

Ontologija

M. DE UNAMUNO VALIOS SAMPRATA METAFIZINIO VOLIUNTARIZMO KONTEKSTE

Algirdas Fediajevas

Vilniaus universiteto
Filosofijos institutas
Universiteto g. 9/1, LT-01513
E. paštas algirdas.fediajevas@fsf.vu.lt

Santrauka. Straipsnyje nagrinėjama Miguelio de Unamuno valios samprata ją lyginant su Arthuro Schopenhauerio valia ir Henri Bergsono gyvybės polėkiu. Nepaisant to, kad Unamuno filosofijos objektas, paties filosofo teigimu, yra žmogus konkrečiąja prasme, Schopenhauerio – visa tikrovė, Bergsono – gyvybės evoliucija, pripažįstamas koreliatyvus šių sąvokų pobūdis. Sąsajas patvirtina ir valios bei gyvybės polėkio veikimo per pažintines gebas Unamuno, Schopenhauerio ir Bergsono filosofijoje analizė. Tačiau Unamuno nuo kitų dviejų autorių skiria jo metodologijos specifika: nepaisant visiems trims būdingo intelekto galių pažinti tikrovės esmę nepajėgumo pripažinimo, Unamuno, kitaip nei Schopenhaueris ar Bergsonas, iškelia kančios patirties ir iš jo kylančios užuojautos gebos svarbą voliuntaristinio tikrovės pamato pažinimui; tokiu būdu, Unamuno manymu, visuotiniame neprarandama žmogiška konkretybė, kaip nutinka Schopenhauerio ar Bergsono sistemų atveju. Šį skirtumą patvirtina ir jo filosofinių idėjų pateikimo forma – grožinė literatūra, kuri gali būti pavadinta mėginimu mąstyti kartu ir konkretybę, ir visuotinybę.

Pagrindiniai žodžiai: valia, gyvybės polėkis, Unamuno, Schopenhaueris, Bergsonas

Pažvelgus į XIX a. – XX a. pradžioje kilusią reakciją į filosofinėje arenoje tuo metu dominavusias, racionalumo vaidmenį pažįstant ir pertvarkant tikrovę iškėlusias ar net suabsoliutinusias sroves (idealizmą, pozityvizmą, marksizmą), pasidaro visiškai aišku, jog tai nebuvo vien to meto filosofinio pasaulio geografinio centro (Prancūzijos, Vokietijos) autorių rūpestis. Periferijos (Rusijos, Danijos) filosofai lygiomis teisėmis įsitraukė į proto kulto filosofijoje kvestionavimą ir iracionalių tikrovės elementų ar pradų iškėlimą. Vienas reikšmingiausių tokių „pakraščių“ atstovų – ispanas Migue-

lis de Unamuno: iš pažiūros eklektiškas, įvairiapusis ar net prieštaringas autorius, tačiau visi sutinka, kad „egzistencinio mąstytojo“ ar „gyvenimo filosofo“ etiketės jam tinka labiau už visas kitas. Šiame straipsnyje Unamuno filosofija bus nagrinėjama per vieno iš jai suteikiamų epitetų – „gyvenimo filosofijos“ – prizmę, kitaip tariant, pamatinės jos kategorijos bus lyginamos su giminiškomis sąvokomis Arthuro Schopenhauerio ir Henri Bergsono, „gyvenimo filosofų“ ir metafizinių voliuntaristų, sistemoje. Schopenhaueris Unamuno’ui svarbus tuo, kad apskritai gali būti laikomas XIX a.

metafizinio voliuntarizmo pagrindiniu atstovu ar pradininku, Bergsonas – visų pirma dėl negatyvios intelekto analizės (atskleidžiant jo negebėjimą savo objektu turėti gyvus organizmus), kuri aptinkama ir Unamuno filosofijoje.

Tačiau, vos atsivertę pirmuosius Unamuno *magnum opus* vadinamo veikalą *Apie tragišką žmonių ir tautų gyvenimo jausmą* puslapius, susiduriame iškart su keliomis tokio lyginimo problemomis. Pirmoji išskyla tuomet, kai autorius ima tvirtinti, jog „konkretus žmogus, žmogus iš kūno ir kraujo, gimstantis, kenčiantis, mirštantis, valgantis, geriantis, žaidžiantis, miegantis, mąstantis, mylintis yra bet kokios filosofijos subjektas ir objektas“ (Unamuno 1913: 5). Vadinasi, filosofija sukasi apie konkretų žmogų ir tik apie jį – arba Unamuno daugiau niekas nedomina, arba visa tikrovė yra tik konkretaus žmogaus subjektyvybės atspindys. Kaip radikalai, atrodytų, tai skiriasi nuo metafizinius ir sistemiškus anapus žmogaus esančios tikrovės vaizdus pateikiančių Schopenhauerio ir Bergsono filosofijų. Be to, autorius teigia mąstysiantis per konkretybę, o Schopenhaueris ir Bergsonas remiasi klasikine filosofijos paradigma, kurios vieną pagrindinių aspektų aiškiai išreiškė Georgas Hegelis – mąstyti per „bendrybę, apimančią atskirybę“ (Hegel 1997: 29). Ką jau kalbėti apie akivaizdžiausių skirtumą, aptinkamą pažvelgus į skirtingą autorių tekstų formą: Unamuno rašė ne tik filosofinius veikalus klasikine prasme (jų, beje, nėra daug), bet ir grožinius kūrinus, o Schopenhaueris ir Bergsonas išsitenka tradicinėje filosofinio teksto struktūroje. Autorių nesulyginamumą tarsi patvirtina ir Unamuno filosofijos tyrinėtojų tekstuose aptinkama mintis, kad šio mąstytojo skirtumas pirmiausia Schopenhauerio atžvilgiu

yra radikalus, nes Unamuno filosofijoje nėra nieko metafiziško; tai – grynai į žmogaus problematiką orientuota absoliučiai antropocentrinė sistema, kurios esmė – paaiškinti pamatinius žmoguje esančius skilimus bei nepanaikinusius prieštaravimus tarp proto ir gyvenimo, sąmonės ir savimonės, tikėjimo ir racionalumo (Ribas 1996: 106).

Kita vertus, ne vienas Unamuno veikalų komentatorius pabrėžia Schopenhauerio ir Bergsono įtaką šio filosofo idėjoms¹, tad galbūt praraja tarp jų ir ne tokia neperžengiama. Tai suteikia pagrindą manyti, jog pamatinės Schopenhauerio ir Bergsono filosofijos koncepcijos – *valia* ir *gyvybės polėkis* – yra lygintinos su esminėmis Unamuno filosofijos kategorijomis, pirmiausia *valia*. Todėl šiame straipsnyje bus ginama tezė, kad Unamuno, Schopenhauerio, Bergsono filosofijas vienija tas pats ontologinis pamatas, tačiau skiria metodologiniai aspektai.

Pirmojoje straipsnio dalyje bus pristatoma Unamuno valios samprata lyginant ją jos apibūdinamo objekto požiūriu su Schopenhauerio valia ir Bergsono gyvybės polėkiu. Antrojoje dalyje bus aptariamas Unamuno aprašomos valios veikimas lyginant su tuo, kaip tai pristato Schopenhaueris ir Bergsonas, arba valios veikla pasitelkiant pažintines gebas. Trečiojoje dalyje pateikiamas Unamuno, Schopenhauerio ir Bergsono filosofijų metodologinių ypatumų palyginimas.

¹ Knygos: J. Mariás *Miguel de Unamuno* (1950), F. Meyer *La ontología de Miguel de Unamuno* (1962), C. Blanco Aguinaga *El Unamuno contemplativo* (1975). Straipsniai: B. Frasier *Unamuno and Bergson: Notes on Shared Methodology* (2007), R. W. Fiddian *Unamuno-Bergson: A reconsideration* (1974), E. Rivera de Ventosa *Henri Bergson y M. de Unamuno: dos filósofos de la vida* (1972), J. Mendoza Negrillo *Influencia de Schopenhauer en el voluntarismo de Unamuno* (1981).

1. Unamuno valios sampratos palyginimas su pamatinėmis Schopenhauerio ir Bergsono filosofinėmis kategorijomis objekto požiūriu

„Kiekvieno žmogaus esmė yra ne kas kita, o siekis, pastanga toliau būti žmogumi“ ir „mūsų troškimas gyventi amžinai yra tikroji mūsų esmė“ – tokie yra pamatiniai žmogaus egzistenciją apibūdinantys Unamuno teiginiai, išsakyti veikale *Apie tragišką žmonių ir tautų gyvenimo jausmą* (Unamuno 1913: 11). Be to, „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. Kitame savo 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. Taigi galima daryti išvadą, kad Unamuno filosofijos objektas – žmogus ir kad būtent valia, kuri reiškiasi pirmiausia kaip troškimas egzistuoti begalinį laiką transcenduojant visas individualybės apibrėžtis, yra sąvoka, geriausiai išreiškianti jo esmę.

Schopenhaueriui valia – ontologinis terminas, apibūdinantis visą tikrovę. Valia – 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 valia – kosmologinį / metafizinį referentą nurodanti sąvoka. Ji 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, jog „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).

Atrodytų, kad Unamuno ir Schopenhauerio požiūriai į subjekto kaip konkretybės ontologinį statusą yra visiškai skirtingi. Juk ispanų filosofas teigė, kad visa filosofija sukasi apie konkretų individualų Aš. Tad šiuo požiūriu Unamuno ir Schopenhauerį lyginti atrodo neprasminga. Kita vertus, jei Unamuno „žmogaus iš kūno ir kraujo“ esmė yra nesibaigianti ir nesustabdoma savitranscendavimo veikla, nulemiama jame esančios jo paties esmės – valios, galima teigti, kad ir šiam autoriui apibrėžtas, stabilus, konkretus Aš yra tik iliuziškas objektas. Negana to, apskritai tapatus Aš užčiuopimas jo filosofijoje atsiskleidžia kaip didžiulė problema, kurios racionalistinio sprendimo nesama (Ilie 1967: 66–67). Iš to galima

daryti išvadą, kad skirtumas tarp Unamuno ir Schopenhauerio filosofijų apibrėžtos konkretybės (individualybės) statuso atžvilgiu nėra toks ryškus; negana to, kalbant apie žmogų Schopenhauerio valia ir Unamuno valia nurodo į tą patį – imanentinę, tačiau konkretybes transcenduojančią, jų egzistavimą ir veikimą determinuojančią priežastį. Pripažinti koncepcijų ryšį skatina ir tai, jog Unamuno savo užrašuose prasitaria, kad jo valios sąvoka kalbant apie žmogų yra tapati Schopenhauerio valiai (Orringer 2007: 106). Taigi sąvoka skirsis tik tuo, kad Schopenhaueriui ji yra plačiau apimanti.

Bergsonas valios sąvokos tokia prasme kaip Schopenhaueris ir Unamuno nevartojo, be to, jo užmojis – paaiškinti gyvybės evoliucijos raidą – atrodo kuklesnis nei Schopenhauerio, bet ambicingesnis nei Unamuno tyrimo apimties požiūriu (jo objektas – visi gyvi organizmai, egzistuojantys kartu su neorganizuota materija)², tačiau principas čia yra tas pats, kaip ir dviejų jo kolegų filosofijose – daugiopumą (kurį Bergsonas mato gyvybės evoliucijos raidoje)

² Negalima pamiršti svarbaus aspekto, skiriančio Bergsono filosofiją nuo Schopenhauerio – gyvybės polėkis pirmajam nėra vienintelė ontologinė kategorija; *elan vital* egzistuoja kartu su neorganizuota materija (Bergson 2004: 117), kuri priešinasi gyvybės polėkiui ir kartu yra jo veikimo arena. Tokiu būdu Schopenhauerio ontologinį monizmą Bergsono filosofijoje pakeičia dualizmas. Šiame straipsnyje, autoriaus manymu, Unamuno pozicijos nagrinėjimas Bergsono ir Schopenhauerio požiūriu (dualizmo ir monizmo) atžvilgiu nėra būtinas ir tam reiktų atskiro teksto, nes ispanų filosofo pozicija čia nėra aiški: teigdamas, kad materija yra ne kas kita, o idėja (Unamuno 1913: 82), jis lyg ir atmeta svarstymą apie nuo sąmonės (kylančios iš valios) nepriklausomą materiją, tad šiuo požiūriu jo poziciją galėtume pavadinti monistine, kita vertus, tame pačiame jo veikale esama ir priešingų teiginių – „materija verčia dvasią kentėti ją apribodama“ (*ibid.*: 210). Dėl tų pačių priežasčių nenagrinėjama Unamuno pozicija ir kitos reikšmingos skirties tarp Schopenhauerio ir Bergsono – determinizmo ir atseitų atvirumo – atžvilgiu.

užverti ant vienumo ašies (Vial 2009: 82). Tai Bergsonas atlieka pasitelkęs gyvybės polėkio (*elan vital*) sąvoką: „gyvybės polėkis, išliekantis evoliucijos linijose, kuriose jis pasiskirsto, yra gili pokyčių priežastis, bent jau tų, kurie reguliariai persiduoda, kaupiasi, sukuria naujas rūšis“ (Bergson 2004: 106). Bergsonas vienumo ir daugiopumo santykį paaiškina pasitelkęs sprogimo alegoriją: pirminė gyvybės jėga sprogdama ir suskyla į individus bei rūšis vis dėlto palikdama juose savo pirminio pavidalo pėdsakų ir nulemdama tolesnę jų raidą, tačiau pati raida nesuvedama į griežtą mechanistinę ar teleologinę schemą ir paliekama erdvė pačios evoliucijos vidiniam kūrybiškumui ir spontaniškumui (*ibid.*: 117).

Taigi Bergsono gyvybės polėkis, kaip ir Schopenhauerio valia, yra kiekviename organizme esantis vidinis, imanentinis postūmis egzistuoti ir veikti, kas, atrodytų, leidžia laikyti sąvokas koreliuojančiomis ar netgi teigti, jog vėlesnysis filosofas savąją pamatinę koncepciją suformulavo remdamasis ankstesniuoju (Bernet 2010: 53; Vial 2009: 82). Dėl to tokį sugretinimą galima taikyti ir Unamuno atveju bei tvirtinti, kad jis perima savo pirmtakų koncepcijas ir jas pritaiko žmogaus egzistencijos analizei. Tą grindžia ir Schopenhaueriui bei Unamuno artima Bergsono mintis, kad individualus žmogus ir rūšis, kaip substancialios apibrėžtys, tėra tarpiniai *elan vital* raidos etapai (Bergson 2004: 26).

Iš to, kas aptarta, jau galima daryti išvadą, kad Unamuno valia, Schopenhauerio *valia* ir Bergsono *gyvybės polėkis* yra koreliuojančios sąvokos, nors ir negalima nepastebėti akivaizdaus skirtumo objekto atžvilgiu: Schopenhaueriui jo sąvoka apibūdina visą tikrovę, Bergsonui – gyvus organizmus, Unamuno – žmogų. Vis dėlto,

atsižvelgiant į koreliatyvų sąvokų pobūdį, galima klausti toliau – kuo panašus ir skirtingas yra voliuntaristinio prado (tai, ką autoriai vadina valia ar gyvybės polėkiu) veikimo pobūdis. Šiai problemai spręsti parankus yra valios (arba gyvybės polėkio) ir iš jos kylančių pažintinių gebėjimų bei pažintinės veiklos santykio aptarimas.

2. Valios ir gyvybės polėkio veikimas per pažintines gebas: Unamuno, Bergsono, Schopenhauerio požiūris

Unamuno filosofijos subjekte ir objekte, žmoguje, valia veikia pasitelkdama pažintines jo gebas, kurias autorius vadina skirtingai – intelektu, protu, sąmone, griežtai neapibrėždamas jų funkcijų ir ribų. Kadangi protas Unamuno žmoguje suprantamas kaip oponuojantis valiai (juk pamatinis žmoguje esantis konfliktas yra, pasak autoriaus, tarp proto ir valios arba proto ir begalinio egzistavimo troškimo) ir kartu jai tarnaujantis, dėl aiškumo pravartu jį skelti į sąmonę ir savimonę, o pačios proto koncepcijos geriau į šią analizę neįtraukti. Intelektas sąvoka čia puikiai tinka, nes jis yra instrumentinis sąmonės įrankis, kurio paskirtis – skaidant, jungiant, kategorizuojant „dorotis“ su išoriniais objektais, paversti juos tvarkingais ir sistemiskais sąmonės turiniais (kitais tariant, pažinti pasaulį); lygiai taip pat intelektas veikia ir savimonėje, tiesiog savimonės objektas yra pati sąmonė.

Taigi sąmonė ir jai priklausantis intelektas visų pirma tarnauja valiai; pažinimas – gyvybinio instinkto įrankis (Unamuno 1913: 27). Paprasčiausiu pavidalu tai pasireiškia kaip susigaudymo aplinkoje poreikis: tam, kad gyventume, privalome suprasti, kas supančiame pasaulyje mums

pavojinga (kas gali sunaikinti mus kaip gyvus padarus), ko turime saugotis, o kas praverčia mūsų gyvybiniam instinktui (kas iš supančių objektų tinka mums kaip maistas, ką galime panaudoti kaip įrankį, padėsiantį tenkinti instinktą). Sąmonė ir joje esantis intelektas laikiniame horizonte (dabartyje remiasi praeities informacija projektuojant ateities veiksmus) per jiems būdingą negatyvumą išskiria objektą (apibrėžia jį erdviškai ir laikiškai atribodama nuo aplinkos) ir apibūdina jį funkciškai (tai, kas objektui būdinga; gyvybiniam instinktui, kylančiam iš valios, pirmiausia svarbu, ar objektas pavojingas, ar ne; negatyvumas čia reiškia objekto savybių išskyrimą to, kas jam nebūdinga, atžvilgiu). Išskirdamas objektą intelektas jam suteikia diskursyvią kategoriją, ateinančią iš kultūrinės ir istorinės terpės, kuriai subjektas priklauso.

Svarbu pabrėžti, kad pažindamas objektus intelektas juos padaro statiškus: apibrėždamas, suteikdamas funkciją ir diskursyvią kategoriją jis juos tarsi sustingdo. Dėl to Unamuno ir sako, kad intelektas turi reikalą tik su negyvais daiktai (*ibid.*: 92). Tačiau pačios sąmonės (ir intelekto) veikla dinamiška: ji yra nulemta valios – dinamiškumo pamato, todėl sąmonė siekia nuolat plėstis ir pasisavinti visą kitybę (kuo daugiau objektų „sustingdyti“), tęstis iki begalybės erdvėje ir laike. Būtent dėl to pažinimas, iš pradžių ribojamas jusliško (juslėms prieinamas tik ribotas vaizdas), vėliau nuo jo atsipalaiduoja, atsiranda tai, ką Unamuno vadina „pertekliniu pažinimu“ (*ibid.*: 26–27). Bet ar gali pažinimas atsiriboti nuo tarnavimo valiai? Viena vertus, ne, nes išsilaisvinęs nuo jusliško objektų jis griebiasi abstrakčių, kitaip tariant, savo turimą tikrovės vaizdą, sudarytą iš jusliškai patirtų objektų, jis papildo abstrakcijomis. Taip gimsta moksli-

niai ir metafiziniai pasaulėvaizdžiai ir religiniai vaizdiniai, todėl Unamuno Nietzsche's stiliumi ir sako, kad metafizinės sistemos kyla iš jų kūrėjų gyvybinio troškimo (*ibid.*: 7–9). Kita vertus, sąmonė, atsipalaidavusi nuo juslinio objekto, atsigręžia į save pačią, taip atsiranda reflektuvi savimonė. Ši užfiksuoja apibrėžtą (erdvės ir laiko požiūriu), individualų Aš, o toks individualios sąmonės užfiksavimas yra kontrproduktyvus valios, siekiančios plėstis, atžvilgiu. Iš to žmoguje gimsta vadinamasis „tragiškas gyvenimo jausmas“. Apie šį konfliktą (ir jo skirtingas raiškos formas) tarp valios ir ją stabdančios savimonės sukasi visa Unamuno filosofija. Būtent dėl to jis ir teigia, kad gyvenimas – nuolatinė kova (Unamuno 1938: 18).

Schopenhaueris žmogaus valios veikimą aprašo labai panašiai. Objektivuodamasi (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 priežastingumą – perėjimą nuo padarinio prie priežasties ir nuo priežasties prie padarinio) ir protą (šis priežastiniams santykiams suteikia abstrakčią formą – sąvoką) to nė kiek nekeičia (Schopenhauer 2012: 54–55). Vis dėlto dėl aukštesnių nei kitų gyvybės formų pažintinių sugebėjimų žmogus gali bent kartais išsivaduoti iš totalaus valios diktato, suprasdamas jos egzistavimą ir veikimą bei

per asketiškumą (nenorėjimą), užuojautos etiką ir estetines patirtis jai nepakludamas. Dėl viso to žmogaus analizėje Unamuno ir Schopenhauerį vienija ta pati schema: valios pirmumas – pažintinės gebos atsiranda kaip valios įrankis – pažintinės gebos gali oponuoti valiai.

Bergsono aprašomoje gyvybės evoliucijoje *elan vital* veikia per tris išsišakojančias ir savo prigimtimi skirtingas, bet konkrečiose būtybėse susipinančias linijas – sąstingį, instinktą, intelektą. Sąstingis būdingas organizmams, gebantiems gaminti organines medžiagas tiesiogiai iš mineralinių medžiagų – augalams: šis sugebėjimas paprastai išvaduoja juos nuo reikalo judėti, o kartu ir nuo būtinybės jausti, kitaip sakant, nuo sąmoningumo. Instinktas ir intelektas siejamas su sąmone ir judrumu: tam tikras organizmas tiesiogiai negauna jam reikalingų medžiagų ir priverstas ieškoti jų, o tam reikalingas gaudymasis aplinkoje – sąmoningumas (Bergson 2004: 132). Kad patenkintų savo gyvybinius poreikius, dėl negebėjimo tiesiogiai priimti būtinų medžiagų judrus organizmas priverstas turėti įrankį. Instinktas – prigimtinis judraus organizmo įrankis, jo funkcija – apriorinis nediskursyvus objekto pažinimas (*ibid.*: 160, 165). Instinktyvus žinojimas – tiesioginis žinojimas, kas konkrečiai būtybei būtina, kas pavojinga.

Žmogaus gebėjimas tiesiogiai, instinktyviai pažinti objektą yra nusilpęs (nors ir neišnykęs; instinktas visuomet išlieka), pirmenybė atitenka intelektui – netiesioginiam, diskursyviu pažinimo būdai. Tai reiškia, kad žmogus iš neorganizuotos materijos turi pats susikurti įrankius, galinčius ją pačią veikti ir tokiu būdu tarnauti gyvybiniam poreikiui. Vadinasi, intelekto pamatinė funkcija yra įrankių gamyba, todėl žmogus

pirmiausia yra *Homo faber*. Kaip ir instinkto atveju, intelektas naudojami aprioriniu pažinimu, tačiau šis nukreiptas ne į objektus, o į santykius (*ibid.*: 159, 164–165), visų pirma, priežastingumą: intelektui esmiškai būdinga ieškoti ryšio tarp priežasties ir padarinio (ir tam suteikti diskursyvią kategoriją) – tai būtina gamybai, o šios funkcija gyvybinė. Nors priežastingumo aprioriškumo idėja iškeliamą dar Immanuelio Kanto, o Schopenhaueris atskleidė šios kategorijos sąsajas su valia, Bergsono nuopelnas čia yra priežastingumo apriorinio statuso reikšmės gyvybės polėkio raidoje būtent per įrankių gamybą išryškintimas.

Pažinimo funkcinės prigimties atskleidimas vienija visus tris mąstytojus, tačiau ne mažiau svarbu yra ir tai, kad tiek Unamuno, tiek Schopenhaueris, tiek Bergsonas sąmonę suvokia kaip dinamišką, visuotinumą ir totalumą siekiančią jėgą. Žinoma, supratiimas, kad pažinimas siekia tapti Absoliučiu žinojimu, implicitiškai būdingas visai klasikinei tradicijai, šiuo aspektu iki galo išsipildančiai Hegelio sistemos pavidalu, kurioje jis įgauna eksplicitišką formą, tačiau šie trys autoriai (kaip ir F. Nietzsche) siekė atskleisti iracionalius – voliuntaristinius to pamatus. Bergsonas, kildindamas pažintinio totalumo siekį iš gyvybinio poreikio, jį susieja su intelekto „įrankiškumu“: kiekvienas žmogaus pagamintas įrankis yra netobulus natūralaus įrankio – instinkto – atžvilgiu, bet tas netobulumas, viena vertus, verčia žmogų tobulinti pačius įrankius (plėsti savo pažinimo ribas), antra vertus, įrankis nėra įkalinamas vienoje funkcijoje (instinktas yra apribotas funkcinio apibrėžtumu), todėl žmogus jį gali naudoti kaip tik sugalvoja (*ibid.*: 2004: 161). Tokiu būdu žmogaus mąstymas nėra įstrigęs objekte, jis nuo jo nepriklausomas, jis judrus, tačiau vi-

suomet siekiama tobulų įrankių sukūrimo (viską paversti pažintu turiniu). Iš esmės tokios sampratos struktūra nesiskiria nuo Unamuno ir Schopenhauerio idėjų, tačiau Bergsonas akcentuoja būtent intelekto ir įrankių gamybos sąsajas bei iš to kylantį pažinimo visuotinumą poreikį.

Nepaisant sąmonės dinamiškumo, Bergsonas teigia, jog intelektas (sąmonės elementas) dėl savo „įrankiškos“ prigimties siekia kiekvieną objektą paversti statišku: iš neorganizuotos materijos jis „iškerpa“ objektą – įrankio provaizdį. Intelektas negali mąstyti tapsmo, tad kintamumą suskaido į atskirus, autonomiškus, nekinančius elementus (*ibid.*: 184). Būtent dėl šios priežasties adekvatus gyvybės polėkio mąstymas intelektui yra neprieinamas. Kitaip tariant, intelektas, būdamas vienu iš gyvybės polėkio raidos įrankių, negali apimti visumos.

Čia galima įžvelgti tas pačias tendencijas, atsiskleidžiančias Unamuno mąstyme: intelektas operuoja tik statiškais kategorijomis, todėl tapsmo (o tai ir yra visko, kas gyva, esmė) mąstyti negali. Schopenhaueris, tarp šių trijų autorių esantis arčiausiai klasikinės filosofijos tradicijos, irgi teigia, jog intelektu (per erdvę, laiką, priežastingumą) metafizinis tikrovės pradai neprieinamas. Tačiau, suvokdami intelekto ribotumą, autoriai nepasirenka skepticizmo: kiekvienas iš jų pateikia savąjį priėjimo prie metafizinės tikrovės esmės ir jos mąstymo būdą. Nors Unamuno, Schopenhauerio ir Bergsono filosofijų metodologiniai aspektai ir yra vienijami tikslo (priesti prie voliuntaristinės tikrovės esmės) ir prielaidos (intelektinis – objektyvus pažinimas tikslo pasiekti nepadės), tačiau iš tiesų jie atskleidžia esminius šių autorių pamatinių idėjų skirtumus.

3. Metodologiniai Unamuno, Schopenhauerio, Bergsono filosofijų aspektai

Ankstesnės šio straipsnio dalys, kuriose Unamuno filosofijoje atrasti pamatiniai bendrumai su Schopenhauerio ir Bergsono idėjomis, verčia iškart kelti du probleminius klausimus. Pirma, atrodo, jog Unamuno filosofija tėra dviejų kitų aptartų autorių raštų konspektas; kitaip sakant, ar jo tekstuose aptinkame kažką originalaus? Antra, ar nėra taip, jog pats Unamuno patenka į savo paties paspėstus spąstus? Juk jis teigė, kad mąsto iš konkretybės perspektyvos ir visas tikrovės (įskaitant ir žmoniją) vaizdas yra tik pačios konkretybės kaip subjekto savęs atspindys. Kaip čia atsirado teiginys apie kažką visuotino (žmoniją), jei Unamuno lyg ir užtvėrė kelią mėginimams kalbėti apie tai? Galbūt jis nusižengė savajam mąstymo per subjektyvią konkretybę principui ir elgiasi kaip metafizikas, operuojantis bendrybe mėginamas aptarti konkretybę? O gal visa tai tereikia suvesti į ne vieno Unamuno komentatoriaus kartojamą mintį, kad prieštaravimas sau yra šio filosofo kertinis bruožas? Šių esminių problemų sprendimo ir Unamuno, kaip originalaus filosofo, legitimavimo reikia ieškoti jo specifinėje metodologijoje (jeigu tai galima vadinti metodologija griežtąja šio žodžio prasme), bandant atsakyti į klausimą, kaip, jo manymu, prieinamas voliuntaristinis tikrovės pamatas ir kaip jis mąstomas. Be to, specifinė metodologija leidžia Unamuno išeiti anapus žmogaus kartu nenusižengiant principui mąstyti per konkretybę. Norint suvokti jos esmę pravartu palyginti su tuo, kaip Schopenhaueris ir Bergsonas supranta tinkamiausią tikrovės esmės aptikimo ir mąstymo būdą.

Schopenhauerio požiūriu, ontologija neįmanoma mąstant per vadinamąjį pagrindo principą: objektyvus tikrovės suvokimas per erdvės, laiko ir priežastingumo formas atskleidžia tik iliuziškąją jos pusę – vaizdinį. Visų pirma, negalimas dar Davido Hume'o ir Kanto kritikuotas objektyviu priežastingumu pagrįstas šuolis iš empirinio stebėjimo į metafizinę išvadą. Schopenhaueris teigia, jog „įsismelkti į daiktų esmę iš išorės niekaip neįmanoma“; mėginami tai daryti „mes panašūs į žmogų, vaikštantį aplink pilį, bergždžiai ieškantį įėjimo ir kartu škiuojantį fasado apmatų“ (Schopenhauer 2012: 155). Antra, netinka ir pokantinių idealistų (G. Schulze's, J. G. Fichte's) atmeta, taip pat priežastingumu, jų manymu, paremta Kanto sąsaja tarp reiškinių ir daikto savaime: reiškinyms paklūsta priežastingumui, bet daikto savaime ir reiškinių santykiui šios kategorijos taikyti negalima (Schopenhauer 2012: 584). 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 (Schopenhauer 2001: 89–90; Schopenhauer 2012: 155–156). Pirmoji šios schemas dalis (valios aptikimas savyje stebint savo kūno veikimą) nėra tokia problemiška kaip antroji – suvokimas, kad valia yra visuose išoriniuose daiktuose. Pats Schopenhaueris šioje vietoje pripažįsta tokio šuolio arbitralumą teigdamas, jog „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 Johanną Fichte'ę ir Friedrichą Schellingą, jis ir sako, kad „remtis intelektine žiūra ir išūliai 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 pasikliovimas tiesiogine, betarpiška, niekada negalinčia būti įrodyta ar paneigta virš-diskursyvia geba.

Kadangi valią aptinkantis subjektas pats yra jos išraiška (vaizdinys), galima teigti, jog per žmogų šioji pažįsta save pačią. Atrodytų, čia girdime Hegelio filosofijos aidus (Dvasia per partikuliarumą pažįsta save pačią), tačiau Schopenhauerio aprašytame pažinimo akte, skirtingai nei Hegelio sistemoje, partikuliarumas išnyksta – pažįstantysis ištirpsta valioje (intuityviai supranta savęs kaip subjekto nesubstancialumą). Todėl konkretybė Schopenhauerio mąstyme yra tik iliuzinį statusą turintis objektas.

Bergsono metodologinis kelias paremtas labai panašiomis idėjomis. Kaip ir jo pirmtakas, tvirtindamas, jog neperima klasikinei ir moderniai filosofijai bei mechanizmu paremtoms evoliucijos teorijoms būdingų metodologinių principų, postuluodamas intelektualinio pažinimo neįgalumą mąstyti pačios gyvybės evoliucijos, Bergsonas pradeda nuo to, jog „iš visko, kas egzistuoja, mes neginčijamai tikriausiai ir geriausiai pažįstame savo pačių būtį, nes mūsų supratimas apie kitus objektus, galima sakyti, yra išorinis ir paviršutiniškas, o save pačius suvokiame vidujai ir giliai“ (Bergson 2004: 15). Vadinasi, savistaba yra teisingiausia kelio pradžia. Ji atskleidžia esminį mūsų

vidinio gyvenimo elementą – nuolatinį, nepertraukiamą tapsmą arba trukmę. Bergsonas sako, kad „nėra jautulio, vaizdinio, noro, kuris nesikeistų kas akimirką“, be to, vidinės būsenos savo trukme yra susietos viena su kita – „lipdomas sniego kamuolys“; tai reiškia, jog trukmė – „nepaliaujama praeities, kuri graužia ateitį ir auga judėdama į priekį, raida“ (*ibid.*: 16, 18). Savyje aptiktas tapsmas „pritaikomas“ ir išoriniams objektams: Bergsonas tvirtina, jog „visata turi trukmę, kuri reiškia išsradinumą, formų kūrybą, nepaliaujamą absoliučiai naujo kūrybą“ (*ibid.*: 25). Šio visuotinio tapsmo priežastis – ne kas kita, o gyvybės polėkis.

Vėlgi, kaip ir Schopenhauerio atveju, kyla klausimas, kas įgalina šį perėjimą iš subjekto į išorinį pasaulį. Bergsono atsakymas – „tam tikros galios, papildančios protą, kurias tik neaiškiai jaučiame, kai liekame užsisklendę savyje“ (*ibid.*: 11). Kitaip tariant, intuicija, galinti mums duoti raktą į pačios gyvybės vidų. Tai nėra objektų išorinis intelektualinis pažinimas (kuris nėra atmetamas, tik suvokiamas jo ribotumas); intuicija veikiau yra instinkto tęsinys – tiesioginis, nediskursyvus pažinimas, tapęs nesuinteresuotas – arba *aiškiaregė simpatija*, leidžianti kituose objektuose aptikti tai, kas yra pačiame subjekte (*ibid.*: 198–200). Veikale *Du moralės ir religijos šaltiniai* šias išvalgas Bergsonas papildė emocinio prado reikšmės pažinime iškelimu; emocijos, galinčios būti virš-intelektine geba, yra vienas iš intuicijos elementų (Bergson 2002: 43–45). Nors jau Schopenhauerio filosofijoje atsiskleidžia kančios kaip emocijos patyrimo svarba etiniam žmogaus gyvenimui (vadinamajai užuojautos etikai), tačiau jo sistemoje etika ir metafizika yra atskirtos – emocinio prado dalyvavimas pažinime nėra pabrėžiamas. Bergsonas šioje

vietoje žengia žingsnį emocinės epistemologijos link, tačiau nepalyginamai ryškesnis jis yra Unamuno filosofijoje.

Unamuno aiškiai pasako, jog bet kokia „filosofija kyla iš jausmo“ (Unamuno 1913: 7), tačiau dalis filosofų, jo manymu, tokią savo mąstymo kilmę mėgina užmasukuoti racionalistinėmis sistemomis, pagrįstomis loginiu išvedimu. Tas jausmas nėra tiesiog bet kokia emocija; jis yra giliausias žmogaus savęs ir aplinkos jaučiančio supratimo būdas, autoriaus įvardijamas kaip „tragiškas gyvenimo jausmas“. Jis atsiranda tuomet, kai racionalumas mus atveda į santykį su mūsų neegzistavimo galimybe, kartu išliekant mums esančiam troškimui egzistuoti neribotai laike: noriu gyventi, tačiau racionaliai suvokiū, jog mirsiu, vadinasi, mano esmė (bėgalinio egzistavimo troškimas) nebus išpildyta, tačiau noriu, kad ji būtų išpildyta. Ši Niekio patirtis sukelia savi-netikrumo būseną, kitaip sakant, kančią. Būtent per ją ir tik per ją subjekti atsiveria tikroji jo esmė – valia.

Tačiau kaip šis „tragiškas gyvenimo jausmas“, atskleidęs subjektui jį patį, tampa ir tiltu įveikiant solipsizmą? 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, jog 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. Vien tik racionaliomis priemonėmis, Unamuno manymu, į kitų objektų vidų įsiskverbti negalima, tik per empatiją, užuojautą ir

meilę, kylančias iš paties subjekto kančios, tai pasidaro įmanoma. „Tam, kad pažintume kitus, turime juos mylėti ir užjausti“, o meilei ir užuojautai būtina kančia (Unamuno 2007: 10) – šis teiginys galėtų būti pavadinamas aiškiausia Unamuno „metodologine“ formule.

Taigi iš kančios kylanti meilė ir užuojauta leidžia Unamuno subjektui išlipti iš solipsistinės nelaisvės ir užčiuopti kitų būtybių metafizinę esmę, tačiau ne mažiau svarbu yra tai, jog būtent per šias valios išraiškas kitos būtybės išlieka kaip konkretūs objektai, nepaskęstantys visuotinybėje, tačiau sujungiami vienijančio esminio jų vidinio elemento – valios. Mylėti arba užjausti, Unamuno manymu, galima tik asmenis, o ne anonimiškumą, kuris yra abstrakcija (Unamuno 2007: 11). Tokiu būdu būtent per jausmą pažįstant kitus objektus prie jų prieinama dvejopai: nesunaikinant jų konkretumo įsiskverbiami į jų vidų ir aptinkama jų esmė. Tokia Unamuno metodologija, pirma, atskiria jį nuo atskirybę visuotinumui labai paaukojančių Schopenhauerio ir Bergsono metafizinio voliuntarizmo sistemų, antra, leidžia jį įrašyti tarp egzistencijos filosofijos atstovų, ką paprastai ir daro šio filosofo tekstų komentatoriai (Ferrater Mora 1962: vii). Levas Šestovas teigė, jog ši filosofijos kryptis pakyla į gerokai kitą kokybinį lygmenį, lyginant ją su klasikine mintimi, pirmiausia dėl to, jog egzistencinis mąstymas būtent dėl savo kilmės iš jo kūrėjų kančios patyrimo geba kur kas geriau perprasti tikrovę, kitaip tariant, įsiskverbti į ją iš vidaus (Šestov 1992: 18–19). Šie Šestovo žodžiai buvo skirti Soreno Kierkegaard'o filosofijai, tačiau Unamuno metodologinė schema juos lygiai taip pat atitinka. Būtent ji yra ir gija, jungianti šio autoriaus idėjas ir su kitų egzistencinių filo-

sofų mintimis: pabrėžiama Niekio patirties svarba autentiškai filosofijai siejasi su Martino Heideggerio, Albert'o Camus, Karlo Jasperso išvalgomis, racionalaus santykio su kitais ribotumas ir kitokio santykio galimybė – su Martino Buberio ar Emmanuelio Levino idėjomis. Paralelių galima surasti ir gerokai daugiau, tačiau vien paminėtųjų užtenka siekiant parodyti, jog Unamuno ir „gyvenimo filosofų“ – Schopenhauerio ir Bergsono – tekstuose aptinkami pamatiniai skirtumai yra didžiuliai, nepaisant to, jog, atrodytų, visi trys tikrovės pamatu laiko tą patį dalyką.

Unamuno filosofijos principas – pradant nuo asmeninio kančios patyrimo mąstyti kartu ir konkretybę, ir visuotinybę – atsiskleidžia ir per jo filosofinių tekstų pateikimo formą, kuri yra būtina metodologijos sudedamoji dalis. Iš pažiūros tai yra antraeilis dalykas, filosofiniu požiūriu nereikšmingas ir nevertas didesnio dėmesio, tačiau pati filosofijos tradicija sufleruoja visiškai ką kita. Užtenka prisiminti vien klasikų klasikus Sokratą ir Platoną, kuriems tai, kokia išraiška skleidžiasi filosofija, yra nepaprastai svarbu. Hegelis tvirtino, kad turinys ir forma neatsiejamai sujungti, o Unamuno tokiai minčiai visiškai paklūsta. Klasikinė filosofinio turinio perteikimo forma, būdinga ir Schopenhaueriui, ir Bergsonui, jam netinka: užbaigta ir uždara sistema, paremta loginiu dalių jungimu įtraukiant ar neįtraukiant vieno kito empirinio pavyzdžio, visų pirma, Unamuno manymu, sunaikina tai, kas gyva, t. y. tapsmą, antra, operuodama bendrybėmis, ji eliminuoja tai, kas individualu, konkrečiu. Kita vertus, Unamuno filosofija nėra ir tarpusavyje nesusietų, autonomiškų, nepriklausomą gyvenimą gyvenančių fragmentų – aforizmų – kratinys. Tai yra savotiška sistema, jungiama,

kaip pastebi Julianas Mariás, „mąstymo monotoniškumo“ (Mariás 1950: 15), kuri skleidžiasi ir esė, ir romanuose, ir dramose, ir poezijoje. Grožinė literatūra, kaip filosofinio turinio pateikimo forma, čia svarbi keliais aspektais. Visų pirma, ji padeda konkretizuoti bendrybę. Grožiniuose Unamuno tekstuose, tokiuose kaip *Gerasis šventasis Manuelis, kankinys, Migla, Teta Tula* ir kituose, tam tikra bendra idėja (pavyzdžiui, subjekto tapatumo problema) iliustruojama konkrečių veikėjų pavyzdžiais. Tokia tendencija apskritai būdinga egzistencinei filosofijai nuo Kierkegaard'o iki Camus, bet ja nepasižymi nei Schopenhaueris, nei Bergsonas. Antra, grožinė literatūra yra ir konkretybės universalizavimas, ką, be jokios abejonės, pripažintų visa klasikinė estetika: tam tikrame kūrinyje vaizduojama individualybė nėra hermetiška, ji visuomet teikia nuorodą į kažką universalaus. Trečia, tokio pobūdžio tekstų skaitymas galėtų būti pavadintas empatiškojo tikrovės pažinimo pratybomis: įsijausdami į tam tikro veikėjo išgyvenimus ir su jais susitapatindami mes veikėją pažįstame iš vidaus, o ne išoriškai, o tai ugdo empatiškąją užuojautos gebą, kuri, Unamuno manymu, yra pati aukščiausia išsibūtinimo arba tiesiog santykio su ja forma.

Išvados

Nepaisant to, kad Unamuno filosofijos objektas pirmiausia yra žmogiškoji konkretybė, Schopenhauerio – visa tikrovė, Bergsono – gyvi organizmai, autorius vienija voliuntaristinę ontologiją: pirmajam ir antrajam tikrovės pamatas – valia, trečiajam – gyvybės polėkis. Šios koreliuojančios sąvokos reiškia imanentinę egzistavimo, veikimo, kitimo, nepaliaujamą apibrėžčių transcendavimo priežastį.

Visiems trims būdingas požiūris, jog pažintinės gebos yra voliuntaristinio pama- to (valios arba gyvybės polėkio) veikimo įrankis. Ir Unamuno, ir Schopenhaueris, ir Bergsonas įsitikinę, jog vien tik intelektu grįstas tikrovės pažinimas yra nepakanka- mas, nes intelektas geba „dorotis“ tik su statiškais objektais.

Unamuno filosofiją, kurią su Schopen- hauerio ir Bergsono sistemomis jungia onto- logija, nuo pastarųjų atskiria metodologiniai aspektai. Nors, visų trijų autorių manymu,

tikrovės esmei užčiuopti ir jai mąstyti yra būtinos virš-diskursyvios ir virš-intelektinės gebos, Unamuno, kitaip nei Schopenhaueris ir Bergsonas, išryškina asmeninės kančios patirties, kurią jis vadina „tragišku gyvenimo jausmu“, svarbą tikrovės supratimui. Iš šios patirties kylantys meilės ir užuojautos jaus- mai, Unamuno manymu, visų pirma, leidžia išeiti anapus vien tik žmogiškosios konkre- tybės mąstymo, antra, leidžia aukštesniu ko- kybiniu lygmeniu pažinti išorinius objektus išlaikant jų kaip individualybių statusą.

LITERATŪRA

Bergson, H., 2002. *The Two Sources of Morality and Religion*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Bergson, H., 2004. *Kūrybinė evoliucija*. Vilnius: Margi raštai.

Bernet, R., 2010. Bergson on the Driven Force of Consciousness and Life. In: *Bergson and Phenomenology*, ed. M. R. Kelly. London: Palgrave Macmillan, 42–62.

Ferrater Mora, J., 1962. *Unamuno: A Philosophy of Tragedy*. Los Angeles: University of California Press.

Marías, J., 1950. *Miguel de Unamuno*. Buenos Aires: Espasa Calpe.

Orringer, N., 2007. Translator's Notes. In: M. de Unamuno. *Treatise on Love of God*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, 83–157.

Ribas, P., 1996. Unamuno y Schopenhauer: el mundo onírico. *Anales de Literatura Española* 12: 101–113.

Schopenhauer, A., 1889. *Two Essays by Arthur Schopenhauer: I. On the Fourfold Root of the Prin-*

ciple of Sufficient Reason, II. On the Will in Nature. London: George Bell and Sons.

Schopenhauer, A., 2001. *Parerga ir paralipomena: filosofiniai samprotavimai apie filosofiją, būti, kančią, grožį, moteris ir savižudybę*. Vilnius: Pradai.

Schopenhauer, A., 2012. *Pasaulis kaip valia ir vaizdinys*. Vilnius: Margi raštai.

Šestov, L., 1992. *Kirkegard i èkzistencial'naja filosofija: glas vopijušego v pustyne*. Moskva: Progress – Gnozis.

Unamuno, M. de, 1913. *Del sentimiento trágico de la vida*. Madrid: Renacimiento.

Unamuno, M. de, 1938. *La agonía Del Cristianismo*. Buenos Aires: Editorial Losada.

Unamuno, M. de, 2007. *Treatise on Love of God*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press.

Vial, F., 2009. *The Unconscious in Philosophy, and French and European Literature: Nineteenth and Early Twentieth Century*. Amsterdam – New York: Rodopi.

M. DE UNAMUNO'S CONCEPTION OF WILL IN THE CONTEXT OF METAPHYSICAL VOLUNTARISM

Algirdas Fediajevas

Abstract. The article deals with Miguel de Unamuno's conception of will in comparison with Schopenhauer's will and Bergson's vital impetus. Despite the difference of object in philosophies of these three authors (Unamuno says that he deals with a human in concrete sense, Schopenhauer – with reality in the broadest sense, Bergson – with living organisms), the referents of those conceptions are correlative. These correlations are approved by analysing how will and vital impetus act through cognitive faculties in humans. However,

Unamuno's specific methodology is a key aspect that separates him from the two other authors: although they all recognize the intellect's inability to know the essential reality, Unamuno, unlike Schopenhauer and Bergson, underlines the significance of suffering and empathy (that arises from suffering) in grasping voluntarist essence of reality. Through this methodology, Unamuno thinks, concreteness is not lost in universality as it happens in Schopenhauer's and Bergson's systems. This methodological difference is also approved by the form through which Unamuno represents his philosophical ideas: literary fiction (novels, dramas, poetry) as a form of philosophy can be called an attempt to think concreteness and universality together.

Keywords: will, vital impetus, Unamuno, Schopenhauer, Bergson

Īteikta 2017 12 16

Priimta 2018 02 05