1.

C. G. Jung i psychologia analityczna

I

Kiedy spotykamy się gdzieś z terminem „psychologia głębi", to kojarzą się nam z nim przede wszystkim trzy nazwiska: Zygmunt Freud, Alfred Adler i C. G. Jung. Kolejność, w jakiej je wypowiadamy, odpowiada nie tylko chronologicznej kolejności wystąpienia tych trzech pionierów psychologii głębi (Freud – 1900 r., Adler – 1911, Jung – 1913). Przede wszystkim określa ona zakres naszych wiadomości o poglądach każdego z tych myślicieli. Wśród wybitnych twórców licznych szkół psychologii głębi[1] z trudnością przyjdzie nam spotkać psychologa stawiającego pytania tak istotne, jak to czyni C. G. Jung.

Carl Gustav Jung urodził się 26 lipca 1875 r. w Kesswil koło Bazylei (Szwajcaria)[2]. W dwudziestym piątym roku życia ukończył uniwersytet bazylejski i otrzymał stopień doktora medycyny (specjalność: psychia-

---

[1] Syntetyczne omówienie dziejów i poglądów poszczególnych szkół psychologii głębi znajdzie czytelnik w moim „Posłowiu" do wyboru religioznawczych pism Zygmunta Freuda, *Człowiek, religia, kultura*, Warszawa 1967.

[2] Życiorys C. G. Junga opracowano w oparciu o następujące prace:

C. G. Jung: *Erinnerungen*, Träume, *Gedanken*, Zürich 1962;

Avis M. Dry: *The Psychology of Jung. A Critical Interpretation*, London–New York 1961;

Frieda Fordham: *An Introduction to Jung's Psychology*, London 1953;

Jolande Jacobi: *Psychologia C. G. Junga*, Warszawa 1968;

Ira Progoff: *Jung's Psychology and Its Social Meaning*, New York 1955;

tria). Następnie pracował kolejno w klinice psychiatrycznej uniwersytetu w Zurychu (1900–1902), w szpitalu Salpètrière w Paryżu pod kierunkiem Janeta (1902–1903) i w zakładzie psychiatrycznym Burghölzli w Zurychu pod kierunkiem Bleulera (1903–1909). Od początku swej kariery naukowej Jung interesował się przejawami tzw. nieświadomości. Badania nieświadomości, jakie Jung przeprowadził w latach 1904–1906, doprowadziły go do stworzenia pojęcia kompleksu oraz tzw. metody skojarzeń słownych[3], umożliwiającej penetrację głębokich „warstw" osobowości człowieka. W latach 1900–1903 Jung zetknął się po raz pierwszy z pracami Freuda, znajdując w nich wiele koncepcji, które wydawały mu się cenne dla jego własnych rozważań: jak np. pojęcie podświadomości czy stłumienia. Do spotkania Junga z Freudem doszło dopiero w 1907 r. Z tą chwilą rozpoczyna się między nimi współpraca, która trwa do roku 1913. Jung był w tym okresie wielką nadzieją twórcy psychoanalizy, przede wszystkim z tego względu, że do chwili uznania idei Freuda przez Junga popierała ją jedynie mała grupka lekarzy wiedeńskich. Przyjęcie psychoanalizy przez Junga (a za jego pośrednictwem także przez Bleulera i innych lekarzy szwajcarskich) dawało jej szansę wypłynięcia na szerokie wody nauki europejskiej. W tej sytuacji Freud, sam pozostając w cieniu, wysunął Junga na czoło ruchu psychoanalitycznego, najpierw ofiarowując mu kierownictwo redakcji „Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen" (1909–1913), a następnie torując mu drogę do objęcia prezydentury Międzynarodowego Stowarzyszenia Psychoanalitycznego (1910–1913). (Mimo związku z psychoanalizą Jung nigdy nie uznał całości teorii Freuda. Jeszcze w okresie współpracy z Freudem kwestionował szereg jej założeń. Całość swych zastrzeżeń oraz próbę określenia własnego stanowiska zawarł Jung w przełomowej dla jego rozwoju pracy *Wandlungen und Symbole der Libido*[4] (1912). W pracy

[3] C. G. Jung: *Diagnostische Assoziationsstudien*, Leipzig, Bd. I – 1906, Bd. II – 1910.

[4] C. G. Jung: *Wandlungen und Symbole der Libido. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*, Leipzig und Wien 1912. (Rozszerzone i przerobione wydanie tej pracy stanowi książka *Symbole der Wandlung*, Zürich 1952).

tej Jung wychodzi z założenia, że psychika ludzika, mimo neurotycznych zaburzeń – jest organizmem dążącym do harmonii. Wyraża on również przekonanie, że w procesie psychoterapii ważne jest przede wszystkim rozpatrywanie zaburzeń neurotycznych w odniesieniu do ich znaczenia aktualnego i że można je wyleczyć, kierując ich energię ku przyszłości. Co więcej, do pełnego wyleczenia pacjenta konieczne jest dokonanie syntezy skłóconych elementów jego osobowości. Dlatego też Jung starał się znaleźć nie tylko przyczynę neurozy, lecz także jej cel i sens. Opublikowanie poglądów tak skrajnie różnych od freudowskich musiało, rzecz jasna, doprowadzić do zerwania z Freudem i ruchem psychoanalitycznym; w 1913 r. Jung rezygnuje ze wszelkich stanowisk w ramach tego ruchu[5]. Z tą chwilą rozpoczyna się okres rozwijania, weryfikowania i formułowania przez Junga własnych poglądów, okres, który trwał aż do jego śmierci. Z czasem Jung nadaje swym poglądom nazwę *psychologii analitycznej* (gdy miał na myśli praktyczne zastosowanie analizy psychologicznej) lub *psychologii kompleksowej* (na określenie zasad teoretycznych swej koncepcji).

Dorobek naukowy Junga na przestrzeni przeszło sześćdziesięciu lat jego pracy wyraża się liczbą ponad dwustu książek i artytkułów, których poważna część została przełożona na szereg języków obcych, m.in. na angielski, francuski, hiszpański, holenderski, rosyjski, szwedzki, włoski i węgierski. (Zebrane dzieła Junga istnieją w dwóch wydaniach; oryginalnym, niemieckim – *Gesammelte Werke*, Rascher Verlag, Zürich 1960, obejmującym 20 tomów, oraz w przekładzie angielskim – *Collected Works*, Pantheon Books, New York 1953). W pracy swej Jung nie ograniczał się do problemów ściśle psychologicznych. Dokonał on także wielu interesujących i wnikliwych prób zastosowania swych koncepcji do innych dziedzin, takich jak: teologia, filozofia, etyka, religioznawstwo, badania nad okultyzmem (głównie nad alchemią), parapsycholo-

[5] Ortodoksyjną freudowską ocenę Junga i jego idei formułuje najlepiej (i najostrzej) praca Edwarda Glovera: *Freud or Jung?*, New York 1957.

gia, orientalistyka, etnologia, socjologia, polityka (zagadnienie hitleryzmu), pedagogika, teoria sztuki i literaturoznawstwo[6].

Naprzeciw ideom Junga wyszło wielu wybitnych imyślicieli. Na pierwszym miejscu wymienić należy: protestanckiego teologa i filozofa egzystencjalistycznego Paula Tillicha, wielkiego historyka i historiozofa angielskiego Arnolda Toynbeego oraz amerykańskiego historyka kultury i socjologa Lewisa Mumforda. Każdy z nich w zakresie swych badań dochodzi do wniosków przynajmniej bliskich koncepcjom Junga. Wie-

[6] A oto bibliografia głównych prac C. G. Junga (ze szczególnym uwzględnieniem prac z zakresu psychologii religii):

Zur Psychologie und Pathologie sog. okkulter Phänomene. Eine psychiatrische Studie, Leipzig 1902;

Die Psychologie des Unbewussten Prozesse, Zürich 1917;

Psychologische Typen, Zürich 1921;

Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten, Darmstadt 1928;

Über die Energetik der Seele, Zürich 1928;

Psychology of Dreams and Visions. Reports on Lectures Given to the English Seminar of Zürich, privately printed (1928–30);

Das Geheimnis der goldenen Blüte. Europäischer Kommentar von C. G. Jung, München 1929;

Zur Psychologie der Individuation. Vorl. im deutschen Psychol. Seminar. (Seminarberichte 1930 und 1931). Privatdruck;

Seelenprobleme der Gegenwart, Zürich 1931;

Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge, Zürich 1932;

Über Träume. Vorl. im Psychol. Seminar. Berlin 1933. (Bericht über das Beliner Seminar 1934). Privatdruck;

Wirklichkeit der Seele, Zürich 1934;

Psychologischer Kommentar zu Hauer's Seminar über den Tantra Yoga. (Bericht über das Hauer-Seminar 1935). Privatdruck;

Das Tibetanische Totenbuch. Psychologischer Kommentar von C. G. Jung, Zürich 1935;

Fundamental Psychological Conceptions. A Report of Five Lectures Given under the Auspices of the Institute of Medical Psychology 1935, privately printed (1936);

Dream Symbols of the Individuation Process. Reports on Lectures Given at Bailey Island and New York 1936–37. (Reports on Seminars 1936 and 1937);

Über die Archetypen. Vortr. in Berlin 1937. (Seminarbericht). Privatdruck;

Geleitwort zu Daisetz Suzuki's *Die grosse Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus*, Leipzig 1939;

Psychological Analysis ol Nietzsche's Zarathustra. Reports on Lectures Given to the English Seminar of Zürich, privately printed 1939);

lu innych myślicieli to autorzy prac napisanych wspólnie z Jungiem; są to: laureat Nobla fizyk Wolfgang Pauli, etnolog Paul Radin oraz hellenista Karl Kerényi. W roczniku „Eranos", wydawanym pod auspicjami Junga i redagowanym najpierw przez Olgę Fröbe-Kapteyn, a następnie przez Adolfa Portmanna (38 t. w latach 1933–1968), publikuje swe prace ogromna plejada uczonych, z których wielu korzysta z inspiracji idei jungowskich.

The Process of Individuation: The Exercitia Spiritualia of St. Ignatius of Loyola. Reports on Lectures Given at the ETH Zürich, privately printed (1939–40);

Psychologie und Religion, Zürich 1940;

The Process of Individuation: Alchemy I and II. Reports on Lectures Given at the ETH Zürich, privately printed (1940–41);

(wraz z Karlem Kerényim), *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Amsterdam und Leipzig 1941;

Paracelsica, Zürich 1942;

Über die Psychologie des Unbewussten, Zürich 1943;

Psychologie und Alchemie, Zürich 1944;

Vorwort zu Heinrich Zimmer's *Der Weg zum Selbst*, Zürich 1944;

Aufsätze zur Zeitgeschichte, Zürich 1946;

Psychologie und Erziehung, Zürich 1946;

Zur Psychologie der Übertragung, Zürich 1946;

Symbolik des Geistes, Zürich 1948;

Über psychische Energetik und das Wesen der Träume, Zürich 1948;

Vorwort zu S. E. White's *Uneingeschränktes Weltall*, Zürich 1948;

Geleitwort zu C. A. Meier's *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, Zürich 1949;

Vorwort zu Erich Neumann's *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, Zürich 1949;

Gestaltungen des Unbewussten, Zürich 1950;

I Cing or Book of Changes. The Richard Wilhelm's Translation Rendered into English by C. F. Baynes. Foreword by C. G. Jung, New York 1950;

Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte, Zürich 1951;

Antwort auf Hiob, Zürich 1952;

(wraz z Wolfgangiem Paulim), *Naturerklärung und Psyche*, Zürich 1952;

Von den Wurzeln des Bewusstseins, Zürich 1954;

(wraz z Karlem Kerényim i Paulem Radinem), Der *göttliche Schelm*, Zürich 1954;

Mysterium Coniunctionis, Zürich, Bd. I – 1955, Bd. II – 1956, Bd. III – 1957;

Gegenwart und Zukunft, Zürich 1957;

Ein moderner Mythus, Zürich 1958.

(Powyższa lista nie obejmuje pozycji wymienionych uprzednio).

W 1948 r. powstał w Zurychu Instytut im. C. G. Junga; Jung kierował tą uczelnią aż do swej śmierci. Rezultaty badań Instytutu publikowane są w serii „Studien aus dem C. G. Jung-Institut" (21 tomów w latach 1948–1968).

Celem skonfrontowania swych badań klinicznych i rozważań teoretycznych Jung wziął udział w kilku wyprawach etnograficznych: przebywał pewien czas w Afryce Północnej (1921 r.) i wśród Indian plemienia Pueblo w Arizonie i w Nowym Meksyku (Stany Zjednoczone Ameryki Północnej) w latach 1924–1925, a następnie wśród mieszkańców płd. i zach. stoków Elgon w Kenii (1926 r.).

Osiągnięcia Junga jajko badacza i teoretyka zyskały mu szerokie uznanie w świecie nauki. Nadano mu wiele tytułów honorowych.

W 1955 r. Jung utracił wierną towarzyszkę życia i pracy naukowej, żonę Emmę, z którą przeżył pięćdziesiąt dwa lata[7]. Choć ze względu na sędziwy wiek w ostatnim okresie życia musiał zrezygnować z oficjalnych stanowisk naukowych i praktyki lekarskiej, jednakże do końca zachował pełnię sił twórczych; na kilka dni przed śmiercią przerwał pisanie ostatniej pracy. Umarł w Zurychu 6 czerwca 1961 r.

II

Na samym wstępie do syntetycznego przedstawienia *psychologii jungowskiej* trzeba stwierdzić, że – jak to podkreślał sam jej twórca – nie stanowi ona zamkniętego i logicznie niesprzecznego systemu[8]. Twórca

[7] Emma Jung była autorką m.in. następujących prac: „Ein Beitrag zum Problem des Animus" (w: C. G. Jung: *Wirklichkeit der Seele*, cyt. wyd.); „Die Anima als Naturwesen" (w: *Studien zur Analytischen Psychologie C. G. Jungs. Festschrift zum 80. Geburtstag von C. G. Jung*, Zürich 1955) i *Die Gralslegende in psychologischer Sicht*, Zürich 1960.

[8] Omówienie psychologii jungowskiej zostało dokonane w oparciu o następujące prace:
Gerhard Adler: *Studies in Analytical Psychology*, New York 1948;
Avis M. Dry: *dz. cyt.*;
H. K. Fierz: *Klinik und Analytische Psychologie*, Zürich 1963;
Frieda Fordham: *dz. cyt.*;

psychologii analitycznej nader często posługiwał się nieprecyzyjnym aparatem pojęciowym, wprowadzał terminologię zaczerpniętą z innych dziedzin wiedzy i obdarzoną nowymi znaczeniami, uciekał się do języka symbolicznego, którym przede wszystkim operują mity, legendy, baśnie, relacje mistyków czy dzieła sztuki i literatury. Dlatego też wiele sformułowań Junga spotykało się z niechęcią i krytyką uczonych przyzwyczajonych do języka laboratorium, eksperymentu i statystyki. Na swoje usprawiedliwienie Jung przytaczał fakt, że jego psychologia zajmuje się przede wszystkim sferą nieświadomości, której adekwatny wyraz mogą dać jedynie pojęcia obrazowe i symboliczne.

Psychologii jungowskiej niepodobna zrozumieć, jeśli nie uwzględni się tego, że stanowi ona swoistą syntezę, na którą składają się z jednej strony wnioski, do jakich doprowadziły Junga jego doświadczenia jako psychologa i psychiatry, z drugiej jednak także jego poglądy gnostyckie i antropologiczno-filozoficzne. Toteż w naszej prezentacji psychologii analitycznej będziemy musieli uwzględnić te oba jej aspekty.

Według Junga *człowiek jako istota świadoma* rozwinął się z pierwotnego nieświadomego stanu tożsamości z organicznym procesem życia. Powstanie świadomości dało człowiekowi „szczególną pozycję w kosmosie" (Max Scheler) i stworzyło zasadniczą, jakościową różnicę między nim a naturą.

Esther Harding: *Psychic Energy. Its Source and Its Transformation*, New York 1963;
Wolfgang Hochheimer: *Die Psychotherapie von C. G. Jung*, Bern und Stuttgart 1966;
Jolande Jacobi: *Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie C. G. Jungs*, Zürich 1957;
Jolande Jacobi: *Psychologia C. G. Junga*, wyd. cyt.;
Jolande Jacobi: *Der Weg zur Individuation*, Zürich 1965;
Ira Progoff: *dz. cyt.*;
Hans Schaer: *Religion and the Cure of Souls in Jung's Psychology*, London 1951;
Peter Seidmann: *Der Weg der Tiefenpsychologie*, Zürich 1959;
G. Stephens Spinks: *Psychology and Religion*, London 1963;
Peter Walder: *Mensch und Welt bei C. G. Jung*, Zürich 1951;
Victor White O. P.: *God and the Unconscious*, London 1952;
Victor White O. P.: *Soul and Psyche*, London 1960;
Toni Wolff: *Studien zu C. G. Jungs Psychologie*, Zürich 1959.

Zrozumienie *procesu powstania świadomości* wymaga przyjęcia istnienia *dziedziny transcendentno-numinalnej.* Życie, którego człowiek doświadcza z jednej strony jako natury pozaludzkiej, z drugiej zaś jako własnej świadomości, jest funkcją potęg numinalnych. Jakościowe przeciwieństwo między *biologicznym* a *ludzkim stopniem bytu* wskazuje na przeciwieństwo tkwiące w sferze numinalnej. Biologiczny stopień bytu można pojąć tylko jako wyraz transcendentnej, kosmicznej *zasady natury*, ludzki zaś stopień bytu jako wyraz biegunowego napięcia między tą zasadą a transcendentną, kosmiczną *zasadą ducha.* W pierwotnej formie bytu, przed powstaniem człowieka, duch tkwił potencjalnie w naturze. Byt uległ rozdarciu na ducha i naturę skutkiem powstania człowieka, ale zarazem rozwój człowieka może doprowadzić do połączenia ich na nowo. *Celem rozwoju człowieka* jest więc ponowne zjednoczenie przeciwieństw rozdzierających byt.

Jungowskie rozumienie życia jako istoty natury organicznej, z którą człowiek związany jest za pośrednictwem swego ciała, znajduje wyraz w pojęciu libido. *Libido* oznacza ogólną siłę życiową, istotę życia nie dającą się ogarnąć rozumowo. Szczególną formą libido, ograniczoną do dziedziny psychologii człowieka, jest *energia psychiczna.* W aspekcie metafizycznym Jung wyróżnia trzy momenty życia: 1) *ciało*, stanowiące system elementów materialnych i będące przejawem żywego jestestwa; 2) *żywe jestestwo*, mające charakter psychiczny i stanowiące nieodzowną dla ciała zasadę życia; 3) *ducha*, będącego na biologicznym stopniu bytu wewnętrznym określeniem życia, zasadą formy organicznej. Istotna jest tu rola czynnika psychicznego, żywego jestestwa pośredniczącego między materią a duchem: „Jak żywe jestestwo jest istotą życia ciała, tak duch jest istotą jestestwa psychicznego”[9]. Trzy momenty życia stanowią ontycznie nierozerwalną całość, ich rozróżnienie zaś ma jedynie charakter poznawczy. Za jedną z zasad biologicznego stopnia bytu uważa Jung *fantazję.* Mówi on, że życie jest procesem twórczym, który „zewnętrznie objawia się jako materialne ciało, wewnętrznie zaś przedsta-

[9] C. G. Jung: *Seelenprobleme der Gegenwart*, wyd. cyt., s. 381.

wia się jako szereg obrazów czynności życiowych przebiegających w ciele”[10].

Na tym stopniu fantazja pozbawiona jest cechy wolności, ponieważ związana jest z koniecznością natury.

Życie na biologicznym stopniu bytu rozwija się dzięki zawartym w nim przeciwieństwom. *Przeciwieństwa* te, mające charakter realny, nie zaś logiczny, zaprzeczają sobie i zarazem uzupełniają się wzajemnie – oznaczają jedność w dwoistości i dwoistość w jedności. Istnienie realnych przeciwieństw opisuje Jung jako *zasadę biegunowości* i formułuje ją w *prawie enantiodromii*, według którego „wszystko, co istnieje, przechodzi w swe przeciwieństwo” (Heraklit). Realne przeciwieństwa nie należą do sfery racjonalno-pojęciowej, lecz do sfery symbolicznej. Dominującą w ideach Junga parą symboli jest najwyższe praprzeciwieństwo między *pierwiastkiem męskim a żeńskim*. Na biologicznym stopniu bytu znajduje ono swój wyraz w takich parach przeciwieństw, jak „duch–materia”, „progresja–regresja”, „ekstrawersja–introwersja”, „życie–śmierć”.

Podstawową cechą charakterystyczną człowieka, „tym, co uczyniło go człowiekiem”[11], jest *świadomość*. Z jej powstaniem pojawiło się jakościowe przeciwieństwo między dziedziną natury a dziedziną człowieka. Bezpośredniej przyczyny, która mogła doprowadzić do *powstania świadomości i pojawienia się człowieka*, należy się doszukiwać w zakłóceniu równowagi pierwotnej, harmonijnej i całościowej struktury rzeczywistości wskutek koncentracji libido na biologicznym stopniu bytu. Skutkiem owej koncentracji libido, którą Jung określa jako *„nieznośną nadwyżkę libido”*[12], tj. nadwyżkę popędów, było pojawienie się przeraźliwego lęku, którego ciężar złamał pierwotną harmonię i jedność natury. Zrównoważone przeciwieństwa progresji i regresji libido uległy rozerwaniu i stanęły w opozycji do siebie. Życie nastawione uprzednio

[10] Tamże: s. 380.

[11] C. G. Jung: „Der Geist der Psychologie”, *Eranos-Jahrbuch* 1946, Zürich 1947, s. 462.

[12] C. G. Jung: *Über die Energetik der Seele*, wyd. cyt., s. 103.

progresywnie przyjęło kierunek regresywny, szukając ochrony w swym macierzyńskim początku, naturze, „pramatce" (J. J. Bachofen). Jednakże tam – skutkiem identyczności świata zewnętrznego i wewnętrznego – napotkało powstałą z lęku i budzącą lęk potęgę, którą Jung określa jako zaporę przeciwko kazirodztwu. Ponieważ regresja równałaby się śmierci, przeto ta sama siła, która wywołała regresję, tj. nadwyżka libido, wraz z napawającą lękiem zaporą przeciw kazirodztwu zmusiły życie do przyjęcia od nowa kierunku progresywnego. Istotę nowej progresji stanowiła wywołana wskutek nacisku zapory przeciw kazirodztwu projekcja tkwiącego w regresującym libido „obrazu popędowego" – archetypu wielkiej matki – na przedmioty świata zewnętrznego, przez co przedmioty te stały się symbolami obdarzonymi siłą przyciągającą i pochłaniającą nadwyżkę libido, teraz mającą już postać „specyfikacji libido", tj. energii psychicznej. Przez projekcję archetypu i tworzenie symboli doszło do rozluźnienia skostniałej struktury popędów i do praprzeżycia świadomości, którego istotę stanowiło „pierwotne rozróżnienie między podmiotem a przedmiotem"[13], a tym samym do przemiany zwierzęcia w człowieka. Dzięki tworzeniu symboli i powstaniu świadomości człowiek został uwolniony od jednostronnej zależności od praw natury. W tym sensie świadomość oznacza wolność.

Wraz z powstaniem świadomości pojawia się drugi, po nadwyżce libido, czynnik zagrażający dalszej egzystencji człowieka, a mianowicie *świadomość śmierci i lęk przed śmiercią.* Lęk przed śmiercią i płynące z niego zagrożenie egzystencji ludzkiej zostają przezwyciężone dzięki temu, że rzutowane na świat zewnętrzny archetypy stają się nośnikami treści duchowo-religijnych. Świadomość śmierci jest drugim, obok nadwyżki libido, podstawowym założeniem rozwoju ludzkiej świadomości oraz bodźcem do tworzenia symboli i tworzenia kultury.

W religijnej treści symbolu manifestuje się *duch*, rzeczywistość numinalna. Koncentracja libido więc doprowadziła z jednej strony do rozbicia pierwotnej harmonijnej natury popędowej człowieka, z drugiej

[13] C. G. Jung: *Wandlungen und Symbole der Libido*, wyd. cyt., s. 134.

zaś, zrazu jedynie potencjalnie, wprowadziła na scenę ducha, którego zadaniem jest zdysharmonizowaną naturę popędową człowieka doprowadzić na nowo do harmonii na przewyższającej naturę płaszczyźnie symbolu. Tak więc *duch* i *natura* tworzą dwa podstawowe przeciwieństwa, na których wspiera się egzystencja ludzka i ludzki stopień bytu.

Jung następująco formułuje swój *obraz świata i człowieka*: „W moim światopoglądzie istnieje ogromna dziedzina świata zewnętrznego i równie ogromna dziedzina świata wewnętrznego, a między obu tymi biegunami znajduje się człowiek..."[14].

Opisując świat zewnętrzny, Jung używa również pojęcia *świadomości zbiorowej.* Świadomość zbiorowa obejmuje wszystkie możliwe i zobiektywizowane na danym stopniu rozwoju kultury treści świadomości. W tym sensie odpowiada ona pojęciu „ducha czasu". Świat zewnętrzny ma dwa aspekty: *„pionowy"* i *„poziomy".* Aspekt „pionowy", czyli powstały przez tworzenie symboli duchowy świat zewnętrzny obejmujący wszelkie istniejące wartości i normy, tworzy kulturę. Aspekt „poziomy" obejmuje całą przestrzenno-fizyczną dziedzinę przedmiotów zmysłowych.

Świat wewnętrzny reprezentuje w psychologii Junga pojęcie nieświadomości zbiorowej będącej twórczym substratem, z którego rozwinęła się zarówno nieświadomość personalna, jak i psychika świadoma.

Nieświadomość personalna zawiera treści zapomniane, które mogą być przypomniane (np. we śnie), treści wyparte, jak np. infantylne impulsy i pragnienia, oraz treści uchwycone bezwiednie. Na nieświadomość personalną składają się przede wszystkim kompleksy.

Kompleksy są to „...fragmenty psychiczne oderwane od osobowości, izolowane od świadomości grupy treści psychicznych funkcjonujących samowolnie i autonomicznie i prowadzących własne życie w ciemnej sferze nieświadomości, skąd w każdej chwili mogą już to przeszkadzać aktom świadomym, już to je stymulować"[15]. Wykrywanie kompleksów

---

[14] C. G. Jung: *Seelenprobleme der Gegenwart*, wyd. cyt., s. 80.

[15] Tamże: s. 107.

dokonuje się za pomocą stworzonej przez Junga *metody skojarzeń słownych.* Najistotniejsza w powstawaniu kompleksów zdaje się być niemożliwość zaakceptowania przez człowieka całości własnej natury. Bardziej bezpośrednią ich przyczyną bywa jednak najczęściej tzw. *trauma,* czyli szok emocjonalny, który powoduje oderwanie fragmentów świadomości i wchłonięcie ich przez nieświadomość. Według Junga pierwszorzędnym źródłem kompleksów są *konflikty moralne.* W nieświadomości kompleksy tworzą rodzaj autonomicznych, tj. niezależnych od *ego małych osobowości.* Jako takie stanowią centrum zakłóceń funkcjonalnych, dążą bowiem do obalenia równowagi psychiki, głównie przez opanowanie *ego* i poddanie go swej hegemonii według zasady *pars pro toto.* Każdy człowiek ma kompleksy. Nie oznaczają one jednak niższości – dowodzą tylko, że „(w osobowości) istnieje coś nie scalonego, nie zasymilowanego i ścierającego się z innymi treściami; może to być zatamowanie, ale może to być także potężna podnieta do większych wysiłków, a nawet do nowych sukcesów. W tym sensie kompleksy są węzłowymi punktami życia psychicznego, bez których nie można byłoby się obyć... bowiem bez napięcia między świadomością a nieświadomością, którego są motorem, zamarłaby aktywność psychiczna”[16].

„*Nieświadomość zbiorowa* jest potężnym dziedzictwem duchowego rozwoju ludzkości, odrodzonym w konstytucji każdej jednostki” – pisze Jung. Nieświadomość zbiorowa pozostaje względem świadomości w stosunku kompensacyjnym; podobnie jak świadomość, której zadaniem jest celowe przystosowanie człowieka do środowiska, tak i nieświadomość zbiorowa ma kierunek i cel, a zadaniem jej jest przystosowanie psychiki do wrodzonych całej ludzkości ogólnych prawidłowości wewnętrznych. Na ludzkim stopniu bytu nieświadomość zbiorowa stanowi rejon zawierający, w formie potencjalnej, ducha, w aktualizacji którego Jung widzi cel dziejów ludzkości i psychicznego rozwoju jednostki. Na nieświadomość zbiorową składa się podstawowe przeciwień-

[16] Tamże: s. 108.
[17] Tamże: s. 175.

stwo między *organizacją popędową* a *archetypami*, tj. między naturą a duchem.

Na organizację popędową składa się wielość popędów, z których najważniejszym, *popędem w ogóle*[18], jest popęd płciowy, mający charakter irracjonalny i mitologiczny. (*Popędy* określa Jung jako pobudki do działania pozbawione świadomej motywacji, odziedziczone i nieświadome). Na ludzkim poziomie bytu popędy cechuje polimorfizm i brak harmonii. W chaotycznej naturze popędowej znajduje się antropologiczna siedziba zła. *Zło* posiada charakter paradoksalny – z jednej strony nieustannie zagraża egzystencji ludzkiej, z drugiej jednak stanowi konieczne założenie istnienia świadomości i świata człowieka. Filo- i ontogenetyczny rozwój człowieka jest nieustanną rozprawą ze złem. Dlatego Jung w swej teodycei uważa zło za nieodzowny czynnik istnienia. Paradoksalna natura zła wiąże się z paradoksalną naturą *winy,* wyrażoną w starym określeniu: *beata culpa.* Grzech pierworodny określa Jung jako „nieokiełznane libido, które... doprowadziło człowieka do winy i zepsucia"[19]. Konieczność grzechu pierworodnego uzasadnia Jung następująco: „...bez grzechu nie byłoby żalu za grzechy, a bez żalu za grzechy nie byłoby zbawiającej łaski, wiemy nawet, że bez *peccatum originale* nie mogłoby nigdy dojść do aktu zbawienia świata"[20].

Duch stanowiący zasadę *sui generis*, jakościowo różny od natury, którego istotą jest harmonijna i harmonizująca jedność, stanowi biegunowe przeciwieństwo polimorficznej natury, a „...jego potęga jest równie wielka, jak potęga popędów"[21]. Zasada ducha dana jest w archetypach.

Psychologicznie rzecz biorąc, *archetypy*[22], podobnie jak popędy, są podstawowymi elementami nieświadomości zbiorowej. W tej funkcji są

---

[18] C. G. Jung: *Über die Energetik der Seele*, wyd. cyt., s. 101 i 102.

[19] C. G. Jung: *Psychologische Typen*, wyd. cyt., s. 35.

[20] C. G. Jung: *Psychologie und Alchemie*, wyd. cyt., s. 51.

[21] C. G. Jung: *Über die Energetik der Seele*, wyd. cyt., s. 90.

[22] Termin „archetyp" Jung wziął z *Corpus hermeticum* (II, 140, 22, wyd. W. Scott), z traktatu Dionizego Areopagity: *De divinis nominibus*, II, 6 oraz z dzieła św. Augustyna: *Liber de divers. quaest.,* XLVI, 2 (*ideae principales*).

one reprezentacjami psychologicznie koniecznych reakcji na pewne typowe sytuacje; omijając świadomość prowadzą dzięki swym wrodzonym potencjalnościom do zachowań odpowiadających psychologicznej konieczności. „Pojęcie to nie implikuje »wrodzonych idei«, lecz wrodzone potencjalności, tj. wrodzone tryby psychicznego funkcjonowania, przypominające np. ów konstytucjonalnie zdeterminowany sposób, w jaki kurczę wychodzi z jajka, ptaki budują swe gniazda, pewien gatunek os uderza żądłem ganglion motoryczny gąsienic, a węgorze znajdują drogę na Bermudy; innymi słowy, pojęcie to oznacza »wzorzec zachowania«"[23]. Pojęcie archetypu jest pojęciem granicznym, podobnym do pojęcia „rzeczy samej w sobie" Kanta, jak również pokrewnym pojęciom *les éternels incrées* Lévy-Brühla i *Gestalt* psychologii postaci[24]. Jung powiada, że archetypy zachowują się jak popędy, a jednocześnie dodaje, że tworzą one parę największych przeciwieństw. Sprzeczność tę należy rozumieć w ten sposób, że Jung pojmuje archetypy i popędy w sposób dialektyczny, jako przeciwieństwa powiązane ze sobą: duch jako zasada indywiduacji człowieka tkwi potencjalnie w jego organizacji popędowej. Kiedy Jung na określenie ducha używa terminu *„archetyp jako taki",* ma na myśli *jaźń*, najwyższy z archetypów[25]. Jaźń jest zarówno celem rozwoju człowieka, jak i nieświadomym *a priori,* potencjalnym bytem duchowym dążącym do aktualizacji. W odniesieniu do egzystencji „archetypu jako takiego" Jung raz powiada, że archetyp zmienia się pod wpływem procesów historycznych, a kiedy indziej twierdzi, że jest on niezmienny, pozaczasowy i wieczny. Sprzeczność tych twierdzeń wyjaśnia się w ten sposób, że w obu przypadkach pierwotna forma egzystencji „archetypu jako takiego" jest potencjalna, aby zaś móc się zaktualizować, jest on skazany na „upa-

[23] C. G. Jung: Przedmowa do niemieckiego przekładu książki Ester Harding, *Women's Mysteries* – (*Frauen-Mysterien*), Zürich 1949, s. VIII.

[24] Związki między pojęciem archetypu a pojęciem „Gestalt" zanalizował K. W. Bash w artykule „Gestalt, Symbol und Archetypus", *Schweizerische Zeitschrift für Psychologie*, V (1946), 2.

[25] C. G. Jung: *Psychologie und Alchemie*, wyd. cyt., s. 414.

dek" człowieka, w jednym rozumieniu – celem zróżnicowania i przyjęcia formy, w drugim zaś – celem aktualizacji, stania się dostępnym w doświadczeniu. Archetypy, podobnie jak popędy, należą do sfery *numinosum* (por. Rudolf Otto), „absolutnie innego" (por. Karl Barth). Nieświadomość zbiorowa posiada niedostrzegalny *porządek*, niedostępny naszej świadomości: archetypy w liczbie mnogiej stanowią ośrodki i dominanty nieświadomości. Struktura archetypu jest *bipolarna:* w przeciwieństwie do platońskiej „doskonałej" idei posiada on zarówno jasną, jak i ciemną stronę, tj. zarówno stronę konstruktywną, jak i destruktywną psychicznie i moralnie. „Archetyp jako taki" przekracza świadomość (najgłębsza istota archetypu może być „...opisywana, ale nigdy nie może zostać opisana"[26], albowiem „...cokolwiek twierdzimy o archetypie, są to tylko obiektywizacje i konkretyzacje należące do świadomości"[27]), natomiast archetypy w liczbie mnogiej są dostępne świadomości w postaci symboli. Archetypy są określone tylko formalnie, a nie ze względu na ich treści. Archetypy można także opisać jako procesy psychiczne zamienione w obrazy – „pierwotne obrazy"[28], wzorce wszelkich zjawisk konkretnych. Archetypy istnieją *a priori* i dlatego są poza przemijalnością jednostki. Mogą wyłaniać się na różnych poziomach psychicznych i w najbardziej różnorakich konstelacjach – przystosowują się w sposobie, w jaki się pojawiają, i w swym *habitus* do istniejącej sytuacji, pozostając jednak bez zmian w swej podstawowej strukturze i znaczeniu. Im bardziej jakiś problem jest zdeterminowany przez czynnik czasu i przez osobę, której dotyczy, tym bardziej skomplikowany i określony będzie archetyp, który się przezeń wyraża. Zawsze jednak archetyp zawiera potencjalnie całe bogactwo dziedziny, której dotyczy, i tak np. archetyp matki w sensie formalno-strukturalnym preegzystuje i ma charakter nadrzędny w stosunku do każdej manifestacji „tego, co macierzyńskie". Archetypy przejawiają się

[26] C. G. Jung i Karl Kerényi: *Einführung in das Wesen der Mythologie*, wyd. cyt., s. 111.

[27] C. G. Jung: *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, wyd. cyt., s. 5 i nast.

[28] Tamże: s. 95.

w formie personifikacji lub symboli. Treść archetypowa wyrażana jest zawsze w formie *przenośni.* Jeśli np. w baśniach mówi się o „...słońcu i utożsamia się je z lwem, królem, skarbcem pilnowanym przez smoka czy siłą dającą życie i zdrowie człowiekowi, to nie chodzi tu o żadną z tych rzeczy, lecz o nieznaną rzecz trzecią, która znajduje mniej lub więcej adekwatny wyraz we wszystkich tych porównaniach, ale... pozostaje nieznana i niemożliwa do sformułowania. Nigdy nie należy sądzić, że archetyp może być w końcu wyjaśniony... Nawet najbardziej udane próby wyjaśnienia go są jedynie mniej lub więcej udanym przekładem na jakiś inny język metaforyczny”[29]. *Liczba archetypów* jest względnie ograniczona, albowiem odpowiadają one możliwościom typowych doświadczeń fundamentalnych. *Całość archetypów* oznacza sumę wszystkich ukrytych potencjalnych możliwości psychiki ludzkiej, ogromny i niewyczerpany skarbiec głębokiej i odwiecznej wiedzy człowieka. Archetypy pojawiają się w „sytuacjach granicznych” (por. Karl Jaspers), takich jak niebezpieczeństwo, zetknięcie się z niepokonalną trudnością, stosunek między płciami, potęga zasady dobra i zła, działanie *numinosum*, narodziny i śmierć. Archetyp jest antropologiczną siedzibą *dobra,* a fakt ten wskazuje na jego paradoksalny charakter. Obudzenie archetypów i zintegrowanie ich ze świadomością oznacza wyrwanie jednostki z izolacji i włączenie jej w wieczysty proces kosmiczny. Archetypy są ostatecznym kryterium zdrowia i choroby, prawdy i błędu, dobra i zła. Archetypy domagają się, by traktować je serio, albowiem włączając jednostkę w nurt ogólnoludzkich prawidłowości przynoszą jej harmonię, ochronę i zbawienie. Jednakże ich dobroczynne działanie przejawia się tylko wtedy, gdy człowiek przyjmie wobec nich właściwą postawę. W przeciwnym razie odkrywają swe „gniewne oblicze” i sprowadzają katastrofalne skutki zarówno na jednostki, jak społeczeństwa.

Człowiek i psychika są w psychologii Junga pojęciami synonimicznymi. *Psychika* obejmuje wszystko, co może stać się przedmiotem świa-

[29] C. G. Jung i Karl Kerényi: *Einführung in das Wesen der Mythologie*, wyd. cyt., s. 117 i nast.

domości. Organizacja popędowa i „archetyp jako taki" tworzą parę przeciwieństw, z których wyłania się psychika i człowiek. Ale obie te zasady nie należą do psychiki, przekraczają bowiem świadomość. Treści psychiczne powstałe z napięcia istniejącego między obu tymi przeciwieństwami mają charakter symboliczno-religijny. *Tworzenie symboli* stanowi pierwotną funkcję psychiki. Jung nazywa ją *fantazją.* Jak już powiedzieliśmy, symbol jest formą przejawiania się archetypów. Pochodzenie psychiki z przeciwieństwa między popędami a „archetypem jako takim" wyjaśnia jej biegunowy charakter: jest ona zarazem materialną energią i duchowym obrazem.

System psychiczny człowieka znajduje się w nieustannym dynamicznym ruchu. *Dynamiczność psychiki* opiera się na istnieniu energii psychicznej będącej rodzajem kompensacji nadwyżki libido. (W pewnym sensie psychikę można traktować jako „względnie zamknięty system energetyczny"). *Energia psychiczna* jest intensywnością procesu psychicznego, jego wartością psychologiczną, która da się określić tylko przez jego manifestacje. (Pojęcie energii jest tu użyte analogicznie do pojęcia energii w fizyce). „Energia jest właściwie pojęciem, które nie istnieje obiektywnie w samych zjawiskach, lecz występuje tylko w specyficznych danych doświadczenia – w formie aktualnej jako ruch lub siła, w formie potencjalnej jatko sytuacja lub uwarunkowanie"[30]. *Energia zaktualizowana* to m.in. popęd, pragnienie, wola, afekty, *energia potencjalna* to np. możliwości, gotowości, postawy. Dynamiczny charakter psychiki wyznaczany jest przez tkwiące w niej przeciwieństwa. *Przeciwieństwa* są dla Junga wrodzoną cechą natury ludzkiej. Psychika jest *systemem samoregulującym się*, a „...nie ma równowagi ani systemu samoregulującego się bez istnienia przeciwieństw"[31]. Przeciwieństwa posiadają funkcję regulującą: jest to *prawo enantiodromii*. „Przejście od poranka do popołudnia jest przewar-

[30] C. G. Jung: *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume*, wyd. cyt., s. 26 i nast.

[31] C. G. Jung: *Über die Psychologie des Unbewussten,* wyd. cyt., s. 111.

tościowaniem poprzedniej wartości... Ale błędem jest sądzić, że jeśli dostrzegamy coś bezwartościowego w wartości lub fałsz w prawdzie, to wartość czy prawda zostają przez to wymazane. Stają się one jedynie względne... Wszystko, co ludzkie, jest względne, ponieważ opiera się na wewnętrznych przeciwieństwach, będąc zjawiskiem dynamicznym. Z konieczności energia zakłada uprzednie istnienie przeciwieństw, bez których nie może istnieć żadna energia... Ale celem, do którego należy dążyć, nie jest przejście w przeciwieństwo, lecz zachowanie poprzedniej wartości przy jednoczesnym uznaniu jej przeciwieństwa"[32]. Wszystkie elementy struktury psychicznej trzeba rozpatrywać pod kątem ich wzajemnego uzupełniania się. Rolą energii psychicznej jest regulowanie tego rodzaju stosunków i utrzymywanie ich w nieustannym żywotnym napięciu. W systemie psychicznym ilość energii jest stała, zmienna jest natomiast jej dystrybucja: „...żadna wartość psychiczna nie może zniknąć bez zastąpienia jej przez jakiś ekwiwalent"[33].

Stosunek ciała do duszy jest taki, jak stosunek libido, w sensie ogólnej energii życiowej, do energii psychicznej. *Energia psychiczna* ma dwa aspekty: *fizjologiczny*, ilościowy i *duchowy*, jakościowy. Fizjologiczny jej aspekt wiąże duszę z ciałem i uzależnia ją od niego. Natomiast jej aspekt duchowy decyduje o jakościowym przeciwieństwie duszy i ciała, i jej niezależności od ciała. Dziedziną, w której dusza i ciało wiążą się ze sobą, a zarazem przeciwstawiają się sobie, jest nieświadomość zbiorowa.

Przed psychiką ludzką stoją *dwa zadania* do rozwiązania. Pierwsze polega na *przystosowaniu się do świata zewnętrznego*, świadomości zbiorowej, drugie zaś na *przystosowaniu się do świata wewnętrznego*, nieświadomości zbiorowej. Oba te przeciwstawne zadania prowadzą do *podziału* pierwotnie całościowej psychiki na dwa antagonistyczne systemy: *świadomy* i *nieświadomy*.

Pary pojęć „progresja–regresja" i „ekstrawersja–introwersja", związane z podziałem psychiki na dwa systemy, pozostają w ścisłym związku, ale nie pokrywają się ze sobą.

[32] Tamże: s. 137.

[33] C. G. Jung: *Seelenprobleme der Gegenwart*, wyd. cyt., s. 375.

Progresja energii psychicznej oznacza rozwijanie procesu przystosowania. Natomiast jej *regresja* cofa jednostkę na wcześniejszy stopień przystosowania i w tym sensie ma charakter patologiczny, ale zarazem jest założeniem nowego przystosowania jednostki. Kierunek progresywny energii psychicznej nadawany jest przez świadomość i polega na nieustannym rozwoju procesu przystosowania się do świadomych wymagań życia oraz na koniecznym do tego celu zróżnicowaniu postaw i funkcji. Kierunek regresywny pojawia się, gdy wskutek klęski świadomego przystosowania się i powstałej w ten sposób intensyfikacji nieświadomości lub wskutek represji itp. ma miejsce jednostronne, ale nieuniknione zahamowanie energii; w rezultacie treści nieświadomości zostają obciążone energią i atakują pole świadomości, co w przypadku częściowej regresji – jeśli świadomość nie interweniuje w porę – może zepchnąć jednostkę na niższy stopień rozwoju, wywołać neurozę lub, jeśli ma miejsce całkowita regresja i nieświadomości treści zalewają świadomość, prowadzić do psychozy. Ale regresja może mieć wartość pozytywną, ponieważ ożywia ona treści nieświadomości, wznosi je do świadomości i wzbogaca ją nimi, wywołując tym samym zmianę kierunku procesu psychicznego na progresywny i otwierając drogę prowadzącą do odnowienia i rozszerzenia psychiki.

Ekstrawersja i *introwersja* znamionują przestrzenne kierunki ruchu energii psychicznej. Znajdują one wyraz w dwóch typach postaw psychicznych: w *postawie ekstrawertycznej* i w *postawie introwertycznej.* (Przez *postawę psychiczną* Jung rozumie zachowanie warunkujące w sposób istotny całe procesy psychiczne, a mianowicie *habitus* reagowania na przedmioty świata zewnętrznego i wewnętrznego). Typ postawy charakteryzuje ogólną orientację psychologiczną; jako zakotwiczony w konstytucji biologicznej jest przez nią zdeterminowany i trudny do przemiany. *Postawę ekstrawertyczną* cechuje pozytywny stosunek do świata zewnętrznego i skierowanie zainteresowań na zewnątrz; ekstrawertyk kieruje się normami zewnętrznymi i zbiorowymi. *Postawę introwertyczną* cechuje negatywny stosunek do świata zewnętrznego i zainteresowania światem wewnętrznym; introwertyk zdeterminowany jest

czynnikami subiektywnymi i dlatego też zazwyczaj źle przystosowany do świata zewnętrznego. W jednostce obie te postawy pozostają do siebie w stosunku kompensacyjnym: znaczy to, że jeśli człowiek w swej świadomości jest ekstrawertykiem, to w jego nieświadomości tkwi, w formie niezróżnicowanej, postawa introwertyczna – i *vice versa.* Kiedy człowiek dopuści do jednostronnego nadzróżnicowania swej postawy świadomej, wówczas skutkiem działania wrodzonego psychice prawa kompensacji, by zrównoważyć to nadzróżnicowanie, aktywizuje się postawa nieświadoma.

Ścisły związek między progresją i ekstrawersją z jednej strony, a regresją i introwersją – z drugiej, był podstawą *pierwszej fazy* rozwoju jungowskiej koncepcji człowieka. W tym okresie Jung sądził, że u wszystkich ludzi progresja przebiega ekstrawertycznie, a regresja introwertycznie. *Później*, kiedy rozróżnił te obie pary pojęć z typologicznego punktu widzenia, doszedł do wniosku, że gdy ekstrawersja lub introwersja przybierają charakter typowy, tj. decydują o podziale ludzi na ekstrawertyków i introwertyków, wówczas progresja przebiega u introwertyków introwertycznie, a regresja przebiega u ekstrawertyków ekstrawertycznie.

Psychika jest zjawiskiem totalnym. Na totalność psychiki – pojętą jako twórcza synteza, integracja czy unifikacja jej części – składają się poza postawami psychicznymi także właściwe jej funkcje. *Funkcję psychiczną* definiuje Jung jako „...formę aktywności psychicznej, która pozostaje zasadniczo zawsze ta sama w różnych okolicznościach”[34]. W odbiorze i przerobieniu treści wewnętrznych i zewnętrznych, np. za pomocą myślenia ważne jest nie to, co się myśli, lecz to, że używa się funkcji intelektualnej, a nie innej. Istnieją cztery funkcje psychiczne: *intelektualna, emocjonalna, intuicyjna* i *percepcyjna.* Układają się one w system dwóch par: *funkcji racjonalnych* (myślenie i uczucie) i *irracjonalnych* (intuicja i percepcja). Funkcje racjonalne kierują się według *wartości:* myślenie wartościuje z pomocą aktów poznawczych, stosując

[34] C. G. Jung: *Psychologische Typen*, wyd. cyt., s. 628.

kryterium prawdziwości i fałszywości, uczucie zaś z pomocą aktów emocjonalnych, kierując się kryterium przyjemności i przykrości. Myślenie jest funkcją, która stara się zrozumieć świat i przystosować człowieka do niego, uczucie zaś ujmuje rzeczywistość w oparciu o emocje takie, jak sympatia i antypatia. Funkcje irracjonalne są *formami reakcji* na treści świata zewnętrznego i wewnętrznego: percepcja odbiera rzeczy takimi, jakimi są, intuicja zaś chwyta wrażenia dzięki swej zdolności nieświadomego „wewnętrznego postrzegania" możliwości, które kryją się w rzeczach. Np. w jakimś wydarzeniu historycznym percepcjonista zauważy przede wszystkim szczegóły i fakty, intuicjonista natomiast wewnętrzne znaczenie tego wydarzenia oraz jego relacje z innymi wydarzeniami. W stosunku do świadomości i nieświadomości każda z funkcji może pełnić rolę funkcji *wyższej, niższej, pomocniczej* lub *ubocznej.* W każdym wypadku tylko jedna z czterech funkcji może być funkcją dominującą i nadawać kierunek postawie świadomej, pozostając w dyspozycji *ego*; pełni ona wówczas rolę funkcji wyższej, rozwiniętej i zróżnicowanej. Z pozostałych: funkcja niższa jest związana z nieświadomością i niezróżnicowana, pomocnicza – jest kierowana i zróżnicowana tylko do pewnego stopnia, uboczna – tylko rzadko jest nam dostępna na co dzień. Funkcje wyższa i pomocnicza są funkcjami świadomymi, uboczna i niższa mogą (przynajmniej teoretycznie) zostać podniesione do świadomości. Jednakże w praktyce uzyskanie takiej pełni świadomości i zróżnicowania nie jest możliwe. Niewielu ludzi zdaje sobie sprawę z tego, do jakiego funkcjonalnego typu należy. „Na podstawie siły, trwałości, konsekwencji, niezawodności i adaptacji jakiejś funkcji można rozpatrywać, czy i która z nich jest zróżnicowana"[35]. Cechą funkcji niższej jest jej zawodność w użyciu, uleganie wpływom, nieokreśloność: nie człowiek ma ją w ręku, lecz ona człowieka. Cztery funkcjonalne typy człowieka oparte na dominacji jednej z funkcji w psychice jednostki – w praktyce nie istnieją w formie czystej, lecz w formach wielorako mieszanych. Regułą natomiast jest przeciwstawny i kompensacyjny sto-

[35] C. G. Jung: *Seelenprobleme der Gegenwart*, wyd. cyt., s. 124.

sunek dwóch par przeciwieństw – myślenia i uczucia oraz intuicji i percepcji. Niezróżnicowanie żadnej z funkcji utwierdza jednostkę na infantylnym poziomie rozwoju (tzw. *puer aeternus* lub *puella aeterna*). Z antropologicznego punktu widzenia każda funkcja może mieć charakter ekstrawertyczny lub introwertyczny. W pierwszym przypadku jest ona *funkcją systemu świadomego* (racjonalną), ponieważ skierowana jest do świata zewnętrznego, ku racjonalnej stronie rzeczywistości. W drugim przypadku jest ona *funkcją systemu nieświadomego* (irracjonalną), ponieważ skierowana jest do świata wewnętrznego, ku irracjonalnej stronie rzeczywistości. System świadomy pochodzi z ekstrawertycznego ruchu energii psychicznej i służy przede wszystkim biologicznemu przystosowaniu jednostki do świata zewnętrznego. System świadomy przejął więc na ludzkim stopniu bytu tę funkcję, którą popędy pełniły na biologicznym stopniu bytu. (*Świadomość* określa Jung jako „stosunek treści psychicznych do *ego*"[36]. Sądzi on, że świadomość stanowi tylko niewielką część całej psychiki, i podkreśla, że zarówno filo-, jak i ontogenetycznie jest ona zjawiskiem wtórnym i pojawiającym się później niż nieświadomość). Do istoty systemu świadomego należą trzy elementy: 1) *poczucie ego,* możliwość obiektywizacji, rozdział na podmiot i przedmiot; 2) *wola* i 3) *wolność*.

Przez *ego*, czyli podmiot świadomości, Jung rozumie „zespół wyobrażeń, który stanowi centrum pola świadomości i który posiada wysoki stopień ciągłości i tożsamości"[37]. *Ego* jest warunkiem istnienia świadomości, ponieważ dany element psychiczny jest świadomy o tyle, o ile jest związany z *ego*.

W związku z *ego* pozostają dwa inne zespoły funkcjonalne: *persona* i *dusza* (*anima*).

Personę definiuje Jung jako „zespół funkcjonalny", który powstał celem przystosowania albo z koniecznej wygody, ale nie jest identyczny z indywidualnością. Wyraża się on wyłącznie w stosunku do przedmio-

[36] C. G. Jung: *Psychologische Typen*, wyd. cyt., s. 595.
[37] Tamże: s. 629.

tu, do świata zewnętrznego”[38]. „Persona jest kompromisem między jednostką a społeczeństwem, opartym na tym, czym ktoś zdaje się być”[39]. U jednostki dobrze przystosowanej do świata zewnętrznego persona jest jak elastyczna bariera, która zapewnia temu człowiekowi względnie naturalny, uporządkowany i łatwy kontakt ze środowiskiem. W pewnych jednak sytuacjach dochodzi do nieprawidłowego funkcjonowania persony; zasadniczo można mówić o dwóch takich sytuacjach, przy czym wspólny jest im rozwój persony nie odpowiadający prawdziwemu *ego*. W pierwszym wypadku persona ulega usztywnieniu, a jej właściciel zostaje jakby wyrzucony w świat zewnętrzny; ma to miejsce wtedy, kiedy jednostka identyfikuje się z funkcją społeczną, którą pełni. W drugim wypadku persona ulega zmiękczeniu, a jej właściciel zostaje niejako wchłonięty przez nieświadomość; dzieje się tak wtedy, gdy człowiek utożsamia się z jakimś wewnętrznym obrazem i – często także w świecie zewnętrznym – ma się za bohatera, zbawcę, mściciela itp.

Dusza (*anima* u mężczyzn, *animus* u kobiet) jest przeciwieństwem i dopełnieniem persony. Dusza jest to zespół funkcjonalny, który najlepiej da się scharakteryzować jako wewnętrzna osobowość lub jako podmiot, do którego świadomość jednostki ma stosunek podobny jak do przedmiotu zewnętrznego. Innymi słowy, dusza – w przeciwstawnej analogii do persony – jest funkcją, która wyznacza stosunek świadomości do świata wewnętrznego, tj. nieświadomości.

Wola jest to „ta suma energii psychicznej, która pozostaje w dyspozycji świadomości”[40]. Może być ona obecna w każdej z czterech funkcji psychicznych jako ukierunkowany przez świadomość strumień energii psychicznej. Tak więc rozmiary i intensywność siły woli są ściśle związane ze stopniem rozwoju świadomości. W woli dana jest człowiekowi druga, obok tworzenia symboli, możliwość wystąpienia przeciw dysharmonii natury popędowej. Z powstaniem świata ludzkiego związana jest

[38] Tamże: s. 663.

[39] C. G. Jung: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, wyd. cyt., s. 64.

[40] C. G. Jung: *Psychologische Typen*, wyd. cyt., s. 690.

konieczność wyboru i rozstrzygania. Z wolą wiąże się najściślej moment *wolności,* tj. możliwości wyboru, który z tej konieczności wynika.

Ze względu na związek organizacji popędowej z systemem świadomym poważną rolę w jego strukturze odgrywa *rozróżnienie płci*. Rozróżnienie to przejawia się w przeciwieństwie między funkcją myślenia a uczucia. *Mężczyzna* zasadniczo przystosowuje się do świata zewnętrznego z pomocą racjonalnej (ekstrawertycznej) funkcji myślenia, *kobieta* zasadniczo z pomocą racjonalnej (ekstrawertycznej) funkcji uczucia. Racjonalne myślenie wspiera się na racjonalnej (ekstrawertycznej) percepcji, racjonalne uczucie na racjonalnej (ekstrawertycznej) intuicji. Racjonalną funkcję myślenia można opisać jako intelekt lub rozsądek. Racjonalne myślenie nadaje wyobrażeniom uporządkowaną strukturę, podciąga je pod pojęcia. Istota racjonalnej funkcji uczucia polega na tym, że kieruje się ono według norm zbiorowości, jego formę kształtuje świadomość zbiorowa. Racjonalne uczucie jako funkcja systemu świadomego daje się kierować z pomocą woli. Istotne cechy racjonalnego myślenia: akcentowanie *ego*, dążenie do wolności, obiektywizacja świata zewnętrznego, wrogi stosunek do natury, dążenie do potęgi, aktywność woli, siła abstrakcji, formalizm – mają charakter zdecydowanie męski. Istotne cechy racjonalnego uczucia: zdolność do oddania się, gotowość do ofiary, przypisywanie znaczenia drugiemu człowiekowi, potrzeba opieki i bezpieczeństwa – mają charakter zdecydowanie kobiecy.

System nieświadomy powstaje z introwertycznego ruchu energii psychicznej i służy przystosowaniu do świata wewnętrznego. Nieświadomość obejmuje dwie sfery: indywidualną i zbiorową. W systemie nieświadomym napięcie między czynnikami transcendentnymi: popędami i archetypami zostaje uświadomione w *symbolach*. W rezultacie podziału psychiki na systemy świadomy i nieświadomy symbole uzyskują funkcję kompensowania jednostronności systemu świadomego i świadomości zbiorowej. Można je określić jako *symbole kompensujące* w przeciwieństwie do *symboli jednoczących*, które łączą światy zewnętrzny i wewnętrzny i są wyrazem koordynacji systemu świadomego i nie-

świadomego. Kompensująca funkcja nieświadomości zbiorowej przejawia się w tym, że reprezentuje ona „wieczny aspekt rzeczy", pokazuje rzeczywistość *sub specie aeternitatis*. System nieświadomy ma charakter komplementarny w stosunku do systemu świadomego, tkwi w nim bowiem tendencja do ponownego złączenia przeciwieństw stworzonych przez system świadomy. Wskutek numinalnego charakteru nieświadomości zbiorowej postawa człowieka wobec niej jest zasadniczo pasywna, „człowiek wobec jej przejawów nie czuje się podmiotem, lecz przedmiotem"[41]. Główną cechą systemu nieświadomego nie jest wolność, lecz posłuszeństwo, zależność, *religio.* Człowiek systemu nieświadomego to *homo religiosus*, który wie, że jest zależny od potęg pozaludzkich. System nieświadomy, ze względu na jego związek z *numinosum,* można określić jako funkcję religijną, podstawową dla człowieka. Na jej istnieniu opiera Jung swe przekonanie, że przeżycie religijne, „praprzeżycie", jest zawsze możliwe: objawienie nie jest dla niego jednorazowym wydarzeniem, lecz potencjalną możliwością, gotową do zrealizowania.

Rozróżnienie płci odgrywa również poważną rolę w *systemie nieświadomym.* Przejawia się ono w męskim charakterze irracjonalnej (introwertycznej) funkcji myślenia i w kobiecym charakterze irracjonalnej (introwertycznej) funkcji uczucia. Ten podział funkcji systemu nieświadomego jest uwarunkowany *dwoistą naturą symbolu*, który jest zarazem *ideą* (treścią archetypową) i *uczuciem* (materialną energią). Irracjonalne myślenie wspiera się na irracjonalnej (introwertycznej) percepcji, irracjonalne uczucie na irracjonalnej (introwertycznej) intuicji – w pierwszym przypadku akt postrzeżenia skierowany jest na ideacjonalny aspekt symbolu, w drugim na jego aspekt uczuciowy. Ideacjonalny aspekt symbolu określa Jung jako „ideę pierwotną", możliwość związków myślowych w ogóle. Idea pierwotna jest wyrazem „archetypu jako takiego" i dlatego ma charakter metafizyczny. Na niej opiera się myślenie irracjonalne, które znosi podział na podmiot i przedmiot. Irracjonalna funkcja uczucia tkwi w materialno-energetycznym aspekcie symbolu i fan-

[41] C. G. Jung: *Symbolik des Geistes*, wyd. cyt., s. 378.

tazji. Dlatego to stopień zróżnicowania irracjonalnego uczucia zależy od stopnia zróżnicowania tkwiącego u jego podstaw symbolu i dlatego symbol stanowi kryterium irracjonalnej funkcji uczucia. Dzięki fantazji i symbolowi dochodzi w systemie nieświadomym do *syntezy* irracjonalnego myślenia i irracjonalnego uczucia. Niezróżnicowane libido, aby przeistoczyć się w energię psychiczną, potrzebuje kształtującej siły „archetypu jako takiego", tj. potrzebuje idei, natomiast „archetyp jako taki", aby przejść z formy potencjalnej w zaktualizowaną formę symbolu, potrzebuje materialnej energii, tj. uczucia. Symbol, złączenie obu funkcji irracjonalnych, jest wyrazem *coniunctio* ducha i natury, obu aspektów bytu.

Każdy symbol jest zdolny do nieskończonego rozwoju i dyferencjacji. Potencjalne siły duchowe tkwiące w archetypach mogą jednak rozwinąć się i zróżnicować tylko wtedy, jeśli system świadomy przybierze wobec nich *postawę aktywną*. Między systemem świadomym a nieświadomym, między konkretną i racjonalną stroną rzeczywistości a jej stroną numinalno-irracjonalną istnieje *związek dialektyczny*, którego założeniem jest, aby system nieświadomy był tu czynnikiem kierującym, a jednocześnie system świadomy zachował krytycyzm i zdolność rozróżniania. Na tym dialektycznym związku opiera się charakteryzujące metodę Junga przeciwieństwo między tendencją naukowo-fenomenalistyczną a metafizyczno-religijną. W rozumieniu Junga system świadomy powinien godzić się na irracjonalny aspekt życia, ale nie powinien dać mu się pochłonąć. Związek między systemem świadomym a nieświadomym opiera się na *prawie enantiodromii.* Prawo to ma na ludzkim stopniu bytu dwa aspekty: ilościowo-energetyczny i jakościowo-treściowy. W aspekcie ilościowym prawo to formułuje zamienny stosunek progresji i regresji energii psychicznej, wyrównanie różnic poziomów energetycznych między systemem świadomym a nieświadomym. W aspekcie jakościowym prawo to wyraża antagonizm między treściami obu systemów, antagonizm między racjonalną a irracjonalną stroną rzeczywistości. Antagonizm ten wynika z następujących przyczyn: symbole stworzone w procesie rozwoju psychohistorycznego ule-

gają obiektywizacji i stają się częściami składowymi świadomości zbiorowej, jej aspektu „pionowego", który ma tak ogromne znaczenie etyczno-religijne dla domestykacji człowieka i przezwyciężenia przezeń lęku przed śmiercią. W istocie zobiektywizowanych symboli leży jednak to, że z biegiem czasu tracą swą zbawienną siłę i stają się pozbawionymi sensu, niezrozumiałymi obrazami. W rezultacie sytuacja wytworzona przez nadwyżkę libido i świadomość śmierci ponownie staje się sytuacją krytyczną. Skoordynowane w progresji pary przeciwieństw rozchodzą się i zaczyna się od nowa regresja energii psychicznej, aktywizacja nieświadomości i proces tworzenia symboli. Jung opisuje progresję i „wynikające z niej przystosowanie jako środek do regresji, tj. do objawienia się świata wewnętrznego w świecie zewnętrznym, dzięki czemu powstaje nowa możliwość progresji zmienionego rodzaju, która reprezentuje lepsze przystosowanie..."[42]. Psychiczno-duchowa struktura każdej epoki historycznej zależy od stopnia zróżnicowania systemu świadomego i nieświadomego i ich wzajemnego powiązania. Pod tym względem można wyróżnić następujące *cztery warianty* sytuacyjne: 1) względną otwartość obu systemów względem siebie, 2) względne odcięcie się obu systemów od siebie, 3) konflikt między obu systemami i 4) świadomą korelację między obu systemami.

Jung broni pojęcia pierwotnej *rzeczywistości psychiki.* Realistycznemu *esse in re* i idealistycznemu *esse in intellectu* przeciwstawia *esse in anima.* Psychika, jego zdaniem, posiada pełną, swoistą realność – ma właściwą sobie strukturę i prawa, specyficzne środki wyrazu, przyczyny i cele, rozwija się samoistnie. Psychika nie jest jedynie epifenomenem świata fizycznego (mózgu). Co więcej, w procesie poznania jedyną rzeczywistością dostępną nam bezpośrednio jest tylko psychika: „Wszystko, czego doświadczam, ma charakter psychiczny. Psychika jest najbardziej realnym istnieniem, albowiem jedynie ona jest nam dana bezpośrednio"[43].

---

[42] C. G. Jung: *Über die Energetik der Seele*, wyd. cyt., s. 70.
[43] C. G. Jung: *Wirklichkeit der Seele*, wyd. cyt., s. 24 i 25.

Powiedzieliśmy już, że jungowskie *pojęcia człowieka i psychiki* pokrywają się ze sobą. Człowiek i przeżywana przez niego rzeczywistość są dla Junga miarą rzeczy. Psychikę określa Jung jako „oś świata”[44]. Ten antropocentryczny punkt widzenia nie oznacza wszakże głoszenia absolutnej autonomii człowieka. Jung nie traci bowiem z oczu potęg silniejszych od człowieka: popędów i archetypu, natury i ducha. Jeśli człowiek identyfikuje się z którąś z tych potęg, ulega *inflacji ego.* Pozycja, jaką człowiek zajmuje między światem zewnętrznym a wewnętrznym, prowadzi Junga do *relatywizacji pojęcia rzeczywistości*: „Obie stojące wobec siebie rzeczywistości, świat świadomości i świat nieświadomości, relatywizują się nawzajem... Krytyczna analiza nie pozostawia nic z tzw. rzeczywistości absolutnej”[45]. Podobny relatywizm cechuje poglądy Junga na dzieje myśli ludzkiej: „Toteż nie ma takiej prawdy, która dla jednych nie byłaby zbawieniem, dla innych zaś pokusą i trucizną”[46].

Psychika obejmująca system świadomy i nieświadomy stanowi całość rzeczywistości ludzkiej, a zarazem całość immanencji. *Immanencji psychiki* przeciwstawia się z jednej strony świat zewnętrzny, świadomość zbiorowa, racjonalna strona rzeczywistości, z drugiej zaś świat wewnętrzny, nieświadomość zbiorowa, irracjonalna strona rzeczywistości. W odróżnieniu od właściwej immanencji psychiki, od *pierwotnej rzeczywistości człowieka*, świat zewnętrzny i świat wewnętrzny należą do dziedziny, którą można określić jako *rzeczywistość wtórną*. Pierwotna rzeczywistość psychiki i wtórna rzeczywistość świata zewnętrznego i świata wewnętrznego tworzą razem właściwą *ludzką rzeczywistość przeżyciową*. Rzeczywistość ta ma dla Junga charakter symbolu, wskazuje bowiem na niedostępną człowiekowi dziedzinę transcendentną. Analogicznie do podziału rzeczywistości ludzkiej, na stronę racjonalną i stronę irracjonalną, również *sfera transcendencji* posiada swoistą strukturę:

---

[44] C. G. Jung: „Der Geist der Psychologie”, wyd. cyt., s. 465.

[45] C. G. Jung: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, wyd. cyt., s. 169.

[46] C. G. Jung: *Psychologie und Alchemie*, wyd. cyt., s. 52.

racjonalnej stronie rzeczywistości odpowiada *pierwszy stopień transcendencji*, zaś irracjonalnej stronie rzeczywistości odpowiada *drugi stopień transcendencji*. Drugi stopień transcendencji zawiera duchową zasadę porządku, potencjalną jaźń, toteż posiada jakościową i ontyczną wyższość nad pierwszym stopniem transcendencji. Oba stopnie transcendencji pozostają w wyraźnym związku z pojęciem metafizyczno-kosmicznych zasad: natury i ducha. Odpowiednio do obu dziedzin rzeczywistości i obu stopni transcendencji treści znajdujące się w psychice można podzielić na dwie grupy. *Pierwsza grupa* obejmuje te treści, które odnoszą się do racjonalnej strony rzeczywistości i pośrednio do pierwszego stopnia transcendencji, *druga grupa* obejmuje te treści, które odnoszą się do irracjonalnej strony rzeczywistości i pośrednio do drugiego stopnia transcendencji. W odróżnieniu od *racjonalnej strony rzeczywistości*, którą – ze względu na jej codzienność i oczywistość – człowiek przeżywa jako należącą do niego, *irracjonalna strona rzeczywistości* posiada charakter numinalny i przeżywana jest przez człowieka jako rzeczywistość niezwykła i pochodząca z dziedziny transcendentnej. Tę stronę rzeczywistości można określić jako „immanentną lub bezpośrednią transcendencję" (Alfred Weber), przez co rozumie się, że chodzi tu o bezpośrednie i dlatego nie podlegające dyskusji doświadczenie psychiczne. W odniesieniu do dziedziny absolutnej transcendencji obejmującej „rzeczy same w sobie" (pierwszy stopień transcendencji) i „archetyp jako taki" (drugi stopień transcendencji), na które wskazują zjawiska świata zewnętrznego i symbole, można jedynie formułować hipotezy i postulaty, talkie jak np. myśl o nieśmiertelności duszy czy o względności Boga.

We wcześniejszym okresie rozwoju swych idei Jung uważał *przeciwieństwo między światem zewnętrznym a wewnętrznym* za absolutne. Irracjonalną stronę rzeczywistości, nieświadomość zbiorową uważał za identyczną ze światem wewnętrznym i sądził, że wychodzi ona naprzeciw człowieka jedynie „od wewnątrz". W jego późniejszych poglądach świat zewnętrzny i wewnętrzny ulegały relatywizacji. Irracjonalna strona rzeczywistości, nieświadomość zbiorowa, wychodzi naprzeciw czło-

wieka nie tylko „od wewnątrz", lecz także jako przeżycie zewnętrzne. To późniejsze rozumienie upoważnia nas, by mówić – zamiast o świecie zewnętrznym i świecie wewnętrznym – o racjonalnej stronie rzeczywistości, wskazującej na pierwszy stopień transcendencji, i o irracjonalnej stronie rzeczywistości, wskazującej na drugi stopień transcendencji.

Teza, według której dziedzina numinalno-archetypowa, obiektywno-psychiczna, wychodzi naprzeciw człowieka nie tylko „od wewnątrz", lecz także „z zewnątrz", znajduje wyraz w jungowskiej koncepcji tzw. *synchroniczności akauzalnej*. W koncepcji tej Jung wychodzi od stwierdzenia, że racjonalna i irracjonalna strona rzeczywistości różnią się w swym stosunku do czasu i przestrzeni. W świecie zjawisk względnych i skończonych, w sferze świadomości zbiorowej, obowiązuje pojmowanie czasu i przestrzeni właściwe fizyce klasycznej. Natomiast dla irracjonalnej strony rzeczywistości, dla nieświadomości zbiorowej, Jung stawia hipotezę możliwości jej związku z continuum czasoprzestrzennym fizyki nowoczesnej. Przypuszcza on mianowicie, że psychika i continuum fizykalne są względnie identyczne, przy czym identyczność ta wyraża się w aspekcie fizykalnym przez równania matematyczne, a w aspekcie psychicznym przez podobnie niewyobrażalne archetypy. Jung dopuszcza nawet możliwość, że „nieświadomość zbiorowa jest nie dającą się matematycznie określić jakościową naturą"[47] *continuum czasoprzestrzennego*. Zasada synchroniczności akauzalnej opiera się właśnie na owej przypuszczalnej tożsamości psychiki i continuum czasoprzestrzennego i egzemplifikuje na znaczących koincydencjach wydarzeń fizycznych i psychicznych, które nie dadzą się wyjaśnić przyczynowo. Koincydencje takie można najwyraźniej zaobserwować przede wszystkim w dziedzinie zjawisk parapsychicznych, takich jak np. sny prorocze, jasnowidzenie, telepatia itp. O synchroniczności Jung pisze następująco: „Przez *synchroniczność* rozumiem pojawienie się znaczącej koincydencji w czasie. Może ona przyjmować trzy formy: 1) koincydencji określonego zjawiska psychicznego z odpowiadającym mu zjawiskiem

[47] C. G. Jung: „Der Geist der Psychologie", wyd. cyt., s. 461.

obiektywnym, mającym miejsce jednocześnie, 2) koincydencji jakiegoś subiektywnego stanu psychicznego z fantazją (snem lub wizją), która – jak się później okazuje – była mniej lub bardziej wiernym odbiciem synchronicznego obiektywnego wydarzenia, przebiegającego mniej więcej jednocześnie, ale w pewnym oddaleniu, 3) jak poprzednio, z tym że postrzegane wydarzenie ma miejsce w przyszłości, a w teraźniejszości jest reprezentowane jedynie przez odpowiadający mu jakiś fantazm"[48]. O *akauzalności* Jung pisze, co następuje: „Skoro przyczynowość jest prawdą statystyczną, to dotyczy tylko zjawisk przeciętnych, pozostawiając miejsce dla wyjątków, które muszą być w jakiś sposób dostępne doświadczeniu, tzn. być realne. Wydarzenia synchroniczne uważam za akauzalne wyjątki tego rodzaju. Okazuje się, że są one względnie niezależne od przestrzeni i czasu; relatywizują przestrzeń i czas o tyle, o ile przestrzeń zasadniczo nie stanowi przeszkody ich pojawianiu się i o ile następstwo wydarzeń w czasie zostaje odwrócone, tak że wydaje się, iż jakieś wydarzenie, które jeszcze nie zaszło, było przyczyną danego postrzeżenia w teraźniejszości. Ale jeżeli przestrzeń i czas są względne, wówczas także przyczynowość traci swe znaczenie, następstwo bowiem przyczyny i skutku ulega relatywizacji albo zostaje zniesione"[49]. Wskutek względności świata wewnętrznego i zewnętrznego wydarzenia synchroniczne mogą pojawiać się zarówno w przeżyciu wewnętrznym, jak zewnętrznym. Przeżycia pierwszego rodzaju pojawiają się skutkiem tego, że nieświadomość dzięki swemu powiązaniu z continuum czasoprzestrzennym wskazuje w snach jasnowidzących lub proroczych na jednoczesne lub przyszłe wydarzenia realne. Przeżycia drugiego rodzaju trzeba rozumieć w ten sposób, że należący do drugiego stopnia transcendencji „archetyp jako taki" oddziałuje na należący do pierwszego stopnia transcendencji aspekt „rzeczy samej w sobie", właściwy rzeczom ożywionym i nieożywionym, i wiąże je w sposób zna-

[48] *Psyche und Symbol.* A Selection from the Writings of C. G. Jung, ed. by Violet S. de Laszlo, Garden City, N. J. 1958, s. 282.

[49] Tamże: s. 281–282.

czący z określonymi faktami psychicznymi; takie powiązania na ogół traktujemy jako przypadki. Tak więc „archetyp jako taki" może nie tylko porządkować w snach i wizjach, zgodnie z własnymi celami, latentne treści świadomości czy pozwalać na przewidywanie przyszłych wydarzeń, lecz także – skutkiem swego transcendentnego charakteru – wpływać na realne zjawiska natury ożywionej i nieożywionej. Synchroniczność akauzalna związana jest z założeniem ukształtowania i zróżnicowania nieświadomości zbiorowej, a tym samym z aktualizacją potencjalnej jaźni, z procesem indywiduacji. W zjawisku synchroniczności bowiem zbiegają się oba stopnie transcendencji, ma więc ono charakter *coniunctio oppositorum* i stoi w związku z symbolem jednoczącym.

W związku z powyższym trzeba zwrócić uwagę na *stosunek pojęć obiektywności i subiektywności*, tak jak rozumiane są one w systemie Junga. W nauce tradycyjnej obiektywny świat świadomości zbiorowej posiada jakościową wyższość nad subiektywnym światem nieświadomości zbiorowej. Jung odwraca ten stosunek: jego zdaniem nieświadomość zbiorowa stoi bliżej „prawdy absolutnej" niż świadomość zbiorowa. (W późniejszej fazie rozwoju swych idei Jung wprowadził na określenie nieświadomości zbiorowej termin *psychika obiektywna*). Pamiętać jednak trzeba, że wyższość ta ma przede wszystkim charakter potencjalny i realizuje się dopiero w procesie indywiduacji. Nie oznacza to jednak jednostronnego opowiedzenia się po stronie czynnika subiektywnego przeciwko obiektywnemu. Centralny przedmiot badań Junga, proces indywiduacji, którego celem jest pełnia psychiczna, symbol jednoczący, oznacza twórczą syntezę danych subiektywnych i obiektywnych.

Według Junga *życie ludzkie* – podobnie do ruchu słońca po niebie – przebiega przez trzy fazy. *Pierwsza faza* (od wschodu słońca do południa), tzw. faza biologiczna, obejmuje okres dzieciństwa i okres dojrzałości. *Druga faza* (od południa do zachodu słońca), tzw. faza kulturalna, obejmuje okres drugiej połowy życia. *Trzecia faza* znajduje wyraz w mitologemie „nocnej podróży słońca" będącej z jednej strony symbolem regresji energii psychicznej, aktywizacji nieświadomości zbiorowej

i przeżycia odnowionej progresji jako odrodzenia duchowego, a z drugiej – symbolem faktycznej śmierci i związanej z nią nadziei na zmartwychwstanie lub ponowne wcielenie.

W pierwszej połowie życia, w *fazie biologicznej*, zadaniem człowieka jest przystosowanie się do pierwszego stopnia transcendencji, do racjonalnej strony rzeczywistości oraz realizacja celów egzystencji biologicznej.

Psychiczna struktura dziecka charakteryzuje się słabo rozwiniętym systemem świadomym, wzajemną otwartością obu systemów psychicznych, brakiem zdolności do obiektywizacji i rozróżniania między podmiotem a przedmiotem oraz częściową identycznością z rodzicami. Podobnie jak egzystencja ludzi pierwotnych, życie dziecka splata się z irracjonalnymi i transpersonalnymi czynnikami numinalno-archetypowymi.

Psychiczna struktura młodzieży wieku dojrzewania i ludzi dojrzałych określana jest przez odłączenie się od rodziców, różnicowanie systemu świadomego, „skierowanie na zewnątrz", stłumienie irracjonalnej strony rzeczywistości i systemu nieświadomego. Oba systemy psychiczne oddzielają się od siebie. Jest to okres budowania *ego*. Życie człowieka rządzi się prawami i normami ważnymi w rzeczywistości racjonalnej, kieruje się „sumieniem" pojętym jako freudowskie superego. Zdysharmonizowanej naturze popędowej przeciwstawia się jako regulująca zapora – „pionowy" aspekt świata zewnętrznego.

Druga połowa życia, *faza kulturalna*, przebiega – a przynajmniej powinna przebiegać – pod znakiem problemów religijnych i światopoglądowych, pod znakiem przygotowywania się do śmierci. Podczas gdy faza biologiczna przebiega zasadniczo u wszystkich ludzi jednakowo, to w fazie kulturalnej dzielą się oni na trzy grupy.

Pierwszą grupę stanowi przeważająca większość ludzi, która znajduje religijną ostoję w jednej z istniejących religii, w jakimś kościele czy sekcie. Energia psychiczna tych ludzi zostaje skierowana progresywnie, płynie w kierunku racjonalnej strony rzeczywistości. Kierują się oni od biologicznych celów egzystencji ku „pionowemu" aspektowi świata

zewnętrznego, ku historycznym formom symbolicznym. Ludzie tej grupy to istoty fragmentaryczne, niedojrzałe i wtopione w zbiorowość, o psychice niejako „wyrzuconej na zewnątrz", istoty jednostronnie zdeterminowane przez świadomość zbiorową.

Drugą grupę stanowi niewielu ludzi, których pełnia psychiczna nie może się już wyrazić w zastanych formach symbolicznych. U ludzi tych występuje oddziaływanie stłumionej dotychczas i niezauważanej irracjonalnej strony rzeczywistości, nieświadomości zbiorowej, i dochodzi do konfliktu między systemem świadomym a nieświadomym. Sytuację psychiczną tych ludzi opisuje Jung jako dualną oraz jako neurotyczną, jeśli nie są świadomi tego konfliktu, a jako problemową, jeśli zdają sobie z niego sprawę. Ludzie ci to ludzie wybrani – najgłębsza potrzeba pcha ich na drogę wiodącą do uzyskania pełni psychicznej, na drogę procesu indywiduacji.

Ludzie należący do *trzeciej grupy*, stanowiącej najwyższy stopień człowieczeństwa, wyrastają z przezwyciężenia neurozy w procesie indywiduacji. Charakteryzuje ich świadoma korelacja między systemem świadomym a nieświadomym, zdolność do tworzenia symboli indywidualnych i aktualizacja „archetypu jako takiego", tj. potencjalnej jaźni. Ich struktura psychiczna, podobnie jak u dzieci, a inaczej niż u neurotyków, jest „monistyczna". Istotą ich osobowości, będącej syntezą świadomości i nieświadomości, jest nowa, wyższa i głębsza świadomość: twórcza nadświadomość.

Aby jednak zrozumieć istotę *procesu indywiduacji* – tego zwieńczenia jungowskiej antropologii, psychologii i psychoterapii – oraz jego potrzebę, możliwość i konieczność (zarówno w sensie indywidualnym, jak społecznym), trzeba najpierw przedstawić podstawowe zasady psychoterapii jungowskiej w najszerszym rozumieniu tego słowa.

Jungowskie pojęcie *psychoterapii* obejmuje oba znaczenia niemieckiego terminu *Heilsweg* – uzdrowienie i zbawienie (uratowanie). W tym sensie psychoterapia jest zarówno uzdrowieniem, jak i zbawieniem jednostki przez doprowadzenie jej do wiedzy i doskonałości osobistej. Człowiek może potrzebować zarówno uzdrowienia, jak zbawienia, jed-

nakże mało kto decyduje się wkroczyć na drugą z tych dróg, a i to jedynie skutkiem „wewnętrznej potrzeby, żeby nie powiedzieć: z konieczności; droga ta bowiem jest wąska jak ostrze noża”[50] i pełna niebezpieczeństw. Jako całość psychoterapia jungowska obejmuje aspekt tak medyczny, jak poradnictwa psychologicznego, wychowania i rozwoju osobowości.

Jung sądzi, że nie ma żadnej ogólnej recepty na wyleczenie różnorodnych zaburzeń psychicznych. Przyczyna tych zaburzeń może leżeć w *powikłaniach w sferze popędowej*, jak twierdzili Freud czy Adler, ale mogą je także powodować *powikłania w sferze duchowego i religijnego życia człowieka*, albowiem „to, co duchowe, objawia się w psychice jako popęd, a nawet jako prawdziwa namiętność. Nie jest to pochodna żadnego popędu, lecz zasada *sui generis...*”[51]

Może się wydawać, że koncepcja Junga jest pełna sprzeczności. Ale – zdaniem Junga – przyczyna tego nie tkwi w jego koncepcjach; same fakty psychiczne pełne są sprzeczności. Podobnie jak nowoczesna fizyka, tak i psychologia jungowska nie operuje zasadą *albo–albo*, lecz zasadą *i–i*[52]. Szukanie prawdy bowiem musi się odbywać z pomocą abstrakcyjnego poznania i żywej wizji; na tym polega syntetyczny punkt widzenia Junga. Przejawia się on również w podkreślanej przez Junga niedostateczności myślenia przyczynowego w badaniach nad psychiką; Jung postuluje uzupełnienie go *zasadą celowości*, „...ponieważ psychika dąży również do pewnego celu”[53]. To dążenie do celu wynika

[50] C. G. Jung: *Die Beziehungen zwischen den Ich und den Unbewussten*, wyd. cyt., s. 205.

[51] C. G. Jung: *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume*, wyd. cyt., s. 103.

[52] „Mikrofizyczny świat atomu – powiada Jung – wykazuje cechy, których pokrewieństwo z psychiką zauważyli także fizycy” (*Psychologie und Erziehung*, wyd. cyt., s. 45). Bliższe szczegóły na ten temat znajdzie czytelnik w rozprawie C. A. Meiera: „Moderne Physik – moderne Psychologie”, zamieszczonej w zbiorze *Die kulturelle Bedeutung der komplexen Psychologie*, Berlin 1935. – Analogię między odkryciami nowoczesnej fizyki a psychologią głębi przedstawił syntetycznie Ernst Anrich w książce *Moderne Physik und Tiefenpsychologie*, Stuttgart 1963.

[53] C. G. Jung: Przedmowa do *Collected Papers on Analytical Psychology*, London 1917, s. X–XII.

z wewnętrznego niepojętego dla świadomości prawa, które polega na pojawianiu się i działaniu symboli wyłaniających się z nieświadomości.

O ile postawa Freuda w psychoterapii ma charakter kauzalny (reduktywny) i analityczny, o tyle postawa Junga jest *finalistyczna* (*prospektywna*) i *syntetyczna.* Znaczy to, że o ile Freud rozwiązuje aktualne problemy pacjenta, sięgając do jego przeszłości, o tyle Jung robi to, zwracając się z obecnej sytuacji ku przyszłości, przy czym stara się ustalić związek między świadomością a nieświadomością na nowej podstawie.

Jungowska *procedura dialektyczna* to z jednej strony dialog między pacjentem a lekarzem, z drugiej jednak to także proces, który przez konfrontację świadomości z nieświadomością wywołuje reakcję zmierzającą do złączenia ich w twórczej syntezie.

W toku tego procesu zarówno *pacjent*, jak *lekarz* rezygnują z anonimowości i na równi poddają się wzajemnemu wpływowi, leczeniu i przemianie. Zarówno pacjent, jak analityk muszą „otworzyć się względem siebie", a zarazem zachować obiektywizm (por. H. S. Sullivana koncepcję roli analityka jako „uczestniczącego obserwatora"). Ważna jest tu *aktywność* ich obydwu. (W psychoterapii jungowskiej, w przeciwieństwie do freudowskiej, analityk czynnie uczestniczy w dyskusji z pacjentem, stawia mu wymagania i udziela wskazówek). Poważne znaczenie ma też *osobowość i poziom moralny lekarza*. Granice rozwoju pacjenta wyznacza tyle jego własna konstytucja psychiczna, co stopień rozwoju osobistego i moralnego lekarza.

Pierwszy stopień psychoterapii stanowi *badanie nieświadomości pacjenta*. Najlepszy dostęp daje do niej – obok fantazji i wizji – sen. *Sen* jest zjawiskiem niezależnym od świadomości, posiada własną celowość, prawa i język; jego porządek znajduje się poza kategoriami czasu, przestrzeni i przyczyny. Korzenie snu tkwią w treściach osobistych i zbiorowych, psychicznych; może on dotyczyć zarówno przeszłości, teraźniejszości, jak przyszłości. Prawdziwy porządek snów jest radialny: grupują się one wokół jednego punktu o centralnym znaczeniu, przy czym ich kolejność chronologiczna nie musi być zgodna z ich faktycznym we-

wnętrznym układem znaczeniowym. „W ogóle jest rzeczą prawdopodobną, że my nieustannie śnimy, ale świadomość czyni na jawie taki zgiełk, że niczego więcej nie słyszymy”[54]. Sny mogą mieć wielorakie znaczenie. Mogą dopełniać lub kompensować postawę świadomą, integrując z nią treści stłumione lub zaniedbane, jak w przypadku niemoralnych snów ludzi moralnych. Mogą też spełniać rolę reduktywną (sny, które ustawiają człowieka na pozycjach jego uwarunkowań). A mogą również spełniać rolę prospektywną (sny, które postawie samolekceważącej nadają kierunek „poprawiający”, antycypując przyszłą postawę świadomą). Jung szczególnie podkreśla charakter celowy i prospektywny snów. *Struktura snu* przypomina strukturę klasycznego dramatu; a oto części snu: 1) początek (czas, miejsce, *dramatis personae*), 2) ekspozycja (postawienie problemu snu), 3) perypetia (intensyfikacja wypadków aż do kryzysu, tj. transformacji lub katastrofy) i 4) *lysis*, czyli rozwiązanie, wynik snu, jego znaczący wniosek.

Droga treści nieświadomych przy doprowadzeniu ich do świadomości przebiega przez siedem następujących stopni: 1) obniżenie progu świadomości, aby treści nieświadomości mogły go przekroczyć; 2) treści nieświadomości przenikają do marzeń sennych, wizji i fantazji; 3) treści te zostają dostrzeżone przez świadomość i zatrzymane; 4) badanie, wyjaśnianie, interpretacja i zrozumienie znaczenia poszczególnych treści; 5) włączenie tego znaczenia do ogólnej psychicznej sytuacji jednostki; 6) przyswojenie i przepracowanie znalezionego znaczenia przez jednostkę oraz 7) integracja znaczenia, jego organiczne włączenie do psychiki. W badaniu snu Jung posługuje się przede wszystkim *metodą amplifikacji*. Polega ona na poszerzaniu i wzbogacaniu treści snu możliwie podobnymi, analogicznymi obrazami. Amplifikacja powinna być stosowana do wszystkich elementów treści snu; każdy motyw snu zostaje wzbogacony analogicznym materiałem w postaci obrazów, symboli, legend, mitów itp. i tak zostają odkryte wszystkie jego niuanse

[54] C. G. Jung: *Kinderträume*, Vorl. im Seminar an der ETH Zürich. (Seminarbericht 1938–1939). Privatdruck.

znaczeniowe, aż jego sens stanie się całkowicie jasny. Z pomocą amplifikacji subiektywnej odkrywamy *subiektywne znaczenie snu*, tj. znaczenie tych jego elementów, które dotyczą śniącego osobiście. *Obiektywne znaczenie snu* odkrywamy dzięki amplifikacji obiektywnej, która bierze w rachubę symboliczny materiał legend, mitów itp., oświetlając ogólnoludzki aspekt problematyki jednostki. Sny o bogatych i plastycznych obrazach ukazują problemy indywidualne, sny o obrazach prostych i ogólnych dają wgląd w szerokie związki i aspekty psychiki; te ostatnie pojawiają się tam, gdzie świadomość jest nadmiernie zróżnicowana lub oderwana od nieświadomości i musi być skompensowana obrazami archetypowymi. Do interpretacji snów Jung wprowadził *pojęcie kondycjonalizmu*[55]. Kondycjonalizm jest rozszerzoną formą przyczynowości, wieloznaczną interpretacją związków przyczynowych i stanowi próbę „...zrozumienia ścisłej przyczynowości za pomocą wzajemnego oddziaływania warunków oraz rozszerzenia jednoznacznego związku przyczyny i skutku przez wprowadzenie wieloznacznych związków między skutkami”[56]. Zgodnie z tym również znaczenie poszczególnych motywów snu trzeba wyjaśniać nie tylko na podstawie ich uwarunkowań przyczynowych, lecz także na podstawie ich „wartości miejsca”[57] w ramach całego kontekstu snu. Jung rozróżnia *dwa poziomy interpretacji snu: subiektywny i obiektywny*. Na pierwszym z nich postacie i wypadki snu traktuje się symbolicznie, jako odbicie wewnętrznych czynników psychicznych i wewnętrznej sytuacji psychicznej śniącego. Na drugim zaś muszą być one rozumiane konkretnie, a nie symbolicznie; reprezentują one postawę śniącego wobec faktów zewnętrznych. W interpretacji na

[55] Fizjolog i psycholog Max Verworn, od którego pochodzi pojęcie „kondycjonalizm”, określa je następująco: „stan lub proces jest jednoznacznie określony przez całość jego warunków. Stąd: 1) podobne stany lub procesy są zawsze wyrazem podobnych warunków; niejednakowe warunki znajdują wyraz w niejednakowych stanach i procesach; 2) stan lub proces jest identyczny z całością swoich warunków. Stąd: stan lub proces jest naukowo całkowicie znany, gdy ustalona jest całość jego warunków” (*Kausale und konditionale Weltanschauung*, Jena 1928, s. 34).

[56] C. G. Jung: *Kinderträume*, wyd. cyt.

[57] Tamże.

poziomie subiektywnym trzeba patrzeć na treści snów jako na odniesienia do kompleksów samego pacjenta. Wszystko, co jest nieświadome, jest rzutowane, tj. pojawia się jako własność lub zachowanie się przedmiotu. Tylko przez akt samopoznania odpowiednie treści mogą być zintegrowane z podmiotem i i jednocześnie „usunięte" z przedmiotu i rozpoznane jako zjawiska psychiczne. Rzutowanie to (projekcja) jest niezależne od świadomej woli. *Projekcję* Jung definiuje jako „...umieszczenie subiektywnego procesu na przedmiocie"[58]. Jej przeciwieństwem jest *introjekcja*, która „...polega na wchłonięciu przedmiotu przez podmiot"[59]. Niezdolność do odróżnienia się od przedmiotów cechuje psychikę ludów pierwotnych oraz dzieci. U ludzi takich nie ma różnicy między treściami psychiki indywidualnej i psychiki zbiorowej; treści te nie przeciwstawiają się sobie, lecz wspólnie „uczestniczą" (*participation mystique* Lévy-Brühla): „...projekcja bogów, demonów itp. nie jest przez nich rozumiana jako funkcja psychologiczna; są to dla nich postaci rzeczywiste..."[60].

Symbol odgrywa centralną rolę również w jungowskiej analizie snów. W aspekcie libido Jung nazywa symbol „transformatorem energii procesów psychicznych", przekształca on bowiem tę energię i jest reprezentacją odpowiednią do wyrażenia jej w równoważnych terminach obrazowych. Obrazy psychiczne, również w snach, są zarazem odbiciem i istotą dynamiki psychiki. Symbole mają jednocześnie charakter ekspresyjny i impresyjny, z jednej strony obrazowo wyrażając wewnętrzne wydarzenia psychiczne, z drugiej zaś – będąc po przemianie w obrazy jak gdyby „wcielone" w obraz – wywołują wrażenie i tak katalizują strumień procesów psychicznych. W przebiegu analizy można zaobserwować, jak różne motywy obrazowe determinują się nawzajem i jak jedne z drugich wynikają. Zrazu pojawiają się w formie doświadczeń personalnych. Kiedy analiza przenika do głębszych warstw psychiki, coraz wyraźniej ujawniają się wpływy archetypów, coraz bardziej prze-

[58] C. G. Jung: *Psychologische Typen*, wyd. cyt., s. 657 i nast.
[59] Tamże: s. 640.
[60] C. G. Jung: *Über die Psychologie des Unbewussten*, wyd. cyt., s. 168.

waża symbol. Te symbole, które pochodzą z nieświadomości i które przejawiają się w snach, wizjach i fantazjach, tworzą rodzaj „indywidualnej mitologii" posiadającej najbliższe analogie z typowymi postaciami mitologii, legend i baśni. „Dlatego musimy przyjąć, że odpowiadają one pewnym zbiorowym (a nie indywidualnym) elementom strukturalnym ludzkiej psychiki w ogóle..."[61]. „Symbole nigdy nie są tworzone świadomie, lecz są wytworem nieświadomości, przekazywanym za pomocą objawienia lub intuicji"[62]. Mogą one zastępować najbardziej różnorodne treści – zarówno zdarzenia naturalne, jak wewnętrzne procesy psychiczne. Treści symbolu nigdy nie można w pełni wyrazić w sposób racjonalny. Alegoria jest znakiem, synonimicznym wyrażeniem znanej treści, symbol natomiast zawsze obejmuje jeszcze coś więcej, czego za pomocą języka, będącego narzędziem rozumu, nie da się wyrazić. Kiedy np. Platon „ujmuje cały problem epistemologiczny w przypowieści o jaskini, albo gdy Chrystus przedstawia swe pojęcie Królestwa Bożego w przypowieściach, mamy wówczas do czynienia z prawdziwymi symbolami, tj. próbą wyrażenia czegoś, na co jak dotychczas nie istnieją pojęcia słowne"[63]. Niemieckim słowem na oznaczenie pojęcia symbolu jest *Sinnbild*, którego składowe wyśmienicie przekazują implikację, że jego treść obejmuje dwie sfery i przynależy do nich: jako *Sinn* (znaczenie) bierze się ono ze świadomości, jako *Bild* (obraz) z nieświadomości. Dlatego symbol jest najlepszym środkiem zrelacjonowania totalności procesów psychicznych, jak i wyrażenia najbardziej skomplikowanych i przeciwstawnych sytuacji psychicznych oraz wpływania na nie. Symbolom najczęściej dajemy wyraz w postaci obrazów (w psychoterapii jungowskiej zachęca się pacjentów do malowania i rzeźbienia). W tej formie są one konkretyzacją tego co niewyrażalne i niejasne, i pozwalają nam osiągnąć zrozumienie tego, tj. uświadomienie sobie i zintegrowanie z całością psychiki.

---

[61] C. G. Jung i Karl Kerényi: *Einführung in das Wesen der Mythologie*, wyd. cyt., s. 110.

[62] C. G. Jung: *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume*, wyd. cyt., s. 85.

[63] C. G. Jung: *Seelenprobleme der Gegenwart*, wyd. cyt., s. 43.