

<https://doi.org/10.15388/vu.thesis.433>

<https://orcid.org/0000-0001-9807-4793>

VILNIAUS UNIVERSITETAS

Justinas Grigas

Nerimo samprata egzistencinėje
filosofijoje (S. Kierkegaard, M.
Heidegger) ir egzistencinėje
psichologijoje (R. May, E. Spinelli)

DAKTARO DISERTACIJA

Humanitariniai mokslai,
Filosofija (H 001)

VILNIUS 2023

Disertacija rengta 2018–2022 metais Vilniaus universitete

Mokslinis vadovas: doc. dr. Mintautas Gutauskas (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija – H 001).

Mokslinis konsultantas: prof. dr. Rimantas Kočiūnas (Vilniaus universitetas, socialiniai mokslai, psichologija – S 006).

Gynimo taryba:

Pirmininkas – prof. dr. Dalius Jonkus (Vytauto Didžiojo universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija – H 001).

Nariai:

doc. dr. Danutė Bacevičiūtė (Vilniaus universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija – H 001);

prof. dr. Saulius Geniušas (Kiniškasis Honkongo universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija – H 001);

doc. dr. Jurga Jonutytė (Vytauto Didžiojo universitetas, humanitariniai mokslai, filosofija – H 001);

prof. dr. Paulius Skruibis (Vilniaus universitetas, socialiniai mokslai, psichologija – S 006).

Disertacija ginama viešame gynimo tarybos posėdyje 2023 m. vasario 6 d. 15:00 val. Filosofijos fakultete (VU), 201 auditorijoje. Adresas: Universiteto g. 9, Vilnius 01122, Lietuva, tel. +370 5 266 7606; el. paštas fsf@fsf.vu.lt

Disertaciją galima peržiūrėti Vilniaus universiteto bibliotekoje ir VU interneto svetainėje adresu: <https://www.vu.lt/naujienos/ivykiu-kalendorius>

<https://doi.org/10.15388/vu.thesis.433>

<https://orcid.org/0000-0001-9807-4793>

VILNIUS UNIVERSITY

Justinas Grigas

The Conception of Anxiety in Existential
Philosophy (S. Kierkegaard, M.
Heidegger) and Existential Psychology
(R. May, E. Spinelli)

DOCTORAL DISSERTATION

Humanities,
Philosophy (H 001)

VILNIUS 2023

The dissertation was prepared between 2018 and 2022 in Vilnius University.

Academic supervisor: Doc. Dr. Mintautas Gutauskas (Vilnius University, Humanities, Philosophy – H 001).

Academic consultant: Prof. Dr. Rimantas Kočiūnas (Vilnius University, Social Sciences, Psychology – S 006).

This doctoral dissertation will be defended in a public meeting of the Dissertation Defence Panel:

Chairman – Prof. Dr. Dalius Jonkus (Vytautas Magnus University, Humanities, Philosophy – H 001).

Members:

Doc. Dr. Danutė Bacevičiūtė (Vilnius University, Humanities, Philosophy – H 001),

Prof. Dr. Saulius Geniušas (Chinese University of Hong Kong, Humanities, Philosophy – H 001),

Doc. Dr. Jurga Jonutytė (Vytautas Magnus University, Humanities, Philosophy – H 001),

Prof. Dr. Paulius Skruibis (Vilnius University, Social Sciences, Psychology – S 006).

The dissertation shall be defended in a public meeting of the Dissertation Defence Panel at 15:00 on 6th of February 2023 in Room 201 of the Faculty of Philosophy (VU). Universiteto st. 9, Vilnius 01122, Lithuania, tel. +370 5 266 7606 ; e-mail: fsf@fsf.vu.lt

The text of this dissertation can be accessed at the library of Vilnius University, as well as on the website of Vilnius University:

www.vu.lt/lt/naujienos/ivykiu-kalendorius

TURINYS

IVADAS.....	6
1. KIERKEGAARD: NERIMAS KAIP AMBIVALENTIŠKOS EGZISTENCIJOS IŠRAIŠKA.....	22
1.1 Kierkegaard'o nerimo sąvoka.....	26
1.2 Nevilties samprata Ligoje mirčiai.....	41
2. HEIDEGGER: NERIMAS KAIP BŪTIES ATVERTIES BŪDAS.....	58
2.1 Kasdienė neautentiška būtis kaip nejaukumo užmiršimas	66
2.2 Autentiškumas kaip nuotaikos (<i>Befindlichkeit</i>) modifikacija	82
2.3 Heidegeriška perspektyva į nevilties fenomeną.....	91
3. ROLLO MAY: NERIMAS KAIP GRĖSMĖ ESMINĖMS VERTYBĖMS.....	96
3.1 May'aus savasties samprata	99
3.2 May'aus nerimo samprata	107
3.2.1 Normalaus nerimo ontinės charakteristikos.....	108
3.2.2 Neurotiškas nerimas	121
3.3 Nevilties prielaidos pagal May'ų.....	130
4. ERNESTO SPINELLI: NERIMAS KAIP DISONANSAS TARP DVIEJŲ PASAULIŲ	135
4.1 Nerimo ontologinė prasmė ir ontinės charakteristikos.....	139
4.2 Savasties samprata.....	151
4.3 Nevilties prielaidos pagal Spinellį	164
IŠVADOS.....	169
LITERATŪRA	174
SUMMARY	181
APIE AUTORIŲ	195
PUBLIKACIJŲ SĄRAŠAS	196

IVADAS

Tyrimo tema ir problema. Nerimas (vok. *Angst*, angl. *Anxiety*, dan. *Angest*)¹ egzistencinio-fenomenologinio mąstymo paradigmoje turi ypatingą statusą – tai yra viena centrinių antropologinių ir ontologinių sąvokų. Nerimo sąvoką į filosofinį žodyną įskiepijo Sørenas Kierkegaardas, 1843 metais išleidęs kūrinį būtent tokiu pavadinimu – *Nerimo sąvoka (Begrebet Angst)*. Šiame kūrinyje randamas klasikiniu tapsiantis nerimo (*Angest*) apibrėžimas, suformuluotas per palyginimą su baime (*Frygt*): baimės objektas yra „konkretus kažkas“, o „nerimą gimdo Niekas“ (Kierkegaard 2020: 81). Savo pasirodymo metu, galbūt dėl pačios knygos obskurantiško stiliaus, Kierkegaardo darbas nesusilaukė didelio atgarsio. Tačiau jau nuo XX a. pradžios susidomėjimas nerimo tema ėmė eksponentiškai didėti ne tik filosofijoje, bet ir kitose disciplinose (psichoanalizėje ir psichologijoje, biologijoje, sociologijoje). Po Kierkegaardo bene pirmasis apie nerimą sistemingai mąstyti ėmė psichoanalizės tėvas Sigmundas Freudas. Dar 1895 metais pasirodžiusiame tekste (1982a) Freudas ima svarstyti apie „nerimo neurozę“ (*Angstneurose*), o vėliau – 1926 metais esė (1982b), nerimą aprašydamas kaip konkretaus objekto neturinčią, neapibrėžtą pavojaus nuojautą, savo psichikos modelyje nerimo sąvokai suteikia fundamentalų statusą. Pirmajame tekste Freudas nerimą traktavo kaip libido represijos „šalutinį produktą“, o pastarajame nerimą jis ima mąstyti kaip šalia libido, vienodai pirmapradišką psichodinaminį fenomeną. Ir, žinoma, visai netrukus, 1927 metais, Martinas Heideggeris išleidžia *Būtį ir laiką*, kuriame nerimas (*Angst*) apmąstomas kaip fundamentali štai-būties (*Dasein*) duotybė ir pavyzdinė ontologinio mąstymo nuotaika, kurioje atsiveria įmestis-į-būtį-myriop (*geworfene-Sein-zum-Tode*) ir Niekas (*Nichts*). Būtent Heideggerio darbai (tikriausiai įkvėpti Kierkegaardo) nerimo sąvoką įtvirtina kontinentinės filosofijos diskurse. Antra vertus, sparčiai Vakaruose kylantis psichoanalizės judėjimas taip pat įvairiomis kryptimis plėtoja nerimo sąvoką. Abu – egzistencinės fenomenologijos ir psichoanalizės – judėjimai ima sąveikauti, iš jų sintezės

1 Lietuvos akademinės filosofijos kontekste šias sąvokas lig šiol buvo įprasta versti „baimė“, vis dėlto pastaruoju metu esama siūlymų versti „nerimas“. Disertacijoje bus laikomasi būtent šio vertimo. Pretekstą tam suteikia neseniai pasirodęs S. Kierkegaard'o *Begrebet Angst* vertimas *Nerimo sąvoka* (2020, vert. Ieva Tomaševičiūtė). Ir aš dviejuose straipsniuose (kurių dalys įtrauktos į disertaciją) aptariu lietuviško *Angest/Angst* vertimo istoriją ir jos prielaidas bei ginu siūlymą versti šias sąvokas „nerimas“ (Grigas 2021, 2022).

XX amžiuje gimsta net keletas egzistencinės psichologijos-psichoterapijos srovių (žr. Cooper 2003). Nepaisant jų tarpusavio skirtumų, nerimas išlieka viena svarbiausių sąvokų. 1950 metais JAV pasirodo Rollo May'aus įtakinga studija *Nerimo prasmė (The Meaning of Anxiety)*, sulaukusi antrojo, reikšmingai atnaujinto leidimo 1977 metais. Ši tendencija išlieka XXI a.: 2015 metais išleistame antrajame *Egzistencinės terapijos praktikos* leidime egzistencinės psichologijos klasikas Ernesto Spinellis nurodo, jog „kiekviena simptomatiška problema kartu yra pastanga rasti sprendimą į neišsprendžiamą egzistencinio nerimo ‘problemą’“ (Spinelli 2015: 95).

Nerimas šioje disertacijoje yra traktuojamas kaip prieiga prie universalios filosofinės problemos – kančios, tiksliau sakant, *psichinės kančios*² fenomeno. Prielaidas tokiam požiūriui į nerimą sukuria būtent egzistencinė-fenomenologinė mąstymo paradigma, kurioje nerimas yra traktuojamas kaip *konstitutyvių žmogaus egzistencinės sąrangos prielaidų išraiška*. Žmogaus egzistencinė sąranga šioje paradigmoje yra suprantama kaip atvira ateičiai, baigtinė ir kartu *pažeidžiama*; šis pažeidžiamumas liečia ne tik kūnišką egzistenciją, bet ir tai, ką individas savo gyvenime laiko prasminga bei vertinga. Nerimas yra suprantamas kaip egzistencijai būdingo atvirumo bei pažeidžiamumo išraiška ir todėl – *bendras psichinės kančios pavidalų vardiklis*, susipinantis su tokiais išgyvenimais kaip baimė, kaltė, gėda ir kt. Žmogiškosios egzistencijos principinis atvirumas ir pažeidžiamumas reiškia, kad tiek nerimas, tiek psichinė kančia yra neišvengiama žmogiškosios egzistencijos duotybė. Tačiau, kaip byloja Rollo May'aus knyga, *nerimas (psichinė kančia) turi prasmę*. Į tai, kas iš pirmo žvilgsnio yra „negatyvu“ – nerimas ir psichinė kančia – disertacijoje siekiama pažvelgti *pozityviai*.

Pagrindą kalbėti apie pozityvią nerimo prasmę sudaro bendra tendencija visose nagrinėsimose nerimo sampratos: tai *sąsaja tarp nerimo ir individo savasties*. Apskritai savasties fenomenas yra daugiasluksnis, pasižymi įvairiomis modifikacijomis, tai atspindi ir disertacijoje nagrinėjamos koncepcijos. Disertacijoje vartojant savasties sąvoką, omenyje turima

2 Terminas „psichinė kančia“ nurodo jausmų, emocijų, nuotaikų (afektyvumo) plotmę ir atskiria nagrinėjamą kančios pavidalą nuo kūniškoje plotmėje išgyvenamo skausmo. Kartu yra turima omenyje, kad fenomenologinė filosofija atkakliai oponuoja fenomenų redukcijai į „psichikos“, suprantamos kaip dekartiškas *res cogitans*, instanciją, taip pat – fizikalistinei fenomenų redukcijai į „smegenų procesus“. Su šiuo požiūriu disertacijoje yra visiškai sutinkama, pripažįstamas glaudus ryšys tarp psichinės kančios ir kūniškumo, laikiškumo, erdvės bei intersubjektyvumo matmenų.

savasties fenomeno visuma. Siekiant suprasti nerimo sąrangą, vienas svarbiausių savasties aspektų yra *asmens tapatybė*. Šiuo požiūriu iškalbingas yra Heideggerio teiginys, kad asmens tapatybę iš dalies apibrėžia įvairios *buvimo galimybės*, su kuriomis tapatinasi individas. Atsikartojantis motyvas kiekvienoje iš disertacijoje nagrinėjamų nerimo sampratų yra prielaida, kad *nerimo pojūtis signalizuoja apie iššūkį esamą asmens tapatybę apibrėžiančioms buvimo galimybėms*. Iš šios perspektyvos nerimas vienaip ar kitaip apibrėžia individo santykį su svarbiausiomis, pagrindines jo gyvenimo atramas sudarančiomis galimybėmis. Nerimo patirtis gali tapti prielaida aiškesniam savo galimybių ir jų ribų suvokimui, atkaklesniam jų steigimui ir puoselėjimui.

Analizuojant nerimo problemą disertacijoje ketinama paliesti ir dar vieną susijusią temą. Žmogiškoji patirtis liudija ne tik tai, kad esama kentėjimo, bet ir tai, kad kentėjimas gali stiprėti, nustelbti gebėjimą džiaugtis gyvenimu ir matyti jame prasmę bei virsti *chroniška kančia*. Omenyje turima būseną, kuri patiria *prasmingų asmeninių galimybių stoką*, o tas galimybės, kuriose visgi egzistuoja, išgyvena kaip „niekingas“, „skurdžias“, „menkavertes“ ir pan. Ši būseną stokoja prasmės, krypties pojūčio, yra apatiška arba ją kankina pasmerkumo ir beviltiškumo nuojauta; chroniškai kančiai neretai būdinga mirties, savižudybės kontempliacija. Klinikinės psichologijos / psichiatrijos kalboje tokią būseną būtų galima vadinti depresija, vienu iš „psichikos sutrikimų“. Dėl medicininių konotacijų depresijos termino disertacijoje nevertosiu (nebent kai apie tai kalba nagrinėjami autoriai). Tačiau sąvoką šiai būsenai apmąstyti vėlgi pasiūlo Kierkegaard'as – tai *neviltis*, išsamiai nagrinėjama kūrinyje *Liga mirčiai*. Fenomenologiškai žvelgiant, nerimas reiškia daugiau ar mažiau intensyvią psichinę įtampą, tačiau kartu turi ir *galimybės, ateities atvirumo*, neapibrėžtumo konotacijas, gali sutelkti ir vitalizuoti gyvenimą. Neviltis, atvirkščiai – nurodo slegiantį *galimybių trūkumą, asmeninės ateities uždarumą*, kankinantį beviltiškumą, kuriame pagrindine guodžiančia galimybe ilgainiui virsta mirtis, matoma kaip „atsarginis išėjimas“ iš „niekingose galimybėse“ tarpstančio gyvenimo. Nerimą ir neviltį skirianti riba Kierkegaard'o mąstyme yra plona, palaikoma trapios pusiausvyros tarp geidžiamų galimybių puoselėjimo ir nuolatinės rizikos jų netekti. Nors Kierkegaardas savitai supranta nevilties prielaidas, vis dėlto tikslus ir įtaigus nevilties būsenos fenomenologinis aprašymas leidžia neviltį traktuoti kaip žmogiškajai egzistencijai esmišką fenomeną ir turėti omenyje nagrinėjant kitų į disertaciją įtraukiamų autorių darbus.

Kančios ir chroniškos kančios, nerimo ir nevilties problemos apibrėžia disertacijos filosofinį branduolį. Bendra tyrimo intencija – ieškoti prieigos prie šių fenomenų sąrangos. Šiuo pagrindu pasirinkti keturi egzistencinėje-fenomenologinėje paradigmoje lokalizuojami autoriai: S. Kierkegaard’as, M. Heideggeris, R. May’us bei E. Spinellis. Laikantis įprasto disciplinų skirstymo, Kierkegaard’as ir Heideggeris atstovauja filosofiniam sparnui, o May’us ir Spinellis – psichologijos-psichoterapijos kontekstui. Būtent šie keturi autoriai pasirinkti dėl trijų priežasčių. Visų pirmausia – visų jų teorinėse koncepcijose nerimo sąvoka užima centrinę vietą, taip pat juos sieja kai kurios kartinės teorinės prielaidos dėl nerimo sąrangos. Antra – šių autorių darbuose yra pakankamai teorinės medžiagos, kad būtų įmanoma atlikti sistemiską analizę. Trečia – jie yra vieni įtakingiausių ir žinomiausių nerimo teoretikų tiek filosofijos, tiek egzistencinės psichologijos kontekstuose (Correia et al. 2014). Nors yra ir kitų, svarbių, egzistencinės fenomenologijos paveiktų nerimo teoretikų psichologijos lauke (e.g. R. Stolorow (2011), A. Holzhey-Kunz (2014)), May’us ir Spinellis yra ypač plačiai žinomi. Jų žinomumas pasitelktas siekiant disertacijos aktualumo ir prieinamumo platesnei skaitytojų auditorijai.

Kartu šioje disertacijoje yra abejojama griežtos skirties tarp egzistencinės-fenomenologinės filosofijos ir egzistencinės psichologijos verte. Į visus keturis autorius disertacijoje žvelgiama iš filosofinės antropologijos perspektyvos, t. y. pasirinkti autorių darbai nagrinėjami siekiant nušviesti žmogiškąją egzistenciją ir jos sąrangą. Pats sprendimas į *filosofijos* disertaciją įtraukti du egzistencinės psichologijos ir psichoterapijos klasikus yra pagrįstas tuo, kad šių autorių darbai yra relevantiškai nagrinėjant psichinės kančios (nerimo) ir ypač chroniškos kančios (nevilties) problemą, kuri disertacijoje traktuojama kaip *filosofinė* problema nepaisant to, kad per paskutinį šimtmetį ją monopolizavo pozityvistiniu-medicininu mokslo modeliu pagrįsta psichiatrija ir klinikinė psichologija (Hansen 2013: 12).

Tematiniai ir teoriniai pasirinktų autorių giminystės ryšiai vis dėlto nereiškia, kad jų nerimo teorijos harmoningai skamba tarpusavyje. Kiekvienas autorius vartoja savitą sąvokų žodyną, išryškina ir akcentuoja skirtingus nerimo fenomeno aspektus bei savitai apmąsto žmogaus savasties sąrangą. Kai kuriais požiūriais nerimo teorijos iš dalies sutampa, praplečia ir papildo viena kita, tačiau kitais – išryškina visai kitas perspektyvas į nerimo prasmę. Tad šių teorijų santykis veikiau primena disonuojančią dermę. Giminingų prieigų disonansas liudija, kad nerimas iš esmės yra *problemiškas*, įvairialypis, sunkiai artikuliuojamas ir konceptualizuojamas fenomenas.

Tikslai ir uždaviniai. Disertacijos tikslas – *ištirti Kierkegaard'o, Heideggerio, May'aus ir Spinellio nerimo sąvokas ir jas pagrindžiančius teorinius kontekstus, pagrindinį dėmesį skiriant sąsajų tarp nerimo ir savasties bei sąsajų tarp savasties ir nevilties eksplikavimui. Tikslo įgyvendinimui formuluojami šie uždaviniai:*

1. Aprašyti Kierkegaard'o nerimo sampratą ir joje postuluojamą ryšį tarp nerimo ir savasties.
 1. Kitiškai įvertinti Heideggerio įtaką Kierkegaard'o recepcijoje.
 2. Atskleisti nerimo funkciją savimonės raidoje.
 3. Aptarti Kierkegaard'o nevilties sąvoką ir ją apibrėžiantį teorinį kontekstą bei nustatyti nerimo ir nevilties santykį.
2. Aprašyti Heideggerio nerimo sampratą ir ją pagrindžiančias teorines prielaidas, atskleidžiant nerimo sąsają su neautentiškos ir autentiškos savasties samprata.
 1. Aptarti *Būtyje ir laike* postuluojamą sąsają tarp nerimo ir *neautentiškos* egzistencijos ir šiame kontekste iš naujo pažvelgti į autentiškumo prasmę.
 2. Heideggerio teorinių prielaidų ribose apsvastyti nevilties fenomeno struktūrą.
3. Aprašyti Rollo May'aus nerimo sampratą bei interpretuoti ją May'aus savasties sampratos kontekste.
 1. Išskleisti dvi pagrindines May'aus nerimo teorijos dalis: bazinę nerimo teoriją, aiškinančią tai, ką May'us vadina „normaliu nerimu“, ir „neurotiško nerimo“ teoriją, kurioje plėtojama intrapsichiniu konfliktu pagrįsto nerimo idėja.
 2. Aptarti galimybes Rollo May'aus koncepcijos kontekste nagrinėti nevilties fenomeną.
4. Aprašyti Ernesto Spinellio nerimo ir savasties sampratas.
 1. Aptarti sąsają tarp nerimo ir dviejų savasties aspektų: savasties kaip savęs-konstrukto (*self-construct*) ir autentiškos savasties.
 2. Aptarti galimybes Spinellio koncepcijos kontekste nagrinėti nevilties fenomeną.

Metodas. Nagrinėjamų teorinių koncepcijų analizė remiasi prielaida, kad nerimas ir neviltis gali būti suprantami kaip žmogaus egzistencijai *esmiški fenomenai*, t. y. universalios, žmogaus egzistencinei sąrangai būdinga struktūra pasižymintys fenomenai, kuriuos galima interpretuoti ir nušviesti iš skirtingų teorinių pozicijų. Universalios fenomeno struktūrą galima suprasti kaip jo

galimybės sąlygų sąrangą (Heideggerio terminais – egzistencialinę struktūrą). Disertacijoje nagrinėjamas *savasties* fenomenas yra traktuojamas kaip viena pagrindinių nerimo ir nevilties galimybės sąlygų³. Tad prielaida, kad tarp savasties, nerimo ir nevilties yra esminė sąsaja, organizuoja visą tyrimą. Atitinkamai šiai prielaidai disertaciją sudaro keturios dalys, kurių kiekviena turi tris pagrindinius tematinius centrus: nagrinėjamų autorių nerimo, savasties sampratas ir svarstymą apie galimybę atitinkamo autoriaus teoriniame kontekste suprasti nevilties fenomeną. Tai reiškia, kad prie nagrinėjamų autorių tekstų prieinama atsirenkant, išryškinant ir interpretuojant disertacijos kontekste aktualius teorinius momentus. Tokia prieiga turi sąlyčio taškų su bendromis Kierkegaard'o, May'aus ir Spinellio mąstymo ir tyrimų intencijomis, tačiau neatitinka Heideggerio filosofinių užmačių. *Būtyje ir laike* Heideggeris pabrėžia, kad rūpinasi ontologine ir hermeneutine, o ne antropologine problematika. Tačiau disertacijoje Heideggerio darbais naudojamosi siekiant nuskaidrinti antropologinę kančios problemą.

Disertacijoje nagrinėjamos filosofinės (Kierkegaard'o ir Heideggerio) koncepcijos nėra traktuojamos kaip psichologinių (May'aus ir Spinellio) koncepcijų teorinis „pagrindas“. Atliekant tyrimą nėra siekiama, kad filosofinių pozicijų analizė išsamiai paaikšintų psichologinių koncepcijų prielaidas, pastarosios nėra laikomos išvestinėmis iš pirmųjų. Veikiau siekiama, kad filosofinės ir psichologinės koncepcijos nušviestų viena kitą ir praplėstų perspektyvą į nerimo ir nevilties fenomenų sanklodą. Visiems nagrinėjamiems autoriams būdingas fenomenologinis mąstymo būdas, t. y. subjektyviai atsiskleidžiančių patyrimo ir egzistencijos struktūrų analizė. Jų nerimo koncepcijos susipina nagrinėjamoje sąsajoje tarp nerimo, savasties, asmens tapatybės fenomenų. Kartu galima pažymėti, kad Kierkegaard'o ir Heideggerio teorinės prielaidos nėra pakankamos tam, kad visiškai aprėptų May'aus ir Spinellio nerimo koncepcijas. May'aus ir Spinellio nerimo sampratose greta savasties itin svarbi yra *kūniškumo* (ir tarpkūniškumo) plotmė, kurią taip pat galima matyti kaip vieną iš nerimo galimybės sąlygų. Kūniškumo plotmė tiek Kierkegaard'o, tiek Heideggerio darbuose lieka netematizuota. Kūniškumo plotmei eksplikuoti esame teoriniame

3 Kita vertus, Heideggerio, May'aus ir Spinelli'io koncepcijose yra teigiama, kad nerimą taip pat galima suprasti kaip kai kurių *savasties* aspektų, pavyzdžiui, intersubjektyviai apibrėžtos asmeninės tapatybės, galimybės sąlygą. Todėl svarstytina, kad nerimas ir savastis yra *konstitutyvūs*, t. y. vienodai pirmapradiški, vienas kitą apibrėžiantys ir žmogaus egzistencijos visumą sąlygojantys fenomenai.

kontekste būtų prasminga nagrinėti Merleau-Ponty fenomenologiją (Moreira 2014). Tačiau kadangi pats Merleau-Ponty apie nerimą atskirai nekalba, į disertaciją jis neįtraukiamas. Sąsaja tarp nerimo ir kūniškumo galėtų būti atskiro tyrimo tema⁴.

Organizuojant tyrimą, taip pat remiamasi keletu Heideggerio fenomenologijos skirčių, kurios sudaro konceptualinę matricą, leidžiančią metateoriniu lygmeniu diferencijuoti, konkrečiau apibrėžti ir kategorizuoti disertacijoje nagrinėjamų išvalgų ir argumentų teorinį statusą. Pirmiausia, remiamasi Heideggerio daroma skirtimi tarp *ontinės* ir *ontologinės* analizės. Ši svarbi Heideggerio fenomenologijos skirtis tampa konceptualine priemone interpretuojant nagrinėjamų autorių nerimo sampratas, šiose sampratos išskiriant du aspektus: a) apmąstymus apie *ontologinę* nerimo prasmę, bei b) nerimo *ontinių charakteristikų* analizes. Siekiant diferencijuoti nerimo analizes taip pat remiamasi Heideggerio *Būtyje ir laike* implikuojama skirtimi tarp *kasdieniškos* ir *nekasdieniškos* egzistencijos modusų, kurie leidžia kategorizuoti nerimą kaip a) *kasdienybės struktūrą* lemiantį fenomeną ir b) kasdienybę trikdančią, *nekasdienišką* fenomeną. Taip pat naudojamos Heideggerio skirtimi tarp neautentiškumo ir autentiškumo, kuri leidžia schemiškai nagrinėti savasties sampratas.

Bendra tezė ir ginamieji teiginiai. Bendra tyrimą organizuojanti tezė yra ta, kad nagrinėjamų autorių darbuose išryškėja du baziniai savasties modeliai: *individuacijos modelis* ir *dialoginis modelis*, o nerimo sąvoka įgyja savitą prasmę priklausomai nuo ją apibrėžiančio savasties modelio. Individuacijos modelį charakterizuojanti minties logika liečia pirminį individo susitapatinimą su sociokultūriškai perimtomis tapatybėmis ir jų apibrėžtomis buvimo galimybėmis, o kita vertus, galimybę individui suvokti save *kaip* individą ir atrasti jį individualizuojančias buvimo galimybes. Nerimas šiame kontekste atsiskleidžia kaip dvilypis – tiek individuaciją įgalinantis, tiek ją stabdantis ir ribojantis veiksnys, o neviltis yra apmąstoma kaip individuacijos trūkumas. Individuacijos modelį galima atpažinti nagrinėjant Kierkegaard'ą, Heideggerį bei May'ų. Dialoginis modelis į individo egzistenciją žvelgia per individo *atskirtumo* ir *susietumo* su Kitu perspektyvą. Nerimas šioje perspektyvoje vėlgi atsiskleidžia kaip dvilypis, tiek susietumo, tiek atskirtumo tendencijas lemiantis ir išreiškiantis veiksnys. Nevilties fenomeną šioje perspektyvoje galima suvokti kaip griežtos takoskyros tarp „savęs“ ir „kitų“ rezultatą. Dialoginis savasties modelis būdingas visų pirmiausia

4 Panašia kryptimi nerimo fenomeną tyrinėja Dylanas Triggas (2017)

Spinellio mąstymui, tačiau bus įrodinėjama, kad ryškų poslinkį link dialoginio savasties supratimo galima atpažinti ir Kierkegaard'o *Ligoje mirčiai*.

Žvelgiant konkrečiau, tyrime ginami šie teiginiai:

1. *Nerimo sąvokoje* Kierkegaard'as nerimą traktuoja kaip prielaidą asmens savimonės raidos ir individuacijos procese, kuriame individas ima suvokti save *kaip individą* ir atskirti save nuo visuotinės (t. y. nuo savo sociokultūrinės tapatybės). Svarbiausia nerimo charakteristika Kierkegaard'ui yra *nerimo ambivalencija*, kuri išreiškia savimonės įtampą ir pasidalinimą tarp „buvimo tuo, kuo esama“, ir „tuo, kuo būtų galima būti“. Šioje perspektyvoje nerimas *atsiskleidžia kaip dviprasmiškas fenomenas, kuris gali funkcionuoti tiek kaip savimonės raidos prielaida, tiek kaip trukdis šiai raidai*.

2. *Ligoje mirčiai* Kierkegaard'as remiasi atnaujintu savasties supratimu, kai „santykis su savimi“ pasirodo kaip „santykio su Kitu“ koreliatas. *Nerimo sąvokoje* Kierkegaard'as labiau akcentavo individo santykį su savimi, *Ligoje mirčiai* Kierkegaard'as ima akcentuoti *individo santykį su Kitu*, o tai leidžia svarstyti apie poslinkį link dialogiško savasties modelio. Aiškindamas nevilties genezę Kierkegaard'as akcentuoja, kad *nevilties būseną generuoja pats individas, atlikdamas dvilypį Kito paneigimo ir kartu savęs teigimo aktą*.

3. Heideggeris nerimo sąvoką apmąsto siedamas su autentiškos ir neautentiškos savimonės skirtimi. Svarbus Heideggerio savasties sampratos savitumas – nuotaikos (*Stimmung/Befindlichkeit*) vaidmuo savimonės sąrangoje. Neautentišką ir autentišką būtį charakterizuoja tam tikra *nuotaika*, o pačias nuotaikas Heideggeris apmąsto kaip štai-būties atvirumą charakterizuojančio nerimo (nejaukumo) modifikacijas, savitu būdu tiek atveriančias, tiek užveriančias skirtingus buvimo-pasaulyje aspektus. Tai sudaro prielaidas teigti, kad *neautentiškumą ir autentiškumą Heideggeris supranta kaip savitas nerimo nuotaikos modifikacijas*.

4. Nors apie nevilties fenomeną pats Heideggeris nesvarsto, vis dėlto jo nuotaikos (*Befindlichkeit*), kaip pasaulio atverties būdo, samprata yra itin paranki nevilties fenomenui konceptualizuoti. *Nevilčiai būdingas „tunelinis matymas“ ir negebėjimas „pamatyti“ alternatyvias buvimo galimybes gali būti eksplikuojami kaip nuotaikai būdingos tendencijos užverti tam tikrus pasaulio aspektus padarinys*.

5. Rollo May'us savastį apmąsto kaip individuacijos procesą: tapimą asmeniu (*becoming a person*), daimoniškojo (*daimonic*) prado integraciją ir šį tapsmą lydintį „būties pojūtį“ (*sense of being*). Siekiama parodyti, kad nerimą May'us suvokia kaip tapimą asmeniu įgalinantį arba ribojantį fenomeną. Viena vertus, nerimas, kurį May'us konceptualizuoja kaip *grėsmės asmens tapatybę apibrėžiančioms esminėms vertybėms* potyrį, mobilizuoja individą – skatina jį aktyviam savo esminių vertybių įsisąmoninimui, steigimui ir puoselėjimui. Antra vertus, asmens raidą ir individuaciją riboja *neurotiškas nerimas*, kurį May'us savo koncepcijoje kildina iš žalingų tarpasmeninių santykių kontekste formuojamo intrapsichinio konflikto.

6. Neurotiškas nerimas taip pat leidžia konceptualizuoti *nevilties* fenomeną. Rollo May'us neviltį (depresiją) apmąsto kaip asmens individuaciją įgalinančio vitališko intencionalumo (*intentionality*) sutrikimą. Šio sutrikimo prielaida yra būtent neurotiškas nerimas ir jį generuojantis intrapsichinis konfliktas, kuris slopina gebėjimą ateityje projektuoti individualizuojančias egzistencines galimybes, trukdo išskleisti savo galias ir veikti savųjų vertybių labui.

7. Ernesto Spinellis nagrinėjamų autorių kontekste siūlo alternatyvą individuacijos modeliu pagrįstoms savasties sampratoms, plėtodamas dialoginę savasties ir autentiškumo koncepciją. Savastį Spinellis supranta dvejopai: kaip kasdienį patyrimą organizuojančią ir jo tapatybę patyrimo sraute laiduojančią prasminę struktūrą (*self-construct*) ir, kita vertus, kaip autentišką-dialogišką savimonę, kurią charakterizuoja susietumo (*relatedness*) su pasauliu ir kitais nuostata. Nerimas Spinellio koncepcijoje reiškia įtampą, kurią generuoja konfliktas tarp nuo pasaulio *atskiriančios* asmens tapatybės ir pirmapradiško *susietumo* su pasauliu.

8. Neviltį, laikantis Spinellio koncepcijos, galima suprasti kaip sąlygotą dviejų prielaidų: 1) neviltis iš dalies yra rigidiškų ir nelanksčių (sedimentuotų) prasminių struktūrų pasekmė, dėl kurios individas ima išgyventi radikalų nesuderinamumą tarp „savęs“ ir „pasaulio“. 2) Tačiau šį bazinį susipriešinimą tarp „savęs“ ir „pasaulio“ taip pat palaiko neautentiška savimonės tendencija – vengimas atsiverti sąsajos tarp „savęs“ ir „pasaulio“ galimybei ir paieškai.

Darbo struktūra. Pirmoji disertacijos dalis skirta Kierkegaard'o nerimo ir nevilties sampratų nagrinėjimui, kartu paruošiant teorinį kontekstą, reikalingą vėlesnių autorių interpretacijai. Ši dalis pradedama aptariant

Kierkegaard'o recepciją kritinėje literatūroje, tendenciją tapatinti Kierkegaard'o ir Heideggerio nerimo sampratas bei argumentuojant, kad šių autorių nerimo sampratos turi reikšmingų skirtumų: Heideggeris akcentuoja nerimo „beobjektiškumą“ ir sąsają su Niekū omenyje turėdamas ontologinio skirtumo problemą, o Kierkegaard'as veikiau akcentuoja nerimo *ambivalentišką* pobūdį ir jo vaidmenį kasdienybėje bei savimonės raidoje. Yra parodoma, kad nerimą Kierkegaard'as apmąsto kaip prielaidą asmens individuacijos proceso, kuriame individas ima įsisąmoninti save būtent kaip individą, nesutampantį su savo sociokultūrine tapatybe, o ambivalentiška nerimo struktūra atsikartoja įvairiose individuacijos proceso pakopose. Antrajame šios dalies skyriuje pereinama prie nevilties analizės *Ligoje mirčiai*. Turint omenyje disertacijos problematiką, apsiribojama nagrinėjant, kaip Kierkegaard'as supranta nevilties būsenos genezę ir pagrindžia ją dvilypiam individui santykiuose su savimi Pačiu ir Kitu. Parodoma, kad aiškindamas nevilties genezę Kierkegaard'as akcentuoja individo valios vaidmenį ir teigia, jog nevilties būseną generuoja pats individas, nenorėdamas būti savimi Pačiu Kito akivaizdoje, užsiverdamas nuo Kito ir atmesdamas Kitą kaip pagalbos galimybę.

Antrojoje disertacijos dalyje nagrinėjama Martino Heideggerio nerimo samprata *Būtyje ir laike*. Šiame kūrinyje Heideggeris nerimą apmąsto savo pamatinės ontologijos (*Fundamentalontologie*) projekto kontekste, taigi motyvai apmąstyti nerimą Heideggeriui yra kitokie negu Kierkegaard'ui. Heideggeris nerimą traktuoja kaip konstitutyvių štai-būties (*Dasein*) egzistencinės sąrangos struktūrų išraišką ir teigia, kad nerimas yra *nuolatos* štai-būtį lemiantis fenomenas. Kartu Heideggeris nagrinėja dvi nerimo modifikacijas: a) nerimą, kaip neautentišką *kasdienybę* latentiskai lemiantį fenomeną, dar kitaip vadinamą nejaukumu (*Unheimlichkeit*), ir b) nerimą, kaip *nekasdienę*, kasdienybę nuprasminančią ir būtį-myriop atveriančią nuotaiką. Pirmasis šios dalies skyrius nagrinėja nerimą pirmąja prasme – kaip kasdienybę latentiskai lemiantį nejaukumo pojūtį. Siekiama pademonstruoti, kad kasdienybę Heideggeris apmąsto kaip nejaukumo *užmaršties* (*Vergessen*) ir *užsimiršimo* (*Sichvergessen*) struktūrą, kurios esmę išreiškia nusisukimo (*Abkehr*) nuo štai-būti charakterizuojančio nejaukumo ir įklimpimo (*Verfallen*) į pasaulį procesas. Pagrindinis dėmesys skiriamas aprašant keletą užsimiršimo formų: a) kasdienybę charakterizuojančią baimės (*Furcht*) nuotaiką ir jos grindžiamą užsimiršimą kasdienybės rūpesčiuose, b) tris kasdienio užsimiršimo būdus: šnekas (*Gerede*), smalsulį (*Neugier*) ir dviprasmybę (*Zweideutigkeit*), bei c) *Pamatinėse metafizikos sąvokose* nagrinėjamą nuobodulio fenomeną. Kasdienybė atskleidžiama kaip dvilypė

užsimiršimo struktūra: užsimiršimas baimingame susirūpinime „savo vieta pasaulyje“, ir, kita vertus, užsimiršimas nuolat žvalgantis „kažkur kitur“. Antrajame šios dalies skyriuje pereinama prie nerimo kaip *ontologinio* fenomeno analizės, kartu aptariant Heideggerio autentiškumo sampratą. Nurodoma, kad Heideggeriui autentiškas nerimas turi dvilypę prasmę: viena vertus, tai kasdienybės *nuprasminimas*, antra vertus – tai *laisvė* nuo kasdienes rūpesčius grindžiančios baimės ir įvairių užsimiršimo formų reikalaujančio nuobodulio. Trečiajame dalies skyriuje aptariamos galimybės Heideggerio koncepcijos ribose nagrinėti nevilties fenomeną. Svarstoma apie galimybę pasitelkus *Befindlichkeit* terminą nagrinėti nevilčiai būdingą „tulinį matymą“. Nagrinėjant nevilties fenomeną, apžvelgiamos Heideggerio fenomenologijos paveiktos šio fenomeno interpretacijos R. Stolorow, T. Fuchso ir A. Holzhey-Kunz darbuose.

Trečiojoje dalyje pereinama prie Rollo May'aus nerimo ir savasties sampratų analizės. Pirmajame dalies skyriuje siekiama rekonstruoti May'aus savasties sampratą, išskiriant tris jos momentus: asmeninės tapatybės aspektą, „būties pojūčio“ (*sense of being*) konceptą bei jo sąmonės ir daimoniškumo sampratas. Parodoma, kad Rollo May'us apie žmogaus būtį mąsto kaip apie procesą, kurį apibrėžia kaip *tapimą asmeniu* (*becoming a person*), taip pat yra paaiškinamas nerimo vaidmuo šiame kontekste. Antrajame skyriuje pereinama prie išsamios nerimo sampratos analizės – aptariamos normalaus ir neurotiško nerimo sampratos. Išskleidžiama normalaus nerimo kaip *grėsmės esminėms vertybėms* samprata ir neurotišką nerimą generuojančio intrapsichinio konflikto koncepcija. Ketvirtajame skyriuje keliamas klausimas apie galimybę, pasitelkiant neurotiško nerimo sąvoką, May'aus kontekste mąstyti apie nevilties fenomeną. Atkreipiamas dėmesys į depresijos sampratą May'aus kūrinys *Meilė ir valia*, pažymimas šios sampratos panašumas į depresijos interpretacijas fenomenologinės psichiatrijos (E. Minkowskio, M. Ratcliffe'o, T. Fuchso) darbuose.

Ketvirtojoje dalyje pereinama prie Ernesto Spinellio nerimo ir savasties sampratų analizės. Pirmajame šios dalies skyriuje aptariama nerimo sąvoka, išryškinant du jos aspektus: ontologinę prasmę ir ontines charakteristikas. Antrajame skyriuje nagrinėjama Spinellio savasties samprata, kurią sudaro du aspektai: a) asmens tapatybė, kurią Spinellis konceptualizuoja kaip „sedimentuotą savęs konstrukta“ (*self-construct*), ir b) savita autentiškos / neautentiškos savasties samprata. Nagrinėjant savęs konstrukto sampratą ypač pabrėžiama intersubjektyvumo reikšmė. Aptariant autentiškumo sampratą parodoma, kad Spinellis autentiškumą supranta dialogiško savasties modelio kontekste. Trečiajame skyriuje aptariamos

galimybės Spinellio sąvokomis artikuliuoti nevilties fenomeno struktūrą. Yra siūloma mąstyti apie neviltį kaip būseną, kurią sąlygoja konfliktas tarp dviejų bazinių patyrimą organizuojančių prasminių struktūrų: savęs konstrukto ir pasaulio-konstrukto.

Literatūros apžvalga ir tyrimo naujumas. Pagrindiniai disertacijoje nagrinėjami tekstai: Kierkegaard'o *Nerimo sąvoka* ir *Liga mirčiai*, Heideggerio *Būtis ir laikas*, May'aus *Nerimo prasmė* ir Spinellio *Egzistencinės terapijos praktika*.

Nors istoriškai Kierkegaard'o *Nerimo sąvoka* yra ankstyviausia nerimo samprata egzistencinio-fenomenologinio mąstymo paradigmoje, vis dėlto vėlesnių autorių darbuose nerimas traktuojamas daugeliu požiūrių skirtingai. Struktūriškai į vėlesnės nerimo sampratą gerokai panašesnė Kierkegaard'o *nevilties* samprata *Ligoje mirčiai*, kur pats nerimas perinterpretuojamas kaip latentiskai žmoguje glūdinčios nevilties apraiška ir apskritai pati antropologinė koncepcija leidžia numanyti kitokią nerimo sąrangą. Taip pat svarbu pažymėti, kad tiek *Nerimo sąvokoje*, tiek *Ligoje mirčiai* Kierkegaard'as nerimą ir neviltį nagrinėja kaip fenomenus, leidžiančius priartėti prie gilesnio krikščioniškai interpretuojamos nuodėmės supratimo. Tačiau vėlgi – šiuose kūriniuose nuodėmė interpretuojama skirtingai ir atspindi reikšmingai besikeičiantį mąstytojo požiūrį į žmogaus egzistencijos prasmę. Svarbu pažymėti, kad disertacijoje nuo krikščionybės ir nuodėmės temų atsiribojama, o Kierkegaardo darbai nagrinėjami iš sekuliarios antropologinės perspektyvos.

Heideggerio *Būtyje ir laike* nerimas atsiduria Heideggerio plėtojamo pamatinės ontologijos projekto centre. Dėl plačios *Būties ir laiko* įtakos kontinentinės filosofijos tradicijai būtent Heideggerio nerimo sampratos bruožus galima atpažinti daugelyje vėlesnių filosofinių nerimo interpretacijų, o kritinėje literatūroje esama tendencijos ir Kierkegaard'ą nagrinėti Heideggerio atžvilgiu. Reikia atkreipti dėmesį, kad *Būtyje ir laike* Heideggeris pats užsimena apie Kierkegaard'o *Nerimo sąvoką* kaip lig tol giliausią nerimo analizę ir apskritai vieną svarbiausių danų mąstytojo tekstų (Heidegger 2002: 190, 235). Iš pirmo žvilgsnio galima atrasti įvairių paralelių tarp abiejų nerimo sampratų: sąsają tarp nerimo ir Nieko, taip pat – tarp nerimo ir kaltės temų; *Būtyje ir laike* taip pat galima atpažinti Kierkegaard'o ypač akcentuojamą nerimo ambivalencijos momentą. Vis dėlto tyrime turėtų išryškėti tai, jog minėtus aspektus Heideggeris interpretuoja savitai ir nėra produktyvu šias dvi nerimo sampratas sutapatinti.

Rollo May'aus *Nerimo prasmė* sujungia ir sintezuoja filosofines, psichoanalitines ir biologines nerimo interpretacijas. Bendrai galima pastebėti, kad *Nerimo prasmėje* išplėtotą nerimo sampratą yra ganėtinai įtakinga JAV humanistinio-egzistencinio mąstymo ir terapijos tradicijoje (e. g. Tillichas, Bugentalis, Yalom, Schneider). Šiame kūrinyje May'us eksplicitiškai nurodo Kierkegaard'o *Nerimo sąvoką* (May 2015: 34), tačiau Heideggerio nerimo sampratos atskirai neanalizuoja, nors ir užsimena, kad apie ją žino (*ibid.*: 14). Heideggerio ignoravimas *Nerimo prasmėje* yra keistas turint omenyje, kad knygoje nerimas interpretuojamas kaip sąlyčio su nebūtimi (*non-being*) ir grėsmės individo egzistencinėms atramoms patyrimas. Tikėtina, kad Heideggerio požiūris į nerimą May'ų pasiekė per May'aus mentorių ir draugą Paulą Tillichą (*ibid.*: 14). Grįžtant prie May'aus santykio su Kierkegaard'u – nors May'us cituoja tiesiai iš Kierkegaard'o *Nerimo sąvokos*, būtų galima ginčytis su May'aus interpretacijos tikslumu. May'aus Kierkegaard'o skaityme galima nujausti to paties Tillich'o įtaką, taip pat – psichoanalizės autorių žymę. Antra vertus, pirmoji ir trečioji disertacijos dalys turėtų parodyti, kad tarp Kierkegaard'o ir psichoanalizės autorių galima rasti paralelių.

Spinellio *Egzistencinės terapijos praktika* yra įvadas į bazinius egzistencinės terapijos principus ir kartu viena įtakingiausių knygų šiuolaikinėje egzistencinėje psichologijoje. Nerimas šioje knygoje yra pristatomas kaip viena iš trijų pagrindinių egzistencinio-fenomenologinio mąstymo ir terapijos prielaidų. Kai kuriais požiūriais Spinellio nerimo samprata primena May'aus ir Heideggerio nerimo koncepcijas, tačiau plėtoja ją ant naujo teorinio pagrindo, o į Kierkegaard'o nerimo sampratą, kuri glaudžiai susijusi su individuacijos problematika, turi mažiau panašumų. Nors Spinellis nerimą laiko viena svarbiausių savo teorinės koncepcijos prielaidų, nerimą aprašo gana lakoniškai. Tad disertacijoje bus siekiama rekonstruoti ir išskleisti svarbiausias nerimo sampratos prielaidas ir išvadas. Tyrinėjant Spinellio teorinę koncepciją svariai pagelbėjo ir tai, kad pakomentuoti ir el. paštu atsakyti į su interpretacija susijusius klausimus mielai sutiko pats Spinellis (Spinelli ir Grigas 2022).

Esama reikšmingų nerimo studijų, apimančių egzistencinės fenomenologijos ir psichologijos perspektyvas, kurios netapo pagrindiniu disertacijos centru, tačiau formavo tyrimo akiratį. Istoriniu požiūriu viena ankstyviausių yra P. Tillich'o *Drąsa būti* (1952), kurioje susipina Heideggerio ir psichoanalitinės nerimo sampratos. Šiame kūrinyje išskleista nerimo samprata daugeliu požiūrių primena May'aus nerimo sampratą, joje taip pat nagrinėjama skirtis tarp normalaus ir neurotiško nerimo. Egzistencinio

mąstymo paveiktą nerimo sąvoką savo psichoterapijos teorijoje taip pat plėtoja Irvinas Yalom, nerimą siedamas su keturiomis bazinėmis žmogaus duotybėmis: mirtimi, laisve, beprasmybe ir izoliacija (Yalom 1980). Ši nerimo samprata taip pat artima May'aus koncepcijai. XXI šimtetyje Heideggerio fenomenologijos ir psichoanalizės perspektyvas derina Robertas Stolorow, vienas intersubjektyviosios psichoanalizės autoritetų. Savo knygoje *Pasaulis, afektyvumas, trauma: Heideggeris ir post-kartezinė psichoanalizė* (2011) Stolorow plėtoja nerimo, kaip intersubjektyvią pasaulio patirtį ir tarpasmeninius santykius konstituojančio fenomeno, sampratą, ir nagrinėja sąsajas tarp nerimo ir gėdos fenomenų. Iš kitos perspektyvos Heideggerio nerimo sąvoką plėtoja *Dasein* analizės atstovė Alice'a Holzhey-Kunz. Ji pristato nerimą kaip implicitiško ontologinio supratimo apie nesaugią, neužtikrintą ir atvirą štai-būties sąrangą koreliatą (2014). Dialoge su klinikinės psichologijos ir psichiatrijos laukais, Matthew'as Ratcliffe'as plėtoja Heideggerio *Befindlichkeit* sąvokos paveiktą „būties jausmo“ (*feeling of being*) koncepciją, kartu kritikuodamas Heideggerio nerimo teoriją dėl jos abstraktumo, niuansų stokos (Ratcliffe 2013). Dylanas Trigg'as knygoje *Topofobija: nerimo fenomenologija* (2017) nerimo fenomeną nagrinėja atsispirdamas nuo topofobijos reiškinių, ir traktuoja nerimą kaip afektą, kurį generuoja ribos tarp savasties (*self*) ir ne-savasties (*non-self*) nusitrynimu patirtis. Visiškai naujoje studijoje *Nerimo fenomenologija* išsamiai nerimo struktūros analizę, įtraukdamas įvairias psichoanalizės įžvalgas ir problemas, pristato Stefano Micali'is (2022).

Lietuvoje disertacijoje nagrinėjamą nerimo, egzistencinės fenomenologijos, psichologijos ir psichoterapijos sankirtų tematiką išsamiausiai tyrinėja Tomas Sodeika, tačiau jis nėra publikavęs visų savo tyrimų rezultatų. Dalis jo tyrimų atsispindi 2015 metų straipsnyje *Heideggerio πόλεμος*, kuriame analizuojama Heideggerio filosofija, nuotaikos (*Befindlichkeit*) statusas joje ir keliamas klausimas apie jos santykį su Medardo Bosso plėtotą *Dasein* analize. Pastarasis klausimas taip pat nagrinėjamas Linos Vidauskytės straipsnyje (2019). Husserlio fenomenologijos perspektyvoje giminingą tematiką (melancholijos / depresijos fenomeną) yra nagrinėjusi Vjolė Valinskaitė (2020). Nerimo temos perspektyvoje, ypač turint omenyje Kierkegaard'o ir Heideggerio postuluojamą sąsają tarp nerimo ir Nieko, taip pat neabejotinai yra aktualūs Ritos Šerpytės nihilizmo tyrinėjimai (2007, 2015, 2019), kurie nerimo problemą leidžia matyti Vakarų civilizacijai būdingų nihilistinių procesų perspektyvoje. Dėl tos pačios priežasties aktualūs yra ir Arvydo Šliogerio darbai, ontologinėje ir antropologinėje perspektyvoje nagrinėjantys Niekio tematiką (1997, 2005).

Disertacijoje pristatomo tyrimo naujumą galima matyti omenyje turint tiek filosofijos, tiek egzistencinės psichologijos laukus. Iš pateiktos literatūros apžvalgos galime matyti, kad nerimo tyrinėjimuose dominuoja Heideggerio fenomenologinė prieiga prie nerimo fenomeno. Šiuo požiūriu tyrimas yra vertingas ta prasme, kad jame stengiamasi akcentuoti nagrinėjamų autorių savitumą ir siekiama, kad Heideggerio perspektyva jų neužgožtų. Visų pirmiausia tas pasakytina apie Kierkegaard'o nerimo sampratą, kuri neretai tapatinama su Heideggerio *Angst* koncepcija. Šiuo tikslu disertacijoje skiriama vietos kritiškam Kierkegaard'o ir Heideggerio koncepcijų palyginimui. Tačiau ir May'aus bei Spinellio nerimo sampratos leidžia pamatyti, kad nerimo fenomenas yra gerokai sudėtingesnis, nei jis yra aprašomas Heideggerio darbuose.

O žvelgiant į egzistencinės psichologijos teorinių tyrinėjimų lauką, disertacijos autoriaus žiniomis, apskritai nėra tyrimų, kurie išsamiai nagrinėtų ir lygintų šių keturių autorių teorines koncepcijas. Reikia pažymėti, kad yra keletas monografijų ir straipsnių rinkinių, apžvelgiančių egzistencinės psichologijos ir įvairių jos srovių lauką (Cohn 1997, Cooper 2003, van Deurzen 2010, Barnett et al. (eds.) 2012, van Deurzen et al. (eds.) 2019). Tačiau šie tyrimai apsiriboja gana glaustai aptardami bendrus ryšius tarp egzistencinės-fenomenologinės filosofijos ir psichologijos, o nerimo sąvoka nagrinėjama eskiziškai. Turint omenyje, kad nerimo sąvoka vis dėlto yra vienas pagrindinių teorinių konceptų egzistencinės psichologijos lauke, esamas tyrimas yra vertingas kaip principinių egzistencinės psichologijos teorinių prielaidų analizė.

Tyrimo aktualumas. Atliekant disertacijos tyrimą ėmė aiškėti, kad per paskutinius kelis dešimtmečius ypač daugėja tyrimų, nagrinėjančių filosofijos ir psichologijos sankirtas, ypač plėtojančių fenomenologinę prieigą prie afektyvumo (jausmų, emocijų, nuotaikų) temų, akcentuojant afektyvumo fundamentalų vaidmenį tiek antropologinėje, tiek ontologinėje problematikoje (e.g. Elkholy 2008, Hagi K. (ed.) 2011, Ratcliffe 2013, Sodeika 2015, Luks 2020, Casey 2021). Duotasis tyrimas įsilieja į šį judėjimą ir pats yra šio judėjimo sąlygotas (tiek disertacijos autoriui, tiek disertacijos temos formuluotei didelę įtaką padarė minėtą problematiką tyrinėjančio Lietuvos filosofo Tomo Sodeikos mąstymas).

Dar vienas disertacijos aktualumo aspektas yra universalus nerimo ir psichinės kančios fenomenų aktualumas. Disertacija plėtoja alternatyvią perspektyvą psichinės kančios problemą paprastai atstovaujančiam „psichikos sveikatos“ diskursui. Kaip pažymi ne viena studija (Martin 2007, Hansen

2013), šiame diskurse dominuoja pozityvistinis-medicininis žmogaus supratimo modelis, psichikos kančią konceptualizuojantis per „psichikos sutrikimo“ sąvoką. Nors šis modelis turi vertės, vis dėlto jis sufleruoja nelankstų dualizmą, kai psichinis kentėjimas ir tai, ką būtų galima vadinti psichine gerove, yra atskiriami ir laikomi tarpusavyje nesuderinamais. Toks atskyrimas turi tiek teorinių, tiek svarių praktinių pasekmių (tarp kurių – gaji tendencija psichinę kančią slopinti medikamentais). Disertacijos tyrimas leidžia išryškinti *dvilypę* psichinės kančios prasmę, konceptualizuoti kančią ir nerimą kaip galimai pozityvius fenomenus. Kančios ir nerimo pozityvumą išreiškia ontologinė nerimo prasmė, t. y. nerimo patirtyje atsiverianti galimybė įsisąmoninti ir nušviesti žmogaus gyvenimo sanklodą. Reikia pabrėžti, kad psichinės kančios pozityviojo aspekto prielaida yra daugelio psichoterapijos krypčių (egzistencinės, psichodinaminės, geštalto, naujosios bangos kognityvinės elgesio terapijos) bazinė prielaida ir *modus operandi*. Šiuo požiūriu tyrimo aktualumas pranoksta egzistencinės psichologijos ribas ir nagrinėja daugeliui psichoterapijos krypčių aktualią problematiką.

1. KIERKEGAARD: NERIMAS KAIP AMBIVALENTIŠKOS EGZISTENCIJOS IŠRAIŠKA

Sørenso Kierkegaard'o darbai atidaro pagrindinius šios disertacijos probleminius laukus, kurie taip pat formuoja visą disertacijos struktūrą. Pasirinkimas būtent Kierkegaardo mąstymui leisti atidaryti šį tyrimą pagrįstas pastebėjimu, kad jo įvestos ir išplėtos nerimo ir nevilties sąvokos atskleidžia fenomenus, kurie netrukus tampa vis išsamiau nagrinėjami vėlesnių kartų autorių. Akivaizdu, kad nerimas ir neviltis nėra vien iš Kierkegaard'o paveldėtos teorinės konstrukcijos; veikiau Kierkegaard'as suteikia vardus daugeliui žmonių pažįstamoms nuotaikoms ir būtent todėl jos susilaukia teorinio dėmesio autorių, kurie neretai patys yra stipriai paveikti savo nagrinėjimo objektų. Todėl yra prasminga trumpai aptarti kontekstą, kuriame Kierkegaard'as subrandina savo mintį apie nerimą.

Yra atviras klausimas, kaip XIX a. viduryje Kierkegaard'ui atėjo į galvą suformuluoti nerimo sąvoką, kuri ilgainiui tapo vienu plačiausiai paplitusių Vakarų kultūrinės ir intelektualinės savivokos elementų. Jo kūrinys *Nerimo sąvoka*, pasirašytas Vigilius Haufniensis (Kopenhagos sargo) pseudonimu, yra fragmentiškas, sunkiai prieinamas, daugybę paskirų temų apimantis kūrinys, kurio vienijanti gija yra krikščioniškos teologijos kontekste svarstomas klausimas apie nuodėmę ir nekaltybę, individualaus žmogaus savimonės virsmą iš nekaltybės į nuodėmės savimonės būklę. Nerimas šiame kūrinyje yra traktuojamas kaip raktas į nuodėmės supratimą; nerimo būsenoje, kurioje Kierkegaard'as akcentuoja nerimui būdingą ambivalenciją, jis atpažįsta nuodėmingumui būdingą potraukį tam, kas gąsdina, ir baimę to, kas traukia. Apskritai pats kūrinys, nepaisant „progresyvios“ ir toliaregiškos jo tematikos, dvelkia konservatyvios krikščionybės aura. Vėlesni nerimą nagrinėjantys autoriai nerimo sąvoką daugiausia traktuoja atsietai nuo šio krikščioniško-teologinio konteksto. Skaitant šį kūrinį gali kilti klausimas: kaip Kierkegaard'as sumanė į „senamadišką“ teologinę-krikščionišką problematiką įterpti netrukus išplisiančią nerimo sąvoką? Juo labiau turint omenyje, kad vėlesnių autorių darbuose ir viešojoje erdvėje nerimo sąvoka tampa vartojama daugiausia atsietai nuo krikščionybės, fone vykstant Vakarų sekuliarizacijos procesams?

Vienas galimas atsakymas – tai Kierkegaard'o filosofijai būdingas siekis polemizuoti su modernybės tendencijomis, kurių viena iš išraiškų buvo tuo metu vis dar gajus *romantizmo* judėjimas (Pattison 2013). Kaip studijoje *Nihilizmas ir Vakarų filosofija* rašo Rita Šerpytė (2007), romantizmą galima

suprasti kaip reakciją į Vakarų civilizacijoje plintančias nihilistines nuotaikas ir procesus. Viena iš nihilizmo apraiškų – tai Vakarų kultūrinės atramos sudarančių vertybių ir tikėjimų išsisėmimas ir sustabarėjimas, koreliuojantis su psichologiniu išsekimu, beprasmybės pojūčiu, pasyvumu, apatija ir neviltimi moderniosiose, urbanizuotose visuomenėse. Žinoma nihilistinių procesų iliustracija yra 1744 metais pasirodęs protoromantinis Goethe'ės kūrinys *Jaunojo Verterio kančios* (2007), knyga, visoje Europoje sukėlusį savižudybių bangą. Romantizmas netrukus radosi kaip vienas iš bandymų artikuliuoti ir reaguoti į plintančią „beprasmybės“ ir tikrovės „niekingumo“ atmosferą. Tačiau ir pats romantizmas, ypač kaip filosofo Fichte'ės paveiktas fenomenas, buvo pasmerktas kaip nihilizmas F. H. Jacobio garsiajame 1799 metų tekste *Laiškas Fichtei* (Jacobi 2014). Tai spėjimas, tačiau galbūt šiuo pagrindu, taigi – jautriai išgyvendamas savąjį gyvenamąjį pasaulį bei polemizuodamas su romantizmu / nihilizmu – Kierkegaard'as inicijuoja nerimo analizę teiginiu, kad „nerimą gimdo Niekas“. „Nieko“ gimdomas nerimas yra individualus ir „privatus“ reiškinys, tačiau taip pat – „viešas“, nihilizmo ir sekuliarizacijos procesų sąlygojamas fenomenas.

Netiesiogiai šį spėjimą gali patvirtinti *Nerimo sąvokoje* Kierkegaard'o plėtojama mintis, kad istoriškai šis „Niekas“ buvo vadinamas kitais vardais: pagonybėje – likimu, judaizme – kalte. Kitaip sakant, *nerimą* pagonybėje gimdė likimas, o judaizme nerimą gimdė kaltė. Ir vis dėlto, anot Kierkegaard'o, tiek „likimas“, tiek „kaltė“ yra Niekas ir būtent Niekas gimdo nerimą. Ką turi omenyje Kierkegaard'as tai teigdamas? Galimas atsakymas vėlgi glūdi modernybės sanklodoje. Modernybės metafizika – tiek Kanto filosofijos įkvėptas subjektyvizmas, tiek materialistinis pozityvizmas – leido anuliuoti „likimą“ ir „kaltę“ (apskritai – lemtį, Dievą ir moralę) kaip objektyviai galiojančias instancijas, atskleidė juos kaip žmogiškojo subjektyvumo kūrinius ir „daugiau nieką“. Vis labiau įsigalinti ir populiarėjanti moderniosios filosofijos išvada yra ta, kad pasaulyje lieka tik žmogus – subjektas – ir „daugiau niekas“. Visa tai, kas anksčiau galiojo kaip „objektyvi tikrovė“, dabar yra „niekinga“ fikcija, o tikrumo pojūtį masiškai pakeičia būtent nerimas dėl gyvenimo „beprasmybės“ ir „netikrumo“. Remiantis *Nerimo sąvoka* galima teigti, kad Kierkegaard'as priima moderniosios filosofijos paveldą ir, jam antrindamas, nurodo, kad tiek „likimas“, tiek „objektyvi kaltė“ (moralė) iš tiesų yra pati žmogaus subjektyvi valia, suprojektuota į „išorišką“, tariamai objektyvią instanciją (Kierkegaard 2020: 139). Tad Kierkegaard'as iš esmės sutinka, kad objektyvus šių sąvokų statusas turi būti anuliuotas. Bet nepaisant to, kad tiek „likimas“, tiek

„objektyvi moralė“ yra anuliuoti, žmogus vis tiek nerimauja. Dabar, modernybėje, „nerimą gimdo Niekas“.

Nors Kierkegaard'as sutinka su modernybės posūkiu į subjektyvizmą, tačiau jis nenori sutikti su nihilistinėmis modernybės išvadomis. Strategija, kurios jis imasi *Nerimo sąvokoje*, – tai parodyti, kad tariamas „Niekas“ visgi nėra niekas. Kierkegaard'as tai daro ne metafizinės analizės būdu, o pačią Nieko / nihilizmo problemą susiedamas su konkretaus individo kasdienybės ir egzistencinių dilemų problematika ir, žinoma, per tą pačią prizmę siekdamas pagrįsti krikščionybės galiojimą. Kierkegaard'as atkreipia dėmesį, kad nerimo nuotakai iš esmės yra būdinga *ambivalencija*, apibrėžiama kaip a) simpatiška antipatija ir b) antipatiška simpatija (*ibid.*: 81). Simpatiška antipatija ir antipatiška simpatija nusako individo santykį su jo egzistencinėmis galimybėmis, kai individas nori to, ko bijo, ir bijo to, ko nori. Tai nerimas kaip blaškymasis tarp buvimo „tuo, kuo esu“, ir tarp „to, kuo galėčiau būti“, niekaip neapsisprendžiant nė už vieną galimybę⁵. Kierkegaard'ui tai yra universali nerimo charakteristika, būdinga tiek nerimui, kurį gimdo likimas, tiek kaltės gimdomam nerimui, tiek (nors Kierkegaard'as savo knygoje apie tai nutyli) ir nerimui dėl Nieko modernybės / nihilizmo situacijoje. Kaip liudija kiti Kierkegaard'o darbai (pvz., *Arba, Arba, Pakartojimas*), ambivalencija yra ypač būdinga nihilistinių tendencijų paliestų visuomenių kasdienybei, o tai taip pat atspindi romantizmo kūryba, kurioje, pavyzdžiui, modernusis individas yra ambivalentiškai pasidalinęs tarp „niekingo“ miesčioniško gyvenimo ir gamtos, kaimo, „tikro“ gyvenimo ilgesio. Gyvenimą, kuriame jis egzistuoja, modernusis nerimaujantis individas patiria kaip kažką nerimastingai „netikra“ ir ilgisi „tikrumo“, tačiau kartu niekaip negali pajudėti „pirmyn“. Ambivalentiškas nerimas, iš vienos pusės, atskleidžia individo galimybių „potenciją“, tačiau kita prasme tai yra impotencija, stagnuojanti ir prokrastinuojanti egzistencija. Kaip pažymi Tomas Sodeika, nagrinėjant Kierkegaard'o kūrinius ir biografiją taip pat galima atpažinti tą patį tikrumo

5 „Simpatiška antipatija ir antipatiška simpatija“ yra *Nerimo sąvokos* vertėjos Tomaševičiūtės pasiūlyti Kierkegaard'o pasakymo, kad nerimas yra „en sympathetisk Antipathie og en antipathetisk Sympathie“, vertimai. Alternatyvūs vertimai galėtų būti: „simpatizuojanti antipatija ir antipatizuojanti simpatija“, „simpatinė antipatija ir antipatinė simpatija“ ir pan. Originaliame tekste Kierkegaard'o pavartojamos didžiosios raidės leidžia manyti, kad galvoje jis turi ne vieną ambivalentišką santykį, kuris apibūdinamas dviem būdais, o du ambivalentiško santykio aspektus: ambivalentišką (simpatišškai Antipatišką) santykį su „tuo, kuo esu“, ir sykiu ambivalentišką (antipatiškai Simpatišką) santykį su „tuo, kuo galėčiau būti“ (arba atvirkščiai).

ilgesį, egzistavimą žaidžiant vaizduotėje atsiveriančiomis galimybėmis (Sodeika 2002).

Šiuo požiūriu – turint omenyje moderniojo individo išgyvenamą „netikrumą“, tikrumo ilgesį ir kartu keistą prisirišimą prie „netikros“, „niekingos“ egzistencijos – ima ryškėti nerimo temos sąsaja su *nuodėmės* problema. Vienas pagrindinių Kierkegaard'o argumentų *Nerimo sąvokoje* yra šis: svarbiausias nerimo ambivalencijos momentas yra baimė *tapti kaltam*, t. y. padaryti sprendimą ir tapti kaltam per šį sprendimą. Tai nėra kaltė kaip „objektyvi“ instancija, kurios požiūriu individas yra kaltas arba nekaltas, tačiau kaltė kaip neatsiejama sprendžiančio ir veikiančio individo prielaida, kai individas įsisąmonina ir priima savo sprendimo implikacijas savo ligšiolinio gyvenimo požiūriu. Nerimą gimdantis Niekas ir išgyvenamas „netikrumas“ išreiškia negatyvų, vengiantį santykį su savąja kalte. Kadangi kaltė gąsdina, individas lieka ambivalentiškai prisirišęs prie „niekingo“ buvimo. Gyvenimo „niekingumas“ suprastinas kaip kaltės trūkumas, nes būtent kalteje gimsta kažkas „tikra“, iš Nieko randasi būtis – per kaltę inicijuotas buvimas. Tapti kaltam, *Nerimo sąvokos* požiūriu, iš esmės yra pozityvus dalykas. Plėtodamas šią idėją, *Nerimo sąvokoje* Kierkegaard'as aprašo individo savimonės judėjimą, kuriame nekalta ir savo kaltės nepažįstanti savimonė „kokybiniame šuolyje“ tampa kalta, o tai taip pat reiškia *tapimą savimi* ir *laisvės* „būti savimi“ įsteigimą. Kartu su kaltės / laisvės tandemu į gyvenimą ateina ir nuodėmė – suprantant apie savo kaltę ir laisvę, ambivalentiškai vengti savo kaltės, įvairiais būdais bandyti nuo jos išsisukti. Taigi – kalteje įvykstantis individuacijos aktas yra Kierkegaard'o siūlomas atsakas į gyvenimo „niekingumo“ problemą. Tai nagrinėsime pirmajame šios dalies skyriuje.

Po penkerių metų nuo *Nerimo sąvokos* (1844 m.) išleidimo pasirodžiusioje knygoje *Liga mirčiai* (1849 m.) Kierkegaard'as, toliau tyrinėdamas gyvenimo „niekingumo“ problematiką, įveda naują sąvoką – neviltis (*Fortvivlelse*). Nors kai kuriais požiūriais *Liga mirčiai* pratęsia *Nerimo sąvokos* motyvus, šis kūrinys atspindi Kierkegaard'o minties evoliuciją. *Ligoje mirčiai* autorius pristato antropologinę koncepciją, kurią aprašo gerokai tiksliau, sistemingiau ir įvesdamas *Nerimo sąvokoje* nenagrinėtus motyvus. Pats kūrinio pavadinimas – „*Liga mirčiai*“ – yra būtent nevilties būsenos pavadinimas, nurodantis, jog nevilties apimtas ir savo gyvenimo „niekingumą“ patiriantis žmogus ima dėti viltis į mirtį (vėlgi suprantamą kaip viską užbaigiantis „paskutinis taškas“, po kurio yra „niekas“), kaip „avarinį išėjimą“ iš kankinančio gyvenimo. Šia prasme

neviltyje esantis žmogus „serga mirtimi“. Kaip pamatysime antrajame šios dalies skyriuje, nerimą *Ligoje mirčiai* Kierkegaard'as subordinuoja nevilties fenomenui ir laiko jį viena iš nevilties apraiškų. Kartu nevilties prielaidas autorius ima apmąstyti iš naujos antropologinės perspektyvos. *Nerimo sąvokoje* „niekingumo“ šaknimi Kierkegaard'as laikė kaltės vengimu pagrįstą „buvimo savimi“ trūkumą, tačiau *Ligoje mirčiai* ši dinamika yra apverčiama aukštyn kojomis ir Kierkegaard'as ima teigti, kad gyvenimo „niekingumo“ prielaida veikiau yra „buvimo savimi“ *perteklius*. Šį perteklinį „aš“ inicijuoja būtent individuacijos aktas, kuriame individas, teigdamas save, kartu *paneigia Kitą*. Gyvenimo „niekingumas“ randasi kaip save-teigiantis Kito (t. y. kitų žmonių, Dievo) paneigimas. Šiuo pagrindu galima teigti, kad *Ligoje mirčiai* Kierkegaard'as, nuo jo ankstyvajai kūrybai būdingos žmogaus, kaip individuacijos galimybės pasižyminčios būtybės sampratos, pereina prie dialoginio savasties modelio, kuriame gerokai ryškiau akcentuojama individo priklausomybė nuo Kito, tiek žmogaus, tiek Dievo.

Kaip pamatysime tolesniuose disertacijos puslapiuose, Kierkegaard'o užčiuoptos ir išryškintos tematikos atgarsiai skamba visų vėliau nagrinėsimų autorių darbuose. Kartu bus dedamos pastangos atskleisti kiekvienos iš nagrinėjamų koncepcijų savitumus. Matyti savitumus yra svarbu ir tyrinėjant Kierkegaard'o mintį, nes tai yra vienas plačiausiai tyrinėjamų kontinentinės filosofijos autorių, o jo darbai yra apaugę kai kuriomis nusistovėjusiomis interpretacijomis. Tas ypač pasakytina apie Kierkegaard'o *Nerimo sąvoką*. Tai sunkiai prieinamas, galbūt vienas sunkiausiai skaitomų Kierkegaard'o kūrinių, kurio interpretacijai nemažą įtaką padarė Heideggerio darbai, kuriuose nerimas yra aprašomas gerokai skaidriau ir sistemingiau. Tyrimą pradėsiu atkreipdamas dėmesį, kad Kierkegaard'o *Angest* interpretacija Lietuvoje ir užsienyje kai kuriais atvejais yra užgožta Heideggerio *Angst* koncepcijos, šešėlyje paliekant Kierkegaard'o *Angest* savitumus, konkrečiai kalbant – nerimo ambivalencijos momentą.

1.1 Kierkegaard'o nerimo sąvoka

Heideggerio įtaka *Angest* interpretacijoje. Heideggerio įtaką atspindi iš dalies pačiu Kierkegaard'o tekstu, iš dalies Heideggerio darbais pagrįsta tendencija interpretuoti Kierkegaard'o *Angest* kaip ypatingą dvasios būseną, kurios *pagrindinis* savitumas tas, kad ją „gimdo“ Niekas (Kierkegaard 2020: 81), kad tai „išgąstis nieko akivaizdoje“ (Adomėnienė 2002: 120), kad jai būdingas „beobjektiškumas“ (McCarthy 2011: 110; Söderquist 2015: 88–89) ir pan. Šią tendenciją apibendrintai atspindi McCarthy'io teiginys, kad „abiem

jiems [Kierkegaard'ui ir Heideggeriui – J. G.] nerimo išskirtinumo ženklas yra būtent jo trikdantis, provokuojantis beobjektiškumas“ (2011: 110). Reikia pasakyti, kad Kierkegaard'as iš tiesų kalba apie tai, kad nerimą „gimdo Niekas“ ir, kaip spėjame, tai daro reaguodamas į nihilistinius modernybės procesus. Tačiau dėmesys atkreiptinas į tai, kad „Nieko“ tema *Nerimo sąvokoje* vis dėlto nėra išsamiai plėtojama. Juo labiau nėra akivaizdu, kad Kierkegaard'as Nieką turi omenyje ta pačia prasme, kaip apie tai mąstė Heideggeris, šiai temai skyręs daug dėmesio tekstuose *Būtis ir laikas*, *Kas yra metafizika?* ir kitur. Tad svarbu išryškinti Kierkegaard'o *Angest* savitumus, lyginant su Heideggerio *Angst*. Kaip charakteringiausią Kierkegaard'o *Angest* momentą sieksiu atskleisti dviprasmybę arba ambivalenciją⁶, kur *Angest* yra *simpatiška antipatija* ir *antipatiška simpatija* (Kierkegaard 2020: 81), kitaip sakant, ir trauka, ir baimė tam pačiam dalykui.

Heideggerio įtaką galima atpažinti ir lietuviško Kierkegaard'o *Angest* vertimo istorijoje, kurioje šis terminas lig šiol buvo verčiamas „baimė“. 1992 m. Lietuvoje išleidžiami Arvydo Šliogerio versti Heideggerio *Rinktiniai raštai*, kuriuose Šliogeris Heideggerio įvestą skirtį tarp *Furcht* („baimė“, turinti objektą) ir *Angst* (objekto neturinti „baimė“) išverčia kaip skirtį tarp atitinkamai *bijojimo* ir *baimės* (Heidegger 1992: 119). 1995 m. pasirodo Jolitos Pons (Adomėnienės) Kierkegaard'o *Frygt og Baeven* vertimas *Baimė ir drebėjimas*. Viena iš tekstui skirtų paaiškinimų Pons (Adomėnienė) pažymi, kad tekste aptinkamą *Angest* verčia kaip „baimė“, nors *Angest* ir skiriasi nuo pavadinime esančio *Frygt*. *Angst* reikšmę savais žodžiais Pons (Adomėnienė) apibūdina kaip „išgastį nieko akivaizdoje“, nurodydama *Nerimo sąvoką*, kur išties randamas panašus, tačiau ne tapatus Kierkegaard'o pasakymas, kad „Niekas <...> gimdo nerimą“ (Adomėnienė 2002: 120). Atkreipkime dėmesį – čia vertėja akcentuoja būtent *Angest* ir nieko ryšį, temą, kuri ypač rūpėjo Heideggeriui, tačiau nepamini ambivalencijos, kuri, kaip bandysiu parodyti, yra svarbiausias *Angest* aspektas Kierkegaard'ui. 1997 m. pasirodžiusiame Kierkegaard'o *Liga mirčiai* lietuviškame vertime tęsiama ta pati vertimo linija: Kierkegaard'o įvesta skirtis tarp *Frygt* ir *Angest* išversta atitinkamai kaip „išgastis“ ir „baimė“ (Kierkegaard 1997: 69). Ta pati linija tęsiasi ir vertime *Filosofijos trupiniai* (Kierkegaard 2000) bei *Požiūrio taškas į mano autorinę veiklą* (Kierkegaard 2006). Vertimo linijos tąsą siūlyčiau matyti ir Tomo Kačerausko *Būties ir laiko* vertime, kur *Furcht* ir *Angst*

6 Ambivalencijos terminą vartoju kaip sinonimą Kierkegaard'o vartojamam terminui „dviprasmybė“, norėdamas pabrėžti specialią dviprasmybės termino prasmę *Nerimo sąvokos* kontekste.

verčiami atitinkamai kaip „išgąstis“ ir „baimė“ (Heidegger 2014: VIII ir 152). Apibendrinant vertimo istoriją galima teigti, kad tendencija *Angest* versti kaip „baimė“ įsitvirtino ankstesnių Heideggerio vertimų kontekste; Heideggerio įtaką verčiant *Angest* sufleruoja ir Pons (Adomėnienės) pasirinkimas *Angest* interpretuoti kaip „išgąstį nieko akivaizdoje“, t. y. pabrėžiant *Angest* beobjektiškumą ir bauginantį jo poveikį. Toks vertimas sudaro klaidingą įspūdį, kad *Angest*, kaip baimė, yra „panaši“ į išgąstį, „tačiau be objekto“. Kitaip sakant, kalbant apie *Angest* akcentuojama „baimė“, „siaubas“, „išgąstis“ ir kt.

Kitaip nei lig šiol minėti tyrinėtojai, kita grupė tyrinėtojų akcentuoja būtent *Angest* ambivalenciją (Come 1995; Beabout 1996; Tsakiri 2006) ir sieja šį nerimo bruožą su Kierkegaard'o mąstyme centrinę vietą turinčia asmens individuacijos – tapimo savimi pačiu – problematika. Tsakiri žodžiais, „nerimas, suprastas kaip ‘simpatiška antipatija ir antipatiška simpatija’, išreiškia, viena vertus, žmogaus troškimą tapti savimi ir per tai tyrinėti begalines galimybes, kurios yra jam atviros, ir, kita vertus, siaubą ir išgąstį, kurie lydi tokį vyksmą“ (2006: 48). Siekiu plėtoti būtent šią interpretacijos liniją. Bandysiu parodyti, kad „objekto trūkumas“ Kierkegaard'ui nėra vienintelė ir svarbiausia *Angest* charakteristika; ne mažiau svarbi ir gerokai išsamiau analizuojama yra iš esmės ambivalentiška *Angest* struktūra⁷. Apskritai čia ginamas požiūris, kad nerimo „Niekas“ reiškia ne tiek „objekto trūkumą“ ir beobjektiškumą, kiek negatyvų santykį su kalte ir iš to kylantį ambivalentiškai egzistencijai būdingą pojūtį, kad esamas gyvenimas yra „niekingas“, jame „kažko trūksta“ ir pan.

Kierkegaard'o *Angest* santykis su asmens individuacijos problematika.

Nerimo prasmę paaiškinanti individuacijos problematika plėtojama ne tik *Nerimo sąvokoje*, bet ir daugelyje kitų darbų, įskaitant *Ligą mirčiai*, kurią

7 Su individuacijos problema Kierkegaard'o darbuose taip pat glaudžiai susijusi *dialektikos* sąvoka, aprašanti sudėtingą individo dvasinės raidos struktūrą, kurioje „pozityvumas nepasirodo tiesiogiai, bet yra atpažįstamas per negatyvumą ir jame“ (Utterback 1980: 38), o tokios iš pažiūros nepageidaujamos gyvenimo galimybės kaip kad „nelaimė“ ir „nuodėmė“ atsiskleidžia kaip pozityvios dvasinės raidos prielaida. Dialektikos sąvoka yra glaudžiai susijusi su šiuo straipsnyje analizuojamomis temomis. Nepaisant to, šios sąvokos atskirai neanalizuoju, o koncentruojuosi į ambivalencijos momentą. Terminas „ambivalencija“ išreiškia nerimo – šio straipsnio objekto – šerdį ir sąrangą, o dialektikos sąvoka Kierkegaard'o darbuose susijusi su bendresniu individuacijos temų kontekstu.

nagrinėsiu vėliau, taip pat Lietuvos skaitytojams gerai pažįstamame kūrinyje *Baimė ir drebėjimas* (*Frygt og Baeven*). Konteksto dėlei trumpai prisiminkime pastarąjį kūrinį. Jo pavadinime figūruoja terminas *Frygt* (baimė), kurį *Nerimo sąvokoje* Kierkegaard'as radikaliai atskiria nuo *Angest* nurodydamas, kad *Angest* sukelia „niekas“, o *Frygt* „nurodo į kažką konkrečiau“ (2020: 81). Nepaisant to, yra pakankamai prielaidų manyti, kad pasakymas *Frygt og Baeven* tematizuoja panašų fenomenų lauką kaip ir *Angest*. *Baimėje ir drebėjime* individuacijos problema apibrėžiama kaip santykis tarp individo ir visuotinės (sociokultūrinio konteksto), kuriame individas turi galimybę, „iš pradžių buvęs visuotinybėje“, išskirti save „kaip aukštesnį už visuotinybę“ (Kierkegaard 2002: 49). Individuacijos problematiką šiame kūrinyje atspindi Kierkegaard'o aptariamas judėjimas tarp estetišės, etinės ir religinės gyvenimo stadijų. Būtent religinė gyvenimo stadija išreiškia individuacijos aktą, tačiau šiame akte individą kaip tik ir kamuoja baimė ir nerimas dėl to, ko iš jo reikalauja religinis gyvenimas. Tai iliustruoja garsioji istorijos apie Abraomą ir Izaoką interpretacija *Baimės ir drebėjimo* pradžioje, kurioje išryškinama įtampa tarp individualizuojančio santykio su Dievu ir visuotinių moralės normų. Pratešiant Kierkegaard'o samprotavimus galima manyti, kad jo piešiamą Abraomą (ar patį Kierkegaard'ą?) iš tiesų kankina ir gąsdina kaltė – ir ne todėl, kad jo intencijos prasilenkia su visuotinai priimtina morale, o veikiau dėl to, ką jo sąmoningas ketinimas paaukoti sūnų reiškia jo paties individualaus gyvenimo, jo santykio su sūnumi Izaoku požiūriu. Individualizuojančios intencijos reiškia ligšiolinio gyvenimo trūkį ir šia prasme – kaltę.

Individuacijos problema, tik kitais terminais, yra nagrinėjama ir *Nerimo sąvokoje*, kurioje aprašomas individualaus žmogaus dvasios virsmas iš nekaltybės būsenos į nuodėmės būseną arba, kitais terminais, „kokybinis šuolis“, kurį filosofas apibūdina kaip sapnuojančios dvasios pabudimą (2020: 81). Lyginant su *Baimė ir drebėjimu*, *Nerimo sąvokoje* akcentuojamas ne tiek individo ir visuotinės santykis, kiek individo santykis *su savimi pačiu ir savo kalte*. Šiame kūrinyje Kierkegaard'as nenaudoja gyvenimo stadijų schemas. Vietoj jos knygos skyriai analizuoja nerimo pavidalus, būdingus dvasiai skirtinguose savęs įsisąmoninimo etapuose. Kaip minėjome, aiškindamas dvasios pabudimo ir kokybinio šuolio prasmę Kierkegaard'as remiasi istoriniais pagonybės ir judaizmo pavyzdžiais. Busdama dvasia perkelia kaltę už tai, kas vyksta su jos gyvenimu, nuo tokių išorinių instancijų kaip pagoniškas „likimas“ ar judėjiška „prigimtinė nuodėmė“ ant savęs pačios, įsisąmonina save pačią kaip aktyvų ir kartu kaltą veikėją ir įeina į santykį su Dievu, mat santykį su Dievu Kierkegaard'as mato kaip

individualizuotos savimonės *conditio sine qua non*. Dvasios pabudimo esmę išreiškia tai, kad individas „prisiima atsakomybę“ už savo gyvenimą ir išbrenda iš pasyvumo, kurį sąlygoja atsakomybės delegavimas „likimui“ arba „protėvių nuodėmei“. Vis dėlto Kierkegaard’as palieka spragą ir nepaaiškina, koku būdu dvasia pabunda moderniajame laikmetyje, kuriame tiek „likimas“, tiek „kaltė“ jau yra tapę abejotinomomis kategorijomis, o nerimą gimdo būtent Niekas. Galimas atsakymas galbūt glūdi tame, kad net ir moderniajame laikmetyje yra atsiradę įvairių individo kaltę (atsakomybę) niveliuojančių kultūrinių kategorijų, pavyzdžiui – mokslinis-deterministinis pasaulėvaizdis. Galima pažymėti, kad neretai būtent šis pasaulėvaizdis, implikuojantis, kad „laisvos valios nėra“, iš tiesų žmonėse gimdo ambivalentišką nerimą dėl laisvės „nebuvimo“, dėl vienu ar kitu gyvenimo tendencijų „neišvengiamybės“. Iš Kierkegaard’o perspektyvos determinizmas ir „neišvengiamybė“ taip pat yra išoriškai traktuojama ir vengiama kaltė, kurią individas turi prisiimti kokybiniame šuolyje.

Kad aiškiau suprastume individuacijos prasmę, plačiau pakomentuosiu Kierkegaard’o savasties sampratą išreiškančias sąvokas. *Nerimo sąvokoje* savasčiai apmąstyti Kierkegaard’as vartoja dvi sąvokas: *dvasia* ir *intezė*. Šios dvi sąvokos paaiškina viena kitą: dvasią mąstytojas aprašo kaip intezę, sujungiančią priešybes: sielą ir kūną, amžinybę ir laikinumą (Kierkegaard 2020: 127). Reikia pasakyti, kad apie intezės sąvoką – veikiausiai pasiskolintą iš Hegelio, – Kierkegaard’as *Nerimo sąvokoje* kalba gana abstrakčiai ir nekonkrečiai, kartu omenyje turėdamas konkrečią, gyvą patirtį. Todėl intezės sąvokos supratimas reikalauja gana plačios rekonstrukcijos. Itin išsamiai ir detaliai šios savasties sampratos interpretaciją pateikia Come’as (Come 1995). Remdamasis ja ir į paties Kierkegaard’o darbus, kaip aktualiausius išskirčiau šiuos intezės aspektus:

1) Savasties kaip intezės sąvoka nurodo *susitapatinimo* momentą savimonėje, kuriame „aš“ tapatinasi su „kažkuo“. Pavyzdžiui, intezės kuriamą tapatybę išreiškia tokie teiginiai: „čia *mano* kūnas“, „aš galvoju x ir y“, „aš esu vyras“, „čia *mano* draugas“ ir t. t. Pagrindinis dalykas čia yra tas, kad kiekviename iš šių tapatybės aspektų yra du poliai: *tas*, *kuris tapatinasi* – „aš“, ir tai, *su kuo tapatinamasi* – „kūnas“, „mintis“, „vyras“, „draugas“ ir t. t. Kierkegaard’o teiginys, kad dvasia yra intezė tarp kūno ir sielos, reiškia, kad „aš“ tapatinuosi tiek su „savo“ kūnu, tiek su „savo“ sielos (psichiniais) reiškiniais, tokiais kaip „mano“ mintys, norai, baimės, santykiai, socialinė padėtis ir t. t. Nors įvairūs reiškiniai, su kuriais „aš“ tapatinuosi, gali varijuoti

ir yra laikini, „aš“ kaip sintezė ir susitapatinimo procesas išlieka pastovi savimonės konstanta – tai yra *amžinybės* aspektas „laikiname pavidale“. Nesunku nuspėti, kad, sakydamas „dvasia“, danų mąstytojas visų pirmiausia omenyje turi tą amžinąjį „aš“, *kuris tapatinasi*.

Antra vertus, dvasia kaip sintezė išreiškia mintį, jog dvasia vis dėlto nėra duota „grynu“ pavidalu, o visada būtent *sintezėje* su kūno ir sielos aspektais. Pavyzdžiui, *Nerimo sąvokoje* Kierkegaard'ui svarbu yra tai, kad dvasia yra neatsiejamai duota kartu su jausumu ir seksualumu. Dvasia – amžinasis „aš“ – yra konkrečiai įkūnyta, turi konkrečią „savo“ praeities atmintį, yra susitapatinusi su konkrečiais, nepakeičiamais santykiais (*mano* mama, tėtis, brolis, sesė, draugas ir t. t.) bei įvairiais vaidmenimis sociokultūriniame kontekste (visuotinybėje). Dvasia yra duota *per* baigtinę konkretybę ir *neturi* prasmės be šio konkretybės momento sintezėje. Tai Kierkegaard'ui yra ypač svarbu, nes tiek *Nerimo sąvokoje*, tiek *Ligoje mirčiai* mąstytojas kalba apie problemišką individo santykį su savosiomis kūno ir sielos duotybėmis. Galima prisiminti, kad savasties, kaip kūną ir sielą apimančios sintezės, samprata taip pat dera su krikščionišku požiūriu į žmogų, kuriame kūnas yra neatsiejama sielos dalis, o prisikėlimas po mirties reiškia prisikėlimą su savoju kūnu.

2) Kartu dvasia, kaip sintezė, yra atviras *procesas*, „įtraukiantis į save“ vis naujus reiškinius. Žmogaus („aš“) nėra vien tik „tai, kuo jis yra“ šiuo metu ir nėra užbaigtas su tuo, ką šiuo metu „turi“. Ši sintezė nuolat kažką „įgyja“ ir kažką „netenka“, t. y. dvasia nuolat kažkuo *virsta* ir *tampa*. „Aš esu x“ gali virsti į „aš jau-nebe-x“, įgyti naujų tapatybės elementų arba prarasti turimus. Kierkegaard'ą, žinoma, labiausiai domina virsmas, kuriame individas, „iš pradžių būdamas visuotinybėje, išskiria save kaip aukštesnį už visuotinybę“. Kitaip sakant, tai virsmas, kuriame individas tampa „savimi pačiu“. „Tapimo savimi“ problematikoje atsiveria bene įdomiausios *Nerimo sąvokos* įžvalgos, kurios reikšmingai detalizuoja sintezės sąvoką. Kalbant apie sintezės virsmą ir tapsmą „savimi“, Kierkegaard'ą domina ne tiek „kiekybinis“ pokytis (pvz., įgyti mėgstamą profesiją ir šia prasme „atrasti save“, „aš esu x“ papildyti nauju, pasitenkinimą teikiančiu „y“), o, jo žodžiais, *kokybinis šuolis*, kuriame vyksta savimonės virsmas, „aš“ atrandu „save“ nauju būdu.

3) Kokybinio šuolio prielaida yra pirminis žmogaus *dvilypumas ir pasidalinimas*. Prieš kokybinį šuolį dvasia, kaip jau kalbėjome, supranta save kaip „aš esu x, y, z“ ir t. t. Šių savybių visuma yra „aš“. Tačiau sintezė,

steigdamą „aš esu x“ momentą, kartu įvairius reiškinius steigia kaip „ne-aš“. Pavyzdžiui, žvelgdamas į kitą žmogų suprantu, kad šis z yra „ne-aš“, o žvelgdamas į „savo“ atspindį veidrodyje suprantu, kad šis x yra „aš“. Kierkegaard'ą dominantis kokybinis šuolis išreiškia situaciją, kurioje x, iš pradžių apibrėžtas kaip „ne-aš“, tampa „aš“ dalimi. Tai hėgeliškas motyvas sintezėje, sintezė kaip savo priešybės įtraukimas į save: x, kuris yra „ne-aš“, kokybiniame šuolyje tampa „aš“ aspektu.

Šis priešybės „integravimo į save“ procesas yra svarbus norint suprasti *nerimo* funkciją savimonės raidoje, visų pirmiausia – kokybiniame šuolyje iš nekaltybės į nuodėmę. Kierkegaard'as nurodo, kad nerimas liečia kažkokią *buvimo galimybę*, t. y. nerimas yra nuojauta apie *ateitį* (*ibid.*: 134). Kartu tai yra tokia buvimo galimybė, kurią individas supranta kaip tai, kas priklauso „ne nuo jo“. Kitaip sakant (nekaltybės būsenoje) nerimas liečia a) galimybę ateityje, kurios b) šaltinį „aš“ supranta kaip „ne-aš“, kaip kažką „išorišką“. Pavyzdžiui: „kažkas gali atsitikti“ arba „kažkas mane traukia / verčia“ padaryti tą ar aną. Nerimą gimdantis Niekas kaip tik ir išreiškia šį „ne“ momentą tuo atveju, kai individas kažko ambivalentiškai nori, tačiau savo norą supranta kaip „ne-aš“, lokalizuodamas jį anapus savęs. Kažko norėdamas, tačiau savo norą lokalizuodamas anapus savęs, savo esamą būklę jis patiria kaip ambivalentiškai nerimastingą ir „niekingą“, kuriai „kažko trūksta“, bet „nežinia ko“.

Dvasios būseną, kurioje norimą galimybę „aš“ suprantu kaip kažką „man išorišką“, Kierkegaard'as vadina dvasios sapnavimu (*ibid.*: 81). Sapnavimo terminas yra iškaltinas, nes paprastai pabudus iš sapno paaiškėja, kad tai, kas atrodė objektyvu ir „ne-aš“, iš tiesų yra *subjektyvu* ir yra „aš“. Analogiškai ir su nerimu: kol dvasia „sapnuoja“, ji nerimauja dėl neapibrėžto „kažko“ galimybės. Viena svarbiausių Kierkegaard'o minčių *Nerimo sąvokoje* yra ta, kad, laipsniškai busdama, šią galimybę dvasia pradeda vis aiškiau suvokti kaip *savo pačios* momentą.

Šitaip pasidalinusią ir todėl sapnuojančią savimonės sąrangą *Nerimo sąvokoje* Kierkegaard'as nagrinėja aptardamas jos apraiškas kultūrų istorijoje. Vienas iš pavyzdžių, kaip minėta, yra „pagonybė“, kurioje svarbią vietą užima *likimo* figūra. Likimas yra žodis, kuriuo pagonybė pavadina tą „nežinomą ir paslaptinę veikėją“ (individo dvasią), kuris yra nerimą žadinančios ir kažkur „laukiančios“ „laimės“ arba „nelaimės“ priežastis. Kitaip sakant, šioje dvasios sanklodoje pagonis gyvena savo gyvenimą nuolatiniam dialoge su „likimu“: bandydamas nuspėti „likimo valią“, nuolatos stebėdamas „likimo ženklus“, kurie arba liudija palankų likimą, arba atvirkščiai – pranašauja nesėkmę.

Kierkegaard'as pažymi, kad bandymą nuspėti „likimo valią“ atspindi senovės graikų *orakulo* instancija, kuri byloja daugiareikšmius „likimo ženklus“. Mąstytojas akcentuoja, kad vis dėlto tariama „likimo valia“ yra *paties asmens valia*, kurios asmuo nėra įsisąmoninęs ir prisiėmęs kaip savos, o tariami „likimo ženklai“ – iš šono žvelgiant, visiškai nereikšmingi įvykiai, kuriems *pats asmuo* suteikia absoliučią reikšmę. Apskritai kalbant, ir likimas, ir likimo ženklai yra paties asmens neįsisąmoninta valia, suprojektuota į išorišką „likimo“ instanciją (Kierkegaard 2020: 139). Būtent todėl orakulas privalo byloti nevienareikšmiškai (*ibid.*: 140): nevienprasmiškame orakulo bylojime asmuo gali „įžvelgti“ ir legitimuoti *savo paties* intencijas. Pavyzdžiui, karo vadas (o gal ne jis vienas) nenori žygiuoti į mūšį. Viešai apie tai pasakyti jis negali, nes tai užtrauktų gėdą, apskritai tai prasilenkia su jo savivoka ir jis negali sau atvirai pripažinti, kad nenori žygiuoti. Tačiau jei apie „blogą lemtį“ įspėja orakulas, tada tai yra pateisinama priežastis nežygiuoti. Orakulo instancija šiuo požiūriu tarnauja kaip tarpininkė problemiškame santykiyje tarp individo ir visuotinybės.

Kitas istorinis pavyzdys yra judaizmas, kuriame centrinę vietą užima *kaltės* kategorija (*ibid.*: 146). Judaizmas, anot Kierkegaard'o, yra sąmoningesnis už pagonybę, judaizme dvasia yra „arčiau“ savęs pačios, nes pati kaltės kategorija nurodo būtent subjektyvumą, dvasią, „manė“ kaip galimą kažkokio veiksmo autorių. Antra vertus, judaizme kaltė (kaip likimas pagonybėje) yra kažkas „išoriška“, tai yra iš kartos į kartą perduota „protėvių nuodėmė“, „dėmė“, kuria *a priori* yra „suteptas“ kiekvienas paskesnis individas. Jei „aš“ padarau kažką nuodėminga, tai vis dėlto šį veiksmą galima priskirti iš kartos į kartą einančiam nuodėmingumui ir valios pagedimui. Kierkegaard'as teigia, kad judaizme pagoniško orakulo vaidmenį užima nuodėmės *atpirkimo auka*. Viena vertus, auka yra „bausmė“ už prasižengimą ir būdas atpirkti nuodėmę. Tačiau mąstytojas atkreipia dėmesį, kad judaizme auka yra nuolat *kartojama*, o į nuodėmingo akto galimybę žvelgiama bemaž jos trokštant. Tai, kas nuodėminga, judėjiškoje atpirkimo aukoje nėra atperkama kartą ir visiems laikams, o veikiau yra numatoma pakartotinės kaltės ir pakartotinio atgailavimo galimybė. Kierkegaard'o pastebėjimas sufleruoja, kad, panašiai kaip orakulas, atpirkimo auka vėlgi medijuoja individo ir visuotinybės įtampą, *i-teisina* prasižengimą ir asmenį individualizuojantį „nukrypimą nuo normos“, t. y. kultūrinę aukos instancija leidžia už atpirkimo auką prasižengimą „nusipirkti“.

Taigi tiek pagonybės „likimas“, tiek judaizmo „kaltė“ (protėvių nuodėmė) iš tiesų yra individo *asmeninė valia*, kuri savimonės sąrangoje vis

dėlto turi „ne-aš“ statusą, yra suprojektuota į kažką „išorišką“, ir todėl pasireiškia kaip blausus, neartikuluotas nerimas tiek dėl esamos savo „niekingos“ būsenos, tiek dėl „trūkstamo kažko“. Nesuprasdama savęs pačios, sapnuojanti dvasia atpažįsta savo valią išorybėje – „likimo ženkluose“ arba kitų „nuodėmėse“. Gilėjant savimonei, individas palaipsniui ima atpažinti šio „Nieko“ turinį kaip savo paties valią. Kokybiniam šuolyje, kuriame sapnuojanti dvasia prabunda, sintezė ši „ne-aš“ įtraukia į „aš“.

Pirminį dvasios dvilypumą peržengiančio kokybinio šuolio idėja yra akivaizdžiai gimininga Hegelio *Aufhebung* (įveikos) sampratai, tačiau esminį skirtumą čia įveda būtent nerimo vaidmuo ir mįslingas individo valingo *pasirinkimo* atlikti kokybinį šuolį klausimas. Hegelio *Aufhebung* savimonės raidą, kokybinę transformaciją ir „grįžimą į save“ traktuoja kaip būtinybę ir neišvengiamybę, kylančią iš vis gilėjančio savęs įsisąmoninimo proceso. O Kierkegaard’as nurodo, kad savimonės raidą trikdo ambivalentiškas nerimas ir todėl savimonės raidoje nėra jokios būtinybės. Nėra jokios būtinybės, kad individas atliks kokybinį šuolį ir jo sapnuojanti dvasia pabus, nes kokybinis šuolis yra ne tik savęs pažinimo ir įsisąmoninimo, bet ir *valingo pasirinkimo* atlikti individualizuojantį veiksmą ir tapti kaltam klausimas.

4) Pabaigai noriu pasakyti, kad terminas „sintezė“ neapėmė visų Kierkegaard’ui rūpinčių savasties aspektų. Aspektas, kurį čia būtina paminėti, yra vokiečių idealizmo filosofijoje (Fichte’ė, Schellingas, Hegelis) išryškintas *intersubjektyvus* savasties pobūdis: „aš“ *save supranta per santykį su kitu*, „aš“ visada yra *nustatytas kito*. „Kito žvilgsnis į mane“ yra transcendentalija, nuolatinė sąmonės duotybė ir viena iš patyrimo galimybės sąlygų.

Savastį Kierkegaard’as suvokia kaip pasidalinusią tarp dviejų pamatinių santykių ir dviejų perspektyvų, iš kurių „žvelgiama į save“. Pirmasis šių santykių – santykis su *visuotinybe*, t. y. su „kitais“ žmonėmis kaip su „viešąja erdve“. Šiame santykyje dvasia save aptinka betarpiškai ir, jos individualios raidos požiūriu, visų pirmiausia. Santykis su visuotinybe lemia, kad žmogus (kaip sintezė) lygina ir tapatina save su įvairiais sociokultūriniame kontekste aptinkamais vaidmenimis ir normomis. „Save“ asmuo suvokia „visuotinybės akivaizdoje“. Daugelis sintezėje galiojančių tapatybės aspektų („vyras“, „moteris“, „pilietis“ ir t. t.) išreiškia „visuomeninę padėtį“, t. y. santykį su visuotinybe.

Antrasis santykis yra *santykis su Dievu*. Būtent per santykį su dievu žmogus įsisąmonina save kaip dvasią ir *individa*, kuris nesutampa su visuotinybe. Kaip tvirtinama *Baimėje ir drebėjime*, santykyje su Dievu

visuotinės prasmės ir normos nustoja galioti, šio santykio turinys yra neperteikiamas kalba ir tiesiogine komunikacija. Su individu Dievas komunikuoja individualiai ir netiesiogiai, suprantama kalba nemedijuojamu būdu.

Santykis su Dievu ir visuotinybe leidžia geriau suprasti ką tik nagrinėtą dvasios pasidalinimą, kuriame savo paties intencijas asmuo supranta kaip nerimą žadinantį „ne-aš“. Kankinantis „kažko“ trūkumas, kuriame esamos galimybės yra „niekingos“, apima tas intencijas ir ketinimus, kurie netelpa į visuotinybėje apibrėžtos tapatybės ribas ir su jomis prasilenkia (nors nebūtinai konfliktuoja). Visuotinybėje individas save aptinka betarpiškai, ji neišvengiamai nustato tam tikras ribas ir apibrėžtis, su kuriomis individas tapatinasi jų nereflektuodamas. Visgi individas nesutampa su visuotinybe, jis yra kažkas „daugiau“, negu visuotinybėje konstituota tapatybė (*ibid.*: 115). Visa tai, kas prasilenkia su visuotinybėje konstitutos tapatybės ribomis, pasirodo kaip nerimą žadinantis „kažko trūkumas“.

Anot Kierkegaard'o, bundant dvasiai ir stiprėjant individualiai savimonei, kaip dvasią persekiojančio „nežinomo kažko“ „turinys“ laipsniškai gilėja savo *laisvės* įsisąmoninimas ir kartu suvokimas, kad su laisve neatsiejamai yra susijusi *kaltė* (*ibid.*: 151). Įsisąmonindamas ir prisiimdamas kaip savas savo išorėn projektuotas intencijas, individas ima suvokti save kaip savo paradoksalių, jo visuotinybėje apibrėžtos tapatybės požiūriu nesuprantamų, intencijų autorių. Tačiau šis įsisąmoninimas, kuriame atsiveria „kitokios ateities“ galimybė, reiškia pasikeitusį santykį su savo *praeitimi* ir *praeities veiksmis*, ir būtent čia pasirodo *kaltė*. Atlikti kokybinį šuolį ir prisiimti savo lig šiol išoriškai traktuotų intencijų autorystę reiškia pripažinti, kad *lig šiol* gyvenau tokį gyvenimą, kurio pats nenoriu, bandžiau įsipareigoti ten, kur nenoriu ir net negaliu įsipareigoti, už įvairias praeities „nesėkmes“ vis dėlto ir pats esu atsakingas ir pan. Kaip individualios galimybės *ateityje*, laisvė traukia individą, tačiau retrospektyvoje, žvelgiant į praeitį (ir jos palikimą dabartyje), laisvė reiškia trūkį, atsiskyrimą, kaltę. Todėl, anot Kierkegaard'o, „kai tik kaltė įsteigiama, laisvė vėl pasirodo kaip atgaila“ (*ibid.*: 151).

Dievas šiuo požiūriu yra atsvara visuotinybės perspektyvai – santykyje su Dievu individas ima vis skaidriau įsisavinti tą „savo“ dalį, kuri sutampa su visuotinybe, kaip kažką „tuščią“ ir „niekingą“, atranda save kaip individą, tačiau kartu ir baiminasi kaltės, susijusius su visuotinybėje apibrėžtos tapatybės peržengimu. Apskritai gali būti, kad visuotinybės požiūriu jokios individo kaltės nėra. Individo laisvė nebūtinai yra kažkoks

geismas, kuris kertasi su visuotinybe ir prieštarauja jai. Kaltę žadina būtent *individa* individualizuojančios ateities galimybės ir jų implikacijos individo *asmeninės* dabarties ir praeities, jo konkrečių santykių su kitais požiūriu. Buvimas „Dievo akivaizdoje“ yra galimybės sąlyga kaltę žadinančios laisvės įsisąmoninimui: individas, „atsigręždamas į save, <...> *eo ipso* atsigręžia į Dievą. <...> vos tik baigtinė dvasia išvys Dievą, ji turės prasidėti kaip kalta“ (*ibid.*: 150). Dievo akivaizdoje individas supranta save kaip individą, kuris, netgi būdamas „taikoje su visuotinybe“, vis dėlto nėra „taikoje su savimi“ ir kartu su Dievu. Tačiau tam, kad „susitaikytų“ su savimi, individas turi priimti kaltę žadinančias šio susitaikymo implikacijas savo ligšioliniam gyvenimui.

Kaip matysime netrukus, kaltė yra svarbiausias nerimo ambivalencijos momentas. Kaltė apsunkina dvasios pabudimą. Jei laisvė „būti savimi“ traukia individą, tai laisvės implikuojama kaltė verčia laisvę atidėlioti, atmesti, nuo jos atsiriboti. Tačiau būtent kaltės prisiėmimą (ir atgailą) Kierkegaard'as laiko laisvės išsiskleidimo prielaida. Kaltės prisiėmimo svarbą Kierkegaard'as akcentuoja savo formuluotėje, skirtoje „kokybinio šuolio“ prasmei paaiškinti: „kokybiniame šuolyje“, kuriame pabunda dvasia, yra „*tampama kalta*“ ir yra „steigiama nuodėmė“, t. y. įsisąmoninama ir prisiimama su asmeninės laisvės išsiskleidimu neatsiejamai susijusi kaltė; tačiau „tapimas kaltam“ kartu yra ir tapimas laisvam (*ibid.*: 152). Čia svarbu turėti omenyje, kad „tapimas kaltam“ reiškia ne konkretaus nuodėmingo veiksmo pasekmę, o dvasios ir savimonės virsmą, kuriame „aš“ atsiskleidžia kaip „kaltas“. Taigi pabudusioje dvasioje anksčiau išoriškai traktuotos intencijos ir su jomis susijusi kaltė yra galų gale prisiimami ne kaip kažkas svetima, o kaip pozityvus „mano paties“ subjektyvumo momentas ar, veikiau, apskritai pirmą kartą yra atrandamas „tikrasis Aš“ (*ibid.*: 81).

Netrukus nagrinėsime pavyzdyje iliustruosiu nerimui būdingą ambivalenciją, kuri liečia tiek galimybę tapti individu ir „būti savimi“, tiek galimybę toliau egzistuoti visuotinybės apibrėžtose galimybėse.

Ambivalencija skirtinguose nerimo pavidaluose. *Nerimo sąvokos* skyriuje *Nerimas, dialektiškai apibrėžtas likimo atžvilgiu*, Kierkegaard'as nagrinėja nerimo formą, būdingą sapnuojančiai, savęs nepažįstančiai dvasiai, kuri save projektuoja į išorišką „likimo“ instanciją.

Iliustruodamas šią struktūrą, Kierkegaard'as nagrinėja „genijaus“ figūrą: genijus yra ypatingas tuo, kad, įeidamas į intensyvų santykį su „likimu“, jis iš tiesų užmezga artimesnį santykį su savimi pačiu, o tai lemia

ypatingą genijaus vietą visuotinybės atžvilgiu. Viena vertus, genijus konfliktuoja su visuotinybe, kita vertus, jis išlieka priklausomas nuo visuotinybės, nes jam reikalingas *visuotinis* pripažinimas, garbė, šlovė (*ibid.*: 143–144). Genijus gali sukelti perversmą, tapti „herojumi“, „vizionieriumi“, „dievinamu“ idealu ir nauju provaizdžiu visuotinybei, tačiau kartu stokoti per kaltę pabudusios dvasios santykio su savimi ir Dievu (*ibid.*: 144). Jis juda individuacijos kryptimi, tačiau jos gali taip ir nepasiekti, jei nesuvoks ir per kokybinį šuolį nerealizuos savęs kaip kalto individo Dievo, o ne visuotinybės akivaizdoje. Genijaus nerimas išreiškia ambivalentišką įtampą, tvyrantią tarp priklausymo visuotinybei ir postūmio į individualumą.

Pateikdamas genijaus pavyzdį, autorius pasakoja apie paprastą karininką (omenyje tikriausiai turėdamas Napoleoną), kuris, tikėdamas „likimo palankumu“, galiausiai tampa imperatoriumi ir visą pasaulį – pačią visuotinybę – lemiančia jėga. Iliustruodamas subjektyvųjį genijaus gyvenimo aspektą, Kierkegaard’as tapo prieštarinę imperatoriaus elgesio paveikslą, kuriame galima atpažinti nerimo ambivalencijos momentus.

Genialusis imperatorius, besiruošdamas lemtingam mūšiui, esant pačioms palankiausioms aplinkybėms ir jau išsirikiavus visoms pajėgoms, kai, rodos, viskas aplink byloja artėjančią pergalę, staiga persigalvoja ir, nepaisydamas prieštaravimų iš visų pusių, atšaukia puolimą, mat „likimo valią“ bylojanti rytinė saulė yra ne tokia, kokia turėtų būti. Tačiau vėliau, kai visos aplinkybės yra nepalankios mūšiui, imperatorius staiga perskaito „palankaus likimo“ ženklą ir būtent tada, vėl nepaisydamas aplinkinių įspėjimų, metasi į mūšį. Tebūnie, mūšis yra laimėtas. Tačiau, tęsia Kierkegaard’as, kitą akimirką atsitiktinis pavaldinio žodis, bylojantis dar vieną „likimo ženklą“, akimirksniu sugniuždo imperatorių nerime ir iškovotą pergalę jo paties akyse paverčia niekais (*ibid.*: 143). Autorius apibendrina: „Išorybė kaip tokia genijui nieko nereiškia, todėl niekas negali jo suprasti. Viskas priklauso nuo to, kaip jis pats tai supranta savo slapto draugo (likimo) akivaizdoje“ (*ibid.*: 143).

Pavyzdys įdomus tuo, kad jame atrodo, jog imperatorius daro viską, kad tik padidintų pralaimėjimo riziką mūšyje ir pasielgtų kitaip, nei iš jo nori kiti. Kai visiems kitiems atrodo palanku – nepuola; kai nepalanku – tada puola. Iškalbingiausias momentas pavyzdyje yra jo pabaiga: nors atrodytų, kad imperatorius turėtų būti patenkintas iškovota pergale, faktiškai iškovotą triumfą imperatoriaus subjektyvume akimirksniu anuliuoja „blogą lemtį“ bylojantis pavaldinio žodis. Turint omenyje, kad „likimas“ galop yra paties asmens dvasia, nuosekli minties tąsa būtų teigti, kad „likimo

ženklas“ viso labo yra pretekstas, leidžiantis imperatoriui netiesiogiai atpažinti *savo paties* santykį su pasiekta pergale. Imperatoriaus santykis su tikslais, kurių jis siekia, yra ambivalentiškas: jis ir nori, ir nenori laimėti.

Tad pavyzdys sufleruoja, kad paradoksaliai imperatorius yra suinteresuotas savo paties nesėkme. Nerimaudamas dėl pragaištingų likimo ženklų, jis jų bijo, tačiau slapčia ir laukia, ieško jų. Komentuodamas imperatoriaus elgesį, Kierkegaard'as teigia: „įprastai žavimasi vien jo didybe, kai jis pasiekia pergalę, o vis tik jis niekada nebūna toks didingas kaip tada, kai krenta nuo savo paties rankos“ (*ibid.*: 143). Kalbėdamas apie savęs sužlugdymo „didybę“, autorius ne ironizuoja, o akcentuoja sapnuojančios, savęs nepažįstančios dvasios dialektiškumą: sapnuojanti dvasia aktyviai domisi tuo, ką ji supranta kaip „nesėkmę ir pražūtį“, nes slapčia abejoja verte to, ką ji traktuoja kaip „sėkmę“. Nors genialusis imperatorius faktiškai pasiekia tai, kas *visuotinybės* požiūriu yra aukščiausia, jis neatranda ir nerealizuoja savęs paties kaip *individo* Dievo akivaizdoje, todėl *ieško* ir neišvengiamai *randa* jo pergalių „nesėkmę“ bylojančių ar veikiau *bevertiškumą patvirtinančių* „likimo ženklų“. Nerimo patirties sumaištyje bandydamas perskaityti „likimo valią“, imperatorius iš tiesų skaito savo paties valią, tačiau ši nuolatos mainosi. Vieną akimirką jį traukia visuotinė garbė ir todėl jis viliasi likimo užtarimu; kitą akimirką jau baiminasi pražūties, tačiau ir slapčia nori, kad likimas, atnešdamas „nesėkmę“, nukeltų visuotinybės našta. Todėl faktinę pergalę mūsų lydinti subjektyvi „nesėkmė“, kurioje imperatorius *pats* anuliuoja savo triumfą, dialektiškai suprastina kaip laimėjimas, nes joje atsiveria susitikimo su savimi ir kokybinio dvasios šuolio galimybė. „Likimo ženklų“ paieška išlaiko imperatorių atokiai nuo kaltės; dabar ne imperatorius turi atsisakyti savo abejotinų planų ir išgyventi su tuo susijusią kaltės įtampą, o „likimas“ suteikia tam pretekstą. Jei imperatorius išdrįstų pripažinti, kad jis pats – *savo ranka* – suteikia sau šį pretekstą, atsidurtų ant „tapimo kaltam“ slenksčio. Vis dėlto, kaip pakartotinai tvirtina Kierkegaard'as, nėra jokios būtinybės, kad kokybinis šuolis įvyks; imperatorius nerimauja ir todėl pasaulietiška garbė toliau vilioja, leisdama laikinai užmiršti giliau tūnančias dvejonas (*ibid.*: 145).

Šitaip žvelgdami į Kierkegaard'o pavyzdį, atpažįstame anksčiau minėtus nerimo momentus: simpatišką antipatiją ir antipatišką simpatiją. *Simpatiška antipatija* susijusi su imperatoriaus puoselėjama užkariavimų ir mūsų planais bei apskritai pačiu „buvimo imperatoriumi“ klausimu. Atrodytų, kad imperatorius „nori“ būti tuo, kuo didelėmis pastangomis tapo; tačiau kartu jo elgesys ir subjektyvūs išgyvenimai atskleidžia tendenciją

anuliuoti tai, kas buvo pasiekta ir ko, atrodo, buvo norėta. Taigi, nors iš pirmo žvilgsnio imperatorius „simpatizuoja“ savo sąmoningai keliamiems tikslams, kartu jis dvejoja ir išgyvena jiems antipatiją. *Antipatiška simpatija* susijusi būtent su tuo, ką imperatorius suvokia kaip galimą nesėkmę ir „pražūtingus likimo ženklus“. Nors pralaimėjimo galimybė baugina, – ir „kitų žmonių“ akyse galbūt atrodo kaip kažkas „pražūtinga“, – kartu ji traukia, nes byloja apie galimybę nebegyventi taip, kaip gyventa lig šiol, atrasti naują santykį su savimi, realizuoti save kaip individą. Remiantis šitaip interpretuotu nerimu, imperatoriaus subjektyvią būseną galima įsivaizduoti kaip nerimastingą dvejonę ir svyravimą tarp to, kuo esama dabar – buvimo imperatoriumi, – ir to, kuo būtų galima būti – neapibrėžtos, tačiau viliojančios galimybės, kurioje bauginantis „žlugimas“ kartu turi naujos pradžios reikšmę. Svarbu omenyje turėti tai, kad imperatorius, kurio dvasia vis dar sapnuoja, iš esmės klysta bijodamas (vildamasis), kad išoriniai įvykiai ir juos valdantis „likimas“ yra tai, nuo ko priklauso jo gyvenimas, ir kad koks nors įvykis galėtų jį „išlaisvinti“ iš buvimo imperatoriumi ir padėti tapti individu. Kelias į laisvę yra kitas – suvokti galimybę nebebūti „imperatoriumi“ ne kaip kažką, ką „gali atnešti likimas“, o kaip *savo baimę ir norą*, ir pačiam realizuoti su tuo susijusias, kaltę keliančias praktines išvadas.

Ši interpretacija duoda gaires, padedančias atpažinti ambivalencijos momentą ir kituose nerimo pavidaluose, kuriuos aptaria Kierkegaard'as. Toliau glaustai paminėsiu, kaip ambivalencijos momentas atsispindi kituose nerimo pavidaluose: nerime dėl kaltės (*ibid.*: 146), blogio (*ibid.*: 157), gėrio (*ibid.*: 162) ir, galų gale, „per tikėjimą išganančiame nerime“, aprašytame paskutiniame knygos skyriuje (*ibid.*: 200).

Nerimas dėl kaltės, panašiai kaip ir nerimas dėl likimo, yra būdingas sapnuojančiai, savęs nepažįstančiai dvasiai. Kaip ir nerimaujant dėl likimo, ši kartą „kaltė“ yra išorinė instancija, į kurią suprojektuota dvasia: „kažkas“ traukia mane atlikti nusikalstamą veiksmą arba mano (ne)veiksmų kaltininkas yra kažkas *kitas*, o ne aš. Lygiai taip pat nerimas dėl kaltės išreiškia ambivalentišką santykį su kaltės fenomenu: viena vertus, dvasia mano, kad teisingas santykis su kalte yra būti nekaltam ir, kaskart nusikaltus, atpirkti visas savo kaltes. Kita vertus, į tai, kas „nusikalstama“, dvasia žvelgia kone geidžiančiu žvilgsniu (*ibid.*: 152). Panašiai kaip blogą lemiantys likimo ženklai, ši kartą „nusikalstami“ veiksmai, nors ir traktuojami kaip „pagunda“ iš išorės, netiesiogiai sufleruoja apie individuacijos galimybę. Todėl dvasia pasiekia savo aukščiausią tašką ne tada, kai gyvena nepriekaištingoje nekaltybėje, o atvirkščiai – kai prisiima visa tai, kas

„nusikalstama“, ne kaip „gundymą“ iš išorės, o kaip *savo pačios* norą; kai „buvimas kaltam“ imamas traktuoti ne kaip kažko išoriško sukeliamas blogis, kurio reikia vengti, o kaip laisvai išpažįstama *asmeninė* realybė (*ibid.*: 153). Būtent tapimas kaltam, t. y. išoriškai traktuojamos kaltės „padarymas savos“, veda prie dvasios pabudimo.

Pabudusi dvasia gali virsti blogio nerimu. Kitaip nei nerimas dėl kaltės, nerimaudama dėl blogio, dvasia iš principo rūpinasi išsilaikyti savo kaltės suvokime ir kartu atvirume savo laisvei. Blogis čia nėra pati kaltė ar „nusikalstami“ poelgiai, o veikiau kaltės įsisąmoninimo trūkumas. Blogis yra ne „būti kaltam“, o veikiau netekti budraus suvokimo, kad esama kaltam (ir kartu apleisti laisvės galimybę). Taigi, nerimaudama dėl blogio, dvasia nerimauja dėl grėsmės „prarasti budrumą“, užsimiršti ir atsipalaiduoti nuo kaltės suvokimo. Kartu tai yra budrumas savo *laisvei*, t. y. savo individualizuotų galimybių puoselėjimas. Nerimui dėl blogio taip pat yra būdingas atvirumas, pasiryžimas su savo kalte pasirodyti kitam – žmogui arba Dievui, t. y. prisipažinti kitam apie savo kaltę. Todėl Kierkegaard’as teigia, kad blogio nerimas iš principo yra būseną, esanti gėryje ir kaip tik todėl nerimaujanti dėl blogio (*ibid.*: 119). Antra vertus, nerimui dėl blogio taip pat būdinga ambivalencija. Nors budrus kaltės ir ją atitinkančios laisvės suvokimas traktuojamas kaip gėris, kartu kaltės bijoma, o galimybė užsimiršti ir prarasti kaltės savimonę (kartu apleidžiant savo laisvę) nepaliaujamai vilioja individą: „nerimas nuodėmės tikrovę nori išvyti lauk – ne visiškai, bet iki tam tikros ribos, arba, tiksliau, iki tam tikros ribos nori leisti nuodėmės tikrovei pasilikti, bet, pažymiu, tik iki tam tikros ribos“ (*ibid.*: 157).

Pabudusi dvasia gali virsti gėrio nerimu (kitu žodžiu – demoniškumu). Atvirkščiai nei nerimaudama dėl blogio, čia dvasia kaip tik yra linkusi atsiriboti nuo įgyto kaltės ir laisvės suvokimo, užsidarydama ir nuo savęs, ir nuo kitų. Nepaisant to, gėrio nerimui būdinga ambivalencija – šalia dominuojančio noro užsidaryti kartu ir noras atsiverti bei „būti savimi“. Todėl kaip vieną iš gėrio nerimo apibrėžčių Kierkegaard’as įvardija „nesavanorišką atvertį“: nepaisant uždarmo, demoniška dvasia niekada nėra visiškai uždara; jai yra būdinga neprognozuojamai „pratrūkti“, atskleidžiant tai, kas slėpta po uždarmu (*ibid.*: 167). Taigi, demoniškos dvasios gyvenimas yra ambivalentiškas svyravimas tarp pastangų užsidaryti ir šias pastangas nubraukiančių, iš pažiūros nevalingų atvirumo protrūkių, kuriuos motyvuoja pastangų užsiverti fone gyvuojantis noras gyventi atvirame santykiyje su savimi ir kitais (*ibid.*: 172).

Ambivalencijos momentas persmelkia visus nerimo pavidalus, iki pat paskutiniame *Nerimo sąvokos* skyriuje aprašomo nerimo, kuris „per tikėjimą išgano“. Tikėjimo būsenoje dvasia taip pat nerimauja, tačiau yra svarbus skirtumas – šį kartą dingsta konfliktinis momentas nerimo patirtyje, blaškymasis tarp to, „kuo aš esu“ ir „kuo galėčiau būti“; tarp kaltės priėmimo ir noro atsitverti nuo jos. Tikėjime asmuo nedvejodamas žengia kaltės priėmimo, laisvės ir individuacijos keliu: „tad nors nerimo antpuoliai tuomet ir taps baisesnį, vis dėlto ne tiek, kad jam tektų nuo jų bėgti. Jam nerimas tampa patarnaujančiąja dvasia, kuri prieš jo norą veda jį ten, kur jis nori eiti“ (*ibid.*: 159).

1.2 Nevilties samprata *Ligoje mirčiai*

Ligoje mirčiai Kierkegaard'as tęsia antropologinį individo egzistencijos ir jos nuotaikas lydinčio negatyvumo tyrinėjimą, tačiau prie šios temos jis prieina iš reikšmingai atnaujinto požiūrio taško. Pagrindinis kūrinio leitmotyvas yra būtent nevilties sąvoka, kuri imama traktuoti kaip labiau pirmapradiškas fenomenas nei nerimas. Nors Kierkegaard'as santykio tarp nerimo ir nevilties išsamiai neaptaria, apie tai glaustai užsimindamas kelete vietų (1997: 50, 51, 69, 78, 81, 165), iš jų galima spręsti, kad pats nerimas imamas mąstyti kaip viena iš nevilties modifikacijų – latentiškai žmoguje glūdinčios nevilties apraiška (*ibid.*: 69, 78). Apskritai susidaro įspūdis, kad *Ligoje mirčiai* Kierkegaard'as iš naujo permastė jam rūpėjusią antropologinę problematiką, ir todėl nerimo sąvoka čia atlieka šiek tiek kitokį, siauresnį vaidmenį, o nevilis imama mąstyti kaip pamatinė egzistencinė nuotaika. Nėra taip, kad nevilis anuliuoja nerimo analizę. *Ligoje mirčiai* nerimą Kierkegaard'as pristato kaip „latentišką“ nevilties apraišką, arba „pereinamąją“ būseną tarp nevilties galimybės ir nevilties tikrovės.

Ligoje mirčiai Kierkegaard'as laikosi požiūrio, kad kiekvieno žmogaus – kaip individo, turinčio Dievo duotą dvasią, – savasties sankloda yra tokia, kad jis yra predisponuotas nevilčiai. Net ir betarpiškasis individas, kurio būseną „normali“, *jau* savyje turi nevilties užuomazgą ir galimybę, iš esmės yra nusivylęs, tik dar to nežino. Betarpiškojo individo latentišką nevilį atskleidžia būtent jo gyvenime šmėžuojantis nerimas, trikdantis jo betarpiškumą. Bene svarbiausia *Ligos mirčiai* išvalga yra ta, kad iš nevilties galimybės betarpiškajame individe į nevilties tikrovę vedą būtent pats individuacijos procesas, kuriame nutraukiamas betarpiškumas ir individas steigia save patį. Šį procesą autorius apmąsto plėtodamas du dialektiškai tarpusavyje susijusius teiginius, apibrėžiančius, kad nevilis yra: a) *beviltiškas*

noras būti savimi pačiu ir b) *beviltiškas nenoras būti savimi pačiu*. Pirmojoje knygos dalyje Kierkegaardas skleidžia antrąją prielaidą: kad neviltis yra beviltiškas *nenoras* būti savimi ir šiuo nenoru pagrįstas noras „būti kažkuo kitu“, o ne savimi pačiu. Iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti, kad čia yra nagrinėjama *Nerimo sąvokai* artima individuacijos problematika, kurioje taip pat nagrinėjamas kaltės baime pagrįstas vengimas tapti ir būti savimi. Vis dėlto plėtodamas mintį *Ligoje mirčiai* Kierkegaard'as ima vis pabrėžtiniau akcentuoti, kad individo nenoras būti savimi ir savęs neigimas kaip prielaidą vis dėlto turi savęs *teigimo* aspektą. Kaip pamatysime, ši perspektyva atveria alternatyvią perspektyvą į žmogaus gyvenimą kankinančio „niekingumo“ prielaidas ir prasmę.

Pagrindinė šio skyriaus intencija – išryškinti būdą, kuriuo Kierkegaard'as nužymi nevilties virsmą iš galimybės į tikrovę. Pradėsiu akcentuodamas keletą Kierkegaard'o savasties koncepcijos aspektų, kurie, lyginant su *Nerimo sąvoka*, atskleidžia *Ligos mirčiai* savitumą.

Savasties problema *Ligoje mirčiai*. Kai kuriais požiūriais neviltis *Ligoje mirčiai* yra conceptualizuojama panašiai kaip nerimas: tai dvasios būseną, glaudžiai susijusią su individuacijos procesu ir savimonės raidos stadijomis. Šiame kūrinyje Kierkegaard'as grįžta prie *Nerimo sąvokoje* pristatytos minties apie savastį kaip dvasią ir sintezę. Tačiau naujovė savasties sampratoje yra ta, kad sąvoką „dvasia“ papildė sąvoka „*Pats*“ (dan. *Selvet*). Būtent *Paties* sąvoką *Ligoje mirčiai* autorius vartoja dažniausiai. Tiek dvasia, tiek *Pats* yra sintezė. Tačiau *Paties* sąvoka akcentuoja individo *konkretumą*, savimonės formą, kurioje amžinasis *Pats* yra „duotas sau“ sintezėje su savo konkrečiu, įkūnytu ir istorišku pavidalu. Taip pat noriu atkreipti dėmesį, kad *Ligoje mirčiai* Kierkegaard'as nebevartoja termino *visuotinybė*. Šį terminą pakeičia tokie pasakymai kaip „išoriška“, „pasaulietiškumas“, „tai, kas žemiška“. Čia irgi galima atpažinti siekį akcentuoti intersubjektyvios savimonės konkretumo momentą. Apskritai susidaro įspūdis, kad *Ligoje mirčiai* Kierkegaard'as labiau atsiriboja nuo Hegelio filosofijos, jai būdingo teleologinio istorijos ir savimonės raidos supratimo, kuris matomas *Nerimo sąvokoje*, ir labiau akcentuoja egzistencijos konkretybę.

Arnoldas Come'as savo fundamentalioje Kierkegaard'o minties studijoje glaustai apibendrina *Ligos mirčiai* samprotavimus pagrindžiančią savasties sampratą:

1. *Pats* yra santykis.
2. *Pats* yra santykis, santykiaujantis su savimi pačiu.

3. Pats yra santykis, santykiaujantis su savimi ir įsteigtas Kito (*et Andet*), ir santykiaudamas su savimi, kartu santykiauja su šiuo Kitu.
 4. Pats, kaip santykis, yra neteisingame santykyje su savimi ir neteisingame santykyje su kitu, taigi jis randasi dvejetainis neteisingo santykio kuriamoje neviltyje (*dual disrelation of despair*).
 5. Paties neviltilis yra visiškai išraunama (išgydoma) kai Pats perregimai grindžia save jį nustačiusioje jėgoje.
- (Come, 1995: 5)

Iš šio apibendrinimo matyti, kad Kierkegaard'as nevilį apmąsto kaip nulemtą santykio tarp Paties ir Kito dinamikos, kurioje Pats gali būti neteisingame santykyje tiek su savimi, tiek su kitu, tiek abu šie atvejai. Būtent šiuo pagrindu galima teigti, kad, palyginti su *Nerimo sąvoka*, Kierkegaard'as gerokai daugiau dėmesio skiria Kito vaidmeniui savimonės raidos kelyje ir todėl yra pagrindo šį savasties modelį suprasti kaip dialogišką savasties modelį. Toliau nagrinėjant *Ligą mirčiai*, skirtumai nuo *Nerimo sąvokos* darysis vis ryškesni.

Ligoje mirčiai, vartojant tas pačias – dvasios ir sintezės – sąvokas, skleidžiama atnaujinta asmens individuacijos samprata. Kierkegaard'as nurodo, jog vien pats faktas, kad žmogus yra sintezė, savaime nereiškia, jog jis turi *Patį*. Kaip ir *Nerimo sąvokoje*, „pradžioje“ individas egzistuoja *betarpiškume*, betarpiškai susitapatinęs su kūno ir sielos aspektais ir nesuvokdamas, kad turi *Patį*: „betarpiškasis [asmuo] yra apibrėžtas tik sieliškai, jo *Pats* ir jis pats yra kažkoks priedas laikinybės ir pasaulietiško sferoje, betarpiškai susijęs su Kitu“ (*ibid.*: 86). Kitaip sakant, betarpiškojo individo savimonę nustatanti jėga (Kitas) yra „pasaulietiškas“ – tai, kas anksčiau buvo vadinama visuotinybe. Betarpiškojo individo savivoka ir „gyvenamoji erdvė“ išsitenka pasaulietiškume, jis gyvena „save atskleidždamas“ žemiškųjų „Kitų“ akivaizdoje ir paisydamas to, ko „kiti“ nori, ką „kiti“ smerkia ir pan..

Čia taip pat noriu atkreipti dėmesį į iškalbingą mąstytojo pasakymą, kad betarpiškasis individas „– visiškai pažodžiui – pažįsta save tik iš drabužio“ (*ibid.*: 90), o kalbėdamas apie *Patį* Kierkegaard'as vartoja terminą „nuogas“ (*ibid.*: 90). Tai sufleruoja, kad betarpiškasis individas yra valdomas *gėdos*, svarbiausia jam – kaip jį mato „kiti“, ir nepakeliamai sunku būti „nuogu“, t. y. būti gėdoje pasaulietiško „Kito“ akivaizdoje. *Ligos mirčiai* samprotavimai juda link minties, kad *individuacijoje* individas ima priimti ir

„apsirengti“ savo „nuogumą“, nes jo savimonę apibrėžia ne pasaulietiški „Kiti“, o drabužį perregintis ir mylintis Dievas. Ši ap rengtumo / nuogumo logika primena Senojo Testamento pasakojimą apie Adomą ir Ievą, kurie rojuje gyveno nuogi, tačiau, paragavę uždraustojo vaisiaus, pažino gėrį ir blogį ir iš gėdos prisidengė savo lytinius organus. Tai leidžia kelti hipotezę, kad, *Nerimo sąvokoje* Kierkegaard’as ypač akcentavo *kaltę* kaip kliuvinį individuacijai ir kartu jos prielaidą, o *Ligoje mirčiai* būtent *gėda* ima vaidinti svarbiausią vaidmenį. Tuo galbūt galima paaiškinti aplinkybę, kad kaltės fenomenas *Ligoje mirčiai* faktiškai nenagrinėjamas, bent jau eksplisitiškai. Tačiau tekste nuolat galima atpažinti įtampą, kurią kuria „savęs matymas“ ir buvimas Kito akivaizdoje. Šiuo požiūriu galima kelti hipotezę, kad pats fenomenas, kurį Kierkegaard’as turi omenyje kalbėdamas apie neviltį, glaudžiai siejasi su gėdos reiškiniu, gėda taip pat yra raktas bandant suprasti ir nuodėmės prasmę.

Taigi – grįžtant prie savasties temos, – betarpiškasis asmuo save tapatina su savo „rūbu“, t. y. jis pažįsta „save“ savo pasaulietiškume apibrėžtos *asmens tapatybės* pagrindu, tačiau neturi supratimo apie *Patį* gilesniąja, amžinąja prasme (t. y. nenutuokia apie tą *Patį, kuris* „slepiasi“ po pasaulietiškais „rūbais“). Amžinasis *Pats* steigiasi „santykiyje su savimi“ ir su Dievu kaip *Patį* nustatančia jėga. Kitaip sakant, *Pats* atsiskleidžia savitoje savimonės formoje ir modifikacijoje, kurioje *Pats* nuo betarpiško savęs eksponavimo pasaulietiškiems Kitiems „atsigręžia“ (ar Dievo „yra atgręžiamas“) į save. Tačiau vėlgi – amžinasis *Pats* yra kūno ir sielos sintezė, yra duotas *kartu su* savo konkrečiais tapatybės elementais ir *per* juos. Atsigręždamas / būdamas atgręžtas į save, *Pats* save atranda *kartu su* savo konkrečia kūno ir sielos sankloda, prie kurios yra „prikaustytas“, ir atranda save kaip „nuogą“, neapdengtą pasaulietiško drabužio, tačiau kartu potencialiai išstatytą pasaulietiškam žvilgsniui. Apskritai reikia pažymėti, kad „nuogumas“ implikuoja intersubjektyvumą, t. y. „nuogas“ aš esu tik esant Kitam ir Kito žvilgsniui. Viena pagrindinių *Ligos mirčiai* įžvalgų yra ta, kad individuacijos procesas, kuriame asmuo atranda save kaip konkrečiai įkūnytą, baigtinį, silpną ir gėdingai „nuogą“ *Patį*, kartu reiškia vis intensyvesnę *nevilties* būseną. Nevilties fenomenas *Ligoje mirčiai* yra būtent *Paties* santykio su savimi pačiu *savo konkretybėje* išraiška. Tačiau tai kartu reiškia, kad neviltis yra *neišvengiamas individuacijos proceso palydovas*.

Mano akimis, bene svarbiausia Kierkegaard’o savasties koncepcijos nuostata yra *valios pirmenybė* (savi)refleksijos ir pažintinio santykio su savimi *Pačiu* atžvilgiu. Anot mąstytojo, „sąmonė, tai yra savimonė, yra lemiamą

santykių su *Pačiu*. Juo daugiau sąmonės, tuo daugiau *Paties*; juo daugiau sąmonės, tuo daugiau valios, juo daugiau valios, tuo daugiau *Paties*. Žmogus, visai neturintis jokios valios, nėra joks *Pats*; tačiau juo daugiau turi valios, tuo daugiau ir savimonės“ (*ibid.*: 59). Kitaip sakant, individo geba įsisąmoninti, pažinti, reflektuoti save *Patį* yra priklausoma nuo valios ir nuo to, ar individas *nori* būti savo nuogu *Pačiu*, ar to nenori. Kuo daugiau *noro* būti savimi *Pačiu*, tuo daugiau gebos įsisąmoninti save patį. Tačiau individo santykis su „nuogu“ *Pačiu* žadina gėdą ir būtent todėl gebėjimas įsisąmoninti savo konkretų *Patį* yra priklausomas nuo valios (*noro* / *nenoro*) būti gėdoje Kito akivaizdoje. Pirminė reakcija į *Patį* gėdoje, žinoma, yra *nenoras* būti savimi ir todėl – neviltis. Neviltis, anot mąstytojo, yra tuo sunkesnė ir gilesnė, kai individas savo nuogu *Pačiu* nenori būti net ir turėdamas supratimą apie Dievą. Būtent šiuo požiūriu neviltis virsta *nuodėme*: „Dievo akivaizdoje <...> beviltiškai nenorėti būti savimi“ yra neviltis „sunkinančiomis aplinkybėmis“ (*ibid.*: 117).

Kalbėdamas apie neviltį, Kierkegaard'as daro kokybinį skirtumą tarp nevilties *betarpiškoje savimonėje* ir nevilties savimonėje, kurioje *Paties* santykis su savimi yra įsteigtas. Pirmoji neviltis, anot mąstytojo, yra *netikra neviltis*, jos esmė – „beviltiškai neįsisąmoninti, kad turi *Patį*“ (*ibid.*: 39), tačiau kita prasme tai yra būtent „nenorėti būti *Pačiu* <...> beviltiškai norėti būti kuo kitu <...> norėti naujo *Paties*“ (*ibid.*: 89). Kitaip sakant, netikroje neviltyje individas taip bijo „apsinuoginti“, kad net nenutuokia apie „save“ kaip kažką kito, nei jo pasaulietiškas „rūbas“. Tai savimonės forma, analogiška *Nerimo sąvokoje* nagrinėjamai sapnuojančios, nekaltos dvasios sanklodai, kurios individuacijai trukdo nerimas dėl kaltės. Paradoksalu, tačiau tikroji neviltis prasideda situacijoje, kurioje santykis su *Pačiu* yra įsteigiamas, kitaip sakant, kurioje individas *nori* būti savo nuogu *Pačiu*. Vėlgi tai savimonės dinamika, analogiška *Nerimo sąvokoje* aprašomam kokybiniam šuoliui, tačiau, kaip matysime, *Ligoje mirčiai* šio šuolio prasmė yra visiškai kitokia.

Tolesnėje analizėje išsamiau aptarsiu, kaip Kierkegaard'as supranta individo savimonės judėjimą, kuriame įvyksta perėjimas iš betarpiškai, *Pačiu* nenorinčiai būti savimonei būdingos „netikros nevilties“ į „tikrą neviltį“, būdingą savimonei kurią, paradoksaliai, steigia *noras* būti savimi. Tačiau prieš išskleisdamas šį perėjimą aptarsiu nevilties būsenos charakteristikas, kurios yra bendros tiek „tikrai“, tiek „netikrai“ nevilčiai.

Bendros nevilties charakteristikos. Neviltis – traktuojama ne kaip žmogaus sąrangoje glūdinti galimybė, o kaip aktualiai išgyvenamas fenomenas – žymi egzistencinę būseną, į kurią individas patenka esant tam tikroms sąlygoms: iš dalies dėl jo gyvenimą ištikusių „nelaimių“, iš dalies dėl savo paties santykio su savimi, t. y. noro / nenoro būti savo nuogu *Pačiu*. Tai būseną, kurioje savo asmeninę ateitį asmuo ima suvokti kaip „skurdžią“, „tamsią“, „be jokių perspektyvų“. Nerimas, nepaisant visko, reiškia *galimybę*, o neviltyje iš esmės yra išgyvenamas asmens gyvenimą įprasminančios *galimybės trūkumas*, asmeninės ateities uždarumas, išgyvenamas kaip kančios (gėdos / kaltės / vienatvės etc.) *neišvengiamybė*. Kierkegaard’as pažymi, jog tam tikrais gyvenimo etapais žmogų gąsdina mirtis ir daug ką jis daro dėl mirties baimės. Tačiau nevilties būseną žadina jokių būdu ne faktas, kad žmogus mirs, o atvirkščiai – kad jis gyvens, tačiau gyvens „skurdus“, „netekęs orumo“, „vienišas“ arba, krikščionybės požiūriu, nepataisomai nusidėjęs. Skurdaus / nusidėjusio gyvenimo perspektyva yra baisesnė už mirtį ir būtent šiuo požiūriu tampa prielaida „sirgti mirtimi“, t. y. dėti viltis į „viską užbaigiančią“ mirtį kaip „planą B“ kankinančiam gyvenimui. Tačiau Kierkegaardas įrodo, kad neviltis vis dėlto yra ne tik „nelaimės“ ar „nusidėjimo“ padarinys – ne tik *pasivys* kentėjimas –, tačiau *aktyvus* santykio su savimi *Pačiu* ir su *Patį* nustatančiu Kitu išraiška. Neviltis yra *pasivys aktyvumas* arba *aktyvus pasivysumas*. Įvykus kažkokiai nelaimei, individas savo valios akto pagrindu nusivilia savimi *Pačiu* arba Kitu, pats iš savęs atimdamas tolesnio prasmingo egzistavimo galimybę.

Vienas esminių nevilties momentų, charakterizuojančių būtent nevilčiai būdingą *aktyvumą*, Kierkegaard’ui yra *neigimas*, kuris gali būti išreikštas tiek *Paties*, tiek jį nustatančio Kito atžvilgiu. Daugelis Kierkegaard’o nagrinėjamų nevilties pavidalų (bet ne visi) visų pirmausia skleidžiasi kaip nenoras būti savo nuogu *Pačiu* ir *Paties neigimas*. Beveik visuose nevilties pavidaluose savęs neigimas atsispindi kaip dvilypė arba-arba struktūra, kurią Kierkegaard’as išreiškia pavyzdžiu: „*arba Cezaris, arba visai niekas*“ (Kierkegaard 1997: 47), kitaip sakant – arba „kažkuo tapsiu“, arba būsiu „visiškas niekas“. Čia svarbu tai, kad savęs neigimą išreiškia tiek pirma, tiek antra šio arba-arba pusė: arba paneigsiu savo nuogą *Patį* ir tapsiu Cezariu, arba mano nuogas *Pats* bus *niekas*, t. y. tai, kuo faktiškai esu, bus „nieko verta“. Tačiau žvelgiant atidžiau, pats šis arba-arba *jau prasideda* nuo save-neigiančios prielaidos, kad nuogasis *Pats* yra „niekas“ ir todėl keliamas tikslas: „kažkuo tapsiu“, antraip – „viskas veltui“, lieka mirtis ir savižudybė. Nėra jokio vidurio kelio tarp alternatyvų, kadangi galimybė tiesiog būti nuogu *Pačiu* kaip tik ir yra beviltiška.

Šis neigiantis arba-arba leidžia suprasti neviltį kaip *ligą mirčiai*. Neviltis, anot mąstytojo, yra būseną, kurioje individas mirtį, kaip viską užbaigiantį „paskutinį tašką“, ima suvokti pozityviai – kaip vilties ir išsigelbėjimo galimybę (ibid.: 46). Neviltyje asmuo ima kontempliuoti mirtį ir savižudybę kaip „avarinį išėjimą“ ar „atsarginę galimybę“ tuo atveju, jei jis netaps tuo, kuo nori būti. Liga mirčiai yra mirtis, virstanti viltimi, galimybe pabėgti nuo kankinančio santykio su savimi ir todėl teikianti palengvėjimą. Taigi neviltį charakterizuojantis arba-arba yra pasidalijimas tarp dviejų galimybių: „arba tapsiu tuo, kuo noriu būti, arba savo „niekingą“ gyvenimą užbaigsiu mirtyje / nusižudysiu“. Vėlgi – tiek pirmas, tiek antras pasirinkimas išreiškia neigiantį santykį su savimi. Antra vertus, antrojoje *Ligos mirčiai* dalyje, nagrinėdamas neviltį iš krikščioniškos perspektyvos, Kierkegaard'as ima įrodinėti, kad nevilčiai būdingo *Paties* neigimo gilesnioji prielaida vis dėlto yra Kitą paneigiantis savo *Paties teigimas*. Kokiu būdu savęs-neigimas kartu atsiskleidžia kaip savęs-teigimas konkrečiau pamatysime netrukus.

Apibendrinant – pačios bendriausios nevilties charakteristikos yra: a) pasyviai „kenčiama“ nelaimė, „apnuoginanti“ *Patį*; b) aktyviai neigiantis santykis su nuogu *Pačiu* arba „nuogumą matančiu“ Kitu; c) beviltiškumas kaip *Paties* arba Kito neigimo pasekmė ir d) mirties ir savižudybės, kaip išeities iš beviltiško gyvenimo, kontempliacija. Visgi nevilties dinamika ir prasmė reikšmingai skiriasi ir tai priklauso nuo to, kaip konkrečiai susiklosto sąveika tarp *Paties* ir Kito.

Netikra neviltis. Kaip minėjome, netikros nevilties prielaida yra situacija, kurioje žmogus išgyvena *netektį* (nelaimę), nusivildamas „dėl kažko“. Autorius tai apibūdina kaip nusivylimą „dėl kažko žemiška“, kur „žemiškumas“ Kierkegaard'ui reiškia „pasaulietiško“ intersubjektyvumo aspektą savimonėje. Kierkegaard'as pateikia pavyzdžių: valdovas nori tapti Cezariu ir, kai jam nepavyksta to pasiekti, yra nusivylęs dėl to, kad netapo Cezariu. Arba: mergina turi vaikną, jo netenka ir todėl yra nusivylusi dėl šios netekties (ibid.: 47). Tai yra situacija, kurioje *Pats* netenka kažko, su kuo tapatinasi sintezėje. Kartu reikia pažymėti, kad netektis gali ateiti tiek iš „išorės“, tiek *Pats* gali „savo rankomis viską sugriauti“ (kaip tik pastaroji galimybė domina Kierkegaard'ą *Nerimo sąvokoje*). Tiek vienu, tiek kitu atveju individas kenčia dėl prarasto x, jis mano: „be x aš – niekas“ ir todėl jo „ateitis-be-x“ atsiskleidžia kaip kankinančiai beviltiška.

Kierkegaard'as taip pat nurodo, kad (netikros) nevilties būseną sužadinti taip pat gali vaizduotės *refleksija*, kurioje yra įsivaizduojama

neturėjimo galimybė (*ibid.*: 91). Šios refleksijos poveikis yra analogiškas: refleksija atskleidžia *Patį* kaip netenkančią ar stokojančią kažko, kas jam yra svarbu. Kitaip sakant, netikros nevilties būseną žadina būtent *nerimas* (*Angest*), kuris aplanko net ir tą savo nevilties neįsisąmoninusi žmogų, kuris mano, „tvirtai stovintis ant žemės“: „nėra nė vienuotėlio žmogaus, kuris nebūtų nors truputį nusivylęs, kurio giliausiame viduje netūnotų neramybė, sumaištis, nerimas⁸ dėl nežinomo kažko arba dėl kažko, su kuo jis net nedrįsta susipažinti. <...> [asmuo] vaikšto su liga, vaikšto ir nešiojasi dvasios ligą, kuri kartkartėmis trumpais blykstelėjimais per jam pačiam nesuprantamą nerimą⁹ ir su juo leidžia pastebėti, kad ji ten yra“ (*ibid.*: 50).

Nerimo patirtyje individą aplanko nuojauta, kad ta „žemė“, ant kurios jis ką tik tvirtai jautėsi, slysta iš po kojų. Nerimas pasirodo kaip galimybė, kad visa tai, į ką remiasi individo gyvenimas (konkretus santykis su kitu, sveikata, finansinė ir socialinė padėtis, reputacija ir pan.) bet kurią akimirką gali sugriūti. Galimybė, kurioje jo *Pats* atsiskleidžia kaip „skurdus“, „nieko neturintis“ jam yra sunkiai pakeliama. Įsivaizduodamas šią galimybę, individas galbūt mąsto: „jei taip atsitiktų, aš nusižudyčiau“. Jei jis iš tiesų taip mąsto, būtent tai ir sufleruoja, kad individas yra neviltyje, nes be to x, kurio baiminasi netekti, save ir savo gyvenimą jis laiko nieko vertais. Taigi *Ligoje mirčiai* nerimas yra nuotaika, kurią galima pavadinti „neviltimi latentišku pavidalu“. Per nerimą, kuriame atsiskleidžia galimybė „be x aš būčiau niekas“, pasirodo, kad iš tiesų asmuo *nenori* būti savo „apnuogintu“ amžinuoju *Pačiu*.

Pati savaime neviltis dėl (galimos kažko žemiška) netekties visgi nėra tikroji neviltis. Tai yra pasyvus kentėjimas, kuriame individas „nusivilia ir apalpsta, tuomet guli visiškai ramiai tarytum būtų miręs. <...> jei pagalba iš išorės ateina, nusivylusiam vėl įsižiebia gyvybė, jis pradeda ten, kur baigė, *Pats* jis nebuvo ir *Pačiu* netapo, bet dabar toliau sau gyvena, apibrėžtas tik betarpiškai“ (*ibid.*: 89). Kitaip sakant, išgyvendamas netektį individas kenčia, tačiau išlieka betarpiškai priklausomas nuo visuotinės bei nuo x, kurio neteko ir, jei jam pavyksta x atgauti (pvz., susigrąžinti reputaciją), jis vėl yra „laimingas“. Tuo atveju, jei individas *neatgauna* x, vėlgi – nebūtinai jis atranda savo amžinąjį *Patį*: „į asmenį vis dėlto sugrįžta gyvybė, bet, kaip jis

8 Jolita Pons (Adomėnienė), kurios *Ligos mirčiai* vertimą cituoju disertacijoje, šioje vertimo vietoje „baimė dėl nežinomo kažko“ verčia terminą *Angest*, tačiau dėl jau pateiktų priežasčių pats čia *Angest* verčiu „nerimas“, taigi – „nerimas dėl nežinomo kažko“.

9 Žr. ankstesnę pastabą.

sako: „savimi pačiu jis jau niekada netaps“. Dabar jis įgyja šio tokio supratimo apie gyvenimą, išmoksta pamėgdžioti kitus žmones. <...> Šis nevilties pavidalas yra: beviltiškai nenorėti būti savimi pačiu arba dar žemiau: beviltiškai nenorėti būti *Pačiu*, arba visų žemiausiai: beviltiškai norėti būti kuo kitu nei savimi pačiu, norėti naujo *Paties*“ (*ibid.*: 89).

Taigi Kierkegaardas numato savitą „netikros nevilties“ dinamiką, kuri iš pažiūros yra panaši į „tikros“ nevilties pavidalus. Asmuo turi kažką svarbaus (profesiją, reputaciją, santykį ar pan.) ir to kažko netenka, dėl to kenčia. Jei atgauna tai, ką turėjo, – vėl džiaugiasi. Jei neatgauna to, ko nori, – kenčia, bet ilgainiui „surimtėja“, „atsisako savo svajonių“, ima gyventi pagal „tikrovės“ dėsnius, nors galbūt kažkuria dalimi vis dar ilgisi to, ko neteko. Vis dėlto Kierkegaardas teigia, kad šioje dinamikoje santykio su *Pačiu* nėra. Betarpiškojo individo egzistencinės dinamikos esmė yra ta, kad „jis nori būti kitas“ (t. y. jo „aš“ yra betarpiškai susitapatinęs su pasaulietiškumui demonstruojamais „apdarais“) (*ibid.*: 90). Jei jam nepavyko būti „kažkuo“ visuotinybėje, jis nori būti „kažkuo kitu“ ir, ištvėręs su nesėkme susijusią kančią, „save“ mobilizuodamas, galbūt tuo „kažkuo kitu“ ir tampa, o jei ne – toliau kankinasi, galbūt nusižudo. Visais šiais atvejais pamatinė individo prielaida yra: „be x aš būčiau / esu niekas“.

Tikroji nevilis pasirodo tik tada, kai netektį (ar įsivaizduojamą jos galimybę) lydi papildomas *įsisąmoninimas*, kuriame „prasideda atsiskyrimo aktas – *Pats* ima suvokti save kaip esmiškai skirtingą nuo aplinkinio pasaulio, išoriškumo ir jo poveikio *Pačiam*“ (*ibid.*: 91). Šį perėjimą galima iliustruoti taip: betarpiškoje sąmonėje, kurią atitinka sintezė „aš esu x“, refleksija atpažįsta tik „esu x“ aspektą, o „aš“ aspektas lieka paslėptas. (Nerime įsivaizduojama) netektis suardo ir anuliuoja „esu x“, dėl kurio randasi „nebesu x“, kartu atskleidama galimybę įsisąmoninti: „be-x-lieku-vienas-aš“, „aš-be-x“, nuogas *Pats*. Jeigu ši nuogo *Pačio* įsisąmoninimą lydi nevilis „be x aš būčiau / esu niekas“ – tada individas vis dar yra pasaulietiškumo perspektyvoje, lyginasi su „kitais žmonėmis“ ir būtent todėl savo *Paties* „nuogumą“ suvokia kaip *Paties* „niekingumą“. Netikroje neviltyje vienintelė *Patį* nustatanti jėga yra pasaulietiškumas. Tikriausiai todėl Kierkegaardas šią nevilį vadina „netikra“ neviltimi, nes šioje neviltyje nėra *Paties* santykio su Dievu, kuris nevilį paverčia nuodėme. Kaip jau citavome: ši nevilis reiškia „beviltiškai nenorėti būti *Pačiu*“ (*ibid.*: 89). Tikra nevilis prasideda tik atsiskyrimo akte, kuriame steigiamas *amžinasis Pats*.

Šis „atsiskyrimo aktas“, kuriame savo *Patį* individas ima suprasti kaip kažką skirtingą nuo visuotinybės, susideda iš dviejų – pažinimo ir valios –

momentų: 1) tai *Paties* kaip „visko netekusio“, „nuogo“ ir pan. *įsisąmoninimas* ir 2) bent dalinis šio nuogo *Paties pripažinimas*, kuriame individas bent iš dalies ima pripažinti, kad *galėtų* toliau gyventi, net ir „visko netekęs“. Pastarasis momentas yra kertinis: „atsiskyrimo aktas“ visų pirmiausia yra *valios aktas*, kuriame *norima* būti *Pačiu, nepaisant „iškritimo“* iš pasaulietiško. Čia grįžtu prie pastebėjimo, kad būtent valios aspektas Kierkegaard'o schemeje yra *Paties* įsteigimo prielaida: „žmogus, visai neturintis jokios valios, nėra joks *Pats*“ (*ibid.*: 59).

Valios aspektą Kierkegaard'as apmąsto būtent kaip *norėjimą / nenorėjimą* būti savimi pačiu. Šis noras / nenoras būti savimi pačiu tampa aktualiausias (nerime įsivaizduojamos) netekties / neturėjimo situacijoje. Kai kažko netenku / neturiu ir kenčiu, ar aš noriu toliau būti (savimi), ar nenoriu? Ar aš noriu „*matyti*“ save ir būti matomas tada, kai neturiu man svarbaus x? Atsiskyrimo aktas, kuriame steigiamas *Pats*, įvyksta tuo atveju, jei esama bent minimalaus noro būti nuogu Pačiu. Tačiau netikroje neviltyje šio noro nėra – ji yra betarpiškai susijusi su visuotinybe. Vos tik netekusi kažko svarbaus, netikra neviltis kenčia ir *nenori* būti nuogu Pačiu, ji „neturi ištvermės“ žvelgti į savo Patį, matyti jo „trūkumus“ ir *būti* šiame trūkume, ji nori gauti tai, ko neturi, arba tapti kažkuo kitu.

Iš to kyla paradoksalioji išvada, kad tikroji neviltis prasideda tada, kai individas turi bent minimalų *norą* būti savimi ir teigia save patį. Būtent šis noras būti savimi tampa *Paties* „atsiskyrimo akto“ prielaida. Šis noras tampa „refleksijos ištverme“, geba psichosomatiškai ištverti refleksijos „prožektorių“, kuris netekties ar stokojimo situacijoje nejaukiai nušviečia mano faktiškąją *Patį* kaip „sužeistą“, pasaulietiško požiūriu „netobulą“, ir ribotą. Savo faktiškąją *Patį* gebu reflektuoti tiek, kiek turiu šio noro ir juo grįstos ištvermės priimti nelengvas savųjų „trūkumų“ implikacijas mano gyvenimui viešajame pasaulyje.

Tačiau net ir *norint* būti savimi, faktiškojo *Paties* refleksija aptinka įvairius problemiškus faktiškojo *Paties* aspektus, kurie gąsdina ir todėl individas *nenori* priimti „viso savęs“, su visais savo „trūkumais“. Kažkuriame taške noras būti savimi ir kartu refleksija sustoja, apsisuka ir žengia atgal, tarytum bando užmiršti tai, ką suprato. Šią sanklodą Kierkegaard'as vadina „betarpiškumu su kiekybine refleksija“ (*ibid.*: 95) ir panašu, kad tai yra tarsi tarpinė būseną tarp „tikros“ ir „netikros“ nevilties: „tol, kol sunkumas trunka, jis [individas – J. G.] nedrįsta <...> sugrįžti į save, nenori būti savimi pačiu; tačiau tai tikrai praeis, galbūt kas pasikeis, tamsioji galimybė būsianti pamišta. <...> Tačiau jei joks pasikeitimas neįvyksta, jis pagelbsti sau kitu

būdu. Jis visiškai pasitraukia nuo krypties vidun – kurios keliu turėjo žengti pirmyn, idant iš tiesų taptų *Pačiu*. Gilesne prasme visas *Paties* klausimas tampa kažkokiomis aklinomis jo sielos dugno durimis, už kurių nieko nėra. Jis perima tai, kas jo kalba vadinama jo *Pačiu*, tai yra, gabumus, talentus ir t. t., kokie tik gali būti jam duoti, tačiau visa tai perima išorės kryptimi, kaip sakoma, gyvenimo, tikrojo, veikliojo gyvenimo link; su tuo trupinėliu refleksijos, kurį turi, jis elgiasi labai atsargiai, bijo, kad vėl neiškiltų tai, kas dabar dugne“ (*ibid.*: 93).

Toliau Kierkegaardas nurodo, jog *noras* būti savimi ir juo įgalintas faktiškojo *Paties* įsisąmoninimas gali pasiekti tašką, nuo kurio „kelio atgal“ nebėra, tai tarsi slenkstis savimonės raidoje, po kurio gimsta *tikroji neviltis*. Šį kartinį momentą Kierkegaardas aprašo taip: „kai *Pats* su begaline aistra fantazijoje nusivilia dėl kažko žemiška, ta begalinė aistra padaro šią atskirybę, šį kažką žemišką *in toto* <...> taigi iš pradžių *Pats* be galo padidina tikrąjį praradimą, o tuomet nusivilia dėl to, kas žemiška, *in toto*. <...> neviltis dėl to, kas žemiška <...> iš tiesų taip pat yra nusivylimas tuo, kas amžina ir neviltis dėl savęs paties <...> mat tai, kad jis tam, kas žemiška, suteikia tokią didžiulę vertę, arba, plėtojant toliau, kad suteikia tokią didžiulę vertę kažkam žemiškam, arba kad jis pirmą kažką žemiška paverčia visu tuo, kas žemiška, ir tuomet tam, kas žemiška, suteikia tokią didžiulę vertę, kaip tik ir yra nusivilti tuo, kas amžina“ (*ibid.*: 99).

Šią struktūrą gali iliustruoti pavyzdys: asmuo keletą kartų iš eilės patiria nesėkmę megdamas romantinį santykį ir todėl *nustoja tikėti meile* apskritai, *in toto*. Dabar asmens santykiai yra „pragmatiški“, „pagrįsti išskaičiavimu“ ir pan, o „į kažką daugiau“ jis „nebededa vilčių“. Svarbiausias momentas čia yra ne tas, kad asmuo „nusivilia meile“, o veikiausiai tas, kad konkretaus santykio nesėkmę jis apibendrina ir paverčia visą gyvenimą determinuojančiu faktoriumi: „niekada daugiau to nedarysiu“, apskritai „meilės nėra, tai iliuzija“, „neverta savęs atskleisti, pasitikėti“. Galime pažymėti, kad, aiškindamas šią nusivylimo struktūrą, ir čia Kierkegaard’as būtent valios aspektą pažymi kaip išeities tašką – *Pats* su „begaline aistra“ nusivilia dėl kažko žemiška ir būtent ši „begalinė aistra“ paverčia nusivylimą dėl konkretaus santykio nusivylimu *in toto* – dėl visų galimų santykių.

Kokiu būdu šiame veiksmė gimsta tikroji neviltis? Čia galima atpažinti būtent *norą būti savimi* iš to, kad individas neigia ne save *Patį*, o veikiausiai Kitą, tiksliau – apibendrintus Kitus: neigia *tai, kas žemiška*. „Netikroje neviltyje“ individas kenčia netekęs meilės, trokšta atgauti mylimąjį,

desperatiškai bando jį susigražinti „save pamindamas“ (savęs net neturėdamas), o šioje neviltyje individas „išlaiko orumą“, jis *nori* būti „aš-be-x“ (nuogu Pačiu) ir todėl po įvykusios netekties gyvena toliau. Tačiau ne tik – jis gyvena toliau *nusivildamas dėl meilės apskritai*, pasakydamas sau, kad „daugiau niekada to nebekartos“. Ir vis dėlto Kierkegaard'as teigia, kad šis „nusivylimas dėl meilės apskritai“ yra *nusivylimas dėl savęs*. Anot mąstytojo, „nusivylime dėl meilės *in toto*“ yra *nusiviliama dėl savojo silpnumo*: „nusivylusysis pats supranta, kad taip arti į širdį imti tai, kas žemiška, yra silpnumas, <...> tačiau užuot ryžtingai atsiplėšęs nuo nevilties – tikėjimo link, nusizeminęs prieš Dievą dėl savo silpnumo, jis gramzdina save giliau į nevilį ir nusivilia dėl savo silpnumo“ (*ibid.*: 101). Nusivylimas dėl savojo silpnumo (dėl priklausomybės nuo to, kas žemiška, pvz., nuo meilės) įgyja įvairių *silpnumo neigimo* formų, tai yra savojo silpnumo neigimas. Tad pats faktas, kad „nusiviliama meile apskritai“, reiškia ne sumažėjusią priklausomybę nuo meilės (kaip gali atrodyti), o atvirkščiai – padidėjusią priklausomybę, pažeidžiamumą, nuo kurio bandoma apsisaugoti atsiribojant, rezignuojant nuo tolesnio bandymo megzti santykį.

Tad tikra nevilis yra ambivalentiškas *noras-nenoras* būti savimi pačiu: iš dalies individas *nori* būti „nuogu“ savimi *Pačiu*, bando atsitiesti ir susigyventi su ištikusia netektimi, ir vis dėlto šiame norėjime su bėgaline aistra *nebenori* būti priklausomas nuo žemiškų santykių. Pats atsitiesia ir „atgauna orumą“ paneigdamas Kitą: „kaip tėvas, nepaliekantis sūnui palikimo, taip *Pats* nenori pripažinti savęs po to, kai buvo toks silpnas“ (*ibid.*: 102). Vis dėlto Kierkegaard'as pažymi, kad nusivylime ir nenore būti silpnam, silpnumo neigime, individas silpnumo neatsikrato: „beviltiškai jis negali pamiršti šio silpnumo“, silpnumo neigimas „ne ką tepadeda, beveik dar labiau įkalina“ (*ibid.*: 102).

Nusivylime dėl savo silpnumo yra *nutraukiamas savimonės betarpiškumas*, betarpiška sąsaja su „tuo, kas žemiška“, t. y. su „kitais žmonėmis“. Būtent todėl tai yra kokybiškai skirtinga savimonės forma. Nusivylime dėl savo silpnumo individas siekia steigti atstumą ir kurti horizontalumą tarp savęs ir kitų, jei ne savo viršenybę kitų atžvilgiu. Šį aktą mąstytojas apibūdina kaip *užsidarymą*: užsidarymas „yra betarpiškumo priešybė <...> [užsidariusysis – J. G.] į Paties reikalus <...> nieko nepašvenčia, nė vienos sielos, jis nejaučia tam poreikio arba yra išmokęs jį nuslopinti“ (*ibid.*: 103). Taigi būtent *užsidarymas* yra savimonės forma, kurioje tarpsta „tikroji nevilis“. Nepaisant užsidarymo, individas lieka neviltyje, nes išlieka silpnas, slapčia ilgisi to, kas žemiška, kenčia to

stokodamas ir kartu *sau neleisdamas* to siekti ir ieškoti. Visos „tikros nevilties“ formos yra nuo komunikacijos su „kitais“ užsidariusios (žemiškumu / savimi nusivylusios) savimonės pavidalai.

Tikroji neviltis. Nagrinėdamas tikrosios nevilties pavidalus, Kierkegaard'as aptaria tris jos formas. Pirmoji forma yra „neviltis dėl savojo silpnumo“. Šis nevilties pavidalas primena *Baimėje ir drebėjime* aprašomą rezignaciją ir perėjimą į etinę stadiją. *Ligoje mirčiai* mąstytojas šį pavidalą vadina pasyviu „moteriškumu“ (*ibid.*: 107): tai užsisklendimas, atsitraukimas ir pasislėpimas už viešosios erdvės kaukių (santuoka, pareiga ir t. t.). Čia individas *nori* būti savimi ta prasme, kad rezignuoja ir atsisako to, ko neteko ir toliau gyvena; vis dėlto kartu jis *nenori* būti savimi ta prasme, kad „bando įtikinti“ save, jog jį patenkins „įprastas, žemiškas gyvenimas“. Kierkegaard'as teigia, kad tokioje neviltyje galutinis susitapatinimas su išorybe yra neįmanomas. Rezignuojančiame užsidaryme individo silpnumas ir apmaudas dėl to, kas prarasta, niekur nedingsta, jis slepia silpnumą tiek nuo kitų, tiek nuo savęs. Jį traukia vienatvė, kurioje jis gali atsiduoti savo silpnumui fantazijoje, tačiau tokiu būdu jis vėl nusivilia. Anot Kierkegaardo, tokia nevilties forma yra nestabili ir laikina. Viena jos galimybė: „ji išsiverš išorėn ir sunaikins tą išorinį apdarą, kuriame toks nusivylusysis gyveno sau nelyginant *incognito*. <...> jis taps neramia dvasia <...> arba ieškos užmaršties julsme, galbūt ištvirtavime, beviltiškai norės grįžti atgal į betarpiškumą, tačiau būdamas nuolat įsisąmoninęs *Patį*, kuriuo nenori būti (*ibid.*: 106)“. Kita šios nevilties galima išeiga – savižudybė.

Tačiau savojo silpnumo įsisąmoninimas gali turėti ir kitokią formą – „vyrišką“ priešgyną (*ibid.*: 107). Čia Kierkegaard'as akcentuoja aktyvumo momentą neviltyje, nužymėdamas porą galimybių. Viena iš jų – stoicizmas (omenyje Kierkegaard'as turi tiek pačią graikų filosofijos srovę, tiek, bendresne prasme, ją grindžiančius nevilties motyvus). Stoicizmo neviltyje individas deda pastangas į tai, kad perkonstruotų save patį ir iš savęs padarytų tokį *Patį*, kokio nori. Tad vėlgi – viena prasme individas *nori* būti savimi, nes (tariamai) atsižada to, ko neteko, tačiau kita vertus – *nenori* būti savimi, nes silpnumą ir priklausomybę nuo žemiškumo bando „iš savęs išrauti“, pavyzdžiui, užsiimdamas „dvasinėmis pratybomis“. Stoicizmo pastangai „save transformuoti“ Kierkegaard'as prieštarauja: „konkretus *Pats* arba jo konkretumas juk turi būtinybę ir ribas, jis yra apibrėžtyje su šiais gebėjimais, sankloda ir taip toliau, esantis šiame santykių konkretume. Tačiau <...> [individas] nenori apsivilkti savo *Pačiu*, nenori jam duotame *Pačiame* matyti

savo užduoties, jis padedamas buvimo begaliniu pavidalu pats nori sukonstruoti savo *Patį*“ (*ibid.*: 109). Mąstytojas teigia, kad stoicizmo nevilčiai būdingas solipsizmas ir narciziškumas, kuriame individas „pasitenkina pats į save žiūrėdamas, o tai neva turėtų jo užsiėmimams suteikti begalinio intereso ir reikšmės, tuo tarpu kaip tik tai paverčia juos eksperimentais“ (*ibid.*: 110). Viso šio eksperimentavimo „dvasinėmis praktikomis“ potekstė – niūrumas ir neviltis, kurią „priedengia“ lūkestis, kad kažkada šis eksperimentavimas pavyks ir *Pats* taps laisvas nuo savo priklausomybės žemiškumui. *Ligos mirčiai* perspektyvoje galima manyti, kad stoicizmui būdinga „ramybė“ yra laikina, beviltiško uždarumo kuriama kaukė, kuri ima aižėti suvokiant, kad priklausomybė nuo žemiškumo niekur nedingsta.

Galiausiai, trečioji tikros nevilties forma vėlgi yra priešgyna, tačiau yra atvirkščia ką tik aprašytajai ir Kierkegaard'o mąstyme užima išskirtinę vietą – tai *demoniškumas*, kurį autorius glaustai aptaria ir *Nerimo sąvokoje*. Ši nevilties pavidalą taip pat grindžia *Pačiame* glūdinčios silpnybės supratimas, tačiau, užuot slėpęsis viešume ar bandęs transformuoti save „dvasinėse praktikose“, demoniškumas *nori būti savimi ir prisiima savo silpnumą*: jis „įtikino save, jog šis dyglys kūne graužia taip giliai, <...> kad jis negali nuo jo abstrahuotis, todėl jis prisiima jį amžiams. Jis tuo piktinasi arba, teisingiau, ta proga piktinasi visa būtimi <...> jis verčiau bus savimi su visomis pragaro agonijomis, negu ieškos pagalbos“ (*ibid.*: 113). Būtent čia – demoniškumo problematikoje – Kierkegaard'as apverčia aukštytyn kjojomis nevilties dialektiką: beviltišką nenorą būti savimi ima svarstyti kaip išvestinį iš beviltiško *noro* būti savimi.

Kalbant apie demoniškumą svarbu grįžti prie minties, kad neviltis yra *neigimo aktas*. Lig šiol buvo kalbama apie tai, kad neviltyje yra neigiamas faktiškasis *Pats* ir jo silpnybė. Demoniškumas yra savita būseną tuo, kad faktiškasis *Pats* yra prisiimamas ir patvirtinamas savo visumoje, tačiau kraštutiniu būdu atmetamas ir paneigiamas yra *Kitas*, kaip santykio su *Pačiu* narys. Demoniškoje neviltyje individas „būna savimi“ ir kartu pyksta tiek ant „pasaulio“, tiek ant Dievo, juos atstumia, jis neigia visus tuos, kurių pagalba galėtų pasinaudoti. Kierkegaard'ui, žinoma, svarbiausia, kad demoniška neviltis neigia Dievą, ne tiek jo buvimą, kiek jo gerumą: „sukildama prieš visą būtį, ji mano gavusi įrodymų prieš būtį, prieš jos gerumą <...> tarytum rašytojui įsiveltų rašybos *lapsus* ir šis *lapsus* įsisąmonintų save kaip tokį; gal jis iš tiesų joks ne *lapsus*, o daug aukštesnė prasme esminė viso kūrinio dalis; dabar šis *lapsus* sukiltų prieš rašytoją, ir iš neapykantos jam draustų save ištaisyti, ir beprotiškoje priešgynoje sakytų: „Ne, nesileisiu ištrinamas,

stovėsiu kaip liudytojas prieš tave, liudysiu, kad esi prastas rašytojas““ (*ibid.*: 116).

Demoniškumas yra „tikrąją neviltį“ inicijuojančio užsidarymo ir nusivylimo žemiškumu išsiplėtimas Kito neigimo ir Paties teigimo kryptimi. Kaip kalbėjome, užsidarymas yra būdingas tiek „moteriškai“ neviltčiai dėl silpnumo, kuri rezignuoja ir pasyviai atsitraukia už visuomeninių „pareigų“, tiek „vyriškai“, save transformuoti siekiančiam stoicizmui. Abiem atvejais tai išreiškia pastangą užsidaryti ir – visų pirma nuo savęs – paslėpti savo priklausomybę nuo *žemiškųjų Kitų*. Abiem atvejais užsidarymas jau suponuoja apibendrintą „kitų“ neigimą. Demoniškume šis užsidarymas įgyja maišto prieš pačią būtį (Dievą) prielaidą. Savo priklausomybę nuo žemiškumo demoniškumas pripažįsta, jos neneigia ir nebando nuo jos atsiriboti, tačiau kartu agresyviai smerkia ir niekina tiek žemiškumą, tiek Dievą. Demoniškumas siekia „įtalpinti išorę indiferentiškuman, paversti ją kaip galima nereikšminga ir nesvarbia“ (*ibid.*: 115). Tai beviltiškas maištas ir laisvė, kurioje individas priima save Patį ir savo silpnumą, kartu radikalai neigdamas *Kitą*, savo *Patį* paversdamas vieninteliu matu sau pačiam. Įdomu, kad, Kierkegaard'o manymu, šis *Kito* neigimas turi apsauginę funkciją, tai tarsi barjero tarp *Paties* ir *Kito* kūrimas. Demoniškumo „paslėptumas yra kažkas dvasiška ir viena iš saugumo priemonių užsitikrinti, kad už tikrovės tarytum turi tai, kas atitveria, užtvara, pasaulį išimtinai sau, pasaulį, kur nusivylęs *Pats* nenuilstamai ir tantališkai yra užsiėmęs norėjimu būti savimi pačiu“ (*ibid.*: 115).

Iš šios perspektyvos galime geriau suprasti, koku būdu antroje *Ligos mirčiai* dalyje Kierkegaard'as apverčia nevilties dialektiką ir ima įrodinėti, kad „savęs neigimas“ vis dėlto yra „savęs teigimo“ forma. Savęs neigimas visgi yra savęs teigimas ta prasme, kad visuose tikros nevilties pavidaluose individas, užsidarydamas nuo *Kitų*, *savo jėgomis* nori save išgelbėti iš kančios. Tiesa – jis save neigia ir bando rezignuoti, save transformuoti ar pan., tačiau visų pirmausia jis neigia *Kitą* kaip pagalbos šaltinį, šia prasme teigdamas save Patį ir norėdamas atplėsti save nuo *Kito*, „padaryti save“, t. y. *konstruoti* save kaip nuo *Kito* *ne-priklausomą*. Šis judėjimas link „nepriklausomo Paties“ prasideda jau pačioje individuacijos proceso pradžioje ir kulminaciją pasiekia demoniškume. Tad būtent *Kitą* neigianti pastanga steigti nepriklausomą Patį – „Paties perteklius“ – gali būti suprantamas kaip nevilties ir bendriau – kaip išgyvenamo pasaulio „niekingumo“ (nihilizmo) prielaida.

Tikėjimo būseną, remiantis *Liga mirčiai*, išreiškia šitaip suprasto individuacijos proceso inversiją, kurioje perteklinis Pats yra atmetamas, yra susitaikoma su Paties silpnumu, o individas ne „pats“ grindžia savo Patį, o Patį grindžia būtent Kitame: „būtent tokia formulė apibūdina *Paties* būseną, kuomet neviltis yra visiškai išrauta: santykiaudamas su savimi pačiu ir norėdamas būti savimi *Pats* perregimai grindžia save jį nustačiusioje jėgoje“ (Kierkegaard 1997: 41).

Apibendrinimas. *Ligoje mirčiai* išskleistos neviltį inicijuojančios savimonės raidos prielaidos atspindi pakitusį, palyginti su *Nerimo sąvoka*, Kierkegaard'o požiūrį į savasties prasmę. Nerimo sąvokoje galima atpažinti individuacijos, kaip „savęs atradimo“ ir išskleidimo, modelį, o *Ligoje mirčiai* randame „negatyvios“ individuacijos procesą, vykstantį dialoginėje interakcijoje tarp *Paties* ir Kito. Skirtumą tarp šių dviejų perspektyvų iliustruoja tai, kaip skirtingai nagrinėtuose dviejuose kūriniuose Kierkegaard'as aiškina betarpiškosios, visuotinybėje apibrėžtos savimonės virsmą, kuriame steigiamas *Pats*. *Nerimo sąvokoje* betarpiškumą trikdo ambivalentiškas nerimas dėl išoriškai traktuojamos buvimo galimybės, kurioje individas palaipsniui atpažįsta savo paties valią. Nerimo patirtyje atrasdamas „save patį“, įsisąmonindamas kaltę žadinančią laisvės galimybę, kokybiniame šuolyje individas tampa „savimi pačiu“. Tad individuacija vyksta kaip progresuojančio „atsivėrimo sau pačiam“ ir „dvasios atsiskleidimo“ vyksmas, „išėjimo iš spintos“ aktas. O *Ligoje mirčiai* betarpiškumą peržengia ir individuaciją (bei neviltį) inicijuoja visiškai atvirkščias – *užsidarymo* nuo Kito ir įlindimo į „vidujybės spintą“ – aktas. *Nerimo sąvokoje* betarpiškumą peržengianti savastis yra atrandama (individualizuojančios buvimo galimybės pavidalu), o *Ligoje mirčiai* ji yra *konstruojama*. Neviltis yra šio atsivėrimo nuo Kito ir save-teigiančio užsisklendimo „savyje“ padarinys. Čia galime prisiminti, kad ir *Nerimo sąvokoje* Kierkegaard'as kalba apie demoniškumui būdingą užsisklendimą nuo kaltės ir laisvės. Užsisklendimas traktuojamas kaip *vienas iš* galimų dvasios kokybinio šuolio rezultatų, *vienas iš* individuacijos pavidalų. O *Ligoje mirčiai* užsisklendimas pristatomas kaip individuacijos visais jos pavidalais išeities taškas.

Nerimo sąvokoje ambivalentiška nerimo būseną signalizuoja apie kokybinio pokyčio užuomazgą ir kryžkelę individo egzistencinėje raidoje. Nerime atsiveria buvimo galimybė, kuri „prašosi gimti“ ir kartu žadina bauginančią kaltę, nes reiškia pasikeitusį santykį su asmenine praeitimi, esamomis buvimo galimybėmis, tarpasmeniniais santykiais ir t. t. Pagrindinė

nerimo prielaida yra lokalizuota individo dvasioje, jo „vidujybėje“, „viduje“ bręstančioje galimybėje, kuri prašosi „išorėn“ ir sukelia ambivalentišką, su esama egzistencine situacija susipriešinusią egzistencinę būseną. *Ligoje mirčiai* pats „vidujybės“ statusas yra radikaliai permąstomas ir todėl šiame kontekste problemiška kalbėti apie nerimą originalia, *Nerimo sąvokoje* išplėtota prasme. Siekdamas paaiškinti šį pokytį siūliau požiūrį, kad nerimas ir neviltis *Ligoje mirčiai* gali būti suprasti pasitelkus ne kaltės, o veikiau gėdos fenomeną. *Nerimo sąvokoje* kalbama apie kaltę žadinantį individualizuojančios galimybės nerimą, o *Ligoje mirčiai* tai yra nerimas / neviltis dėl (gėdingo / nuodėmingo) buvimo Kito akivaizdoje. Reikia pasakyti, kad Kierkegaard’as nurodo, jog nerimas gali tapti prielaida nusivylimui dėl žemiškumo *in toto* ir užsidarymui nuo kitų. Tai sufleruoja, kad nerimas gali būti suprastas kaip „vidujybės“ konstravimo prielaida. Ne „vidujybėje“ bręstanti galimybė žadina nerimą, o veikiau nerimas tampa viena iš „vidujybės“ *konstravimo* prielaidų. Kartu galima pažymėti, kad per šią prizmę *Ligoje mirčiai* taip pat išryškėja *Nerimo sąvokos* apmąstymus primenanti ambivalentiška žmogiškojo individo egzistencinė struktūra, kurią kuria individo priklausomybė nuo Kito ir kartu individo pastangos šią priklausomybę neigti, nuo jos atsiriboti, ją sumažinti ir t. t., konstruojant vienaip ar kitaip šią priklausomybę paneigiantį „save Patį“.

2. HEIDEGGER: NERIMAS KAIP BŪTIES ATVERTIES BŪDAS

Nuo pat *Būties ir laiko* pasirodymo 1927 m. Heideggeris ypatingą dėmesį skyrė nuotaikų matmens – išreiškiamo *Befindlichkeit ir Stimmung* terminais – kasdieniame gyvenime apmąstymui. Heideggerio terminas *Befindlichkeit*, sukonstruotas remiantis vokiška išraiška *sich in etwas befinden* – „aptikti save kažkame esant“ – nuotaiką atskleidžia kaip tai, *kame* individas visuomet *jau* save atranda ir taip pat kaip būdą, kuriuo individą pasaulyje sutikti esiniai paliečia: „gąsdindami“, „džiugindami“ ir t. t. Šia prasme nuotaikas Heideggeris laikė pirminės atvirybės būčiai ir esiniams būdu, viena iš pamatinių galimybės sąlygų, atveriančių galimybę kam nors būti ir pasirodyti kaip fenomenams apskritai (Sodeika 2015: 109). Kartu nuotaikas, tokias kaip nerimas (*Angst*) (Heidegger 2002), nuobodulys (*Langeweile*) (2004), prislėgtumas (*Bedrängnis*) (1999), atsargumas (*Verhaltenheit*) (1989), Heideggeris mąstė kaip ištisus žmonijos laikmečius ir jų *modus vivendi* nulemiantį „emocinį klimatą“, t. y. nuotaikas matė kaip kolektyvinę kasdienybę lemiančias galimybės sąlygas (Escudero 2010: 91).

Nuotaikų konceptas yra vienas iš raktų, padedančių suprasti Heideggerio pamatinės ontologijos projektą. Paties projekto būtinybę Heideggeris formuluoja remdamasis teze, jog moderniajam laikmečiui būdingas tikrovės supratimo būdas (kurį grindžia jo implicitiškos ontologinės prielaidos) vis labiau uždengia ir paslepia būties ir žmogaus santykio su būtimi prasmę. Moderniajam tikrovės supratimo būdui yra būdinga tai, kad žmogaus santykis su būtimi yra apleistas (*Seinsverlassenheit*), o pats šis būties apleidimas yra užmirštas (*Seinsvergessenheit*) (Heidegger 1955: 11–12). Būties apleidimo įvykį Heideggeris fiksuoja dar antikinėje filosofijoje, konkrečiai – Parmenido ontologijoje, kuri įveda griežtą skirtį tarp Būties ir Nieko ir kloja pagrindus tam, kad vėlesnėje metafizikoje Būtis yra sutapatinama su objektišku / daiktišku (*vorhandene*) esiniu, o pati skirtis tarp Būties ir esinio yra užmirštama. Būtent Būties ir esinio tapatybė, anot Heideggerio, yra pagrindinė moderniosios metafizikos prielaida. Kai modernioji metafizika (pvz., teorinė fizika ir ja pagrįsti mokslai) kalba apie būtį, omenyje vis dėlto turimas objektiškas esinys visumoje (*das Seiende im Ganzen*) (*ibid.*: 11).

Heideggeris laikosi prielaidos, kad Būties ir esinio sutapatinimas turi plačiai siekiančių pasekmių: toks tikrovės supratimas reiškia, kad visa tai, kas visgi *nėra* objektiškas esinys, yra traktuojama kaip Niekas, apie kurį nieko negalima nei pasakyti, nei pamąstyti. Kitaip sakant, modernusis tikrovės supratimas tampa nepajėgus tematizuoti, išreikšti, mąstyti ir puoselėti

fenomenus, kurie nėra ir negali būti suprasti kaip objektiškai traktuojami esiniai. Modernusis mąstymas yra atitrūkęs nuo ne-daiktiškosios, ne-objektiškos tikrovės plotmės ir šią plotmę užmiršęs. Heideggerio siūlomas kelias į šią moderniojo mąstymo užmirštą plotmę yra būtent *nuotaikų* (bendrai – afektyvumo) sritis. Nuotaikos atveria būtį ir esinius ne-objektišku būdu. Būtent per nuotaikas – nerimą, rūpestį, baimę, nuobodulį ir kt. – atsiskleidžia būties prasmė ir būties prasmę išreiškiantis autentiškojo laikiškumo (įmesties-į-būtį-myriop) matmuo. Kelti klausimą apie būties prasmę reiškia „įsiklausyti“ į tai, ką byloja būties laikiškumą savitai atverianti nuotaika.

Bazinė prielaida dėl Būties apleisties ir užmaršties grindžia Heideggerio apmąstymus apie nihilizmo fenomeną (Heidegger 1991a). Heideggeris atpažįsta Vakarams būdingus nihilistinius procesus, plintantį beprasmybės ir tikrovės „niekingumo“ pojūtį. Mąstytojo manymu, tikrovė vakariečiams atsiskleidžia kaip „niekinga“ būtent todėl, kad nebemokama tikrovės suprasti kitaip nei objektiško esinio pavidalu. Problema yra ne pats tikrovės „niekingumas“, o veikiau gilus susvetimėjimas su „Nieku“, kitaip sakant – susvetimėjimas su tomis duotybėmis, kurios atsiskleidžia ne-objektišku pavidalu. Vėlgi – kartu tai reiškia susvetimėjimą su *nuotaikomis*, ypač su tomis, kuriose atsiskleidžia pasaulio niekingumas ir baigtinis būties laikiškumas, kaip kad nerimas ir gilusis nuobodulys.

Viena pagrindinių įžvalgų, kurią nagrinėsime šioje darbo dalyje, yra *Būtyje ir laike* pateikiamas, tačiau faktiškai gana glaustai plėtojamas teiginys, kad štai-būties kasdienybė yra struktūruota kaip nuolatinis nejaukių (*unheimlich*), būties baigtinumą ir pasaulio „niekingumą“ bylojančių nuotaikų vengimas. Nors Heideggeris nejaukių nuotaikų vengimą postuluoja kaip universalią štai-būties sanklodą, vis dėlto kartu jis nurodo, kad modernusis (tačiau iš antikos kildinamas) tikrovės supratimas nejaukumo vengiančiai kasdienybės sanklodai suteikia savitą formą. Moderniajame tikrovės supratime dominuoja objektyvuojantis susitelkimas į esaties / dabarties momentą (*Anwesenheit*) laikiškumo struktūroje (Heidegger 1955: 17). Apskritai Heideggerio apmąstymai siūlo požiūrį, kad susitelkimas į esaties / dabarties momentą suponuoja savitą štai-būties aktyvumą, kuriame visuminė autentiškojo laiko perspektyva yra apribojama per objektyvuojantį ir visų pirmiausia regėjimo jusle pagrįstą susitelkimą į esinį arba „reginį“. Hipotetiškai svarstant apie kasdienybės fenomenus, kurie galėtų atspindėti Heideggerio apmąstymus, galima pastebėti, kad susitelkimas į esaties / dabarties momentą yra ne tik viena iš implicitiškų modernybės ontologinių prielaidų, grindžiančių mokslinius tyrinėjimus, bet ją galima atpažinti ir kultūrinėje plotmėje kaip, pavyzdžiui, jaunystės ir jauno kūno kultą, įvairių

„pramogų“ ir „patyrimų“, ištrinančių laiko pojūtį, mentalitetą, tendenciją vis trumpiau gedėti prieš laidojant mirusiuosius (arba apskritai atsisakyti gedėjimo apeigų) ir pan. Kitaip sakant, modernioje kasdienybėje galima atpažinti tendenciją išstumti štai-būties baigtinio laikiškumo patirtį anapus kasdienybės akiračio. Iškalbingas vien jau savo pavadinimu šiuo požiūriu yra šiuolaikinis transhumanizmo judėjimas. Šiame kontekste galima paminėti ir Heideggerio pastebėjimą, kad (moderniajai) kasdienybei yra būdingas *Neugier* – smalsulys arba naujumo geismas, kurį mąstytojas interpretuoja kaip „matymą dėl matymo“, „hipnotizuojantį“ užsimiršimą įvairiuose, nuolat besikeičiančiuose „patyrimuose“. Palyginimui – radikaliai priešingą santykį su laikiškumu išreiškia įvairios, kasdienybę formuojančios kultūrinės ar dvasinės praktikos, į individo kasdienybės akiratį grąžinančios baigtinio laikiškumo duotybė. Heideggerio filosofija leidžia svarstyti, kad Vakarų kamuojantys nihilistiniai procesai yra kaina, kurią Vakarai moka už susvetimėjimą su būties baigtinumą bylojančiomis nuotakomis. Šioje perspektyvoje Heideggerio pamatinę ontologiją galima suprasti kaip kvietimą iš naujo prisijaukinti nejaukumą, kurį žadina visuminė štai-būties baigtinio laikiškumo perspektyva.

Taigi nerimas (*Angst*) Heideggeriui parūpsta kaip viena iš nuotakų, atveriančių nejaukų baigtinai-laikiškos būties patyrimą. Pagrindiniai tekstai, kuriuose Heideggeris išskleidžia nerimo fenomenologiją, yra *Būtis ir laikas* (2002) bei *Kas yra metafizika?* (1955). Disertacijoje nagrinėjamos problematikos kontekste taip pat svarbu yra tai, kad nerimas, Heideggerio požiūriu, veikia ir formuoja štai-būties santykį su savimi pačia. Šiuo požiūriu Heideggeris, kaip ir Kierkegaard’as, atpažįsta *dvilybę nerimo įtaką individo savivokai*. Viena vertus, mąstytojas pažymi, kad (moderniojo) individo kasdienybė dažniausiai klostosi kaip nerimo vengimas ir užsimiršimas kasdienybėje, pasineriant į įvairius kasdienybės rūpesčius ar pramogas. Tokiu būdu kasdienybėje užsimiršančio individo savivoką formuoja viešasis pasaulis (*Öffentlichkeit*) ir šiame pasaulyje atsiveriančios buvimo galimybės bei polinkis, vengiant nerimo, „pamesti save“ ir išsimėtyti tarp įvairių buvimo galimybių. Antra vertus, atviras santykis su nerimu ne tik leidžia atsiskleisti baigtinės būties fenomenui, bet ir „mane“ bei pasaulį nušviečia baigtinės būties perspektyvoje.

Vis dėlto pati „atvirai“ išgyvenamo nerimo prasmė, kaip teigia Elkholy, *Būtyje ir laike* taip pat aprašoma nevienareikšmiškai (Elkholy 2008). Nevienareikšmiška yra tiek antropologinė, tiek ontologinė nerimo prasmė.

Pirmiausia nevienareikšmiškai aprašomas nerimo poveikis individo savivokai. Vienuose aprašymuose yra teigiama, kad visu ir atviru pavidalu

išgyvenamas nerimas atveria pasaulio Nieką (*Nichts der Welt*), kurio šešėlyje visos egzistavimo viešajame pasaulyje galimybės, taip pat visi santykiai su kitais žmonėmis netenka savo svarbos ir „nebeturi ką pasiūlyti“. Šiame nerimo moduse išgyvenamas asmeninės tapatybės pojūčio išblukimas, nes individo tapatybę ir jo „vietą (viešajame) pasaulyje“ apibrėžiantys atskaitos taškai netenka galiojimo. Asmuo išgyvena iš „nieko ir niekur“ kylantį grėsmės pojūtį, kuris gniaužia (*beengt*) ir atima kvapą (Heidegger 2002: 186). Tad tai yra nerimas kaip paralyžiuojanti, nuo bet kokio rūpesčiu, interesu ar susidomėjimu pagrįsto santykio su daiktais ir kitais žmonėmis atitverianti ir į Nieko nerimastingumą „panardinanti“ nuotaika¹⁰. Elkholy tai vadina pirmąją nerimo stadiją (2008: 43). O kita nerimo aprašymų dalis kalba apie nerimą kaip nuotaiką, kurioje individas, būties-myriop akivaizdoje, išgyvena *laisvės* pojūtį, tiksliau ir aiškiau atpažįsta „save“ ir „savas“ (*eigenste*) buvimo galimybes, tampa laisvas nuo kasdieniam gyvenimui būdingos baimės (*Furcht*) ir atsiduoda autentiškoms (*eigentliche*) buvimo pasaulyje galimybėms (Heidegger 2002: 344). Čia akistatą su būtimi-myriop pagrindžia savita individo laikysena – ryžtingumas (*Entschlossenheit*), kuris yra „pasiruošęs nerimui“ (*angstbereit*). Elkholy tai vadina antrąją nerimo stadiją ir kartu pažymi, kad santykis tarp pirmos ir antros stadijos vis dėlto yra problemiškas. Jis kelia aktualų, nerimo aprašymo dviprasmybę išryškinantį klausimą: „koku būdu Heideggeris padaro kažką iš Nieko?“ (Elkholy 2008: 61).

Kita Elkholy išryškinama dviprasmybė yra susijusi su Heideggerio tyrinėtojų nagrinėjamu klausimu apie tai, kokią prasmę Heideggeris įžvelgia nerimo nuotaikoje atsiveriančiame *baigtinume* ir *būtyje-myriop* (*ibid.*: 8). Viena iš interpretacijų (individualistinė arba egzistencialistinė) teigia, kad baigtinumas galioja visų pirmiausia štai-būčiai kaip „egzistuojančiam individui“, kitaip sakant – tai yra įžvalga, jog individas suvokia savo egzistencijos baigtinumą ir šis suvokimas savitai veikia jo savivoką ir kasdienį gyvenimą. O kita interpretacija (ontologinė) teigia, jog Heideggeriui rūpėjo nurodyti ne tiek individo implicitišką supratimą apie „savo baigtinumą“, o

10 Galima pasakyti, kad šis nerimo aprašymas turi panašumų į būsenas, kurias išgyvena panikos atakas patiriantys žmonės. Vienas charakteringiausių panikos atakos bruožų ir yra izoliacijos nuo aplinkos ir kitų, kontrolės netekimo, neišvengiamai artėjančios asmeninės pražūties potyris. Psichoanalitikas Robertas Stolorow šiame nerimo aprašyme atpažįsta pasaulio patyrimo būdą, būdingą žmonėms, išgyvenantiems svarbių, artimų žmonių netektis arba patyrusiems traumas, dėl kurių nebepavyksta grįžti į „įprastą gyvenimą“ (Stolorow 2011: 42)

veikiau pačios *būties baigtinumą*. Tai reiškia, kad ne tik „aš“ egzistuoju baigtiniu būdu, bet ir apskritai *visi esiniai* egzistuoja baigtiniu būdu, o baigtinumas yra fenomenaliai atpažįstamas bet kokių esinių buvimo aspektas. Tad būtis-myriop galioja ne tik man, tačiau ir visoms būtybėms. Štai-būtį charakterizuojantis būties-myriop egzistencialas yra implicitiškas supratimas tiek apie savo, tiek apie kitų būtybių galimybę būti ir nebūti. Mirtis yra negatyvus pasaulio „branduolys“, į kurį įmestos visos būtybės. Todėl ir nerimas liečia ne tik „mane“, bet ir kitų būtybių baigtinumą. Toks požiūris į nerimo prasmę vėlgi atveria papildomas perspektyvas tiek į autentiškumo, tiek į neautentiškumo prasmę.

Šis Heideggerio nerimo sąvokos daugiareikšmiškumas neleidžia vienareikšmiškai apibrėžti ir išspręsti disertacijoje keliamo klausimo apie sąsają tarp nerimo ir savasties. Antra vertus, Heideggerio darbuose vis dėlto galima atpažinti bendrą schemą, kurios centre yra štai-būtį charakterizuojantis nejaukumas ir jame atsiveriantis baigtinumas, o įvairios nuotaikos yra suprantamos kaip santykio su nejaukumu modifikacijos. Nejaukumo vengiančios nuotaikos lemia neautentišką, kasdienio pasaulio galimybėse pasimetusią egzistenciją, o atviras santykis su nejaukumu turi vienaip ar kitaip kasdienę egzistenciją perkeičiančią ir savitais būdais pasaulį naujai tematizuojančią prasmę. Šioje darbo dalyje išskleisiu bendrus Heideggerio aprašomų nuotaikos modifikacijų bruožus, kurie leidžia geriau suprasti paties *Befindlichkeit* egzistencialo struktūrą ir dinamiką.

Prieš pradėdant Heideggerio nerimo sampratos analizę taip pat svarbu užsiminti tokoskyrą nuo Kierkegaard'o požiūrio į nerimą. Nors sąsaja tarp nerimo ir „nieko“ yra bendra abiem autoriams, jų palyginimas padės aiškiau matyti skirtumus ir kartu atpažinti, kodėl jų sutapatinimas kai kurių tyrinėtojų darbuose gali būti laikomas nepagrįstu ir didesne dalimi užtemdančiu Kierkegaard'o savitumus.

Grįžtant prie Kierkegaard'o, ne viename savo darbe autorius akcentuoja praktinį savo filosofavimo motyvą. Apie tai Kierkegaard'as kalba jau *Nerimo sąvokos* įvade, kur yra apibrėžiamas būsimo tyrinėjimo pobūdis. Savo mąstymą Kierkegaard'as radikaliai atskiria nuo graikiškų šaknų metafizinio mąstymo tradicijos, pastarąją vadindamas „pirmąja filosofija“, o save priskirdamas „antrosios filosofijos“ srovei. Pirmosios filosofijos esmę sudaro „imanencija“, „prisiminimas“ ir nesuinteresuoto teorinio žvilgsnio maksima, o antrosios esmė – „transcendencija“, „pakartojimas“ ir asmeninis suinteresuotumas (*ibid.*: 57). Kaip teigia Caputo (1988: 11), Kierkegaard'ą dominančios transcendencijos ir pakartojimo temos iš principo yra susijusios su klausimu apie tai, ar ir kaip žmogaus gyvenime yra įmanoma „į

priekį“ judanti raida, judėjimas, kuriame vyksta egzistencinis progresas. Bent jau *Nerimo sąvokos* kontekste šio judėjimo kryptis – kokybinis šuolis, nuodėmės savimonės įsteigimas ir individuacija (Kierkegaard 2020: 102–103).

Turint omenyje egzistencinio judėjimo tematiką, *Nerimo sąvokoje* aprašytas nerimo būsenas galima matyti kaip tokias būsenas, kuriose egzistencinis judėjimas nors ir gali vykti, bet *nevyksta*; šias būsenas charakterizuoja anksčiau aptartuose pavyzdžiuose išryškintas ambivalentiškas svyravimas tarp to, kuo esama, ir to, kuo būtų galima būti, nepriimant sprendimo nei už vieną, nei už kitą pusę. *Nerimo sąvokos* aprašymai sufleruoja, kad nerimas gali būti ir lieptas šuoliui, ir klampi neapsisprendimo pelkė, virstanti „užstrigimu“ sapnuojančios ar demoniškos dvasios pavidaluose. Grėno žodžiais, „nerime pasirodo laisvės galimybė, tačiau nerime žmogus taip pat tampa nelaisvas“ (2008: ix). Iš šios perspektyvos geriau matyti, kodėl Kierkegaard'o darbuose tokia svarbi *pasirinkimo* tema, kurią jis pradeda plėtoti jau ankstyvajame darbe *Arba, Arba*. Pasirinkimas yra tai, kas išjudina egzistenciją iš nerimastingo ir dvejojančio sukimosi užburtame rate galimybių, kurių kartu ir norima, ir bijoma. Apibendrinant galima teigti, kad Kierkegaard'o dėmesį nerimo ambivalencijai motyvuoja egzistencinio judėjimo problemų nagrinėjimas.

Heideggerio dėmesys Nieko aspektui nerimo patirtyje savo fone turi bendrą filosofo intenciją plėtoti būties prasmės klausimą, kurio ištaka – ontologinio skirtumo įžvalga. Ontologinis skirtumas byloja, jog būties fenomenaliai pasirodo per negatyvumo fenomenus kaip Niekas, kaip tai, kas nėra esinys, yra esinio nebuvimas ir t. t. Niekas yra apmąstomas kaip pačių esinių buvimo ir atsivėrimo štai-būčiai prielaida. Būtent dėl nerime pasirodančio būties negatyvumo aspekto jis tampa pavyzdine nuotaika ontologiniams apmąstymams. Kierkegaard'ui akivaizdžiai labiau rūpi antropologinė problematika ir nerimas kaip *kasdienybės* fenomenas, o Heideggeriui – nekasdienis, kasdienybę trikdantis nerimas, kuriame atsiveria po kasdienybės šydu paslėpta Būties / Nieko prasmė. Sąsaja tarp nerimo, negatyvumo ir būties prasmės klausimo išryškinta jau *Būtyje ir laike*. Ši sąsaja dar konkrečiau išskleista Heideggerio tekste *Kas yra metafizika?* Šiame tekste aiškiai atsiskleidžia ir papildomas motyvas – Heideggerį dominusi kalbos problematika, konkrečiai, filosofo siekis įveikti Vakarų metafizikos paveldą kalboje ir rasti būdą kalbėti apie negatyvumo fenomenus pozityvia prasme, be iš metafizikos paveldėtų „stokos“ ir „trūkumo“ reikšmių (Heidegger 1955). Ir

šiam tekste nerimas Heideggerį domina kaip ypatingą ontologinę-hermeneutinę reikšmę turintis reiškinys.

Kaip matysime šioje dalyje, Heideggerio nerimo analizėje esama panašumų į Kierkegaard'o atpažintus nerimo aspektus. Kaip analogija bundančios dvasios idėjai Heideggeriui nerimo patirtis yra glaudžiai susijusi su savitai interpretuojamu kaltės fenomenu ir yra nuotaika, per kurią štai-būtis įeina į autentišką santykį su savimi, „atgaudama“ save iš anonimiško egzistavimo *das Man* būdu (Heidegger 2002: 190). Galime aptikti ir užuominų į ambivalenciją nerimo patirtyje. Viena vertus, nerimo patirtis skatina bėgti nuo autentiškos akistatos su štai-būties duotybėmis ir užsimiršti *das Man* stichijoje, antra vertus, nerime atsiverianti būtis-myriop nuprasmina *das Man* (*ibid.*: 287). Kai Heideggeris kalba apie *kasdienės* nerimo apraiškas, jis taip pat atkreipia dėmesį į kasdienybės *Zweideutigkeit* – dviprasmybę, individo blaškymą tarp egzistencinių galimybių, su kuriomis jis faktiškai tapatinasi, ir kartu noro būti „kažkur kitur“ (*ibid.*: 173). Nepaisant panašumų, ambivalencijos momentas nerimo analizėje išlieka periferinė, kasdienybę ontiniu požiūriu charakterizuojanti tema, kurią šioje disertacijos dalyje vis dėlto bandysiu tematizuoti ir išsamiai išskleisti.

Turint prieš akis abi – ir Kierkegaard'o, ir Heideggerio – nerimo sampratas bei jų filosofinius kontekstus, išties galima atpažinti reikšmingų panašumų: „nieko“ ir „nerimo“ ryšys, centrinė nerimo reikšmė individuacijos procese. Šie panašumai yra pagrindas jau cituotam teiginiui, kad abiem mąstytojams „nerimo išskirtinumo ženklas yra būtent jo trikdantis, provokuojantis „beobjektiškumas“ (McCarthy 2011: 110). Disertacijoje plėtojama analizė turėtų verstis suabejoti, kad toks apibendrinimas tinka Kierkegaard'o *Angest*. Reikia pažymėti, kad McCarthy'io apibendrinime yra atliekamas subtilus, tačiau reikšmingas interpretacijos judesys: neabejotina tai, kad abu autoriai sieja „nieko“ problematiką; tačiau „nieko“ problematikos pervadinimas į „beobjektiškumą“ problematiką yra artimesnis Heideggerio ontologinio skirtumo teoriniam kontekstui ir nėra savaime suprantama, kad tai suderinama su Kierkegaard'o filosofija. „Nieka“ Kierkegaard'as supranta ne tiek kaip „beobjektiškumą“ ontologinio skirtumo prasme, o veikiau kaip „nežinojimo“, „nekaltybės“ ir „susvetimėjimo su savimi“ būseną, kurioje dvasia nepažįsta savęs ir yra negatyviame santykiyje su savo laisve, kalte ir Dievu. Heideggeriui Niekas rūpi kaip neobjektiška būties duotis ir štai-būties atvirumo esiniams prielaida, o Kierkegaard'ui – kaip negatyvus ir ambivalentiškas santykis su laisvės ir kaltės tandemu.

Atidesnis žvilgsnis atskleidžia, kad po formaliu apibendrinimu esančios Kierkegaard'o nerimo sampratos detalės sudaro ganėtinai kironišką vaizdą, kur dėmesio centre atsiduria ne mįslinga ontologinio skirtumo, beobjektiškumo ir egzistencijos atvirumo būčiai tematika, o giliai ambivalentiškos dvasios būsenos, kurias kankina ne tik beprasmybė, dvejonės dėl to, „kaip ir kuo būti“ gyvenime, bet ir „iracionalaus“, regimai sau prieštaraujančio, saviDestruktyvaus elgesio apraiškos (kaip tai atsiskleidžia pavyzdyje apie imperatorių)¹¹. Prie nerimo temos Kierkegaard'as prieina iš kito požiūrio taško nei Heideggeris, rūpindamasis dvasios judėjimo problematika, kur nerimas pasirodo kaip individuacijos prielaida ir kartu ją apsunkinantis fenomenas. Nors ir Heideggeris kalba apie štai-būties individuaciją kaip autentišką egzistavimą, nebūtų tikslu traktuoti to kaip svarstymų apie dvasios ar štai-būties egzistencinį progresą; nerimas, autentiškumas, individuacija Heideggerį domina kaip ypatingas *supratimo būdas*, kuriam atsiveria ontologinis skirtumas ir jame išaknyto mąstymo galimybė. Todėl teigčiau, kad MacCarthy'io apibendrinimas yra formalus, neparodo Kierkegaard'o nerimo sampratos specifikos ir suponuoja heidegerišką teorinį kontekstą.

Visa tai pasakęs, grįžtu prie įvade deklaruotos pozicijos, jog toliau plėtosima Heideggerio interpretacija vis dėlto yra atliekama būtent iš *antropologinės* perspektyvos, omenyje turint psichinės kančios problemą, ir todėl nesutampa su Heideggerio filosofinėmis intencijomis. Heideggeriui rūpėjo įsimąstyti į nerime atsiveriančią *Būties / Nieko* prasmę. O čia daugiausia dėmesio bus skiriama pastangai išplėtoti Heideggerio išvalgas apie tai, koku būdu nerimas, kaip pasaulį ir būtį jame atverianti nuotaika, formuoja ir struktūruoja *kasdienį* buvimą ir tematizuoja kasdienę pasaulio patirtį.

Pirmasis šios dalies skyrius bus skiriamas analizei būdo, kuriuo nerimas (nejaukumo prasme) lemia *neautentišką* kasdienybę. Bus parodoma, kad neautentišką kasdienybę Heideggeris apmąsto kaip *užmiršimo / užsimiršimo (Vergessen / Sichvergessen)* procesą, kuriame štai-būtis užsimiršta nuo ją nuolat persmelkiančio nejaukumo ir nejaukume atsiveriančio laikiškumo. Kaip pamatysime, *Būtyje ir laike* galima atpažinti keletą kasdienio užsimiršimo formų. Daugiausia dėmesio skirsiu originaliai ir menkai tyrinėtai Heideggerio išvalgai, kad viena pagrindinių nejaukumo užmiršimo formų yra *baimės (Furcht)* nuotaika, kurią mąstytojas apibrėžia

11 Kierkegaard'o biografija leidžia manyti, kad medžiagos šioms analizėms apščiai galėjo teikti jo paties gyvenimas, ypač sudėtinga santykių su Regine Olsen istorija.

kaip „į ‘pasaulį’ įklimpusi, neautentišką ir nuo savęs paties paslėptą nerimą“¹² (Heidegger 2002: 189). Teiginyje minimą nerimo „paslėpimo“ momentą artikuliuosiu būtent kaip nejaukumo užmiršimą, kuris reiškiasi kaip baimė dėl „savo vietos pasaulyje“ ir baimės grindžiamas užsimiršimas „kasdieniuose rūpesčiuose“. Taip pat parodysiu, kad analogišką užsimiršimo struktūrą taip pat galima atpažinti trijose pagrindinėse kasdienybės charakteristikose: šnekose (*Gerede*), smalsulyje (*Neugier*) ir dviprasmybėje (*Zweideutigkeit*). Šiame kontekste prasminga nagrinėti ir *Pamatinėse metafizikos sąvokose* nagrinėjamą nuobodulio nuotaiką, kurią galima suprasti kaip neautentiškos, užsimirštančios savimonės formos išraišką.

Antrajame šios dalies skyriuje pereisime prie autentiškumo problematikos ir apžvelgsime, kaip Heideggeris supranta neautentiškos savimonės modifikaciją į autentišką, individualizuotą savimonę. Kaip minėta, čia Heideggeris yra nevienareikšmiškas, todėl išskleisiu abu minėtus Heideggerio nerimo aprašymus – tiek nuo pasaulio izoliuojančią, tiek autentiškam buvimui-pasaulyje išlaisvinančią nerimo formą. Stengsiuosi atkreipti dėmesį į tai, kokių būdu šios nerimo formos tematizuoja pasaulį ir individo savivoką pasaulio kontekste.

Trečiajame šios dalies skyriuje aptarsiu galimybes iš heideggeriškos perspektyvos nagrinėti nevilties fenomeną. Bus nagrinėjama galimybė suprasti neveltį *Befindlichkeit* sąvokos pagrindu, taip pat atsižvelgiant į nevilties ir depresijos fenomenų interpretacijas Stolorow, Fuchs'o ir Holzhey-Kunz darbuose.

2.1 Kasdienė neautentiška būtis kaip nejaukumo užmiršimas

Heideggerio kasdienybės samprata. Kasdienybės (*Alltäglichkeit*) sąvoka nurodo *buvimo būdą*, kuriame štai-būtis būva „visų pirmiausia ir dažniausiai“. Iš dalies tai yra nuoroda į konkretų sociokultūrinį kontekstą, kuriame štai-būtis egzistuoja „kiekvieną dieną“. Tačiau tiksli šio termino prasmė nurodo *būdą*, kuriuo štai-būtis egzistuoja savo konkrečioje egzistencinėje situacijoje. Tai yra buvimas pasaulyje indiferentišku (*indifferent*) būdu, kuriame viena diena yra „daugmaž tokia pat“ kaip ir kita, „dauguma dalykų“ yra „suprantami“, o

12 „an die »Welt« verfallene, uneigentliche und ihr selbst als solche verborgene Angst“. Čia ir toliau fragmentų iš *Būties ir laiko* vertimas – mano, J. G. *Būtį ir laiką* į lietuvių kalbą išvertė Tomas Kačerauskas (Heidegger 2014), tačiau disertacijoje cituojamus fragmentus verčiu atskirai. Tokį pasirinkimą lėmė Heideggerio kalbos daugiareikšmiškumas ir disertacijoje nagrinėjamas teorinis kontekstas, kurie skatino Heideggerio mintį lietuviškai išreikšti kitaip.

su žmonėmis sieja „kasdieniški“, t. y. įprasti ir pragmatiški, santykiai. Heideggeris pabrėžia, kad kasdienybės indiferentiškumas yra *pozityvi* kasdienės štai-būties charakteristika, t. y. ne trūkumas, o savita štai-būties kokybė – kasdienybės vidutiniškumas (*Durchschnittlichkeit*). Kasdienybės sąvoka rodo buvimą vidutinišku, subendrintu būdu, kuriame kasdinių reiškinių individualumas ir unikalumas yra paslėptas po „suprantamumo“ ir „kasdinių rūpesčių“ šydu.

Eksplikuodamas kasdienybės struktūrą, Heideggeris kaip vieną iš aspektų išryškina jai būdingą štai-būties savimonės formą – *neautentiškumą* (*uneigentlichkeit*). Egzistuojama vidutiniškos kasdienybės būdu, „save“ štai-būtis supranta per (fenomenologiškai suprastą) „pasaulį“. Heideggerio žodžiais, štai-būtis (*Dasein*) yra būtis-pasaulyje (*in-der-Welt-sein*). Tačiau pats „pasaulis“, fenomenologiškai žvelgiant, įprastai visų pirmiausia yra duotas kaip štai-būtiškas (*daseinsmäßig*) pasaulis, t. y. toks, kuriame individas save orientuoja kitų, sąmoningai-asmeniškai egzistuojančių būtybių kontekste. Pasaulis visų pirma yra duotas kaip „viešojoje erdvėje“ (*Öffentlichkeit*). Visi esiniai, įskaitant ir štai-būtį, atsiveria visų pirma viešosios erdvės ribose. Kasdienė štai-būties savimonė yra neautentiška būtent šia prasme – save suvokia per viešąją erdvę; tiksliau sakant, per, viešosios erdvės požiūriu, reikšmingas (arba ne) egzistencines galimybes. Neautentiška savimonė yra viešosios erdvės subjektas, t. y. yra viešosios erdvės „galioje“. Pabrėždamas kasdieniui savimonei būdingą anonimiškumą Heideggeris nurodo, kad neautentiškos kasdienybės subjektas yra „aš“ kaip *das Man*, t. y. „aš“ kaip „vienas iš“ viešajame pasaulyje dalyvaujančių ir iš šio pasaulio savo tapatybės pojūtį įgyjančių „žmonių“ (*ibid.*: 126).

Šio tyrimo kontekste ypač svarbi yra kasdienybę charakterizuojanti *įklimpimo* (*Verfallen*) į pasaulį sąvoka. Ši sąvoka nurodo tai, jog kasdienybę charakterizuojanti neautentiška savimonė yra *procesas*, t. y. nuolat atsinaujinantis vyksmas, kuriame štai-būtis vis iš naujo klimpsta į viešąją erdvę, patekdamas jos galion (tačiau turi galimybę ir iš jos išbristi). Heideggerio požiūriu, būtent nuotaikos, o konkrečiau – nejaukumo nuotaika, – yra viena kertinių įklimpimo į viešąją erdvę prielaidų. Kaip užsiminta įžangoje, „įklimpstantis pabėgimas į viešosios erdvės prieglobstį yra bėgimas nuo buvimo-ne-namie, tai reiškia, nuo nejaukumo, kuris glūdi štai-būtyje“¹³ (Heidegger 2002: 189). Kaip bus parodyta, *Būtyje ir laike* nejaukumo pojūtis ne tik grindžia patį neautentiškos savimonės, kaip įklimpimo į viešąją erdvę,

13 „die verfallende Flucht in das Zuhause der Öffentlichkeit ist Flucht vor dem Unzu Hause, das heißt der Unheimlichkeit, die im Dasein <...> liegt“.

procesą, bet kartu savitai struktūruoja ir sąlygoja patį viešosios erdvės ir jos kasdienybės „turinį“.

Svarbi kasdienybę nusakanti sąvoka yra *rūpestis* (*Sorge*). Apskritai pati štai-būtis, anot mąstytojo, yra rūpestis, t. y. ji nuolat yra susirūpinusi savo būtimi ir tuo, kas tą būtį apibrėžia. Įklimpdama į viešąjį pasaulį ir tapatindama save su viešajame pasaulyje atsiskleidžiančiomis galimybėmis, štai būtis rūpinasi šiomis galimybėmis, jos kasdienybę lemia „kasdieniai rūpesčiai“, susiję su poreikiu išsaugoti turimas galimybes ir įgyti trokšamas. Antra vertus, Heideggeris taip pat akcentuoja, kad štai-būtis turi implicitišką, neišreikštą supratimą apie savo būties baigtinumą ir tai taipogi štai-būčiai rūpi ir „kelia susirūpinimą“. Kaip pamatysime netrukus, *Būtyje ir laike* Heideggeris taikliai aprašo būdą, kuriuo šis gilesnis susirūpinimas yra nustumiamas į šoną, išstumiamas iš dėmesio lauko būtent per pasinėrimą į kasdienes rūpesčius.

Bendrai štai-būties neautentiškumas ir įklimpimas į viešąjį pasaulį, polinkis „klausyti“, paisyti ir rūpintis tuo, kas viešajame pasaulyje vyksta, Heideggerio požiūriu, yra elementari štai-būties duotybė. Mąstytojas pabrėžia, kad neautentiškumas neturėtų būti laikomas kažkuo neigiamu ar vertybine prasme blogiau nei autentiškumas. Tai yra normalu ir neišvengiama, kad štai-būtis save aptinka, supranta ir tapatina su buvimo galimybėmis konkrečiame viešojo pasaulio kontekste, į kurį ji yra įmesta be galimybės pasirinkti. *Būtyje ir laike* teigiama, kad net ir autentiškoje egzistencijoje štai-būtis išlieka susijusi su viešuoju pasauliu, nors ir reikšmingai pakinta pats viešojo pasaulio statusas (2002: 299). Antra vertus, kasdienė neautentiška egzistencija turi *pasimetimo* (*Verlorenheit*) tarp viešajame pasaulyje prieinamų galimybių tendenciją. Klausydama to, ką „šneka pasaulis“, kasdienybėje susidurdama su reikalavimais, kvietimais, prašymais, pasiūlymais ir progomis vienaip ar kitaip būti, štai-būtis turi tendenciją „pamesti save“, t. y. spontaniškai perimti ir tapatintis su viešajame pasaulyje pasirodančiomis galimybėmis ir pamesti supratimą apie tai, kurios buvimo-pasaulyje galimybės štai-būčiai vis dėlto yra „savos“ (*eigen*). Jeigu neautentiškumas yra neišvengiama ir vertybiniu požiūriu neutrali štai-būties duotybė, tai kalbėdamas apie pasimetimo tendenciją Heideggeris visgi mato tai kaip problemišką reiškinį: „pamesdama save viešosios erdvės anonimiškume ir jo šnekose, klausydama anonimiškosios-savės, [štai-būtis] praklauso autentiškąją save. Jei štai-būtis ir gali būti sugrąžinta iš šio savęs-praklausymo – ir [sugrąžinta] būtent per save pačią – tuomet ji pirmiausia turi

galėti save surasti, tą save, kuri save praklausė ir toliau praklauso klausydama anonimiškumo¹⁴“ (*ibid.*: 271).

Štai-būties tendenciją pasimesti tarp viešajame pasaulyje pasirodančių galimybių atspindi trys kasdienybės charakteristikos: šnekos (*Gerede*), smalsulys (*Neugier*) ir dviprasmybė (*Zweideutigkeit*). Šiuos tris kasdienybės aspektus ir būdą, kuriuo jie atspindi štai-būties pasimetimą viešajame pasaulyje, išsamiau aptarsiu netrukus, todėl čia tik trumpai paminėsiu šių terminų prasmę. Šnekos yra kasdienis būdas, kuriuo per kalbą atsiveria „pats pasaulis“, „dalykų padėtis“ jame ir įvairios buvimo pasaulyje galimybės. Smalsulys išreiškia štai-būties geismą pamatyti ir patirti pasaulyje kažką „naują“ ir „nematyta“. Dviprasmybė – tai ambivalentiškas santykis su esamomis buvimo galimybėmis ir nuolatinis žvalgymasis „kažkur kitur“. Taigi, dalyvaudama šnekose, ieškodama kažko „nauja“, štai-būtis pameta save jai atsiveriančiose galimybėse ir egzistuoja dviprasmiškai pasidalinusi tarp faktiškai prieinamų galimybių ir buvimo pakeliui į naujas galimybes. Šie trys kasdienybės aspektai koreliuoja vienas su kitu: šnekos atveria įvairias smalsulį žadinančias galimybes, o tai savo ruožtu skatina individo kasdienybės dviprasmybę.

Galų gale, lemtingas kasdienybės sanklodos momentas yra kasdienybę pagrindžianti *nuotaika*. Būtent *nuotaika* yra vienas iš pagrindinių faktorių, formuojančių tendenciją „pamesti save“ tarp pasaulyje atsiveriančių galimybių. Eksplikuodamas pasimetimo struktūrą, Heideggeris vartoja užsimiršimo (*Sichvergessen*) terminą ir nurodo, jog būtent *nuotaikos* yra užsimiršimo ir savęs pametimo prielaida. Heideggeris pabrėžia, kad kasdienė štai-būtis būtis visada yra tam tikroje *nuotaikoje*. Nors kasdienybėje štai-būčiai neretai būdingas įspūdis, kad jos *nuotaika* yra „pilka“ ar „niekuo neypatinga“ (*fahle Ungestimmtheit*), pats šis „pilkumas“ štai-būčiai nėra neutrali duotybė, tačiau daro konkretų poveikį, dažnai tampa nejaukia našta (*ibid.*: 134). Tai reiškia, kad *nuotaikos* „pilkumas“ vis dėlto nėra niekas. *Nuotaikos* „pilkumo“ įspūdį kuria būtent kasdieniui egzistencijai būdinga savybė suprasti reiškinius vidutinišku (*durchschnittlich*) būdu. Atidesnis žvilgsnis į šį „pilkumą“ atskleidžia, jog jis paslepia konkrečia kokybe pasižyminčią ir savitu būdu pasaulį atveriančią bei tematizuojančią *nuotaiką*.

14 „Sich verlierend in die Öffentlichkeit des Man und sein Gerede überhört es im Hören auf das Man-selbst das eigene Selbst. Wenn das Dasein aus dieser Verlorenheit des Sichüberhörens soll zurückgebracht werden können – und zwar durch es selbst – dann muß es sich erst finden können, sich selbst, das sich überhört hat und überhört im Hinhören auf das Man.“

Baimė kaip užmiršimo forma. Viena pagrindinių ir svarbiausių kasdienybės nuotaikų, remiantis *Būtimi ir laiku*, yra baimė (*Furcht*), kuri pagrindžia kasdienybei būdingą užsimiršimą „kasdieniuose rūpesčiuose“. Išskleidamas baimės struktūrą, atspirsiau nuo Heideggerio teiginio, kad baimė yra „į „pasaulį“ įklimpęs, neautentiškas ir nuo savęs paties paslėptas nerimas“. Eksplikuosiu šiuos baimės momentus: a) bendrą baimės prasmę, b) nerimą ir įklimpimą į (viešąjį) pasaulį kaip baimės prielaidą ir c) baimės, kaip nerimą paslėpiančio fenomeno, prasmę.

a) Ką omenyje Heideggeris turi kalbėdamas apie baimę? Kokius konkrečius fenomenus conceptualizuoja šis terminas? Kaip vienas iš baimę iliustruojančių pavyzdžių galėtų būti tai, ką jaustume, pavyzdžiui, miške netikėtai sutikę nuodingą gyvatę ir išsigandę, kad ji mums įkąs. Baimė būtų jausmas, apimantis mus, kai susiduriame su kažkuo grėsmingu. Tačiau Heideggeriui baimė yra ne visai tai. Kalbėdamas apie baimę omenyje jis turi ne pavienius baimės atvejus, o veikiau baimę kaip *grėsmingų objektų galimybės sąlygą*. Baimės pagrindas yra *Furchtsamkeit* – baimingumas – t. y. „nusiteikimas“ bijoti kaip tam tikras buvimo būdas (*ibid.*: 142). Tai yra iš transcendentalinės filosofijos požiūrio taško plėtojama įžvalga, jog ne objektas ar esinys „iš savęs“ sukelia baimę, o apskritai objekto bijoti pradedame tuo pagrindu, kad esame *furchtsam* – baimingi. Baimingumas – viena iš štai-būties nuotaikų – yra *galimybės sąlyga* tam, kad esiniai mums pasirodo kaip baisūs ir keliantys grėsmę (*ibid.*: 141). Be to, baimingumas atveria ne tik grėsmingus esinius, bet ir *grėsmės išvengimo galimybę*; paradoksalu, bet pati grėsmės išvengimo galimybė iš dalies konstituoja baimę (*ibid.*: 141). Tai reiškia, kad baimingume atsiskleidžia grėsmės, kurios *gali* nutikti, bet nebūtinai nutiks.

Tad tai yra baimės samprata, kurią girdime posakyje „baimės akys didelės“. Todėl vietoje gyvatės miške kaip Heideggerio *Furcht* iliustraciją siūlau įsivaizduoti „nervingumą“ – polinkį baimintis tikrų ar galimų grėsmių: įvairių, nuolat gresiančių *deadline*, skurdo, „slaptų kėslų“, „pasaulinio sąmokslų“ ir pan. Šios grėsmės yra ne savaimė grėsmingos, o tokios tampa baimingumo persmelktos štai-būties akiratyje. Baimės savitumas nėra vien tai, kad ji turi objektą. Jos savitumas atsiskleidžia *baimingume*, kuris yra bauginančių objektų galimybės sąlyga. Bandydami suprasti Heideggerio *Furcht*, turėtume klausti apie tai, kokia yra *baimingumo* sąranga.

b) Mūsų nagrinėjamas teiginys nurodo, kad viena iš pamatinių baimingumo sąrangos prielaidų yra „įklimpimas į pasaulį“. Kaip minėta, įklimpimo sąvoka nurodo štai-būties kasdienybę charakterizuojančią

neautentiškos savimonės formą. Taigi – neautentiška savimonė yra viena iš pagrindinių baimingumo prielaidų.

Neautentiška savimonė baimę sąlygoja ta prasme, kad apibrėžia, *dėl ko* (*worum*, t. y. kam tokiam kyla grėsmė) ir *ko* (*wovor*, t. y. kokio objekto) yra baiminamasi. Heideggeris nurodo, kad baimėje visada yra baiminamasi „dėl savęs“. Tačiau ką reiškia „dėl savęs“? Neautentiška štai-būtis „save pačią“ tapatina su viešojoje erdvėje aptinkamomis gyvenimo galimybėmis. Todėl baimingumą galime interpretuoti kaip nusiteikimą bijoti dėl „savęs paties“ kaip *das Man*, t. y. kaip viešojo pasaulio dalyvio. *Baimė, kaip „į pasaulį įklimpęs nerimas“, atskleidžia intersubjektyviąją plotmę baimės sąrangoje.* Tai yra „nervingumas dėl savo vietos pasaulyje“, nusiteikimas matyti ir įžvelgti grėsmes „savo vietai po saule“. Kartu tai reiškia, kad baimingumas nėra išimtinai „individa“ liečianti nuotaika. Būdama įmesta į kasdienybę ir viešąjį pasaulį, štai-būtis neišvengiamai ir spontaniškai „persiima“ baimingumu.

Savo konkrečiame pasaulio kontekste kai kurias iš jai prieinamų galimybių štai-būtis išgyvena kaip „sau pačiai“ priklausančias ir, analogiškai, „save pačią“ supranta per galimybes, kuriomis rūpinasi (*ibid.*: 337). „Savo“ galimybių „turėjimas“ yra neautentiškos štai-būties savasties pagrindas; tačiau kartu *galimybių „turėjimas“ yra prielaida jas prarasti* ir per jų netektį netekti savo neautentiškos savasties „turinio“, taigi tapti „nieku“. Taigi galimybių, kurios plačiąja prasme sudaro mano neautentišką „savastį“, turėjimas yra pamatinė baimingumo prielaida, t. y. bijo tik tas, kas turi ką prarasti; arba, tiksliau sakant, bijo tik tas, kuris „save“ tapatina su galimybėmis, kurias gali prarasti (*ibid.*: 141). Baimingumas yra *baimė netekti „savęs“ per netektį to ir tu, kuriuos laikome „savais“*.

Kadangi buvimo „savimi“ pagrindas yra viešasis pasaulis kaip anonimiška „kitų“ erdvė, baimę galima interpretuoti ir taip: tai yra *baimė, netekus „savųjų“ galimybių, pavirsti „nieku“ „kitų“ akivaizdoje.* Čia ryškėja ir tai, *prieš ką* baiminasi baimingumas: gąsdina grėsmės, grasinančios „kitų“ akivaizdoje „nieku“ paversti mano gyvenimą. Pavyzdžiui, mane gali gąsdinti naujas kolega darbovietėje – jį aš matau kaip grėsmę „savo vietai kolektyve“. Apibendrinant galima teigti taip: baimingumas yra, bijant tapti „nieku pasaulyje“, budriai ir dėmesingai sekti aplinkybes, kurios galėtų iš manęs atimti tai, kas leidžia man būti „kažkuo“. Kasdienis gyvenimas teikia daugybę baimingumo pavyzdžių: tai pagrindas tarpusavio stebėjimui, „įvaizdžio“ saugojimui, selektyviam informacijos atskleidimui ir nuslėpimui, susiskirstymui į „savų“ ir „priešišku“ interesų grupes ir t. t. Ir atvirkščiai –

pateikimas į bet kokią kolektyvą ir buvimas jame „kažkuo“ sudaro sąlygas persiimti baimingumu.

Kartu gilesne prasme šio „nervingumo dėl savo vietos pasaulyje“ šaknys glūdi nerime (*Angst*). Tai reiškia, kad „savoji vieta pasaulyje“ nėra išimtinai pagrindinis štai-būties rūpestis. „Savoji vieta“ parūpsta tuo pagrindu, kad štai-būtis išgyvena pamatinį nejaukumą (*Unheimlichkeit*), buvimą-ne-namie (*Unzu Hause*) ir per šias nuotaikas klimpsta į viešąjį pasaulį, ieškodama jame savo vietos, bandydama jame „išikurti“ ir „išitvirtinti“ (*ibid.*: 189). Baimės šaknys – nerimavime, ieškant „savo vietos pasaulyje“, atkristi atgal į nejaukumą ir buvimą ne-namie.

Papildoma šios interpretacijos išvada yra ta, jog Heideggeris *Būtyje ir laike* apie baimę kalba ribota prasme. Baimė, kaip „įklimpimo į pasaulį“ grindžiamas fenomenas, neapima tokių baimės formų, kuriose lemiamą vaidmenį turi ne intersubjektyvusis, o veikiau kūniškas štai-būties aspektas, pavyzdžiui, patyrus traumą slidinėjant, bijoti slidinėti, įkandus šuniui, bijoti šunų ir t. t. Tai yra su konkrečia kūniško sukrėtimo patirtimi susijusios, situatyvios baimės. Tačiau Heideggerio aprašoma baimė nurodo generalizuotą baimingumą, į kurio akiratį gali patekti bet kokie reiškiniai, jei tik jie atsiskleidžia kaip galintys vienaip ar kitaip naikinti štai-būties neautentišką, intersubjektyviai konstituotą savastį sudarančias galimybes.

c) Toliau išskleisiu antrąją cituoto teiginio dalį, kurioje teigiama, kad baimė yra „nuo savęs paties paslėptas nerimas“. Noriu parodyti, kad šiame teiginyje artikuliuotą paslėpimo fenomeną Heideggeris paaiškina per *užmiršimo* (*Vergessen*) struktūrą, aprašytą 68-ajame *Būties ir laiko* skyriuje, kuriame nagrinėjamas baimės ir nerimo nuotaikoms būdingas laikiškumas.

Apskritai paslėpties (*Verborgenheit*) fenomeną Heideggeris apmąsto plėtodamas savąją tiesos sampratą, kurioje, atsispirdamas nuo graikiško žodžio *aletheia*, tiesą interpretuoja kaip nepaslėptį (*Unverborgenheit*). Tiesos sampratą Heideggeris nori išlaisvinti iš klasikinės tiesos, kaip atitikimo tarp teiginių ir dalykų, sampratos. Šiuo požiūriu kaip tiesos priešybę jis mato ne „melą“ ar „klaidingus teiginius“ apie pačius dalykus, o veikiau pačius dalykus po aiškumo ir savaime suprantamumo regimybe paslepiančią kalbą, t. y. tokią kalbą, kuri skleidžiasi minėtoju šnekų (*Gerede*) pavidalu. Vis dėlto cituojamame teksto fragmente Heideggeris apie paslėpimą kalba analizuodamas baimės ir nerimo nuotaikas; baimė yra „sau pačiam paslėptas nerimas“. Šis teiginys sufleruoja, jog patį paslėpimo fenomeną galima suvokti plačiau: *paslėpimo funkciją atlieka ne vien šnekos, bet ir nuotaikos*. Baimė kaip tik ir atsiskleidžia kaip viena iš dalykus *paslepiančių* nuotaikų; *paslėpimas įvyksta kaip baimės nuotaiką charakterizuojantis užmiršimas*.

Kad nuotaikos turi ne tik pasaulį atveriančią, bet ir užveriančią prasmę, Heideggeris pažymi jau pačiose pirmosiose štai-būties nuotaikas žyminčio *Befindlichkeit* egzistencialo analizėse, kuriose nurodoma, kad nuotaikos atveria štai-būčiai jos įmestį į būtį-pasaulyje, bet „atveria ne tiesaus žvilgsnio į įmestį būdu, tačiau kaip atsigręžimas ir nusigręžimas <...> ir visų pirmiausia bei dažniausiai vengiančio nusigręžimo būdu“¹⁵ (Heidegger 2002: 135). Kitaip sakant, nuotaikos nėra vien būties-pasaulyje situacijos „nudažymas“ tam tikros nuotaikos „spalva“. Nuotaikoms būdinga sudėtinga „atsigręžimo į tai“ / „nusigręžimo nuo to“, kas kaip fenomenas duota štai-būčiai, dinamika. Šia prasme nuotaikoms būdingas ne tik pasyvumo, bet ir *aktyvumo* momentas (Sodeika 2015: 111). Atverdamos vienus fenomenus, nuotaikos kitus fenomenus užveria: „‘viso labo tik nuotaika’ atveria „štai“ momentą pirmapradiškiau, tačiau taip pat ir užveria jį neprieinamiau, nei bet koks ne-suvokimas“¹⁶ (Heidegger 2002: 136). Taigi baimėi būdingą užmiršimą reikėtų matyti kaip procesą, kuriame yra užveriamas ir paslepiamas nejaukumo jausmas ir nejaukume atsiskleidžiančios štai-būties egzistencinės duotybės. Tiksliau sakant, paslepiamos ne „bet kokios“ duotybės, o pats „štai“ (*Da*) momentas štai-būties (*Da-sein*) sąrange. Šis momentas nurodo pamatinį štai-būties atvirumą esiniams, kurį, Heideggerio požiūriu, persmelkia nejaukumo (*Unheimlichkeit*) jausmas. Šis atvirumas nėra be „turinio“. Svarbiausias (kasdienio gyvenimo požiūriu) šiame atvirume atsiveriantis turinys – visuminė žmogiškosios egzistencijos laiko perspektyva, autentiškasis arba savasis (*eigentliche*) laikas kaip įmestis-į-būtį-myriop (*ibid.*: 344). Žvelgiant iš *Būties ir laiko* pozicijų, visos nuotaikos yra atsigręžimo / nusigręžimo santykiyje su „štai“ momentu. Baimę reikėtų matyti kaip nuo pamatinės atvirybės nusigręžusią nuotaiką; baimę charakterizuojantis užmiršimas yra nusigręžimo nuo būties-myriop būdas.

Užmiršimą Heideggeris traktuoja kaip savita kokybe pasižymintį fenomeną (*ibid.*: 339); tai ne tiek kažko turėta „praradimas“, kiek dėmesio perkėlimas nuo vieno dalyko prie kito. Tai yra savitas štai-būties buvimo būdas; ne vienkartinis įvykis, o veikiau „tendencija užmiršti“, kurią Heideggeris *Būtyje ir laike* išskleidžia per laikiškumo struktūrų prizmę. Užmiršimui būdingą laikiškumą mąstytojas pavadina į lietuvių kalbą sunkiai išverčiamu terminu *gewärtigende-Gegenwärtigung* (*ibid.*: 342), kurį verčiu

15 „die Stimmung erschließt nicht in der Weise des Hinblickens auf die Geworfenheit, sondern als An- und Abkehr <...> und zunächst und zumeist in der Weise der ausweichenden Abkehr“.

16 „die »bloße Stimmung« erschließt das Da ursprünglicher, sie verschließt es aber auch entsprechend hartnäckiger als jedes Nicht-wahrnehmen“.

kaip „ateitį nujaučiantį susitelkimą į dabartį“. Kartu baimės laikiškumui būdingas sumišimas (*Verwirrung*). Šie momentai yra tarpusavyje susiję ir charakterizuoja baimės nuotaiką kaip *užmiršimą*, kuris įvyksta *per ateitį nujaučiantį, sumišusį susitelkimą į dabartį*. Tai ateities grėsmės (viešajame pasaulyje) nujaučiantis susitelkimas į įvairius, nuo grėsmių apsaugoti turinčius „reikalus“. Kasdienis išsimėtymas tarp jų sudaro sąlygas *užmiršti štai-būtį nuolat charakterizuojančius nejaukumo ir buvimo-ne-namie jausmus*. Autentiško nerimo nuotaikoje štai-būtis yra grąžinama į tiesioginę „akistatą“ su štai-būtį persmelkiančiu nejaukumu ir įmestimi į būtį-myriop, kas atveria štai-būties egzistenciją visuminėje laiko perspektyvoje (*ibid.*: 344), o baimėje šis nejaukumas yra užmiršamas per susitelkimą ir kartu *susiaurėjimą* į tai, „ką reikia daryti dabar pat“. Mąstytojo žodžiais: „užsimiršimui baimėje būdingas šis sumišęs susitelkimas (*Gegenwärtigen*) į tai, kas arčiausia ir geriausia (*Nächsten-Besten*). <...> Užsimiršęs susitelkimas į prieš akis mirguliuojančių galimybių sukūrį įgalina sumaištį, kuri ir sudaro baimei būdingą nuotaikos kokybę“¹⁷ (Heidegger 2002: 342).

Užmiršimo struktūrą galima iliustruoti kaip pavyzdį pasitelkiant skurdo baimę. Kaip minėta, bijant yra jaudinamasi dėl galimybių, kurios yra mano „savastis“ ir leidžia „kitų“ akivaizdoje būti „kažkuo“. Skurdas čia pasirodo kaip grėsmė mano galimybėms, pavyzdžiui, išlaikyti šeimą, „turiningai“ leisti laiką ir t. t. Tai yra tai, „dėl ko“ (*worum*) yra bijoma. Kartu tampu akylas situacijoms (tam, „prieš ką“, *wovor*), galinčioms pakenkti mano finansinėms perspektyvoms: bijau žmonių, kurie gali „sujaukti mano planus“, todėl renkuosi, su kuo ir ką kalbėti; bijau „švaistyti laiką“, kurį galėčiau atiduoti darbui; bijau infliacijos ir t. t. Reaguodamas į baimingumo akiratyje matomas grėsmes, pasineriu į „reikalus“, kurie turėtų mane nuo jų apsaugoti: apsiimu padaryti vis daugiau darbų; ieškau būdų save disciplinuoti, kad „nešvaistyčiau laiko“; sportuoju, kad didinčiau savo „efektyvumą“, ir t. t. Mano dėmesys išsimėtęs tarp visų šių dalykų: galimybių, kurias bijau prarasti; joms gresiančių grėsmių; priemonių nuo jų apsisaugoti. Šis išsimėtymas yra užsimiršimą baimėje charakterizuojanti sumaištis (*Verwirrung*). Šitaip kasdienis „nervingumas dėl savo vietos pasaulyje“ ir pastangos jame „įsitvirtinti“ atveria kasdienį pasaulį siaurame, „neatidėliotinų rūpesčių“ apibrėžtame horizonte, laiko štai-būtį persmelktą baimingo susirūpinimo

17 „Zum Sichvergessen in der Furcht gehört dieses verwirrte Gegenwärtigen des Nächsten-Besten. <...> Das selbstvergessene Gegenwärtigen eines Gewirrs von schwebenden Möglichkeiten ermöglicht die Verwirrung, als welche sie den Stimmungscharakter der Furcht ausmacht.“

„savimi“ nuotaikos. Kol užvaldžiusi baimės nuotaika, apskritai sunku „pamatyti“ kažką daugiau nei vis naujus rūpesčius, kuriais reikia pasirūpinti, o visuminė laikino gyvenimo perspektyva lieka užmarštyje.

Kalbant apie užsimiršimą kaip dalyvavimą viešajame pasaulyje taip pat svarbu pasakyti, kad viešasis *pasaulis turi laikišką struktūrą*. Tai leidžia *traktuoti užmiršimo fenomeną kaip dalyvavimą kolektyviniame viešojo pasaulio laike*.

Kaip teigia Heideggeris, viešoji erdvė laiką suvokia kaip vienas su kitu sukabintų „dabarties“ momentų seką, kurioje išsidėstę buvę, esami ir būsimi „pasaulio įvykiai“. Neautentiškai suprasdama save, štai-būties išgyvena save kaip esančią šio „laiko viduje“ (*innerzeitig*) (*ibid.*: 377) ir kaip „pasaulio įvykių“ determinuojamą subjektą. Analogiškai ir kasdienis neautentiškas gyvenimas yra pripildytas daugiau ar mažiau detalai sudėliotame „kalendoriuje“ vienas po kito einančių „reikalų“, kuriais „būtina“ pasirūpinti (*ibid.*: 337). Neautentiškas gyvenimas yra šių „reikalų“ nulemtas subjektas, t. y. viešajame laike išsidėstę reikalai reguliuoja neautentiškos kasdienybės struktūrą ir tempą. Šokinėjant nuo vieno „reikalo“ prie kito, kasdienis gyvenimas vyksta nuolat atsinaujinančio susitelkimo į dabartį (*Gegenwärtigung*) ir užmiršimo būdu. Heideggeris pažymi, kad neautentiškai egzistencijai būdingas nuolatinis „laiko trūkumas“. Jos kasdienybė yra pripildyta „pasaulio“ padiktuotų reikalų ir todėl kitkam „nebelieka laiko“ (*ibid.*: 410). Laiko trūkumą šia prasme Heideggeris mato kaip *neautentišką santykį su savoju laiku*, t. y. kaip įklimpimą į „pasaulio laiką“ ir kartu *autentiškojo laiko, kaip įmesties į būtį-myriop, užmiršimą ir apleidimą* (*ibid.*: 410)¹⁸.

Kalbant apie „laiko trūkumą“, čia vėl svarbus baimės, kaip pasaulį atveriančios nuotaikos, vaidmuo. Būtent baimės nuotaika yra galimybės sąlyga tam, kuo „*būtinai reikia*“ rūpintis. Kasdieniai darbai tampa „neatidėliojamais reikalais“ patekę į baimingumo formuojamą akiratį. Kaip ateitį nujaučiantis susitelkimas į dabartį, baimingumas mato „artėjančias grėsmes“ štai-būties savastį apibrėžiančioms galimybėms ir todėl visa, kas turėtų apsaugoti nuo šių grėsmių, pasirodo kaip „tai, kuo reikia pasirūpinti kuo greičiau“. Trumpai tariant, *baimė yra „laiko trūkumo“ prielaida*.

18 Iš sociologinės perspektyvos laiko trūkumas, kaip modernių visuomenių fenomenas, puikiai aptiriamas Mildos Pivoriūtės ir Karolinos Poškauskaitės studijoje apie greitojo ir lėtojo laiko struktūras, kurias galima matyti neautentiško ir autentiško laiko perspektyvoje (Pivoriūtė, Poškauskaitė 2019).

Apibendrinant galima pasakyti, kad užmiršimą Heideggeris apmąsto neįprasta prasme: ne kaip kognityvinį reiškinį, kai užmiršamas koks nors faktas, o kaip afektyvumo srities fenomeną, kur užmiršimo „objektas“ yra būtent jausmas arba nuotaika, konkrečiai – štai-būtį *nuolat* sąlygojantis nejaukumo jausmas ir jame atsiveriantis laikas kaip įmestis į būtį-myriop. Nejaukumas yra užmiršamas per baimę ir jos formuojamo dėmesio centre atsiduriančius „rūpesčius“. Tai užmiršimas *už-si-miršimo* prasme, analogiškas procesui, kurį, *Pamatinėse metafizikos sąvokose* kalbėdamas apie nuobodulį, Heideggeris artikuliuoja kaip *Zeitvertreib* – „laiko stūmimą“. Heideggeris pažymi, kad nuobodžiaujant ir ieškant, kaip „prastumti laiką“, „laiko stūmimo“ objektas yra ne „laikas“, o veikiau laike trunkantis ir slegiantis *nuobodulys*; laiko stūmimas yra intencija per išitraukimą į įvairias veiklas ir jų teikiamus potyrius išstumti *nuobodulio jausmą* iš patyrimo lauko (Heidegger 2004: 140). Analogiškai užmiršimas *Būtyje ir laike* yra nejaukumo užmiršimas per 1) nosisukimą nuo nejaukumo ir įklimpimą į pasaulį, 2) įklimpime pasirodančią baimę, susirūpinimą neautentišką štai-būties „savastį“ apibrėžiančiomis galimybėmis ir 3) išitraukimą į viešojo pasaulio laiką, išsimėtymą ir pasimetimą tarp „rūpesčių“.

Kasdienis užsimiršimas šnekose, smalsulyje bei dviprasmybėje. Dabar plačiau apžvelgsiu nejaukumo sąlygojamas užsimiršimo formas. Baimės nuotaika neturėtų būti matoma kaip vienintelis užsimiršimo būdas. Užsimiršimas yra būdingas bendrai toms nuotaikoms, kurios pasižymi ateitį nujaučiančiu susitelkimu į dabartį (*gewärtigende-Gegenwärtigung*) (pvz., tai gali būti ne tik to, kas „bloga“, bijanti baimė, tačiau nekantraujantis išsiblaškyimas belaukiant kažko „gera“), tačiau taip pat ir toms, kurios pasižymi ateities netematizuojančiu susitelkimu į dabartį (*ungewärtigende-Gegenwärtigung*) (Heidegger 2002: 410). Gyvenimas, kuris yra „laisvas nuo rūpesčių“ ir kuriame baimė dėl ateities nėra dominuojanti kasdienybės nuotaika, nebūtinai bus laisvas nuo postūmio į užsimiršimą. Pamatinis štai-būties nejaukumas veikia štai-būtį net ir tuomet, kai „viskas yra gerai“; neretai nejaukumas kaip tik ir pasirodo atviru pavidalu tada, kai pavojaus nuojauta atslūgsta (*ibid.*: 134). Galime numanyti, kad tokiu atveju nejaukumas tampa prielaida *nuoboduliui*, t. y. postūmiui į užsimiršimą net ir tada, kai joks pavojus nesukuria aplinkybių užsimiršti. Taigi štai-būties atvirybę persmelkiantis nejaukumas yra prielaida įvairioms užsimiršimo formoms ir patį baimės fenomeną kasdienybės fone leidžia matyti šalia kitų užsimiršimo būdų. Toliau parodysiu, kad Heideggerio artikuliuojamas neautentiškos

kasdienybės charakteristikas – šnekas, smalsulį ir dviprasmybę – taip pat galime matyti kaip užsimiršimo formas.

Kad šnekos yra būdas paslėpti nejaukumą, trumpai užsimena ir pats Heideggeris. Bendrai šnekų sąvoka nurodo kasdienį būdą, kuriuo per kalbą atsiskleidžia „pasaulis“ ir „dalykų padėtis“ jame. Šnekos gali sleistis per gyvą pokalbį su žmogumi, pranešimą žiniasklaidoje, įrašą socialiniame tinkle ir t. t. Šiam kasdieniam pasaulio atsiskleidimo būdai būdinga tai, kad „dalykai“ atsiskleidžia kaip aiškūs, suprantami ir prieinami, per šnekas paaiškėja, „kaip iš tiesų yra“, ką „reikia“, „galima“ ar „negalima“ daryti ir pan., ir kartu apsieinama be nuoseklaus, asmeniško susidūrimo su aptariamu dalyku. Šnekos „vysto indiferentišką suprantamumą, kuriam niekas nėra užverta“ (Heidegger 2002: 169), tačiau gilesne prasme šnekos kaip tik užveria priėjimą prie pačių dalykų, ne tik paslėpdamos juos po suprantamumo regimybę, bet ir maskuodamos nejaukume atsiveriantį, štai-būčiai būdingą egzistencinio užtikrintumo trūkumą (*ibid.*: 169).

Kitaip sakant, šnekos leidžia pabėgti nuo nejaukumo ir „jaukiai“ pasijusti suprantamoje kalboje. Kaip iliustraciją pateikiame elementarią kasdienio gyvenimo situaciją, kai tyloje būnant su kitu žmogumi darosi nejauku ir randasi noras kalbėti apie bet ką, kad tik nejaukumo jausmas pranyktų. Pradėjus kalbėti, net jei pokalbis ir yra „visai įdomus“, neretai lieka nuojauta, kad nejaukumas nepranyko, o viso labo iš pirmo plano atsitraukė į foną. Šia prasme pokalbis yra užsimiršimo būdas, kuriame mūsų dėmesys „išsigelbsti“ iš nejaukumo, rasdamas prieglobstį tame, apie ką yra kalbama. Kaip ir baimėje, taip ir šnekose galima atpažinti *Gegenwärtigung* – susitelkimo į dabartį (t. y. į aptariamą dalyką) – struktūrą, kuri leidžia užsimiršti. Tame nejaukumas niekur nedingsta ir nuolat gali grįžti į pirmą planą nepaisant to, kiek daug ar mažai jau esame kalbėję su savo pašnekovu. Analogiškai galime suprasti įvairias kitas šnekų apraiškas. Šnekų, kaip neproblemiškos ir „suprantančios“ kalbos, prieglobstyje ieškoma užuovėjos nuo štai-būtį persmelkiančio nejaukumo.

Nejaukumo fenomenas ne mažiau svarbus kalbant ir apie kasdienį supratimą charakterizuojantį smalsulį arba, vokišką žodį *Neugier* verčiant pažodžiui, naujumo geismą. Lietuvoje įprasta *Neugier* versti kaip „smalsumas“ ar „smalsulys“, tačiau, siekdamas pabrėžti man rūpimą kasdienybės aspektą, laikinai vartosiu „naujumo geismo“ terminą. Noriu akcentuoti, kad *Neugier* nėra „paviršutiniškas smalsavimas“, o gili ir galinga kasdienio gyvenimo tendencija, sunkumas būti „vienoje vietoje“ ir postūmis nuolat judėti kažkur „tolyn“.

Naujumo geismas charakterizuoja santykį su kasdieniu pasauliu ir jo reiškiniais; čia yra būdinga dalykus „pamatyti ne tam, kad suprastume, o dėl paties pamatymo“ ir, tai pamačius, judėti prie kažko „nauja“ (*ibid.*: 172). Kalbėdamas apie „matymą dėl matymo“, „matymą“ Heideggeris omenyje turi ypatingą prasmę, suvokdamas tai kaip *procesą*, kurio esmė yra *Ent-fernung* (*ibid.*: 172), t. y. „atstumo pašalinimas“ kaip to, kas „tolima“ ir „nematoma“, padarymas „artima“ ir „matoma“. Matymo esmė yra ne tiek „objekto turėjimas regos lauke“, kiek pats atstumo pašalinimo, priartėjimo / priartinimo, „padarymo matomo“ procesas. Naujumas čia svarbus ne chronologine prasme, o kaip tai, kas „dar nematyta“. Šia prasme naujumo geismas charakterizuoja kasdienę būtį kaip nuolat atsinaujinantį judėjimą link kažko „tolima“, neužsibuvimą (*das Unverweilen*) prie to, kas štai-būties akiratyje yra arti, ir kaip tendenciją išsiblaškyti (*sich zerstreuen*) tarp įvairių, „dar nematytų“ buvimo galimybių, taip ir likti „be vietos“ (*aufenthaltslos*) (*ibid.*: 172).

Laikiškumo struktūra naujumo geisme yra panaši į baimės laikiškumą. Naujumo geismą, kaip ir baimę, Heideggeris aprašo kaip užsimiršimą, kuris pasiekiamas susitelkus į dabartį (*Gegenwärtigung*). Baimėje yra susitelkiama „į kasdienes rūpesčius“, o naujumo geisme užsimirštama per susitelkimą į tai, kas „dar nematyta“. Kaip nuolatinis nusigręžimas (*Abkehr*) ir žvelgimas kažkur „tolyn“, tai yra nusigręžimas nuo nuolatos „čia pat“ esančio, iš pačios štai-būties atvirybės „kylančio“ nejaukumo jausmo (*ibid.*: 347–348). Tačiau naujumo geisme laikiškumas skiriasi tuo, kad dėmesys ieško kažko, kas peržengia kasdinių rūpesčių ribas, siekiama atsiplėšti (*entlaufen*) nuo ateitį nujaučiančio susirūpinimo (*Gewärtigung*) struktūros, prie kurios vis dėlto neautentiška štai-būtis yra prikaustyta (*ibid.*: 347). Pavyzdys būtų „prokrastinacijos“ reiškinys – spontaniškas dėmesio nukreipimas nuo neretai „neatidėliotino dėmesio reikalaujančių“ rūpesčių.

Tačiau naujumo geismas charakterizuoja ne tik kasdienį susidomėjimą, pavyzdžiui, „pasaulio įvykiais“, bet ir persmelkia patį štai-būties istoriškumą, štai-būties santykį su savo galimybėmis ir reiškiasi kaip tendencija užmiršti turimas galimybes ir ieškoti naujų, t. y. dar neturėtų galimybių (*ibid.*: 391). Tad naujumo geismą galime traktuoti kaip „prokrastinuojančio gyvenimo“ prielaidą; t. y. dėl savo vietos pasaulyje bijantis, tačiau kartu pasirinkti kurią nors konkrečią vietą ir joje apsistoti

vengiantis, vis naujų galimybių besižvalgantis kasdienybės tipas¹⁹²⁰. „Naujos“ galimybės čia reikalingos ne vien dėl jų pačių, o veikiau kaip *pretekstas užsimiršimui per nususukimą nuo „ten, kur esama“, ir judėjimą į kažką „nauja“*. Tai postūmis *išlikti nuolatiname judėjime dėl paties judėjimo*, ieškoti „neramybės ir sužadino per nesibaigiančias naujoves ir sutinkamų objektų kaitą“ (*ibid.*: 172). Šio judėjimo teikiamas psichinis sužadinimas suprastinas kaip aptartoms nusigręžimo ir užsimiršimo formoms analogiškas procesas.

Į naujumo geismą struktūriškai panašus ir dviprasmybės (*Zweideutigkeit*) fenomenas. Šis terminas nurodo dviprasmišką neautentiškai egzistuojančio individo santykį su jo savastį apibrėžiančiomis galimybėmis. Viena vertus, individas egzistuoja tam tikrose, jam prieinamose galimybėse, tapatina save su jomis, jomis rūpinasi ir bijo dėl jų, kita vertus, klausydamas to, ką „šneka pasaulis“, jau žino, kad jo gyvenimas „iš tiesų“ turėtų būti kažkoks kitoks (*ibid.*: 173). Kitais žodžiais dviprasmybės struktūrą apibūdinčiau kaip nediferencijuotą takoskyrą tarp „asmeninio“ ir „viešojo“ pasaulio, dviprasmišką santykį su savo „asmenine erdve“; nors ir turiu savo asmeninį gyvenimą, tačiau nesu jame tvirtai įsišaknijęs, nuolat žvalgausi į tai, ką „kiti“ daro, ir nujaučiu, kad mano gyvenimas turėtų būti kitoks, panašus į kai kurių kitų žmonių. Kasdienis gyvenimas dviprasmybėje yra „įtemptas, dviprasmiškas tarpusavio paisymas, slapta vienas kito pasiklausymas“ (*ibid.*: 175). Dviprasmybei esmingiausia tai, kad, net jeigu gyvenimas ir pasikeičia geidžiama linkme, netrukus susidomėjimas naująja padėtimi dingsta; greitai vėl randasi nuojauta, kad „iš tiesų“ gyvenime turėtų būti kažkaip kitaip (*ibid.*: 173). Ši nuolat atsinaujinančios dviprasmybės dinamika leidžia manyti, kad dviprasmybės pagrindą sudaro naujumo geismui analogiška struktūra: nusigręžiant (*abkehrend*) nuo „štai“ (*Da*) momentą *Dasein* sąrangoje gaubiančio nejaukumo, nuolat žvelgti ir dairytis kažkur „tolyn“. Nejaukumas kuria kasdienybės pasidalinimą, kuriame individas yra baimingai prisirišęs prie turimų galimybių ir kartu nuolat žvalgosi „kažkur kitur“. Šiuo pagrindu nusigręžimą nuo nejaukumo galima suprasti kaip pasimetimo (*Verlorenheit*)

19 Įtaigiai panašias modernios kasdienybės formas iš sociologinės perspektyvos iliustruoja kita Mildos Pivoriūtės studija (Pivoriūtė 2020).

20 Verta pažymėti, kad iš visų trijų kasdienybės charakteristikų būtent kalbėdamas apie *Neugier* Heideggeris išryškina jo istorinių ištakų momentą, išvelgdamas jas antikinėje metafizikoje, kur „matymas“ yra paradigminis santykio su būtimi būdas. Antikinę metafiziką Heideggeris laiko viena svarbiausių moderniojo mokslo ir technikos prielaidų, o šiuos laiko pagrindinėmis moderniojo laikmečio galiomis. Tai sufleruoja, kad *Neugier* Heideggeris galėjo traktuoti kaip Vakarų metafizikos istorijos, būties užmaršties išraišką.

tarp galimybių ir „savęs“ pametimo prielaidą. Dviprasmybės dinamika gyvuoja tol, kol štai-būties kasdienybė klostosi kaip nusigržimas nuo nejaukumo.

Nuobodulys kaip užsimiršimo forma. *Būtyje ir laike* aprašytas užsimiršimo struktūras papildomai nušviesti galima pasiremiant *Pamatinėse metafizikos sąvokose* išsamiai nagrinėjamu nuobodulio fenomenu. Čia noriu trumpai nurodyti galimybę suprasti būdą, kuriuo nerimo, baimės ir nuobodulio nuotaikos tarpusavyje susipina ir grindžia savitas užsimiršimo formas. *Pamatinėse metafizikos sąvokose* Heideggeris išskiria tris nuobodulio formas, kurių egzistencinė struktūra ganėtinai skiriasi:

a) Pirmąją nuobodulio rūšį galima pavadinti „nekantraujančiu nuoboduliu“. Iliustruodamas ją, Heideggeris pateikia pavyzdį: tarkime, kad sėdime atokioje, beskonėje traukinių stotyje, o iki traukinio atvykimo – dar keturios valandos. Tiesiog laukti yra nuobodu, todėl imame dairytis, į ką galėtume sutelkti dėmesį. Tačiau kad ir kuo užsiimtume, niekas mūsų dėmesio ilgam neišlaiko, esame prikaustyti (*hingehalten*) prie „slenkančios“ trukmės ir nuolat žvilgčiojame į laikrodį. Kiekvieną kartą pažvelgę matome, kad praėjo vos keletas minučių. Kamuoja bendras „paliktumo tuštumoje“ (*Leergelassenheit*) pojūtis. Komentuodamas šį pavyzdį Heideggeris pažymi, kad laikas šioje nuobodulio formoje yra „lėtas“ ir „slenkantis“ (*zögernd*). Taip pat šiai nuobodulio formai yra būdinga specifinė laiko stūmimo – *Zeitvertreib* – struktūra: blaškymasis tarp įvairių objektų, ieškant galimybės juose užsimiršti, tačiau negalėjimas to padaryti. Šiuo atveju, anot mąstytojo, pagrindinė *Zeitvertreib* intencija – *pagreitinti (antreiben) laiką* (Heidegger 2004: 140).

b) Antrąją nuobodulio rūšį galima pavadinti „smalsaujančiu nuoboduliu“. Šį nuobodulį mąstytojas iliustruoja taip: pažįstamas pakvietė mus į pasibuvimą savo namuose šįvakar. Laiko tam mes turime, galime leisti sau pabūti vakarėlyje kiek norime, taigi sutinkame. Būnant vakarėlyje – skanus maistas, apskritai viskas yra skoninga. Paskui vyksta gyvos diskusijos, pokalbiai yra šmaikštūs ir įdomūs. Apskritai vakarui nėra ko prikišti. Tačiau grįžę namo imame suprasti, kad visą tą vakarą nuobodžiavome. Kažkuria dalimi nebuvome iki galo įsijautę, buvome prikaustyti prie foninio vakaro tuštumos pojūčio. Anot Heideggerio, šioje situacijoje taip pat veikia *Zeitvertreib* principas, kurį išreiškia (dalinis) įsitraukimas vakarėlį ir vakarėlyje atsiveriančias veiklas. Tačiau šį kartą laiko stūmimo struktūra yra kitokia: tai yra intencija ne spartinti laiką, o atvirkščiai – *ištęsti dabarties*

momentą, generuoti „sustojusio laiko“ efektą ir užsimiršti „įdomioje vakaro veikloje“ (*ibid.*: 181).

c) Trečiąją nuobodulio rūšį Heideggeris vadina „giliuoju nuoboduliu“. Mąstytojas nurodo, kad šiai nuobodulio rūšiai iliustruoti nėra tipiško pavyzdžio. Jo savitumas yra tas, kad jis nepriklauso nuo situacijos ir gali aplankyti bet kur, t. y. bet kokiaje situacijoje gali atsiverti dėmesį įtraukianti ir laikanti tuštuma. Ši nuobodulio rūšis yra ypatinga tuo, kad joje laiko stūmimas nebegalioja, yra aktyviai susilaikoma nuo pagundos stumti laiką. Gilusis nuobodulys primygtinai „duoda suprasti“ apie pačią laikiškumo prasmę (*ibid.*: 204–205). Pasiūlydamas vieną pavyzdį, filosofas glaustai nupiešia gilaus nuobodulio akimirką: „nuobodu vaikščioti didelio miesto gatvėmis sekmadienio popietę“.

Šias tris nuobodulio rūšis galima interpretuoti pirmiau aptartų laikiškumo struktūrų kontekste. Komentuodamas nekantraujančio nuobodulio struktūrą Heideggeris pažymi, kad jį generuoja nesutapimas ir disonansas tarp „mano laiko“ (t. y. mano santykio su tam tikru laiko tašku ateityje, prie kurio aš noriu priartėti „paspartindamas laiką“) ir „daiktų laiko“, kurie egzistuoja „savo laiku“ ir yra „lėtesni“, nei aš norėčiau (*ibid.*: 159). Šis Heideggerio pastebėjimas leidžia manyti, kad nekantraujantis nuobodulys yra grindžiamas *baimės* nuotaiką charakterizuojančios „ateitį nujaučiančio susitelkimo į dabartį“ struktūros. Nekantraujantis nuobodulys yra skubančio, nespėjančio, „atsiliekančio“ t. y. baimingai į kolektyvinį viešojo pasaulio laiką įsitraukusio žmogaus nuobodulys. Foninis šio žmogaus interesas – tai tikslas, kurio siekiama ir šią akimirką duota užduotis, reikalinga tikslui pasiekti. Nekontroliuojama kliūtis šiam siekiui – pavyzdžiui, neatvažiuojantis traukinys, „traukinio trūkumas“ – kuria „nejaukų, slenkantį ir tuščią laiką“, o nuo šio nejaukumo bandoma užsimiršti nekantriai blaškantis tarp objektų. Kitaip sakant, baimingą susirūpinimą „savo vieta pasaulyje“ galima suprasti kaip platesnę ir gilesnę šios nuobodulio formos potekstę, generuojančią „nekantraujančią“ šio nuobodulio pobūdį. Nekantraujantis nuobodulys yra baimingume tarpstantis nuobodulys, kuriame „baimė dėl ateities“ kartu ir laiko dėmesį prikaustytą prie „lėtai slenkančios dabarties“, ir trukdo visiškai įsitraukti į dabartį „anapus praeities ir ateities“, nuolat iš dabarties „išmuša“, verčia žvilgčioti į laikrodį ir t. t.

Smalsaujantis nuobodulys, *Būties ir laiko* požiūriu, pasižymi ateities *netematizuojančio* susitelkimo į dabartį (*ungewärtigende Gegenwartigung*) struktūra. Tai yra nuobodulys, kamuojantis tada, kai „rūpesčių nėra“, kai rūpesčių nebuvimas nejaukiai atveria gerokai didesnę ir kartu problemiškesnę, neišsprendžiamą rūpestį – štai-būties laikiškumą ir įmestį-į-būtį-myrriop.

Laikiškumo ir baigtinumo nuojauta vėl kuria tendenciją nusigręžti nuo nejaukumo ir „stumti laiką“, tačiau kita prasme – ne paspartinti (*antreiben*) laiką iki rūpimo laiko taško, o *sustabdyti* ir *užmiršti laiką* ir su juo susijusi nejaukumą, taigi *išstumti* laiką (*vertreiben*). Būtent šiuo pagrindu užsimirštančiai įsitraukiama į „dabartį“, kurioje užsiveriama tiek nuo praeities, tiek nuo ateities (*ibid.*: 188). Šioje laiko stūmimo formoje „pametama laiko nuovoka“.

Tačiau *gilusis nuobodulys* yra būsena, kurioje atsiveria visuminė laiko perspektyva kuri, panašiai kaip ir nerimas, turi pasaulio patyrimą transformuojančią prasmę. Šioje perspektyvoje visos „buvimo pasaulyje“ galimybės virsta lygiai svarbiomis ir nesvarbiomis (*gleichgültig*), o individo savimonė iš kasdienio pasimetimo tarp šių galimybių yra grąžinama prie savęs (*ibid.*: 215). Ir nerimas, ir gilusis nuobodulys yra štai-būties laikiškumo nejaukumui atvira, į šį nejaukumą atsigręžusi-atgręžta laikysena. Gilusis nuobodulys Heideggeriui rūpi dėl tos pačios priežasties kaip ir nerimas – jame atsiveria Niekas, tai yra nuotaika, kurioje randasi galimybė įsiklausyti į moderniosios metafizikos apleistą ir pamirštą būties ir žmogaus santykį. Išsamiai gilusis nuobodulys čia nebus nagrinėjamas, tačiau pravartu turėti galvoje šią nuotaiką, nes ji atspindi bendresnį Heideggerį dominusių fenomenų lauką. Lyginant *Būtį ir laiką* bei *Pamatines metafizikos sąvokas*, galima atpažinti bazinę schemą, skirtą tarp a) nuotaikų, kurias formuoja kasdienis įklimpimas į pasaulį ir b) nuotaikų, kurios atsiskleidžia visuminei laiko perspektyvai atviroje štai-būties laikysenoje. Atitinkamai šie du nuotaikų tipai išreiškia neautentiškos ir autentiškos savimonės formas.

2.2 Autentiškumas kaip nuotaikos (*Befindlichkeit*) modifikacija

Neautentiškos kasdienybės interpretacija leidžia manyti, kad autentiškumą Heideggeris supranta kaip neautentišką kasdienybę sąlygojančių nuotaikų ir joms būdingos užmiršimo (bei išstūmimo / *Zeitvertreib*) struktūros inversiją. Baimėje arba nuobodulyje (pirmose dviejose jo formose) štai-būtis klimpsta į pasaulį, pasimeta tarp pasaulyje atsiskleidžiančių buvimo galimybių ir šitaip užmiršta „save pačią“, savąją egzistenciją kaip nejaukią įmestį-į-būtį-myriop. Baimė ir nuobodulys yra štai-būties *aktyvumo* rezultatas, kuriame štai-būtis nusisuka nuo nejaukumo ir pačiu šiuo nusisukimo aktu modifikuoja savo nuotaiką. Šis nusisukimas vyksta kaip štai-būties įsitraukimas į „dėmesio reikalaujančias“ galimybes arba kaip atsidavimas galimybėms, gundančioms išstumti ir užmiršti laiką. Tokia perspektyva į neautentiškumą leidžia manyti, kad kaip *autentiškumo* ir autentiško *nerimo* prielaidą Heideggeris taip pat

mato savitą štai-būties aktyvumą, tačiau ne nususukimo nuo nejaukumo, o atvirkščiai – *atsigręžimo* (*Hinkehr*) į nejaukumą būdu. Tačiau nerimo analizėje, kaip minėta, atsiveria bent du nerimo pavidalai: a) nerimas kaip pasaulio Nieką (*Nichts der Welt*) atveriantis štai-būties tapsmas paviene / izoliuota nuo kitų būtybių (*Vereinzelung*)²¹ ir b) autentiškam buvimui-pasaulyje su kitomis būtybėmis laisvas nerimas, kurio prielaida yra ryžtingumas (*Entschlossenheit*).

Izoliuojantis nerimas. Šią nerimo formą Heideggeris aprašo 40-ame *Būties ir laiko* skyriuje. Bandant ją suprasti problema yra ta, kad Heideggeris nepateikia konkretaus pavyzdžio, kokiomis aplinkybėmis ir kokioms sąlygoms esant individo nuotaika įgyja šią modifikaciją. Tačiau galima atkreipti dėmesį į tai, kad šiame pavidale nerimas individą „išrinka“, „apima“, „uzurpuoja“. Kitaip sakant, tai yra diskomfortiška nuotaika, kuri apima individą „prieš jo valią“ ir jo valios nepaisydama.

Šioje nerimo formoje tai, „prieš ką“ (*wovor*) yra nerimas, yra visiškai neapibrėžta. Šis neapibrėžtumas reiškia ne tai, kad „nežinia kas“ kelia nerimą. Veikia nerime apskritai visi esiniai yra *nerelevantiški*, ir pats pasaulis turi visiško bereikšmingumo pobūdį (Heidegger 2002: 186). Kartu Heideggeris pakartotinai nurodo, jog ši nerimo forma turi „smaugiantį“ poveikį – nerimas *beengt*, t. y. gniaužia, siaurina štai-būties egzistavimo galimybių erdvės pojūtį, nerimo nuotaikoje „darosi ankšta“. Viena vertus, pasaulis atsiskleidžia kaip nereikšmingas, tačiau kita vertus, pats šis pasaulio „bereikšmingumas“ ir „pasauliškumas“ ir yra *tai, kas slegia* (*aufdrängt*). Tai, kas „gniaužia (*beengt*)“, yra ne tas ar anas, taip pat ir ne visi objektai (*Vorhandene*) paimti kaip suma, tačiau pati parankiškų daiktų (*Zuhandenem*) galimybė apskritai, tai reiškia pats pasaulis“ (*ibid.*: 187). Štai-būtį šioje nerimo formoje slegia ir gniaužia

21 Vartodamas terminą *Vereinzelung* Heideggeris išnaudoja dvilypę jo prasmę. *Būties ir laiko* teorinis kontekstas leidžia atpažinti *Vereinzelung* sąsąskambį su *Einzelne* – „pavienis“, „vienas“, „vienatinis“. Tai *Vereinzelung* kaip *einzeln werden* – „tapti pavieniu“. Antra vertus, kasdienėje vokiečių kalboje *Vereinzelung* turi būtent izoliacijos, „atskyrimo nuo kitų“ reikšmę. Pastaroji *Vereinzelung* reikšmė tampa gyva Heideggerio nerimo analizės kontekste, kai Heideggeris kalba apie tai, kad nerimas dėl *Vereinzelung* galimybės gniaužia (*beengt*), slegia (*aufdrängt*) ir pan. Tad terminas *Vereinzelung* telkia savyje buvimo induvidu ir induviduacijos dvilypumą: kasdienio buvimo požiūriu tai gąsdina – buvimas pavieniu reiškia baugią izoliaciją nuo „bendrumo“ su kitais viešajame pasaulyje; tačiau kita prasme *Vereinzelung* atsiskleidžia kaip santykis su būtimi, laisvė nuo viešojo pasaulio. Toliau nagrinėdamas nerimą dažniau vartosiu *izoliacijos* vertimą, nes jis leidžia geriau pastebėti, kad galimybė egzistuoti kaip pavieniam induvidui gąsdina neautentišką savimone.

pats galėjimas-būti-pasaulyje (*in-der-Welt-sein-können*). Heideggeris nurodo, kad šiame slėgime ir gniaužime nerimas atveria būtį savitu būdu: štai-būtis suprantą, kad ji *gali būti* izoliacijoje, ji gali egzistuoti kaip izoliuota (*ibid.*: 187)²². Kitaip sakant, čia atsiveria slegianti ir gniaužianti *izoliuotos egzistencijos galimybė*, galimybė buvimo, kuriame štai-būtis, izoliuota nuo (viešojo) pasaulio, „lieka su savimi“. Suprasdama izoliuoto / pavienio buvimo galimybę, štai-būtis yra išplėšiama iš savo „namų“ viešajame pasaulyje ir išgyvena buvimą-ne-namie (*Un-zuhause*) (*ibid.*: 189).

Šis aprašymas sufleruoja, kad tai yra nerimas dėl egzistavimo izoliacijoje anapus viešojo pasaulio, kitaip sakant, tai yra būtent ta buvimo galimybė, kurios individas siekia išvengti *baimėje* (*Furcht*) pasinerdamas į pastangas „įsitvirtinti“ viešajame pasaulyje. Kai kuriais požiūriais ši nerimo forma, remiantis jos aprašymu, yra artima Kierkegaard'o aprašytai nevilčiai dėl „nuogo *Paties*“. Kierkegaard'o aprašomoje neviltyje individas taip pat nerimauja „iškristi“ iš viešojo pasaulio, tačiau nerimą jam kelia gėdingas buvimas „nuogu“ pasaulietiško „kitų“ akivaizdoje. O čia Heideggeris akcentuoja izoliaciją, kurioje veikia aptinkamas vienatvės, tuštumos, atskirtumo nuo kitų aspektas. Anot Heideggerio, būtent šios galimybės egzistuoti izoliuotai / pavieniui pagrindu štai-būtis įgyja eksplicitišką supratimą apie galimybę egzistuoti autentiškai arba neautentiškai (*ibid.*: 191).

Atkreipkime dėmesį į kontekstą, kuriame Heideggeris artikuliuoja autentiškumo galimybės pasirodymą: autentiškumo galimybė atsiskleidžia kaip slegianti, gniaužianti izoliacijos / tapimo pavieniu galimybė. Tiek, kiek Heideggeris užsimena apie autentiškumą šiame teksto fragmente – autentiškumas pasirodo kaip galimybė, kuri, kasdienio egzistavimo viešajame pasaulyje požiūriu, yra „sunkus“, „neigiamas“ dalykas. Tai nėra kažkas vienareikšmiškai „teigiamo“ ir „geresnio“ už neautentišką kasdienybę. Atvirkščiai – autentiškumas, t. y. izoliacija / buvimas pavieniu, yra kaip tik tai, ko kasdienybėje vengiama.

Taip pat verta dėmesį atkreipti į tai, kad 40-ame *Būties ir laiko* skyriuje kalbėdamas apie nerimą Heideggeris *nesako*, jog nerimo patyrimą žadina eksplicitiškas ar net implicitiškas savosios būties-myriop supratimas. Pirmiausia Heideggeris akcentuoja, kad nerime atsiveria būtent slegianti izoliacijos galimybė, galimybė būti pasaulyje izoliuotai tokiu būdu, kuriame visi sąryšiai su daiktais ir būtybėmis netenka prasmės. „Nerimas izoliuoja ir

22 „Mit dem Worum des Sich-ängstens erschließt daher die Angst das Dasein als Möglichsein und zwar als das, das es einzig von ihm selbst her als vereinzelt in der Vereinzelung sein kann.“

atveria štai-būtį kaip ‘*solus-ipse*’“ (*ibid.*: 188). Tik gerokai vėlesnėse teksto vietose Heideggeris nurodo, jog Niekas, kurį nerimastingoje izoliacijoje išgyvena štai-būtis, suponuoja laikiškumo plotmę kaip įmestį-į-būtį-myriop²³ (*ibid.*: 308). Ši argumento struktūra leidžia spėlioti apie patį fenomeną, kurį omenyje galėjo turėti Heideggeris, kalbėdamas apie šią nerimo formą: kad Heideggeriui nerimas nėra būseną, kuri „užgriūna“ individą kaip savojo mirtingumo suvokimas, skatinantis transformuoti savo kasdienybę. Veikiau nerimas aplanko kaip slegianti buvimo-ne-namie, ne-jaukumo pasaulyje, izoliacijos nuotaika. Galbūt galima spėti, kad autentiškasis laiko matmuo – įmestis-į-būtį-myriop – fenomenaliai savo visu svoriu ir svariomis implikacijomis atsiskleidžia „vėliau“, kai individas praleidžia izoliacijoje ilgesnį laiką. Tai patvirtina ir kasdienė patirtis, nes net ir eksplicitiškas supratimas apie savąją būtį-myriop paprastai nekoreguoja kasdienio gyvenimo vagos.

Šioje nerimo formoje inicijuojamą savimonės modifikacijos ypatingumą Heideggeris išskleidžia pastebėdamas, kad tai, „dėl ko“ (*worum*) ir tai, „prieš ką“ (*wovor*) yra nerimaujama, *sutampa*. Baimėje individas baiminasi dėl jį viešajame pasaulyje apibrėžiančių galimybių ir bijo toms galimybėms gresiančių grėsmių, tačiau nerime nerimo „prieš ką“ yra mano izoliuota / pavienė *būtis-pasaulyje*, o nerimo „dėl ko“ – nuo pasaulio izoliuotu / pavieniu būdu egzistuojantis *aš*. Nerimo nuotaikoje *būtis* ir *aš* (kaip būvantis) implikuoja ir nurodo vienas kitą. Šis *worum* ir *wovor* sutapimas ir šiame sutapime atsiskleidžianti izoliuoto / pavienio buvimo galimybė yra pagrindinės priežastys, dėl kurių Heideggeris nerimą apibrėžia kaip tarp visų nuotaikų ypatingu statusu pasižyminčią nuotaiką (*ibid.*: 188). Turėdami omenyje platesnį kontekstą galime numanyti, kad izoliuojantis *worum* ir *wovor* sutapimas Heideggeriui yra svarbus ontologiniu požiūriu, nes čia atsiskleidžia giluminis būties ir žmogaus ryšys (*Bezug des Seins zum Menschen*), kurį apleidžia ir užmiršta Vakarų metafizika (Heidegger 1955: 10).

Buvimui-pasaulyje laisvas nerimas. Taigi pirminis nerimo pavidalas ir kartu autentiškumo prielaida – slegianti egzistavimo izoliacijoje / pavieniui galimybė. Tai verčia pratęsti mintį svarstant, jog autentiškumas Heideggeriui yra *savanoriška izoliacija*, savotiškas „vienuoliškas“ buvimas-pasaulyje, kuriame skleidžiasi autentiška, pasaulio šnekų neužgožiama, būties

23 „Das Nichts, davor die Angst bringt, enthüllt die Nichtigkeit, die das Dasein in seinem Grunde bestimmt, der selbst ist als Geworfenheit in den Tod.“

kontempliacija. Be abejo, tai nereiškia fizinio atsiskyrimo ir izoliacijos nuo pasaulio. Veikiau tai leidžia atpažinti savanorišką izoliaciją kaip tam tikrą buvimo-pasaulyje ir tarp žmonių nuostatą. Čia grįžtame prie pastebėjimo, jog autentiškumo prielaida yra savitas štai-būties *aktyvumas*.

Vėl svarbu pažymėti, kad sudėtinga aprašyti nuoseklų perėjimą nuo izoliuojančio nerimo aprašymo prie autentiškumo aprašymo. Heideggeris, pateikęs nerimo analizę, išsamiau autentiškumo prielaidas ima skleisti tarsi nuo pradžių, kaip atspirties tašką imdamas sąžinės fenomeną ir ryžtingą (*entschlossen*) santykį su sąžinės balsu. Yra ganėtinai aišku, kad autentišką egzistenciją pagrindžianti aktyvumo forma yra *Entschlossenheit* – ryžtingumas, tačiau koks ryžtingumo santykis su nerimu, koks nerimo santykis su „sąžinės balsu“, lieka ganėtinai neaišku dėl pačių Heideggerio analizių sudėtingumo. Kol kas susikoncentruosiu į *Entschlossenheit* aptarimą.

Pats žodis turi dvejopą reikšmę: viena vertus, šį žodį galima suprasti kaip *ryžtingumą*; antra vertus, šis žodis turi *sprendimo*, *apsisprendimo* (*Entschluss*) prasmę. Šios dvi reikšmės, žinoma, viena kitai neprieštarauja ir sufleruoja „ryžtingo pasirinkimo / apsisprendimo“ veiksmą arba nuostatą. Aptardamas *Entschlossenheit* Heideggeris taip pat eksploatuoja šio žodžio sąskambį su žodžiu *Erschlossenheit*, kuris *Būtyje ir laike* reiškia štai-būties atvirumą pasauliui: „ryžtingumas (*Entschlossenheit*) yra ypatingas štai-būties atvirumo (*Erschlossenheit*) būdas“ (2002: 297). Tačiau mūsų išskleistas kontekstas sufleruoja, kad *Entschlossenheit* – tai ne tik „atvirumo“ būdas, tačiau – turint omenyje autentiškume implikuojamą izoliaciją – ir savitas *uždarumo* pasauliui būdas. Šį uždarumo aspektą taip pat sufleruoja žodyje *Entschlossenheit* esantis priešdėlis *ent-*, kuris vokiečių kalboje turi negatyvumo, neigimo atspalvį. Kad *Entschlossenheit* yra ne tik atvirumas, bet ir uždarumas, patvirtina ir tai, kad nagrinėdamas ryžtingumą kaip vieną ryžtingumo aspektų Heideggeris nurodo *tylėjimą*. Ryžtingumas, anot mąstytojo, yra „tylinti, nerimui pasiruošusi“ nuostata egzistuoti prisiimant savo buvimą-kaltu²⁴ (*ibid.*: 382). Šis tylėjimo momentas gali būti suprantamas tada, kai prisimename, jog *neautentiškai* egzistencijai yra būdingos *šnekos* (*Gerede*). Kaip jau kalbėjome, pats *įsitraukimas* į šnekas yra nejaukumo vengiantis, nuo jo nusigręžiantis aktyvumas. Tad ryžtingumą galime suprasti kaip susilaikymą nuo nejaukumo užmaršties per tylinį susilaikymą nuo įsitraukimo į šnekas. Kartu galbūt tai galima suprasti kaip susilaikymą nuo įsitraukimo į buvimo galimybes, kurios atsiveria šnekose.

24 „Die Entschlossenheit wurde bestimmt als das verschwiegene, angstbereite Sichentwerfen auf das eigene Schuldigsein.“

Kaip pažymi Sodeika, ryžtingumas yra artimas vėlesniajame Heideggerio mąstyme nagrinėjamai *Gelassenheit* nuostatai (Sodeika 2015: 110–113). Ryžtingumą išreiškiantį štai-būties aktyvumą Heideggeris apibūdina taip: „ryžtingumas reiškia leidimą-pakviesti-save (*Sich-aufrufen-lassen*) iš pasimetimo nuasmenintume (*Verlorenheit in das Man*)²⁵“ (*ibid.*: 299). Anot Sodeikos, šioje išraiškoje galima atpažinti „aktyvaus pasyvumo“ struktūrą. *Pasyvumo* momentą nurodo Heideggerio pasakymas, jog ryžtingumas yra „leidimas-save-pakviesti“; pasyvumas čia atpažįstamas ta prasme, kad tai yra „leidimas“ kažkam įvykti. Tačiau, anot Sodeikos, „leidimas“ taip pat suponuoja *aktyvumą* kaip *susilaikymą* nuo veiksmų, kurie galėtų sutrukdyti galimybei būti pašauktam iš pasimetimo nuasmenintume (Sodeika 2015: 111). Tai leidžia manyti, kad ryžtingume štai-būtis „kažkam atsispiria“, į kažką „neįsitraukia“.

Pratęsiant dabar plėtojamą mintį galima svarstyti, kad ryžtingumas, būtent *išlaikydamas tylą* ir neįsitraukdamas į šnekas, „atsispiria baimei“, susilaiko nuo nereflektuoto įsitraukimo į „dėmesio reikalaujančius rūpesčius“, ir būtent tokiu būdu štai-būties leidžia sau „būti pakviesta“ iš pasimetimo *das Man* stichijoje. Įdomu, kad šitaip interpretuojant ryžtingumą savitai atsiskleidžia kitas Heideggerio pastebėjimas apie ryžtingumą: ryžtingume neautentišką kasdienybę apibrėžiantį instrumentišką-pragmatišką santykį su esiniais ir kitais žmonėmis pakeičia atvirumas kitų „galėjimui būti savimi“ (*Selbstseinkönnen*) (Heidegger 2002: 297). Kitaip sakant, ryžtingumui yra būdingas „laisvumas“, leidimas kitam būti, „duodant erdvės“ kito galimybėms skleistis. Šia prasme aptariamasis tylėjimas ir yra „erdvės davimas“ kitam, neužgožiant jo savosiomis šnekomis. Taip pat galima atpažinti ryžtingumo priešingumą kasdienybę apibrėžiančiai baimės nuotaikai. Baimės mobilizuotas žmogus prieš akis mato tik savo „rūpesčius“, o aplinkui egzistuojančios būtybės pasirodo kaip priemonės arba kliūtys jo „reikalams“. O ryžtingumo nuotaikoje „spaudžiantys reikalai“ netenka savo galios, jie neužgožia egzistavimo visumos ir todėl kitas būtybes leidžia matyti ne tik „naudos“ ir „kliūties“ požiūriu, bet ir išvysti „jas pačias“, leidžia joms būti savimi.

Tačiau kaip suprasti Heideggerio teiginį, jog štai-būties „yra kviečiama“? Kas ją kviečia? Panašu, jog Heideggerio ryžtingumo samprata remiasi prielaida, kad apskritai štai-būties egzistenciją motyvuoja ne tik baimė grindžiamas siekis įsitvirtinti viešajame pasaulyje arba nuobodulyje gimstantis noras užsimiršti. Štai-būtį „kviečia“ ne tik kasdieniai reikalai arba

25 Vertimas Sodeikos (2015: 111).

pramogos, bet ir „kažkas daugiau“. Kaip sako Heideggeris, štai-būtyje nuolatos glūdi *rūpesčio kvietimas* (*Ruf der Sorge*), kurį individas išgirsta, kai tyli susilaikydamas nuo įsitraukimo į šnekas (*ibid.*: 286).

Apskritai rūpestis (*Sorge*) yra štai-būties aspektas, būdingas ne tik autentiškai, bet ir neautentiškai kasdienybei. Jau pakankamai kalbėjome apie tai, kad štai-būčiai rūpi jos būtis viešajame pasaulyje ir šio rūpesčio pagrindu ji užsimiršta kasdieniauose reikaluose. Antra vertus, štai-būtis ne tik egzistuoja viešajame pasaulyje, tačiau kartu implicitiškai supranta savo būtį-myriop, ir šis supratimas žadina kito pobūdžio susirūpinimą. Priemonės, kurios leidžia pasirūpinti „kasdienybės rūpesčiais“, yra daugiau ar mažiau aiškiai apibrėžtos, tačiau klausimas apie tai, kokių būdu pasirūpinti savo „būtimi-myriop“, yra neįdomiai atviras ir neapibrėžtas. Iš esmės tai yra klausimas apie *būties prasmę*. Kasdienė būtis-pasaulyje turi tendenciją pamesti šį klausimą iš savo akiračio. Tačiau nerimastingas susirūpinimas savo implicitiškai suprantamu baigtiniu egzistavimu išlieka nuolatinė duotybė net ir užsimirštant kasdienybės rūpesčiuose ir pasaulio „įvykiuose“. Implicitiškas rūpestis (ir nerimas / neįdomumas) dėl būties baigtinumo „kviečia“ štai-būtį iš jos pasimetimo kasdienybėje, tačiau tam, kad rūpestis būtų išgirstas, reikalingas ryžtingumo tylėjimas, susilaikymas nuo įsitraukimo į šnekas.

Būtyje ir laike Heideggeris bando konkrečiau išskleisti čia nagrinėjamo kvietimo prasmę, t. y. bando artikuliuoti, ką tas rūpesčio kvietimas „sako“. Bendra Heideggerio prielaida yra ta, kad šis šauksmas gali atverti štai-būčiai tam tikrą žinojimą (*Kenntnis*) apie ją pačią (*ibid.*: 287). Šį žinojimą Heideggeris bando eksplikuoti atsiremdamas į *sąžinės* (*Gewissen*) ir *kaltės* (*Schuld*) sąvokas. Rūpesčio kvietimas Heideggerio yra artikuliuojamas kaip „sąžinės balsas“, kuris byloja apie štai-būties *kaltę*. Išgirsti sąžinės balsą Heideggeriui reiškia imti domėn (*Kenntnisnahme*) faktą, kad štai-būtis yra kalta, t. y. faktiškai ir nuolatos egzistuoja kaip kalta.

Reikia pasakyti, kad kalbėdamas apie kaltę Heideggeris atsiriboja nuo visų įmanomų etinių konotacijų. Heideggeris nurodo, kad kaltė turėtų būti suprantama ne kaip „trūkumas“, o atvirkščiai – kaip pozityvus fenomenas. Kitaip sakant, asmuo yra kaltas ne tada, kai kažkam prasižengia, o yra *visuomet kaltas*. Tačiau vėlgi – ši kaltė nėra „blogis“, tai nėra „prigimtinė nuodėmė“ judaizmo ar krikščionybės prasme. Veikiau kaltę Heideggeris supranta kaip patį štai-būties *neautentiškumą* ir neišvengiamą egzistavimą neautentiškume.

Kaltės prasmę galime suprasti pastebėdami, kad Heideggeris kaltę paaiškina per *įmesties* (*Geworfenheit*) ir *apmesties* (*Entwurf*) egzistencialus. Įmesties egzistencialas nurodo individualią štai-būtį charakterizuojančias

konkrečias duotybes ir šių duotybių diktuojamas buvimo *galimybės*, kuriose štai-būtis *turi būti*. Pavyzdžiui, tai yra konkretus kūnas, konkretus laikmetis, konkreti gyvenamoji aplinka ir konkretus sociokultūrinis paveldas, kitaip sakant – konkretus (viešasis) pasaulis, kuriame štai-būtis save atranda, kurio pati nepasirenka ir kuriame įklimpsta. Įmestis į šį pasaulį ir įklimpimas į jį, susitapatinimas su jame aptinkamomis galimybėmis – visa tai nėra kartą įvykęs faktas, o yra nuolatinė duotybė, tęstinis procesas. Taip pat svarbu yra tai, kad įmesties į pasaulį pagrindu štai-būtis projektuoja savo egzistencines galimybes ateityje – būtent šį momentą ir išreiškia apmesties (*Entwurf*) sąvoka. Taigi „iš pradžių ir dažniausiai“ štai-būtis projektuoja save galimybėse, kurių pati nepasirinko – veikiau jas diktuoja „viešasis pasaulis“. Aptikdama save pasaulyje, klausydama to, ką „šneka pasaulis“ ir pati dalyvaudama šnekose, štai-būtis vienomis galimybėmis seka, jose dalyvauja ir jas puoselėja, o kitas – apleidžia.

Paimti kartu, aptartieji momentai išreiškia kaltės prasmę. Kaltė reiškia, kad „ne savo noru esu įmestas į galimybes ir toliau dalyvauju galimybėse, kurių nepasirinkau“. Tačiau tą pačią mintį galima išreikšti sakant: *egzistuoju neautentiškai*. Kitaip sakant, kaltė išreiškia štai-būtį charakterizuojantį *implicitišką* supratimą, kad „aš egzistuoju neautentiškai“, t. y. užsimirštančiai dalyvauju galimybėse, kurių nepasirinkau, kartu apleisdamas ir užmiršdamas kitas savo galimybes. Įsiklausyti į sąžinės balsą ir imti domėn savo kaltę reiškia įsisąmoninti implicitišką supratimą apie savosios štai-būties neautentiškumą arba, Heideggerio žodžiais, neautentiškai egzistuojančios štai-būties „niekingumą“ (*Nichtigkeit*) (*ibid.*: 285). Kitu požiūriu tai reiškia „išgirsti“ kasdienių šnekų, kuriose dalyvaujama, „tuštumą“.

Tad implicitišką žinojimą, kurį byloja rūpesčio kvietimas (*Ruf der Sorge*) yra: a) mano gyvenimas yra baigtinis ir b) vis dėlto aš egzistuoju neautentiškai, dalyvaudamas „niekingose“ šnekose, jų pagrindu projektuodamas savo gyvenimą. Kaip sako Heideggeris, šiuo požiūriu rūpestis „kviečia atgal kviesdamas pirmyn“ (*ibid.*: 287). Kitaip sakant, rūpestis išreiškia susirūpinimą savo ateitimi, tačiau susirūpinimas savo ateitimi kviečia *grįžti prie savęs*, prie savo egzistencinės situacijos, į kurią štai-būtis yra įmesta, kelti klausimą apie būties prasmę ir santykį su savosiomis egzistencinėmis galimybėmis. Būtent šis „grįžimas prie savęs“, kuriam prielaidas sudaro tylintis, nuo įsitraukimo į šneką susilaikantis ryžtingumas, išreiškia individuacijos ir autentiškos savimonės procesą.

Matant, kad Heideggeriui ryžtingume pagrįstas autentiškumas reiškia kaltės (t. y. neautentiškumo) atpažinimą, galima daryti išvadą, jog

autentiškumas Heideggeriui nėra neautentiškumo priešybė. Autentiškumas reiškia *savojo neautentiškumo įsisąmoninimą*, kuriame neautentiškumas visų pirmiausia yra suprantamas *kaip* neautentiškumas. Nesant šio įsisąmoninimo, neautentiška savimonė, kuri tapatina save su viešąja erdve, klaidingai suprantą save būtent *kaip autentiškumą*. Tad autentiškumas yra „skaidrus“ santykis su viešąja erdve, savo priklausomybės jai ir kartu jos ribų supratimas. Kaip teigia Heideggeris, autentiškume tas galimybes, į kurias štai-būtis yra įmesta, ji perima ir prisiima kaip savas (*ibid.*: 343). Šiuo požiūriu autentiškumo ir neautentiškumo skirtis neturėtų būti traktuojama kaip griežta „arba-arba“ tipo alternatyva: *arba* autentiškumas, *arba* neautentiškumas. Atvirkščiai –čia kalbama apie santykį *ir-ir*, kuriame *ir* autentiškumas, *ir* neautentiškumas yra tarpusavio sąveikoje.

Per ryžtingumo sąvoką Heideggeris pirminį izoliuojančio nerimo pavidalą po truputį išvysto į pozityvią autentiškumo sampratą. Autentiškumas yra ryžtingai-nerimaujanti, savanoriškai tylinti ir save nuo viešojo pasaulio šnekų izoliuojanti egzistencija. Kartu ši ryžtinga izoliacija, anot Heideggerio, turi ir kasdienybę transformuojančią prasmę: „autentiškai nerimas atsiskleidžia tik ryžtingoje štai-būtyje. Ryžtingasis nepažįsta baimės (*Furcht*), tačiau būtent nerimo (*Angst*) galimybę suprantą kaip nuotaiką, kuri jo nevaržo ir netrikdo. Ji išlaisvina iš „niekingų“ galimybių ir leidžia tapti laisvu autentiškosioms“ (*ibid.*: 344). Panašu, kad, Heideggerio manymu, tylinčiame ryžtingume pagrįstas autentiškumas, kuriam atsiveria baigtinumas ir kaltė (kaip *savojo* neautentiškumo supratimas), daro įtaką neautentiškai kasdienybei, jos chaotiškam išsiblaškymui suteikia formą, atmeta tas egzistavimo viešajame pasaulyje galimybes, kurios yra perteklinės, ir koncentruoja individo egzistenciją į tas galimybes, kurios individui yra labiausiai savos ir esmingos.

Ryžtingume pagrįstą individuaciją šiuo požiūriu taip pat galime suprasti kaip neautentiškai kasdienybei būdingos dviprasmybės (*Zweideutigkeit*) peržengimą. Jei dviprasmybę suprantame kaip takoskyros tarp „viešo“ ir „asmeninio“ pasaulio trūkumą, tada ryžtingai tylinčio autentiškumo poveikis kasdienybei – tai būtent šios takoskyros įsteigimas, kuriantis štai-būties „atsparumą“ viešojo pasaulio tendencijoms ir saugantis nuo pasimetimo jose. Čia galima pastebėti panašumą į Kierkegaard'o požiūrį į individuaciją *Ligoje mirčiai*, kur individuaciją inicijuoja *užsidarymo* aktas, kurį galima palyginti su Heideggerio mintimi apie tylėjimą. Tačiau Kierkegaard'ui tylėjimą / užsidarymą inicijuoja nusivylimas ir todėl individuacija kuria demoniškumo galimybę. Heideggerio požiūris į tylėjimą / užsidarymą atrodo mažiau niuansuotas, jis pristatomas kaip ryžtingume

pagrįsta individo laisvės išraiška. Kierkegaard'as primena, jog tylėjimas / užsidarymas gali būti ir pasaulį neigiančio agresyvumo forma.

2.3 Heidegeriška perspektyva į nevilties fenomeną

Nors kančios ir juo labiau nevilties temų Heideggeris savo darbuose nenagrinėja, tačiau disertacijos probleminiame lauke *Būties ir laiko* fenomenologinės įžvalgos atveria prasmingų perspektyvų. Šiame skyriuje noriu trumpai aptarti galimybę nevilties fenomeną interpretuoti sąvokos *Befindlichkeit* pagrindu. Kaip jau spėjome aptarti, nuotaiką – *Befindlichkeit* – Heideggeris supranta kaip pamatinį būties-pasaulyje atverties (*Erschlossenheit*) būdą. Tačiau ne mažiau svarbu yra tai, kad nuotaika yra ir būtį-pasaulyje tam tikru būdu *užverianti* nuotaika. Apskritai kalbant, nuotaika daro įtaką tam, kas ir koku būdu kasdieni štai-būčiai „rūpi“, ir šis rūpestis apibrėžia štai-būties akiratį, kurio užribyje atsiduria „nerūpintys“ dalykai. Pavyzdžiui, baimės nuotaikoje pagrindinis štai-būties rūpestis yra jos „vieta (viešajame) pasaulyje“ ir todėl įvairios kitos buvimo galimybės (pvz., poilsis) ne tik yra „nepastebimos“, bet net ir pastebėtos jos *nerūpi*, nes joms „nėra laiko“. Antra vertus, kas baimės nuotaikoje vis dėlto *atsiveria* – tai įvairios grėsmės štai-būties „vietai pasaulyje“; grėsmės „atsiveria“ būtent ta prasme, kad *rūpi* ir būtent todėl yra „matomos“, „stebimos“ ir t. t. Jei „vieta viešajame pasaulyje“ nerūpėtų, tada ir grėsmės jai taip pat nerūpėtų – būtų „nematomos“. Ši užverianti / atverianti nuotaikos dinamika yra itin prasminga aiškinant nevilties fenomeną. Nevilties būsenai yra būdinga prasmingų asmeninių „galimybių trūkumo“ patirtis. Noriu argumentuoti, kad šį „galimybių trūkumą“ galima suprasti būtent kaip pasaulio galimybės *užveriančios* nuotaikos pasekmę, t. y. neviltyje nuotaika, atverdama būtį-pasaulyje tam tikru (beviltišku) būdu, kartu buvimą pasaulyje *užveria* ir trukdo „pamatyti“ jame glūdinčias, neatrastas prasmingo buvimo galimybes. Šį nevilties aspektą galima pavadinti nevilčiai būdingu „tuneliniu matymu“²⁶.

26 Tunelinio matymo reiškinį atidžiai nagrinėjo garsus suicidologijos autoritetas Edvinas Shneidmanas, pademonstravęs, kad apie savižudybę rimtai svarstančio žmogaus suvokimo akiratis – netgi dėmesingos regos laukas – susiaurėja ir jis, tiek perkeltine, tiek tiesiogine prasme nebegali „pamatyti“ jokių kitų (kartais nesunkiai prieinamų) savo problemų sprendimo būdų, išskyrus savižudybę. Šiuo pagrindu savižudybės intervenciją atliekančio žmogaus užduotis yra ne tik pademonstruoti supratingumą savižudybę svarstančiam žmogui, bet ir aktyviai kviesti jį identifikuoti jį kamuojančią problemą ir ieškoti alternatyvių problemos sprendimo būdų, t. y. padėti jam išplėsti jo akiratį (Shneidman 1996).

Apskritai neviltį galima suprasti kaip *buvimo pasaulyje* (*in-der-Welt-sein*) charakteristiką. Nevilties būsenoje „aš“ savo paties egzistencines galimybes (viešajame) pasaulyje suprantu kaip „skurdžias“, „menkavertes“, „beprasmes“ ir todėl „beviltiškas“. Nevilčiai būdingas mąstymo būdas neretai yra toks: galbūt „kitiems“ ateitis šviesi, tačiau *manęs* laukia tik kančia. Dar kitaip sakant, neviltis yra nuojauta: „*mano* ateitis šiame *pasaulyje* yra „be perspektyvų““.

Neviltyje išryškėjanti beviltiškos *būties-pasaulyje* struktūra leidžia atpažinti, kad viena pagrindinių nevilties prielaidų yra *intersubjektyviai* konstitutas štai-būties savimonės aspektas. Neviltis, heidegerišku požiūriu, yra neviltis dėl savo lemties (viešajame) pasaulyje. Čia grįžtame prie minties, kurią jau paminėjome kalbėdami apie *baimę*: kad tai yra bijojimas, netekus vienų ar kitų neautentišką savastį apibrėžiančių galimybių, „kitų“ akyse tapti „nieku“. Neviltį galima matyti kaip baimėje gąsdinančios galimybės išsipildymą.

Šią perspektyvą į nevilties prasmę papildyti leidžia Stolorow (2011) plėtojama Heideggerio nerimo sampratos interpretacija, kuria remiantis galima teigti, kad nevilties būseną gali sąlygoti ne tik vienos ar kitos tapatybę apibrėžiančios galimybės netektis, dėl kurios „kitų akivaizdoje“ tampa „nieku“, tačiau taip pat – netektis konkretaus *kito žmogaus*, kuris yra pagrindinis „pasaulio“ atskaitos taškas ir be kurio mane apibrėžiančios galimybės tampa bereikšmės. Pavyzdžiui, tai galėtų būti mamos netektis ankstyvoje vaikystėje, kai mama ir yra pagrindinė vaiko „pasauli“, t. y. viešąją erdvę, apibrėžianti figūra. Netekti mamos reiškia išgyventi „skilimą“ ar „įtrūkį“ pačioje pasaulio sanklodoje. Tačiau, remiantis Stolorow, lygiai taip pat mamos netekčiai gali prilygti mamos abejingumas vaikui. Panašų poveikį gali turėti ir artimo draugo, gyvenimo partnerio, vaiko netektis: kiekvienu atveju tai yra žmogus, kurio draugijoje mus apibrėžiančios galimybės įgyja prasmę. Heideggerio darbuose, žinoma, apie artimų individo santykių reikšmę nekalbama. Stolorow pažymi, kad, nors Heideggerio filosofijoje intersubjektyvumas (*Mitsein*) užima fundamentalią vietą, vis dėlto abejotina, ar Heideggeris pakankamai įvertina konkrečių santykių (su artimiausiais žmonėmis) reikšmę individualiai štai-būčiai, jos „pasaulio“ konstitucijai ir jos pasaulį atveriančiai nuotakai (Stolorow 2011: 72–74).

Kad ir kaip būtų, neviltį heidegeriškoje perspektyvoje galime traktuoti kaip intersubjektyviai konstitutuotai baimei (*Furcht*) gimininę būseną. Kol štai-būtis „turi“ ją ir jos vietą pasaulyje apibrėžiančias galimybes (arba šias galimybes iš principo supranta kaip „prieinamas“), tol štai-būties nuotaką charakterizuoja baimė kaip pastanga apsisaugoti nuo šių galimybių netekties.

Tačiau tuo atveju, jei šių galimybių netenkama (arba apskritai netenkama „pasaulio“, kurio kontekste šios galimybės turi prasmę), patenkama į nevilties būseną. Šiuo pagrindu asmuo išgyvena „prasmingų asmeninių galimybių trūkumą“, jo „perspektyvos“ ima jam atrodyti beviltiškos.

Vienas ryškiausių fenomenologinės psichiatrijos autoritetų Thomas Fuchsas, nagrinėdamas depresijos fenomeną, depresiją aprašo kaip *desinchronizacijos* patyrimą (2019), kurio struktūra yra reikšminga čia plėtojamai nevilties struktūrai. Desinchronizacija reiškia „bendralaikisškumo“ su intersubjektyviai konstitutuotu viešojo pasaulio laiku trūkumą, kuris depresijos atveju išgyvenamas kaip beviltiškas „atsilikimas“ nuo „kitų“. Nagrinėdamas sunkios depresijos prielaidas, Fuchsas nurodo, kad vienas iš į depresiją linkusių asmenybės tipų – *typus melancholicus* – yra predisponuotas išgyventi nuolatinę desinchronizaciją ir atsilikimą nuo „kitų“. Išgyvendamas desinchronizaciją *typus melancholicus* deda ypač dideles pastangas, kad „pasivytų“, pasiektų ir išlaikytų savo „lygybę“ su kitais, tačiau neretai šiame procese išsenka, perdega, apleidžia kitas buvimo galimybes, o į įvairias kliūtis ir nesėkmės pakeliui link siekiamo tikslo reaguoja itin jautriai. Subjektyviai suprantamoje „nesėkmės“ situacijoje, būdamas psichiškai ir fiziškai išsekęs, jis vis labiau „tolsta“ nuo siekiamo idealo ir panyra į beviltiškumą, depresiją. Žinoma, desinchronizaciją patiria ne tik Fuchso aprašomas *typus melancholicus* – tai apskritai yra viena šiuolaikinio gyvenimo duotybių. Desinchronizacijos terminas tiksliai išreiškia pirmiau nagrinėtą baimę pagrįsto neautentiškumo struktūrą, kuri patiria nuolatinę „laiko stoką“. „Laiko stoka“ kaip tik ir yra desinchronizacijos patyrimas, pastanga „neatsilikyti“ nuo viešojo pasaulio laiko ir šiame laike išsidėsčiusių „reikalų“. Šiuo požiūriu ir neviltį galima suvokti kaip kraštutinę desinchronizacijos išraišką, kurioje asmuo, netekęs kokios nors galimybės, jau „nebemato galimybių“ pasivyti „kitus“, o matant vis didėjančią „atstumą“ tarp savęs ir „kitų“ jam „svyra rankos“.

Remiantis pirmiau padarytais pastebėjimais galima grįžti prie klausimo apie *nuotaikas*, kaip pasaulį savitai atveriančio / užveriančio reiškinio, vaidmenį nevilties sanklodoje. Nuotaika, kaip jau pažymėjome, atveria ir užveria pasaulį ta prasme, kad apibrėžia tai, kas štai-būčiai *rūpi* ir *nerūpi*. Nevilties nuotaikoje iš tiesų galima atpažinti rūpėjimo momentą – neviltyje štai-būtis yra susirūpinusi būtent tomis galimybėmis, kurių stokoja, ir intensyviai „pergyvena“ dėl jų trūkumo, dėl atsilikimo nuo „kitų“. Beviltiško susirūpinimo pagrindu neviltis formuoja ir savitą pasaulio atverties akiratį: tai, kas neviltyje esančiam žmogui rūpi, ir tai, ką jis mato ir į-žvelgia – tai jo asmeniniai trūkumai ir klaidos, kurios, jo manymu, kliudo jam turėti

trūkstamas galimybės. Taip pat nevilties nuotaikoje individui rūpi ir yra tematizuojami tie „pasaulio“ aspektai – įvairios pasaulio „neteisybės“ – kurios sudaro įvairias kliūtis, neleidžia įgyti trokštamų galimybių ir šitaip „pasivyti“ kitus. Neviltyje esantis žmogus gali būti jautrus ir kitų žmonių kančiai, apskritai – pasaulio „blogiui“. Kitaip tariant, nevilčiai būdingas rūpėjimas atveria tiek asmeniškai stokojamų galimybių trūkumą, tiek įvairias „asmenines“ ir „pasaulines“ prielaidas, kurios yra suprantamos kaip kliūtys galimybėms, kurių štai-būtis savo gyvenime pasigenda. Reikia pasakyti, kad, kaip ir baimėje esama tendencijos į-žvelgti įvairias grėsmes, taip ir neivytyje esama tendencijos į-žvelgti ir numanyti pačias įvairiausias pasaulio „niekingumo“ apraiškas. O tai, kas pasaulyje „gera“, ir įvairios galimybės egzistuoti kitaip, neivytyje esančiai štai-būčiai *nerūpi* ir daugiausia ji jų nepastebi. Tai leidžia daryti prielaidą, kad nevilties nuotaiką grindžia „fiksacija“ į tas konkrečias galimybes, kurių netekta / stokojama, ir negebėjimas pamatyti ir įprasminti save alternatyvių galimybių perspektyvoje. Kitaip sakant, ir nevilties būsenoje galima įtarti esant ne tik pasyvaus kentėjimo dėl netektos galimybės, bet ir šį kentėjimą lygiagrečiai lydintį *aktyvumo* momentą.

Su tuo sutinka ir kartu reikšmingą papildymą žvilgsniui į nevilties sanklodą suteikia žymiausios šiuolaikinės *Dasein* analizės (*Daseinsanalyse*) teoretikės Alice'os Holzhey-Kunz depresijos samprata (2014: 175), kuri taip pat remiasi Heideggerio fenomenologija. Holzhey-Kunz daro principinį skirtumą tarp a) nevilties, kurią sąlygoja svarbios egzistencinės galimybės netektis, ir b) depresijos, kurią sąlygoja ne tik reikšmingos egzistencinės galimybės netektis, bet ir pačias šias egzistencines galimybes įgalinančio ir individo egzistencinius projektus lig šiol įgalinusio *prasmnio konteksto* netektis. Pirmojo nevilties tipo atveju kalbama apie netektį *ontiniu* lygmeniu, o antruoju – apie štai-būties pasaulio supratimą grindžiančios, implicitiškos *ontologinės* struktūros sutrikimą, „iluzijų griūtį“. Pirmuoju atveju neivytyje esantis žmogus pergyvena dėl to, ko neteko, tačiau įgijęs tai, ko stokoja, išbrenda iš nevilties būsenos (galime prisiminti, kad Kierkegaard'as tai vadino „netikra neviltimi“). Antruoju atveju – jis apskritai *netenka tikėjimo*, kad ši galimybė *gali* būti prasminga jo gyvenime. Panašiai kaip kalbėjo Stolorow, šiuo atveju yra išgyvenamas paties „pasaulio“, kaip implicitiško galimybių prasmingumą pagrindžiančio konteksto, sutrikimas. Remiantis Ronaldu Laingu tai taip pat galima svarstyti kaip „ontologinio saugumo“, t. y. bazinio, kūnišku ir iki-verbaliniu lygmeniu išgyvenamo „pasitikėjimo pasauliu“ sutrikimą (Laing 1990). Holzhey-Kunz pabrėžia, kad šie du – ontinės ir ontologinės – netekties variantai lemia kokybiškai skirtingas būsenas. Ontinės

netekties sukėltoje neviltyje esantis žmogus gali, nors ir beviltiškai, tačiau intensyviai geisti to, ko stokoja, ir kankintis stokojimo skausme. O ontologiniu lygmeniu „sutrikdyto pasaulio“ sukėltoje depresijoje individas kapituliuoja, jį apima apatija ir pasyvumas. Antra vertus, mąstytoja pažymi, kad šioje depresijoje visgi galima atpažinti *aktyvumo* momentą, kuris reiškiasi kaip *atsisakymas gyventi netobulame pasaulyje*, taigi – tai pasyvumas kaip tam tikra rezistencijos netobulam pasauliui ir apsisaugojimo nuo šio pasaulio forma. Šiuo požiūriu Holzhey-Kunz depresijos samprata vėlgi yra gimininga Kierkegaard'o „tikros nevilties“ sampratai, kurioje individas, nusivildamas dėl to, ko neteko, kartu nusivilia dėl pasaulio *in toto*; kaip matėme, šio totalizuojančio nusivylimo prasmė taip pat yra *savisauga*, savojo silpnumo, pažeidžiamumo ir priklausomybės nuo to, kas žemiška, neigimas. Skirtumas tarp Holzhey-Kunz ir Kierkegaard'o pozicijų, panašu, glūdi supratime apie valios vaidmenį šiame procese. Kierkegaard'ui nusivylimas dėl pasaulio *in toto* iš esmės yra valios aktas; o Holzhey-Kunz nuomone, čia dalyvauja ne tik individo valia, bet taip pat – iš pagrindų sutrikdytas pasitikėjimas pasaulio prasmingumu ir saugumu. Iš kitos pusės, sutrikusio pasaulio sukėltoje depresijoje Holzhey-Kunz išvelgia ir pozityvų aspektą. Pasaulis, kaip „objektyviai prasminga“ ir saugi instancija, anot mąstytojos, vis dėlto yra iliuzija, kuri paslepia radikalų būties chaotiškumą, nesaugumą ir neužtikrintumą. Šios iliuzijos griūtis kuria prielaidas individui priimti savo subjektyvumą ir faktą, kad jis pats, be jokių „išorinių“ garantijų ir atramų, privalo aktyviai steigti savo gyvenimą (Holzhey-Kunz 2014: 182). Šiuo požiūriu depresija atsiskleidžia kaip galima *individuacijos prielaida*.

Holzhey-Kunz požiūris į depresiją (kai kuriais požiūriais giminingas ir Stolorow koncepcijai) išplėtoja Heideggerio *Būtyje ir laike* implicitiškai glūdinčias, tačiau paties Heideggerio nenagrinėtas interpretacines galimybes. Holzhey-Kunz, kaip ir Heideggeris, plėtoja mintį, jog štai-būties individuacija koreliuoja su kasdienį pasaulį nuprasminančia būties baigtinumo ir jos negatyvumo atvertimi. Vis dėlto Heideggeriui būties tiesos atsivėrimas nereikalauja radikalaus kasdienio pasaulio pagrindų sutrikimo. Štai-būties tiesa – įmestis-į-būtį-myriop – yra nuolat atvira, į ją reikia ryžtingai įsiklausyti, tačiau tai neturi nieko bendro su neviltimi. Atvirkščiai – ryžtingas atsivėrimas būčiai-myriop išlaisvina iš baimės, apie tai Heideggeris kalba optimistine nata. Holzhey-Kunz mano, jog individuaciją vis dėlto įgalina radikalus pasaulio prasmingumo pagrindų sukrėtimas.

3. ROLLO MAY: NERIMAS KAIP GRĖSMĖ ESMINĖMS VERTYBĖMS

Nors Rollo May'us paprastai siejamas su egzistencinės psichologijos judėjimu, nagrinėjant jo darbus šis autorius atsiskleidžia ne vien kaip psichologas, bet ir kaip antropologinis mąstytojas, kurį kai kuriais požiūriais galima palyginti su F. Nietzsche'e. Taip yra dėl May'aus mąstymui būdingo istorinio ir kultūrologinio akiračio. Pirmąjį savo išsilavinimą May'us įgijo filologijos srityje, tada studijavo protestantišką teologiją ir tik vėliau migravo į psichologijos ir psichoterapijos teritoriją. May'aus darbai liudija plačią pažintį su Vakarų kultūrine, socialine ir politine istorija, menu, mokslu ir filosofija. Ne vieną svarbų savo darbą Rollo May'us pradeda apžvelgdamas žmogaus gyvenimą ne individo lygmeniu, o veikiau istorinėje bei sociokultūrinėje perspektyvoje. Nietzsche'ės stiliumi May'us užsiima Vakarų sociokultūrinės terpės „diagnostika“, įvardydamas Vakarų kultūrai būdingus vidinius prieštaravimus, iš jų kylančias „ligas“ ir ieškodamas priešuodžių joms.

Viena iš svarbiausių May'aus mąstymo prielaidų yra ta, kad individo kentėjimas ir individo „patologijos“ yra glaudžiai susijusios su visą sociokultūrinį kontekstą kamuojančiomis problemomis, o patologijų individualiu lygmeniu pobūdis keičiasi priklausomai nuo iššūkių, kuriuos individui kelia sociokultūrinis kontekstas. „Patologiški individai“ XIX a. nėra tokie patys ir jų problemos nėra tokios pačios, kokios jos yra XX a. XX a. antrosios pusės Vakarų civilizacija, May'aus akimis, apskritai yra draskoma vidinių prieštaravimų ir todėl yra palanki terpė „patologiškumui“ vystytis. Ją kamuoja apatijos, beprasmybės, izoliacijos patyrimas ir didėjantis individų konformizmas ir resentmentas, t. y. pavydas ir agresija tiems, kurie negyvena konformistiškai.

Visa ši problematika susipina nerimo temoje: 1950 m. pasirodžiusiame pirmajame *Nerimo prasmės* leidime XX a. May'us poeto H. W. Audeno žodžiais vadina *nerimo amžiumi* (May 2015: 4). Šis motyvas išlieka visoje vėlesnėje May'aus kūryboje. Nors nerimas yra universalus, su pačia žmogaus egzistencine sąranga susijęs reiškinys, May'us mano, kad XX a. Vakarų civilizacija, išgyvenanti savo normų ir idealų krizę, yra savitai predisponuojanti nerimo patyrimui, „apnuoginanti“ žmogaus nerimastingumą ir kurianti poreikį ieškoti naujų „susidorojimo“ su nerimu būdų. Nerimas yra „gilesnioji“ Vakarų kamuojančios apatijos, beprasmybės ir individų išgyvenamos izoliacijos prielaida. Savo antropologinę koncepciją May'us formuluoja kaip atsaką į šias Vakarų civilizaciją kamuojančias problemas. Iš

visko sprendžiant panašu, kad May'ui rūpėjo ne tik ir ne tiek sukurti teorinį žmogaus modelį, kiek atrasti ir nužymėti gaires, padedančias individams gyventi prasmingesnį, pilnatviškesnį ir vitališkesnį gyvenimą.

May'us, kaip ir Kierkegaard'as bei Heideggeris, mano, kad nerimas yra viena svarbiausių žmogaus būties duočių ir problemų. Vienas iš pagrindinių May'aus tikslų jo darbuose yra pristatyti nerimą kaip *normalų*, neišvengiamą ir su pačia žmogaus savasties sąranga susijusį fenomeną. Nors mūsų laikais požiūris jau yra pasikeitęs, tezė, kad nerimas yra „normalus reiškinys“, pirmojo knygos *Nerimo prasmė* leidimo metu psichologų ir gydytojų bendruomenėje vis dar skambėjo kaip drąsus ir kontroversiškas teiginys. Anot May'aus, dominuojanti nuomonė tarp to meto psichikos sveikatos specialistų buvo, kad „sveikas“ gyvenimas yra laisvas nuo nerimo. O May'us teigia, kad gyvenimas yra *nejmanomas* be nerimo. Kaip sufleruoja jo knygos pavadinimas, *nerimas turi prasmę*. Kokia ji?

Du patys bendriausi nerimo apibrėžimai, pasak May'aus, yra, kad: a) „nerimas yra Būties, tvirtinančios save prieš Nebūtį, patyrimas“ (2015: xvii) ir b) „nerimas yra pavojaus nuojauta, kurią sužadina grėsmė kokiai nors vertybei, kurią individas laiko esmine savo, kaip asmenybės, egzistencijai“ (*ibid.*: 189). Pirmojo apibrėžimo reikšmę paaiškina antrasis: nerimo pojūtis yra susidūrimas su nebūtimi ta prasme, kad yra sužadinamas situacijoje, kurioje iškyla grėsmė *mano* esminėms vertybėms, apibrėžiančioms *mane*, *mano* savasties ir tapatybės pojūtį; taigi nerimą jaučiu, kai nujaučiu grėsmę *man* ir *mane* apibrėžiantiems kasdienės „tikrovės“ pagrindams. *Nerimo prasmė* atsiskleidžia šioje perspektyvoje: išgyvendami nerimą ir į jį „įsiklausydami“, galime iš naujo „išgirsti“ ir įsisąmoninti savo pačių vertybes, kitaip tariant, „pažinti save“. Tuo pačiu metu nerimas turi ir ontologinę prasmę: signalizuodamas apie grėsmę mūsų vertybėms, jis autentišku būdu „duoda suprasti“ apie gyvenimo ribotumą ir baigtinumą. Nerimas gali mobilizuoti individą atkaklesniam savo vertybių puoselėjimui arba tų vertybių peržiūrėjimui. Šiuo požiūriu May'aus nerimo samprata yra artima Heideggerio pozicijai.

Antra vertus, yra ir kita svarbi May'aus nerimo koncepcijos pusė – *neurotiško nerimo* samprata. Apskritai neurotiško nerimo sąvoką (kaip priešybę realiam nerimui, *Realangst*) savo įtakingame 1926 m. tekste įvedė Freudas (1982b). Daugeliu požiūrių May'aus koncepcija artima šiai. Neurotiškas nerimas yra intensyvus nerimas, apimantis „nežinia dėl ko“, situacijose, kurios, žvelgiant iš šono, nekelia asmeniui jokios grėsmės arba ta grėsmė atrodo lengvai įveikiama. Dažnai neurotiškas nerimas įgyja įvairių iracionalių baimių ir fobijų pavidalą. Pagrindinė neurotiško nerimo prielaida

yra neišsąmonintas intrapsichinis („vidinis“) konfliktas. Normalų nerimą sužadina grėsmė asmens savastį grindžiančioms esminėms vertybėms, o neurotiško nerimo atveju asmuo išgyvena grėsmę savo savasčiai patirdamas *savo paties* jausmus ir norus. Buitiškai tariant, neurotiškas nerimas išreiškia „susipriešinimą su savimi“. Neurotiškas nerimas yra žalingas gyvenimui: jis siaurina ir riboja individo gyvenamąją erdvę. Tai ne sąmoningas apsiribojimas, ne vienų galimybių pasirinkimas paaukojant kitas, o veikiau nerimastingu vengimu ir savo norų neigimu grindžiamas gyvenimo susiaurėjimas. Susipriešinimo su savimi ir intrapsichinio konflikto priežastys paprastai glūdi vaikystės tarpasmeninių santykių kontekste – pažeidžiamiausiu tiek fizine, tiek psichologine prasme žmogaus gyvenimo laikotarpiu. Iš šio glausto aprašymo galime nujauti, kad neurotiško nerimo samprata nurodo May’aus kaip psichologo ir psichoterapeuto patirtį.

May’aus koncepcijoje egzistencinės filosofijos ir psichoanalitinės psichologijos teorijos susipina, abi šias sritis jis bando apjungti ir sintezuoti. May’us atvirai simpatizuoja Kierkegaard’ui, tačiau May’aus nerimo sampratai taip pat itin ryškią įtaką padarė ilgametis jo draugas, Heideggerio paveiktas teologas P. Tillichas, taip pat neurologas ir psichiatras K. Goldsteinas ir, žinoma, psichoanalizės autoriai, ypač S. Freudas, K. Horney, O. Rankas bei H. S. Sullivas. Kalbant apie May’aus savasties sampratą, kurioje, kaip pamatysime, reikšmingas vaidmuo tenka kūrybingumo ir asmeninės galios temoms, taip pat galima nujauti F. Nietzsche’ės įtaką.

Bandant konkrečiau nusakyti May’aus nerimo sampratos santykį su Kierkegaard’o ir Heideggerio nerimo analizėmis galima teigti, kad May’us koncepcijoje yra joms abiem būdingų bruožų. Lyginant su Kierkegaard’u, panašumas glūdi May’aus nuostatoje, kad nerimą žadina įvairūs „vidiniai“ asmens impulsai, kuriantys tiek vidinius, tiek „išorinius“ konfliktus. Visų pirmiausia tai pasakytina apie May’aus neurotiško nerimo sampratą. Nagrinėdamas būtent neurotišką nerimą May’us pažymi, jog šiai nerimo formai yra akivaizdžiai būdinga Kierkegaard’o pastebėta ambivalencija: noras, kurio kartu ir bijoma (May 2015: 231). Tačiau May’us mano, kad didesniu ar mažesniu mastu nerimas figūruoja visose situacijose, kuriose individe gimsta noras arba poreikis realizuoti kokias nors egzistencines galimybes, ypač jei kalbama apie galimybes, kurios individui yra naujos ir nepažįstamos. May’ui svarbu tai, kad nerimas yra neišvengiamas kūrybiškumo palydovas, nes kūryba neretai reiškia ir destrukciją, vienokį ar kitokį susidūrimą, konfliktą su esama gyvenimo tvarka. Taigi su Kierkegaard’u May’ų sieja pastebėjimas, kad nerimą generuoja individe (jo „vidujybėje“) glūdintys polėkiai ir jų kuriami konfliktai, tebūnie „realūs“ arba

intrapsichiniai. O Heideggerio nerimo sampratą primena May'us nuostata, kad nerimą žadina grėsmė netekti individo savastį apibrėžiančių esminių vertybių, kurias iš Heideggerio perspektyvos galima suprasti kaip svarbiausias jo egzistencines galimybes. May'us taip pat perima požiūrį, kad nerimas turi ontologinę prasmę, t. y. potencialiai „duoda suprasti“ apie žmogaus egzistencinę sąrangą. Tiek nagrinėtiems filosofams, tiek May'ui būdingas požiūris, jog apskritai individo gyvenimo kokybė yra itin priklausoma nuo jo gebos toleruoti nerimą ir į jį konstruktyviai reaguoti. May'ui tai yra pagrindinė ir svarbiausia kūrybingumo prielaida.

Apskritai įtakų įvairovė ir May'aus pastangos pateikti apibendrinančią šių požiūrių sintezę apsunkina May'aus interpretaciją – pati May'aus nerimo koncepcija atrodo nevienprasmė ir nevienalytė. Išsamiai aptarti visus jos niuansus reikėtų daugiau vietos nei leidžia disertacijos apimtis. Apsiribosiu nagrinėdamas tai, kas reikšminga mąstant apie pačios disertacijos problematiką: išryškindamas sąsajas tarp nerimo, nevilties ir savasties fenomenų.

Tad šią darbo dalį sudarys trys skyriai. Pirmajame skyriuje glaustai aptarsiu May'aus savasties sampratą. Šiuo tikslu, be *Nerimo prasmės*, pasiremsiu May'aus darbais *Žmogus savęs paieška* (1953), *Meilė ir valia* (2010) bei esė *Egzistencinės psichoterapijos indėlis* (1958). Antrajame skyriuje pristatysiu normalaus ir neurotiško nerimo sampratas. Trečiajame skyriuje pereisime prie nevilties problemos ir apžvelgsime May'aus depresijos sampratą, kurią May'us aptaria *Meilėje ir valioje*.

3.1 May'aus savasties samprata

Kaip sufleruoja May'aus darbas *Žmogaus savęs paieška*, vienas svarbiausių XX a. žmogui kylančių iššūkių yra *savęs paieška* ir *tapimas asmeniu* (*becoming a person*). May'us pažymi, kad vakariečius vis labiau kamuoja sumaištis ir pasimetimas dėl savo asmeninės tapatybės, savo „vietos pasaulyje“, taip pat – bejėgiškumo jausmas, kylantis tiek iš nežinios, kuria kryptimi gyventi, tiek iš sunkumų paveikti gyvenimą norimą linkme netgi tą kryptį turint.

May'us nurodo, kad šis bejėgiškumo jausmas nemaža dalimi yra susijęs su vienu pagrindinių vidinių prieštaravimų pačioje vakarų civilizacijoje. Omenyje jis turi vieną kultūriškai perduodamą vertybę, kuri, anot May'aus, turi ypač svarbų ir kartu problemišką statusą Vakarų visuomenių kontekste: tai Renesanso epochoje užgimęs ir nuo tada visą Vakarų civilizaciją persmelkęs „sėkmingo ir nepriklausomo individo“ idealas.

Ne viename savo kūrinys May'us pažymi, kad Vakaruose ypač daug žmonių išgyvena nerimą ir kenčia dėl to, kad nesugeba išpildyti šio kultūrinio idealo, tačiau kartu pati socioekonominė Vakarų civilizacijos struktūra tampa vis mažiau tinkama dirva šio idealo išpildymui (May 1953: 41). Daugeliui žmonių dėl nuo jų nepriklausančių priežasčių yra itin sudėtinga pademonstruoti ypatingus profesinius pasiekimus ir būti finansiškai bei socialiai nepriklausomiems, tačiau nepaisant to jie kelia tokį reikalavimą tiek sau, tiek kitiems ir kartais daro didžiulius kompromisus kitų vertybių sąskaita, kad jį išpildytų. Dažnai šios „sėkmės“ kaina yra tarpasmeninių ryšių trapumas ir su tuo susijęs izoliacijos ir beprasmybės pojūtis. Kai šio tikslo nepasiekia, individai išgyvena bejėgystę. May'us mano, kad vakariečius dažnai kankinantis apatijos fenomenas yra sąlygojamas būtent bejėgystės, t. y. galios trokštama kryptimi paveikti savo gyvenimą ir gyvenamąją aplinką trūkumo. Negalėdami pasiekti kultūrinio „sėkmės“ idealo individai rezignuoja, tampa apatiški ir abejingi, šitaip iš dalies apsisaugodami nuo išgyvenamo nerimo (May 1953: 22). Ankstesnėse Vakarų epochose nerimo problemą iš dalies lengvino gerokai aiškesnė visuomeninė struktūra, griežčiau apibrėžianti individo vaidmenį joje ir ribodama jo lūkesčius, o šiuolaikinėse visuomenėse šio apibrėžtumo nebeliko. Patys vaidmenys ir vertybės tapo sąlyginės ir kvestionuotos, o individai gyvena girdėdami, kad „viskas pasiekama“. Individams būdinga mėtytis ir klajoti tarp vaidmenų ir tapatybių, kartu nujaučiant šių vaidmenų nepasiekiamumą.

Formuluodamas atsaką į šią situaciją May'us akcentuoja ne tiek galimybę susitapatinti su kokia nors žmonių grupe ar iš anksto duotu gyvenimo keliu (ir taip rasti „savo vietą pasaulyje“), o *individuacijos procesą*, kurį knygoje *Žmogaus savęs paieška* jis vadina „tapimu asmeniu“ (*becoming a person*) (1953: 73). Būtent per šią, individuacijos problematikos prizmę, galime atpažinti egzistencinį matmenį May'aus mąstyme. Šalia individuacijos temos man atrodo vertinga paminėti dar vieną May'aus sąvoką, kurią jis pristato savo esė *Egzistencinės psichoterapijos indėlis* (1958). Šiame tekste kaip individuacijos proceso koreliatą May'us įvardija galimybę suvokti ir *jausti* save kaip gyvą, aktyvią, dinamišką ir kūrybišką būtybę, patirti tai, ką jis vadina *Aš-esu* patirtimi (*I-am experience*) arba *būties pojūčiu* (*sense of being*) (*ibid.*: 40–42). *Būties pojūčio* sąvoka kartais bus vartojama toliau komentuojant May'ų. Man ji atrodo prasminga tuo, kad leidžia akcentuoti tam tikrą, pamatinę jauseną, kuri itin reikšmingai veikia individo gyvenimo kokybę. Būties pojūtis yra jausmas, kad „aš esu gyvas“, „aš noriu, galiu, turiu teisę gyventi“. Vėlesniame tekste *Meilė ir valia* panašią mintį May'us plėtoja vartodamas vitališko intencionalumo (*intentionality*) sąvoką, kuri reiškia

individo „gyvybinėje galioje“ grindžiamą asmeninės ateities projekciją, kuriančią individo pojūtį, jog jis „turi ateitį“ ir gali joje aktyviai dalyvauti.

Individo savasties ir vitališkumo tematiką pratęsia dar pora reikšmingų sąvokų: daimoniškumas (*the daimonic*) ir sąšmonė (*subconscious/unconscious*). Daimoniškumas čia yra visai kas kita, nei Kierkegaard'o nagrinėtas demoniškumas. May'aus savasties koncepcija remiasi prielaida, kad kiekviename individe glūdi daimoniškumas – jo sąmoningą suvokimą pranokstanti, nekontroliuojama galia, nuolatos žadinanti individo tendenciją aktyviai veikti ir reikštis. Nors daimoniškumo sąvoką May'us pradeda vartoti palyginti vėlai – 1969 m. pasirodžiusiame kūrinyje *Meilė ir valia* (1969: 122), pačios idėjos, giminingos Carlo Gustavo Jungo „šešėlio“ sampratai, užuomazgas galima atpažinti ir ankstesniuose kūriniuose. Daimoniškumo konceptą galima palyginti su Schopenhauerio valios (*Wille*) arba Nietzsche'ės galios (*Macht*) sąvokomis. Daimoniškumas yra ir konstruktyvus, ir destruktivus tuo pačiu metu, viena prasme tai yra vitališkumas, potenciali mylėti, gimdyti ir kurti, tačiau kita prasme – agresija ir antagonizmas. May'aus asmenybės sampratoje „sveika“ asmenybė turi apimti abu – tiek destruktivų, tiek vitališkąjį – daimoniškumo aspektus. Kitaip sakant, būtent individo *asmens tapatybė* turėtų pasižymėti tokia sankloda, kurioje nė vienas iš daimoniškumo aspektų nėra atmetamas. Asmenybės sankloda, kurioje kuri nors iš daimoniškumo pusių yra atmetama, ima generuoti neurotišką nerimą, slopina būties pojūtį, o pats daimoniškumas ima reikštis destruktiviais būdais kaip į save arba kitus nukreipta agresija ir smurtas. Sąšmonės terminas May'ui yra glaudžiai susijęs su daimoniškumo sąvoka: dalis sąšmonės „turinių“ – tai daimoniškumo generuojami psichikos impulsai, kurie reiškiasi sąmoningo suvokimo paribiuose (*subconscious*) arba yra nepripažįstami esamoje asmeninės tapatybės sanklodoje ir todėl nuo jų disocijuojami (*unconscious*). Bendrai sąšmonės sąvoką May'us apmąsto lanksčiau ir mažiau griežtai nei Freudas ar kiti psichoanalizės klasikai. Nepaisant to, „ryšys su sąšmone“, taigi – su daimoniškuoju pradų, yra būtina individuacijos prielaida. „Tapimas asmeniu“ reiškia „sąšmonės išplėtimu“ pagrįstą *individe glūdinčio daimoniškumo integraciją į asmens tapatybės struktūrą*, t. y. neįsąmonintų ar apleistų savo norų, impulsų, polėkių, įžvalgų priėmimą, „normalizavimą“ ir drąsų, kūrybišką jų išskleidimą (May 1953: 91).

Remdamasis šiais May'aus koncepcijos aspektais, išryškinsiu tris tarpusavyje susijusius savasties matmenis: 1) savastis kaip *asmeninė tapatybė*; 2) savastis kaip *būties pojūtis*, t. y. savojo vitališkumo, ryšio su

būtimi ir gyvenimu patyrimas, lydinčio performatyvų individuacijos, „tapimo asmeniu“ procesą; 3) savastis kaip daimoniškumas ir pasąmonė.

1) Asmeninės tapatybės aspektą apibrėžia tai, ką May'us vadina esminėmis vertybėmis. Tai sąlyginai statiškos, tačiau per gyvenimą kintančios jo struktūros, su kuriomis individas tapatinasi ir kurias laiko daugiau ar mažiau būtinomis savo gyvenimui. Heideggerio terminais, esminės vertybės būtų galima pavadinti esminėmis egzistencinėmis *galimybėmis*, su kuriomis tapatinasi individas. Svarbu atkreipti dėmesį, kad dažnai asmuo gali būti net neišsąmoninęs, kad vienas ar kitas dalykas yra jo vertybė ir konstituoja jo tapatybę. Esminės vertybės paprastai yra „savaimė suprantamos“, neartikuluotos, nereflektuojamos, implicitiškai kasdienį inteligibilumą laiduojančios prasminės struktūros.

Dalis esminių vertybių, anot May'aus, apima įvairias gyvenimo struktūras, kurios laiduoja reikšmingų tarpasmeninių santykių tvarumą. Kaip teigia May'us, „kadangi nerimas yra reakcija į grėsmę vertybėms, laikomoms esminėmis asmenybės egzistencijai, ir kadangi žmogaus organizmas savo egzistenciją yra skolingas santykiui su konkrečiais reikšmingais žmonėmis jo kūdikystėje, šios esminės vertybės originaliai yra saugumo modeliai, egzistuojantys tarp kūdikio ir šių reikšmingų žmonių“ (2015: 203). Itin svarbus asmeninės tapatybės elementas, anot May'aus, yra santykis su tėvais, ypač su motina (ar jos vaidmenį atliekančiu asmeniu). Santykis su motina yra pirminė, kūdikystėje konstituoja tapatybės struktūrą ir esminę vertybę, nuo kurios specifinės sanklodos reikšmingai priklauso tolesnė asmens savimonė ir elgesys. Tai yra ne tik formali jo „tapatybės prielaida“, bet svarbiausia – jo *saugumo* pojūčio prielaida. Net ir suaugę žmonės didelę dalį savo gyvenimo pasirinkimų daro atsižvelgdami į tai, kaip suvokia savo tėvų (ar kitų autoritetų) lūkesčius ir todėl atlikdami ar ketindami atlikti veiksmus, galinčius prieštarauti šiems (įsivaizduojamiems) lūkesčiams, išgyvena nesaugumą, t. y. nerimą.

Individo raidoje neišvengiama dilema tampa stiprėjanti individo daimoniškoji prigimtis ir, kita vertus, daimoniškumo konfliktas su individą auginančiais žmonėmis, t. y. individo daimoniškumas kelia grėsmę pirminiams, jo asmens tapatybę ir saugumo pojūtį apibrėžiantiems santykiams. Atstumiančios ar agresyvios tėvų reakcijos į daimoniškumo apraiškas gali lemti asmens tapatybę, kurioje konstruktyvusis arba destruktivusis daimoniškumo aspektas yra atmetamas. Tai svarbu turėti omenyje kalbant apie individuacijos procesą, kuris remiasi „nusiteikimu diferencijuotis, judėti nuo saugančių erdvių priklausomybėje nuo tėvų į naujus laisvės ir integracijos lygmenis“ (May 1953: 192).

Santykiai su tėvais – ne vienintelė esminė vertybė, kurią konstituoja tarpasmeninių santykių kontekstas. Apskritai May'us akcentuoja, kad daugelis esminių vertybių yra *kultūriškai sąlygotos*. Kaip minėjome, viena iš tokių kultūrinių vertybių yra problemiškas „sėkmingo, nepriklausomo“ individo idealas. Kaip šio idealo palydovą dažnai esmine vertybe vakariečiai laiko savo profesinę tapatybę, kuri apibrėžia individo vietą visuomenės kontekste. Kitas pavyzdys: May'us atkreipia dėmesį, kad tokia „privati“ sfera kaip seksualumas taip pat yra kultūriškai nulemta (2015: 211). Nebūdami seksualiai aktyvūs vakariečiai dažnai išgyvena nerimą. Tačiau nepatenkinamas seksualinis geismas, kaip toks, nėra savaiminis nerimo šaltinis. Seksualinis aktyvumas yra viena Vakarams būdingų kultūrinių prielaidų ir esminių vertybių, apibrėžiančių asmens visuomeninę vertę. Būtent dėl *kultūrinio* seksualinio aktyvumo statuso šio aktyvumo trūkumą vakariečiai patiria kaip grėsmę savo savasčiai, jaučiasi „nevisisaverčiai“, t. y. nepritampantys prie visuomeninio „pasaulio“.

Visgi esminės vertybės, anot May'aus, nėra vien tai, kas laiduoja reikšmingų tarpasmeninių santykių tvarumą. Asmens tapatybę konstituoja ir labiau „anonimiški“ elementai. Tokiomis vertybėmis gali būti pati „fizinė“ egzistencija arba fizinė sveikata, susitapatinimas su savo kūnu, su savo gyvenamąja erdve. Kaip dar vieną pavyzdį May'us pateikia XX a. pirmos pusės neurologo Kurto Goldsteino tyrinėjimus, kuriuose dalyvavo kare sužeisti kariai. Tam tikrus smegenų sužeidimus patyrę kariai, kuriems sutrikdavo kognityviniai erdvės suvokimo gebėjimai, nerimą jausdavo beveik nuolatos ir su juo tvarkydavosi labai griežtai ir rigidiškai organizuodami savo gyvenamojo kambario objektus: baldus, daiktus ir t. t. Kol objektai būdavo išdėstyti pagal kariams suprantamą tvarką, jie jausdavosi palyginti ramiai. Tačiau bent menkiausias daiktų padėties pakeitimas jiems sukeldavo intensyvaus nerimo epizodą. Toks pavyzdys sufleruoja, kad „esminė vertybė“ gali būti elementarus erdvės stabilumas ir jos tapatybė laike, leidžianti orientuotis ir su pasitikėjimu judėti erdvėje.

Taip pat reikia pabrėžti, kad May'aus požiūriu asmeninė tapatybė yra *nevienalytė*. Kalbėdamas apie nerimą, May'us pažymi, kad nerimas gali žymėti grėsmę „fizinei gyvybei (mirties grėsmė) arba psichologinei egzistencijai (laisvės netektis, beprasmybė). Arba grėsmė gali būti kažkokiai kitai vertybei, kurią asmuo tapatina su savo egzistencija (patriotizmas, kito žmogaus meilė, „sėkmė“ ir t. t.)“ (2015: 189). Visos šios vertybės, galiodamos kartu, gali konstituoti vieno žmogaus tapatybės pojūtį. Asmeninės tapatybės nevienalytiškumas reiškia, kad žmogaus gyvenimas gali patekti į situaciją, kurioje jis išgyvens vertybių konfliktą.

2) Asmeninės tapatybės aspektas neišsemia savasties problemos. Remiantis May'aus koncepcija, kiekvienas žmogus neišvengiamai turi vienas ar kitas esmines vertybes, t. y. tapatina save su kokiomis nors egzistencinėmis galimybėmis ir saugumą laidojančiomis prasminėmis struktūromis, tačiau ne kiekvienas žmogus išgyvena *būties pojūtį* (*sense of being*). Neretai žmogus turi tapatybę ir tam tikras, jį apibrėžiančias esmines vertybes, tačiau nepaisant to jaučiasi beprasmiškai, tuščiai, „be ugnelės“. Būties pojūtis May'aus koncepcijoje apima tris susijusius ir tarpusavyje sąveikaujančius aspektus: a) sąlytį su nebūtimi; b) šio sąlyčio kontekste didėjančią sąmoningumą ir santykį su savimi, konkretesnį savo norų, troškimų ir vertybių įsisąmoninimą; c) šių dalykų kūrybišką steigimą ir realizavimą.

Būties pojūtis auga ir stiprėja, anot May'aus, susiduriant ir konfrontuojant su *nebūtimi* (non-being), t. y. situacijose, kuriose *konkrečiai man* gresia mirtis, socialinė atskirtis, turimų ar dar nerealizuotų galimybių netektis. Kitaip sakant, tai yra situacijos, kuriose išgyvenamas *nerimas*. Būtent nerimo ir susidūrimo su nebūtimi situacijos yra prielaida išgyventi būties pojūtį: „be ne-būties suvokimo <...> egzistencija yra tuščia, nereali, ją charakterizuoja konkrečios savivokos trūkumas. Tačiau susidurdama su nebūtimi, egzistencija įgyja vitališkumo ir intensyvumo, individas išgyvena padidėjusį dėmesingumą sau, pasauliui ir kitiems, esantiems aplink jį“ (May 1958: 48). Šia prasme susidūrimas su konkrečia esminės vertybės netektimi ar jos netekties galimybe tampa proga geriau suvokti ir įsisąmoninti, kas man yra svarbu, ir šio suvokimo pagrindu steigti, sergėti ir puoselėti savąsias vertybes. Šioje patirtyje „įeinama į santykį su savimi“: „tapimas asmeniu reiškia šį išaugusį budrumą, išaugusį „buvimo savimi“ patyrimą“ (May 1953: 100). Būties pojūtis lydi šį performatyvų susidūrimo su nebūtimi, ryškėjančios savivokos, savo vertybių įsisąmoninimo ir realizavimo *procesą*.

Čia svarbu paminėti May'ui ypač svarbią *drąsos* sąvoką. Drąsa yra savųjų vertybių steigimo prielaida. Drąsa yra ne tiek bendra geba „pasitikti pavoju“, o veikiau *drąsa teikti prioritetą savo esminėms vertybėms ir paaukoti antraeilės svarbos galimybes*. Kitais žodžiais drąsą pavadinčiau *asmenine galia*: gebėjimu sakyti „ne“, brėžti ribas, laikytis savo prioritetų ir kartu išverti nerimą, susijusį su antraeilių galimybių ir vertybių paaukojimu. Šiuo požiūriu drąsa gali būti suprasta kaip daimoniškumo išraiška ta prasme, kad suponuoja agresiją ir veržlumą, reikalingus aiškiam „taip“ ir „ne“ sakymui; drąsa neišvengiamai yra ir rizika, klaidos, nenumatyto naikinimo galimybė. May'aus žodžiais, drąsa yra „gebėjimas pasitikti nerimą įgyvendinant savo laisvę“ (1953: 192), „drąsa nėra vertybė ar dorybė tarp kitų žmogiškų vertybių, tokių kaip meilė ar ištikimybė. Tai yra pamatas, pagrindžiantis visas

kitas dorybes bei asmenines vertybes ir suteikiantis joms realumo. <...> Drąsa reikalinga tam, kad *būtis* ir *tapšmas* būtų įmanomi“ (May 2019: 14).

Bandant suprasti May'aus drąsos ir individuacijos sampratą yra iškalbingas interviu (May 2013), kuriame May'us save apibūdina kaip mistikų Mokytojo Eckharto ir Jacobo Boehme'ės sekėją. Tai leidžia geriau suvokti May'aus drąsos koncepcijos *radikalumą*: tapimas asmeniu yra kančios (nerimo) kelias, kuriame daugybė dalykų yra paaukojami, tačiau juos aukodamas ir gyvendamas savo prioritetais asmuo gyvena gyvai ir kūrybiškai. May'us kalba, kad individuacijos prasmė ir rezultatas nėra laimė (*happiness*). Šio kelio prasmė yra džiaugsmas (*joy*), „džiaugsmo ašaros“, kurias asmuo išgyvena kaip nerimo kančioje subrandintą džiaugsmo vaisių. Taigi, *būties pojūtis yra savita augančios savivokos, performatyvumo, nerimo ir džiaugsmo dermė*.

Vis dėlto jau užsiminėme apie May'aus nurodomą šiuolaikinio gyvenimo problemą, kad pačios vertybės ir kryptys, kuriomis individas gali judėti, yra ir nevienareikšmės, ir sunkiai realizuojamos. Nors nerimas sudaro prielaidas įsisąmoninti, su kuo aš tapatinuosi, tačiau nebūtinai duoda aiškų atsakymą į tai, kuriems asmeninės tapatybės aspektams turėtų būti teikiama pirmenybė ar kurie peržvelgiami, t. y. nebūtinai yra aišku, kokiomis vertybėmis turėtų būti grindžiamas individo gyvenimas. Čia svarbios tampa daimoniškumo ir pasąmonės sąvokos. Būtent daimoniškumo ir pasąmonės sritys, May'aus požiūriu, yra „kompasas“ ir išteklis ieškant išeities iš individus kamuojančios tapatybės krizės.

3) May'us laikosi požiūrio, jog klaidinga manyti, kad tapatybės krizę išgyvenantis asmuo pirmiausia „išvysto tapatybės pojūtį ir tada veikia. Atvirkščiai – jis patiria tapatybę veiksmu, ar bent jau veiksmo galimybe“ (May 1969: 244). Tai reiškia, kad nėra kito kelio iš tapatybės krizės kaip individe glūdinčio daimoniškojo prado išlaisvinimas ir įveiklinimas, bandant atpažinti, kas vis dėlto individą traukia, piktina, gąsdina ar koku nors kitu būdu liečia ir kviečia į tai aktyviai reaguoti. Individuacijos procese žmonės turi *mokytis* „jausti, patirti ir norėti“, tačiau taip pat „kovoti prieš tai, kas trukdo jausti ir norėti. [Individai] atranda, kad esama tam tikrų grandinių, kurios juos laiko. Šios grandinės iš esmės yra saitai, rišantys juos su tėvais, visų pirmiausia mūsų visuomenėje – su motina“ (May 1953: 103). Šiuo požiūriu čia galima atpažinti panašumą į Kierkegaard'o *Nerimo sąvoką*, kurioje tapti individu trukdo kaltės baimė. Panašiai ir Rollo May'us teigia, kad motyvui veikti, išgyventi būties pojūtį ir „tapti savimi“ trukdo betarpiškai su tėvų lūkesčiais susitapatinusi savimonė, bijanti netekti tėvų palankumo ir todėl vengianti nutraukti psichologinę bambagyslę. May'us nuolat pabrėžia,

kad šiam atsiskyrimo ir individuacijos aktui yra reikalinga daimoniška galia pasipriešinti. Motinos figūrą kaip ypač individuaciją ribojantį faktorių May'us išskiria tuo pagrindu, kad būtent motinos Vakarų visuomenėse dominuoja šeimos gyvenime ir daro didžiausią įtaką šeimoje augančių vaikų savivokai, o su tėvu, daugiausia laiko praleidžiančiu nuo namų erdvės atskirame darbe, vaikai bendrauja gerokai mažiau. May'us mano, kad motinos figūra paprastai yra labiau tausojanti ir sauganti vaikus nuo pavojaus, slopinanti destruktiviuosius daimoniškumo aspektus, kuriuos užaugę vaikai turi iš naujo atrasti ir įvaldyti tam, kad galėtų tapti autonomiškesni ir kūrybiškesni. Būtent šiuo pagrindu vienu ar kitu gyvenimo etapu individui prireikia megzti ryšį su sąsamoniniais daimoniškais impulsais ir tuos impulsus išreiškiančiu kūnu.

Anot May'aus, dėmesingai įsijausdamas į savo jausmus, kūno pojūčius, sunkiai verbalizuojamus norus ir sapnus, ilgainiui individas gali aptikti savyje įvairius, neįsisąmonintus arba kadaise apleistus norus, kurie gali tapti galingais motyvacijos šaltiniais. Galima pažymėti, kad nors May'us palieka pakankamai erdvės žmogaus tapatybę konstituojančių esminių vertybių istoriškumui ir kultūriniam reliatyvumui, kartu jis numato, kad žmonėms būdingi du *universalūs* motyvacijos šaltiniai. May'us nuolat atkreipia dėmesį į du pamatinius žmogaus egzistencijos polius: „dialektinį individo ir jo bendruomenės santykį“ (2015: 212). Kitaip sakant, bandydami įsisąmoninti savo norus ir impulsus, atrandame, viena vertus, poreikį „atsiskirti“ ir „reikšti save“, kita vertus, poreikį puoselėti santykius su kitais, mylėti ir būti mylimiems. Individo raida vyksta kaip dialektiška švytuoklė tarp pirminio susietumo su kitais ir individuacijos, kai (jei raidos iššūkiai yra įveikiami) individas susietumo kontekste tampa vis labiau individualus ir savarankiškas, o tapdamas savarankiškesnis atranda kokybiškai naujų būdų – vėlgi daimoniškai – įeiti į ryšį su kitais žmonėmis. Atitinkamai šią dialektiką paprastai atitinka dvi žmogaus gyvenimo sritys: *meilė* ir *kūryba*, kurios, be abejo, tarpusavyje neatsiejamai susipynusios. Galima pažymėti, kad du svarbūs May'aus darbai yra skirti būtent šioms temoms: *Meilė ir valia* (1969), nagrinėjanti meilės temą, bei *Drąsa kurti* (2019), nagrinėjanti kūrybinių procesų menė, moksle ir kitose profesinėse srityse struktūrą. Tiek viename, tiek kitame kūrinyje daimoniškumo ir sąsamonės sritys užima centrinę vietą. Kalbėdamas apie meilę Rollo May'us akcentuoja erosą – seksualinę energiją – kaip daimonišką, neretai dėl iki galo nepaaiškinamų priežasčių prie kito žmogaus traukiančią ir motyvuojančią jėgą. Analogiškai ir kalbėdamas apie kūrybą May'us atkreipia dėmesį į netikėtų kūrybinių įžvalgų ir iš jų gimstančios kūrybinės motyvacijos fenomeną.

Kartu reikia paminėti, kad sąvokos sąvoka taip pat yra pagrindinė *neurotiško nerimo* prielaida. Neurotiškas nerimas yra susijęs su dabarčiai įtaką darančiomis, traumuojančiomis praeities patirtimis, kurių pagrindu formuojasi neįsisąmonintas intrapsichinis konfliktas, kuriantis įtemptą konfliktą pačioje asmens savasties sąrangoje: tai konfliktas tarp asmens tapatybės ir jo daimoniškojo prado. Apleistų ir neišplėtotų daimoniškumo aspektų tyrinėjimas ir įvaldymas yra kiekvieno žmogaus gyvenimo normali dalis ir tapimo asmeniu prielaida. Tačiau neurotišką nerimą lemiantis intrapsichinis konfliktas yra sudėtingesnė, sunkiau sprendžiama problema.

3.2 May'aus nerimo samprata

Pereidami prie išsamesnio nerimo sampratos aptarimo, galime pasakyti, kad jau trumpai apžvelgiant May'aus savasties sampratą išryškėjo dvilypis nerimo vaidmuo. Viena vertus, nerimą sužadina situacijos, kuriose kyla grėsmė kuriai nors iš asmens tapatybę konstituojančių esminių vertybių. Antra vertus, nerimo situacijos yra potenciali proga tas vertybes geriau įsisąmoninti, suvokti jų vietą ir prasmę gyvenime, iš naujo įvertinti jų svarbą ir atsisakyti perteklinių, esmines vertybes užgožiančių gyvenimo galimybių. *Normalus nerimas* gali atlikti kasdienį gyvenimą sutelkiančią, į esmines vertybes besikoncentruojančią, daimoniškumą žadinančią ir kūrybines galias išlaisvinančią funkciją. Tačiau savo *neurotišku pavidalu* nerimas gali turėti ir atvirkščią prasmę: tapti iššūkių vengimu, kliūtimi individuacijai ir gyvenimo stagnacijos prielaida.

Prieš nagrinėdamas nerimą taip pat noriu atkreipti dėmesį į nerimo sąvokos teorinį statusą. Remiantis Heideggerio terminologija, šios sąvokos teorinį statusą galima apibūdinti kaip galimybę žvelgti į nerimą iš trijų perspektyvų: a) kaip *ontinio* reiškinių; b) kaip *transcendentalijos* arba *egzistencialo*, t. y. universalios žmogiškosios „tikrovės“ galimybės sąlygos; c) kaip *ontologinio fenomeno*, t. y. tokio fenomeno, kuris „duoda suprasti“ reikšmingus būties ir egzistencijos aspektus. Mano supratimu, May'us faktiškai pasinaudoja visomis šiomis galimybėmis. Viena vertus, nerimą May'us nagrinėja kaip „emocinę reakciją“, pasižyminčią savitomis psichinėmis ir fiziologinėmis savybėmis, poveikiu kasdieniam gyvenimui ir t. t. Antra vertus, jis nagrinėja nerimą kaip galimybės sąlygą tiek asmeninę tapatybę konstituojančių struktūrų (esminių vertybių) genezėje, tiek individuacijos procese, tiek neurotiškų asmenybės struktūrų atsiradime. Trečia vertus, May'us užsimena ir apie ontologinę nerimo prasmę: nerimas „duoda suprasti“ gyvenimo baigtinumą, taip pat, per nerimą lydintį kaltės pojūtį,

geriau įsisąmoninti „save“ ir savo aktyvų dalyvavimą gyvenimo procese. Pats May'us šių trijų teorinių perspektyvų (ontinės, egzistencialinės ir ontologinės) sąmoningai neatskiria, visi trys matmenys tekste susipina tarpusavyje. Tačiau šias skirtis paranku turėti omenyje bandant susigaudyti May'aus nerimo koncepcijos daugialypume.

Daugiausia dėmesio šiuose skyriuose skirsiu nerimo ontinių charakteristikų išryškinimui. Tai yra svarbu turint omenyje, kad kiekvienas iš disertacijoje nagrinėjamų autorių savitai užčiuopia nerimo bruožus. Šiuo požiūriu May'us yra tinkamas autorius, nes savo tekstuose jis pateikia nemažai užuominų apie tai, „kaip atrodo“ nerimas gyvoje patirtyje.

3.2.1 Normalaus nerimo ontinės charakteristikos

Nerimo ir baimės skirtumas. Kaip ir daugelis kitų nerimo teoretikų, May'us nerimo fenomenologinius kontūrus išryškina lygindamas jį su baimės fenomenu. Bendra May'aus tezė apie baimės ir nerimo santykį yra tokia: „nerimas <...> yra atsakas į grėsmę asmenybės „branduoliui“ arba „esmei“, <...> o ne į periferinę grėsmę. Baimės yra atsakai yra grėsmės prieš joms pasiekiant šį bazinį lygį“ (2015: 209). Kitaip sakant, baimė, skirtingai nei nerimas, yra reakcija į konkretaus individo požiūriu, „periferines“ grėsmes, t. y. tokias grėsmes, kurios neliečia asmens esminių vertybių klando. O nerimas išreiškia grėsmę „branduolinėms“ asmens tapatybės struktūroms. Bandant suprasti, ką reiškia skirtis tarp „periferinių“ grėsmių ir grėsmių individo savasties „branduoliui“, atsiveria dvi interpretacijos galimybės.

Pirmoji interpretacija yra ta, kad tai yra grėsmės individo vertybėms, kurios vis dėlto nėra „esminės“ vertybės. Pavyzdžiui, aš bijau, kad kas nors pavogs mano lauke prirakinatą dviratį. Nors dviratis yra viena mano „vertybių“, tačiau tai nėra esminė vertybė – jos praradimas nereiškia grėsmės mano savasčiai, tačiau vis dėlto kelia baimę; o pavyzdžiui, sutuoktinio praradimas potencialiai *būtų* grėsmė mano esminei vertybei ir todėl keltų nerimą. Pasirinkę šią interpretaciją, baimę ir nerimą turėtume diferencijuoti pagal „svarbumo“ kriterijų; kuo svarbesnė vertybė, kuo ji „esmingesnė“, t. y. kuo labiau ji yra reikšminga mano „savasties“ požiūriu, tuo labiau tikėtina, kad reakcija į grėsmę šiai vertybei bus nerimas.

Vis dėlto May'aus tekstas atskleidžia kitą ir, teoriniu požiūriu, subtilesnę baimės termino prasmę: iš tiesų tiek baimė, tiek nerimas liečia tas pačias „esmines“ individo vertybes. Tačiau baimė žymi tokią būseną, kurioje individas *jaučia gebąs reaguoti ir susidoroti* su esminėmis vertybėmis kylančiomis grėsmėmis: „adekvačiai reaguodamas į įvairius jam grėšiančius

specifinius pavojus (t. y. adekvačiai reaguodamas baimės lygmeniu), individas išvengia grėsmės savo esminėms vertybėms, išvengia grėsmės saugumo sistemos „vidinei citadelei“. Tačiau jei asmuo negali susidoroti su pavojais jų specifiniu pavidalu, tada jis patiria pavojų gilesniu lygmeniu, kurį mes vadiname asmenybės „branduoliu“ arba „esme“ (ibid.: 209). Taigi šiuo atveju baimę ir nerimą diferencijuojantis kriterijus būtų *galios ir kontrolės* pojūtis. Kol esminėms vertybėms grėsiančios grėsmės yra išvengiama (nuo jos galima arba pabėgti, arba su ja „susikauti“ ir ją išspręsti), tol reakcija į grėsmę yra baimė. Pavyzdžiui, jei mano sutuoktinis sunkiai serga, tačiau aš žinau, kad jo liga yra pagydoma nesunkiai prieinamais vaistais, tada aš išgyvensiu baimę ir mobilizuosiu save siekdamas pasirūpinti, kad mano sutuoktinis gautų reikiamus vaistus. Tačiau jeigu paaiškėja, kad sutuoktinis serga nepagydoma liga ir netrukus mirs, kitaip sakant, kad *nebeturiu galios* reaguoti į grėsmę savo esminei vertybei, tada aš išgyvensiu nerimą.

Galime prisiminti, kad panašiai ir Heideggeris pažymi, jog baimę iš dalies konstituoją grėsmės išvengimo galimybė. O būtį-myriop – nerimo koreliatą – Heideggeris įvardija kaip tai, kas yra jokiais būdais *neišvengiama* ir *neapeinama*, kitaip tariant, nerimas konstituojasi santykyje su tuo, ko atžvilgiu individas *neturi galios*. Pasiremiant šiuo Heideggerio pastebėjimu galima interpretuoti ir May'aus skirtį tarp baimės ir nerimo: kol individas *jaučia galįs reaguoti į grėsmę* savo esminėms vertybėms ir ta grėsmė atrodo *išvengiama*, tol individas išgyvena baimę ir mobilizaciją; nerimas pasirodo situacijose, kuriose individas *nebejaučia turįs galios* priešintis ir nujaučia savo esminės vertybės sunykimo *neišvengiamybę*. Tokia skirties tarp baimės ir nerimo interpretacija taip pat dera su May'aus neurotiško nerimo koncepcija: kaip pamatysime vėliau, kalbėdamas apie neurotišką nerimą May'us turi omenyje tokią būseną, kurioje individas jaučiasi bejėgiškai ir tarsi „užspeistas į kampą“, nors, iš šono žvelgiant, individui negresia jokia „reali“ grėsmė.

Apibendrinant: nerimą nuo baimės skiria būtent tai, kad nerimas išgyvenamas situacijose, kuriose individas jaučiasi *neturintis galios* reaguoti į grėsmę savo esminei vertybei ir jos sunykimas rodosi neišvengiamas. Kaip akivaizdūs tokių neišvengiamų grėsmių pavyzdžiai būtų artėjanti artimojo netektis, mirtis, senatvė, nepagydomos ligos, negalia. Tačiau taip pat reikšmingi gyvenimo sprendimai ir kardinalūs gyvenimo pokyčiai, kaip kad vaikų gimimas ir tapimas tėvu, kas neretai reikalauja atsisveikinti su anksčiau puoselėtomis egzistencinėmis galimybėmis.

Kalbant apie May'aus baimės sampratą tikriausiai galima vadovautis abiem interpretacijomis, baimės terminą taikant tiek toms situacijoms, kuriose

esminėms vertybėms kylanti grėsmė yra įveikiama, tiek toms, kuriose grėsmė liečia „neesmines“ vertybes. Ir vienu, ir kitu atveju esminėms vertybėms neišvengiamas pavojus nekyla. Nerimas yra patiriamas, kai a) į pavojų patenka individo esminė vertybė ir b) šio pavojaus akivaizdoje individas jaučiasi bejėgiškai, stokoja įgūdžių ar galimybių su ja susidoroti.

Nors pats May'us atvirai to nepasako, mano interpretacija sufleruoja, kad nerimas May'aus koncepcijoje žymi *krizinę gyvenimo situaciją* arba *problemišką asmenybės aspektą*, t. y. tokią situaciją ar problemą, kurioje individas turėtų ieškoti naujų galios šaltinių tam, kad išliptų iš bejėgiškumo būsenos ir išsaugotų savo esmines vertybes. Taip pat tai gali būti situacija, kai nebelieka nieko kito, kaip tik atsisveikinti su tomis vertybėmis, kurios neišvengiamai nyksta, ir ieškoti atramos naujose vertybėse. Šiuo požiūriu *neviltis* – turint galvoje jai būdingą bejėgiškumo ir neišvengiamybės pojūtį – pasirodo kaip artima nerimui būseną.

Nerimas kaip katastrofinė reakcija. Bandant tiksliau suprasti ontines nerimo charakteristikas pravartu atkreipti dėmesį į tai, kaip Rollo May'us aprašo jo psichofiziologines apraiškas. May'us akcentuoja, kad baimės ir nerimo afektai pasižymi kokybiškai skirtingomis psichofiziologinėmis reakcijomis. Šiuo požiūriu May'aus koncepcijai reikšmingi jau minėto neurologo Kurto Goldsteino darbai. Goldsteinas manė, kad vykstant individo raidai *nerimas* pasirodo anksčiau nei baimė, dar kūdikystėje, kai kūdikis iš esmės yra *bejėgis* pasirūpinti savimi ir yra priklausomas nuo kitų žmonių, o *baimės* reakcija į grėsmes formuojasi bręstant kūdikio fiziniams ir kognityviniams gebėjimams, kitaip sakant – individui *įgyjant galią* savarankiškai kovoti su išskylančiais sunkumais.

Nerimo psichofiziologinis koreliatas, anot Goldsteino, yra vadinamoji katastrofinė reakcija (*catastrophic reaction*): panika, neorganizuotas, chaotiškas organizmo veiklumas ir kognityvinių bei motorinių gebėjimų sutrikimas: dezorientacija laike ir erdvėje, sumenkusi geba nuosekliai planuoti, mąstyti, suvokti ir diferencijuoti juslinius aplinkos stimulus. Katastrofinė reakcija nebūtinai yra didelio intensyvumo: ji gali reikštis spektre nuo „išsiblašymo“ iki „paniškos dezorientacijos“. Nerimo „katastrofiškumas“ reiškia ne tiek intensyvumą, kiek savitą ir nuo baimės skirtingą *kokybinį* nerimo pobūdį.

Baimės atveju būdinga kone atvirkščia organizmo reakcija – vadinamoji *fight or flight* parengtis: visų pojūčių ir kognityvinių gebėjimų paaštrėjimas, padidėjęs dėmesingumas konkrečiai, pavojingai teritorijai erdvėje, fiziologinis organizmo pasirengimas aktyviai veiklai. Palyginant

galima įsivaizduoti, kad, vairuojant automobilį esant baimės būsenos, dėmesingumas aplinkai ir pasirengimas netikėtumams yra padidėjęs, todėl vairavimo įgūdžiai tampa tikslesni; tačiau vairuojant apimtam nerimo dėmesingumas aplinkai yra sumenkęs, žmogus yra „paskendęs nerimastingose mintyse“ ir todėl avarijos šansas yra didesnis. „Kaip sako Goldsteinas: baimėje yra atitinkama gynybinė reakcija, kūniška įtampas ir maksimalaus dėmesio konkrečiai aplinkos daliai išraiška. O nerimo atveju mes matome beprasmią blaškymąsi, su rigidiška arba iškreipta išraiška, kurią lydi atsitraukimas nuo pasaulio, nuslopintas afektyvumas, kurio šviesoje pasaulis atrodo bereikšmis, ir bet kokia nuoroda į pasaulį, bet kokie naudingi suvokimai ar veiksmai yra suspenduojami“ (*ibid.*: 56). Šis Goldsteino nerimo aprašymas akivaizdžiai primena Heideggerio nerimo fenomenologiją, kai Heideggeris kalba apie izoliuojantį nerimo pavidalą.

Papildomai pagrįsdamas Goldsteino pasiūlytą mintį May'us remiasi empiriniu tyrimu, kuris įrodo, jog baimės ir nerimo jausmus lydi skirtingos virškinimo sistemos reakcijos: baimės atveju virškinimo sistema tampa mažiau aktyvi, žmogus netenka apetito, o organizmas rengiasi aktyvumui ir iššūkiams. O nerimo atveju virškinimo sistema suaktyvėja, žmogus gali jausti nuolatinį alkį, dažnai valgyti siekdamas užgožti ir numalšinti nerimą. Tai iliustruoja plačiai žinomas reiškinys, kad „stresas“, t. y. nerimas ir su juo koreliuojantis suaktyvėjęs virškinimas, dažnai yra virškinimo sistemos opaligių priežastis. May'us spėja, kad nerimą lydintis suaktyvėjęs virškinimas yra kūdikystės laikų reliktas, kai savo nerimą kūdikis malšina verkdamas ir siekdamas, kad jį pamaitintų motina. Kitaip sakant, nerimo patirties metu ištinkanti katastrofinė reakcija ir suaktyvėjantis virškinimas yra ženklai, kad organizmas jaučiasi bejėgiškai ir tikisi „motiniškos globos“, kur maistas ir maitinimasis yra pirmą kartą motiniškos globos provaizdis. Apskritai May'us nurodo, jog, jaučiant nerimą, kuris koreliuoja su simpatinės nervų sistemos aktyvumu, stiprėja organizmo polinkis slopinti nerimą stimuliuojant parasimpatinę nervų sistemą, dažnai – per valgymą arba seksualinį aktyvumą, taip pat šią funkciją gali atlikti įsitraukimas į įvairią socialinę, religinę ir pan. veiklą, kuri sužadina bendrumo ir emocinio saugumo pojūčius.

Tad May'us, gerokai labiau nei anksčiau nagrinėti autoriai, akcentuoja kūnišką nerimo aspektą. Kaip kraštutiniai intensyvaus nerimo iliustraciją May'us mini „vudu mirties“ (*voodoo death*) pavyzdį: įvairiose maginius ritualus praktikuojančiose kultūrose naudojamus prakeiksmus, kuriuos išgirdęs prakeiktasis kartais tampa paralyžiuojamas intensyvaus nerimo ir ilgainiui numiršta (*ibid.*: 71). Šių prakeiksmų esmė yra ta, kad prakeiktasis yra be jokios abejonės įsitikinęs, jog prakeiksmas vienu ar kitu būdu

neišvengiamai lemia jo pražūtį. „Prakeiksmą“ supratęs kaip neišvengiamą pavojų kuriai nors iš jo esminių vertybių (pvz., jo gyvybei, sielai, socialiniam ar moraliniam statusui), „prakeiktasis“ yra užgožiamas intensyvios katastrofinės reakcijos, kuri ilgainiui taip nualina organizmą, jog priveda jį prie mirties.

Nagrinėdamas baimės ir nerimo santykį May'us remiasi dar viena reikšminga Goldsteino išvalga apie santykį tarp baimės ir nerimo: „baimė reiškia įspėjimą, kad jeigu su sudėtinga situacija nebus adekvačiai susidorota, asmuo susidurs su pavojumi visam organizmui. Baimė iš esmės yra specifinių patirčių numatymas, kuris gali sukurti labiau sukrečiančią būseną, konkrečiai – nerimą. Baimė <...> yra nerimo patirties baimė“ (*ibid.*: 58). Taigi, baimė yra ne tik mobilizacija reaguojant į grėsmę keliantį „objektą“. Gilesne prasme tai yra baimė ir savisauga nuo pačios „katastrofinės reakcijos“ ir jos itin nemalonių psichofiziologinių apraiškų. Čia vėl galime prisiminti paralelę su Heideggerio baimės samprata, kur pastebėjome, kad individas puoselėja jo neautentišką savastį apibrėžiančias egzistencines galimybes ir gina jas nuo įvairių grėsmių tam, kad neatkristų į nerimą ir buvimą-ne-namie.

„Objekto trūkumas“ nerimo patirtyje. Būtent remdamasis nerimo kaip katastrofinės reakcijos samprata May'us paaiškina nerimui būdingą bruožą, kad nerimas yra „objekto neturinti“ emocija. Grėsmė individo savastį konstituojančioms tapatybės struktūroms reiškia, kad individas nebegali „savęs“ (subjekto) aiškiai pozicionuoti „pasaulio“ (objekto) atžvilgiu, o tai reiškia, kad *nustoja galioti subjekto ir objekto skirtis savimoneje*: „beobjektiškas nerimo pobūdis randasi iš fakto, kad kyla pavojus individo saugumo pagrindui, ir kadangi šio saugumo pagrindo dėka individas geba patirti save kaip savastį santykyje su objektais, skirtis tarp subjekto ir objekto taip pat sugriūna“ (*ibid.*: 192). Taigi nerimas „uzurpuoja“ individo sąmonę, individas „paskęsta“ nerime, jausdamas nerimą asmuo netenka „ryšio su savimi“ ir kartu su pasauliu, negali tiksliai pasakyti, „iš kur“ ateina grėsmė. *Kitaip sakant, nerimo patirtyje ne tik nėra objekto, tačiau ir „manęs“.* Beobjektiškumas koreliuoja su „savęs“ pradimu.

Čia išsyk galima pažymėti, kad tokia nerimo interpretacija prieštarauja kitur May'aus išsakomam ir jau cituotam teiginiui, kad nerimas kaip tik aštrina žmogaus savivoką ir dėmesingumą. Pats May'us tai suvokia ir bando apsiginti nuo prieštaravimo: „drąsus ir konstruktyvus darbas su savasties suirimo grėsmę liečiančiu nerimu iš tiesų sukuria stipresnį savojo atskirumo nuo objektų ir nuo nebūties pojūtį. Tai yra potyrio, jog „esu savimi“, sustiprinimas“ (*ibid.*: 192). Panašu, kad omenyje May'us turi tai, jog, nors

nerimas *prasideda* kaip dezorientuojanti būseną, *ilgainiui* jis gali aštrinti asmens savivoką ir orientaciją pasaulyje tuo atveju, jei į jį yra „atsigręžiama“, „išiklausoma“ į jo prasmę, t. y. siekiant įsisąmoninti implicitiškąs vertybes, kurioms kyla grėsmė ir aktyviai reaguojant į šią grėsmę. Čia vėlgi galima atpažinti nerimo analizės dilemą, į kurią nagrinėdamas Heideggerį atkreipia dėmesį Elkholy: tai klausimas, kaip įmanomas perėjimas iš paralyžiuojančios ir dezorientuojančios nerimo formos į konstruktyvią nerimo prasmę (Elkholy 2008: 61)?

Nerimas ir kaltė. May'us, kaip ir Kierkegaard'as bei Heideggeris, atkreipia dėmesį į tai, kad dažnas nerimo palydovas yra kaltės pojūtis. Apie tai May'us kalba *Nerimo prasmėje*, o kūrinyje *Žmogaus savęs paieška* beveik visada kaltę ir nerimą mini poroje, kaip neatskiriamus fenomenus. Iš to susidaro įspūdis, kad May'ui kaltė, kaip ir Kierkegaard'ui bei Heideggeriui, yra nuo nerimo neatsiejamas fenomenas. Turint tai omenyje yra šiek tiek keista, kad *Nerimo prasmėje* kaltės temos May'us išsamiau neanalizuoja ir sąsajos tarp kaltės ir nerimo konceptualiai nesuformuluoja. Viena iš teksto vietų, kur kaltės aptarimui skiriama daugiau dėmesio, yra May'aus komentaras apie Kierkegaard'o nerimo sampratą, iš kurio galima suprasti, kad Kierkegaard'ui May'us neabejotinai simpatizuoja (2015: 39). Kita vieta, kurioje plačiau aptariamas kaltės fenomenas, yra komentaras apie psichologo O. H. Mowrerio nerimo ir kaltės sampratą, kurią May'us taip pat vertina palankiai (*ibid.*: 108). Dalykas tas, kad abiem atvejais kalbama apie *dvi skirtingas kaltės sampratas*:

a) Mowreris nerimą ir kaltę supranta kaip *socialinės bausmės baimę*, kur kaip bausmės atitikmuo yra ne tiek fizinė bausmė, kiek *socialinis* atstūmimas, nusišaukimas, „kito nusivylimas manimi“. Tai kaltė, susijusi su individo norais ir veiksmis, kurie prieštarauja (įsivaizduojamiems) kitų lūkesčiams ir visuomeninėms normoms. Tai yra kaltė kaip nuojauta, kad „kiti nuo manęs nusišuks“. May'us akcentuoja, kad šio tipo kaltė gali būti tiek žalinga (kai trukdo realizuoti svarbius savo poreikius), tiek naudinga (būti kaip „socialinis kompasas“, padedantis atsižvelgti į kitų žmonių lūkesčius).

b) O interpretuodamas Kierkegaard'ą May'us nurodo, kad kaltė – tai kaltė dėl neišnaudotų egzistencinių galimybių. Tad ši kaltės samprata yra artimesnė anksčiau nagrinėtų filosofų pozicijai. Tai kaltė kaip kvietimas „grįžti prie savęs paties“, funkcionuojanti kaip individuacijos prielaida.

Iš visko sprendžiant panašu, kad asmens individuacijos požūriu reikšmingesnė May'ui yra antroji kaltės samprata. Tai sufleruoja kitas tekstas – *Egzistencinės psichoterapijos indėlis*, kuriame, pasiremdamas Dasein analizės autoriteto Medardo Bosso darbais, kaltę May pristato kaip *ontologinį*

fenomeną, išskirdamas tris ontologinės kaltės formas: 1) kaltę dėl apleistų ir neišnaudojamų gyvenimo galimybių; 2) kaltę prieš kitus žmones, susijusią su savojo požiūrio taško ribotumu, dėl kurio neišvengiamai pažeidžiame kitų žmonių norus ir poreikius; 3) kaltę prieš gamtą kaip visumą (šios kaltės formos May'us nedetalizuoja pažymėdamas, kad tai mažai suprantama, tačiau nuvertinama, potencialiai reikšminga tema) (1958: 55).

Paminėdamas šias tris kaltės formas May'us taip pat paaiškina, kuria prasme kaltė yra *ontologinis* fenomenas: kaltės pojūtis susijęs su suvokimu, kad *aš esu tas, kuris arba renkasi, arba apleidžia savo vertybes* ir egzistencines galimybes, t. y. kaltės pojūtis yra ontologiškas ta prasme, kad „duoda suprasti“ man, kad aš esu aktyvus dalyvis savo gyvenime, kad aš pats prisidedu prie savo esamos gyvenimo situacijos ir prie krizinės jos situacijos. Tad May'aus kaltės sąvoka nurodo kasdienėje patirtyje dažnai pasitaikančią aplinkybę, kad jausdami nerimą, mes kartu jaučiame *apmaudą* ir *gailimės*. Pavyzdžiui, suvokdami, kad mūsų sveikatai (vienai iš esminių vertybių) iškilo rimta grėsmė ir išgyvendami nerimą, mes kartu gailimės, kad pavėlavome pasirūpinti savo sveikata, kad savo dėmesį skyrėme kažkam kitam, galbūt ignoruodami jau anksčiau pastebėtus ženklus, kad kažkas negerai. Panašiai ir santykiuose su kitais žmonėmis, kai siekdami savo tikslų ir nesuvokdami kitų žmonių poreikių, padarome žalą kitiems. Tada nerimaujame dėl iškilusios grėsmės santykiams ir kartu jaučiame apmaudą (kaltę) dėl to, ką padarėme, kad nebuvome pakankamai atidūs santykiui su kitu. Tikriausiai analogiškai galima įsivaizduoti ir nerimą bei kaltę dėl gamtai padarytos žalos tiek, kiek gamtą suvokiame kaip vieną iš savo esminių vertybių.

Šitaip suprantama kaltė pasirodo svarbi kaip individuacijos, tapimo asmeniu prielaida. Kai kurioms nors iš mūsų esminių vertybių iškyla grėsmė ir suvokiame jų baigtinumą, *būtent kaltės pojūtis, kaltė dėl to, ką apleidome, ignoravome ar nesupratome, gali padėti užaštrinti savo esminių vertybių įsisąmoninimą*, iškelti į pirmą planą tai, kas buvo apleista, paskatinti ryžtingiau steigti ir sergėti savo vertybes. Kalbėdamas apie nerimą May'us pabrėžia, kad svarbu jo neignoruoti ir į jį įsiklausyti, tačiau tas pats galioja ir kaltei: įsiklausymas į kaltę gali tapti didėjančios asmeninės galios, asmeninio integralumo prielaida.

Antra vertus, reikia pažymėti, kad individuacijos procese kaltė yra reikšminga ir kita paminėta prasme – kaip socialinės baudsmės, atstūmimo baimė. May'us supranta, kad kai kurių savo vertybių ir galimybių žmogus nerealizuoja todėl, nes baiminasi savo poelgio socialinių pasekmių – „katastrofiškos“ kitų žmonių reakcijos, t. y. jų agresijos arba nusisukimo. Kitaip sakant, neretai žmogų kankina „dviguba“ kaltė. Pavyzdžiui: jaučiu

nerimą dėl to, kad darbovietėje esu verčiamas apgaudinėti kitus žmones – tai prasilenkia su mano esminėmis vertybėmis. Kartu jaučiu kaltę suvokdamas, kad likdamas darbovietėje *pats prisidedu* prie to, jog išduodu savo vertybes. Tačiau mintis apie išėjimą iš darbovietės irgi sužadina „kaltę“, tačiau kita prasme: baiminuosi, kad taip sukelsiu sunkumų savo kolegoms ir jie *bus manimi nepatenkinti*. Svarbu pažymėti, kad šiame pavyzdyje atsiskleidžia du skirtingi kaltės registrai: kaltė dėl savo vertybių apleidimo ir kaltė kaip kitų atstūmimo baimė. Pirmoji kaltės forma visiškai nebūtinai susijusi su antrąja. Pavyzdžiui, kaltę galiu išgyventi dėl to, kad „švaistau laiką“, t. y. apleisdamas savo prioritetus pasineriu į įvairias užsimiršimo formas; „švaistant laiką“ nėra kalbos apie kitų žmonių baimę, veikiau tai yra susiję su gyvenimo baigtinumo nuojauta. Nors May'us savo darbuose omenyje turi abi kaltės prasmes, vis dėlto dažniausiai vartodamas kaltės sąvoka jis nepatikslina, kurią iš šių dviejų prasmų jis turi omenyje.

Nerimas ir tarpasmeniniai santykiai. Nors *Nerimo prasmėje* May'us nekonceptualizuoja ryšio tarp nerimo ir kaltės, vis dėlto galima rekonstruoti šį ryšį (omenyje turint kaltę kaip bausmės baimę) atsižvelgiant į May'aus tezę, kad *reikšminga dalis kasdienybėje patiriamo nerimo yra susijusi įvykiais ir problemomis tarpasmeninių santykių plotmėje*. Ypač konceptualizuodamas *neurotišką nerimą* May'us teigia, kad neurotiško nerimo prielaidos formuojasi būtent žalingų, problemišκών tarpasmeninių santykių kontekste. Tačiau ir kalbant apie *normalų nerimą* tarpasmeninių santykių kontekstas yra ypač svarbus, nes vienos iš pačių pirmųjų, dar kūdikystėje bręstančių asmeninės tapatybės struktūrų (esminių vertybių) yra susijusios būtent su santykiais su kitais žmonėmis.

Šiam May'aus koncepcijos aspektui didelę įtaką padarė žymaus psichoanalitiko Harry'io Stack'o Sullivan'o darbai: „Sullivanas <...> laikosi požiūrio, kad būtent per nerimo patyrimą randasi jauno vaiko savastis. Kūdikis savo ankstyvuosiuose santykiuose su motina išmoksta, kurie poelgiai bus patvirtinami ir apdovanojami, o kurie bus pasitikti nepritarmu ar galimai nubauti. Pastarieji žadina nerimą. „Savasties-dinamizmas“, kaip Sullivanas jį vadina, vystosi kaip procesas, kuriame nerimą žadinančios patirtys yra atskiriamos nuo elgesio ir suvokimo, o poelgiai, kurie yra paskatinami, yra įtraukiami į vaiko suvokimą ir elgesį. Šia prasme savastis randasi tam, kad išsaugotų vaiko saugumą ir apsaugotų jį nuo nerimo“ (*ibid.*: 370). Savaime suprantama, kad analogiška tendencija tęsiasi ne tik kūdikystėje, bet ir vėlesniame gyvenime, kai individas mokosi gyventi su kitais žmonėmis ir tenkinti savo norus ir tikslus, o jo tapatybė socialiniu požiūriu tampa vis labiau

daugialypė. Turint omenyje šį May'aus nerimo aspektą, darosi aiškesnis nerimo ir kaltės santykis: tiek, kiek nerimas liečia susirūpinimą dėl buvimo priimtam ar atstumtam, tiek jis susipina su kalte *bausmės ir atstūmimo baimės* prasme.

Verta plačiau pakomentuoti Sullivano nerimo sampratą, nes nerimą ir pats Sullivanas deklaruoja kaip pamatinę savo psichologijos sąvoką (Sullivan 2012). Tai padės suprasti ir May'aus samprotavimus, ypač kai nagrinėsime neurotišką nerimą.

Panašu, kad fenomenas, kurį omenyje turi Sullivanas, kalbėdamas apie nerimą, yra artimas Goldsteino nerimo sampratai, kai nerimas yra aprašomas kaip daugiau ar mažiau intensyvi dezorientacijos ir kognityvinių gebėjimų sutrikimo būseną. Tačiau Sullivanas akcentuoja ir atidžiai nagrinėja nerimo vaidmenį ir raišką būtent tarpasmeninių santykių kontekste. Kalbėdamas apie nerimą motinos ir vaiko santykyje, Sullivanas daro konceptualinę skirtį tarp dviejų nerimo, kurį patiria vaikas, modalumų: nerimo laipsnio (*grade of anxiety*) ir sunkaus nerimo (*severe anxiety*) (*ibid.*: 158–160). Kūdikystėje tiek daugiau ar mažiau intensyvus nerimo laipsnis, tiek sunkus nerimas paprastai yra reakcijos į *motinos emocinę raišką*.

Nerimo laipsnio sąvoka nurodo sąlyginai „lengvas“ nepritariančias motinos reakcijas į vaiko elgesį ir sąlyginai „lengvą“ nerimą, kurį vaikas išgyvena suvokdamas motinos nepritariamą vieniems ar kitiems jo veiksams. Išgyvendamas tokio pobūdžio nerimą kūdikis paprastai sutrinka, sutrikusi ir nenuosekli tampa jo tuo metu atliekama veikla, tačiau jo kognityvinės gebos išlieka pakankamos tam, kad vaikas mokytųsi ir darytų išvadas apie tai, kokio elgesio motina iš jo tikisi. Nerimo laipsnis, anot Sullivano, yra svarbus ir neišvengiamas vaiko mokymosi ir socializacijos elementas, kuris yra kaip „socialinis kompasas“. Jei motina pritartų viskam, ką daro vaikas ir savo nepritariančiomis užuominomis nereguliuotų jo elgesio, ilgainiui vaikas neišmoktų nei pasirūpinti savimi pačiu, nei prisitaikyti prie platesnio sociokultūrinio konteksto. Taigi nerimo laipsnis ir su juo susijusi savojo elgesio reguliacija vaiko raidoje yra būtini tam, kad vaikas mokytųsi bendrabūvio su kitais žmonėmis.

Nerimo laipsnis tarpasmeninių santykių kontekste diferencijuoja du savitus individo savasties segmentus: blogąjį-aš (*bad-me*) ir gerąjį-aš (*good-me*). *Blogojo-aš* sąvoka aprėpia tas veiklas, kurioms motina nepritaria ir kurios vaiko patirtyje įgyja nerimo laipsnį. Kadangi šios veiklos ima sietis su emociniu diskomfortu, vaikas ima jas slėpti nuo motinos. *Blogasis-aš* yra „kito (motinos) atstumtasis aš“. *Gerojo-aš* sąvoka apima tas veiklas ir afektines būsenas, kurioms motina (o vėliau – šeima, platesnioji visuomenė)

pritaria, kurias skatina, ir kurias vaikas ima kartoti, taip patirdamas saugumo jausmą. *Gerasis-aš yra „kito priimtasis aš“*. Gerasis-aš ir blogasis-aš nereikia dviejų griežtai atskirtų psichikos sričių. Taip pat nėra taip, kad pats vaikas ar suaugęs žmogus save tapatintų su tokiais dviem aiškiai atskirtomis dalimis. Gerasis-aš ir blogasis-aš yra fragmentiškos, dinamiškai sąveikaujančios tarpasmeninių santykių kontekste atsirandančios savasties sistemos (*self-system*) sritys, kurių diferenciaciją ir genezę grindžia tarpasmeninių santykių fone veikiantis nerimas ir poreikis jaustis saugiai.

Tačiau Sullivanio koncepcijoje yra ir dar viena savasties sistemos sritis: *ne-aš (not-me)*, kurią formuoja minėtasis *sunkus nerimas (severe anxiety)*. Sunkus nerimas žymi tokias kūdikystės situacijas, kuriose motina į vaiko elgesį reaguoja ypač stipriai: bausdama, šaukdama, įvairiai smurtaudama ir pan. Be abejo, tai ir traumuojančios situacijos, kaip kad seksualinė prievarta, kankinimas. Tokiose situacijose vaikas išgyvena intensyvią, dezorientuojančią, pojūčius užgožiančią „katastrofą“. Jei patirdamas nerimo atspalvį vaikas dar geba mokytis, daryti išvadas ir prisitaikyti prie socialinio konteksto, tai intensyvus nerimas stipriai trikdo kognityvinius gebėjimus ir vaikas nieko neišmoksta, o viso labo ima impulsyviai vengti panašių situacijų. Veiklos, norai ir afektai, kurie įsirežia į atmintį kaip sukuriantys tokią „katastrofinę“ situaciją, tampa *ne-aš* srities dalimi, nuo jų *disocijuojama*, t. y. psichika nepriima jų kaip „mano dalies“, tarsi tai būtų įvykę ne man. Pavyzdžiui, jei ieškodamas emocinės šilumos ir švelnumo iš savo globėjo vaikas patiria prievartą, ateityje jausdamas švelnumo poreikį asmuo išgyvens intensyvų, paralyžiuojantį nerimą nesuprasdamas, kokia to priežastis, galbūt save jis ims laikyti žmogumi, kuriam švelnumas nereikalingas, vengs artimų santykių.

Yra reikšmingas skirtumas tarp blogojo-aš ir ne-aš. Anot Sullivanio, blogajam-aš priklausančios, nerimo laipsniu pažymėtos veiklos paprastai yra slepiamos nuo motinos, tėvų, visuomenės, tačiau privačiai ir paslapčia dažniausiai yra toliau praktikuojamos, nes tenkina įvairius individo norus. Individas daugiau ar mažiau nerimauja ir jaučia kalbę, kad jos gali būti demaskuotos ir pasmerktos, tačiau vis tiek jas kartoja. Taip pat blogasis-aš yra lankstus: pasikeitus socialiniam kontekstui, blogojo-aš aspektai gali tapti laisvi nuo nerimo ar netgi skatinami ir apdovanojami, taigi virsti geruoju-aš (pvz., tėvų atstumiamos savybės ir įgūdžiai gali būti vertinami bendraamžių, kriminaliniame pasaulyje ar pan.). O afektų, norų ir veiklų, priklausančių ne-aš sričiai, yra *nuolatos* vengiama, net ir tada, kai individas yra vienas, nes jų sužadinamas nerimas yra pernelyg intensyvus. Apskritai vengiama situacijų, kurios sužadintų ne-aš sričiai priklausančius išgyvenimus. Sunkūs psichikos

sutrikimai, remiantis Sullivano teorija, yra susiję būtent su intensyviu nerimu (*severe anxiety*), ypač kai intensyvus nerimas lydi poreikius, jausmus ir impulsus, kurie yra prigimtinės žmogaus duotybės (poreikis maitintis, seksualumas ir pan). Tai, kas yra ne-aš, yra daug sunkiau „normalizuoti“ ir priimti kaip savo dalį, nei blogojo-aš atveju. Kuo daugiau gyvenimo sferų yra pažymėtos intensyvaus nerimo ir priklauso ne-aš sričiai, tuo labiau individo gyvenimas yra suvaržytas ir apribotas, tuo daugiau jame poreikio patiriamą nerimą malšinti ir maskuoti įvairiomis elgesio strategijomis.

Grįžtant prie Rollo May'aus: nors, kalbėdamas apie asmens tapatybę, May'us nevarioja Sullivano pasiūlytų gerojo-aš, blogojo-aš ir ne-aš sąvokų, tačiau šią conceptualinę schemą galima atpažinti, ypač kai May kalba apie neurotišką nerimą. Ši schema pravarti ir interpretuojant May'aus individuacijos, tapimo asmeniu sampratą, kurioje svarbus vaidmuo tenka daimoniškojo prado integracijai į asmens tapatybės struktūrą. Iš Sullivano perspektyvos, vienas ar kitas asmens daimoniškojo prado aspektas jo socializacijos procese neišvengiamai tampa *blogojo-aš* arba *ne-aš* dalimi. Svarbi individuacijos proceso dalis – atkurti ryšį su šiais asmenybės aspektais, svarbiausia – išlaisvinti juos iš „ne-aš“ srities. Individuacijos procesas įtraukia ir pažintį su bloguoju-aš. Antra vertus, May'us nemano, kad visi žmogaus prigimties aspektai yra geri ir turėtų būti integruoti į gerąjį-aš. Nerimas dėl savo daimoniškų impulsų keliamos grėsmės ryšiams su kitais yra pagrįstas, tačiau kartu svarbu, kad individas gebėtų normalizuoti šiuos impulsus ir prirėkus juos įveikinti ir išnaudoti.

Nerimas ir priešiškus. Nagrinėdamas nerimą May'us taip pat pabrėžia glaudų nerimo ir priešiškus bei agresijos ryšį. Individo reakcija į neišvengiamą pavojų jo asmeninėms vertybėms įgyja ne tik nerimo, bet ir priešiškus (numanomam) grėsmės šaltiniui išraišką, kuri gali reikštis spektre nuo susierzinimo iki atviros agresijos. Nors *Nerimo prasmėje* sąryšį tarp nerimo ir priešiškus May'us nagrinėja gana glaustai (May 2015: 214), tačiau platesnėje jo darbų perspektyvoje matyti, kad priešiškus yra neišvengiama ir kartais reikalinga žmogaus daimoniškumo apraiška, todėl May'us svarsto tiek destruktivias, tiek konstruktyvias jo prasmes. Ypač žvelgiant į May'aus individuacijos sampratą matyti, kad priešiškus turi konstruktyvią reikšmę ta prasme, kad yra asmens diferenciacijos, atsispyrimo kito įtakai ir savųjų vertybių gynimo prielaida, o neurotiškas priešiškus impulsų neigimas kuria neurotiškam nerimui būdingą bejėgiškumą ir pasyvumą. Neurotiško nerimo atveju nerimas ir priešiškus formuoja ydingą ciklą: nerimas – grėsmė esminėms vertybėms – žadina priešiškus, tačiau

neurotiškas vengimas reikšti priešiškus impulsus lemia nerimo ir bejėgiškumo intensyvėjimą, įgyja įvairių netiesioginės, pasyvios agresijos pavidalų.

Nerimas ir seksualumas. May'us, kaip Freudas ir jo sekėjai, seksualinį aktyvumą laiko viena svarbių individą motyvuojančių jėgų, tačiau tai nėra pagrindinis motyvacijos šaltinis, o veikiau viena iš daimoniškojo žmogaus prado apraiškų. May'aus koncepcijoje seksualumas yra glaudžiai susijęs su nerimu, tačiau šį santykį May'us traktuoja labiau niuansuotai nei Freudas.

1895 m. tekste (1982a) Freudas aprašė „nerimo neurozę“ – t. y. neurotiško, generalizuoto nerimo ir įvairių iracionalių baimių kamuojamą būseną, kurią aiškino kaip libido represijos šalutinį rezultatą. Anot šios pozicijos, libido normalizavimas ir realizavimas kartu turėtų vesti į išgyjimą nuo nerimo neruozės. 1926 m. tekste *Sutrikimas, simptomas ir nerimas* (1982b) santykį tarp seksualumo ir nerimo Freudas apmąsto jau kitaip. Nerimą Freudas aiškina kaip pojūtį, kurį žadina „meilės objekto“ (pvz., motinos) praradimas ar to praradimo galimybė. Taigi nerimą gali žadinti tėvų, kitų mylimų žmonių mirtis, taip pat – tėvų nusisukimas nuo vaiko, jo atstūmimas. Apskritai nerimą Freudas ima traktuoti kaip „gimimo traumos“ pasekmę: vien gimdamas vaikas yra išplėšiamas iš betarpiškos simbiozės su motina ir netenka pirmapradžio saugumo, išgyvena intensyvią nerimą. Visi vėlesni nerimo pavidalai yra šios pirminės traumos (atsiskyrimo nuo motinos) atšvaitai. Šia prasme ir libido žadina nerimą Edipo komplekso kontekste, nes savo seksualinę trauką motinai vaikas ima sieti su galimu tėvo kerštu ir kastracija, dėl kurios vaikas nebektų galimybės turėti savo geidžiamą meilės objektą (motiną). Šia prasme seksualumas žadina nerimą ne todėl, kad yra represuojamas, o atvirkščiai – *seksualumas yra represuojamas todėl, kad žadina nerimą*, t. y. kelia grėsmę netekti meilės objekto. Tad libido ir nerimas yra vienas kitą veikiantys, vienodai pirmapradiški fenomenai.

Rollo May'us perima pastarąją idėją ir kalba apie tai, kad seksualumas gali būti represuojamas todėl, kad kelia grėsmę kažkokiai individo esminei vertybei, pavyzdžiui, kai seksualumas yra kultūriškai stigmatizuojamas arba kai kalbama apie intrapsichinį konfliktą, kuriame savo seksualinius impulsus individas išgyvena kaip nevaldomą grėsmę savo egzistencijai. Antra vertus, May'us taip pat atkreipia dėmesį, kad tais atvejais, kai individas neturi neurotiškai vengiančio santykio su savo seksualumu, padidintas seksualinis aktyvumas (kaip ir priešiškumas) taip pat dažnai yra *reakcija į nerimą*, t. y. į grėsmę esminėms vertybėms. Tai vienas iš būdų nusiraminti ir kurti atsvarą išgyvenamai įtampai, kuris gali virsti apsėdimu ir priklausomybe nuo sekso. Tačiau seksualumo ir nerimo ryšyje May'us atpažįsta ir konstruktyvią prasmę

– nerimas ir susidūrimas su nebūtimi žadina erotiškas, individus sujungiančias ir gyvybę gimdančias daimoniškumo apraiškas. Be to, pati individo geba atsiduoti seksualiniam aktui, anot May'aus, primena individo drąsą pasitikti nerimo ir mirtingumo duotybę – abiem atvejais reikalinga geba „paleisti save“. Šia prasme būtent nerimas ir gyvenimo baigtinumo nuojauda paverčia seksualumą viena iš individą motyvuojančių „varų“ (May 1969: 103).

Normalaus nerimo ontinės analizės dviprasmybė. Pabaigai noriu atkreipti dėmesį, kad bandydamas išgryninti svarbiausius nerimo bruožus May'aus koncepcijoje priėjau prie išvados, jog May'us paliečia ir viena sąvoka aprėpti bando du ar net tris savitus (tačiau tarpusavyje susipinančius) fenomenus. Nerimo dviprasmybė išryškėja atkreipus dėmesį į kaltės sąvokos dviprasmybę. Viena vertus, May'us omenyje turi nerimą ir kaltę, kuriuos žadina reikšmingų tarpasmeninių santykių nutrūkimo galimybė ir grėsmė toms vertybėms (pvz., pinigai, fizinė išvaizda), kurios laiduoja reikšmingų santykių tvarumą. Antra vertus, May'us kalba apie kaltę kita prasme – kaltę dėl apleistų ar nerealizuotų esminių vertybių, kuri lydi nerimą kaip *savojo baigtinumo nuojaudą*, kuriame budriau išgyvenu tiek *save*, tiek *baigtinumą ir nebūtį*. Trečia vertus, lieka neaišku, ar, May'aus požiūriu, kaltė yra būtinas nerimo palydovas, ar ne. Kalbėdami apie May'us savasties sampratą minėjome pavyzdžius iš Goldsteino tyrimų, kuriuose dalyvavo smegenų traumas patyrę kariai, kuriems nerimą kėlė negebėjimas susigaudyti fizinėje erdvėje. Šiuo atveju atrodo, kad nerimo prielaidos yra labiau „asocialios“, susijusios su pačių elementariausių tikrovės konstitucijos prielaidų sutrikimu. Kasdienė patirtis liudija, kad kiekvienas iš šių nerimo modalumų turi savitą emocinį „atspalvį“.

Bandant konceptualizuoti šį daugialypumą galima remtis Heideggerio schema, kuri leidžia matyti, kad nerimas yra dinamiškas, modalumus keičiantis fenomenas. Pirmoji nerimo prasmė artima nerimo modalumui, kurį Heideggeris vadina *baime* (*Furcht*) arba „į pasaulį įklimpusiu nerimu“. Antroji nerimo prasmė yra artima Heideggerio *autentiško* nerimo modalumui. Trečiasis, „asocialus“ nerimas užčiuopia nerimo aspektą, į kurį nei Heideggeris, nei Kierkegaard'as neatkreipia dėmesio. Tačiau, kaip pamatysime, įvairius „asocialaus“ nerimo aspektus aprėpia ir konceptualizuoti leidžia E. Spinellio nerimo samprata, kuri remiasi lanksčia tikrovės tapatybę sąlygojančių prasminių struktūrų *sedimentacijos* sąvoka. Kartu šie modalumai atspindi tai, kad apskritai individualus asmuo egzistuoja kaip daugialypė būtybė: tiek kaip baigtinai egzistuojanti savimonė, tiek kaip nestabilaus socialinio konteksto narys, tiek kaip savo fizinių ir kognityvinių gebėjimų

pažeidžiamumo, daiktiškosios tikrovės nestabilumo įkaitas. Toliau pamatysime, kad May'aus koncepcijoje išryškėja ir dar vienas, ketvirtas nerimo modalumas, kuris atsiskleidžia neurotiško nerimo sampratoje.

3.2.2 Neurotiškas nerimas

Terminas „neurotiškas“ reiškia, kad kalbėdami apie nerimą omenyje nuo šiol turėtume turėti *pasqmonės* tematiką. Savo principine struktūra neurotiškas yra analogiškas normaliam nerimui: tai daugiau ar mažiau intensyvi sutrikimo būseną (katastrofinė reakcija) situacijoje, kurioje yra nujaučiama neišvengiama grėsmė kuriai nors esminei vertybei, konstituojančiai asmens tapatybę. Tačiau neurotiško nerimo savitumas yra tas, kad jis „ištinka tada, kai negebėjimas adekvačiai susidoroti su grėsmėmis yra ne objektyvus, tačiau subjektyvus – t. y. jo priežastis yra ne objektyvus silpnumas, tačiau vidiniai psichologiniai modeliai ir konfliktai, kurie trukdo individui naudotis savo galiomis“ (May 2015: 199).

Iš šio apibūdinimo matyti, kad aiškindamas neurotiško nerimo esmę May'us niekaip neapsieina be subjektyvumo ir intrapsichinių fenomenų prielaidos. Descartes'o skirtis tarp *res cogitans* ir *res extensa* galioja kaip konceptualinis įrankis nagrinėjant nerimo struktūrą. Neurotiško nerimo prielaidos yra „viduje“, individas nešiojasi jas „savyje“, savo „psichikoje“, ir paprastai neurotiškos reakcijos yra „neadekvačios“ „išorės“ požiūriu, neatitinka jos. Nors fenomenologinė filosofija kritikuoja šį tikrovės modelį, vis dėlto reikia pripažinti, kad bandant eksplikuoti neurotiško nerimo esmę šis modelis yra parankus, nors kartu galbūt gali maskuoti kai kuriuos niuansus (pvz., glaudų neurotiško nerimo ryšį su *kūnu*, psichinių fenomenų koreliaciją su kūniškomis ir tarpkūniškomis sąveikomis). Palyginimui – alternatyvą šiam modeliui konceptualizuojant psichinę kančią pasiūlyti bandė R. D. Laingas, siūlęs kalbėti ne apie „vidinius“ ir „išorinius“ fenomenus, o apie *matomus ir nematomus* kančios aspektus (Laing 1998). Nagrinėdami May'aus neurotiško nerimo sampratą omenyje galime turėti abi sąvokų poras: išorė ir vidaus, matoma ir nematoma. Tačiau taip pat: paviršiaus ir gelmės. „Neurotiškumas“ reiškia, kad nerimo prielaidos yra „nematomos“, „viduje“, „gilumoje“.

Taigi neurotiško nerimo atveju pati situacija, žvelgiant iš šono, gali atrodyti „paprasta“, tačiau paprastai jos išspręsti ar tiesiog joje išbūti individas negali. Jos akivaizdoje individas sutrinka, jį apima neaiškos kilmės nerimastingumas, įtampa ar priešiškus, tendencija nuo situacijos atsiriboti. „Paprastos“ situacijos akivaizdoje individą sukausto „vidinis“ konfliktas.

Neurotiškas nerimas neretai reiškiasi kaip grėsmė „iš dviejų pusių“: viena vertus, yra objektyvūs iššūkiai, į kuriuos nereaguojant kyla grėsmė esminėms vertybėms; antra vertus, susidoroti su šiais iššūkiais individas negali, nes katastrofišką *grėsmę simbolizuoja subjektyvi reakcija į tą iššūkį*. Kiekvieną kartą susidūręs su situacija ar iššūkiu, kuris žadina jame ar reikalauja iš jo kažko, kas individą paniškai gąsdina, jis patiria neurotišką nerimą ir todėl paprastai vengia panašaus pobūdžio situacijų. Arba kitas variantas: individas turi vieną ar kitą norą, kurį norėtų realizuoti, tačiau katastrofišką grėsmę simbolizuoja šio noro realizavimo aktas. Šitaip užsisuka ydingas ratas: siekdamas apsisaugoti nuo savo paties reakcijų ir jas lydinčio nerimo, individas vengia tam tikrų gyvenimo situacijų; tačiau jų vengdamas, jis netenka svarbių gyvenimo galimybių, jo norai ir esminės vertybės lieka apleisti ir neišpildyti, o tai taip pat žadina nerimą ir kaltės pojūtį.

Išsamiau apibūdinamas neurotišką nerimą, May'us išskiria tokius jo bruožus: „tai yra reakcija į grėsmę, kur 1) yra neproporcinga objektyviam pavojui, 2) įtraukia represiją (disociaciją) ir kitas intrapsichinio konflikto formas ir, lygiagrečiai yra 3) valdoma įvairių elgesio ir suvokimo apribojimų, kaip kad inhibicijos, simptomų atsiradimas ir įvairūs neurotiški gynybos mechanizmai“ (2015: 198).

Intrapsichinis konfliktas kaip neurotiško nerimo prielaida. Tai, kad neurotiškas nerimas yra „neproporcingas“ objektyviai grėsmei reiškia, jog nerimo jausmą sužadina situacija, kuri sukelia subjektyvių asociacijų ir reakcijų grandinę, kurioje ne pati situacija, bet *subjektyvi reakcija* į šią situaciją yra nujaučiama kaip pagrindinis grėsmės šaltinis. Yra nuojauta: „šioje situacijoje aš jaučiuosi šitaip / noriu šito /turiu daryti tai, todėl manęs laukia kažkas negera“.

Intrapsichinį konfliktą iliustruoja vienas iš May'aus nagrinėjamų psichoterapinio darbo atvejų – jo pacientas Haroldas Brownas (*ibid.*: 230). Šį pavyzdį verta aptari išsamiau, nes jis iliustruoja daugelį May'ui rūpimų neurotiško nerimo aspektų.

May'aus pacientas Haroldas Brownas – suaugęs 32 metų vyras. Psichoterapinį gydymą pradėjo dėl neurologiniu pagrindu nepaaiškinamo galvos svaigimo, dėl kurio Haroldui teko ne kartą nutraukti visas lig šiol pradėtas studijų ir profesines veiklas. Pagrindinis artimas Haroldui žmogus yra jo motina, o tėvas nusižudė dar ankstyvoje Haroldo vaikystėje. Ir vaikystėje, ir psichoterapijos proceso pradžioje Haroldas buvo priklausomas nuo savo motinos ne tik emociškai, bet ir finansiškai, nes dėl galvos svaigimo epizodų lig šiol nesugebėjo įgyti pelningos profesijos.

Terapinio proceso metu paaiškėjo, kad galvos svaigimas Haroldą apima situacijose, kuriose jam tenka priimti asmeninę atsakomybę, arba situacijose, kuriose, paradoksaliai, jam pradeda kažkas sektis. Taip pat išaiškėjo, kad Haroldas turi itin sudėtingą santykį su savo motina, kuri visą gyvenimą perdėtai saugojo, lepino Haroldą, tačiau kartu neigė jo savarankiškumą. Nuo pat vaikystės iki dabarties nuolatinė Haroldo ir jo motinos bendravimo potekstė buvo ta, kad be motinos Haroldas pražūtų ir yra bejėgis, o bet kokias Haroldo savarankiškumo ar maištingumo apraiškas motina pasitinka kaip grėsmę sau pačiai ir nuosekliai jas neigia. Pavyzdžiui, kaip vieną labiausiai traumuojančių vaikystės įvykių Haroldas prisimena, jog iškrėtęs motinai pokštą buvo nubaustas – ne „gavo į kailį“, bet pats turėjo diržu nuplakti savo motiną, kad geriau suvoktų, kaip stipriai jis ją įskaudino. Taigi spontaniškos Haroldo daimoniškumo apraiškos buvo radikalios atstumiamos ir baudžiamos, ir, prisimenant Sullivaną, galbūt tapo ne nerimo laipsnio (*grade of anxiety*), o sunkaus nerimo (*severe anxiety*) priedaida.

Bendra May'aus tezė nagrinėjant šį atvejį yra ta, kad intensyvus nerimas ištikdavo Haroldą kiekvieną kartą, kai jis jausdavo poreikį reikšti savo asmeninę galią ar atsidurdavo situacijoje, kurioje turėjo priimti atsakomybę už savo gyvenimą. Tokiais atvejais Haroldas, to neįsisąmonindamas, nujausdavo, kad reikšdamas savo galią sulauks radikalaus motinos keršto, neteks jam reikšmingų žmonių meilės, jo galia bus atimta ir sugniuždyta; May'us pažymi, kad *motinos baimė Haroldui prilygsta mirties baimei*. Todėl kiekvieną kartą, kai Haroldas apsiimdavo daryti kažką savarankiškai ir siekti didesnės autonomijos, jį ištikdavo nerimui būdinga katastrofinė reakcija, kuri tęsdavosi tol, kol Haroldas atsisakydavo savo ambicijų. Vienas iš pagrindinių Haroldo nusiskundimų – galvos svaigulys – buvo psichosomatinis reiškiny, paprastai pasirodantis būtent nerimą keliančiose situacijose.

Vienas Haroldo psichoterapijos metu įvykęs epizodas iliustruoja neurotiško nerimo struktūrą²⁷. Vieną dieną Haroldas iš motinos gauna laišką, kuriame sužino, kad motina susižeidė ranką. Nors sužeidimas nesudėtingas, Haroldo reakcija į šį įvykį – intensyvus nerimas ir neatidėliotinas skambutis motinai, iš pažiūros – susirūpinimas motinos sveikata ir baimė dėl jos. Remiantis pirmu įspūdžiu galima būtų spėti, kad būdamas itin priklausomas nuo motinos jis ypač bijo, kad ją praras, todėl net menką grėsmę motinai suvokia kaip grėsmę sau pačiam. Tačiau iš karto po šio įvykio Haroldas susapnuoja sapną, kuriame atsiskleidžia kita šio įvykio subjektyvios prasmės

27 Čia aš pateikiu šiek tiek išplėstą May'aus aprašyto epizodo interpretaciją.

pusė: Haroldo neapykanta motinai. Sapne Haroldas sapnuoja, kaip iš tamsios ertmės išnyra ranka, pagriebia jo penį ir nusitempia su savimi. Įpykęs jis bando pagriebti tą ranką ir susigražinti savo penį, tačiau netrukus pajunta stiprų smūgį į sprandą ir pabunda apimtas nerimo. Svarbiausias momentas šiame sapne yra tai, kad sapne motinos ranka pasirodo ne sužeistu pavidalu, bet kaip Haroldo galią ir vaisingumą atimanti jėga, kuriai Haroldas jaučia stiprų pyktį.

Sapne atsiskleidžiantis priešiškus naujoje šviesoje atskleidžia Haroldo reakciją į motinos susižeidimą. Perskaitęs motinos laišką ir sužinojęs apie motinos susižalojimą, Haroldas ne tiek išsigando dėl jos sveikatos, kiek pajuto slepiamos neapykantos motinai grindžiamą daimonišką piktdžiugą, galbūt panašų jausmą, kokį jautė vaikystėje iškretęs motinai pokštą. Kartu Haroldas suvokė galimą motinos atsaką į tokius jausmus ir intencijas, bijojo jos gniuždančio atsako į savo neapykantą. Tad įvykis, kurį patyrė Haroldas, buvo: „mano motina susižeidė ranką“, tačiau psichologinė prasmė ir prasminės asociacijos, kurios sukėlė intensyvų nerimą, buvo: „na ir gerai, kad susižeidė, nekenčiu savo motinos, norėčiau, kad ji mirtų“, tačiau kartu tai reiškia, kad „mano motina mane sunaikins“.

Būtent pastaroji subjektyvi asociacija tarp priešiškus motinai ir jos gniuždančio keršto nuojautos galbūt tapo Haroldą ištikusio nerimo prielaida. Apskritai May'us pažymi, kad psichoterapinis darbas atskleidė Haroldo priešiškus ne tik savo motinai, bet ir įvairiems kitiems žmonėms, įskaitant May'ų, nors pats Haroldas ilgai to nepripažino. Tai buvo kontrastas pirmajam Haroldo įvaizdžiui, kai Haroldas elgėsi kaip „rūpestingas“, tačiau kartu bejėgiškas ir nepagydomai sergantis žmogus. Haroldo priešiškus liko neartikuluotas, sumišęs su nerimu ir užmaskuotas demonstruojant geranoriškus ir susirūpinimą (skambutis motinai); tačiau tai yra viso labo tendencija pataikauti, „gero berniuko“ elgesys, kurį per daugybę metų Haroldas intuityviai ir nereflektuodamas išmoko, šitaip iš dalies apsisaugodamas nuo motinos priešiškus. Haroldo savivoka ir tapatybė iš dalies yra susiformavusi kaip reakcija į dominuojantį ir agresyvų motinos elgesį.

Bandant tiksliau išgryninti Haroldą kankinusio intrapsichinio konflikto esmę, galima išskirti šiuos momentus. 1) Haroldas išgyveno grėsmę savo norui įgyti profesiją ir tapti labiau savarankiškam. Nors ir buvo priklausomas nuo motinos, Haroldas visgi turėjo profesinių ir asmeninių ambicijų. Grėsmė, kad šios ambicijos liks neišsipildžiusios, buvo vienas iš nerimo šaltinių. Tai yra ta nerimo dalis, kurią galima pavadinti *normaliu* Haroldo nerimu. Vis dėlto 2) situacijos, kuriose Haroldas turi imtis faktinių veiksmų, kad pasiektų sėkmę, turi *subjektyvią* reikšmę, jog bus pasitiktos

motinos priešiško ir todėl yra grėsmingos Haroldo egzistencijai. Tai yra vienas iš *intrapsichinių* nerimo aspektų. 3) Dar vienas intrapsichinio konflikto momentas yra paties Haroldo motinai jaučiamas priešiškas, išreiškiantis daimonišką jo asmenybės aspektą. Haroldas negali jo išreikšti, nes bijo motinos keršto. Be to, priešiškas motinai prieštara „oficialiai“ Haroldo ir jo motinos santykių versijai, kurioje Haroldas yra „geras, sergantis sūnus“, o jo motina – „mylinti, rūpestinga mama“. Todėl reikšti priešiskumą motinai reiškia ne tik sugriauti santykį su mama, tačiau ir sugriauti *vieną pagrindinių savo tapatybės aspektų*.

Prieštaravimas tarp lūkesčių ir realybės kaip intrapsichinio konflikto prielaida. Vienas pagrindinių May'aus teorinių indėlių į neurotiško nerimo konceptualizaciją yra jo požiūris į intrapsichinio konflikto kilmės prielaidas. May'us polemizuoja su psichoanalitine teorija ir jos postulatu apie konfliktą tarp *id* ir *supergo* kaip neurotiško nerimo prielaidą. Anot šios klasikinės pozicijos, asmuo, vaikystėje patyręs aršias bausmes ir sankcijas už savo agresijos, seksualumo, ambicijų, poreikio būti pasirūpintam ar pan. raišką, vėlesniame gyvenime patirs nerimą situacijose, kuriose jaus priešiskumą, seksualinį susijaudinimą, emocinės šilumos poreikį ir t. t. Iš pažiūros mūsų ką tik aptartas Haroldo Browno atvejis atitinka šią schemą. Tačiau *Nerimo prasmėje* May'us pristato savo paties atliktą empirinį tyrimą, kuris pademonstruoja, kad žmonės, vaikystėje patyrę atstumiantį tėvų elgesį, nebūtinai tampa neurotiškai nerimastingi. Anot May'aus, lemtingas faktorius yra tai, *ar tėvai slepia savo priešiskumą vaikams, maskuodami jį po meilės gestais*. Vaikai, kurių tėvai buvo jiems priešiški, juos atstūmė ir net *nesistengė sudaryti įspūdžio, kad juos myli*, vėliau gyvenime nebūtinai yra kankinami neurotiško nerimo. Jie jaučia tėvams priešiskumą, tačiau atvirai tai pripažįsta ir neturi lūkesčių, kad bus tėvų mylimi, šitaip išvengdami skausmingo nusivylimo ir poreikio suderinti patiriamus prieštaravimus. Tačiau May'us atrado koreliaciją tarp neurotiško nerimo ir santykių su tėvais, kuriems yra būdingas minėtasis prieštaravimas: atstūmimas, paslėptas po meilės pažadu.

Todėl May'us formuluoja tezę, kad neurotiškas nerimas formuojasi situacijoje, kurioje individas patiria „fundamentalių prieštaravimą tarp lūkesčių ir tikrovės“ (2015: 338). Ši tezė visų pirma nurodo savitas tarpasmeninių santykių konsteliacijas: tai yra *prieštaravimas tarp lūkesčių ir tikrovės santykiuose su kitais*, kas yra ypač reikšminga šeimos kontekste, vaikystėje, kai vaikas patiria prieštarą tėvų elgesį su savimi. Tai tokia santykių dinamika, kai, viena vertus, tėvai įvairiais būdais kursto vaiko norą ir lūkestį, kad jis būtų mylimas. Atitinkamai vaikas, tikėdamasis pelnyti tėvų

meilę, ima ieškoti elgesio būdų, kaip įtikti tėvams ir išlaikyti jų dėmesį. Šitaip – per įvairius atsikartojančius elgesio modelius, formuojasi dalis jo tapatybės. Tačiau kita vertus, tėvų elgesys kertiniais aspektais yra atstumiantis vaiką ir neigiantis jo esmines vertybes, tokias kaip galios pojūtis, poreikis būtų išgirstam, atjaustam ar kt.

Tokia santykių dinamika atsispindi Haroldo ir jo motinos santykių. Iš pažiūros jų santykis yra „artimas“ ir „šiltas“, tačiau atidžiau žvelgiant – itin destruktivus Haroldui. Nuo pat vaikystės Haroldo siekis tapti savarankišku yra gniuždomas; antra vertus, motina nuolat įvairiais būdais tikina Haroldą, kad jį myli. Todėl Haroldo subjektyvus santykio su motina patyrimas yra dvilypis: „oficialioji“ Haroldo versija yra ta, kad „aš esu geras sūnus“, o „motina mane myli“. May'aus terminais, tai yra Haroldo *lūkestis*, kurį motina įvairiais būdais žadina ir galbūt iš dalies pateisina. Antra vertus, santykių su motina Haroldas nuolat patiria šiam lūkesčiui prieštaraujančią „realybę“ – jo savarankiškumo ir asmeninės galios poreikis yra tendencingai atmetamas ir neigiamas, todėl jis išgyvena priešišumą motinai.

Tačiau čia svarbiausia ne tai, kad Haroldas jaučia priešišumą motinai, o tai, kad *negali pats sau pripažinti*, jog nekenčia motinos ir nujaučia jos galimą kerštą. Tai yra grėsmė Haroldo santykiui su motina ir jo daugybę metų puoselėtai savivokai, kad jis yra „geras sūnus“. Todėl *priešiškumą motinai Haroldas slepia ne tik nuo motinos, bet ir nuo savęs paties*. Prieštaravimas tarp lūkesčių ir tikrovės yra žalingas būtent tuo, kad tokio prieštaravimo apimtas žmogus *negali sau pačiam atvirai pripažinti ir priimti to, kas vyksta*. Jis gyvena „lūkesčiais“ ir ignoruoja „tikrovę“. Retoriškai May'us klausia, ar neurotiškas nerimas nėra „fundamentali dezorientacija, negalėjimas orientuotis pasaulyje, negebėjimas pamatyti pasaulio tokio, koks jis yra?“ (*ibid.*: 338).

Negalėdami pripažinti to, kas vyksta, vaikai toliau palaiko santykius su tėvais, slėpdami ir bandydami įvairias būdais numalšinti kylantį priešišumą tėvams. Tačiau šis konfliktas persikelia ir į platesnį gyvenimą: neurotiški asmenys, manydami, kad šitaip pelnys kitų meilę, bendrai yra linkę tapatintis su kitų žmonių lūkesčiais ir neigti jų savivokai prieštaraujančius savo jausmus ir intencijas. Ypač tai būdinga romantiniams santykiams, kuriuose įprasta atkartoti savo santykių su tėvais modelius. Dažnai neurotiški asmenys gyvena nuolatiniam prieštaravimui ir nerimo sukeltose įtampoje, bandydami išlaikyti santykius ir kartu nujausdami, kad būti šiuose santykiuose

jie nenori. Anot May'aus, paprastai su šiuo prieštaravimu dorojamasi naudojant *represiją*²⁸ (*repression*) arba disociaciją (*dissociation*).

Neurotiškas nerimas ir represija. May'us nepaaiškina, kaip supranta santykį tarp represijos ir disociacijos. Kaip nurodo Diamond'as (Diamond 2020), šios dvi sąvokos psichoanalitinėje tradicijoje išreiškia dvi skirtingas teorines pozicijas dėl to, koku būdu problemiški norai ir traumuojančios patirtys lieka sąmoningo patyrimo paribiuose ir yra užmirštami. Represijos sąvoka yra vienas iš Freudų psichoanalitinės teorijos artefaktų. Represijos teorija postuluoja, jog šiame užmiršimo procese, kurio esmė yra intrapsichinis konfliktas, *aktyviai dalyvauja pats individas*. Disociacijos terminas yra kildinamas iš prancūzų psichiatro Pierre'o Janet'o darbų. Disociacijos teorija linksta link to, kad užmiršimas ir išstūmimas įvyksta kaip automatinis, psichofiziologinis procesas, kuriame asmuo nedalyvauja. Diamond'as argumentuoja, kad šios dvi pozicijos neprieštarauja viena kitai, siūlo jas abi integruojantį teorinį modelį, kuriame represija liečia daugiau ar mažiau verbalizuojamus psichinius konfliktus, o disociacija – sunkias ir ryškų kūnišką elementą turinčias traumas, kaip kad seksualinė prievarta, kankinimas, nelaimingi atsitikimai ir t. t., kurie patirto sukrėtimo metu dėl tam tikrų šoko būsenai būdingų neurologinių procesų yra kognityviai neapdorojami. Kokia yra paties May'aus pozicija šiuo klausimu, nėra iki galo aišku. Tačiau apskritai represijos sąvoką May'us vartoja dažniau. Taip pat *Nerimo prasmėje* May'us eskiziškai paaiškina, kaip supranta būtent represijos struktūrą. Šiame paaiškinime kaip tik ir atsispindi *aktyvus individo dalyvavimas* intrapsichinio konflikto genezėje ir tolesniame šio konflikto galiojime. Trumpai pakomentuosiu May'aus represijos schemą.

Bazinė represijos prielaida yra prieštarų tarpasmeninių santykių kontekste susiformuojantis intrapsichinis konfliktas, kurį jau aptarėme nagrinėdami Haroldo Browno atvejį: individas savo esamoje gyvenimo situacijoje nujaučia, kad reikšdamas vienus arba kitus savo jausmus ir norus sukels pavojų kurioms nors iš jo tapatybę konstituojančių vertybių. Esant šiai prielaidai, represija reiškiasi kaip *dvigubas* judesys.

28 „Lietuvių–anglų psichologijos žodyne“ (Bagdonas et al., 2013) terminas „repression“ verčiamas kaip „išstūmimas“. Šis terminas nėra visai tinkamas esamam teoriniam kontekstui, nes sufleruoja baigtinį procesą, „išstūmimą kartą ir visiems laikams“. Aš renkuosi versti „represija“, siekdamas atkreipti dėmesį, kad tai yra tęstinis, nuolat atsinaujinantis aktyvumo reikalaujantis procesas, pastanga „nustumti šalin“ nerimą keliančius psichikos turinius.

Pirmiausia, anot May'aus, tai yra elementarus *neigimo aktas*, neigiami nerimą keliantys jausmai ir elgesio intencijos. Tai ne toks neigimo aktas, kai individas slepia šiuos jausmus bei intencijas nuo kitų žmonių ir „pasilaiko juos sau“, o toks, kai žmogus „neprisileidžia“ savo paties jausmų ir intencijų, „stumia juos šalin“, rasdamas vienokių ar kitokių pasiteisinimų, kodėl tie jausmai ir intencijos yra negaliojantys. „Prisileisti“ visa tai yra pavojinga, nes tai reiškia *status quo*, kuriuo gyvena individas, griūtį. Prisiminkime Haroldą Browną: gavęs motinos laišką ir sužinojęs apie jos susižeidimą, tikėtina, jis išgyveno piktdžiugą ir priešišumą. Tačiau jis neleido savo priešiskumui atsiskleisti, nes vien šios intencijos užuomazga kėlė grėsmę santykiui „geras sūnus–gera mama“. Priešiškumo užuomazgas jis užgniaužė ir užmaskavo pataikaujančiu „gero sūnaus“ elgesiu. Taigi neigimo momentas represijoje reiškiasi kaip *neleidimas-savo-intencijai-išsiskleisti*.

Antrasis žingsnis represijos procese yra vienoks ar kitoks gynybos mechanizmas arba, pasiūlant sąvoką, *gynybinio elgesio strategija*, kuri kuria emocinę atsvarą su represijos objektu susijusiam nerimui ir kartu atitinka prieštarinių santykių kontekste susiformavusią asmens (pvz., „gero sūnaus“) tapatybę. Represiją lydinčių gynybinio elgesio strategijų yra didelė įvairovė ir ganėtinai skirtingų, o tas pats nerimo židinyje gali būti pakaitomis gesinamas keletu skirtingų priemonių.

Haroldo Browno atveju viena tokių strategijų būtų motinai pataikaujantis elgesys situacijoje, kurioje jis jaučia jai neapykantą. Ne tik atskleisti neapykantą, bet svarbiausia – jausti neapykantą motinai Haroldui rodosi pavojinga; neigdamas savo priešišumą ir pademonstruodamas motinai prielankumą ir, galbūt, sulaukdamas iš jos „šiltos“ reakcijos, Haroldas iš dalies neutralizuoja subjektyviai pavojingą situaciją, nes nuramina save, kad motina apie jo priešišumą nesužinos (atvirkščiai – pamanyt, kad jis ją myli) ir todėl jam nekerštaus, taip pat toks elgesys atitinka jo paties daugelį metų puoselėjamą supratimą apie santykius su motina.

Palyginimui dar vienas May'aus nagrinėjamas gynybinio elgesio pavyzdys – jauna, 22 metų moteris Helena, kuri neplanuotai pastojo ir atsidūrė moterų prieglaudose namuose (May 2015: 249). Helenos atveju represijos objektu tapo su nėštumu susiję baimės, kaltės, pažeidžiamumo, priklausomybės nuo kitų žmonių jausmai: Helena nuolat neigė, kad neplanuotas nėštumas ją jaudina, apskritai vengė aiškiai pripažinti patį nėštumo faktą. Remdamasis savo pokalbiais su Helena May'us spėja, kad jos atveju ypač sunkaus nerimo šaltinis buvo per nėštumą patiriami silpnumo, priklausomybės nuo kitų žmonių jausmai, kurie „nepriklausomybę“ spinduliuojančiai Helenai buvo sunkiai toleruojami ir

todėl jai buvo būtina juos neigti. Nepaisant to, paradoksaliai Helena nuolat kalbėjo apie nęštumą su kitomis merginomis, tačiau „per aplinkui“: per biologijos mokslo prizmę, *tarsi tai būtų reiškinys, kuris jos asmeniškai neliečia*. Anot May'aus, čia gynybinio elgesio strategija tapo vadinamoji intelektualizacija – kalbėjimas apie nerimą keliančius dalykus nuasmenintu būdu. Taigi Helena iš tiesų yra išsigandusi dėl savo nęštumo ir nori būti išgirsta, jai reikalinga parama; antra vertus, šis noras žadina neurotišką nerimą, jai ypač sunku jaustis priklausomai nuo kitų žmonių, todėl ji šį norą neigia. Kad suteiktų jaučiamam nerimui emocinę atsvarą, Helena visgi duoda žodį savo išgaščiui dėl nęštumo, tačiau „per aplinkui“: nuasmenintu, „sumokslintu“ pavidalu pasakoja apie savo nęštumą kitoms nęščioms merginoms, netiesiogiai signalizuodama, jog ir jai reikalinga pagalba ir palaikymas. Iš pažiūros tai yra kitoks gynybinis elgesys nei pataikavimas, tačiau jo prasmė yra panaši: nuasmenintas pasipasakojimas apie patiriamus sunkumus ir to teikiamas laikinas palengvėjimas kuria emocinę atsvarą išgyvenamam nerimui.

Apibendrinant – May'aus koncepcijoje represijos struktūra susideda iš a) esminėms vertybėms pavojingų, nerimą žadinančių psichinių impulsų neigimo ir b) šį neigimą lydinčių, emocinę atsvarą nerimui formuojančių gynybinio elgesio strategijų, kurių gali būti ne viena. Komentuodamas represijos fenomeną May'aus pabrėžia, kad represijos proceso kuriama emocinė „pusiausvyra“ yra nestabili ir pastatyta ant trapios pagrindo. Nors gynybinės elgesio strategijos laikinai užgožia nerimą „teigiamomis“ emocijomis, įvairios gyvenimiškos aplinkybės nuolatos sužadina nerimą keliančius intrapsichinius konfliktus, išmuša kasdienį gyvenimą bei kasdienes tarpasmeninius santykius iš pusiausvyros ir jiems trukdo ir vėl reikalauja represijos, t. y. savo norų neigimo ir nerimą malšinančių gynybinių strategijų kartojimo.

Neurotiškos baimės. Dar vienas svarbus neurotiško nerimo aspektas – tai, kad jis tampa prielaida neurotiškoms baimėms (*neurotic fears*). May'us pažymi, kad neurotišką nerimą patiriantys žmonės dažnai turi įvairių „iracionalių“ baimių. Neurotišką baimę gali iliustruoti hipochondrijos reiškinys: polinkis bijoti, ieškoti įvairių ligų ir jas sau diagnozuoti. Analogiškai neurotiška baimė būtų paranojiška persekiojimo baimė, nelaimingų atsitikimų baimė ir pan. Anot May'aus, „neurotiška baimė yra specifiška, diferencijuota, objektyvuota giliau glūdinčio neurotiško nerimo išraiška“ (2015: 209). Tai reiškia, kad neurotiška baimė yra susijusi su intrapsichiniu konfliktu ir jo keliamu nerimu. Svarstydamas apie neurotiškų

baimių prasmę, May'us pažymi, kad „a) konkrečios neurotiškos baimės turinys yra ne atsitiktinai pasirinktas subjekto, tačiau turi nuoseklų ir subjektyviai logišką ryšį su to konkretaus subjekto vidinio konflikto ir neurotiško nerimo sankloda ir b) neurotiška baimė atlieka giliau glūdinčio, nerimą sąlygojančio konflikto paslėpimo funkciją“ (2015: 325).

Taigi greta minėtųjų gynybinio elgesio strategijų neurotiškos baimės paradoksaliai „padedą“ tvarkytis su neurotiško nerimo įtampa. Neurotišką nerimą generuojantis intrapsichinis konfliktas paprastai nėra įsisąmonintas, tačiau žmogaus psichika turi spontanišką tendenciją jaučiamą grėsmę lokalizuoti ties kažkoku grėsmę keliančiu objektu. Pavyzdžiui, nagrinėdamas Haroldo Browno atvejį May'us atkreipia dėmesį, kad vienu psichoterapinio proceso metu Haroldas pradėjo baimintis, jog serga vėžiu. Ši baimė atsirado kaip tik tuo metu, kai May'us ir Haroldas ruošėsi padaryti pertrauką terapiniame darbe. Baimė išnyko tada, kai paaiškėjo, jog Haroldas bijo atsiskirti nuo savo terapeuto ir gyventi labiau savarankiškai. Vėžio baimė maskavo baimę elgtis labiau savarankiškai ir pasitikti su tuo susijusius sunkumus.

Neurotiškos baimės objektas paprastai yra sintetinės ir spontaniškos mąstymo veiklos rezultatas. Objektą žmogus „išmąsto“, ilgainiui randa vis daugiau objekto realumą „patvirtinančių faktų“, apipina šią hipotezę įvairiomis detalėmis ir spėjimais apie galimą baimės objekto kilmę. Nepaisant bauginančio efekto, daugiau ar mažiau apibrėžtas nerimo objektas leidžia išgyventi didesnę galios ir kontrolės pojūtį, sukuria iliuziją, kad reaguojant į tariamą grėsmės objektą grėsmės „priežastis“ bus pašalinta. Šitaip dėmesys nukrypsta į neurotiškos baimės objektą ir apsunkina galimybę suvokti intrapsichines išgyvenamo nerimo prielaidas, kurias įsisąmoninti gali būti skausmingiau, nei bijoti tariamos „išorinės“ grėsmės. Haroldo atveju – lengviau yra bijoti vėžio ir komunikuoti savo bejėgiškumą, negu įsisąmoninti savo baimę būti savarankiškam, su šia baime susijusį priešišką motinai ir t. t.

3.3 Nevilties prielaidos pagal May'ą

Rollo May'aus nerimo samprata leidžia – atvirkščiai, nei ryšį tarp nevilties ir nerimo supranta Kierkegaard'as – nevilties būseną interpretuoti kaip vieną iš *nerimo* pavidalų. Jau ir praeitose disertacijos dalyse nagrinėtos nerimo sampratos leido neviltį interpretuoti kaip prasmingų asmeninių galimybių stoką. May'aus nerimo supratimas – kad tai yra grėsmės individo tapatybę apibrėžiančioms esminėms vertybėms nuojauta – leidžia atpažinti struktūrinę

sąsają tarp nerimo ir nevilties ir teigti, kad neviltyje individas išgyvena savo esminių vertybių netektį arba šios netekties neišvengiamybę. Lygiai kaip nerimas iš esmės yra normalus fenomenas, taip ir nevilties būseną, remiantis May'aus perspektyva, vienu ar kitu gyvenimo etapu gali būti normalus atsakas į neišvengiamą netektį tais atvejais, kai galimybių toliau puoselėti kurią nors esminę vertybę nelieka ir tenka išgyventi sudėtingą jos netekties procesą.

Šiame kontekste aktualu trumpai aptarti knygoje *Meilė ir valia* aptariamą depresijos struktūrą, kuri yra glaudžiai susijusi su neurotišku nerimu. Tam tikromis aplinkybėmis nevilties būseną yra normalus reiškiny, tačiau depresijos atveju galima kalbėti apie „neurotišką nevilį“ – beviltiškumo būseną, kuri nebūtinai yra radikalaus gyvenimo pokyčio, o visų pirmiausia – chroniškai patiriamo neurotiško nerimo padarinys. Depresiją May'us apibūdina taip: „daugelio klientų beviltiškumas, kuris gali būti išreikštas kaip depresija, nevilis, pojūtis, kad „negaliu“ ir su tuo susijęs bejėgiškumas, naudingai gali būti matomas <...> kaip negebėjimas matyti arba konstruoti ateitį“ (1969: 243). Čia kaip svarbiausi depresijos elementai yra a) bejėgiškumo ir „negalėjimo“ pojūtis ir b) negalėjimas *konstruoti* ateities, t. y. galios aktyviai steigti ir projektuoti savo galimybes ateityje trūkumas. Kaip minėta kalbant apie May'aus požiūrį į savastį, individo galią projektuoti savo galimybes ateityje May'us vadina intencionalumu (*intentionality*) ir nurodo, jog būtent „neurotiškas nerimas griauja intencionalumą <...> viską užgožiantis nerimas naikina gebėjimą suvokti ir kurti savo pasaulį, judėti link jo, jį formuoti ir re-formuoti. Šia prasme jis naikina intencionalumą. Mes negalime viltis, planuoti, žadėti arba kurti išgyvendami sunkų nerimą; mes pasitraukiame už apribotos sąmonės uždangos tikėdamiesi išsaugoti save tol, kol pavojus praeis. Intencionalumo ir vitališkumo koreliaciją atskleidžia faktas, kad žmogaus vitališkumas atsiskleidžia ne vien tik kaip biologinė galia, bet ir kaip judėjimas pirmyn, pasaulio formavimas ir re-formavimas įvairiose kūrybinėse veiklose“ (*ibid.*: 245).

May'aus vitališko intencionalumo samprata yra gimininga įtakingai vieno iš fenomenologinės psichiatrijos pradininkų Eugène'o Minkowskio *élan vital* sampratai (Minkowski 1970), kurią jis pats pasiskolino iš filosofo Henri Bergsono. May'us apie Minkowskį neabejotinai žinojo – įtakingas ir May'aus redaguotas įvadas į egzistencinę terapiją yra pradedamas dedikacija Minkowskiui (May et al. 1958). Tikėtina, kad *Meilėje ir valioje* May'us perfrazuoja paties Minkowskio depresijos sampratą ir pateikia jos variaciją. *Élan vital* – gyvybinė jėga arba gyvybės polėkis – Minkowskio teorijoje dar vadinamas asmenine jėga / polėkiu, yra viena iš konstitutyvių galybės sąlygų tam, kad žmogus turėtų savo *asmeninės ateities* ir galybės dalyvauti

toje ateityje pojūtį. Fenomenologiškai nagrinėdamas patyrimo struktūrą, Minkowskis išskiria keletą laiko konstitucijos sluoksnių ir daugiausia dėmesio skiria nagrinėjimui, kaip individas išgyvena savo *asmeninį* laiką ir ypač – santykį su ateitimi. Individo asmeninė ateitis yra suprantama kaip jo gyvybinės galios projekcija. Kitaip sakant, individo pojūtį, kad jis dalyvauja kuriant savo ateitį, konstituoja jo gyvybinė galia, o šios galios sutrikimas yra prielaida depresijai patiriančio individo pojūčiui, jog „ateities nėra“, ji yra „uždara“ ir pan. Ši Minkowskio samprata yra ganėtinai įtakinga ir plėtojama tokių šiuolaikinių fenomenologinės psichiatrijos autoritetų kaip Thomas Fuchsas (2013, 2019), Matthew Ratcliffe’as (2015). Iš Husserlio laiko fenomenologijos perspektyvos šią depresijos (melancholijos) sampratą taikliai apibendrina ir plėtoja Vijoletė Valinskaitė (Valinskaitė 2020). Remiantis Ratcliffe galima pažymėti, jog šis požiūris į depresijai būdingą nevilties ir ateities uždaro būseną akcentuoja iki-reflektyvaus ateities patyrimo modifikaciją, kurioje sutrinka arba sunyksta visų kasdienių veiklų inteligibilumą ir prasmingą grindžiantis vilties pojūtis (2015: 99). Tai reiškia, kad depresijai būdinga neviltis nėra reflektiviai pasiekiamą išvalga, jog vienas ar kitas mano egzistencinis projektas „neturi perspektyvos“, taip pat tai nėra vien tik kažkokios turimos galimybės netekties sąlygota būseną, o yra bendras gyvybinės jėgos projektuoti (Heideggerio žodžiais, *ent-werfen*, apmesti, „mesti į priekį“) ir turėti perspektyvą ateityje sutrikimas, pačios ateities, kaip „atviros ir prieinamos erdvės“, kurioje projektuojamos (t. y. aktyviai konstruojamos) asmeninės galimybės, trūkumas. Kartu reikia pabrėžti, kad, nors May’us laikosi minėtiems autoriams giminingo požiūrio į depresijos fenomeno struktūrą, nė vienas iš minėtų autorių nevartoja neurotiško nerimo sąvokos aiškindamas gyvybinės jėgos sutrikimo priežastis. Minkowski’s, Fuchs’as ir Ratcliffe’as numato depresijos priežasčių pliuralumą: depresijai predisponuoja tiek socialinis kontekstas ir jo formuojama asmenybės sankloda bei gyvenimo būdas, tiek asmeninio gyvenimo įvykiai, taip pat neatmetami ir endogeniniai (biologiniai) faktoriai.

Rollo May’aus depresijos koncepcijoje, kalbant apie vitališko intencionalumo sutrikimą, didžiausias svoris tenka socialiniame kontekste susiformavusios asmenybės sanklodos vaidmeniui, t. y. neurotiškam nerimui predisponuotai asmenybei. Kaip jau spėjome išsiaiškinti, neurotiškas nerimas koreliuoja su asmenybės sankloda, kuri represuoja tam tikras savo intencijas ir vengia šias intencijas žadinančių gyvenimo situacijų kad išvengtų neurotiško nerimo. Tokia asmenybės sankloda lemia gyvenamosios erdvės susiaurėjimą, pagrįstą ne laisvu sprendimu apsiriboti, o intrapsichinį konfliktą žadinančių situacijų vengimu. Bandydamas apibendrinti intrapsichinių

konfliktų įvairovę May'us nurodo, jog bendras visų intrapsichinių konfliktų vardiklis yra jau minėtas dialektinis santykis tarp individo ir jo bendruomenės. Atsižvelgiant į tai, ar individui neurotišką nerimą žadiną poreikis naudoti asmeninę galią, ar veikiau būti priklausomam nuo kitų žmonių, formuojasi savita asmenybės sankloda: „bet kurio iš šių polių blokavimas kuria psichologinį konfliktą, kurio galutinis rezultatas yra nerimas. Ten, kur yra „laisvė nuo“ be atitinkamo santykio, ten randasi abejingo ir izoliuoto individo nerimas. Ten, kur yra priklausomybė be laisvės, yra nerimas prieraišaus žmogaus kuris negali gyventi anapus simbiozės“ (2015: 213). Iš mūsų nagrinėtų pavyzdžių, May'aus pacientas Haroldas Brownas atitiktų būtent pastarąjį, simbiotinio prisirišimo ir savo ambicijų represijos atvejį, o savo nėštumą ir pagalbos poreikį neigiančios Helenos asmenybės sąranga yra nulemta neurotiško nerimo dėl priklausomybės nuo kitų žmonių.

May'ui rūpintis vitališkojo intencionalumo sutrikimas atspindi jo studijoje apie Haroldą Browną. Kaip matėme, Haroldo atveju represijos objektas yra jo daimoniška agresija, kuri verčia jį pasipriešinti motinos įtakai ir steigti savo ambicijas. Tačiau jo asmenybės sankloda yra tokia, kad intencija atskleisti savo galią žadina neurotišką nerimą. Atitinkamai šiam modeliui May'us pažymi, kad Haroldo Browno kasdienybę formavo pasikartojantys intensyvaus nerimo ir po jo netrukus einančios depresyvos būsenos ciklai. Depresyvosios fazės metu Haroldas, jo paties žodžiais, jausdavosi „kaip saulėje gulintis šuo, laukiantis, kad jį kas nors pamaitintų“ (May 2015: 232). Haroldo pasakyme galima atpažinti vitališkojo intencionalumo sutrikimą, kuriame būtent ir nėra aktyvaus santykio su savąja ateitimi, dominuoja pasyvumas ir stokos pojūtis. Nors kitais gyvenimo tarpsniais Haroldas turi asmeninių (profesinių) ambicijų, tačiau neurotiškas nerimas ir savo impulsų represija blokuoja patį „ambicingumą“, vitališkojo prado steigiamą judėjimą „pirmyn“ į ateitį. Tai yra „negalėjimas norėti (*inability to wish*)“ (May 1969: 212), kuris randasi kaip nuoseklios daimoniškų impulsų *raiškos* neigimo ir represijos pasekmė.

Aprašytas požiūris į depresijos struktūrą ir čia išryškina individo asmeninės galios momento svarbą May'aus antropologijoje. Individo intencionalumas ir ateities projekcija yra glaudžiai susiję su jo implicitišku pojūčiu apie tai, ar jis *gali* reikšti vienus ar kitus savo impulsus ir dalyvauti jų atveriamose buvimo galimybėse. Intrapsichinis konfliktas ir aktyvi represija riboja ir slopina šį galėjimo pojūtį, siaurina ateityje prieinamų galimybių lauką, kol šis laukas virsta nevilties akligatviu. Vis dėlto užbaigti šią darbo dalį norėtusi prisimenant, jog May'aus kūrinių dviasia išreiškia norą nužymėti gaires, leidžiančias gyventi pilnatviškesnį gyvenimą. Svarstant apie kelią,

kuris galėtų išvesti iš depresijos, galima paminėti šiuos žingsnius, kurie gali būti matomi kaip būdas išspręsti intrapsichinį konfliktą: a) Tiriantis žvilgsnis į savo asmeninę tapatybę ir ją apibrėžiančius tarpasmeninius santykius, juose glūdinčių prieštaravimų tarp lūkesčių ir tikrovės išryškėjimas. b) Represuojamų daimoniškų impulsų normalizavimas, išlaisvinimas iš „ne-aš“ ir „blogajo-aš“ srities. c) Daimoniškumo „prijaukinimas“, t. y. įvairių praktinių įgūdžių, leidžiančių įveiklinti ir konstruktyviai reikšti daimoniškus impulsus (didinti galios pojūtį), įgijimas.

4. ERNESTO SPINELLI: NERIMAS KAIP DISONANSAS TARP DVIEJŲ PASAULIŲ

Ernesto Spinellis, šalia keleto kitų, yra vienas pagrindinių šiuolaikinių egzistencinės psichoterapijos autoritetų. Egzistencinės psichoterapijos atstovų gretose jo knygos yra tarp plačiausiai skaitomų ir įtakingiausių darbų (Correia et al. 2014). Jose Spinellis siekia bendrais bruožais nužymėti principinius egzistencinės psichoterapijos savitumus bei formuluoti teorinę psichoterapinio darbo bazę. Dalis jo tekstų²⁹ yra dedikuoti tradicinių psichoterapijos (ypač psichoanalizės) tropų ir savaime-suprantamybių kritikai, taip pat teorinių alternatyvų nužymėjimui. Kiti tekstai formuluoja pozityvią egzistencinės psichoterapijos ir psichologijos koncepciją³⁰. Įtakingiausias iš jų yra *Egzistencinės terapijos praktika* (2015), kuriame Spinellis išdėsto tiek teorinius-antropologinius, tiek praktinius egzistencinės terapijos principus. Formuluodamas savo koncepciją, iš pažiūros Spinellis visiškai nutolsta nuo psichoanalitinio diskurso, kurio ryškūs motyvai yra atpažįstami May'aus koncepcijoje. Spinellio koncepcijoje nerasime tokių sąvokų kaip „intrapсихinis konfliktas“, sąmonė, represija. Apskritai Spinellis terminą „psichoterapija“ iškeičia į sąvoką „terapija“, atsiribodamas nuo požiūrio, jog terapija yra tam tikra technika grindžiamas poveikis „psichikai“. Pats Spinellis terapiją supranta kaip fenomenologinį tyrinėjimą, kurio tikslas – padėti klientui atpažinti ryšį tarp jo išgyvenamų sunkumų ir jo kasdienį gyvenimą grindžiančių nuostatų, prielaidų, elgesio, santykių su kitais palaikymo modelių ir kt. Antra vertus, Spinellio darbai, kitaip nei Rollo May'aus, neapima tokio plataus antropologinių temų spektro, o yra konkrečiau susiję būtent su (psicho)terapijos ir pamatinių jos prielaidų refleksija. Tiesa, neseniai, 2019 m., Spinellis išleido knygą *Skorpiono vaikai* – filosofinį-detektyvinį romaną, kuriame yra savitai reflektuojamos šiuolaikinės Vakarų civilizacijos gyvenimo prielaidos (2019). Viena įdomesnių ir su lig šiol nagrinėtų autorių kultūrologiniais svarstymais rezonuojančių šios knygos įžvalgų yra pastebėjimas apie šiuolaikinei kultūrai būdingą individualizmą, tarpusavio susietumo neigimą ir, kita vertus, slegiančias įsiskolinimo vienas kitam formas, kurios veikia kaip

29 *Demystifying psychotherapy* (Spinelli 2006), *The Mirror and The Hammer* (2004).

30 *Practicing Existential Psychotherapy: The Relational World* pirmas ir antras leidimai (2007; 2015), *The Interpreted World: An Introduction to Phenomenological Psychology* (2005), terapinio darbo atvejų analizių rinkinys *Tales of Un-Knowing* (2006), straipsniai (e. g., 1997, 2000, 2001, 2016, 2017).

individualizmo „išvirkščia“ pusė. Kaip pamatysime netrukus, būtybių tarpusavio susietumas yra pagrindinis Spinellio mąstymo leitmotyvas.

Spinellis išsiskiria net tik iš psichoterapijos, tačiau ir iš egzistencinės terapijos autorių gretų, pradedant jo vartojama kalba ir sąvokomis, baigiant teoriniais ir praktiniais akcentais. Kaip pavyzdį imant vieną pagrindinių Spinellio savitumų: kitaip nei dalis egzistencinės terapijos autoritetų, kurie kliento individuaciją ir „tapimą savimi“ supranta kaip ašinį terapijos procesą, Spinellis veikiau akcentuoja žmonių ir apskritai visų būtybių tarpusavio susietumą, tarpasmeninių santykių kūrimą ir plėtojimą bei plačiąja prasme suprantamą etiką. Palyginimui – May'ui imponavo Kierkegaard'as ar Nietzsche'ė, o Spinellis dažniau atkreipia dėmesį į Martino Buberio mąstymą.

Tarp bandymų kategorizuoti įvairias egzistencinės psichologijos ir terapijos pakraipas, Spinellis paprastai yra siejamas (ir pats tam neprieštarauja) su „britų egzistencinės terapijos mokykla“, taip pat su tokiais figūromis kaip Ronaldas D. Laingas, Emmy van Deurzen, Hansas Cohnas, Simonas du Plockas, Freddie Strasseris ir Allison Strasser (Cooper 2003: 108; Spinelli 2015: 104). Tačiau ir tarp šių Jungtinėje Karalystėje dirbusių ir dar dirbančių (ir didesne dalimi ne britiškų šaknų) autorių yra reikšmingų skirtumų tiek teoriniu, tiek psichoterapinės praktikos tikslų ir strategijų požiūriu. Mano nuomone, problemiška kalbėti apie tai kaip „mokyklą“, veikiau tai tam tikrų bendrumų ir ne mažiau svarių vidinių prieštaravimų formuojamas judėjimas.

Spinellio taip pat nepavyktų laikyti kurio nors konkretaus egzistencinės filosofijos atstovo sekėju. Pats Spinellis identifikuoja save su „egzistencinės fenomenologijos“ judėjimu ir su tokiais autoriais kaip Husserlis, Heideggeris, Sartre'as ir Merleau-Ponty. Tačiau vėlgi nėra taip, kad kurio nors iš šių autorių conceptualinį aparatą Spinellis perimtų ir naudotų savo reikmėms, kaip, pavyzdžiui, yra Heideggerio sąvokas intensyviai eksploatuojančioje *Dasein* analizės tradicijoje (Binswangeris, Bossas, Holzhey-Kunz).

Iš įvairių tekstų galime susidaryti paties Spinellio požiūrį į lig šiol disertacijoje nagrinėtus autorius. Spinellis atsiriboja nuo Kierkegaard'o mąstymo, kritikuodamas pastarajam būdingą individualizmą (Spinelli 2017). Heideggerio filosofijos relevantiškumą psichologinėje problematikoje Spinellis taip pat vertina skeptiškai, teigdamas, kad Heideggeriui rūpėjo „grynos būties“ klausimas, o jo *Dasein* struktūrų analizė yra pernelyg formali. Anot Spinellio, visa tai, kas Heideggerio filosofijoje yra relevantiška psichologijai, yra perimta iš Husserlio (ypač jo *Lebenswelt* tyrinėjimų) ir turiningiau išplėtotą Sartre'o ir Merleau-Ponty darbuose (Spinelli 1997). Dėl

jai būdingos individualistinės pakraipos Spinelliui ne iki galo priimtina atrodo ir May'aus antropologija (Spinelli 2000). Vertinant Spinellio deklaruojamą santykį su minėtais autoriais, daugiausia klausimų kelia Spinellio požiūris į Heideggerį – kaip pamatysime, Spinellio teorija daugeliu požiūrių susipina su Heideggerio išvalgomis. Taip pat ir disertacijos antroje dalyje išplėtotą Heideggerio interpretacija neleidžia sutikti su Spinellio vertinimu. Heideggerio pasaulį atveriančių ir tematizuojančių nuotaikų (*Befindlichkeit*) konceptas ir požiūris į nerimą kaip dviprasmišką kasdienio pasaulio struktūrą pagrindžiantį fenomeną yra vienas svarbiausių ir neabejotinai psichologijai relevantiškų indėlių į egzistencinę-fenomenologinę mintį, su kuriuo Spinellio nerimo samprata turi daug sąlyčio taškų.

Spinelliui, kaip ir lig šiol nagrinėtiems autoriams, nerimas yra viena centrinių jo koncepcijos sąvokų. Nerimas yra vienas iš trijų pagrindinių jo teorinės ir antropologinės koncepcijos principų. Formuluodamas savo egzistencinės terapijos koncepciją Spinellis pasiūlo tris savitai vartojamas sąvokas, kuriomis jis stengiasi išreikšti egzistencinio-fenomenologinio požiūrio savitumą. Tai yra: *susietumas (relatedness)*, *neužtikrintumas (uncertainty)* bei *nerimas (anxiety)*. Šias sąvokas Spinellis pristato kaip reprezentuojančias egzistenciniam-fenomenologiniam mąstymui būdingą „optiką“. Jų teorinį statusą jis paaiškina teigdamas, kad egzistencinio mąstymo savitumą sudaro ne tiek „egzistencinės temos“, tokios kaip laisvė, mirtis, autentiškumas ir t. t., o veikiau *būdas*, kuriuo prie šių temų prieinama. Į tokią temą kaip laisvė, mirtis ir į kitas egzistencinis mąstymas žvelgia per susietumo, neužtikrintumo bei nerimo optiką (Spinelli 2017: 294). Mano manymu, šias tris sąvokas galima suprasti kaip išreiškiančias Spinellio ontologinę poziciją (susietumo sąvoka) ir šios pozicijos implikacijas antropologiniu lygmeniu (neužtikrintumas bei nerimas). Iš šios perspektyvos nerimo fenomenas Spinelliui nėra tik savitą prasmę turintis afektas, tačiau su pačia žmogaus egzistencine sąranga susijęs reiškinys, susipynęs su įvairiais afektyvaus patyrimo modusais. Pagrindinė Spinellio tezė apie nerimo sąrangą yra, kad nerimas išreiškia *disonansą* ir neatitikimą tarp visuminio patyrimo srauto (kurį Spinellis išreiškia terminu *worlding*, čia verčiamą kaip *pasaulėbūvis*³¹) ir šį srautą organizuojančios prasminės struktūros, Spinellio apmąstomos vartojant *pasaulėžiūrą (worldview)* sąvoką. Šia prasme nerimas

31 Lietuvių akademinėje kalboje dar nėra nusistovėjęs šio termino vertimo. Disertacijoje vartojamą vertimą vieno seminario metu pasiūlė to meto filosofijos magistrantas Vytautas Vyšniauskas. Dar vieną taiklų vertimą pasiūlė mano kolegė, psichologė Violeta Cimalanskaitė-Kazlauskienė. Jos siūlymas yra *worlding* versti į *pasaulėtaka*.

yra neužtikrintumo (*uncertainty*) – kuris ir reiškia nuolatinę neatitikimo tarp *worlding* ir *worldview* galimybę – išraiška.

Susietumo, neužtikrintumo ir nerimo principus Spinellis ekstrapoluoja kalbėdamas ir apie įvairius kitus fenomenus, įskaitant ir *savasties* klausimą. Grubiai tariant, Spinellio pozicija yra ta, kad susietumas tiek ontologiniu, tiek fenomenologiniu požiūriu yra pirmapradiškesnis nei individuali savastis (asmeninės tapatybės prasme), kuri visada formuojasi ir galioja *santykiyje* su kažkuo kitu. Spinellis pabrėžia, kad visos asmens tapatybės struktūros yra įvairialypių santykių su kitais žmonėmis ir įvairiomis susietumo aplinkybėmis išraiškos, ir todėl yra kontingentiškai priklausomos nuo šių santykių ir aplinkybių. Nors toks autorius kaip May'us tam giežtai neprieštarautų, tačiau, bent jau savo retorika, Spinellis ganėtinai skiriasi nuo May'aus, kuris, pripažindamas susietumo aspektą, plėtojo individuacijos, „tapimo asmeniu“, „išsilaisvinimo“ iš nereflektuotos „kitų“ įtakos temas. Spinellis negina kolektyvistinio požiūrio į gyvenimą, tačiau jo intencija yra gerokai radikaliau, nei kiti egzistencinės terapijos autoriai, akcentuoti susietumo aspektą ir plėtoti šio aspekto implikacijas terapiniame darbe. Kartu susietumo aspektas implikuoja asmeninės tapatybės struktūrų neužtikrintumą: kadangi jos yra išaknytos susietume, tapatybės struktūros yra fragmentiškos, niekada visiškai neatitinka žmogaus gyvenimo ir patyrimo visumos, o naujos gyvenimo aplinkybės visuomet gali mesti iššūkį šioms struktūroms ir jas griauti. Dėl esminio asmeninės tapatybės neužtikrintumo nerimas yra nepašalinama gyvenimo duotybė.

Spinelliui, kaip ir May'ui, psichinė kančia ir nerimo įtampa, susijusi su individo prasmų atramų nestabilumu, yra normali ir neišvengiama gyvenimo duotybė. Į ją būtina atsižvelgti ir svarbu su ja mokytis susigyventi. Apskritai daugelį problemų, kurias patiria į psichoterapeutą besikreipiantys žmonės, Spinellis siūlo matyti kaip strategijas, padedančias išverti nerimo įtampą: „kiekviena simptomatiška problema kartu yra pastanga rasti sprendimą į neišsprendžiamą egzistencinio nerimo „problemą““ (Spinelli 2007: 68).

Atsižvelgiant į disertacijos problematiką, šią darbo dalį sudarys trys skyriai, kuriuose nagrinėsiu Spinellio supratimą apie nerimo, savasties ir nevilties problematiką. Pirmajame skyriuje išsamiau aptarsiu Spinellio koncepcijos bazę sudarančius principus: susietumo, neužtikrintumo ir nerimo sąvokas. Būtent šioje dalyje pristatysiu pagrindinę nerimo sąvokos analizę, eksplikuodamas ontologinius ir ontinius Spinellio nerimo sampratos aspektus. Antrajame skyriuje išsamiau aptarsiu savasties temą, akcentuodamas Spinellio savitumą, palyginti su kitais disertacijoje nagrinėjamais autoriais.

Nagrinėsiu du savasties temos aspektus: savastį kaip intersubjektyviai konstituoatą tapatybę (savęs-konstrukta) ir Spinellio požiūrį į autentiškumo ir neautentiškumo temas. Trečiajame skyriuje aptarsiu galimybes Spinellio sąvokomis suprasti nevilties (chroniško kentėjimo) fenomeną.

4.1 Nerimo ontologinė prasmė ir ontinės charakteristikos

Nerimas kaip ontologinis fenomenas. Kaip minėjau, savo tris pagrindinius teorinius principus – susietumą, neužtikrintumą ir nerimą – Spinellis pristato kaip teorinį optinį lęšį, per kurį žvelgiama į įvairias žmogaus egzistencijos temas. Susietumo principą galima matyti kaip centrinę Spinellio teorijos ontologinę įžvalgą ir prielaidą, nusakančią žmogiškojo individo santykį su būtimi, o neužtikrintumo ir nerimo principus – kaip šios prielaidos implikacijas antropologiniu lygmeniu. Trumpai tariant, egzistavimas susietume reiškia, kad visos prasmės, kuriomis žmogus gyvena, yra neužtikrintos ir nestabilios, ir todėl žmogaus egzistencija iš principo yra nerimastinga.

Kita vertus, šioje disertacijoje į pirmą planą norėčiau iškelti nerimo principą. Nors Spinellis nerimo sąvoką eksplacitiškai nagrinėja gana glaustai, heidegeriška dvasia nerimą jis leidžia suprasti kaip *ontologinį fenomeną, per kurį* atsiskleidžia neužtikrintumo ir susietumo duotybės. Susietumas ir neužtikrintumas nėra sąvokos, suformuluotos vien spekuliatyviai apmąstant tikrovės sąrangą. Susietumo ir neužtikrintumo sąvokų turinys artikuliuoja ir konceptualizuoja tai, kas yra *duota nerime ir „per“ jį*: nerimas „išreiškia gyvą susietume tarpstančio neužtikrintumo patirtį³²“ (Spinelli 2015: 29). Toliau pristatydamas susietumo ir neužtikrintumo principus kartu turiu omenyje, kad jie išreiškia ontologinę nerimo prasmę ir konstitutyvias nerimo prielaidas.

Susietumas. Pats faktas, kad Spinellis savo pagrindinei įžvalgai išreikšti pasirinko terminą „susietumas“, sufleruoja, kad jis nori pasiūlyti mintį ir poziciją, kuri prieštarauja kitai minčiai ir pozicijai. Susietumo principas oponuoja vakarietiškam mąstymui būdingai tendencijai suprasti tikrovę kaip apibrėžtą (*bounded*), uždarytą, izoliuotą, monadišką individų sandauką. Vietoj to Spinellis siūlo suprasti individualumą kaip iš esmės sąlyginę, nuo pirmapradžio susietumo priklausomą būtybių charakteristiką. Kartu Spinellis pabrėžia, kad verbalizuoti susietumo įžvalgą yra sudėtinga ir iki galo neįmanoma. Tam trukdo pati kalba, o ypač Spinellio vartojama anglų kalba,

32 „anxiety <...> expresses the lived experience of relational uncertainty“.

kuri yra skaidanti ir analitiška. Todėl susietumo principą jis bando išreikšti keletu būdų ir analogijų.

Vienas susietumo paaiškinimas nurodo, jog kiekvienas egzistuojantis individas ar esinys yra platesnės visumos dalis. Tekste *Egzistencinės terapijos praktika* autorius pateikia analogiją su puodeliu arbatos. Kiekvienas arbatos lašelis tuo pačiu metu yra *ir* individualus bei unikalus lašelis, *ir* kartu yra arbata. Iliustruodamas monadinio požiūrio klaidingumą Spinellis siūlo įsivaizduoti, kad kiekvienas arbatos lašelis ima suvokti save ne tik kaip unikalų individą, bet ir kaip savo paties autorių ir pagrindą, kurį įmanoma suprasti tik per jį patį ir ne per kažką kitą. Aptardamas šį pavyzdį Spinellis paaiškina, kad juo siekiama kritikuoti būtent Vakarų mąstymui būdingą prielaidą dėl individualaus, izoliuoto ir kartu save per save patį suprasti ir apibrėžti siekiančio subjektyvumo. Sykiu Spinellis pabrėžia, kad jo pristatoma susietumo (*relatedness*) įžvalga neturėtų būti maišoma su teze apie santykį (*relationship*) tarp dviejų atskirų, nepriklausomų individų. Individas nėra uždara Leibnizo monada, veikiau pats individualumas yra „santykinis“: „susietumas nėra kažkas, kas yra įsteigiama tik esant tam tikroms sąlygoms arba kažkas, link ko mes stengiamės judėti. Veikiau ‘susietumas yra’. Visada“ (Spinelli 2015: 17). Siedamas su šia analogija, kaip savo idėjinis giminaičius Spinellis pristato keletą mąstytojų. Vienas iš jų yra filosofas Kennethas Gergen, kuris argumentuoja, kad Vakarų filosofijoje įprastą „apriboto“ (*bounded*) individo prielaidą būtina pakeisti santykinio ir susietume esančio individo prielaida. Spinellis taip pat simpatizuoja Martino Buberio minčiai. Kalbėdamas apie jį Spinellis nurodo, jog Buberio skirtis tarp Aš-Tai ir Aš-Tu santykių kaip tik ir išreiškia įžvalgą, jog bet koks atskirumas yra įsaknytas susietume. Griežtas „manęs“ ir „kito“ atskyrimas įvyksta kaip Aš-Tu santykio modifikacija į Aš-Tai santykį, kuriame vyrauja intencija kontroliuoti bei objektyvuoti.

Kitokią susietumo interpretaciją Spinellis pristato kalbėdamas apie intersubjektyvumą. Vienne iš savo straipsnių (Spinelli 2016) jis lygina tris intersubjektyvumo teorijas. Pirmoji teorija teigia, kad intersubjektyvumas steigiasi savimonės pagrindu. Visų pirmausia atsiranda savimonė, o tik vėliau – geba suvokti savo santykį su kitais. Ši teorija, anot Spinellio, remiasi autonomiško, monadinio subjektyvumo prielaida ir išreiškia poziciją „Aš arba Tu“. Antroji intersubjektyvumo teorija nurodo, jog savimonė ir intersubjektyvumas – tai dvi savitos, tačiau kartu besiformuojančios vienos sąmonės struktūros. Kai kuriose situacijose būtent intersubjektyvumas gali tapti dominuojančia struktūra; tai situacijos, kuriose individas patiria savo individualumo sunykimą ir išgyveną bendrumą su kitais. Vis dėlto Spinellis

teigia, kad praktiniu ir pragmatiniu požiūriu šią poziciją ginantys psichologai ir teoretikai linkę privilegijuoti individualios savimonės aspektą, panašiai kaip ir pirmojoje teorijoje. Tai pozicija „Aš ir Tu“, kurioje taip pat suponuojamas monadinis subjektyvumas. O trečioji – jo paties ginama – pozicija „reikšmingai nutolsta nuo pastarųjų dviejų tuo, kad postuluoja pamatinį universalaus susietumo pagrindą, iš kurio gimsta visi individualūs subjektyvumai. Kiekvienas paskiras subjektyvumas šiuo požiūriu yra matomas kaip išraiška ar manifestacija, kylanti iš apriorinio susietumo ‘pagrindo’” (*ibid.*: 308). Šis požiūris aukštyne kojom apverčia pirmąją poziciją, o lyginant su antrąja – *pirmenybę teikia ne individualumui, o būtent intersubjektyvumui ir bendrumui*. Tai pozicija „Aš-Tu“ arba „Aš-Tu-Būtis“ (*I-You-Being*).

Tiesa, nors teoriniu požiūriu intersubjektyvumui yra teikiama pirmenybė, tačiau pragmatiniu požiūriu Spinellis kalba apie imperatyvą *išlaikyti dialektinę įtampą tarp individualumo ir bendrumo polių*: „egzistencinė mintis ir praktika yra apie laikymą, gyvenimą ir įkūnijimą susietumo išreiškiamos dialektinės įtampos, o ne apie jos išsprendimą“ (*ibid.*: 320). Išspręsti šią dialektiką „gryno individualumo“ ar „gryno bendrumo“ kryptimi yra neįmanoma, o bandymai tai padaryti gali būti saviDestruktyvūs.

Dar vienas Spinellio būdas paaiškinti susietumo principą išreiškia kritiką Vakarų mąstymui būdingam *dualizmui*, kuris pasireiškia kaip tendencija *priešybės suvokti kaip tarpusavyje nesuderinamas* (Spinelli 2017). Tai pozicija *arba-arba*, implikuojanti, kad kuriuo nors duotuoju metu ir požiūriu tik viena iš priešybių gali būti galiojanti. kažkas yra arba geras, arba blogas, arba vyras, arba moteris. Tikrovė yra arba materija, arba dvasia; arba fragmentiška, arba vieninga. Objektas arba egzistuoja, arba neegzistuoja. Taip pat ir kalbant apie „mano savastį“: tai dualizmas, kuris išreiškia tendenciją atskirti „mane“ nuo „kito“. „Aš“ esu „aš“ ir negaliu būti „kitas“. Kalbama arba apie „mane“, arba apie „kitą“. Aš renkuosi arba „save“, arba „kitą“, esu arba „egoistas“, arba „altruistas“.

Susietumo sąvoka siūlo alternatyvą šiai dualistinei pozicijai: požiūrį, kuris priešybės traktuoja kaip tarpusavyje susijusius *poliariškumus*. Tai pozicija *ir-ir*, kuri numato priešybių galiojimą kartu (Spinelli 2015: 14). Taigi: ir geras, ir blogas. Ir vyras, ir moteris. Ir dvasia, ir materija. Ir yra, ir nėra. Aš esu ir aš, ir kitas. Kitas yra ir kitas, ir aš.

Apibendrinamas susietumo principą noriu pažymėti, kad jis ne tik išreiškia ontologinę Spinellio poziciją, bet ir sufleruoja normatyvinę-pragmatinę imperatyvą, kuris, kaip parodysiu vėliau, sudaro autentiškumo

esmę. Šis imperatyvas yra reikšmingas „mano“ santykių su „kitais“ plotmėje ir skatina išlaikyti *ir-ir* nuostatos įtampą tarp individualumo ir bendrumo polių.

Neužtikrintumas. Antrąjį Spinellio principą, kaip minėjau, siūlau matyti kaip susietumo implikaciją antropologiniu lygmeniu. Neužtikrintumas liečia *prasmės* aspektą žmogiškojoje egzistencijoje. Buvimas susietume žmogui reiškia, kad visos *prasmės*, kuriomis jis gyvena ir su kuriomis tapatinasi, yra *santykinės ir neužtikrintos*. Neužtikrintumo principas išreiškia „neišvengiamą galimybių atvirumą bet kurioje ir visose mūsų patirties refleksijose“ (Spinelli 2015: 22). Čia būtina aptarti keletą svarbių Spinellio sąvokų, kurios padeda geriau suvokti „prasmės“ fenomeną. Šios sąvokos sudaro jo epistemologinę-psichologinę teoriją.

Spinellis yra gerai žinomas kaip pasiūlęs dvi sąvokas, artikuluojančias du esminius žmogiškojo patyrimo struktūrinius aspektus: tai minėtieji terminai *worlding* (pasaulėbūvis) ir *worldview* (pasaulėžiūra). Terminas *pasaulėbūvis* reiškia visuminį pasaulio ir jo patyrimo srautą, kuris yra procesualus, fundamentalesnis už subjekto-objekto dichotomiją savimonėje ir iki galo visiškai nepagaunamas ir neartikuluojamas žmogaus kalbos ir kitų kognityvinių gebėjimų. O terminas *pasaulėžiūra* nurodo prasminę-pragmatinę, buvimą pasaulyje, jo patyrimą ir supratimą organizuojančią *struktūrą*, kurią žmogus savo kognityviniais gebėjimais ir performatyvumu suteikia buvimui pasaulėbūvyje. Būtent pasaulėžiūra kuria skirtį tarp subjekto ir objekto, manęs ir kito ir apima visas kitas patyrimą ir kasdienį buvimą organizuojančias bei asmeninę tapatybę konstituojančias struktūras. Spinellis taip pat pabrėžia, kad žmogaus kasdienė kalba ir kalbinės išraiškos paprastai išreiškia ne pasaulėbūvio, o būtent *pasaulėžiūros* aspektus. Kitaip sakant, kalba išreiškia *pasaulėžiūrą*, o jos referentai yra pasaulėžiūros struktūriniai elementai. Kalbos galia „prieiti“ prie paties pasaulėbūvio yra problemiškas dalykas, galbūt tai apskritai neįmanoma.

Spinellis nurodo, jog pasaulėžiūrą sudaro trys pagrindiniai struktūriniai segmentai: *savęs konstruktas*, *kitų konstruktas* ir *pasaulio konstruktas*. Paimti kartu, jie apima prasmes apie, viena vertus, „mane“ ir, antra vertus, „kitus“ ir „pasaulį“. „Savęs konstruktas“ yra kertinis atskaitos taškas, organizuojantis ir struktūruojantis patyrimą dichotmijoje aš / ne-aš, mano / ne-mano, sava / svetima ir pan. Kartu savęs konstruktas yra konstituojamas sąryšyje su „kitų“ ir „pasaulio“ konstruktais. Čia galime prisiminti Heideggerį, kuris nurodo, kad kasdienybės subjektas yra ne „autentiškasis aš“, o veikiau *das Man*. Kitaip sakant, kasdieniame patyrimo

ties į „save“, ties į „kitus“ mes žvelgiame ne „savo akimis“, o veikiau „kitų“ arba, heidegeriškai, anonimiškojo „viešojo pasaulio žmogaus“ perspektyvoje. Panašią mintį, ne be Sullivano įtakos, plėtoja ir May'us, kuris teigia, kad dalis asmeninę tapatybę sudarančių esminių vertybių yra šeimos kontekste susiformavę tarpasmeninio saugumo modeliai. Analogiškai ir Spinellis nuolat akcentuoja, kad savęs konstruktas yra konstituojamas intersubjektyviai, kaip atsakas į tai, kokias prasmes kaupiantis mūsų patyrimui įgauna „kiti“ ir „pasaulis“³³.

Svarbu atkreipti dėmesį, kad Spinellio terminas „pasaulėžiūra“ nėra pakankamai platus ir, galbūt, ne visai tikslus, kad aprėptų visą jo prasmę. Pasaulėžiūra reiškia ne tik kognityvinę-lingvistinę pasaulėbūvio interpretaciją, bet ir šios interpretacijos performatyvų steigimą kūniškame pasaulėbūvyje, taip pat įvairius su šiomis interpretacijomis koreliuojančius elgesius, įpročius, kasdienes rutinas, santykių su kitais žmonėmis ir būtybėmis modelius ir t. t., kurie *pasaulėbūvį siekia pritaikyti prie pasaulėžiūros*. Pasaulėbūvis yra procesas, srautas, dinamika, o pasaulėžiūra yra to srauto „fiksavimas“, sutelkimas į pastovią „tapatybę“. Dar kartą – sutelkimas ne tik lingvistinė-kognityvine, bet ir pragmatine prasme, kaip tendencija kurti ir „išlaikyti“ tapatybę kūniškame pasaulėbūvio tapse, apsaugoti ją nuo (nuolat vykstančių) pokyčių.

Apibendrinant reikia pabrėžti, kad *pasaulėžiūros* terminas išreiškia tai, kas kasdienybėje ir yra laikoma „pasauliu“. Pasaulėžiūra nėra ideologija ar „požiūrio taškas“. *Pasaulėžiūra ir jos elementai yra patiriami kaip „pats pasaulis“, „pati tikrovė“*. Kasdienės kalbos ir mąstymo „referentai tikrovėje“ yra būtent *pasaulėžiūros* (o ne pasaulėbūvio) elementai.

Plėtodamas *pasaulėžiūros* konceptą Spinellis vartoja dar vieną, iš Husserlio ir Merleau-Ponty pasiskolintą sąvoką, kuri apibūdina pasaulėžiūros struktūrinius elementus: tai *sedimentacija*. „Įkūnytai atsakydama į patyriminius egzistencinius iššūkius, pasaulėžiūra gali būti arba atvira ir lanksti jos rekonstitucijai, arba atsispirti restruktūrizavimui ir toliau palaikyti esamos struktūros neadekvatumą arba nenuoseklumą patyrimo atžvilgiu. Struktūrinio nelankstumo atvejai gali būti vadinami sedimentuotais“ (Spinelli 2015: 74). Taigi pasaulėžiūros struktūros gali būti daugiau ar mažiau lanksčios ir atviros korekcijai tais atvejais, kai pasaulėbūvis joms prieštarauja.

33 Spinellis nepaaiškina, koku pagrindu būtent savęs, kitų ir pasaulio konstruktus laiko pagrindiniais pasaulėžiūros segmentais. Remiantis Heideggeriu būtų galima abejoti, ar yra pagrįsta atskirti „kitų“ ir „pasaulio“ konstruktus. Heideggeris pažymi, jog „pasaulis“ visų pirmausia yra duotas kaip viešojo „kitų“ erdvė ir netgi „gamta“ kasdienis supratimas traktuoja kaip subordinuotą viešajai erdvei.

Sedimentuotas supratimas, kad „obuolys yra raudonas“, būtų pakoreguotas tada, kai pirmą kartą pamatytume kitą obuolio pusę, kuri yra žalia. Šiame pavyzdyje sedimentuota prasmė yra itin lanksti ir atvira akimirksnio pokyčiui. Tačiau daugybė prasmių yra gerokai mažiau lanksčios ir atviros korekcijai, ypač tos, kurios liečia „mane patį“, „pasaulį kaip visumą“, suvokimą apie „kitus“. Jų nelankstumas gali būti nematomas tol, kol pasaulėbūvis apytikriai atitinka sedimentuotą pasaulėžiūrą. Tačiau neišvengiamai ištinka situacijos, kuriose pasaulėbūvis ima neatitikti pasaulėžiūros ir įvyksta *disonansas* tarp vieno ir kito. Būtent tokiose situacijose – neatitikime tarp sedimentuotos pasaulėžiūros ir pasaulėbūvio – yra sužadinamas *nerimas*. Tai yra fundamentali Spinellio nerimo teorijos prielaida, gimininga Rollo May'aus tezei, kad nerimas išreiškia grėsmę esminėms vertybėms. Tai, ką May'us vadina esminėmis vertybėmis, Spinellio terminais galima pervadinti giliai sedimentuotomis ir pokyčiams atspariomis prasmėmis pasaulėžiūros lygmeniu.

Kilus disonansui tarp pasaulėžiūros ir pasaulėbūvio, yra įmanomos dvi sedimentuotos struktūros lemtys: įvyksta arba šios struktūros *de-sedimentacija* (*de-sedimentation*), arba struktūra lieka sedimentuota, tačiau įvyksta *disociacija* (*dissociation*) nuo tų pasaulėbūvio elementų, kurie nesutampa su duotąja pasaulėžiūros struktūra. Disocijuoti elementai lieka „nematomi“, „nepastebimi“ arba jie laikomi *nesusijusiais* su duotąja struktūra (pvz., įvykus muštynėms, kurias aš išprovokavau, galiu disocijuoti nuo šio fakto ir neigti savo atsakomybę, nes agresyvumas netelpa į mano sedimentuotą manymą, kad esu „taikus žmogus“). Disociaciją dažnai lydi tendencija disocijuotus poelgius ar išgyvenimus paaiškinti kaip kokios nors „išorinės galios“ įtaką. Kartu reikia pabrėžti, kad asmens tapatybės struktūrų sedimentacija gali turėti ir konstruktyvią prasmę: pavyzdžiui, giliai sedimentuotas supratimas, jog „aš sugebu“ atlikti vieną ar kitą veiksmą, yra naudingas tais atvejais, kai to veiksmo dėl kokių nors priežasčių atlikti nepavysta. Ši nesėkmė negriauna mano bendro savęs supratimo ir leidžia bandyti dar kartą.

Spinellis pabrėžia, kad kasdieniame patyrimo ir gyvenimo metu tiek de-sedimentacijos, tiek disociacijos procesai yra neišvengiami ir turi savo funkciją. De-sedimentacijos procesas yra reikalingas tam, kad asmuo galėtų prisitaikyti prie naujų, jo įprastą buvimą pranokstančių gyvenimo aplinkybių. Antra vertus, „lankstesnė pasaulėžiūra, imli gyvenimo patirčių iššūkiams, taip pat yra tokia pasaulėžiūra, kurią persekioja nuolat kylantis neužtikrintumo, nestabilumo ir sudėtingumo lygis. Sedimentacijos ir disociacijos leidžia pasaulėžiūrai turėti vieningumo ir rišlumo įspūdį; jų pašalinimas kuria

pasaulėžiūrą, kuri yra pernelyg akivaizdžiai chaotiška ir prieštaringa“ (Spinelli 2015: 75).

Pasaulėbūvio, pasaulėžiūros, sedimentacijos, disociacijos ir de-sedimentacijos sąvokos leidžia konkrečiau suprasti neužtikrintumo prasmę. Neužtikrintumo sąvoka išreiškia neatitikimo tarp pasaulėbūvio ir sedimentuotų pasaulėžiūros struktūrų galimybę. Tai, ką mes laikome „tikra“ ir „užtikrinta“, yra viso labo sedimentuotos pasaulėžiūros struktūros. Užtikrintumą mes „turime“ disocijuodami nuo įvairių šioms struktūroms prieštaraujančių pasaulėbūvio aspektų ir įvairiais praktiniais veiksmais „išstremdami“ juos anapus kasdienio gyvenimo struktūros ribų (pvz., fiziškai vengdami vietų ir situacijų, kurios gali mesti iššūkį mūsų pasaulėžiūrai, nes šios vietos, prieštaraujančios mūsų sedimentacijoms, žadina *nerimą*). Ilgainiui pasaulėbūvio keliami iššūkiai sedimentuotoms struktūroms gali darytis vis radikalesni, o išgyvenamas nerimas – vis intensyvesnis. Tai gali paskatinti tiek de-sedimentaciją, tiek įvairius bandymus išlaikyti sedimentuotos struktūros galiojimą *malšinant išgyvenamą nerimą*. Klasikinis pavyzdys yra vadinamoji „vidurio amžiaus krizė“, kuri pasireiškia pastangomis „atjaunėti“, jos metu taip pat padidėja rizika įvairioms priklausomybėms. Ši krizė išreiškia siekį išlaikyti esamą pasaulėžiūrą ir malšinti nerimą, susijusį su ją „atakujančiais“ prieštaravimais.

Visa tai reiškia, kad *neužtikrintumas yra neatsiejamas užtikrintumo palydovas*. Nėra taip, kad neužtikrintumas galioja tik tada, kai įvyksta prasminių struktūrų *de-sedimentacija* ir mes „nebežinome, kas yra tikra“. *Neužtikrintumas galioja kaip sedimentuotų struktūrų „šešėlis“*, kai nuo įvairių iššūkių mūsų sedimentacijoms mes disocijuojame. Šis „šešėlis“ taip pat reiškiasi kaip nerimo pojūtis ir disocijuotų patyrimo aspektų „netikrumas“.

Svarbu konkrečiau aptarti, koku būdu *susietumas* implikuoja neužtikrintumą. Spinellio darbuose išryškėja trys pagrindiniai aspektai. Visų pirmiausia reikia prisiminti, jog tam, kad išlaikytų savo galiojimą ir (sąlyginį) užtikrintumą, sedimentuotos prasmės turi koreliuoti su pasaulėbūviu. Pavyzdžiui, mano sedimentuoto manymo, jog esu „jaunas“, o ne „senas“, koreliatas yra mano kūnas ir jo atspindys veidrodyje. Kadangi pasaulėbūvis nuolat kinta (vieną dieną pastebiu, kad raukšlėjusi), neišvengiamai ši koreliacija nustoja užtikrintumo, sedimentuota prasmė susiduria su prieštaravimu. Tai yra vienas aspektų, per kurį susietumas implikuoja neužtikrintumą: sedimentuota pasaulėžiūra „nori“ koreliuoti su pasaulėbūviu, tačiau koreliacija yra laikina. Šio „noro“ neišsipildymas (koreliato trūkumas) kelia nerimą.

Yra ir kitas aspektas, per kurį susietumas reiškia neužtikrintumą. Susietumas reiškia, kad *sedimentuotos prasmės koreliatas* (pasaulėbūvio aspektas) gali atsiskleisti kaip *šios prasmės priešybė*, t. y. „tas pats“ koreliatas pasaulėbūvyje gali būti sedimentuotas tiek kaip viena, tiek kaip kita priešybės pusė mano pasaulėžiūroje. Pavyzdžiui, mano kūnas yra koreliatas savęs-konstrukto sedimentacijai „vyras“. Tačiau mano kūnas verkia, o „verkia tik mergaitės“. Mano kūnas daugybe požiūrių yra panašus į moters kūną, tačiau mano sedimentuota pasaulėžiūra vyrus griežtai atskiria nuo moterų. Tai problemiška, nes apskritai įvairių panašumų tarp manęs ir kitų (ne tik žmonių, bet ir gyvūnų, augalų, daiktų) yra daugybė. Net jei „skirtumų daugiau, nei panašumų“, neįmanoma griežtai pasakyti, kokia „kokybinė“ tų skirtumų reikšmė. Dėl šios priežasties *kiekviena sedimentuota prasmė, tiek, kiek ji turi koreliatą pasaulėbūvyje, to paties koreliato gali būti „užklausta iš vidaus“*.

Galų gale, neužtikrintumas yra duotas *vien todėl, kad egzistuoja pasaulėžiūra*. Iš pirmo žvilgsnio esminis pasaulėžiūros principas yra siekti pasaulėžiūros ir pasaulėbūvio koreliacijos. Tačiau siekdama šios koreliacijos (vienus pasaulėbūvio aspektus išstumdama, o kitus priimdama) pasaulėžiūra neišvengiamai *sukuria pasaulėžiūros ir pasaulėbūvio neatitikimą*. Pasaulėžiūrinės struktūros gimimas randasi kaip *atsiskyrimas* nuo pirminio susietumo ir nuo tų pasaulėbūvio aspektų, kurie vėliau tai struktūrai prieštarauja: „kad ir kokia būtų pasaulėžiūra, nesvarbu, koku lygmeniu atvira ar rigidiška, ji būtinai primeta struktūrą pasaulėbūviui. Todėl neišvengiamas disonansas tarp šių dviejų matmenų randasi paprasčiausiai dėl šio akto, kuriame procesualaus pobūdžio patyrimas traktuojamas kaip struktūra. Būtent šis padalinimas (*divide*) yra tai, kas leidžia pasaulėžiūrai išlaikyti savo struktūrą. Iš tiesų jos struktūros išlaikymas priklauso kartu tiek nuo to, kiek ji adekvačiai atspindi pasaulėbūvį, tiek nuo to, kiek ji sugeba atsispirti destabilizuojančiam pasaulėbūvio poveikiui. Kad ir kaip adekvačiai tai išsprendžiama, tai reikalauja padalinimo (*divide*)“ (Spinelli 2015: 80).

Nerimas kaip pasaulėžiūros struktūrų galimybės sąlyga. Ontologinė nerimo prasmė atskleidžia žmogaus egzistenciją charakterizuojantį dvilypumą. Viena vertus, žmogus egzistuoja pirmapradiškame *susietume* su pasaulėbūviu. Tačiau kartu žmogaus egzistenciją charakterizuoja giluminė *takoskyra* (*divide*) ir nuolatinis disonansas (*dissonance*) tarp pasaulėžiūros ir pasaulėbūvio. Žmogus yra ir susietas, ir pasaulėžiūros atskirtas nuo pasaulėbūvio. Tuo pačiu metu tai yra pasaulėžiūros *atvirumas* (*openness*), pasaulėžiūros pokyčio ir kūrybiško steigimo galimybė. Nerimo „šaknis“ *glūdi šiame pasidalinime, disonanse ir atvirume*.

Šiuo pagrindu nerimas yra egzistencinė duotybė ir gyvojoje patirtyje nuolat atsinaujinantis fenomenas, kurį Spinellis lygina su homeostazės principu: „homeostazė nurodo kūno pastangą palaikyti ekvilibriumo arba balansuoto stabilumo padėtį arba būseną. Ši pastanga būtent tuo ir išlieka – pastanga, o ne pasiekimu. Stimulai pačiame organizme ir jo išorėje neleidžia homeostazei būti pastoviai išliekančiu pasiekimu. Kaip gyvybės sąlyga, kūnas yra nuolatinėje dis-ekvilibriumo padėtyje, siekiančioje pasiekti pastovią pusiausvyrą. Nors kūno pastangos pasiekti nuolatinį stabilumą yra nuolat nesėkmingos, būtent ši nesėkmė stimuliuoja organizmą veikti ir patirti“ (Spinelli 2015: 29).

Organizmo homeostazės analogija atspindi sedimentuotų prasių genėzės procesą. Visos prasminės struktūros iš dalies atliepia esminį žmogiškosios būtybės nerimastingumą ir pastangą „įsitvirtinti“ nuolat kintančiame ir dinamiškame pasaulėbūvyje. Šia prasme nerimas (psichinė kančia) gali būti suprastas kaip žmogiškąją egzistenciją konstituojanti galimybės sąlyga, grindžianti ir motyvuojanti konkrečių pasaulėžiūros struktūrų genėzė ir sedimentaciją: „egzistencinis nerimas gali būti matomas kaip išeities taškas arba iniciatorius visų bandymų priimti, paneigti arba tariamai išspręsti neužtikrintumą, būdingą susietume pagrįstai egzistencijai. <...> egzistencinis nerimas apima visus atsakus į egzistencijos sąlygas“ (Spinelli 2007: 27).

Ontinės nerimo charakteristikos. Panašiai kaip Heideggeris, kalbėjęs apie „štai“ (*Da*) momentą persmelkiantį nejaukumą, Spinellis nurodo, kad „egzistencinis nerimas ne tik yra žalingo ir nepageidaujamai stipraus diskomforto, nervingumo, jaudinimosi ir streso išraiška, <...> tuo siekiama perteikti gerokai platesnį, bendrą neužbaigtumo ir nuolatinio potencialumo pojūtį, kuris išreiškia esminį atvirumą nežinomoms gyvenimo galimybėms“ (Spinelli 2015: 29). Spinellis, kaip ir ankstesni autoriai, pažymi, jog nerimas yra dvilypis fenomenas, kurio poveikis gyvenimui gali būti „tiek stimuliuojantis, tiek trikdantis, ir paskata rizikuojančiam veikimui, ir stimulus baimės maitinamam paralyžiui“ (*ibid.*: 29).

Šalia to, kad nerimas yra „bendras neužbaigtumo, potencialumo“ pojūtis, Spinellio koncepcijoje išryškėja bent dvi savitos nerimo modifikacijos, kurias galima palyginti su Rollo May'aus daroma skirtimi tarp *normalaus* nerimo ir *neurotiško* nerimo. Atkreipiu dėmesį, kad pats Spinellis tokios skirties nedaro ir apskritai nerimo modifikacijų ne kategorizuoja. Tai yra mano bandymas nužymėti kelias savitas nerimo struktūras, kurias galima atpažinti skaitant Spinellio tekstus.

Viena šių nerimo modifikacijų yra *konflikto* potyris. Konfliktas yra patiriamas tada, kai sedimentuota prasmė susiduria su iššūkiu pasaulėbūvio lygmeniu. Tačiau Spinellis išryškina dviejų tipų iššūkius ir iš jų kylančius konfliktus: *disonuojantį* ir *konsonuojantį* konfliktą.

Disonuojantis konfliktas yra patiriamas situacijoje, kait sedimentuotos prasmės susiduria su akivaizdžiu prieštaravimu pasaulėbūvio lygmeniu. Spinellis pateikia pavyzdį: mano tikėjimas geru Dievu patiria prieštaravimą, kai matau karą ir nekaltų civilių žudynes. Nerimo sąvoka apima pojūtį, ar, tiksliau, visą *pojūčių spektrą*, kurį sužadina tokio pobūdžio konfliktas. Nerimas susipina su liūdesiu, baime, pykčiu, sutrikimu ar kalte. Kitas pavyzdys: mano įsitikinimui, kad esu blogas ir nemylėtinas žmogus, prieštarauja kito žmogaus reakcijos į mane, kurios sufleruoja, kad jis mane vertina, jaučia man šiltus jausmus. Tokiu atveju nerimas gali būti susipynęs su nesaugumo pojūčiu, baime patikėti tuo, kas sakoma. Spinellis teigia, kad disonuojančio tipo konfliktų išsprendimas reikalauja de-sedimentacijos: atsivėrimo mano sedimentuotos prasmės modifikacijai. Kitu atveju konfliktas gali būti (iš dalies) išspręstas pasitelkus *disociaciją* („netikiau tuo, ką matau ir girdžiu, tai netikra“). Tačiau vėlgi reikia pabrėžti, kad disociacija nėra vien tik neigiamas dalykas. Pavyzdžiui, disociacija leidžia ignoruoti priešiškos valstybės propagandines žinias, kurios siekia de-sedimentuoti įsitikinimus apie savąją valstybę, arba atsitiesti po asmeninių nesėkmių neprarandant „tikėjimo savimi“ ir pan.

Konsonuojantis konfliktas vyksta tada, kai mano sedimentuotos prasmės, su kuriomis aš tapatinuosi, kuria netikėtas arba nepageidaujamas pasekmes. Spinellio pavyzdys: mano tikėjimas Dievu pradeda kurti įtampą santykiuose su mano draugu, kuris yra ateistas. Arba: mano įsitikinimas, kad esu blogas ir nemylėtinas žmogus, veda prie to, kad imu jaustis vienišas arba elgtis save žalojančiais būdais. Arba, žvelgiant į šiandienos aktualijas: mano simpatijos vienai valstybei, prasidėjus karui, ima komplikuoti santykius su artimuoju, kuris simpatizuoja kitai karinio konflikto pusei. Panašu, kad konsonuojantį konfliktą galima pavadinti vertybių (arba prasmų) konfliktu: dalykai, kuriuos laikau prasmingais ar vertingais, ima prieštarauti kitoms mano vertybėms ar prasmėms. Atsiremiant į kasdienę patirtį galima daryti išvadą, kad ir tokių konfliktų atveju nerimas yra patiriamas: suvokiu, kad laikydamasis savo nuostatos rizikuojau prarasti kažką man svarbaus, nežinau, kaip turėčiau pasielgti, ir nerimauju. Spinellis akcentuoja, kad šio tipo konfliktai gali būti išspręsti ne tik de-sedimentacijos būdu, bet ir išsaugant esamą pasaulėžiūrą ir išplečiant ją, priimanč ją iš labiau niuansuoto, kompleksiško požiūrio taško. Pavyzdžiui, įsitikinimas, kad esu blogas ir

nemylėtinas žmogus, dėl kurio anksčiau buvau linkęs į saviizoliaciją ir nesveiką gyvenimo būdą, gali pasirodyti kaip suderinamas su sprendimu dalyvauti socialiniame gyvenime ir rūpintis savo sveikata.

Noriu pažymėti, kad disonuojančio ir konsonuojančio konflikto sampratas galima palyginti su skirtimi tarp nekasdienio ir kasdienio nerimo formų, kurias išryškinau nagrinėdamas Heideggerio filosofiją. Disonuojantis konfliktas nurodo tokią būseną, kai kasdienį gyvenimą ir jo ritmą grindžiančios atramos yra sutrikdomos arba apskritai de-sedimentuojasi, šitaip kasdienis gyvenimas netenka savo įprastų atskaitos taškų, leidžiančių jam turėti nuoseklumą ir kryptingumą. Tai yra dezorientacijos būseną, erdvė krizėms, pokyčiams ir naujoms prasmėms. Konsonuojantis konfliktas, atvirkščiai, yra implikuotas pačiose kasdienybę grindžiančiose atramose ir išreiškia pačių šių atramų vidinį prieštarumą, konkurenciją tarp įvairių norų, poreikių ir t. t. Kasdienė patirtis leidžia manyti, kad konsonuojantis konfliktas, išreikštas silpnesniu ar intensyvesniu pavidalu, yra kasdienybės savybė, panaši į „antipatišką simpatiją ir simpatiską antipatiją“ Kierkegaard'o *Nerimo sąvokoje* ir į kasdienybės dviprasmybę (*Zweideutigkeit*) Heideggerio *Būtyje ir laike*. Konsonuojantis konfliktas reiškia, kad kasdienybė paprastai nėra „rami“ ir „neproblemiška“, o veikiau yra blaškymasis tarpusavyje konkuruojančiuose rūpesčiuose, siekiant (niekada iki galo nepasiekiamo tikslo) juos suderinti.

Vis dėlto abi šios konflikto sampratos išryškina fenomenus, kuriuos May'aus sąvokomis galima konceptualizuoti kaip *normalų* nerimą. Tai konfliktai, iššūkiai ir (neretai intensyvus) nerimas, kurie gyvenime yra neišvengiami, nes žmogaus egzistencija iš esmės yra nesaugi ir neužtikrinta. Tiek disonuojantis, tiek konsonuojantis konfliktas yra „sąmoningai“ išgyvenami. Kitaip sakant, individas gali daugiau ar mažiau tiksliai artikuliuoti, „apie ką“ yra išgyvenama dilema ir nerimas.

Kartu Spinellis nurodo ir tokias patyrimo struktūras, kurios yra giminingos May'aus *neurotiško nerimo* sampratai. Tai nerimas, kurį generuoja *disociacija* nuo pasaulėžiūrai prieštaraujančių patirčių. Disociacijos procesas gali laikinai sumažinti patiriamo nerimo intensyvumą, tačiau sukuria situaciją, kurioje disocijuoti fenomenai ir toliau galioja „suvokimo paraštėse“, keldami iššūkį sedimentuotai prasmei ir disonuodami su ja. Šis disonansas reiškiasi kaip nerimas, kurio prielaidos yra disocijuotos ir todėl „neaiškios“. Tai yra nerimas, kuris „neturi objekto“.

Tokio tipo nerimą patiriantis asmuo arba negeba identifikuoti, kokios jo prielaidos, arba identifikuoti jas geba, tačiau nepripažįsta jų svarbos, ją ignoruoja ar gerokai nuvertina. Nors disociacija galbūt sumažina išgyvenamo

nerimo intensyvumą, ilgainiui disociacijos pagrindu išgyvenamas nerimas gali būti labiau trikdantis ir dezorientuojantis, nei de-sedimentacijos procesas. Jo prielaidos lieka „neaiškios“ ir todėl problemiška konstruktyviai į jas reaguoti; asmuo tampa imlesnis įvairioms, Heideggerio žodžiais, užsimiršimo formoms, užgožiančioms „foninio“ nerimo įtampą (pvz., psichoaktyvių medžiagų vartojimas, priklausomybė nuo turinio internete, darboholizmas ir pan.).

Kartu Spinellis susilaiko nuo teiginio, kad disocijuotos patirtys tampa „pasąmoningomis“ ir „nesuvokiamomis“. Jis nurodo atvejus, kai disocijuotas patirtis asmuo suvokia, tačiau išgyvena jas taip, tarsi jos būtų „netikros“ arba jam „nepriklausytų“. Kalbėdamas apie disociaciją, Spinellis vartoja terminą *to disown*. Disociacijos efektas yra būtent patirties *disowning* – „atsisakymas“. Disocijuotos patirtys nutiko „ne man“ arba „ne aš buvau už tai atsakingas“. Ir atvirkščiai – patirties priėmimas kaip savos yra *to own* – „įsisavinti“ – priimti kaip tikrą ir „savą“ tai, kas vyksta ar įvyko. Reikia pasakyti, kad Spinellio koncepcijoje tiek disocijuotos, tiek „įsisavintos“ patirtys gali tapti nerimo prielaida. Būdamos disocijuotos, jos vis tiek žadina nerimą, nes konfliktuoja su sedimentuota pasaulėžiūra. Tačiau jų įsisavinimas yra lydimas *de-sedimentacijos*, kuri taip pat laikinai gali lemti augantį nerimo intensyvumą, bent jau lig tol, kol įvyks nauja disocijuotas patirtis integruojančios pasaulėžiūros sedimentacija.

Disociacija ir jos sąlygojamas nerimas yra *normalus* ir *neišvengiamas* procesas, tai nebūtinai reiškia patologiją ir „neurotiškumą“. Kitaip nei didelė dalis psichoterapijos teoretikų (įskaitant ir May'ų), Spinellis *nemano*, kad visada yra siektina ir pageidautina įsisąmoninti ir integruoti disocijuotas patirtis. Integracijos procesas implikuoja pasaulėžiūros de-sedimentaciją, o tai neišvengiamai reiškia didesnę ar mažesnę asmens gyvenimo destabilizaciją, gali sukelti nenuspėjamus pokyčius santykiuose su kitais žmonėmis. Psichoterapijos kontekste, prieš imantis bet kokios disocijuotus turinius „integruojančios“ bei pasaulėžiūros de-sedimentaciją ir modifikaciją implikuojančios intervencijos, Spinellis rekomenduoja ištirti galimybes pažvelgti į problemą kaip į *konsonuojantį* konfliktą, t. y. ieškoti galimybių išsaugoti esamą pasaulėžiūrą, paverčiant ją labiau niuansuota, randant kompromisą tarp tarpusavyje vienas kitam prieštaraujančių pasaulėžiūros aspektų.

Antra vertus, būtent disociacijos procesas yra sunkaus nerimo pavidalų, kuriuos „neurotiško nerimo“ terminu fiksuoja May'us (kaip kad nagrinėtu Haroldo Browno atveju), prielaida. May'aus koncepcijoje neurotiškas nerimas yra sąlygojamas „intrapsichinio konflikto“, kuris randasi

kaip prieštaringų tarpasmeninių santykių padarinys. Spinellio terminais tai perfrazuočiau kaip konfliktą tarp *pasaulėbūvio* ir prieštaringų tarpasmeninių santykių kontekste susiformavusios bei traumuojančių patirčių paliestos *pasaulėžiūros*. Kad galėtume geriau suprasti tokio konflikto galimybę ir prasmę, reikia atidžiau pažvelgti į Spinellio savasties sampratą.

4.2 Savasties samprata

Jau galėjome suprasti, kad kalbėdamas apie savasties temą Spinellis radikalai kvestionuoja mintį apie „individualią“, „autonomišką“ savastį, pirmenybę teikdamas susietumo ir intersubjektyvumo principams. Šiuo požiūriu bent jau savo retorika Spinellis ryškiai skiriasi nuo Kierkegaard'o ir May'aus, kurie individuaciją mato kaip šerdinį egzistencinį procesą ir kartu normą bei kriterijų, kuriuo remiantis galima mąstyti apie individo „egzistencinę būklę“ kaip daugiau ar mažiau nutolusią nuo individuacijos idealo. Nors apie May'ų Spinellis išsamiau nepasisako, viename iš savo straipsnių jis nedviprasmiškai atskiria save nuo Kierkegaard'o, iš esmės atmesdamas jo dichotomiją tarp individo ir visuotinybės bei teigdamas, kad šią dichotomiją danų mąstytojas supranta kaip nesuderinamą *arba-arba* (Spinelli 2017: 291). Atsižvelgiant į tai, kaip interpretuojame Kierkegaard'ą (ypač jei kalbame apie ankstyvąją jo kūrybą), šis Spinellio sprendimas nėra nepagrįstas. Radikaliau nei lig šiol nagrinėti autoriai Spinellis pabrėžia susietumą, individualumo sąlyginumą ir tarpusavio priklausomybės momentą.

Apie savastį Spinellis kalba bent dviem reikšmingais aspektais. Visų pirmiausia apie savastį jis kalba *pasaulėžiūros* aspektu: tai savastis kaip sedimentuota prasminė struktūra – savęs konstruktas (*self-construct*). Kitaip tariant, tai savastis intersubjektyviai konstitutos asmeninės tapatybės prasme – savasties aspektas, kurį omenyje turėjo praktiškai visi nagrinėti autoriai. Spinellis, panašiai kaip May'us, nurodo, jog nerimą žadina iššūkiai, kuriuos *pasaulėbūvis* kelia asmeninės tapatybės struktūroms *pasaulėžiūros* lygmeniu. Kartu, kaip pamatysime, Spinellis akcentuoja asmeninės tapatybės fragmentiškumą ir kontingentišką priklausomybę nuo konkrečios situacijos pasaulėbūvio lygmeniu. Antrasis savasties aspektas yra *neautentiškos / autentiškos* savimonės dichotomija. Ir čia Spinellis akcentuoja susietumo aspektą. Palyginimui – Kierkegaard'as ir May'us iš esmės plėtoja individuacijos problematiką. Heideggeris *Būtyje ir laike* taip pat teigia, kad autentiškumas individualizuoja ir izoluoja (*vereinzelt*). Spinellis, atvirkščiai, neverbalizuojamą susietumo būseną nurodo kaip autentiškos egzistencijos šerdį.

Aptardamas šiuos du savasties aspektus siekiu išryškinti prielaidas, kurios leidžia konceptualizuoti ir geriau suprasti tiek nerimo, tiek *nevilties* (chroniškos kančios) fenomeną. Kaip tikiuosi parodyti, nevilties supratimui reikalinga atsižvelgti tiek į asmeninės tapatybės, tiek į autentiškumo aspektus.

Savastis kaip sedimentuotas savęs-konstruktas. Savęs-konstrukto idėją nagrinėti pradėsiu pristatydamas vieną iš Spinellio knygoje *Ne-žinančiojo pasakojimai* aprašomų psichoterapinio darbo atvejų, kuriuo bus paranku remtis pabrėžiant kai kuriuos jo savasties sampratos aspektus. Savo knygoje šį atvejį autorius pavadino „Padalytas gyvenimas“ (*A Life Divided*) (2020).

Dženiferė, 36 metų moteris, kreipėsi į Spinellį norėdama įveikti su valgymo įpročiais susijusią problemą, diagnostinėse sistemose apibrėžiamą kaip bulimija – įprotį reguliariai persivalgyti ir netrukus išvėmti suvalgytą maistą. Prieš dešimtmetį klientė specializuotoje klinikoje jau gydėsi nuo anoreksijos (vengimo valgyti apskritai) ir, nors laikinai problema išsisprendė, po kurio laiko ji pradėjo reguliariai kartoti persivalgymo ir vėmimo ciklus. Kreipimosi į Spinellį metu šį įprotį ji kartodavo tarp aštuonių ir dvidešimties kartų per dieną. Nors pačios klientės „užsakymas“ buvo bulimijos problema, Spinellis pažymi, kad, pradėdamas darbą su kliente ir sekdamas savo terapiniais principais, nutarė nebandyti pakeisti klientės bulimijos, o traktuoti ją kaip vienus iš „vartų“ į klientės pasaulėžiūrą. Jau darbo pradžioje bulimijos tema pasitraukė į antrą planą ir su kliente jie pradėjo kalbėtis bendresnėmis jos gyvenimo temomis.

Spinellis atkreipia dėmesį į pirmaisiais darbo mėnesiais pradėjusias ryškėti Dženiferės savęs konstrukto ir kitų konstrukto charakteristikas. Būdama su Spinelliu Dženiferė pasirodė kaip susivaržiusi ir paniurusi, ją kamavo įvairios asmeninės problemos, apie kurias kalbėti jai buvo sunku ir tai darant apimdavo intensyvus nerimas. Šį jos buvimo būdą ilgainiui leido suprasti atsiskleidusi Dženiferės implicitiška, sedimentuota nuostata, kad kiekvienas sutiktas „kitas“ (įskaitant Spinellį) yra piktai, agresyviai kritiškas jos atžvilgiu. Atitinkamai „save“ klientė patiria kaip „kvailą“ ir „arogantišką“. Todėl jai sudėtinga atsiskleisti. Kad ir ką darytų, didžiąją laiko dalį ji yra nepatenkinta tuo, kaip elgiasi. Net ir būdama su Spinelliu, kai kuriais atvejais Dženiferė jautėsi kritikuojama ir stengėsi būti „tobula klientė“.

Anot Spinellio, terapijos proceso metu vienas svarbiausių atradimų Dženiferei buvo įžvalga, kad kritiški ir agresyvūs „kiti“, kurių ji nuolatos saugosi ir kuriems bando įtikti, yra jos subjektyvumo aspektas – sedimentuota prasminė struktūra, kurios pagrindu ji veda kritišką „vidinį“ dialogą su savimi. Terapijos proceso metu taip pat ėmė ryškėti sąsaja tarp klientės bulimijos ir

kitų-konstrukto. Dženiferė pradėjo pastebėti, kad buliminis elgesys tampa dažnesnis tada, kai ji daugiau laiko leidžia šalia kitų žmonių, ir mažiau intensyvus, kai daugiau laiko leidžia viena. Taip pat ji pradėjo atkreipti dėmesį į lig šiol nepastebėtą vėmimo akto prasmę: vėmimas, paslapčia atliekamas netoliese esant kitiems žmonėms, sukelia susijaudinimo ir malonumo pojūčius suvokiant, kad netoliese esantys žmonės net nenutuokia, ką ji tuo metu daro. Šiuo pagrindu Spinellis daro išvadą, kad galbūt buliminis elgesys buvo savita maišto prieš „kitus“ išraiška, leidžianti bent tokiu būdu atsispirti pasauliui, kurį Dženiferė patiria kaip ją nuolat teisiančią ir varžančią. Anot Spinellio, be jokių specifiskai į bulimiją nukreiptų intervencijų jau pirmaisiais terapijos mėnesiais klientės persivalgymo ir vėmimo ciklai nuo ankstesnių aštuonių–dvidešimties, sumažėjo iki trijų–penkių kartų per dieną.

Maždaug panašiu metu, kai pradėjo ryškėti šios įžvalgos, Spinellis ėmė atkreipti dėmesį, kad kai kuriose terapinėse sesijose Dženiferės elgesys ryškiai skiriasi nuo jos įprasto buvimo būdo: susivaržymą pakeičia laisvumas, didesnis atvirumas, ji juokauja ir keikiasi, pasikeičia jos balsas, veido išraiškos. Vienoje iš tokių sesijų atkreipęs į tai Dženiferės dėmesį Spinellis sulaukė netikėto klientės atsakymo, po kurio terapinis procesas pasisuko nauja linkme: „taip yra todėl, kad iš tikrųjų kalbate ne su Dženifere! <...> na... <...> tam tikra prasme su Dženifere, bet būdama tokia apie save labiau galvoju kaip apie Sjužę“ (Spinelli 2020: 178). Netrukus paaiškėjo, kad Dženiferė turi *alter-ego* – Sjužę. Taip pat išaiškėjo, kad Spinellis yra pirmas žmogus, kuriam Sjužė atvirai atskleidė apie savo egzistavimą. Be Spinellio, yra tik dar vienas žmogus, prie kurio Sjužė „prabunda“ ir užima Dženiferės vietą, – tai klientės vaikinai Adamas, su kuriuo ji bendrauja jau trejus metus. Nors Adamas apie tai nežino, būnant su Adamu tam tikrais atvejais Sjužė užima Dženiferės vietą. Dženiferės vietą Sjužė užima faktiškai visada, kai su Adamu užsiima lytiniais santykiais, nes Dženiferei seksas yra atgrasus.

Čia keletas bendrų Spinellio pastebėjimų apie šią naujai atsivėrusią aplinkybę. Spinellis akcentuoja, kad susilaiko nuo šios klientės diagnostavimo remiantis disocijuotos tapatybės sutrikimo (*dissociated identity disorder*, DID) arba keletu asmenybių sutrikimo (*multiple personality disorder*, MPD) kategorijomis. Jis pažymi, kad nors kai kuriais požymiais klientės atvejis atitinka šias kategorijas, toli gražu ne visais. Taip pat Spinellis nemano, kad būtų labai vertinga bandyti tiksliai rekonstruoti dviejų klientės savęs-konstrukto genezę, išsiaiškinti, kuri iš jų buvo „pirmesnė“. Pati klientė (Sjužės balsu) pasidalino savo prisiminimais apie tai, kad ankstyvoje vaikystėje ją fiziškai žalojo ir seksualiai prievartavo jos tėvai, taip pat leido ją seksualiai išnaudoti grupei kitų suaugusiųjų, kol apie tai sužinojo kaimynai ir perdavė ją

socialinės rūpybos tarnyboms. Ankstyvoje vaikystėje patirtą fizinį ir seksualinį smurtą intuityviai būtų galima traktuoti kaip paaiškinimą, kodėl Dženiferė apskritai yra tokia nesaugi, gynybiška ir disocijuoja nuo lytinių santykių, perleisdama juos Sjuzei. Tačiau Spinellis teigia, kad nereikėtų nei aklai priimti, nei atmesti šio klientės pasakojimo. Jis reikšmingas visų pirma tuo, kad pačiai klientei leidžia turėti tam tikrą naratyvą ir supratimą apie savo gyvenimą. Galiausiai Spinellis pažymi, kad kiekvieną kartą gyvai bendraudamas su kliente jis kreipdavosi į tą asmenį, kuriuo klientė prisistatydavo. Mąstydamas ir rašydamas apie klientę, jis stengėsi gerbti abi jos asmenybes, susilaikydamas nuo sprendimo, kuri iš jų yra „pagrindinė“.

Kartu su kliente tyrinėjant Sjuzės ir Dženiferės santykį išryškėjo savita šių dviejų „asmenybių“ logika. Dženiferė „yra valdžioje“ dažniausiai ir didžiąją laiko dalį, paprastai tada, kai tenka bendrauti su kitais žmonėmis. Kita vertus, Sjuzė elgiasi taip ir leidžia sau tai, ko Dženiferė jokiais būdais sau neleidžia (ir apskritai mano, kad to nenori). Sjuzė jaučia malonumą gyventi, kai Dženiferė paprastai yra niūri ir prislėgta. Taip pat Sjuzė gali atsiminti, kuo užsiima Dženiferė, tačiau Dženiferė – priešingai – Sjuzės veiksmus atsimena blankiai ir tarsi pro miglą. Taip yra ir su lytiniais santykiais. Dženiferė teigia, kad jie jos nedomina, tačiau Sjuzei jie yra malonūs. Dženiferė tik blankiai atsimena patį lytinio akto faktą. Apibendrinant – Sjuzė yra laisvesnė, drąsesnė, atviresnė patirčiai negu Dženiferė, tačiau kartu atsiskleidžia retai – tik su tais žmonėmis, šalia kurių Dženiferė pasijaučia pakankamai saugiai. Nors Dženiferė dominuoja kasdienybėje, ji yra daug atsargesnė, uždaresnė ir disocijuoja nuo didžiosios dalies Sjuzės patirčių.

Paskutinis dalykas, į kurį kol kas noriu atkreipti dėmesį, – kad psichoterapinio proceso metu Sjuzė ir Dženiferė ėmė „suartėti“. Sjuzė vis dažniau tapdavo aktyvi, taip pat jos abi ėmė atsiminti vis daugiau apie viena kitos elgesį ir bendrauti viena su kita. Dabar noriu grįžti prie savęs-konstrukto sąvokos ir išryškinti šiuos momentus:

1) Nors pavyzdys įspūdingai iliustruoja savęs-konstrukto fragmentišką „susidvejinimą“, pritraukdamas skaitytojo dėmesį prie „asmeninės tapatybės“ temos, kartu jame atsiskleidžia konstitutyvi „kito“ reikšmė savęs-konstrukto sąrangoje, tai nuolatos ir akcentuoja Spinellis. „Kito“ pirmenybę „manęs“ atžvilgiu leidžia suvokti Dženiferės ir Sjuzės atsiskleidimo aplinkybės. Baikšti, susivaržiusi ir savikritiška Dženiferė reiškiasi daugelyje gyvenimo situacijų, t. y. šalia tų žmonių, kuriuos, vadovaudamasi savo sedimentuota pasaulėžiūra, ji išgyvena kaip kritiškus ir agresyviai nusiteikusius jos atžvilgiu. „Savimi pasitikinti“ ir „laisva“ Sjuzė iš tiesų

galėdavo atsiskleisti tik itin specifinėmis sąlygomis – šalia žmogaus, kuriuo Dženiferė besąlygiškai pasitiki ir yra įsitikinusi jo prielankumu. Spinellis spėja, kad nors jis pats, kaip terapeutas, užsitarnavo klientės pasitikėjimą ir prisidėjo prie jos sedimentuotos pasaulėžiūros pokyčio, vis dėlto pagrindinis pokyčių ir viso psichoterapinio proceso motyvas galbūt buvo klientės partneris Adamas. Adamas ypatingas tuo, kad pasižymėjo asmeninių savybių kombinacija, kurios tiko tiek Dženiferei, tiek Sjuzei. Anot Spinellio, Dženiferei jis patiko tuo, kad nekėlė reikalavimo ir nedarė spaudimo užsiimti seksu – tai buvo svarbu turint omenyje baimę, kurią jai kėlė daugelis „kitų“ žmonių; o Sjuzei jis tiko tuo, kad buvo atidus ir švelnus meilužis, sudaręs jai pakankamai erdvės ir saugumo imtis įvairių seksualinių iniciatyvų. Apibendrinant – tai buvo žmogus, šalia kurio Sjuzė galėjo vis daugiau atsiskleisti, o Dženiferė jautėsi pakankamai saugiai, kad leistų jai tai daryti. Tai buvo toks „kitas“, šalia kurio atsivėrė galimybė fragmentuoto klientės savęs-konstrukto de-sedimentacijai ir glaudesniai jo fragmentų suartėjimui.

2) Neįprasta šios Spinellio klientės asmenybės sankloda vis dėlto kondensuotai atspindi universalią savęs-konstrukto savybę: *savęs-konstruktas yra nevienalytis*, o skirtingose pasaulėbūvio situacijose gali aktualizotis skirtingi savęs-konstrukto fragmentai. Šią mintį Spinellis išsamiau plėtoja tekste *The Mirror and The Hammer*, kur pažymi, kad aktualiai išgyvenamas „savęs“ suvokimas yra a) kontingentiškai priklausomas nuo konkrečios, intersubjektyvios susietumo situacijos pasaulėbūvyje ir b) yra steigiamas *refleksijos akto* toje konkrečioje situacijoje (Spinelli 2002: 43). Taigi, priklausomai nuo to, kokioje konkrečioje situacijoje esama ir kurio „kito“ akimis žvelgiama į „save“, aktualizuojasi vienas arba kitas savęs-konstrukto fragmentas. Trumpam prisimenant Heideggerį, Spinellio aprašomą savęs-konstrukto priklausomybę nuo konkrečios pasaulėbūvio situacijos galima perfrazuoti kaip *nuotaikos (Befindlichkeit)* pirmumą savęs-konstrukto sudarančių fragmentų atžvilgiu. Klientės vaikinai Adamas – kūniškas ir artimas buvimas su juo – kuria „saugią atmosferą“ ir „pasitikėjimo nuotaiką“, kurioje „užmiega“ Dženiferė ir „prabunda“ bei „save randa“ (*beindet sich*) Sjuzė. Tokia savęs-konstrukto samprata yra alternatyva Rollo May'aus intrapsichinio konflikto modeliui. Nėra taip, kad Dženiferė, naudodama represiją, išstumia Sjuzė į „sąmonės paraštes“. Veikia savitos įkūnyto susietumo ir intersubjektyvumo situacijos (kuriančios atitinkamą nuotaiką) aktyvuoja vieną arba kitą savęs-konstrukto fragmentą.

Noriu pabrėžti, kad Spinellio koncepcijoje savęs-konstrukto fragmentai nėra hierarchizuojami, nė vienas iš jų nėra „viršesnis“ už kitą.

Apskritai Spinelliui būdinga bet kokias skirtybes mąstyti ne vertikalios hierarchijos, o veikiau horizontalaus tarpusavio papildomumo perspektyvoje. Tas pats galioja ir savęs-konstrukto fragmentams: kiekvienas iš jų pasižymi savitu buvimo būdu ir logika. Panašu, kad Spinelliui reikšminga ne tiek tai, kuris iš jų „svarbiausias“, kiek jų įtaka asmens gyvenimo kokybei ir santykiams su kitais. Nors Sjuzė pasirodo retai, ji yra labai reikšminga tuo, kad leidžia užmegzti seksualinius santykius su vyrais. Vienu požiūriu Sjuzė yra Dženiferės „šešėlyje“, tačiau kita prasme nuo Sjuzės reikšmingai priklauso Dženiferės kasdienis gyvenimas: Sjuzės dėka Dženiferė įgyja galimybę turėti palaikantį ir rūpestingą partnerį.

Kartu Spinellis mano, kad tam tikri savęs-konstrukto aspektai gali būti dominuojantys, juos galima laikyti „būtinesniais“ negu kitus savęs konstrukto aspektus³⁴. Šiuos aspektus Spinellis vadina „giliosiomis sedimentacijomis“ (*deep sedimentations*). Apskritai bendras Spinellio pastebėjimas apie sedimentacijas yra tas, kad jos gali būti daugiau ar mažiau lanksčios ir atviros de-sedimentacijai. Dalis yra lanksčios ir gali greitai pasikeisti. Kitos keičiasi daugiau ar mažiau lėtai – tai gali būti mėnesių, metų, dešimtmečių klausimas, kol įvairūs prieštaravimai sedimentuotoms struktūroms prives prie de-sedimentacijos. Giliosios sedimentacijos per gyvenimą arba nesikeičia, arba keičiasi tik išskirtinėmis arba ekstremaliomis situacijomis. Tai nuostatos ir laikysenos, reikšmingais būdais formuojančios kasdienį gyvenimą ir viso gyvenimo kryptį. Spinellio pavyzdžiai: „nežalok manęs“, „aš esu geras žmogus“, „mylėk mane“, „priversiu tave mylėti“, „parodysiu tau“. Spinellis taip pat daro prielaidą, kad giliosios sedimentacijos yra susijusios su vėlesnėmis ir lankstesnėmis sedimentacijomis – pastarosios vienaip ar kitaip pratęsia giliųjų sedimentacijų „logiką“. Giliai sedimenuoti savęs-konstrukto aspektai kasdieniame patyrimo dominuoja todėl, kad yra „atsparesni“ pasaulėbūvio įtakai.

34 Į mano užklausą apie šį jo teorijos aspektą Spinellis atsako: „if I understand your question, you are asking whether certain fragments present themselves more readily or easily or more often than others. I would say: yes. In that some fragments are more deeply sedimented than others - in the sense that they are more resistant to the impact of worlding experiences. Why this is so, or what makes some sedimentations 'deeper' than others is, at this point, entirely uncertain as far as I can understand. There is no adequate theory to clarify this. It is an hypothesis. In the same way, I have suggested that some sedimentations are so seep-seated that no amount of challenge will de-sediment them. This may be related to our earliest developmental experiences of constructing a self. But, again, this is only conjecture“ (Spinelli ir Grigas 2022).

Kaip minėjau, aptardamas darbą su Sjuze ir Dženifere Spinellis nurodo, kad ilgainiui jos ėmė suartėti, Sjuzė vis dažniau tapdavo aktyvi, o Dženiferė ėmė atsiminti vis daugiau to, kuo užsiima Sjuzė. Dėl to Dženiferė ėmė vis rečiau disocijuoti nuo tų gyvenimo sričių, kuriose jautėsi nesaugiai, šitaipvis labiau „sutapdama“ su Sjuze. Tai leidžia manyti, kad tiek Dženiferės, tiek Sjuzės konstruktai buvo lankstūs ir atviri de-sedimentacijai, t. y. jie arba bent dalis jų nepriklausė giliųjų sedimentacijų klodui. Kartu Spinellis atkreipia dėmesį, kad tiek Sjuzėje, tiek Dženiferėje galima atpažinti ir principinių panašumų, kurie ir nurodo giliųjų sedimentacijų klodą: „Ir Dženiferėi, ir Sjuzei santykiai su žmonėmis kėlė daug neaiškumo ir nerimo. Kiti žmonės atrodė pavojingi, nors ir dėl skirtingų priežasčių. Vis dėlto ir Dženiferė, ir Sjuzė juos suvokė kaip turinčius galią diktuoti, kokie turi būti abiejų santykiai su pasauliu. Bendraudamos su jais jautė grėsmę savo būčiai ir turėjo gintis kiekviena savaip“ (Spinelli 2020: 186).

3) Savęs-konstrukto „šešėlis“ yra disocijuotų patirčių laukas. Disociacija įvyksta, kai savęs-konstruktas yra disonanse su pasaulėbūvio plotme, „priešinasi“ pokyčiams ir „atsispiria“ de-sedimentacijai. Į savo koncepciją integruodamas klasikinę psichoanalizės išvalgą Spinellis pažymi, kad disocijuotos patirtys dažnai yra *projektuojamos* į „kitą“ arba racionalizuojamos kaip sukeltos kokios nors „svetimos jėgos“. Sjuzės ir Dženifer santykis iliustruoja šį procesą: Spinellis cituoja Dženifer kaip teigusią, jog ji *niekada* nėra mylėjęs su Adamu, nes tai daro ne ji, o būtent Sjuzė. Kitaip sakant, Dženiferės savęs-konstrukto (kuris „nesidomi seksu“) koreliatas yra jos *kūnas*, tačiau jos kūnas vis dėlto ištraukia į lytinį aktą su Adamu. Nuo šios aplinkybės Dženiferė disocijuoja, lytinio akto autorystę priskirdama Sjuzei. Kaip dar vieną disociacijos pavyzdį kitoje savo knygoje Spinellis pateikia savo klientę Luizą. Luiza buvo įsitikinusi, kad yra „sąžiningas žmogus“, tačiau kartu reguliariai vogė pinigus iš savo darbovietės tam, kad galėtų vaikščioti į naktinius klubus su savo vaikinu. Savo elgesį klientė paaiškino kaip savo vaikino, kuris jai turi didelę galią, įtaką (Spinelli 2002: 51).

Iš pirmo žvilgsnio gali atrodyti, kad Luizos ir Dženiferės pavyzdžiai turi vieną svarbų skirtumą: Luizos atveju disocijuotas elgesys yra projektuojamas į „kitą žmogų“ – jos vaikiną, o Dženiferė seksualinio akto autorystės nepriskiria Adamui (pvz., neteigia, kad jis privertė ją mylėtis), o veikiau priskiria savo *alter-ego* – Sjuzei. Sudėtinga vertinti šį skirtumą, tačiau mano nuomone jis nėra esminis. Esmingiau yra tai, kad ir Dženiferė, ir Luiza turi savo *alter-ego*. Galbūt Luizos *alter-ego* neturi savo atskiro vardo, tačiau

tai yra savita ir savo atskirą sedimentuotą „logiką“ turinti būseną, į kurią Luiza „įkrenta“ santykiyje su savo vaikinu, lygiai kaip ir Dženiferė, virsdama į Sjužę šalia Adamo. Luizos teiginys, kad tai jos vaikiną priverčia ją vagiliauti, yra racionalizacija iš „Luizos“ konstrukto (kuris yra aktyvus santykiyje su Spinelliu) pozicijų. Racionalizuoti savo poelgį ji galėtų ir daugybe kitų būdų. Pavyzdžiui, kitame kultūriniame kontekste, atlikdama išpažintį kunigui, savo poelgius ji galėtų suversti ją apsėdusiai „piktajai dvasiai“.

4) Svarbu atkreipti dėmesį į savęs-konstrukto santykį su *nerimu*. Daugeliu požiūrių Spinellio nerimo koncepcija yra artima Rollo May'aus tezei, kad nerimas reiškia grėsmę asmens tapatybę sudarančioms esminėms vertybėms. Spinellio terminais šią tezę galima performuluoti taip: nerimas išreiškia konfliktą tarp giliai sedimentuotos pasaulėžiūros (savęs-konstrukto) ir pasaulėbūvio. Fenomenologinė šių tezių prasmė, mano supratimu, yra ta pati, ypač jei kalbama apie tai, ką May'us vadina „normaliu nerimu“, kurį žadina „esminių vertybių“ ir „išorinio pasaulio“ kolizija. Reikšmingesni skirtumai atsiskleidžia bandant konceptualizuoti fenomenus, kurie patenka į „neurotiško nerimo“ kategoriją.

Rollo May'ui „neurotiškumas“ reiškia *intrapsichinį konfliktą*. Spinellio koncepcija šiuo klausimu atveria dveją perspektyvą. Viena vertus, Spinellio sąvokos leidžia įvardyti tai, kad neurotiškam nerimui iš tiesų yra būdingas *subjektyvumo* elementas, kurį išreiškia *pasaulėžiūros* sąvoka. Prisimenant Dženiferę – jos susivaržymas ir gynybiškumas bendraujant su žmonėmis buvo susijęs su sedimentuota nuostata, kad „kiti“ yra kritiški jos atžvilgiu. Kad ir kokią mintį išsakytų, Dženiferė jaudinasi, kad bus sukritikuota. Ši nuostata yra Dženiferės subjektyvumo elementas, kurį ji „nešasi su savimi“ į įvairias situacijas ir dažniausiai atranda šią nuostatą patvirtinančių aplinkybių. Šia prasme Dženiferės nerimastingumą sąlygoja subjektyvumo aspektas. Antra vertus, „intrapsichinis konfliktas“ Spinellio žodyne yra neįmanoma sąvoka. Tiek normalus, tiek „neurotiškas“ nerimas iš esmės yra disonansas tarp pasaulėžiūros ir pasaulėbūvio.

Bandant performuluoti normalaus ir neurotiško nerimo skirtumą Spinellio perspektyvoje, mano pasiūlymas (su kuriuo Spinellis sutinka³⁵) būtų toks: neurotiškas nerimas išreiškia *konfliktą tarp savęs konstrukto ir kūniškumo matmens pasaulėbūvyje*. Svarbiausias dalykas yra tas, kad „mano kūnas“ yra vienas pagrindinių savęs konstrukto koreliatų pasaulėbūvio lygmeniu; kūniškumas įtraukia ir emocinio patyrimo plotmę, nes emocinis

35 Asmeninis susirašinėjimas (Spinelli ir Grigas 2022).

patyrimas visada turi kūnišką aspektą (Fuchs, 2000: 50). Iš šios perspektyvos pagrindinė neurotiško nerimo prielaida yra savęs konstruktas, kuris netoleruoja vienų ar kitų kūniškų reakcijų (kurios yra afektyvių būsenų, norų, intencijų ir pan. koreliatas). Nerimą žadina situacijos, į kurias mūsų kūnas reaguoja būdais, kurie yra nesuderinami su savęs-konstruktu: mano savęs-konstruktas diktuoja, kad mano kūnas (aš pats) turi būti (arba nebūti) tam tikru būdu, tačiau kūnas reaguoja kitaip. Dėl to disocijuoju nuo kūniškos reakcijos (ir su ja koreliuojančių subjektyvių potyrių) ir išgyvenu nerimą.

Kas liečia tokio savęs konstrukto genezės prielaidas – pats Spinellis savo darbuose detaliau nesvarsto apie neurotišką nerimą sąlygojančias pasaulėžiūros ir savęs konstrukto prielaidas, nenagrinėja fizinio ar emocinio smurto įtakos pasaulėžiūros genezėje, kitaip sakant, neplėtoja traumos teorijos, kuri nuo pat Freudo laikų paprastai yra įprastas psichologinės-psichoterapinės teorijos elementas. Paties Spinellio teigimu³⁶, šios temos jis vengė todėl, kad „trauma“ ir „buvimas traumotam“ yra tapę madingais posakiais ir šis terminas vartojamas neatsakingai. Nepaisant to manyčiau, kad čia ir toliau bendrais bruožais gali galioti May'aus tezė, jog tai yra prieštarų tarpasmeninių santykių rezultatas. Iš artimų ar autoritetingų „kitų“ grėsmę patiriantis individas išmoka prisitaikyti ir gyventi tokiais būdais, kurie, kiek įmanoma, apsaugo jį nuo „kitų“, kartu leisdami palaikyti su tais „kitais“ ryšį. Šios savisaugos strategijos tampa asmens sedimentuoto savęs-konstrukto dalimi. Siekdamas apsisaugoti nuo kitų, asmuo ima vengti ir disocijuoti nuo tų ikūnyto buvimo būdų, kurie (jo subjektyviu įsitikinimu) galėtų užtraukti atstūmimo, apleidimo ar neatremiamo kitų smurto pavojų.

Kad ir kaip būtų, konfliktą tarp savęs-konstrukto ir kūniškumo išreiškia Dženiferės santykis su seksualiniu potraukiu: dėl nežinomų priežasčių (galbūt dėl patirtos tėvų seksualinės privertos, po kurios seksas ėmė reikšti pavojų) Dženiferė įgijo sedimentuotą nuostatą, jog seksas jos nedomina, ir ėmė disocijuoti nuo seksualinio geismo. Dėl šios priežasties tikėtina, kad kiekvieną kartą jausdama seksualinį potraukį (tiksliau – kai jos kūnas patirdavo seksualinį sužadšinimą), Dženiferė išgyvendavo nerimą, išskyrus tuos atvejus, kai ji būdavo šalia Adamo. Analogiškai galima aprašyti ir praeitoje dalyje nagrinėtą Haroldo Browno atvejį: Haroldo priešiškumas motinai yra ne tik „psichinis“, bet ir kūniškas fenomenas. Kai Haroldo kūnas reiškia pykčiui ir agresijai būdingas apraiškas, jo savęs-konstruktas reaguoja į tai kaip į mirtiną grėsmę, aktyvuodamas „gerojo sūnaus“ gynybinio elgesio strategiją.

36 (*Ibid.*)

Šis svarstymas leidžia performuluoti neurotišką nerimą generuojančio „intrapсихinio konflikto“ prasmę. Viena vertus, tai yra konfliktas tarp savęs-konstrukto ir kūniškumo. Tačiau taip pat galima pridėti, kad savęs-konstrukto koreliatas pasaulėbūvio lygmeniu yra ne tik „mano kūnas“, bet ir *kitas žmogus*, kurio (realus ar įsivaizduojamas) buvimas šalia aktyvuoja tam tikrą mano savęs-konstrukto fragmentą. Iš šio požiūrio taško neurotiškas nerimas yra ne „intrapсихinis“ konfliktas, o, šiurkščiai tariant, *tarp-kūniškas* (ir intersubjektyvus) konfliktas, kuriame neurotišką nerimą generuoja sąveika tarp intersubjektyviai konstituojamo savęs-konstrukto ir dviejų – kito žmogaus ir mano – kūnų.

Autentiška ir neautentiška savastis. Nepaisant Spinellio savęs-konstrukto sampratos savitumų, mano supratimu, ji yra panaši į daugelį kitų šiuolaikinių asmens tapatybės sampratų, kuriose intersubjektyvi asmens tapatybės konstitucija yra bazinė prielaida. Reikšmingesnis skirtumas liečia Spinellio požiūrį į autentiškumo prasmę. Spinellis stengiasi kuo aiškiau nubrėžti jos skirtumą nuo požiūrio į autentiškumą, dažnai pasitaikančio kitų egzistencinės terapijos autorių darbuose, konkrečiai – nuo autentiškumo, suprasto kaip *individuacija* arba integracija: kaip „savęs“ „išlaisvinimas“ iš „kitų“ įtakos, kuris vyksta dėl savęs-konstrukto de-sedimentacijos, disocijuotų asmeninių patirčių ir savasties aspektų įsisavinimo ir integravimo į savęs-konstruklą (e.g. Schneider 2007). Taigi Spinellis *nemano*, kad kuo savęs-konstruktas yra adekvatesnis pasaulėbūviui ir laisvas nuo stigmatizuojančio „kitų“ požiūrio į patyrimą, tuo asmuo yra autentiškesnis. Šiuo požiūriu Dženiferės ir Sjuzės „suartėjimas“ ir didėjanti šių „asmenybių“ tarpusavio integracija savaime nereiškia didėjančio autentiškumo. Imant dar vieną pavyzdį: homoseksualus asmuo, laisvai priimantis savo seksualinį potraukį, nėra „autentiškesnis“ už tą, kuris dėl „kitų“ įtakos nuo šio potraukio disocijuoja ir jį neigia. Spinellis tai atvirai pabrėžia pažymėdamas, kad būtent tokios autentiškumo sampratos laikosi kai kurie kiti egzistenciniai terapeutai, pavyzdžiui, James’as Bugentalis, Emmy van Deurzen (Spinelli 2015: 48). Galima pridėti, kad į šią gretą tiktų ir Rollo May’us, kuris teigia, kad „kiekvieno žmogaus gyvenimas gali būti pavaizduotas kaip diferenciacijos grafa – kiek toli jis išlaisvino save iš automatiškų priklausomybių, tapo individu, gebančiu megzti santykį su savo artimaisiais nauju sąmoningai pasirinktos meilės, atsakomybės ir kūrybiško darbo lygmeniu“ (May 1958: 104)³⁷.

37 Panašaus požiūrio į autentiškumą (kaip individuaciją) egzistencinės terapijos judėjime laikėsi Spinelliui reikšmingą įtaką padaręs R. D. Laingas (1990), taip

Pastaroji autentiškumo samprata yra gimininga Kierkegaard'o ankstyvajai minčiai, tačiau taip pat rezonuoja su psichodinaminės psichologijos tėvų Freudo, Jungo ir kitų, kurie dėjo pastangas normalizuoti tokias „tabu“ sferas kaip seksualumas, agresija ir pan., pažūromis. Čia skamba garsioji Freudo ištara: *wo Es war soll Ich werden*, kitaip sakant, individuacijos tikslas yra pasąmoninę ir superego cenzūruojamą „tai“ sritį transformuoti į sąmoningą „aš“ pavidalą. Įvykus transformacijai, individas nebėra kontroliuojamas į sąmonę išstumtų impulsų ir superego reikalavimų, o įgyja galią valingai pasirinkti, kuriais impulsais sekti. Panašiai ir Kierkegaard'as kalba apie to, kas „bloga“ ir „nuodėminga“, prisiėmimą ir įsisavinimą. Nuspėjamas Spinellio priekaištas šiai minties linijai yra tas, kad tokia autentiškumo samprata pernelyg sureikšmina individą ir traktuoja jį atsietai nuo susietumo (Spinelli 2015: 48).

Paties Spinellio siūloma autentiškumo samprata, mano akimis, apima ne individuacijos, o būtent *susietumo* problematiką ir siūlo *dialogišką* savasties modelį. Autentiškumas „įtraukia ir implikuoja kiekvieną egzistuojančią būtybę taip, kaip ji pasirodo. Taigi autentiškumas gali būti matomas kaip pasirinkimo, laisvės ir atsakomybės, patalpintų nepadalinamo susietumo kontekste, išraiška“ (Spinelli 2015: 47). Ši autentiškumo sąvoka nurodo savimonės formą, kuri yra dėmesinga tarpusavio priklausomybės tarp paskirų būtybių ryšiams, savo sprendimus grindžia ne ignoruodama, o atsižvelgdama į juos. Spinellis remiasi Buberio filosofija, nurodydamas dialogišką Aš-Tu santykį kaip autentiškumo analogą. Šiuo požiūriu teigčiau, kad susietumo problematika kartu įtraukia plačiąją prasmę suprastos *etikos* matmenį.

Knygoje *Egzistencinės terapijos praktika* Spinellis pristato savitą ir autentiškumo prasmę nuskaidrinančią laisvo pasirinkimo sampratą, kurią iliustruoja pavyzdžiu. Jo klientė Džesika neplanuotai pastoja nuo vyro, su kuriuo gyventi kartu ir auginti vaiką ji nenorėtų. Suvokdama laukiančius sunkumus, jei ji augintų vaiką viena, ji svarsto apie aborto galimybę. Tačiau jos asmeniniai, tvirtai sedimentuoti įsitikinimai nepripažįsta aborto, tai ji laiko blogybe. Čia Spinellis kelia klausimą apie Džesikos svarstomą galimybę pasidaryti abortą: ar tai yra galimybė, kuri yra prieinama Džesikai? „Iš principo“ ji Džesikai yra prieinama, tačiau tai nėra reali galimybė tai

pat – Dasein analizės autoritetas M. Bossas (1982). Apskritai individuacija kaip „kitų“ stigmatizuojamų ir traumos paliestų asmenybės dalių integracija yra vienas gajausių tropų ne tik egzistencinėje, bet ir kitose psichoterapijos kryptyse (pvz., psichoanalizėje, geštalto terapijoje).

sedimentuotai asmenybei, kuri Džesika *faktiškai* yra. Todėl galimybę pasidaryti abortą Spinellis vadina „melagingu pasirinkimu“ (*false choice*). Šis pasirinkimas būtų įmanomas, jei Džesikos savęs konstruktas būtų kitoks nei yra. Norėdama pasidaryti abortą, pati Džesika turėtų pasikeisti. Net jį pasidariusi, ji nebūtinai pasikeis ir galbūt ilgai gailėsis savo poelgio. O jos esami įsitikinimai nedviprasmiškai byloja, kad ji turėtų gimdyti vaiką. Taigi „šis laisvės supratimas <...> patalpina laisvės galimybes į aktualias – o ne įsivaizduojamas – faktiškai egzistuojančias sąlygas“ (Spinelli 2015: 43).

Reikia pabrėžti, kad laisvas pasirinkimas liečia ne tik savo sedimentuotų nuostatų priėmimą, bet ir *atsakomybę*, kuri yra išsisknijusi susietumo ir tarpusavio priklausomybės įžvalgoje. Mano sedimentuotos nuostatos yra tik *viena* iš dedamųjų situacijoje, kurioje aš priimu sprendimą. „Mano“ pasirinkimas, grindžiamas „mano“ sedimentuotame faktiškume, visada implikuoja kitas būtybes ir todėl „‘mano’ pasirinkimas yra atliekamas ne manęs vieno. Lygiai taip pat jo poveikis ir pasekmės nėra nukreipti tiesiai į mane ar skirti man“ (Spinelli 2015: 42). Džesikos pavyzdys akivaizdžiai atspindi šį aspektą: jos sprendimas liečia ne tik ją pačią, bet ir jos dar negimusį vaiką, galų gale – ir jos trumpalaikį partnerį, su kuriuo ji nenori turėti nieko bendra. Laisvas sprendimas yra atviras ir atidus konkrečiai situacijai, įtraukia sudėtinis jos dėmenis.

Nors kiekviena konkreti situacija, kurioje yra priimamas sprendimas, yra kompleksiška, Spinellis pažymi, kad dažnai pati konkreti situacija (mano sedimentuotos nuostatos ir kitų žmonių bei gyvų būtybių faktorius) pakankamai aiškiai diktuoja ir riboja sprendimo galimybes. Dažniau, nei būtų galima pamanyti, laisvas pasirinkimas yra „vienos įmanomos galimybės“ pasirinkimas (*ibid.*: 41). Problema dėl laisvo pasirinkimo yra ne tiek klausimas, „ką pasirinkti?“, o veikiau ta, kad laisvas pasirinkimas, nors neretai gana aiškus, toli gražu nėra lengvas, malonus ar akivaizdžiai susijęs su „norėjimu“. Atidumas konkrečiai situacijai ir laisvas pasirinkimas „paklaustyti“ savojo faktiškumo kelia įvairias sąlygas, uždavinius ir „kainuoja“. Įvairios dvejonės, ar šis pasirinkimas yra teisingas, alternatyvų ieškojimas ir pasimetimas jose yra susiję su daugiau ar mažiau eksplicitišku supratimu apie nelengvą faktiškai prieinamo pasirinkimo kainą. Kitaip sakant, klausimas „ką pasirinkti?“ ir „nežinojimo“ būseną iš tiesų suponuoja *žinojimą* apie pasirinkimo kryptį ir veikiau išreiškia vengimą priimti visas šio žinojimo implikacijas.

Spinellio išryškintoje dilemoje tarp laisvo pasirinkimo ir melagingų pasirinkimų galima atpažinti *ambivalentišką egzistencinę struktūrą*, kurią išreiškia Spinellio sąvoka *konsonuojantis konfliktas*. Kaip minėta, tai toks

konfliktas, kai mūsų sedimentuotos nuostatos ima kelti nenumatytas ir nepageidaujamas pasekmes, kaip ir atsitiko Džesikai. Konsonuojantis konfliktas skamba taip: „aš noriu tęsti savo gyvenimą taip, kaip man priimtina, tačiau tai turi savo kainą“; nujausdamas šią kainą imu vengti nujaučiamo sprendimo priėmimo, prokrastinuoti ir blaškytis tarp įsivaizduojamų (melagingų) alternatyvų. Laisvė šiuo požiūriu yra ne „atvira pasirinkimų erdvė“, o konsonuojančių konfliktų laukas. Laisvas pasirinkimas ir autentiškumas išreiškia *nuostatą priimti konkretaus faktiškumo keliamus konsonuojančius iššūkius ir jų žadinamą nerimą*: „laisvės patyrimas tampa ryškiausias tada, kai mūsų nuostata dėl to, kas „mūsų laukia“, yra tam atsiduoti, tai priimti, ‘pasakyti taip’, užuot prisiėmus nuostatą, kuri apsimeta ir įtikina save kad ‘man yra įmanoma kažkas kita’“ (Spinelli 2015: 43).

Iš šios perspektyvos autentiškumas reiškiasi ne tik kaip pasaulėžiūros de-sedimentacija, disocijuotų patyrimo aspektų integracija ir re-sedimentacija, kaip yra būdinga manyti individuacijos paradigmoje. Spinellis pabrėžia, kad net ir sedimentuotos pasaulėžiūros ribose visada glūdi naujos galimybės ir kūrybiški sprendimai, leidžiantys vienaip ar kitaip spręsti konsonuojančius konfliktus. Nuolat vykstantis ir neišsemiamas pasaulėbūvis yra šių galimybių „pagrindas“. Autentiškumas yra pasaulėžiūros atvirumas pasaulėbūviui, kuris gali tiek pasaulėžiūrą griauti, tiek ją kūrybiškai realizuoti ir dar labiau įtvirtinti.

Neautentiškumas reiškiasi kaip pasaulėžiūros uždarumas, susietumo ir faktiškumo ignoravimas, „užsidarymas“ pasaulėžiūroje. Neautentiškumas yra ne tik uždarumas pasaulėžiūros pokyčiui, bet ir prielaida esamos pasaulėžiūros „išsivadėjimui“, atotrūkiui nuo jos prielaidų gyvojoje patirtyje. Spinellis pabrėžia, kad tai yra natūrali ir neišvengiama žmogiškos egzistencijos tendencija, susijusi su žmogaus egzistencijai būdingu stabilumo ir apibrėžtumo poreikiu. Iš Spinellio samprotavimų panašu, kad neautentiškumas tampa ydingas specifinėse situacijose ir gyvenimo etapuose, kuriuose bręsta (konsonuojantys arba disonuojantys) iššūkiai esamai pasaulėžiūrai ir gyvenimo būdui. Tai tarsi „snūduriavimas“ situacijoje, kurioje būtų pats metas „pabusti ir apsidairyti“.

Atotrūkis nuo pasaulėbūvio ir susietumo kuria dvilypę regimybę. Viena vertus, tai gali būti totalaus susiliejo su „kitais“ ir de-individualizacijos regimybė. Antra vertus, tai regimybė, kad individas gali griežtai nubrėžti takoskyrą tarp savęs ir kitų, nedviprasmiškai apibrėžti savo ir kitų interesų ir atsakomybės ribas: „neautentiškumas ne tik yra autoryste pasižyminčios savasties paneigimas; taip pat tai yra tos savasties iškėlimas į ne-santykinę individualybę, kuri skelbia patyrimus kaip įsisavintus arba

neįsisavintus, mano arba ne mano, esančius ar nesančius“ (Spinelli 2015: 48). Reikia pasakyti, kad ir pirma, ir antra regimybė remiasi neautentiškumą charakterizuojančia *arba-arba* nuostata: atsakingas yra arba „aš“, arba „kitas“, aš atstovauju arba „savo“, arba „kito“ interesams ir t. t.

Ši mintis leidžia patikslinti „melagingo pasirinkimo“ prasmę. Melagingo pasirinkimo prielaida kaip tik ir yra fragmentuojanti arba-arba nuostata. Aš arba imu ignoruoti kitų buvimą, iškeldamas „savo“ sedimentuotus norus ir tapdamas abejingas kitiems, arba bandau „tapti nematomas“, susiliesti su kitais ir manyti, kad esu viso labo išorinės galios objektas, „vykdu įsakymus“, „tarnauju kitiems“ ir pan. Spinellis pažymi, kad susietumą ignoruojantys melagingi pasirinkimai kuria savo siekiamų rezultatų priešybes. Pavyzdžiui, individo sprendimas „gyventi tik dėl savęs“ ir abejingumas kitiems „kuria visišką priešybę – jis pririša jį ar ją prie kitų dar labiau. <...> Toks individas nuolatos privalo būti susitelkęs į strategijas, kuriomis bando pergudrauti ir apeiti kitą. Dėl to visos mintys, rūpesčiai, projektai ir elgesiai tampa sutelkti į kitą arba kito apsėsti“ (Spinelli 2015: 49). Spinellio pastebėjimą gerai iliustruoja aplinkybė, kad radikalus „savanaudiškumas“ neretai koreliuoja su paranojiškumu, kitų keršto ir persekiojimo baime. Analogišką išvadą galima padaryti ir apie tendenciją „susiliesti su kitais“, kuri paradoksaliai gali sustiprinti vienatvės, kaltės ir izoliacijos pojūtį, kai tampa kitų išnaudojamas, užmirštas, nebereikalingas ir t. t. Apibendrinant – neautentiškumo dilema yra ne pačios pasaulėžiūros sedimentacijos, kurios gali būti „problemiškos“, „stigmatizuojančios“ ar „neadekvačios tikrovei“, o veikiau *neautentiškos būties fragmentiškumas* ir *dialogiškumo trūkumas*, kuris „užmiršta“ kiekvieną sedimentuotą prasmę sąlygojantį papildomų prasmų ir tarpusavyje susijusių būtybių tinklą.

4.3 Nevilties prielaidos pagal Spinellį

Šiame, apibendrinančiame, skyriuje pabandysiu sutelkti ir išdistiliuoti eksplacitiškas ir implacitiškas Spinellio teorinės koncepcijos išvadas, padedančias suprasti ir artikuliuoti chroniško kentėjimo struktūrą, t. y. sąlygas, kurioms susidarius, Kierkegaard'o terminais, *nerimas virsta neviltimi* ir neišvengiamai nerimastinga kasdienybė įslenka į beviltiškumo būseną.

Ankstesnėse disertacijos dalyse nuolat grįždavome prie minties, kad nevilties būseną sąlygoja du pagrindiniai aspektai. Pirmiausia – netektis arba konkrečios buvimo galimybės, arba – dar sudėtingiau – tikėjimo šios konkrečios galimybės prasmingumą pagrindžiančiu prasminiu kontekstu netektis. Tai to konteksto sutrikdymas, vadinamoji „iluzijų griūtis“ –

disillusionment patirtis. Spinellio terminais tai galima suprasti kaip giliai sedimentuotą ir todėl kasdienių projektų prasmingumą grindžiančių struktūrų de-sedimentaciją. Antras nevilties aspektas yra aktyvus individo santykis su netekties situacija, pavyzdžiui, *pasipriešinimas* ir nenoras priimti naujai atsiskleidžiančią tikrovę, t. y. aktyviai pasyvus atsisakymas gyventi ir pasaulio atmetimas. Šį aktyvaus pasyvumo momentą Spinellio koncepcijoje galima svarstyti kaip neautentiškumo išraišką. Kadangi tokį požiūrį į neviltį jau aptarėme iš įvairių perspektyvų, čia noriu aptarti šiek tiek kitokią, Spinellio atveriamą perspektyvą į nevilties sanklodą – kad tai gali būti ne tik „pasaulio griūtis“, bet taip pat – pasaulio nekintamumo ir rigidiško pasaulio stabilumo patirties išraiška.

Pradėti galima atsispiriant nuo Spinellio neužtikrintumo (*uncertainty*) sąvokos. Tiek nerimas, tiek neviltis liečia „mano lemtį pasaulyje“, tačiau nerimas suponuoja mano lemties pasaulyje neužtikrintumą (nežinia, kas manęs laukia), o nevilties atveju atvirkščiai – *esama užtikrintumo* ir tikrumo, kad mano lemtis pasaulyje juda neišvengiamo žlugimo link. Nevilčiai būdingas užtikrintumas sufleruoja, kad nevilties būseną turėtų būti sąlygojama *sedimentacijos* proceso, kuriame savęs-konstruktas atsiskleidžia kaip radikalai nesuderinamas su kitų- ir pasaulio-konstruktais. Neviltis duoda suprasti: „toks, koks / kokia aš (sedimentuotas (-a)) esu, šiame (sedimentuotame) pasaulyje esu pasmerktas (-a)“. Iš to kyla išvada, kad nevilties būseną yra susijusi su rigidiškai sedimentuotomis prasminėmis struktūromis: arba negebėjimu „išsinerti“ iš įprastų kasdienio gyvenimo formų, arba negalėjimu pamatyti „kitus“ ir „pasaulį“ kitokioje šviesoje (arba su abiem šiomis aplinkybėmis). Kartu sedimentacijos sąvoka būtinai implikuoja *disociaciją* ir disocijuotą patyrimą kaip „išvirkščią“ nevilties būsenos pusę. Tai reiškia, kad neviltyje esantis žmogus disocijuoja nuo tų savo norų, jausmų bei elgesio aspektų, kurie (galbūt) galėtų jį iš nevilties būsenos išvesti. Arba jis disocijuoja nuo įvairių „kitų“ žmonių ir „pasaulio“ aspektų, kurie leistų jam „pamatyti viltį“ ir rasti savo vietą pasaulyje (arba abu šie atvejai). Poreikis disocijuoti ir likti esamos pasaulėžiūros ribose yra pagrįstas nerimo, kuris neišvengiamai lydi de-sedimentaciją, vengimu.

Spinellis pateikia disociaciją ir jos poveikį kasdienybei iliustruojantį pavyzdį: Džordžas iš mažo miestelio persikėlė į Londoną ir šis pokytis sukuria jam „paties įvairiausio nesaugumo, kuris įvairiais būdais kelia grėsmę jo esamo pasaulėvaizdžio palaikymui, įskaitant sedimentuotą Džordžo požiūrį į save kaip „tradicines vertybes“ puoselėjančią žmogų (*'kith and kin' sort of person*). Siekiant išlaikyti šią sedimentaciją, Džordžo patirtis gyvenant šiauriniame Londone yra sudaryta iš įvairių atsiribojimų – nuo savo aplinkos,

nuo kitų tame pasaulyje ir nuo to Džordžo, kuris gyvena šiauriniame Londone. Šie atsiribojimai, savo ruožtu, žadina netikrumo patirtis (liečiančias tiek patį šiaurės Londoną, tiek kitus ar pasaulį), kurios patvirtina teisingumą pasaulėžiūros, kurią jis toliau bando išsaugoti, ir leidžia įvairius jai kylančius iššūkius disocijuoti kaip „svetimas patirtis“, priklausančias melagingoms ar netikroms kitų, pasaulio ar paties Džordžo versijoms“ (2015: 85).

Čia svarbu atkreipti dėmesį į tai, kad disociacijos nuo iššūkių esamai Džordo pasaulėžiūrai rezultatas – tai kitų kaip „netikrų“, kažkuo „menkesnių“ ar „nevertų dėmesio“ patyrimas, kuris įtvirtina Džordžo tikėjimą savąja pasaulėžiūra, tačiau tuo pačiu metu paradoksaliai didina bendrą pasaulio tuštumos ir netikrumo pojūtį. Paradoksaliai sedimentuotos tikrovės „stabilumas“ – vykstant disociacijai – kuria tikrovės tuštumos ir izoliacijos nuo kitų potyrį. Šią struktūrą galima palyginti su Kierkegaard'o *Ligą mirčiai* grindžiančia įžvalga, kad būtent *savęs* (savo pasaulėžiūros) *teigimas* ir jį lydintis Kito *neigimas* (disociacija) kuria pačią nevilties ir „gyvenimo tuštumos“ būseną. Taigi šiuo požiūriu pamatinė nevilties būsenos struktūra yra *radikalčiai išgyvenamas konfliktas tarp „manęs“ ir „pasaulio“ ir disociacija nuo tų buvimo ir supratimo galimybių, kurios galėtų šiam konfliktui suteikti dialogiško bendrumo ir santarvės matmenį*.

Nors pats Spinellis apie nevilties būseną eksplicitiškai nekalba, tačiau ši interpretacija nuosekliai dera su Spinellio tezėmis apie įvairių simptomų, su kuriais dirbama psichoterapijoje, prasmę. Reikia pažymėti, kad pirmasis ir antrasis *Egzistencinės terapijos praktikos* leidimas šiuo požiūriu siek tiek skiriasi. Pirmajame leidime Spinellis teigia: „kančios ir sutrikimo lydimi simptomai yra kliento pastangų išlaikyti esamą pasaulėžiūrą išraiška, kad ir kokia ribojanti, luošinanti, iracionali, prieštaringa ar nesuprantama ši [pasaulėžiūra] galėtų pasirodyti besanti tiek klientui, tiek terapeutui, mat jos palaikymas leidžia sušvelninti nepakeliamo neužtikrintumo įsisąmoninimą, pasireiškiantį kaip egzistencinis nerimas“ (Spinelli 2007: 69). Čia Spinellis būtent prisirišimą prie pasaulėžiūros struktūrų ir bandymą jas bet kokia kaina išsaugoti įvardija kaip bendrą įvairių simptomų ir chroniškos kančios būsenų struktūrą. Spinellis pabrėžia apsauginę šios tendencijos prasmę ir todėl terapeutus ragina susilaikyti nuo skuboto bandymo modifikuoti kliento pasaulėžiūrą.

Turint omenyje ką tik aprašytą nevilties būsenos sąrangą, Spinellio tezė verčia daryti paradoksalią išvadą, kad *rigidiškos pasaulėžiūros struktūros ir jų pagrindu išgyvenamas konfliktas tarp „manęs“ ir „pasaulio“ galbūt yra lengvesnė ar paprastesnė būseną nei bendrumo ir „sąlyčio“ su pasauliu patyrimas*. Vis dėlto ši paradoksali išvada nėra neįtikėtina turint omenyje

problematiką, kurią atidžiau nagrinėjome kalbėdami apie neurotišką nerimą May'aus darbuose: disociacija nuo įvairių galimybių elgtis ir pasaulį suprasti kitaip gali būti susijusi su skausmingomis, traumuojančiomis gyvenimo patirtimis. Šių patirčių atsiminimas aptemdo galimybę atrasti naujų buvimo būdų ir jais išgyventi „ryšį su pasauliu“, nes vien užuomina apie tai gali žadinti sunkiai toleruojamą nerimą. Tam tikrais atvejais, asmuo „verčiau mirtų, nei dar kartą išgyventų tai“, ką jau išgyveno, ir todėl visais įmanomais būdais vengia traumos paliestų ir disocijuojamų patyrimo būdų (pvz., seksualumo, konkurencijos, emocinio atsiskleidimo). Asmuo nepasitiki „kitais“, „pasauliu“, „savimi“ ir disocijuoja nuo šiai pasaulėžiūrai prieštaraujančių apraiškų. Egzistavimas uždaroje pasaulėžiūroje, net ir esant nevilties būsenos, yra alternatyva paralyžiuojančiam nerimui, kurį asmens gyvenime vis dar žadina traumos pėdsakai, trukdantys žengti anapus esamos pasaulėžiūros ribų.

Antrajame *Practicing Existential Psychotherapy* leidime savo simptomo sampratą Spinellis išplečia: „kad ir koks trikdančias būtų simptomas, tai gali būti vienintelė priemonė, <...> kuria naudojantis atviras pasaulėbūvio nuolat-tampantis-buvimas <...> gali būti prieinamas arba adekvačiai palaikomas“ (Spinelli 2015: 95). Šis išplėtimas yra gana reikšmingas, nes nurodo, kad įvairūs „sutrikimai“ gali būti suprantami kaip vienintelis šiuo metu asmens turimas būdas laikinai išžengti anapus beviltiškumą kuriančios pasaulėžiūros ribų ir išgyventi ryšį su pasauliu. Vienas tokio „gelbstinčio“ simptomo pavyzdžių yra priklausomybė nuo psichoaktyviųjų medžiagų, kurios laikinai gali reikšmingai sumažinti išgyvenamą nerimą ir padėti jaustis saugiau, drąsiau ir įgalinti asmenį elgtis bei matyti pasaulį tokiais būdais, kokiais būdamas įprastos būsenos jis nesugebėtų. Analogiškai ir su įvairiomis kitomis priklausomybėmis, rizikingu elgesiu ar pan. Tokie, kartais destruktyvūs, buvimo būdai gali būti vienintelė turima strategija, padedanti laikinai išžengti iš tų pasaulėžiūros rėmų, kurie sąlygoja nevilties būseną.

Dvilypę kančios ir „sutrikimų“ prasmę iliustruoja praėjusiame skyriuje nagrinėtas Dženiferės ir Sjuzės pavyzdys. Nors jame aprašytas asmenybės susidvejinimas skamba kaip gilus ir „sunkus“ sutrikimas, vis dėlto remiantis Spinellio perspektyva Sjuzės egzistavimas gali būti matomas atvirkščiai – kaip stebėtinai efektyvi strategija, leidžianti Dženiferei išžengti anapus sedimentuotos pasaulėžiūros rėmų ir išgyventi erotinį ryšį su kitu žmogumi, jaustis priimtai ir mylimai. Galima spėti, kad jei ne Sjuzė, Dženiferė kaip tik ir būtų panirusi į nevilį, patirtų pasaulį kaip atšiaurų ir atstumiantį, kuriame ji niekada negalės pritapti. Šis pavyzdys iliustruoja, kad *sutrikimo sudėtingumas ir kompleksiskumas nebūtinai reiškia išgyvenamą nevilties*

būseną. Kai kurie sutrikimo simptomai gali būti kaip būdas „pralaužti“ nevilties akligatvį.

Kartu galima svarstyti, kad rigidiškų pasaulėžiūros struktūrų sąlygojamą nevilties būseną iš dalies palaiko *neautentiškumas*, kuris funkcionuoja kaip ne-dialogiškas uždarumas pasaulėbūviui bei nevilčiai būdinga *užtikrintumo regimybė*. Nors neviltis gimsta kaip sedimentuotas konfliktas tarp „manęs“ ir „pasaulio“, Spinellio manymu, naujų buvimo galimybių teikia net ir esama pasaulėžiūra ir jos nebūtinai jai prieštarauja. Kad ir kokia „problemiška“ pasaulėžiūra būtų (savęs, kitų ar pasaulio konstrukto aspektu), laikantis autentiškumo nuostatos į ją galima pažvelgti kaip į konsonuojantį konfliktą ir ieškoti būdų nutiesti tiltus tarp „manęs“ ir „pasaulio“.

IŠVADOS

1. Nagrinėjant Kierkegaard'o *Nerimo sąvoką* parodyta, kad nerimą Kierkegaard'as supranta kaip būseną, kurią sąlygoja ne įvairios „objektyvios“ grėsmės individo asmens tapatybės atramoms, o veikiau individo dvasia, kuri reiškiasi kaip kaltę ir egzistencinę ambivalenciją žadinanti egzistencinė galimybė, lemianti kokybinį santykio su esama asmens tapatybe ir ligšioline gyvenimo tvarka pokytį. Individuaciją Kierkegaard'as supranta kaip pirminio individo dvilypumo ir svetimumo savo dvasiai peržengimą, kurio prielaida yra nerimo patirtis, kurioje individas atranda, įsisąmonina ir prisiima savo paties išoriškai traktuojamą valią ir tampa dėl jos kaltas. Platesniame tyrimo kontekste ši išvada leidžia matyti, kad *Nerimo sąvokoje* plėtojama savasties samprata šiuo požiūriu panaši į May'aus psichoanalizės paveiktą žmogaus supratimą, kuriame kalbama apie nerimą ir kaltę žadinantį daimoniškojo prado konfliktą su asmens tapatybe (ir / arba šią tapatybę įkūnijančiais, konkrečiais santykiais). Analogiška mintis aptikta ir Spinellio antropologijoje, kurioje numatoma disociacijos nuo tam tikrų savojo kūniškumo apraiškų ir atitinkamai jų įsisavinimo (*owning*) ir integracijos į savęs konstruktą galimybė. Tad visi trys autoriai kalba apie esamai, intersubjektyviai konstituotai asmens tapatybei svetimus savasties aspektus ir jų įtampą su esama asmens tapatybe kaip nerimo prielaidą. Kierkegaard'o savitumą šiame kontekste atspindi religinis, teologinis individo savasties (interpretuojamos kaip dvasia) supratimas.

2. Aptariant Kierkegaard'o *Ligą mirčiai* buvo susitelkta į analizę būdo, kuriuo Kierkegaard'as nevilties būseną pagrindžia santykiyje tarp Paties ir Kito ir parodyta, koku būdu nevilčiai būdingą Paties neigimą Kierkegaard'as peraiškina kaip Kitą neigiantį Paties teigimą. Argumentuota, kad Kierkegaard'o aprašomą santykio tarp Paties ir Kito dinamiką galima interpretuoti kaip nulemtą gėdos fenomeno. Tiek (tikroji) neviltis, tiek individuacija įvyksta kaip gėdingą priklausomybę nuo Kito (silpnumą) neigiantis užsidarymas ir Paties teigimas, taigi – nevilties būsenos pradžia sutampa su individuacijos aktu. Kartu pats individuacijos aktas *Ligoje mirčiai* yra aiškinamas ne tiek kaip esamai individo tapatybei svetimos dvasios integracija, o veikiau kaip ryšį tarp Paties ir Kito neigiantis savasties konstravimas, kurio kraštutinė išraiška yra radikaliai Kitą neigiantis demoniškumas. Ši Kierkegaard'o vėlesniosios filosofijos išvada leidžia supprobleminti individuacijos prieigą. Paradoksaliai individuacija, kurioje

individas paneigia Kitą, kartu atsiskleidžia ir kaip nevilties prielaida ta prasme, kad neigdamas Kitą individas neigia savojo Paties prielaidą.

3. Heideggerio fenomenologija į nerimo analizę leido įtraukti nuotaikos (*Befindlichkeit/Stimmung*) sąvokos atveriamą perspektyvą, kurioje nuotaikos atsiskleidžia kaip individo aktyvaus santykio su nejaukumu (*Unheimlichkeit*) ir nejaukiomis štai-būties egzistencinėmis duotybėmis išraiškos, savitai tematizuojančios tiek pasaulį, tiek individo savivoką. Tyrime išryškinti nuotaikų sanklodos pavidalai parodo būdą, kuriuo individas dalyvauja savo paties nuotaikoje ir aktyviai prisideda prie to, kaip nuotaika tiek atveria, tiek užveria skirtingus štai-būties aspektus. Neautentiškos, į viešąjį pasaulį įklimpusios egzistencijos nuotaikos (baimė, pirmos dvi nuobodulio formos) išreiškia nusigręžimą (*Abkehr*) nuo nejaukumo, kuriam būdinga užsimiršti ir pasimesti viešojo pasaulio galimybėse. Šios nuotaikos atveria ir tematizuoja pasaulį per konkrečias buvimo-pasaulyje galimybes (pvz., kasdienius rūpesčius arba pramogas) ir kartu užveria autentiškąjį laikiškos būties-pasaulyje (įmesties-į-būtį-myriop) matmenį. O nerimas (*Angst*) Heideggeriui yra nuotaika, išreiškianti štai-būties atsigręžimą (*Hinkehr*) į nejaukumą ir nejaukume atsiskleidžiančias egzistencines duotybes. Tai ypatinga nuotaika, kuriai esant individo tapatybę viešajame pasaulyje apibrėžiančios galimybės „nebeturi ką pasiūlyti“, tačiau būtent todėl jos nebėra rūpesčio objektas ir baimės ar nuobodulio prielaida. Struktūriškai nerimo nuotaiką nuo baimės mąstytojas atskiria pažymėdamas, kad nerimo nuotaikai, kitaip nei baimei, yra būdingas *worum ir wovor* momentų sutapimas. Nerimas individualizuoja / izoliuoja nuo viešojo pasaulio, tematizuoja ir kartu suproblemina pačią būti-pasaulyje kaip tokią ir šia prasme apibrėžia autentišką egzistenciją. Vis dėlto Heideggeris tik eskiziškai kalba apie autentiškumo prasmę kasdienio gyvenimo požiūriu. Argumentuota, kad autentiškumas, kurį pagrindžia ryžtingumo nuostata, Heideggeriui turi kasdienybės pasimetimą ir dviprasmybę įveikiantį ir kasdienybę sutelkiantį poveikį. Tačiau visų pirmiausia autentiškumas ir individuacija Heideggeriui rūpi kaip savitas supratimo būdas, kuriame, per autentiškas nuotaikas (nerimą, gilųjį nuobodulį) ir joms būdingą *worum* ir *wovor* momentų sutapimą atsiskleidžia žmogaus santykis su būtimi.

4. Heideggerio sąvokos *Befindlichkeit* analizėje atskleisti užvėrimo / atvėrimo ir pasaulio tematizavimo momentai buvo panaudoti interpretuojant nevilties fenomeną. Neviltį Heideggerio kontekste galima suprasti kaip nuotaiką, kurią sąlygoja reikšmingų būties-pasaulyje galimybių netektis arba paties

„pasaulio“, kaip individą apibrėžiančių galimybių prasmingumą laiduojančios prielaidos, sutrikdymas – pastarąją galimybę plėtoja tokie autoriai kaip Stolorow ir Holzhey-Kunz, nagrinėdami depresijos fenomeną. Kartu sąvoka *Befindlichkeit* diktuoja, kad tiek kitas nuotaikas, tiek nevilties nuotaiką ir jos į „trūkumus“ susitelkusį akiratį grindžia savita štai-būties aktyvumo forma. Sekant Holzhey-Kunz, šį aktyvumą galima suprasti kaip aktyvų pasyvumą, atsisakymą gyventi individo lūkesčių neatitinkančiame pasaulyje. Remiantis šiais dviem (netekties ir aktyvaus santykio su netektimi) momentais parodyta, kad nevilties nuotaikoje pasaulį apibrėžia prarastų / stokojamų egzistencinių galimybių „trūkumas“ ir individo dėmesingumas įvairioms asmeninėms ir pasaulinėms prielaidoms, kurias individas suvokia kaip kliūtį tų galimybių turėjimui, kaip tų galimybių netekties priežastį ir pan., kitaip sakant, neviltyje individo supratimo akiratis tematizuoja pasaulį per įvairių pačiam individui ir jo pasauliui būdingų „trūkumų“ prizmę.

5. Kaip vienas svarbiausių May'aus antropologijos momentų buvo išryškinta individo asmeninė galia, t. y. individo galia kūrybiškai naudotis įvairiomis savo gebomis steigiant ir puoselėjant savo esmines vertybes. Galios aspektą galima atpažinti visuose nagrinėtuose May'aus antropologijos aspektuose ir, disertacijos kontekste, matyti kaip jo savitą indėlį į nerimo ir savasties problematiką. Individuaciją May'us supranta kaip daimoniškojo prado ir jam būdingų seksualumo, agresyvumo, meilės ir kūrybinių gebų integraciją į asmens tapatybę, šių gebų išnaudojimą kūrybiškam asmens tapatybę apibrėžiančių vertybių steigimui ir puoselėjimui. Nuo to, ar daimoniškasis pradas yra integruotas į asmens tapatybę, ar veikiau neurotiškai represuojamas, reikšmingai priklauso individo patiriamo nerimo pobūdis ir nerimą žadinančių situacijų specifika. Kartu patį nerimą nuo baimės May'us skiria nurodydamas, kad baimė yra reakcija, kai individas jaučiasi turįs galios reaguoti į iškilusią grėsmės situaciją, o nerimas yra reakcija į grėsmės esminėms vertybėms situaciją, kurioje individas duotuoju momentu jaučiasi bejėgiškai. Galios aspektas taip pat užima svarbią vietą neurotiško nerimo sąraangoje, kurią sudaro intrapsichinis konfliktas tarp asmens tapatybės ir jo daimoniškojo aspekto. Kai individo asmeninė tapatybė yra integruota su daimoniškumu, nerimą žadinančios situacijos mobilizuoja individą, žadina jo savivoką ir aktyvų, kūrybišką savųjų vertybių puoselėjimą. Tačiau kai asmeninė tapatybė konfliktuoja su daimoniškuoju pradū, t. y. kai ji formuoja intrapsichinį konfliktą, šis konfliktas tampa kliūtimi, trukdančia individui naudotis savo asmeninėmis galiomis ir konstruktyviai reaguoti į esminėms vertybėms kylančius iššūkius. Šitai intrapsichinis konfliktas formuoja ydingą

ciklą, kuriame individas vengia daimoniškus impulsus žadinančių situacijų, tačiau vengdamas šių situacijų apleidžia savo esmines vertybes ir išgyveną intensyvėjantį nerimą. Kaip vieną svarbiausių šio ydingo ciklo prielaidų galima suprasti būtent neurotišką individo galios apribojimą.

6. Remiantis May'aus neurotiško nerimo samprata buvo padaryta skirtis tarp „normalios nevilties“ ir „neurotiškos nevilties“ (arba depresijos). Normalios nevilties galimybė susijusi su neišvengiama rizika, kad vienos ar kitos individą apibrėžiančios esminės vertybės sunyksta ir nebegali būti toliau puoselėjamos. Šia prasme nevilties būsenos etapai gali būti suprantami kaip normalus sudėtingų gyvenimo pokyčių palydovas. O depresijos neviltį May'us apmąsto kaip neurotiškam nerimui predisponuotos asmenybės sanklodos padarinį. Depresiją lemia neurotiškas nerimas ir daimoniškumo represija, dėl kurios sutrinka vitališkas individo intencionalumas, t. y. pačiame individo vitališkume grindžiama ateities projekcija ir aktyvus dalyvavimas ateityje. Buvo parodyta, kad ši depresijos samprata turi panašumų su Minkowskio *élan vital*, kaip individo ateitį įgalinančio vitališkumo, samprata ir šiuolaikinėmis jos interpretacijomis. Šiuo požiūriu depresija gali būti traktuojama kaip sunkesnė nevilties forma, kuriai esant sutrinka bazinė individo motyvacija gyventi. Kartu galima daryti išvadą, kad May'aus koncepcijoje depresija signalizuoja apie individuacijos stoką, t. y. apie individo susvetimėjimą su savo daimoniškuoju pradū ir susitapatinimą su šį pradū neigiančiais ir individo galią ribojančiais iš sociokultūrinio konteksto paveldėtais asmenybės aspektais.

7. Spinellio nerimo ir savasties sampratų analizė atskleidė, kad kaip dvi svarbiausias jų prielaidas galima matyti a) susietumo (*relatedness*) principą, tačiau taip pat – b) giluminį, žmogaus būtį-pasaulyje charakterizuojantį *pasidalinimą* (*divide*), kurį neišvengiamai kuria pasaulėbūvio (*worlding*) patyrimą fragmentuojanti pasaulėžiūra (*worldview*). Spinellis nerimą supranta kaip neatitikimo ir disonanso tarp sedimentuotų pasaulėžiūros struktūrų ir, iš kitos pusės, pasaulėbūvio (*worlding*) išraišką. Šį neatitikimą kuria ne tik pasaulėbūvio procesualumas ir nestabilumas, bet ir pati *pasaulėžiūra*, išstumdama ir atmesdama tam tikrus pasaulėbūvio aspektus, kad išlaikytų savo tapatybę. Nerimas buvo atskleistas kaip paradoksalios egzistencijos sąrangos išraiška: nerimą žadina iššūkiai individo tapatybę apibrėžiančiai pasaulėžiūrai, tačiau pats faktas, kad individo pasaulėžiūra siekia išlaikyti savo tapatybę atmesdama tam tikrus pasaulėbūvio aspektus, kuria prielaidas vis naujiems iššūkiams ir jų keliamam nerimui. Antra vertus, tiek į nerimo,

tiesiog į savasties fenomenus Spinellis atveria visų esinių ir būtybių tarpusavio *susietumo* perspektyvą, kurią jis eksplicitiškai priešina individuacijos paradigmai. Jo teorinę koncepciją galima matyti kaip atsaką į šią paradigmą. Spinellis pabrėžia, kad individuacijos paradigma pernelyg sureikšmina individą. Susitelkimo į individą žala – individo tapatybę pagrindžiančių sąlygų pasaulėbūvio (*worlding*) lygmeniu ignoravimas ir iš to kylančios, nerimą generuojančios pasekmės. Panašiai kaip Kierkegaard'as *Ligoje mirčiai*, Spinellis individo egzistenciją ir jo savęs-konstrukto galiojimą supranta kaip kontingentiškai priklausomą nuo kitų būtybių ir todėl perteklinį „savęs teigimą“ susietumo su kitais kontekste mato kaip nerimo prielaidą ta prasme, kad tokiu būdu individas konfliktuoja su savo paties egzistavimo prielaidomis. Spinellio autentiškumo koncepcija kaip tik ir reiškia atvirumą bei dėmesingumą individo pasaulėžiūrą pagrindžiančioms pasaulėbūvio prielaidoms. Autentiškumo esmę išreiškia susietumas, traktuojamas kaip pragmatinis imperatyvas, skatinantis išlaikyti *ir-ir* nuostatą neišvengiamoje įtampoje tarp susietumo ir atskirumo.

8. Nevilties fenomeną Spinellio kontekste interpretuojant kaip giliai sedimentuotų pasaulėžiūros struktūrų pasekmę, buvo išplėtotą dvilypę nevilties prasmę. Viena vertus, tai yra chroniškos kančios būseną, kurioje išgyvenamas radikalus nesuderinamumas tarp „savęs“ ir „pasaulio“ (kaip sedimentuotų struktūrų). Antra vertus, nevilties būseną grindžia *disociacija* nuo tų „savęs“ ir „pasaulio“ aspektų, kurie galėtų suteikti pagrindą atrasti tarp „savęs“ ir „pasaulio“ prasmingų sąlyčio taškų. Spinellio manymu, disociacija visada atlieka (subjektyviu požiūriu) apsauginę funkciją ir saugo individą nuo nerimo. Iš šios perspektyvos neviltis pasirodo kaip pastangos apsisaugoti nuo nerimo, kurį individas išgyventų patirdamas savo pasaulėžiūros de-sedimentaciją, rezultatas. Ši nevilties samprata turi panašumų su May'aus požiūriu į depresiją ir gyvenamosios erdvės susiaurėjimą, kurie yra neurotiško nerimo vengimo rezultatas. Tačiau Spinellio požiūrio taško savitumas išryškėja tame, kad nevilties prielaida yra ne tik neurotiškas susvetimėjimas su „savasties“ aspektais, bet taip pat – susvetimėjimas *su pasauliu ir kitais žmonėmis*.

LITERATŪRA

1. Adomėnienė, J., 2002. Vertėjos pastabos. In: *Baimė ir drebėjimas*, vertė J. Adomėnienė. Vilnius: Aidai, 117–120.
2. Beabout, G. R., 1996. *Freedom and Its Misuses: Kierkegaard on Anxiety and Despair*. Milwaukee: Marquette University Press.
3. Boss, M., 1982. *Psychoanalysis and Daseinsanalysis*. New York: Dacapo Press.
4. Caputo, J. B., 1987. *Radical Hermeneutics*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
5. Casey, S., 2021. *Turning Emotion Inside out. Affective Life beyond the Subject*. Evanston: Northwestern University Press.
6. Cohn, H. W., 1997. *Existential Thought and Therapeutic Practice*. London: SAGE publications.
7. Come, A. B., 1995. *Kierkegaard as Humanist: Discovering My Self*. Montreal & Kingston: McGill-Queens University Press.
8. Cooper, M., 2003. *Existential Therapies*. London: SAGE Publications.
9. Correia E. A. et al., 2014. Existential Psychotherapy: An International Survey of the Key Authors and Texts Influencing Practice. *Journal of Contemporary Psychotherapy* 45-1: 3–10. <https://doi.org/10.1007/s10879-014-9275-y>
10. Elkholy, S. N., 2008. *Heidegger and a Metaphysics of Feeling*. London and New York: Continuum.
11. Escudero, J. A., 2010. Heideggers Phänomenologie der Stimmungen: Zur welterschließenden Funktion der Angst, der Langeweile und der Verfallenheit. *Heidegger Studies* 26: 83–95. Prieiga per internetą: <https://www.jstor.org/stable/45013570>
12. Freud, S., 1982. *Hysterie und Angst*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
13. Freud, S., 1982a. Über die Berechtigung, von der Neurasthenie einen bestimmten Symptomkomplex als ›Angstneurose‹ abzutrennen. In: *Hysterie und Angst*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
14. Freud, S., 1982b. Hemmung, Symptom und Angst. In: *Hysterie und Angst*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
15. Fuchs, T., 2000. *Psychopathologie von Leib und Raum*. Darmstadt: Steinkopf.
16. Fuchs, T., 2013. Temporality and Psychopathology. *Phenomenology and Cognitive Science* 12: 75–104. <https://doi.org/10.1007/s11097-010-9189-4>

17. Fuchs, T., 2019. The Life-Worlds of Persons with Mood Disorders. In: ed. Stenghellini, G. et al., *The Oxford Handbook of Phenomenological Psychopathology*. Oxford: Oxford University Press.
18. Gėtė, J.W., 2007. *Jaunojo Verterio kančios*. Vilnius: Žaltvykslė.
19. Grigas, J., 2021. Ambivalencija S. Kierkegaard'o nerimo (Angest) sampratoje. *Problemos* 99: 148–160. <https://doi.org/10.15388/Problemos.99.11>
20. Grigas, J., 2022. Nerimas ir baimė kaip kasdienybės nuotaikos Heideggerio *Būtyje ir laike*. *Problemos* 101: 105–117. <https://doi.org/10.15388/Problemos.101.9>
21. Grøn, A., 2008. *The Concept of Anxiety in Søren Kierkegaard*. Macon: Mercer University Press.
22. Hagi, K. and Ferber, I. (eds.), 2011. *Philosophy's Moods: The Affective Grounds of Thinking*. Dordrecht Heidelberg London New York: Springer.
23. Hansen, J. T., 2013. *Philosophical Issues in Counselling and Psychotherapy: Encounters with Four Questions about Knowing, Effectiveness, and Truth*. Maryland: Rowman & Littlefield.
24. Hayes et al., 2012. *Acceptance and Commitment Therapy: The Process and Practice of Mindful Change*. New York and London: The Guildford Press.
25. Heidegger, M., 1955. *Was ist Metaphysik?* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
26. Heidegger, M., 1989. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
27. Heidegger, M., 1991. *Nietzsche. Volumes Three and Four*, vertė Stambaugh, J., Krell, D.F., Capuzzi, F. A. San Francisco: HarperCollins.
28. Heidegger, M., 1991a. *Nietzsche. Volume Four*. In *Nietzsche. Volumes Three and Four*, vertė Stambaugh, J., Krell, D.F., Capuzzi, F. A. San Francisco: HarperCollins.
29. Heidegger, M., 1992. *Rinkiniai raštai*, vertė A. Šliogeris. Vilnius: Mintis.
30. Heidegger, M., 1999. *Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
31. Heidegger, M., 2002. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
32. Heidegger, M., 2004. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
33. Heidegger, M., 2014. *Būtis ir laikas*, vertė Tomas Kačerauskas. Vilnius: Technika.

34. Holzhey-Kunz, A., 2014. *Daseinsanalysis*. Croydon: CPI Group.
35. Jacobi, F. H., 2014. *Jacobi an Fichte*. Kiel: Vero Verlag.
36. Kierkegaard, S., 1980. *The Concept of Anxiety*, vertė R. Thomte. Princeton: Princeton University Press.
37. Kierkegaard, S., 1992. *Either / Or*, vertė A. Hannay. London: Penguin Books.
38. Kierkegaard, S., 1997. *Liga mirčiai*, vertė J. Adomėnienė. Vilnius: Aidai.
39. Kierkegaard, S., 2000. *Filosofijos trupiniai*, vertė J. Adomėnienė. Vilnius: Aidai.
40. Kierkegaard, S., 2002. *Baimė ir drebėjimas*, vertė J. Adomėnienė. Vilnius: Aidai.
41. Kierkegaard, S., 2006. *Požiūrio taškas į mano autorinę veiklą*, vertė J. Adomėnienė. Vilnius: Baltos lankos.
42. Kierkegaard, S., 2020. *Nerimo sąvoka*, vertė Ieva Tomaševičiūtė. Vilnius: Phi knygos.
43. Laing, R. D., 1990. *The Divided Self*. London: Penguin Books.
44. Laing, R. D., 1990. *The Politics of Experience and the Bird of Paradise*. Middlesex: Penguin Books.
45. Laing, R. D. 1998. *Self and Others*. London and New York: Routledge.
46. Legrand D., and Triggs, D. (eds.), 2017. *Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis*. Cham: Springer International Publishing.
47. Luks, L., 2020. Negative Moods as the Only Possible Locus of Ontological Experience. *Problemos* 98: 83–93. <https://doi.org/10.15388/Problemos.98.7>
48. Magurshak, D., 1987. Despair and Everydayness: Kierkegaard's Corrective Contribution to Heidegger's Notion of Fallen Everydayness. In: *International Kierkegaard Commentary: The Sickness Unto Death* (ed. Perkins, Robert L.). Macor: Macor University Press, 209–237.
49. McCarthy, V., 2011. Martin Heidegger: Kierkegaard's Influence Hidden and in Full View. In: ed. J. Stewart. *Kierkegaard and Existentialism*. London and New York: Routledge, 95–125.
50. Martin, M. W., 2007. *From Morality to Mental Health: Vice and Virtue in a Therapeutic Culture*. New York: Oxford University Press.
51. May, R., 1953. *The Courage to Create*. New York: W. W. Norton & Company.
52. May, R., 1958. *Existence: A New Dimension in Psychiatry and Psychology*. New York: Basic Books.

53. May, R., 1958a. Contributions of Existential Psychotherapy. In *Existence. A New Dimension of Psychiatry and Psychology*. New York: Basic Books, 37–91.
54. May, R., 1994. *The Courage to Create*. New York and London: W. W. Norton & Company.
55. May, R., 2007. *Love and Will*. New York and London: W. W. Norton & Company.
56. May, R., 2009. *Man's Search for Himself*. New York and London: W. W. Norton & Company.
57. May, R., 2010. *Meilė ir valia*, vertė V. Legkauskas. Vilnius: Vaga.
58. May, R., 2013. Rollo May: The Human Dilemma (Part One Complete). *Thinking Allowed with Jeffrey Mishlove*. Prieiga per internetą: <https://www.youtube.com/watch?v=HH-9XkjqYHY> [žiūrėta 2022 rugsėjo 8 d.]
59. May, R., 2015. *The Meaning of Anxiety*. New York: W. W. Norton & Company.
60. May, R., 2019. *Drąsa kurti*. Vilnius: Gelmės.
61. Micali, S., 2022. *Phenomenology of Anxiety*. Cham: Springer.
62. Minkowski, E., 1970. *Lived Time*. Evanston: Northwestern University Press.
63. Moreira, V., 2014. Merleau-Ponty and the Experience of Anxiety in Humanistic Phenomenological Psychotherapy. *Self & Society* 41 (3): 39–45. <https://doi.org/10.1080/03060497.2014.11084363>
64. Pattison, G., 2013. *Kierkegaard and the Quest for Unambiguous Life. Between Romanticism and Modernism*. Oxford: Oxford University Press.
65. Piette, A., 2014. Existential Anthropology: What Could it Be? An Interpretation of Heidegger. *Argument* 4: 229–246. Prieiga per internetą: EBSCOhost.
66. Pivoriūtė, M. ir Poškauskaitė, K., 2019. Kai nebetenkina „per daug ir per kažkaip“: egzistenciniai pokyčiai kintant gyvenimo ritmui. *Sociologija. Mintis ir veiksmai* 45 (2): 39–67. <https://doi.org/10.15388/SocMintVei.2019.2.15>
67. Pivoriūtė, M. 2020. „Kai ateina laikas išvykti, nors ir nėra aiškaus kelionės tikslo“: jaunų žmonių tapatumo paieškos ir amžiaus ketvirčio krizė. *Sociologija. Mintis ir veiksmai* 46: 69–94. <https://doi.org/10.15388/SocMintVei.2020.1.22>
68. Ratcliffe, M., 2013. *Feelings of Being: Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*. Oxford University Press.

69. Schneider, K. 2007. *Existential-Integrative Psychotherapy: Guideposts to The Core of Practice*. New York: Routledge.
70. Shneidman, E. S., 1996. *The Suicidal Mind*. New York: Oxford University Press.
71. Sodeika, T., 2015. Heideggerio πόλεμος. *Religija ir kultūra* 16–17: 100–123. <https://doi.org/10.15388/Relig.2015.8>
72. Sousa, D., 2017. *Existential Psychotherapy: A Genetic-Phenomenological Approach*. New York: Palgrave Macmillan.
73. Söderquist, B. K., 2015. Kierkegaard and Existentialism: From Anxiety to Autonomy. In: ed. J. Stewart. *A Companion to Kierkegaard*. Chichester: Wiley Blackwell, 83–95.
74. Spinelli, E., 1997. Martin Heidegger's Influence Upon British Psychology and Psychotherapy. *Journal of the Society for Existential Analysis* 8-1. Prieiga per internetą: <https://community.existentialanalysis.org.uk/product/existential-analysis-vol-8-1-january-1997-martin-heidegger-and-psychotherapy-pdf> [žiūrėta 2022 m. spalio 23 d.]
75. Spinelli, E., 2000. Therapy and the challenge of evil. *British Journal of Guidance and Counselling* 28, 561–567. <https://doi.org/10.1080/713652313>
76. Spinelli, E., 2001. Psychosis: New Existential, Systematic, and Cognitive-Behavioural Developments. *Journal of Contemporary Psychotherapy* 31, 61–67. <https://doi.org/10.1023/A:1010283032539>
77. Spinelli, E., 2004. *The Mirror and the Hammer*. London: SAGE Publications.
78. Spinelli, E., 2005. *The Interpreted World: An Introduction to Phenomenological Psychology*. Second Edition. London: Sage Publications.
79. Spinelli, E., 2006. *Demystifying Therapy*. Monmouth: PCCS Books. Kindle.
80. Spinelli, E., 2006. *Tales of Un-Knowing: Therapeutic Encounters from an Existential Perspective*. Monmouth: PCCS Books. Kindle.
81. Spinelli, E., 2007. *Practicing Existential Psychotherapy: The Relational World*. London: SAGE Publications.
82. Spinelli, E., 2015. *Practicing Existential Therapy: The Relational World. Second Edition*. London: SAGE Publications. Kindle.
83. Spinelli, E., 2016. Relatedness – Contextualising Being and Doing in Existential Therapy. *Existential Analysis* 27-2: 303–329. Prieiga per internetą:

- <https://community.existentialanalysis.org.uk/product/existential-analysis-vol-27-2-july-2016-pdf> [žiūrėta 2022 m. lapkričio 23 d.].
84. Spinelli, E., 2017. Kierkegaard's Dangerous Folly. *Existential Analysis* 28-2, 288–300. Prieiga per internetą: <https://community.existentialanalysis.org.uk/product/existential-analysis-vol-28-2-july-2017-hard-copy> [žiūrėta 2022 m. rugsėjo 18 d.]
 85. Spinelli, E., 2019. *Scorpio's Children*. Publish Nation. Kindle.
 86. Spinelli, E., 2020. *Ne-žinančiojo pasakojimai*, vertė L. Judelevičius. Birštonas: Humanistinės ir egzistencinės psichologijos institutas.
 87. Spinelli, E. ir Grigas, J., 2022. Asmeninis susirašinėjimas (personal communication).
 88. Stolorow, R., 2011. *World, Affectivity, Trauma: Heidegger and Post-Cartesian Psychoanalysis*. New York: Routledge.
 89. Šerpytė, R., 2007. *Nihilizmas ir Vakarų filosofija*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
 90. Šerpytė, R., 2015. Ontologija ir nihilizmas. Hegelio scena ir užkulisiai. In *Ontologijos transformacijos: medijos, nihilizmas, etika*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla, 107–212.
 91. Šerpytė, R., 2019. *Tikrovės spektrai: Vakarų nihilizmas tarp diagnozės ir teorijos*. Vilnius: Vilniaus universiteto leidykla.
 92. Šliogeris, A., 1997. *Niekio vardai: septyni antropologijos etiudai*. Vilnius: Pradai.
 93. Šliogeris, A., 2005. *Niekis ir Esmas: Pakeliui į Niekį*. Vilnius: Apostrofa.
 94. Sullivan, H. S., 2012. *The Interpersonal Theory of Psychiatry*. New York: Routledge.
 95. Tillich, P. 1952. *The Courage to Be*. New Haven: Yale University Press.
 96. Trigg, D., 2017. *Topophobia: A Phenomenology of Anxiety*. London and New York: Bloomsbury.
 97. Tsakiri, V., 2006. *Kierkegaard: Anxiety, Repetition, Contemporaneity*. New York: Palgrave Macmillan.
 98. Yalom, I., 1980. *Existential Psychotherapy*. New York: Basic Books.
 99. Utterback, S., 1980. Kierkegaard's Inverse Dialectic. *Kierkegaardiana* 11: 34–54. Prieiga per internetą: <https://tidsskrift.dk/kierkegaardiana/article/view/31363> [žiūrėta 2021 m. sausio 20 d.].
 100. Valinskaitė, V., 2020. Laiko patirties melancholijoje analizė remiantis Husserlio fenomenologiniais tyrinėjimais. *Problemos* 97: 164–175. <https://doi.org/10.15388/Problemos.97.13>

101. VIDAUSKYTĖ, L., 2019. Martino Heideggerio fundamentalioji ontologija ir *Dasein*-analizė. In *Iššūkis metafizikai: Lietuviškos Heideggerio filosofijos interpretacijos*. Vilnius: Lietuvos kultūros tyrimų institutas, 258–271.
102. VAN DEURZEN, E., 2010. *Everyday Mysteries: A Handbook of Existential Psychotherapy*. London and New York: Routledge.

SUMMARY

Topic and problem of the dissertation. Anxiety (ger. Angst, dan. Angest) occupies an eminent place in the paradigm of existential-phenomenological thought – it is one of the central anthropological and ontological concepts. As a philosophical concept anxiety was presented primarily by Kierkegaard, who, in *The Concept of Anxiety* (1843), defined anxiety (*Angest*) by comparing it with fear (*Frygt*): whereas the object of fear is “something definite”, “Nothing <...> begets anxiety” (Kierkegaard 1980: 41-42). Some decades after Kierkegaard’s publication the interest in anxiety began to grow exponentially not only in philosophy, but in other disciplines as well, including psychoanalysis. Two landmark publications are Heidegger’s *Being and Time* (1927) and Freud’s *Inhibitions, Symptoms and Anxiety* (1926). The synthesis of existential phenomenology and psychoanalysis gave birth to several strands of existential psychology-psychotherapy (see Cooper 2003). Despite their differences, anxiety remains a central topic. Rollo May’s influential study *The Meaning of Anxiety* is published in 1950 with a substantially revised second edition published in 1977. This line of thought continues in the twenty-first century with Ernesto Spinelli restating that “every symptomatic disturbance is also an attempted solution to the irresolvable ‘problem’ of existential anxiety” (2015: 95).

Anxiety is treated in the dissertation as a way of approaching a universal philosophical problem – the problem of suffering or, more precisely, of *psychic suffering*. The presuppositions for such a treatment of the concept of anxiety are provided by the existential-phenomenological line of thought, where anxiety is seen as an expression of the constitutive structures of human existence. Human existence is seen in this paradigm as open towards future, finite and *vulnerable*. This vulnerability applies not only to bodily being, but as well as to that, which the individual considers as meaningful and valuable to his existence. Anxiety is seen as an expression of the inherent openness and vulnerability of existence and thus – as *a common denominator of various forms of psychic suffering*, overlapping with such experiences as fear, guilt, shame and others. The principal openness and vulnerability of human existence means that anxiety, as well as psychic suffering, are unavoidable givens of human existence. On the other hand, as the book by Rollo May suggests, *anxiety (psychic suffering) has meaning*. That, which appears at first as “negative” – anxiety and psychic suffering – the dissertation seeks to reveal as something *positive*.

The grounds for considering the positive aspect of anxiety are provided by a common thread in all of the conceptions of anxiety investigated in the dissertation: this is *the relationship between anxiety and individual selfhood*. In general, selfhood is multilayered and characterized by various modifications. The concept of selfhood is used in the dissertation to encompass the totality of selfhood. In trying to understand anxiety, one of the most significant aspects of selfhood is *personal identity*. Revealing, in this regard, is Heidegger's claim that personal identity is defined by various *possibilities of being* with which the individual identifies. A recurring motive in all of the conceptions of anxiety considered is the presupposition that *anxiety signals a challenge to the possibilities of being which currently define the individual*. Thus, anxiety defines in one way or another the individual's relationship towards the most significant possibilities which form the foundations of his existence. The experience of anxiety can become a means to a clearer understanding of one's possibilities and their limits, as well encourage a more vigorous attempt at their establishment and development.

The dissertation touches on another relevant topic which is in proximity to anxiety. Human experience attests not only to the reality of psychic suffering, but to the fact that suffering can grow and overshadow the the ability to enjoy life and perceive it's meaningfulness, and become *chronic suffering*. This is a condition which experiences a *lack of meaningful personal possibilities* and perceives the possibilities which are in fact accessible as "barren", "poor", "worthless" etc. This condition lacks a sense of meaning and direction, is apathetic or anguished by a sense of inevitability and hopelessness; chronic suffering is often accompanied by contemplation of death and suicide. In the language of clinical psychology/psychiatry this condition can be termed depression, one of "mental disorders". On account of it's medical connotations, the term of depression is not employed in the dissertation (except as it is used by the authors investigated). However a concept to approach this condition is provided by Kierkegaard – this is *despair*, thoroughly investigated in his book *Sickness unto Death*. If, viewed phenomenologically, anxiety denotes a state of tension and uncertainty which nevertheless contains a sense of possibility, openness and can vitalize life, despair – on the contrary – denotes a stifling sense of lack of possibility, a closedness of personal future, a hopelessness, where hope is eventually provided by the possibility of death, seen as a "backdoor" from a life defined by "worthless possibilities". The limit between anxiety and despair in Kierkegaard's thought is fragile, maintained by the attempt to exist in desired possibilities and the ever present risk of losing them. Although Kierkegaard's

view of the preconditions of despair can be debated, the accurate phenomenological description of despair allows to view it as a phenomenon essential to human existence and to keep it in mind while considering the works of other authors investigated in the dissertation.

Thus, the problems of suffering and chronic suffering, of anxiety and despair, define the philosophical core of the dissertation. The intention of the dissertation is to seek access to the structure of these phenomena. On these grounds were chosen four authors, located in the paradigm of existential-phenomenological thought: S. Kierkegaard, M. Heidegger, R. May and E. Spinelli. According to usual disciplinary distinctions Kierkegaard and Heidegger represent the philosophical wing, while May and Spinelli are usually seen in the context of psychology-psychotherapy. These four authors were chosen on account of three reasons. Firstly – in all of their theoretical conceptions the concept of anxiety occupies a central role and is united by certain basic presuppositions. Secondly – the works of these authors provide sufficient theoretical material for a systemic analysis. Thirdly – these authors are one of the most well known and influential authors in the fields of philosophy and existential psychology (Correia et al. 2014). Although there are other, significant theoreticians of anxiety in the field of existential psychology (e.g. R. Stolorow (2011), A. Holzhey-Kunz (2014)), May and Spinelli are especially well known. Their public status was considered as a means to render the dissertation more accessible and relevant to a broader readership.

Simultaneously the dissertation doubts the worth of a sharp distinction between existential-phenomenological philosophy and existential psychology. All four authors are viewed from the perspective of philosophical anthropology – their works are interpreted with a view towards clarifying human existence and its structure. The decision to invite two classics of existential psychology and psychotherapy into a *philosophical* dissertation was grounded in the fact that their works are significant for the investigation of the problem of psychic suffering (anxiety/despair) which is treated in the dissertation as a *philosophical* problem despite the circumstance that during the last century it was monopolized by disciplines of psychiatry and clinical psychology, both of which are based on a positivist-medical model of science (Hansen 2013:12).

Aim and objectives. The aim of the dissertation is to investigate the concepts of anxiety and their theoretical contexts in Kierkegaard, Heidegger, May and Spinelli, with the main focus on explicating the relation between anxiety and

selfhood as well as the relation between selfhood and despair. The objectives of the investigation are:

1. To describe Kierkegaard's conception of anxiety and its postulated relation between anxiety and selfhood.
 1. To critically evaluate Heidegger's influence in the reception of Kierkegaard.
 2. To reveal the function of anxiety in the development of self-consciousness.
 3. To consider Kierkegaard's concept of despair and its theoretical context, as well as to understand the relation between anxiety and despair.
2. To describe Heidegger's conception of anxiety and its theoretical presuppositions, specifically – to reveal the relation of anxiety to inauthenticity and authenticity.
 1. To consider the relation between anxiety and inauthentic existence in *Being and Time* and, in this context, to gain an insight into the meaning of authenticity.
 2. To consider the phenomenon of despair within the limits of Heidegger's theoretical presuppositions.
3. To describe Rollo May's conception of anxiety and interpret it in the context of May's understanding of selfhood.
 1. To explicate the two main parts of May's theory of anxiety: the base theory of anxiety ("normal" anxiety) and the theory of "neurotic anxiety", which develops a notion of anxiety originating from intrapsychic conflict.
 2. To consider the possibility of interpreting the phenomenon of despair in May's theoretical context.
4. To describe Ernesto Spinelli's conceptions of anxiety and selfhood.
 1. To consider the relation between anxiety and two aspects of selfhood: selfhood as self-construct and authentic selfhood.
 2. To consider the possibility of investigating despair in Spinelli's context.

Method. The investigation is based on the presupposition that anxiety and despair can be understood as *essential phenomena*, inherent to human existence, i.e. phenomena with a universal structure, which can be interpreted and clarified from different theoretical positions. The universal structure of a phenomenon can be understood as the structure of its conditions of possibility

(in Heidegger's terms – existential structure). *Selfhood* is understood in the dissertation as one of the main conditions of possibility of anxiety and despair. Thus, the presupposition of an essential relation between selfhood, anxiety and despair, organizes the whole investigation. Consequently, the dissertation consists of four parts, all of which have three thematic focuses: the conceptions of anxiety, selfhood, as well as a discussion of despair in terms of the theoretical context of the particular author in question. This means that the texts are approached by selectively choosing, focusing and interpreting theoretical aspects relevant to the aim of the dissertation. This approach resonates with the general intentions of thought and research of Kierkegaard, May and Spinelli, however it is not in line with Heidegger's philosophical intentions. In *Being and Time* Heidegger states that he is interested in ontological and hermeneutical, rather than anthropological, problems. However, the dissertation makes use of Heidegger's works in clarifying the anthropological problem of suffering.

The philosophical accounts of anxiety (Kierkegaard, Heidegger) are not treated as the "basis" of the psychological accounts (May and Spinelli), neither are the psychological accounts presented as derived from the philosophical positions. An attempt is made, rather, to present the philosophical and psychological accounts as complementing each other and broadening the perspective on the structure of anxiety and despair. All of the authors employ a phenomenological style of thought, i.e. each engages in an analysis of subjectively accessed structures of experience and existence. Their concepts of anxiety overlap in the relationship between anxiety, selfhood and personal identity. On the other hand, the presuppositions of Kierkegaard and Heidegger are not sufficient to cover the accounts of anxiety in May and Spinelli. In May's and Spinelli's accounts of anxiety, in addition to selfhood, the dimension of corporeality (and intercorporeality) is also significant, which can also be seen as another condition of possibility of anxiety. In both Kierkegaard and Heidegger, corporeality remains unthematized. The phenomenology of Merleau-Ponty could be employed for the explication of corporeality in the present theoretical context (Moreira 2014). However, since Merleau-Ponty himself does not devote special attention to anxiety, he is not included in the dissertation. The relation between anxiety and corporeality could be an object of another investigation.

General thesis. The general thesis which guides the investigation is that the works of the investigated authors reveal two basic models of selfhood: the *individuation* model and the *dialogical* model, and the concept of anxiety

gains its meaning depending on the notion of selfhood which defines it. The logic of thought which characterizes the individuation model concerns the primary self-identification of the individual with socioculturally inherited identities and the possibilities of being which they define and, on the other hand, the possibility for the individual to understand him/her self *as* an individual and to discover individualizing possibilities of being. Anxiety acts as a twofold factor which both makes individuation possible and also acts as its obstacle and limit; whereas despair is understood, according to this model, as an outcome of a lack of individuation. The dialogical model, on the other hand, treats the existence of the individual from the perspective of separation and relation to the Other. Anxiety in this perspective unfolds again as a twofold factor, which creates and expresses the tendencies of both, relatedness and separateness. The model of individuation can be recognized in Kierkegaard, Heidegger and May. The dialogical model pertains firstly to the thought of Spinelli, however it will be argued that a significant shift towards a dialogical understanding of selfhood can also be seen in Kierkegaard's *Sickness unto Death*.

Outline of the investigation:

1) The first part of the dissertation is devoted to the investigation of Kierkegaard's notions of anxiety and despair. This part begins by considering the reception of Kierkegaard in critical scholarship, in particular – the tendency to treat Kierkegaard's and Heidegger's concepts of anxiety as similar or even identical, – and argues for significant differences between them: whereas Heidegger thinks about the "objectlessness" of anxiety and its relation to Nothing in the context of the problem of ontological difference, Kierkegaard is concerned more with the *ambivalent* character of anxiety, its role in everydayness and in the development of self-consciousness. It is claimed that Kierkegaard's notion of the Nothing of anxiety denotes an existential condition which experiences its present situation as "lacking something", as characterized by a sense of "nullity" or "emptiness". At the same time this condition is pervaded by ambivalence: experiencing its present state as anxiously "lacking", it is ambiguously divided between "that, which I presently am" and "that, which I could become". One of Kierkegaard's main points in *The Concept of Anxiety* is that the ambivalence of anxiety is rooted in *the fear of guilt*. The Nothing and the "nullity" of existence which beget ambivalent anxiety express a negative relationship with guilt, guilt being a necessary counterpart to *freedom* and individuation. Because guilt is feared,

the individual remains ambiguously attached to a “null” existence and thus unfree. The first chapter of the first part of the dissertation seeks to explicate the notion of selfhood which underlies this account of anxiety and to trace the steps of the existential development whereby the individual enacts the “qualitative leap”, *becomes guilty* and establishes himself *as* an individual.

The second chapter turns to the analysis of despair in *Sickness unto Death*. It focuses on investigating how Kierkegaard understands the genesis of despair and grounds it in the twofold relationship between Self and Other. The general intention of this chapter is to demonstrate that with *Sickness unto Death* Kierkegaard fundamentally rethinks his anthropology. Whereas in the *Concept of Anxiety* Kierkegaard was concerned with the problem of the individual discovering and becoming “himself”, in *Sickness unto Death* the act of individuation is reconsidered and presented simultaneously as the initiation of the condition of despair. The condition of despair is generated by the individual not wanting to be his/her Self in face of the Other, closing himself up from the Other and rejecting the Other as a possibility of help. Both despair and individuation are interpreted as a twofold act of *assertion* of the Self and *negation* of the Other. Individuation, therefore, can be construed not so much as a “discovering” and “becoming” one’s Self but rather as a *constructing* of a Self which negates the Other. The “nullity” of existence outlined already in *The Concept of Anxiety* can be seen, from this point of view”, as originating not only or not so much from a “lack” of Self as from a “surplus” of Self.

2) The second part of the dissertation investigates Heidegger’s account of anxiety in *Being and Time*. Heidegger thinks about anxiety in the context of his fundamental ontology (*Fundamentalontologie*), therefore his motives for approaching anxiety are different to those of Kierkegaard. As was stated, however, this part seeks to approach Heidegger from an anthropological standpoint. The main effort is, therefore, directed towards explicating the structure of mood (*Befindlichkeit/Stimmung*) and to discussing anxiety both as a specific mood and as a phenomenon which, according to Heidegger, *constantly* determines *Dasein*. It is shown that Heidegger considers two modifications of anxiety: a) anxiety as phenomenon which in a latent manner determines everydayness, also called uncanniness (*Unheimlichkeit*) and b) anxiety as a specific mood which renders everydayness as insignificant and discloses being-towards-death and Nothing. The first chapter investigates anxiety in the first sense. It is argued that Heidegger thinks about everydayness as a structure of forgetting (*Vergessen*) and self-forgetting (*Sichvergessen*), the

essence of which is expressed by turning-away (*Abkehr*) from uncanniness and entanglement (*Verfallen*) in the world. Several forms of self-forgetting are described: a) the everyday mood of Fear (*Furcht*), which grounds the self-forgetting in everyday concerns, b) three ways of everyday self-forgetting: idle talk (*Gerede*), curiosity (*Neugier*), ambiguity (*Zweideutigkeit*) and c) the mood of boredom, investigated in *Fundamental Concepts of Metaphysics*. Everydayness is revealed as a twofold structure of self-forgetting: self-forgetting in fearful concern over “one’s place in the world” and, on the other hand, self-forgetting through constantly gazing “somewhere else”.

The second chapter turns to anxiety as an *ontological* phenomenon and considers Heidegger’s account of authenticity. Ontological anxiety for Heidegger is qualitatively different from its everyday counterpart. The uniqueness of ontological anxiety consists in its specific structure in which the moments of “what anxiety is about” (*wovor*) and “what anxiety is for” (*worum*) coincide. It is shown that authentic anxiety has a twofold meaning: on the one hand, it renders everydayness insignificant, on the other – it enables *freedom* from everyday fear and boredom. The latter meaning of anxiety is made possible by a specific form of existential activity Heidegger calls resoluteness (*Entschlossenheit*). This chapter seeks to outline Heidegger’s thinking about ontological anxiety and his thoughts about resoluteness as an active mode of relating to anxiety and enabling individuation.

The third chapter considers the possibility of approaching the phenomenon of despair within the limits of Heidegger’s phenomenology. Despair is explicated through the concept of *Befindlichkeit*, by means of which a characteristic of despair termed “tunnel vision” is explored. Despair is presented as a form of simultaneously disclosing and closing certain aspects of the world. The interpretation of despair is supplemented by the theories of depression in R. Stolorow, T. Fuchs and A. Hulzhey-Kunz.

3) The third part continues with the analysis of Rollo May’s accounts of anxiety and selfhood. The first chapter seeks to reconstruct May’s understanding of selfhood, by outlining its three aspects: a) the aspect of personal identity, b) the concept of a “sense of being” and c) the notions of unconsciousness/subconsciousness and the daimonic. It is shown that Rollo May thinks about human existence as a process which he terms as “becoming a person”, which is interpreted as the progressive integration of personal identity and the daimonic aspect of the person. The second chapter presents a thorough analysis of anxiety, covering the topic of normal and neurotic anxiety. Firstly, it explores the idea of normal anxiety conceived as a *threat to*

the essential values of the individual. May's distinction between anxiety and fear, the relation of anxiety to interpersonal relationships, guilt, hostility and sexuality are also discussed. Secondly, it investigates the notion of intrapsychic conflict which begets neurotic anxiety. Intrapsychic conflict is presented as a conflict between personal identity and the daimonic aspect of the person which originates in the context of interpersonal relationships. The third chapter seeks to approach the phenomenon of despair through the prism of neurotic anxiety. May's account of depression in *Love and Will* is discussed, drawing parallels of this account to interpretations of depression in the works of phenomenological psychiatry (E. Minkowski, M. Ratcliffe, T. Fuchs).

4) The fourth part turns to Ernesto Spinelli's accounts of anxiety and selfhood. Spinelli treats anxiety as one of three foundational principles of existential thought, the other two being relatedness and uncertainty. The first chapter considers Spinelli's concept of anxiety and outlines two aspects: its ontological meaning and ontic characteristics. The ontological meaning of anxiety is clarified by discussing Spinelli's thesis that anxiety can be understood as an expression of relational uncertainty, thus the relationship between the concepts of anxiety, relatedness and uncertainty is explored. It is shown that Spinelli conceptualizes anxiety as originating from uncertainty, understood as the inevitable dissonance between two basic structures of experience: *worlding* and *worldview*. Next, the rubric on the ontic characteristics of anxiety outlines several modifications of anxiety discussed by Spinelli, in particular – his notions of dissonant conflict, consonant conflict and the anxiety generating tension between dissociated and sedimented aspects of experience. The second chapter investigates Spinelli's concept of selfhood, which consists of two aspects: a) personal identity, which Spinelli conceptualizes as a "sedimented self-construct" and b) his account of authentic/inauthentic selfhood. In discussing Spinelli's notion of self-construct the significance of relatedness and intersubjectivity is underlined. And in discussing Spinelli's notion of authenticity as well it is shown that he defines it in the context of a dialogical model of selfhood. The third chapter discusses the possibility of approaching the issue of despair from Spinelli's theoretical standpoint. Despair is presented as a condition which results from a conflict between two basic aspects of the *worldview*: the self-construct and the world-construct.

Conclusions:

1. The analysis and interpretation of *The Concept of Anxiety* has shown that Kierkegaard understands anxiety as a state which is aroused not by various “objective” threats to the existential foundations of the individual, but rather by the individual’s spirit, which appears to the individual as a guilty and ambivalent existential possibility and implies a qualitative change in one’s relationship towards one’s present identity and current order of life. Kierkegaard understands individuation first and foremost as the overcoming of the primary duality and the alienation of the individual from his spirit in which the individual, through the experience of anxiety, discovers, becomes conscious of, as well as becomes guilty for, his hitherto disowned will. In the wider context of the dissertation this conclusion allows the recognition that this account of selfhood is similar to May’s psychoanalytically-informed understanding of man which explores the conflicts between personal identity and the daimonic aspect of the person. A similar thought is likewise found in Spinelli’s anthropology which allows for the dissociation and, consequently, integration of aspects of embodied existence into the self-construct. Thus, all three authors think in terms of disowned aspects of selfhood which are in tension with the intersubjectively constituted personal identity and understand this tension as a premise of anxiety. Kierkegaard stands out in this context with his religious and theological understanding of selfhood (interpreted as spirit).

2. The discussion of Kierkegaard’s *Sickness unto Death* was committed to the analysis of how Kierkegaard grounds despair in the relationship between Self and Other and to the clarification of the sense in which Kierkegaard reformulates the negation of the Self pertaining to despair as derived from an assertion of the Self. It was argued that the dynamic of the relationship between Self and Other can be understood through the phenomenon of shame. Both (true) despair and individuation are enacted as the self-enclosing negation of the shameful dependence on the Other (negation of weakness) and as the assertion of the Self; the beginning of despair, therefore, coincides with the act of individuation. The act of individuation itself is treated not as the integration of spirit but, rather, as a construction of selfhood which negates the relationship between Self and Other, the extreme expression of which is the demonic state which radically negates the Other. This conclusion of Kierkegaard’s later thought puts the paradigm of individuation into question.

Individuation, in which the individual negates the Other, is revealed, from this point of view, as a presupposition of despair in the sense that in negating the Other the individual negates the premise of his own Self.

3. Heidegger's phenomenology contributes to the analysis of anxiety the perspective opened up by the concept of attunement/mood (*Befindlichkeit/Stimmung*) which presents mood as an expression of the individual's active relationship with the uncanny (*Unheimlich*) existential givens of *Dasein*; as such, mood thematizes in a certain way both, the world and the self-understanding of the individual. The forms of mood outlined in the investigation allow for an insight into how the individual participates in his own mood and actively contributes to how mood both, discloses and closes up certain aspects of *Dasein*. The moods of inauthentic existence (fear, the first two forms of boredom) express a turning-away from uncanniness which forgets and loses itself in the possibilities of the public world. These moods disclose and thematize the world in terms of particular possibilities of being-in-the-world (e.g. everyday concerns or entertainment) and simultaneously close up the dimension of authentic temporality. Whereas anxiety is, for Heidegger, a mood which expresses the turning towards uncanny existential givens. Anxiety is a special mood which renders the possibilities of being which constitute the personal identity of the individual as insignificant and, therefore, they can no longer be an object of care nor a premise of fear or boredom. The structural difference between anxiety and fear consists in the coincidence, in the case of anxiety, of the moments of *worum* and *wovor*. Anxiety individualizes / isolates *Dasein* from the public world, thematizes being-in-the world as such and presents it as a problem and, in this sense, defines authentic existence. However, Heidegger speaks only in very general terms about the meaning of individuation and authenticity for everyday life. It was argued that authenticity, which is grounded in resoluteness, means the overcoming of the lostness and ambiguity of everyday *Dasein*. However, individuation and authenticity are important to Heidegger firstly as a certain mode of understanding in which the relationship of man and being unfolds through authentic moods (anxiety, deep boredom) and their identity of *worum* and *wovor*.

4. The moments of disclosing / closing and thematization of the world outlined in the analysis of Heidegger's concept of *Befindlichkeit* were employed in interpreting the phenomenon of despair. Despair can be understood in the context of Heidegger as a mood which is conditioned by a loss of significant

possibilities of being-in-the-world or as a disruption of “world”, understood as a condition of the meaningfulness of the possibilities which define the individual – the latter possibility is explored by authors such as Stolorow and Holzhey-Kunz. The concept of *Befindlichkeit* also dictates that, as with other moods, the mood of despair is grounded in a certain activity of *Dasein*. Following Holzhey-Kunz this activity can be understood as an active passivity, a refusal to live in a world which does not conform to the expectations of the individual. Thus, in despair the disclosure of the world is defined by the „lack“ of significant existential possibilities and the attentiveness of the individual to various personal and worldly presuppositions, which he/she understands as an obstacle to having those possibilities, as a cause of the loss of the possibilities etc., in other words, in despair the individual thematizes the world through various “lacks” pertaining to himself and the world.

5. In the investigation of May’s anthropology, the personal power of the individual, i.e. the power of the individual to employ his various capabilities in establishing and developing his essential values, was presented as one of the most important aspects. The role of personal power can be recognized in all segments of May’s anthropology and can be seen, in the context of the dissertation, as May’s particular contribution to the problematic of anxiety and selfhood. Individuation is understood by May as the integration into personal identity of the daimonic aspect and it’s sexual, aggressive, loving and creative capacities, as well as the use of these capacities in the creative establishment and development of one’s essential values. Depending on whether the daimonic aspect is integrated with personal identity, or, rather, neurotically repressed, the resulting character of anxiety and of anxiety-arousing situations is significantly different. May differentiates anxiety itself from fear by claiming that fear is a reaction which presupposes a sense of power to react to the situation of threat, whereas anxiety is a reaction to a situation in which the individual feels powerless in the face of danger to his essential values. The aspect of power is also significant in the structure of neurotic anxiety, which consists in the intrapsychic conflict between personal identity and the daimonic aspect. When personal identity is integrated with the daimonic, the situations which arouse anxiety mobilize the individual, arouse his self-consciousness and the active, creative development of essential values. However, when personal identity is in conflict with the daimonic, the intrapsychic conflict becomes an obstacle which prevents the individual from using his powers and constructively reacting to presenting challenges. In this

way intrapsychic conflict forms a vicious circle in which the individual avoids situations which arouse daimonic impulses, but by avoiding these situations abandons his essential values and experiences increasing anxiety. The neurotic limitation of the individual's personal power can be seen as one of the presuppositions of this vicious circle.

6. May's concept of neurotic anxiety was employed in developing a distinction between "normal despair" and "neurotic despair" (depression). Normal despair is related to the inevitable risk that an essential value is lost and can no longer be maintained. In this sense despair can be understood as a normal reaction to complex life circumstances. Whereas the despair of depression May treats as a result of a personality structure, predisposed to neurotic anxiety. Depression is caused by neurotic anxiety and the repression of the daimonic which disrupts the vital intentionality of the individual – the projection of future and the active participation in one's future. This account of depression was shown to be similar to Minkowski's notion of *élan vital*, which expresses the vitality which projects the personal future of the individual, and its contemporary interpretations. Thus, depression can be seen as a form of despair which is based in the disruption of one's basic motivation to live. May's conception also signifies that the depressive condition can be understood as a lack of individuation – the alienation of the individual from the daimonic aspect and the identification with socioculturally inherited aspects personal identity which negate the daimonic.

7. The analysis of Spinelli's notions of anxiety and selfhood revealed that they are based on two basic presuppositions: a) the principle of relatedness and, at the same time, on b) the premise of a deep divide pertaining to human existence which is the inevitable outcome of the fragmentation and dissociation which the worldview introduces to the experience of worlding. Spinelli understands anxiety as an expression of the mismatch and dissonance between worlding and the sedimented meaning structures of the worldview. This mismatch is effected not only by the process-like and unstable character of worlding, but by the *worldview itself* which rejects various aspects of worlding in order to maintain its identity. Anxiety was presented as the outcome of a paradoxical structure of existence: anxiety is aroused by challenges to the worldview of the individual; however, the fact that the worldview maintains its identity by rejecting aspects of worlding creates, by itself, eventual challenges to the worldview and occasions for anxiety. On the other hand, both anxiety and the issue of selfhood were

discussed from the perspective of *relatedness*, which Spinelli explicitly places in opposition to the paradigm of individuation. His theoretical conception can be seen as an answer to this paradigm. Spinelli stresses that the paradigm of individuation places too much weight on the notion of the individual. This results in the ignorance towards the conditions which ground the personal identity of the individual at level of *worlding*. Similarly to Kiekegaard in *Sickness unto Death*, Spinelli understands individual existence and the validity of it's self-construct as contingently dependent on other beings and, therefore, treats superfluous "self-assertion" as a presupposition of anxiety in the sense that in this way the individual engenders a conflict with the preconditions of his own existence. Spinelli's notion of authenticity means an openness and attentiveness towards the conditions at level of worlding which ground the individual's worldview. The essence of authenticity is expressed by relatedness understood as a pragmatic imperative which implies the stance of both-and in inevitable tension between relatedness and seaprateness.

8. The phenomenon of despair was considered in Spinelli's terms as a result of deeply sedimented and conflicting structures of the worldview. On this account a twofold meaning of despair was developed. On the one hand, it is a state of chronic suffering which experiences a radical incompatibility between one's "self" and the "world" (understood as sedimented meaning-structures). On the other hand, despair is based on a *dissociation* from those aspects of the "self" and "world" which could provide a grounds for points of intersection between "self" and the "world". Spinelli claims that dissociation always has a (subjectively) defensive function, guarding the individual from anxiety. From this perspective despair appears as a result of an attempt at a defense against anxiety which the individual would experience through a de-sedimentation of his worldview. This account of despair has similarities to May's view on depression and the narrowing of life-space which are result of the avoidance of neurotic anxiety. However, Spinelli's point of view broadens this perspective by suggesting that despair presupposes not only the neurotic alienation from various psycho-physical aspects of "selfhood", but also the alienation from aspects of the *world* and *other people*.

APIE AUTORIŲ

Moksliniai interesai

Egzistencinė filosofija, fenomenologija, egzistencinė psichologija ir psichoterapija, teorinės ir socialinės psichikos sveikatos diskurso prielaidos.

Išsilavinimas

Filosofijos doktorantūra, Vilniaus universitetas | 2018–2022
Podiplominės egzistencinės psichoterapijos studijos (bazinis lygis),
Humanistinės ir egzistencinės psichologijos institutas | 2019–2021
Pedagogo kvalifikacija, Vilniaus universitetas | 2017–2019
Religijos studijų magistras, Vilniaus universitetas | 2015–2017
Filosofijos bakalauras, Vilniaus universitetas | 2009–2013

Darbo patirtis

Filosofinio konsultavimo praktika | 2022 01–dabar
Egzistencinės terapijos praktika | 2019 09–dabar
Lietuvos muzikos ir teatro akademija. Dėstytojas asistentas (Filosofijos įvadas) | 2018 09–2019 06

Kontaktinė informacija

justino.grigas@gmail.com

PUBLIKACIJŲ SĄRAŠAS

1. Grigas, J., 2021. Ambivalencija S. Kierkegaard'o nerimo (Angest) sampratoje. *Problemos* 99: 148–160.
<https://doi.org/10.15388/Problemos.99.11>
2. Grigas, J., 2022. Nerimas ir baimė kaip kasdienybės nuotaikos Heideggerio *Būtyje ir laike*. *Problemos* 101: 105–117.
<https://doi.org/10.15388/Problemos.101.9>

UŽRAŠAMS

UŽRAŠAMS

UŽRAŠAMS

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