pajauti,

kad man trūksta ir Jo realybės. Ir aš panūdu, kad Dievas būtų, kad Dievas egzistuotų“ (Unamuno 1913: 168). Tai situacija, aptinkama ir Kierkegaard'o tekstuose, kuomet neviltis dėl iki maksimumo išaugusios savimonės, negalėjimo atlikti etinius įsipareigojimus pasiekia aukščiausią savo tašką ir arba nuveda į radikalų blogį – demoniškumą, arba paruošia pagrindą tikėjimo šuoliui.

Unamuno veikaluose (tiek esė, tiek grožiniuose) tikėjimo bei etikos santykiui dėmesys taip pat skiriamas. Tokio dramatiškumo kaip Kierkegaard'o atveju tai nepasiekia, tačiau tikėjimo ir etikos plotmių atskyrimą Unamuno atlieka. Aiškiausiai ekspliciuota forma tai aptinkame minėtoje krikščionio – kristofilo skirtyje, kuria patvirtinama, kad, Unamuno požiūriu, Kristaus gyvenimo ir žinios bei atsako į ją (tikėjimo) prasmė nėra etinė, ji pirmiausia nurodo į esminį žmogaus egzistencinį rūpestį (Unamuno 1913: 65), bei etinę Kristaus gyvenimo bei mokymo prasmę pabrėžiančių (bent jau Unamuno juos supranta kaip tai pabrėžiančius) autorių kritikoje (*ibid.*: 70). Komplikuočiau, tačiau „kierkegoriškiau“ problema išskleista jau minėtame vėlyvajame (parašytame 4-ajame XX a. dešimtmetyje) Unamuno grožiniame kūrinyje *Šventas Manuelis Gerasis, kankinys*.¹⁹ J. E. Evans teigimu, kunigas Manuelis – etinės stadijos individo, laisvai prisiėmusio principą ir etiškai įsipareigojusio sau ir visai bendruomenei (daryti ją laimingą), tačiau suvokiančio, kas yra tikėjimas, tad suprantančio savo netikėjimą bei dėl to patiriančio kančias, pavyzdys (Evans 2005: 89–90). Kūrinys kierkegoriškas ne tik dėl temos (egzistencija etinėje stadijoje ir egzistencija religinėje stadijoje), bet ir dėl formos: moralas nepateikiamas, autorius (Unamuno) savo pozicijos neparodo, skaitytojas teksto turinį priima kaip skirtingų egzistencijos galimybių, kuriose save gali aptikti, išsklaidą.

Reziumuojant tai, kas iki šiol šiame poskyryje aptarta, būtina pabrėžti du dalykus. Pirma, nepaisant Unamuno teiginio, pasak kurio „į žmogiškąjį Dievą veda ne proto, bet meilės ir kančios kelias“ (*ibid.*: 167), kelyje į tikėjimą itin reikšmingas yra mąstymo kaip nuolatinio kvestionavimo vaidmuo: mąstymu nesugriovęs naivaus „angliakasio tikėjimo“, neįvedęs savęs į gyvenimo ir racionalumo bei tikėjimo ir etikos koliziją, žmogus nepasiekia autentiško, gyvo, tikro tikėjimo. Reikia mąstymu ir abejonėmis nužudyti tradicijos Dievą, metafizikos Dievą, vien tik etinį Dievą tam, kad gimtų gyvas tikėjimo Dievas, kuris susijęs su ieškančiojo nerimastingumu ir maksimalizuota dvasine įtampa: kova yra aukščiausias Unamuno idealas ir būtent dėl to jam tokie

¹⁹ Beje, tyrinėtojų teigiama, kad Unamuno didžiulį dėmesį Kierkegaard'o tekstams skyrė pirmajame XX a. dešimtmetyje, vėliau nuo jų kiek atsitraukė, bet, berašydamas *Šventą Manuelį*, vėl skaitė *Arba-arba* (Fasel 1955: 448).

svarbūs yra Kristaus žodžiai, kuriais jis skelbiasi atėjęs nešti ne taikos, ramybės, o nesantaikos (Unamuno 1938: 20). Būtent dėl šių priežasčių Unamuno nuolat siekia save „dedogmatizuoti“, neleisti sau sustabarėti nei kaip mąstytojui, nei kaip ieškančiajam, nei kaip tikinčiajam: „kai manęs klausia, kokia mano religija, aš atsakau – „ieškoti tiesos gyvenime ir gyvenimo tiesoje netgi žinant, kad to, būdamas gyvas, galiu ir nepasiekti“. Mano religija – nuolatinė kova su nežinomybe; mano religija – nuolatinė kova su Dievu. Aš nepriimsiu Nežinomojo, kaip kai kurie pedantiški autoriai rašo, koncepcijos. Kaip ir nepriimsiu tų, kurie sako „nuo čia tu negali eiti toliau“. Aš siekiu neįmanomo ir nepasiekiamo“ (Unamuno 1958c: 118–119). Unamuno pabrėžiamas būtinumas save „dedogmatizuoti“ ir išlikti nuolatinio vidinio konflikto būsenoje leidžia Evans daryti išvadą, kad Unamuno aprašomo individo tapimo autentišku savimi kelio tikslas yra visiškai kitoks nei Kierkegaard'o (Evans 2005: 114). Bet juk ir Kierkegaard'as, kalbėdamas apie religinę egzistenciją, akcentuoja nesustabarėjimo reikšmę ir būtinybę tikėjimo įvykį kaip eschatologinį įvykį nuolat pakartoti, tad ar tikrai šių filosofų autentiškų egzistencijų sampratos yra visiškai skirtingos?

Antras svarbus dalykas – teiginys, kad tikėjimas prasideda nuo troškimo tikėti. Unamuno rašo: „tikiu Dievą ar bent manau tikįs pirmiausia dėl to, kad noriu, kad jis egzistuotų“ (*ibid.*: 120). Tai interpretuotina dvejopai. Pirma, galima nuklysti itin toli, t. y. iki metafizinio voliuntarizmo dimensijos, esančios Unamuno filosofijoje. Pirmosios disertacijos dalies paskutiniajame skyriuje aptartas nemirtingumo troškimas (siekis būti „savimi ir viskuo kitu tuo pačiu metu“), nulemtas valios kaip pagrindo, pirmiausia manifestuojasi kaip biologinis išgyvenimo instinktas, tačiau ne tik: dėl žmogaus sąmonės specifikos kartu jis yra bet kokios žmogiškosios veiklos, pačios sąmonės ir, šiuo atveju svarbiausia, religinio tikėjimo pamatas ir variklis. Galima sakyti, kad norėti valgyti ir tikėti nėra tokie jau tolimi dalykai; abiejų šaltinis – troškimas, konkrečiai – troškimas egzistuoti ir plėstis, būti „savimi ir viskuo kitu tuo pačiu metu“: „tikėjimas – valios dalykas, tai sielos judėjimas link kažko, kas verčia mus gyventi, o ne vien tik suprasti gyvenimą. Tikėjimas – ne tas pats kas valia, bet jai artimiausias“ (Unamuno 2007: 13–15). Kita interpretacija, nors ir neprieštarauja pirmajai, atrodo gal kiek poetiškiau ar tiesiog labiau atliepia egzistencinę mąstymo plotmę: tikėjimas kyla iš noro gyventi ir būti individualiu, o kadangi tik Dievas tai gali užtikrinti, žmogus trokšta, kad Dievas egzistuotų.

Aprašytąjį kelią tikėjimo link galima nesunkiai susieti su tuo, kodėl individualumo kaip potencialumo aktualizavimui nuolatinė abejonė, nuolatinis mąstymas ir savimonės aštrinimas irgi būtina: jei žmogus tampa

visiškai tikras savo individualumu, autonomiškumu ir tikrumu, jis lengvai gali pasimiršti pats sau ir panirti į iliuziją, kad jo individualumas amžiams garantuotas. Tuo tarpu esant abejonei, intensyvios savimonės veiklos sukeliama netikrumo jausmui ir mąstymo kuriamam skepticizmui, žmogus savąjį individualumą privalo nuolat kultivuoti, nuolat dėl jo klausti, nuolat dėl jo nerimauti, t. y. turi siekti gyventi taip, lyg būtų nepakeičiamas individas. Dėl to Unamuno, vėl įžengdamas į teologinę sferą, sako: „amžinąjį išganymą gali gauti tik tas, kuris jo trokšta; nemirtingumą gaus tik tas, kuris jo siekia“ (Unamuno 1913: 260). Tad ir individualumas, jei tai nebus visomis išgalėmis trokštamas dalykas, pavirs tik jokios realybės nebeterminčia dogma, abstrakcija, šmėkla. Būtina siekti „tapti nepakeičiamais, nenusipelnančiais mirties, stengtis, kad mūsų nebūtis, jei ji yra mums skirta, būtų nepelnyta“ (*ibid.*: 272). Taigi Unamuno kalba visiškai priešingai tam, kuo įsitikinęs Nietzsche: pasak pirmojo, antrojo įsitikinimas stipriu ryšiu tarp reaktyvios moralės ir krikščioniško mokymo yra visiškai neteisingas. Unamuno tvirtina visiškai kitaip – krikščioniškas mokymas iš žmogaus reikalauja visokeriopo aktyvumo, kuriuo mėginama įtvirtinti, t. y. aktualizuoti, ontologiškai potencialų (tai – tikėjimo dalykas; ontologiškai potenciali prielaida) žmogaus individualumą. Ir tas aktyvaus individualizmo skatinimas apima netgi labai kasdienės sritis; Unamuno manymu, „galbūt didžiausia paslauga, kurią Lutheris padarė krikščioniškajai civilizacijai, yra religinės asmeninio pilietinio pašaukimo vertės įtvirtinimas, panaikinantis viduramžišką ir vienuolišką religinio pašaukimo suvokimą, paskendusį aistrų ir fantazijų miglose ir keliantį siaubingas gyvenimo tragedijas“ (*ibid.*: 264–265). Tokioms iš Lutherio ateinančias tendencijoms jis antrina: „sekimą Kristumi įkūnija ne vienuoliškas gyvenimo idealas [...] ne idealas, tinkamas vien labai siauram asmenų ratui ir todėl antikrikščioniškas, nes sekti Kristumi yra kiekvienam nešti savo kryžių, savo asmeninės pasaulietinės profesijos kryžių, lygiai kaip Kristus paėmė savąjį [...] gali taisyti batus ir kartu pelnyti rojų, jei sieksi būti tobulas batsiuovys, kaip mūsų dieviškasis Tėvas yra tobulas“ (*ibid.*: 271–272).

Galima būtų įtarti, kad šioje vietoje Unamuno, beveik persakydamas kai kurias Hegelio *Istorijos filosofijos* paskaitose išsakytas mintis apie Lutherį (Hegel 1990: 441), pradeda kaip ir jo pirmtakas vienyti *sacrum* ir *profanum* sritis ir tik šiek tiek betruksta iki to, kad Unamuno imtų aiškinti, kad krikščionybės tiesa dabar (šiam istorijos taške) jau visai netranscendentinė, o individui aukščiausias ir pilnai jį realizuosiantis gyvenimo tikslas – įsitraukimas į visuomeninę veiklą ar filosofiniai apmąstymai. Visgi taip nėra – veikla ir darbas gali būti pavadinti tikėjimo įvykio imitacija: kaip tikėjime žmogus kultivuoja savo individualumą, t. y. radikalų skirtingumą aplinkos

atžvilgiu, taip ir nuoširdus atsidavimas veiklai yra savosios individualybės kultivavimas. Ir, žinoma, būtina pabrėžti, kad siekis tapti nepakeičiamu, vieninteliu lygiai taip pat, kaip ir jautimasis esant tokiu, individualumo, autonomiškumo ir nepakeičiamumo neįrodo. Individualumas – kaip ir Dievas, suteikiantis individualumui pamatą: jis yra tai, kuo galima tik tikėti, o tikėjimas susijęs su žodžiu „galbūt“. Unamuno kaip ir Kierkegaard'as ant to „galbūt“ irgi pastato visą savo kūrybinę ir ne tik veiklą: „Aš neklausau proto balso, aš sukylu prieš jį ir savo tikėjimo galia siekiu kurti savo Dievą – nemirtingumo garantą – ir savo valia apkeisti dangaus šviesulių judėjimą, nes „jei turėtume tikėjimą kaip garstyčios grūdėlį“, tartume šitam kalnui: „Persikelk iš čia į tenai“ – ir jis persikeltų“ ir „mums nebūtų nieko negalimo“ (Mt 17, 20)“ (*ibid.*: 53). Tik su šiuo „galbūt“ prasmę įgauna šie Unamuno žodžiai: „gyvenk kasdiena, būk nešamas laiko bangos, bet įsitvirtinęs į savo uolą, esančią amžinybės jūroje“ (Unamuno 1950a: 420).

Šiuose poskyriuose atskleistos Unamuno ir Kierkegaard'o mintys, rodančios, kad abiemis autoriams Dievas, prieinamas tik neracionaliu tikėjimu, yra „žmogaus iš kūno ir kraujo“ individualumo garantas, t. y. kyla iš paties žmogaus egzistencinio poreikio, susisieja su vėlesnio egzistencializmo, kuriame religinė tematika nagrinėjama žmogiškosios egzistencijos rėmuose, tendencijomis. Ypatingai viliojančiai atrodo galimybė į aptartą problematiką pažvelgti iš Heideggerio perspektyvos. Heideggeris, kurio įtaką XX a. religijos filosofijai ir teologijai būtų sunku užginčyti, atsakydamas Sartre'ui rašė, kad *Būties ir laiko* esminis dalykas yra tai, kad akcentuojamas „atverties“ egzistencialas, kuris „leidžia iš naujo be metafizinių priemaišų klausti apie Dasein santykio su Dievu ontologinę prasmę“ (Heideggeris 1989: 249–250). Ar galima sakyti, kad Kierkegaard'o „individas“ ir Unamuno „žmogus iš kūno ir kraujo“ taip pat pasižymi tokiu radikaliu atvirumu susitikimui su tuo, kas transcendentiška? Juk Dievas ir vienam ir kitam yra radikalus skirtingumas, neprieinamas mąstymui ir padarantis, kad „viskas būtų įmanoma“. Ir vis dėlto, juk ir Kierkegaard'o individui, ir Unamuno „žmogui iš kūno ir kraujo“ ontologiškai rūpi jų individualumas, kurį gali užtikrinti tik Dievas; tad Dievas, nors ir radikaliai transcendentiškas, turi patenkinti tai, kas apibrėžtu pavidalu rūpi tiek pirmajam, tiek antrajam. Ar dėl to galime šiuos aspektus laikyti „uždarančiomis metafizinėmis priemaišomis“ ir sakyti, kad individas ir „žmogus iš kūno ir kraujo“ į susitikimą su transcendencija ateina ne visiškai atvirai nusiteikę? Juk ir Heideggerio Dasein pasižymi tuo pačiu rūpesčiu, nors rūpestis jam ir sietinas su atvirumu. Galbūt tas atvirumas susijęs su „tapimo nauju žmogumi“ aspektu, stipriai pabrėžiamu R. Bultmanno, aptariamam ir

Kierkegaard'o, bet Unamuno pernelyg neakcentuojamu? (Fedajevs 2018b: 60).

Atrodo, kad šie klausimai vienareikšmiškai atsakyti būti negali. Panašu, kad yra ir vienaip, ir kitaip – Unamuno ir Kierkegaard'as kalba ir apie atvirumą, ir apie „uždarumą“, o toks ambivalentiškumas, kurį koncentruotai įkūnija Unamuno žodžiai, sakantys, kad „žmogus gyvena išeidamas iš savęs link savęs paties, jam gyvenimas – atsivėrimas sau pačiam“ (Unamuno 1950a: 420), gali būti, kad byloja ir apie abiejų mąstytojų vietą filosofijos istorijoje: tvirtomis kojomis abu žengia į šiuolaikinės filosofijos lauką, tačiau nešasi ir filosofinio palikimo bagažą.

2.2.3. Individualumas kaip nemedijuojama „žmogaus iš kūno ir kraujo“ plotmė; individualumo nemedijuojamumo reikšmė Unamuno netiesioginei komunikacijai

Pirmajame šios dalies skyriuje buvo parodyta Kierkegaard'o individo ir medialumo santykio problema. Atskleisti tokie esminiai principai: tam, kad individas aktualiai būtų neprieinamas mediacijai, būtina, kad tikėjimas būtų neprieinamas mediacijai; tam, kad tikėjimas būtų neprieinamas mediacijai, būtina, kad individas ontologiškai potencialiai būtų neprieinamas mediacijai. Toliau bus ieškoma identiškų elementų Unamuno subjekte.

Čia daryk derėtų atkreipti dėmesį į Unamuno pasakymą, kad krikščionybė yra „universalios dvasios vertybė, kylanti iš individualaus žmogaus intymiausių gelmių“. Nepaisant to, kad, žvelgiant istoriškai, krikščionybė turi ne tik individualaus tikėjimo aspektą, bet ir dogmatinį, racionalistinį, socialinį, politinį, jos ištaka Unamuno mato individualų tikėjimą, į kurį „žmogus iš kūno ir kraujo“ turi „grįžti“: tai nėra grįžimas ta prasme, kaip grįžimas į tą pačią vietą, kurioje jau būta. Tai grįžimas į save iš galimybės pereinant į tikrovę. Nepaisant to, kad, kaip minėta, Unamuno tekstuose stinga tikėjimo kaip „naujo žmogaus gimimo“ sampratos akcentavimo, toks grįžimas gali būti tik situacija, aiškiai aprašyta Kierkegaard'o: „kai mokinys yra netiesa, tačiau vis dėlto žmogus, ir dabar gauna sąlygą bei tiesą, tai jis ne dabar pirmą kartą tampa žmogumi, mat jis juo jau buvo, bet jis tampa kitu žmogumi, kitos kokybės žmogumi, nauju žmogumi [...] tai atgimimas, per kurį žmogus antrą kartą ateina į pasaulį visai kaip per gimimą – kaip individualus žmogus“ (Kierkegaard 2000: 40). Grįžimas, kaip atskleista ankstesniame poskyryje, gali vykti tik neigimo keliu, t. y. peržengiant bet kokį medialumą, kurio pavyzdžiais Unamuno pirmiausia mato teologiją ir Bažnyčią kaip socialinę instituciją: „teologija žudo tikėjimą [...] visas religinis anstatas yra bevertis [...] Bažnyčia irgi nepadės, deja, ji yra tik socialinė institucija, o ne sielų

sajunga“ (Unamuno 1950d: 108). Dėl to galima tvirtinti, kad toks grįžimas prie ištakos – bet kokio medialumo įveika.

Tam, kad tokie teiginiai atrodytų pagrįstesni, pravartu prisiminti ir individo bei tikėjimo nemedialumo problemos kontekste aptarti pirmosios dalies pirmajame skyriuje paminėtą Unamuno tiesos sampratą susiejus ją su Kierkegaard'o pateikiamąja. Taigi Unamuno, atmesdamas klasikines tiesos sampratas, teigia, kad tiesa – „tai, kuo tikima visa širdimi ir visa siela; tikėti visa širdimi ir visa siela – veikti pagal tą tiesą, ja gyventi“. Kierkegaard'as *Baigiamajame nemoksliniame prieraiše* lygiai taip pat atsisuka prieš filosofijos tradiciją ir sako, kad „klasikinės tiesos teorijos (mąstymo atitikimas būčiai, būties atitikimas mąstymui) kelią pavojų mąstančiam išnykti kaip egzistuojančiam“ (Kierkegaard 1992: 189), ir tiesą susieja su subjektyvumu, vidujybe, begalybės aistra, paradoksu, galiausiai skandalingai konstatuodamas, kad su aistra, ryžtu, atsidavimu garbinantis stabą pagonis visgi labiau egzistuoja tiesoje nei „krikščionis“, pripažįstantis „teisingą“ Dievą, tačiau be aistros, ryžto ir atsidavimo (*ibid.*: 201, 203–204, 209). Galima teigti, kad Abraomo tikėjimo įvykis – fundamentaliausias tiesos pavyzdys. Visgi Kierkegaard'as pabrėžia, kad „amžina tiesa nėra paradoksas, tik egzistuojančio asmens santykis su ja yra paradoksas“ (*ibid.*: 205) ir būtent čia Kierkegaard'o ir Unamuno filosofijų santykio tyrinėtoja J. E. Evans atranda fundamentalų skirtumą tarp autorių. Jos teigimu, Unamuno atveju „nebelieka nieko tikro, tiesa pasidaro visiškai subjektyvi [...] tuo tarpu Kierkegaard'as mąsto, kad Dievui tiesa visiškai nėra tik-tikėtina; jam ji absoliuti; vadinasi taip Kierkegaard'as patvirtina tiesos objektyvumą ir universalumą, net jei žmogus jos per visą gyvenimą gali ir nepažinti [...] Unamuno atveju tikėjimas kyla iš valios, jis visiškai subjektyvus, objektyvios tiesos dėmens ten nėra“ (Evans 2014: 34).

Ir vis dėlto, ar tikrai skirtumas toks fundamentalus? Atkreipkime dėmesį į šiuos Kierkegaard'o sakinius: „krikščionybė save paskelbė esant amžina tiesa, įėjusią į egzistenciją ir laiką; ji save paskelbė kaip paradoksą ir reikalavo tikėjimo vidujįškumo, kas buvo papiktinimas žydams, kvailystė graikams ir absurdas mąstymui. Neįmanoma pasakyti vidujįškiau nei kad kalba krikščionybė, t. y. kad subjektyvybė – tiesa [...] krikščioniškoji žinia negali būti suprasta, o didžiausias jos supratimas – supratimas, kad ji negali būti suprasta“ (Kierkegaard 1992: 212–213). Mąstymo, t. y. medialumo, požiūriu, Kierkegaard'o tiesa ir Unamuno tiesa yra tapačios: jos neprieinamos visuotinybei, neprieinamos mąstymui, neprieinamos objektyvumui. Kierkegaard'o žodžiai, kad „amžina tiesa nėra paradoksas“ turi tą patį pobūdį kaip ir pasakymas, kad „egzistencija yra sistema, bet tik Dievui“, t. y. viskas

čia pastatyta ant „galbūt“ pamato, kuris niekaip negali būti įrodytas, t. y. ant tikėjimo. Ir Unamuno, ir Kierkegaard'o atveju tiesa reiškia tokią egzistencijos būseną, kuomet maksimaliai individualizuojamasi per tikėjimą ir per individualizavimąsi pasiekiamas tikėjimas – ir viena, ir kita yra medialumo įveika: tai išsivadavimas iš visuotinybės, išsivadavimas iš buvimo suprastu, išsivadavimas iš buvimo pamąstomu ir savo vidinės, niekam neprieinamos autonomiškos plotmės teigimas. Ir vėlgi – jei nėra Dievo, kiekvienas „žmogus iš kūno ir kraujo“ gali būti medijuotas, pamąstytas ir suprastas: jei iki šiol pasaulio istorijoje to nenutiko, tai niekas nėra garantuotas, kad taip nenutiks kada nors vėliau.

Kierkegaard'ui individo autonomija mediacijos atžvilgiu yra tampriai susijusi su netiesiogine komunikacija: netiesioginė komunikacija kaip „demedializacinė“ priemonė yra būdas kiekvienam skaitytojui sukelti netikrumo savimi išgyvenimą, supriešinti jį su visuotinybe, su savimi pačiu, t. y. skaitytoją individualizuoti nukreipiant jį į savąją vidųybę. Visa to prasmė, kaip minėta, pastatyta ant „galbūt“ – t. y. skaitytojo ir taip pat autoriaus potencialaus ontologinio individualumo, kuriuo galima tikėti arba ne; be jo visa netiesioginė komunikacija savo krūvio (kuris pirmiausia religinis) netenka. Jau nesyk minėtoji J. E. Evans tvirtina, kad Unamuno neperprato Kierkegaard'o religinės netiesioginės komunikacijos prasmės, tad, galima sakyti, nesuprato jos išvis. Ji visiškai teisi šias dvi prasmes jungdama. Kita vertus, Evans pastebi, kad Unamuno pripažino Kierkegaard'o iškeliamą majeutinio santykio su egzistencine tiesa idealą ir jį pritaikė pats (Evans 2005: 26). Nors tarpu šių dviejų teiginių gali ir nebūti prieštaravimo, vis dėlto šiuo atveju prieštaravimas atsirado. Pirmosios dalies pirmajame skyriuje įrodinėta kad Unamuno, naudodamasis netiesiogine komunikacija, elgiasi taip pat, kaip ir Kierkegaard'as – negatyviai. Tačiau negatyvumas nėra sokratiškas, kitaip tariant, juo nesiekama, kad skaitytojas (pašnekovas, besimokantysis) savyje atrastų amžinas racionalias tiesas. Tiesa Unamuno yra grynai individuali, vidųybiška, nemedijuojama, tad, jei remiamasi tokiu „galbūt“, kai tikima, kad ir autorius, ir skaitytojas yra potencialiai ontologiškai individualūs, tai netiesioginė komunikacija per negatyvumą turi padėti skaitytojui tą savo neiškomunikuojamą vidųybės tiesą pasiekti. Kaip sakyta, ir Kierkegaard'ui, ir Unamuno ontologinis individualumas, kuriame esama autonomiškos ir mediacijai nepaklūstančios srities žmoguje, įmanomas tik esant Dievui kaip transcendentiniam individualumo garantui. Tokiu atveju esminiai skirtumai tarp Unamuno ir Kierkegaard'o netiesioginės komunikacijos prasmių išsitrina: ir vienam, ir kitam netiesioginė komunikacija yra religinės prasmės (pastatyta ant „galbūt“, t. y. tikėjimo) priemonė tam, kad komunikacijos

partneris mėgintų individualizuotis ir surastų savo neiškomunikuojamą tiesą; tokiu atveju prasmę įgyja abiems būdingas tvirtinimas, kad jie kreipiasi ne į mases, ne į žmoniją, o į konkretų individą. Žinoma, tokios paralelės nepaneigia kai kurių interpretatorių įtarimo, kad Unamuno su Kierkegaard'o intencija „krikščionijoje tapti krikščioniu“ tiesiogiai nebuvo susipažinęs, tačiau visai realu, kad koreliuojančio pobūdžio idėjas jis arba priėjo visiškai savarankiškai, arba savarankiškai, bet inspiruotas kitų Kierkegaard'o tekstų.

Ontologinio individualumo dimensija grindžia ne tik Unamuno teiginius apie kitiems neprieinamą „žmogaus iš kūno ir kraujo“ erdvę, netiesioginės komunikacijos prasmę ir apskritai įgalina „filosofavimą per individualybę-konkretybę“, bet ir įprasmina jo teiginius apie kitų filosofų mąstymo ištakas ir filosofinę veiklą: tik teigiant ontologinį individualumą pagrįstos tampa Unamuno mintys, kad kiekviena filosofinė sistema neišardomai susieta su kūrėjo individualybe, giliausiais vidiniais klodais, pamatiniais egzistenciniais troškimais ir nepakeičiamumu. Deontologizuojant individą tokie įsitikinimai savo svorį praranda: bet koks filosofas lieka tik įtakų, tekstų, kalbos, kultūrinių ir istorinių kontekstų, socialinės-ekonominės klasės ir kitų bendrybės srities dalykų produktas ir įkaitas. Kitaip tariant, autorius „miršta“.

2. 3. Ontologinis individas santykiyje su ontologine valia ir „piktojo demono“ situacija

Šios disertacijos dalies ankstesniuose skyriuose mėginta įrodyti, kad „žmogaus iš kūno ir kraujo“ pamatas yra ontologinis individas Kierkegaard'o pateikiama prasme kaip santykis su savimi ir Dievu. Atrodytų, kad tai kardinaliai skiriasi nuo pirmojoje dalyje pristatytų pozicijų, pagal kurias Unamuno filosofija turi metafizinio voliuntarizmo dimensiją, kurioje ontologinis tikrovės pamatas – šopenhaueriškai suprasta valia, peržengianti individualumą ir jį deontologizuojanti, ir skeptinę dimensiją, kurioje Unamuno gali būti interpretuojamas kaip autorius, plėtojantis Descartes'o „piktojo demono“ idėją, kurioje kaip radikalizuotoje versijoje nei individualumas, nei išorinis pasaulis neturi tikrumo, viskas yra tik neperregima „migla“. Visgi pozicijų nesuderinamumo problemą derėtų apžvelgti naujai.

Žiūrint į Schopenhauerio, Kierkegaard'o ir Unamuno santykį pirmiausia krenta į akis pirmojo ir antrojo ontologinių atramos taškų radikalus skirtingumas, tuo tarpu Unamuno yra autorius, įsiterpiantis kažkur tarp jų: Schopenhaueris teigia ontologinę valią, Kierkegaard'as – ontologinį individą, Unamuno „žmogus iš kūno ir kraujo“ svyruoja tarp buvimo metafizinio prado įrankiu ir individualumo. Ir vis dėlto ar tikrai Schopenhauerio ir Kierkegaard'o

pozicijos tokios skirtingos? Ar nėra taip, kad Unamuno, galintis būti pavadintas ir vieno, ir kito idėjų šalininku ir plėtotoju arba tiltu tarp jų, atskleidžia filosofų ontologijų suderinamumą ir net artimumą? T. y. ar gali būti tiltas tarp krantų, kurie neturi nieko bendro?

Jeigu iš Kierkegaard'o filosofijos pašalinsime religinę plotmę, teologines prielaidas, susietas su Dievu, tikėjimu ir viltimi (žodžiu „galbūt“), tuomet jo individas praranda visą ontologinį krūvį ir nesunkiai gali būti interpretuojamas kaip viršasmens metafizinės valios įrankis; valios, kuri yra absoliučiai imanentinė, nieko anapus savęs nesiekianti ir dėl kurios esminis tikrovės aspektas – kančia, kurią išgyvena kiekvienas valios įrankis – neturi jokio pateisinimo. Aistra, toks reikšmingas Kierkegaard'o individo egzistencijos modusas, tebūtų viršasmens valios manifestacija, kylanti iš ontologiškai netikro individo iracionalių troškimų, bei neturėtų jokio ontologinio pateisinimo (Unamuno su savąja „troškimo tikėti“ idėja šiuo požiūriu yra jungtis tarp dviejų savo pirmtakų valios ir aistros koncepcijų). Ir visiškai nesvarbu, ar Kierkegaard'as kalbėtų apie aistrą estetinė prasme, ar religine – skirtumo tarp, iš pažiūros, įvairių aistros formų nebūtų jokio. Schopenhauerio pavyzdžiu atmetus kierkegoriškąjį „galbūt“, nei Kierkegaard'o aukštinama aistra, nei Unamuno aprašomas „troškimas tikėti“ aukštesnės prasmės nebeturi.

Bet galima interpretuoti ir atvirkščiai. Jeigu prie Schopenhauerio filosofijos pridėtume Kierkegaard'o filosofijai esmišką religinę plotmę, teologines prielaidas, susietas su Dievu, tikėjimu, viltimi, tuomet individas, užuot buvęs tik beprasmės ir viršasmens valios įrankiu, ontologizuojasi, o aistra (taip nuvainikuojama asketinėje Schopenhauerio etikoje ir taip iškeliamą Kierkegaard'o bei Unamuno egzistencinėse filosofijoje) bei kančia įgauna prasmę. Juk ir Kierkegaard'ui, ir Schopenhaueriui, ir Unamuno žmogus yra tas, kuris siekia gyventi, siekia save įamžinti, siekia būti individualus ir dėl viso to kenčia; faktinė „čia ir dabar“ esančio žmogaus būklė visų trijų mąstytojų filosofijose yra identiška. Schopenhauerio pasaulis – mąstymu, patyrimu ir intuicija prieinamas pasaulis, kuriame individualumas – tik iliuzija; Kierkegaard'ui pasaulis galėtų būti lygiai toks pats, tačiau dėl „galbūt“, t. y. tikėjimo dimensijos, atsiranda viltis, kad ne viskas yra taip, kaip mums atskleidžia mąstymas, patyrimas ir intuicija, t. y. tikima, kad individualumas nėra tik iliuzija, o priešingai – ontologiškai tvirtas dalykas. Kierkegaard'o ir Unamuno taip pabrėžiama skirtis tarp mąstymo ir tikėjimo tokioms interpretacijoms ne tik neprieštarauja, bet netgi jas įgalina.

Su skeptine dimensija, aptinkama Unamuno filosofijoje (Kierkegaard'o mąstyme ji taip pat gali būti atrasta – pirmiausia Kierkegaard'o aprašomame

netikrums išgyvenime) individualumas sąveikauja panašiu būdu. Į skepticizmą, kaip parodė Descartes'as (nors apie tai kalbėjo dar graikų skeptikai ir sofistai), nuveda mąstymas, jeigu mąstoma sąžiningai iki pat pabaigos, t. y. jei mąstymas atsigręžia prieš save patį. Taip pat Descartes'as visiškai teisingai manydamas, kad yra tik vienas kelias išeiti iš skeptinės-solipsistinės situacijos: Dievo buvimas ir jo pagalba. Tiesa, jo Dievas – grynai filosofinis Dievas, mąstymo konstrukcija, turinti padėti tvirtus pamatus pažinimui: Dievas įgalina prieinamumą prie išorinio pasaulio ir metodą jam pažinti (Descartes'ui Dievas reikalingas ir tam, kad įgalintų *ego* individualumą, tačiau pats Descartes'as apie tai nekalba). Vėlesnė filosofijos tradicija, besiremddama vienokiais ar kitokiais principais, tokią dekartišką schemą atmeta ir, kaip parodyta pirmosios dalies pabaigoje, Unamuno filosofijoje esama tokios radikalaus skepticizmo dimensijos, kurioje nei subjekto individualumas, nei Dievas, nei pasaulis nėra tikri. Tai pozicija, prieinama mąstymui būnant iki galo sau sąžiningam. Ir vėlgi – tikrumas dėl savojo individualumo, Dievo ir pasaulio gali būti įgytas tik per tikėjimą, nors toks tikrumas negali būti tapatinamas su loginiu tikrumu ar faktiniu tikrumu: tai tikrumas, turintis „galbūt“ pobūdį, ir kuriam egzistenciškai pasišvenčiama. Arba galima sakyti taip: tik Dievas kaip neracionalaus tikėjimo objektas gali išvesti iš radikalaus skepticizmo, kuriame nėra aišku nei dėl individo, nei dėl pasaulio būsenos.

Visa tai atskleidžia naujų, iki šiol Unamuno filosofijos tyrinėtojų neaptartų ar neišryškintų jo filosofijos interpretacijos variantų. Iš to, kas aptarta, aiškėja, kad Unamuno gali būti suvoktas kaip trijų lygmenų ontologinis dualistas. Visi dualizmai išryškėja per mąstymo ir tikėjimo radikalų skirtingumą. Pirmasis dualizmas – medijuotos mąstymu prieinamos tikrovės ir tikėjimu prieinamo ontologinio individualumo dualizmas. Antrasis – ontologinio metafizinio voliuntarizmo ir tikėjimu prieinamo ontologinio individualumo dualizmas. Trečiasis – ontologinės „miglos“, kurioje nėra nieko tikra, ir tikėjimu prieinamo ontologinio individualumo dualizmas.

Viena vertus, trys dualistiniai lygmenys patvirtina paplitusį įsitikinimą, kad Unamuno filosofija yra eklektiška. Kita vertus, tai, kad trys dualizmai susisieja per mąstymo ir tikėjimo plotmių priešpriešą, rodo ir priešingą dalyką: tai, kad Unamuno filosofija sukasi apie vieną problemą, apie vieną ašį, yra itin koncentruota bei nuosekliai išlaiko „agonijos“, t. y. antidialektinį priešybių nevienybės, principą – priešybės išskiriamos, jų skirtumas radikalizuojamas, tačiau mediacijos ir sujungimo atlikti nemėginama, nes tai neįmanoma.

Kierkegaard'o individo ir Unamuno „žmogaus iš kūno ir kraujo“ jungimas įsiterpė į Unamuno ir Kierkegaardo filosofijų santykio tyrinėjimus gana

aiškiai parodydamas, kad ši disertacija pozicionuotina tarp tų tekstų, kurie tarp šių autorių mato daugiau bendro, nei skirtingo. Taip pat ryšio tarp Unamuno ir Kierkegaard'o atskleidimas „įsipaišo“ tarp protestantiškųjų įtakų Unamuno filosofijai tyrinėjimų ir verčia klausti, ar mėginimai skirti katalikišką egzistencializmą nuo protestantiškojo yra pagrįsti. Lygiai taip pat, kaip ir garsioji Sartre'o religinio–ateistinio egzistencializmų skirtis tampa kvestionuotina

Individo bei Dievo vienoje pusėje ir pasaulio, visuotinybės ir mąstymo kitoje priešpriešos išskleidimas atveria ir dar vieną itin reikšmingą visai egzistencinei filosofijai aspektą, disertacijoje išsamiai neeksplikuotą, tačiau glūdintį implicitiškai: žmogaus ontologinio susvetimėjimo su aplinka šiuolaikiniame pasaulyje situaciją, kurią, išryškina kiti autoriai – Heideggeris, Camus, Jaspersas ar egzistencializmo ir gnosticizmo ryšį aptarinėjęs H. Jonas (Jonas 2001: 323). Nors Unamuno nėra autorius, skiriantis didžiulį dėmesį istorinei dimensijai (t. y. tam, kaip kito žmogaus būklė keičiantis epochoms), tačiau patys epochiniai pokyčiai, laiko dvasia neabejotinai jį ir jo mąstymą veikė, tad Unamuno filosofija gali būti suvokta ir kaip netiesioginė epochos diagnozė.

IŠVADOS

1. Disertacijoje, pasitelkiant iki šiol M. de Unamuno filosofijos tyrinėtojų nenaudotą schemą (Unamuno filosofavimo per subjektyvią individualybę-konkretybę teigimo analizė – individualybės-konkretybės „sugriovimo“ analizė – individualybės-konkretybės atstatymo analizė) atskleista, kad Unamuno subjekte – „žmoguje iš kūno ir kraujo“ – esama ontologinio individualumo plotmės, kuri, kaip iki šiol Unamuno filosofijos tyrinėtojų nebuvo daryta, „nušviesta“ ir analizuota pasitelkus Kierkegaard'o individo filosofemą.

2. Išryškinius Unamuno subjektyvaus mąstymo per konkretybę-individualybę, t. y. „žmogų iš kūno ir kraujo“ (tai kūniška, mąstanti, jaučianti, laikiška, ribota, įsaknyta tam tikroje vietoje ir tam tikrame laike konkretybės-individualybė), pamatinius principus, atskleista, kad, Unamuno požiūriu, toks mąstymas būtinai yra susietas su egzistencinio rūpesčio savimi (kurį pirmiausia išreiškia klausimas „kas bus kai mirsiu?“), kančios, Unamuno vadinamos „tragišku gyvenimu jausmu“ ir disertacijoje nagrinėjamos pirmiausia kaip netikrumo patirties, bei specifinės tokio filosofavimo formos (filosofinės idėjos pateikiamos ir esė, ir grožinės literatūros pavidalais), aspektais.

3. Unamuno subjekto kaip individualybės-konkretybės „sugriovimo“ analizė parodė, kad „žmogaus iš kūno ir kraujo“ ontologinį individualumą griaua savimonės veikla (atskleista, kad savimonės veikla ir „tragiškas gyvenimo jausmas“ sąveikauja ir kaip priežastis su padariniu, ir kaip padarinys su priežastimi, ir tiesiog kaip tai, kas koreliuoja), dėl kurios „žmogus iš kūno ir kraujo“ savojo konkretumo ir individualumo nebegali užčiuopti nei per grynąją introspekciją, nei per išpaudų kitybėje reflektavimą. Taip pat netikrumas savimi koreliuoja ir su netikrumo pasauliu išgyvenimu: aptarta ir ta Unamuno filosofijos dimensija, kurioje radikalizuojama Descartes'o „piktojo demono“ idėja. Taip pat išryškinta ir Unamuno filosofijoje esanti metafizinio voliuntarizmo, artimo Schopenhauerio mąstymui, plotmė. Parodyta, kaip ji susijusi su „žmogaus iš kūno ir kraujo“ ontologinio individualumo problematika: metafiziniame voliuntarizme individas tėra imanentinės metafizinės valios įrankis ir neturi ontologinio svorio (jis tėra iliuzinis vaizdinys), tad „žmogaus iš kūno ir kraujo“ bandymai save per savimonę užčiuopti kaip ontologiškai individualų yra bergždi, nes ontologiškai ir nėra ką užčiuopti – „žmogaus iš kūno ir kraujo“ individualumas nėra tikras.

4. Unamuno „žmogaus iš kūno ir kraujo“ ontologinio individualumo „atstatymui“ ir to „nušvietimui“ pasitelkus Kierkegaard'o individą, išryškinti bei aptarti svarbiausi disertacijos tikslui šios filosofijos aspektai: individo ontologinis pirmumas kaip teologinė idėja, individo nepažįstomumas, individo buvimas tarp galimybės ir tikrovės. Parodyta, kad individas – Kierkegaard'o filosofijoje absoliučiai ašinė (įprasminanti visus Kierkegaard'o filosofijos aspektus – ir netiesioginę komunikaciją, ir kalbėjimą apie egzistencines stadijas, ir siekį „krikščionijoje tapti krikščioniu“) ontologinė teologinė filosofema, reiškianti, kad individualus žmogus ontologiškai potencialiai yra santykis su savimi pačiu ir Dievu, aktualizuojamas per tikėjimą, kuris nepasiekiamas nesiindividualizavus ir neperžengus indiferentiškos estetiškos egzistencijos stadijos ir su bendrybės sritimi susietos etinės. Atskleista, kad nei tikėjimas, nei Dievas, nei individualumas neprieinami bendrybės keliu – nei per mąstymą (mediaciją), nei per etiką. Daroma išvada, kad, kadangi tai racionaliai neįrodoma, Kierkegaard'o filosofija yra pastatyta ant „galbūt“ – prielaidos, kad taip būti gali ir tuo galima tik tikėti.

5. Įrodyta, kad Unamuno subjekte – „žmoguje iš kūno ir kraujo“ – esama tų pačių esminių Kierkegaard'o aprašyto ontologinio individualumo elementų. Pirma, kad ir Unamuno subjektas ontologiškai yra individas, turintis santykį su savimi pačiu ir Dievu. Antra, tai aktualizuojama tik per tikėjimą, peržengiantį bendrybės sritį, etiką, mąstymą ir bet kokią medialumą. Trečia, ontologinis individualumas „žmoguje iš kūno ir kraujo“ irgi nėra medijuojamas ir pamąstomas: tai reiškia, kad „žmoguje iš kūno ir kraujo“ dėl to, kad šis turi individualų santykį su savimi pačiu ir Dievu, esama nemedijuojamos, tiesiogiai neiškomunikuojamos, bendrybei neužčiuopiamos, kitiems neprieinamos, jam vienam priklausančios, autonomiškos vidinės erdvės. Visa tai pagrindžia bendrą Unamuno filosofijos projektą – „konkretybės-individualybės mąstymą per konkretybę-individualybę“, taip pat jo netiesioginę komunikaciją.

6. Kierkegoriškojo individo inkorporavimas į Unamuno „žmogaus iš kūno ir kraujo“ problematiką atskleidė naujų, iki šiol tyrinėtojų neaptiktų ar neišryškintų Unamuno filosofijos aspektų. Paaiškėjo, kad Unamuno gali būti interpretuojamas kaip trijų lygmenų ontologinis dualistas. Visi dualizmai išryškėja per mąstymo ir tikėjimo radikalų skirtingumą, pabrėžiamą ne viename Unamuno tekste. Pirmasis dualizmas – medijuotos mąstymu prieinamos tikrovės ir tikėjimu prieinamo ontologinio individualumo dualizmas. Antrasis – ontologinio metafizinio voliuntarizmo ir tikėjimu prieinamo ontologinio individualumo dualizmas. Trečiasis – ontologinės

„miglos“, kurioje nėra nieko tikra, ir tikėjimu prieinamo ontologinio individualumo dualizmas.

7. Tyrimas atskleidė, kad egzistencinės filosofijos kritika iš „subjekto mirties“ paradigmos perspektyvos gali pasitarnauti gilesniam egzistencinės filosofijos idėjų ir paties filosofavimo pobūdžio perpratimui ir rekontekstualizavimui.

8. Tyrimas atveria perspektyvas ir kitų filosofijos istorijos ir filosofijos problemų persvarstymams ir interpretacijoms, pavyzdžiui, Schopenhauerio ir Kierkegaard'o ontologijų radikalaus skirtingumo (tuo pačiu ir metafizinio ir egzistencinio mąstymo perskyros), katalikiškojo ir protestantiškojo, religinio ir ateistinio egzistencializmų skirčių kvestionavimui.

LITERATŪRA

1. Adorno, T. W. 1989. *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
2. Adorno, T. W. 2003. *The Jargon of Authenticity*. London, New York: Routledge.
3. Ardila, J. A. G. 2011. The Origin of Unamuno's Mist: Unamuno's Copy of Kierkegaard's Diary of the Seducer, *Modern Philology* 109 (1): 135–143.
4. Aurelijus Augustinas. 1994. *Pokalbiai su savimi*. Vilnius: Aidai.
5. Baker, A. 1991. The God of Miguel de Unamuno, *Hispania* 74 (4): 824–833.
6. Bergson, H., 2002. *The Two Sources of Morality and Religion*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
7. Bergson, H. 2004. *Kūrybinė evoliucija*. Vilnius: Margi raštai.
8. Bilbao-Terreros, G. 2012. Ética y liminaridad en "San Manuel Bueno, mártir": una lectura kierkegaardiana, *Hispanic Review* 80 (2): 243–265.
9. Blanco Aguinaga, C. 1959. *El Unamuno contemplativo*. México: Nueva Revista de Filología Hispánica.
10. Booth, W. C. 1983. *The Rethoric of Fiction*. Chicago: The University of Chicago Press.
11. Breisach, E. 1962. *Introduction to Modern Existentialism: From Kierkegaard to Sartre: A Complete, Authoritative Guide to a Major Philosophy of our Time*. New York: Groove Press Inc.
12. Bultmann, R. 1958. *Jesus Christ and Mythology*. New York: Charles Scribner's Sons.
13. Camus, A. 2005. *Svetimas*. Vilnius: Baltos lankos.
14. Camus, A. 2007. *Sizifo mitas*. Vilnius: Baltos lankos.
15. Candelaria, M. 2012. *The Revolt of Unreason: Miguel de Unamuno and Antonio Caso on the Crisis of Modernity*. Amsterdam–New York: Rodopi.
16. Caruso, G. D., Flanagan O. (Ed.). 2018. *Neuroexistentialism: Meaning, Morals, & Purpose in the Age of Neuroscience*. New York: Oxford University Press.
17. Collado, J. A. 1962. *Kierkegaard y Unamuno: la existencia religiosa*. Madrid: Gredos.
18. Cope, B. 2009. The Hellenic Origins of Unamuno's Skepticism and Niebla's Skeptical Parody of Cartesianism, *Hispanic Review* 77 (4): 471–493.
19. Dekartas, R. 1978. Metafiziniai apmąstymai, in R. Ozolas (Ed.). *R. Dekartas: rinktiniai raštai*. Vilnius: Mintis.

20. Díaz, E. 1968. *Revisión de Unamuno: análisis crítico de su pensamiento político*. Madrid: Tecnos.
21. Džeimsas, V. 1995. *Pragmatizmas*. Vilnius: Pradai.
22. Evans, J. E. 2003. Unamuno and Kierkegaard: Clarifying the Relationship, *Revista Hispánica Moderna* 56 (2): 297–310.
23. Evans, J. E. 2005. *Unamuno and Kierkegaard: Paths to Selfhood in Fiction*. Lanham, MD: Lexington Books.
24. Evans, J. E. 2006. Kierkegaard, Unamuno, and Don Quijote as the Knight of Faith, *A Quarterly Journal in Modern Literatures* 60 (1): 3–16.
25. Evans, J. E. 2014. *Miguel de Unamuno's Quest for Faith: A Kierkegaardian Understanding of Unamuno's Struggle to Believe*. Cambridge: James Clark & Co.
26. Fedajevs, A. 2018a. M. de Unamuno valios samprata metafizinio voliuntarizmo kontekste, *Problemos* 93: 7–19.
27. Fedajevs, A. 2018b. Miguelio de Unamuno religijos filosofija kaip Bultmaniškasis numitinimas: transcendencijos problema, *Religija ir kultūra* 16–17: 51–63.
28. Fasel, O. 1955. Observations on Unamuno and Kierkegaard, *Hispania* 38 (4): 443–450.
29. Ferrater Mora, J. 1962. *Unamuno: A Philosophy of Tragedy*. Los Angeles: University of California Press. 11
30. Fichte, J. G. 1982. Science of Knowledge: With the First and Second Introductions, in C. Taylor (Ed.). *Texts in German Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
31. Fiddian, R. W. 1974. Unamuno – Bergson: A Reconsideration, *Modern Language Review* 69 (4): 787–795.
32. Frasier, B. 2007. Unamuno and Bergson: Notes on a Shared Methodology, *The Modern Language Review* 102 (3): 753–767.
33. Garff, J. 1991. The Eyes of Argus: The Point of View and Points of View with Respect to Kierkegaard's Activity as an Author, *Kierkegaardiana* 15: 29–54.
34. Hegel, G. W. F. 1977. Who Thinks Abstractly?, in W. Kaufmann (Ed.). *Hegel: Texts and Commentary*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
35. Hėgelis, G. 1990. *Istorijos filosofija*. Vilnius: Mintis.
36. Hegel, G. W. F. 1997. *Dvasios fenomenologija*. Vilnius: Pradai.
37. Hegel, G. W. F. 2010. *The Science of Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.

38. Heidegeris, M. 1989. Apie humanizmą, in B. Kuzmickas (Ed.). *Gėrio kontūrai*. Vilnius: Mintis: 224–260.
39. Heidegger, M. 1996. *Being and Time*. New York: State University of New York.
40. Heidegger, M. 2009. *Phenomenological Interpretations of Aristotle: Initiation to Phenomenological Research*. Indianapolis: Indiana University Press.
41. Hume, D. 1998. Of the Standart of Taste, in S. Copley, A. Edgar (Eds.). *David Hume: Selected Essays*. Oxford: Oxford University Press: 133–154.
42. Ilie, P. 1967. *Unamuno: an Existential View of Self and Society*. Wisconsin: University of Wisconsin Press.
43. Jameson, F. 2002. *Kultūros posūkis: rinkiniai darbai apie postmodernizmą (1983 – 1998)*. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla.
44. Jaspersas, K. 1989. *Filosofijos ivadas*. Vilnius: Mintis.
45. Jonas, H. 2001. *The Gnostic Religion: the Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity*. Boston: Beacon Press.
46. Jonkus, D. 2013. Reason and Life. Phenomenological Interpretations of Don Quijote, *Investigaciones Fenomenológicas* 4 (1): 235–245.
47. Kantas, I. 1987. *Praktinio proto kritika*. Vilnius: Mintis.
48. Kant, I. 2013. *Grynojo proto kritika*. Vilnius: Margi raštai.
49. Kierkegaard, S. 1980. *The Concept of Anxiety: a Simple Psychologically Orienting Deliberation on the Dogmatic Issue on Hereditary Sin*. Princeton. New Jersey: Princeton University Press.
50. Kierkegaard, S. 1987. *Either/Or. Part II*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
51. Kierkegaard, S. 1992. *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
52. Kierkegaard, S. 1995. *Baimė ir drebėjimas*. Vilnius: Aidai.
53. Kierkegaard, S. 1997a. *Liga mirčiai*. Vilnius: Aidai.
54. Kierkegaard, S. 1997b. *Laukų lelija ir padangių paukštis: trys dieviškos prakalbos*. Vilnius: Vaga.
55. Kierkegaard, S. 2000. *Filosofiniai trupiniai, arba Truputis filosofijos*. Vilnius: Aidai.
56. Kierkegaard, S. 2006. *Požiūrio taškas į mano autorinę veiklą*. Vilnius: Baltos lankos.
57. Kierkegaard, S. 2009. *Repetition and Philosophical Crumbs*. Oxford: Oxford University Press.
58. Kołakowski, L. 2005. *Main Currents of Marxism: the Founders, the Golden Age, the Breakdown*. New York: W. W. Norton & Company.

59. Kučinskienė, A. 2017. Komparatyvistikos (ne)įmanomybė: Juozas Tumas-Vaižgantas ir Miguelis de Unamuno, *Colloquia* 38: 51–70.
60. Lago Bornstein, J. C. 1986. Unamuno y Kierkegaard: dos espíritus hermanos, *Logos. Anales Del Seminario De Metafísica* 21: 59–71.
61. Luby, B. J., 2008. *The Uncertainties in Twentieth- and Twenty-first Century Analytical Thought: Miguel de Unamuno the Precursor*. Newark: Juan de la Cuesta.
62. Lukács, G. 1981. *The Destruction of Reason*. Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press.
63. Maceina, A., 1990. *Raštai: Trilogija „Cor Inquietum“*. Vilnius: Mintis.
64. MacIntyre, A. 2000. *Trumpa etikos istorija: dorovės filosofija nuo Homero iki dvidešimto amžiaus*. Vilnius: Charibdė.
65. Maeso, M. J. A. 1997. *Dios y la inmortalidad: el mundo religioso de Unamuno*. Estella: Verbo divino.
66. Marías, J., 1950. *Miguel de Unamuno*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
67. Maritain, J. 1966. *Existence and the Existent*, New York: Vintage Books.
68. Mendoza Negrillo, J. 1981. Influencia de Schopenhauer en el voluntarismo de Unamuno, *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica* 146 (37): 171–190.
69. Meyer, F. 1962. *La ontología de Miguel de Unamuno*. Madrid: Gredos.
70. Navajas, G. 1992. *Unamuno desde la posmodernidad: antinomia y síntesis ontológica*. Barcelona: PPU.
71. Nietzsche, F. 2005. *Ryto žara: mintys apie moralės prietarus*. Vilnius: Alma littera.
72. Nozick, M. 1971. *Miguel de Unamuno*. New York: Twayne Publishers Inc.
73. Nyčė, F. 1991. Anapus gėrio ir blogio, in A. Rybelis (Ed.). *Rinkiniai raštai*. Vilnius: Mintis: 315–495.
74. Orringer, N. 2007. Translator's Notes, in M. de Unamuno. *Treatise on Love of God*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press: 83–157.
75. Orringer, N. 1985. *Unamuno y los protestantes liberales (1912): sobre las fuentes de "Del sentimiento trágico de la vida"*. Madrid: Gredos.
76. Pattison, G. 1999. *Anxious Angels: A Retrospective View of Religious Existentialism*. Hampshire: Palgrave Macmillan.
77. Perarnau Vidal, D., Parcero Oubiña, O. 2009. Spain: The Old and New Kierkegaard Reception in Spain, in J. Stewart (Ed.). *Kierkegaard's International Reception. Tome II: Southern, Central, and Eastern Europe*. New York: Routledge: 17–80.
78. Platonas. 1999. *Faidonas arba Apie sielą*. Vilnius: Aidai.

79. Ribas, P. 1996. Unamuno y Schopenhauer: el mundo onírico, *Anales de Literatura Española* 12: 101–113.
80. Rivera de Ventosa, E. 1972. Henri Bergson y M. de Unamuno: dos filósofos de la vida, *Cuadernos de la cátedra Miguel de Unamuno* 22: 99–125.
81. Roberts, G. 1986. *Unamuno: Afinidades y coincidencias kierkegaardianas*. Boulder: Society of Spanish and Spanish-American Studies.
82. Sanchez Barbudo, A. 1950. La formación del pensamiento de Unamuno: una experiencia decisiva: la crisis de 1897, *Hispanic Review* 18 (3): 218-243.
83. Sanchez Barbudo, A. 1981. *Estudios sobre Galdos, Unamuno y Machado*. Barcelona: Editorial lumen.
84. Sartre, J. P. 1960. *The Transcendence of the Ego: an Existentialist Theory of Consciousness*. New York: Hill and Wang.
85. Sartre, J. P. 1988. *“What is literature?” and Other Essays*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
86. Sartre, J. P. 2009. *Šleikštulys*. Vilnius: Vaga.
87. Sartre, J. P. 2016. *Egzistencializmas – tai humanizmas*. Vilnius: Vaga.
88. Schiller, F. 1999. *Laiškai apie estetinį žmogaus ugdymą: esė*. Vilnius: Lietuvos rašytojų sąjungos leidykla.
89. Schopenhauer, A. 1889. *Two Essays by Arthur Schopenhauer: I. On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason, II. On the Will in Nature*. London: George Bell and Sons.
90. Schopenhauer, A. 2001. *Parerga ir paralipomena: filosofiniai samprotavimai apie filosofiją, būtį, kančią, grožį, moteris ir savižudybę*. Vilnius: Pradai.
91. Schopenhauer, A. 2012. *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*. Vilnius: Margi raštai.
92. Scruton, R. 2015. *Fools, Frauds and Firebrands: Thinkers of the New Left*. London: Bloomsbury Continuum.
93. Sodeika, T. 2010. *Filosofija ir tekstas*. Kaunas: Technologija.
94. Šerpytė, R. 2007. *Nihilizmas ir Vakarų filosofija*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
95. Šimėnienė, A. 2014. Apie du ežerus: Miguelio de Unamuno ir Donaldo Kajoko romanai, *Acta humanitarica universitatis Saulensis* 18: 254–267.
96. Taylor, C. 1977. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
97. Taylor, M. C. 2000. *Journeys to Selfhood: Hegel and Kierkegaard*. New York: Fordham University Press.

98. Tze-wan Kwan. 2009. Unamuno as Pathological Phenomenologist, in A. T. Tymieniecka (Ed.). *Analecta Husserliana: The Yearbook of Phenomenological Research, Vol CIII; Phenomenology and Existentialism in the Twentieth Century, Book 1: New Waves of Philosophical Inspirations*. Hanover: Springer: 231–252.
99. Unamuno, M. de. 1902. *Amor y pedagogía*. Barcelona: Imprenta de Henrich y Co.
100. Unamuno, M. de. 1913. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Renacimiento.
101. Unamuno, M. de. 1917. *Abel Sanchez: una historia de pasión*. Madrid: Renacimiento.
102. Unamuno, M. de. 1920. *Tres novelas ejemplares y un prólogo*. Madrid-Barcelona: Calpe.
103. Unamuno, M. de. 1921. *La tía tula*. Madrid: Renacimiento.
104. Unamuno, M. de. 1927. *Cómo se hace una novela*. Buenos Aires: Alba.
105. Unamuno, M. de. 1938. *La agonía Del Cristianismo*. Buenos Aires: Edittorial Losada.
106. Unamuno, M. de. 1950a. ¡Adentro!, in M. G. Blanco (Ed.). *Obras Completas. Tomo III: Ensayo I*. Madrid: Afrodisio Aguado: 418–427.
107. Unamuno, M. de. 1950b. Civilización y cultura, in M. G. Blanco (Ed.). *Obras Completas. Tomo III: Ensayo I*. Madrid: Afrodisio Aguado: 472–489
108. Unamuno, M. de. 1950c. La Ideocracia, in M. G. Blanco (Ed.). *Obras Completas. Tomo III: Ensayo I*. Madrid: Afrodisio Aguado: 428–440.
109. Unamuno, M. de. 1950d. ¿Que es verdad?, in M. G. Blanco (Ed.). *Obras Completas. Tomo III: Ensayo I*. Madrid: Afrodisio Aguado: 992–1009.
110. Unamuno, M. de. 1950e. Soledad, in M. G. Blanco (Ed.). *Obras Completas. Tomo III: Ensayo I*. Madrid: Afrodisio Aguado: 881–901.
111. Unamuno, M. de. 1950f. El individualismo español, in M. G. Blanco (Ed.). *Obras Completas. Tomo III: Ensayo I*. Madrid: Afrodisio Aguado: 617–632.
112. Unamuno, M. de. 1956. *Abel Sanchez and other stories*. Chicago: Regnery.
113. Unamuno, M. de. 1958a. La fe, in M. G. Blanco (Ed.). *Obras Completas. Tomo XVI: Ensayos Espirituales y Otros Escritos*. Madrid: Afrodisio Aguado: 97–113
114. Unamuno, M. de. 1958b. La pureza del idealismo, in M. G. Blanco (Ed.). *Obras Completas. Tomo VIII: Letras de America y otras lecturas*. Madrid: Afrodisio Aguado: 1121–1132.

115. Unamuno, M. de. 1958c. Mi religión, in M. G. Blanco (Ed.). *Obras Completas. Tomo XVI: Ensayos Espirituales y Otros Escritos*. Madrid: Afrodísio Aguado: 115–124.
116. Unamuno, M. de. 1987. *San Manuel Bueno, mártir*. Madrid: Castalia.
117. Unamuno, M. de. 2001. *Niebla*. Barcelona: El Mundo.
118. Unamuno, M. de. 2007. *Treatise on Love of God*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.
119. Urrutia, M. M. 1997. *Evolución del pensamiento político de Unamuno*. Bilbao: Universidad de Deusto.
120. Vaičiulaitis, A. 1937. Miguel de Unamuno, in M. de Unamunos. *Teta Tula: romanai*. Kaunas: Šatrija: 5–9.
121. Valdés, M. J. 2016. *Cultural Hermeneutics: Essays after Unamuno and Ricoeur*. Toronto: University of Toronto Press.
122. Van Dee, E. H. 2002. *Spain's Catholic Atheist: Miguel de Unamuno y Jugo and his Epoch*. Huddersfield: Central.
124. Vattimo, G. 1993. *The Adventure of Difference: Philosophy after Nietzsche and Heidegger*. Cambridge: Polity Press.
125. Webber, R. H. 1964. Kierkegaard and the Elaboration of Unamuno's *Niebla*, *Hispanic Review* 32 (2): 118–134.
126. Wyers, F. 1976. *Miguel de Unamuno, the Contrary Self*. London: Tamesis Books Limited.
127. Wyers, F. 1990. Unamuno and “The Death of the Author”, *Hispanic Review* 58 (3): 325–346.
128. Унамуно, М. де. 1981. Новелла о Доне Сандальо, игроке в шахматы. In: В. Столбов (Ed.) *Избранное в двух томах. Том 2*. Ленинград: Художественная литература: 129–161.
130. Шестов, Л. 1991. *Апофеоз беспочвенности: опыт адогматического мышления*. Ленинград: Изд-во Ленинградского ун-та.
131. Шестов Л. 1992. *Киркегард и экзистенциальная философия: глас вопиющего в пустыне*. Москва: Прогресс-Гнозис.
132. Шестов Л. 1993. Неистовые речи: об экстазах Плотина, in А. В. Ахутин (Ed.). *Лев Шестов: сочинение в 2-х томах. Том 2*. Москва: Наука.

Vilniaus universiteto leidykla
Saulėtekio al. 9, LT-10222 Vilnius
El. p. info@leidykla.vu.lt,
www.leidykla.vu.lt
Tiražas 15 egz.