

Vilniaus universitetas
TARPTAUTINIŲ SANTYKIŲ IR POLITIKOS MOKSLŲ
INSTITUTAS

Šiuolaikinių politikos studijų magistro programa

DOMINYKAS DATKŪNAS

II kurso studentas

Prasmės ieškojimai moderniajame laikmetyje ir jų politinės implikacijos

F. Nyčės ir K. Jungo filosofijoje

MAGISTRO DARBAS

Darbo vadovas: Alvydas Jokubaitis

Vilnius, 2024

Magistro darbo vadovo išvados dėl darbo gynimo:

.....
.....
.....

.....

(data)

.....

(v., pavardė)

.....

(parašas)

Magistro darbas įteiktas gynimo komisijai:

.....

(data)

(Gynimo komisijos sekretoriaus/ės parašas)

Magistro darbo recenzentas/ė:

..... (v., pavardė)

Magistro darbų gynimo komisijos įvertinimas:

.....

Komisijos pirmininkas/ė:

Komisijos nariai:

PATVIRTINIMAS APIE ATLIKTO DARBO SAVARANKIŠKUMĄ

Patvirtinu, kad įteikiamas magistro baigiamasis darbas „Prasmės ieškojimai moderniajame laikmetyje ir jų politinės implikacijos F. Nyčės ir K. Jungo filosofijoje“ yra:

1. Atliktas mano paties ir nėra pateiktas kitam kursui šiame ar ankstesniuose semestruose;
2. Nebuvo naudotas kitame institute/universitete Lietuvoje ar užsienyje;
3. Nenaudoja šaltinių, kurie nėra nurodyti darbe, ir pateikia visą panaudotos literatūros sąrašą.

Dominykas Datkūnas

BIBLIOGRAFINIO APRAŠO LAPAS

Datkūnas D., Prasmės ieškojimai moderniajame laikmetyje ir jų politinės implikacijos F. Nyčės ir K. Jungo filosofijoje: Šiuolaikinių politikos studijų programos magistro darbas / VU Tarptautinių santykių ir politikos mokslų institutas; darbo vadovas prof. A. Jokubaitis, 2024. – x p.

Reikšminiai žodžiai: Jungas, Nyčė, amžinasis sugrįžimas, prasmė, valstybės doktrina, savastis, Dievo mirtis, Dionisas, mitas.

Šiame darbe mėginama įrodyti, kad Nyčės ir Jungo prasmės ieškojimai atveria galimybę naujam politinių reiškinių pažinimui. Prasmė, kuri yra iškeliamą kaip aukščiausias vertinimo matas, Jungo ir Nyčės filosofijoje subordinuoja politiką. Prasmės kriterijus atsako ne į socialinius naudos ir gerovės, bet į individo egzistencinius klausimus, kuriems individas turi tapti sąmoningesnis, ir, atitinkamai, mažiau suinteresuotas socialiniu pasaulio pažinimu. Jungas rašo apie „valstybės doktriną“ ir politines ideologijas, tapusias atsakymų į egzistencinius klausimus pakaitalu ir valstybės tikslus kaip prasmės pakaitalą. Nors tai galėtų atrodyti nesuderinami dalykai, Jungas išvelgia tarp jų esančią sinergiją ir argumentuoja, jog pernelyg didelis politikos tikslų sureikšminimas priveda prie individo susvetimėjimu su savimi. Nyčė tuo tarpu kalba apie visuomenės ir moralės vaidmenį tvardant žmogų, su tikslu jį pagerinti. Šio proceso metu žmogus nukenksminamas – jo pagerinti nepavyksta, tačiau pasiseka jį paversti nepavojingu. Tačiau laisvės nuo tramdytojų ir moralistų siekiantis individas negali stoti į politinę priešpriešą, nes tokiu atveju jo tikslai pavirs politiniais. Žmogaus meilė gyvenimui turi net ir ambicingiausio žmogaus troškimus, turi nukreipti link to, kas yra prasmingiausia ir naudingiausia pačiam gyvenimui, o ne link politinės ar socialinės problematikos. Šis darbas galėtų būti apibūdinamas kaip nepolitinis darbas apie politiką – pagrindiniai argumentai kyla iš Jungo ir Nyčės metafizikos ir jie yra priešinami su dabartinės politikos esme. Jungas ir Nyčė mano, kad galima ir būtina yra naujoji politika, kurioje individas pats stovi kaip atsvara valstybei.

Turinys

Įvadas.....	6
1. Prasmė kaip aukščiausias vertinimo matas.....	12
2. Dievo mirtis kaip psichologinis lūžis.....	17
3. Nyčės gyvenimo filosofija – amžinasis sugrįžimas.....	26
4. Jungo gyvenimo filosofija – savastis.....	33
5. Prasmės ieškojimų ribos	40
Išvados.....	44
Literatūros sąrašas.....	48
Summary.....	51

Ivadas¹

„Interpretuodamas save, aš visuomet rasdavau save savo raštuose. Man tikrai reikia pagalbos. Tačiau visi, kurie keliauja savuoju keliu, kartu neša ir mane, į brėkštančią aušrą.“

- Frydrichas Nyčė, *Linksmasis Mokslas, Pokštas, klasta ir kerštas*²

Amerikiečių sociologas Philip Rieff 1961-aisiais išleido esė, kurioje aptarė pamažu augantį studentų protesto judėjimą. Nors esė parašytas keletą metų prieš studentų protesto judėjimui įgaunant pagreitį, autorius pateikia aktualių įžvalgų apie judėjimo charakterį, studentų idealizmą ir jų nuotaikas po moralinės ir intelektualinės nesėkmės, kurią patyrė marksizmo ideologija.

„Netekę turėtos krypties ir nevedami jokios viršesnės grupės, didžioji dalis mūsų politiškai nusiteikusių jaunimo atsidūrė akligatvyje. Viskas, ką jie gali dabar, tai kelti protesto bangas, kas jiems atrodo priimtinau už beprasmį gyvenimą be idėjos, kuria jie giliai tikėtų, ir be lyderių, kuriuos jie galėtų mylėti.“³

Net jei marksizmo romantika tapo paneigta ir išnyko, pokyčių troškimas tebeliko, tačiau jis įgijo pasyvesnę formą, kuriai svarbiau išreikšti stiprią moralinę poziciją prieš vyraujančius galios santykius ir politines santvarkas, nei konstruktyviai formuoti politinę darbotvarkę. Rieffo teigimu, protestai geriausiai suprantami kaip susvetimėjimo ir autentiškumo išraiška. Jo apibūdinimą galime pritaikyti ne tik septintojo dešimtmečio, bet ir vėlesniems protesto judėjimams, kurie politikoje įžvelgė dar mažiau vilties. Nenorėdami susitepti nešvariuose politiniuose žaidimuose, jie jautėsi atstumti ir susvetimėję, ir užsiiminėjo „abstrakčiomis utopinėmis moralinės viršenybės išraiškomis.“

Ne ideologija ir ne idealizmas motyvavo studentų protestus, o jų trūkumas. Išliko prasmės politikoje klausimas, o formalūs politiniai procesai ir racionali diskusija, su jai būdingu atsiribojimu ir aistrų šaltumu, nesugebėjo į jį atsakyti. Analogišką tendenciją pastebėjo ir filosofas Isaiah Berlinas, kuris savo paskaitoje „Žinutė XXI-ajam amžiui“, pripažino, jog visą jo gyvenimą skelbtos liberalios idėjos gali likti neišgirstos⁴. Jaunam žmogui jos neimponuoja. Balanso atradimas tarp prieštaraujančių idealų, racionalūs svarstymai irėjimas į kompromisus neįkvepia ir neteikia

¹ Pastaba.: Cituodamas dalį F. Nyčės ir K. Jungo darbų, kur tai yra įmanoma, referuoju ne į puslapius, o į paragrafus. Abu autoriai savo knygų dalis žymėjo paragrafais, kurie taip pat yra numeruojami, angliškuose ir lietuviškuose vertimuose.

² Friedrich Nietzsche, *The Gay Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001, par. 23 [citata išversta darbo autoriaus]

³ Philip Rieff, „The Mirage of College Politics“, *Harper's Magazine*, 223(1337), 1961, psl. 158.

⁴ Isaiah Berlin, „Laiškas XXI amžiui“ Vilnius, 2014. <<https://www.bernardinai.lt/2014-10-22-isaijah-berlin-laiskas-xxi-amziui/>> [Žiūrėta 2024 05 13]

gyvybės. Berlinas teigė, kad tai „nesukelia kilnių emocijų“. Tarp politinio proceso nuobodybės ir mūsų psichinių ir metafizinių poreikių atsivėrusi gili duobė. Berlino liberalios idėjos gali būti teisingos, tačiau tai jau nebėra svarbu. Tos „kilnios emocijos“ dominuoja mūsų vidiniame gyvenime ir niekur nežada trauktis. Reikalingas naujas idealizmas, prasmė, kuri leistų mums tikėti savo idėjomis, savo autoritetais ir padėtų išvengti stichiškų ir chaotiškų aistros apraiškų.

Panašu, kad žmonės turi dvasinių ir moralinių poreikių, kurių sekuliari kultūra nėra pajėgi tinkamai patenkinti. Tuo tarpu politika patapo šio nepasitenkinimo laidininku. Filosofas John Dickson plačiau apibūdina šį nepasitenkinimą kaip netikėjimo problemą plačiąja prasme. Tai reiškia, kad modernūs politiniai judėjimai pasižymi radikalia forma ar retorika, kuri kompensuoja pasitraukusį tikėjimą kultūrą vienijančiais mitais.⁵ Progresyviojoje ir kairiojoje politikoje pastebima neapykanta religijai ir siekis išstumti krikščionišką tradiciją ir jos palikimą iš viešojo gyvenimo, atsikant ją suprasti kaip integralią modernios kultūros dalį. Dešiniojoje politikoje moralinio autoriteto vakuumas yra užpildomas griežtu nacionalizmu, religiniu konservatizmu ar įvairiomis konspiracijos teorijomis bei prietarais. XX amžiaus totalitarinių režimų istorija mus verčia abejoti ir pačiu idealizmu, kurio vedami politikai ir mąstytojai, remdamiesi utopinėmis idėjomis apie žmogaus prigimties pagerinimą ar naująjį aukso amžių, privedė prie didžiausių nusikaltimų žmonijos istorijoje. Politika nėra pajėgi pagerinti žmogaus, paversti jo moralesniu ar gražinti būties vientisumą bei prasmę į mūsų gyvenimus, nors tai buvo slaptas idealistinės politikos pažadas dar nuo Žano Žako Ruso laikų.

Politiką šiame darbe apibrėžiu kaip apie konfliktą tarp skirtingų etinių sistemų. Visa politika, kol tai yra veiksmas, siekiantis kokių nors tikslų, yra paremtas tikėjimu. Tikėjimas gali būti įvairus: religinis, buitinis, humanitarinis, kultūrinis, etinis, nacionalistinis, internacionalistinis, ir visi šių tikėjimų išskelti tikslai konkuruoja tarpusavyje. Maksas Vėberis rašė, kad Vakarai susiduria su vertybinių sistemų „politeizmu“. Jo paties žodžiais „tol, kol gyvenimas liks imanentinis ir bus interpretuojamas pagal savas taisykles, jis pažįsta tik nepaliaujamą kovą tarp skirtingų dievų.“⁶ Turint omeny begalę skirtingų būdų gyventi ir mūsų atsiribojimą nuo vienijančios vertybių sistemos, į mums rūpimus esminius klausimus atsakyti tapo neįmanoma. Vėberis retoriškai klausia „kurį iš kovojančių dievų turėtume garbinti?“⁷ Šį klausimą galėtume perfrazuoti kaip „kokia politinė vizija yra tinkamiausia“ ir atsakymas į jį atsakomas skirtingais kriterijais – pakanka prisiminti žymųjį Didžiosios Prancūzijos revoliucijos šūkį „laisvė, lygybė, brolybė“, kuriame užkoduoti skirtingi modernųjų politinių ideologijų vedantieji principai. Tačiau net jei atsakome į klausimą, kuri politinė

⁵ John Dickson, *Politics of the Soul: From Nietzsche to Arendt*. London: Routledge, 2023, psl. 4

⁶ Max Weber, „The Vocation Lectures“ Kn. H.H. Gerth ir C. Wright Mills (sud.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, London: Routledge, 1958, psl. 152

⁷ *Ibid.*, psl. 149

vizija yra tinkamiausia ar teisingiausia, nepabėgame nuo I. Berlino apibūdintos problemos – jei ši vizija neįkvepia „kilnių emocijų“, ji nebus išgirsta. Raktas šiai problemai išnarplioti yra prasmė, o šio teiginio įrodymas ir išplėtojimas ir yra mano darbo tikslas.

Prasmė yra gluminanti nepolitinės prigimties sąvoka, kuri bendrame politikos mokslų kontekste gali atrodyti kaip svetimkūnis, tačiau ji yra ypač vertinga norint suprasti platesnį kontekstą, kuriame veikia politiniai reiškiniai. Platesnį kontekstą, pirmiausia kalbant apie laiką, kadangi prasmės klausimas iškyla suvokiant save eroje ar epochoje. Šį laiko vienetą Karlas Jungas taip pat vadino aionu, pagal graikiškos kilmės žodį *aeon*, reiškiantį tą patį ką žodžiai era ir epocha, bet su vienu esminiu skirtumu – aiono sąvoka implikuoja nelineinį laiko suvokimą. Senovės neoplatonistai ir gnostikai suvokė aioną pirmiausia kaip dievybę, kuri transformuojasi; su jos transformacijomis kinta pats laikas, tačiau tuo pat metu ji yra amžina⁸. Daroma prielaida, kad pats laikas (kaip aionas) turi savo logiką ir būtent toji logika yra amžina⁹, kai visa kita gali transformuotis. Čia būtina pabrėžti, kad aiono sąvoka yra unikali ir sunkiai telpa į rėmus to, kaip esame įpratę suvokti laiko kismą. Ji skiriasi nuo istorinės laiko sampratos, kadangi nepripažįsta idėjos, jog istorija gali pasiekti savo tikslą ir baigtis, arba kad laikams besikeičiant, ankstesnių epochų idėjos, sąvokos ir vaizdiniai praranda savo įtaką žmogui, bet ji skiriasi ir nuo idėjos, jog žmogaus prigimtis yra nekintanti istorijoje. Jungas aiono sąvoką pristatė savo psichologinėje žmogaus savasties transformacijos istorijos eigoje analizėje¹⁰, ir jis būtent patį laiką, o ne žmogaus prigimtį išskyrė kaip tą, kas yra amžina.

Daug klausimų kyla tarus, jog pats laikas gali būti amžinas, arba pats laikas gali kisti, nes įprastai tariame, kad laikai kinta dėka žmogaus veiklos, t.y. dėl socialinių, ekonominių ar politinių reiškinų, bet per aiono sąvoką Jungas tai pateikia išvirkščiai – žmogaus veikla, netgi jo savastis ar idėjos kinta, kadangi laikas kinta. Laikas imamas suvokti ne kaip esantis anapus mūsų, bet kaip vidinis reiškinys, o mūsų pačių kismas – ne kaip pasekmė, bet kaip priežastis. Šioje vietoje galime grįžti prie prasmės reiškinio – Jungas prasmę suvokė ne kaip kažką, ką reikia žmogui duoti, bet žmogaus raidos varomąją jėgą; žmogus kinta, nes jis nuolatos sąsąmoningai ieško prasmės. Vadinas, kai mes nagrinėjame prasmę politikos kontekste, turime kalbėti apie tai, ko žmogus ieško, o ne apie tai, ką galime padaryti, kad suteiktume jam prasmės pojūtį.

Mąstydami apie modernųjį laikmetį (aioną), negalime nepastebėti Frydricho Nyčės, buvusio ne tik giliausiu modernybės dvasinių bei psichologinių problemų diagnostiku, bet kartu ir

⁸ Lance S. Owens, „Jung and Aion: Time, Vision, and a Wayfaring Man“, *Psychological Perspectives*, 54(3), 2011, 253.

⁹ Jungas darė prielaidą, kad aionai juda ciklais, bet jo argumentas buvo simbolistinis, ne filosofinis – tai, ką žmogus įsivaizduoja kaip esantį amžinu, jis vaizduoja kaip apskritimą ar monadą.

¹⁰ Carl G. Jung, *Aion*, Kn. Gerhard Adler ir R. F. C. Hull (sud.), *Collected Works of C. G. Jung, Volume 9(2): Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*, Princeton: Princeton University Press, 1959, (1951).

šio laikmečio varomąją jėgą. Gyvenęs ir rašęs XIX amžiaus antroje pusėje, jis įvardijo save kaip XX amžiaus pirmagimį, o jo moralinės, dvasinės ir politinės diagnozės XX-ajame amžiuje atsiskleidė bene pranašišškai. Nyčės prasmės paieškos paliko didelį pėdsaką žmonijos istorijoje – savo darbuose jis nubrėžė kategorijas, kurias savo laikmečio vertinimui pritaikė daugybė kitų XX amžiaus mąstytojų psichologijos, filosofijos, politikos ir kitose disciplinose. Vienas jų buvo jau minėtas šveicarų psichoanalitikas Karlas Gustavas Jungas. Jungo idėjos, galima teigti, vystosi nuolatinio dialogo su Nyče metu, o kadangi jis pats buvo vizionierius, jis sugebėjo diskutuoti su Nyče simbolių ir pranašišku vaizdinių kupiname lauke, į kurį daugelis nedrįso veltis. Jungas laikė Nyčę artima siela, proto-psichologu ir pastebėjo, kad dalis jo idėjų iš tikrųjų išsipildė ateinančiose epochose.¹¹

Problema, motyvavusi abiejų mąstytojų prasmės paieškas galėtų būti apibūdinta taip – krikščionybės mitas neteko savo vietos moderniajame pasaulyje ir nebegali būti atgaivintas. Jo laikas jau praėjo, Dievu žmonės nebetiki ir jo nebeiešką – tą ir mini Nyčė, skelbdamas Dievo mirtį¹². Nyčė Dievo mirtį vadino svarbiausių šių laikų įvykiu¹³ ir teigė, kad tai atveria žmogui galimybių ir pavojų horizontą, kuris seniau buvo užvertas. Kadangi Dievo mirtis suvokiama kaip psichologinis faktas, paplitęs netikėjimas Dievu, atsivėrusios galimybės irgi yra psichologinės prigimties. „Pagaliau mūsų laivai vėl galės leistis į jūrą, plaukti pasitikti bet kokio pavojaus, bet kokio pažinimo siekiančiojo rizika vėl leidžiama“¹⁴, - rašo Nyčė – žmogus ima leisti sau tai, ką jam draudė Dievas. Būtent Dievas, ne religija: Dievą Nyčė laikė vidiniu reiškiniu, o religiją – išoriniu socialiniu reiškiniu¹⁵. Likęs be Dievo, žmogaus pasikeis iš vidaus ir jam nepavyks išvengti šio pokyčio. Pranašo Zaratustros lūpomis Nyčė skelbia apie dvi galimas kryptis žmogaus raidoje – antžmogį arba paskutinį žmogų.

Jungas sutiko su Nyče, kad Dievas yra miręs, bet tik kaip krikščioniškasis jo vaizdinys, o ne kaip Dievas apskritai. Nyčė suartikuliavo didžiąja dalimi sąmoningą kolektyvinę emociją, surezonavusią su Vakarų žmogumi. Krikščioniški simboliai prarado didžiąją dalį savo galios ir prasmės, tačiau Dievo palikta vieta tuščia nelieka. Jungas Nyčę įvardino kaip „dvasios vėjo blaškoma lapą“¹⁶, turėdamas omeny, kad tiek Nyčė, tiek be Dievo likęs modernus žmogus vis vien išgyvena religinius sukrėtimus. Dievas kaip toks negali mirti, netgi pasitraukus atskiriems jo

¹¹ Carl G. Jung, *Psychology and National Problems*, Kn. Gerhard Adler ir R. F. C. Hull (sud.), *Collected Works of C. G. Jung, Volume 18: The Symbolic Life: Miscellaneous Writings*, Princeton: Princeton University Press, 1976, (1935). par. 1333

¹² Friedrich Nietzsche, *Linksmasis mokslas*. Vilnius: ALK, 1995, par. 125

¹³ Ibid., par. 343

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Bažnyčias jis vaizdingai apibūdino kaip kapus mirusiam Dievui, taip pabrėždamas jų išoriškumą. (Linksmasis mokslas par. 125)

¹⁶ Carl G. Jung, *Atsiminimai, vizijos, apmąstymai*. Vilnius: Margi raštai, 2018, psl. 258-259.

vaizdiniais „Dievo vaizdas meta šešėlį tokio pat dydžio, koks yra jis pats.“¹⁷ Tai yra esminis nesutarimas tarp šių dviejų mąstytojų, dėka kurio, judviejų prasmės paieškos nukrypsta į skirtingas puses. Nyčė, nemanęs, kad mirusio Dievo nebuvimas gali būti toks pat galingas kaip ir jo buvimas, ima skelbti kuriančio žmogaus kelią¹⁸ - žmogaus, pakankamai drąsaus žengti į tuštumą ir pastatyti joje naują struktūrą. Tuo tarpu Jungas kelia žmogui savęs pažinimo iššūkį, bet ne tik savęs kaip mąstančio „ego“ (ko siekė Dekartas), bet kaip psichinės gelmės, kurioje veikia įvairios sąmoninės jėgos, idėjos ir troškimai¹⁹. Atsivėrusios naujos galimybės kartu reiškia ir naują atsakomybę, kurią žmogus turi prisiimti, antraip jis rizikuoja psichiškai susirgti – kaip individas ir/arba kaip kolektyvinis vienetas kultūroje. Rašydamas apie socialinius ar politinius reiškinius Jungas vartoja psichologines sąvokas kaip neurozė – ne perkeltine, o tiesiogine prasme. Pasireikšdama panašiais simptomais, neurozė gali pasireikšti kaip asmens psichinė liga, arba kaip masių psichologijos reiškinys.²⁰

Abiejų mąstytojų idėjos pasižymi tuo, kad jų paieškos objektas vertinamas tik pagal jo prasmingumą, o šalutiniai kriterijai kaip tiesa, gėris ar teisingumas praranda reikšmę. Tai yra ypač akivaizdu Nyčės darbuose, kurio skelbtos idėjos, kaip žengimas anapus gėrio ir blogio ar antžmogio kūrimas gali būti siejamos su tomis pačiomis jo laikmečio tragedijomis ir banalybėmis, kurias jis diagnozavo. Nyčė skelbė radikalias idėjas kaip galimybę ir iššūkį, bet taip pat pabrėžė jų pavojų ir nevengė už klaidas kritikuoti visų, nepaisant jų filosofinių ar politinių pažiūrų. Įdomu tai, kad praktiškai visų politinių, meninių ir filosofinių kryptių mąstytojai XX amžiuje buvo paveikti Nyčės. Jo rašymo stilius yra atviras daugybei interpretacijų, o skaitytojas yra kviečiamas pats atsakyti į iškeltus klausimus. Nyčės tyrinėtojas Keith Ansell-Pearson pabrėžia įtaigaus Nyčės stiliaus reikšmę – skaityti Nyčę reiškia ne tik mąstyti, bet ir patirti, dėl ko skaitytojas nelieka abejingas ir neišvengiamai reaguoja su emocija.²¹ Tačiau tai nėra tik stilius be turinio. Ansell-Pearson pabrėžia, kad Nyčės teiginių stilius ir turinys yra neatskiriami, kadangi jų tikslas yra perteikti prasmingumą ir pakviesti skaitytoją savarankiškai keliauti ieškojimo keliu, o ne įtikinti skaitytoją tiesa, kuria jis tikėtų ir kurią gintų²². Jungo darbai taip pat pasižymėjo daugiaprasmiu vaizdingu stiliumi, kurį jis įsraudė į mokslinį stilių, pavertęs prasmę mokslinio tyrimo objektu. Vėlesniuose darbuose, parašytuose po Antrojo Pasaulinio karo, Jungas, nors ir toliau skyrė prioritetą prasmės paieškoms,

¹⁷ Carl G. Jung, *Raudonoji knyga. Liber Novus*, Vilnius: Margi raštai, 2017, psl. 136

¹⁸ Frydrichas Nyčė, *Štai taip Zaratustra kalbėjo*, Kn. Antanas Rybelis (sud.), *Frydrichas Nyčė. Rinkiniai Raštai*, Vilnius: Mintis, 1991, psl. 70

¹⁹ Carl G. Jung, Kn. James L. Jarrett (sud.), *Nietzsche's Zarathustra. Notes of the Seminar Given in 1934-1939*, London: Routledge and Keagan Paul, 1989, psl. 1045

²⁰ Carl G. Jung, Kn. Gerhard Adler ir R. F. C. Hull (sud.), *Collected Works of C. G. Jung, Volume 9(1) The Archetypes and the Collective Unconscious*, Princeton: Princeton University Press, 1959, par. 98

²¹ Keith Ansell-Pearson, „Who is the Ubermensch? Time, Truth, and Woman“ in Nietzsche. *Journal of the History of Ideas*, 53(2), 1992, psl. 313-314

²² Ibid., psl. 313

ispėjo apie pavojų, kai neatsakingos prasmės paieškos leidžia žmogui išsižadėti visko, kas gera, sveika ir teisinga, dėka to, kas prasminga, ir dėl šios priežasties mėgino apriboti galimas jo idėjų interpretacijas psichologijos mokslo rėmuose.

Politikos mokslų literatūroje prasmės klausimas paliečiamas tiriant naratyvus ir kultūrinės normas. Tuo tarpu darbu, kurie prasmę formuluoja kaip tyrimo problemą, nėra labai daug. John Dickson *Politics of the Soul* ir Michael Lerner *The Politics of Meaning* buvo vienintelės tokio pobūdžio knygos, su kuriomis susipažinau rašydamas šį darbą. Dicksonas atliko išsamią filosofinę studiją skirtingas politines, religines ir filosofines pažiūras turinčių mąstytojų, nuo F. Nyčės iki H. Arendt, kėlusią prasmės problematiką politikoje. Dicksono sugebėjo įtikinamai pagrįsti Nyčės įtaką XX amžiaus mąstytojams. Lernerio knyga yra skirta JAV vidaus politikos bei materialistinių ideologijų (kapitalizmo ir socializmo) kritikai. Knygos autorius sugebėjo pasiūlyti įtikinamą „prasmės“ apibrėžimą, remdamasis judėjų teologine tradicija. Prasmė – tai ne socialinė ar psichologinė, bet ontologinė sąvoka, o ieškoti prasmės reiškia bandymą pažinti žmogų sąvokomis, aukštesnėmis nei jis pats, ir atsakyti į klausimą, kokia yra žmogaus vieta visatoje²³. Lerneris nesiremia Jungu ir Nyče, tačiau jo prasmės apibrėžimas idealiai tinka jų filosofijai, kurią, kaip tuojau pamatysime, charakterizuoja mėginimas mąstyti už žmogaus žengiančiomis sąvokomis. Kadangi nei Nyčė nei Jungas neapibrėžė sąvokos „prasmė“, šis darbas atsispiria nuo Lernerio apibrėžimo.

Verta paminėti Giovanni Colacicchi²⁴, kurio knygoje *Psychology as Ethics* išgryninama Jungo etikos idėja – skirtingai nei Kantas, kuris išvedė pareigą iš sąmoningumo, Jungas išvelgė pareigą būti sąmoningu, taip pat individo etiką išskeldamas virš kolektyvinės moralės. Taip pat verta paminėti Martina L. Mabile ir Yolande Steenkamp straipsnį „Does meaning matter? Nietzsche, Jung and implications for global leadership“²⁵, kuriame buvo atlikta lyderystės prasmų analizė. Jungas ir Nyčė čia atliko teorinio pagrindo vaidmenį, prasmės sąvoka buvo instrumentalizuota, o tyrime buvo atlikta diskurso analizė. Nors abu šie darbai nebus naudojami rašant šį magistro darbą, jie iliustruoja skirtingus prasmės ieškojimų pritaikymo būdus politikos moksluose.

Šiame darbe, remdamasis Frydrihu Nyče ir Karlu Jungu parodysiu, kad yra unikalių politinės prigimties išvadų, kurių galima prieiti tik per prasmės ieškojimus. Tiesa, išvadų unikalumas pasireikš ne jų formuluotėje, bet sąvokose,

²³ Michael Lerner, *The Politics of Meaning. Restoring Hope and Possibility in an Age of Cynicism*. New York: Basic Books, 1996, psl. 2

²⁴ Giovanni Colacicchi, *Psychology as Ethics*. London: Routledge, 2020

²⁵ Martina L. Mabile ir Yolande Steenkamp, „Does meaning matter? Nietzsche, Jung and implications for global leadership“, *HTS Theologiese Studies*, 77(3), 2021

Mėginsiu įrodyti, kad per prasmės sąvoką mums atveriamas alternatyvus būdas pažinti politinius reiškinius – ne kaip savarankiškus socialinio pasaulio reiškinius, o kaip gyvenimo tikrovę, subordinuotą aukštesnei, prasmės idėjai, pagal kurią ji ir turi būti vertinama pirmiausiai. Tai padarau keturiais etapais:

1. Argumentuoju, kodėl K. Jungas ir F. Nyčė prasmę iškelė kaip aukščiausią vertinimo matą, ir atsakau į klausimą, kokius privalumus turi toks analizės būdas.
2. Pristatau Dievo mirties idėją kaip psichologinį lūžį, atveriantį kelią F. Nyčės ir K. Jungo prasmės ieškojimams ir apžvelgiu šių mąstytojų vizijas laikmečiui po Dievo mirties.
3. Pristatau Jungo ir Nyčės gyvenimo filosofijas, tiesiai iš kurių išvedu jų įžvalgas apie politiką ir valstybę.
4. Pažvelgiu kritiškai į prasmės ieškojimų ambiciją ir parodau kaip prasmės ieškojimais turėtų save apriboti.

1. Prasmė kaip aukščiausias vertinimo matas

Prieš pradėdamas būtina paminėti, kad Jungo ir Nyčės argumentacija pasižymi tam tikru dvigubumu – jie argumentuoja už savo idėjas mėgindami pagrįsti jų vertę bei mėgindami įrodyti, kad jos yra psichologiškai neišvengiamos. Kur tai yra įmanoma, minėsiu abi šias argumentacijos rūšis, tačiau atskirsiu jas į atskiras dalis, kad išvengčiau sumaišties. Taigi, pirmoji šio skyriaus dalis bus skirta vertę pagrindžiantiems argumentams, o antroji – psichologinio neišvengiamumo argumentams.

Svarstydamas apie savęs pažinimą, Jungas formavo priešybę tarp universalios tiesos ir mito kaip skirtingų bet savaip teisingų pažinimo būdų. Atrodo paradoksalu vadinti tiesą universalia, ir tame pačiame sakinyje ją pavadinti „savaip teisinga“, bet tam yra paaiškinimas. Universalią tiesą Jungas suvokia kaip aukso standartą, su kuriuo lyginami visi teiginiai apie tikrovę. Kai mokslininkas atlieka tyrimus, jis siekia atitikti šį standartą ir dėl to taiko universalų mokslinį metodą. Universalios tiesos siekimas lemia, kad pažinimui imama naudoti universalias sąvokas, tiriami objektai ir reiškiniai klasifikuojami į grupes ir imami vadinti mokslo jiems suteiktais vardais. Universalaus matmens buvimas reiškia, kad pažinimo objektai yra nuolatos lyginami su šiuo matmeniu, tačiau problema iškyla, kai lyginimas tampa neįmanomas. Jungas savo autobiografijoje rašo, kad apie savo asmenybę ir jos brendimo procesą jis negali papasakoti moksline kalba, nes nesuvokia savęs kaip mokslinės problemos.²⁶ Kai iškeliamas klausimas, kas yra žmogus, mes neturime su kuo savęs palyginti. Pagal

²⁶ Jung, *Atsiminimai, vizijos, apmąstymai*, psl. 15

išorines savybes galime klasifikuoti žmogų, lygindami jį su kitomis gyvybės formomis, tačiau nepaprastos svarbos klausimai kaip „ką reiškia būti žmogumi“, „kokia žmogaus vieta žemėje“ arba „ką reiškia mano gyvenimas“ lieka neatsakyti. Tai yra asmeniškai klausimai, kuriuos žmogus užduoda pats sau – pažinimo objektas ir subjektas susilieja į vienį, todėl iškyla poreikis asmeniškam, o ne universaliam pažinimo žodynui.

Padėtį komplikuoja ir riboti žmogaus pajėgumai pažinti save: „Žmogus yra psichinis procesas, kurio mes nevaldome arba valdome jį tik iš dalies. Todėl negalime nieko galutinai nuspręsti nei apie save, nei apie savo gyvenimą. <...> Gyvenimo istorija prasideda kažkur, kuriame nors taške, kurį atsitiktinai įsiminėme, ir jau tuomet jis buvo labai sudėtingas. Nežinome, kaip gyvenimas klostysis.“²⁷ Žmogus, kaip išorinis pažinimo objektas egzistuoja erdvėje, bet žmogus kaip asmuo, egzistuoja laike, kurio jis nesugeba pilnai atsiminti.

Savęs pažinimą, taikant asmenišką žodyną, Jungas pavadino gyvenimo mito pasakojimu.²⁸ Mito pasakojimas, tai pastanga pažinti tai, kas nepažįstama, miglota, paslėpta, bet neabejotinai svarbu, kadangi mitas turi galią įprasminti žmogaus egzistenciją. Jungas rašo apie žmogaus gyvenimo trapumą, trumpalaikiškumą, apie „nesibaigiantį gyvenimo ir civilizacijų radimąsi ir išnykimą“²⁹, paliekantį mums absoliutaus menkumo įspūdį: „Žmogaus gyvenimas – abejotinas eksperimentas“, - teigia Jungas, bet prideda: „Vis dėlto niekada nepraradau nuojautos, kad kažkas, nepaisant šio amžino kitimo, gyvuoja ir išlieka.“³⁰ Mito pasakojimas atneša viltį atrasti tiesą, tačiau šį kartą ne universalią, o asmeninę, prasmingą tiesą.

Romantizmo epochos metu kilo visuotinis susidomėjimas mitais, kuris neaplenkė ir filosofų. Savo „Pasaulio amžiuose“ F. Šelingas svajotojo apie ateinantį aukso amžių, kuriame klestės ir mokslai, ir senovės laikus menanti mitologija bei herojinė poezija³¹. Tuo tarpu G.W.F. Hegelis rašė apie sintezę tarp mitologijos ir proto: „mitologija turi tapti filosofiška, žmonės racionalūs, ir filosofija turi tapti mitologiška, o filosofai jausmingi.“³² Mitas ir mokslas buvo vertinami kaip lygiavertės priešybės, kurių darna yra būtina sveikai ir klestinčiai kultūrai, tuo tarpu kultūra, be vieno ar kito dėmens buvo matoma kaip nepakankama ar netgi kenksminga. Nyčė „Tragedijos gimime“ rašė apie pražūtingas pasekmes moderniai visuomenei, kurias sukėlė susvetimėjimas su mitais ir gebėjimo mąstyti mitologiškai netekimas. Darna, tapatumas su bendruomene ir gebėjimas įprasminti savo

²⁷ Ibid., psl. 16

²⁸ Ibid., psl. 15

²⁹ Ibid., psl. 17

³⁰ Ibid., psl. 16-17.

³¹ Friedrich Schelling, *The Ages of the World*, Morningside Heights: Columbia University Press, 1942, psl. 91

³² Daniel Fidel Ferrer, *Oldest Systematic Program of German Idealism: Translation and Notes*. Verden: Kuhn von Verden Verlag, 2021, psl. 23 (Šis Hegelio darbas yra įvardijamas kaip nežinomos autorystės, nors tyrėjų konsensusas priskiria jį Hegeliui. Vis dėl to, jo vertėjas prisiėmė vertimo autorines teises sau)

gyvenimą yra tai, ką visuomenei duoda tikėjimas jos mitais: „Mito vaizdai turi būti tie niekieno nepastebimi ir visur esantys sargai demonai [*daemon*], kurių priežiūroje auga ir bręsta jauna siela ir kurių ženklais žmogus aiškina savo gyvenimą ir kovas; ir net valstybė neturi paveikesnių nerašytų įstatymų už tą mitologinį pamatą.“³³

Tačiau kodėl mitas yra toks svarbus kultūrai? Nyčė į šį klausimą atsako „Tragedijos gimime“, aptardamas mito ir tragedijos vietą senovės graikų kultūroje. Nors mitas kuria atitinkamą tikrovės paveikslą, mitologiniu žodynu pristatomos tiesos visada bus suprantamos netiesiogiai ir jos bus pilnos daugiaprasmiškumo. Mitas atlieka tarpininko funkciją tarp žmogaus ir jo egzistencijos, bet jo paskirtis yra ne atskleisti, o veikiau paslėpti didžiausius mūsų egzistencijos siaubus. „Tragedijos gimimą“ interpretavęs filosofas Benjamin Bennett rašo, kad mitas, ypač perteiktas tragedijos forma, suteikia mums intensyvią sąmoningumo jausmą, jog regime tiesą, gilesnę už tragedijos vaizdinį, ir gilų troškimą pažinti žmogui nepasiekiamas paslaptis; kitaip tariant suaktyvina jo vaizduotę ir teikia patyrimą, neatskleisdamas tiesos.³⁴ Mitas reprezentuoja tikrovę, apsaugodamas mus nuo nevilties ir tuštumo jausmo, kylančio iš tiesioginio metafizinio žinojimo apie tai, koks pasaulis yra iš tikrųjų. Tačiau mitas, nors ir perteikia tikrovės vaizdinį, neturi būti tikėjimo objektas. Nyčė pabrėžia, kad mitas yra išlaikomas nuolatinio kūrybinio akto dėka ir palygino jį su sapnu, darydamas analogiją, kad netgi būdami pakėrimi iliuzijos, mes vis vien patiriame jos iliuziškumo jausmą³⁵. Nustotas kurti mitas miršta, kadangi sutapatintas su tiesa jis tampa religine dogma ir praranda savo apsauginę funkciją: „Ne vienas kartu su manim prisimins, kaip reisykiais, išgyvendamas sapno pavojus ir siaubus, save drąsino – ir visiškai sėkmingai – sušukdamas „Juk tai – sapnas! Sapnuosiu toliau!“³⁶; „Tačiau ir tos subtilios linijos, kurios sapno vizijai nevalia peržengti, kad būtų išvengta patologiško poveikio, nes priešingu atveju regimybė, įgijusi šiukščios tikrovės bruožų, mus apgautų – Apolono paveiksle [tos subtilios linijos] neturi trūkti“.³⁷

Kodėl svarbu žmones saugoti nuo tiesioginio santykio su tikrove? Nyčė tai atsako aprašydamas apoloniškojo ir dionisiškojo pradų sąveiką senovės graikų kultūroje. Apoloniškajam pradui priklausantis objektas yra iliuzija, o apoloniškojo prado paveiktas žmogus užsiima jos kūrimu. Dionisiškajam pradui priklausantis objektas yra tiesa, o jo paveiktas žmogus pažįsta šią tiesą. Dionisišką tiesą, kurią Nyčė laikė pamatine, yra niūri tiesa apie egzistencijos tuštumą; tiesa, jog geriausia, kas gali nutikti žmogui, tai neegzistuoti.³⁸ Jei žmogus nutaria priimti šią tiesą, jam

³³ Friedrich Nietzsche, *Tragedijos gimimas*. Vilnius: ALK, 1997, par. 23

³⁴ Benjamin Bennett, Nietzsche's Idea of Myth: The Birth of Tragedy from the Spirit of Eighteenth-Century Aesthetics, *Modern Language Association*, 94(3), 1979, psl. 424-425

³⁵ Nietzsche, *Tragedijos gimimas*, par. 1

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid.

³⁸ Ibid., par. 8

nebelieka nieko kito kaip mirtis arba beprasme kančia iki gyvenimo pabaigos. Jei žmogus nutaria bėgti nuo šios tiesos ir priimti iliuziją kaip aukštesnę tiesą, ši iliuzija neišvengiamai mirs ir dionisiškasis niekis vėl pasivys žmogų. Jei žmogus nutaria priimti visą egzistenciją kaip iliuziją, jis nebegali susidurti su šia tiesa ir atitinkamai praranda gebėjimą kurti. Apoloniškasis ir dionisiškasis pradai yra vienas nuo kito priklausomi, jei vienas jų praranda savo vietą kultūroje, kitas irgi pasišalina: „O kadangi tu [Euripidai] pasitraukei nuo Dioniso, tai ir Apolonas pasitraukė nuo tavęs; kelk nekėlęs ant kojų visas aistras <...> tavo herojai degs tik dirbtinėmis kaukėtomis aistromis ir kalbės nesava, kaukėta kalba.“³⁹

Pasak Nyčės, tarp apoloniškojo ir dionisiškojo pradų yra pakibusi visa tikrovė. Tikrovė kaip tokia – tai niekis ir egzistencinė tuštuma, kurią simbolizuoja dionisiškasis pradai, tačiau žmogus, dėka savo gebėjimo kurti, pasistato sau kultūrą, simbolizuojamą apoloniškojo prado. Rašydamas apie kultūrą, Nyčė pasitelkia tinklo analogiją, tinklo, kuris yra „ištiestas per visą mūsų egzistenciją“⁴⁰. Į skyriaus pradžioje iškeltą klausimą „ką reiškia būti žmogumi“ Nyčė atsakytų, kad tai reiškia būti dalimi kultūros, žmogaus sau susikurto pasaulio, nes už jos ribų žmogui lieka tik niekis. Mitas atlieka nepaprastos svarbos funkciją kaip „per egzistenciją ištiesto“ tinklo pamatas – jis suteikia prasmę tam, ką kitaip suvoktume tiesiog kaip iliuziją ir neleidžia jai nugarmėti į dionisiško niekio tuštumą. Mitas apsaugo žmogų nuo beprasmybės ir įkvepia jį kūrybiniam darbui – jis tampa pajėgus gyventi nepaisant niūrios dionisiškos tiesos. B. Bennett tai apibūdina kaip intelektualinę diversijos taktiką, atveriančią žmogui erdvę, kurioje jis yra tikrai laisvas – mito dėka, ši niūri tiesa pasireiškia žmogui tokiu pavidalu, kuriuo ji nėra pajėgi pasiūsti jo į nevilį.⁴¹ Nyčė prasmės kriterijui suteikia centrinę rolę ir per ją net paaiškina tokius reiškinius kaip kultūra, gebėjimas kurti ir žmogaus laisvė.

Savyje ir savo amžininkuose Nyčė pastebėjo troškimą „pasiekti krantą plačiame ir beribyje pažinimo vandenyne“⁴², arba kitaip – gilų žmogaus troškimą atrasti naujų būdų pažinti pasaulį. Tai panaši idėja kaip ta, kurią išsakė Jungas, pagrįsdamas ambiciją rašyti savo gyvenimo mitą ir taip pažinti savo vidinį žmogų, iki kurio mokslinis pažinimas prisikasti nepajėgus, tačiau Nyčė šią idėją pristatė kitaip – sutapatindamas kūrybą su pažinimu. Nyčė kritikavo idėją, kad filosofas turi būti tas, kuris aprašo tiesą ar siekia tiesos, anot jo, tikriesiems filosofams „pažinimas yra kūryba, jų kūryba yra įstatymleidystė, jų tiesos valia yra galios valia.“⁴³ Visai kaip mitą kuriantis senovės graikas, suprantas, jog jis kuria iliuziją, Nyčė skatina filosofus kurti, gyventi per savo filosofiją, rašyti ne

³⁹ Ibid., par. 10

⁴⁰ Ibid., par. 15

⁴¹ Bennett, psl. 426

⁴² Nietzsche, *Tragedijos gimimas*, par. 18

⁴³ Frydričas Nyčė, *Anapus gėrio ir blogio*, Kn. Antanas Rybelis (sud.), *Frydričas Nyčė. Rinktiniai Raštai*, Vilnius: Mintis, 1991, par. 211

teiginius kurie gali būti patvirtinti arba paneigti, bet rašyti „krauju“⁴⁴, kaip jis vaizdingai išsireiškė „Zaratuštroje“. Kraujas čia reiškia prasmę, o suvokimas, kad mąstytojas yra pajėgus kurti, iškelia prasmę aukščiau tiesos. Knygos „Anapus gėrio ir blogio“ skyriuje „Apie filosofų prietarus“ Nyčė imasi kritikuoti ne pačią universalios tiesos idėją, o jos siekiančius žmones, savo valią subordinuojančius tiesos idėjai. Jo teigimu, visi filosofai filosofuoja asmeniškai; jie savarankiškai pasirenka siekti tiesos, laikydami šį siekį prasmingu. Tuo tarpu Nyčė kelia klausimą: „ar ne mieliau būtų siekti netiesos, netikrumo, netgi nežinojimo“⁴⁵, išskeldamas ne už žmogaus esančius logikos dėsnius, o asmeninį skonį, suteikiantį dalykams jų vertę. Sprendimas savo valią subordinuoti tiesai Nyčės yra apibūdinamas kaip „prasčiokiškas naivumas“⁴⁶ arba tiesiog kaip prastas skonis, kurį jo tipo filosofas renka atmesti. Kaip mąstytojas, vadinęs save XX amžiaus pirmagimiu, Nyčė vartoja savotišką *ad hominem* argumentą, atmesdamas kitų filosofų teiginius dėl jų asmenybių pobūdžio ir prasto skonio, tačiau šio argumento tikslas yra ne paneigti tiesos idėją, bet suabejoti aukščiausia tiesos verte. Nyčės atstovaujamo laikų žmogaus sąmonėje, tiesos siekis nebėra toks prasmingas kaip troškimas žengti į beribio pažinimo vandenyną.

Jungas šį troškimą pakilti virš griežtai individą ribojančios išorinio pasaulio struktūros priskyre ne laikmečiui, bet vidiniam žmogui apskritai. Anot jo, kiekvienas žmogus jaučia prierašumą mitologinei kalbai, net jei ją laiko nerimta: „Atsakingas mokslo žmogus negali sau to leisti <...>, tačiau sielai tai yra gydomoji veikla, ji suteikia gyvenimui žavesio, kurio mes nenorėtume prarasti.“⁴⁷ Jungas taip pat argumentuoja, kad šis troškimas linkęs iškilti į paviršių, netgi tada, kai erdvės jo pasireiškimui yra uždaromos.

To pavyzdį jis pateikia kritikuodamas Kantą. Kanto doktrinos pergalė, anot Jungo, yra padėtas galutinis taškas bet kokiems bandymams atgaivinti „senovinę metafiziką“⁴⁸. Dievo sąvoka buvo išimta iš metafizinio žodyno, o pati metafizika liko apribota – tai kas siekia anapus žmogaus proto ribų buvo laikoma nebetinkamu metafizinių svarstymų objektu. Tačiau Kantas nebuvo griežtas empirikas: metafizika jam buvo svarbi ir jis pagrindė jos vertę, atitinkamai apribodamas empirinių reiškinių pažinimo ambicijas. Empiriniai reiškiniai, pasak Kanto, yra pažįstami ne betarpiškai, o per *a priori* intelekto kategorijas, kurių pažinimą jis paverčia metafizikos svarstymų objektu. Kanto darbas buvo sėkmingas: jis įrodė, jog klausimai apie anapusinę metafiziką nėra pasiekiami žmogaus protui, o empirikų ambicijos į betarpi pažinimą yra nepagrįstos. Tuo tarpu Kanto iškelti klausimai

⁴⁴ Nietzsche, *Štai taip Zaratuštra kalbėjo*, psl. 49-50

⁴⁵ Nietzsche, *Anapus gėrio ir blogio*, par. 1

⁴⁶ Ibid., par. 21

⁴⁷ Jungas, *Atsiminimai, vizijos, apmąstymai*, psl. 406

⁴⁸ Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, par. 150

apie žmogaus vidinį pasaulį tapo labai aktualūs; klausimai apie žmogaus proto sandarą, apie jo gebėjimą mąstyti, ir apie klaidingus samprotavimus, užkoduotus žmogaus proto prigimtyje.

„Grynojo proto kritikoje“ Kantas rašė apie transcendentalinius paralogizmus, kuriuos jis apibūdino kaip klaidingus samprotavimus, kurių klaidingumo pagrindas „glūdės žmogaus proto prigimtyje ir jame slypės neišvengiama, nors ne neįveikiama iliuzija.“⁴⁹ Jungas tikriausiai referavo į šią Kanto idėją teigdamas, kad yra skirtumas tarp žmogaus kaip reiškinių, apriboto grynojo proto kategorijų, ir asmenybės, priimančios sprendimą tikėti ar netikėti proto samprotavimais ar iliuzijomis. Jungas suprato mąstymą kaip aktyvų veiksmą, psichinę funkciją, kuri yra koordinuojama ir subordinuota žmogaus asmenybei, o ne atvirkščiai. „Kiekvienoje pergalėje galima išvelgti ateities pralaimėjimo apraiškas“⁵⁰ rašo Jungas, turėdamas omeny, kad idėja apie proto subordinavimą asmenybei buvo atverta Kanto, ir privedė prie klausimų, kurie yra smarkiai nutolę nuo Kanto intencijos. Pavyzdžiui, Jungas argumentuoja, jog klausimas „ar šis teiginys yra empiriškai įrodytas“ tampa mažiau svarbus už „kas ir kodėl tai sako?“⁵¹. Jis taip pat daro išvalgą, jog Kanto pasirinkimas subordinuoti asmenį universalios logikos kategorijoms kyla iš jo asmenybės, ir jog priimant šį sprendimą jo asmeninis skonis buvo lemiantis veiksnys. Turima omeny, kad net jei Kantas priimdamas sprendimus remiasi tiesos kriterijumi, jis vis tiek pats priima sprendimą remtis tiesa (esančioje išorėje nuo Kanto asmens ir valios), o ne pati tiesa nusprendžia už save. Tikroji pažinimo paslaptis atrandama vidiniame žmoguje, tačiau ne tik idėjose, bet ir sprendimuose, ne tik jo prote, bet ir asmenybėje, kuri veikiama jau aprašyto troškimo pakilti virš ribojančių struktūrų, gali priimti atitinkamus sprendimus.

Nyčė ir Jungas ieško atsakymų žengdami žingsnį „už“ įprastų žmogiškų kategorijų kaip tiesa. Jungas – ieškodamas asmeniškų atsakymų į gyvenimo klausimus, o Nyčė – ieškodamas kūrybinės galios šaltinių kultūroje. Įvade apibrėžėme prasmę kaip ontologinę sąvoką, kurios ieškojimas reiškia bandymą pažinti žmogų sąvokomis, aukštesnėmis nei jis pats, o šiame skyriuje parodėme, jog Jungas ir Nyčė bando būtent tai. Yra subtilus skirtumas tarp to, kur šie du mąstytojai atranda prasmę – Nyčė kūrybiniame darbe, o Jungas (savęs) pažinime, tačiau, kaip tuojau pamatysime, pažinimas ir kūryba yra skirtingos tos pačios problemos (Dievo mirties) sprendimo vizijos.

2. Dievo mirtis ir psichologinis lūžis

⁴⁹ Immanuel Kant, *Grynojo Proto kritika*. Vilnius: Margi raštai, 2013, psl. 323

⁵⁰ Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, par. 150

⁵¹ Ibid.

Dievo mirties idėja, nors dažniausiai siejama su Nyče, turi daug senesnę genealogiją. Kaip Dievo mirties idėjos pirmtakus galima išskirti B. Paskalį, F. Šelingą ir G. W. F. Hėgelį. Paskalis⁵² dėmesį skyrė Plutarcho minčiai iš *De Defectus Oraculorum*, kad didysis dievas Panas yra miręs ir pastebėjo, kad ne tik Dievas dinga, bet ir gamta sugedo, prarado savo dvasią. Šelingas⁵³, savo knygoje „Pasaulio Amžiai“ aptarė Dievo buvimo klausimą ir atskyrė esančio Dievo ir egzistuojančio Dievo sąvokas. Pagal Šelingą, Dievas gali egzistuoti filosofiškai, bet nebūti esantis, neturėti poveikio žmonėms ir pasauliui. Hėgelis⁵⁴ savo knygoje „Tikėjimas ir žinojimas“ rašė apie emocinius sentimentus, kuriais paremtas jo laikmečio religingumas. Jausmas, kad Dievas yra miręs jam pasirodė pats ryškiausias. „Dvasios fenomenologijoje“ jis detaliau apibūdino šį jausmą – kaip skausmingą, nelaimingos sąmonės jausmą, išreiškiamą⁵⁵ tiesmuku teiginiu – „Dievas yra miręs.“ Dievo mirties idėja dar iki Nyčės reiškė tam tikrą padėtį, kurioje žmogus atranda save, jos sąmoningai nesusikūręs, mąstoma apie kitą laiką, apie perėjimą iš vienos eros (aiono) į kitą.

Pirmiausia Dievo mirtį aptarsiu nuo akivaizdžiausios šios idėjos sudedamosios dalies – tai yra Vakarų krikščionybės nuosmukis dėl mažėjančio tikinčiųjų skaičiaus ir mažėjančio krikščionybės vaidmens kultūroje. „Tragedijos gimime“ Nyčė teigė, kad pagrindinė religijų nuosmukio priežastis yra „negyva“ dogma, keičianti „gyvą“ mitą. „Taip paprastai miršta religijos <...> vienu žodžiu, kai mitas pradedamas suvokti nebe kaip mitas ir į jo vietą atsistoja religijos pretenzijos į istoriškumą.“⁵⁶ Nyčės krikščionybės kritika buvo pastatyta ant šios minties – ji paaiškino, kodėl krikščionybės nuosmukis buvo neišvengiamas nuo pat šios religijos atsiradimo. Knygose „Apie moralės genealogiją“ ir „Žmogiška pernelyg žmogiška“ Nyčė aprašė psichologinę religingumo genealogiją, kurią demaskuodamas jis manė pakirtęs paties tikėjimo pamatus: „Yra būdinga tikra klaidinga psichologija, tam tikra motyvų ir išgyvenimų aiškinimo fantastika. Suvokus šį proto ir vaizduotės paklydimą, liaujamasi būti krikščioniu.“⁵⁷ „Anapus gėrio ir blogio“ 3 skyriuje, pavadintame „Religingumas“ Nyčė krikščionybės esmę įvardija „atsižadėjimą visokios laimės, visokio išdidumo, visokios dvasios savimonės, taip pat ir nusižeminimą ir pasityčiojimą iš savęs, savęs žalojimą“⁵⁸ Nyčei krikščioniškas religingumas atrodė nenatūralus – tai buvo gyvenimą puoselėjančių pradų pašalinimas naudojant smurtą ir prievartą prieš save patį. Dvasinio jausmo praradimas yra neišvengiama tokio modernaus religingumo pasekmė (kad ir kaip paradoksaliai toks teiginys skambėtų). Tame pačiame „Anapus gėrio ir blogio“ paragrafe, Nyčė argumentuoja, kad

⁵² Blaise Pascal, *Mintys*, Vilnius: Aidai, 1997, par. 695

⁵³ Schelling, psl. 26

⁵⁴ G.W.F. Hegel, *Faith and Knowledge*. Albany: State University of New York Press, 1977, psl. 190

⁵⁵ G.W.F. Hegel, *Phenomenology of the Spirit*. Delhi: Jainendra Prakash Jain at Shri Jainendra Press, 1998, psl. 455, 476

⁵⁶ Nietzsche, *Tragedijos gimimas*, psl. 85

⁵⁷ Friedrich Nietzsche, *Žmogiška, pernelyg žmogiška*. Vilnius: Alma littera, 2013, par. 135

⁵⁸ Nietzsche, *Anapus gėrio ir blogio*, par. 46

modernus tikintysis yra visiškai nejautrus autentiškam Kristaus kančios simboliui, pačiam svarbiausiam krikščionių tikėjimo simboliui: „Dabartiniai žmonės, apatiški visai tai krikščioniškai nomenklatūrai, jau nesuvokia, koks klaikus yra superlatyvas, slypintis paradoksiškoje senovės žmogui formulėje „Dievas ant kryžiaus.“⁵⁹

„Anapus gėrio ir blogio“ 47 paragrafe jis rašo apie šventojo psichologinį portretą, visais laikais žavėjusį filosofus (tokius kaip Šopenhaueris), keliančiais klausimą: „Kaip galima paneigti valią? Kaip galimas šventasis?“⁶⁰ Šventojo religingumas pasireiškia per vienatvę, pasninką ir lytinį susilaikymą – šventasis kovoja su savo instinktais, pagundomis ir nuodėme, kurią sustabdo susilaikydamas nuo veiksmo, t.y. paneigdamas valią. Nuodėmėn puolusi visuomenė mato save kaip šventojo priešybę, moralinę priešybę, kaip gėrio, tobulumo priešybę blogiui ir supuvimui. Tuo tarpu Nyčė apie šventumą rašo kaip apie patologiją: „religinės neurozės dėsningu simptomu laikytinas staigus ir nežabotas pasileidimas, kuris po to taip pat staigiai virsta atgailos virpuliu ir pasaulio bei valios paneigimu“⁶¹. Instinktas blaškosi tarp priešybių, o ne moralinis gėris įveikia moralinį blogį. Tačiau būtent tai, kad mes priskiriame moralinį krūvį savo instinktyviems psichologiniams reiškiniams, trukdo mums juos suvokti kaip tokius. Religingumo reiškinį Nyčė interpretuoja tik per valios galiai idėją – pagal ją, šventasis yra tas, kuris yra sutelkęs daugiausia jėgų ir pastangų įveikti, sutramdyti save. 55 paragrafe Nyčė ironizuoja pristatydamas religinių aukų genealogiją – pirmiausia buvo aukojami žmonės, tada paties žmogaus instinktai vardan moralės, o galiausiai buvo paaukotas svarbiausias iš instinktų, dvasios instinktas, lemiantis patį tikėjimą Dievu⁶².

Mito ir dvasinio jausmo praradimas bei religingumo įsiviešėjimas privedė ir prie pačių religijų nuosmukio, bet tai nebuvo tiesioginė to pasekmė. Nyčė pastebi, kad įprastai žmonės atsiriboja nuo savojo tikėjimo labai nedramatiškai, kartais net nepastebimai. Šie žmonės gali ir toliau lankyti religines apeigas ir jas gerbti, tačiau jie tai darys be didesnio suvokimo ar pajautos. „Jie nėra religinių apeigų priešai; jei tam tikrais atvejais kas nors, pavyzdžiui, valstybė, reikalauja, kad jie dalyvautų tokiose apeigose, jie daro, ko iš jų reikalaujama, taip, kaip daug ką jie daro – su kantria ir kuklia rimtimi ir nejausdami pernelyg didelio smalsumo ir nemalonumo: jie gyvena per daug toli ir anapus viso šito, kad manytų, jog tokiuose dalykuose reikia ieškoti kokių nors už ir prieš.“⁶³ Jų netikėjimas – tai pasekmė nutildyto instinkto, kaip tai apibrėžia Nyčė, vadinasi, apie Dievo mirtį turime kalbėti ne kaip apie kažką, ką žmogus pasirinko, o kaip apie tai, kuo žmogus tapo.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ibid., par. 47

⁶¹ Ibid.

⁶² „<...> Paaukoti visa, kas guodžia, yra šventa, gydo, visas viltis, visą tikėjimą paslėpta harmonija, būsima laime ir teisingumu“. Ibid., par. 55

⁶³ Ibid., par. 58

Nyčės psichologinė krikščionybės kritika patraukė Jungo dėmesį. Jungas sutiko su Nyče, kad religija miršta, kai jos dogma praranda jai gyvybę teikiančią mitą. „Galutinis kiekvienos dogmos likimas yra tas, kad ji galiausiai tampa besielė“, - rašė Jungas ir kartu pažėrė kritikos „lėkštiesiems švietėjams ir paviršutiniškiems racionalistams.“⁶⁴ Abiejų mąstytojų požiūris į krikščionybę nesutapo – jei Nyčė sveikino krikščionybės nuopuolį, Jungas priėmė šį reiškinį neutraliau, kaip galvosūkį, kurį reikia išspręsti. Visgi, Jungas pastebėjo paradoksalų Nyčės susižavėjimą religiniu pradū, o savo „Taip kalbėjo Zaratustra“ seminaruose, Jungas yra pavadinęs Nyčę „paskutiniu tikru krikščionimi“⁶⁵ ir jo gausią kritiką Bažnyčiai, krikščionybei ir tikintiesiems interpretavo kaip gyvojo mito ilgėsį.

Kita vertus, Jungas nesutiko su Nyčės valios galiai idėja, kuri yra esminė jo religingumo kritikoje. Nyčišką prieigą Jungas laikė psichologiškai vienpusišką ir todėl nepakankama, nepateikiančią pilno paveikslo. Nyčė apibūdino psichologiją kaip „morfologiją ir valios galiai evoliucinį mokslą“⁶⁶, o pagal tokį suvokimą žmogaus psichinė sveikata būtų vertinama atsižvelgiant tik pagal tai kaip jis geba naudoti savo valią siekti galios pasaulyje. Psichologija, suredukuota iki valios galiai idėjos yra pernelyg vienpusiška ir linkusi atmesti autentiškus religinius simbolius, nekylančius iš šios valios. Atmesti, tai reiškia laikyti juos netikrais arba patologiškais reiškiniais, kaip kad tai darė Nyčė. Jungo psichologija yra linkusi psichologinį krūvį turinčius simbolius priimti kaip tikrus, psichologas žino ne tai, kas jie yra, bet tik tai, kad jie yra.⁶⁷ Žmogiškas silpnumas, moraliniai prietarai, polinkis į religinį dogmatizmą ir gyvybinių instinktų ribojimą Jungo psichologijoje suprantami ne kaip nepageidaujami reiškiniai, o kaip neišvengiama žmogaus psichikos dalis, kurią būtina priimti ir į kurią būtina atsižvelgti.

Nemaža dalis Jungo analitinės psichologijos, ypač pokario laikotarpiu, gali būti skaitoma kaip atsakas religinei krizei, apibūdintai teiginio, jog Dievas yra miręs. Tačiau nors Jungas savo darbuose daug rašė apie Dievą ir domėjosi religiniu pradū bei simbolizmu, jis pripažįsta, kad Dievas iš tikrųjų yra miręs. Viena priežasčių, kodėl Jungas užsiėmė analitine psichologija, o ne sekė Sigmundo Froido takais, buvo jo psichologijos vizija – kaip religijos pakaitalo. 1940-ųjų paskaitoje jis teigė, kad jo mintys skirtos „ne laimingiems tikėjimą išlaikiusiems žmonėms, o tam daugeliui žmonių, kuriems šviesa jau užgeso, slėpinys išblėso ir Dievas numirė. <...> Kad įgytume religinių reiškinų suvokimą, turbūt viskas, kas liko, yra psichologinė prieiga.“⁶⁸ Jungas suprato Dievo mirtį panašiai kaip Maksas Vėberis, rašęs apie „pasaulio atkerėjimą“, kaip vertybių pasitraukimą iš

⁶⁴ Carl G. Jung, Kn. Gerhard Adler ir R. F. C. Hull (sud.), *Collected Works of C. G. Jung, Volume 14: Mysterium Coniunctionis*, Princeton: Princeton University Press, 1970, (1963) par. 488, 489

⁶⁵ Jung, *Nietzsche's Zarathustra*, psl. 1069

⁶⁶ Nietzsche, *Anapus gėrio ir blogio*, par. 23

⁶⁷ Jung, *Aion*, par. 97

⁶⁸ Carl G. Jung, *Answer to Job*, Kn. Gerhard Adler ir R. F. C. Hull (sud.), *Collected Works of C. G. Jung, Volume 11: Psychology and Religion: West and East.*, Princeton: Princeton University Press, 1969, (1952), par. 568

objektyvios sferos (visuomenės) į subjektyvias misticismo, asmeninių pažiūrų ir tarpusavio santykių sferas.

Savo darbuose apie psichologiją ir religiją, Jungas apžvelgė Dievo mirties idėjos istorinį kontekstą ir parodė, kad tai nėra naujas reiškinys; ne tik pasaulio istorijoje, bet ir Vakarų civilizacijoje, kur šis procesas vystėsi šimtmečius iki savo kulminacijos XX amžiuje⁶⁹. Tai ką Vėberis suprato kaip vertybes, Jungas suprato kaip tam tikras psichologines projekcijas, kurios kultūrinėje vaizduotėje buvo objektyvuotos. Savo 1945-ųjų darbe „Po katastrofos“, jis aprašo kelis šimtmečius vykstantį Dvasios pasitraukimo iš Gamtos procesą. „Pirmą kartą nuo istorijos aušros mums pavyko praryti primityvų animizmą, o kartu su juo ir Dvasią, kurią teikė gyvybę Gamtai. Mes ne tik ištraukėme dievus iš dangaus ir transformavome juos į chtoniškas dvasias, bet, veikiami mokslinės Apšvietos, netgi ši grupelė dvasių, kurios Paracelsijaus laikais laimingai vaidenosi kalnuose ir giriose, upės ir kaimuose, buvo suredukuota iki menkniekio ir galutinai pradingo. Nuo neatsimenamų laikų, Gamta buvo pilna Dvasios. Dabar, pirmą kartą atsidūrėme negyvoje Gamtoje, likusioje be dievų⁷⁰.“ Verta pastebėti, kad Jungas nebuvo vienintelis pokario rašytojas, pastebėjęs pasikeitusį žmogaus santykį su objektyviuoju pasauliu. Frankfurto mokyklos sociologai Teodoras Adorno ir Maksas Horkheimeris apžvelgė religinę raidą nuo senovės Graikijos iki modernių laikų, prasidėjusių ties Renesansu ir Reformacija, per drastiškai pasikeitusį žmogaus santykį su jį supančia gamta⁷¹. Dievo mirtis pažymėjo teocentrinio viduramžiško pasaulėvaizdžio griūtį, o kartu su Dievu mirė tvarkingos ir savo tikslą turinčios visatos garantas. Staiga pasaulis liko su didžiuliu galvosūkiu – kas nustato moralės ir teisingumo standartą, kurio pagrindu buvo metafizika⁷²?

„Metafizinis [pasaulio vaizdo] autoritetas, kuriuo buvo Dievas, greitai pranyko, ir iš naujo apsireiškė žmoguje⁷³“, - ši Jungo mintis puikiai įvardija didžiausią psichologinį lūžį, sukeltą Dievo mirties reiškiniu. Tai, kas anksčiau priklausė Dievui, atsidūrė žmogaus atsakomybėje. Dievo mirties laikmečio pavojus Jungas iliustravo dvejomis žymiomis Nyčės frazėmis – „anapus gėrio ir blogio“ ir „daužykite senąsias [įstatymų] lenteles“. Jungas manė, kad modernus žmogus sugebėjo pasiekti tokią psichologinę stadiją, kurioje gėris ir blogis tapo reliatyviomis sąvokomis, neturinčiomis etinio veiksmingumo⁷⁴. Esant tokiam požiūriui, kalbėjimas apie moralę anapus gėrio ir blogio yra pagalbos šauksmas metafizikoje pasimetusio žmogaus, kuris trokšta naujų, gyvų sąvokų, kuriomis

⁶⁹ Carl G. Jung, *History and Psychology of a Natural Symbol*, Kn. Gerhard Adler ir R. F. C. Hull (sud.), *Collected Works of C. G. Jung, Volume 11: Psychology and Religion*, Princeton: Princeton University Press, 1969, (1951), par. 141

⁷⁰ Carl G. Jung, *After the catastrophe*, Kn. Gerhard Adler ir R. F. C. Hull (sud.), *Collected Works of C. G. Jung, Volume 10: Civilization in Transition*, Princeton: Princeton University Press, 1970, (1945), par. 431

⁷¹ Paul Bishop, *The Dionysian Self*, Berlin: Walter de Gruyter, 1995, psl. 332

⁷² Jung, *After the Catastrophe*, par. 438

⁷³ Ibid., par. 437

⁷⁴ Carl G. Jung, *A psychological approach to the dogma of trinity*, Kn. Gerhard Adler ir R. F. C. Hull (sud.), *Collected Works of C. G. Jung, Volume 11: Psychology and Religion*, Princeton: Princeton University Press, 1969, (1951), par. 258

būtų nusakytos senos tiesos. Jungas nemanė, kad realus moralės atsisakymas yra įmanomas – mes galime seną simbolį praturtinti nauju turiniu, bet paties simbolio paneigti negalime: „Netgi atsidūrę ant aukščiausios viršūnės nebūsime anapus gėrio ir blogio⁷⁵.“ Apie idėją sunaikinti senas ir iškelti naujasias, Zaratustros įstatymo lenteles, Jungas komentavo taip: „Idėja išmesti senuosius moralinius kriterijus į šiukšlyną ir susikurti naujus, remiantis žinomomis struktūromis, mums visiškai nepagelbės⁷⁶.“ Jungo manymu, toks siūlymas stinga bet kokios praktinės išminties ir paprasčiausiai tėra destruktivus.

Prasmės ieškantys mąstytojai, kaip parodėme praeitame skyriuje, siekia žengti žingsnį už pažįstamos tikrovės į nepažintą tikrovę. Nyčės idėjas žengti anapus gėrio ir blogio bei daužyti senąsias įstatymų lenteles, galima interpretuoti kaip tai darė Jungas – kaip klaidingą bei daugiau ar mažiau destruktivią psichologiją, arba kaip Benjamin Bennett, kuris argumentavo, jog Nyčė iš tikrųjų siekė kritiško požiūrio į sustabarėjusią kultūrą, o ne sunaikinti jos simbolius ir pakeisti kitais⁷⁷. Nyčė atitinkamai buvo kritiškas mąstytojams, siekusiems visur išvesti vienybę tarp priešybių ir laikė tai „moteriškumu švelnumu ir geidulingumu⁷⁸“ ir nebrandžia ir kartais isteriška aistra Dievui, kuri juos veda prie tų pačių atsakymų į visus keliamus klausimus. Šis kaltinimas klaidinga psichologija ir mąstymo drąsos trūkumu tikriausiai būtų panaudotas prieš Jungą, jei jiedu su Nyčė būtų amžininkai. Visgi, nepaisant šio nesutarimo, abu mąstytojai priima Dievo mirtį kaip esminį iššūkį ir galimybę jų laikų žmogui – taip, kaip jis pasirinks elgtis dabar, apspręs jo likimą ateinančioje epochoje.

Svarstydamas apie žmogaus likimą po Dievo mirties, Nyčė pirmiausia iškėlė prasmės klausimą į aprašė jos ieškojimo kryptį. Nyčės Zaratustra sako, kad jis imsis žmones mokytį suprasti jų būties prasmę, „o ta prasmė – tai antžmogis.“⁷⁹ Nyčė apibūdina žmogų, kaip nuolatos esantį transformacijos procese, ir palygina jį su akrobato lynu: „Žmogus – tai tarsi lynas, tarp gyvulio ir antžmogio nutįsęs, tai lynas virš bedugnės.“⁸⁰ Šiuo atveju, gyvulys ir antžmogis nereiškia skirtingų nei žmogus biologinių organizmų, bet skirtingų žmogaus raidos etapų. Galime įsivaizduoti pirmąjį žmogų, kuris menkai tesiskyrė nuo gyvūno, neturintį to, ką būtų galima vadinti kultūrą, ir kontroliuojamą instinktų – antžmogis būtų toks pat skirtingas nuo žmogaus kaip žmogus nuo gyvulio. Kita vertus, į atsakymą kas yra antžmogis ir kokie jo bruožai, Nyčė neatsako, kadangi antžmogis dar nėra atsiradęs. Užtat jis pamini, kad „verta žmoguje mylėti ėjimą jo per tiltą, o ne žlugimą paiką“⁸¹, kadangi tikroji jo žinutė žmogui yra ne tapti antžmogiū, o tapti tuo, kuris ryžtasi peržengti patį save

⁷⁵ Ibid., par. 267

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Bennett, psl. 430

⁷⁸ Nyčė, *Anapus gėrio ir blogio*, par. 50

⁷⁹ Nyčė, *Štai taip kalbėjo Zaratustra*, psl. 31

⁸⁰ Ibid., psl. 26

⁸¹ Ibid.

ir eiti per tiltą. Nyčė pabrėžia žmogaus pasirinkimo ir jo kūrybinio indelio svarbą – antžmogis gali būti realizuotas tik tų, kurie noriai jo siekia ir pakeliui nesitaiksto su kompromisais. Iki tol antžmogis tebus neparašytas mitas, dar nesukurta tikrovė.

Kas jei žmogus nenori siekti antžmogio? Nyčė apibūdina kitą žmogaus tipą, kuris įsigalės po Dievo mirties, tai yra žmogus, vadinamas paskutiniu. „Jau artėja dienos, kuomet žmogus savųjų ilgesio strėlių nebeišsaus aukščiau už žmogų, ir lanko jo templė dūzgėti liausis. Aš jums sakau: chaoso dar savy turėti reikia, kad žvaigždę šokančią įžiebt galėtum.“⁸² Paskutinis žmogus yra tas, kuris yra pilnai pasitenkinęs savimi ir nebeturintis jokių kūrybinių galių, nebepajėgus augti ir sustabdantis per kokią žmogaus raidą. Strėlės iššovimo aukščiau už žmogų ir chaoso savyje motyvai mums primena Nyčės argumentus apie mito naudą kultūrai. Chaoso savyje nepažįstantis žmogus nebesusiduria su liūdna dionisiška tiesa apie žmogaus egzistenciją ir dėl to nebekuria savo kultūros mito. Nebekuriantis mito žmogus atsisako ambicijos pažinti tai kas nepažįstama ar pasiekti tai kas nepasiekta. „Mes laimę esame išradę, – kartoja žmonės paskutiniai ir akimis tik mirksi“⁸³ – paskutiniam žmogui lieka tik tariama laimė ir savęs apgaulę indikuojantis akių mirksėjimas. Nors žmogus turi galimybę rinktis tarp paskutinio žmogaus ir antžmogio, Nyčė tik viename, antžmogio kelyje išvelgė prasmę ir kultūrinę gyvastį.

Tuo tarpu Jungas nesiejo savo vilčių su sąmoningu žmogaus sprendimu siekti antžmogio, bet vylėsi, kad atsakymas į Dievo mirties sukeltus etinius bei psichologinius iššūkius bus atrastas dėka tiesioginės sąmonės jėgų intervencijos – pačios Dvasios [Geist]: „Šioje didžioje nežinioje, mums reikalinga šventos ir pilnatvę nešančios dvasios šviesa – dvasios, kuri būtų bet kas kitas, tik ne mūsų protas⁸⁴.“ Ši vizija apie Dvasios intervenciją taip pat buvo išsakyta Jungo Zaratustros analizėje, kai jis pabrėžė Zaratustros siūlymo daužyti senąsias įstatymo lenteles dviprasmybę. Jis sudaužė senąsias įstatymo lenteles, tačiau jas pakeitė naujosiomis⁸⁵. Jungui tai reiškė Nyčės susitapatinimą su naująjį įstatymą atnešančiomis sąmonėmis jėgomis. „Zaratustros tragedija yra ta, kad kadangi jo Dievas mirė, Nyčė pats patapo Dievu, ir tai įvyko todėl, kad jis nebuvo ateistas⁸⁶.“ Analogiškai galime mąstyti ir apie antžmogio idėją. Žmogus siekia tapti daugiau nei žmogumi – kitaip tariant, jis siekia supanašėti su Dievu. Pasirinkimas tarp antžmogio ir paskutinio žmogaus nėra tikras – juo paprasčiausiai išsakoma viltis, kad Dvasia apšvies žmogų ir apdovanos jį žinojimu, kaip tapti antžmogiu. Zaratustra šioje vietoje atlieka pranašo, Dvasios žinios nešėjo

⁸² Ibid., psl. 28

⁸³ Ibid., psl. 29

⁸⁴ Jung, *A Psychological Approach to the Dogma of Trinity*, par. 267

⁸⁵ Ibid., par. 142

⁸⁶ Ibid.

vaidmenį. Atsižvelgus į tai verta iškelti klausimą – koku dievu tapo Nyčė, kokiomis savybėmis pasižymi ta dievybė ir kokia jos vieta mūsų istoriniame laike?

Jungas Nyčės Dievą laikė mirusiu ir prisikeliančiu Dievu – jo nebuvimas ir nuolatinis jo sugrįžimo laukimas yra esminė šios dievybės savybė. Šitoks apibūdinimas susišaukia su Martino Heideggerio pareiškimu, kad moderni epocha yra netekusi ne tik dievų, bet ir jų trūkumo – tai yra dviejų lygmenų dievybės netektis. „Tai yra laikas dievų, kurie pabėgo, ir dievo, kuris ateina. Tai yra poreikio laikas, kadangi jis glūdi po dvigubu trūkumu ir dvigubu Ne [Nicht]: „jau nebe“ dievų, kurie pabėgo ir „dar ne“ dievo, kuris dar neatėjo⁸⁷.“ Jungas analizavo šio mirusio ir ateinančio Dievo vaizdinį darydamas palyginimą tarp mirusio krikščionių dievo ir senovės graikų gamtos dievo Pano, kuris, kadaise buvęs valdantysis Dievas, dar Antikoje buvo paskelbtas kaip miręs. Vėlyvojoje Antikoje Panas nebebuvo garbinama dievybė, tačiau buvo atsimenamasis kaip filosofiskai reikšmingas konceptas. „Hipolito nasenai⁸⁸ laikė jį viena iš daugelio dievo Ačio formų, kartu su Oziriu, Sofija, Adomu, Koribu, Bakchu, etc. <...> Jo modernus ekvivalentas yra Zaratustros šauksmas „Dievas yra miręs⁸⁹.“ Jungas taip pat mini Plutarcho *De Defectus Oraculorum* kaip darbą, kuris plačiau apžvelgia Dievo Pano mirties sukeltą psichologinę padėtį.

Pats Nyčė savo darbuose minėdavo senovės graikų dievą Dionisą – kitą mirštantį ir prisikėliantį dievą, ir jį interpretuodamas jis išvedė filosofinį principą, kurį pavadino dionisiškumu. Kalbėdami apie visų mirusių ir prisikėliantį dievų daugį, šiame darbe galime vadinti jį archetipiniu Dionisu, turėdami jį omeny ne kaip Antikos dievybę, bet kaip konceptą Jungo ir Nyčės filosofijoje. „Psichologijoje ir Religijoje“ Jungas išvedė lygybės ženklą tarp Kristaus ir Pano, kaip tarp simbolių, telpančių į dionisiškos mitologemos ribas. Dionisas tiek Jungui, tiek Nyčei užėmė aukštesnę vietą nei Kristus, kurie jį matė kaip vieną iš daugelio Dioniso veidų: „Pats Kristus yra tipinis mirštantis ir save transformuojantis Dievas⁹⁰.“ Jungas, kalbėdamas apie Dievo buvimą vengdavo ontologinių teiginių – apie Dievą jis visada kalbėdavo kaip apie psichologinį faktą, o ne kaip apie tikrą metafizinę būtybę. Vienintelis ontologinis Jungo teiginys apie Kristų yra tas, kad Kristus yra vienas dionisiško archetipo veidų: „Kadangi Kristaus gyvenimas iki smulkiausių detalių yra archetipinis, jis reprezentuoja to archetipo gyvenimą⁹¹.“

Jungas interpretavo Nyčės Dievo mirties idėją kaip archetipinio Dioniso mirtį – mirštančio ir prisikėliantį Dievo. Dievo mirtis čia suprantama kaip istorijoje aptinkamas

⁸⁷ Martin Heidegger, „Holderlin and the Essence of Poetry“, Kn. Paul de Man (sud.) *Paul de Man Notebooks*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014, psl. 172-173.

⁸⁸ Gnostikų sekta, kuri yra žinoma tik iš teologo Hipolito Romiečio raštų

⁸⁹ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, par. 510

⁹⁰ Jung, *History and Psychology of a Natural Symbol*, par. 146

⁹¹ Ibid.

psichologinis procesas. Prieš Kristų buvo Panas, senovės graikų Dionisas, Oziris, taip pat kitų kultūrų mirštantys ir prisikeliantys dievai kaip germanų Votanas (Odinas). Naujausiąjį Dioniso prisikėlimą Jungas suvokia kaip neišvengiamybę, tiesa, sunku pasakyti koku vardu jis vadinsis ateityje. Jungas buvo atviras galimybei, kad naujasis Dionisas nebus krikščioniškos kilmės. Jis domėjosi savo amžininkais, kurie studijavo Rytų tikėjimus ar ieškojo pagoniško religinio įkvėpimo, o pats suvokė analitinę psichologiją kaip dionisiško religinio proceso dalį. Analitinė psichologija siekė pažinti santykį tarp Dievo ir žmogaus kaip psichologinį santykį tarp skirtingų žmogaus sąmonės dalių – savasties, atitinkančios Dievą ir ego, atitinkančio žmogaus „aš“. Būdamas mokslininku, o ne naujos religijos kūrėju, Jungas apie šį projektą visuomet atsiliepdavo atsargiai, savo 1928-ųjų darbe „Santykis tarp ego ir sąmonės“, jis pabrėžė, kad kalbėjimas apie santykį tarp Dievo ir žmogaus psichologiniais terminais nereiškia „žmogaus sudievinimo“ ar „Dievo nuvertimo iš jo sosto“⁹². Tokia buvo Jungo pozicija prieš 1933-1939 metų laikotarpį, kai jis vedė „Zaratusros“ seminarus. 1939-aisiais jis buvo labiau pasiryžęs mąstyti apie tokias galimybes, kai jo priešpaskutinis seminaras buvo baigtas atviru klausimu: „Mes susiduriame su dilema – ar tai yra žmogaus sudievinimas, ar Dievo gimimas žmoguje?“⁹³

Savo darbe „Psichologinis požiūris į Trejybės dogmą“ Jungas rašo apie dievybės transformacijos procesus ir įvardija žmogų kaip esantį pereinamajame taške iš vienos dievybės formos į kitą. Rašydamas apie tai jis rėmėsi dviem centriniais vaizdiniais Nyčės „Zaratusroje“, žmogaus kaip lyno ir žmogaus kaip tilto. Jungas rašė apie žmogų kaip apie vidurio tašką tarp dviejų sąmonės dalių – savo gyvuliškos, žemesnės ir dieviškos, aukštesnės dalies: „Žmogus yra, tiesa sakant, tarsi tiltas, jungiantis iš vienos pusės „šį pasaulį“, o iš kitos pusės – dangaus karalystę“⁹⁴. Taip pat Jungas rašo apie žmogų kaip tiltą, kurį iš abiejų pusių apžergęs Dievas: „Dievo šviesa apžergusi tiltą, žmogų, iš dienos pusės, o Dievo šešėlis, iš nakties pusės. Kas išspręs šią bauginančią dilemą, grasinančią sudraskyti trapų žmogišką indą savo nenusakytomis audromis ir nuodais? Tai galėtų būti Šventosios Dvasios apsiareiškimas iš žmogaus vidinio pasaulio.“⁹⁵

Nyčės ir Jungo idėjos apie žmogaus prasmę po Dievo mirties yra ganėtinai panašios, abu mąstytojai kalba apie psichologinėje plotmėje vykstančią kaitą, taip pat jie semiasi įkvėpimo iš tų pačių vaizdinių. Skirtumas tarp jų idėjų yra subtilus ir atsako į klausimą, kas tiksliai kinta ir link ko tai veda. Nyčė šiuos vaizdinius interpretavo kaip žmogaus misiją transformuoti. Dabar žmogus yra pereinamoje stadijoje tarp žvėries ir antžmogio – žmogus turi pasirinkimą keliauti link naujos

⁹² Carl G. Jung, *The Relations Between the Ego and the Unconscious*, Kn. Gerhard Adler ir R. F. C. Hull (sud.), *Collected Works of C. G. Jung, Volume 7: Two Essays in Analytical Psychology*, Princeton: Princeton University Press, 1966, par. 400

⁹³ Jung, *Nietzsche's Zarathustra*, psl. 1527

⁹⁴ Jung, *A Psychological Approach to the Dogma of Trinity*, par. 263

⁹⁵ Jung, *A Psychological Approach to the Dogma of Trinity*, par. 267

aukštesnės būties. Jungas suprato žmogų kaip instrumentą, per kurį pati dievybė transformuojasi ir realizuoja save kiekvienoje iš pereinamųjų dalių – nuo Dievo (savasties) ir žmogaus (ego) iki Dievo-žmogaus (priešybių vienybės, kurių svarbiausia yra sąmonės ir pasąmonės vienybė). Nyčė rašo apie naujos rūšies žmogų, o Jungas – apie naują dievą, pirmiausia užgimsiantį žmogui viduje.

3. Nyčės gyvenimo filosofija – amžinasis sugrįžimas

Amerikiečių filosofė Ofelia Schutte savo knygoje *Beyond Nihilism* teigė, kad Nyčės gyvenimo filosofijos šerdyje yra nihilizmo ir gyvenimo priešprieša. Nyčė identifikuoja nihilizmą visoje filosofijoje, kuri formuoja teoriją apie tiesą ir vertybes, atlikdama platoniską skirtį tarp „tikrojo“ tiesos pasaulio ir žemiškos empirinės tikrovės. Tokia filosofija iškelia kažką anapusinio, kažką priešingo gyvenimui, kaip aukščiausiąją tiesą arba vertybę, kadangi gyvenimas suprantamas kaip laikinas ir beprasmis, o anapusinė tikrovė – kaip nekintanti ir turinti atsakymus į visus žmogiškus prasmės klausimus.⁹⁶ Nyčė suvokia šią mąstymo prerogatyvą kaip egzistencinę tuštumą, kuri minta gyvenimu, bet niekada juo nepasisotina. Tai jis apibūdino aprašydamas Zaratustros sapną, kuriame jis yra kapinių sargas: „Ten mirčiai saugojau aš karstus <...> Iš stiklo karstų žvelgė į mane gyvenimai nugalėtieji.“⁹⁷

Tačiau Nyčės mintyse apie nihilizmą turime pastebėti reikšmingą paradoksą. O. Schutte apie jį rašo taip: „Nihilizmas, privestas iki savo radikaliausios išvados yra transformuojamas į „klasikinį“ dionisiškos filosofijos pozityvizmą – amžinąjį sugrįžimą.“⁹⁸ Radikaliausias nihilizmas, kai nebelieka jokių prasmų, veda prie savo paties paneigimo, naujų prasmų atradimo, prie to, ką Nyčė vadino „mano nauju keliu iki „Taip“⁹⁹, prie naujo būdo teigti gyvenimą.

„Tokia eksperimentinė filosofija, kokią aš gyvenu, eksperimentiškai numato net fundamentaliausio nihilizmo galimybes, tačiau tai nereiškia, kad ji turi sustoti ties neigimu, ties „Ne“, valia neigti. Ji veikia nori pereiti į priešingą pusę – į dionisišką pasaulio, toks, koks jis yra, be atėmimo, išimties ar atrankos, teigimą – ji nori amžino cirkuliavimo: tų pačių dalykų, tos pačios susipynimo logikos ir nelogikos. Aukščiausia būseną, kurią gali pasiekti filosofas, yra dionisiškas santykis su egzistencija – tai yra mano formulė *amor fati*.“¹⁰⁰

⁹⁶ Ofelia Schutte, *Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks*, Chicago, 1984, psl. 1

⁹⁷ Nyčė, *Štai taip kalbėjo Zaratustra*, psl. 136

⁹⁸ Schutte, psl. 4

⁹⁹ Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, New York: Random House, 1968, par. 1045

¹⁰⁰ Ibid.

Žodis „dionisiškas“ vartojamas neatsitiktinai, kadangi tarp šios gyvenimo filosofijos ir tarp mirstančios bei prisikeliančios Dioniso figūros egzistuoja simbolinis ekvivalentas. Pirmiausia įvyksta Dievo mirtis, kas asmeniniame gyvenime atitinka giliausią nihilizmą, neigimą, turimų prasmių praradimą. Tuomet seka Dioniso prisikėlimas, kai jis pasirodo mums savo naujuoju pavidalu. Asmeniniame gyvenime tai atitinka naują „Taip“, naujas vertybes, naują būdą teigti gyvenime. „Linksmajame moksle“ Nyčė pristato savo žymiąją amžinojo sugrįžimo idėją kaip minties eksperimentą – jei žmogus galėtų rinktis pergyventi savo gyvenimą vėl ir vėl, kas kart tokį patį, su tais pačiais įvykiais ir patyrimais, begalinį skaičių kartų, ar jis sutiktų?¹⁰¹ Šiame klausime Nyčė sutirštino savo idėją, kas iš tikrųjų yra gyvenimas tam, kad išbandytų savo skaitytojų meilę jam. Gyvenimas nėra idealus tų pačių nutikimų atsikartojimas, bet tai yra nuolatinis ciklas simbolinės mirties ir prisikėlimo, skausmų ir džiaugsmų, be jokio aukštesniojo tikslo, tačiau prasmingas pats savaime. Jei žmogus atsisako išvelgti prasmę gyvenimo cikliškume, tai reiškia, kad jis visa širdimi nemylė gyvenimo. Tačiau jei amžinasis sugrįžimas, kaip kas pabrėžia pats Nyčė, yra „to paties“ sugrįžimas, kodėl mes turime jį mylėti?

Atsakymas yra toks – kadangi ši gyvenimo filosofija nežada nieko tik nuolatinis mirties ir prisikėlimo ciklus, ji nežada nieko, kas išaukštintų žmogaus „aš“, bet tik tą, kas išaukština patį gyvenimą. Plačiau apie tai Nyčė aiškina „Stabų saulėlydyje“: „Ką helenas norėjo pasiekti tomis [dionisiškomis] misterijomis? Amžinąjį gyvenimą, amžinąjį gyvenimo sugrįžimą; ateitį sutaurinti ir užsitikrinti praeitimi; įtvirtinti gyvenimo triumfą, nugalėti mirtį ir kaitą; tikrą gyvenimą kaip visuotinio gyvenimo pratęsimą užsitikrinti per gimdymą, per lytiškumo misterijas. <...> Kad egzistuočiau amžinas kūrybos džiaugsmas, kad amžinai teigtų save valia gyventi, turi amžinai egzistuoti ir gimdyvės kančia. Visa tai išreiškia žodis „Dionisas.“¹⁰²

Šioje gyvenimo filosofijoje nėra jokios vietos žmogaus „aš“, kuriam būdingas silpnumas, neigimas, bėgimas nuo pasaulio – ir atveriamą erdvę gyvybei, kuri pasireiškia per individų gyvenimus, bet nežada jiems jokio išsigelbėjimo nuo jos pačios. Žmogus čia suprantamas kaip kanalas, kuriuo gyvybė realizuoja save. Nyčės formulė *amor fati*, meilė likimui, reiškia priėmimą savęs kaip gyvybinės jėgos kanalo ir pasirinkimą tapti jos apaštalu (Nyčė ne sykį yra pavadinęs save Dioniso sekėju ir apaštalu¹⁰³). Šitoks suvokimas yra labai panašus į Jungo mintis apie tai, jog Dievo mirtis reiškia pirmiausia ne žmogaus, o pačios dievybės transformaciją. Nyčė tyrinėjęs kanadiečių filosofas Laurence'as Lampertas pastebėjo būtent tai, komentuodamas Nyčės „Taip kalbėjo Zaratustra“. Jis apibūdino šią knygą kaip „atėjimą naujo dievo; ne esančio dievo, bet tampančio ir

¹⁰¹ Nietzsche, *Linksmasis mokslas*, par. 341

¹⁰² Frydrichas Nyčė, Kn. Antanas Rybelis (sud.), *Stabų saulėlydis, Frydrichas Nyčė. Rinkiniai Raštai*, Vilnius: Mintis, 1991, psl. 583

¹⁰³ Nyčė, *Anapus gėrio ir blogio*, psl. 490, 491

ateinančio, kylančio ir miršančio dievo, <...> dievo, kurio prigimtis lemia jo mirtį, bet kurio mirtis lemia atgimimą.“¹⁰⁴

Verta atkreipti dėmesį į vietą iš „Žmogiška, pernelyg žmogiška“, pavadintą Vidudienio vizija, kurioje Nyčė aprašo miegančio dievo Pano vaizdinį. Ši vieta paliko didžiulį įspūdį Jungui, kadangi joje Nyčė išgyvena autentišką religinį patyrimą.¹⁰⁵ Panas čia matomas savo laimingoje ramybėje, miegantis, nebūtyje. Nujaučiamas jo atėjimas ir todėl tylą atrodo tokia gluminanti: „Pasislėpusioje miško pievoje jis mato miegantį didįjį Paną; visi gamtos kūriniai užmigo kartu su juo, o jų veiduose - amžinybės išraiška – taip jis juos mato. Jis nieko nenori, niekas jo netrikdo, jo širdis nejuda, tik akys gyvos – tai mirtis atviromis akimis. Tuomet žmogus mato daugybę dalykų, kurių anksčiau niekada nematė, ir kiek jis mato, viskas susipina į šviesos tinklą ir tarsi paskęsta jame. Žvelgdamas jis jaučiasi laimingas, bet tai sunki, sunki laimė.“¹⁰⁶

Tai, kad Nyčė aprašo savo asmeninę, dionisišką religinį patyrimą iliustruoja jo argumentą apie gyvojo mito pranašumą prieš religines dogmas. O tai, kad Nyčė atveria sau duris išgyventi savąjį mitą, įvyksta dėka gyvenimo filosofijos, pastatytos ant tiesioginio ekvivalento tarp dievų (Dioniso) ir žmogaus gyvenimo. Žmogaus ir dievų likimai tampa neatsiejami. Jungas interpretavo amžinojo sugrįžimo idėją kaip jausmą, afektą, sukeltą regint Dioniso atgimimą¹⁰⁷, o analizuodamas „Taip kalbėjo Zaratustra“ skyrius „Antroji šokio daina“, „Apie didįjį ilgesį“ ir „Septyni antspaudai“, kuriuose Zaratustra dainuoja apie Dioniso sugrįžimą ir jo vedybas su Ariadne, Jungas juos interpretavo kaip dievybės garbinimo aktą: „tarsi Nyčė pats būtų dalyvavęs šių misterijų ceremonijoje.“¹⁰⁸

Amžinojo sugrįžimo idėją Nyčė neretai perteikė simboliais, kurie atrasdavo savo vietą įvairių kultūrų religiniame žodyne ir buvo naudojami nupasakoti dievybei būdingą totalumą. Jungas atkreipė dėmesį į žiedo simbolį, reprezentuojantį pradžios ir pabaigos, gyvenimo ir mirties vienybę, būties totalumą: „Prie šių simbolių būtina paminėti žiedą, žiedų žiedą, amžinojo sugrįžimo žiedą. Jis žiedas simbolizuoja totalumą ir yra individuacijos, gyvenimo prasmės simbolis.“¹⁰⁹ Žiedo vaizdiniu Zaratustra apibūdino pasaulio tobulumą: Ar prieš akimirką pasaulis nevirto tobulybe? O, tu aukso žiede, apvalaini!“¹¹⁰ Taip pat savo pokario darbe *Mysterium Coniunctionis*, Jungas rašė apie priešingas gyvūnų poras, simbolizuojančias totalumą ir amžinąjį sugrįžimą, tarp kurių minėjo erelį ir

¹⁰⁴ Laurence Lampert, *Nietzsche's Teaching. An Interpretation of Thus Spake Zarathustra*, New Haven, Yale University Press, 1986, psl. 228.

¹⁰⁵ Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, par. 210

¹⁰⁶ Nietzsche, *Žmogiška, pernelyg žmogiška*, par. 308

¹⁰⁷ Jung, *Nietzsche's Zarathustra*, psl. 191-192

¹⁰⁸ Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious* par. 210.

¹⁰⁹ Jung, *Nietzsche's Zarathustra*, psl. 1044

¹¹⁰ Nyčė, *Štai taip kalbėjo Zaratustra*, psl. 266

gyvatę, bei piemenį ir gyvatę iš Zaratustros: „Erelis ir gyvatė, du Zaratustros gyvūnai, simbolizuoja amžinojo sugrįžimo ciklą. „Nes žvėrys tavo puikiai žino, kas tu esi, o Zaratustra, ir kuo turi tu tapti: tai va, esi tu mokytojas amžino grįžimo, – štai toks dabar likimas tavo.“ Piemuo, į kurio burną gyvatė išliaužė irgi yra susijęs su amžinojo sugrįžimo idėja. Su gyvate jis suformuoja uroborus – savo uodegą ryjančią gyvatę. Ciklas nepakito – tai yra pirmapradis dėsnis.“¹¹¹

Dabar iškelkime klausimą apie Nyčės gyvenimo filosofijos atspindžius politikoje. Apie Nyčės santykį su politika galima kalbėti panašiai kaip apie Nyčės aprašytą žmogų, netekusį gebėjimo kurti mitus, kadangi šis priėmė juos kaip tiesą ir ėmė jais tikėti. Akivaizdus susvetimėjimas, tarp Nyčės vartojamų sąvokų, kuriomis jis apibūdina amžinąjį sugrįžimą ir tarp įprastų socialinio pasaulio sąvokų. Nėra tik tai, kad jos skirtingos – jos yra nesuderinamos ir vienu paaikinti kitomis yra arba nepaprastai sunku, arba neįmanoma. Filosofas Nathan Widder savo knygoje *Reflections on Time and Politics* atliko išsamų tyrimą, kuriuo mėgino įvertinti labai įvairias amžinojo sugrįžimo filosofijos politines implikacijas. Jis tai atliko remdamasis prancūzų filosofais Giles Deleuze ir Michel Foucault, kurie nemaža dalimi įkvėpimo sėmėsi iš Nyčės ir yra siejami su politikos filosofija. Juos domino klausimas, ar politika ką nors bendro turi su gyvenimu, į kurį jie abu atsakė teigiamai. Widder ypatingą dėmesį skyrė Foucault knygai „Disciplinuoti ir bausti“, kurioje jis pristato kaip mūsų politinė-socialinė sistema kontroliuoja mūsų kūnus, protus ir gyvenimus. Widder įžvelgia analogiją tarp Nyčės idėjos apie amžinąjį sugrįžimą kaip apie „to paties“ sugrįžimą ir Foucault idėjos apie galios santykius visuomenėje, nuo kurių neįmanoma pabėgti¹¹². Tuo tarpu Deleuze mėgino kurti gyvenimo ontologiją paremtą politinę ontologiją ir skyrė didelį dėmesį tapatybės klausimams, kurie iš asmeninių tapo politiniai.¹¹³ Šie filosofai mėgino išspręsti susvetimėjimą tarp nyčiškų sąvokų ir socialinio pasaulio sąvokų, tačiau jie tai padarė išvesdami naujas sąvokas. Taip, jų sąvokos yra akivaizdžiai įkvėptos Nyčės, tačiau su mistine dionisiška jausena jos visiškai neturi nieko bendro. Sukurtos kritikuoti visuomenę ir politiką jos atitinkamai tapo socialinėmis ir politinėmis sąvokomis. Šiais laikais politiniame diskurse įprasta girdėti apie galios santykius ir tapatybes politikoje. Iš kritinio diskurso tai yra tapę norma, o visa kaip mito tapimas religija, amžinojo sugrįžimo tapimas politika Nyčei neabejotinai atrodytų kaip regresija.

Pats Nyčė šį susvetimėjimą su socialiniu pasauliu priėmė ne kaip iššūkį, kurį reikia išspręsti, o kaip kryptį, kurios reikia siekti. Skyriuje „Apie kuriančiojo kelią“ Zaratustra pasakoja apie sunkumus žmogaus, pasiryžusio gyventi pagal jo mokymą. Zaratustra kalba apie vienatvę, kančią, baimę, neteisybę ir kitas blogybes, kurios laukia to žmogaus dėl kiliančio konflikto su banda

¹¹¹ Jung, *Collected Works*, vol. 14, par. 483

¹¹² Nathan Widder, *Reflections on Time and Politics*, Penn State University Press, 2008, psl. 163-164

¹¹³ *Ibid.* psl. 9

(visuomene), o pirmiausia – su bandos balsu pačiame žmoguje. „Kas ieško – pats lengvai pražūsta. Kalta čia kiekviena vienatvė“, - banda taip kalba. Ilgai tau priklausyt jai teko. Išgirsi dar savy bandos tu balsą. Ir kai tik pasakysi: „Manoji sąžinė su jūsų nesutampa“, - tai bus rauda ir skausmas.“¹¹⁴ Zaratustra pabrėžia, kad kuriančiojo kelias, tai kelias į save ir kelias nuo bandos. Visa, ką banda vertina turi būti priima kritiškai, o visi žmonės, kurie pristato save kaip gerieji, teisieji, bandos vertybių gynėjai, turi būti atstumti ir priimti kaip priešai. Bet didžiausias priešas žmogui yra jis pats. „Eretikas pačiam sau būsi, raganius, pranašas, kvailys, dvejojtojas ir nešventasis, ir netgi nevidonas.“¹¹⁵, - pasakoja Zaratustra. Kuriančiojo kelias veda į konfliktą su pasauliu ir savimi, visa ko atsižadėjimą ir galiausiai pražūtį¹¹⁶, tačiau visa tai tėra pirmasis etapas kelio į amžinąjį sugrįžimą – tai mirties ir neigimo etapas, po kurio seks prisikėlimas ir naujasis „Taip“.

Jeigu egzistuoję tikrai nyčiška politika, ji pirmiausia mėgintų atsižadėti politikos. Kai Nyčė rašė, jog moralė jo laikų Europoje yra bandos gyvulių moralė, kurios aukščiausias gėris, nepaisant santykio su tikėjimo subtilybių visada yra pačios bandos nauda, jis šią pastabą turėjo omeny ne tik religijoms, bet ir politikai. „Atsitiko taip, kad ir politiniuose, ir socialiniuose institutuose mes regime vis ryškesnes šios [bandos gyvulio] moralės apraiškas: demokratinis judėjimas yra krikščioniško judėjimo paveldėtojas.“¹¹⁷ Nyčė yra pažėręs kritikos įvairiausiems politiniams judėjimams ir ideologijoms, tačiau idėja apie žmonijos gerintojus yra puikiai apibūdinanti visą Nyčės kritikos spektrą¹¹⁸. Ambicija gerinti žmoniją yra būdinga kiekvienam moralistui, kas reikštų ir kiekvieną žmogų, turintį politines pažiūras. Nyčė skiria dvi žmonijos gerinimo moralės rūšis – tramdymo ir veisimo. Tramdymo moralė yra paremta požiūriu, kad žmogus iš prigimties yra gyvuliškų instinktų valdoma ir nemorali būtybė. Tramdytojas gerina žmogų apribodamas erdvę jo instinktus, suteikdamas jam moralines sąvokas, pagal kurias jis ima vertinti ir teisti pats save. Nyčė tai vadina ligota būkle – žmogus susargdinamas tam, kad taptų nukenksmintas, ir tik tada žmonijos gerintojas liks patenkintas savo darbu. Kita gerinimo moralės rūšis yra veisimo moralė, kuri gerina žmonių moralę skatindami arba apribodami tam tikrų grupių reprodukciją, su tikslu „pagerinti“ rasę. Veisimo moralę sieki pašalinti „netikusią daugumą“, kuri buvo sargdinama dar intensyviau nei tramdymo moralės sąlygomis – Nyčė kaip veisimo moralės pavyzdį nurodo Indijos kastų sistemą. Tačiau abejais atvejais, žmonijos gerinimo moralė stovi ant žmogaus sargdinimo: „Kaip svarbiausią teiginį mes galime konstatuoti, kad, norint sukurti moralę, reikia besąlygiškai siekti jos priešybės“ – Nyčė turi omeny

¹¹⁴ Nyčė, *Štai taip kalbėjo Zaratustra*, psl. 70

¹¹⁵ Ibid., psl. 72

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ Nyčė, *Anapus gėrio ir blogio*, par. 202

¹¹⁸ Nyčė, *Stabų saulėlydis*, psl. 534-537

sargdinimo vadinimą gerinimu, melo vadinimą tiesa ir žmonijos gerintojų įsitikinimą, kad šis tikslas pateisinamas bet kokiomis priemonėmis.¹¹⁹

Nesunku įžvelgti paraleles tarp žmonijos gerintojų ir politikos. Bet kokia rasistinė ar eugenikos politikos seka veisimo moralės prizmę, o istoriškai rasizmas ir eugenika buvo glaudžiai susiję. Visose rasistinėse santvarkose galiojo draudimas marginalizuotai rasei maišytis su valdančiąja rase, o baudžiami buvo abu – ne tik toji rasė, kuri yra rasizmo auka. Tramdymo moralė yra persmelkusi visą demokratinę ir nedemokratinę politiką. Tomas Hobsas ir Džonas Lokas rašė apie visuomenės sutartį, kuri apribojo žmogaus prigimtinius destruktivius impulsus ir sustabdė visų karą prieš visus. Respublikinė valdžios forma yra paremta svertų ir stabdžių sistema, kur vienos valdžios formos apriboja kitą. Demokratija, kurios idealą Robertas Dahlis vadina poliarchija, yra paremta plačiu galios pasidalijimu: apribotos ir atskirų valdžios institucijų, ir tautos galios. Kol visi veikėjai nebus lygiai sutramdyti, tol idealas nebus pasiektas. Verta paminėti ir diskursą apie grėsmes, kurios priveda prie ribojamųjų priemonių, bei nedemokratiškas santvarkų skelbiamą mintį, pateisinančią represyvias priemones, kad visuomenė turi būti ginama nuo jos pačios kvailybės arba nuo priešišku elementų jos viduje. „Europos demokratizavimas kartu yra nenorėta priemonė tironams ugdyti – visomis galimomis šio žodžio prasmėmis, taip pat ir dvasine prasme“¹²⁰, - rašo Nyčė, turėdamas omeny tironus kaip viršiausius tramdytojus, manančius, jog jie turi teisę tramdyti visus kitus.

Tačiau kodėl Nyčė išskyrė demokratinį judėjimą, rašydamas apie politikos sugedimą? Kadangi su demokratijos įsigalėjimu žmonės ėmė mąstyti apie politiką visuotiškai – visai kaip visi turėjo savo nuomonę moraliniais klausimais, visi ėmė turėti nuomonę politiniais. Kai Zaratustra kritikavo lygybės siekėjus, vadindamas juos tarantulais, jis buvo sužeistas ir apnuodytas tarantulo nuodais, vos kai stojo prieš tarantulą ir paskelbė jį savo priešu. Apnuodytas Zaratustra sako: „Bausmė ir teisingumas turi būti, – taip voras mano, – ne veltui jam čionai giesmes priešybės garbei gieda!“¹²¹ Pastatęs savęs į politinę priešpriešą su lygybės skelbėjais, jis ėmė mąstyti tomis pačiomis kategorijomis kaip ir jie – apie bausmę, apie teisingumą, apie kerštą nekenčiamiems priešams. Išsigandęs, kad jis gali tapti vienas iš jų, Zaratustra paprašė savo mokinių pririšti jį prie stabilumo ir tradicijos simbolio, kolonos, ir sako: „Verčiau kolonos aš šventasis būsiu negu verpetas keršto.“¹²² Odisėjas, keliaudamas pro sirenų šalį taip pat pareikalavo būti pririštas prie laivo stiebo, kad būtų apsaugotas nuo pagundos. Nyčės Zaratustra kviečia saugotis nuo pagundos mąstyti politiškai, apsisaugoti nuo pagundos tapti dar vienu žmonijos gelbėtoju.

¹¹⁹ Ibid., psl. 537

¹²⁰ Nyčė, *Anapus gėrio ir blogio*, psl. 447

¹²¹ Ibid., psl. 105

¹²² Ibid.

XX a. pradžios mąstytojas Osvaldas Spengleris savo darbuose irgi vartojo žmonijos gerintojų sąvoką. Pasak jo, žmonijos gerinimo ambicija yra būdinga socializmui, tačiau, nors ir ne visos politinės ideologijos yra atvirai socialistinės, visos jos turi socialistinį polinkį gerinti žmoniją¹²³. Spengleris taip pat palygino Vakarų filosofus su senovės graikų filosofais ir padarė išvadą, kad žmonijos gerinimo ambicija yra būdinga konkrečiai Vakarų, o ne senovės Graikijos kultūrai. Tai nėra atsitiktinumas. Pasak Spenglerio, kiekviena kultūra gimsta su savo sielos paveikslu, kuris laikui bėgant pasireiškia įvairiausiai pavidalais, o pagal jį, žmonijos gerinimo siekis yra vienas šių nepakeičiamų bruožų. Jis yra parašęs knygą „Prūsiškumas ir socializmas“, kurioje socializmą apibūdino kaip fundamentaliai prūsišką savybę, kartu su prūsiška disciplina ir bendrojo gėrio siekiu¹²⁴. Būtina turėti omeny, kad Nyčė Spengleriui padarė didžiulę įtaką, jį įtikino netgi kritiškas žmonijos gerintojų vertinimas, tačiau viskas susivedė į tai, kad Spengleris pasirinko nesiekti susvetimėjimo, nesiekti pražūties ir teigti ne gyvenimą, o savo kultūrą. Šis pavyzdys iliustruoja, kad Nyčės idėjos yra ganėtina trapios ir gali paprasčiausiai neveikti, jei skaitytojas mąsto apie idėją neieškodamas ir nepatirdamas ryšio su savuoju Dionisu. Spengleris pasiskolino Nyčės sąvoką, tačiau be Dioniso ta pati sąvoka pavirsta tik dar viena socialinio pasaulio sąvoka.

Kaip turėtų atrodyti tinkamas politikos išsižadėjimas? Nyčė į šį klausimą atsako pasakodamas apie savybę, kuria pasižymėjo senovės aristokratai. Dar besiformuojant kultūroms, kilmingųjų sluoksniu tapo ne stipriausieji, ne geriausi valdovai ar administratoriai, bet tie, kurių persvarą lėmė jų dvasinė jėga: „Jie buvo harmoningesni žmonės.“¹²⁵. Tapę kilmingaisiais, jie įgavo pareigą valdyti, o bėgant laikui šis žmonių sluoksnius ėmė save apibrėžti būtent per valdžios funkcijos lygį. Tai Nyčė laikė dvasiniu sugedimu ir aiškina, jog „esminis geros ir sveikos aristokratijos bruožas yra pojūtis, kad ji yra ne funkcija (karališkosios valdžios ar visuomenės), o jų prasmė ir aukščiausias pateisinimas.“¹²⁶ Nyčė įsivaizduoja žmogų, kuris, nors ir turėjo valdžią, laikė ją ne tikslu savaime, o kaip priminimą, jog jis, kaip žmogus, yra gimęs aukštesniam tikslui ir aukštesnei būčiai. Ne politinės vertybės kaip lygybė ar teisingumas, ne moralinės vertybės kaip gėris, o jo asmens prasmė tokiam žmogui yra aukščiausioje vietoje. Tuo tarpu politika gali tapti kanalu jo prasmės siekimo istorijoje. Jei karalius laimi svarbų mūšį, jis priima tai kaip ženklą, jog dievai yra jų pusėje. Jei karalius žūva mūšyje, jo tauta bei giminė pagerbia jį ir jo atminimą. Jei karalius užkariauja kitą tautą ir pavergia jos žmones, jis vėl tai priima kaip prasmingą nutikimą – kaip dievų malonę ir didžią pergalę. Atitinkamai, jei karalius pralaimi ir jo tauta tampa pavergiamą, jis tai priima kaip dievų bausmę. Tačiau, jei karalius ima lyginti savo valią su kito valia, nežvelgti savo aukštesnės prasmės ir vietoje to gailėti pavergtųjų

¹²³ Oswald Spengler, *Man and Technics*, Greenwood Press, 1932, psl. 13

¹²⁴ Eric D. Weitz, *Weimar Germany: Promise and tragedy*. Princeton: Princeton University Press, 2007. psl. 336-337.

¹²⁵ Nyčė, *Anapus gėrio ir blogio*, psl. 466

¹²⁶ Ibid.

ir paprastų žmonių, jis nukreipia savo dėmesį link politinių idealų, o tai yra, Nyčės žodžiais, „gyvenimo neigimo valia, irimo ir žūties principas.“¹²⁷

4. Jungo gyvenimo filosofija – savastis

Savasties idėja buvo išplėtotą tik vėlyvuosiuose Jungo darbuose, tačiau kelias link jos vedė nuo pat jos karjeros pradžios. Savo autobiografijoje Jungas yra įvardijęs panašumą, tarp savęs, Nyčės ir Gėtės, juos vienijusį bendrą tikslą – pasiekti išbaigtumo būseną.¹²⁸ Jungas tai įvardija ir savo, kaip psichologo, karjeros tikslą, ir savo, kaip žmogaus, gyvenimo prasmę – kaip kūrimo, o kartu ir savęs kūrimo darbą.

Savastį Jungas apibrėžė keliais skirtingais būdais. Pirmiausia – kaip objektyvų gyvenimo tikslą: „nes tai yra išsamiausia likimo kombinacijos, vadinamos individualumu išraiška. Ji yra ne tik atskiro žmogaus gyvenimo tikslas, bet ir visos grupės, kurioje vieni papildo kitus, taip sudarydami užbaigtą vaizdą.“¹²⁹ Antra, kaip visų psichikos dalių visumą, sąmonę ir pasąmonę kartu. Jei žmogaus ego yra asmenybė, kurią jis priskiria sau, savastis yra jo išbaigta asmenybė, į kurią patenka visas žmogaus turimas psichinis turinys. Vienijanti sąmonę ir pasąmonę, savastis yra paslaptiinga idėja, dalinai pažini, bet ir nepažini, sava ir svetima, menanti praeitį, bet ir ateitį. Tai yra idėja, jungianti būties priešybes ir todėl Jungas negali nerašyti apie ją nenaudodamas religinio simbolizmo. Iš žemiau sekančios citatos galima suprasti, kad jis savastį laiko Dievo vaizdiniu žmoguje:

„Šis „Kažkas“ yra mums svetimas ir vis dėlto toks artimas, visiškai toks pat kaip mes, ir vis dėlto mums nepažįstamas; šis virtualus centras pasižymi tokia paslaptiinga struktūra, jog gali reikalauti visko – giminytės su gyvuliais ir dievais, su kristalais ir žvaigždėmis, nesukeldamas mūsų nuostabus ir nepritartimo. <...> Šį centrą aš pavadinau savastimi. Intelektualiniu atžvilgiu, savastis yra ne kas kita kaip tik psichologinė sąvoka, konstrukcija, turinti išreikšti mums tam tikrą nepažiniją būtį, kurios, kaip tokios, mes negalime suvokti, nes ji, kaip jau manyti iš jos apibrėžimo, pranoksta mūsų suvokimo galimybes. Ją lygiai taip pat sėkmingai būtų galima pavadinti „Dievu mumyse.“¹³⁰

Savastis ir jos pažinimas yra Jungo iššūkis moderniam žmogui, siekiančiam išbaigtumo. Jis rašo apie perėjimą nuo dekartiško, froidiško žmogaus suvokimo (žmogus kaip „ego“, protu tikrovę pažįstanti būtybė), iki jungiško (žmogus kaip savastis, integravusi mistinį santykį su

¹²⁷ Ibid., psl. 467

¹²⁸ Jung, *Transformation Symbolism in Mass*, par. 906.

¹²⁹ Jung, *Du traktatai apie analitinę psichologiją*, psl. 299

¹³⁰ Ibid., psl. 296

tikrove).¹³¹ Analogiškai jis komentuoja ir Zaratustros projektą – pereiti nuo moralės prie instinkto, nuo anapusinio gyvenimo iki šiapusiško gyvenimo, nuo sielos iki kūno: „[Nyčė] numato modernią [jungišką] psichologiją, kai jis suvokia moralę esančią susijusią su instinktais – jis supranta, kad savastis yra sudaryta iš priešybių porų, ir kad tai yra būdas sutaikyti priešybes.“¹³²

Savasties sąvoka išstumia Dievo sąvoką, o dievišką transcendenciją pakeičia netaip aiškiai apibrėžta psichologinės transcendencijos samprata. Jungas taip pat užsimena, kad „Dievo, kaip autonomiško psichinio turinio supratimas paverčia jį moraline problema“¹³³ taip ištraukdamas šią sąvoką iš klinikinės psichologijos plotmės ir pastatydamas ją visur kitur, kur Dievo sąvoka kadaise turėjo įtakos (įskaitant filosofiją ir politiką). Jungas taip pat neabejojo, kad savasties sąvoka yra pritaikoma Nyčės filosofijoje kaip „daiktas savaimė anapus psichologinių fenomenų.“¹³⁴

Nyčė taip pat turėjo savasties sąvoką, kuri, kaip ir Jungo, buvo prieštaraujanti dekartiškam „ego“. Savo „Nesavalaikių apmąstymų“ dalyje „Šopenhaueris kaip mokytojas“ jis rašo: „Žmogui, kuris nenori priklausyti masei, tereikia nustoti gyventi lengvai; tegul jis seka savo sąžine, kuri jį kviečia: „Būk savimi! Visa tai, ką dabar darai, ką galvoji, ko trokšti, nesi tu pats.“¹³⁵ Nyčė kalba apie „tikrąjį aš“, kuris yra kokybiškai aukštesnis už kasdienį, neautentišką „aš“ ir skatina žmogaus jo siekti. Švietimo prasmė, anot Nyčės, yra atskleisti aukštesnįjį asmenybės potencialą, „tikrąją jūsų būties prigimtį“¹³⁶, o geras švietėjas yra žmogaus „tikrojo aš“ išlaisvintojas. Šią mintį Nyčė tęsė „Linksmajame moksle“, rašydamas apie „tikrojo aš“ atradimą ir kūrimą: „Mes norime pasidaryti tokie, kokie esame, - nauji, nepakartojami, neprilygstami, patys sau leidžiantys įstatymus, patys save kuriantys!“¹³⁷

Išsamiausią savasties apibrėžimą, Nyčė pateikia „Zaratustroje“. Skyriuje „Apie kūno niekintojus“, jis atmeta kūno bei sielos dualizmo idėją, rašydamas, kad „už jų dviejų yra dar Pats, kuris taip pat juslių akim temato, kuris taip pat tik dvasios ausimis tegirdi.“¹³⁸ Skyriuje „Apie dorovinguosius“ jis rašo apie dorybę kaip kylančią iš paties žmogaus, o ne iš moralinių kodekso, taip pat kaip neatsiejamą „tikrojo aš“ savybę¹³⁹, o skyriuje „Keliauninkas“ jis kalba apie savastį kaip apie grįžimą namo: „Sugrįžta tik, galop namo pareina – manasis Pats ir tai, kas jo ilgai svetur gyveno ir tarp daiktų visų bei įvykių atsitiktinių išmėtyta bei išbarstyta buvo.“¹⁴⁰ Pastaroji citata taip pat

¹³¹ Jung, Nietzsche's *Zarathustra*, psl. 1045

¹³² Ten pat, psl. 433

¹³³ Jung, *Du traktatai apie analitinę psichologiją*, psl. 298

¹³⁴ Jung, *Nietzsche's Zarathustra*, psl. 391

¹³⁵ Friedrich Nietzsche, *Untimely Meditations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, 3 dalis, par. 1

¹³⁶ Ibid.

¹³⁷ Nyčė, *Linksmasis mokslas*, psl. 230

¹³⁸ Nyčė, *Štai taip kalbėjo Zarathustra*, psl. 44

¹³⁹ Ibid., psl. 99

¹⁴⁰ Ibid., psl. 149

apibūdina savastį kaip savęs surinkimo į vieną dalį iš daugybės pabirusių skirtybių. Taip pat Zaratustra kalba ir skyriuje „Apie senąsias ir naująsias lenteles“, kad jis žmones mokė: „sudėt į viena ir nešt kartu, kas žmogus yra dalelė, mįslė ir dar bausis atsitiktinumas.“¹⁴¹

Nyčė davė paantraštę savo autobiografinio pobūdžio darbui „Ecce Homo“: „Kaip žmogus tampa tuo kuo yra“, bet pripažino, kad „tai, jog žmogus tampa tuo, kuo yra, preziumuoja, jog jis nė nenutuokia, kas jis toks.“¹⁴² Toliau jis rašė apie mistinę jėgą „iš gelmių“, kuri turi galią sintezuoti skirtingas individo savybes į visumą: „Tuo tarpu organizuojanti „idėja“, kuriai lemta viešpatauti, auga ir auga gelmėse - ji pradeda vadovauti, pamažu išveda iš šalutinių kelių ir klaidingų posūkių, rengia individualias savybes ir gebėjimus, kurie vieną dieną pasirodys esą būtini kaip priemonės visumai pasiekti, - ji vieną po kito konstruoja pagalbinius gebėjimus, kol užsimena apie dominuojančią užduotį, „tikslą“, „uždavinį“, „prasmę.“¹⁴³

Labai panašią mintį Jungas plėtojo savo esė „Transformacijos simboliai mišiose“, kurioje jis rašė apie krikščioniškos vienaties principo *Logos* ir žmogaus priešybę. Kadangi *Logos* yra amžinasis, neribotas ir nedalomas, o žmogus yra ribotas, laikinas ir dalomas, tarp jų dviejų yra atsivėręs gilus susvetimėjimo plyšys. Dėl to krikščioniškasis mitas turi savo dionisišką mirusio ir prisikeliančio Dievo figūrą Kristų – kaip žmogus jis miršta ir būna padalinamas, o kaip dievas, jis prisikelia ir paskiras savo dalis sujungia į naują vienybę¹⁴⁴. Dionisą Jungas apibūdina kaip *Logos* ir žmogaus tarpininką¹⁴⁵, kuris leidžia žmogui patirti aukštesniąją tikrovę.

Būtina įvardinti vieną svarbų skirtumą tarp Nyčės ir Jungo savasties formuluočių – tai vėl atsikartojantis skirtumas tarp kūrybos ir pažinimo. Nyčė rašė apie savęs sukūrimą, o Jungas pabrėždavo savęs atradimą. Nyčė šią priešybės gebančią jungti gelminę jėgą laikė tam tikrų žmonių savybe. Pirmiausia – jo alter ego Zaratustros, teigdamas, kad „visos priešybės Zaratustros yra surišamos į naują vienatį.“¹⁴⁶ J.W. Gėtė, Nyčės manymu, irgi buvo sėkmingai suvienijęs priešybės ir tapęs tuo yra.¹⁴⁷ Tuo tarpu Jungas rašo, kad nors žmogaus valia ir gali prisidėti vienydamas paskiras asmens dalis į vienatį, savastis visada egzistuoja, spontaniškai, nepaisant žmogaus valios¹⁴⁸. Jungas, skirtingai nei Nyčė nemanė, kad žmogus gali tapti savo savastimi, nes tai yra atskiras nuo žmogaus „aš“ reiškiny.

¹⁴¹ Ibid., psl. 193

¹⁴² Nietzsche, *Ecce homo*, 2 dalis, par. 9

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ Carl G. Jung, *Transformation Symbolism in the Mass*, Kn. Gerhard Adler ir R. F. C. Hull (sud.), *Collected Works of C. G. Jung, Volume II: Psychology and Religion: West and East.*, Princeton: Princeton University Press, 1969, (1952), par. 400

¹⁴⁵ Ibid. par. 339

¹⁴⁶ Ibid., par. 6

¹⁴⁷ Nietzsche, *Stabų saulėlydis*, psl. 577

¹⁴⁸ Jung, *Transformation symbolism in the Mass*, par. 400

Filosofas Paul Bishop¹⁴⁹ pastebėjo, kad Jungo savasties idėja yra praktiškai neįmanoma ir nerealizuojama. Savastis yra nepažini žmogaus protui, ją galima tik išgyventi. Savasties pasiekimas yra nerealizuojamas visuomenės ar žmogaus pastangomis, tačiau joje slypi gyvenimo prasmė. P. Bishop mėgino spręsti šią problemą apibrėždamas sąlyga, kada savastis tampa pasiekiamą ir tam jis pasiūlė keturias galimas išeitis. Pirmoji – išstumti priešybių vienybės momentą į anapusinio pasaulio erdvę. Antroji – pripažinti, kad jungiškas analitinės psichologijos projektas yra ne tik psichologinis, bet ir metafizinis, ir užsiimti dionisiškos ontologijos plėtojimu. Trečioji – Jungas gali teigti, kad savasties atėjimas yra momentas istoriniame laike, kada tai, kas neįmanoma dabar, taps įmanoma. Šiai temai Jungas skyrė savo knygą „Atsakymas Jobui“, kurioje jis kėlė klausimą, ar žmogus gali kada nors supanašėti su dievu, visai kaip dievas kadaise tapo žmogumi.¹⁵⁰ Visoms šios išeitis būdingas dionisiškas susvetimėjimas su socialine tikrove bei religinis ar mistinis pobūdis. Tuo tarpu ketvirtoji išeitis atrodo kiek įdomesnė - Jungas gali išvengti tolimesnės diskusijos apie savasties tikrumą ir užimti radikaliai reliatyvistinę poziciją, visai kaip pasielgė Nyčė, teigęs, jog nėra objektyvios tiesos¹⁵¹. Šio žingsnio net nebūtina argumentuoti banaliai, jog visos tiesos yra savaip lygios, tačiau į pirmą planą individo gyvenimą kaip vienintelį tikrą gyvenimą. Jei vienintelis individas gali gyventi tikrą gyvenimą, kolektyviniai dariniai kaip visuomenė ar valstybė turi gerbti žmogaus asmenišką santykį su tikrove. Tai yra kas kita nei pagarba žmogaus teisėms, kylančioms iš žmonių rūšies prigimties, o ne iš individo vidinio pasaulio pripažinimo.

Jungas pavadina individą vieninteliu ir autentišku tikrovės nešėju. Tai yra visų Jungo idėjų apie psichologinius ir religinius virsmus potekstė. Visa tai: Dievo mirtis, religijų ir civilizacijų kaita vieniems eroms keičiant kitas, vyksta pirmiausia individo gyvenime ir tik po to išsiveržia į socialinę tikrovę. Ir nepaisant to, mes esame linkę kalbėti arba apie statistiškai suagreguotą „normalų“ žmogų (Jungas tai siejo su mokslinio mąstymo paplitimu) arba apie žmogų, kaip apie platonišką idėją. Dar įdomiau yra tai, kad žmonės patys kalba apie žmogų kaip apie statistinį vienetą arba idėją, pamiršdami, savo pačių autentišką asmenį. Nyčė tokią mąstymo struktūrą, kai gyvenimo antitezė priimama kaip tikroji tiesa, vadino nihilizmu, o Jungas laikė tai žmogaus psichiniu sargdinimu. Kuo labiau tokia argumentacija išplinta, ir kuo didesnę galią visuomenėje ji įgyja, tuo individui išskyla didesnė grėsmė susvetimėti su savo unikaliu asmeniu: „Individas vis labiau netenka galimybės priimti asmeninius moralinius sprendimus apie tai, kaip jis turėtų gyventi savo gyvenimą, ir vietoje to jis yra valdomas, maitinamas, aprenkiamas ir ugdomas kaip socialinis vienetas, apgyvendintas tinkamame namų ūkyje ir linksminamas pagal bendrus standartus, kurie yra skirti tenkinti masių poreikius. Valdovai, savo ruožtu, yra lygiai tokie patys socialiniai vienetai kaip ir

¹⁴⁹ Bishop, psl. 355-356

¹⁵⁰ Jung, *Transformation symbolism in the Mass*, par. 758

¹⁵¹ Nietzsche, *Will to power*, par. 481

valdomieji, nuo kurių jie skiriasi tik tuo, kad jie yra valstybės doktrinos skelbimo specialistai. Jie nereikia tapti asmenybėmis, pajėgiomis spręsti, bet darbščiais specialistais, neturinčiais jokios paskirties už savo profesijos ribų.¹⁵²

1959-aisiais Jungas publikavo esė „Neatrasta Savastis“ kurioje aptarė visuomenės dvasinę ir psichinę padėtį šaltojo karo kontekste. Kaip didžiausią šio laikmečio grėsmę žmogui jis įvardijo „valstybės doktriną“, nevaldomai augančia asmens savasties sąskaita. Jungas apibrėžia valstybę kaip savasties analogą. Jei savastis vienija individo vidinio pasaulio priešybes, valstybė vienija įvairias organizacijas, tautas, profesijas ir kitus kolektyvinius žmonių junginius ir yra jų aukščiausiasis principas. Moralinė individo atsakomybė pakeičiama valstybės politika, valstybės protu, *raison d'état*. Tikslų siekimas vyksta ne individo pastangų, o viešosios politikos priemonėmis, todėl ir pats tikslas neturi nieko bendro su gyvenimu ar prasme, bet su statistiškai pamatuojama nauda. Valstybės politika tampa aukščiausia prasme ir ji ima savintis individus, nepripažindama kitų prasmų¹⁵³.

Tuo tarpu valstybėje gyvenantis žmonės ima suvokti save kaip valstybės tęsinį, kaip sraigtelį didesniame mechanizme. Valdomų žmonių sluoksnis perleidžia ima išsižadėti savo individualumo ir tikisi, kad valstybė viskuo pasirūpins. Jie valstybę nepasirūpina, jie ima maištauti. „Vergovė ir maištas yra neatskiriamai susijusios sąvokos“¹⁵⁴, – rašo Jungas, turėdamas omeny, kad maištaujama dažniausiai ne prieš valstybę, o prieš netinkamą, nepakankamai naudingą valstybės politiką. Kiti valdomieji ima jaustis kaip menki, paprasti ir nesvarbūs elementai ir šis suvokiamas silpnumas yra pastebimas jų kasdienio gyvenimo sprendimuose. Toks jausmas indikuoja, kad žmogus laiko save ne individu, o masių žmogumi, jis jaučia, kad jo gyvenimas yra netekęs prasmės, ir nors ieško prošvaisčių valstybės politikoje, jis jų neranda ir lieka nusivylęs. Toks žmogus „jau yra pakeliui link vergovės valstybei ir to nesuvokdamas ir nesiekdamas, jau yra tapęs valstybės prozelitu.“¹⁵⁵

Valstybės aukštesnįjį sluoksnį sudarantieji žmonės irgi patiria vergovę, tik kiek kitaip. Tapatindamiesi su valstybe kaip su savastimi, jie jaučiasi galingi ir svarbūs, tačiau apsvaiginti šios galios jie nepastebi savo tikrosios asmenybės trūkumų. Valstybė tampa jų aukštesniuoju „aš“, kuria manipuliuodami jie gali patirti galios jausmą, o bėgant laikui jie prisiriša prie šio personos, apleidžia savo tikrąją savastį ir į jos vietą užleidžia valstybę. Jungas šių žmonių moto laiko žymiąją karaliaus Liudviko XIV frazę „Valstybė – tai aš“ ir ja remdamasis atliko analizavo kelis žymius valstybių vadovus. Analizuodamas Hitlerį jis pastebėjo tuščią kolektyvinę figūrą, po kuria slėpėsi

¹⁵² Carl G. Jung, *The Undiscovered Self*, Kn. Gerhard Adler ir R. F. C. Hull (sud.), *Collected Works of C. G. Jung, Volume 10: Civilization in Transition*, Princeton: Princeton University Press, 1970, (1957), par. 499

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ Ibid., par. 500

¹⁵⁵ Ibid., par. 503

neišsivysčiusi asmenybė. Jungas vadino Hitlerį 78 milijonų vokiečių pašamonių įsikūnijimu ir teigė, kad jo galios šaltinis yra gebėjimas išgirsti tamsiausius vokiečių tautos troškimus ir juos išsakyti¹⁵⁶, o kitur jis pridėjo, kad Hitleris buvo taip stipriai atitrukęs nuo savo vidinio „aš“, kad jis gyveno kaip personažas savo paties biografijoje¹⁵⁷. Tiesa, Jungas nemanė, kad buvimas galios pozicijoje ir autentiškos gyvenimo prasmės patyrimas yra nesuderinami. Analizuodamas istorines figūras, jis rašė apie retus žmones, kurie būdami galios pozicijoje kartu pasižymėjo ir ypatingai išvystyta asmenybe – tarp jų jis minėjo Napoleoną, Lao Tzu, Jėzų, Likurgą, Budą¹⁵⁸. Šių žmonių sekėjai tapatindavosi ne su valstybe, o buvo paveikti autentiškų aukštesniųjų asmenybių, ir sekė paskui juos su panašia mintimi kaip kad Nyčė sekė paskui savo antžmogį.¹⁵⁹

Greta individo, kita atsvara „valstybės doktrinai“ yra religija, su kuria valstybės linkusios elgtis skirtingai. Savastis, kurią Jungas buvo apibūdinęs kaip Dievo paveikslą žmoguje, yra stipresnė ten, kur žmonių tikėjimas dievu nusveria žmonių tikėjimą valstybe. Dėl šios priežasties diktatūros, o ypač marksistinės diktatūros, kurias Jungas konkrečiai minėjo „Neatrstos savasties“ esė, yra linkusios sudievinėti save per partijos arba diktatoriaus asmeninį kultą, taip prisiimdamos sau religijos elementus. Religijos niekuomet nebūna paremtos tik protu – jų mitai, garbinimo, iniciacijos ar šventiniai ritualai pasitelkia žmogaus iracionalią dalį, o tame visi diktatoriai išvelgia didžiulę galią. Diktatūros sekuliarizuoja religinius ritualus, šventes bei mitus ir reikalauja tokio paties garbinimo, kurio reikalauja Dievas: „Valstybė, visai kaip Bažnyčia, reikalauja entuziazmo, pasiaukojimo ir meilės, tačiau jei religija preziuruoja „Dievo baimę“, diktatoriška valstybė pasistengia žmonėms suteikti būtinąjį terorą.“¹⁶⁰ Kartu seka ir utopiniai pažadai apie rojų žemėje – darbininkų klasės išlaisvinimą, komunizmo amžiuje įvyksiantį žmonijos potencialo išsipildymą ar tūkstantmetį reichą. Tuo diktatūros siekia patraukti iš žmogaus kojų metafizinį jo egzistencijos pamatą – idėja, kad nėra aukštesnio principo nei valstybė, pasiekia savo galutinę išvadą. Diktatūros nusavina visas individo prigimtines teises, kadangi valstybė nepripažįsta jokių teisių, kurias žmogui suteikė kiti dievai¹⁶¹. Taip pat valstybė praranda galimybę klysti. Klysti gali tik individai, kurie neteislingai suvokia valstybės įkūnijamą kolektyvinę valią – visos diktatūros tarp savo valdančiosios klasės nuolatos randa atpirkimo ožių „liaudies išdavikų“, tačiau net ir tada, valstybė visuomet atsidurs teisingoje pusėje.

Jungas rašo ir apie racionalistų kritiką valstybės sureliginimui ir vadina ją netikslia, kadangi jie kaltę verčia žmonių iracionalumui ir religiniam pradui. Religija ir jos pažadai visada

¹⁵⁶ Ronald Hayman, *A Life of Jung*, New York: W. W. Norton and Company, 2002, psl. 360

¹⁵⁷ Carl G. Jung, *After the catastrophe*, Kn. Gerhard Adler ir R. F. C. Hull (sud.), *Collected Works of C. G. Jung, Volume 10: Civilization in Transition*, Princeton: Princeton University Press, 1970, (1945), par. 419

¹⁵⁸ Jung, *The Relations Between the Ego and the Unconscious*, par. 377

¹⁵⁹ *Ibid.*, par. 389

¹⁶⁰ Jung, *The Unidcovered Self*, par. 512

¹⁶¹ *Ibid.*, par. 515

traukė žmones, dėl to diktatūros ir gviešiasi jos sau. Tokia kritika pasako daugiau ne apie diktatūras, o apie Vakarų demokratijų specifika. Vakaruose religija nuo valstybės tradiciškai yra atskirta, todėl religinis pradas su valstybe nesimaišo. Vakarų žmogus, anot Jungo, tarnauja dviem šeimininkams „Dievui ir Cezariui“¹⁶², kurie valdo atitinkamai anapusinį ir žemišką pasaulį. Visgi, šis jėgų balansas, Jungo teigimu, palengva virsta į Cezario pusę – vis daugiau žmonių praranda tikėjimą Dievu ir priima racionalistinę mokslinę pasaulėžiūrą. Dėl šios priežasties, Vakarų demokratijos tampa vis labiau pažeidžiamos. Jungas rašo apie „fanatiškus absoliutinės valstybės misionierius“¹⁶³ skelbiančius diktatūrinių valstybių ideologiją ir darančius tai ganėtinai sėkmingai. Jų sėkmės priežastis yra apeliavimas į ateistinę Vakarų žmogaus pasaulėžiūrą, teigimas, kad marksizmas yra pajėgus daugiau nei gali Vakarų demokratijos, gali tobuliau įvykdyti teisingumą, tobuliau pasiekti materialinę gerovę. Nors grėsmė Vakarų demokratijoms tapti absoliutinėmis diktatūromis nėra aukšta, ypač turint omeny laikmečio kontekstą, kai Vakarų ir Rytų blokai yra geopolitiškai susipriešinę, bet problema ta, kad rimtų vidinių gynybinių mechanizmų Vakarai neturi. Nėra kito pasaulėvaizdžio, kuris paverstų kad ir tą patį marksizmą nesuvokiamu Vakarų žmogui – Jungo teigimu, Vakarų ir Rytų blokų ideologijos yra to paties materialistinio pasaulėvaizdžio medalio pusės, o priešpriešai pasibaigus jos netgi galėtų susivienyti.¹⁶⁴

Kaip Jungas siūlo spręsti „valstybės doktrinos“ keliamą grėsmę? Jo atsakymas yra vienareikšmiškai apolitinis – tai žmogaus darbas su savimi, asmenybės pilnatvės siekis, savęs pažinimas, prasmės ieškojimas; viskas, kas jau buvo aptarta šiame darbe. Tačiau šis atsakymas neturėtų mūsų pilnai tenkinti, kadangi paskiriems individams atsiribojus nuo politikos – ji niekur nedings. Kiek kitokią išeitį jis aprašo trumpame straipsnyje „Šveicarų vieta europietiška spektre“, kuriame jis atsako į vokiečių aristokrato grafo Hermanno von Keyserlingo kritiką šveicarų tautai. Šveicarai niekuomet nebuvo tie žmonės, kurie valstybę priėmė rimtai. Šveicarai nėra nei užkariautojų tauta, nei pavergtų žmonių tauta; jie nėra aukštų siekių tauta, tačiau nėra ir uždara, apie išorinį pasaulį nenusivokianti tauta. Keyserlingo nuomone, visos tautos turi savo charakterį ir metafizinę funkciją, tačiau šveicarai neturi jokios funkcijos – kitų tautų gyvenime jie yra tarsi stabdis. Taip pat šveicarai nėra teisianti tauta – turima omeny tai, kad šveicarai savo nuomonę apie kitus yra linkę pasilaikyti sau, o į kitų kritiką jiems jie numoja ranka, be didesnių emocijų. Jungas cituoja „šveicariškos išminties“ pavyzdį, įsiutinusį grafą Keyserlingą: „Vienas žiūrėdamas mirksi akimis, kitas – svarsto, kiek tai galėtų kainuoti, o trečias to nemėgsta – tačiau kodėl mums tai turėtų rūpėti?“¹⁶⁵ Jungas

¹⁶² Ibid., par. 520

¹⁶³ Ibid., par. 518

¹⁶⁴ Ibid., par. 522

¹⁶⁵ Carl G. Jung, *The Swiss Line in the European Spectrum*, Kn. Gerhard Adler ir R. F. C. Hull (sud.), *Collected Works of C. G. Jung, Volume 10: Civilization in Transition*, Princeton: Princeton University Press, 1970, (1957), par. 911

šveicarus apibūdina kaip tautą, kuri laikosi to, ką turi, o ne gviešiasi to, ko neturi¹⁶⁶. Kitaip tariant, šveicarų politinė doktrina orientuojasi į išsaugojimą, o visa kita šveicarui kelia įtarimų. Šveicaras savo neteisiančiu ir nesuinteresuotu požiūriu paprasčiausiai nepalieka vietos valstybei plėstis.

Jungas sveikina šveicarišką politikos modelį, giria jį už atsparumą chaotiškais žmonijai laikais ir pabrėžia, kad toks modelis turi savo vietą ir funkciją Europos charakteriui, o kitos Europos tautos tikrai turi ką pasimokyti iš šveicarų. Galime interpretuoti jo žodžius ir pavadinti šveicarišką politiką mažiau agituota, mažiau suinteresuota, ir labiau į vidų, „neutralų santvarkos pastovumą“¹⁶⁷ orientuotą politiką kaip Jungo atsaką „valstybės doktrinos“ grėsmėms.

5. Prasmės ieškojimų ribos

Šiame skyriuje bus skiriamas dėmesys idėjai, kuri jau buvo ne kartą minėta šiame darbe, bet išsamiai nepaaiškinta – tai yra skirtis tarp pažinimo ir dvasinio patyrimo. Viena iš priežasčių, kodėl Jungo ir Nyčės tekstai turi kriptišką, mistinį ar meninį pojūtį, kodėl dalį idėjų Nyčė galėjo perteikti tik poezija bei aforizmai, kodėl Jungas didelę savo tyrimų dalį skyrė religiniam simbolizmui yra ta, kad abu jie mėgino raštu perteikti, tai, kas patiriama, o ne pažįstama. Knygoje *Mysterium Coniunctionis* Jungas teigė, jog intensyvią dvasinę patirtį išgyvenantis žmogus ima tapatintis su savastimi, kuri užgožia jo protą. Tuo metu jis priima šią patirtį ne tik kaip tikrovę, bet kaip vienintelę svarbią, vienintelę prasmingą tikrovę¹⁶⁸. Patirdamas savastį, jis jos nesupranta, bet lieka įtikintas jos tikrumu. Tačiau praėjus kuriam laikui po dvasinio patyrimo, žmogus mėgina paaiškinti, ką išgyveno, jis pradeda mąstyti, kas padeda jam išlaikyti tęstinumą su pirmine patirtimi. Tačiau mąstymas nieko neprideda prie patirties, nesustiprina jos ir geriausiu atveju gali tik netobulai ją atkartoti. Nyčė Zaratustra kalbėjo panašiai skyriuje „Apie skaitymą ir rašymą“, kai jis kalbėjo apie krauju, „grynąją dvasia“ parašyto teksto skaitytojus: „Nelengva kraują svetimą suprasti: aš niekinu tuos skaitančius dykūnus.“¹⁶⁹ Rašymas krauju – tai patyrimas, o skaitymas – tai mąstymas apie patyrimą. Nyčės Zaratustra taip pat teigė, kad didelis skaitančiųjų skaičiui gali ilgam sudergti rašymą, kadangi skaitantysis tik mąsto apie patyrimą, bet pats jo neišgyvena.

Tačiau mąstymas anaipol nėra kenksmingas. Joks žmogus negali gyventi nuolatiniame patyrimo, o mąstymas jam padeda išlaikyti nors ir netobulą patirties atvaizdą. Esmė ta, kad patyrimas ir pažinimas yra tarsi dvi viena į kitą neverčiamos kalbos. Žodis „kalba“ turbūt nėra pats

¹⁶⁶ Ibid., par. 914

¹⁶⁷ Ibid., par. 924

¹⁶⁸ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, par. 777

¹⁶⁹ Nietzsche, *Štai taip kalbėjo Zaratustra*, psl. 49

tinkamiausias, kadangi patyrimas veikia be kalbos ir be proto, tačiau jis veikia, ir žmonės nuolatos liudija apie dvasios patirčių tikrumą. Nyčė ir Jungas patys užima šį netobulų vertėjų vaidmenį mėgindami rasti įvairiausių stilistinių ar kalbinių formų, kuriančių mistišką iliuziją, kurią skaitantys žmonės ima vizualizuoti kaip ta autentiška patirtis turėtų atrodyti. Jungas įvardijo Gėtės „Faustą“ ir Nyčės „Zaratustrą“ kaip kūrinis, kurie ne tik paliko jam nepaprastą įspūdį, bet ir padėjo jam atrasti savo vidinį Faustą ir Zaratustrą, savo „asmenybę nr. 2“¹⁷⁰, tačiau šis pažinimas jį išgąsdino. Jungas vertino Nyčės pasirinkimą Zaratustros lūpomis pasakoti „tai, kas nesakoma, nutylima, neįvardijama, ko neįmanoma išreikšti“¹⁷¹ kaip naivų ir neatsakingą. Jo manymu, Nyčės pasirinktas raiškos būdas apgavo jo atvirus sekėjus, kurie savo antrąją asmenybę ėmė laikyti tikrąja, ir tai ėmė prie jų liūdnu likimų – Jungas rašo, kad visi jo pažinoti Nyčės sekėjai arba nusižudė, arba išprotėjo, arba liko visuomenės „nesuprasti genijai.“¹⁷² Nepaprastai sunku perteikti patyrimo kalbą mums suprantamais žodžiais, tuo pat metu neapgaunant skaitytojo. Visai kaip mitinę tragediją teatre žiūrintys senovės graikai, Nyčė ir Jungas suvokia perteikiantys iliuzijas, tačiau skaitytojas to gali ir nesuvokti, o iliuzijas pasakojančiam mąstytojui nelikti neteisingai suprastam arba ypatingai sunku, arba neįmanoma. Jungas kritikuoja Nyčę dėl neatsargaus elgesio skleidžiant savo idėjas, bet ir pats Jungas sulauks kaltinimų antimokslišku misticizmu ir radikalių idėjų įkvėpimu.¹⁷³ Geriausia, ką jie gali, tai skatinti skaitytoją ieškoti savo prasmės šaltinio, kurti savo asmeninį mitą, o ne tikėti Jungo ir Nyčės tiesa.

Šį argumentą derėtų praplėsti parodant kaip skirtis tarp patyrimo ir pažinimo buvo taikoma aiškinant istorinius reiškinius. Jungas tai darė aiškindamas gamtos mokslų istoriją (prie kurių jis priskyrė ir psichologiją) ir atsakydamas į klausimą kaip modernus gamtos mokslas susiformavo šimtmečių eigoje¹⁷⁴. Pirmieji buvo alchemikai, kurie ėmėsi tyrinėti gamtos pasaulį, kadangi patyrė Dievą esantį jame. Tačiau alchemikų tekstai nebuvo moksliniai dabartine šio žodžio prasme. Alchemikai kūrė mistinę religinę literatūrą, jie skyrė dėmesį pirmiausia dvasiniams transformacijos procesams, kuriuos aprašė simboliais. Vieni alchemikai rašė apie savo darbą kaip apie mišų ritualo analogą, kiti apie *hierosgamos*, dangiškas vestuves, kurio metu priešybės susijungia į vienį, dar kiti apie *prima materia*, arba apie *spiritualis mercurius*, medžiagą, gebančią ištraukti dieviškąją dalelę iš „negrynų“ elementų ar metalų. Laikui bėgant, alchemikai ėmė kurti magiškus receptus ir rašė apie jų atliekamų eksperimentų eigą – nors tikslas tebebuvo mistinis, dėmesys buvo skiriamas empiriniam pažinimui, o ne patyrimui. Idėja iš paprastų metalų išgauti auksą alchemikus motyvavo nuo pat pradžių, bet vieno sutarimo, koks turi būti tas auksas tarp jų nebuvo. Dalis mėgino sukurti tikrą, fizinį

¹⁷⁰ Jung, *Atsiminimai, vizijos, apmąstymai*, psl. 148-149

¹⁷¹ Ibid., psl. 149

¹⁷² Ibid., psl. 148

¹⁷³ John Clarke, *In Search of Jung*, London: Routledge, 1992, psl. 182

¹⁷⁴ Jung, *Collected Works* 14, par. 777-781

auksą, tačiau kita dalis kalbėjo apie alcheminį auksą, kurio aukščiausia vertė buvo dvasinė – alcheminis auksas atitinka Biblijoje aprašytą akmenį, kurį statytojai atmetė, ir kuris tapo kertiniu akmeniu¹⁷⁵. Tačiau alchemikams aukso sukurti nepavyko ir šios nesėkmės metu patyrimo ir pažinimo erdvės atsiskyrė.¹⁷⁶ Dauguma alchemikų pradėjo užsiimti eksperimentais nekeldami jokių dvasinių tikslų, o kiti, kaip renesanso alchemikas Gerhardas Dornas, suprato gamtą kaip pirmiausia sielą, o tik tada materiją ir religinių simbolių aprašymą kėlė virš empirinių tyrimų. Jungas pirmuosius laikė modernių gamtos mokslų pirmeiviais, o Dorną – psichologijos. Ilgainiui gamtos pažinimas galutinai atsiribojo nuo dvasinių patyrimų, įskaitant ir psichologiją, kurios vartojamos sąvokos ir metodologija visiškai skiriasi nuo pirmųjų alchemikų.

„Tragedijos gimime“ Nyčė aprašė perėjimą iš ikisokratinės Graikijos tragedijos į klasikinės Graikijos tragediją. Didžiausia Nyčės kritika teko dramaturgui Euripidui, kurį jis laikė savotiška apšvietos figūra, atnešusią mąstymą į tragedijos žanrą. Euripidas atsisakė muzikinio elemento tragedijoje, tarytum kritikuodamas senąjį stilių, siekusį sukelti patirtį, o ne atskleisti religines, socialines tiesas. Tačiau Nyčės aprašoma problema buvo ne tik pats Euripidas, bet jo laiku vykęs procesas, siekęs perkurti pasaulį pagal protą: „Pagrindinė Euripido estetinė nuostata „viskas turi būti sąmoninga, kad būtų gražu“ yra, kaip sakiau, Sokrato teiginio „Viskas turi būti sąmoninga, kad būtų gera, perfrazuotė.“¹⁷⁷

Jungas ir Nyčė su ilgesiu rašo apie žmogaus santykį su tikrove prieš galutinį patyrimo ir pažinimo skilimą. Prasmės ieškojimo kelias, kurią abu mąstytojai siejo su totalumu ir autentiška patirtimi skatina mintis, jog reikia grįžti atgal laiku ir atkurti tai tas prarasta, tačiau tiek Nyčė, tiek Jungas pasisakė už šio troškimo apribojimą.

Nyčė net nesvarstė apie variantą apie šiuolaikinių Vakarų grįžimą prie ikisokratinio pasaulėvaizdžio ir tragedijos ir vietoje to skelbė „estetinį mokslą“¹⁷⁸. Jis tai įsivaizdavo kaip sąjungą tarp filosofijos ir muzikos – tarp pažinimo ir patyrimo. Tik skirtingai nei senovės Graikijoje, kurioje muzika perteikė niūrią tiesą apie būties tragizmą, o filosofija buvo matoma kaip optimistiška ir išlaisvinanti, Nyčės laikų filosofija – tai vokiška filosofija, kuri transformavo „optimistinį sokratiško pažinimo troškimą“ į „tragiškąjį pažinimą.“¹⁷⁹ Kartu su filosofija žengė augantis pesimizmas ir žlugęs tikėjimas žmogaus galiomis suvokti visas pasaulio paslaptis.¹⁸⁰ Tuo tarpu muzika atlieka mitą kuriantį vaidmenį, megzdama džiaugsmingos meninės iliuzijos tinklą¹⁸¹. Jeigu muzika, jos teikiami

¹⁷⁵ Mk, 12:10

¹⁷⁶ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, par. 777

¹⁷⁷ Nietzsche, *Tragedijos gimimas*, par. 12

¹⁷⁸ Ibid., par. 1

¹⁷⁹ Ibid., par. 15

¹⁸⁰ Ibid., par. 18

¹⁸¹ Ibid., par. 20

išgyvenimai ir optimistinis troškimas išsivaduoti nuo su protu siejamo pažinimo būtų išpildytas ir pažinimas bus nustumtas į antrinę rolę, tai suardytą balansą tarp dviejų polių ir prilygtų tam, kas įvyko Graikijoje, kai Euripidas suardė šį balansą, išstūmęs muziką. Po Euripido teatro ir Sokrato filosofijos pergalės, filosofinis optimizmas virto jo priešybe, o patyrimo be pažinimo siekiančios prasmės paieškos privestų prie tokio paties scenarijaus. Pamoka, kurią Nyčė išmoko iš graikų yra ta, kad žmonių kultūra yra sukurta iliuzija, kabanti virš beribės egzistencinės tuštumos ir savos kultūros nuvertimas, kad ir kokia netobula ir neideali ji bebūtų, galiausiai sunaikins iliuziją ir panardins žmogų tiesiai į tuštumą. Estetinis mokslas gali veikti tik esamos kultūros ribose, o jo keliamas tikslas yra ne kultūrinė revoliucija, o naujas mūsų netobulos kultūros mito atradimas.

Panašiai argumentuoja ir Jungas, teigdamas, jog tai, kad žmogus išgyvena stiprų dvasinį patyrimą, dar nereiškia, kad šis patyrimas išaukštins individą ir neprives jo prie dar didesnės beprasmybės. Stiprūs dvasiniai išgyvenimai gali kilti iš tamsių savasties kertelių, kurios yra lygiai tokios pat galingos. Paveiktas šio patyrimo žmogus gali paveikti kitus, o jei šių žmonių bus dauguma, jie ims autoritetingai skelbti savo patyrimo tikrumą, kadangi „kas liečia metafizinius teiginius, tai, kas yra autoritetinga, yra tiesa.“¹⁸² Vidinės tamsos paveikti žmonės tampa jos aukomis ir ima elgtis atitinkamai tamsiai. Jungas daug rašė apie psichinius procesus tarpukario ir nacistinėje Vokietijoje ir kaip gerosios vokiečių tautos savybės išsigimė į jų priešybes – drausmingumas ir griežta darbo etika čia išsigimė į buką ir amoralų paklusnumą, vokiškas bendruomeniškumas tapo individą represuojančiu totalitarizmu, o stipri naujai susivienijusios valstybės tautinė dvasia tapo neapykanta kitoms tautoms bei rasėms.¹⁸³ Nacizmas buvo kupinas religinio patoso ir simbolizmo – ugingos Hitlerio kalbos, jo isteriškos manieros, nauja Vokietijos vėliava su pagonišku simboliu, maršai Vokietijos gatvėse, naujos šventės, ritualai ir estetika. Daugybė žmonių buvo paveikti, įskaitant ir Jungo kolegas psichologus, kurie ėmė entuziastingai įtraukti nacistinę doktriną į jų mokslą ir diskriminuoti prieš žydus psichologus.¹⁸⁴ Gali atrodyti, kad tai yra grįžimas prie autentiško patyrimo, tačiau tai nereiškia, kad individo sprendimas pasukti šiuo keliu būtinai bus teisingas: „Nors, kaip ir anuomet, manome, kad turime patikimus atskyrimo kriterijus, vis dėlto reikia suabejoti šio įsitikinimo teisingumu, nes joks žmogaus sprendimas negali pretenduoti į neklystumą.“¹⁸⁵ Jungas pabrėžia žmogaus atsakomybę naudotis sveiku protu ir nepasiduoti patyrimo gaivalui. Pasidavimas jam nėra

¹⁸² Jung, *Mysterium Coniunctionis*, par. 786

¹⁸³ Carl G. Jung, *The Fight with the Shadow*, Kn. Gerhard Adler ir R. F. C. Hull (sud.), *Collected Works of C. G. Jung, Volume 10: Civilization in Transition*, Princeton: Princeton University Press, 1970, (1946), par. 451

¹⁸⁴ Robert Ellwood, *The Politics of Myth. A study of C. G. Jung, Mircea Eliade and Joseph Campbell*, New York, State University of New York Press, 1999, psl. 64

¹⁸⁵ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, par. 787

joks prasmės atradimas, o apsėdimas (*ergriffenheit*)¹⁸⁶ ir lygiai kaip žmogus, suprantantis save kaip statistinį vienetą, apsėstasis supranta save kaip dalį kolektyvinio vienio.

„Tas faktas, kad psichologinis požiūris į šiuos reiškinius paverčia žmogų visų reiškinių vertinimo atskaitos tašku, negali būti nuginčijamas.¹⁸⁷ Asmens svarba, kurią pabrėžia prasmę iškelianti Jungo ir Nyčės filosofinė prieiga, kartu padaro į atsakingu ir už savo mintis ir už patyrimus. Ši atsakomybė apriboja jo ambicijas, optimistinės prasmės paieškos negali peržengti ribos, kurią Nyčė priskyre kultūrai, o Jungas sveikam protui. Tai nėra prieštaraujanti idėja, kadangi šiuolaikinė kultūra, kurią aprašė Nyčė, tai yra protu paremta kultūra, pažįstanti didžiausias egzistencines tiesas per filosofiją, o gamtos pasaulį – per mokslą.

Išvados

Šiame darbe remiausi Frydricho Nyčės ir Karlo Jungo filosofija, kuria šie mąstytojai ieškojo prasmės moderniajame laikmetyje gyvenančiam žmogui. Mėginau įrodyti, kad ši prasmės ieškanti filosofija sėkmingai praplečia metafizinį pažinimo, įskaitant ir politinių reiškinių pažinimo, pamatą. Prasmės ieškantis žmogus ima į politiką žvelgti kaip į gyvenimo faktą, vienomis sąlygomis galintį būti tikslu, o kitomis – trukdžiu platesnėje gyvenimo tėkmėje. Toks žmogus tampa pajėgus pažinti politiką sąvokomis, kurios nėra prieinamos prasmės tikslų nekeliančiam žmogui – šis būtų linkęs apie politiką tik sąvokomis, pirmiausia referuojančiomis į socialinę tikrovę.

Darbe buvo pagrįsta ambicija Jungo ir Nyčės gyvenimo filosofiją įvardinti kaip prasmės ieškojimus. Tiek Jungas, tiek Nyčė pastebėjo, kad modernus žmogaus jaučia troškimą žengti už ribų, kuriuos jam nubrėžia universalios tiesos idėja – troškimą pažinti tai, kas nepažįstama, ir atsakyti į klausimus, aukštesnius nei pats žmogus. Žmogus negali būti galutinai apribotas, o jo troškimą peržengti ribas motyvuoja būtent prasmės siekis. Dar daugiau, prasmės siekis, kaip parodo Nyčė su Jungu, motyvuoja ir asmens norą pastatyti ribas ir paversti tiesos idėją pačia vertingiausia, arba prasmingiausia vertybe. Prasmės neišvengiamumas buvo tik vienas argumentas, Jungas su Nyčė taip pat sėkmingai pagrindžia prasmės viršenybę prieš kitus vertinimo matus, pirmiausia prieš tiesą. Nyčė taip padaro pasakodamas apie mito vaidmenį senovės Graikijoje, kuris iš esmės saugojo žmogų nuo egzistenciškai nepakeliamos tiesos, nepaslėpdamas jos nuo žmogaus, bet suteikdamas jam galimybes įgyvendinti save per kūrybą. Mitas yra iliuzija, todėl negali pretenduoti į tiesą, bet tai yra prasminga iliuzija, teikianti žmogui ir kultūrai gyvasties. Jungas rašė apie mokslinio pažinimo

¹⁸⁶ Carl G. Jung, *Wotan*, Kn. Gerhard Adler ir R. F. C. Hull (sud.), *Collected Works of C. G. Jung, Volume 10: Civilization in Transition*, Princeton: Princeton University Press, 1970, (1936), par. 375

¹⁸⁷ Jung, *Mysterium Coniunctionis*, par. 789

ribotumą atsakant į žmogui labiausiai rūpimus gyvenimo klausimus. Dėl šios priežastis žmogus turi išmokti kitą gebėjimą mąstyti ir argumentuoti, kurį Jungas taip pat pavadino mitologiniu. Kad tai padarytų, žmogus turi išdrįsti iškelti savo asmeninę tiesą aukščiau universalios, o tai įmanoma tik prasmę vertinant aukščiau nei tiesą.

Esminis įvykis, pagal kurį Nyčė ir Jungas apsibrėžia modernųjį laikmetį, yra Dievo mirtis. Dievo mirtis – tai pirmiausia ne socialinis ar religinis pokytis (nors ir tai), bet psichologinis lūžis. Pasak Nyčės, pasikeičia ne Dievas, bet žmogus. Jis nustoja tikėti Dievu ir ima puoselėti tai, ką būtų galima apibūdinti kaip dvasingumą be religijos. Nyčės Zaratustra ima skelbti apie naujas žmogaus galimybes po Dievo mirties – apie antžmogį, idėją žengti anapus gėrio ir blogio, senųjų įstatymo lentelių daužymą. Dievo kaip metafizinio atramos taško praradimas nepriveda prie prasmių sunykimo, priešingai, Nyčė nujautė, kad žmogus pagaliau tapo laisvas ir pajėgus realizuoti savo pilną potencialą. Jungas buvo atsargesnis ir interpretavo Dievo mirtį kaip krikščionių Dievo, bet ne Dievo apskritai mirtį. Dievas, kaip simbolis negali niekada mirti, o konkrečių dievų mirtis visuomet seka jų prisikėlimas. Jungas išvelgė šios idėjos apraiškas ir Nyčėje, jo kūrinuose Jungas rado Dievo ir visumos simbolių, taip pat mirties ir prisikėlimo simbolių, kuriuos Nyčė sutapatino su mistine Dioniso figūra. Skirtingai nei Nyčė, Jungas savas siejo moderniojo laikmečio viltis ne su žmogaus galimybe kurti, bet su nauju, simboliniu, Dievo prisikėlimu, kurį kultūra neišvengiamai išgyvens, lygiai taip pat kaip išgyveno Dievo mirtį. Koks bus tas naujas Dievas – toks buvo svarbiausias klausimas ir rūpestis, kurį suformavo Jungas moderniajam laikmečiui, kai tuo tarpu Nyčės iškeltas klausimas yra kaip teisingai gyventi naujomis psichologinėmis sąlygomis?

Nyčės atsakymas – tai jo radikali meilės gyvenimui išraiška, išsakyta per amžinojo sugrįžimo idėją. Gyventi nepaisant visko, nepaisant kančios ir sunkumų, ne dėl jokio aukštesnio tikslo, o dėl paties gyvenimo. Amžinasis sugrįžimas prasmės klausimą paverčia pačiu svarbiausiu, mąstant apie visus individą liečiančius reiškinius, o individas atsiduria priešpriešoje su visuomene. Nyčė rašo apie moralę, kuri gali būti tramdančioji ar veisimo, kaip trukdį ir nuodus gyvenimui. Tai, ką moralistai daro vardan žmogaus gerinimo, tėra jo gyvybingumo žalojimas. Visuomenė siekia individą numalšinti, todėl, ieškodamas prasmės ir vedinas meilės gyvenimui, jis turi kautis atgal. Tačiau individas negali pasiduoti pagundai mąstyti taip kaip mąsto visuomenė – politinėmis, moralinėmis ar socialinio pasaulio kategorijomis. Jis neturi dalinti savęs ir kitų į politinę opoziciją, o politika teturi tapti žmogaus raiškos įrankiu, o ne tikslu. Politika turi tapti pavaldi gyvenimui ir netgi esantis valdančiajame sluoksnyje žmogus turi siekti ne gero valdymo meno, o harmoningos būties. Jei galėtume įsivaizduoti nyčišką politikos mokslą, jis būtų ne savarankiškas mokslas, mąstantis politinėmis sąvokomis ir keliantis politinius tikslus, bet platesnio mokslo apie gyvenimą

porūšis. Jei prasmė yra aukščiausias vertinimo matas, tai visa politinė tikrovė turi būti subordinuota šiai idėjai ir būti „politiška“ tik tiek, kiek tai bus prasminga.

Jungo atsakymas – tai savastis, psichologinė sąvoka, reiškianti, tarp visa ko, Dievo paveikslą žmogui. Savastis nėra joks Dievas metafizine prasme, bet psichologiškai mąstant tai yra tas pats simbolis ir nors Jungas palieka galimybę Dievui vėl atgimti metafiziškai, tačiau Dievas gali atgimti ir kuklesniu pavidalu, kaip dalis žmogaus sielos, kurioje suvienijamos visos priešybės ir atrandama gyvenimo prasmė. Tačiau savastį Jungas pristato ne kaip psichologijos siūlymą žmogui, bet kaip modernaus žmogaus iššūkį, mat jei individas netaps sąmoningas savo savasčiai ir su šiuo žinojimu nesielgs atsakingai, individo vietą užims valstybė, kuri darysis progresyviai despotiškesnė, proporcingai mažėjančiam žmogaus sąmoningumui. Valstybė, Jungo teigimu, auga individo sąskaita – kuo daugiau savo asmeninės atsakomybės ir perleidžia valstybei, tuo panašesnis jis tampa ne į individą, bet į valstybės pavergtą masių žmogų, turintį silpną asmeninį identitetą ir susvetimėjusį su savimi ir savo tikraisiais lūkesčiais gyvenimui. Masių žmogui vis atrodo, kad geresnė viešoji politika yra universalus jo problemų sprendimas, kai tuo tarpu dauguma jo tikrųjų problemų kyla ne iš socialinių, o iš psichologinių veiksmų. Į Jungo gyvenimo filosofiją įeina nesuinteresuota ir neteisianti politikos vizija, kurią jam įkvėpė šveicarų tautos gyvenimas. Panašiai kaip Nyčės, Jungo politika yra save statanti į antrą vietą ir atsakanti į klausimus „svarbu, nesvarbu“ pagal prasmės, o ne pagal politinius kriterijus. Politika, ar „valstybės doktrina“ kaip mes ją vadinome, tai nėra tiesiog tikrovė, kurią reikia sekėti, bet pirmiausia mąstymo būdas, kuris, šiuo atveju, prioretizuoja valstybę ir jos tikslus prieš individo savastį. Kadai religija buvo priemonė, kuri apribojo „valstybės doktrinos“ ambicijas, bet jai besitraukiant, pats individas turėtų stoti prieš „valstybės doktriną“ ir siekti agituotos politikos.

Galiausiai aptarėme prasmės paieškų pavojus. Jungas ir Nyčė rašė apie tam tikrą ilgesį, kurį žmogus jaučia mąstydamas apie praeitį. Patirdamas dvasinį išgyvenimą, žmogus nemoka jo perteikti tokiais žodžiais, kad patirtas tikrumas galėtų būti perpasakotas žodžiais, tačiau jis yra pajėgus tai atlikti netobulai. Dėl šios priežasties, laikui bėgant ir žmogui tolstant nuo pirminės patirties, jo perpasakojimas darosi vis skirtingesnis nuo pirminio vaizdinio. Žmogui yra būtina suprasti, kad visi jo patyrimų perpasakojimai yra netobuli ir iliuziniai, ir kad jų paskirtis yra išlaikyti slopstantį patyrimo vaizdinį, o ne būti tobulu, iš patyrimo kilusiu žinojimu. Patyrimo ir pažinimo vienumos troškimas gali būti pavojingas ir aptemdyti protą. Nyčė rašė apie tai, kas nutinka kultūrai, kai jos balansas tarp patyrimo ir pažinimo subyra – jos pamatai pakertami ir jos naivus optimizmas tampa ateities problemų priežastimi, visai kaip sokratiškas optimizmas tapo vokiškuoju pesimizmu. Tuo tarpu Jungas apmąstė ir tai, kas nutinka, kai patyrimo ir pažinimo vienumos troškimas pasiekia politiką – žmonės sąmoningai pasirenka užtildyti savo protus ir atsiduoti politinėms aistroms.

Ignoruodami tą faktą, kad politinės aistros nekyla iš autentiško individo patyrimo, o iš kolektyvinės neurozės. Kitaip tariant, prasmės siekiantis žmonės gali patekti į tokius pat spąstus kaip prasmės nesiekiantis žmogus, jei jis nesubalansuos savojo troškimo siekti prasmės ir su sveiku protu. Atsakingumas, sąmoningumas ir atsargumas yra tie kriterijai, kuriais Jungas ir Nyčė riboja savo prasmės ieškojimus.

Literatūros sąrašas

- Ansell-Pearson, Keith „Who is the Übermensch? Time, Truth, and Woman“ in Nietzsche. *Journal of the History of Ideas*, 53(2), 1992,
- Berlin, Isaiih, „Laiškas XXI amžiui“ Vilnius, 2014. <<https://www.bernardinai.lt/2014-10-22-isaiah-berlin-laiskas-xxi-amziui/>> [Žiūrėta 2024 05 13]
- Bishop Paul, *The Dionysian Self*, Berlin: Walter de Gruyter, 1995
- Clarke, John *In Search of Jung*, London: Routledge, 1992
- Colacicchi, Giovanni *Psychology as Ethics*. London: Routledge, 2020
- Dickson, John *Politics of the Soul: From Nietzsche to Arendt*. London: Routledge, 2023, psl. 4
- Ellwood, Robert, *The Politics of Myth. A study of C. G. Jung, Mircea Eliade and Joseph Campbell*, New York, State University of New York Press, 1999,
- Eric D. Weitz, *Weimar Germany: Promise and tragedy*. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- Fidel Ferrer, Daniel *Oldest Systematic Program of German Idealism: Translation and Notes*. Verden: Kuhn von Verden Verlag, 2021
- Hayman, Ronald *A Life of Jung*, New York: W. W. Norton and Company, 2002,
- Hegel, G.W.F. *Faith and Knowledge*. Albany: State University of New York Press, 1977
- Hegel, G.W.F. *Phenomenology of the Spirit*. Dehli: Jainendra Prakash Jain at Shri Jainendra Press, 1998,
- Heidegger, Martin „Holderlin and the Essence of Poetry“, Kn. Paul de Man (sud.) *Paul de Man Notebooks*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014,
- Jung, Carl G. *Answer to Job*, Kn. Gerhard Adler ir R. F. C. Hull (sud.), *Collected Works of C. G. Jung, Volume II: Psychology and Religion: West and East.*, Princeton: Princeton University Press, 1969, (1952),
- Jung, Carl G. *Raudonoji knyga. Liber Novus*, Vilnius: Margi raštai, 2017,
- Jung, Carl G. *Transformation Symbolism in the Mass*, Kn. Gerhard Adler ir R. F. C. Hull (sud.), *Collected Works of C. G. Jung, Volume II: Psychology and Religion: West and East.*, Princeton: Princeton University Press, 1969, (1952),
- Jung, Carl G. *Wotan*, Kn. Gerhard Adler ir R. F. C. Hull (sud.), *Collected Works of C. G. Jung, Volume 10: Civilization in Transition*, Princeton: Princeton University Press, 1970, (1936)
- Jung, Carl G. *After the catastrophe*, Kn. Gerhard Adler ir R. F. C. Hull (sud.), *Collected Works of C. G. Jung, Volume 10: Civilization in Transition*, Princeton: Princeton University Press, 1969, (1945),

- Jung, Carl G. *Aion*, Kn. Gerhard Adler ir R. F. C. Hull (sud.), *Collected Works of C. G. Jung, Volume 9(2): Aion: Researches into the Phenomenology of the Self*, Princeton: Princeton University Press, 1959, (1951).
- Jung, Carl G. *Atsiminimai, vizijos, apmąstymai*. Vilnius: Margi raštai, 2018, psl. 258-259.
- Jung, Carl G. *History and Psychology of a Natural Symbol*, Kn. Gerhard Adler ir R. F. C. Hull (sud.), *Collected Works of C. G. Jung, Volume 11: Psychology and Religion*, Princeton: Princeton University Press, 1969, (1951),
- Jung, Carl G. Kn. Gerhard Adler ir R. F. C. Hull (sud.), *Collected Works of C. G. Jung, Volume 9(1) The Archetypes and the Collective Unconscious*, Princeton: Princeton University Press, 1959,
- Jung, Carl G. Kn. Gerhard Adler ir R. F. C. Hull (sud.), *Collected Works of C. G. Jung, Volume 14: Mysterium Coniunctionis*, Princeton: Princeton University Press, 1970, (1963)
- Jung, Carl G. Kn. James L. Jarrett (sud.), *Nietzsche's Zarathustra. Notes of the Seminar Given in 1934-1939*, London: Routledge and Keagan Paul, 1989
- Jung, Carl G. *Psychology and National Problems*, Kn. Gerhard Adler ir R. F. C. Hull (sud.), *Collected Works of C. G. Jung, Volume 18: The Symbolic Life: Miscellaneous Writings*, Princeton: Princeton University Press, 1976, (1935).
- Jung, Carl G. *The Fight with the Shadow*, Kn. Gerhard Adler ir R. F. C. Hull (sud.), *Collected Works of C. G. Jung, Volume 10: Civilization in Transition*, Princeton: Princeton University Press, 1970, (1946),
- Jung, Carl G. *The Relations Between the Ego and the Unconscious*, Kn. Gerhard Adler ir R. F. C. Hull (sud.), *Collected Works of C. G. Jung, Volume 7: Two Essays in Analytical Psychology*, Princeton: Princeton University Press, 1966,
- Kant, Immanuel, *Grynojo Proto kritika*. Vilnius: Margi raštai, 2013
- Lampert, Laurence *Nietzsche's Teaching. An Interpretation of Thus Spake Zarathustra*, New Haven, Yale University Press, 1986,
- Lerner, Michael *The Politics of Meaning. Restoring Hope and Possibility in an Age of Cynicism*. New York: Basic Books, 1996,
- Mabille Martina L. ir Steenkamp, Yolande „Does meaning matter? Nietzsche, Jung and implications for global leadership“, *HTS Teologiese Studies*, 77(3), 2021
- Nyčė, Frydrichas *Anapus gėrio ir blogio*, Kn. Antanas Rybelis (sud.), *Frydrichas Nyčė. Rinktiniai Raštai*, Vilnius: Mintis, 1991
- Nyčė, Frydrichas Kn. Antanas Rybelis (sud.), *Stabų saulėlydis, Frydrichas Nyčė. Rinktiniai Raštai*, Vilnius: Mintis, 1991

Nyčė, Frydrichas *Štai taip Zaratustra kalbėjo*, Kn. Antanas Rybelis (sud.), *Frydrichas Nyčė. Rinktiniai Raštai*, Vilnius: Mintis, 1991

Nietzsche, Friedrich *Linksmasis mokslas*. Vilnius: ALK, 1995,

Nietzsche, Friedrich *The Gay Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001

Nietzsche, Friedrich *The Will to Power*, New York: Random House, 1968,

Nietzsche, Friedrich *Untimely Meditations*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012

Nietzsche, Friedrich *Žmogiška, pernelyg žmogiška*. Vilnius: Alma littera, 2013,

Owens, Lance S. „Jung and Aion: Time, Vision, and a Wayfaring Man“, *Psychological Perspectives*, 54(3), 2011,

Pascal, Blaise, *Mintys*, Vilnius: Aidai, 1997

Rieff, Phillip „The Mirage of College Politics“, *Harper's Magazine*, 223(1337), 1961,

Schelling, Friedrich *The Ages of the World*, Morningside Heights: Columbia University Press, 1942

Schutte, Ofelia *Beyond Nihilism: Nietzsche without Masks*, Chicago, 1984,

Spengler, Oswald *Man and Technics*, Greenwood Press, 1932

Weber, Max „The Vocation Lectures“ Kn. H.H. Gerth ir C. Wright Mills (sud.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, London: Routledge, 1958,

Widder, Nathan *Reflections on Time and Politics*, Penn State University Press, 2008,

Summary

Datkūnas D. The Search for Meaning in Modern Times and its Political Implications in F. Nietzsche's and C.G. Jung's philosophy: Master Thesis in Contemporary Political Studies / Vilnius University Institute of International Relations and Political Science; scientific advisor prof. A. Jokubaitis – Vilnius, 2024. – 42 p.

Keywords: Jung, Nietzsche, eternal recurrence, meaning, state doctrine, the Self, Detach of God, Dionysus, myth.

This paper attempts to show that Nietzsche's and Jung's search for meaning opens the possibility of a new understanding of political phenomena. Meaning, which is put forward as the ultimate measure of evaluation in Jungian and Nietzschean philosophy and politics appears subordinate to it. The criterion of meaning does not answer the social questions which are supposed to bring material benefit, but the existential questions of the individual, for which the individual must become more conscious and, consequently, less interested in the social knowledge of the world. Jung writes about the "doctrine of the state" and the political ideologies that have become a substitute for answers to existential questions and the goals of the state as a substitute for meaning. Although these may seem incompatible, Jung sees a synergy between them and argues that an over-emphasis on the goals of politics leads to the alienation of the individual from himself. Nyce, on the other hand, speaks of the role of society and morality in the hardening of man, with the aim of improving him. In the process, man is dehumanized - he cannot be improved, but he can be rendered harmless. However, the individual who seeks freedom from the torturers and moralists must not engage in political confrontation, because that would turn his goals into political ones. A man's love of life must direct even the most ambitious man's desires towards what is most meaningful and useful for life itself, and not towards political or social issues. This thesis could be described as a non-political work on politics – the main arguments are rooted in the metaphysics of Jung and Nietzsche and are contrasted with the substance of contemporary politics. Jung and Nietzsche believe that a new politics is possible and necessary, in which the individual himself stands as a counterweight to the state.