INSTYTUT FILOZOFII I SOCJOLOGII POLSKIEJ AKADEMII NAUK
INSTITUTE OF PHILOSOPHY AND SOCIOLOGY, POLISH ACADEMY OF SCIENCES

RADA NAUKOWA
SCIENTIFIC COUNCIL

Warszawa, 31 października 2025

Recenzja rozprawy doktorskiej mgr Patrycji Neumann p.t. *Pojęcie archetypu w koncepcji C. G. Junga. Archetyp i obraz archetypowy* napisanej pod kierunkiem dr hab. Ilony Błocian, prof. UWr

Zgodnie z tytułem i podtytułem, recenzowana rozprawa dotyczy centralnego pojęcia myśli C.G. Junga, czyli kategorii archetypu – oraz skorelowanego z nią pojęcia obrazu archetypowego. Praca ma charakter szczegółowej, analitycznej rekonstrukcji źródeł, ewolucji i definicji tej kategorii.

Oczywiste są olbrzymie zalety tej rozprawy. Zacznijmy od tego, że rzecz napisana jest klarownie i z werwą: ściśle przestrzega się tu konwencji pisania akademickiego, zarazem jednak rozprawę wypełnia proza bardzo energiczna, która stale utrzymuje uwagę czytelnika. W trzech czwartych tekst jest też uporządkowany bardzo elegancko i przejrzyście – o kłopotach związanych z ostatnią ćwiercią rozprawy przyjdzie jeszcze to i owo powiedzieć. Dalej, nie ulega też wątpliwości doskonała znajomość pism samego Junga, jaką wykazuje się Autorka rozprawy. Porusza się ona w jego twórczości z wielką swobodą, a prace Junga – warto to odnotować – czyta w oryginale. Autorka wykazuje się również znawstwem i dojrzałością badawczą, gdy idzie o literaturę przedmiotu. Tekst nie jest przeciążony odniesieniami do tekstów sekundarnych. Przywołuje się je tutaj wtedy, gdy są potrzebne lub gdy należy wskazać wielość interpretacyjnych możliwości i mnogość ścieżek

00-330 Warszawa
ul. Nowy Świat 72
tel.: +48 22 657 28 44
fax: +48 22 826 99 48
radanaukowa@ifispan.edu.pl
www.ifispan.pl

obieranych przez komentatorów. Autorka przytacza opinie poprzedniczek i poprzedników – zarówno polskich, jak i światowych, takich jak Rosińska czy Brooke – z respektem, zawsze jednak ma własne zdanie, czasem więc poddaje opinie innych komentatorów Junga nieoczywistej, subtelnej krytyce, która oddziela momenty zdaniem Autorki słuszne od tych bardziej wątpliwych. Rozważając stanowiska Ericha Neumanna i Iry Progroffa Autorka potrafi też w ciekawy sposób wskazać i poddać ocenie możliwe trajektorie kontynuacji myśli Junga, a przyglądając się elementom koncepcji Jerzego Grotowskiego – pokazać kształt, jaki myśl ta przybiera w wyniku transpozycji w dziedzinę rozważań antropologicznych i teorii teatru.

Na szczególną uwagę zasługują dwa aspekty tej rozprawy: (1) umiejętne wskazanie i zanalizowanie wielkiej obfitości źródeł koncepcji Junga oraz (2) pieczołowite i przekonujące prześledzenie przemian tej koncepcji. Jeśli idzie o kwestię pierwszą, Autorka podkreśla różnorakość tych źródeł. Z uwagą pisze się tu więc elementach myśli Platona, Plotyna, Filona, Ireneusza z Lyonu i Augustyna jako ważnych dla kształtowania się zasadniczej idei Junga, pisze się też o tradycji gnostyckiej i alchemicznej, o Jakobie Böhmem, o filozofach nowożytnych i późnonowoczesnych, wśród których szczególną rolę odgrywają Kant i Bergson, nie bez znaczenia jednak pozostają także Hegel, Schelling, Schopenhauer i Nietzsche. Są też filolodzy tacy jak Creuzer i religioznawcy tacy jak Otto, są socjologowie i antropolodzy tacy jak Durkheim, Mauss i Levy-Bruhl – no i oczywiście psycholodzy i psychoanalitycy, jak Janet i Freud. Autorka potrafi poruszać się w tej gęstwinie odniesień bardzo sprawnie, klarownie wskazując więzi, jakie łączą Junga z jego poprzednikami i mistrzami, rzetelnie identyfikując też jednak różnice, jakie go od nich dzielą. Jeśli idzie o kwestię drugą, sprawę rozwoju koncepcji Junga, Autorka w bardzo zajmujący i klarowny sposób śledzi drogę od okresu wczesnego, gdy pojęcie archetypu jeszcze się nie pojawia, ma już jednak swoje antecedensy w postaci kategorii takich jak obraz pierwotny, aż po późną ideę psychoidu. Autorka pokazuje, jak wychodząc od perspektywy psychologicznej i uwypuklającej cielesny wymiar ludzkiej egzystencji Jung przechodził stopniowo do czegoś w rodzaju nowej metafizyki i nowej duchowości,

nawet jeśli odniesienia do cielesnego substratu nigdy nie wytracił. Śledzi się też tutaj klarowanie się rozróżnienia na sam archetyp jako pewną strukturę potencjalną i obraz archetypowy jako aktualizację tej potencjalności, zagadnienie apriorycznego lub aposteriorycznego statusu archetypów, a wreszcie kwestię ich bezpośredniej lub jedynie pośredniej poznawalności. Analiza prowadzona jest bardzo solidnie i bardzo konsekwentnie.

Ta ciekawa i wartościowa praca, która – pozwolę sobie powiedzieć to już teraz – z pewnością spełnia wymogi stawiane rozprawom doktorskim, w sposób oryginalny i dojrzały rozwiązuje bowiem wyraźnie zarysowany problem badawczy – ta ciekawa i wartościowa praca zatem nie jest niestety pozbawiona wad. Wady o charakterze techniczno-redakcyjnym są stosunkowo nieliczne: jest trochę nieuniknionych literówek, trochę językowych potknięć (s. 119, s. 133) nawracają kłopoty z interpunkcją. Drobne niedostatki redakcji dają o sobie znać w postaci sporadycznych powtórzeń tych samych passusów lub cytatów (s. 7 i s. 8; s 82 i s. 166; s. 185 i s. 188), a także śladu wcześniejszych publikacyjnych losów jednego z fragmentów („W niniejszym artykule podejmę próbę…", s. 167). To wszystko jednak mało istotne uchybienia.

Gorzej, że w trzech czwartych tekstu załamuje się elegancka konstrukcja rozprawy. Po krótkim i eleganckim wstępie (s. 4-11) otrzymujemy długą część pierwszą, w której Autorka śledzi korzenie i ewolucję Jungowskiej idei archetypu. Ta część wypełnia strony od 12 do 151. Cześć druga jest znacznie krótsza i wypełnia strony 152-192. Nie sama dysproporcja objętości stanowi jednak problem. Idzie o to, że o ile część pierwsza uporządkowana jest bardzo porządnie i oferuje to, co obiecuje jej tytuł („Pojęcie archetyp i koncepcja nieświadomości zbiorowej – historia rozwoju definicji"), o tyle część druga nie tylko nie daje tego, co zapowiada jej tytuł („Archetyp i obraz archetypowy"), lecz ze swoją dziwnym wewnętrznym podziałem na rozdziały zatytułowane kolejno „Koncepcja symbolu i kultury Junga", „Archetyp – forma aprioryczna czy aposterioryczna?" oraz „Zakończenie" sprawia wrażenie heterogenicznej składanki i niezgrabnego wypełniacza. Owszem, to w tej właśnie części natrafiamy na wspomniane wcześniej, ciekawe rozważania o Prigoffie,

Neumannie i Grotowskim, o tym ostatnim czytamy jednak ni stąd ni zowąd w jednym z podpunktów zakończenia, nie jest też całkiem jasne, jakie miejsce w części poświęconej ponoć relacjom między archetypem a obrazem archetypowym zajmuje zajmująca skądinąd prezentacja kontrastu między Prigoffem a Neumannem. Jasne, czytelnik może tu sobie to i owo dopowiedzieć, ale to chyba nie robota dla czytelnika, tylko dla Autorki. Ostatecznie więc w drugiej części pracy zamiast uporządkowanego wywodu otrzymujemy nieco mniej lub bardziej udanych półproduktów, z których na własną rękę możemy sobie coś poskładać.

Jest tu też trochę kłopotów ze sposobem, w jaki Autorka przedstawia koncepcje filozofów, z których w jej przekonującej interpretacji korzystać miał Jung, konstruując swoją teorię archetypów. I tak na przykład na stronie 98 czytamy: „Kant, chcąc sformułować odpowiedź na pytanie o to, jak są możliwe sądy syntetyczne *a priori*, zakładał, że jeśli celem poznania jest wykroczenie poza wiedzę zawartą w danym pojęciu, to w efekcie następuje dotarcie do wiedzy płynącej z naoczności – czyli apriorycznych form czasu i przestrzeni. Przy tym realność czasu i przestrzeni nie jest według niego absolutna. Poznania zaś dostarcza połączenie owej apriorycznej naoczności z poznaniem pojęciowym". Nie wydaje się, by była to najklarowniejsza i najbardziej adekwatna prezentacja epistemologicznych poglądów Kanta, jaką można sobie wyobrazić: przy takim ujęciu w ogóle na przykład nie wiadomo, czy wrażenia zmysłowe odgrywają w poznaniu jakąkolwiek rolę. To jednak zapewne kwestia niezgrabności sformułowania. Przy okazji jednak wyłania się ciekawsze pytanie o to, który właściwie element koncepcji Kanta miałby być jednym z prototypów Jungowskiego archetypu. Autorka wskazuje, że idzie o rzeczy same w sobie: tak jak i one archetyp jest niepoznawalny, poznawalne są tylko jego przejawy. Ale czy nie ściślejsza więź łączyłaby archetyp – strukturę organizującą nasze myślenie – z kategoriami intelektu lub formami naoczności? Ciekaw byłbym dowiedzieć się od Autorki, jak to jest. Na przełomie stron 98 i 99 czytamy z kolei o koncepcji Bergsona: „Z ontologicznego punktu widzenia tym, co konstytuuje istnienie jest czas, przestrzeń jest wobec niego wtórna, podczas procesualnego *durée* następuje przejście od czasowości do

przestrzenności i widzialności." Fraza „podczas procesualnego *durée* następuje przejście od czasowości do przestrzenności i widzialności" nie wydaje się szczególnie jasna sama w sobie, ani szczególnie trafna jako interpretacja Bergsonowskiej filozofii czasu. Z kolei na stronie 110 czytamy: „Rosińska podkreśla, że podejście fenomenologiczne cechuje intencjonalność. Jest to istotny element również w filozofii Husserla. Tę drogę intelektualną charakteryzuje nieufność wobec bezpośredniości świadomości w akcie poznania. Dla psychoanalizy Freuda jednak, jak i psychologii analitycznej Junga najważniejsza jest 'samoreprezentacja psychiki', staje się ona niejako dostępna sama sobie. We wszelkich dziełach człowieka psychoanaliza poszukiwała ukrytych znaczeń. Podejście psychoanalityczne różni się od fenomenologicznego tym, że nie dąży do redukcji, ale do rozszerzania – w tym wypadku znaczenia, sensu". Wszystko tu trzeszczy i nawet nie wiadomo, od czego zacząć. Jak wiadomo, u Husserla intencjonalność jest cechą każdego aktu świadomości. Nie wiem, jak ta elementarna teza twórcy fenomenologii ma się do idei, że „podejście fenomenologiczne cechuje intencjonalność". Nie wiem też, jak teza o intencjonalności ma się do owej „nieufności wobec bezpośredniej świadomości", w której może chodzi o metodę redukcji, ale i tego nie jestem pewien. Fragment jest bałaganiarski i – jak na rozprawę doktorską z filozofii – dziwnie nieprecyzyjny. Niezbyt nieścisły i płytko-hasłowy jest też passus ze strony 40 dotyczący Freuda: „Myśl Freuda opiera się o konflikt, który stanowi motor działania psychiki. Nieświadomość występuje w opozycji do świadomości, uruchamiając syndrom wypierania treści psychicznych." Co oznacza owo „występowanie"? Co to jest „syndrom wypierania" i czy naprawdę u Freuda uruchamia go owo „występowanie"? Ogólnie rzecz biorąc, myśl Freuda przedstawia się tu dość schematycznie, ze szkodą dla głębi analiz koncepcji głównego bohatera rozprawy. Do tej kwestii wrócę za chwilę. Tymczasem pozwolę sobie jeszcze tylko wspomnieć, że zdanie ze strony 142 – „Nie jest to jednak rodzaj determinizmu (jak w przypadku filozofii Hegla), ponieważ proces nie przebiega w sposób idealny, lecz organiczny." – zasadza się nie tylko na bardzo jednostronnym odczytaniu Hegla jako sztywnego deterministy, odczytaniu rodem z nieżyczliwych mu podręczników historii filozofii, lecz

także nazbyt pospiesznie a mało zrozumiale zrównuje determinizm i idealność. Wobec tych nieścisłości i uproszczeń w dziedzinie filozofii, w której sytuuje się przecież cała rozprawa, teza, że w zasadzie nieoznaczoności Heisenberga chodzi o atomy, a nie o cząstki elementarne, jest już tylko drobnym potknięciem.

Jeśli idzie o interpretację koncepcji Junga, którą proponuje Autorka, moją wątpliwość budzi sposób, w jaki pisze ona o „procesualnym" lub „dynamicznym" charakterze archetypów. Nie chodzi mi o to, jak to naprawdę jest u Junga – to Autorka wie z pewnością o wiele lepiej ode mnie – tylko o to, co się tu właściwie twierdzi. Na stronie 138 czytamy na przykład: „Archetypy mają charakter procesualny, jako *noumeny* istnieją jedynie potencjalnie, ich stawanie się oznacza, że z natury są dynamiczne – rozwijają się, aktualizują i relatywizują. Bez form potencjalnych, aktywizujących proces ich stawanie się nie byłoby możliwe." Powoli. Jeżeli archetypy mają charakter apriorycznych, niezmiennych wzorców o charakterze potencjalnym, a aposterioryczny i zmienny charakter mają jedynie ich indywidualne i kolektywne aktualizacje, to dla jasności trzeba by rozróżnić dwa znaczenia słowa „procesualnym" czy „dynamiczny": (a) podatny na przejście ze stanu potencjalnego do stanu aktualnego, (b) podatny na zmianę. W pierwszym znaczeniu procesualne byłyby archetypy, w drugim – obrazy archetypowe. Brak tego rozróżnienia, a i w ogóle sama myśl, by posługiwać się słowem „procesualny" w mało intuicyjnym znaczeniu (a), wprowadzają poważne zamieszanie, ponieważ procesualne okazuje się tu coś, co jest niezmienne. Byłbym wdzięczny za wywikłanie mnie z tej konfuzji.

Ostatecznie jednak największe rozczarowanie wiąże się z tym, jak wąsko zakreślony został temat pracy. Nie ukrywam, że koncepcja Junga nie wydaje mi się dziś bardzo atrakcyjna: jest po niedzisiejszemu ahistoryczna, w sposób wysoce idealizujący traktuje ludzką cielesność, a jej konserwatywny potencjał, który u samego Junga przybrał w pewnym okresie postać moralnie paskudną, budzi moją nieufność. Nie sposób jej wszakże odmówić rozmachu i – jak dowodnie wykazuje Autorka – osadzenia w różnorakich tradycjach intelektualno-duchowych. Co ważniejsze,

Autorka pokazuje też, że w samym sercu tej koncepcji kryje się bardzo ciekawe napięcie między tym, co obrazowe, a tym, co energetyczne, między popędami a obrazami, między potencjalną dążnością a obrazową aktualizacją. Już samo pojęcie „dominanty nieświadomości zbiorowej", które z taką uwagą i precyzją wydobywa Autorka ma w sobie wielki potencjał. Czytamy na stronie 66: „Dominanty te bowiem były określane jako istniejące w obszarze *psyche* 'ogniska', 'punkty węzłowe', posiadające ładunek energetyczny, a zatem stanowiące swego rodzaju kumulacje energii psychicznej". To tyleż fascynująca, co problematyczna kategoria, każe bowiem zastanawiać się właśnie nad owym napięciem pomiędzy obrazem a energią. Gdyby Autorka poświęciła nieco więcej uwagi nieschematyzującym interpretacjom psychoanalizy Freudowskiej i postfreudowskiej, dostrzegłaby, że problem relacji między siłą a obrazem czy – co nie jest koniecznie tym samym – siłą a znaczeniem, stanowi jeden z centralnych problemów także i tamtej myśli. Jest on w ogóle zagadnieniem kluczowym dla współczesnej filozofii, czego przykładem byłaby choćby stroniąca od psychoanalizy myśl Michela Foucault. Jeśli zaś idzie o pojęcie obrazu i jego relacji do tego, co energetyczne, filozofia późnej nowoczesności obfituje w szereg koncepcji, które mierzą się z tym zagadnieniem, od samego Bergsona i Waltera Benjamina aż po Georgesa Didi-Hubermana. Mam wątpliwości, czy niezrewidowana koncepcja Junga ostałaby się w konfrontacji z tymi kontr-propozycjami. Taka konfrontacja pozwoliłaby jednak może na odsłonięcie jej aktualnego potencjału, a także dróg jej możliwych, ocalających rewizji. Wprowadzony do dyskusji z największymi myślicielami współczesności Jung na nowo mógłby nabrać intelektualnych rumieńców. Trochę szkoda, że w recenzowanej pracy nie zaaranżowano tego rodzaju konfrontacji lub przynajmniej nie poddano koncepcji Junga krytycznemu oszacowaniu na tle innych ujęć zarysowanej problematyki. Nie szłoby tu, podkreślam, o wykazywanie słabości czy ograniczeń tej koncepcji, lecz – przeciwnie – o jej ożywienie. Mam nadzieję, że tymi lub podobnymi sprawami Autorka zajmie się w najbliższej przyszłości, jej świetny warsztat filologiczny, analityczny i krytyczny wskazuje bowiem to, że ma po temu wszelkie kompetencje.

Tymczasem jednak pora na konkluzję. Mimo powyższych zarzutów i wątpliwości, jak już wspomniałem – nie wątpię w jedno: ta rozprawa to przykład solidnej roboty z zakresu analityczno-krytycznej historii myśli filozoficznej, w sposób bardzo kompetentny wydobywającej korzenie, ewolucję i kształt pewnej ważnej koncepcji intelektualnej. **Stąd też wnioskuję o dopuszczenie mgr Patrycji Neumann do dalszych etapów postępowania doktorskiego.**

A. Lipszyc

dr hab. Adam Lipszyc, prof. IFiS PAN

00-330 Warszawa
ul. Nowy Świat 72
tel.: +48 22 657 28 44
fax: +48 22 826 99 48
radanaukowa@ifispan.edu.pl
www.ifispan.pl