

PATRYCJA NEUMANN

PROBLEM APRIORYCZNOŚCI I APOSTERIORYCZNOŚCI ARCHETYPÓW
WG CARLA GUSTAWA JUNGA,
ERICHA NEUMANNA ORAZ IRY PROGOLFA

Przedmiotem niniejszego artykułu jest omówienie epistemologicznego i ontologicznego statusu wzorców archetypowych w koncepcji psychoanalitycznej Carla Gustawa Junga. Z filozoficznego punktu widzenia zagadnienie ich aprioryczności bądź aposterioryczności stanowi jeden z największych problemów badawczych związanych z koncepcją nieświadomości zbiorowej.

Archetypy były przez Junga prezentowane jako formy istniejące w psychice *a priori*, aczkolwiek można wskazać również ich definicje, w których zostały przedstawione jako struktury aposterioryczne, nabyte na drodze ewolucji gatunku *homo sapiens* i związanego z nią rozwoju ludzkiej psychiki. Jaka jest przyczyna tego jawiącego się jako sprzeczność opisu archetypowych struktur? Czy jest to jedynie nieścisłość w definiowaniu tak kluczowego dla koncepcji Junga pojęcia, czy może przyczyna tej „dychotomii epistemologicznej” jest bezpośrednio związana z dwoistą naturą przedmiotu badań? Jaki jest status ontologiczny archetypów samych w sobie, porównywanych przez psychiatrę do kantowskich noumenów? W niniejszym artykule podejmę próbę wyjaśnienia powyższej kwestii, przy założeniu, że psychiatra w sposób zamierzony prezentował archetypy jako aprioryczne i aposterioryczne zarazem, sprzężone z procesami ewolucji biologicznej i kulturowej – co wiąże się z dwojakim sposobem ich istnienia: aktualnym i potencjalnym. Przedstawię również specyfikę zastosowania przez Junga pojęcia *aprioryzm*, czerpiącego z filozofii Immanuela Kanta oraz wpływy filozofii niemieckiego idealizmu i romantyzmu w kontekście procesualności archetypów.

Mgr PATRYCJA NEUMANN – Uniwersytet Wrocławski, Wydział Nauk Społecznych, Zakład Filozofii Człowieka i Kultury; adres do korespondencji: ul. Koszarowa 3, 51-149 Wrocław; e-mail: patrycja.neumann2@uwr.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4603-9210>.

Artykuły w czasopiśmie dostępne są na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa – Użycie niekomercyjne – Bez utworów zależnych 4.0 Międzynarodowe (CC BY-NC-ND 4.0)

W dalszej części artykułu zostanie nakreślony sposób definiowania form archetypowych przez Ericha Neumanna oraz Irę Progoffa, w związku z ich recepcją koncepcji nieświadomości kolektywnej i archetypowych wzorców jako jej struktur. Zdecydowałam się przedstawić charakterystykę koncepcji powyżej wskazanych myślicieli ze względu na ich przeciwstawne interpretacje myśli Junga w kontekście problemu aprioryczności i aposterioryczności archetypów. Obaj byli kontynuatorami psychologii analitycznej, przejęli najważniejsze jej założenia oraz pojęcia.

Neumann definiował archetypy jako aprioryczne, zaś to, co cechuje myśl Progoffa, to akcentowanie znaczenia wpływu doświadczeń społecznych na archetypowe wzorce, a tym samym uznanie ich aposteriorycznej natury. Co jest przyczyną tak odmiennego ich opisu? Czy te dwa podejścia są niezgodne ze stanowiskiem Junga, czy też może są skoncentrowane na jednym tylko aspekcie istnienia form archetypowych? Czy Neumann, który sam siebie uważał za ucznia i kontynuatora psychologii archetypowej Junga, pominął niektóre ważne aspekty myśli swojego mistrza? Problem natury archetypów jawi się jako rodzaj dychotomii, wymaga zatem szczegółowego omówienia.

1. STATUS ARCHETYPOWYCH WZORCÓW W PSYCHOLOGII ANALITYCZNEJ JUNG

Jung rozwijał koncepcję nieświadomości zbiorowej przez niemalże pięćdziesiąt lat swojej pracy psychoanalitycznej. Została ona ugruntowana na postulatach zaczerpniętych z różnych koncepcji filozoficznych, zwłaszcza tradycji wywodzącej się od Platona (i kontynuowanej w pierwszych wiekach naszej ery) oraz idealizmu i romantyzmu niemieckiego. Pojęcie „archetyp” psychiatra zaczerpnął z języka filozofii okresu wczesnochrześcijańskiego, m.in. od Filona z Aleksandrii i Ireneusza z Lyonu. Użył go po raz pierwszy w roku 1919 (JUNG 1995c, 91). W tejże pierwszej definicji archetyp został przedstawiony jako ‘psychologiczny odpowiednik instynktu, warunkujący procesy natury psychologicznej adekwatnie do sposobu, w jaki instynkt warunkuje reakcje psychofizyczne (JUNG 1995b, 91–92). Wraz z rozwojem koncepcji nieświadomości kolektywnej definicje archetypu ulegały rozszerzeniu oraz zmianom znaczeniowym. Co istotne, pojęcie archetypu poprzedzały inne terminy charakterystyczne dla wczesnej koncepcji Junga (obejmującej okres pierwszych dwóch dekad dwudziestego wieku), tj. „obraz pierwotny”, „pra-obraz”, „*imago*” (JUNG 2019, 76–77).

Struktury archetypowe początkowo były opisywane jako pozostałości psychiki archaicznej, relikty, które cechuje jedność myślenia, czucia, doznawania i intuicji, posiadające paralele mitologiczne (zob. JUNG 1995f). Natomiast termin „obraz pierwotny” (*Urbild*) – stosowany przez Junga przed wprowadzeniem pojęcia archetyp – odnosił się do mitologemów, motywów baśniowych, symbolicznych wyobrażeń, w których zostały wyrażone uniwersalne ludzkie sposoby zachowania. Zgodnie z myślą psychiatry reprezentacje archetypów w postaci symbolicznych wyobrażeń przybierają różnorodne formy na przestrzeni dziejów, występują w nowych wersjach i wariantach.

Archetypy według przywołanej powyżej definicji z 1919 r. działają z konieczności. Co jest jej źródłem? Z jednej strony psychiatra pisał o *libido* jako o żywotnej sile, leżącej u podłoża instynktów i archetypów, które działa w sposób teleologiczny i ontycznie konieczny, niczym wola Schopenhauera (1995, 505). Z drugiej strony przywoływał postulaty Immanuela Kanta, powołując się na jego definicję instynktu jako wewnętrznego przymusu. Jung porównywał archetypy do apriorycznych form naoczności, zauważając, że łączy je formalny i aprioryczny, bo poprzedzający doświadczenie, charakter (JUNG 1995c, 152).

Archetyp jako czynnik nieświadomości Jung przedstawiał jako wzorzec zachowania, a także jako wzorzec myślenia (JUNG 1995c, 158). Definiował go jako czynnik sam w sobie niepoznawalny, odpowiadający kantowskiej rzeczy samej w sobie (*noumen*), która nie może być nigdy przedmiotem poznania empirycznego. Podobnie psychiatra ujmował problem poznania archetypowych struktur: możliwy jest jedynie wgląd w ich reprezentacje w postaci symbolizujących wyobrażeń.

Krytyka czystego rozumu Kanta wpłynęła znacząco na kształt koncepcji nieświadomości. Przyczyniła się do rozszerzenia badań nad archetypami, doprowadzając do rozróżnienia pomiędzy archetypem i obrazem archetypowym. Archetyp jako odpowiednik *res in se* zaczął być opisywany jako niepoznawalne źródło obrazu archetypowego. Zmieniło się definiowanie pojęcia archetyp, początkowo rozumianego jako „odziedziczona po przodkach skłonność psychiki do wytwarzania symbolicznych wyobrażeń” (JUNG 1995c, 152). Zaczął być prezentowany jako źródło znaczenia, formalne źródło treści psychicznych. Ostatecznie w 1946 r. Jung odróżnił archetyp w sobie (*Archetyp an sich*) od obrazu archetypowego (*archetypische Vorstellung*), tj. symbolicznej reprezentacji treści pochodzącej z archetypowych form; (zob. PAJOR 1992, 61).

Pod pojęciem „archetypu w sobie” Jung rozumiał tkwiący w nieświadomości czynnik, będący poza możliwością poznania za pomocą intelektu. Nadawał

mu status wzorca potencjalnego, tzn. wrodzonej możliwości wytwarzania archetypowych treści, w pełni przynależącego do nieświadomej części psychiki. Wyszczególnił również „archetyp zaktualizowany”, który w przeciwieństwie do archetypu samego w sobie definiował jako jego pochodną, dostępną świadomości, pośredniczącą pomiędzy tym, co nieświadome, a świadomością. Obrazy archetypowe są reprezentacjami archetypów, nadają im treść włączając ją przy w kontekst kulturowy, wzbogacają indywidualną psychikę na danym etapie jej rozwoju. Podlegają one zmienności, a także są zależne od doświadczeń indywidualnych i zbiorowych, w przeciwieństwie to archetypów samych w sobie.

Jung definiował archetypy jako formy, a nie treści, akcentował ich formalny i potencjalny charakter, co zbliża jego koncepcję do rozstrzygnięć Kanta. Dziedziczone są możliwości do wytwarzania wciąż takich samych lub podobnych idei (JUNG 1995h, 105). Należy podkreślić, że mianem idei nie określał samego archetypu, ale treść, która powstaje dzięki niemu. Wprowadzone przez Junga pojęcie „archetypu zaktualizowanego” stało się synonimem obrazu archetypowego. Tak więc archetypy same w sobie to wzorce niezależne od jednostkowego doświadczenia, natomiast ich manifestacje na poziomie psychiki indywidualnej (oraz ich symboliczne ekspresje, utrwalane w kulturze w postaci symbolicznej i mitologicznej) przybierają różne warianty w zależności od kontekstu kulturowego i osobistego doświadczenia.

Wpływ filozofii Kanta na teorię archetypów widoczny jest na jeszcze jednej płaszczyźnie, związanej z problemem czasowości i przestrzenności form archetypowych. W liście do Josepha Rhine’a, dyrektora laboratorium parapsychologicznego działającego przy Duke University, wyraził pogląd, że ludzka psychika przejawia tendencję do relatywizowania (zob. JUNG 1993a). To, że ujmuje ona świat zjawisk w wymiarze czasowo-przestrzennym, nie oznacza, że rzeczywistość jako taka jest czasowo-przestrzenna w swej istocie. Uważał, że rzeczywistość wewnętrzna (psychiczna) jest innej natury niż rzeczywistość zjawisk zewnętrznych – materialna i historyczna (JUNG 1993a, 135–136). Relatywizowanie czasu i przestrzeni z psychologicznego punktu widzenia zachodzi, gdy *psyche* skierowana jest ku samej sobie, a nie rzeczywistości zewnętrznej (JUNG 1952, 522).

Większość definicji form archetypowych przedstawionych przez Junga, zwłaszcza tych późniejszych, powstałych w latach trzydziestych, wskazuje w istocie na ich aprioryczność. W tekstach źródłowych można jednak znaleźć fragmenty przedstawiające archetypy jako aposterioryczne i co ważne dotyczą one archetypów, a nie obrazów archetypowych. Choć jest ich mniej aniżeli

wzmianek o aprioryczności archetypowych struktur, to nie można ich zignorować. Aposterioryczny charakter struktur nieświadomości zbiorowej można wskazać we wczesnej koncepcji Junga, z początku XX wieku, ściśle nawiązującej do ewolucyjnego charakteru ludzkiej psychiki. W pracach z tego okresu znajdują się wskazania dotyczące automatyzmów psychicznych, podkreślające tendencje psychiki do mechanicznego uruchamiania treści (JUNG 1991, 72). Ujęcie dziedziczonych symbolicznych obrazów jako aposteriorycznych jest charakterystyczne dla wczesnej koncepcji nieświadomości zbiorowej. Zwłaszcza definicje obrazu pierwotnego (poprzedzającego archetyp) mówią o wrodzonych pozostałościach *psyche* archaicznej, dziedziczonych po pierwszych przedstawicielach *homo sapiens*. Przykładem takiego obrazu jest przywoływany przez psychiatrę symbol węża, jego zdaniem zakorzeniony w nieświadomej części psychiki w wyniku powtarzalnych doświadczeń związanych z poczuciem zagrożenia. Składniki nieświadomości psychiatra uznawał początkowo za zależne od doświadczeń silnie nacechowanych emocjonalnie oraz mających charakter obrazowy, przekazywanych z pokolenia na pokolenie. Takie ujęcie problemu dotyczy jednak przede wszystkim wczesnych poglądów Junga. W pracy *Wandlungen und Symbole der Libido* (zob. JUNG, 1995f) z 1912 r. wyraził myśl, że te wrodzone treści przybierać mogą postać różnych symboli, później doszedł do wniosku, że właściwie archetypy mają postać czysto formalną. Uznał, że zmienność kulturowa dotyka ich pochodnych – obrazów archetypowych (zob. JUNG 1995e).

O aposterioryczności archetypów świadczą jednak również późniejsze wypowiedzi psychiatry. Poniższy cytat pochodzi z pracy *Typy Psychologiczne* z roku 1921:

Te archetypy, których najwewnętrzniejsza istota nie jest dostępna doświadczeniu, stanowią osad po psychicznym funkcjonowaniu szeregu przodków, to znaczy, że są one nagromadzone w wyniku powtarzania miliony razy i stanowią skondensowane w formie typu doświadczenia bytu organicznego. Dlatego w archetypach tych reprezentowane są wszystkie doświadczenia, które od prapoczątków występowały na tej planecie. W formie archetypu są one tym bardziej dobitne, im częściej występowały i im bardziej były intensywne. Archetyp – by odwołać się tu do języka filozofii Kanta – byłby czymś w rodzaju *noumenu*, obraz, który intuicja postrzega i tworzy w akcie postrzegania (JUNG 1997, 445–446).

Poniższa definicja zawarta jest w natomiast późniejszej pracy *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* z 1933 roku:

[...] tego rodzaju osobowość nazywam po prostu osobowością maniczną. Odpowiada ona pewnemu dominującemu czynnikowi nieświadomości zbiorowej, pewnemu archetypowi, który od niepamiętnych czasów **wykształcił się w psychice ludzkiej dzięki odpowiedniemu doświadczeniu**. Człowiek pierwotny nie analizuje i nie zdaje sobie sprawy z tego, dlaczego ktoś go przewyższa. Jeśli ten ktoś jest od niego mądrzejszy i silniejszy, to ma on właśnie manę (JUNG 1976, s. 91; wyróż. P.N.).

Można zatem zauważyć, że choć psychiatra począwszy od lat dwudziestych, a zwłaszcza w latach trzydziestych, XX wieku przyrównywał archetypy do kantowskich noumenów, to równocześnie pisał o swoistej „ewolucji nieświadomości” oraz o ukształtowaniu form archetypowych w związku z ludzkim doświadczeniem.

Koncepcja Junga jest w gruncie rzeczy procesualna, przedstawia zarówno ludzką psychikę, jak i rzeczywistość społeczną i kulturową, jako działającą w oparciu o zachodzące w niej zmiany. Kultura to struktura dynamiczna. W dziele *Antwort auf Hiob* z 1952 r. Jung utrzymywał że archetypy są immanentne oraz że swoistej ewolucji przebiegającej wraz z rozwojem nie tylko gatunkowym, lecz także kulturowym podlegają obrazy archetypowe (JUNG 1967/1995f, 55). Możemy więc wnioskować, że dochodzi do sprzężenia między tym, co biologiczne, a tym, co kulturowe. Ponadto zauważamy, że zachodzą dwa rodzaje „ewolucji” – kulturowa (rozumiana jako paralela procesu indywiduacji w makroskali) i gatunkowa. Ewolucja gatunkowa to proces powolny, natomiast zmiany w kulturze są obserwowalne na przestrzeni nawet jednego pokolenia, zwłaszcza we współczesnym świecie. Trudno zatem zakładać, by te zachodzące na poziomie organicznym, warunkującym istnienie psychiki, odpowiadały zmianom dotyczącym poziomu kultury.

Zrozumienie w pełni możliwości jednoczesnej aprioryczności i aposterioryczności form archetypowych jest związane z ich statusem ontologicznym (JUNG 1967, 55). Jako formy aprioryczne poprzedzają doświadczenie natury psychicznej, mają wówczas jednak charakter czysto potencjalny¹. Urzeczywistniając się, same stają się przedmiotem doświadczenia. Jest to swego rodzaju dwoistość – istnieją zarazem w sposób formalny jako warunki doświadczenia, ale w doświadczeniu realizują swoje istnienie jako formy aktualne. Ich

¹ O jednoczesnej aprioryczności i aposterioryczności form archetypowych w koncepcji psychoanalitycznej Junga przekonana jest Ilona Błocian. Pogląd o archetypach jako o strukturach zarazem poprzedzających doświadczenie psychologiczne, jak i dopełniających swojego istnienia dzięki niemu wyraziła częściowo w pracy *Nieświadomość psychoidalna. Synchroniczność. Pisma C. G. Junga z późnego okresu badań* (BŁOCIAN 2002).

aktualizacje przy tym nie przebiegają w sposób automatyczny, nie są one w pełni zdeterminowane, ale związane z indywidualnym doświadczeniem danego podmiotu ukształtowanego przez kulturę i kontekst społeczny. Dana treść archetypowego wzorca może zostać wyrażona za pomocą różnych wariantów, a przy tym poza kontekstem zbiorowym znaczenie ma także kontekst indywidualny, na który składa się osobowość i doświadczenie. Proces indywiduacji każdorazowo przebiega inaczej, kształtując ludzką psychikę w sposób niepowtarzalny (JUNG 1997, 487).

Z pozoru mamy do czynienia ze sprzecznością, dwoiste istnienie form archetypowych wydaje się niemożliwe do pogodzenia. Z jednej strony, archetyp poprzedza i umożliwia typowo ludzkie doświadczenie psychiczne na każdym etapie życia człowieka niezależnie od doświadczenia. Z drugiej strony, wciąż zachodzi ewolucja gatunkowa i kulturowa, co jest nie bez znaczenia dla uruchamiania poszczególnych form archetypowych. Możemy zastanawiać się, czy przebieg procesu indywiduacji na poziomie kolektywnym – widoczny w zmianach kulturowych, a skutkujący rozwojem świadomości zbiorowej – nie wpływa na samą matrycę nieświadomości zbiorowej. Czy pozostaje ona niezmienna? W późnym okresie twórczości myśl Junga zawiera postulaty natury filozoficznej, w których, odwołując się m.in. do Friedricha Schellinga, określa archetyp jako formę dynamiczną, procesualną i wpisaną w naturę oraz dynamikę całej rzeczywistości (JUNG 2002, 130–131). Należałoby uznać, że archetypy jako struktury przynależące do niej nie mogą tworzyć odrębnego systemu, niepodlegającego procesom obejmującym wszystko, co istnieje.

Na problem procesualnego istnienia form archetypowych zwróciła uwagę Zofia Rosińska. Jej zdaniem, z prac Junga można wyodrębnić dwie interpretacje odnoszące się do sposobu ich istnienia z ontologicznego punktu widzenia. Pierwsza z nich ujmuje archetypy jako kantowskie noumeny, czyli struktury niepoznawalne. Zgodnie z drugą interpretacją archetypy mają charakter procesualny, konstytuujący się w procesie poznania, przejawiając się podobnie jak instynkty w sposób podlegający obserwacji (ROSIŃSKA 2007, 197–198).

Archetypy mają charakter procesualny, choć jako noumeny istnieją jedynie potencjalnie. Ich procesualna natura warunkuje aktualizację i relatywizację. Bez form potencjalnych aktywizujących proces ich stawanie się i istnienie realne nie byłoby możliwe. Wyniki badań Junga nad archetypem prowadzone poza kontekstem społeczno-kulturowym, można określić mianem „immanentnego transcendentalizmu” – wewnątrz każdej psychiki istnieją warunkujące je zasady, wykraczające poza to, czym jest ona *in concreto*. Do tego nawiązują stwierdzenia Junga, mówiące o tym, że w archetypach zawarte jest więcej niż

to, co typowo ludzkie – przedludzkie i ponadludzkie. W okresie późnej twórczości Jung koncentrował się przede wszystkim na *psyche* niejednostkowej. Zakładał, że istnieje tożsama, ponadosobowa psychika, realizująca się za każdym razem na nowo w tej konkretnej, jednostkowej.

Filozoficznego gruntu dla modelu dynamicznej i ponadindywidualnej *psyche* można upatrywać w filozofii Jacoba Böhmego, filozofii romantycznej Carla Gustava Carusa, Friedricha Schellinga oraz nieco późniejszej myśli Karla von Hartmanna (JUNG 1995c, 21). Proces indywiduacji Junga opisuje proces jej stawania się za sprawą integracji poszczególnych archetypowych treści. W filozofii Böhmego występuje idea ducha poznającego własną naturę w procesie „samoprzypominania”, w którym Bóg poprzez stworzenie poznaje siebie. Zgodnie z założeniem Böhmego, Absolut „staje się”, jego ewolucja jest częścią jego istoty. Jedno źródło życia realizuje się w wielości i konflikcie przeciwieństw (BÖHME 2013, 96–97). Jung odnosił się do traktatów mistyka, m.in. ze względu na zawartą w nich symbolikę światła i ciemności jako dwóch przeciwieństw, wyrażających zasadę rozszczepionego i powracającego do siebie bytu (JUNG 1995a, 134).

Filozofia Schellinga kontynuuje idee zawarte w pismach Böhmego, zwłaszcza w kwestii Boga rozumianego jako dynamiczny proces. Schelling postulował istnienie rzeczywistości absolutnej, poprzedzającej różnicowanie na ducha i naturę, przy czym jest ono konieczne dla zaistnienia świadomości, która powstaje właśnie w procesie, możliwym dzięki rozdzieleniu pierwotnej jedni. „Absolutne ja” i natura są jednym i tym samym, a proces samopoznania zachodzi w realizacji czasoprzestrzennej (SCHELLING 2002, 161). Archetypy według Junga istnieją jako formy potencjalne, lecz *in potentia* dążą ku konkretyzacji w ludzkiej psychice. Schellingiański Absolut zmierzając ku istnieniu. Ten również realizuje się dzięki naturze będącej dynamicznym, organicznym i twórczym fundamentem. Postulowane przez Schellinga dwie formy istnienia, natura i duch, wyłaniające się z pierwotnej jedni i urzeczywistniające się w czasie i przestrzeni odpowiadają jungowskiej *psyche* i materii jako dwóm różnym przejawom jednej struktury, organizującej rzeczywistość – zgodnie zwłaszcza z późną koncepcją psychiatry, wyrażoną m.in. w pracy *Mysterium Coniunctionis. Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der Seelischen Gegensätze in der Alchemie* (zob. JUNG 1995d).

Jung wskazywał również Carusa jako tego myśliciela, który przyczynił się do rozwoju psychoanalizy, a który na gruncie swojej filozofii uznał nieświadomość za zasadę leżącą u podstaw rzeczywistości, a także jako podstawę dla ludzkiej duszy (JUNG 1995c, 121). Ideę nieświadomości rozwijał także

Hartmann. Była ona ujmowana – zgodnie z duchem filozofii romantyzmu oraz towarzyszącego mu spirytyzmu – jako przenikająca wszystkie organizmy żywe dusza świata. Zgodnie z jego postulatami nieświadomość jest źródłem dla świadomości. Uzyskuje ona postać temporalną i przestrzenną w postaci świadomości, generując świat przedstawień. Manifestuje się w postaci realnych zjawisk, sama będąc istnieniem idealnym zawierającym w sobie wszystkie możliwe przedstawienia (HARTMANN 2014, 362). Romantyczne koncepcje nieświadomości wpłynęły na rozwój spirytualizmu, tzw. mesmeryzmu, i na rozwój badań nad hipnozą. To sprawiło, że nieświadomość stała się przedmiotem badań empirycznych, wcześniej będąc jedynie teoretycznym postulatem. To natomiast stworzyło grunt dla powstania psychoanalizy (ELLENBERGER 1994, 55). Zgodnie z jedną z późnych definicji archetypów są one ponadczasowymi dominantami psychicznymi, zasadami porządkującymi chaos możliwości (JUNG 1995g, 435–436). Stwierdzenie to jest zbieżne z postulatami Hartmanna, opisującego nieświadomość jako zasób wszystkich możliwych przedstawień istniejących w sposób idealny, dostępnych świadomości reprezentowanej przez ludzki umysł.

Interesujące w związku z niniejszą problematyką jest współczesne stanowisko Lionela Corbeta. Jego zdaniem archetypy zostały przedstawione w pracach Junga jako istniejące morfogenetycznie w psychice, a zarazem jako „organy Boga”, co determinuje ich ujęcie jako zasady duchowej, tkwiącej w niej sposób immanentny. (CORBET 1996, 60). Ich ulokowanie w rzeczywistości materialnej jest niezbędne, gdyż rzeczywistość duchowa paradoksalnie zawiera w sobie rzeczywistość materialną, którą organizuje – w związku z tym duch nie może znajdować się „gdzieś”, ponieważ „gdzieś” tkwi w nim samym. Dualizm ducha i materii wynika z ograniczeń ludzkiej percepcji. Corbet uważa, że Jung zdawał sobie sprawę z niemożności określenia, czym jest archetyp sam w sobie na gruncie psychologii, dlatego posiłkował się filozofią (CORBET 1996, 60–61). Psychiatra jednak próbował znaleźć uzasadnienie dla swoich badań również w obszarze nauki, wspierając się odkryciami fizyki kwantowej i tworząc na jej podstawie własną teorię dotyczącą relacji materii i *psyche* teorię synchroniczności. W tekście *Psychologiczne aspekty archetypu matki* pisał:

A zatem w materii tkwiłby zarodek ducha, w duchu można by odkryć zarodek materii. Znane już od dawna i potwierdzone doświadczalnie przez Josepha Banksa Rhine’a zjawiska „synchroniczne” wskazują podług wszelkiego prawdopodobieństwa w tym kierunku. Niejakie „uduchowienie” materii kwestionuje absolutną nie-

materialność ducha, ponieważ należałoby mu wówczas przyznać cechę substancjalności (JUNG 2016, 117–118).

Wśród postulatów Junga powstaje napięcie między tym, co kolektywne i indywidualne, a tym, co wrodzone i historycznie zmienne. Nakreślone poprzednio różnice w rozumieniu archetypów pozwalają wskazać, dlaczego można archetypy uznać za formy aprioryczne, istniejące czysto potencjalnie.

Jednocześnie archetypy jako zasady porządkujące rozwój psychik jednostkowych bądź kształtujące zbiorowy obraz świata społeczeństw to struktury dynamiczne, aposterioryczne, podatne na kształtowanie poprzez doświadczenie.

W kontekście wyżej nakreślonego problemu aprioryczności i aposterioryczności archetypów powstały dwie koncepcje psychologiczne, wynikające z przeciwstawnych interpretacji prac Junga. Przyczyny rozbieżnych rozstrzygnięć w ramach kontynuacji psychologii analitycznej należy upatrywać przede wszystkim w złożoności samej problematyki. Autorem pierwszej z nich jest Erich Neumann, który akcentował niezmienny i wrodzony charakter archetypów, a drugiej Ira Progoff, według którego formy archetypowe są aposterioryczne, mocno zintegrowane ze zmiennością kultury i jej symbolicznych wytworów.

2. ARCHETYP JAKO FORMA APRIORYCZNA WEDŁUG KONCEPCJI ERICHA NEUMANNA

Erich Neumann rozwijał koncepcję nieświadomości zbiorowej zwłaszcza w kontekście problemu symbolicznego wyrazu treści archetypowych. Jego rozważania koncentrowały się wokół archetypów, sposobu ich działania i znaczenia dla ewolucji rzeczywistości kulturowej i cywilizacyjnej, a pojęcie „archetyp” było dla nich zasadnicze. Podobnie jak Jung uważał niezróżnicowaną i nieświadomą *psyche* za pierwotny stan ludzkiego umysłu, z którego stopniowo wyłoniła się świadomość (NEUMANN 2008, 218). Archetypy zaś jako jej składowe określał jako w istocie niepoznawalne formy aprioryczne, będące psychicznymi odpowiednikami *pattern of behaviour* – wzorców zachowań (NEUMANN 2008, 14). Opisywał je jako czynniki działające z siłą odpowiadającą instynktom, twierdząc, że poszczególne aspekty archetypu (dynamiczny, znaczeniowy i obrazowy) stanowią równoważne składowe podczas ich aktywacji.

Według Neumanna archetyp podlega strukturyzacji, do której dochodzi w kontakcie ze świadomością. Na potrzeby wyrażenia własnych poglądów wprowadził pojęcie „archetyp pierwotny” (tzw. *uroboros*; zob. NEUMANN 2008, 14). Wiąże się ono ściśle z procesem różnicowania świadomości, w której pierwotna treść archetypowa ze względu na zachodzące w niej procesy przyjmuje wciąż nowe formy. Określił ten proces mianem „rozwoju wewnątrzpsychicznego” (NEUMANN 2008, 17–19). Problemu pierwotnego aspekty nieświadomości, a zatem również archetypu pierwotnego jako jej części składowej, dotyczy poniższy cytat:

Istotną cechą archetypu pierwotnego jest fakt, że łączy on w sobie właściwości pozytywne i negatywne, a także całe grupy właściwości. Owa *coincidentia oppositorum* archetypu pierwotnego, jego łącząca przeciwieństwa dwu– i wieloznaczność jest charakterystyczna dla pierwotnej sytuacji nieświadomości, która jeszcze nie została rozłożona przez świadomość na przeciwieństwa (NEUMANN 2008, 22).

Ewolucja pojęcia „archetyp pierwotny” oraz wywodzących się z niego form wtórnych wygląda na dotyczącą archetypu samego w sobie, a tym samym nieświadomości. W ujęciu Neumanna archetyp jako taki pozostaje jednak formą aprioryczną, wrodzoną i pierwotną, determinującą procesy psychiczne zachodzące w psychice człowieka współczesnego w takim samym stopniu, co jego przodków. Sam proces różnicowania archetypów odbywa się na poziomie świadomości i związany jest z jej rozwojem. Archetypy, które wówczas się aktywizują, są zatem formami już zawartymi w archetypie pierwotnym, nieodróżnionym z perspektywy świadomej części *psyche*. Oznacza to, że świadomość jest w stanie uchwycić nowe treści z zasobu już tkwiącego w nieświadomości. Postulaty te odpowiadają poglądom Junga. Pojęcie „archetypu pierwotnego” Neumanna może prowadzić do mylnych przypuszczeń jakoby twierdził, że wraz z rozwojem świadomości dochodzi do generowania przez nieświadomość wciąż nowych form, a tym samym do zmian istotowych na poziomie samej jej struktury. Pozostaje ona niezmienna, poprzedzając rozwój psychiki ludzkiej i jest podstawą dla różnicowania treści nieświadomości. Odwoływanie się do „prapoczątków”, do pierwotnych, leżących blisko instynktów stadiów rozwoju człowieka i odnajdywanie ich śladów we współczesnej *psyche* jest charakterystyczne dla koncepcji Neumanna. Pisał on o symbolicznych reprezentacjach treści tkwiących w *psyche* od zarania dziejów, które na każdym poziomie ewolucji świadomości mogą zostać „przypomniane” (NEUMANN 2014, 11). Neumann opisał rozwój psychiki dziecka, którego poszczególne stadia prowadzą do wyodrębnienia się *ego*, jako paralelny wobec

odbywającej się na przestrzeni dziejów ewolucji psychiki zbiorowej. Jego zdaniem odbywa się on według schematu, który powtarza „drogi przebytej przez ludzkość” (NEUMANN 2014, 12).

Ujęcie archetypu Neumanna rozwija stanowiska prezentowane przez Junga, opisującego archetypy jako formy aprioryczne. Hermeneutyczne opracowanie symboliki związanej z archetypem Wielkiej Matki opiera się na próbie znalezienia uniwersalnego motywu tkwiącego w licznych wyobrażeniach, pochodzących z wielu różnych epok i kultur. Opisywał je jako obrazy archetypowe, które pomimo ich wielości i różnorodności zawierają aspekty odwołujące się do „archetypu pierwotnego”, związanego w tym przypadku z siłą żeńską. Jego zdaniem wyobrażenia te zawierają niezmienny rdzeń istotowy, który niezależnie od etapu rozwoju świadomości podlega wciąż aktywacji. Do procesu różnicowania *uroborosa* dochodzi przy udziale świadomości. Wyłaniają się wówczas fenomeny wyrażające podstawowe przeciwieństwa: męskiej i żeńskiej energii, przyjmującej symboliczną postać Ojca niebios i Matki ziemi. Są one następnie powielane w kolejnych wyobrażeniach bóstw. Proces ten wyraża ewolucja przebiegająca od kultu Wielkiej Bogini, związanego z matriarchatem, do współczesnego feminizmu (SHANY 2022, 238–239). Jest to koncepcja archetypu jako formy apriorycznej, wrodzonej, dziedziczonej z pokolenia na pokolenie, która jest w swoim rdzeniu niezależna od doświadczeń indywidualnych oraz doświadczeń ludzkości jako zbiorowości.

3. ARCHETYP JAKO FORMA APOSTERIORYCZNA WEDŁUG KONCEPCJI IRY PROGOFFA

Własną koncepcję w oparciu o jungowskie pojęcie archetypu rozwinął Ira Progoff. Akcentował, w przeciwieństwie do Neumanna, ewolucyjność archetypu, jego zależność od okoliczności społeczno-historycznych. W koncepcji Progoffa archetyp to czynnik, który ma ewolucyjny charakter i jest związany z kumulacją ludzkich doświadczeń na planie zbiorowym. Jest formą aposterioryczną, opartą na życiu społecznym, niczym na kształtującej go matrycy. Psycholog nie uważał tym samym archetypu za wzorzec ostatecznie ustrukturyzowany, ale za formę, która zmienia się w zależności od okoliczności historycznych (PROGOTT 1955, 381).

Jeśli chodzi o indywidualną płaszczyznę rozwoju psychologicznego, to jest on zorganizowany na bazie procesu indywiduacji, podobnie jak według psychologii analitycznej Junga. Jest to naturalny proces, dzięki któremu dochodzi

do wyrażenia indywidualności, danej pierwotnie jako fakt, również fizyczny, a przebiegający w oparciu o proces różnicowania, czego rezultatem jest uświadamianie kolejnych treści psychologicznych. Jung opisał ściśle określony porządek przebiegu tego procesu, uświadomienie jednych treści psychicznych jest konieczne, by mogły zostać zintegrowane kolejne. Dochodzi do uświadomienia najbardziej osobowych treści, to znaczy związanych z indywidualnym doświadczeniem i uwarunkowaniami psychicznymi. Następnie proces postępuje do treści najbardziej ogólnych.

Według Progoffa przebieg tego procesu polega na aktywizacji danego archetypu w sposób zależny od sytuacji społecznej i kulturowej (PROGOFF 1955, 381). Jego aktualizacja w *psyche* jednostkowej jest oparta na doświadczeniach życiowych, aczkolwiek jest on wpisany w kontekst społeczny. W przypadku symbolicznych obrazów, stanowiących wyraz archetypowych treści jest podobnie – zależne od ewolucji społecznej są nie tylko obrazy archetypowe, ale także same archetypy (PROGOFF 1966, 129). Motywy obrazowe, najściślej związane z ludzką egzystencją są powtarzalne, a nowe warianty ich realizacji prowadzą do rozwoju świadomości zbiorowej. Proces ten służy nadaniu poczucia sensu i polega w istocie na restrukturyzacji sytuacji egzystencjalnej człowieka, zachodzącej w czasie, jak i poza nim, czyli w obrębie elementów porządkujących głębię jego psychiki (PROGOFF 1973, 163). Oznacza to, że procesy natury archetypowej zachodzące na poziomie indywidualnym każdorazowo odnoszą się również do poziomu zbiorowego, nie pozostają niezmiennie. Dlatego też każdy jednostkowy etap rozwoju psychicznego służy ludzkości jako całości.

W ujęciu Junga dwie realizacje procesu indywiduacji (przebiegający w psychice indywidualnej oraz zachodzący na planie zbiorowym) nie są ze sobą tak ściśle skorelowane, jak ma to miejsce w koncepcji Progoffa. Zdaniem Junga struktury archetypowe służą przede wszystkim kształtowaniu indywidualnej psychiki, a ich powszechność ze względu na przynależność wszystkich ludzkich indywiduów do jednego gatunku jest przyczyną paralelnie zachodzących procesów rozwoju świadomości zbiorowej. Progoff postrzega rozwój jednostkowy inaczej, to znaczy jako podporządkowany zmianom zachodzącym na planie społecznym. Co więcej, to że jednostka ludzka nie funkcjonuje poza społeczeństwem świadczy o tym, że jest ona kształtowana jako jego pochodna, a matryca społeczna jawi się jako pierwotna wobec indywidualnego wymiaru życia. Nieświadomość zgodnie z takim ujęciem jest strukturą głównie socjologiczną (PROGOFF 1973, 37–38).

Ira Progoff w swoich wypowiedziach często odwołuje się do zmienności historycznej i kulturowej. Archetyp będąc formą potencjalną i wrodzoną warunkuje doświadczenie psychiczne, za każdym razem jednak aktywizując się w sposób zależny od okoliczności. Określenia archetypu mianem „formy apriorycznej” w pracach Progoffa nie występują. Warto jednak zaznaczyć, że „zbiorowość” nie jest tym samym co społeczeństwo. Jung używa terminu „nieświadomość zbiorowa”, odwołując się do tego, co powszechne ze względu na przynależność gatunkową (BŁOCIAN 2022, 34–35). Z kolei Progoff częściej stosuje terminologię odnoszącą się do poziomu społecznego, związanego z rozumieniem archetypu jako organizującego szereg funkcji społecznych i życie wspólnotowe na wielu jego poziomach: relacji, wymiany, współpracy, a zatem szeroko rozumianej współzależności ludzkiej jednostki od innych.

*

Rozwinięcie koncepcji Junga na temat archetypów wskazuje na możliwość dwojakiej interpretacji. Archetypy jawią się zarówno jako formy aprioryczne, jak i aposterioryczne, w zależności od ich statusu ontologicznego jako punktu wyjścia dla dalszych rozważań. Archetyp ma naturę podwójną: potencjalną (wzorzec sam w sobie) i aktualną (reprezentacja wzorca archetypowego, uruchamiająca procesy psychiczne). Jego wewnętrzna konstrukcja sprawia, że stanowi on trudny przedmiot badań, prowadzi do możliwych różnych interpretacji tego zagadnienia. Neumann rozwijał psychologię Junga przy założeniu aprioryczności archetypowych struktur, natomiast Progoff uznał, że pozostają one w związku z ludzkim doświadczeniem, zwłaszcza kolektywnym. Obie te interpretacje są możliwe, jednak nie odpowiadają w pełni rozstrzygnięciom Junga.

Zgodnie z wypowiedziami psychiatry archetyp *in potentia* nie istnieje ani w wymiarze indywidualnym, ani zbiorowym, on je tworzy, podlegając aktywacji i aktualizacji. Archetyp zaktualizowany występuje w dwóch odsłonach, indywidualnej i kolektywnej, napędza nie tylko rozwój psychiczny, lecz także procesy kulturowe, które należy uznać za paralelne wobec psychicznych. Istotny jest także wpływ świadomości na znaczenie, jakie dany archetyp uzyskuje, a także kontekst, w jakim jego treść zostanie zinterpretowana. Dochodzi wobec tego do dialogu między tym co świadome i nieświadomione.

Kwestia aprioryczności i aposterioryczności form archetypowych ujawnia dwie nakładające się na siebie płaszczyzny, będące podwaliną dla prac Junga: psychologiczną i filozoficzną. Archetyp w perspektywie psychologicznej,

a także społecznej, ukazuje się jako aposterioryczny. Ujęcie archetypu jako formy apriorycznej i potencjalnej, stanowiącej niejako warunek konieczny procesów psychologicznych, wynika z filozoficznej podstawy tej myśli.

BIBLIOGRAFIA

- BŁOCIAN, Ilona. 2022. „Archetypal Patterns of Imagination: Social Imaginaries”. W: *Collective Structures of Imagination in Jungian Interpretation*, red. Robert A. Segal, Ilona Błocian i Andrew Kuzmicki, 32–51. Leiden: Brill.
- BÖHME, Jakob. 2013. *Sześć punktów teozoficznych*. Tłum. Światosław Nowicki. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- CORBET, Lionel. 1996. *The Religious Function of the Psyche*. New York: Routledge.
- ELLENBERGER, Henri. 1994. *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. London: Fontana.
- HARTMANN, Eduard von. 2014. *Philosophy of the Unconscious: Speculative Results according to the Inductive Method of Physical Science*. Tłum. William Coupland. Abingdon: Routledge.
- JUNG, Carl Gustav. 1933. *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*. Zürich: Rascher.
- JUNG, Carl Gustav. 1952. *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*. Seria: Gesammelte Werke, T. 18. Zürich: Rascher.
- JUNG, Carl Gustav. 1967. *Antwort auf Hiob*. Zürich: Rascher.
- JUNG, Carl Gustav. 1976. *Archetypy i symbole*. Tłum. Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Czytelnik.
- JUNG, Carl Gustav. 1991. *O psychologii i patologii zjawisk tajemnych*. Tłum. Elżbieta Sadowska. Warszawa: Sen.
- JUNG, Carl Gustav. 1993a. *Correspondance (1941-1949)*. T. 2. Tłum. Françoise Périgaut, Claude Maillard. Paris: Albin Michel.
- JUNG, Carl Gustav. 1993b. *Wspomnienia, sny, myśli*. Tłum. Robert Reszke, Leszek Kolankiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Wrota, Wydawnictwo KR.
- JUNG, Carl Gustav. 1995a. *Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst*. Seria: Gesammelte Werke. T. 9/2. Solothurn: Walter.
- JUNG, Carl Gustav. 1995b. *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*. Seria: Gesammelte Werke, T. 9/1. Solothurn: Walter.
- JUNG, Carl Gustav. 1995c. *Die Dynamik des Unbewussten*. Seria: Gesammelte Werke. T. 8. Solothurn: Walter.
- JUNG, Carl Gustav. 1995d. *Mysterium Coniunctionis. Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der Seelischen Gegensätze in der Alchemie*. Seria: Gesammelte Werke. T. 14/1. Solothurn: Walter.
- JUNG, Carl Gustav. 1995e. *Odpowiedź Hiobowi*. Tłum. Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Ethos.
- JUNG, Carl Gustav. 1995f. *Symbole der Wandlung*. Seria: Gesammelte Werke. T. 5. Solothurn: Walter.
- JUNG, Carl Gustav. 1995g. *Zivilisation im Übergang*. Seria: Gesammelte Werke. T. 10. Solothurn: Walter.

- JUNG, Carl Gustav. 1995h. *Zur Psychologie östlicher und westlicher Religion*. Seria: Gesammelte Werke. T. 11. Solothurn: Walter.
- JUNG, Carl Gustav. 1997. *Typy psychologiczne*. Tłum. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo Wrota, Wydawnictwo KR.
- JUNG, Carl Gustav. 2002. *Mysterium Coniunctionis. Studia o łączeniu i dzieleniu przeciwieństw psychicznych w alchemii*. Tłum. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- JUNG, Carl Gustav. 2016. *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*. Tłum. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- JUNG, Carl Gustav. 2019. *History of Modern Psychology: Lectures Delivered at ETH Zurich*. Tłum. Mark Kyburz, John Peck, Ernst Falzeder, red. Ernst Falzeder. Princeton: Princeton University Press.
- KANT, Immanuel. 2010. *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. Roman Ingarden. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- NEUMANN, Erich. 2008. *Wielka matka. Fenomenologia kobiecości. Kształtowanie nieświadomości*. Tłum. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- NEUMANN, Erich. 2014. *The Origins and History of Consciousness*. Tłum. Richard Hull. Princeton: Princeton University Press.
- PAJOR, Kazimierz. 1992. *Rola archetypu w analitycznej psychologii C. G. Junga*. Poznań: Papieski Wydział Teologiczny.
- PROGOFF, Ira. 1955. „The Power of Archetypes in Modern Civilization”. W: C.G. Jung Institute of Zurich, *Study of the Analytic Psychology of C.G. Jung*. Switzerland: Rascher.
- PROGOFF, Ira. 1966. „The Man Who Transforms Consciousness: The Inner Myths of Martin Buber, Paul Tillich and Carl Jung”. W: *Eranos Jahrbuch*. T. 35, red. Adolf Portmann i Rudolf Ritsema, 99-144. Ascona: Rascher.
- PROGOFF, Ira. 1973. *Jung's Psychology and Its Social Meaning*. New York: Anchor Press/ Doubleday.
- ROSIŃSKA, Zofia. 2007. „Ogląd kształtujący”. W: *Spotkania z Jungiem*, red. Krzysztof Maurin i Zenon W. Dudek, 193–211. Warszawa: Eneteia.
- SCHOPENHAUER, Artur. 1995. *Świat jako wola i przedstawienie*. T. 2. Tłum. Jan Garewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- SHANY, Lidar. 2022. „Erich Neumann's Great Mother, André Green's Dead Mother, and Ecopsychology”. W: *Collective Structures of Imagination in Jungian Interpretation*, red. Robert Segal, Ilona Błocian i Andrew Kuzmicki, 235–250. Leiden: Brill.
- SCHELLING, Friedrich. 2002. *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne*. T. 1. Tłum. Krystyna Krzemińska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

PROBLEM APRIORYCZNOŚCI I APOSTERIORYCZNOŚCI ARCHETYPÓW
WG CARLA GUSTAWA JUNGA,
ERICHA NEUMANNA ORAZ IRY PROGOLFA

Streszczenie

Artykuł opisuje problem aprioryczności i aposterioryczności archetypów w psychologii analitycznej Carla Gustawa Junga oraz w interpretacjach jego kontynuatorów – Ericha Neumanna i Iry Progoffa. Jung definiował archetypy jako struktury psychiczne istniejące *a priori*, jednak w niektórych jego pracach można znaleźć wskazania ich statusu *a posteriori*. W artykule podjęto próbę wyjaśnienia tej dwoistości, wskazując na związek archetypów z podłożem biologicznym, a zarazem kulturową ewolucją. Neumann skłaniał się ku ich aprioryczności, natomiast Progoff podkreślał wpływ doświadczeń społecznych na kształtowanie się nieświadomej matrycy uwarunkowań ludzkiej psychiki. Problematyka ta została poruszona przez pryzmat wpływu koncepcji filozoficznych na koncepcję archetypów: filozofii Immanuela Kanta oraz przedstawicieli filozofii niemieckiego mistycyzmu, idealizmu i romantyzmu, tj. Jacoba Böhme, Carla Gustava Carusa, Friedricha Schelling i Karla von Hartmanna.

Słowa kluczowe: archetyp; *a priori*; *a posteriori*; psychologia analityczna; nieświadomość

THE A PRIORI AND A POSTERIORI NATURE OF ARCHETYPES
ACCORDING TO CARL G. JUNG, ERICH NEUMANN, AND IRA PROGOLFF

Summary

The article explores the problem of the *a priori* and *a posteriori* nature of archetypes in Carl Gustav Jung's analytical psychology, as well as in the interpretations proposed by Erich Neumann and Ira Progoff. Jung defined archetypes as psychic structures existing *a priori*; however, in some of his writings, references can also be found to their *a posteriori* character. The paper seeks to clarify this duality by indicating the connection between archetypes and the biological and cultural development of the human being. Neumann tended toward viewing archetypes as *a priori* structures, whereas Progoff emphasized the influence of social experience on the formation of the unconscious matrix of human experience. The issue is examined through the lens of philosophical influences on the concept of archetypes, particularly the philosophy of Kant and representatives of German mysticism, idealism, and Romanticism such as Böhm, Schelling, and von Hartmann.

Keywords: archetype; *a priori*; *a posteriori*; analytical psychology; unconscious