20.10.2025

Prof. dr hab. Paweł Dybel

IFiS PAN

Recenzja rozprawy doktorskiej mgr. Patrycji Neumann,

pt. **„Pojęcie archetypu w koncepcji C. G. Junga.**

Archetyp i obraz archetypowy."

Głównym celem jaki postawiła przed sobą mgr. Patrycja Neumann w rozprawie doktorskiej było systematyczne przedstawienie genealogii pojęcia archetypu w psychoanalizie C.G.Junga oraz wydobycie jego najbardziej istotnych rysów i własności jakie wiązał z nim ten autor. Temu zagadnie iu poświęciła główną, zasadniczą część pracy. W drugiej części ukazuję ona natomiast sposób w jaki to pojęcie funkcjonuje we współczesnych naukach o kulturze oraz w sztuce, omawiając przykładowo sposób w jaki teorią archetypu Junga inspirował się Grotowski w swojej koncepcji teatru.

Doktorantka wychodzi od twierdzenia, że jakkolwiek o teorii archetypów Junga pisało u nas kilku autorów, to prace na ten temat miały charakter przyczynkowy. Nie pojawiło się bowiem do tej pory całościowe, systematyczne ujęcie pojęcia archetypu, które by oddawało wielorakość i złożoność znaczeń jakie zyskał on w tej teorii. Jej rozprawa ma uzupełnić ten brak, co uzasadnia powstanie jej w tej właśnie postaci. Jest to przedsięwzięcie o tyle istotne, gdyż pojęcie archetypu i jego obrazowe pochodne mają w psychologii analitycznej Junga kluczowe znaczenie, umożliwiając wgląd w nią jako całość.

W swoich analizach, rekonstrukcjach i interpretacjach mgr. Neumann wychodzi od dwóch tez dotyczących pojęcia archetypu. Pierwsza teza brzmi, że jest to pojęcie wielowymiarowe, dlatego było rozpatrywane przez Junga nie tylko z perspektywy psychologicznej, ale również antropologicznej, kulturowej i filozoficznej. Druga teza brzmi, że archetypy w swoich obrazowych przejawach zmieniają się wraz z historyczno-kulturowym kontekstem w jakim się pojawiają. Pozwala to mówić o ich zdolności do przekształceń i ich historycznym wymiarze. To zaś otwiera pole do ich badań przez nauki o społeczeństwie i kulturze. Wokół tych dwóch tez i implikowanej przez nie wielorakiej problematyki ześrodkowana jest argumentacja i wywód autorki pracy.

W swojej rozprawie mgr. Neumann stara się wykazać istotną rolę jaką w procesie kształtowania się pojęcia archetypu w teorii Junga odegrały jego inspiracje filozoficzne. Dlatego jej zdaniem pojęcie to może być z powodzeniem traktowane jako filozoficzne. Ale autorka wskazuje też na istotną rolę perspektywy

psychologicznej i społeczno-kulturowej w pracach Junga na ten temat. W rezultacie jej podejście do tego pojęcia jest wielostronne, opiera się na założeniu, że jego adekwatne ujęcie wymaga uwzględnienia wielu perspektyw.

2.

W początkowych partiach doktorantka koncentruje się na pojawiających się już w filozofii antycznej „pierwowzorach" jungowskiego pojęcia archetypu. Wskazuje na to, że już w tej tradycji pojęcie to utożsamiano z pojęciem obrazu pierwotnego i z symbolem (Filon Aleksandryjski). Istotne pokrewieństwa występują też z tradycją platońską oraz neoplatońską, w której odpowiadającemu mu pojęciu „idei" nadawano uniwersalny wymiar i było ono traktowane jako źródło najbardziej istotnej wiedzy człowieka o sobie samym i o świecie. Autorka słusznie zauważa, że różnica z ujęciem Jungowskim polegała natomiast na tym, że w platońsko-neoplatońskiej tradycji przyznawano wyraźny prymat światu duchowemu człowieka w stosunku do świata materialnego traktując ten ostatni jako jego lustrzany efekt. Tymczasem Jung uważał, że archetypy są zakorzenione w wymiarze biologiczno/fizjologicznym ludzkiego ciała. Ich genealogia nie daje się zatem sprowadzić wyłącznie do tego, co duchowe. To przekonanie też stwarzało poważne problemy interpretacyjne, polegające na trudności w wykazaniu w jaki sposób dokonuje się tu przejście z poziomu materialnego (fizjologiczno-biologicznego) na poziom duchowy związany z kulturową działalności człowieka.

Kolejny problem – jak twierdzi mgr. Neumann - wiąże się z przekonaniem szwajcarskiego psychiatry, że archetypy, inaczej niż platońskie idee, nie mogą być poznawane bezpośrednio a jedynie poprzez ich obrazowe reprezentacje. Istotną rolę w ich poznawaniu odgrywa bowiem strona emocjonalna ludzkiej psychiki i intuicja. Pojawia się w związku z tym pytanie jak w takim razie można wykazać kluczową rolę archetypów dla kształtu ludzkiej psychiki i działalności kulturowej człowieka? To kluczowe pytanie w rozprawie doktorantki.

Drugim źródłem inspiracji była dla Junga tradycja gnostycka, w której istotne poznawcze znaczenie przyznawano obrazom pojawiającym się w marzeniach sennych oraz wszelkiego rodzaju wizjom. Z tą tradycją łączyło z kolei Junga przekonanie, że obok archetypów o wydźwięku pozytywnym, z którymi integracja może służyć wzmocnieniu ego jednostki, istnieją też archetypy o wydźwięku negatywnym, które w określonych okolicznościach mogą okazać się dla człowieka destrukcyjne.

Inne głębokie pokrewieństwo wyrażało się w przekonaniu, że dynamikę życia psychicznego człowieka wyznacza konflikt między świadomością i nieświadomością. Przy czym jeśli gnostycy uważali, że celem dokonującej się na

tej drodze duchowej przemiany (indywiduacji) powinna być synteza świadomości z nieświadomością, Jung twierdził, jest nim poszerzenie świadomości poprzez integrację z poszczególnymi obrazami zakorzenionymi w archetypach dających o sobie znać na poziomie nieświadomości. Pojęcie indywiduacji zyskało zatem u niego całkiem inne znaczenie.

Autorka w bardzo przekonujący sposób ukazuje teorię archetypów Junga na tle tej skądinąd istotnej dla niego tradycji, będącej źródłem inspiracji.

Wskazuje również na istotny wpływ jaki w kształtowaniu się poglądów Junga na archetypy odegrała antropologia Levy-Brühla oraz socjologia Durkheima. Ten pierwszy oddziałał na niego swoimi twierdzeniami na temat umysłu pierwotnego, który miał charakter prelogiczny i dzisiaj możliwy jest do zaobserwowania w zachowaniach i wierzeniach ludów pierwotnych. Przy czym jeśli ten antropolog uważał, że współczesny człowiek zatracił cechy tego umysłu, Jung twierdził, że stanowi on nadal podłoże, na którym wyrasta świadomość człowieka współczesnego. I to podłoże powinno być przez niego autentycznie doświadczone.

Z kolei w teorii socjologicznej Durkheima odpowiednikiem archetypów były zbiorowe wyobrażenia dziedziczone przez członków danej społeczności z pokolenia na pokolenie i determinujące kształt ich psychiki. Źródłem archetypów był więc społeczny wymiar ludzkiego bytu.

Doktorantka wskazuje również na istotną rolę wczesnego okresu działalności naukowej i terapeutycznej Junga, w którym współpracował on ściśle z Freudem eksplorując pojęcie nieświadomości. Z czasem jednak inaczej niż autor *Totem i tabu* doszedł do wniosku, że w procesie terapii nacisk należy położyć na fenomen nieświadomości zbiorowej, nie indywidualnej, i zaczął prowadzić badania nad archaicznym dziedzictwem człowieka, w których kluczowe znaczenie zaczęło odgrywać pojęcie archetypu.

To wskazanie na wielorakie źródła inspiracji teorii archetypów Junga prowadzi autorkę do konkluzji, że opiera się ona na trzech filarach: psychologicznym, antropologiczno-społecznym i filozoficznym. Dochodzi do tego wykraczające poza te trzy perspektywy przekonanie, że jakkolwiek archetypy w swym obrazowym sposobie przejawiania się wiążą się ze sferą duchową człowieka i z jego kulturą, to wyrastają na biologicznym podłożu życia. Zasięg i rola tego podłoża są jednak ograniczone, gdyż właściwa mu energia podlega różnym transformacjom.

Wynika stąd, że jakkolwiek możemy doszukiwać się szeregu analogii i pokrewieństw między teorią archetypów Junga i wspomnianymi powyżej

koncepcjami filozoficznymi, gnostycznymi i kulturowo-społecznymi, to cechuje je ograniczony wpływ i zakres. Nigdy nie przybierają one postaci całkowitego pokrywania się ze sobą. Jakkolwiek zatem istnieje np. istotowe pokrewieństwo między Platona pojęciem idei o statusie apriorycznym jako trwale określających z góry ludzkie samorozumienie, a Jungowskimi archetypami, to przekonanie o biologicznym zakorzenieniu tych ostatnich jest nie do pogodzenia z ujęciem autora *Timajosa.* Podobnie też zawartość treściowa poszczególnych archetypów wyróżnionych przez Junga różni się od tej jaką Platon przypisywał głównym ideom jak dobro czy piękno.

Zaletą rozprawy doktorskiej mgr. Neumann jest, że w bardzo klarowny, rzetelny i precyzyjny sposób kreśli wszystkie te podobieństwa i różnice sytuując teorię archetypów Junga na tle bliskich jej nurtów tradycji myśli europejskiej i pojawiających się w niej koncepcji. Pokazuje w ten sposób, że teoria archetypów Junga nie powstała w próżni tradycji, ale już w antyku pojawiały się ujęcia, które wychodziły naprzeciw jej głównym założeniom, z których on czerpał. Zarazem nawiązując do nich poddawał je zazwyczaj daleko idącym przekształceniom, które złożyły się na specyfikę i oryginalność jego ujęcia.

Wyróżniony status jego filozoficznych inspiracji zasadzał się według doktorantki Neumann na tym, że kluczowe znaczenie dla jego wywodów miało określenie statusu ontologicznego archetypów, co jak już zaznaczyłem, nie było zadaniem łatwym jeśli chodzi o jego spójne ujęcie. Wiązały się z tym bowiem różnego rodzaju problemy, a nawet aporie, które próbował w swojej pojęciowości przezwyciężyć. Dlatego dla wielu badaczy pozostaje po dziś dzień pytaniem czy udało mu się to w sposób dostatecznie przekonujący. Jednym z tego efektów było później pojawienie się odwołujących się do niego nurtów interpretacyjnych i szkół terapii, które niekiedy wręcz wykluczały się w swych założeniach.

3.

Mgr. Neumann w kompetentny sposób ukazuje proces w jaki na przestrzeni dziesiątków lat kształtowały się podstawy Jungowskiej teorii archetypów. Wskazuje na to, że już we wczesnym okresie kiedy jeszcze nie posługiwał się pojęciem archetypu pojawiały się w jego pracach pojęcia, które mogą być uznane za jego pierwowzory, jak np. obraz pierwotny, praobraz, *Imago, Phantasia, Imagination* i inne. Ich wspólną cechą była ich obrazowa postać o charakterze symbolicznym, której przyznawał walor poznawczy i uważał, że w swej uniwersalności wykracza ona poza instynkty czyli poza poziom biologiczny. Tym samym ich pojawienie się wiąże się z kulturową działalnością człowieka jako odrębną w stosunku do tego poziomu i rządzącą się własnymi prawami.

Zarazem jednak doktorantka słusznie zwraca uwagę na to, że – inaczej niż tradycja neoplatońska – Jung w tym wczesnym okresie twierdził, że te pojęcia należąc do sfery duchowej człowieka, mają zarazem swoje korzenie w biologii ludzkiego ciała. Są to głównie przedstawienia, które, mając swoje źródło w ciele, pojawiają się w ludzkich snach i wizjach, a więc w sferze duchowej, i znajdują swoje obrazowe rozwinięcie na poziomie kulturowych symboli i mitów. Nie można jednak empirycznie wykazać w jaki sposób dokonuje się to zakładane przez niego przejście ze sfery biologicznej w duchową, w której panuje porządek symboliczny.

Problem ten Jung próbował rozwiązać twierdząc, że instynkt związany z fizyczną sferą soma oraz archetyp związany ze sferą psychiki stanowią dwie różne, przebiegające niejako równolegle, manifestacje poprzedzającej je bardziej pierwotnej fundamentalnej struktury. Zarazem jednak uważał, że archetyp powstaje jako wynik wyobrażenia instynktu o sobie samym, jest więc wynikiem aktualizacji obecnej w instynkcie implicite refleksyjnej struktury. Zakłada to, że archetyp jest niejako efektem nakierowania instynktu do siebie, w którym ten na swój sposób przekracza sam siebie i osiągnąwszy poziom duchowy/symboliczny staje się właśnie archetypem. Pojawia się wówczas pytanie jak w takim razie pogodzić to ujęcie z poprzednim? Autorka jednak tego pytania nie stawia.

Tak czy inaczej, jak się wydaje, uporczywe trwanie przez długi czas Junga przy twierdzeniu o biologicznym zakorzenieniu archetypów w instynktach wiązało się ze znaczeniem jakie począwszy od II połowy XIX wieku zaczęto przyznawać poziomowi biologicznemu ludzkiego bytu i odkryciami antropologii na tym polu. Swoją rolę musiała też odegrać jego wczesna współpraca z Freudem, który z tym poziomem wiązał genealogię pojęcia nieświadomości. Tyle że zarazem te twierdzenia Jung musiał pogodzić z uznawanym przez siebie apriorycznym statusem archetypów i ich przejawianiem się na poziomie duchowym/symbolicznym. Stąd wzięło się w jego teorii wspomniane pęknięcie.

Tego typu twierdzenia wynikały z dążenia Junga do ocalenia na planie ontologicznym psychofizycznej jedności ludzkiego bytu. Natomiast sposób w jaki pojmował relację instynktu do archetypu nie do końca rozwiązywał ten problem. Dlatego – jak pisze mgr. Neumann - w późnym okresie swojej twórczości posługiwał się pojęciem „psychoidu" traktując je jako instancję 9pośrednią między fizykalnym (biologicznym) reprezentowanym przez instynkt oraz psychicznym (duchowym) reprezentowanym przez archetyp wymiarem ludzkiego bytu. Psychoid był pojmowany przez niego niczym monada, który usytuowany pomiędzy tym, co materialne i duchowe zapewnia człowiekowi psychofizyczną jedność. Archetypy przybrały u niego postać samoorganizujących

się struktur, których elementy powiązane są ze sobą znaczeniowo, niezależnie od uwarunkowań czasowych i przestrzennych. Jako takie one wprawdzie nie istnieją, ale zmierzają do istnienia. Cechuje je więc osobliwa dynamika formotwórcza, która dąży do swego urzeczywistnienia się w symbolicznych obrazach. W tym okresie też Jung zaczął skłaniać się neoplatońskiemu poglądowi, że to ostatecznie duch konstytuuje materię, zaś porządek archetypowy poprzedza biologiczny.

Wskazując na przeobrażenia jakim z biegiem lat ulegała Junga teoria archetypów rozprawa mgr. Neumann uprzytamnia czytelnikowi jak trudno jest - a właściwie jest to niemożliwe - podać jedną „słuszną" wykładnię tej teorii. Skałdaja się na nią bowiem twierdzenia i wglądy, które mogą być rozwijane w różnych kierunkach. Co też wyraźnie widać w dzisiejszej post-jungowskiej tradycji.

4.

Na kwestię: jak pogodzić ze sobą twierdzenie o zakorzenieniu archetypów w biologii ludzkiego ciała, które ma status hipotezy jest nie do udowodnienia, z twierdzeniem, że archetypy dostępne są jedynie poprzez swe symboliczne obrazowe przejawy na poziomie duchowym, nakłada się dylemat innego rodzaju. Wiąże się on z rozróżnieniem przez Junga na archetypy jako takie, które w swej źródłowej postaci są niczym Kantowskie rzeczy w sobie niedostępne ludzkiemu poznaniu, oraz na obrazy archetypowe, które są zewnętrzną pochodną tych pierwszych i nie mogą być z nimi utożsamiane. Zarazem jednak jedynie dzięki nim możemy doświadczyć strukturyzującą moc archetypów porządkujących ludzkie doświadczenie. W rezultacie archetypy mając moc kreowania kluczowych form ludzkiego samorozumienia w kulturze, dochodzą w niej pośrednio do głosu w postaci różnych symboli, obrazów czy mitów.

Mgr. Neumann pokazuje jak Jung w dojrzałym okresie swojej twórczości starając się utrzymać tezę o niemożności dostępu do archetypów jako takich, które w swej oryginalnej, źródłowej postaci wymykają się ludzkiemu poznaniu, zarazem twierdził, że pełnią one rolę formotwórczą wobec całej sfery kulturowej człowieka i dążą do znalezienia dla siebie wyrazu w różnych obrazowych przedstawieniach. Nie dość tego. Utrzymywał, że te obrazowe przedstawienia mogą się w zależności od kulturowego kontekstu w jakim się pojawiają ulegać zmianom. W wyniku tego przyznał im procesualny charakter, twierdząc, że na ich kształt może również wypływać to, co wydarza się w ludzkiej historii oraz specyfika danej symboliki kulturowej.

U podstaw tych twierdzeń tkwiło – jak wykazuje doktorantka - jego przekonanie, że na dynamikę funkcjonowania archetypów i ich oddziaływania na ludzką psychikę i kulturę składa się ich ścisłe powiązanie z libido pojmowanym jako całość energii znajdującej się poza kontrolą woli i świadomości. To właśnie ten

związek archetypów z libido, czyli twórczą siłą poprzedzającą poziom biologiczny i kulturowy, stanowi o ich formotwórczej mocy. Mamy tu do czynienia z kolejnym paradoksem: jakkolwiek archetypy są jako takie niepoznawalne, to u ich źródeł tkwi mająca swe źródło w materii energia i wywodząca się z niej ich formotwórcza moc. To dzięki niej mogą one kształtować ludzką psychikę i rzeczywistość społeczno-kulturową człowieka.

Ponieważ dla wykazania formotwórczej mocy archetypów nie wystarczało nadanie im statusu Kantowskich rzeczy w sobie i teza o ich apriorycznym charakterze, Jung wskazując na ich energetyczne podłoże Jung – argumentuje autorka - odwołał się do Bergsona pojęcia energii witalnej czyli tzw. elan vital. Wbudowując to pojęcie w odpowiednio przekształconej postaci w obręb własnej teorii archetypów mógł twierdzić, że jakkolwiek archetypy są jako takie niepoznawalne, to mają w sobie wspomnianą moc formującą i strukturującą, która daje o sobie znać na poziomie ludzkiej psychiki i bytu kulturowego. Dzięki temu też mógł im nadać wspomniany procesualny charakter, twierdząc, że jakkolwiek są one zawsze identyfikowalne jako np. archetypy cienia, animy, animusa, czy jaźni to zarazem z czasem ulegają również zmianom w związku ze zmieniającym się historycznym i kulturowym kontekstem.

Związek archetypów z libido w połączeniu z ich niepoznawalnym charakterem jako form apriorycznych sprawia również, że – jak słusznie twierdzi autorka - są one niezgłębialne i niewyczerpywalne w sposobie jaki przejawiają się na sposób obrazowy w ludzkich symbolach i mitach. Wprawdzie zawsze możemy określić ich podstawowe znaczenie, ale nigdy nie jesteśmy w stanie wyczerpać tego znaczenia do końca. Ta sytuacja wiąże się z ich wspomnianym procesualnym charakterem, z tym, że nigdy nie wyczerpują się w danej swojej postaci, ale pod wpływem różnych okoliczności mogą ulec przeobrażeniu. Dzięki temu mogą one przebiegać jako proces, z założenia niemożliwy do wyczerpania do końca.

5.

Upatrywanie przez Junga w archetypach trwałych apriorycznych form, które znajdując swój wyraz na poziomie obrazowo-symbolicznym kształtują obszar ludzkiego życia psychicznego i porządkują obraz kulturowej rzeczywistości stworzonej przez człowieka, przy równoczesnym twierdzeniu o ich procesualnym charakterze i uznanie, że w historii ludzkich kultur przybierały różne postaci, które składają się na dziedzictwo tych kultur, sprawia, że wśród autorów nawiązujących do jego teorii zaznaczyły się dwie przeciwstawne tendencje. Doktorantka wymienia w tym kontekście przykładowo koncepcję Neumanna, który rozwijał tę pierwszą stronę jungowskiej teorii akcentując aprioryczny status archetypów oraz usytuowaną na jej przeciwstawnym biegunie koncepcję

Progoffa, który z kolei akcentował jej stronę historycznie-procesualną twierdząc, że archetypy są nam zasadniczo dane aposteriori. A więc jako konkretne symboliczne formy, które zastajemy na poziomie naszego kulturowego bytu i które świadczą o prymacie natury społecznej nad indywiduum. Te dwie skrajnie odmienne kontynuacje teorii Junga oddają wymownie jej dwa wspomniane aspekty, które zdają się nawzajem wykluczać. Natrafiamy tu na kolejny dylemat przed jakim stawia nas ta koncepcja, otwierając perspektywy swego rozwoju w dwóch przeciwstawnych kierunkach.

I jakkolwiek mgr. Neumann w swoich omówieniach i interpretacjach koncentruje się na wydobyciu różnych aspektów Jungowskiej teorii archetypów, nie stawiając pytania o to na ile dają się one ze sobą pogodzić, na ile zaś mamy tu do czynienia z pewnymi nierozwiązywalnymi aporiami, to do postawienia tych pytań nakłania uważna lektura jej rozprawy, w której te aspekty zostały w sposób rzetelny i precyzyjny zrekonstruowane. Na tym też jak sądzę zawiera się podstawowa wartość i znaczenie jej pracy, która może być potraktowana jako punkt wyjścia do dalszych dyskusji na temat poznawczych walorów teorii archetypów Junga i jej znaczenia dla dzisiejszych nauk humanistycznych i filozofii.

Praca zasługuje również na uwagę jako dobrze obmyślana i klarowna pod względem kompozycyjnym oraz oparta o spójną argumentację. W jej końcowej partii na szczególne wyróżnienie zasługują fragmenty, w których doktorantka stara się wydobyć niekonwencjonalny sposób w jaki teorią Junga inspirował się Grotowski w swojej koncepcji teatru i aktora. Wysoko też należy ocenić wiedzę autorki na temat bardzo bogatej i zróżnicowanej dzisiaj bibliografii na temat teorii archetypów Junga. Sięgając do tej tradycji zaprezentowała ona własne odczytanie tej teorii, które każe czytelnikowi postawić szereg fundamentalnych filozoficznych pytań pod jej adresem. Żałuję tylko, że autorka niektórych z tych, wyżej zasygnalizowanych, pytań nie stawia, koncentrując się na wydobyciu różnych aspektów tej teorii. Zarazem jednak otwiera w swoich wywodach i argumentacji przestrzeń do postawienia tych pytań.

Biorąc pod uwagę wyszczególnione powyżej zalety pracy stwierdzam, że ma ona postać solidnej naukowej rozprawy opartej o rzetelną wiedzę na podjętej w niej temat i spełniającej wszelkie warunki rozpraw tego typu. Dlatego wnoszę o przejście do dalszych etapów przewodu doktorskiego.

Prof. dr hab. Paweł Dybel

Paweł Dybel