



Ilona Błocian
Instytut Filozofii
Uniwersytetu Wrocławskiego

Nieświadomość mitopoetyczna

Wandlungen und Symbole der Libido C.G. Junga

Samodzielna koncepcja Junga rozpoczyna się właściwie od pracy *Wandlungen und Symbole der Libido*, o której pisał w swojej autobiografii:

Kiedy podczas pracy nad książką *Wandlungen und Symbole der Libido* dotarłem na koniec do rozdziału poświęconego ofierze, mogłem przewidzieć, że będzie mnie to kosztowało przyjaźń z Freudem. Miało tam bowiem dojść do głosu moje własne rozumienie kazirodztwa, zdecydowane przekształcenie pojęcia libido oraz inne myśli różniące mnie od Freuda. Kazirodztwo dla mnie stanowi jedynie w nader rzadkich przypadkach jakąś osobistą komplikację. Najczęściej objawia ono treść wybitnie religijną i z tego też powodu odgrywa decydującą rolę we wszystkich kosmogoniach i w wielu mitach. Freud jednak kurczowo trzymał się dosłownego rozumienia tego aktu i nie mógł pojąć duchowego znaczenia kazirodztwa jako symbolu¹.

W następnym fragmencie Jung wspomina:

Po moim zerwaniu z Freudem odeszli ode mnie wszyscy przyjaciele i znajomi. Moją książkę uznano za tandetę. Ja sam uchodziłem za mistyka, co zatłwiało sprawę².

Jung już w czasie współpracy z Freudem rozpoczął studia nad mitologią i historią kultury. Znalazł on w „Archives de Psychologie” opublikowany przez Flournoya artykuł *Quelques faits d’imagination créatrice subconsciente*, który opisuje „dramat hipnagogiczny” nieświadomej psychiki lub – jak to nazywano wcześniej – „romans subliminalnej wyobraźni” skoncentrowany wokół mitu o bohaterze. Interpretacja Junga zjawisk opisanych przez Flournoya bazowała na mitologii i historii religii. Istotą funkcji mitopoetycznej nieświadomości jest zdolność do tworzenia fabulacji zdarzeń w rzeczywistości symbolicznej wyrażającej dynamikę procesu nieświadomego. Struktura i procesualność nieświadomości przejawia skłonność do przedstawiania się w bogactwie symboliki. Jung twierdził, że relacje wewnętrzne między symbolami tworzą ekspresję

¹ C.G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, tłum. L. Kolankiewicz, R. Reszke, Warszawa 1993, s. 201.

² *Ibidem*, s. 202.

134 mityczną. „Logika” nieświadomości w jej manifestacjach jest więc „logiką” symbolu rozwijającego się w mit. Fabulacja ta odbywa się „automatycznie” według wzorów przekształceń zawartych w archetypach oraz sytuacjach i tematach archetypowych. Ponieważ proces nieświadomy nie jest tylko „wewnętrzna gra psychiki”, wywiązuje się jednocześnie pewien rodzaj „dialogu” między świadomością a nieświadomością, który Jung nazwał później „funkcją transcendentną”³.

Wandlungen... Junga – jak pisze Ellenberger – nie jest pracą najłatwiejszą w odbiorze, ponieważ sprawa wrażenie, jakby autor chciał się uwolnić od zalewu materiału zbieranego przez lata⁴. Jung odnosi się do ogromnego materiału porównawczego: *Biblii*, *Upaniszad*, eposu o Gilgameszu, *Odysei* oraz do dzieł Goethego i Nietzschego. Pojawiają się w niej wątki mitologiczne, które Jung wyjaśnia również w późniejszych pracach, jak: mit o bohaterze, walce z potworem, ofierze, a także pojęcia nieświadomości zbiorowej oraz archetypu.

Wprowadzając do tej pracy, Jung pisze o dwóch rodzajach myślenia: kierunkowym i niekierunkowym. Myślenie kierunkowe związane jest z artykulacją językową i komunikacją z innymi. „Tak długo, jak myślimy kierunkowo, myślimy dla innych i mówimy do innych”⁵. Jest ono nabytkiem stosunkowo niedawnych czasów w rozwoju umysłu ludzkiego, a najczystszy jego wyrazem jest myślenie naukowe. Ten rodzaj myślenia ukierunkowany jest przez świadomość i cele, jakie stawia ona przed człowiekiem. „Myślenie nieukierunkowane” jest zaś efektem procesu pierwotnego nieświadomości: „ten rodzaj myślenia [...] oddala od rzeczywistości w kierunku fantazji o przeszłości lub przyszłości”⁶.

Myślenie to jest nieukierunkowane wolą; realizuje się poprzez pasywność, skojarzeniowość i fantazję twórczą w „automatycznej”, niewolitionalnej grze idei. Poprzez pryzmat myślenia nieukierunkowanego nieświadomość staje się „wewnętrznym źródłem wytwarzającym ciągle zmienne następstwo plastycz-

³ „Funkcja transcendentna” jest zdolnością treści nieświadomych do przekraczania progu świadomości. „Według mojego doświadczenia świadomość może domagać się tylko relatywnie centralnego miejsca i musi zaakceptować fakt, że nieświadoma psyche transcenduje i jako taka otacza ją ze wszystkich stron” (C.G. Jung, *Psychologie und Alchemie; Psychology and Alchemy*, [w:] C.G. Jung, *The Collected Works*, trans. by R.F.C. Hull, London, Princeton 1953–1979, s. 137). J. Jacobi pisze na ten temat: „Wszystkie symbole i postacie archetypowe są narzędziem funkcji transcendentnej, tzn. zjednoczenia różnych par przeciwieństw psyche...” (J. Jacobi, *Psychologia C.G. Junga*, tłum. S. Łypacewicz, Warszawa 1993, s. 182). Funkcja transcendentna polega na tworzeniu przez nieświadomość symboli jednoczących nieświadomość z jej procesem wnikaną w sferę manifestacji w życiu jednostki i zbiorowości. Wyraża ona proces „walki o rozumienie znaczenia wytworów nieświadomości” (C.G. Jung, *Die transzendente Funktion; The Transcendent Function*, [w:] *The Collected...*, v. 8, s. 84).

⁴ Por. H.F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious. A History of the Dynamic Psychiatry*, 11nd edition, London 1994, s. 696.

⁵ C.G. Jung, *The Collected...*, v. 5, s. 12.

⁶ *Ibidem*, s. 17.

nych i fantazyjnych form”⁷. Jest ono charakterystyczne dla życia wewnętrznego i współtworzy marzenie senne, mit. Jung widzi paralelę pomiędzy myśleniem mitologicznym a myśleniem dzieci, między archaiczną strukturą umysłu u przedstawicieli plemion pierwotnych oraz marzeniem sennym.

Ta praca Junga ogniskuje się wokół pojęcia mitu jako przejawu życia nieświadomego. Główna teza Junga w *Wandlungen...* sprowadza się do twierdzenia, że sekwencje mitu odzwierciedlają dynamikę nieświadomości. Mity, zdaniem Junga, są dojrzałym wytworem ludzkości. Wyrażają one ukrytą sferę życia psychiki i spełniają wobec niej rolę stymulatora. Mity wyrażają się w symbolach.

W żadnym przypadku nie można ich [symboli – I.B.] traktować dosłownie, nie powinny być one rozumiane semiotycznie jako znaki dla określonej rzeczy, ale jako symbole. Symbol jest nieokreśloną ekspresją z wieloma znaczeniami, [ekspresją – I.B.] wskazującą na coś, co nielatwo zdefiniować i dlatego też nie w pełni znanego [...] Dlatego też symbol ma wielką liczbę wariantów podobnych [tzn. różnych form swojego przejawiania się – I.B.], a im więcej ma tych wariantów do swojej dyspozycji, tym bardziej kompletny i wyraźny będzie obraz, który on projektuje na swój obiekt⁸.

Jung pisze tu o sposobie wyjaśniania, który nazwie później amplifikacją. Polega ona na okrażaniu znaczenia symbolu przez skojarzenia towarzyszące. Autorzy *Krytycznego słownika analizy Jungowskiej* stwierdzają, że Jung nazywał amplifikację poszerzaniem fundamentu, na którym stoi budowla interpretacji⁹. Amplifikacja była bardzo charakterystycznym dla Junga sposobem postępowania z interpretacją symboli w dążeniu do uchwycenia jak najszerszego kontekstu danych psychicznych, przez jaki można je oglądać.

W pracy tej Jung zajmuje się również pojęciem *libido*, którego znaczenie zmienia w porównaniu z ujęciem Freuda. Uważa on, że jest to „energia psychiczna”, która może przybrać charakter seksualny, ale nie musi¹⁰. Odnosi się także do koncepcji woli Schopenhauera:

Tak dalece nasza koncepcja libido jest podobna do koncepcji woli Schopenhauera, jak ruch postrzegany z zewnątrz może być uchwycony tylko jako manifestacja wewnętrznej woli albo pragnienia¹¹.

Libido jest neutralną energią psychiczną, która odzwierciedla się w obrazach światła, ognia i słońca. Transformacje *libido* w dynamice życia nieświadomego powodują przenoszenie go na coraz wyższe szczeble organizacji wewnętrznej, co oznacza, że ruch nieświadomości jest teleologicznie skierowany ku wytwarzaniu coraz bardziej zróżnicowanego stanu psychiki.

Można sobie łatwo wyobrazić, że kanalizacja libido w tworzeniu analogii [między procesem nieświadomym a światem zewnętrznym w symbolice, w jakiej przedstawia

⁷ *Ibidem*, s. 21.

⁸ *Ibidem*, s. 124.

⁹ A. Samuels, B. Shorter, F. Plaut, *Krytyczny słownik analizy Jungowskiej*, tłum. W. Bobeck i L. Zielińska, Warszawa 1994, s. 32.

¹⁰ Por. C.G. Jung, *The Collected...*, v. 5, s. 135.

¹¹ *Ibidem*, s. 136.

136 się energia psychiczna człowieka – I.B.] przyczyniła się do najważniejszych odkryć uczynionych przez człowieka pierwotnego¹².

Transformacja *libido* jest więc ze swojej istoty ruchem kulturotwórczym. Jest to myśl zbieżna z interpretacją Rosińskiej dotyczącą koncepcji Freuda.

Przypomnę tylko, że *energia, libido*, jest wyposażona we właściwość *sublimacji* od samego początku. I nie jest to tylko możliwość, ale możliwość już realizowana. Kultura jest m.in. realizacją tej możliwości¹³.

Niemniej w przypadku Freuda *libido* w swojej genezie nigdy nie utraciło seksualnego charakteru, a sublimacja jest związana ze stopniowym wygaszaniem owej seksualności i przekształcaniem jej. W przypadku Junga natomiast już od omawianej pracy datuje się użycie tego terminu w szerokim sensie „energii psychicznej”.

Praca *Wandlungen...* przynosi pierwsze rozbudowane określenia pojęcia archetypu. Organizują one przepływ *libido*.

Ich specyficzny charakter jest, jak sądzę, rozpoznawalny w fakcie, że są one archetypami, to znaczy uniwersalnymi i dziedzicznymi wzorcami, które wzięte razem konstytuują strukturę nieświadomego¹⁴.

W następnym fragmencie pojawia się dookreślenie pojęcia archetypu:

dlatego, że archetypy są formami albo korytami rzek, wzdłuż których nurt życia psychicznego zawsze płynął¹⁵.

Jung już w tej pracy wzbogaca pojęcie archetypu o dwie nowe cechy, którymi później zawsze będzie je charakteryzował, a mianowicie numinotyczności oraz fascynacji, jaką wywierają na świadomość. Ich funkcja jawi się poza tym jako transformowanie energii z form niższych w formy wyższe życia psychicznego¹⁶. Archetyp staje się więc rodzajem regulatora i transformatora energii psychicznej. Poprzez własność przyciągania ku sobie, zniewalania, rozwija się on w proces doświadczenia świata. Treść wydobywana przez niego w owym doświadczeniu, przeżywaniu może zostać w różnym stopniu uświadomiona przez świadomość jednostki. Wartości, które reprezentuje, również bardzo różnorodnie mogą przyczyniać się do budowania postaw. „Logika” rozwoju psychicznego zakłada jednak, według Junga, swoiste przekroczenie przymusowego charakteru oddziaływania instynktu ku wolnemu wyborowi związanemu z rozumieniem i samopoznaniem.

W *Wandlungen...* pojawia się także specyficzne dla koncepcji Junga rozumienie pojęcia Boga. W wielu późniejszych krytykach jego teorii religii teologowie różnych wyznań zarzucali mu, że z pojęcia Boga Jung czyni „kompleks”. Pisze on:

¹² *Ibidem*.

¹³ Z. Rosińska, *Freud*, Warszawa 1993, s. 94.

¹⁴ C.G. Jung, *The Collected...*, v. 5, s. 228.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

Psychologicznie jednakże Bóg jest nazwą dla kompleksu idei zgrupowanych dookoła pełnego mocy uczucia; zaakcentowanie uczuciowe jest tym, co daje kompleksowi charakterystyczną skuteczność, ponieważ reprezentuje emocjonalne napięcie, które może być sformułowane w terminach energii¹⁷.

W pracy swojej, jak już wspominałam, Jung próbuje odtworzyć dynamikę przebiegu procesów nieświadomości w jej aspekcie mitopoetycznym. Oznacza to, że stara się odnaleźć wewnętrzną logikę symbolizowania się procesu nieświadomego w całych ciągach kreacji symbolicznych i wzajemnych związków między nimi. Nieświadomość mitopoetyczna tworzy procesy świata onirycznego w całej jego autonomii, ale także w ścisłym związku do świata świadomości.

Postacią, wokół której grupują się i poprzez którą wyrażają się procesy nieświadomości, jest figura bohatera. Podstawą mitu tworzonego w interpretowanym przypadku przez nieświadomość jest postać bohatera, jego walka z potworem oraz ofiara, jakiej musi dokonać. Są one trzema formami, jakie przybiera dynamika wewnętrznego nurtu *libido* i jego manifestacji w symbolice¹⁸.

Jeśli zachodziłaby zewnętrzna trudność [tj. trudność związana z aktywnością w zewnętrznej wobec jednostki rzeczywistości – I.B.], wtedy *libido* zostałoby gwałtownie zahamowane i wytwarzałoby strumień fantazji, który mógłby być najlepiej opisany jako plany przewyciężenia przeszkody¹⁹.

Obrazy nieświadomości, mimo ich bogactwa, opierają się na jednolitych wzorcach, modelach, typach. Jung twierdzi, że jest to przyczyna, dla której koncepcje filozoficzne nieświadomości Carusa, Schopenhauera czy von Hartmanna w istocie swojej dostrzegają jej podstawową jednolitość. „Nieświadomość zawiera m.in. pozostałości niezróżnicowanej archaicznej *psyche*, włączając w to stadia zwierzęce”²⁰. Nabiera ona cech „ponadindywidualnej uniwersalności” łączącej człowieka z psychologiczną przeszłością jego gatunku²¹.

Mitopoetyczna funkcja nieświadomości obrazuje jedną z najstarszych właściwości psychiki w kreacji znaczenia świata przez nią przeżywanego. Psychika nieświadoma formuje symbole odnoszące się do zdarzeń archetypowych w ciągach ich przeżywania. Archetyp staje się więc instancją nadawania specyficznie ludzkiego sensu tym przeżyciom. W funkcji mitopoetycznej odzwierciedla się także specyfika rzeczywistości onirycznej w jej zdolności do zgęszczania treści, przesuwania znaczenia, dramatyzacji i pewnej „kosmizacji” sytuacji odzwierciedlanych w symbolu. Ta ostatnia własność – jak się wydaje – polega na wyszczególnieniu, wyodrębnieniu wątku życia psychicznego w jego odniesieniu do świata.

W rozdziale omawianej pracy poświęconym mitologemowi bohatera Jung

¹⁷ *Ibidem*, s. 85.

¹⁸ *Ibidem*, s. 175.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*, s. 176.

²¹ *Ibidem*, s. 177.

Property of the Erich Fromm Document Center. For personal use only. Citation or publication of material prohibited without express written permission of the copyright holder.
 Eigentum des Erich Fromm Dokumentationszentrums. Nutzung nur für persönliche Zwecke.
 Veröffentlichungen – auch von Teilen – bedürfen der schriftlichen Erlaubnis des Rechteinhabers.



138 zajmuje się próbą odnalezienia istoty procesu psychologicznego odzwierciedlanego przez tę postać. Powołuje się na mity o Khidirze i Mojżesz z Koranu, Gilgameszu i Enkidu, Oannesie z mitologii babilońskiej, Chrystusie i innych herosach–cywilizatorach.

Uważa on, że mity o bohaterach, zwłaszcza te zawierające ideę ofiary, odnoszą się do mitologii solarnych. Są one projekcją psychologiczną samej energii psychicznej, która obrazuje się w symbolu słońca, a personifikuje w postaci bohatera w jego atrybutach solarnych²². Nawet w postaciach bohaterów–wędrowców i podróżników Jung widzi obrazowanie się pewnej właściwości nieświadomej psychiki, a mianowicie jej ciągłego i nieustannego poszukiwania realizacji w świecie świadomości. Psychika nieświadoma jest ruchem tego, co potencjalne, w kierunku rzeczywistości aktualnej²³.

W innym rozdziale, dotyczącym walki bohatera o uwolnienie ze świata nieświadomości personifikowanej przez postać monstrum, Jung wyraża ideę, silnie uwypuklaną w późniejszych jego pismach, zwłaszcza tych dotyczących alchemii, o dwoistym charakterze nieświadomości. Jest ona matrycą twórczego charakteru ludzkiej psychiki, ale także zagrożeniem rozwoju człowieka; może więc oddziaływać jako jego wspomaganie lub zahamowanie. „Libido jest tak samo twórcze, jak i destrukcyjne”²⁴.

Mity odzwierciedlające procesy libidinalne mają zazwyczaj podobną strukturę: pierwotną biseksualność postaci mitologicznej, nieśmiertelność osiąganą przez powrót do źródła tworzenia, przez zbawienie duszy oraz powodowanie odnowy środowiska²⁵. Celem psychologicznego procesu jest realizowanie się pełni człowieka. W *Wandlungen...* odnajdujemy już pierwsze sformułowania wskazujące na rolę pojęcia jaźni jako pojęcia, które stawia pytanie o sens procesu psychologicznych przemian jednostki ludzkiej.

Krzyż, lub jakikolwiek inny ciężar dźwigany przez bohatera, jest nim samym albo raczej jego jaźnią, jego całością; jest ona zarazem Bogiem i zwierzęciem – nie po prostu empirycznym człowiekiem, ale totalnością jego istoty, która jest zakorzeniona w naturze zwierzęcej i rozwija się przez ludzką w kierunku natury boskiej. Jej [psychiki bohatera – I.B.] całość zakłada ogromne napięcie przeciwieństw paradoksalnie złączonych w jedności, jak krzyż, który jest ich najdoskonalszym symbolem²⁶.

W konkluzjach dotyczących interpretacji nieświadomego procesu rozgrywanego się w psychice badanej osoby Jung określa jeszcze raz jego cel, którym jest jednoczenie się i przenikanie nieświadomości ze świadomością²⁷. Przy wszelkich możliwych zahamowaniach tego procesu mogą wystąpić pewne deformacje psychiki, w tym przypadku jednostronną postawę życia świadomego

²² *Ibidem*, s. 202.

²³ *Ibidem*, s. 205.

²⁴ *Ibidem*, s. 282.

²⁵ Por. *ibidem*, s. 289.

²⁶ *Ibidem*, s. 303.

²⁷ Por. *ibidem*, s. 395.

139 kompensują inwazje świata nieświadomości – jak pisze Jung – „eufemistycznie nazywane twórczą fantazją”²⁸.

Już w *Wandlungen...* Jung nazywał nieświadomość „potencjalną psychiką”, nadawał jej charakter zbiornika możliwych do przyjęcia określonych form ludzkiego doświadczenia świata.

„Tajemnica”, którą on [człowiek – I.B.] zawiera, reprezentuje zasób pierwotnych obrazów, które każdy nosi w sobie jako swoje ludzkie pierworództwo, całościową sumę wrodzonych form szczególnych dla instynktów. Nazwałem to „potencjalną” psychiką nieświadomości zbiorowej²⁹.

W pracy tej Jung nazywa nieświadomość zbiorową *prima materia*. Jest ona instancją tworzenia się formalnego i idealnego aspektu instynktu. Nieświadomość przybiera więc także formę „odżywczej, podtrzymującej i twórczej matrycy”³⁰.

Określenia nieświadomości jako „potencjalnej” psychiki oraz *prima materia* naprowadzają na trop pewnego specyficznego, filozoficznego rozumienia pojęcia nieświadomości, które wyrazi się pełniej w pismach Junga o alchemii. Nieświadomość nie stanowi więc jakiegoś aktualnego, zrealizowanego bytu psychicznego, ale pewien potencjał psychiczny o charakterze pierwotnym i decydującym dla ludzkiego doświadczenia siebie i świata. Jeśliby pojmować nieświadomość jako *prima materia*, to nasuwa się, przy całej wielowymiarowości tego terminu, skojarzenie z nazewnictwem alchemicznym, chociaż data powstania pracy *Wandlungen...* nie pokrywa się z czasem koncentrowania się Junga nad badaniami pism alchemicznych. Niemniej w tekstach poświęconych alchemii Jung powraca niejednokrotnie do takiego rozumienia nieświadomości³¹. Jest ona często określana *prima materia* lub *massa confusa* pierwotnej psychiki. *Prima materia* nieświadomości w tym rozumieniu to jej charakter matrycowy, wyjściowy, pierwotny. Można by ją zatem, jak sądzę, widzieć w perspektywie jakości psychiki w jej stanie niezróżnicowania, z której proces życia wydobywa i formułuje kształty, jakie przybiera doświadczenie. Jung pisał, że jest to „niezróżnicowany, nieświadomy stan pierwotnej istoty”³².

Ten stan pierwotny psychiki poprzez realizację treści archetypowych doświadczenia ludzkiego zmierza do stanu uświadomienia. Odbywa się to w procesach wyrażanych, według Junga, figurami mitologemów: wędrowki bohatera, jego walki o uwolnienie spod władzy monstrum, ofiary. W rozdziale *Wandlungen...* dotyczącym ofiary i poświęcenia Jung powołując się na teksty *Rigwedy*³³ oraz nauk *Upaniszad*, stwierdza, że sens tego procesu zamyka się w tworzeniu nowego stanu psychicznego ludzkiej istoty: „poprzez złożenie

²⁸ *Ibidem*, s. 397.

²⁹ *Ibidem*, s. 408.

³⁰ *Ibidem*, s. 413.

³¹ Por. C.G. Jung, *Psychologie und Alchemie; Psychology and Alchemy*, [w:] *The Collected...*, v. 12; *Mysterium coniunctionis*, [w:] *The Collected...*, v. 14.

³² C.G. Jung, *The Collected...*, v. 5, s. 417.

³³ *Ibidem* (X, 90), s. 420.



140 w ofierze [uwolnienie od – I.B.] zwierzęcej natury. Poświęcenie zwierzęcia znaczy [...] poświęcenie zwierzęcej natury, instynktownego libido”³⁴. Pobudką do procesu ofiarniczego jest jednak – w ujęciu Junga – impuls samej nieświadomości. To ona dąży do przemiany jakościowej, do wniknięcia i zrealizowania się w świecie świadomości.

Jest to naturalny, nieświadomy proces, kolizja pomiędzy tendencjami instynktowymi, której świadome ego doświadcza w większości przypadków pasywnie, ponieważ nie jest zazwyczaj świadome tych ruchów libido i nie uczestniczy w nich świadomie³⁵.

Istotą procesu ofiarniczego jest transformacja energii libidinarnej z poziomu czysto instynktownego do poziomu ludzkiego. Ego staje się świadome owego procesu uwalniania się energii psychicznej – jak pisze Jung – w podobny sposób do żeglarza, który staje się świadomy podwodnych, wulkanicznych wybuchów wstrząsających jego łodzią³⁶.

W omawianym rozdziale pracy Jung odnosi się także do terminu „podświadomość”. Pisze, że jest to termin mylący, ponieważ nikt nie jest w stanie rozstrzygnąć, czy nieświadomość funkcjonuje „poniżej” czy „powyżej” świadomości. Pojęcie „nieświadomość” natomiast określa, bez wartościowania, treści psychiczne pozaświadome.

W *Wandlungen...* Jung formułuje wiele idei określających później specyfikę jego koncepcji psychologicznych i filozoficznych. Jedną z nich jest przekonanie o roli odgrywanej przez bezpośrednie doświadczenie nieświadomości w rozwoju psychicznym człowieka.

Tylko doświadczenie tej rzeczywistości „nadaje kształt naturalnemu materiałowi [nieświadomości – I.B.] bez uszkodzenia go”³⁷.

Bardzo charakterystyczną ideą Junga pozostanie także idea prawdy psychologicznej i jej związek z jego punktem widzenia problemu dogmatyki religijnej i religii w ogóle. Prawda psychologiczna to rzeczywistość sama w sobie, rzeczywistość nieświadomego formułowania wewnątrz psychiki zasad czy też prawideł rządzących budowaniem się ludzkiego doświadczenia świata. Do tego aspektu rozważań Junga można by, jak myślę, odnieść pewien fragment *Medytacji o pierwszej filozofii* Kartezjusza, w którym pisze on o wyobrażeniu chimery. Prawdą jest, że istnienia chimery nikt nigdy nie stwierdził, jakkolwiek prawdą jest również, że ja tu oto, w tej chwili, wyobrażam sobie chimere.

Nie należy się też obawiać fałszu w samym chceniu czy w uczuciach; bo choćbyśmy mogli pragnąć czegoś niedorzecznego, a nawet czegoś, czego w ogóle nie ma, to niemniej jest prawdą, że ja tego pragnę³⁸.

Kartezjusz wyraził w tym miejscu myśl o prawdzie psychologicznej, która

³⁴ *Ibidem*, s. 423.

³⁵ *Ibidem*, s. 424–425.

³⁶ Por. *ibidem*, s. 429.

³⁷ *Ibidem*, s. 434.

³⁸ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kraków 1958, s. 50.

dotyczy tylko samego faktu przeżywania jakiejś rzeczywistości. Jung wyprowadza wnioski, że wszelkie idee zakorzenione w tradycji ludzkiej kultury, które nie są reprezentacją rzeczywistości zewnętrznej, muszą nieuchronnie odnosić się do wewnątrzpsychicznego funkcjonowania nieświadomości, muszą zatem wyrażać ją samą.

Dogmat musi stanowić fizyczną niemożliwość, ponieważ nie ma on nic do powiedzenia o fizycznym świecie, ale jest symbolem „transcendentalnych” lub nieświadomych procesów³⁹.

Praca *Wandlungen...* zajmuje w rozwoju i procesie formułowania się koncepcji Junga miejsce szczególne. Jest ona wynikiem samodzielnie prowadzonych badań i samodzielnie wyprowadzanych wniosków dotyczących natury nieświadomego życia psychicznego.

Wskazuje ona „tropy” późniejszych poszukiwań badawczych i zawiera pierwotny kształt rozbudowywanej w następnych pracach koncepcji mitopoetycznej funkcji nieświadomości. Najistotniejszym jej wymiarem z tego punktu widzenia jest – jak mi się wydaje – ogniskowanie się uwagi Junga na mitologii jako dziedzinie ekspresji nieświadomości. Mitologia, w myśl sformułowania Junga, staje się projekcją procesów psychologicznych. Ten wymiar pracy Junga R. Brooke nazywa *poesis*, ponieważ mitologia stwarza obszerny materiał porównawczy do wyjaśniania symbolu, do amplifikacyjnego obudowywania go w towarzyszące mu historycznie ukształtowane znaczenia⁴⁰. Brooke twierdzi, że napięcie pism Junga przebiega między dwoma używanymi przez niego językami – językiem nauki i językiem *poesis*, którego źródłem jest głównie materiał mitologiczny.

Z tego sformułowania powstaje późniejsza metoda pracy Junga. Polega ona na odszukiwaniu związku między problemem procesu nieświadomego i jego kulturowych ekspresji w dziedzinie mitu, baśni, *opus alchymicum* i twórczości artystycznej.

Bibliografia

- Brooke R., *Jung and Phenomenology*, London, New York 1991.
 Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, Kraków 1958.
 Ellenberger H.F., *The Discovery of the Unconscious. A History of Dynamic Psychiatry*, London 1994.
 Jacobi J., *Psychologia C.G. Junga*, Warszawa 1993.
 Jung C.G., *The Collected Works*, v. 1–19, London, Princeton, 1953–1979.
 Jung C.G., *Wspomnienia, sny, myśli*, Warszawa 1993.
 Pawliszyn A., *Skryte podstawy rozumienia. Hermeneutyka a psychoanaliza*, Gdańsk 1993.
 Rosińska Z., *Freud*, Warszawa 1993.
 Rosińska Z., *Jung*, Warszawa 1982.
 Samuels A., Shorter B., Plaut F., *Krytyczny słownik analizy Jungowskiej*, Warszawa 1994.

³⁹ C.G. Jung, *The Collected...*, v. 5, s. 435.

⁴⁰ R. Brooke, *Jung and Phenomenology*, London–New York 1991, s. 4–8.

