

Ryszard Kasperowicz: Jung i wiek dziewiętnasty

Historia chroniła Junga przed „monotonią interpretacji” – libidinalnym determinizmem sui generis. Jeśli tak można powiedzieć, był raczej spadkobiercą XIX-wiecznej wiary w doniosłość poznania historycznego, dziedzicem historyzmu, któremu nadał charakterystyczny rys mitologiczno-symbolicznego repozytorium nieświadomości – pisze Ryszard Kasperowicz w „Teologii Politycznej Co Tydzień”: „C.G. Jung. Poszukiwanie (wspólnotowej) tożsamości”.

Na jednej z najbardziej znanych fotografii Jacoba Burckhardta uchwycono jego postać, kiedy z teką grafik czy reprodukcji powolnym krokiem, zamyślony, przecina płaszczyznę placu miejskiego Bazylei, mijając właśnie masywne przypory Münster [katedry]. Charakterystyczna figura Burckhardta przewija się w licznych wspomnieniach mieszkańców Bazylei, widywał go także Carl Gustav Jung, studiujący w owym czasie w tym mieście, i podobnie jak wielu innych wspominał, że Burckhardta otaczała aura mędrca, „ostrowidza”, który poznał tajniki przeszłości, dla pozostałych niewidoczne, „wielkiego człowieka, wówczas już legendarnego”, jak pisze Jung – postaci wręcz emblematycznej, co skłoniło potem Hermanna Hessego, by uczynić z Burckhardta prototyp dla Patera Jacobusa, jednej z najważniejszych postaci w „Grze szklanych paciorków”. Jung był zbyt młody, by słuchać wykładów Burckhardta, które wzbudzały podziw i entuzjazm Nietzschego. W osobie Alberta Oeriego, stryjecznego wnuka Burckhardta, Jung odnajdował bliskie podobieństwo do wielkiego historyka. Jak wielu studentów bazylejskich i sam Burckhardt, Jung

należał do Zofingenverein, studenckiej korporacji, i podobnie jak Burckhardta cechowała go fascynacja historią – jakkolwiek nie podzielał Burckhardtowskiego pesymizmu w obliczu wezwania do obrony „Alt-Europa Bildung”. Sam Jung, porównując swoją duchową genealogię z tradycją, z której wyrastał Freud, ujął całą rzecz z typową dla siebie przenikliwością retorycznej antytezy, wprawionej w ruch symboliką sennej wędrówki po „nieznanym piętrowym domu”:

Wyrosłem w przesiąkniętej historią atmosferze Bazylei minionego stulecia [XIX w.], dzięki zaś lekturze dawnych filozofów zdobyłem niejaką znajomość historii psychologii. Kiedy więc zastanawiałem się nad snami lub nad treściami nieświadomymi, nigdy nie zapomniałem historycznych odniesień; [...]. Znałem przede wszystkim autorów osiemnastowiecznych oraz tych, którzy działali w początkach wieku XIX. Ten świat tworzył atmosferę mojego salonu na pierwszym piętrze. Natomiast odniosłem wrażenie, że dla Freuda *Geistesgeschichte* zaczynała się od Büchnera, Moleschotta, Du Bois-Reymonda i Darwina[1].

Zważywszy, że Freud zaczynał swoją badawczą drogę raczej jako neurolog i nigdy nie zdradził ostatecznie XIX-wiecznego pozytywistycznego paradygmatu, nie mogło być inaczej abstrahując, rzecz jasna, od tego, czy charakterystyka Junga oddaje Freudowi sprawiedliwość. Zainteresowania historią, mitem, alchemią, gnozą, religiami, wreszcie symboliką i źródłem tworzenia artystycznego, by wspomnieć kilka ledwie obszarów badań Junga, same z siebie nie stanowią dostatecznej *differentia specifica* wobec Freuda – wszak Freud chętnie poświęcał się interpretacjom kultury czy dzieł sztuki, by wspomnieć tak kontrowersyjny tekst na temat „Ledy z łabędziem”

Leonarda da Vinci, będący ulubionym poligonem krytyki ze strony historii sztuki[2]. Fundamentalna różnica, podyktowana właśnie uwrażliwieniem Junga na niemożliwy do pominięcia obszar dziejów kultury, polegała na tym, że Jung nie zadowalał się zepchnięciem znaczeń wytworów kultury do roli nieuniknionych symptomów wypartej seksualności, czy nawet „psychoseksualności”. To historia chroniła Junga przed „monotonią interpretacji” – libidalnym determinizmem *sui generis*. Był raczej spadkobiercą XIX-wiecznej wiary w doniosłość poznania historycznego, dziedzicem historyzmu, któremu nadał charakterystyczny rys mitologiczno-symbolicznego repozytorium nieświadomości.

Jak bowiem dobrze wiadomo, jedną z najważniejszych lektur w życiu Junga okazała się obszerna rozprawa Friedricha Creuzera, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders bei der Griechen* (1810–12, późniejsze, znacznie przekształcone wydanie: 1819-22). „Czytałem jak opętany” – wspominał – „z palącą ciekawością przekopałem się przez górę materiałów z zakresu mitologii, potem także gnostycyzmu, by w końcu popaść w całkowitą dezorientację”[3].

Zauważyć wypada, że nie on jeden. Creuzer, filolog klasyczny, cieszący się w swoim czasie sławą jednego z najbrzydszych mężczyzn w Niemczech[4], swoją książką wywołał wielkie poruszenie, burzę[5], która odmieniła pojmowanie mitu i symbolu w XIX-wiecznej humanistyce. Bachofen czytał go pilnie, podobnie jak nauczyciel Bachofena, Johannes Georg Müller, autor znanej pracy o religii Indian Ameryki Północnej. Mało kto przyczynił się w równie wielkim stopniu do zburzenia Winckelmannowskiej wizji „pogodnego” antyku, ufundowanego na poczuciu indywidualnej wolności, bezpośredniości kontaktu z naturą i fizycznego piękna, nietkniętego przez choroby i

cierpienie. Creuzer odsłonił mroczne pokłady greckiej religii, sięgające pierwotnych, groźnych popędów, ujawniające się w mistycznych próbach nawiązania więzi z bóstwem podczas misteryjnych, ekstatycznych rytuałów. Co gorsza jednak, ośmielił się pozbawić Greków prawa do wyłączności i całkowitej autarkii własnych mitów, wskazując na ich korzenie zamierzchłych kulturach Indii, Egiptu, Międzyrzecza. A co jeszcze gorsze, nie zawahał się odrzec greckiej mitologii i religijności z neohumanistycznej, estetyczno-alegorycznej pozłoty, wprowadzając niebezpieczne elementy teologicznej ciągłości w wyjaśnianiu ukrytych znaczeń symboliki religijno-artystycznej i poetyckiej. Mit nie odszedł do lamusa alegorezy wraz z pojawieniem się filozofii – był trwałym, groźnym i niewyczerpanym podłożem greckiej kultury.

Wielu poczuło się urażonych, Goethe złośliwie napisał, że książka Creuzera to „ciemny, poetycko-filozoficzno-teologiczny labirynt”, słynny tłumacz Homera, Johann Heinrich Voss, gwałtownie i bezpardonowo wystąpił przeciwko degradacji humanistycznego piękna greckich mitów. *Pace* wielu innych krytyków, Creuzer, którego Jung cytował wprost choćby w pracy *Symbole der Wandlung* (1912), pozwolił mu odkryć całą sferę ponadosobowej, wyrażonej w archetypicznych symbolach nieświadomości, kolektywnej, nieświadomej pamięci. Przede wszystkim, jak się zdaje, książka Creuzera wskazała mu istnienie głębokich powiązań pomiędzy grecką mitologią i psychologią ludów pierwotnych – co z czasem wykrystalizowało się w koncepcji „archetypu”. Tam wszelako, gdzie Creuzera pochłaniała ciągłość oraz ewolucja wyobrażeń i symboli mitologicznych, Jung, obserwując stałość i uporczywy rytm powracających motywów w mitach, baśniach, lecz także snach, marzeniach, deliriach współczesnego człowieka, akcentował nie tyle ich treść, ile raczej formalny aspekt archetypu jako organizującej doświadczenie matrycy: „Archetyp sam w sobie jest

pusty; jest on elementem czysto formalnym, niczym innym, tylko pewną *facultas praeformandi*, daną a priori formą wyobrażeniową”[6]. Treść archetypu, czy pra-obrazu, ukazuje się dopiero wtedy, gdy zostanie uświadomiona. Dopóki jednak archetyp nie ujawni się *in concreto*, nie można dowieść jego istnienia – podobnie jak istnienia instynktów.

Problem kluczowy tkwi nie tyle w rewolucyjności podejścia Creuzera – miał on świetnych antenatów na tym polu, zacząwszy od Vica, a skończywszy na Herderze, Görresie czy braciach Schlegel – ile na jego koncepcji symbolu, a lepiej rzekłszy, zdolności symbolotwórczej. Genezę wyobraźni i myślenia mitologicznego – symbolicznego można przybliżyć, rozważając zależności pomiędzy siłą symbolotwórczą a historycznym doświadczeniem konkretnej kultury. Symbol bowiem, przypomnijmy uwagi Creuzera, wraz ze sztuką i religią dosięga tego, co „nieskończone i bezgraniczne”. Wówczas staje się symbolem mistycznym, albo symbolem bóstwa, i wypowiada to wszystko, co dzięki symbolowi jest do wyrażenia możliwe: „das Momentane, das Totale, das Notwendige, das Unergründliche”. Dzięki symbolowi objawia się bóstwo, sam obraz (symboliczny) ulega przemienieniu. Dlatego też, pamiętając nadto o nieusuwalnej „dyskrepancji” między istotą a formą symbolu, aktywność symbolotwórcza nigdy nie działa mechanicznie – ani w sensie przyczynowo-skutkowego połączenia, ani w sensie chronologicznego *post hoc ergo propter hoc*. W tym właśnie miejscu załamuje się alians Junga z historyzmem – zamiast historycznie uzasadnionego wynikania mamy „synchroniczność” – a zasada synchroniczności pozwala swobodnie przekraczać granice czasu i przestrzeni, a także wprowadzić potężny instrument ahistorycznej i transhistorycznej asocjacji. W tym rozumieniu „synchroniczność” to inna nazwa dla romantycznej analogii – owej „cudownej różdżki analogii”, o której tak pięknie i mądrze pisał Novalis. Odwołując się do

pojęć – obrazów matematycznych operacji potęgowania i logarytmizowania, Novalis obrazowo ujmując podstawową czynność „romantyzowania świata”, będącą fundamentalnym procesem najwyższej, bo poetyckiej, syntezy wszelkich form doświadczania, tworzenia i poznawania w akcie poetyckiego tworzenia. Atoli potrzeba tutaj mocy „szyfranta”, „czasowidza”, „historyka natury”, „który znając dzieje natury i świata, tej wielkiej sceny jej dziejów, postrzega jej znaczenia i proroczo je obwieszcza”[7].

Istnieje jednak inny jeszcze obraz odsłonięcia korzeni takiego doświadczenia świata, co uzmysławia choćby włączona w tekst *Uczniów z Sais* Novalisa (i będąca chyba kluczem do jego interpretacji) *Baśń o Hiacyncie i różyczce* – należy sięgnąć do najważniejszego rezerwuaru nieświadomych obrazów – do dzieciństwa, do owych „spots of time” Wordswortha, o których w *The Prelude* czytamy:

There are in our existence spots of time
Which with distinct preeminence retain
A fructifying virtue, whence, depressed
By trivial occupations and the round
Of ordinary intercourse, our minds
Especially the imaginative power
Are nourished and invisibly repaired;
Such moments chiefly seem to have their date
In our first childhood”.

O roli owych „spots of time” w życiu i jego autointerpretacji samego Junga, który, podobnie jak do Novalisa[8], sięgał do owych rewelatorskich w swojej funkcji archetypów, nieznających, jak powiada

Wordsworth, „no Decay”, nie trzeba nikogo przekonywać. Ale to już nieco inna historia.

Ryszard Kasperowicz

[1] Carl Gustav Jung, *Wspomnienia, sny, myśli. Spisane i podane do druku przez Anielę Jaffé*. Przeł. Robert Reszke i Leszek Kolankiewicz, Warszawa 1993, s. 194. O kulturowym znaczeniu i aurze Bazylei 2 poł. XIX stulecia, zob. przede wszystkim: Lionel Gossman, *Basel in the Age of Burckhardt. A Study in Unseasonable Ideas*, Chicago and London 2002.

[2] Por. choćby: Rudolf and Margot Wittkower, *Born under Saturn. The Character and Conduct of the Artists: A Documented History from Antiquity to the French Revolution*, New York – London 1969, s. 288-294.

[3] Carl Gustav Jung, op. cit. s. 196.

[4] Co nie przeszkodziło mu stać się bohaterem sławnego, tragicznie zakończonego romansu z niespełnioną poetką, Karoline von Günderode.

[5] O owym sporze, zob. np.: George S. Williamson, *The Longing for Myth in Modern Germany. Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche*, Chicago and London 2004, s. 134-139. Podstawowy materiał źródłowy owej *Symbolikstreit: Der Kampf um Creuzers Symbolik: Eine Auswahl von Dokumenten*, hg. von Ernst Howald, Tübingen 1926.

[6] Carl Gustav Jung, op. cit. s.. 485.

[7] Novalis, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna – studia – fragmenty*. Wybrał, przeł., wstępem i przypisami opatrzył Jerzy Prokopiuk, Warszawa 1984, s. 76.

[8] Oczywiście, literatura na ten temat jest bardzo obszerna, zob. dla przykładu: Robert C. Smith, *The Wounded Jung: Effects of Jung's Relationships on His Life and Work*, Evanston, Ill., 1997, s. 104 (tam dalsza literatura).

