

Ilona Błocian

Jung i Bachelard : problem wyobraźni i mitu

Analiza i Egzystencja 1, 87-116

2005

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ILONA BŁOCIAN*

JUNG I BACHELARD. PROBLEM WYOBRAŹNI I MITU

Słowa kluczowe: Bachelard, Freud, Jung, mit, psychoanaliza, wyobraźnia

Keywords: Bachelard, Freud, Jung, myth, psychoanalysis, imagination

1. O tym, jak Bachelard Junga czytał.

Psychoanaliza, wyobraźnia i myślenie obrazem

Jung i Bachelard to dwaj badacze wyobraźni, usiłujący poprzez niezmiernie bogactwo gromadzonych, komentowanych i interpretowanych w swoich pismach obrazów przeniknąć tajemnicę ich formowania się w umyśle człowieka, ich wpływ na całość jego życia, m.in. na naukę i filozofię. Działali w tym samym okresie historycznym¹, a i miejscami pobytu bardzo oddaleni od siebie nie byli. Przenika ich dzieła pewna wspólnota, z której będę usiłowała zdać sprawę, ale i – widoczna prawie na pierwszy

* Ilona Błocian, dr filozofii, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego, w Zakładzie Filozofii Nowożytnej i Współczesnej. Główne publikacje: I. Błocian, R. Saciuk (red.), *Nieświadomość to odrębne królestwo...*, Toruń 2003; I. Błocian, R. Saciuk (red.), *Gabinet luster. Psychoanalityczne krytyki poznania*, Toruń 2004. Zainteresowania: filozofia nieświadomości, filozofia wyobraźni, problem mit–logos, filozoficzne aspekty psychoanalizy, historia psychoanalizy.

¹ C.G. Jung urodził się w Kesswil w 1875 r., mieszkał w Bazylei i Zurychu, zmarł w tym ostatnim mieście w 1961 r. Bachelard natomiast urodził się w 1884 w Bar-sur-Aube w Szampanii, przebywał głównie w Dijon i Paryżu, w którym zmarł w 1962 r.

rzut oka – odmienność, odmienność filozoficznie istotna, a mianowicie bardzo różnej waloryzacji rozumu ludzkiego. Bachelard starał się stworzyć podwaliny filozoficznej teorii wyobraźni; jak bardzo wyobraźnia w jego ujęciu mogłaby być fundamentalna dla ludzkiego myślenia świadczy chociażby wypowiedź z jego szkicu *Woda i marzenia*: „[...] filozofia wówczas tylko trafia nam do przekonania, gdy odwołuje się do podstawowych marzeń, gdy przywraca myślom szlaki snów”². Myśli podążają zatem szlakiem obrazu sennego, marzenia: istota doświadczenia pozostaje ta sama. Wyobraźnia obrazu poetyckiego odda ową istotność również, unaoczniając sposób reagowania umysłu na świat i przedstawiając znaczenia, jakie w relacji „umysł–świat” się rodzą. Po to, by zrozumieć działanie wyobraźni, zrozumieć uwarunkowania umysłu przez jej wpływ strukturyzujący i waloryzujący, filozof musi dokonać psychoanalizy poznania obiektywnego, studiować siłę obrazów przez nią tworzonych, a wreszcie ustalić „nieświadomione wartości u samych podstaw poznania empirycznego i naukowego”, „nieświadomość myślenia naukowego”. Dokonanie tego jest możliwe poprzez badanie związków obiektywnych i społecznych oraz subiektywnych i jednostkowych, jak również śladów „doświadczenia infantylnego” w doświadczeniu naukowym³. F. Bonicalzi uważa, że Bachelarda i Freuda łączyło uznanie etycznej roli rozumu nie tylko oczyszczającego umysł z więzi z treściami nieświadomymi, lecz także kształtującego podmiot, nauczającego krytycznej dojrzałości poznawczej: „nie ogranicza się [psychoanaliza – I.B.] do korygowania błędów, ustosunkowuje się ona krytycznie do oczywistości i oczyszcza dojrzałą umysłowość oraz przedstawia zarazem kryterium normalności, które odwołuje się przede wszystkim do oryginalności [«Instynkt obiektywności społecznej» rozwija się ku przeciwnemu mu «instynktowi oryginalności»⁴ – I.B.]. Ta zaś wyraża się w epistemologii otwartej”⁵.

² G. Bachelard, *Woda i marzenia*, [w:] tenże, *Wyobraźnia poetycka. Wybór pism*, tłum. H. Chudak i A. Tatarkiewicz, Warszawa 1975, s. 117.

³ G. Bachelard, *Psychoanaliza ognia*, [w:] tamże, s. 29 [dalej PO].

⁴ G. Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego. Przyczynek do psychoanalizy wiedzy obiektywnej*, tłum. D. Leszczyński, Gdańsk 2002, s. 315.

⁵ F. Bonicalzi, *La psychanalyse entre science et rêverie*, [w:] J. Libis, M. Perrot, J.-J. Wunenburger (red.), *Cahiers Gaston Bachelard. Bachelard et l'écriture*, Dijon 2004, s. 100.

Wyobraźnia tworzy więcej niż rzeczy i dramaty, tworzy nowe życie; tworzy nowy umysł; otwiera oczy, które uzyskują nowe sposoby widzenia⁶.

Wyobraźnia ta operuje zatem obrazami w sposób bardziej kontrolowany i świadomy nośności znaczeniowej obrazu oraz istoty rozlicznych więzi człowieka ze światem, niż dzieje się to w przed-krytycznych sposobach jej funkcjonowania, w których obraz i jego znaczenie funkcjonują nieświadomie lub na poły nieświadomie.

Naszym celem jest określenie sposobu, w jaki Bachelard czytał pisma i stosował niektóre elementy koncepcji Junga, do którego odwołuje się w filozofii poetyki obrazu dość często. Koncepcja ta była mu, moim zdaniem, znacznie bliższa od freudowskiej wersji psychoanalizy, zwłaszcza w zakresie badań nad wyobraźnią. W istocie Bachelard operując pojęciem nieświadomości odwołuje się do jej rozumienia przez Junga jako nieświadomości zbiorowej, a zakotwiczenie obrazu poetyckiego znajduje się, moim zdaniem, w pojęciu archetypu jako elementu struktury tej właśnie nieświadomości. Nie zawsze jednak tak się dzieje: wiele jest w jego pracach nawiązań do psychoanalizy Freuda, a także do prac M. Bonaparte. Swoich rozważań nie chcę sprowadzać do jakiegoś rodzaju „wpływowologii”, do której sam Bachelard miał ironiczny stosunek, ale chcę ukazać wymiar, jaki w jego dziele buduje owo odwołanie się do psychoanalizy. Przyznaje się psychoanalizie wszakże istotne znaczenie w procesie rewalityzacji i w „odkryciu obrazu” w naszej kulturze⁷. Zaznaczał to m.in. M. Eliade, zaznaczał to również G. Durand⁸.

Chciałabym przedstawić przede wszystkim rozwój filozoficznej refleksji nad obrazem, myśleniem obrazowym, wyobraźnią i mitem oraz uwi-

⁶ G. Bachelard, *L'Eau et les Rêves. Essai l'imagination de la matière*, Paris 1965, s. 24.

⁷ Szerzej na ten temat piszę w pracy *Problem wyobraźni i myślenia obrazowego w „Symbolach przemiany” C.G. Junga*, [w:] I. Błocian, R. Saciuk, *Gabinet luster. Psychoanalityczne krytyki poznania*, Toruń 2004.

⁸ Por. M. Eliade, *Obrazy i symbole*, przeł. M. i P. Rodakowie, Warszawa 1998, s. 23; G. Durand, *Wyobraźnia symboliczna*, przeł. C. Rowiński, Warszawa 1986; tenże, *O terminologii świata wyobrażeń. Mit, mitoanaliza, mitokrytyka*, [w:] K. Falicka (red.), *Potęga świata wyobrażonego, czyli archetypologia Gilberta Duranda*, tłum. T. Stróżyński, Lublin 2002.

docznić wpływ niektórych idei psychoanalizy na jej formowanie się w ujęciu Bachelarda (a poprzez jego prace wnikającej w myślenie o obrazie m.in. Eliadego i Duranda). Można zatem próbować rozjaśnić sposób obecności koncepcji Junga w pismach Bachelarda, a zwłaszcza obecność problemu obrazu i wyobraźni. Psychoanaliza nie jest przez niego postrzegana tylko przez pryzmat dzieł Junga, stosuje on inne quasi-psychoanalityczne terminy⁹, również sam termin „psychoanaliza” staje się dla niego istotny. Jest on istotny nie tylko w kontekście badań nad wyobraźnią, ale także jego projektu „psychoanalizy wiedzy obiektywnej”, która dotyczy przede wszystkim jego koncepcji rozwoju nauki. Projekt ów zasadza się na uznaniu, iż należy podjąć badania nad aktywnością wyobraźni i „kompleksów obrazowych”, typowych tendencji poznania zmysłowego, poznania pragmatycznego i jednorodnego, przeszkód substancjalistycznych i innych, ażeby myśl naukowa mogła się wobec nich ustosunkować krytycznie i abstrahować od pierwotnych wizji człowieka. Tym zagadnieniom poświęcona jest m.in. cała praca *Kształtowanie umysłu naukowego*, w której Bachelard stwierdza powszechność, normalność i użyteczny charakter błędów: „[...] psychologicznie rzecz ujmując, nie ma prawdy bez poprawionego błędu. Psychologia postawy obiektywnej jest historią naszych błędów”¹⁰. Poznanie przedmiotu nie jest wyznaczone u swych źródeł postawą obiektywną. Ta może się dopiero intersubiektywnie kształtować, dzięki różnym formom kontroli, dyscyplinowania oraz badania aktywności obrazów.

2. „Osie nauki” i „osie poezji”. Psychoanaliza Bachelardowska

Bachelard, co odnotowują L. Brogowski i J. Błoński, zajmował się psychoanalizą w sposób niezwykle swoisty. Brogowski przytaczał ocenę M. Choisy, że Bachelard stosuje psychoanalizę, chociaż jej właściwie nie

⁹ Przez „quasi-psychoanalityczne terminy” rozumiem tu specyficzny sposób ich zastosowania, np. „kompleks”, „animus”, „anima”, „nieświadomość” występują w ujęciu Bachelarda w całkiem nowym kontekście teoretycznym i mimo że najczęściej użycie ich wiąże się z jakąś formą dokonywania przez niego „psychoanalizy umysłu doświadczającego”, to jednak wychodzą one daleko poza ich sposób rozumienia w psychoanalizie, nawet przy wzięciu pod uwagę jej wielonurtowości i niezmiernej różnorodności w definiowaniu podstawowych pojęć.

¹⁰ G. Bachelard, *Kształtowanie się umysłu naukowego*, s. 308.

zna¹¹. Niewątpliwie nie jest łatwo określić te relacje myśli Bachelarda do psychoanalizy. Bonicalzi wyraża opinię, że termin „psychoanaliza” wtargnął do refleksji Bachelarda, stał się bardzo istotny w jego koncepcji racjonalności i stworzył rodzaj wylomu w jej rozumieniu¹². Wokół problemu psychoanalizy tworzy się również proces przełamywania się (*rupture*) w myśli Bachelardowskiej: oto opuszcza ona dziedzinę nauk i zmierza ku marzeniu¹³, aby je wydobyć, uprzytomnić jego znaczenie, zrozumieć jakość jego ładunku emocjonalnego.

W efekcie pojęcie księgi, wyraźne oddzielenie, które ustanowił Bachelard pomiędzy księgą naukową i księgą oniryczną w taki sam sposób, jak różna charakterystyka tych dwóch typów pisma, powtarza również całkiem wyraźne oddzielenie, antytezę nawet, pomiędzy rozumem i wyobraźnią, pomiędzy dwoma sposobami funkcjonowania radykalnie różnymi wiedzy ludzkiej i jej stosunku do rzeczywistości¹⁴.

Oddzielenie to w myśli Bachelarda rzeczywiście jest widoczne i często przez współczesnych badaczy wskazywane. Sam Bachelard pisze o duchu naukowym i duchu poetyckim w *Psychoanalizie ognia*:

Poezja i nauka znajdują się w zasadzie na dwóch przeciwległych biegunach. Filozofia może co najwyżej marzyć o tym, by stworzyć między poezją i nauką komplementarność, połączyć je jako dwa odpowiadające sobie przeciwieństwa¹⁵.

¹¹ L. Brogowski, *Posłowie od tłumacza. Gaston Bachelard: fenomenologia (marzenia poetyckiego) czy poezja (marzącego fenomenologa)?*, [w:] G. Bachelard, *Poetyka marzenia*, tłum. L. Brogowski, Gdańsk 1998, s. 244. Tłumacz, powołując się na M. Choisy, pisze, że Bachelard nic z psychoanalizy nie rozumiał i właśnie to pozwoliło mu skonstruować godne podziwu dzieło. Dalej rozważa związek myśli Freuda, Junga i Bachelarda. Bliższa Bachelardowi wydaje się idea nieświadomości zbiorowej Junga, a także jego interpretacja alchemii i dzieła alchemicznego, jednak częściej odnosi się do Freuda.

¹² F. Bonicalzi, wyd. cyt., s. 90.

¹³ Por. tamże.

¹⁴ C. Vinti, *Bachelard: le livre scientifique et le livre onirique*, [w:] J. Libis, M. Perrot, J.-J. Wunenburger, wyd. cyt., s. 168.

¹⁵ PO, s. 28.

Wedle niektórych interpretacji nie byłoby zatem jednej filozofii Bachelarda, istniałyby natomiast filozofia nauki i koncepcja obrazu, którym operuje wyobraźnia. Nie wszyscy jednak jednomyślnie przyjmują ów radykalny rozłam. Niektórzy badacze, jak J.-C. Margolin czy J.-J. Wunenburger, postulują „głębką jedność” lub, jak D. Leszczyński, „odrębność i komplementarność” dwóch nurtów dzieła Bachelarda: filozofii nauki i estetyki odnoszących się do dwóch modalności myślenia¹⁶.

Psychoanaliza jest w jego dziele obecna. Świadczy o tym m.in. liczba odwołań do jej obszarów zainteresowań. Jednym z dowodów, być może tylko natury „statystycznej”, jest badanie leksykometryczne dzieł Bachelarda pod kątem częstości występowania w jego pismach niektórych terminów. Na przykład „psychoanaliza” w *Psychoanalizie ognia* występuje 77 razy, co plasuje częstość użycia tego terminu na 12 miejscu, m.in. po: „ogniu” (*feu*) (610), „mocy” (*pouvoir*) (159), „marzeniu sennym” (*rêve*) (122)¹⁷. L. Favier, zajmując się interpretacją obecności terminu „psychoanaliza” w tej pracy Bachelarda, kulminuje swoje rozważania stwierdzeniem, że jest on najmocniej statystycznie związany z rozdziałem trzecim, a mianowicie z aspektem społecznym doświadczenia ognia w kontekście odczuwania ciepła dzielonego z innymi ludźmi (por. cały wywód Junga o roli ognia w rozwoju człowieczeństwa, m.in. odzwierciedlenia kształtowania się świadomości ludzkiej w *Symbolach przemiany*)¹⁸ oraz seksualności jako źródła obrazów ognia (por. Freuda interpretacja mitu o Prometeuszu)¹⁹. Czasem – jak w *Poetyce marzenia*, którą określano jako „na poły poufny brewiarz” jej autora²⁰ – są to odwołania negatywne, tzn. takie, w których stara się on oddzielić swoją metodę badań od psychoanalitycznych i przedstawia pewną krytykę tych ostatnich.

¹⁶ Por. D. Leszczyński, *Postłowie. Filozofia nauki Gastona Bachelarda*, [w:] G. Bachelard, *Kształtowanie umysłu naukowego*, s. 323.

¹⁷ Por. L. Favier, *Analyse lexicométrique de «La psychanalyse du feu»*, [w:] J. Libis, M. Perrot, J.-J. Wunenburger, wyd. cyt., s. 313.

¹⁸ Por. C.G. Jung, *Symboly przemiany. Analiza preludium do schizofrenii*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1998.

¹⁹ S. Freud, *W kwestii zdobycia ognia*, [w:] tenże, *Pisma społeczne. Dzieła*, t. 4, tłum. A. Ochocki, M. Poręba, R. Reszke, Warszawa 1998; por. L. Favier, wyd. cyt., s. 311.

²⁰ J.-C. Margolin, *Bachelard*, Paris 1974, s. 7.

Skoro psychoanalizujemy warstwę psychiczną mniej głęboką, bardziej zintelektualizowaną, musimy analizę marzeń sennych zastąpić analizą marzenia na jawie...²¹

Badanie zatem „marzenia na jawie” jest właściwe jego postępowaniu; psychoanaliza bowiem bada chore marzenia lub marzenia automatycznie przez nieświadomość budowane, których w sensie bachelardowskim nie jesteśmy autorami. To, co ludzkie, nie zawiera się dla Bachelarda w nieświadomości. Psychoanaliza zajmuje się więc wedle niego obszarem, gdzie człowiek nie jest jeszcze „ja”, nie jest jeszcze właściwie wcale człowiekiem, a jedynie surowym materiałem człowieczeństwa lub jego wypaczeniem, w sferze automatyzmu, przymusowych nieświadomych i chaotycznych impulsów władających działaniem lub w „lamusie bóleści ludzkiej”, skrzywionych, wypaczonych treściach biografii psychologicznej. W nich zaś człowiek uległ jakiejś redukcji, nie stając się tym, czym mógłby się stać. Operuje zatem Bachelard obrazem człowieka nieuchronnie nader odmiennym od jego psychoanalitycznych portretów. Jest w tym obrazie możliwość rozwoju rozumu oraz perspektywa idealizacji dokonywanej przez wyobraźnię, które przy sprzyjających okolicznościach ujawnią się, pomagając lub współtowarzysząc procesowi stawania się świadomego ludzkiego „ja”. „Psychoanaliza bachelardowska” jest więc zupełnie „nie-klasyczna” i wobec niej opozycyjna. Pomyślana jest raczej jako zespół zabiegów oczyszczających z „przeszkód psychologicznych” na drodze poznania, bowiem nauka zdająca się bezwiednie na siłę obrazów, to „ofiara metafor”.

Konsekwencją tego projektu jest stwierdzenie, że człowiek cywilizowany i normalny jest wyjątkowy w społeczeństwie otwartym. Żyje on poszukując i poznając w przestrzeni twórczości, nie powielając zastanych wzorców doświadczenia. Takie ujęcie wpływa wydatnie na rozumienie przez Bachelarda kategorii normy²². Psychoanaliza wiedzy obiektywnej zatem jest zarazem prostowaniem, poprawianiem i oczyszczaniem [*rectifier*] poznania z przeszkód psychologicznych²³. Możliwe są jednak dwie drogi owego kształtowania właściwego „ja” ludzkiego wobec symboliki myślenia obrazowego: jedna kształtująca abstrakcyjną racjonalność w oparciu

²¹ PO, s. 32.

²² Por. szerzej na ten temat F. Bonicalzi, wyd. cyt., s. 94–95.

²³ Por. tamże, s. 95.

o inwersję symbolicznego ładunku obrazu (analiza wyobraźni metodą negatywną, która ujmie go jako przeszkodę epistemologiczną), druga – pozwalająca na swobodny proces twórczy obrazów symbolicznych, zniekształcająca je, wreszcie wzbogacająca je (metoda pozytywna poetyki ogólnej ujmująca je jako elementy matrycowe wyobraźni)²⁴. D. Lecourt twierdzi, że rozpoznanie obrazów i ich siły oddziaływania nie oznacza u Bachelarda po prostu ich destrukcji czy „wignania”; obrazy i metafory obecne w nauce muszą być używane w odpowiedni sposób²⁵ i „zdepsychologizowane”²⁶, a zatem pozbawione ładunku psychologicznego oddziaływania, ale i widziane raczej w perspektywie fenomenologicznej ujęcia sposobu, w jakim są świadomości dane, oraz w próbach określenia ich istoty. Obrazy muszą zostać rozpoznane jako dynamogeniczne sposoby oddziałujące na zmianę rzeczywistości. Pozytywny i „dynamogenny” sposób funkcjonowania obrazów i metafor w nauce uwypukla się współcześnie dość mocno, m.in. czyni to A. Motycka, która dostrzega źródłowość mitycznych form myślenia dla rozwoju myśli naukowej²⁷.

Bachelard rozumie marzenie senne jako twór swoistego automatyzmu²⁸, niekontrolowanego wołą, „rozwijające się linearnie, zapominające w biegu swojej drogi”. Marzenie na jawie jest „gwiazdziste”, tzn. ciągle powraca do koncentracji na jakimś obiekcie²⁹. Rozróżnienie to wyraźnie przypomina różnicę w sposobie interpretacji treści nieświadomych w ujęciu Freuda i Junga. Ten ostatni, starając się ją zobrazować, posługiwał się wyobrażeniem linii zygzakowatej, po której podążają skojarzenia w metodzie Freuda, wiedzie ona „niczym błyskawica” w nieświadomość; sam

²⁴ Por. szerzej na ten temat J.-J. Wunenburger, *Philosophie des images*, Paris 1997, s. 70.

²⁵ D. Lecourt, *Pour une critique de l'épistémologie (Bachelard, Canguilhem, Foucault)*, Paris 1974, s. 39.

²⁶ Tamże, s. 48.

²⁷ Por. A. Motycka, *Nauka a nieświadomość. Filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia*, Wrocław 1998.

²⁸ Rozumie tu Bachelard marzenie senne na sposób, który zwięźle opisał Ricoeur : „[...] nie będąc nigdy «Ja myślę» jest czymś w rodzaju «To mówi»”. P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris 1965, s. 429. Jest to nawiązanie, które jest również obecne w psychoanalizie do koncepcji nieświadomego G. Groddecka: „to żyje we mnie” w miejsce „ja żyję” [dosł. „ja jestem przeżywany przez to” – I.B.]. G. Groddeck, *La maladie, l'art et symbole*, trad. par R. Lewinter, Paris 1969, s. 63.

²⁹ PO, s. 32.

uważał, że bardziej adekwatna jest metoda *circumambulatio*³⁰, tzn. okrążania jakiejś treści przez skojarzenia, które wielokrotnie powracają do punktu wyjścia, do interpretowanego obrazu. Można by stąd wnosić o pewnym podobieństwie metod badania obrazów w ujęciu Bachelarda i Junga. Polegają one na skupianiu w tekstach licznych obrazów, porównywaniu ich podobieństw oraz na próbach dociekania ich istoty. Podłoże tych porównań jawi się jednak nieco odmiennie: oto bachelardowska wyobraźnia materialna poszukuje istoty więzi człowieka ze światem, zakotwiczenia wyobraźni w świecie, zmierza do unaocznienia istoty doświadczenia, zderzenia samotnego „ja” marzyciela z potęgą kosmosu. Myślenie obrazowe Junga sytuuje doświadczenie w obszarze przede wszystkim rozwoju procesu nieświadomego i poszukiwania w świecie zewnętrznym obrazów-analogonów, będących swoistym zwierciadłem owego procesu (wyobraźnia staje się tu przede wszystkim projekcyjna). Różność ta dobrze odzwierciedlona jest w używaniu przez Junga raczej pojęcia „fantazja” lub „fantazja twórcza” dla zaznaczenia dominującej roli wewnętrznego procesu nieświadomości w kształtowaniu ciągów obrazowych („odwiecznej myśli odwieczna zabawa”), niemniej i owe obrazy-analogony dla doświadczenia ludzkiego pełnią niebagatelną funkcję, stąd myślę, że termin „wyobraźnia” jest w koncepcji Junga uzasadniony, choć rzadziej przez niego używany³¹. Samo jednak marzenie senne pozostaje dla Junga – jakże odmiennie niż dla Bachelarda – mimowolnym wyrazem ukrytej sfery życia psychicznego człowieka: językiem obrazów, którymi „przemawia nieświadomość”, językiem, w którym wypowiada się ona o sobie. Jung ową mowę marzenia sennego przyrównywał do tekstu napisanego w trudnym języku³², który niczego jed-

³⁰ Jung pisze: „Koncentruje się raczej na aktualnym tekście snu jako rzeczy, która była zamierzona przez nieświadome, i zaczynam okrążyć [*circumambulate*] sam sen”. C.G. Jung, *Symbols and the Interpretation of Dreams*, [w:] C.G. Jung, *The Symbolic Life. Miscellaneous Writings*, trans. by R.F.C. Hull, *The Collective Works*, v. 18, London 1977, s. 190.

³¹ Por. C.G. Jung, *Symbole przemiany* oraz I. Błocian, *Problem wyobraźni i myślenia...*, wyd. cyt.

³² Podobnie postąpił też Ricoeur, ale właśnie w stosunku do swojego sposobu badania koncepcji marzenia sennego w ujęciu Freuda „[...] to nie śniony sen może być interpretowany, ale tekst opowieści snu; to ten tekst analiza chce zastąpić innym tekstem, który byłby podobny do pierwotnej mowy pragnienia [...]”. P. Ricoeur, wyd. cyt., s. 15. Pisze dalej na temat rozróżnienia w śnie warstwy pragnienia („energia, żądza”) i warstwy

nak nie maskuje³³, a jedynie „mówi niczym Natura”, jak „roślina, która rośnie”³⁴. Niewątpliwie jest w tym obrazie dziedzictwo psychoanalitycznych metod eksploracji marzenia sennego jako *via regia* wiodąca do nieświadomości, ale tkwi w nim również ton polemiczny wobec Freuda. Obrazy marzenia sennego nie są tu już „kodem”, „szyfrem”³⁵ mającym na celu zmylenie cenzury. Do koncepcji Junga nie odnosi się więc opinia Ricoeura o temacie nuklearnym (*thème nucléaire*) freudowskiego *Objaśniania marzeń sennych: comme homme du désir je m.'avance masque* („jako człowiek żądzy maskuję się”)³⁶. Myślenie obrazowe jest w ujęciu Junga związane raczej z poszukiwaniem w obrazie świata zewnętrznego jak najpełniejszego wyrazu dla ruchu procesu nieświadomego i w ogóle ludzkiej zdolności uświadomienia sobie czegoś. W tym znaczeniu można by określić, że symbol ma podwójny sens: zawiera ukryte odniesienie do nieświadomości. W kwestii dążenia do owego „realizmu nieświadomości”³⁷ oraz archeologii podmiotu³⁸

opowieści („dyskurs”). Jeszcze dalej w interpretacji relacji „nieświadome – język” idzie Lacan: „[...] nieświadome jest strukturyzowane jak mowa [...]”. J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de psychanalyse*, Paris 1973, s. 28. Por. również na temat pytania o relację „nieświadome – język”. P. Dybel, *Freuda sen o kulturze*, Warszawa 1996. Pewien asumpt do ujmowania nieświadomości przez pryzmat języka znajduje się zresztą już w *Objaśnianiu marzeń sennych*. Freud powołuje się tam na porównanie innego badacza marzenia sennego do listu [*letter in cypher*] i nazywającego go inskrypcją snu [*dream-inscription*]. Por. S. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych. Dzieła*, t. 1, tłum. R. Reszke, Warszawa 1996, s. 130. Dalej pisze: „Oto więc mamy myśl i treść senną jako dwa przedstawienia tej samej treści, tyle że wyrażone w dwóch różnych językach, lub, mówiąc w sposób bardziej właściwy, treść senna jawi nam się jako przeniesienie myśli sennej w inną formę wyrazu – formę, której znaki i rządzące nią prawa mamy poznawać na drodze porównania oryginału i przekładu. [...] Treść senna dana jest niejako w formie **pisma obrazkowego**, którego znaki można przełożyć jedynie na język myśli sennych” (s. 243) [podkr. – I.B.].

³³ „Założenie, że sen chce [coś – I.B.] ukryć, jest zupełnie antropomorficzną ideą. Żaden filolog nie pomyślałby, że trudna inskrypcja w sanskrycie na monecie [coś] ukrywa”. C.G. Jung, *The Tavistock Lectures*, [w:] C.G. Jung, *The Symbolic life*, s. 83.

³⁴ Por. C.G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, Warszawa 1993, s. 195.

³⁵ Przeciwno rozumieniu marzenia sennego jako czegoś w rodzaju sztucznego kodu, który należy rozszyfrować specjalnymi procedurami, wystąpił również E. Fromm. Por. E. Fromm, *Zapomniany język*.

³⁶ Por. P. Ricoeur, wyd. cyt., s. 16.

³⁷ Określenie Ricoeura, por. *De l'interprétation*, s. 418.

³⁸ Tamże, s. 407, 426.

Jung pozostaje w obszarze oddziaływania psychoanalizy freudowskiej. „Obraz staje się symboliczny wówczas, kiedy znaczy więcej niż oznacza lub wyraża”³⁹, a mianowicie, kiedy odnosi się do nieświadomości. Bachelard w badaniach wyobraźni wydaje się bliski koncepcjom Junga, a zwłaszcza jego koncepcji nieświadomości zbiorowej, skrywającej archetypowe, ogólne dziedzictwo wzorów doświadczeń, których aktywność ujawnia się w obrazie wyobraźniowym.

Termin „psychoanaliza” występuje u Bachelarda w co najmniej dwóch postaciach: w psychoanalizie poznania obiektywnego odwołuje się do ustaleń psychoanalizy freudowskiej, ale w samych badaniach wyobraźni stosuje wiele twierdzeń koncepcji Junga. Dotyczy to samej istoty jego ujęcia wyobraźni, co zauważa również Wunenburger: „obrazy, dalekie od tego, aby być pozostałościami postrzeżeniowymi, przedstawiają się jako dane reprezentacje identityczności znaczenia i energii transformacyjnej. Blisko analiz jungowskich (po krótkim momencie podążania za hipotezami freudowskimi) Bachelard sytuuje korzenie wyobraźni w nieświadomych matrycach (archetypach), które same siebie różnicują według dwóch biegunów, męskich (*Animus*) i żeńskich (*Anima*)”⁴⁰. Obrazy mają swoje podłoże biologiczne, ale i wymiar kosmologiczny. Symbolika czterech żywiołów głęboko na nas oddziałuje i stanowi rodzaj „hormonów wyobraźni”⁴¹. Samo badanie „marzenia obrazami” w stanie jawy ma zatem na celu uniknięcie stanu spadku świadomości. Bachelarda interesują „marzenia przytomne” zawarte w obrazach poetyckich, sam przyznaje bowiem, że jest „marzycielem słów”. Uznaje je za istotę twórczości ludzkiej, w której harmonizują się i nakładają na siebie jasne struktury świadomościowego poznania oraz głębokie treści nieświadome. Jest to wedle niego marzenie na sposób w pełni ludzki. Bachelard nie zawiera grze automatyzmu psychicznego wiodącego nas linią skojarzeń ku matrycom nieświadomości. O regułach interpretacji materiału nieświadomego, przyczynowych prawach wiązania się

³⁹ C.G. Jung, *Symbols and the Interpretation of Dreams*, s. 185. Na temat *circumambulatio* i amplifikacji, czyli wzmocnienia interpretacji symbolu przez owe skojarzenia okrażające i towarzyszące lub ich cały kompleks, Jung pisze, że jest techniką „odnajdywania kontekstu”, poprzez jaki symbol może być rozumiany. Por. C.G. Jung, *The Tavistock Lectures*, s. 84.

⁴⁰ J.-J. Wunenburger, wyd. cyt., s. 71.

⁴¹ Tamże.

ze sobą skojarzeń pisał już Freud w *Objaśnianiu marzeń sennych*, a właściwie większość tej pracy jest im wprost poświęcona. Eksploracja nieświadomości w jego psychoanalizie przebiega inną drogą niż bachelardowska, a mianowicie wyraża ona duże zaufanie do mimowolnego kojarzenia treści pojawiających się w procesie snienia i silniej uwypukla zapomniane elementy biografii człowieka. Jung jednak przejawiał również zainteresowanie tzw. marzeniem na jawie, m.in. w *Symbolach przemiany* interpretował tzw. wizje hipnagogiczne pacjentki, którą leczył T. Flournoy⁴². Duża część spuścizny piśmienniczej Junga dotyczy przecież prób interpretowania symboli kulturowych, jak np. symbolika dzieła alchemicznego czy też symbolika religijna. W kwestii przyczynowego wiązania się treści nieświadomych wypowiedział się Jung w *Symbolach przemiany* i zawsze było to zgodne z jego własnym ujęciem aktywności nieświadomości (a jeszcze potwierdzone tzw. testem skojarzeń słownych): „Nieporozumienie wynika stąd, że prawo przyczynowości niedostatecznie poważnie traktuje się w dziedzinie psychiczności: cóż, tutaj nie ma żadnych przypadków”⁴³. Wiązanie się treści ze sobą zapewnia kompleks akcentowany uczuciowo – to on grupuje w sobie treści podobne. Psychoanalityczne projekty badań nieświadomości kładą zatem nacisk na to, co w nieświadomości już obecne (albo w formie wczesnodziecięcych doświadczeń wobec scenariuszy rozwoju gatunkowego, albo w formie ogólnoludzkich wzorców doświadczeń) i wywiera decydujący wpływ na życie człowieka⁴⁴. Psychoanaliza bachelardowska akcentuje sam proces strukturyzowania się wyobraźni człowieka i jej wpływu już to na sferę intymnej bliskości obrazów szczególnie istotnych dla człowieka, już to na dynamikę twórczości ludzkiej w ogóle,

⁴² Przy wprowadzeniu do tematyki wizji hipnagogicznych Jung wyjaśniał, że chodzi tu o stany zbliżone do łagodnej autohipnozy, jaką osiąga umysł przed zaśnięciem: uwidaczniający się ciąg zdawałoby się bezładnych obrazów, które jednak mogą być przy natężeniu uwagi wychwytywane. „Rzeczywistość traci moc oddziaływania, siłą sprawczą zdobywa świat wewnętrzny”. Por. C.G. Jung, *Symboly przemiany*, s. 62.

⁴³ Tamże, s. 69.

⁴⁴ Junga ujęcia nieświadomości zawierały nie tylko aspekt „tego, co uprzednie”. Nazywał nieświadomością także „to, co się we mnie przygotowuje” i zatem dopiero zaistnieje, a także „to, co robię w tej chwili” bez uwagi i bez planu. Zręby takiego ujęcia można również znaleźć w pismach Freuda, niemniej Jung najsilniej eksponuje wątek „uprzedniości” w psychoanalizie. Por. na ten temat: C.G. Jung, *The Structure and Dynamics of Psyche*, [w:] tenże, *The Collected Works*, v. 8, London 1969, s. 185.

w tym na naukę. Obraz marzenia jest utrzymywany przy napiętej świadomości, co Bachelard silnie uwypukla we *Wprowadzeniu do Poetyki marzenia*⁴⁵. Jego obraz pokrewny jest zatem raczej temu, co Jung nazywa „wizją”.

3. Marzenie o ogniu. Mity o ognionościach

Jednym z obszarów, w których można śledzić różną pracę interpretacji badaczy wyobraźni, są ich wypowiedzi o znaczeniu doświadczenia ognia oraz mity o ognionościach. Obrazów takich, jak te zawarte np. w mitach o ognionościach w pracach Junga i Bachelarda, jest ogromna ilość. Ze względu na rozmiar niniejszego szkicu ograniczę owo porównanie tylko do przykładu.

3.1. Ognionośća Prometeusz – Freud i Jung. Ogień i libido

Zrozumienie wykładni Junga mitu o Prometeuszu i symboliki ognia wymaga pewnego odniesienia również do wykładni freudowskiej, ponieważ łączy je swoista więź – więź wpływu, polemiki, dyskusji i wreszcie wspólnoty przekonań. Pomiędzy niektórymi pismami Freuda i Junga panuje rodzaj swoistego napięcia, mimo że niekiedy czas ich powstania dzieli wiele lat. Tak jest np. z fragmentami *Symboli przemiany*, poświęconych problemowi związku obrazów kradzieży ognia, jego roli kulturotwórczej, postaci samego Prometeusza i problemu seksualnych wykładni mitu, czyli tekstu, który Jung publikuje w roku 1912, a bardzo krótkim szkicem Freuda *W kwestii zdobycia ognia*, datowanym na rok 1932⁴⁶.

W *Symbolach przemiany* za symboliką ognia kryje się libido (neutralna energia psychiczna), bowiem w obrazach słońca, ognia i światła najczęściej się ono manifestuje. Typowe dla Junga są pewne ciągi budowanych znaczeń – „libido staje się tu [w utworze Nietzschego – I.B.] ogniem, płomieniem, wężem”⁴⁷. Wyróżnia on trzy rodzaje, w jakie wchodzi symbolika odnosząca się do libido: 1. poprzez porównanie analogiczne: do słońca i ognia, 2. poprzez porównanie przyczynowo-przedmiotowe: „jak dobro-

⁴⁵ Por. G. Bachelard, *Poetyka marzenia*, s. 8–38.

⁴⁶ Por. S. Freud, *W kwestii zdobycia ognia*, [w:] tenże, *Pisma społeczne*.

⁴⁷ C.G. Jung, *Symboly przemiany*, s. 128.

czynne słońce”, poprzez porównanie przyczynowo-podmiotowe: „jak wąż”, 3. poprzez porównanie na poziomie czynności: „niebezpieczne niczym lew”⁴⁸.

W tej pracy Jung rozumie symbol jako „nieokreśloną lub wieloznaczną formę wyrazu, wskazującą na rzecz trudną do zdefiniowania, nie rozpoznaną do końca”, która posiada wiele wariantów wytworzonych poprzez analogię, a im ich posiada więcej, tym pełniejszy jest obraz tego, na co wskazuje w odróżnieniu od znaku, który jest konwencjonalnym skrótem dobrze znanego obiektu⁴⁹. Libido rozumie jako neutralną energię psychiczną, „siłę napędową naszej duszy”, ale i organizmu (procesy fizjologiczne), w której „naturze leży czynienie pożytku i szkody, rodzenie dobra i zła”⁵⁰ (przez pryzmat ambiwalencji, a zatem w tej mierze bardzo podobnie do Freuda)⁵¹.

Jung nawiązuje do uwypuklenia związku pomiędzy wierceniem a rozpalaniem ognia, który zauważył w swojej pracy K. Abraham (na jego pracę powołuje się Jung kilkakrotnie)⁵². Jung rozważa rdzenie znaczeniowe w imionach mitologicznych ognionośców lub samej czynności rozpalania ognia w różnych językach. Migracje i związki tych rdzeni są w dużej mierze problematyczne, Jung jednak w podobieństwach wiązania symboliki seksualnej i czynności rozpalania ognia i jego znaczenia kultowego dostrzega odpowiedniości archetypowe. Z podobieństwa struktury ludzkich doświadczeń nie zaś z konieczności migracji znaczeń bierze się podobieństwo wytworów aktywności symbolicznej. Symbolikę wytwarzania ognia rozważa w: *Hymnach Rygwedy*, kultowego rozpalania ognia w dziewiętnastowiecznych Niemczech, czy też w kontekście rdzenia *manth* lub *math* (*manthano* – uczyć się), zawartego w imieniu Prometeusza. Imię jego bowiem tłumaczono już to jako: „rozważający z góry” (w przeciwieństwie do jego brata Epimeteusza), już to jako „rozpłomieniający”. W symbolach odnoszących się do doświadczeń tak pierwotnych, jak rozpalanie ognia czy oranie ziemi, doszło do bardzo silnego spojenia symboli libido z materią,

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Tamże, s. 163.

⁵⁰ Tamże, s. 160.

⁵¹ Por. m.in. S. Freud, *Totem i tabu*.

⁵² Por. C.G. Jung, *Symboly przemiany*, s. 188 – praca K. Abrahama, *Traum und Mythos. Eine Studie zur Völkerpsychologie*, Leipzig–Wien 1909.

tak że ślady tego można, wedle Junga, odnaleźć, studiując etymologię rdzeni znaczeniowych, a więc uświadamiając sobie historyczne podłoże języka. Trwałość przechowywania tych doświadczeń dana jest nie tylko za pośrednictwem języka, żywości kultów, ale i symboliki manifestującej struktury archetypowe. Jung kończy wywód przyznaniem, że seksualność jest w psychice człowieka bardzo silnie akcentowana afektywnie i obecna m.in. w mitach o ogniu i ognionościach.

Przypomnijmy, Freud w swej dużo późniejszej analizie mitu o Prometeuszu stosuje wiedzę o mechanizmach odkrytych przy badaniu pracy marzenia sennego do analizy mitu, chociaż czyni również uwagę, że nie wszystkie jego cechy dadzą się w ten sam sposób wyjaśnić⁵³. Mit o Prometeuszu zawiera w sobie pewne zniekształcenia charakterystyczne dla pracy marzenia sennego, zamianę znaczenia w przeciwne i przedstawienie symbolizacyjne. Tezą główną zaś interpretacji Freuda jest uznanie, że warunkiem wstępnym zdobycia ognia było wyrzeczenie się homoseksualnie zabarwionej satysfakcji gaszenia go za pomocą strumienia moczu⁵⁴. Freud w ogóle zdaje się przychylić do hipotezy, że podtrzymywanie ognia jest wcześniejsze niż wynalezienie sztuki wytwarzania go (posiłkuje się przy tym argumentami płynącymi z obserwacji współczesnych społeczeństw pierwotnych). Najistotniejsze jest wszakże, dla analizy mitu, owo twierdzenie, że obecne są w nim elementy podobne albo i tożsame ze zniekształceniem znaczenia w czasie formowania obrazów marzenia sennego. W dyskusji nad interpretacją marzeń sennych właśnie z tym elementem pracy snu Jung się nie zgadzał, czemu dawał wyraz wielokrotnie:

Nigdy nie mogłem zgodzić się z Freudem, że sen jest „fasadą”, za którą skrywa się sens: sens już istniejący, lecz – by tak rzec – złośliwie ukrywany przed świadomością. Dla mnie sny to natura, która nie nosi się z chęcią zmylenia nas, lecz mówi to, co ma do powiedzenia, tak jak potrafi, jak roślina, jak zwierzę, które szuka pożywienia⁵⁵.

⁵³ Por. S. Freud, *W kwestii zdobycia ognia*, s. 379.

⁵⁴ Por. tamże, s. 379–381. Freud wyjaśnia swoją hipotezę, powołując się na analogię pomiędzy ciepłem wydzielanym przez ogień i doznaniem pobudzenia seksualnego oraz analogii „płomień–fallus”.

⁵⁵ C.G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, tłum. L. Kolankiewicz i R. Reszke, Warszawa 1993, s. 195.

Jung nie uznawał, że element przesunięcia jest dystynktywną cechą marzenia sennego, ale może wystąpić w jakichś jednostkowych przypadkach. Dla Freuda było to jednak jedno z najsilniejszych założeń dotyczących „kodujucej” pracy nieświadomego, wyraz oporu i niezgodności pomiędzy naturalnym a społeczno-kulturowym, pomiędzy świadomym „ja” a seksualnym „to”, pomiędzy „chcianym” a „niechcianym” (można by tu dodać, ale już z perspektywy możliwej interpretacji uwarunkowań koncepcji Freuda: pomiędzy purytańską moralnością, która była jedną z cech jego współczesności, a wizją człowieka wynikającą z koncepcji ewolucjonizmu, pomiędzy obrazem duszy rozumnej, stworzonej na obraz i podobieństwo Boga, a filogenetycznymi pokładami obecnymi w rozwoju jednostki ludzkiej).

Wobec rozumienia mitu przez pryzmat pracy marzenia sennego można zresztą wysunąć inny typ zastrzeżeń, podany m.in. przez Kirka. Nie można sprowadzać jednego i drugiego zjawiska po prostu do wspólnego mianownika: „[...] jego [mitu] wartość tradycyjnej opowieści ukazuje, że jest to nadmierne uproszczenie”⁵⁶. Jednakże Kirk przyznaje również, że gra emocji i doświadczeń w micie może być rozumiana jako pochodząca ze sfery „nie w pełni świadomej”. Zgadza się także z uznaniem, że w niektórych mitach możemy stwierdzić działania symbolicznych sposobów przedstawiania rzeczywistości i pewnej dyslokacji zdarzeń z codziennej rzeczywistości⁵⁷.

Istotą mitu jest temat wyrzeczenia się popędu. Widać to zwłaszcza, wedle Freuda, w motywie kary, jakiej podlegał Prometeusz. Warunkiem wstępnym zdobycia ognia było zatem wyrzeczenie się popędu, ale bohater, ognionośca, zapłacił zań drogę. Oto w obrazie przykucia Prometeusza do skał Kaukazu i rozszarpywania jego wątroby („siedziba namiętności i żądz” – jak wyjaśnia Freud) pobrzmiewa „gniew popędliwej ludzkości na herosa kulturowego”, który manifestuje się już w micie w sposób jawny. Przypomnijmy też, że wedle Freuda wymóg wyrzeczenia popędu, głoszony lub ujawniany przez herosa, wzmaga w grupie agresję, a w dalszej kolejności – poczucie winy. Historyczny rdzeń mitu mówi o klęsce życia popędowego i konieczności wyrzeczenia się go. Na pociechę jednak, w formie ciągle regenerującej się wątroby Tytana, wyraża niezniszczalność i równie ciągle odtworzenie się sił libido⁵⁸.

⁵⁶ G.S. Kirk, *The Nature of Greek Myths*, Harmondsworth–Middlesex 1974, s. 72–73.

⁵⁷ Tamże, s. 72.

⁵⁸ Por. S. Freud, *W kwestii zdobycia ognia*, s. 382–383.

Jeśli porównać te dwie interpretacje, to widać już na pierwszy rzut oka dużą zbieżność, przede wszystkim w zakresie ujęcia analogii „libido–ogień”. Mimo skrótowego charakteru praca Freuda wydaje się ujmować mit bardziej szczegółowo i obrazować sposób rozumienia mitu, ewolucji człowieka i kultury, znaczenia postaci herosa kulturowego i konfliktu, w jaki wchodzi ze swoją grupą. Jung odwołuje się do spektrum postaci mitologicznych, rozważa problem migracji rdzeni znaczeniowych w nazwach postaci mitologicznych lub nazwach czynności o znaczeniu kultowym. Zastanawia się także nad możliwym związkiem procesu rozwoju i danej energii libido oraz jej seksualnego wymiaru. Akcent interpretacji przesunięty jest z samego mitu na wypuklenie roli analogii w procesie symbolizacji, a więc relacji „libido–ogień”. Swoje rozważania o zdobyciu ognia Freud kończy analizą roli owej analogii:

Człowiek pierwotny zaś, zdany na to, by pojmować świat zewnętrzny za pomocą własnych doznań cielesnych i relacji fizycznych, nie mógł nie dostrzec i nie wykorzystać owych analogii, jakie przywiodło mu na myśl zachowanie się ognia⁵⁹.

Innym motywem mitu, uwypuklonym przez Junga, jest motyw kradzieży ognia. Motyw ten nadaje zdobyciu ognia charakter uzurpacji, wystąpienia przeciwko jakiemuś porządkowi, co wiąże się także z mitologicznym obrazem kary, jaką ponosi ognioność.

Jest to z punktu widzenia koncepcji antropologicznych psychoanalizy temat znaczący: mowa i sztuka rozpalania ognia (czy też być może sztuka podtrzymywania go) w sposób decydujący różnicowały człowieka z rzeczywistości przyrodniczej i stąd Jung mógł je określić jako aspekty „tryumfu nad zwierzęcą nieświadomością”⁶⁰. Rozwój zaś człowieka jest przez Junga w tym kontekście pojmowany jako „koncentracja i zdyscyplinowanie libido”, w czym zgadza się on istotnie z ideami wyrażonymi przez Freuda m.in. w pracy *Psychologia zbiorowości i analiza „ja”*, w której postać praojca dysponującego „libidinalną wolnością” (poprzez narcyzm i niezwiązanie libidinalne z obiektem zewnętrznym oraz „niesamowitość” będącą skutkiem szczególnego skupienia libido) narzuca grupie wymóg ograniczenia popędowości, wyjścia poza najstarszą psychologię ludzkości, psychologię

⁵⁹ Tamże, s. 383.

⁶⁰ SP, s. 215.

tłumu („nieobecność świadomej osobowości, dominacja emocji i nieświadomych pierwiastków psychicznych, skłonność do natychmiastowej realizacji własnych zamiarów, dominacja woli zbiorowości i inne”⁶¹) ku psychologii indywidualności. Przypomnijmy jeszcze, że ten rozwój wspomaga następująca po praojcu postać herosa opiewana przez „poetę” (choć według Freuda musiała to być jedna i ta sama osoba), który „wynałazł heroiczny mit”. Ten zaś ucieleśniał „oderwanie się od tłumu” i wejście w rolę „ojca” wobec swojej grupy⁶². Mit jest tu zatem pierwszym krokiem wyjścia poza psychologię kolektywną ku indywidualności.

Mowa i ogień pozostają dla Junga w bliskim związku. Mowa może być nośnikiem ładunku libido – oddziałuje wówczas mocno i skutecznie. Mowa może być zatem „płomienna”, „pełna żaru”. Z tak rozumianego ujęcia energetyczności psychiki, energii jako przenikającej uniwersum, Jung nie zrezygnuje. W swoich późnych pismach będzie używał terminu „psychoid” dla oznaczenia pomostu oddziaływania pomiędzy psychiką a materią. We wczesnych pismach pojawia się to jako „libido”, aktywna ludzka energia psychiczna, płynąca niczym rzeka lub system rzek po swoich łożyskach (*Symbole przemiany*, 1911–1912), w późnych pismach zostanie nazwana m.in. „niezniszczalną energią” (*Synchroniczność*, 1952⁶³).

Ogień często rozpalany był i jest w sposób rytualny, który dyktują prawa przepływu i rozwoju energii libidinalnej. Rytuał ten, wykonywany ściśle według jakiejś procedury, odzwierciedla transformację samej libido, przypomina jej pierwotną numinalność, ale poza tym, według Junga, nie odnosi się do żadnej praktycznej konieczności, jak tylko do celebracji kontrolowania energii psychicznej. Człowiek dzięki sztuce rozpalania ognia wykradł naturze jej tajemnicę i dzięki niej sam się rozwinął. „Ten, kto zna bojaźń człowieka pierwotnego wobec nieznanych nowinek, łatwo może wyobrazić sobie niepewność i nieczyste sumienie, jakie towarzyszyły mu w obliczu tego odkrycia”⁶⁴. Ten stan psychiki mógł zatem odzwierciedlić

⁶¹ S. Freud, *Psychologia zbiorowości i analiza ego*, [w:] tenże, *Poza zasadą zbiorowości*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1994, wyd. III, s. 237.

⁶² Tamże, s. 249.

⁶³ Por. C.G. Jung, *Synchronicity: an Acausal Connecting Principle*, [w:] tenże, *The Structure and Dynamics of the Psyche*, [w:] *The Collected Works*, v. 8. Fragmenty tłumaczone na język polski przez J. Prokopiuka: C.G. Jung, *Synchroniczność*, [w:] tenże, *Rebis, czyli kamień filozofów*, Warszawa 1989.

⁶⁴ C.G. Jung, *Symbole przemiany*, s. 217.

się w motywie kary, której poddany zostaje ognioność. Motyw samej kradzieży również uzyskuje w tym kontekście szczególną wymowę – oto jest on rozpowszechniony (przykłady kradzieży dokonywanych przez Herme-
sa, kradzież ziela życia (Gilgamesz), kradzież jabłek Hesperyd itd.) i wy-
daje się związany z poznawaniem przez człowieka tajemnic natury, zawłasz-
czaniem przywilejów bogów, a zatem z momentami węzłowymi procesu ludz-
kiego rozwoju (przekroczenie nieświadomości archaicznej i zwierzęcej).

3.2. Bachelardowska psychoanaliza ognia. Wyobraźnia żywiołu

Obraz ognia jest obrazem silnie zakorzenionym w naszych doświadczeniach. Jest to obraz rozbudowany: poprzez odwołanie do niego wyjaśniamy naturę destrukcji, furii niszczenia, tworzenia, „jednoczy dobro i zło”. Samo doświadczenie ognia wydaje się jednym z najpierwotniejszych doświadczeń ludzkich:

Ogień jest intymny i uniwersalny. Płonie w naszym sercu. Płonie w niebie. Wypęta z głębin substancji i zjawia się jako miłość. Wpęta w materię i ukrywa się utajony jak nienawiść i zemsta⁶⁵.

Obraz ognia w marzeniu jest obrazem, wobec którego i badaczowi natury trudno utrzymać postawę obojętną, ponieważ przenika on jego wyobraźnię, aktywizuje ją, przedstawiając całą gamę możliwych sposobów odczuwania go i przeżywania. Filozofia wyobraźni musi zatem zbadać ową aktywność obrazową, wyodrębnić swoiste kompleksy znaczeniowe, jakie buduje wyobraźnia przy pomocy tego obrazu. Temu służyć ma metoda przeglądania funkcjonowania obrazów ognia w literaturze i wyodrębniania pewnych całości znaczeniowych, aktywnych w wyobraźni ludzkiej, i temu podporządkowane jest tu pojęcie kompleksu (całość znaczeniowa doświadczenia wyobraźniowego). Przede wszystkim pierwszy kontakt człowieka z ogniem jest przedstawiany jako przykład poznania najbrutalniejszego, najbardziej pierwotnego („poparzenie ogniem”), gdy tymczasem Bachelardowi wydaje się, że to siła zakazu społecznego jest najistotniejsza w owym doświadczeniu („nie wolno dotykać ognia”).

⁶⁵ PO, s. 28–29.

3.2.1. Kompleks Prometeusza według Bachelarda

Doświadczenie ognia jest wyrazem „zręcznego nieposłuszeństwa”, przekroczenia zakazu. Nie jest on w sposób najistotniejszy powiązany z zakazem natury seksualnej, jak tego chce klasyczna psychoanaliza, i mimo że seksualność jest jednym z wyobraźniowych składników ognia, to jednak, twierdzi Bachelard, nie najistotniejszym. Psychoanalityczne wykładanie mitu o Prometeuszu i Edypie zbyt pochopnie wywodzą go z oddziaływania dramatu życia instynktownego i utożsamiają mity ze sobą. Sam proponuje jednak refleksję nad sferą mniej głęboką, pośrednią, ale dla mitów właściwą i wpływającą na kontrolowaną myśl naukową. Sfery tej Bachelard nie nazywa inaczej, jak tylko pochodzącą z nieświadomości wyobraźnią, podłożem naszego myślenia. W sferze tej obraz Prometeusza jest obrazem doświadczenia przekroczenia zakazu społecznego w celu zdobycia wiedzy lub władzy. Wola rozumowania popycha go ku przekroczeniu nawykowo przestrzeganego zakazu. Wykracza poza niego, nie bacząc na surowe kary, jakie to może spowodować. „Chcemy wiedzieć tyle co nasi ojcowie, więcej niż nasi ojcowie, tyle co nasi władcy, więcej niż nasi władcy”⁶⁶, sprzeciwiając się zarazem i tradycji i władzy.

Jeśliby spróbować zestawić wszystkie te sposoby interpretowania mitu o Prometeuszu, to można by zaryzykować twierdzenie, że przecież w najogólniejszej postaci sprowadzają się one do wskazania na doświadczenie przekroczenia zakazu. Różnią się one jednak bardzo, jeśli chodzi o określenie charakteru tego zakazu, samej sytuacji przekraczania i celu przedsięwzięcia. Akcenty, jakie na te zdarzenia nakładają interpretacje, są różne. Freud zwraca uwagę na samorzutność procesu sublimowania się instynktu w sytuacji społecznej (mit będący obrazem stopniowości wyrzekania się popędu), Jung akcentuje ludzką zdolność do uczenia się i wymogi przystosowania do środowiska, tworzenia się fundamentów duchowości człowieka sprzeciwiające się automatyzmowi instynktu (mit jako wyobraźniowy plan rzeczywistego działania), Bachelard widzi człowieka jako istotę, w której dominująca wola rozumienia powoduje wykroczenie poza zakaz, widzi dynamizującą siłę mitu w rozwoju rzeczywistości ludzkiej. W stwierdzeniach tych daje się zauważyć rozszerzanie wymiaru autonomii wyobraźni,

⁶⁶ Tamże, s. 32.

coraz pełniejsze uwzględnienie jej istotnej roli w rozwoju umysłu człowieka i w zmienianiu przez niego rzeczywistości.

Mit o Prometeuszu, czy też raczej zbiór wariantów tego mitu i w ogóle zespołu mitów, w których występuje jego postać, jest jednak bardziej złożony niż w omówionych interpretacjach. K. Kerényi zauważa m.in. istotną rolę Prometeusza w różnych wersjach mitów o powstaniu człowieka, powstaniu kobiety, mitach wyrażających spór świata bogów i świata ludzi czy też w opowieści o herosie (Herakles zabijający orła szarpiącego wątrobę Prometeusza) kończącym ów spór⁶⁷. Mit zatem okazuje się znów bardziej swoisty i złożony niż jego interpretacja.

3.2.2. Inne kompleksy znaczeniowe doświadczenia ognia

Nie tylko przez pryzmat mitu o Prometeuszu widzi obraz ognia Bachelard. Píše on również o kompleksach Empedoklesa, Novalisa i Hoffmanna.

Pierwszy z nich jest całością znaczeniową przeżycia ambiwalentnego: doświadczenia połączenia przeciwieństw życia i śmierci w jedność, miłości do ognia i obawy przed nim. Ciało może w ogniu umrzeć, ale duch się z nim łączy. Kontemplowanie ognia „prowadzi nas do źródeł refleksji filozoficznej”, ponieważ ogień uważany był za jeden z żywiołów przenikających wszechświat, budujących go, a jego subtelna istota wydawała się pokrewna samym myślom, samej istocie duchowości człowieka. Stąd bierze się myśl Bachelarda, że jest to „wybrany żywioł samego marzenia”⁶⁸.

Bachelard odczytuje poezję Novalisa poprzez swoją psychoanalizę ognia. Poezja ta uchwytuje pierwotny kształt doświadczenia. Ogień pokazuje tu swój związek z seksualnością, miłością i świadomością szczęścia. Doświadczenie obrazowane przez Novalisa to przenikanie ciepła do wnętrza człowieka, potrzeba ciepła dzielonego z innym jako swoista rekapitulacja pierwotnego podboju ognia wynika z potrzeby ciepła dla życia człowieka, „łagodnego, pozbawionego jasności ciepła przenikającego wszystkie włókna istoty ludzkiej”⁶⁹.

⁶⁷ K. Kerényi, *Mitologia Greków*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2002, s. 173–192.

⁶⁸ PO, s. 36.

⁶⁹ Tamże, s. 46.

Kompleks „fantasty Hoffmanna” obejmuje doświadczenie fantasmagorii i swoistego szaleństwa mocy alkoholu, „płonącego alkoholu” wyzwalającego ciepło. Całą twórczość E.T.A. Hoffmanna ujmuje Bachelard jako poezję płomienia, fantastycznych wizji snuty w stanach upojenia, wizji salamander w płomieniach ponczu, które są manifestacją nieświadomości („głębokiej rzeczywistości”)⁷⁰ wyzwolonej przez działanie napoju oszalałającego. Opisuje też Bachelard własne wspomnienia z domu rodzinnego – swoistego, niesamowitego, „groźnego” święta zapalenia alkoholu przy zgaszonym świetle.

Z procesu psychoanalizy ognia możemy wywieść cztery temperamenty poetyckie, czwórną temperamentalną (por. Junga idee czwórni) poetów: „powietrzno-ognisto-ziemsko-wodną”. Kompleksy natomiast są swoistym „ładunkiem” wyobraźni, z którego należy zdać sobie sprawę, uwalniając się od ich nieświadomej dominacji w doświadczeniu.

4. Marzenie senne i marzenie na jawie

Bachelard krytykuje współczesne wyjaśnienia naukowe źródeł człowieczeństwa i odkryć prehistorycznych, w znaczeniu jakiegoś rodzaju „archeologicznych” uwarunkowań psychiki. Sądzi on, że należy podnieść wartość psychologicznych uwarunkowań odkryć, doświadczeń pierwotnych (np. takich jak doświadczenie ognia):

Byłoby więc miejsce, sądzimy, na psychoanalizę pośrednią i drugiego stopnia, która szukałaby zawsze pod świadomością podświadomości⁷¹, wartości subiektywnej pod oczywistością obiektywną, marzenia przed doświadczeniem. Możemy badać tylko to, co było dla nas przedmiotem marzenia⁷².

⁷⁰ Tamże, s. 51.

⁷¹ Termin „podświadomość” jest silniej ugruntowany w potocznym użyciu, jednak ze względu na filozoficzną historię pojęcia, a zwłaszcza jego obecność i sposób rozumienia w psychoanalizie, należałoby to odnieść do pojęcia „nieświadomość”. Przypomnę tylko niechęć Freuda i Junga do stosowania terminu „podświadomość”, sugerującego ocenę tej sfery psychiczności dokonywanej z punktu widzenia świadomości i jej specyficznych narzędzi poznania.

⁷² PO, s. 38.

W innym miejscu zaznacza, że być może naraża się przez to na zarzut badania raczej znaku niż samej rzeczy, ale stara się o odkrycie nieświadomego uwarunkowania marzenia, tzn. uwarunkowań takiego a nie innego doświadczenia budowania się obrazów. Owe archeologiczne uwarunkowania doświadczenia mają swoje źródło w ewolucji naszego umysłu i zdolności poznawczych: człowiek pierwotny tworzy myśl jako skoncentrowane marzenie, człowiek współczesny uważa marzenie za myśl niezdiscyplinowaną, rozluźnioną. Zatem programem staje się tu zarówno wyświetlenie czynników warunkujących obraz marzenia, jak i jego rodzaje. Powołując się na Petitjeana, stwierdza Bachelard, że wyobraźnia właściwie umyka metodom badawczym psychologii i psychoanalizy; jest ona bowiem siłą sprawczą psychiki, sferą autonomiczną i autogenną; jej zagadką jest metafora, a nawet sama ludzka zdolność do tworzenia metafor. Wyznacza jej miejsce dominujące w psychice; wyobraźnia jest jej siłą sprawczą: „Psychicznie jesteśmy stworzeni przez marzenie, stworzeni i ograniczeni marzeniem, które wyznacza horyzont naszego ducha”⁷³.

Jednocześnie jednak i po wielokroć Bachelard pisze, jak to już cytowałam, że zajmuje go przede wszystkim marzenie na jawie, nie zaś automatyzm nieświadomej psychiki, który „oddaje nas na pastwę” procesu przez nas niekontrolowanego. „Sen otwiera w nas oberżę fantomów”, monstrów z innej epoki, nieprzyswajalnych, zwierzęcych treści naszej psyche. Sen w tym znaczeniu nie daje nam wytchnienia, nie objawia też prawidłowego działania psychiki⁷⁴. Marzenie senne może być walką z cenzurą, uważa Bachelard, ale to dopiero marzenie może nam uprzytomnić język bez cenzury, bez ograniczeń, wprowadza idealizację jako rzeczywistą siłę psychiczną⁷⁵. Takie ujęcie problemu snu, marzenia i wyobraźni wynika z innej koncepcji człowieka. Bachelard pisze o nim przede wszystkim z perspektywy tożsamości „ja” i jego możliwości idealizacyjnych potęgujących jego moce twórcze. Człowiek jest bytem realnym i bytem idealizującym; poznaje siebie w twórczym marzeniu. Psychologia głębi powinna być „słuchaniem marzeń”.

⁷³ Tamże, s. 58.

⁷⁴ G. Bachelard, *Poetyka marzenia*, s. 76.

⁷⁵ „Ta idealizująca psychologia jest niezaprzeczalną rzeczywistością psychiczną” – pisze Bachelard (tamże, s. 69).

Psychologia całościowa, która nie uprzywilejowuje żadnego elementu ludzkiej psychiki, powinna w sobie włączyć najskrajniejszą idealizację, osiągającą rejony, które w jednej z poprzednich książek nazwałem **absolutną sublimacją**⁷⁶.

W odniesieniu do problemu obrazu poetyckiego i myślenia obrazem dzieło Bachelarda sytuuje się na skraju fenomenologii i psychoanalizy. Powołaniem metody fenomenologicznej jest tu uprzytomnienie zachwyty poetyckiego podmiotu, uchwycenie istoty doświadczeń świadomości wyobrażającej. Ale – pyta Bachelard trochę ironicznie – czy filozof może stać się psychologiem? Czy może wyrzec się swojej dumy i szukać psychologicznych uwarunkowań procesu doświadczenia? Sam łączy dwie dyscypliny, przyznając:

W taki oto sposób wybrałem fenomenologię, mając nadzieję, że z perspektywy nowego spojrzenia zdołam powtórnie przestudiować obrazy, które wiernie ukochałem, tak silnie osadzone w mojej pamięci, iż nie wiem już nawet, czy je sobie przypominam, czy też wyobrażam, gdy odnajduję je w mych marzeniach⁷⁷.

5. *Anima* i *animus* w ujęciu Bachelarda

W swoich wypowiedziach z zakresu filozofii poetyki Bachelard wymienia i często powtarza myśl o polaryzacji psychicznej męskiego i żeńskiego, istnienia w znaku *animy* i *animusa*, w jasny sposób nawiązując do Junga, czemu daje wyraz w *Marzeniu o marzeniu. Animus–anima*⁷⁸. Psycholog nie marzy, stwierdza Bachelard. Poszukuje wyjaśnień obrazów w języku innym niż same obrazy. Można by zatem powiedzieć, że przenosi je ku jakiejś innej, w przypadku psychoanalizy, głębokiej, ukrytej sferze psychiki i „od-tajnia” logikę rozwoju procesu nieświadomego, w której obraz właściwie nie jest czymś pierwotnym i nieredukowalnym, ale staje się „symptodem”, manifestacją ruchu nieświadomego. Takie ujęcie problemu

⁷⁶ Tamże, s. 70.

⁷⁷ Tamże, s. 9–10.

⁷⁸ Jest to rozdział książki G. Bachelarda *Poetyka marzenia*, w którym pisze m.in. o dobrym pomysle Junga rozróżnienia rzeczownikami łacińskimi tego, co męskie i żeńskie w głębi psychiki (s. 74).

redukcji symbolu do dynamiki życia psychicznego ma bogatą literaturę: psychoanaliza, zwłaszcza freudowska, odczytywana i krytykowana jest jako „hermeneutyka redukcyjna”, „zbyt edypalna”. Byt ludzki jest bytem idealizującym, twierdzi Bachelard, a zatem ten jego pierwiastek i jego najpełniejszy wyraz w marzeniu musi być wzięty pod uwagę jako samoistny w rozważaniach o człowieku. Inaczej „psychologia ludzi” stanie na przeszkodzie „psychologii człowieka”. Psychoanalizą należy zatem „wypraszać zapóźnionych gości” z głębi nieświadomości, z jej bestiarium „monstrów, jaszczurek i smoków”⁷⁹.

Bachelard uważa, że Jung również uległ formie potocznej, codziennej obserwacji pierwiastka *anima*. Zasłoniło mu to jej właściwy obraz i uczyniło zeń zadowoloną z siebie i wygodną mieszczkę, którą stała się w niektórych momentach procesu społeczno-historycznego. Niemniej zauważył Jung ową dwoistość człowieka: w języku bachelardowskim jest to dwoistość „srogiej siły” (*animus*) i „łagodnej czułości” (*anima*), ducha (aktywnej twórczości powodującej zmianę) i duszy (receptywnej asymilacji) oraz androgynia istoty ludzkiej. Należy zatem badać normalne, nie zaś patologiczne formy przejawiania się aktywności tych dwóch instancji psychicznych. Wizerunek człowieka musi być tworzony w oparciu o najpełniejszy wyraz owych aktywności, nie zaś w oparciu o ich skrajne, wypaczone sposoby przejawiania się. Jest to motyw jego nieustannej polemiki z psychoanalizą i psychologią w ogóle. Opierają się one mianowicie na nie-krytycznej obserwacji potocznej lub na przejawiskawionych, patologicznych formach zachowań. Nie dysponują zatem narzędziami „filozofii psychologii człowieka”, badania mocy idealizujących psychiki oraz „funkcji irrealności”, tej, która tworzy marzenia dynamogeniczne, laborujące w przed-bycie, opracowujące to, co ma dopiero zaistnieć. W tym znaczeniu *animę* również można pojmować jako opracowującą warunki i możliwości konkretnego zaistnienia czegoś. Właściwy pierwiastek *anima* tkwi w głębi każdego ludzkiego jestestwa. Jest on archetypem życia i odpowiada za samą możliwość obrazowania, marzenie. Można go też interpretować u Bachelarda jako specyficzną moc samoregeneracji psychicznej („marzenia odpoczynkowe”, „marzenia pełne wytchnienia”), zdolności asymilacji różnych treści psychicznych. Jako taki jest najgłębszym wyrazem psychiki, najbardziej pierwotnym. Jego funkcję zaś można nazwać receptywno-kontemplatywną.

⁷⁹ Tamże, s. 76.

Rys negatywny tej instancji, o którym wiele pisał Jung, jest raczej pomijany przez Bachelarda. Nie jest zatem jego *anima* „prządką złud”, iluzji i wszelkiego typu omamień, nie jest nieświadomą, infantylną i kapryśną afektywnością. Jej domeną jest możliwość uczuciowego związku ze światem, emocjonalnej więzi i odczuwania znaczenia.

W tym spokojnym trwaniu natury wyłomem jest aktywny charakter projektów ludzkich. *Animus* jest przez Bachelarda pojmowany jako „jawne zaburzenie”, wymagające dużego wysiłku: zaburzenie spokojnej receptywności psyche. Duch *animus* jest procesem projektowania, planowania, dominacji nad innymi (postać króla). Projekt i troska to dwa sposoby, żeby nie być sobą, pisze Bachelard. Zatem „być sobą” oznacza doświadczać przepływu obrazów, „nie być sobą”, „wychodzić poza siebie” oznacza ingerencję powodującą zmiany rzeczywistości. W byciu ludzkim te zjawiska jednak są komplementarne wobec siebie, twórczość ludzka bowiem jest związana z „wychodzeniem poza siebie”. Tak jak postawa obiektywna jest w nauce celem, nie zaś punktem wyjścia, tak i „dobro-stan”, „dobro-dziejstwo” psychiki jest czymś, czego należy się nauczyć. Jest więzią ze sobą samym, więzią, która jest wynikiem samopoznania i „samo-doświadczenia” w przepływie obrazów wzbudzających w nas szczególne uczucia. Margolin charakteryzuje rozróżnienie *anima-animus* jako „marzenie nocne” (*la rêverie nocturne*) i „twórczą wyobraźnię dzienną” (*l’imagination créatrice diurne*)⁸⁰. Przenika je jednak jedność wewnętrznego dynamizmu, chociaż Durand pisze, zarzucając Bachelardowi nie dość autonomiczne i wysokie znaczenie wyobraźni:

Nawet epistemolog tak zdecydowanie niekartezjański jak Bachelard napisze już w naszych czasach, iż osie nauki i tego, co wyobrażeniowe, szły najpierw w odwrotnych kierunkach, i że naukowiec powinien przede wszystkim obmyć przedmiot swojej wiedzy – poprzez „obiektywną psychoanalizę” – ze wszystkich perfidnych reperkusji „deformującej” wyobraźni⁸¹.

⁸⁰ J.-C. Margolin, wyd. cyt., s. 33. L. Brogowski zaproponował tłumaczenia pojęć bachelardowskich dla *rêverie* – „marzenie”. L. Brogowski, *Uwagi od tłumacza*, [w:] G. Bachelard, *Poetyka marzenia*, s. 271. Na temat żeńskiego i męskiego aspektu pojęć „marzenie senne” [*rêve*] i „marzenie na jawie” [*rêverie*] sam Bachelard pisze w *Marzeniu o marzeniu. Marzycielu słów w Poetyce marzenia* jako o „śnie” i „marzeniu”, „wyobrażeniu” i „wyobraźni”, różnicujących się wedle rodzaju *animy* i *animusa*, por. tamże, s. 40–41.

⁸¹ G. Durand, *Wyobraźnia symboliczna*, przeł. C. Rowiński, Warszawa 1986, s. 35.

Durand uważa, że wyobraźnia, jej obrazowe i mityczne wymiary są podłożem myślenia w ogóle, a zatem również rozwoju nauki.

Jesteśmy wedle Bachelarda przywiązani do pewnej mrocznej sfery, której aktywność jest ciągła i nie rozjaśniona. Przestrzeń oniryczna (*l'espace onirique*), mimo że jej źródła są odległe i odsyłają nas ku wartościom początku, stanowi również pewną całość „ja” i tego, co zewnętrzne. Jest ona jednak podobna zasłonie, welonowi Mai (*voile de Maia*), który poprzez swoją aktywność rozjaśnia sam siebie, „ujawnia”⁸². Tę przestrzeń snu, którego jedną z geometrii jest pierwotna cielesność, „mroczne pragnienia” można rozumieć jako nieświadomość strukturyzującą doświadczenie poprzez obrazy wyobraźni. „Nieświadomość szepce bez przerwy i prawdę jej usłyszymy, przysłuchując się szeptem”⁸³. Często w tej swojej źródłowości przedstawiana jest przez Bachelarda jako odległa, na poły nie-ludzka, „mroczna” i nieprzejrzysta. Jej badanie wymaga szczególnego skupienia i napięcia uwagi. Jej treści są nieuchwytnie, umykające.

5.1. Para królewska w alchemii

Bachelard odnosi się w niej również do symboliki króla i królowej z *Psychologii przeniesienia* Junga oraz szerzej jego prac dotyczących alchemii. Używa nawet jungowskiego schematu powiązań i relacji, w jakie wchodzi para przeciwieństw *animusa* i *animy* w trakcie procesu alchemicznego i – wedle Junga – właściwie w każdej psychice, a także przedstawia pojęcie przeniesienia⁸⁴. Alchemią zajmował się również sam Bachelard. W tym kontekście prace i interpretacja Junga musiały być mu bliskie, choć sam rozwinął (również na bazie i za pomocą symboliki alchemicznej) swoją koncepcję „wyobraźni żywiołów” i „wyobraźni materialnej” (*l'imagination matérielle*) marzącej o substancjach świata. Zjawisko przeniesienia Bachelard interpretuje nader swoiście. Przeniesienie nie jest już tylko Junga łączeniem nieświadomych treści związanych z doświadczeniami relacji z rodzicami na inne, szczególnie znaczące w życiu jednostki osoby, ale

⁸² G. Bachelard, *Le Droit de rêver*, Paris 1970, s. 195–197.

⁸³ G. Bachelard, *Poetyka marzenia*, s. 70.

⁸⁴ Por. I. Błocian, *Archetyp króla...*, s. 240–242; por. też, *Motyw labiryntu a „Psychologia przeniesienia” C.G. Junga*, [w:] J. Kolbuszewski (red.), *Problemy współczesnej tanatologii*, Wrocław 2002.

„przejściem ponad” tym, co w psychice jednostki i w psychikach ludzkich przeciwstawne, ponad kontekstem społecznym. Jest to złożone przeniesienie ku jedności, łączeniu się sytuacji najogólniejszych, jednoczenia przeciwstawnych żywiołów w planie kosmicznym⁸⁵.

W swym laboratorium alchemik poddaje doświadczeniom własne marzenia. Dlatego język alchemii jest językiem marzenia, ojczystym językiem kosmicznego marzenia [...] Jeśli w marzeniu alchemicznym Król i Królowa właśnie wzięli udział w wytwarzaniu substancji, nie znaczy to wcale, że przewodniczyli ceremonii małżeństwa pierwiastków. Nie są oni jedynie i po prostu godłami wielkości dzieła, ale prawdziwym majestatem żeńskiego i męskiego w pracy nad kosmicznym stworzeniem⁸⁶.

Byt ludzki jest podwojony marzeniem, a wobec miłości do innej osoby niejako „poczwórny” („Jestem sam, więc jest nas czworo”). W samotności marzenia potęgują zatem niepomiernie możliwości człowieka.

Swoją koncepcję alchemii rozwija również w duchu pokrewnym Jungowi, kiedy stwierdza, że „alchemik jest wychowawcą materii” i jest wciągnięty w moralny aspekt dzieła, które tworzy i które zwrotnie nań oddziałuje, w „działaniu cierpliwości moralnej poszukującej [i u Junga trzeba by dodać „zbawiającej” – I.B.] nieczystego”⁸⁷. Król i królowa są odzwierciedleniem idealizującej siły nad-kobiecości i nad-męskości w ich pełnej godności ludzkiej.

Można zatem stwierdzić, że rozbudowywany przez Junga monumentalny obraz archetypów króla i królowej w alchemii, wyrosły m.in. na bazie przeświadczenia Freuda o androgynii istoty ludzkiej, zostaje przez Bachelarda ujęty przede wszystkim właśnie w formie archetypowej, niejako nad-ludzkiej czy też pełniej – ludzkiej możności idealizującej. Sytuacja pomiędzy pierwiastkami psyche jest prezentowana przede wszystkim jako „sytuacja kosmiczna”.

⁸⁵ G. Bachelard, *Poetyka marzenia*, s. 92.

⁸⁶ Tamże, s. 83–84.

⁸⁷ Tamże, s. 91.

6. „Psychoanaliza” i „psychologia głębi” w słowniku Bachelarda

Sam Bachelard najczęściej cytuje poetów: Eluarda (o którym Margolin pisze, że był jego ulubieńcem)⁸⁸, Novalisa, Blake’a, Rimbauda, Mallarmégo, Audibertiego, Valéry’ego i wielu innych. Filozofowie wspomniani przez niego to: Empedokles, Paracelsus, Bergson, Sartre. W jednym z wywiadów powiedział: „[...] często mówiłem do poetów, zapominając filozofów”⁸⁹. Podkreśla się również, że jego projekt badań wyobraźni nie miał właściwie poprzedników w obszarze filozofii, choć ten sposób jej rozumienia wywodzono od Novalisa i Schellinga (Margolin). Wobec psychoanalizy zajął Bachelard postawę pewnej nieufności filozoficznej. Do wielu jej twierdzeń i metod badań odnosił się bardzo krytycznie – do jej koncepcji człowieka, do freudowskiej koncepcji nieświadomości, do ujmowania wyobraźni (a to odnosi się też w ogóle do ówczesnych psychologicznych badań nad wyobraźnią) w kontekście „ucieczki przed rzeczywistością”. Bardzo też specyficznie przeformułował Bachelard pojęcie kompleksu. Nie jest on już psychologicznie czynnym, odszczepionym, nieświadomym fragmentem psychiki o autonomicznym wobec „ja” charakterze, ale zespołem obrazów podobnych znaczeniowo. Perspektywa psychologiczna ustąpiła bowiem fenomenologicznej. Rozwinął Bachelard niewątpliwie i w swoisty sposób obszar dociekań nad idealizującą siłą psychiki ludzkiej, czyli motyw twórczego, ożywiającego charakteru jej struktur archetypowych, jak również wyobraźniowych.

Należy też zaznaczyć, że Bachelard używa terminów „psychoanaliza”, „psychologia”, „psycholog” i „psychologia głębi” w bardzo różnych kontekstach i różne też oceny przy użyciu tych terminów padają. Psychoanaliza oceniana jest najczęściej jako przydatna do procedur oczyszczania dróg poznania, przydatna do próby uchwycenia aktywności psychicznej obrazu, zatem jako metoda badań obrazu wspomagana przez postawę fenomenologiczną („szkołę naiwności fenomenologicznej”), ale jej pozytywne ustalenia, np. koncepcja człowieka, uważane są za niewystarczające (człowiek musi być pojmowany w swej zdolności idealizacyjnej), przeniknięte elementami patologii psychicznej. Swoje badania nad obrazem marzenia

⁸⁸ Autor pisze dosłownie: „<najbardziej ukochanym> i <najczęściej cytowanym>” jego poetą był P. Eluard”. Por. J.-C. Margolin, wyd. cyt., s. 15.

⁸⁹ Ten tekst wywiadu przytacza Margolin, por. tamże, s. 19.

Bachelard ujmuje jako wolne od procesów wyparcia i „przewyciężające mur psychoanalityków”⁹⁰. Na przykład w badaniach nad poetyckimi obrazami dzieciństwa (tematu przeciwieństwo w psychoanalizie bardzo silnie eksploatowanego) stwierdza, że psychoanaliza zajmuje się jego patologicznymi, bolesnymi formami. Sam analizuje obrazy źródłowo osadzone w „dobrostanie” krainy szczęśliwości, a nawet „archetypu zwyczajnego szczęścia”⁹¹. Niedostatki empiryzmu i poznania szczegółowego piętnowane są w odniesieniu do terminów „psychologii” i (osobowo) „psychologa”, natomiast terminowi „psychologia głębi” towarzyszą często wypowiedzi oceniające pozytywnie jej próby unaocznienia aktywności obrazów, archetypowości doświadczeń, a także różnicowania *animy* i *animusa*. Te obszary refleksji wpłynęły na formowanie się badań nad wyobraźnią obrazową we współczesnej myśli francuskiej (Durand i jego szkoła mitologii).

JUNG AND BACHELARD PROBLEM OF IMAGINATION AND MYTH

Summary

The article is devoted to some specific “area between” interpretative achievements of Freud, Jung and Bachelard. The imagination and myth problems are involved in more general perspective of philosophical conception of man in their works. Different models of human reason and imagination idealizing forces influenced procedures of an imaginal thinking and image itself interpretations. The basis of comparison is the unconscious [Freudian “repressed unconscious”, Jungian collective unconscious], complex and archetype conceptions as some kind of instruments to understand image forming process, phantasies, mythical and poetical image. An example of these differences is their interpretations of Promethean myth. A way of understand dream image, Anima and Animus archetypes refer to their specific theoretical frames.

⁹⁰ G. Bachelard, *Poetyka marzenia*, s. 108–109.

⁹¹ Tamże, s. 115, 143.