



Ilona Błocian  
Instytut Filozofii  
Uniwersytetu Wrocławskiego

# Nieświadomość psychoidalna. Synchroniczność

Pisma C.G. Junga z późnego etapu badań

W pismach Junga z późnego okresu jego twórczości pojawiają się nowe elementy w ujmowaniu problematyki nieświadomości. Pracami, do których chciałabym się odnieść, są: *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen*<sup>1</sup> oraz *Synchronizität als ein Prinzip akausalser Zusammenhänge*<sup>2</sup>. Perspektywę w nich zawartą poszerzają listy Junga do W. Pauli, P. Jordana i J. B. Rhine'a.

Koncepcję nieświadomości psychoidalnej rozwijają również pisma Junga dotyczące alchemii. Należą do nich prace skupione w *Psychologie und Alchemie*, *Studien über alchemistische Vorstellungen* i *Mysterium Coniunctionis*.<sup>3</sup> Problematykę alchemiczną Jung omawiał także w licznych pracach opublikowanych poza wyżej wspomnianymi zbiorami. Wskazywał też na znaczenie alchemii w pismach nie poświęconych jej bezpośrednio, np. w pracach o symbolice procesu indywidualnego, symbolice religijnej i innych.

## Nieświadomość jako *materia prima*

Pojęcie nieświadomości było często przez Junga wyjaśniane w kontekście określeń stosowanych w teoriach alchemicznych, takich jak: *materia prima*, *massa confusa* czy *Pleroma*, termin używany przez gnostyków. W pismach Junga pojęcie nieświadomości uzyskuje nowy wymiar w kontekście jego studiów nad alchemią i różnymi nurtami gnozy. Wyraził się on m.in., w określeniu „nieświadomość psychoidalna”.

<sup>1</sup> C.G. Jung, *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen*; *On the Nature of the Psyche*, [w:] C.G. Jung, *The Collected Works*, tłum. R.F.C. Hull, v. 8, London 1969.

<sup>2</sup> C.G. Jung, *Synchronizität als ein Prinzip akausalser Zusammenhänge*; *Synchronicity: An Acausal Connecting Principle*, [w:] C.G. Jung, *The Collected ...*, v. 8.

<sup>3</sup> C.G. Jung, *Psychologie und Alchemie*; *Psychology and Alchemy*, [w:] C.G. Jung, *The Collected ...*, v. 12, 1968; *Studien über alchemistische Vorstellungen*; *Alchemical Studies*, [w:] *The Collected ...*, v. 13, 1968; *Mysterium Coniunctionis*, [w:] *The Collected ...*, v. 14, 1963.

144 Jung od około 1918 r. zajmował się studiami nad gnozą. Wcześniej jeszcze napisał pracę *Septem Sermones ad Mortuos*<sup>4</sup>, którą Ch. Maillard uznała za wyraz „gnozy osobistej” Junga<sup>5</sup>. W tej pracy Jung wyraził już wiele z później opracowywanych idei z zakresu antropologii filozoficznej. Po raz pierwszy też, jak sądzi Maillard, przedstawił w niej ideę nieświadomości globalnej jako „absolutnego fundamentu jedności świata”<sup>6</sup>. Jung długo nie publikował tej pracy, a ujęcie nieświadomości, które w niej wyraził, czekało na sprecyzowanie aż do okresu, w którym napisał prace poświęcone alchemii, a zwłaszcza *Mysterium Coniunctionis*. Maillard w swoim studium, *Les Sept Sermons aux Morts de Carl Gustav Jung*, stwierdza, że wszystkie zasadnicze cechy późniejszej koncepcji nieświadomości psychoidalnej obecne już są w tej wczesnej pracy Junga<sup>7</sup>. Pisał on w niej o specyficznym stanie *n i e s p e l n i e n i a* nieświadomości jako *Pleromy* bytów potencjalnych w ich stadium początkowym, „jeszcze-nie-istnieniu”. Termin *Pleroma* rozumiał właśnie jako metaforę nieświadomości w stanie potencjalnym<sup>8</sup>. Maillard zauważa, że ujęcie nieświadomości w *Septem...* jest dynamiczne. Nieświadomość w stanie początkowym różni się od jej stanu końcowego. Zmierza do zmanifestowania się jako świat zjawiskowy, który Jung w swojej pracy nazywa *Abraxas*. Nieświadomość w procesie manifestowania się osiąga świadomość samej siebie i staje się jaźnią. Jest to stan końcowy *Pleromy*, jaki uzyskuje, czyli stan nieświadomości uświadamiającej sobie samą siebie. U podłoża manifestacji zjawisk zatem istnieje proces transformacji samej nieświadomości. W interpretacjach dzieła alchemicznego dokonywanych znacznie później proces ten można widzieć jako przekształcenie *materia prima* w *materia ultima*<sup>9</sup>.

W tym kontekście Maillard umieszcza porównanie pojęcia nieświadomości u Junga z pojęciem *Ungrund* w filozofii J. Boehmego.

Jak *Pleroma* [tu: nieświadomość – I.B.], tak *Ungrund* jest jednocześnie Niczym i Wszystkim, Nicością i Pełnią, ale jego transcendencja absolutna i niezgłębiona czyni z niego Niebyt, którego Byt będzie manifestacją wewnątrz cyklu manifestacji boskiej „nakazującej przejść czystej Nicości w coś”<sup>10</sup>.

<sup>4</sup> C.G. Jung, *VII Sermones ad Mortuos. Die sieben Belehrungen der Toten. Geschrieben von Basilides in Alexandria, der Stadt, wo der Osten den Westen berührt – Appendix*, [w:] *Erinnerungen, Träume, Gedanken von Carl Gustav Jung*. Aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffé, Zürich-Stuttgart 1967. Przekład na język polski: *VII Sermones ad Mortuos. Siedem nauk dla zmarłych. Napisane przez Bazylidesa w Aleksandrii, mieście, gdzie Wschód dotyka Zachodu – apendix*, [w:] C.G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli. Spisane i podane do druku przez Anielę Jaffé*, tłum. R. Reszke i L. Kolankiewicz, Warszawa 1993.

<sup>5</sup> Ch. Maillard, *Les Sept Sermons aux Morts de Carl Gustav Jung*, Nancy 1993, s. 35.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 66.

<sup>7</sup> Por. *ibidem*.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 72.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 77.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

Autorka ta porównując dalej myśl Boehmego i Junga stwierdza, że dynamizm rzeczywistości jest przez nich widziany podobnie. Rozwój świata odbywa się od stanu pierwotnego, niezróżnicowanego absolutu po stan absolutu totalnie zrealizowanego w każdej ze swych szczególnych potencjalności<sup>11</sup>. „Jungowskie pojęcie nieświadomości wpisuje się w ciągłość koncepcji absolutu będącego fundamentem jedności świata”<sup>12</sup>.

Jung odnalazł w dziedzinie alchemii „kopalnię symboliki” dotyczącą procesu przemian psychiki jednostkowej i zbiorowej, stwierdza N. Schwartz-Salant<sup>13</sup>. W wielu pismach Jung próbuje interpretować nieświadomość jako podłoże dzieła alchemicznego. Alchemicy projektowali proces nieświadomy ich własnej psychiki na przemiany substancji będącej właściwym przedmiotem dzieła, czyli substancji arkanicznej. W *Psychologie und Alchemie* Jung pisał, że

Podstawa *opus, prima materia* jest jedną z największych tajemnic alchemii. Nie jest to szczególnie zadziwiające, ponieważ pojęcie to reprezentuje nieznaną substancję, która jest nośnikiem projekcji autonomicznych treści psychicznych<sup>14</sup>.

Jako pierwotne tworzywo substancja arkaniczna musi wyrażać pewien początkowy stan rzeczywistości. Alchemicy wyrażali je w idei „powrotu do chaosu” jako początkowego stadium przemiany. W pracy *Duch Merkuriusz* Jung pisał, że

Merkuriusz, jak to się ogólnie przyjmuje, jest *arcanum, prima materia*, „ojcem wszystkich metali”, pierwotnym chaosem [...] Jest on także *ultima materia*, celem swojej własnej transformacji, kamieniem [filozoficznym – I.B.]...<sup>15</sup>

Zdaniem Junga pojęcie *materia prima* w pismach alchemicznych odzwierciedla stan początkowy nieświadomości. Symbolika tego stanu odnosi się do obrazu pierwotnego chaosu, otchłani zawierającej zmieszane żywioły tworzące świat. Innym symbolem odnoszącym się do tego stanu jest Uroboros lub Ouroboros, wąż gryzący swój ogon. E. Neumann rozwijając interpretację Junga, nazywał nieświadomość w stanie początkowym uroboryczną, to znaczy całością zamkniętą w sobie samej przed procesem manifestowania się<sup>16</sup>.

Dzieło alchemiczne jest więc procesem rozwijania tak pojętego stanu początkowego. Psychika, która się zmienia w samym alchemiku, przedstawiała się w symbolice chaosu, czernienia substancji (*nigredo*), cierpienia (*tormentia*) substancji, rozdarcia jej na przeciwstawne elementy, uszlachetnienia i ponownego zjednoczenia (*lapis philosophorum*).

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 78.

<sup>13</sup> N. Schwartz-Salant, *Introduction*, [w:] C.G. Jung, *Jung on Alchemy*, ed. by N. Schwartz-Salant, London 1995, s. 2.

<sup>14</sup> C.G. Jung, *The Collected...*, v. 12, s. 317.

<sup>15</sup> C.G. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, fragment w: C.G. Jung, *Jung on Alchemy*, s. 54.

<sup>16</sup> Por. E. Neumann, *The Origins and History of Consciousness*, New York 1954. O nieświadomości uroborycznej, por. zwłaszcza cz. I, *The Mythological Stages in the Evolution of Consciousness*.



146 Cechą charakterystyczną pism Junga o alchemii jest język, jaki stosuje on w swoich interpretacjach. Tworzy on niewątpliwie sferę *poesis* w swych pracach. Jung opisuje procesy nieświadome zawarte w symbolice alchemicznej w sposób odzwierciedlający całą ich dramatyczność. Wiele z jego pism wyraża cierpienie: praca o wizji Zosimosa, opisy niebezpieczeństw zagrażających adeptowi oraz interpretacja postaci egipskiego boga Ozyrysa (utożsamianego w niektórych pismach alchemicznych z substancją arkaniczną)<sup>17</sup>. Dramatyzm dzieła polega na cierpieniu substancji, jej rozdarciu, rozczłonkowaniu i śmierci. Mit o Ozyrysie, jak i inne mity opowiadające o rozczłonkowaniu boga odzwierciedlają proces transformacji psychiki w jej doświadczeniu cierpienia.

W *Mysterium Coniunctionis* Jung pisał o koncepcji *unus mundus* jako o podstawie świata zjawiskowego<sup>18</sup>. Nieświadomość jest podłożem świata zarówno psychicznego, jak i materialnego. Psychika i materia przenikają się nawzajem, a poza światem zjawiskowym są jednością. Wymiarem psychiki odnoszącym się do świata materialnego jest nieświadomość psychoidalna, prearchetypowa, prepsychiczna, przenikająca *universum* fizyczne<sup>19</sup>. Maillard nazywa ten obraz świata u Junga „wszechświatem psychoidalnym”<sup>20</sup>. W koncepcjach alchemików rozumiano materię tak, jakby była ona przeniknięta pierwiastkiem duchowym. Jung twierdził, że alchemiczny termin „iskier duszy” penetrujących świat jest właśnie odzwierciedleniem psychoidalnej natury rzeczywistości.

W pismach o alchemii Jung określał archetyp jako szczególnego rodzaju proces<sup>21</sup>. Archetyp nie jest formą dla jakiegoś aktu doświadczenia świata ani też dla „uchwycenia rzeczywistości”<sup>22</sup>, ale procesem tych doświadczeń. Oznacza to, że nie sprowadza się on do jakiegoś jednokrotnego wglądu w istotę rzeczy, ale buduje całość szczególnie znaczących doświadczeń warunkujących los jednostki. Proces owych doświadczeń dopiero umożliwia rozumienie.

Pisma Junga dotyczące alchemii zawierają swoiste nałożenie się wielu wcześniejszych perspektyw ujmowania pojęcia nieświadomości.

Jung przedstawia w nich sposób przeżywania nieświadomego przez jednostkę (w psychologicznym opisie tego, jak człowiek przeżywa). Nieświadomość ujmuje także poprzez sposób projekcji jej treści działających pozawolitionalnie, autonomicznie (w perspektywie automatycznego aspektu nieświadomości), poprzez sposób symbolizowania się (aspekt mitopoetycznej kreatywności) oraz poprzez spo-

<sup>17</sup> C.G. Jung, *Die Visionen des Zosimos; The Visions of Zosimos*, [w:] *The Collected...*, v. 13; na temat niebezpieczeństw psychicznych w *opus alchymicum* Jung pisał w: *Der philosophische Baum; The Philosophical Tree*, [w:] *The Collected...*, v. 13; na temat postaci Ozyrysa w kontekście symboliki alchemicznej: *Mysterium Coniunctionis*, [w:] *The Collected...*, v. 14. O figurze Ozyrysa jako symbolu podłoża transformacji psychicznej pisał także E. Neumann w: *Transformation, or Osiris*, drugiej części *The Origins...*

<sup>18</sup> Por. C.G. Jung, *The Collected...*, v. 14, cz. II, rozdz. *The Conjunction*.

<sup>19</sup> Por. *ibidem*.

<sup>20</sup> Ch. Maillard, *op. cit.*, s. 67.

<sup>21</sup> Por. C.G. Jung, *The Collected...*, v. 14, w cz. II – rozdz. *Rex et Regina*.

<sup>22</sup> Por. *ibidem*.

sób, w jaki alchemia wyraża naturę człowieka i rzeczywistości (w którego obrębie Jung zaznacza zarys własnej, filozoficznej koncepcji człowieka i nieświadomości).

Nieświadomość jako *materia prima* jest podłożem procesów zachodzących w rzeczywistości, zwłaszcza procesów psychicznych w człowieku, ale nie tylko. Całą rzeczywistość przenika dynamizm nieświadomego procesu psychoidalnego i psychicznego. Człowiek jest wielopodmiotową istotą psychiczną dążącą do pewnej formy jedności psychicznej. Nieświadomość zmierza ku samouświadomieniu i indywiduowaniu się. Świadomość człowieka staje się zasadą ujednostkowiającą i aktualizującą potencje nieświadomości. Interpretacja alchemii Junga nie spotkała się z akceptacją ze strony wielu badaczy. Zarzucano mu, że tematykę alchemiczną wyjaśniał w oderwaniu od jej uwarunkowań historycznych oraz że nienajlepszy był jego dobór komentowanych prac<sup>23</sup>.

Analizy symboliki alchemicznej Junga istotnie w większości przypadków mają charakter analiz strukturalnych. Interpretował on przede wszystkim znaczenia i związki symboli z nieświadomym procesem psychicznym. Problemy te wysunęły się na plan pierwszy z powodu założenia, że symbole alchemii przede wszystkim odnoszą się do nieświadomości. Przekazywano je z pokolenia na pokolenie w ciągłości historycznej we „względny oderwaniu od kulturowego podłoża”<sup>24</sup>. Było to, być może, jedną z przyczyn, dla których Jung uważał je za manifestację uniwersalnego procesu nieświadomego. Należy w tym miejscu – jak myślę – podkreślić, że analizy Junga właśnie dlatego opierają się głównie na badaniu struktury symbolicznej dzieła alchemicznego, że uważał on alchemię za jedną z najbardziej bezpośrednich manifestacji nieświadomości.

W pewnym stopniu Jung był również świadomy historycznego charakteru zjawiska alchemii. Podkreślał m.in. historyczne uwarunkowania umysłowości alchemików, a mianowicie to, że łączyła ona pewne cechy rodzącej się postawy empirycznej, potrzeby badań laboratoryjnych i eksperymentowania procesami chemicznymi z wiarą w boską moc objawienia prawdy i wizją materii penetrowanej przez pierwiastek duchowy. Ucieleśnieniem tego specyficznego połączenia był – według Junga – Paracelsus.

## Nieświadomość psychoidalna

Praca *Theoretische Überlegungen...* została opublikowana w 1947 r. i zmodyfikowana w 1954 r. Jest ona, moim zdaniem, kolejnym etapem ewolucji w poglądach Junga na temat nieświadomości. Zwraca na nią uwagę również Pajor w swojej pracy<sup>25</sup>, który zaznaczył jej miejsce w rozważaniach Junga wokół terminu „psychoid” w kontekście określeń „nieświadomość psychoidalna”, „archetyp psychoidalny”. Praca *Theoretische Überlegungen...* Junga

<sup>23</sup> M. Eliade, *Note sur Jung et l'alchimie*, Paris 1955.

<sup>24</sup> N. Schwartz-Salant, *op. cit.*, s. 19.

<sup>25</sup> K. Pajor, *Rola archetypu w analitycznej psychologii C.G. Junga*, Poznań 1992, s. 69–70.



148 jest także ważna z punktu widzenia uporządkowywania pojęć instynktu, archetypu oraz ich wzajemnej relacji, a także filozoficznego precyzowania pojęcia nieświadomości i jej uczestnictwa w rzeczywistości pozapsychicznej.

Późna twórczość Junga znalazła się pod silnym wpływem ówczesnych badań poświęconych parapsychologii i problemom mikrofizyki. Świadczy o tym dobitnie jego korespondencja. Jung zaczął interesować się tym, co we wcześniejszych pracach określał jako hipotezę uczestnictwa nieświadomości zbiorowej w świecie pozapsychicznym lub problemem paralelizmu psychofizycznego.

Stanowi to z punktu widzenia logiki ewolucji jego poglądów swoistą klamrę. Praca doktorska Junga wyrosła z atmosfery zainteresowań hipnotyzmem i tzw. zjawiskami tajemnymi. Późna jego twórczość nawiązała do głośniejszych w owym czasie eksperymentów nad fenomenami parapsychologicznymi J. B. Rhine'a i innych. W efekcie przyniosło to wraz z wynikami współpracy Junga i Pauliego teorię synchroniczności i nieświadomości psychoidalnej. Ale nie tylko z tego powodu praca ta jest niezwykle ważna, również z powodu zarysowanej się koncepcji jednoczącej wszystkie dotąd penetrowane i rozwijane przez Junga obszary i perspektywy badawcze w idei *unus mundus*. Bardzo liczne są elementy budujące wyobrażenie nieświadomości psychoidalnej i jej aktywności synchronicznej.

Jednymi z najistotniejszych wydają się badania Junga dotyczące pism alchemicznych. W *Theoretische Überlegungen...* Jung przytacza i interpretuje pewne sformułowania Paracelsusa, G. Dorna, H. Khunratha, dotyczące tzw. *scintillae* (iskier ducha) w kontekście *luminositas sensus naturae* (określenie A. von Nettesheima, używane przez Paracelsusa). Owe *scintillae* Jung pojmuje jako odzwierciedlenie stanu „pseudopsychicznego” treści nieświadomych. Jung stwierdza, że mogą istnieć stany nieświadome organizowane przez pewne rodzaje świadomości i nie istnieje „żadna racja *a priori*, że procesy nieświadome muszą absolutnie posiadać podmiot”<sup>26</sup>. Konsekwencje tej wypowiedzi to uznanie, że istnieją pewne formy łączące psychikę i materię, co stanowi przedmiot zainteresowań Junga w końcowych partiach tekstu. Powołuje się tu na alchemiczną, następnie zaś renesansową i romantyczną wizję *Anima Mundi* penetrującej i ożywiającej świat natury.

Jung zaczyna swoją pracę od przeglądu historycznych form idei nieświadomości. Określa on i komentuje różnorodne koncepcje nieświadomości. Drogą jego zainteresowań w stosunku do pojęcia nieświadomości Wundta, Herbarta, Janeta jest ich idea „nieświadomych reprezentacji”, które opadają poniżej poziomu świadomości. Píše na ten temat:

Istnieje jednak *pattern of behaviour* [wzorzec zachowania – I.B.] wrodzony i skarbiec doświadczenia życia nie antycypowany, lecz akumulowany; [...] nie jest to problem „reprezentacji”, lecz szkiców, planów lub obrazów, które, chociaż nie są aktualnie „obecne” w ego, nie są przez to mniej realne niż sto halerzy Kanta zaszytych w podszewce marynarki i zapomnianych przez właściciela<sup>27</sup>.

<sup>26</sup> C.G. Jung, *The Collected...*, v. 8, s. 173.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 165.

Jung omawia również koncepcje nieświadomości Fechnera i Lippsa, którzy przyznawali jej istotne, determinujące znaczenie dla ludzkiej psychiki oraz ujęcie Jamesa wskazujące na istnienie obszarów wspomnień, myśli czy odczuć, które są zewnętrzne wobec podstawowej świadomości. Nieświadomość w ujęciu Janeta i Freuda jest sferą „niekompatybilną” wobec świadomej osobowości. Sfera nieświadomego zawiera treści zapomniane i trudno lub wcale nie odzwierciane. Jung krytykuje to spojrzenie na nieświadomość, ponieważ w tym ujęciu staje się ona rodzajem załącznika do sfery świadomości.

Jung wkracza w tej pracy również w dziedzinę historii filozofii; dlatego też komentuje on filozofię Kanta, Hegla, Schopenhauera i Carusa. Nazwiska Kanta i Hegla nie pojawiają się tu jednak w kontekście jakiegoś szczególnego wyobrażenia nieświadomości, którego byliby twórcami. Filozofię Kanta postrzega Jung przez pryzmat rozwoju krytycyzmu filozoficznego, teorii transcendentaliów warunkujących ludzkie poznanie świata. W filozofii Hegla natomiast widzi projekcję nieświadomych treści psychicznych w formie systemu filozoficznego.

„Hegel był psychologiem zakamuflowanym i projektował wielkie prawdy [pochodzące – I.B.] z wewnątrz dziedziny podmiotu w kosmos”<sup>28</sup>; „Filozofia taka jak Hegla jest samoobjawieniem tła psychicznego, a filozoficznie – uzurpacją. Z psychologicznego punktu widzenia oznacza ona erupcję nieświadomości”<sup>29</sup>.

Objawia się to także w „języku mocy” stosowanym przez Hegla. Erupcja nieświadomości doprowadziła następnie do koncepcji nadczłowieka Nietzschego oraz do katastrofy, „której na imię Niemcy”<sup>30</sup>. Z punktu widzenia pojęcia nieświadomości Jung widzi rolę Hegla, podobnie jak rolę Nietzschego i postaci Zaratustry, jako pewien rodzaj filozoficznej samoekspresji nieświadomości, z tym że z całą pewnością Nietzsche wzbudzał większą sympatię Junga.<sup>31</sup> Pewnym podsumowaniem tych rozważań jest stwierdzenie, że

U Schopenhauera znajdujemy nieświadomą wolę jako nową definicję Boga, u Carusa – nieświadomość, u Hegla – identyfikację [z treściami nieświadomymi – I.B.] i inflację, praktycznie unifikację intelektu filozoficznego z Duchem Absolutnym...<sup>32</sup>

Jung nie oddaje tu pełnej sprawiedliwości filozofii Hegla, ale istotne dla nas pozostaje to, że potraktował ją, jak zresztą wiele innych koncepcji filozoficznych, właśnie jako pewną manifestację samej nieświadomości, erupcję jej treści w monumentalnym języku filozoficznym.

Właściwe wyjaśnienie pojęcia nieświadomości zaczyna się od wprowadzeniu terminu „psychoid” Driescha, określanego jako „to, co warunkuje reakcję”, „siła prospektywna elementu zarodkowego”, „czynnik aktywizujący od-

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 169.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 170.

<sup>30</sup> Por. *ibidem*.

<sup>31</sup> Na temat wpływu filozofii Nietzschego na koncepcję Junga – por. A. Moreno, *Jung, bogowie i człowiek współczesny*, Warszawa 1971. Porównane tam zostają m.in. koncepcje heroizmu ludzkiego, stosunku do cierpienia oraz problem „pierwiastka dionizyjskiego”.

<sup>32</sup> C.G. Jung, *The Collected...*, v. 8, s. 170.



150 krywany w działaniu", „entelechia działania”<sup>33</sup>. Pojęciem psychoidu zajmował się także Bleuler, z którym – jak wiemy<sup>34</sup> – Jung współpracował. Bleuler w pracy *Die Psychoide* cytowanej przez Junga definiuje pojęcie psychoidu jako „sumę wszystkich funkcji cielesnych – rozumiejąc w tym także funkcje centralnego systemu nerwowego – zorientowanych ku celowi, działających na sposób funkcjonowania pamięci i zmierzających do zachowania życia (z wyłączeniem funkcji koryowych, które jesteśmy od zawsze przyzwyczajeni rozważać jako psychiczne)”<sup>35</sup>.

Bleuler stosował określenia „duszy korowej” i „duszy pnia mózgowego” w tym sensie, że pierwsza miałaby charakter psychiczny, druga przedpsychiczny lub protopsychiczny.

Według Junga pojęcie *psychoidu* nie powinno być rozumiane rzeczownikowo, ale przymiotnikowo. Psychoidalne są więc proste manifestacje witalne, ale także właściwe procesy psychiczne. W tym stwierdzeniu leży źródło konsekwencji Junga w przyznawaniu nieświadomości zarówno cech pod-, jak i nadświadomości.

Cały tekst *Theoretische Überlegungen...* oscyluje wokół problemu rozpięcia się psychiki ludzkiej na dwóch „krańcach” psychiczności, którymi są instynkty i archetypy. Jung odnosi się tu do psychologii Janet, który we wszystkich funkcjach wyróżniał ich sfery „wyższe”, które charakteryzował jako mniej nawykowe, stosunkowo mniej archaiczne, związane z adaptacją do środowiska, oraz sfery „niższe” bardzo archaicznego pochodzenia.

Cała historia rozwoju życia psychicznego odpowiada w jakiś sposób temu powolnemu uwalnianiu się od przymusowego i nieświadomego charakteru zachowań instynktownych: „psychika pojawiła się jako emancypacja funkcji wewnątrzinstynktownej i jej przymusowego charakteru”<sup>36</sup>.

Tak więc na dwóch krańcach źródeł zachowania się leżą: przymus instynktowny oraz wolna decyzja, wolny wybór. W sensie energii psychicznej czynna jest stale energia instynktu. „Nie ma żadnej modyfikacji substancjalnej energii instynktu, ale tylko modyfikacja jej formy użycia”<sup>37</sup>.

Nieświadomość psychoidalna to nieświadomość niereprezentowalna, która jest podłożem wtórnego organizowania się jej w obraz nieświadomy, obraz archetypowy.

Jung opisuje w tej pracy również nieświadomość jako

wszystko, co wiem, ale o czym nie myślę chwilowo; to, czego kiedyś byłem świadomy, ale teraz jest zapomniane; wszystko, co jest postrzegane przez moje zmysły, ale na co moja świadomość nie zwraca uwagi; wszystko, co czuję, myślę, przypominam sobie, chcę i robię bez planu, bez uwagi, tzn. nieświadomie; wszystko, co jest przyszłe, co przygotowuje się we mnie i dotrze później do świadomości; wszystko to są treści nieświadomości<sup>38</sup>.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 176.

<sup>34</sup> Por. C.G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, Warszawa 1993.

<sup>35</sup> Cyt. w: C.G. Jung, *The Collected...*, v. 8, s. 176.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 182.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 185.

151 Nieświadomość psychoidalna jest zbiorem pewnych całości protopsychicznych, świadomość „ja” jest otoczona owymi centrami „świadomości przybliżonych”, których nośnikami są zjawiska psychoidalne.

W obliczu stanu psychoidalnego refleksyjno-instynktownego, psychika zawiera w sobie utratę powiązań i stopniową recesję procesów mechanicznych [przymusowych – I.B.] na rzecz modyfikacji „wybranych”<sup>39</sup>.

Ten stan okrażenia świadomości „ja” przez liczne centra nośników protopsychiczności Jung porównuje do nocnego nieba rozświetlonego światłem gwiazd odzwierciedlających numinotyczność i świetność archetypów. Światło – mówi Jung – odwiecznie jest kojarzone z poznaniem, z rozblyskaniem rozumienia i powstawaniem świadomości. Zjawiska psychiczne porównuje do drabiny, wzdłuż której przeblyskuje świadomość. Drabinę tę współtworzy rozszczepianie się pierwotnej energii instynktownej w kierunku formowania archetypów jako obrazów znaczenia instynktu. „Pomimo lub może właśnie z powodu swojego pokrewieństwa z instynktem archetyp reprezentuje pierwiastek, który konstytuuje w istocie ducha”<sup>40</sup>. Instynkt jest przez Junga porównywany do sfery podczerwieni spektrum psychicznego, archetyp natomiast – do nadfioletu. W dziedzinie oddziaływania archetypu dokonuje się „apokastaza instynktu”, jego transformacja powodująca, że archetyp może kierować zachowaniem człowieka nawet przeciw celom instynktownym. Jest to – jak zauważa Jung – odwieczny temat mitów o bohaterze w symbolikach religijnych i mitologicznych.

„Ja” ludzkie jest warunkowane oddziaływaniem wielu sfer – świadomości zbiorowej, nieświadomości zbiorowej w formie popędowej, instynktownej oraz archetypowej, tj. wzorców, obrazów i idei ogólnych. Duch ludzki nosi w sobie znamiona owego procesu przechodzenia instynktu w archetyp, z przymusu w wolny wybór i zawiera w sobie podstawowy konflikt, w który te sfery wchodzi w sytuacji pobudzenia lub hamowania rozwoju psychiki ludzkiej. Ze względu na to, że pojęcie *psychoidu* jest odzwierciedleniem niereprezentowalnej sfery archetypu, Jung twierdzi, że *psychoid* zawiera w sobie element niepsychiczny. W tym wymiarze może on być nośnikiem oddziaływania synchroniczności. Synchroniczność, jak wyjaśnia Jung w *Theoretische Überlegungen...*, to zjawisko „koincydencji [...] stanów faktów subiektywnych i obiektywnych, które nie mogą być wyjaśnione w sposób kauzalny, przynajmniej za pomocą aktualnych sposobów poznania”<sup>41</sup>. Nieświadomość, która aktualizuje się w czasie, zaczyna wytwarzać zjawiska synchroniczne, tzn. powoduje współtowarzyszenie sobie zjawisk fizycznych i stanów psychicznych łączących się w jakimś „universum znaczenia” dla doświadczającej ich jednostki. Jung zauważa również, że zjawiska synchroniczne występują zazwyczaj podczas aktywizacji nieświadomości w człowieku. Ustają one natomiast, jeśli treści nieświadome podnoszą się już do poziomu oglądu świadomości<sup>42</sup>.

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 188.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 206.

<sup>41</sup> *Ibidem*, przyp. 118, s. 205.

<sup>42</sup> Por. *ibidem*, s. 231.



Istota archetypu, która nie wchodzi w zakres jego reprezentacji obrazowej, jest natury psychoidalnej. Termin ten (*psychoid*) posłużył Jungowi do określenia pewnego, jak sam nazwał, „mostu” między tym, co psychiczne i niepsychiczne. Psychika i materia – mówi Jung – znajdują się w ciągłym kontakcie i jest prawdopodobne, że są dwoma aspektami jednej i tej samej rzeczywistości oraz że oddziałują na siebie poprzez jakieś medium pośrednie, za które uważa on czynniki psychoidalne – „psychika, która dotyka w jakiś sposób materii, i odwrotnie, materia posiadająca psychikę latentną”<sup>43</sup>.

Jung komentuje tak postawiony problem związku jako interakcję pomiędzy psychiką a materią, ponieważ interakcja nie musi wprost posiadać cech Leibnizjańskiej harmonii przedustawnej, a zakłada pewną formę wzajemnego penetrowania się tych dwóch sfer. Jung wypowiada w *Theoretische Überlegungen...* również twierdzenie dotyczące roli świadomości w psychice człowieka. Na tle komentarzy do jego pism moment ten jest rzadko uwypuklany, natomiast w całej jego koncepcji jest on bardzo istotny. Jung pisze mianowicie – „Tylko zdolność do bycia świadomym przez człowieka tworzy z niego człowieka”<sup>44</sup>.

Nieświadomość jest sferą potencji rzeczywistości, w jeszcze-nie-zrealizowanej, nieistniejącej formie, która dąży do aktualizowania, doświadczenia i poznania samej siebie właśnie poprzez *medium* świadomości.

### Problem relacji psychiki i materii w korespondencji Junga

Korespondencja Junga z Paulim, Rhine'em i Jordanem uwydatnia również problem relacji psychiki do tego, co niepsychiczne. W liście z 29. 10. 1934 r. adresowanym do profesora W. Pauliego Jung pisał, że w „przestrzeni” nieświadomości nadawca i odbiorca są jednym i tym samym podmiotem postrzegającym<sup>45</sup>.

W liście do P. Jordana Jung stwierdza, że synchroniczność to „paralelizm czasowy”, tzn. współtowarzyszenie sobie zdarzeń<sup>46</sup>. Zdarzenia połączone ze sobą znaczeniem wiąże archetyp. Uaktywnienie archetypu powoduje pewne uaktywnienie owej wspomnianej już protopsychiczności obiektów zewnętrznych wobec psychiki doświadczającej, niemniej połączonych z nią nieświadomie w pewnej całości znaczeniowej. W ten sposób, jak uważam, Jung rozumiał koncepcję synchroniczności.

Innym komentarzem stosunku psychiki do tego, co niepsychiczne, jest list Junga do pastora V. White'a z 27 marca 1947 r.

Sądzę, że jesteśmy zgodni co do tego, aby myśleć, że nieświadomość jest psychiczna, tzn. że jest rodzajem ducha (umysłu) [że zawiera ona – I.B.] inny podmiot,

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 234.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 210.

<sup>45</sup> C.G. Jung, *Correspondance (1906–1940)*, v. 1, Paris 1992, s. 232.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 235; list z 10.11.1934 r.

*alter ego*, które staje się świadome, choć, we wszystkich przypadkach, od „ja” jest oddalone [...] nazywam „psychicznym” zjawiska biologiczne, od kiedy prezentują one chociażby ślady woli, która zamierza sprzeciwić się funkcjonowaniu instynktu według praw automatyzmu<sup>47</sup>.

Wypowiedź ta naprowadza nas na porównanie ujęcia nieświadomości automatycznej w pracy doktorskiej Junga<sup>48</sup>. Otóż z perspektywy rozwoju jego koncepcji w omawianym przez nas późnym jej okresie uwidacznia się, że przez automatyczną funkcję nieświadomości pojmuję on jej prawidłowości działania w sferze instynktu. Nieświadomość zawiera proces, którego istotą jest jednakże uwalnianie archetypu od oddziaływania instynktu. Archetypy tworzą podłoże duchowości człowieka, ponieważ umożliwiają one poznanie przez pojęcia ogólne oraz uogólnianie jako takie. Proces rozwoju psychiki wiąże się więc także z jakąś formą „zdeautomatyzowania” jej wewnętrznych procesów, świadomy ich ogląd, który zwiększa szansę na jej kreatywność i podejmowanie przez jednostkę wolnego wyboru.

Pewnym wyjaśnieniem tego, co Jung rozumie przez relację psychiki i materii, jest również wspomniana na wstępie niniejszego podrozdziału korespondencja z J.B. Rhine'em. Wydaje się również, że listy Junga, jak to bywa w przypadku wielu badaczy, o wiele śmieiej wypowiadają jego przekonania niż dosyć ostrożne sformułowania pochodzące z pism.

W liście do Rhine'a Jung pisze, że

psychika reprezentuje pewną relatywność czasową oraz przestrzenną [...] psychika nieświadoma jest zdolna oddziaływać na materię bez kontaktu materialnego [...] Czas i przestrzeń wydają się psychicznie relatywne [...] W tej mierze, w jakiej psychika wytwarza zjawiska aprzestrzenne i czasowe, wydaje się ona uczestniczyć w świecie mikrofizycznym [...] Ta szczególna psychika zachowuje się tak, jak gdyby była jedna i niepodzielona na wiele dusz indywidualnych. Ona nie jest osobowa. Znajduje się wszędzie i we wszystkich czasach pozostaje taka sama<sup>49</sup>.

Psychika nieświadoma znajduje się poza uwarunkowaniami czasoprzestrzennymi. Tylko wówczas, gdy wchodzi w relację ze światem zewnętrznym, poznaje narzędziami stworzonymi przez świadomość, tzn. poznaje poprzez formy czasoprzestrzenne. Poza tymi uwarunkowaniami psychika nieświadoma jest przez Junga nazywana *mundus archetypus* (świat archetypowy).

W liście do P. Jordana z 1.04.1948 Jung zaznacza, że zjawiska parapsychologiczne znajdują się poza domeną jego właściwych zainteresowań<sup>50</sup>, ale przynoszą jednak one jakiś rodzaj dopowiedzenia do problemu działania psychiki oraz psychicznej relatywności czasu, przestrzeni i materii<sup>51</sup>.

W 1953 r. Jung pisał również do Rhine'a o tym, że w doświadczeniach parapsychologicznych interesuje go jedynie badanie czynnika emocjonalnego, który

<sup>47</sup> C.G. Jung, *Correspondance (1941–1949)*, v. 2, Paris 1993, s. 206.

<sup>48</sup> Por. C.G. Jung, *O psychologii i patologii tzw. zjawisk tajemnych*, Warszawa 1991.

<sup>49</sup> C.G. Jung, *Correspondance*, v. 2, s. 135–136; list z 1945 r.

<sup>50</sup> *Ibidem*, s. 257.

<sup>51</sup> Por. *ibidem*, s. 258–259; list z 1.04.1948 r. adresowany do J.B. Rhine'a.



154 często spontanicznie im towarzyszy. Uważał – jak się wydaje – że ów czynnik emocjonalny jest związany z uaktywnieniem nieświadomości, zwłaszcza w przypadku zdarzeń losowych, takich jak choroba, zagrożenie, wypadki i śmierć<sup>52</sup>.

W liście do Rhine'a z tego samego roku Jung pisał ponownie o stosunku psychiki do materii.

Jeśli przestrzeń i czas podlegają relatywizacji w psychice, to tak samo podlega jej materia (por. – telekineza!); w ten sposób przyczynowość jest tylko prawdą statystyczną, co oznacza niezliczone wyjątki akauzalne, *quod erat demonstrandum*<sup>53</sup>.

Z tej wypowiedzi wynikałoby, że synchroniczność nie ma jakiejś cechy uniwersalnej, ciągłej występowności, lecz pojawia się jedynie w przypadkach szczególnie silnego uaktywnienia nieświadomości, kiedy zaczyna ona oddziaływać na uniwersum fizyczne.

Inny list napisany 9.08.1954 r. do Rhine'a omawia koncepcję synchroniczności.

[Synchroniczność – I.B.] ma długą historię od połowy epoki antycznej po Leibniza. Leibniz zakładał jeszcze cztery zasady wyjaśniania natury: przestrzeń, czas, kauzalność i swoją *harmonia praestabilita*, zasadę akauzalną [...] Myślę, że PSI [fenomeny parapsychologiczne – I.B.] pod wszystkimi swoimi postaciami (telepatii, prekognicji, etc.) oraz psychokineza zależą od tej samej zasady, mając na uwadze identyczność podwójnej konstelacji subiektywnej i obiektywnej, która koincyduje w czasie (stąd pojęcie „synchroniczność”)<sup>54</sup>.

### Koncepcja synchronicznej więzi między zjawiskami

Praca *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge* została opublikowana we współpracy z W. Paulim w roku 1952<sup>55</sup>.

Jung zaczyna wypowiedź od krytyki statystycznej natury prawd ustalanych przez nauki opisowe. Problemem podstawowym jest „pełna znaczenia koincydencja akauzalnego połączenia” zjawisk<sup>56</sup>. Istnieją więc zjawiska, których związki między sobą nie dają się ustalić za pomocą określenia związku przyczynowego.

Powinniśmy więc – wyjaśnia Jung – założyć, że zdarzenia w ogóle są powiązane ze sobą z jednej strony przez łańcuch przyczynowy, z drugiej zaś – przez rodzaj pełnego znaczenia krzyżowego połączenia<sup>57</sup>.

Jung powołuje się tu na Schopenhauera i jego koncepcję symultaniczności zjawisk przyczynowo nie powiązanych, czyli tak zwanego „szczęścia”.

Odnosi się także do *Theoretische Überlegungen...*, gdzie pojęcie synchroniczności występowało jako psychiczna relatywność czasoprzestrzenna. Ekspe-

<sup>52</sup> Por. C.G Jung, *Correspondance*, v. 3, s. 168.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 191.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 253–254.

<sup>55</sup> C.G. Jung, *Theoretische Überlegungen zum Wesen...*

<sup>56</sup> C.G. Jung, *The Collected...*, v. 8, s. 426.

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 427.

rymenty Rhine'a dowiodły pewnej „elastyczności” psychiki wobec uwarunkowań czasoprzestrzennych, „tak jakby zależały one od warunków psychicznych i nie istniały same w sobie, lecz jedynie były »postulowane« przez świadomy umysł”<sup>58</sup>. Świadomość stawałaby się wobec tego instancją organizującą poznanie ciała w ruchu poprzez porządek czasoprzestrzenny; z tego też powodu – przypuszcza Jung – Kant nazwał czas i przestrzeń formami *a priori*. Archetypy są organizatorami procesów nieświadomych, a w ich uaktywnieniu przy stanach emocjonalnego pobudzenia występuje obniżenie napięcia świadomości, umożliwiające wyłonienie się rzeczywistości archetypalnej.

Właściwym łącznikiem w nawiązywaniu związku nieprzyczynowego zjawisk byłby psychoidalny aspekt archetypu, który wykazywałby zdolność do urelacyjnienia doznającej psychiki z rzeczywistością zewnętrzną wobec świadomości; „musimy więc w końcu założyć, że istnieje w nieświadomości coś w rodzaju wiedzy *a priori* lub »bezpośredniości« zdarzeń, którym brakuje jakiegokolwiek przyczynowego podłoża”<sup>59</sup>.

Jung obrazuje swoją koncepcję za pomocą związku dwojakiego typu „niezniszczalnej energii” z *continuum* czasoprzestrzennym. Pierwszy typ relacji to ciągle wiązanie się zjawisk w prawidłowości przyczynowo-skutkowe. Drugi typ relacji polega na nieciągłym wiązaniu się zjawisk przez znaczenie. Tę drugą formę powiązań Jung nazywa „uporządkowaniem psychicznym” świata, którego cechą jest swoista transgresyjność archetypu oddziałującego poza psychikę jednostkową będącą jego nośnikiem. Można by w zasadzie również wyobrazić sobie, że nośnikiem archetypu nie musi być koniecznie struktura psychiczna człowieka, ale również inne formy protopsychiczne istniejące w rzeczywistości zewnętrznej. W związku z tym Jung pisze: „archetyp jest introspekcyjnie rozpoznawalną formą porządku psychicznego *a priori*”<sup>60</sup>.

W *Synchronizität...* Jung wypowiada myśl, że światem rządzi nie tylko zasada przyczynowo-skutkowego uporządkowania zdarzeń, ale że świat uporządkowany jest również w swojej sferze psychicznej. Porządkiem psychiki jest znaczenie, a jego nośnikiem – psychoidalny aspekt archetypu. Ten to świat form znaczeniowych, owo *universum* znaczenia Jung określa jako *unus mundus*, jedność świata. *Unus mundus* jest wewnątrznie spojony inherentnym znaczeniem, jakie posiada dla przeżywających go form.

Wydaje się, iż wbrew swoim zapewnieniom Jung w tym późnym etapie swojej twórczości odszedł daleko od niechęci, którą przypisywał sobie do wysuwania przypuszczeń wykraczających poza twierdzenia o doświadczeniach jednostki ludzkiej. Jakkolwiek by oceniać koncepcję synchroniczności, jest ona właśnie takim twierdzeniem o zasadach organizacji świata nieświadomego w ogóle, a nie o zasadach funkcjonowania nieświadomości w psychice człowieka, co – jak się wydaje – było punktem wyjścia badań Junga.

Niemniej ten aspekt jego pism o naturze filozoficznej potwierdzał zdanie, ja-

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 435.

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 447.

<sup>60</sup> *Ibidem*, s. 517.



156 kie wypowiedział o Jungu Rhine: „Niewielu ludzi w nauce jest tak bezpośrednich w swoim życiu intelektualnym, [inni – I. B.] czekają na kogoś, kto stanie na pierwszej linii”<sup>61</sup>.

### Bibliografia

- Eliade M., *Note sur Jung et l'alchimie*, Paris 1955.  
 Jung C.G., *Correspondance (1906–1940)*, v. 1, Paris 1992.  
 Jung C.G., *Correspondance (1941–1949)*, v. 2, Paris 1993.  
 Jung C.G., *Correspondance (1950–1954)*, v. 3, Paris 1994.  
 Jung C.G., *The Collected Works*, v. 1–19, London, Princeton 1953–1979.  
 Jung C.G., *Wspomnienia, sny, myśli*, Warszawa 1993.  
 Maillard Ch., „*Les Sept Sermons aux Morts*” de Carl Gustav Jung, Nancy 1993.  
 Moreno A., *Jung, bogowie i człowiek współczesny*, Warszawa 1971.  
 Neumann E., *The Origins and History of Consciousness*, New York 1954.  
 Pajor K., *Rola archetypu w analitycznej psychologii C.G. Junga*, Poznań 1992.  
 Schwartz-Salant N., *Introduction*, [w:] C.G. Jung, *Jung on Alchemy*, London 1995.

<sup>61</sup> C.G. Jung, *Correspondance*, v. 1, s. 240 – cytowana wypowiedź J.B. Rhine'a.

Dariusz Kielkiewicz  
 Instytut Psychologii  
 Uniwersytetu Wrocławskiego

## Konflikt i deficyt: uwagi o teorii i technice psychoanalizy

Konflikt intrapsychiczny jest, obok nieświadomości, pojęciem kluczowym dla Freudowskiej psychoanalizy. Posłużył on do skonstruowania dynamicznego modelu psychiki ludzkiej, umożliwił nowe rozumienie psychopatologii, a także rozwinięcie oryginalnej metody leczenia. Konflikt, według Freuda, jest zjawiskiem immanentnym w psychice, jej motorem – poprzez niego dokonują się jej rozwój i strukturyzacja. Istnieje on w psychice na wielu poziomach, a jego ślady spotyka się w reakcjach afektywnych, objawach chorobowych czy utrwalonych rysach charakteru.

Stałym uczestnikiem konfliktu intrapsychicznego, w ujęciu Freudowskim, są popędy – siły motywujące, biologicznie zakorzenione, a właściwie ich psychiczne reprezentacje. Freud uważał początkowo, że zasadnicze napięcie konfliktowe istnieje między samymi popędami, tj. tymi, które służą zachowaniu gatunku, czyli seksualnymi, a popędami samozachowawczymi jednostki. W 1910 r. pisał on:

Szczególne znaczenie [...] ma niezaprzeczalna opozycja między popędami, które służą seksualności, uzyskaniu przyjemności seksualnej a innymi popędami. Wszystkie organiczne popędy, które działają w naszej psychice, możemy zaklasyfikować, by użyć słów poety, jako „głód” lub „miłość” (Freud, 1910).

W drugiej, zmienionej wersji teorii popędów, zawartej w *Poza zasadą przyjemności* z 1920 r., Freud wprowadza inny dualizm: z jednej strony występuje, jak wcześniej, popęd seksualny libido, lecz z drugiej pojawia się popęd śmierci – Thanatos. Stworzenie koncepcji popędu śmierci było związane w swoim kontekście historycznym z doświadczeniami okrucieństw i przemocy pierwszej wojny światowej. Koncepcja ta wyraża w swoim najbardziej podstawowym aspekcie przekonanie (wielokrotnie krytykowane za swą spekulatywność) o wewnętrznym dążeniu wszelkiego życia do stanu absolutnego spoczynku, tj. materii nieożywionej. Jej powstanie było związane z określonymi potrzebami teoretycznymi: jak wyjaśnienie przymusu powtarzania w nerwicy czy znalezienie bazy popędowej dla afektów, takich jak nienawiść i złość; opierała

