

**Daniela Sorea**

# **De la Freud la Jung**

**O schimbare  
de paradigmă**

**Presa Universitară Clujeană**

Daniela Sorea

De la Freud la Jung  
O schimbare de paradigmă



Daniela Sorea

De la Freud la Jung  
O schimbare de paradigmă

Presă Universitară Clujeană

2019

*Referenți științifici:*

Prof. univ. dr. Romulus Chiriță

Prof. univ. dr. Gabriela Rățulea

ISBN 978-606-37-0659-2

© 2019 Autoarea volumului. Toate drepturile rezervate.  
Reproducerea integrală sau parțială a textului, prin orice mijloace, fără acordul autoarei, este interzisă și se pedepsește conform legii.

Universitatea Babeș-Bolyai  
Presa Universitară Clujeană  
Director: Codruța Săcelean  
Str. Hasdeu nr. 51  
400371 Cluj-Napoca, România  
Tel./fax: (+40)-264-597.401  
E-mail: [editura@editura.ubbcluj.ro](mailto:editura@editura.ubbcluj.ro)  
<http://www.editura.ubbcluj.ro/>

## CUPRINS

INTRODUCERE .....	8
I. STATUTUL COGNITIV AL SIMBOLULUI .....	10
I.1. Semiotică și semiologie .....	10
I.2. Statutul pre-saussurian al simbolului .....	12
I.3. Mutații în statutul cognitiv al simbolului .....	14
I.4. Abordări restaurative ale simbolicului .....	16
I.5. Imaginație și imaginar la G. Durand .....	17
II. C.G. JUNG. TRĂSĂTURILE DEFINITORII ALE SISTEMULUI SĂU IDEATIC .....	23
II.1. Repere biografice .....	23
II.2. Premise filosofice la discursul lui C. G. Jung .....	25
II.2.1. Vecinătăți conceptuale .....	25
II.2.2. Dimensiunea hermeneutică a demersului lui C. G. Jung.....	26
II.2.3. Hermeneutică și Heraclit .....	27
II.2.4. Receptarea gândirii orientale în psihologia analitică .....	29
II.3. Premise psihologice la discursul lui C. G. Jung. Dimensiunea socio-antropologică a psihanalizei .....	30
II.3.1. Sigmund Freud și terapia psihanalitică .....	30
II.3.1.1. S. Freud: note biografice și premise ideatice .....	30
II.3.1.2. Presupozițiile discursului freudian .....	33
II.3.1.3. Relevanța antropologică a sexualității în psihanaliză... ..	38
II.3.1.4. Reprezentarea freudiană a nevrozei .....	40
II.3.1.5. Statutul visului în terapia psihanalitică .....	41
II.3.1.6. Rezistență, refulare, transfer și contratransfer .....	43
II.3.1.7. Simbol și simbolizare la S. Freud .....	45
II.3.1.8. Situsul psihanalitic al interpretării .....	46
II.3.1.9. Psihanaliza ca Weltanschauung .....	48
II.3.1.10. Eros și Thanatos .....	52
II.3.2. Particularități epistemologice ale psihanalizei .....	53
II.3.2.1. Științificitatea discursului freudian .....	53
II.3.2.2. Subiectivitatea discursului freudian .....	56
II.3.3. Psihanaliză și nazism .....	58

II.3.3.1. Freud și Jung: perspectiva elvețiană .....	58
II.3.3.2. Freud și Jung: perspectiva vieneză .....	60
II.3.3.3. Semnificația încărcăturii afective a relației dintre Freud și Jung .....	61
II.3.3.4. Naivitate și nazism la C. G. Jung .....	62
II.4. Articulările conceptuale ale gândirii lui C. G. Jung. Dimensiunea socio-antropologică a psihologiei analitice...	70
II.4.1. Semnificația antropologică a procesului de individuație..	70
II.4.1.1. Dimensiunea teleologică a individuației .....	70
II.4.1.2. Etapele procesului individuator .....	72
II.4.1.3. Confruntarea edificatoare cu arhetipurile .....	73
II.4.1.4. Natura simbolică a arhetipurilor .....	75
II.4.2. Structura și dinamica psihicului uman .....	78
II.4.2.1. Conștient și inconștient în accepțiunea lui C. G. Jung.	78
II.4.2.2. Inconștientul colectiv .....	81
II.4.2.3. Conceptul de <i>libido</i> în psihologia analitică .....	82
II.4.2.4. Simbol și gândire simbolică la C. G. Jung .....	84
II.4.2.5. Tipuri și funcții psihice .....	86
II.4.2.6. Statutul antropologic al contrariilor în psihologia analitică .....	88
II.4.2.7. Complexele inconștientului personal .....	89
II.4.3. Arhetipurile inconștientului colectiv .....	90
II.4.3.1. Natura și funcția arhetipurilor .....	90
II.4.3.2. Umbra .....	94
II.4.3.3. Persona .....	96
II.4.3.4. Anima și animus .....	96
II.4.3.5. Sinele și relația acestuia cu Eul în accepțiunea lui C. G. Jung .....	99
II.4.3.6. Copilul divin, mama și renașterea .....	104
II.4.3.7. Mandala în psihologia analitică .....	107
II.4.3.8. Proiecție, posedare și inflație .....	110
II.4.4. Dimensiunea terapeutică a psihologiei analitice .....	112
II.4.4.1. Boala și terapia în psihologia analitică .....	112
II.4.4.2. Visele și metoda amplificării în psihologia analitică .....	117
II.4.4.3. Transfer și contratransfer în psihologia analitică .....	120
II.4.5. Expresii culturale ale procesului individuator .....	121
II.4.5.1. Alchimie și individuație .....	121
II.4.5.2. Mitul și basmul la C. G. Jung .....	123
II.4.5.3. Dumnezeu și reprezentarea Lui arhetipală .....	124

II.4.5.4. Dimensiunea religioasă a procesului individuator .....	126
II.4.6. Etică și individuație la C. G. Jung .....	129
II.4.7. Particularități epistemologice ale psihologiei analitice ....	131
II.4.7.1. Spirit și suflet în accepțiune analitică .....	131
II.4.7.2. Spirit și materie în discursul jungian .....	132
II.4.7.3. Situsul epistemic al psihologiei analitice .....	133
II.4.7.4. Slăbiciuni argumentative la C.G. Jung .....	137
III. STATUTUL PARADIGMATIC AL GÂNDIRII LUI C. G. JUNG .....	141
III.1. Conceptul de <i>paradigmă</i> în accepțiunea lui Th. Kuhn .....	141
III.2. Noua paradigmă a fizicii contemporane .....	142
III.2.1. Aspectul microfizic al realului .....	142
III.2.2. David Bohm și plenitudinea înfășurată a lumii .....	145
III.3. Mutații epistemologice consecvente schimbării de paradigmă în fizică .....	147
III.3.1. Caracterul holist al noii fizici .....	147
III.3.2. Îndrăzneți epistemologice .....	148
III.4. De la Freud la Jung: o schimbare de paradigmă .....	154
III.4.1. Mecanicismul lui Freud și holismul lui Jung .....	154
III.4.2. Diferențieri terapeutice .....	156
III.4.3. Semnificația antropologică a religiei în psihanaliză ...	161
III.4.4. Semnificația antropologică a religiei în psihologia analitică .....	165
III.4.5. Semnificația paradigmatică a raportărilor la religie .....	173
III.4.6. Dimensiunile paradigmatică ale gândirii lui C. G. Jung	174
III.5. Convergențe ideatice .....	175
III.5.1. Transdisciplinaritatea ca Weltanschauung .....	175
III.5.2. Deschideri epistemologice spre o cunoaștere totalizatoare .....	179
III.5.3. Basmele în procesul educațional contemporan .....	180
III.6. Concordanța articulelor conceptuale ale gândirii lui Jung cu trăsăturile definitorii ale fizicii contemporane .....	183
III.6.1. Interesul lui Jung pentru sincronicități .....	183
III.6.2. Recuperări epistemologice în orizontul noii paradigme a fizicii .....	186
CONCLUZII .....	188
BIBLIOGRAFIE .....	191



## INTRODUCERE

Despre Carl Gustav Jung se poate spune aproape orice. A fost socotit maestru spiritual și șarlatan, prinț moștenitor al imperiului psihanalitic și trădător al acestuia, profund religios și foarte periculos pentru poziția teologică oficială, năucitor în îndrăznelile epistemologice și stângaci în evitarea erorilor logice simple. Ideile lui și-au primit confirmarea valorică în universități de prestigiu și au fost atacate în aceleași universități.

Prezenta lucrare încearcă să contureze dimensiunile paradigmatică ale gândirii lui Jung. Ea este rezultatul unui demers de cercetare a articulărilor sistemului său ideatic și de organizare a amalgamului de informații despre terapeutul elvețian, ca întemeietor al psihologiei analitice.

Fizica a suferit la începutul secolului XX o mutație paradigmatică. Fizica este, din punct de vedere epistemologic, disciplina științifică ce poate furniza cea mai adecvată descriere a realului. Realul surprins în ecuațiile mecanicii cuantic-relativiste este, însă, surprinzător. Caracteristicile lui eludează principiile cunoașterii științifice moderne, apropiindu-se de magie și mistică.

Venind dinspre cea mai tare dintre disciplinele științifice, semnalul mutației a fost perceput apoi în disciplinele socioumanului, mai slabe epistemologic, inițiind modificări ale reprezentării umane de sine. Revalorizările cunoașterii simbolice și ale raționalității semnificante pe care lucrarea încearcă să le surprindă indică proximitatea acestor modificări. Orientările interesului cultural al publicului larg către reprezentări ale realului coerente cu semnificațiile ecuațiilor fizicii contemporane semnaleză, de asemenea, acordarea acestuia la mutația paradigmatică.

Așezarea cercetării sistemului ideatic jungian sub semnul mutației lămurește parțial natura contradictorie a atributelor ce i-au fost atașate și dezvăluie una dintre dimensiunile caracterului său paradigmatic. Din această perspectivă, prezenta lucrare își propune să arate că gândirea lui Jung este paradigmatică întrucât rezonează cu

noua paradigmă a fizicii și cu un prefigurările modului nou de raportare comună la lume. Pentru susținerea argumentativă a rezonanței lui Jung cu fizica ultimului secol, lucrarea evidențiază principalele trăsături ale psihanalizei în accepțiunea mecanicistă a Sigmund Freud și rupturile conceptuale dintre aceasta și psihologia analitică jungiană.

Încercând să adune într-un întreg coerent diversele aspecte ale caracterului paradigmatic al gândirii lui Carl Gustav Jung, lucrarea pledează pentru orientarea contemporană spre o accepțiune unitară, integratoare a lumii. Acestei accepțiuni conceptul de *cauzalitate globală* îi este notă definitorie, iar sistemul ideatic jungian fericită expresie.

O bună parte dintre subcapitolele lucrării au constituit miezul unor studii, articole și prezentări distincte. Ele au fost așezate aici la locurile lor, recuperator, asemenea pieselor unui puzzle. Textele în care conținuturile lor se regăsesc sunt semnalate ca indicații bibliografice la sfârșitul titlurilor subcapitolelor respective.

## I. STATUTUL COGNITIV AL SIMBOLULUI

### I.1. Semiotică și semiologie

Cunoașterea simbolică și-a dobândit cu greu un loc în câmpul de interes al gnoseologiei apusene și forțează încă granițele epistemologiei. Creditarea ei în cultura occidentală contemporană este relativ recentă și se datorează convergenței discursurilor din antropologie, istoria religiilor, psihologie și sociologie referitoare la trasăturile umane definitorii.

Simbolul este un semn non-arbitrar în care semnificantul este concret iar semnificatul este impalpabil și invizibil (Durand, 2000). Această accepțiune a simbolului exploatează terminologia semiologiei saussuriene, în pofida dezinteresului lui Ferdinand de Saussure pentru simbol. Semnul a ajuns în miezul preocupărilor teoretice odată cu deplasarea paradigmatică a interesului cognitiv dinspre ontologic, prin cunoaștere, spre comunicare. Această deplasare conturează actuala Weltanschauung (Codoban, 2001). Abordarea semnului ca obiect teoretic predominant se întemeiază în două axiome: *axioma pansemiei*, potrivit căreia totul este semn, adică orice lucru are semnificație, și, respectiv, *axioma polisemiei*, potrivit căreia orice semn poate avea mai multe semnificații. Principalele teorii ale semnului, contemporane menționatei deplasări paradigmatică, sunt semiotica și semiologia.

*Semiotica* este teoria conturată în jurul ideilor lui Charles S. Peirce. Este o teorie a semnelor apropiată logicii. Potrivit acestei teorii, toată gândirea se exprimă prin semn și semnificația înseamnă cognoscibilitate. În semiotică semnul este definit ca „ceva care ține locul a ceva pentru cineva, în anumite privințe sau în virtutea anumitor însușiri” (Peirce, 1990, p. 269). În această accepțiune triadică semnul este alăturat obiectului și interpretantului. După relația cu obiectul său, căruia îi ține locul, semnul poate fi *icon*, *indice* sau *simbol*. Iconul se referă în virtutea însușirilor proprii la obiectul pe care-l denotă. Indicele se referă la obiectul său în virtutea proprietății

pe care o are în comun cu acesta. Simbolul se referă la obiectul său în virtutea unei legi de interpretare.

Legătura dintre caracterul de simbol al unui semn și indicarea unei legi de interpretare justifică oarecum accepțiunile operaționale reductive ale simbolului în limbajul matematic și în discursul psihanalitic. În aceste exemplificări ale abordării reduționiste, obiectul simbolului este cunoscut sau cognoscibil.

Întemeietorul *semiologiei* este considerat filologul Ferdinand de Saussure. Potrivit acestuia, limba este un sistem de semne unde totul semnifică și semnificația este legată de comunicabilitate. În semiologie semnul are o alcătuire diadică, fiind definit ca relație arbitrară între semnificant și semnificat. Cuvântul, ca semn, leagă sunetele vorbirii, adică semnificantul, de ideea trezită în mintea cunoscătorului limbii respective de acele sunete, adică semnificatul. Între sunet și concept nu există potrivire motivată. Din acest motiv, semnul lingvistic funcționează în sistemul limbii ca pură diferență. Semnul saussurian este arbitrar și diferențial.

Într-o cultură rigid cartesiană, referirea la simbol s-a aflat multă vreme sub incidența unor prejudecăți cognitive. Tzvetan Todorov, în *Teorii ale simbolului* (1977), numește *tabu*-uri aceste prejudecăți și le enumeră: tabu teritorial—doar sălbaticii gândesc simbolic, tabu temporal—simbolicul este apanajul hominizilor și al copiilor, tabu biologic—animalele și femeile operază simbolic și, respectiv, tabu ideologic—nebunii și artiștii se exprimă simbolic. Occidentalul modern, rațional, adult și responsabil, nu avea nimic de-a face cu această modalitate inferioară cognitiv de raportare la lume. Dar, arată Todorov, „descrierile semnelor sălbatice (cel al altora) sunt descrieri sălbatice ale simbolului (nostru)” (1983, p. 311). Gândirea occidentală dezvoltă la o analiză atentă și fără prejudecăți aceleași procedee ca cea a primitivilor și bolnavilor. Această analiză este însă realizare târzie, aparținând contemporaneității. Pentru occidentalul modern gândirea simbolică se afla în stare de proiecție, nu putea fi asumată drept caracteristică. Chiar cercetările asupra limbajului uman original au stat sub semnul acestei proiecții: „crezând că se descrie originea limbajului și a semnelor lingvistice, sau copilăria lor, de fapt s-a proiectat asupra trecutului o cunoaștere implicită a simbolului, așa cum există în prezent” (Todorov, 1983, p. 316). Semiotica este justificabilă, arată Todorov, abia prin asumarea recuperatorie a simbolului și a locului

privilegiat al acestuia în câmpul cognitiv. În proiectul semiologiei saussuriene acest lucru nu se întâmplă încă.

## **I.2. Statutul pre-saussurian al simbolului**

La Todorov (1983) indicarea rădăcinilor semioticii este simultan indicare a perenității simbolului ca obiect explicit sau implicit al discursului despre relația dintre semnificat și semnificant.

Din perspectivă semantică, semiotica occidentală se revendică de la tratatul aristotelian *Despre interpretare*. Pentru Aristotel cuvintele sunt simboluri convenționale ce pun în relație sunetele cu stările sufletești și lucrurile. Legătura convențională este cea dintre sunete și stările sufletești. Acestea din urmă și lucrurile își sunt reciproc imagini. Din perspectivă logică, semiotica se întemeiază în considerarea de către Aristotel, în *Analiticele prime*, a semnului ca silogism trunchiat, lipsit de concluzie și având ca termeni evenimente, nu predicate. Ideea se regăsește la stoici. Din perspectivă retorică, semiotica se revendică de la opoziția dintre sensul propriu și sensul transpus al unui cuvânt, opoziție evidențiată de Aristotel în diverse contexte în *Retorica*, *Poetica* și *Tropica*. Sensul transpus, metaforic, înlocuiește semnificatul obișnuit al cuvântului.

Din perspectivă hermeneutică, semiotica își poate întinde rădăcinile până în practicile divinatorii. Acestea sunt hermeneutice întrucât sunt căutătoare de sens și dezvăluitoare ale universalei proprietăți a lucrurilor de a semnifica. Tot din perspectivă hermeneutică, interpretarea antică grecească a viselor, cu distincția făcută între visele *teoretice* în care, ar spune Freud, conținutul latent și conținutul manifest se suprapun, și visele *alegorice* ce semnifică anumite lucruri prin alte lucruri, poate fi adusă în proximitatea cognitivă a semioticii. Semnificativ este însă demersul hermeneutic definitiv, cel exegetic. Cu Clement din Alexandria comentariul de text se derulează în direcția semioticii. Clement indică prezența în Scriptură a unor pasaje simbolice alături de pasaje în limbaj nesimbolic. Pentru a le înțelege pe fiecare dintre acestea sunt necesari învățători diferiți. Clement arată că diversitatea materială a simbolismului nu-i afectează acestuia unitatea structurală și că simbolul se raportează la semn în felul în care sensul transpus se raportează la sensul propriu, punând semnul echivalenței între simbolic și indirect.

Clement din Alexandria, arată Todorov, îl pregătește în felul acesta pe Sf. Augustin. Lucrarea *Doctrina creștină* (397 d.Ch.) a celui din urmă, desfășurând o teorie generală a semnelor, poate fi considerată prima lucrare de semiotică. Ea pune laolaltă acumulările semanticii, logicii, retoricii și hermeneuticii anterioare. Sf. Augustin arătase încă în *Despre dialectică* (387 d.Ch.) că „semnul este ceea ce se arată pe sine însuși sensului, și care, în afară de sine, mai arată spiritului încă ceva. A vorbi înseamnă să dai un semn cu ajutorul unui sunet articulat” (apud Todorov, 1983, p. 51), marcând astfel dubla natură, sensibilă și inteligibilă, a semnului. Cuvântul este în *Despre dialectică* o specie a lucrului, adică este „semnul unui lucru, putând fi înțeles de ascultător când e rostit de vorbitor” (apud Todorov, 1983, p. 51). Sf. Augustin evidențiază astfel două relații implicate în semn: relația de desemnare ce leagă semnul de lucru și, respectiv, relația de comunicare ce leagă locutorul de auditor.

*Doctrina creștină* prezintă teoria interpretării textelor creștine. Potrivit Sf. Augustin, arată Todorov, lumea cuprinde semne și lucruri. Lucrul este legat de semn ca semnificant, nu ca referent. Singurul lucru care nu este în mod absolut semn, ca obiect de care te bucuri fără a-l folosi, este Dumnezeu. A semnifica înseamnă a exterioriza: „Semnul este un lucru care ne face să ne gândim la ceva dincolo de impresia pe care lucrul însuși o face asupra simțurilor noastre” (apud Todorov, 1983, p. 57). În clasificarea semnelor după criteriul naturii raportului simbolic, Sf. Augustin opune semnele proprii, specie a semnelor intenționale, create adică pentru a fi folosite ca semne, semnelor transpuse. În cazul celor din urmă, caracterizate de ambiguitate, semnificatul propriu devine semnificant.

În *Despre Trinitate* (415 d.Ch.) Sf. Augustin distinge cuvântul, anterior diviziunilor limbii, de semnele lingvistice aferente lui. Cuvintele, ca semne lingvistice, nu desemnează direct lucrurile ci exprimă un cuvânt interior, prelingvistic, determinat pe de o parte de amprentele lăsate în suflet de obiectele cunoscute deja și, pe de altă parte, de o cunoaștere imanentă a cărei sursă este Dumnezeu. Sf. Augustin consideră procesul uman de exprimare și semnificare ca analog manifestării Verbului divin în exterior ca lume. Această analogie, arată Tzvetan Todorov, este sursa doctrinei simbolismului universal, doctrina medievală dominantă.

### I.3. Mutații în statutul cognitiv al simbolului

Pentru Ferdinand de Saussure, mai arată Todorov, în semiologie nu este loc pentru simbol. Trăsătura definitorie a simbolului este intenționalitatea. Simbolul este un semn motivat, atașând necesar o idee. Din acest motiv, simbolul nu este decât un semn alterat, deformat. Doar arbitraritatea reprezintă trăsătura definitorie a semnelor.

Între doctrina medievală a universalității simbolului și semiologia saussuriană ce marginalizează simbolul s-a produs o degradare a statutului cognitiv al celui din urmă în gândirea occidentală. Izgonirea izolatoare a interesului teoretic pentru reprezentarea simbolică în estetică în clasicism și în romantism nu infirmă ci coroborează ideea acestei degradări. De asemenea, coexistența atitudinilor contradictorii referitoare la semn și simbol semnalată de Todorov în modernitate susține ideea degradării. În practică, semnele sunt în permanență convertite în simboluri, în timp ce în teorie se afirmă că totul este semn, că simbolul nu există sau n-ar trebui să existe.

Ioan Petru Culianu, în *Eros și magie în Renaștere. 1484* (1984) semnaleză schimbarea de statut cognitiv suferită de imaginația umană între Renaștere și apariția științelor moderne. Acestea din urmă sunt un soi de *muscă apteră*, perfect adaptabilă pe o insulă bătută de vânturi strașnice din pricina cărora muștele zburătoare n-ar avea nicio șansă de supraviețuire. Apariția științelor moderne este consecința indirectă a pierderii prin cenzurare a imaginației active. Această pierdere a orientat interesul cognitiv spre observarea inofensivă a lumii materiale, valorizând cantitativul.

Cenzurarea imaginației active este reacția de adaptare la spiritul anti-renascentist al Contrareformei, susține Culianu. Paradoxal identificabil cu spiritul Reformei, acesta se manifestă ca riguroasă îngrădire a fantasticului. Reforma, ca mișcare radical conservatoare, încerca să restabilească puritatea originară a comunităților creștine, respingând manifestările de sorginte păgână, precreeștină, ale Renașterii. Contrareforma a umplut Europa de rugurile vrăjitoarelor într-o tentativă de desființarea a reprezentării magice renașcentiste a lumii. Pentru omul Renașterii, arată Culianu, spațiul este structurat ca rețea în care toate lucrurile sunt prinse și pot interacționa. Principiul acestor interacțiuni este universală simpatie pneumatică. Cel ce cunoaște principiul se poate înstăpâni asupra lumii, acționând în nodurile rețelei. Eficiența acțiunii vine din continuitatea de natură

dintre sufletul omului și sufletul lumii. Imaginația este cea care face posibilă acțiunea, operând în registrul fantasticului.

Reprezentarea aceasta a lumii prelungește prin Evul Mediu Antichitatea. Ruptura, arată Culianu, s-a produs în imaginarul uman între Renaștere și Reformă. Știința modernă este rezultatul unui proces asemănător selecției naturale, dovedindu-se viabilă în condițiile terorii inspirate de rugurile vrăjitoarelor. Oamenii s-au îndreptat spre ocupații considerate inofensive de către Bisericile creștine. Renașterea este cultură a fantasticului, operează activ cu fantasmale. Reforma cenzurează radical imaginarul, considerând fantasmalele idoli concepuți de simțul intern. Omul modern, rezultat al unei mutații psihologice, refulează imaginea renescentistă despre lume și, adăpostind în sine un confrate teribil cu care nu mai poate comunica, este mereu în proximitatea crizei. Contrareforma merge în spiritul Reformei. Protestanții și catolicii sunt de acord în privința caracterului nelegiuit al culturii epocii fantastice și al imaginarului în general. Comunicarea între demon și om se face în aparatul fantastic. Reforma înseamnă schimbarea moravurilor. Femeia, ca instrument orb de seducție a naturii, trebuie să se acopere. Vrăjitoarelor li se atribuie perversiuni născute din refulările personale ale persecutorilor.

Cenzura imaginarului a dus la apariția științelor exacte, a tehnologiilor moderne, a instituțiilor moderne și a cortegiului de nevroze cronice aferente acestora. Tabloul astfel conturat nu pare a înfățișa pentru om cea mai bună dintre lumile posibile. Pierderea celorlalte căi de comunicare a omului cu lumea reprezintă un accident regretabil. Istoria este imprevizibilă, paradigmele sunt incomensurabile. Culianu nu crede în progresul cumulativ. Știința modernă nu este superioară paradigmei magice și aici discursul său îl întâlnește pe Th. Kuhn. Soluția pe care o sugerează Culianu este cea a unei noi Renașteri, consecință a încă unei mutații epistemologice.

Ruptura post-renescentistă evidențiată de Culianu în regimul imaginarului este corelativă reticenței occidentalului modern față de asumarea cognitivă a simbolului, reticență semnalată de Todorov în semiologia saussuriană. Operarea cu simboluri este indezirabilă întrucât solicită atât de periculoasa imaginație. Orgoliul excesivului raționalism occidental ar putea fi rezultatul unei convertiri a neputinței de a utiliza calea regală a cunoașterii simbolice. Știința modernă și dezirabilă înseamnă experiment și rezultat palpabil. Înseamnă cauzalitate și raționament, logică și matematică. Într-un astfel de



univers cognitiv, simbolul, cu pluralismul lui semantic supradeterminant și cu legătura lui evidentă, deși imposibil de circumscris logic, între semnificat și semnificant, nu prea-și află locul.

Dar speranțele lui Culianu privind o nouă Renaștere nu sunt neîntemeiate. Acesta cunoaște prea bine scrierile lui Mircea Eliade, ale lui Gilbert Durand ori ale lui Jung. Discursurile convergente de reinstaurare a simbolicului pot trece metonimic drept semnalări prefigurative ale mutației anunțate de Culianu. Interesul pentru cunoașterea prin simboluri ar fi atunci semnul noii Renașteri.

#### **I.4. Abordări restaurative ale simbolicului**

Pentru Ernst Cassirer, în *Eseu despre om* (1944), semnul distinctiv al umanului îl constituie operarea cu sistemul simbolic în vederea adaptării la mediul ambiant. Sistemul simbolic se interpune, în cazul omului, între sistemul receptor și cel efector, comune omului și animalelor. Sistemul simbolic întârzie răspunsurile la stimuli și instituie o nouă dimensiune a realului. Operând simbolic, omul își închide accesul nemijlocit la lucrurile lumii și evoluează cu necesitate într-o structură artificială de semnificații. Extinderea raționalității dincolo de granița cunoașterii riguros științifice ar face-o echivalentă simbolicului. Omul este definibil ca *homo symbolicum*.

Considerarea simbolicului ca modalitate autonomă de cunoaștere, arată Mircea Eliade în *Imagini și simboluri* (1952), este în fapt revenire la orientarea cognitivă premodernă a Europei și acordare la modalități extra-europene de cunoaștere. Gândirea simbolică este co-substanțială ființei umane, precedând limbajul și gândirea discursivă. Simbolul dezvăluie aspectele de profunzime ale realului, aspecte inaccesibile modalităților științifice clasice de abordare.

Norbert Elias, în *Teoria simbolului* (1991), cercetează existența simbolului ca mijloc de comunicare dintr-o perspectivă diacronică, evoluționistă. Într-o accepțiune bazală, suporturile sonore, fizice ale comunicării sunt simboluri. Aparatul vocal uman, în unicitatea lui complexă, se constituie în precondiție biologică a simbolizării prin cuvânt. Alcătuirea biologică a ființei umane îi deschide acesteia posibilitatea comunicării prin simboluri. În fapt, cele mai simple demersuri ale umanului trebuie reprezentate simbolic pentru a fi comunicate, arată, în continuarea lui Ernst Cassirer, Elias. Un lucru nereprezentat simbolic în limbajul unei comunități nu există pentru membrii acesteia.

Conceptele limbii, mai arată Elias, depozitează și transmit de-a lungul generațiilor experiențe ancestrale. Conținutul experiențial transmis este influențat de succesiunea experiențelor acumulate, secvențele mai noi întărind, blocând sau extinzând depozitele timpurii. Lumea experimentată de om are caracter dual. Este simultan lume independentă, obiectivă, și rețea de reprezentări simbolice predeterminate, activate prin învățare socială. Simbolurile sunt funcții de relație. Limbajul simbolic reprezintă lumea așa cum aceasta a fost experimentată de membrii comunității ce utilizează limbajul. În acest sens, simbolul devine a cincea dimensiune a universului uman. Tot ce poate fi comunicat poate fi localizat în spațiu și timp, putând fi, de asemenea, exprimat și cunoscut. Limba și cunoașterea sunt funcții ale simbolului.

Aurel Codoban, în *Semn și interpretare* (2001), evidențiază așezarea cunoașterii simbolice sub semnul raționalității semnificante. În raționalitatea operațională, produs al modernității europene, cunoașterea științifică, experimentală și matematizată, speră a atinge realul la capătul șirului de operații desfășurat. Cunoașterea operațională, centrată pe adevărul-exactitate, ignoră adevărul-semnificație. Semnificativul este însă, în filosofiele sfârșitului de secol XX, forma cea mai înaltă a raționalului. Semnificatul simbolului, arată Codoban, nu poate fi exprimat decât în modalitate improprie. El este necunoscut, imperceptibil și indicibil direct. În simbol, între semnificant și semnificat raportul este de inadecvare. În virtutea acestei inadecvări și în virtutea funcționării sale analogice, în cea mai tare dintre accepțiunile sale simbolul este esențialmente religios. Asumările laice ale acestuia sunt semne de secularizare.

### **I.5. Imaginație și imaginar la G. Durand** (Sorea, 2004b)

A. Codoban exploatează scrierile lui Gilbert Durand referitoare la imaginar. Statutul pe care antropologul de la Grenoble îl conferă simbolul favorizează conturarea dimensiunii paradigmatică a gândirii lui C.G. Jung.

În *Structurile antropologice ale imaginarului* (1960), Durand definea imaginarul ca „ansamblul imaginilor și al relațiilor dintre imagini care constituie capitalul gândit al lui *homo sapiens*” (Durand, 2000, p. 19). Definiția îl așează programatic pe Durand împotriva curentului dominant în gândirea occidentală, curent de devalorizare ontologică și psihologică a imaginației.

Imaginea este simbol, întrucât nu e niciodată semn arbitrar. În cazul ei există cu necesitate o anumită omogenitate a semnificantului cu semnificatul. Imaginile își conțin materialmente sensul. Studiul eficient al simbolismului imaginar presupune cercetarea antropologică a permanentului schimb informativ dintre pulsiunile subiective și constrângerile obiective ale mediului natural și social. Durand preia din biologie ideea celor trei dominante reflexologice și atașează acestora ideea de *schemă imaginară*. Aceasta din urmă leagă gesturile senzorio-motorii inconștiente—reflexele, de reprezentări. Schemele asociate dominantelor reflexologice alcătuiesc scheletul dinamic, funcțional al imaginației. Concordanța pulsiunilor reflexe cu experiențele perceptive generează, înrădăcinează și perpetuează marile simboluri. Dubla motivație, reflexă și ambientală, le supradetermină pe acestea.

Forța reflexului postural reclamă materii luminoase, vizuale, separări și purificări, iar simbolurile rezultante sunt de felul armelor, săgeți și spade. Forța reflexului digestiv asociază materiile pământului, apă, humus și caverne, iar simbolurile rezultante sunt de felul recipientelor, cupe și lăzi, sau de felul reveriilor date de alimente și băuturi. Forța reflexului ritmic, desăvârșit în sexualitate, operează cu ritmurile sezoniere iar simbolurile rezultante sunt de felul roții, vârtelniței, putineiului sau amnarului. Pot fi identificate, în felul acesta, trei scheme simbolice cărora le corespund implicit trei mari grupe de simboluri: *verticalizantă*, asociind sceptrul și spada, *a coborârii și interiorizării*, asociind cupa și, respectiv, *a ciclicității*, asociind roata, bastonul înmugurit și pomul. Durand suprapune tripartiției reflexologice a simbolurilor bipartiția diurn/nocturn a regimurilor simbolismului. Dominanta posturală ține de regimul diurn, dezvoltând o sociologie a suveranului, mag și războinic. Dominantele digestivă și ciclică țin de regimul nocturn al simbolismului.

Gesturile diferențiate schematic determină, în contact cu mediul natural și social, arhetipurile. Acestea reprezintă, la Durand, punțile de întâlnire a imaginarului cu procesele raționale. Universalitatea, lipsa de ambivalență și adecvarea arhetipurilor la schemă se datorează acestei întâlniri.

Mitul reprezintă un sistem dinamic de simboluri și arhetipuri care se realizează ca povestire sub impulsul unei scheme. Mitologia precede metafizica și orice gândire obiectivă, consideră Durand, contrazicându-l astfel pe Roland Barthes. Pentru acesta din urmă, mitul este un sistem semiologic secund în raport cu limbajul. Dar nici psihologia

primitivului, nici a copilului și nici analiza procesului de formare a imaginii nu susțin anterioritatea limbajului conceptual asupra simbolului. De altfel, coborârea bachelardiană a simbolizării la nivelul legăturii afectivo-reprezentative a locutorului cu alocutorul este suficientă, arată Durand, pentru a așeza structurarea simbolică la rădăcina oricărei gândiri.

Funcția imaginației, sau *funcția fantastică*, este considerată de Durand marca originară a spiritului. Este funcția speranței. Sensul ei este eufemismul. Imaginația se împotrivește, în toate manifestările ei, morții și destinului. Ea răspunde unei nevoi constitutiv umane de a îmbunătăți lumea. Produsele imaginarului sunt experiențele umane cel mai ușor de împărtășit. „Și sub convergența disciplinelor antropologice, mitul și imaginarul, departe de a ni se înfățișa ca un moment depășit în evoluția speciei, s-au manifestat ca elemente constitutive—și credem că am demonstrat: instaurative—comportamentului specific lui *homo sapiens*” (Durand, 2000, p. 429), notează autorul. Libertatea și demnitatea vocației ontologice umane se bazează pe imaginar. Reabilitarea lui, astfel justificabilă, presupune reconsiderarea mitologiei, magiei, alchimiei, conceptului de participare mistică și a gândirii prelogice. Recunoașterea caracterului fundamental al eufemismului fantastic impune reconfigurarea procesului educațional contemporan. „Odinioară marile sisteme religioase jucau rolul de păstrătoare ale regimurilor simbolice și curentelor mitice. În prezent, pentru o elită cultivată beletristica, iar pentru masă presa, benzile desenate și cinematograful vehiculează inalienabilul repertoriu al unei întregi fantastici. Iată de ce trebuie să năzuim către o pedagogie care să lumineze, dacă nu să secondeze această nestăvilită sete de imagini și de vise” (Durand, 2000, p. 430).

Imaginarul este conținutul imaginației simbolice, arată Gilbert Durand în *Imaginația simbolică* (1964). Autorul reia ideea dimensiunii simbolice a imaginii. Simbolurile sunt semne de un fel aparte. În cazul lor, semnificatul nu este direct prezentabil, semnul referindu-se mai degrabă la sens decât la un lucru sensibil. Domeniul lor de predilecție este, din acest motiv, non-sensibilul, adică inconștientul, metafizica, supranaturalul ori suprarealul. „Neputând să figureze infigurabila transcendență, imaginea simbolică este transfigurarea unei reprezentări concrete printr-un sens totdeauna abstract. Simbolul este deci o reprezentare care face să apară un sens secret, el este epifania unui mister” (Durand, 1999, p. 18). Ca jumătate vizibilă a simbolului,

semnificantul este mereu încărcat de concretețe. Semnificatul este totdeauna invizibil. Cele două părți, deopotrivă infinit deschise, determină inadecvarea constitutivă simbolului, flexibilitatea și redundanța acestuia, iar „ansamblul tuturor simbolurilor pe o anumită temă luminează simbolurile unele prin altele, le adaugă o putere simbolică suplimentară” (Durand, 1999, p. 19).

Occidentul contemporan este marcat, arată Durand, de ruptura alienatoare de vocația simbolică, tradițională a cunoașterii umane. Iconoclasmul occidental are trei stadii. Primul stadiu este cel al iconoclasmului bizantin. Al doilea stadiu este cel al aristotelianismului medieval, devenit filosofie oficială a creștinătății. Al treilea stadiu, cel mai clar, este cel al scientismului de sorginte cartesiană. Potrivit reprezentanților acestuia, imaginația este principala sursă de eroare iar singura metodă credibilă de creștere a cunoașterii constă în reducerea faptului cercetat la evidențe analitice. Hermeneuticile reductive tind să facă asta. În psihopatologia freudiană și în etnologie imaginile sunt abordate reduționist, simbolizatului refuzându-i-se misterul. În învățătura lui Freud simbolul este redus la libido refulat și acesta din urmă la pulsione sexuală. În hermeneuticile instaurative însă, arată Durand, simbolul trimite la ceva fără a se reduce la acel ceva. La Jung simbolul își redobândește rolul mediator. În simbol se întâlnesc contrariile, simbolul este îmbinare a lor. El este constitutiv procesului individuator, luminând libido-ul prin sensul pe care i-l conferă.

Paul Ricoeur identifică o hermeneutică arheologică, de denunțare a măștii și demistificare și, respectiv, o hermeneutică eshatologică, de dezvăluire a esenței și remitzare. Cele două moduri de a citi un simbol sunt, la Ricoeur, în egală măsură legitime, în virtutea caracterului necesar dublu al simbolului. Durand consideră însă că eshatologicul primează asupra arheologicului. Imaginția simbolică este orientată spre eufemizare, spre ameliorarea situației omului în lume. Ea este, încă o dată, negare a morții și a curgerii timpului.

Din această perspectivă, o revalorizare pedagogică a imaginarului devine utilă și dezirabilă: „am putea atunci să concepem ca pedagogia—deliberat axată pe dinamica simbolurilor—să devină o veritabilă *sociatrie*, dozând foarte precis pentru o societate dată colecțiile și structurile de imagini pe care ea le reclamă pentru dinamismul său evolutiv. Într-un secol de accelerare tehnică, o pedagogie tactică a imaginarului apare ca mai urgentă decât în lenta

derulare a societății neolitice în care reechilibrările se făceau de la sine, în ritmul lent al generațiilor” (Durand, 1999, p. 113), notează autorul.

Durand își așează demersul din *Figuri mitice și chipuri ale operei* (1992) sub semnul a două ipoteze coordonatoare. Potrivit primeia dintre acestea, nu există ruptură între scenariile semnificative ale mitologiilor antice și producțiile culturale moderne. Acestea din urmă sunt, susține M. Eliade (apud Durand, 1998), reinvestiri mitologice. Arhetipurile și imaginile arhetipale sunt, după Jung, semne ale universalității comportamentelor umane. Potrivit celei de-a doua ipoteze, comportamentele concrete ale indivizilor și comportamentul istoric al omenirii repetă situațiile dramatice din marile mituri. În felul acesta, ideea progresului fatal al istoriei este greu de susținut. Nu omul e în istorie, istoria e în om. Ipotezele concretizează așezarea lui Durand în prelungirea credinței platoniciene în realismul primordial al imaginii. G. Bachelard, C.G. Jung, H. Corbin, M. Eliade operează în câmpul aceleiași credințe.

Potrivit lui Durand, simbolul, al cărui semnificant concret și optimal redă în singura modalitate posibilă semnificatul imperceptibil, este un caz limită al cunoașterii indirecte ce tinde asimptotic să devină directă. La rădăcina figurării simbolice se află schema, verbală—adică acțională. Schema provine din zona reflexogenă a inconștientului, reprezentând capitalul referențial al tuturor gesturilor posibile. Schema este anterioară chiar imaginilor arhetipale, epitetice sau substanțiale. Simbolul „funcționează numai dacă există distanțare, dar fără fractură și numai dacă există plurivocitate, dar fără arbitrar” (Durand, 1998, p. 21). Simbolismul se însuflețește, se activează, în situații dramatice. Simbolul se fixează apoi în calități sau obiecte pentru a se întrupa istoric și cultural.

În acord cu Ernst Cassirer, Durand susține suprapunerea granițelor universului simbolic peste granițele universului uman în întregul său. Simbolul instaurează constitutiv semnificațiile. Mitul „este cel care, într-un fel, împarte rolurile în istorie și decide ce anume alcătuiește momentul istoric, sufletul unei epoci, al unui secol, al unei vârste a vieții. Mitul este modelul istoriei, și nu invers.(...) Fără structurile mitice nu e posibilă înțelegerea istoriei” (Durand, 1998, p. 29).

Într-un demers mitanalitic, Durand așează sec. XX sub semnul trecerii de la prometeismul romantic, prin miturile decadente dionysiace, către o reînviere a hermetismului. Această reînviere este

asociată unei etici a plenitudinii, evidențiabilă la C.G. Jung în ideea orientării instinctuale a existențelor umane spre individuație. Prin mecanismele sale, sincronicitate și enantiodromie, procesul individuator realizează asumarea unificatoare a contrariilor în totalitatea Sineului.

G. Durand semnaleză similitudinea de Weltanschauung la Jung, A. Einstein, M. Planck, W. Pauli, G. Bachelard și M. Eliade. În toate aceste discursuri este vorba despre același refuz al dualismului și al excluderii terțului.

## **II. C.G. JUNG. TRĂSĂTURILE DEFINITORII ALE SISTEMULUI SĂU IDEATIC**

### **II.1. Repere biografice**

Carl Gustav Jung s-a născut la 26 iulie 1875, la Kesswill și a murit la Kusnacht la 8 iunie 1961. Tatăl său, paroh protestant, era fiul altui Carl Gustav Jung, decan al Facultății de Medicină din Basel, Mare Maestru al francmasonilor elvețieni și, conform legendei, fiu natural al lui Goethe. Mama sa, Emilie Preiswerk, provenea dintr-o familie cu abilități mediumice.

Jung a înțeles foarte devreme că tatăl său se confrunta dramatic cu imposibilitatea asumării autentice, personale, a învățaturii propovăduite. Această stare de lucruri, suprapusă pe episodicele manifestări nevrotice ale mamei, este asociată de Jung relației lui deloc convenționale cu creștinismul oficial. Relația, conturată în visele și fantezmele copilăriei, se sprijină pe două învățături: potrivit primeia, adevărurile tradiționale ale creștinismului nu mai oferă sprijin credinciosului, sunt chiar deservicii aduse divinității; potrivit celei de-a doua, raportarea corectă, iluminatoare la Dumnezeu înseamnă ascultare, oricât de înfricoșătoare și de neînțeles ar părea aceasta (Palmer, 1999).

Tot din copilărie vine la Jung și ideea celor două personalități pe care le găzduiește psihicul fiecărui individ uman: o personalitate socială, exterioară, și o personalitate interioară, totalizatoare. Cele două dimensiuni ale psihicului vor fi numite mai târziu *Eu* și *Sine*. Jocul de relație dintre cele două personalități a marcat toată viața lui Jung. Religia se adresează, arată acesta, întotdeauna personalității nr. 2, cea interioară (Jung, 2001).

Jung a studiat medicina la Basel și după absolvire, în 1900, a devenit asistentul lui Eugene Bleuer la spitalul de boli mentale Burgholzli, din Zürich. Și-a susținut lucrarea de doctorat la Universitatea din Zürich, în 1902, cu o lucrare intitulată *Asupra psihologiei și patologiei așa-numitelor fenomene oculte*, lucrare bazată pe observațiile făcute asupra unei verișoare a sa cu calități mediumice.



A lucrat în iarna lui 1902 la Salpêtrière, cu Pierre Janet. S-a căsătorit în 1903 cu Emma Rauschenbach și a avut patru fiice și un fiu. A devenit medic la Burgholzli și lector la Facultatea de Medicină din Zürich.

În 1906 a început corespondența cu Sigmund Freud de ale cărui idei era fascinat. S-a întâlnit cu psihanalistul vienez în 1907 și a răspuns împreună cu acesta și cu Sandor Ferenczi invitației Universității Clark din Worchester de a conferenția în SUA în 1909. Tot în 1909 a plecat de la clinica Burgholzli și s-a mutat la Kusnacht, orientându-se spre practica privată. A fost ales, în 1910, primul președinte al *Asociației Internaționale de Psihanaliză*.

Ca o consecință a independenței teoretice declarate față de Freud în 1909, pe fundalul tensiunilor din interiorul mișcării psihanalitice, a întrerupt relațiile cu acesta în 1912. În aceeași perioadă a început construcția turnului de la Bollingen. Adăugirile succesive făcute acestuia marchează etapele semnificative în evoluția spirituală a lui Jung. Complexul de la Bollingen s-a desăvârșit împreună cu ziditorul și proprietarul său.

În intervalul 1913-1919 psihiatrul elvețian a experimentat dramatic confruntarea cu inconștientul. Propriile tulburări psihice percepute ca experiment au articulat metoda terapeutică utilizată mai târziu în psihologia analitică. Jung a reușit să iasă din înfruntarea cu conținuturile inconștientului acceptând impulsurile iraționale, exprimându-și plastic visele și viziunile până la cristalizarea acestora, denumind figurile din vis și astfel izolând fragmentele de personalitate asociate acestora și, respectiv, conversând cu aceste imagini. În 1918 a fost medic de război, experiența lagărului scurtând confruntarea cu inconștientul. Din această perioadă datează și interesul lui Jung pentru scrierile gnostice.

În 1920 a călătorit în Algeria și Tunisia. În perioada 1924-1926 a vizitat din nou în SUA și apoi Africa, ajungând în Kenya, Uganda și Egipt. În 1929 a publicat împreună cu Richard Wilhelm traducerea *Secretului florii de aur*, un tratat alchimic chinezesc. Traducerea marchează intrarea alchimiei în zona de interes a lui Jung.

În perioada 1933-1943 a fost profesor de psihologie la Universitatea Federală Politehnică din Zürich și un conferențiar familiar la întrunirile Eranos. În 1934 a devenit președintele *Societății Internaționale de Psihoterapie*. În 1936 a fost numit doctor Honoris Causa al Universității Harvard, iar în 1938 a primit aceeași distincție din partea

Universității Oxford. În 1938 a călătorit în India. Pe parcursul călătoriei a evitat întâlnirile cu leader-ii spirituali locali, cu sfinții indieni, protejându-și voit propria reprezentare a lumii.

În 1943 a demisionat, din motive medicale, din postul de la universitate, dedicându-se scrisului, practicii private și conferințelor Eranos. În 1955 a murit soția lui Jung. Devenită la rândul ei analistă de formație jungiană, aceasta reușise să gestioneze în mod fericit multiplele și complexe nevoi spirituale ale lui Jung. Psihiatrul elvețian a primit în același an titlul de doctor Honoris Causa al Școlii de Înalte Studii Tehnice din Zürich. A fost declarat cetățean de onoare al localității Kusnacht în 1960. După moartea sa, la Zürich a fost inaugurat în 1964 Centrul de Cercetare pentru Psihologia Jungiană.

Lucrările sale alcătuiesc un întreg coerent și-i reflectă experiențele. Jung este, din acest punct de vedere, în poziția privilegiată a teoreticianului care consideră că știe ce spune întrucât și-a trăit spusele. „Viața mea este povestea unei realizări de sine a inconștientului” (Jung, 2001, p. 18), mărturisește acesta.

## **II.2. Premise filosofice la discursul lui C.G. Jung**

### **II.2.1. Vecinătăți conceptuale**

„Nu există concepție sau idee importantă care să nu aibă antecedente istorice” scrie Jung (1994a, p. 73), întru argumentarea teoriei sale despre arhetipuri. Valabilitatea afirmației depășește contextul acestei teorii. Istoria ideilor omenești este o înșiruire de nuanțări selective pe număr limitat de construcții ideatice autonome.

Carl Gustav Jung are predecesori de marcă în gândirea occidentală *ortodoxă*. Arhetipurile, localizate dincolo de conștient, trimit la *Ideile* platoniciene. Tradiționala problemă a participației, imediat decurgând de aici, este rezolvată în spirit aristotelian: „Nu este vorba deci de reprezentări moștenite ci de posibilități moștenite de reprezentări” (Jung, 1994a, p. 103), arhetipurile nu sunt revelabile în sine ci întotdeauna într-o formă determinată de condiționările conștientului. Aducerea în discuție a coincidențelor semnificative, ca sincronități, îl situează pe Jung în proximitatea *armoniilor prestabilite* leibniziene. De Kant, Jung se poate apropia prin considerarea arhetipurilor drept modele structurante ale activității psihicului și prin refuzul *agnostic* al abordării metafizice directe a existenței divinității. Problematika *inconștientului*, recunoscută ca atare, intră în câmpul filosofiei occidentale cu Eduard von Hartmann. Cu Hartmann spiritul uman iese

din sfera conștiinței subiective. Dualitatea teleologic/mecanic poate fi depășită, iar proiectul unei religii universale rezolvă distincția imanent/transcendent, prin sinteza între panteism și monoteism, Orient și Occident. Dezvoltările ulterioare ale lui Jung își găsesc aici cu ușurință corespondențe.

Epistemologic, psihologul elvețian, pentru care orice trăire psihică e adevărată întrucât există, se apropie secvențial de *pragmatismul* lui William James.

Jung utilizează, în cel puțin egală măsură, idei catalogabile în Europa contemporană drept *neortodoxe*, oculte. Ține de chiar esența demersului jungian această alăturare fertilă de ortodox și neortodox. Termenul *neortodox* funcționează în acest context cu două accepțiuni: prima, cea slabă, vizează apropierea lui Jung de presocratici, apropiere comparabilă oarecum cu cea întreprinsă de Heidegger. Carl Gustav Jung leagă, în cunoștință de cauză, ideile pithagoreice despre suflet și cosmos de metafizica indiană și, implicit, de psihoterapie. Discursul lui se leagă, de asemenea, în mod subtil, de învățătura lui Heraclit. Accepțiunea tare a termenului *neortodox* se referă la aducerea în câmpul unei întreprinderi științifice a curentelor oculte, a gnosticismului, alchimiei și, nu în ultimul rând, a gândirii orientale.

### **II.2.2. Dimensiunea hermeneutică a demersului lui C.G. Jung** (Sorea, 2001a)

Metodologic, Carl Gustav Jung este hermeneut. *Hermeneutica* se originează într-o reconsiderare a raportului dintre general și particular în cunoaștere. Legată la început de manifestări de viață fixate în scris, hermeneutica întreprinde un demers de înstăpânire pe cale teoretică asupra esenței omului. Având inițial conotații epistemologice, virează ulterior spre ontologic, transformând comprehensiunea din modalitate de cunoaștere în mod de a fi. Statutul de descendentă secularizată a teologiei pe care îl primește hermeneutica este, în felul acesta, oarecum justificat. Hermeneutica este interpretare de text și căutare a sensului ascuns al acestuia. Într-o abordare dialectică a raportului dintre general și particular, metodologia interpretativă valorizează particularul, condiționând în acesta deplina asumare a generalului. Demersul hermeneutic este, astfel, esențial circular: reconstituirea întregului necesită înregistrarea părților, imposibilă fără presupunerea întregului. Relația de reciprocă presupuziție existentă între părți și întreg semnalează apropierea de învățătura lui Heraclit.

Jung operează hermeneutic într-un mod compatibil cu accepțiunea gadameriană a hermeneuticii. Hans Georg Gadamer reapropie demersul hermeneutic de epistemologie, vizând experiența adevărului ce depășește domeniul de control al metodologiei științelor (Hufnagel, 1981). Sarcina hermeneuticii constă în discutarea tuturor formelor de manifestare a raționalității. În descoperirea condițiilor acestor discuții, științele își determină prin decizii proprii, în limitele impuse de metodologie, obiectul specific. Dacă hermeneutic înseamnă selectiv, orice știință include o componentă hermeneutică. Zona pre-științifică se întrepătrunde cu cea științifică, interogația în știință este condiționată de decizii extra-științifice. Totalitatea experienței despre lume se suprapune astfel înțelegerii de sine, punct de plecare și obiectiv al hermeneuticii. Tradiția și rațiunea se pot contopi în prejudecată. Prejudecățile fiecăruia reprezintă realitatea istorică a ființei sale. Tradiția se transformă continuu și omul se realizează prin raportare semnificativă la aceasta. Pentru Hans Georg Gadamer hermeneutica redefineste înțelegerea umană, eliberând-o de pozitivism și empiric.

### **II.2.3. Hermeneutică și Heraclit** (Sorea, 1999)

Urmas al multor basilei efeseni, Heraclit, poreclit mai târziu *Obscurul*, n-a fost discipolul nimănui, căutându-se în demersurile sale pe sine (*Filosofia greacă până la Platon*, fr. 101) și trecând drept enigmatic încă în antichitate. Aristotel considera trudnică stabilirea punctuației în scrierile filosofului din Efes iar Diogene Laertios recomanda parcurgerea discursului lui sub îndrumarea unui inițiat.

Pentru Heraclit, lumea înconjurătoare este pătrunsă de *logos*. Omul devine inteligent inspirând această rațiune divină, comună tuturor și criteriu al adevărului. Rațiunea umană este legată de rațiunea divină. Natura și-a luat de la *logos*-ul ce guvernează Universul curgerea și soarta ce-i limitează transformările. Omul ar avea acces la toate acestea, de nu s-ar arăta neputincios în a pătrunde sensul *logos*-ului etern, pe potriva căruia toate se petrec.

Principiul unic este foc iar legea-i proprie este *logos*-ul. „Această lume, aceeași pentru toți, n-a făcut-o nici vreunul din zei, nici vreunul din oameni. Ea a fost întotdeauna, este și va fi un foc veșnic viu, care după măsură se aprinde și după măsură se stingea” (*Filosofia...*, fr. 30) postulează Heraclit. Focul este cauza inteligentă a lumii și judecătorul acesteia. Este lipsă, alcătuind prin stingerea sa toate cele ce sunt în

lume, și prisos, mistuind totul în incendiul universal. Lumea se naște din foc, prin războiul contrariilor statuat de logos, și recade periodic pradă acestuia. „Războiul este părintele tuturor, regele tuturor; datorită lui unii apar zei, alții oameni, pe unii îi face sclavi, pe alții liberi” (*Filosofia...*, fr. 53). Între contrarii, în virtutea ulterioarei generări prin ele a fenomenelor lumii, trebuie să existe o armonie. Discordanțele se pot acorda. Când oamenii taie lemnul cu fierăstrăul, unul trage și altul împinge, săvârșind împreună același lucru. Cele împinse cu forța în jos țâșnesc în sus. Calea șurubului de la puiă, totodată dreaptă și răsucită, este una și aceeași.

Focul este în chiar esența lui devenire. Din acest statut al principiului prim decurge, pe de o parte, permanenta curgere a lumii. „Coborâm și nu coborâm în aceleași ape curgătoare, suntem și nu suntem” (*Filosofia...*, fr. 49). Toate sunt trecătoare și schimbătoare în jocul timpului veșnic. Pe de altă parte, din același statut, principiul prim se poate dizolva metafizic întemeind fizicul. „Toate se preschimbă în egală măsură cu focul și focul cu toate—așa cum mărfurile se schimbă pe aur și aurul pe mărfuri” (*Filosofia...*, fr. 90). Focul se poate face aer, apă și pământ, rămânând principiu al devenirii și identificându-se în felul acesta cu logos-ul său. Focul coboară făcându-se pământ și pământul urcă devenind foc. Începutul și sfârșitul drumului sunt identice și drumul poate fi parcurs în amândouă sensurile: „Drumul în sus și în jos este unul și același” (*Filosofia...*, fr. 60), afirmă filosoful din Efes.

Afirmația are cel puțin două urmări semnificative. Pe de o parte, îl justifică pe Platon care consideră că pentru heraclitici existența este totodată multiplă și una. Tot astfel, copia amintește întregul, cele mari se regăsesc în cele mici și cele mici în cele mari. Pe de altă parte, conform afirmației mai sus menționate, aceeași lege guvernează transformările înspre subtil și înspre material. În virtutea logos-ului, lucrurile divine și omenești trec unele în locul celorlalte, în sus și în jos. „Nemuritori—muritori, muritori—nemuritori. Viața unora este moartea celorlalți, iar viața acestora—moartea celor dintâi” (*Filosofia...*, fr. 62) consideră Heraclit. Oamenii sunt zei muritori, iar zeii oameni care nu mor. În fapt, chiar distincția viață-moarte poate fi depășită. Hades este unul și același cu Dionysos și „numele arcului este, așadar, viață (*bios*), dar acțiunea sa înseamnă moarte” (*Filosofia...*, fr. 48).

Discursul heraclitian asumă astfel conjuncția dialectică a contrariilor. Logos-ul le alătură necesar pe acestea, în demersul de

facere a lumii și de desfășurare a ei, până în final. Începutul și sfârșitul coincid, sunt același foc veșnic viu, simultan principiu substanțial prim și devenire. Coincidența lor sugerează structura circulară a devenirii. „Tot unul este începutul și sfârșitul unei circumferințe” (*Filosofia...*, fr. 103) spune Heraclit. În felul acesta învățătura filosofului din Efes, adusă înspre teoriile cunoașterii, poate fi pusă în proximitatea hermeneuticii. Demersul interpretativ, în cele două variante ale sale, de creditare și de deconstruire, este similar drumului heraclitean în sus și în jos, unul și același. În ciuda permanenței curgerii a lumii, dispunerea circulară amintită anterior emană optimism gnoseologic.

#### **II.2.4. Receptarea gândirii orientale în psihologia analitică** (Sorea, 1996a)

Interesul lui Jung pentru Orient vine din copilărie, spune J.J. Clarke (1994). Întâlnirea psihologului elvețian cu ideile lui Schopenhauer și cu afinitățile filosofiei acestuia pentru Vedanta și buddhism îi confirmă interesul. La fel, călătoria întreprinsă de autor în India și Ceylon.

Gândirea orientală pare a confirma ipoteza lui Jung despre existența inconștientul colectiv. Caracteristica ei principală este orientarea soteriologică. Jung apropie această caracteristică de manifestările gnostice, de filosofia ocultă, de misticismul creștin medieval și de alchimie ca știință a spiritului, acordând acest complex soteriologic la teoria sa despre ieșire din patologic, semnificativ confirmată în practică de clinică. Yin și Yang, principiile opuse dar complementare din taoism, susțin ideea echilibrului creat în psihic de tensiunea contrariilor. Conceptul central al curentului, Tao, trimite cu ușurință la sincronicitate. Taoismul esoteric impune realitatea forțelor psihice și pledează pentru puterea fanteziei și imaginație. Filosofia hindu se apropie de ideea despre libido ca energie generală, nespecifică, a psihicului. „Yoga este metoda prin care libido-ul este sistematic introvertit și eliberat din granițele opozițiilor” susține Jung (apud Clarke, 1994, p. 104). Este disciplina de autodescoverire și dezvoltare, de creștere spirituală prin supunerea forțelor psihicului și penetrare în inconștient. Unitatea dintre Atman și Brahman facilitează degajarea conceptului de *Sine* ca imagine arhetipală a întregului uman. Conceptul de *Karma* este doar parțial asimilabil în teoria psihologului elvețian, anume prin ideea atributelor psihice pe care omul le

moștenește. La Jung aceste atribute sunt, însă, proprietatea întregii omeniri, n-au caracter personal. Ascensiunea lui Kundalini și parcurgerea ciclului complet al chakra-lor din Tantra-Yoga pot fi considerate cu ușurință trecere prin diverse stadii de creștere psihologică.

Pentru Jung, Buddha reprezintă o întruchipare mai potrivită și mai ușor inteligibilă a arhetipului Sinelui decât Iisus, o garanție că „fiecare ființă umană poate deveni un iluminat” (Clarke, 1994, p. 120). Buddhismul esoteric tibetan pretinde o sofisticată disciplină mentală, practicând, sub stricta îndrumare a unui lama, complicate tehnici de vizualizare și utilizând mantră—sunetele rituale și mandale—diagrame rituale. *Mandala* înseamnă în sanscrită cerc. Jung regăsește aceste diagrame în visele și fanteziile pacienților săi, investindu-le cu virtuți terapeutice. *Cartea tibetană a morților* aruncă, sub forma indicațiilor de comportament în confruntarea cu spirite și zeități, o privire în secretele psihicului uman, consideră autorul elvețian (apud Clarke, 1994). Zen-buddhismul pledează pentru trecerea de la conștient la inconștient și eliberarea potențialului intern în momentul special de iluminare.

### **II.3. Premise psihologice la discursul lui C.G. Jung**

#### **II.3.1. Sigmund Freud și terapia psihanalitică**

##### **II.3.1.1. S. Freud: note biografice și premise ideatice**

Sigmund Freud este, incontestabil, una dintre personalitățile marcante și remarcabile pentru zona de cumpănă între sec. XIX și XX. Scrierile lui au influențat evident desfășurările culturale ulterioare, constituindu-se în catalizator sau pivot pentru mutațiile lor definitorii.

Viitorul medic neurolog vienez, membru al lojei masonice evreiești *B'nai B'rith*, s-a născut la Freiberg, în Moravia, în 1856, a studiat și a profesat la Viena și a murit în 1939 la Londra, acolo unde prieteni influenți l-au convins și l-au ajutat să se retragă din calea nazismului. Psihanaliza, metoda psihoterapeutică elaborată de către acesta, valorizează câteva descoperiri făcute de cercetătorii de specialitate din epocă.

În toamna anului 1885, Sigmund Freud a început un stagiu de un an la clinica pariziană Salpêtrière, condusă de Jean Martin Charcot. De la acesta din urmă, medicul vienez a învățat că bolile psihice pot proveni din reprezentări, că paralizările isterice pot fi vindecate și produse artificial prin sugestie

hipnotică și că traumatismele fizice sau psihice au un rol însemnat în apariția isteriei. În 1889 Freud, dorind să-și îmbunătățească performanțele hipnotice, a efectuat o călătorie de studii la Nancy. Experimentele întreprinse acolo de Hyppolithe Bernheim, conducătorul scolii, i-au relevat funcționarea deterministă a psihicului uman și posibilitatea existenței unor puternice procese mentale ce rămân în afara conștiinței. La Viena, Sigmund Freud era la curent încă din studenție cu practicile terapeutice ale prietenului său mai în vârstă, dr. Joseph Breuer. Acesta din urmă își hipnotiza bolnavii lăsându-i apoi să povestească liber în încercarea de a stabili astfel istoricul bolii. Cu ajutorul ulterior celebrei sale paciente, Bertha Pappenheim, Breuer a înțeles importanța terapeutică a reamintirii originilor unui simptom isteric. Metoda dezvoltată din această înțelegere a fost denumită *cathartică*. Scopul ei consta în redirecționarea corectă a încărcăturii afective deviate în patologic. Freud care nu era un hipnotizator performant, a obiectat împotriva utilizării hipnozei, evidențiind faptul că rezultatele tratamentului hipnotic dispar atunci când relația terapeutului cu pacientul, mai importantă în acest context decât munca de catharsis, este tulburată. Rezultatele analizei întreprinse de Breuer și Freud pe cazul Berthei Pappenheim, *Anna O.* în bibliografia psihanalitică, au fost publicate după înfrângerea reticențelor personale și deontologice ale lui Breuer, în 1895 în lucrarea comună *Studii asupra isteriei*. Lucrarea a fost primită prost în mediile de specialitate, dar fenomenele de rezistență și refulare menționate de autori s-au constituit mai târziu în piese de rezistență ale discursului freudian.

Sigmund Freud își recunoaște puține și relativ întârziate lecturi filosofice. „L-am citit pe Schopenhauer foarte târziu. Pe Nietzsche, celălalt filosof ale cărui intenții și puncte de vedere concordă adesea în maniera cea mai uimitoare cu rezultatele greu cucerite ale psihanalizei, l-am evitat mult timp tocmai din această cauză; țin, deci, mai puțin la întâietate, dorind să rămân liber de orice prevenire” susține acesta (1993b, p. 103). Dar analogia supraomului lui Nietzsche cu tatăl hoardei primitive este explicită în *Psihologia mulțimii și analiza Eului* iar discursul despre moarte ca scop al vieții și iubire ca voință de a trăi mai mult, în *Dincolo de principiul plăcerii*, se suprapune pe *Weltanschauung*-ul schopenhaurian. Prezența acestor influențe sau similitudini în lucrările freudiene



târzii argumentează pentru așezarea corectă a scrierilor neurologului vienez pe direcția de creștere a culturii occidentale.

Jean-Pierre Chartier, director al *École de psychologues praticiens* la Universitatea Catolică din Paris, conturează patru perioade în activitatea lui Freud. Prima dintre acestea, numită *gestația psihanalizei* se întinde între 1856 și 1894. Semnificative din punct de vedere psihanalitic, în acest interval, sunt descoperirea și perfectarea metodei cathartice și pregătirea *Studiilor asupra isteriei*. Chartier apreciază mai degrabă ca pasive rolurile jucate de Breuer și Freud în edificarea terapiei psihanalitice: „S-ar putea spune că psihanaliza a fost inventată de isterice. Ce voiau, de fapt, aceste isterice? În mod cert voiau să aibă posibilitatea de a se exprima în voce” (Chartier, 1998, p. 31). Cea de-a doua perioadă, numită *nașterea psihanalizei*, debutează cu publicarea *Studiilor asupra isteriei*, în 1895, și se întinde până în 1896, când Sigmund Freud utilizează pentru prima dată termenul *psychanalyse*, în studiul intitulat *Ereditatea și etiologia nevrozelor*, publicat într-o revistă franceză de specialitate. Perioada este marcată de interesul pentru metoda asociațiilor libere în investigarea isteriei, pentru refulare, rezistență și interpretare. Urmează, în periodizarea întreprinsă de Jean-Pierre Chartier, *tineretea psihanalizei*, între 1896 și 1905. Sigmund Freud se autoanalizează și-i împărtășește prietenului său berlinez, dr. Wilhelm Fliess, concluziile analizei. În 1899 apare *Interpretarea viselor*, lucrare pe care autorul o apreciază astfel într-o prefață la o ediție engleză ulterioară: „ea conține, chiar potrivit aprecierii mele de azi, cea mai valoroasă descoperire din câte mi-a fost dat să fac. Asemenea întuiții îți sunt oferite doar o dată în viață” (apud Storr, 1998, p. 49) un ton degajat semnificația psihanalitică a actelor ratate. Cea de-a patra perioadă, numită *vârsta adultă a psihanalizei*, debutează cu apariția celor *Trei eseuri asupra teoriei sexualității*, considerată cea mai bună lucrare freudiană, în 1905, și se încheie, consideră Chartier, în 1916, odată cu elaborarea primei topici a psihicului uman. Semnificative în acest interval sunt constituirea *Asociației Vieneze de Psihanaliză*, în 1907, în jurul nucleului constituit de participanții la seratele freudiene de miercuri, conturarea teoriei referitoare la sexualitatea infantilă și, organic legată de aceasta din urmă, apariția lucrării *Totem și tabu*, în 1913. Perioada este marcată, de asemenea, de desprinderea din mișcarea psihanalitică

ortodoxă a unor disidenți remarcabili, ca Alfred Adler (în 1911) și Carl Gustav Jung (în 1913).

Perioadelor delimitate de Chartier li se poate adăuga o a cincea, numită *senectutea psihanalizei*, cu asumarea eventualelor conotații peiorative ale termenului *senectute*. Perioada s-ar întinde din 1916 până la moartea lui Freud, în 1939, fiind caracterizată de creșterea încărcăturii ontologice a scrierilor acestuia: admiterea existenței de sine stătătoare a pulsionilor de moarte, în *Dincolo de principiul plăcerii* (1920), elaborarea celei de-a doua topici a psihicului uman și conturarea conceptului de Supra-Eu, în *Eul și Sinele* (1923), și stăruințele, cu tentă confesivă, de a contura originile, rostul și evoluția comportamentului religios, în *Viitorul unei iluzii* (1927), *Angoasă în civilizație* (1930), *Moise și monoteismul* (1939). Lucrările acestea nu sunt întru totul utile terapeutic dar conferă psihanalizei statut de Weltanschauung.

### **II.3.1.2. Presupozițiile discursului freudian** (Sorea, 2001c; 2009e)

Utilitatea terapeutică a construcției freudiene este condiționată de admiterea a trei presupoziii.

Prima dintre acestea, formulată relativ târziu ca *atotputernicia ideilor* (în *Totem și tabu*), i s-a impus lui Freud încă din perioada experimentării metodei cathartice, cristalizându-se odată cu necesitatea admiterii caracterului fantastic al scenelor infantile de seducție, în urma autoanalizei. Presupozitia atotputerniciei ideilor așează manifestările nevrotice sub semnul unei exagerate valorizări a puterilor psihicului uman. Neurologul vienez compară simptomele nevrotice, în speță pe cele obsesionale, cu raportările animiste la lume. Animismul, sistem de gândire coerent și complet, consideră Sigmund Freud, deplasează interesul de la realitatea indiferentă și nesatisfăcătoare spre o lume fantastică și controlabilă magic. Atotputernicia ideilor este principiul funcțional al magiei, tehnică specific animistă. Nevroticii reactivează acest principiu, „actele obsesionale primare ale acestor nevrotici sunt, la drept vorbind, de natură magică” (Freud, 1991a, p. 95). Ontogenetic și filogenetic, atotputernicia ideilor se asociază unui stadiu timpuriu în evoluția psihicului uman.

Cea de-a doua premisă a terapiei psihanalitice vizează admiterea *existenței conținuturilor psihice inconștiente*. Conceptul de *inconștient*

nu este o creație freudiană. Anthony Storr (1998) menționează ca surse posibile lucrarea medicului german C.G. Carus, *Psyché* (1846), *Filosofia inconștientului* (1869) a lui Ed. von Hartmann, teoriile lui G.T. Fechner referitoare la descărcările de tensiuni din psihic și scrierile lui Schopenhauer și Nietzsche.

Freud consideră că sugestibilitatea post-hipnotică, actele ratate, visul și, nu în ultimul rând, succesele practicii psihanalitice confirmă existența inconștientului. Dar afirmarea antecedentului din existența consecventului constituie o eroare logică. Practica psihanalitică nu poate confirma ipoteza psihicului inconștient. O poate, cel mult, în terminologie popperiană, corobora. Această stare de fapt nu diminuează însă utilitatea ei terapeutică. Psihicul inconștient nu se sinchisește de realitatea exterioară și nici, consideră Freud, de constrângerile categoriale kantiene. Reprezintă faza infantilă a vieții psihice și conține rezultatele experiențelor individuale și moștenirea arhaică a umanității. Aceasta din urmă, asemănătoare instinctelor, este alcătuită din predispoziții arhaice, conținuturi ideatice și urme mnezice ale experiențelor generațiilor anterioare. Sigmund Freud ignoră părerile biologilor referitoare la imposibilitatea transmiterii ereditare a trăsăturilor dobândite. Ipoteza înțelegerii inconștiente a obiceiurilor, dogmelor și ceremoniilor este esențială pentru explicarea freudiană a dispoziției religioase a umanității. „După toate aceste considerații, nu ezit deloc să afirm că oamenii—pe această cale specifică—au știut dintotdeauna că în vremuri îndepărtate au avut un tată primordial pe care l-au ucis” notează Freud (1991a, p. 256). Trăirile legate de propriul tată recapitulează trăirile legate de tatăl primordial. Dimensiunea ontogenetică reanimă și întărește filogeneticul. Cazul *Omului cu lupi*, consideră M Palmer (1999), reprezintă un exemplu concludent în acest sens.

Freud a conturat succesiv, în conformitate cu dezvoltările sistemului său ideatic, două modele de alcătuire a psihicului uman. Primul dintre acestea, cunoscut în literatura de specialitate ca *prima topică*, identifică, fără a localiza spațial, conștientul, preconștientul și inconștientul. Preconștientul, constituind cea mai mare parte a psihicului, este latent, susceptibil a deveni conștient. Inconștientul, alcătuit din ceea ce este refulat, nu poate fi conștientizat „în sine și pentru sine” (Freud, 1992). Între acesta și preconștient operează bariera refulantă. Inconștientul este

guvernat de principiul plăcerii. Modalitatea lui de funcționare este denumită de Freud *proces primar*. Reprezentările lui ignoră logica, cerința de respectare a realului și temporalitatea, utilizând condensarea, deplasarea, simbolizarea, halucinațiile. Conștiința ascultă de principiul realității și funcționează în modalitatea *proceselor secundare*, logice și ordonate în timp. Aceste procese se caracterizează prin apelul la simțul comun și admiterea amânărilor. Suprimarea psihanalitică a refuzării permite asocierea urmelor amnezice inconștiente, prin reprezentări verbale corespunzătoare, la conștiință. Freud avansează două explicații posibile pentru conturarea conștiinței, preconștiinței și inconștiinței în psihicul uman. Din perspectivă genetică, centrifugă, prima topică este rezultatul diferențierilor progresive în inconștient. Din perspectivă antropologică, centripetă, configurația psihicului este rezultatul unei reprimări primordiale.

A doua topică freudiană, cristalizată după 1920, alături de cele două perspective într-o explicație unitară. Structurarea binară inconștient/ preconștient-conștient este înlocuită de o compartimentare funcțională în trei a psihicului uman: *Sine*, *Eu* și *Supra-Eu*.

*Eul* este parte a *Sinelui*, modificată genetic sub acțiunea forțelor exterioare. *Supra-Eul*, sau *Idealul Eului*, se diferențiază din *Eu* ca urmare a interiorizării interdicțiilor legate de complexul oedipal. Avansarea celei de-a doua topică este rezultatul apariției unor anomalii în creșterea paradigmatică—utilizând terminologia epistemologică proprie lui Th. Kuhn—a sistemului freudian. Astfel, observă Freud, ceea ce este refuzat nu umple în întregime inconștiința iar *Eul*, în prima sa accepțiune (1911) agent de adaptare la realitate, nu coincide cu dimensiunea preconștient-conștientă a psihicului, dezvoltând mecanisme inconștiente proprii. Modelul funcțional propus în *Eul și Sinele* încearcă depășirea acestor anomalii.

*Sinele* (*Id, das Es, le ça*) reprezintă partea cea mai veche a psihicului, din care provin celelalte structuri. Este parte a inconștiinței, alături de partea inconștiinței a *Eului* și de materialul refuzat. Conține moștenirea filogenetică și este sediul pulsioniilor originare în somatic. Este primitiv și incoerent, instinctiv și pasional. Pentru conceptul de *Sine*, consideră V. Săhleanu și I. Popescu-Sibiu (1972, p. 83), Freud îi este îndatorat lui Nietzsche, în

fapt ideii acestuia referitoare la forțele necunoscute de către care oamenii sunt trăiți.

*Eul (Ego, Ich, le moi)* este singura componentă a psihicului căreia Freud îi atribuie corporalitate. Situată la suprafața aparatului psihic, în vecinătatea lumii exterioare, aceasta este totodată proiecția suprafeței corpului, ca rezultat al percepției lui ca entitate distinctă. Eul, partea specializată perceptiv a Sinelui, este preponderent preconștient (Freud, 1992, p. 111) și îndeplinește funcția de autoconservare. Caută să extindă influența lumii exterioare asupra Sinelui, încercând să înlocuiască principiul plăcerii ce-l guvernează pe acesta cu principiul realității. Totodată, consideră în cheie net schopenhauriană Freud, traduce în acțiune voința Sinelui. Personalitatea se dezvoltă în relație cu Eul și prin conflictul Eului cu lumea exterioară.

*Supra-Eul (Super-Ego, Über-Ich, Sur-moi)*, formațiune precipitată filogenetic din Eu, reprezintă reziduul primelor alegeri obiectuale ale Sinelui și, totodată, reacția critică față de aceste alegeri. Supra-Eul prelungește influența parentală și interiorizează normele sociale. Cristalizarea lui este rezultatul exigențelor culturale și sociale impuse prin educație. Supra-Eul îndeplinește trei funcții: cea de autoobservație, cea de conturare a conștiinței morale și cea de formare a idealurilor. Nu numai cea ce este inferior în Eu poate fi inconștient, consideră Freud, ci și cea ce este elevat. „Dar acum, când am abordat analiza Eului, tuturor celor care, zguduiți în conștiința lor morală, ne-au spus cu reproș că, totuși, trebuie că există în om o esență superioară, le putem răspunde: desigur, o astfel de esență superioară există, ea nefiind altceva decât idealul Eului sau Supra-Eul, reprezentanta raporturilor noastre cu părinții. Copii fiind, am cunoscut aceste ființe superioare, părinții noștri, le-am admirat, ne-am temut de ei și mai târziu ni i-am asimilat” (Freud, 1992, p. 125). Astfel, „idealul Eului poate fi în mare parte inconștient, inaccesibil Eului” (Freud, 1992, p. 129) și reprezintă germenele tuturor religiilor.

Modelul propus de Freud este alcătuit și funcționează dialectic. Eul nu acoperă în întregime Sinele și nu se separă net de acesta în partea sa inferioară. Și Supra-Eul pătrunde adânc în Sine, fiind mult mai îndepărtat de suprafața conștientă a psihicului decât Eul. Eul, în încercarea sa de reglare și adaptare a psihicului la realitate, se opune pulsiunilor dar le și pregătește satisfacerea, este

responsabil de cunoașterea obiectivă și de deformarea sistematică a imaginii despre lume. Îndeplinirea funcției sale este condiționată de păstrarea unui complicat echilibru între exigențele realității, revendicările Sinelui și imperativele Supra-Eului. Eul, individual și ancorat în prezent, acordează Sinele ereditar și Supra-Eul cultural, deopotrivă tributare trecutului.

Cea de-a treia premisă pentru utilizarea terapeutică a psihanalizei se referă la operaționalitatea *principiului plăcerii* în domeniul proceselor psihice. „Freud a crezut întotdeauna că unul dintre principiile ce domină viața psihică este nevoia organismului de a atinge liniștea prin descărcarea completă a tuturor tensiunilor (numit mai târziu principiul Nirvana)” afirmă Anthony Storr (1998, p. 26). Într-o accepțiune energetistă, perfect consonantă cu orientările științelor epocii, Sigmund Freud susține că nimic din viața psihică nu se pierde, putând să reapară manifest în cazul regresivității profunde (1991a). În acest context, funcția aparatului psihic constă în menținerea energiei interne a organismului la nivel minim. Apariția unei tensiuni neplăcute orientează psihicul spre diminuarea acesteia și, implicit, spre ocolirea neplăcerii. Dacă rezultatul actelor psihice se întâmplă a nu fi cel dorit, aceasta se datorează forțelor și circumstanțelor ce se opun principiului plăcerii. Încă din perioada lor de colaborare, Breuer și Freud au făcut distincția între energia psihică liberă, nelegată, și energia legată. Energia liberă apare în procesele primare, căutând descărcările rapide și eficiente. Energia legată apare în procesele secundare și admite descărcări amânate, aflate sub control. Menținerea excitației psihice la un nivel minim este rezultatul unui travaliu psihic de transformare a energiei libere în energie legată, de deplasare și condensare. Energia psihică semnificativă din punct de vedere psihanalitic este numită de Freud *libido*. „Luată în acest sens relativ, singurul în care ea pare posibilă de înfăptuit, fericirea este o problemă de economie libidinală individuală” (Freud, 1991a, p. 308) consideră întemeietorul psihanalizei.

*Libido* este de natură erotică. Rezervorul său este Eul. Libido poate fi canalizat spre Eu (libido narcisic) sau spre ceilalți (libido obiectual). Stadiul primar, infantil, susține cu îndrăzneală Freud, al fixării libido-ului este narcisic, pulsivitățile sexuale fiind satisfăcute autoerotic. Narcisismul, ca iubire de sine, este normal

într-un anumit grad. Refularea poate fi explicată prin opoziția dintre libido narcisist și libido obiectual. Insatisfacția libidinală generează nevroze. Freud descrie variațiile subtile ale pulsionii sexuale în cursul dezvoltării individului, explicând pozițiile conflictuale specifice în care se așează acesta în diversele stadii ale dezvoltării mentale și în diferitele tulburări psihice.

### **II.3.1.3. Relevanța antropologică a sexualității în psihanaliză** (Sorea, 2001d)

Cele trei presupoziii bazale ale psihanalizei, atotputernicia ideilor, existența fenomenelor psihice inconștiente și menținerea excitației mentale la un nivel minim, sunt operaționale în contextul universalei descifrări a funcționării psihicului în cheie sexuală. Sexualitatea reprezintă parametrul de stare al sistemului psihanalitic. Justificabilă în bună tradiție filosofică prin capacitatea Erosului de a arunca punți peste prăpastia dintre suflet și trup, importanța pe care Freud o acordă sexualității este sugerată și susținută de observații clinice. Pulsionile sexuale există independent de fixarea ulterioară pe un obiect determinat. Apariția și dezvoltarea vorbirii au fost în mare măsură legate de nevoi și evenimente sexuale (Săhleanu & Popescu-Sibiu, 1972). Problemele sexuale trezesc inteligența copiilor și „Nu doar în cazul instinctului de cercetare, ci și în multe alte cazuri de instincte deosebit de puternice am îndrăzni să tragem concluzia că ele sunt întărite de instinctul sexual” scrie Freud (1996, p. 92).

Corolarul spectaculos al semnificației clinice a sexualității este sexualitatea infantilă. Investigarea nevrozelor evidențiază, arată Freud, prezența acesteia. La baza oricărei isterii stau unul sau mai multe evenimente sexuale precoce. Când psihanaliza identifică experiențe traumatice nesexuale, în spatele acestora trebuie căutate dorințe refulate încă din copilărie.

Multitudinea de reprezentări androgine în mitologiile popoarelor poate fi explicată prin existența sexualității infantile. Aceasta din urmă parcurge câteva stadii de dezvoltare, de la nașterea copilului până la asumarea de către acesta a sexualității adulte (Freud, 1991b). Sexualitatea infantilă este independentă de funcția de reproducere, urmărind exclusiv obținerea de plăceri sexuale, prin excitarea diverselor zone ale corpului investite erogen, prin provocarea suferinței, voyeurism și fixații obiectuale. Stadiile ei,

denumite de Freud *oral*, *anal* și *falic*, își pun amprenta pe sexualitatea adultului normal și pe nevrotic. Pentru întemeietorul psihanalizei, copilul este un potențial pervers polimorf. Ieșirea din sexualitatea infantilă înseamnă nevroză, perversiune sau viață sexuală normală. Celor trei modalități ordinare li se poate alătura sublimarea care, fără a fi normală, survolează fericit patologicul.

Complexul lui Oedip reprezintă, consideră Freud, punctul culminant al vieții sexuale infantile și, totodată, nucleul central al nevrozelor. Ansamblu organizat de dorințe erotice și ostile pe care copilul le are față de proprii părinți (Săhleanu & Popescu-Sibiș, 1972), complexul oedipian poate să se manifeste în diverse forme. În stadiul falic al sexualității infantile, când complexul este deplin cristalizat, băieții sunt interesați sexual de mamă, se tem de pedeapsa prin castrare, rivalizează și apoi se identifică cu tatăl. Fetele se simt inferioare prin privație, își acuză mama pentru această lipsă și-și doresc, compensatoriu, un copil cu tatăl. Pentru ele, dispunerea în situație oedipală implică o schimbare de obiect sexual. Această schimbare și conturarea complexului în jurul unei pierderi impun specificitatea problematicii sexualității feminine în stadiu falic.

Activarea complexului oedipian este fază a procesului de creștere individuală. Apetența pentru incest și ostilitatea filială sunt trăsături general umane, consideră Freud (1993a). Tandrețea este activitate sexuală cu scop inhibat. Cele două tabu-uri fundamentale ale societăților totemice, uciderea animalului totem și apropierea sexuală de membrii de sex opus ai clanului, se suprapun peste dorințele oedipiene (Freud, 1991a), cele mai vechi și mai puternice dorințe umane. „Legea nu interzice omului decât ceea ce el ar fi capabil să facă sub presiunea unora dintre instinctele sale” (Freud, 1991a, p. 130). În copilăria bărbaților homosexuali trebuie căutată o relație intens erotică cu o femeie, probabil mama, apreciază Freud într-un studiu de caz pe creativitatea lui Leonardo da Vinci (1996).

Refularea complexului oedipian produce efecte psihice considerabile. În cazul *Omului cu lupi* și în cel al *Micului Hans*, Freud identifică reactivarea totemismului ca rezultat al refulărilor. Lupul, ca prim substitut patern, sugerează interpretarea basmelor cu iezișori în cheia oedipală a fricii de tată (Freud, 1995). Cazul



președintelui Schreber evidențiază ambivalența posturală infantilă față de tatăl real și duplicarea acesteia în imaginea despre Dumnezeu.

Presupozițiile bazale și parametrul de stare al psihanalizei îi conferă acesteia, în accepțiune freudiană, abilități explicative întinse de la patologic la cultural.

#### **II.3.1.4. Reprezentarea freudiană a nevrozei**

Maladia nevrotică este o modalitate substitutivă de satisfacere a nevoilor erotice neavenite în lumea înconjurătoare. Isteria este o boală a psihicului, în ciuda spectaculoaselor ei manifestări somatice. Raportarea isteriei la sexualitate este cunoscută în cultura occidentală încă de la Platon, subliniază părintele psihanalizei (Freud, 1993b). „Freud nu neagă intervenția sau importanța altor factori dar crede că cel sexual este specific (în sensul în care bacilul Koch este specific pentru tuberculoză)—și nu predispozant sau auxiliar (cum ar fi surmenajul pentru tuberculoză)” arată V. Săhleanu și I. Popescu-Sibiu (1972, p. 36). Isteriile se originează în experiențe sexuale precoce. Manifestările isterice sunt resturi, simboluri ale traumatismelor psihice, asemeni monumentelor. Rezultat al refulărilor sexuale excesive, în numele pudorii, dezgustului sau concepțiilor morale rigide, isteriile cristalizează dual, în nevoie sexuală debordantă și aversiune sexuală exagerată.

În isterie refularea dorinței intolerabile este ratată, dorința subzistentă căutând prilejuri de activare în formațiuni substitutive. Simptomele isterice, păstrând un rest de analogie cu dorința refulată, sunt astfel de formațiuni. Psihanaliza, metodă terapeutică inventată pentru isterice, ba chiar, în unele accepțiuni, de către isterice, trebuie să decodifice retrospectiv aceste simptome. Nevroza comportă fixarea regresivă la o fază anterioară infantilă și neprivativă a vieții sexuale. Involuția are loc în două registre, cronologic și formal: libido revine la stadiile parcurse deja și manifestările lui utilizează mijloace primitive de expresie.

Maladia nevrotică este un refugiu pentru neluptători. Rezistența la terapie și restabilire a nevroticilor argumentează în favoarea acestei susțineri. Lipsită de un conținut definitiv specific, nevroza este capitulare în fața provocărilor pe care indivizii normali le asumă. Suprimarea virilității la fetițe și deplasarea centrului de interes erogen, la intrarea în faza de sexualitate adultă,

predispun femeile la nevroze și, în particular, la isterie, susține Freud, în linia-i caracteristică de abordare diferențiată a problematicii sexuale masculine și feminine.

Nevroza este una dintre ieșirile patologice din sexualitatea infantilă. Cealaltă ieșire o reprezintă perversiunile. Rezultat al refulării timpurii a impulsurilor perverse, nevroza este negativul perversiunii, definibilă ca exagerare a instinctului sexual (Freud, 1991b).

Instinctul sexual poate sublima, deplasându-se spre un obiect non-sexual, înalt spiritual. Sublimarea este modalitatea extraordinară de descărcare a sexualității infantile, ca alternativă la modalitățile comune, normalitate și patologic. „Freud credea că sublimarea libido-ului nesatisfăcut este răspunzătoare de producerea întregii arte și a întregii literaturi” susține Anthony Storr (1998, p. 109). Din perspectivă psihanalitică, însă, interesul se centrează pe conținutul ideatic și nu pe forma operei de artă.

### **II.3.1.5. Statutul visului în terapia psihanalitică**

Frecvența referirilor nevroticilor la propriile vise în timpul psihoterapiei i-a sugerat lui Freud, după chiar spusele acestuia (Freud, 1993a), semnificația psihanalitică a oniricului.

Rostul somnului este relaxarea organismului prin stingerea interesului pentru lumea exterioară. Somnul este condiție a visului și acesta din urmă ocrotește somnul. „Într-un anumit sens, toate visele sunt vise ale comodității; ele au loc spre a ne îngădui să ne continuăm somnul. Visul este paznicul somnului, nu tulburătorul acestuia” susține Freud (1993a, p. 192). Visul este o reacție a psihicului la excitațiile cu care acesta se confruntă în somn. Este modalitate de evitare a trezirii, justificabilă prin prisma principiului reducerii tensiunilor psihice la nivel minim. Asimilarea simultană a tuturor excitațiilor, somatice și psihice, nu modifică esența visului. Împlinirea dorințelor este scopul activității onirice. Dorințele ce se cer realizate în vis sunt de cele mai multe ori șocante, străine conștiinței. Ele furnizează energia necesară producerii visului, utilizând în acest scop impresiile diurne. Conținutul visului constituie împlinirea dorinței cenzurate. Sigmund Freud vorbește despre un *conținut manifest* și un *conținut latent* al visului. Conținutul manifest constituie narațiunea onirică, brodată pe întâmplările zilei (uneori zilelor) precedente visului. Este un

substituit deformat al conținuturilor inconștientului. Conținutul latent realizează dorința neavenită, fiind antisocial, imoral, intens afectiv și egoist (Săhleanu & Popescu-Sibiu, 1972). „Aceste dorințe cenzurate și care primesc în vis o expresie deformată sunt, înainte de toate, manifestări ale unui egoism fără margini și fără scrupule. De altfel nu există vis în care Eul autorului visului să nu joace rolul principal, cu toate că el știe a se disimula foarte bine în conținutul manifest” (Freud, 1980, p. 152) afirmă întemeietorul psihanalizei. Trecerea de la conținutul latent la visul manifest se face prin intermediul unor mecanisme de elaborare onirică. Se produce astfel transformarea ideilor în imagini, condensarea și deplasarea sau răsturnarea importanței elementelor visului. Acestor mecanisme li se adaugă prelucrarea secundară.

Interpretarea visului trebuie să ia în calcul și această elaborare secundară, ca parte a procesului oniric. Semnificativă din perspectivă psihanalitică este și uitarea visului, considerată tendențioasă. Prioritare în construcția psihanalitică, subliniază întemeietorul psihanalizei, trebuie considerate explicațiile furnizate de autorul visului. Prin valorizarea acestora, cel ce visează își amintește evenimente tot mai îndepărtate în trecut. Visul construiește o punte între evenimentul contemporan și o întâmplare cu consecințe semnificative din copilărie. Este reînviere a copilăriei individuale și întrevedere a copilăriei filogenetice (Freud, 1993a). Interpretarea visului înseamnă depășirea amneziei infantile.

Nu toate visele au nevoie de interpretare. Visele copiilor mici sunt realizări ale dorințelor simple, explicite. În cazul lor, conținutul manifest și ideile latente coincid. Aceasta dovedește, consideră Freud, că deformarea nu este caracteristică naturală a procesului oniric, ci secundă, dobândită. Au și adulții vise simple, de circumstanță, de traumă, de angoasă, de orgasm. Există și vise tipice, ale tuturor, cum sunt cele referitoare la nuditatea jenantă, la moartea unei persoane dragi sau la susținerea examenelor. Mai mult, „n-am spus niciodată, cu toate că afirmația mi-a fost atât de adesea atribuită, că ar rezulta din interpretarea visurilor că toate au un sens sexual sau că se raportează la forțe instinctive sexuale” notează Freud (1993b, p. 77). Nu aceste vise simple îl interesează, însă, pe psihanalist.

Visul este, asemeni comportamentului nevrotic, o soluție de compromis între cenzură și exprimare directă. Cenzura împiedică

manifestarea dorinței scandaloză în forma ei frustrată dar nu poate împiedica orice manifestare legată subtil de aceasta. Oamenii, sănătoși sau bolnavi, visează. „Interpretarea viselor este *Via regia* care duce la cunoașterea inconștientului ca sistem al vieții psihice” apreciază Freud (1993a, p. 464). Visul apropie patologicul și normalul, relativizând distanțele și făcând din psihanaliză teorie generală a psihicului.

### **II.3.1.6. Rezistență, refulare, transfer și contratransfer**

Operaționalitatea psihanalizei este condiționată de conturarea conceptelor de *rezistență* și *refulare* și de controlul exercitat de analist asupra fenomenelor de transfer și contratransfer.

Între teritoriul conștientizabilului și inconștient, Freud așează încă în prima topică o *barieră refulantă*. Pulsivitățile neconcordante cu exigențele așezării omului în lume sunt astfel cenzurate și dorințele de nedorit din perspectiva Eului sunt împinse în afara conștiinței. Așezate deopotrivă sub semnul principului menținerii tensiunilor psihice la minim, refularea și rezistența funcționează complementar în bariera refulantă. Refularea, considerată de întemeietorul psihanalizei drept piatră unghiulară în înțelegerea nevrozelor, este un mecanism primar defensiv ce asigură îndepărtarea de conștient a pornirilor perturbatoare indezirabile. Motivul activării dispozitivului refulant de protecție îl constituie identificarea unor dorințe incompatibile cu așteptările Idealului Eului. Rezistența împiedică accesarea de către individ a inconștientului său și, implicit, a dorințelor refulate. Ea se manifestă în psihoterapie atunci când analistul încearcă să aducă în conștiința pacientului amintirile inconștiente semnificative. Între modalitățile curente de manifestare a rezistenței pot fi menționate: tăcerea, golirea discursului de orice emoție, logoreea, minciuna, absența de la ședințele terapeutice, atitudinea constant rigidă. O altă formă de manifestare a rezistenței, cu grave consecințe în desfășurarea travaliului psihanalitic, o reprezintă erotizarea de către pacient a situației analitice. Sigmund Freud a încercat inițial să înfrângă în terapie rezistența, prin sugestie sau persuasiune. Mai târziu a sesizat semnificativa ei utilitate terapeutică, dovedindu-i existența prin creștere artificială și exploatând efectele produse asupra celui analizat de dezvăluirea motivelor și modalităților ei de exprimare.

Psihanaliza reprezintă, în fapt, descoperirea refulărilor și rezolvarea lor. Travaaliul psihanalitic este procesul prin care cel psihanalizat asumă interpretarea psihanalistului și depășește rezistențele suscitade de ea. Rezistențele la interpretare obiectivează bariera refulantă. Existența conținuturilor refulante este dovedită prin chiar manifestarea rezistențelor.

Fenomenul de transfer constă în orientarea pornirilor originade în imaginația pacientului aflat în tratament asupra psihanalistului. Acesta din urmă colectează temporar afectele eliberate în procesul terapeutic. Catalogând inițial devalorizator transferul, ca nedorit atașament erotic și nevroză artificială, Freud a recunoscut apoi, ca în cazul rezistențelor la analiză, importanța terapeutică a fenomenului. Transferul poate fi pozitiv sau negativ. Un transfer esențial negativ sabotează vindecarea dar transferul pozitiv sau moderat negativ se constituie în cadru favorabil curei psihanalitice. Aceasta favorizează sau induce o nevroză de transfer cu semnificația retrăirii în doză homeopatică a nevrozei infantile. Manipularea transferului se constituie în sarcina cea mai dificilă pentru terapeut. Transferul face posibilă persuadarea pacientului în privința dorințelor sale sexuale inconștiente și, odată demascad, poate influența spectaculos desfășurarea psihanalizei.

Practica psihanalitică a dezvoltat și existența unui fenomen complementar celui de transfer. Contratransferul adresează pacientului afectele psihanalizabile ale terapeutului. „N-am știut la vreme să mă fac stăpân pe transfer” apreciază întemeietorul psihanalizei, citat de Jean-Pierre Chartier (1998, p. 101), în contextul evaluării transferului și contratransferului în *Cazul Dora*. La început, Freud a crezut că se poate rezolva problema contratransferului prin autoanaliză. Mai târziu a fost nevoit să admită necesitatea unei analize didactice, în pregătirea de specialitate a terapeutului, sub conducerea unui alt psihanalist.

În aceeași clasă cu transferul și contratransferul poate fi încadrat și fenomenul proiectiv. În fapt, transferul și contratransferul sunt cazuri particulare, cu destinație specificată, de proiecție. Într-un demers general uman, individul proiectează în afara persoanei sale afectele considerate indezirabile. În această accepțiune cuprinzătoare, evidențierea fenomenului proiectiv este mai puțin utilizabilă în terapie decât particularizările sale în transfer și contratransfer.

### **II.3.1.7. Simbol și simbolizare la S. Freud** (Sorea, 2009c)

Terapia freudiană asumă cu necesitate și exploatează apetența pentru simbol și simbolizare, caracteristică generală a psihicului uman ușor observabilă în nevroză și vis.

„Freud dezvăluie ceea ce este esențial pentru lumea psihică, și anume faptul că această lume nu este predeterminată, ci în chip activ creată în și prin producerea de reprezentări și semnificații psihice” notează Anthony Elliot (2000, p. 11). Simbolismul leagă entități cognitiv distincte. Esența simbolizării este o comparație. În accepțiune freudiană, simbolizatului, unul dintre termenii comparației, este refulat, aflându-se în inconștient. Simbolurile mnezice, frecvent identificabile în nevroze, sunt simptome de conversiune ce exprimă prin intermediul somaticului reprezentări refulate încărcate pulsional. Gândirea onirică, primitivă ontogenetic și filogenetic, se servește de simboluri. „Acestui raport constant existent între elementul unui vis și tălmăcirea sa îi dăm numele de raport simbolic, elementul însuși fiind un simbol al gândirii inconștiente a visului” scrie Freud (1980, p. 158). Elaborarea visului este proces unidirecțional: simbolul veritabil emană din inconștient și se manifestă în preconștient (Glover, 1954).

Ceea ce astăzi este legat simbolic, în timpurile primordiale era identic verbal și conceptual. Universalitatea simbolismului limbajului și apetența omului pentru simbolizare confirmă acest lucru. „Preistoria la care ne conduce procesul de elaborare onirică este dublă: mai întâi preistoria individuală, copilăria, apoi, în măsura în care individul reproduce pe scurt, în cursul copilăriei sale, întreaga dezvoltare a speciei umane, preistoria filogenetică.(...) Astfel, bunăoară, după părerea mea suntem autorizați să socotim ca pe o moștenire filogenetică simbolizarea, pe care individul ca atare nu a învățat-o niciodată” (Freud, 1980, p. 192) mai afirmă întemeietorul psihanalizei. Omul primitiv s-a resemnat să muncească doar făcând din muncă echivalentul și substitutul activității sexuale. Numeroasele simboluri, venind din diferitele zone de activitate sau situare umană se pliază cu ușurință pe cele câteva grupuri de conținuturi simbolizate: corp, părinți, rude, naștere, moarte, nuditate și, mai ales, sexualitate. Simbolurile sunt multivalente, dobândindu-și semnificația din context. Inconștientul se folosește, mai ales în figurarea complexelor sexuale, de o

simbolistică variabilă după individ, între granițele formulărilor fixe, mitice.

„Simbolistica este deci un al doilea factor de deformare a viselor, independent de cenzură” notează Freud (1980, p. 170). „Observăm că simbolizarea ea-însăși face visul neinteligibil; ea efectuează travestirea care se adaugă cenzurii (proces selectiv) pentru a ne ascunde de noi-însine” comentează V. Săhleanu și I. Popescu-Sibiu (1972, p. 58) citatul freudian anterior. Dincolo de rolul său defensiv în buna funcționare a psihicului, însă, relaționarea simbolică trebuie considerată mediu de desfășurare a psihanalizei. Terapia construiește și accesează legături simbolice. Demersul vindecător se derulează în jurul simbolului ca simptom.

### **II.3.1.8. Situsul psihanalitic al interpretării**

Interpretarea ocupă cu necesitate un loc central în terapia psihanalitică. Prin interpretare li se transferă pacienților, în plan conștient, ceea ce aceștia inconștient știu deja. Conștientizarea sursei reprezentărilor patologice duce la anihilarea acestora și la eliberarea bolnavului din constângerile pulsionale aferente. Psihanaliza este operațională în bolile cu etiologic traumatică în care Eul nu se consideră modificat. Interpretarea este eficientă când distanța dintre materialul refutat și conștiință este suficient de redusă iar transferul pozitiv instalat este în măsură să evite întreruperea curei. Indicii ale îndeplinirii acestor condiții sunt actele ratate, lapsus-urile pacientului și concordanța dintre asociațiile acestuia și ceea ce resimte psihanalistul. În acest caz, „Calitatea comunicării de la inconștient la conștient se traduce printr-un fapt clinic latent: discursul pacientului pare în acest caz brodat pe asociațiile generate de el la terapeut” apreciază Jean Pierre Chartier (1998, p. 65). Nedogmatic, Freud admite și eficacitatea sporadică a *interpretării sălbatice*, impusă pacientului înaintea satisfacerii condițiilor menționate. De obicei însă, atunci când interpretarea nu este posibilă într-o primă fază, psihanalistul reconstituie arbitrar o parte din copilăria pacientului. Pentru acesta din urmă, presupunerile terapeutului devin convingeri și, în felul acesta, construcțiile posibil inexacte sunt operaționale. Freud pledează pentru caracterul inofensiv al celor din urmă, arătând că în cazul în care ele nu ating nuclee tensionale, nu lasă urme în psihicul pacientului. Favorizând reîntoarcerea pacientului în câmpul

copilăriei sale și autentificând traumatismele reale, interpretarea *vicariantă* (Chartier, 1998) este utilă subiecților ce nu se pot înscrie de la sine în ordinea simbolică.

Psihanaliza este, în fapt, interpretare confirmată prin înfrângerea rezistențelor. Retrăirea evenimentelor refulate în nevroza de transfer este necesară, apreciază Freud (1992). Esențială într-o terapie fructuoasă este așezarea psihanalistului și a pacientului într-o situație analitică, interpersonală, centrată pe regresivitatea controlată la copilărie. Unul dintre pericolele aferente terapiei psihanalitice îl constituie regresivitatea profundă către un stadiu biologic, de sincretism original, pre-oedipian. În acest caz, analistul trebuie să forțeze introducerea principiului realității, pentru a frâna coborârea.

Comunicarea interpretării reprezintă un moment de cotitură în evoluția terapiei. Vehiculul obligatoriu în elaborarea interpretării îl constituie asociațiile celui analizat. Modalitatea privilegiată de explorare a inconștientului este libera asociație, conexată sau nu cu analiza viselor, și exploatabilă pe fondul împotriviților caracteristici la reproducerea materialului refulat.

Freud a renunțat relativ curând la hipnoză, pe care o considera periculoasă, antipatică și mistică, utilizabilă selectiv și cu efecte de scurtă durată. „Freud nu era deosebit de dotat și de interesat de hipnoză” apreciază Jean-Pierre Chartier (1998, p. 37). Utilizarea metodei cathartice independent de tehnica hipnotică se concretizează în metoda asociațiilor libere. Freud preia această metodă de la W. Wundt care o utiliza experimental pentru determinarea timpilor de reacție. În terapia psihanalitică metoda liberei asociații urmărește exprimarea fără discernământ a tuturor gândurilor ce trec prin mintea analizatului. Nimic din ceea ce analizatul spune nu este independent de ceea ce demersul analitic urmărește. Lucrurile pe care pacientul le consideră inexacte, străine de problemă, absurde sau dezgustătoare duc, prin interpretare, la complexe refulate. Analistul este neutru, trebuie să evite valorizările religioase, morale și sociale determinate și privilegierea unui anumit tip de semnificații. Totodată iubit și urât de către pacient, în ambivalența transferului, trebuie să dispună de *atenție flotantă*, suspendându-și motivațiile conștiente și asigurând, în felul acesta, o deschidere suplimentară spre propriul aparat psihic și spre comunicarea de la inconștient la inconștient.



Tratamentul este considerat încheiat odată cu dispariția simptomelor sau compatibilizarea lor cu existența obișnuită și, de asemenea, odată cu asumarea refulării, prin depășirea rezistențelor. „Triumfurile psihanalizei sunt rare și numai pacienții nepreveniți așteaptă o vindecare magică” apreciază Jean-Pierre Chartier (1998, p. 53). În psihanaliză medicul este catalizator, nu vindecător. El favorizează, eventual, vindecarea și poate promite, cel mult, să încerce să ajute pacientul printr-o metodă care a ajutat altora „cu condiția ca pacientul să încerce să se ajute singur” (Săhleanu & Popescu-Sibiu, 1972, p. 317).

### **II.3.1.9. Psihanaliza ca *Weltanschauung*** (Sorea, 2003a)

Actele ratate sunt, asemeni comportamentului nevrotic și visului, expresie a conflictului între o intenție manifestă și una refulată. În actele ratate, inconștientul care vrea altceva decât conștiința intervine perturbator asupra vieții conștiente. *Psihopatologia vieții cotidiene* (1904) evidențiază operaționalitatea refulării și existența formațiunilor substitutive chiar în miezul normalității.

Cu *Cuvântul de spirit și raporturile sale cu inconștientul* (1905) demersul psihanalitic freudian accesează culturalul. Cuvintele de spirit nu sunt plăceri primare, ci sublimări, și nu sunt niciodată nevinovate. Neurologul vienez continuă extrapolarea teoriei psihanalitice. Venind dinspre terapia nevrozelor, prin analiza viselor și a actelor ratate, aceasta se conturează treptat ca *Weltanschauung*, asumând esteticul, antropologicul, religia și sociologia.

Controversata lucrare *Totem și tabu* (1913) explică în cheie oedipiană constituirea societății umane pe consecințele uciderii conducătorului hoardei primitive de către fiii acestuia. „Există încă oameni pe care îi putem socoti mai apropiați de primitivi decât noi și în care de aceea intuim urmași și reprezentanți ai oamenilor din cele mai vechi timpuri. Așa sunt popoarele zise sălbatice sau semi-sălbatice, a căror viață psihică dobândește un interes deosebit pentru noi, cu condiția de a putea recunoaște în ea elementele bine conservate ale propriei noastre evoluții” apreciază Freud (1991a, p. 13). Asemănarea dintre nevrotici și primitivi este indicată explicit: „Traumă pretimpurie—apărare—latență—izbucnirea suferințelor nevrotice—reîntoarcerea parțială a celor refulate: aceasta este formula pe care am schițat-o în ceea ce privește instalarea unei

nevroze. Îl voi invita acum pe cititor să facă un pas mai departe și să presupună că în viața genului uman s-a petrecut ceva similar cu ceea ce se petrece în viața individului” (Freud, 1991a, p. 238). Analogia se întemeiază, susține creatorul psihanalizei, pe faptul că primitivii, pentru care realitatea psihică se suprapunea pe realitatea de fapt, au săvârșit ceea ce intenționau să săvârșească și ceea ce nevroticii doresc. Sentimentul de vinovăție, aferent Supra-Eului și necesar pentru constituirea conștiinței morale, derivă nu numai din incapacitatea individului de a controla instinctele Sinelui și din remușcarea originară legată de uciderea tatălui. Acest omor primordial, real, a divinizat victima, adunând făptașii, cuprinși de remușcări și îmbogățiți în învățăături, în societatea primitivă. La baza tabu-ului, asimilat cu lejeritate de Freud ca *teamă de cele sfinte* (1991a), se află un act interzis spre care împinge o puternică tendință inconștientă. Violarea tabu-ului este periculoasă pentru comunitate pentru că trezește dorințe interzise și incită contagios la alte succesive violări. „Cele mai vechi și mai importante interdicții tabuiste sunt, ambele, legile de bază ale totemismului: animalul totem nu trebuie ucis și relațiile sexuale cu tovarășii de totem de sex opus trebuie evitate”, consideră Sigmund Freud (1991a, p. 43). Societatea primitivă și nevroticul stăpânit de un complex oedipian în plină desfășurare ascultă de aceleași legi. Nevroza obsesională se manifestă asemănător comportamentului în preajma obiectelor tabu. „Freud scoate în evidență remarcabila similitudine dintre tabu-urile societăților totemice și tabu-urile individuale descoperite la nevroticii obsesionali. Într-adevăr, atât de mari sunt aceste similitudini încât s-ar cuveni ca pacienții obsesionali să fie descriși ca suferind de *boala tabu-ului*” notează M. Palmer (1999, p. 38).

Totemul, nucleul societăților primitive, este o reprezentare substitutivă a tatălui. Zoofobiile detectate în investigarea terapeutică a băieților cu conflicte oedipiene confirmă pe teren nevrotic această afirmație. Reprezentările antropomorfe ale divinității sunt ulterioare totemismului, semnificând reinvestirea cu formă umană a tatălui sacrificat. Evoluția *omului cu lupi* de la licofobie la pietate reflectă trecerea de la animalul totemic la zeitate.

Uciderea tatălui hoardei primitive a fost urmată de devorarea acestuia, în vederea însușirii puterii lui. „Prânzul totemic, care probabil că este prima sărbătoare a omenirii, ar fi așadar,

recapitularea și rememorarea actului criminal, memorabil, în care și-au aflat începutul atât de multe lucruri: organizațiile sociale, îngrădirile morale și religia” afirmă Freud (1991a, p. 149).

Religiile elaborate sunt, de asemenea, desfășurări ale complexului oedipian. Sentimentul de vinovăție constituie factorul cel mai important în dezvoltarea lor, apreciază Freud. Atitudinea fiecăruia față de Dumnezeu depinde de atitudinea sa față de propriul tată, întrucât „Dumnezeu nu este, în esență, nimic altceva decât un tată ridicat la un nivel mai înalt” (Freud, 1991a, p. 154). Riturile și ceremoniile religioase sunt asemănătoare activităților obsesionale.

Dintre religii, monoteismul se distinge prin reapariția Tatălui și redeșteptarea intensificatoare a sentimentului de vinovăție pentru crima comisă împotriva acestuia, arată Freud în *Moise și monoteismul* (1939). Monoteismul este reconciliere cu Tatăl și ispășire, prin împlinirea poruncilor și respectarea legilor lui. Este, totodată, manifestare a unei trebuințe umane fundamentale (Palmer, 1999). Impresia profundă produsă de monoteism asupra evreilor este cauzată de repetarea, în istoria religioasă a acestora, a uciderii originare a tatălui. Această repetare este în fapt, consideră Freud, uciderea lui Moise—episod păstrat în forma spargerii tablelor Legii. În accepțiunea întemeietorului evreu al psihanalizei, „dacă Moise le-a dat evreilor nu numai o nouă religie, ci și legea circumciziunii, atunci el nu a fost evreu ci egiptean, iar religia mozaică era probabil o religie egipteană și, de fapt—dată fiind deosebirea ei contrastantă față de religia populară—, religia lui Aton, cu care religia iudaică de mai târziu se vedește concordantă în unele aspecte demne de remarcat” (Palmer, 1999, p. 190). Incidența spectaculoasă a monoteismului în mozaism se datorează existenței unei perioade de refulare a celui dintâi în istoria poporului lui Israel, atât de straniu ales de către Dumnezeu (Freud, 1991a). Încă o dată, în virtutea acestei perioade de refulare, religia se dovedește asemănătoare nevrozei.

Creștinismul se așează cu ușurință într-un același scenariu psihanalitic. Religia centrată pe reprezentările tatălui face loc unei religii a fiului. Cuminecătura este reiterare, e adevărat, lipsită de conotații agresive, a faptei pe care omenirea o are de ispășit.

În pofida succesiunii istorice și cauzale, în comparație cu spiritualitatea iudaică, religia creștină reprezintă un regres. Din perspectiva declarat riguros științifică a întemeietorului

psihanalizei, admiterea zeităților subordonate și permeabilitatea la superstiții, magie și mistic a celei din urmă se constituie în obstacole pentru creșterea ei spirituală.

Omul primitiv este prezent virtual în fiecare individ și orice mulțime se poate constitui în hoardă primitivă, apreciază psihanalistul vienez în *Psihologia mulțimii și analiza Eului* (1921). În mulțime se instituie legături afective de un tip nou, prin limitarea iubirii de sine, consideră Freud care cunoaște bine scrierile lui Gustav Le Bon. În biserică și armată, mulțimi reprezentative, domnește aceeași iluzie catalizatoare, cea a prezenței unui conducător care îi iubește la fel de mult pe toți membrii comunității. Nevrozele se atenuază sau dispar temporar în mulțime. În fapt, toate legăturile care se stabilesc între indivizii unei mulțimi decurg din instincte derivate de la scopul lor. Un astfel de instinct, valorizat în scrierile târzii ale psihanalistului vienez, este agresivitatea (Freud, 1991a).

„Suntem de părere că cultura a fost creată sub presiunea necesităților vitale și în dauna satisfacerii instinctelor și că ea este, în mare parte, recreată în același fel, fiecare nou individ component al societății umane repetând, în beneficiul ansamblului colectivității, sacrificarea propriilor instincte” (Freud, 1980, p. 68) notează Freud. Interpretarea filosofiei culturii în cheie psihanalitică nu se sfârșește aici. Edward Glover (1954) evidențiază analogiile făcute de Freud între condițiile catastrofale determinante ale traumatismelor rasiale și cauzele nevrozelor infantile. Mai mult, „analogia dintre procesul civilizării și calea urmată de dezvoltarea individuală poate fi împinsă mult mai departe, deoarece suntem îndreptățiți să susținem că și comunitatea dezvoltă un Supra-Eu care prezidează evoluția civilizației” (Freud, 1991a, p. 360) consideră întemeietorul psihanalizei.

Complexul oedipian se dovedește, în acest demers extrapolativ, nucleul nevrozelor și, simultan, momentul originar pentru religie, societate și cultură. Dualismul admis târziu instinct de viață/instinct de moarte poate fi considerat dezvoltare diferențiată a complexului.

### **II.3.1.10. Eros și Thanatos**

Într-o primă accepțiune, Freud opune pulsionilor sexuale, guvernate de principiul plăcerii, pulsionile autoconservatoare ale

Eului, subordonate principiului realității, și evidențiază relația primară, de *atașament*, existentă între acestea. Odată cu identificarea Eului ca rezervor pentru *libido* și cu admiterea naturii parțial libidinale a instinctelor Eului în iubirea de sine, opoziția inițială devine inefficientă și acuzele de pansexualism aduse întemeietorului psihanalizei dobândesc temeii.

Cu *Dincolo de principiul plăcerii* (1920) Freud depășește constructiv ineficiența primului dualism. Pe fondul numeroaselor nevroze traumatice detectate la supraviețuitorii primului război mondial și sub incidența directă a observării comportamentului repetitiv în celebrul joc cu mosorul al unui copil drag din cercul său familial, Freud admite existența unei pulsioni de moarte, independentă de sex. Agresiunea este rezultatul direcționării acestei pulsioni spre exterior. Definind instinctul ca năzuință a organismului viu de a reproduce o stare din trecut la care a renunțat sub influența forțelor perturbatoare, psihologul vienez recunoaște existența a două categorii de instincte: ale Eros-ului și ale morții. Fiecare dintre acestea dezvoltă modalități specifice de împlinire a năzuinței. În conturarea conceptului de *Eros*, Freud se așează sub semnul mitului despre restabilirea unității originare a ființei androgine din *Banchetul* platonician (Săhleanu & Popescu-Sibiu, 1972). Eros ascultă de un principiu de legătură, perpetuând și răspândind viață, în unități tot mai cuprinzătoare. Pulsunile sexuale, orientate spre conservarea speciei, și pulsunile Eului, centrate pe conservarea individului, sunt asimilate deopotrivă în cuprinzătorul Eros care se manifestă fiziologic în procese de compunere. În noua schemă dualistă, Eros-ului i se opune instinctul *morții*, orientat spre reducerea organicului la anorganic, în fapt la preorganic. Pulsiunea de moarte urmărește întoarcerea la repaos, destrămarea și unităților vii, dezlegare și descompunere. Principiul plăcerii, orientat spre reducerea tensiunilor psihice, slujește instinctului de moarte. Amândouă tipurile de instincte acționează în fiecare diviziune a substanței vii. Dar „ni se impune impresia că instinctele morții acționează oarecum în liniște, în timp ce larma vieții provine de la Eros și mai ales de la lupta împotriva Erosului” (Freud, 1992, p. 139).

Evoluția civilizației este rezultatul confruntării dintre Eros și moarte. Discursul freudian asumă, în această desfășurare, ontologicul. Anthony Storr (1998) sugerează dimensiunile cognitive

ale unei ipotetice colaborări între Sigmund Freud și Carl Gustav Jung în perioada evidențierii ultimei scheme dualiste. Sugestia vizează interpretarea spectaculoasă a opoziției dintre Eros și moarte, ca semnificativă viziune arhetipală.

## **II.3.2. Particularități epistemologice ale psihanalizei**

### **II.3.2.1. Științificitatea discursului freudian**

Statutul cognitiv al psihanalizei s-a constituit în subiect pentru numeroase și întinse dezbateri, conturate cu predilecție în jurul științificității, eficienței sau subiectivității teoriei psihanalitice.

Karl R. Popper conchide net: psihanaliza nu este știință întrucât afirmațiile ei sunt imposibil de falsificat. Anthony Storr notează, referindu-se la Freud: „Cu siguranță însă că, în ceea ce-l privește, credința sa în psihanaliză a depășit cu mult orice dovadă a adevărului ei pe care am putea-o numi științifică” (1998, p. 137). Storr, pentru care ideile freudiene despre religie, antropologie și artă sunt greu acceptabile, face un inventar al studiilor de caz din scrierile acestuia, identificând 133 de mențiuni trecătoare și doar șase analize extinse. Între acestea din urmă, analiza paranoicului judecător Schreber și cea a zoofobiei micului Hans sunt indirecte, bazându-se pe scrierile pacientului, în primul caz, și pe relatările tatălui copilului în cel de-al doilea. Relatările detaliate ale celorlalte patru terapii psihanalitice, *Cazul Dora* (1900), *Omul cu șobolani* (1907-1908), o lesbiană de 18 ani, pentru foarte scurt timp, și *Omul cu lupi* (1910-1914 și 1919-1920), constituie o bază insuficientă pentru argumentarea științificității psihanalizei, consideră Storr (1998). Freud era un diletant în psihologie, arată Edward Glover (1954). Din acest motiv, apreciază V. Săhleanu și I. Popescu-Sibiu (1972), întemeietorul psihanalizei a elaborat o terminologie tehnică proprie, obstacol considerabil în asimilarea psihanalizei de către psihologi. Fritz Wittels susține că „analistii își anulează, unii altora, pe cât le stă în putere, lucrările. Abia dacă se citesc ori dacă se citează între ei, nu vor să-l recunoască decât pe Freud și se pare că numai el îi mai citează câteodată pe ceilalți. Toți vor să depindă direct de Freud. Elementul medical a trecut pe plan secund, domină filosofii” (Wittels, 1994, p. 123).

Împotriva acestor aprecieri poate fi așezat determinismul rigid pe care majoritatea exegeților îl evidențiază în ideea freudiană. Pentru Sigmund Freud, în linia orientării științifice definitorii pentru

modernitate, toate fenomenele ascultă de principiul cauzalității. „Aveți iluzia unei libertăți psihice și nu ați voi să renunțați la ea. Regret, dar nu împărtășesc opinia dumneavoastră privitoare la acest lucru” (Freud, 1980, p. 86), susține întemeietorul psihanalizei. Eul nu este stăpân în propria casă, înregistrând, sub semnul principiului numit anterior, informații rare și fragmentare despre ceea ce se petrece dincolo de conștiință. Încrederea lui Freud în raționalitate este programatic nestrămutată. În abordarea fenomenelor la limita normalului, oroarea de ocultism a acestuia se împletește cu deschiderea spre posibilele explicații raționale valide. Întemeietorul psihanalizei apreciază că „nu e greu de presupus că interesul pentru ocultism reprezintă de fapt un interes religios, acesta fiind unul dintre motivele secrete ale mișcării ocultiste, de a veni în ajutorul religiei amenințate de progresul gândirii științifice și odată ce am recunoscut un astfel de motiv, neîncrederea noastră crește implicit, ca și aversiunea noastră de a ne angaja în cercetarea unor pretinse fenomene oculte” (Freud, 1998, p. 91). Cu toate acestea, „Promit să cred tot ceea ce poate fi cumva rezonabil și n-o fac bucuros, o știți” scrie Freud în *Correspondance, 1910-1914* (Freud, 1998). Mărturisind că în 27 de ani de practică terapeutică n-a identificat niciun vis telepatric la pacienții săi, acesta susține: „Aș fi tentat să zic că inserând inconștientul între fizic și ceea ce s-a numit până atunci *psihic* psihanaliza ne-a pregătit să admitem fenomene ca telepatia” (Freud, 1998, p. 115). Eventuala descoperire viitoare a suportului fizic al clarviziunilor și manifestărilor telepatice se constituie pentru Freud în spectaculoasă creștere cognitivă. Exemplificările anterioare argumentează pentru rigurozitatea autoimpusă și pentru deschiderea științifică a discursului freudian.

Psihanaliza, căreia Anthony Storr îi evidențiază presupuzițiile definitorii (este psihologie ce se aplică deopotrivă ființelor normale și nevroticilor, admite existența unui aparat psihic ce mediază între stimulii externi și corpul subiectului, se ocupă de adaptare, este deterministă și admite existența unor aspecte ale vieții psihice inaccesibile conștiinței) (Storr, 1998), este știință în măsura în care și celelalte discipline ale socioumanului, prin relațiile specifice existente între subiectul și obiectul demersului cognitiv, sunt. În cazul psihanalizei, ideea de raționalitate include intersubiectivitatea și comunicarea este mai importantă decât aplicarea regulilor discursului logic, consideră Jane Flex, în *Psihanaliză și filosofia*

științei (1981) (Elliot, 2000). Progresul analitic este rezultatul lecturării în cheie comună, mutual acceptată, a experienței pacientului. Modalitatea psihanalitică de abordare a terapiei presupune atingerea unui nivel mental nou. Jürgen Habermas evidențiază faptul că eficiența terapiei psihanalitice este condiționată de validarea interpretării de către pacientul cărui aceasta îi este destinată (Elliot, 2000). „A numi ceea ce nu poate fi numit și a sfida ceea ce este rușinos sunt resorturile terapeutice ale acestor succese” consideră Françoise Dolto (apud Chartier, 1998, p. 54). Pentru aceasta, în psihanaliză vindecarea depinde de găsirea cuvântului potrivit ce dă sens trăirilor absurde și înnebunitoare. Psihanaliza nu poate fi înțeleasă deplin decât de către cei implicați direct, ca pacienți sau terapeuți, în ea (Elliot, 2000).

Tensiunile din interiorul orientării psihanalitice nu discreditează ci susțin teoria. Orice rezistență poate fi explicată și oricărei critici i se pot găsi motivele inconștiente. Incontestabil și coroborativ în economia prezentului discurs, „Freud a stimulat găsirea de noi metode de cunoaștere a personalității umane (Rorschach, T.A.T., Szondi, etc, în general testele proiective). Faimosul brainstorming reprezintă aplicarea în domeniul creativității a *regulii fundamentale* a psihanalizei (asociații libere sustrate oricărei autocritici)”, arată Leonard Gavriliu în *Introducerea* la unul dintre volumele Freud (1980, p. 56).

Citatul menționat anterior servește argumentativ și eficacității demersului psihanalitic. Sigmund Freud subliniază repetat deosebirea de grad, nu de natură, existentă între nevrotic și omul sănătos. În acest context, la un nivel minimal al argumentației, psihanaliza poate fi considerată eficientă prin dimensiunea sa confesivă. Ascultarea pacientului, acceptarea acestuia ca persoană, este în sine utilă terapeutic, în conformitate de altfel cu situațiile terapeutice timpurii, pre-psihanalitice, menționate de exegeții lui Freud.

Anthony Storr conturează domeniul de eficiență a discursului psihanalitic: „Când psihanaliza este eficientă, și cu siguranță poate fi, e probabil că acțiunea ei constă în a-l face pe pacient capabil să-și folosească eficient psihopatologia în loc s-o lichideze” (1998, p. 157). În mod cert, consideră Storr, discursul freudian a modificat modalitatea cultural occidentală de reprezentare a altruismului,



celibatului și homosexualității și a trezit interesul pentru comportamentul infantil.

### **II.3.2.2. Subiectivitatea discursului freudian**

Freud era nevrotic, consideră Jean-Pierre Chartier (1998). Astenic, depresiv, ipohondru și cu fobie de tren, întemeietorul psihanalizei a fost incapabil să viziteze Roma înainte de autoanaliză, într-o reiterare imaginară a campaniei lui Hannibal, evreul ce-și răzbună tatăl totodată depășindu-l. Pentru Anthony Storr (1998), Freud dezvăluie o personalitate obsesională, fiind excesiv de ordonat, încăpățânat și, uneori, zgârcit. Sensibilitatea lui la contraziceri a fost des evidențiată. Seratele de miercuri, când întemeietorul psihanalizei își dezvăluia noile idei în cabinetul său vienez, au arătat limpede că discipolii îndrăzneți nu erau iubiți. Psihanaliza, consideră M. Palmer (1999), este rezultatul valorizării de către Freud a propriului său mit semnificativ. Mitul oedipian, asociabil materialismului și evoluționismului darwinist, reprezintă alternativa pe care creatorul terapiei psihanalitice o susține cu febrilitate la mitul adamic. Întreprinderea lui Freud este, susține Palmer, suspectă. Nevrozele și obsesiile descoperite de întemeietorul psihanalizei la pacienții săi sunt propriile sale suferințe. Întru susținerea operaționalității complexului lui Oedip, Freud își alege selectiv și interesat dovezile, coborând nivelul de științificitate a discursului și justificând această coborâre. Sexualitatea, privită cu dezgustate rețineri de lumea bună contemporană cu începuturile psihanalizei, poate fi cu ușurință considerată centru intim de interes pentru Freud care, în fapt și în pofida scrierilor sale, nu s-a abătut niciodată din punct de vedere moral de la drumul cel drept.

Fiecare întreprindere creatoare umană poartă însemnele personalității creatorului ei. Orientările dizidente ale psihanalizei s-au cristalizat în jurul unor centre de interes distincte de cele freudiene, dar legate de complexe psihanalizatorilor *neortodocși*. Terapiile originare în psihanalitic sunt complementare. Eficiența lor trebuie corelată cu destinațiile lor specifice. Subiectivitatea demersului terapeutic asigură răspunsul pozitiv al cel puțin unei părți dintre pacienți. Fiecare dintre aceste demersuri operează, în fapt, cel puțin parțial, în virtutea presupuzițiilor bazale ale psihanalizei. Freud care întoarce curajos reflectorul asupra sa și care admite necesitatea unei analize didactice, merită să ferească

terapeutul de spaima fatale generate de analizele parțiale de sine, nu este sensibil mai subiectiv decât Adler și Jung.

Alături de profilul nevrotic al lui Freud, caracterul specific evreiesc al demersurilor sale terapeutice poate pleda pentru subiectivitatea psihanalizei. Două sunt dimensiunile exploatabile rasial în ideea freudiană: caracterul contestatar și înclinația către reducerea tuturor lucrurilor la cel mai mic numitor comun.

„Universitatea, unde am intrat în 1873, mi-a cauzat mai întâi câteva decepții ușoare. Am întâlnit aici o ciudată exigență: trebuia să mă simt inferior și exclus din naționalitatea celorlalți pentru că eram evreu (...). Totuși, o consecință, mai târziu importantă, a acestei prime impresii din universitate a fost să mă familiarizez repede cu soarta de a fi în opoziție și să mă supun interdicțiilor unei *majorități compacte*. Astfel, s-a pregătit în mine o anumită independență față de opinia publică” mărturisește Freud în *Viața mea și psihanaliza* (1993b, p. 7). Anthony Storr, referindu-se la priceperea acestuia în identificarea celui mai mic numitor comun al lucrurilor, notează: „Nu e nepotrivit să arătăm că această tehnică este totodată caracteristica umorului evreiesc” (1998, p. 176). Freud și-a consacrat viața distrugerii iluziilor, apreciază M. Palmer (1999). Libido este motorul vieții psihice, originea conștiinței morale este identificabilă numai prin prisma analizei nevrozelor obsesionale și „Este îndoielnic că oamenii au fost mai fericiți decât azi pe vremea când învățăturile religioase dominau neîngrădite, dar mai morali cu siguranță că nu au fost.(...). Dintotdeauna imoralitatea și-a găsit în religie un sprijin nu mai mic decât și-a găsit moralitatea” (Freud, 1991a, p. 395). De asemenea, „Două însușiri umane dintre cele mai răspândite se fac vinovate de faptul că edificiul social nu se poate susține fără o anumită doză de constrângere, și anume: oamenilor nu le vine în mod spontan pofta de a munci, iar argumentele nu pot să facă nimic împotriva patimilor lor” (Freud, 1991a, p. 369). Freud considera psihanaliza ca a treia lovitură semnificativă dată orgoliului uman, după teoriile lui Copernic și Darwin.

Conotațiile semite ale discursului freudian au dobândit semnificații artificiale în economia statutului cognitiv al psihanalizei în proximitatea celui de-al doilea război mondial.

### **II.3.3. Psihanaliză și nazism** (Sorea, 2001e)

#### **II.3.3.1. Freud și Jung: perspectiva elvețiană**

Mulți dintre intelectualii primei jumătăți a secolului XX, prinși în vârtejurile istoriei, au avut a da seama de atitudinile, gesturile și cuvintele lor din acea perioadă, redimensionate prin prisma consecințelor catastrofale ale orientărilor ideatice în vogă atunci. Carl Gustav Jung este unul dintre aceștia.

Psihologul elvețian este considerat cel mai de seamă disident al mișcării psihanalitice, mișcare pentru care disidența pare a fi trăsătură caracteristică. Începută sub auspicii favorabile, relația lui Jung cu Sigmund Freud a atins relativ repede punctul de maxim, în care acesta din urmă l-a desemnat pe psihologul elvețian drept *prinț moștenitor*, deteriorându-se apoi treptat până la ruptura finală din 1912. Jung care constatase compatibilitatea teoriilor lui Freud referitoare la refulări, împotriviri și transfer cu propriile observații clinice, are meritul de a fi susținut ideile psihologului vienez în climatul ostil al conferinței de specialitate de la Baden-Baden, în 1906. Întâlnirea ulterioară a celor doi, considerată eveniment fericit de fiecare dintre aceștia, a reliefat convergența atitudinilor lor teoretice dar i-a sugerat lui Jung, conform chiar spuselor acestuia (Jung, 1994b), și viitoarele incompatibilități. Așezate sub semnul neputinței de a credita în egală măsură sexualitatea, acestea au provocat efectiv, mai târziu, ruptura.

Copleșit inițial de personalitatea lui Freud, Jung a ezitat mult înainte de a-și contura și exprima ideile proprii, eretice din perspectiva psihanalizei ortodoxe. Pigmentat cu leșinurile lui Freud, datorate interpretării în cheie oedipiană a unor atitudini ale lui Jung, și cu oscilațiile celui din urmă între impertinență și supunere filială, istoricul relației celor doi se derulează în jurul acestor ezitări. Evoluția gândirii lui Jung spre redefinirea libido-ului ca energie vitală, spre bagatelizarea sexualității infantile, resemnificarea spiritualistă a incestului și postularea existenței unui inconștient colectiv, de asemenea spre originarea nevrozelor în prezent și valorizarea implicită a viitorului, a fost considerată cu egală relevanță cauză sau consecință a raporturilor personale dezvoltate între cei doi psihologi, pe fondul unor nevroze mai mult sau mai puțin asumate și controlate.

În ciuda animozității perene după 1912 în referirile lui Jung la Freud, psihologul elvețian și-a originat explicit orientarea spirituală în ideea celui din urmă, considerându-și scrierile dezvoltare legitimă a psihanalizei (Jung, 2001). Descriindu-l pe Freud ca extraordinar de inteligent și remarcabil în toate privințele, Jung (2001) insistă pe dimensiunea mistică, neasumată de către acesta, a interesului pentru sexualitate (McLynn, 1996). Pentru Jung, ireligiozitatea aparentă a lui Freud maschează divinizarea sexualității și amărăciunea permanentă a psihanalistului vienez se datorează imposibilității de a sesiza latura ei înălțătoare. Dogmatismul de care Jung îl acuză cu înverșunare pe Freud este, din această perspectivă, justificabil.

Frank McLynn (1996) evidențiază posibilitatea originării tensiunilor dintre întemeietorul psihanalizei și *prințul său moștenitor* tocmai în refuzul lui Freud de a asuma dimensiunea religioasă a psihanalizei. Posibilitatea este întărită de atitudinea lui Jung care-și recunoaște explicit dispunerea într-o poziție filială față de Freud, părând a ignora în același timp trimiterele evidente la relația cu tatăl său adevărat. Biografiile psihologului elvețian sunt în acord asupra existenței unui complex patern la fiul pastorului din Klein-Hüningen, lângă Basel. Jung îi reproșa tatălui său evitarea întrebărilor neliniștitoare, inerente unei raportări teologale la Dumnezeu în absența revelației, prin închidere în dogmă. Atitudinea lui Jung, oscilând între ură disprețuitoare și compasiune, se împletește în relația cu Freud cu celălalt complex asupra căruia sunt în acord biografiile: cel evreiesc. Originat parțial în orientarea sionistă a teologului Samuel Preiswerk, bunicul lui Jung dinspre mamă, și parțial în asumarea convergenței ideilor proprii cu discursul freudian, acest al doilea complex, detectabil în animozitățile față de bărbații evrei și atracție compensatorie față de evreice, întregește sfera conotațiilor relației dintre cei doi psihologi. Sigmund Freud nu este, în fapt, singura personalitate din proximitatea spirituală a lui Jung asupra căreia s-a abătut furia psihanalitic-filială a celui din urmă. I se pot alătura, e adevărat în transferări de mai mică anvergură, Bleuer, directorul spitalului de boli nervoase de la Burghölzli și, mai târziu, Henri Bergson. Jung s-a împotrivit cu vehemență interpretărilor freudiene, din perspectivă oedipiană, a interesului său pentru cadavrele mumificate descoperite în mlaștinile din nordul Germaniei, a

susținerilor sale referitoare la motivațiile religioase reformatoare ale faraonului Akhenaton al IV-lea și, nu în ultimul rând, a celebrului vis jungian despre casa cu două crani în pivniță. Aceste împotriri probează, în bună tradiție psihanalitică și în ciuda semnificativei miopii a profesionistului, operaționalitatea complexului patern.

De altfel, întregul scrierilor lui Jung este, în conotațiile lui esențiale, tentativă de depășire a creștinismului canonic și a freudismului, cele două modalități parentale semnificative de asumare a lumii din punctul de vedere al lui Jung. Considerându-le pe acestea din urmă necesare dar incomplete, prin reliefarea unilaterală a binelui sau a răului din natura umană, Jung argumentează pentru cuaternitate eretică și pentru sexualitate spiritualizată, împletindu-și ripostele în discurs.

### **II.3.3.2. Freud și Jung: perspectiva vieneză**

Dinspre Viena, reacțiile declanșate de evenimentele semnificative ale relației celor doi psihologi sunt, la nivel manifest, mai puțin spectaculoase, în conformitate, în fapt, cu diferențele temperamentale dintre Freud și Jung. Aceste diferențe au fost, de altfel, evidențiate și exploatate de cel din urmă în elaborarea lucrării sale despre tipurile psihologice.

Freud s-a aflat, la rândul său, pentru multă vreme, consideră biografia (McLynn, 1996), într-o relație de transfer narcisic idealizant cu Jung. În felul acesta poate fi explicată tentativa întemeietorului psihanalizei de a-l așeza, în 1910, la Nürenberg, în fruntea proaspăt înființatei *Asociații Internaționale a Psihanaliștilor*, cu puteri nelimitate, pe psihologul elvețian, în ciuda protestelor justificate ale fidelilor discipoli vienezii. Freud și-a motivat pertinent atitudinea prin necesitatea mondializării și *arienizării* psihanalizei, dar toleranța neobișnuită pentru ulterioarele desfășurări eretice și pentru inconsecvențele comportamentale ale lui Jung a consternat și a îndepărtat mulți susținători ortodocși. Avertizat din timp asupra conotațiilor oedipiene ale atitudinilor psihiatrului de la Burghölzli, Freud a asistat cu amărăciune la deteriorarea treptată, într-o succesiune de situații supraîncărcate emoțional, a reprezentărilor despre *prințul moștenitor* și a relației cu acesta. În contextul incontestabilei rigidități manifestate în privința libertăților ideatice ale celorlalți discipoli ai săi, între care Alfred Adler, Wilhelm

Stekel și Otto Rank fac figură de disidenți semnificativi, Freud a amânat la limită ruptura cu Jung și declararea orientării școlii psihanalitice de la Zurich drept ilegală.

Dintre scrierile lui Freud, numai *Totem și tabu*, tentativă declarată explicit și nu în întregime fericită de a-l înfrunta pe Jung pe terenul propriu acestuia, înregistrează un ecou semnificativ al rupturii. De altfel, inapetența psihologului vienez pentru ideile altora, neconfirmate prin revelații personale, a fost deseori consemnată.

Fără a se regăsi în discursul freudian de specialitate, relația cu Jung și, mai ales, sfârșitul abrupt al acesteia s-au constituit în motive de îndelungată tulburare pentru părintele psihanalizei. Între declararea psihologului elvețian drept imatur, necinstit și patologic mincinos, mărturisirea către Sandor Ferenczi, în 1912: „Jung este probabil în apogeul nevrozei sale. Dar, indiferent cum vor evolua lucrurile, se pare că încercarea de a-i aduna laolaltă pe evrei și pe goimi în slujba psihanalizei a dat greș. Se separă precum uleiul de apă” (McLynn, 1996, p. 294) și finalul ultimei scrisori către Jung: „Există o convenție între noi, psihanalistii, potrivit căreia niciunul dintre noi nu trebuie să se simtă rușinat de propriile nevroze. Dar unul care se comportă anormal și continuă să țipe că este normal dă de bănuț că nu poate să facă față propriei boli. În consecință, propun să punem definitiv capăt relațiilor noastre personale” (McLynn, 1996, p. 316), pe de o parte, și aprecierea detașată referitoare la lipsa de importanță a disidențelor lui Adler și Jung, din *Viața mea și psihanaliza*, pe de altă parte, se întinde un interval de considerabile frământări.

### **II.3.3.3. Semnificația încărcăturii afective a relației dintre Freud și Jung**

Încărcătura emoțională aferentă reprezentării relației dintre C. G. Jung și Sigmund Freud din perspectivă elvețiană este comparabilă cu cea a reprezentării vieneze. Admițând faptul că fiecare versiune a analizei psihologice este emblemă și compendiu de probleme personale ale psihologului, nu trebuie ignorat faptul că reacțiile diferite ale celor doi psihologi și ecourile disproporționate ale raporturilor personale în scrierile lor dau indicii despre notele caracteriale definatorii și despre capacitatea fiecăruia de a-și stăpâni emoțiile.

Intensitatea trăirilor protagoniștilor acestei relații, nefirească la un prim nivel de abordare, poate fi în fapt comparată cu consecințele primelor experimente, neprotejate, cu elemente radioactive. Protecția prin analiză didactică s-a impus relativ curând cu statut de necesitate, dar primii psihanalisti n-au fost mai întâi psihanalizați.

Intensitatea afectivă a reprezentărilor reciproce este tocmai motivul pentru care relația lui C. G. Jung cu Sigmund Freud este semnificativă în abordarea acuzațiilor de antisemitism aduse psihologului elvețian, constituindu-se chiar în inevitabil fundal de dezbateri.

#### **II.3.3.4. Naivitate și nazism la C. G. Jung** (Sorea, 2001b)

Vederile de dreapta ale lui Carl Gustav Jung sunt incontestabile. Frank McLynn consideră discursul socio-politic al acestuia expresie a unui ultraconservatorism tradițional (McLynn, 1996). Natura este aristocratică, susține Jung, și doctrinele comunitare merg împotriva acesteia. În mulțime, omul coboară la un nivel intelectual inferior și-și scoate la lumină demonii. Comunismul este rezultatul asumării neadecvate a unui arhetip, în forma sa primitivă și, de aceea, fascinantă pentru mințile nedezvoltate. Este condamnat pentru valorizarea păturilor inferioare ale societății, pentru lipsa de spiritualitate și încercarea de a crea o religie laică. Este expresia nefericită a forțelor anarhice ale inconștientului colectiv. Nu este, însă, singura expresie a acestora. Fascismul este alternativa dezirabilă, în virtutea caracterului său deopotrivă progresist și reacționar, a elitismului și a îngăduinței pentru proprietatea particulară și religie. Il Duce este un personaj religios arhetipal, cruzimea franchiștilor este justificabilă în virtutea caracteristicilor temperamentului spaniol care permite o comportare civilizată numai dacă este contrabalansată de atrocități, iar Hitler, taumaturg și tămăduitor, are calități de medium ce-i permit să acționeze ca avatar al statului. În plus, Jung, pe care-l impresionase puternic *Așa grăit-a Zarathustra*, se consideră singurul în măsură să-l înțeleagă pe Nietzsche, filosoful de geniu care și-a cunoscut târziu personalitatea nr. 2, dându-i drumul, fără precauție, într-o lume neînțelegătoare.

Pe fundalul orientării explicite de dreapta, acuzațiile aduse psihologului elvețian vin din două principale direcții: lui Jung i se

reproșează colaborarea cu naziștii în domeniul politicii psihanalitice și, nu independent de aceasta, faptul de a fi oferit, prin discursul său referitor la cultura și mentalitatea evreilor, suport teoretic antisemitismului nazist.

Prima dintre acuze se întemeiază pe acceptarea imediată de către Jung a funcției de președinte al *Societății Internaționale de Psihoterapie* după preluarea puterii de către Hitler. În calitate de președinte al acestei societăți, Jung era și redactor-șef al revistei acesteia, *Zentralblatt für Psychoterapie*. Psihologul elvețian a recomandat *Societății Internaționale de Psihoterapie* să accepte afilierea la aceasta a societății distincte, de orientare nazistă, înființată în Germania, în septembrie 1933, societate condusă de prof. H. M. Göring, vărul mareșalului celui de-al treilea Reich. Societatea germană a colaborat cu *Zentralblatt für Psychoterapie* și profesorul Göring a pregătit un supliment special al revistei, conținând un manifest pronazist, destinat psihanalistilor germani. În circumstanțe rămase neclare—greșeală, incompetență sau rea voință, manifestul a apărut în numărul principal din decembrie 1933 al revistei, nu numai în suplimentul pentru Germania. În același număr din decembrie 1933, Jung a semnat, în calitate de redactor-șef, un articol referitor la deosebiri psihologice dintre evrei și germani (Fordham, 1998). Criticat imediat pentru atitudinea sa pronazistă, psihologul elvețian și-a exprimat regretul pentru asocierea numelui său cu manifestul lui Göring, dar n-a demisionat nici din funcția de președinte al societății, nici din cea de redactor-șef al *Zentralblatt für Psychoterapie*. Atitudinea sa este cu atât mai semnificativă cu cât în confruntarea de orgolii din perioada despărțirii sale de Freud a renunțat la președinția *Asociației Internaționale de Psihanaliză* și la funcția de redactor-șef al *Jahrbuch* din motive mult mai puțin întemeiate. Înregistrarea integrală, recuperată târziu, a unui interviu net pronazist cu Jung, la Radio Berlin în iulie 1933, a fost considerată, de asemenea, semnificativă pentru conturarea orientării politice a acestuia. *Zentralblatt für Psychoterapie* a continuat să publice, cu acordul lui Jung, articole conținând elogii la adresa lui Hitler și atacuri, uneori virulente, la adresa evreilor. Jung însuși a criticat în paginile revistei, în 1934, psihanaliza de ascendență freudiană, pentru originarea nevrozelor în copilărie, și orientarea adleriană, pentru valorizarea voinței de putere ca element de bază al comportamentului uman, minimalizând



calitățile inconștientului colectiv ebraic și evidențind dimensiunea creatoare a arienismului. Mai mult, l-a numit în 1936 pe prof. M. H. Göring coeditor al *Zentralblatt für Psychotherapie* și a amenințat că demisionează atunci când membrii secțiunii olandeze a *Societății Internaționale de Psihoterapie* s-au opus intrării psihoterapeuților naziști în societate. Jung a demisionat într-adevăr din funcția de președinte al societății, dar abia în 1939, când, având un vot majoritar asigurat prin prezența masivă a psihoterapeuților filonaziști italieni, unguri și japonezi, Göring a refuzat să-l asigure pe Jung că în funcționarea societății nu vor interveni *reglementări ariene*.

Acuzația de antisemitism adusă lui Jung este susținută de interesul său pentru psihologia raselor, în anii '30. Scrierile ce concretizează acest interes, în contextul politic determinat, pot fi considerate cel puțin lipsite de tact. Insistând repetat asupra dreptului său științific de a investiga particularitățile psihologice de rasă, Jung vorbește despre componenta rasială a inconștientului colectiv și despre cele două straturi ale psihicului evreiesc, primul, la suprafață, constituit ca adaptare la cultura gazdă, și cel de-al doilea, de profunzime, de alcătuire biblică. Evreilor le lipsește, consideră psihologul elvețian, contactul nemijlocit cu chtonicul și forța primitivă degajată din acesta. Sentimentul de *popor ales* îi așează într-o permanentă așteptare a Mântuitorului, construindu-le implicit un complex de inferioritate. Dobândirea unei patrii îi va transforma, în conformitate cu principiul enantiotropiei, drag și indispensabil lui Jung, din victime în persecutori.

Într-o voit perpetuată ambiguitate, Jung așează sub sintagma *psihologie evreiască* alternativ caracteristicile definiției ale psihicului semit și psihanaliza. Criticând lucrările lui Freud și Adler, psihologul elvețian încearcă să le acrediteze originarea în dimensiunea rasială specifică. Miza acestei încercări punctează în economia conflictului dintre Jung și ex-maestrul său vienez: produse ale psihicului evreiesc, teoriile lui Freud și ale lui Adler, complementare în accepțiunea lui Jung, nu sunt general-uman valabile.

În alternativă la psihologia semită, psihologul elvețian evidențiază conotațiile definiției ale psihicului germanic. Acesta din urmă este, la rândul-i scindat. Partea superioară este creștină și luminoasă iar partea inferioară, simbolizată prin Wotan, este întunecată și păgână.

Consistența redusă a stratului creștin se datorează impunerii prin sabie a dogmei christice într-un moment în care poporul german abia depășise stadiul polidemonic, intrând în politeism. Zeii păgâni, aflați aproape de suprafața inconștientului, țâșnesc cu ușurință în lume, penetrând învelișul creștin. În felul acesta se explică apetitul creator al germanilor și, totodată, mișcarea național-socialistă. Jung consideră că ascensiunea lui Hitler și capacitatea acestuia de a strânge în juru-i mulțimile se datorează activării arhetipului lui Wotan. Germanicul Wotan este zeu al vijeliilor, al patimilor și setei de luptă și vrăjitor neîntrecut, inițiat în toate tainele. Este zestre strămoșească germanică, expresie a însușirilor fundamentale caracteristice ale poporului german (Jung, 1994b). Revenirea lui este facilitată de slăbirea stratului creștin sub impactul factorilor economici, politici și psihologici activi în Germania acelei perioade. *Așa grăit-a Zarathustra* a genialului Nietzsche este vestirea deșteptării zeului războinic din somnul său milenar.

Sușținătorii lui Jung au căutat în biografia acestuia argumente împotriva acuzațiilor de nazism și antisemitism. Jung însuși și-a justificat atitudinea criticabilă manifestată după apariția articolului lui Göring în *Zentralblatt für Psychotherapie* ca încercare de protejare pe termen lung a psihanalizei și a psihanalizatorilor evrei. A recomandat primirea călduroasă în secțiunea elvețiană a *Societății Internaționale de Psihoterapie* a psihoterapeuților semiți expulzați din secțiunea germană pronazistă a societății și, în 1938, a organizat o acțiune de scoatere a lui Freud din Viena nazistă, acțiune nefinalizată din cauza refuzului indignat al celui din urmă de a se lăsa ajutat de Jung. Până la urmă, în 1939, când componența *Societății Internaționale de Psihoterapie* a devenit majoritar pronazistă, a demisionat de la președinția acesteia.

Jung și-a așezat discursul referitor la specificul evreiesc sub semnul curatului interes științific. Ideile lui nu se opun spectaculos părerilor unor savanți sioniști (McLynn, 1996) și chiar Freud și-a construit lucrarea *Moise și monoteismul* în jurul interogațiilor despre caracteristicile sufletului semit. Interesul lui Jung pentru psihologia raselor nu-i vizează, de altfel, exclusiv pe evrei. Psihologul elvețian a încercat, în diferite contexte, identificarea trăsăturilor psihice caracteristice slavilor, celților, negrilor, amerindienilor și popoarelor orientale.

Odată cu îngroșarea contururilor politicii hitleriste, atitudinea lui Jung virează spre pesimism și cinic. Psihologul elvețian se pronunță împotriva teoriilor ideologului mișcării național-socialiste, Alfred Rosenberg, și declară *Mein Kampf* un talmeș-balmeș (McLynn, 1996). Îi diagnostichează Germaniei o isterie generalizată la nivel național și o dorință secretă de război, originând în acestea lipsa hipnotică de opoziție la ascensiunea lui Hitler. Susține, în 1939, în huiduielile participanților germani la conferința cercului Eranos, că Germania și Hitler sunt posedați și refuză să-l consulte neoficial pe Führer, la solicitarea medicilor acestuia, îngrijorați de tulburările-i comportamentale (McLynn, 1996).

Atitudinea naziștilor față de scrierile lui Jung a cunoscut, de asemenea, o gamă largă de tonuri. Preluând și valorizând teoriile convenabile ideologiei național-socialiste, aceștia au cenzurat drastic sau au interzis lucrările critice ale psihologului elvețian.

După 1945, Jung a desfășurat un atac furibund împotriva poporului german pe care-l considera în mod nediferențiat vinovat de război și de urmările acestuia. Hitler a fost urmat cu entuziasm pentru că oglindea isteria germanilor, rezultat al debilității lor naționale. Antisemitismul nazist este rezultatul unei încercări de desființare a propriilor păcate în alții. Concretizarea oribilă a acestui antisemitism este rodul fascinației răului asupra sufletului primitiv germanic. Existența lagărelor de exterminare trebuie asumată cu statut de vină colectivă de către întregul popor german. Mai mult, întreaga Europă poartă vina secundă de a fi permis comiterea unor crime împotriva păcii și umanității pe teritoriul ei.

Argumentele aduse de susținătorii lui Jung împotriva acuzațiilor de nazism formulate la adresa acestuia sunt contestabile și au fost, pe rând, contestate. *Zentralblatt für Psychotherapie* a publicat după 1933 articole filonaziste despre care este greu de crezut că redactorul ei șef nu știa nimic, așa cum a afirmat disculpându-se în cazul manifestului lui Göring. Interesul științific al lui Jung pentru psihologia raselor și pentru specificul evreiesc a crescut spectaculos în anii '30 ai secolului trecut, deși ruptura de psihanaliza ortodoxă data din 1913. Atitudinile antinaziste din 1938-1939 nu sunt nici spectaculoase, nici foarte periculoase, aparținând unui reputat psiholog arian dintr-o țară neutră. Demisia din funcția de președinte al *Societății Internaționale de Psihoterapie* succede deplasării centrului de greutate decizională în cadrul acesteia.

Criticile aspre aduse în *După catastrofă* Germaniei naziste sunt ulterioare războiului, dezvăluirilor despre lagăre și, nu în ultimul rând, acuzelor referitoare la simpatiile politice ale lui Jung. Ar putea fi considerate, la limită, reacție psihologică normală la ieșirea dintr-o situație înfricoșătoare a cărei gravitate este percepută târziu (McLynn, 1996). În plus, descrierea germanilor prinși în isteria generalizată oferă un uluitor exemplu de proiectare a umbrei. Psihologul elvețian consideră că distanțarea exagerată a polilor opuși ai psihicului în isterie justifică energia și puterea de acțiune a germanilor și contradicțiile interne ale sufletului lor. Disocierea personalității, inconștiența în ceea ce privește umbra (sic), justificări prin teoria supraomului, nevoie de recunoaștere admirativă, megalomanie, îngâmfare, aroganță și lipsă tragică de curaj civic sunt trăsături atribuite de Jung poporului german în preajma celui de-al doilea război mondial. Combinarea acestor trăsături conturează însă un portret ușor recognoscibil creatorului psihologiei analitice.

Indiferent de motivațiile subtile ale atitudinii sale din primii ani de după război, criticile aduse germanilor de către fostul lor elogiator aruncă cel puțin un semn de întrebare asupra integrității caracteriale a lui Jung. În biografia acestuia, există și alte prilejuri pentru astfel de interogații (McLynn, 1996).

În prima jumătate a secolului XX, orientările filogermanice de dreapta nu erau neobișnuite, nici rare. O astfel de orientare cristalizează pe doi versanți: unul luminos, de identificare și valorizare a specificului german, și celălalt întunecat, de discreditare rasială a evreilor și justificarea restrângerii libertăților acestora. Pe primul dintre versanți, Jung se întâlnește cu Nietzsche, Heidegger, Wagner și mulți alți intelectuali pe care istoria culturii nu-i tratează cu prea mare asprime. Pe cel de-al doilea dintre versanți, acuzațiile la adresa lui Jung prind consistență. Thomas Mann, iritat de reacția neadecvată a redactorului-șef al *Zentralblatt für Psychotherapie* la apariția articolului lui Göring, interpretează radicalismul lui Jung ca mască pentru ultra-conformismul ce caracterizează în general orientările de dreapta, acuzându-l pe psihologul elvețian de periculoasă și irațională așezare pe direcția curentului. Jung este, însă, mai mult decât conformist în entuziasmul pe care-l manifestă anunțând trezirea lui Wotan. În războiul său personal cu Freud, național-socialismul însemna vânt

eficient în pupa. Aceasta pare a fi ordinea firească de înlănțuire a lucrurilor: pe fondul scânteietor al confruntării celor două personalități, antisemitismul lui Jung este în principal antifreudism și abia la nivel secund ideologie și Weltanschauung. Însuși psihologul elvețian și-a mărturisit tendința de a echivala termenii *freudian* și *evreiesc* (McLynn, 1996). Pentru Jung, Freud ar fi trebuit să fie tatăl ideal, dorit în adolescență, iar psihanaliza revelație esențială. Eșuarea acestei reprezentări, reiterare a situației centrate pe tatăl său adevărat și pe religiozitatea goală, dogmatică, a acestuia, a așezat frustrarea personală a lui Jung în miezul lumii. Semnificativ, în acest context, este faptul că demisia celui din urmă de la conducerea *Societății Internaționale de Psihoterapie* și a revistei acesteia, în 1939, coincide cronologic cu moartea lui Freud. Cristalizată în jurul egocentrismului fabulos al lui Jung, atitudinea lui din perioada premergătoare războiului sugerează o inconștiență catalogabilă drept infantilă dacă infantil n-ar conota nevinovăția. Psihologul elvețian a ignorat cu seninătate avertismentele contemporanilor asupra greutății în aur pentru naziști a scrierilor lui referitoare la specificul evreiesc, aventurându-se în considerații cel puțin indecente intelectual în acel context politic. S-a așezat cu nesăbuință și naivitate alături de naziști, încercând să câștige Germania de partea psihologiei sale analitice în dispută cu freudismul. A periclitat situația evreilor încercând să discrediteze psihologia lor specifică. După război s-a înfuriat pe întregul popor german în felul în care un copil se înfurie pe jucăria stricată. La sfârșit, acuzat de antisemitism de supraviețuitorii bulversați ai holocaustului, a ridicat senin umerii, mărturisind *Ei bine, am alunecat!* (McLynn, 1996).

Juridic, atitudinea lui Jung este greu de prins într-o acuzație concretă. Mai mult, evidențierea colosalei încărcături emoționale a confruntărilor dintre psihologul elvețian arian și maestrul său evreu facilitează accesarea empatică a alunecării celui dintâi în antisemitism. Cu toate acestea, Jung nu este lipsit de vină. Inconștiența lui, aparent suport pentru circumstanțe atenuante, îl acuză în fapt în dimensiunea esențială a ființei sale. Rostul individului creator este acela de a lumina cărarea spre adevăruri. Jung care s-a considerat mereu într-o relație privilegiată cu divinitatea, și-a închis ochii și urechile, lăsându-se în voia curentului ce-l apropia de satisfacerea intereselor sale individuale și-i

confirma teoria despre arhetipuri. O astfel de atitudine, nefirească în orice demers intelectual, dobândește în cazul lui Jung, profet și mentor al generațiilor de după război, conotații absurde: individuația, împlinire de sine în psihologia analitică, acordează individul la esențele Universului. Ignorând semnificația mutațiilor concrete pe scena lumii, Jung, în fapt se autodesființează. Schema compensării enantiodromatice a deficiențelor de caracter prin utilitatea scânteierilor de geniu se dovedește nefuncțională în cazul lui. Individuația, presupusa perlă din scoică, nu-și poate valida statutul de cale privilegiată de acces la alcătuirile lumii, întrucât nu recunoaște ce i se întâmplă acesteia. Către mijlocul secolului trecut, partea întunecoasă, rea a sufletului omenesc și-a schimbat locul predilect de manifestare, ieșind din apartamentele private la larg și făcându-se război. Psihologia analitică ar fi trebuit să înregistreze această deplasare de obiect, însoțind-o măcar interogativ. Centrat excesiv și exclusiv pe sine, Jung n-a făcut acest lucru, vestind în schimb entuziast trezirea lui Wotan în sufletele germanilor.

După război. Bruno Bettelheim nota: „Lagărele de concentrare au creat un original nou. Gândirea postmodernității trebuie să se sprijine de acum înainte nu pe povestirea mitică a uciderii tatălui, așa cum voia Freud, ci pe povestirea istorică a exterminării evreilor din Europa” (Di Mascio, 2000). Problematika răului a virat abrupt în anii din preajma războiului dinspre axiologie spre ontic. În acest context, dezbaterile prolifrice și neconcludente despre moralitatea lui Jung alunecă în desuet. Vina esențială a acestuia nu vine din acest registru. Jung este vinovat pentru că a lăsat răul să se înfăptuiască prin el, nesesizându-i dimensiunile.

Aceasta ar trebui să fie concluzia, de nu cumva uluitoarea inadecvare la socio-politic trebuie considerată semn al unei luări în posesie. În acest caz, într-o fascinantă suprapunere a nivelurilor de discurs, Jung a fost simultan vestitor al trezirii lui Wotan în faptă și în cuvânt, și trebuie tratat, ca orice mesager, independent de conținutul mesajului său.

## **II.4. Articulările conceptuale ale gândirii lui C.G. Jung. Dimensiunea socio-antropologică a psihologiei analitice**

### **II.4.1. Semnificația procesului de individuație în psihologia analitică**

#### **II.4.1.1. Dimensiunea teleologică a individuației** (Sorea, 2015b)

Individuația este scopul evoluției psihice a individului. „Nu există procese psihice *fără scop*, este o ipoteză de cea mai mare valoare euristică faptul că psihicul este esențial orientat către un scop” scrie Jung (1999b, p. 64). Individuația este procesul de formare a individului ca unitate psihologică indivizibilă. Procesul, natural și spontan, se desfășoară pe fondul conflictului conștiinței cu inconștientul și reprezintă demersul de eliberare definitivă a omului de sub dominația celui din urmă (Jung, 2003a). Procesul de individuație răspunde unei necesități naturale și se desfășoară în sensul firesc de evoluție umană. Procesul individuator este un proces biologic prin care, în mod mai mult sau mai puțin simplu, ființa vie ajunge la deplinătate, devenind ceea ce, de la început, trebuie să fie. Ca realizare de sine, autoactualizare, individuația se petrece în toate organismele vii și chiar la nivel anorganic. Cristalul este materie individuată (Stevens, 1996).

David Norton (apud Palmer, 1999) consideră individuația, în accepțiunea pe care Jung o dă termenului, *eudaimonism*. *Eudaimonism* înseamnă aici trăire în armonie cu propriul daimon, cu potențialitatea înăscută de dezvoltare individuală deplină, adică. Armonizarea presupune actualizarea acestei potențe.

Individuația este „procesul prin care dezvoltarea parcursă înăuntrul cuiva ajunge să fie percepută conștient” (Stevens, 1996, p. 95). Tendința spre realizarea deplină a totalității inconștiente se împlinește în cazul omului printr-o conștientizare totală (Jung, 2001). *A te individua* înseamnă la Jung a-ți realiza existența personală ca expresie unică a umanității. Individuația conferă unicitate și independență persoanei. Este proces strict individual pentru care nu există rețete universale valabile.

Procesul nu exclude individul din lume ci concentrează lumea în el (Jung, 1994b). Nu este individualism, nu accentuează opoziții față de exigențele existenței colective. Induce, dimpotrivă, o bună îndeplinire a menirii colective a persoanei (Jung, 1997b). Este identificare cu sine și totodată cu omenirea. Este simultan integrare și relaționare. Este proces subiectiv de asumare a aspectelor nefamiliare ale propriului

psihic și proces intersubiectiv. Realizarea individuației impune recunoașterea totalității și completitudinii umanului. Dar a socoti individuația drept atingere a perfecțiunii reprezintă o utopie (Minulescu, 2001). Esențială în proces este măsura în care personalitatea este autentică în raport cu potențialitățile sale. „Pentru desăvârșire, viața nu are nevoie de perfecțiune ci de caracter complet. Pentru acest lucru e necesar un ghimpe în inimă, e nevoie de a suporta imperfecțiunea, fără de care nu există nici înainte, nici urcuș” (Jung, 1996, p. 154).

*Sinele* este la Jung arhetipul integrării psihice. Procesul de individuație este orientat arhetipal spre realizarea Sinelui (Palmer, 1999). Sinele înglobează potențialitățile individuatoare ale speciei, generând manifestări totalizatoare în artă, religie și viața lăuntrică (Stevens, 1996). Este totodată factor intern calăuzitor al procesului individuator și dimensiune psihică innăscută. Este țel al individuației și generator al impulsurilor acesteia. Orice imagine a Sinelui îndeplinește o funcție etică. Arhetipul este impulsul și țelul, nu atingerea țelului. Imaginile arhetipale sunt ghizi morali, orientând evoluția de la ceea ce este individul la ceea ce acesta se cuvine să fie (Wehr, 1999). În felul acesta, așa „cum omul este deocamdată ceea ce a fost dintotdeauna, el este deja ceea ce va deveni (Stevens, 1996, p. 86).

*Eul* este centrul conștiinței. În diferitele școli psihologice conotațiile realizării de sine se organizează în jurul descoperirii identității Eului și a stabilizării acestuia. Realizarea de Sine la Jung înseamnă descoperirea conștientă a Sinelui și intrarea în relație cu acesta. Relația stabilizează Eul dar îi conferă acestuia o identitate diferită de cea inițială (Minulescu, 2001). Exepriența Sinelui este întotdeauna o înfrângere pentru Eu, deși Sinele are nevoie de Eu în procesul de individuație, neputându-se realiza decât prin acesta. Accesul la transconștiință este condiționat de supraviețuirea conștiinței responsabile de conversie. „La capătul individuației, ceea ce trebuie să ne aștepte nu este refuzul forței rațiunii și al capacității ei de discernământ, nu este un iraționalism oarecare, este depășirea rațiunii care a fost asumată toată, este trecerea de la conștiință la o transconștientă care nu o distruge pe prima ci o *exaltă*, din contră, împingând-o în cel mai înalt grad al său de exercițiu” (Jung, 1980, p. 154). Unificarea individuatoare nu se produce însă în Eu, ci în Sine—sinteză a Eului cu inconștientul suprapersonal.



Sinele, ca arhetip al totalității ce modelează instinctul individuator, inițiază conturarea Eului în prima etapă a procesului de individualizare. Sinele ca totalitate e anterior Eului. Acesta din urmă se separă progresiv din Sine și se dezvoltă în prima jumătate a vieții individului. În stadiul infantil nu există Eu de sine stătător, totul este inconștient. Această nediferențiere originară se constituie în referent al miturilor paradisiace (Minulescu, 2001).

#### **II.4.1.2. Etapele procesului individuator**

Procesul individuator este fără sfârșit. E o continuă confruntare a conștiinței cu inconștientul. În această confruntare pot fi izolate două mari etape, arată Jung. Prima etapă, corespunzătoare tinereții individului, este centrată pe formarea Eului în relație cu mediul său înconjurător. În prima jumătate a vieții, individul devine realitate de sine stătătoare. A doua etapă, corespunzătoare maturității individului, este cea de deplasare a centrului psihicului de la Eu la miezul întregului alcătuit din conștient și inconștient. Recentrarea este o transformare psihică fundamentală. Ea se petrece instinctiv și este ghidată de activarea succesivă a arhetipurilor. Acestea din urmă condensează diferitele tipuri de experiențe din evoluția speciei umane și se manifestă în imagini arhetipale. Arhetipurile furnizează informație psihologică specifică privind modul de desfășurare a procesului individuator (Palmer, 1999), susținând devenirea programată a psihicului.

În cea de-a doua jumătate a vieții se produce relativizarea poziției Eului care relaționează cu Sinele. Această relativizare este rezultatul procesului de asumare a conținuturilor inconștientului obiectiv. În felul acesta, individul se percepe ca agent participant la o experiență universală. În prima jumătate a vieții, Eul devine puternic și eficace. Apoi își recunoaște statutul subordonat în relație cu Sinele. Maturizarea presupune hrană, căldură, protecție, familie, spațiu de explorare, joc, comunitate. Acestea sunt necesități arhetipale concretizate în experiențe individuale unice. Înaintarea în vârstă este simultan trecere de la biologic și social la cultural și spiritual (Stevens, 1996). Dimineața este a naturii iar seara se înstăpânește cultura. Dar copilăria și adâncă bătrânețe sunt deopotrivă cufundări în inconștient. Debutul și desăvârșirea procesului individuator se suprapun în temeiul nediferențierii conștientului de inconștient. Jung numește *enantiodromie* procesul natural de schimbare a orientării psihicului

între cele două jumătăți ale vieții: de la dezvoltarea Eului la întoarcerea acestuia spre Sine și de la alienarea de Sine la mântuire prin acesta. Individuația, în cele două etape ale sale, presupune coevoluția dimensiunilor subiectivă și obiectivă ale psihicului. Este proces subiectiv interior, de integrare, și este proces relațional obiectiv. Omul este o ființă semnificativă la nivel universal, pe dimensiunea impersonală și obiectivă. Viața omului este un proces de adaptare la acest adevăr comunicat de inconștient prin arhetipuri (Wehr, 1999).

În cea de-a doua fază a lui, procesul individuator este cu necesitate dureros, dificil și periculos (Palmer, 1999). Individuația înseamnă integrare treptată în conștient a Sinelui inconștient atemporal, adică a umanității ancestrale găzduite de fiecare individ (Stevens, 1996). Înseamnă concentrarea și dezvoltare a capacităților proprii în vederea trăirii ambivalenței umane. Integrarea contrariilor este orientare teleologică intrinsec umană (Palmer, 1999). Ea presupune asimilarea părților depreciate și refulate ale psihicului. Această integrare unificatoare a contrariilor, ca experiență a totalității (Jung, 1998b), este cel puțin incomodă. Sinele inconștient corespunde Supra-Eului freudian, fiind o sursă de permanente conflicte morale. Retragerea lui din stare de proiecție, adică trecerea din stadiul potențial în cel actual, îl transformă într-o *unio oppositorum* (Jung, 1997a). Individuația este *mysterium coniunctionis*, unire a jumătăților contradictorii. Omul mitic primordial este un simbol al reconcilierii contrariilor psihologice (Jung, 1999b).

A doua etapă a procesului individuator, deși susținută ereditar și instinctiv, nu se declanșează și nu este parcursă cu necesitate de către toți indivizii umani, consideră Jung. Nedeclanșarea etapei se datorează lipsei de maturitate psihologică a individului. Neparcurgerea ei se datorează refuzului acestuia de a se întoarce spre Sine, desprinzându-se din constrângerile exterioare. Declanșarea și direcționarea procesului individuator sunt semnalate prin coincidențe semnificative și/ sau boală psihică. Criza de la mijlocul vieții poate trezi Sinele, restul vieții derulându-se, în acest caz, ca șansă a dezvoltării lui (Stevens, 1996).

#### **II.4.1.3. Confruntarea edificatoare cu arhetipurile**

Pacientul este, din punctul de vedere al lui Jung, un candidat la individuație. Unirea conștientului cu inconștientul, reprezentând funcția transcendentă a procesului de individuație, are efect curativ (Jung, 1999b). Psihoterapia are, în acest context, două scopuri:

redarea sănătății individului și, respectiv, ghidarea procesului de individuație. Acesta din urmă nu este legat automat de vindecare (Minulescu, 2001).

Boala este un act creator, autonom. Simptomul este un indicator al procesului de individuație. Nevroza este o formă inferioară de adaptare într-o individuație alterată din pricina nesatisfacerii unor nevoi arhetipale esențiale la momentul potrivit (Stevens, 1996). Este impuls de lărgire vindecătoare a conștiinței.

Nu există individuație fără depresie. Aceasta provoacă regresia la copilărie și activează implicit nevoia de nediferențiere psihică proprie acesteia. Depresia este suport al creșterii ulterioare. Procesul individuator survine pe necesitatea depășirii unor dificultăți aparent irezolvabile și este depășire dureroasă a acestora (Jung, 1997b). În cea de-a doua etapă a sa, individuația presupune confruntarea cu arhetipurile în vederea asumării conștiente a încărcăturii lor energetice. Presupune descoperirea *umbrei* și a morții. Presupune eliberarea conștientă și treptată a Sinelui din învelișul *personei*, masca individualizată a spiritului colectiv. Disoluția persoanei este simultan descătușare a imaginarului.

Confruntarea cu inconștientul declanșează forțe creatoare. *Anima* și *animus*, arhetipurile genului opus, mediază integrarea aspectului creativ al inconștientului în conștient (Minulescu, 2001). În fiecare dintre reprezentările acestor două arhetipuri se întâlnesc informațiile ancestrale ale experimentării genului opus cu experiențele personale legate de părintele de sex opus și de persoana ori persoanele iubite. Pentru desfășurarea corectă a procesului individuator, părinții individuali trebuie să fie îndeajuns de buni pentru a aproxima cerințele arhetipale. Sexualitatea deschide posibilitatea întâlnirii psihologice cu celălalt. Erosul actualizează posibilități latente de evoluție (Săhleanu & Popescu-Sibiu, 1972). Este individuator întrucât este simbol al *mysterium coniunctionis* (Minulescu, 2001). În preajma vârstei de 45 de ani, bărbații își descoperă sentimentele delicate iar femeile intelectul. Feminizarea bărbaților și virilizarea femeilor reprezintă o regresie în cazul individului tânăr. Fenomenul dobândește însă altă semnificație în cea de-a doua jumătate a vieții: este asimilare a tendințelor sexuale opuse, etapă necesară în procesul individuator. În același context, simbolismul matern se deplasează referențial spre inconștientul perceput ca matrice creatoare, modificând implicit conotațiile complexului oedipian. Manifestările sexuale din zona complexului sunt

reprezentări simbolice ale procesului de individualizare. În felul acesta, incestul își recuperează semnificația spirituală asociată cosmogoniilor, miturilor și religiei (Jung, 1999b).

Separarea individuoare de umbră, persona și anima/ animus presupune conștientizarea relațiilor individului cu acestea. Retragerea arhetipurilor din starea de proiecție se desfășoară pe suportul relațiilor individului și este favorizată de susținerea conștientă a procesului individualizator. Sinteza personalității este condiționată de existența relațiilor interumane. În absența acestora nu este posibilă coordonarea conștientă a unificării interioare. În cuplu, iubirea face posibilă dubla individualizare (Minulescu, 2001).

Participarea activă a conștiinței, chiar la nivelul unei înțelegeri vagi a procesului individualizator, eficientizează derularea acestuia. Conștient și intenționat, procesul se desfășoară mai simplu, arată Jung. Orientarea conștientă spre individualizare presupune respectarea câtorva reguli: individul trebuie să accepte că lucrurile i se întâmplă, că este condus de către un daimon interior care știe încotro îl conduce. Trebuie să reziste intervențiilor rațional-reducționiste ale conștiinței, cu riscul cufundării în delir, în proximitatea nebuniei. Trebuie, mai ales, să nu decidă asupra desfășurării vieții proprii decât prin raportare la etern și infinit (Cazenave, 1999). Marile personalități sunt indivizi ce îndrăznesc să-și asculte daimonul interior (Jung, 1994b).

Procesul individualizator nu este periculos numai în debutul celei de-a doua faze a lui. Arhetipurile sunt fascinante. Imaginile arhetipale, neconștientizate, generează pe predispoziție psihică obsesii. Extrapolând, dezvoltarea psihică prost condusă a unei nații poate provoca devastări în masă. De asemenea, Eul se poate afla în afara procesului de individualizare. În acest caz, identificarea cu arhetipul produce inflație psihică.

#### **II.4.1.4. Natura simbolică a arhetipurilor** (Sorea, 2009c)

Procesul individualizator poate fi redat în mod simbolic în vise. Visele mari, conținând motive arhetipale, sunt utile în diagnosticare. Sunt încercări de a conduce individul spre ieșirea din nevroză și de a ghida procesul de individualizare. Visele individualizatorii operează cu imagini arhetipale ce descriu fenomenul centrării pe Sine. Seriile de vise dezvăluie orientarea teleologică a actelor compensatoare psihic spre individualizare (Jung, 1994b). Amplificarea motivelor acestora prin imaginație activă dezvăluie trecerea de la multitudine haotică la ordine,

de la întuneric la lumină și de la inferior la superior, unirea contrariilor într-un al treilea, cuaternitatea, circularitatea, centrarea și ordonarea radială. Temele de mare importanță din viața individului tind să se repete în visele acestuia (Stevens, 1996). Fiecare reluare sporește șansele asumării corecte a mesajului oniric.

Mesajele onirice pot fi înțelese și asumate întrucât sunt simbolice. Gândirea simbolică îi deschide omului accesul spre conținuturile inconștientului colectiv. Teoretic, individuația este proces de înțelegere a reprezentărilor simbolice, consideră Jung (Stevens, 1996). Orientarea instinctivă spre desăvârșirea de Sine susține energetic constituirea acestor reprezentări. „Este vorba despre procese vitale care, prin caracterul lor numinos, au constituit dintotdeauna cel mai important stimulent în formarea simbolurilor” (Jung, 1996, p. 224). În felul acesta, instinctul funcționează ca vehicul al totalității în individuație (Jung, 1998a).

Întrucât reprezentările arhetipale sunt simbolice, experiențele esențiale de tip individuator pot fi și sunt comunicate în producțiile culturale ale umanității. Miturile, basmele și legendele au ca referent procesul de individuație. Acesta este o călătorie inițiativă, în spirală, spre centru, și în adâncuri, în căutarea comorii ascunse. Coborârea făcută cu curaj este urmată de înălțare. Simbolic, depresia este lupta cu dragonul ce precede renașterea. Lupta cu monstrul este încercare de eliberare a Eului din încolăcirile inconștientului și este urmată de ieșirea la lumină (Jung, 1999b). Tezeu iese învingător din confruntarea cu Minotaurul—reprezentare a arhetipului umbrei—, și din labirint cu ajutorul animei (Jung, 1998a). Căutarea Graal-ului este căutare a completitudinii.

Tratatele alchimiei consemnează transformările personalității în procesul individuator, susține psihologul elvețian. Alchimia este precursora psihologiei analitice (Stevens, 1996). Simbolismul alchimic este arhetipal. „Problematika procesului devenirii personalității, a procesului de individuație descris mai sus este cea care se exprimă prin simbolistica alchimiei” (Jung, 1996, p. 36), notează Jung. Nașterea lui *filii Philosophorum* din unirea regală reprezintă simbolic unirea conștientului cu inconștientul întru manifestarea Sinelui. Acesta din urmă este Eu și non-Eu, subiectiv și obiectiv, individual și colectiv, adică suprauman.

Nașterea copilului divin în textele alchimice își are corespondentul în procesul mistic de reliefare a omului interior (Jung, 1997b). Trăirile

limită consemnate în literatura esoterică sunt mărturiile ale individuației, arată Jung.

Imaginea lui Christos din creștinismul mistic și țelul operei alchimice corespund deopotrivă obținerii deplinătății psihice (Wehr, 1999). Din punct de vedere psihologic, Christos este Sinele iar misterul euharistic constă în transformarea spiritului omului empiric în totalitatea sa exprimată prin Christos. Evlavia este cufundarea în inconștient și reactivare a complexului copilăriei, sursa sentimentelor filiale față de Dumnezeu (Jung, 1997c). Liturghia este rit al procesului de individuație. În liturghie, omul învinge contradicția înspăimântătoare a naturii sale experimentând un fenomen psihic pe care nu-l poate controla (Jung, 1997a). Iisus este prototipul singurei vieți cu sens întrucât este orientată spre realizare absolută și necondiționată a propriei legi caracteristice (Jung, 1994b). În creștinism arhetipul totalității intră în raza conștiinței întrucât este recunoscut în figura lui Christos. În privința procesului de individuație, tradiția creștină „cunoaște o descriere a sa care depășește cu mult, în precizie și capacitate de pătrundere, tentativa noastră individuală timidă, chiar dacă imaginii Sinelui, Christos, îi lipsește umbra corespunzătoare” (Jung, 2005b, p. 62). Buddha, Purusha și Atman sunt tot atâtea simboluri ale Sinelui.

„Expresia numinoasă a procesului de individuație este pe o treaptă arhaică problema șamanului și a vraciului, mai târziu a medicului, profetului și preotului și, în sfârșit, pe treapta civilizației, a filosofiei și religiei” (Jung, 1997a, p. 196). Individuația are în sine caracter religios. Funcția ei transcendentă este simbolică și religioasă. Individuația este religioasă întrucât este arhetipală și numinoasă. Dimensiunea ei numinoasă se datorează trăirii aspectului colectiv al psihicului. Arhetipul lui Dumnezeu și arhetipul Sinelui nu pot fi distinse empiric. Dimensiunile lor numinoase sunt identice și imaginile ce se constituie în reprezentări arhetipale ale lor sunt identice. Dumnezeu și Sinele coincid ca țeluri ale procesului individuator. Dumnezeu este pentru spiritul religios Întregul sau totalitatea (Palmer, 1999). Sinele este cea mai directă experiență a divinității ce poate fi concepută psihologic (Jung, 1997a). Reprezentările divinității se modifică în timp, dezvăluind psihologului stadiul atins de individ în procesul de individuație. Imaginile utilizate în proces nu au cu necesitate caracter religios adecvat epocii. Dar dacă simbolurile vechi sunt inoperante și nu apar simboluri noi, omul se îmbolnăvește (Palmer, 1999). Soluția pentru

sănătatea mentală a celor ce nu se mai regăsesc în practicile Bisericii este individuarea, adică găsirea interioară a lui Dumnezeu sau trăirea deplină a arhetipului său (Fordham, 1998).

## **II.4.2. Structura și dinamica psihicului uman**

### **II.4.2.1. Conștient și inconștient în accepțiunea lui C. G. Jung**

Psihicul uman, *psyché*, se desfășoară la Jung pe trei niveluri: conștient, inconștient personal și inconștient colectiv. Conștientul este partea direct accesibilă individului și subsumează atitudinile adaptative ale acestuia la lumea exterioară. Inconștientul personal este individual și dobândit, constituindu-se din materialul refulat și din cel ce nu a atins încă pragul conștiinței, deși o poate face. Inconștientul colectiv este rezervorul de conținuturi ce n-au fost niciodată în conștiință, conținuturi ce reprezintă imaginile primordiale comune ale umanității. Nivelul inconștientului colectiv nu este achiziționat și nu depinde de experiențele individuale. El se constituie în fundament impersonal și transpersonal al conștiinței și al inconștientului personal (Palmer, 1999).

Conștiința reclamă prezență de spirit totală. Inconștientul, alcătuit pe de o parte din idei, sentimente, reacții necunoscute ce pot pătrunde în conștiință și, pe de altă parte, dintr-un sistem arhetipal greu de caracterizat, coboară dinspre conștiință până în sistemul nervos simpatic. Acesta menține echilibrul vital constituindu-se în sursă de cunoștințe despre esența vieții. Lipsit de diferențieri personalizatoare, sistemul nervos simpatic este comun uman și suport al *participărilor mistice* (Jung, 1994a). În fiecare psihic sunt prezente dispoziții, forme, idei inconștiente, dar active. Acestea influențează gândirea, simțirea și activitățile umane.

Inconștientul evoluează independent de conștiință. Autonomia lui începe acolo unde iau naștere emoțiile. Ca reacții instinctive, involuntare, acestea tulbură ordinea conștiinței. O emoție puternică, apropiată de patologic, dezvăluie afectarea acesteia de către conținuturile inconștiente autonome.

Conștiința izvorăște din inconștient. Acesta din urmă, precedând conștientul, îi susține creativitatea. Inconștientul conține germenii tuturor situațiilor psihice și ai ideilor viitoare. „Conștiința ia naștere dintr-un psihic inconștient care este mai bătrân decât aceasta și care funcționează mai departe împreună cu conștiința și în ciuda conștiinței” (Jung, 2003a, p. 287). În contextul orientării cu necesitate

a psihicului spre individuare, inconștientul se așează într-o poziție compensatoare în raport cu conștiința. Aceasta din urmă e depășită adesea de producțiile lui mai aproape de adevăr și mai înțelepte. Uneori conștiința e încă în ignoranță când inconștientul, informat, are deja o concluzie pe care o exprimă în fantasmе sau vis. Procesul de individuare este derulare a conflictului dintre cele două dimensiuni ale psihicului. Simbolul, cu funcția lui transcendentă, facilitează întâlnirea inconștientului cu conștiința și eliminarea perturbărilor din proces. Inconștientul acționează cu o înțelepciune arhaică, orientată teleologic în direcția restabilirii echilibrului psihicului. Tendința de relativizare a contrariilor este trăsătură specifică acesteia. Conștiința acționează logic, inconștientul urmează tendințe instinctive.

În mod normal conlucrarea conștiinței cu inconștientul se desfășoară lin, inconștientul rămânând inobservabil. Impulsurile inconștiente se împlinesc instinctiv, fără a-și semnala prezența. Abia în devierile de la cursul firesc, instinctual de evoluție a personalității, aceasta își dezvăluie puterile. Conștiinței, modurile de manifestare ale inconștientului îi pot părea iraționale. Ceea ce e important pentru inconștient e lipsit de importanță pentru conștiință și invers. „Se pare că inconștientul nu se supune aceluiași legi ca și conștiința și, dacă nu ar fi așa, atunci el nu ar avea nicio funcție compensatorie” arată Jung (1999b, p. 216),. În cazul în care inconștientul a întâmpinat o rezistență îndelungată și instinctul a fost rupt brutal de conștiință, compensația sugerată de inconștient poate părea inacceptabilă. Când conștientul stagnează evolutiv, inconștientul îl invadează cu conținuturile arhetipale aferente experienței neasumate. În felul acesta, „Destinul individului depinde în mare măsură de factori inconștienți” (Jung, 2003a , p. 287).

Întâlnirea asumatoare cu inconștientul este periculoasă pentru individ. Șarpele este unul dintre simbolurile adecvate ale inconștientului, redând instinctualitatea crudă, brutală, neîndurătoare și periculoasă și efectele înspăimântătoare ale intervenției acestuia. Inconștientul este reprezentat ca șarpe de câte ori conștiința se teme de manifestările lui compensatorii (Jung, 1999b). Inconștientul declanșează transformările psihicului. Este instinctiv malefic, dar sursa celor mai înalte valori. Este întunecat și luminos, animalic, subuman și demonic dar și supraomenesc, spiritual și divin. Diavolul reprezintă aspectul lui grotesc și înspăimântător, sălbatic și nestăpânit. Dacă nu forțază manifestarea, inconștientul trebuie lăsat



în pace, căci „De îndată ce inconștientul atinge pe cineva, acesta devine inconștient de sine însuși” (Jung, 1994a, p. 60). Fascinația, vraja, pierderea sufletului, posedarea sunt semne ale dominării conștientului de către inconștient (Jung, 2003a). Riturile, dogmele, reprezentările colective sunt zăgazuri puse pentru întărirea conștiinței împotriva inconștientului colectiv. Când conștiința e copleșită de inconștient se instaurează nebunia. Lupta mitică a eroului cu monstrul marin este reprezentare a luptei pentru eliberarea Eului din stăpânirea inconștientului. Lupta este iluminatoare și-i dă forță creatoare omului.

Dar Eroul și monstrul sunt variabile în aceeași ecuație. Mai mult, și inconștientul are nevoie de contactul cu conștiința spre a dobândi cunoștințe. Inconștientul râvnește a fi cuprins în conștiință și conștiinței îi este indispensabilă legătura cu inconștientul. Acesta din urmă, în reprezentarea lui maternă, justifică tendințele incestuoase, arată Jung (1999b).

Conținuturile inconștientului sunt diferite de cele ale conștiinței. Conținuturile nevrotice pot fi integrate Eului. Materialul psihotic nu poate fi integrat și nu poate proveni din conștiință, în aceasta neexistând condițiile producerii lui. Inconștientul se personifică în mod unitar, manifestându-se adesea ca formă sau voce determinate. În fața unor astfel de personificări primitivul nu s-ar îndoi de sănătatea sa mentală, ci s-ar gândi la spirite, zei (Jung, 1998a). Relația individului cu inconștientul e tributară spiritului vremii și determină, la rândul ei, modul de raportare la fantezie și la fantasme. Pentru întemeietorii de religii, revelațiile doctrinare sunt concretizări ale fanteziilor inconștientului (Jung, 1997c). Sistemele religioase sunt expresii ale orientărilor dominante în inconștientul popoarelor. Crearea noilor reprezentări religioase este în mod greșit atribuită unui subiect determinat (Jung, 1999b). „Creștinismul însuși nu s-ar fi răspândit cu o rapiditate atât de uimitoare în lumea antică dacă universul reprezentărilor sale n-ar fi fost întâmpinat de o predispoziție psihologică analogă” (Jung, 1997a, p. 280).

Jung insistă mult pe realitatea inconștientului. Conținuturile acestuia sunt la fel de reale ca lucrurile exterioare și sunt, în plus, singurele accesibile direct, imediat, conștiinței. Mai mult, inconștientul în întregul său „este o realitate în potență: ideea pe care o vom gândi, fapta pe care o vom împlini, chiar și destinul de care ne vom plânge

măine există inconștient de astăzi” (Jung, 2003a, p. 285) susține psihiatrul elvețian.

Inconștientul se întinde înapoi până în lumea instinctuală preconștientă și înainte ca viitor potențial. Individul conține inconștient structura psihică dezvoltată la strămoșii săi, ca o condiție a evoluției viitoare și „O cunoaștere completă a factorilor de bază inconștienți dintr-un individ ar putea să prevadă în mare măsură destinul acestuia” (Jung, 2003a, p. 285). Noutățile spectaculoase din viețile indivizilor sunt de cele mai multe ori povești foarte vechi.

În acest context, conștiința apărută din inconștientul original își revendică nelegitim identificarea cu *psyché*, când „psihicul este o realitate pe care posibilitățile actuale ale înțelegerii noastre nu pot să o sesizeze” (Jung, 1996, p. 223).

#### **II.4.2.2. Inconștientul colectiv**

Inconștientul colectiv reprezintă, la Jung, nivelul de cea mai mare adâncime a psihicului. Situat sub nivelul superficial al inconștientului personal ale cărui conținuturi sunt dobândite prin experiența individului, inconștientul colectiv condensează în structura sa posibilitățile general umane de funcționare a psihicului. Inconștientul personal conține complexe afective. Inconștientul colectiv conține arhetipuri. Acestea sunt forme ereditare de răspuns la solicitările lumii. Fiecare individ aduce în existență un tezaur de imagini primordiale proprii instinctelor. Sufletul copilului nu este *tabula rasa*. Omul se naște cu o structură psihică foarte complicată (Stevens, 1996). Achizițiile lui sunt posibile pe această structură. Moștenite nu sunt conținuturile inconștientului colectiv, ci dispozițiile spre reacții identice, și nu reprezentările, ci posibilitățile sau necesitățile de a reface reprezentările dintotdeauna (Fordham, 1998). „Faptul inconștientului colectiv este, simplu, expresia psihică a identității structurale a creierului dincolo de toate diferențele rasiale” (Jung, 1998b, p. 76), arată psihiatrul elvețian. Moștenite sunt circuitele fiziologice, instinctele de imaginare și acțiune ce generează modele de așezare în lume. „Toți acei factori, așadar, care erau esențiali pentru strămoșii noștri apropiați sau îndepărtați vor fi esențiali și pentru noi, dat fiind că sunt întipăriți în sistemul organic moștenit” (Stevens, 1996, p. 60). Fundament al funcționării ancestrale a psihicului, inconștientul exprimă în structura sistemului nervos istoria lumii. Este substratul suprapersonal ce se dezvăluie în imaginile universale ca

expresii ale instinctelor. Jung a fost impresionat de uniformitatea imaginilor inconștiente. Uniformitatea este a formei arhetipale, nu a conținuturilor. În această uniformitate, arhetipurile, accesibile conștiinței numai prin mijlocirea imaginilor arhetipale, își dezvăluie existența. De altfel, întregul inconștient nu este apelabil decât prin conținuturile lui conștientizabile. Existența inconștientului colectiv este susținută numai fenomenologic. Jung nu demonstrează existența acestuia, ci o admite ca parte a explicației despre paralelismul imaginilor (Palmer, 1999). „Deși am fost adesea învinuit de misticism, trebuie să subliniez o dată în plus că inconștientul colectiv nu constituie o problemă speculativă sau filosofică, ci una empirică. Întrebarea sună simplu: există sau nu există astfel de forme universale? Dacă există, atunci există și un domeniu al psihicului care poate fi numit inconștient colectiv” (Jung, 2003a, p. 55) arată psihiatrul elvețian.

În obiectivitatea structurării arhetipale a inconștientului se ascunde orientarea teleologică a evoluției psihicului uman. Scopul acestei evoluții îl constituie realizarea de sine a omului în interiorul speciei sale. În această direcție, pe suportul biografic individual se activează în inconștientul colectiv arhetipurile.

Inconștientul colectiv are energie proprie, independentă de conștient. Este periculoasă apropierea nepotrivită de această energie. Considerarea psihicului colectiv ca personal accesibil suprasolicită necontrolabil personalitatea. Identificarea cu psihicul colectiv generează inflație și induce megalomanii.

Fără să fi pătruns în sufletul individului prin tradiție, conținuturile arhaice ale inconștientului aparțin psihicului viu. „Inconștientul colectiv nu este un sistem personal, închis, ci obiectivitatea în identitate cu lumea și deschisă lumii” mai arată Jung (2003a, p. 31). Coborârea în adâncuri este simultan deschidere spre lumea visului și trăire obiectivă a celuilalt (Jung, 1994a). Șamanii întâlnesc în spiritele, animalele și arborii cu care vorbesc personificările psihismului obiectiv.

#### **II.4.2.3. Conceptul de *libido* în psihologia analitică**

Conceptul de *libido* reprezintă pentru Jung o necesitate argumentativă. Referentul termenului îl constituie energia vitală, specie a energiei universale și la fel de puțin accesibilă empiric în mod direct ca și energia fizică. Libido-ul este o năzuință bazală asemănătoare elanului vital bergsonian, dar cu mai multă încărcătură

psihologică. „Libido trebuie să fie o expresie energetică pentru valori psihologice” (Jung, 2005a, p. 206). Libido implică intensitatea valorică a proceselor psihice și poate fi cunoscut numai prin manifestările și efectele sale reale—instincte, dorințe, voință, amintiri, afecte, putere de muncă, sau potențiale—stări, aptitudini, atitudini, fiind imposibil de strunit în instanțe morale. Puterea lui ancestrală și haotică amenință binele și rațiunea. Ca valoare energetică, indiferentă în sine, libido-ul poate încărca orice domeniu al umanului, de la foame, trecând prin putere, ură și sexualitate, până la religie (Jung, 1999b). Nu este așadar, exclusiv sexual. „Teoria sexuală a automatismelor psihice este o prejudecată care nu se mai poate menține” (Jung, 1999b, p. 133), susține psihologul elvețian, în dezacord declarat de acum cu Sigmund Freud. Sexualitatea este una dintre formele de expresie cele mai importante și mai primejdioase ale libido-ului (Jung, 1997c), dar nu este singurul fundament instinctual posibil al afectelor. Acestea pot fi generate de orice situație conflictuală (Jung, 1999b).

Libido-ul acționează regulator, deplasându-se între poli opuși. Mărimea tensiunii între poli determină mărimea energiei libidinale. Oscilația permanentă între poli este consecință a evoluției libido-ului conform principiului enantiodromiei. Principiului enantiodromiei, recuperat de Jung din gândirea lui Heraclit, i se asociază alte două principii în conturarea modului de operare a energiei psihice: cel al echivalenței sau al conservării, potrivit căruia orice descreștere a energiei într-o zonă a psihicului determină o creștere corespunzătoare a energiei în altă zonă, și, respectiv, cel al entropiei. Potrivit celui din urmă, energia curge totdeauna de la o structură mai puternică la una mai slabă, până la echilibrarea celor două (Palmer, 1999).

Deplasarea optimă a libido-ului sub semnul acestor principii este de natură pulsională, ca alternare de tip sistolă-diastolă. Progresia libido-ului înseamnă la Jung mișcarea acestuia spre satisfacerea trebuințelor conștientului. Regresia reprezintă mișcarea libidinală spre satisfacerea trebuințelor inconștientului. Libido este energie naturală, orientată prioritar spre împlinirea scopurilor vieții. Cultura este rezultatul excedentului energetic (Fordham, 1998). Mobilitatea energiei psihice este secretul evoluției culturale (Jung, 1999b). Mișcările libido-ului leagă conștientul de inconștient. Ca energie psihică, libido-ul stă parțial la dispoziția Eului și parțial are un comportament autonom în raport cu acesta, punându-l în situații critice nedorite sau susținându-l energetic suplimentar.

Retragerea libido-ului din obiect determină scufundarea acestuia în inconștient și împingerea materialului fantasmatic aflat acolo în sus, spre conștiință. Imaginile și motivele arhetipale sunt încărcate libidinal. Introversiunea și regresivitatea libido-ului produce constelarea unor arhetipuri și, prin îmbogățirea acestora cu substanța amintirilor individuale, posibilitatea perceperii lor conștiente (Jung, 1999b). Atributele luminii și ale focului din simbolurile libido-ului marchează tocmai eficiența lui individuatoare. Libido este reprezentat ca Soare sau erou solar. Dar apare și ca arbore, șarpe și falus (Jung, 1999b). Referentul acestor ultime simboluri nu este organul sau actul sexual, arată Jung, ci energia vitală.

#### **II.4.2.4. Simbol și gândire simbolică la C. G. Jung**

Simbolul este cea mai bună formulare posibilă pentru ceva relativ necunoscut, arată Jung (1997c), în acord cu G. Durand. Esența simbolului stă în faptul că acesta nu reprezintă un conținut deplin inteligibil ci sugerează intuitiv sensul respectivului conținut. Simbolul este o realitate psihologică ce nu corespunde unei realități fizice cognoscibile. Din acest motiv, simbolul are caracter dublu, e real și ireal. Dacă ar fi numai real, ar fi fenomen. Dacă ar fi numai ireal, ar fi imaginație goală. Simbolul înseamnă mai mult decât spune (Jung, 1997c). El este o expresie, o punte, un indiciu pentru un fapt care nu poate fi exprimat nemijlocit. În simbol, arată Jung, necunoscutul din om și necunoscutul din obiect se contopesc (Jung, 1997a). Simbolul implică vagul, necunoscutul, ascunsul. Simbolurile sunt necesare pentru că există o mulțime de lucruri dincolo de limitele înțelegerii. Simbolurile reprezintă concepte ce nu pot fi nici definite, nici înțelese complet.

Omul creează inconștient și spontan simboluri. Formarea acestora este un proces natural, consecință a existenței unei funcții psihice aferente. Această funcție înnăscută permite individului să-și transfere energia instinctuală în acte simbolice, recuperabile ca sens. Simbolul poate uni conștientul cu inconștientul. Cu ajutorul lui, inconștientul transferă și transformă energia libidinală dintr-o formă inferioară într-o formă superioară. „Simbolul trăiește reținând anumite forme de libido și provoacă, la rândul-i, din nou reținerea acestora” (Jung, 1997c, p. 257). Forța simbolului provine din procesele instinctuale. Întrucât sexualitatea reprezintă unul dintre instinctele cele mai puternice, cele mai multe simboluri își datorează existența sexualității, arată Jung,

care nu poate contesta toată experiența terapeutică a lui Freud, deși nu împărtășește părerea acestuia referitoare la omniprezența instinctului sexual. Conținutul imaginar al unei pulsiiuni poate fi interpretat freudian, semiotic și reductiv, sau simbolic, ca sens spiritual al instinctului (Jung, 1998b). Dar „În fața unui caz concret, adeseori este aproape cu neputință să spui ce este spiritual și ce este instinctual” (Jung, 1998b, p. 110).

Dincolo de conștiință există o dispoziție inconștientă universal umană de producere de simboluri identice sau asemănătoare. Această dispoziție înnăscută dă dimensiunea colectivă a inconștientului (Palmer, 1999). Imaginația este „instrument privilegiat al cunoașterii supreme” (Cazenave, 1999, p. 48). Dar simbolul nu este exclusiv produs al imaginației. Simbolurile conțin în formă condensată teme existențiale (Minulescu, 2001). Ele provin din reziduuri arhaice, nu din experiențele personale. Modalitate de revelare a vieții psihice a individului, simbolul nu este creația voită a acestuia, ci expresia spontană a unor conținuturi universale și atemporale. „Cu cât simbolul este mai arhaic și mai *adânc*, adică mai fiziologic, cu atât este mai colectiv și universal, mai substanțial” (Jung, 2003a, p. 178).

Simbolul comunică ceva inconștient, a priori și colectiv, adică arhetipal, mai presus de imaginile individualizate. Simbolurile sunt singura cale de acces la arhetipuri și își datorează apariția arhetipurilor. Gândirea simbolică este vehiculul inconștientului. Fundamentul simbolului este arhetipul iar dimensiunea fenomenală a simbolului e dată de achizițiile conștiinței (Jung, 1999b). Numai simbolic poate fi trăită o realitate nemărginită și numai simbolic poate fi revelată dimensiunea non-personală și colectivă a psihicului.

Imaginile simbolice sunt manifestarea, expresia libidoului. Ele capătă caracter numinos întrucât transportă energie libidinală. Sunt convingătoare, operând la nivel comun uman, și captivante. Din toate aceste motive, religiile utilizează limbajul simbolic și se exprimă în imagini. Din aceleași motive, simbolul, înrădăcinat deopotrivă în conștiință și inconștient, le poate uni pe acestea (Jung, 2005b). Armonizarea lor este rezultatul unui proces vital ce se exprimă tot simbolic. Unirea contrariilor, cu generarea în unificare a unor stări de conștiință noi, reprezintă funcția transcendentă a simbolului, manifestă în confruntarea conștiinței cu inconștientul.

Simbolurile sunt indispensabile pentru vindecare și individuare. Omul este, din motive soteriologice, un făuritor de simboluri. Părinții

Bisericii creștine gândeau încă simbolic, arată Jung (1999b). În adevărurile dogmatice ale creștinismului este „conținută o cunoaștere aproape de nedepășit a tainelor sufletului, exprimată în mari imagini simbolice” (Jung, 1997b, p. 152).

Un simbol este viu cât timp e saturat de semnificație. Ceva devine simbol pentru cel ce adoptă o atitudine simbolizantă, înzestrând evenimentul cu o semnificație mai profundă decât cea a realității lui fenomenale. Un simbol poate fi viu pentru cineva și lipsit de viață pentru altcineva. „Simbolul viu formulează un fragment inconștient esențial și cu cât mai general răspândit este acest fragment, cu atât mai general este și efectul simbolului, căci atinge în fiecare coarda comună” (Jung, 1994b, p. 199). Simbolul își pierde eficiența când procesul individuator capătă nuanțe pe care nu le poate exprima. Când se întâmplă acest lucru, apar simboluri noi. Un nou simbol este rezultat al unei imperioase nevoi individuale pe care simbolurile existente nu o mai satisfac.

Modul de exprimare simbolic este propriu spiritului primitiv, de dinainte de abstractizarea limbajului. Acest spirit operează cu analogii. Înțelegerea simbolurilor presupune cunoașterea mitologiei și, pentru terapeut, arată Jung (2003a), cunoașterea simbolurilor este obligatorie. Prin intermediul acestei cunoașteri conținuturile inconștiente pot fi integrate în conștiință. O relație terapeutică eficientă activează funcția transcendentă a simbolurilor. Ședința analitică este locuire în simbol (Minulescu, 2001).

#### **II.4.2.5. Tipuri și funcții psihice**

Jung evidențiază două orientări posibile ale individului în raport cu lumea înconjurătoare. Cele două orientări, *extravertită* și *introvertită*, sunt caracterizate de direcția de orientare spre exterior sau spre interior a libido-ului. În orientarea extravertită primează interesul pentru obiectul cunoașterii. În orientarea introvertită primează interesul pentru subiectul cunoașterii. Geniile civilizatoare vin din orientarea extravertită. Geniile culturale vin din orientarea introvertită. Orientările sunt forme biologice de adaptare la mediu (Stevens, 1996). Ca atitudini, nu sunt diferite valoric, fiecare individ în parte hotărând dacă ponderea aparține aspectelor pozitive, echilibrate, sau celor negative, extreme, ale lor. Ambele orientări sunt necesare pentru o dezvoltare sănătoasă. „O atitudine tipică înseamnă întotdeauna doar predominanța relativă a unuia dintre mecanisme” (Jung, 1997c, p. 12).

Când orientarea biologică naturală este falsificată prin influențe exterioare, de natură socială, apar manifestări nevrotice.

Peste această distincție, Jung suprapune separarea funcțională a atitudinilor conștiinței în raport cu ceea ce experimentează. Psihiatrul elvețian identifică patru funcții psihice, două raționale și două iraționale. Între funcțiile de același fel, raportul este de contrarietate. Între cele două perechi de funcții, relația este de complementaritate. Funcțiile raționale sunt *gândirea* și *sentimentul*. Funcțiile iraționale sunt *senzația* și *intuiția*. Senzația semnalează că ceva există. Gândirea indică ce anume este acel ceva. Sentimentul stabilește dacă acel ceva este plăcut sau nu. Intuiția sugerează dincotro vine și încotro se îndreaptă acel ceva (Stevens, 1996). Fiecărei funcții îi sunt accesibile unele adevăruri și unele aspecte ale realității. Fiecare om e caracterizat de predominanța unei funcții și de un efect compozit dat de constelația celorlalte trei. În mod logic „pe lângă funcția cea mai diferențiată este întotdeauna prezentă în conștient și relativ determinantă o a doua funcție, de însemnătate secundară, și deci, de o mai slabă diferențiere” (Jung, 1994b, p. 112). Funcția dominantă este cea a psihicului conștient. Funcția auxiliară este una dintre complementarele funcției principale și este asociată complexului contrasexual. Celelalte două funcții sunt localizate inițial în inconștient și sunt atașate umbrei. Ele apar în vise și fantezii în contextul înfruntării unor monștri. Dintre funcțiile inconștiente, experiența psihologică arată că una, și anume cealaltă complementară a dominantei, se poate de asemenea diferenția, devenind conștientă. A patra, contrara funcției dominante, reprezintă funcția inferioară. Este cea mai puțin dezvoltată dintre funcții și necesar purtătoarea conținuturilor inconștientului.

Individuarea presupune aducerea în conștiință și dezvoltarea treptată a funcțiilor. Accesul spre inconștient este deschis prin travaliul asupra funcției auxiliare. Cele patru funcții sunt legate prin intermediul fanteziei. Aceasta este la fel de mult sentiment, gând, intuiție și senzație. Ca legătură inclusiv cu funcția inferioară, ea este incompatibilă cu nivelul cel mai înalt al funcției conștiente (Jung, 2001). Imaginația activă este singurul mijloc de a ajunge la a patra funcție (Minulescu, 2001). În procesul terapeutic, funcțiile inferioare ale pacientului și analistului joacă un rol vital. La un moment dat, cei doi devin capabili să relaționeze conștient din perspectiva funcțiilor lor inferioare (Minulescu, 2001).



Prin suprapunerea orientărilor extravertit/introvertit peste cele patru funcții psihice, Jung conturează opt tipuri psihologice fundamentale. Acestea nu pot fi întâlnite în stare pură. Tipurile extravertite sunt caracterizate de sociabilitate, deschidere, disponibilitate, adaptabilitate, îndrăzneală, încredere și lipsă de reticențe. Nevroza caracteristică acestor orientări atitudinale este isteria (Jung, 1994b). Tipul *gândire extravertită* are drept ideal adevărul general valabil. Moralitatea lui nu admite excepții. Pentru reprezentanții tipului *sentiment extravertit* „Sentimentul lor a devenit prin educație o funcție perfect integrată, supusă controlului conștient” (Jung, 1994b, p. 48). În cazul lor, iubirea corespunde autentic alegerii conștiente. Tipul *senzație extravertită* manifestă un simț al realității faptice, obiective și o capacitate de a se bucura foarte dezvoltată. Senzațiile trebuie să vină din exterior și provoacă plăcere. Tipul *intuitiv extravertit* nu se află niciodată acolo unde sunt de găsit valorile afective general recunoscute, ci acolo unde se întrevăd doar posibilități valorice. Tipurile introvertite sunt caracterizate de reflexivitate, evitări și defensivă, evaluarea contactelor și suspiciune. Nevroza tipică este neurastenia. (Jung, 1994b). Tipul *gândire introvertită* este un nepriceput, dar încăpățânat susținător al ideilor proprii. Este adesea cuprins de îndoieli, stângaci și naiv. Tipul *sentiment introvertit* este suportul zicalei despre apele liniștite care sunt adânci. Tipul *senzație introvertită* trăiește calm și pasiv într-o lume mitologică, înțelegând realitatea în mod fantezist. Tipul *intuitiv introvertit* este un visător mistic, un vizionar, un artist.

Tipurile psihice condiționează modul de percepere a realului. Fiecare judecată este limitată prin tipul căruia îi aparține subiectul judecător. Fiecare punct de vedere este relativ. Apartenența la unul sau altul dintre tipuri determină particularitățile procesului individuator.

#### **II.4.2.6. Statutul antropologic al contrariilor în psihologia analitică**

În accepțiunea lui Jung, psihicul uman evoluează dialectic. Existența contrariilor e condiție indispensabilă pentru viața psihică. Din conflictul lor se conturează, prin funcția transcendentă a simbolului, a treia posibilitate, ca sinteză a conștientului cu inconștientul (Stevens, 1996). În fiecare dintre tipurile psihologice se află tendința de compensare a propriei unilateralități. Nimeni nu poate

trăi într-o singură realitate, a psihicului sau a lumii înconjurătoare. Inconștientul dezvoltă o atitudine compensatoare față de conștient (Jung, 2003a).

Dinamica psihicului se datorează faptului că fiecare extremă psihologică își conține opusul său și este strâns și esențial legată de acesta (Jung, 1999b). Omul trebuie să se elibereze de contrariile naturii proprii. Dar eliberarea nu înseamnă ignorarea, ci asumarea lor deplină.

Deplinătatea presupune *coniunctio oppositorum*, anticipată în psihic prin cuaternitate și mandala. Enantiotropia este asumată de Jung ca lege ce guvernează evoluția în psihic a contrariilor.

Orice trăire a sacrului se transformă la un moment dat în trăire contrară. Manifestarea divinității doar în aspectul său luminos, incomplet, precede și pregătește o mare enantiotropie. Acesta este, arată Jung, sensul inconștient al așteptării lui Antichrist (Jung, 1997a). Dar enantiotropia este și modalitatea de transformare a regresiei în restaurare. În cea de-a doua jumătate a vieții, această lege orientează psihicul spre conținuturile lumii interioare, în condițiile existenței unui Eu puternic și autonom, puțin expus inflației. În acest context, coborârea tot mai în adâncul inconștientului devine, enantiotropic, iluminare din înalt.

#### **II.4.2.7. Complexele inconștientului personal**

Complexele sunt asociații de idei, gânduri suprimate și sentimente constituite în inconștientul personal în jurul unui nucleu tematic furnizat de către o situație arhetipală. Complexele au o semnificativă încărcătură emoțională, dată de pulsunile proprii naturii individului și pot fi aduse în conștiință. Forța psihică a complexelor afectează libertatea Eului. Complexul se dezlănțuie în orice circumstanță.

Asociațiile complexe manifestă o relativă autonomie, stând puțin la dispoziția Eului (Jung, 2005a). Gradul lor de autonomie depinde de coeziunea și complexitatea lor. Complexele autonome sunt conținuturi scăpate de sub controlul voinței conștiente, sunt fracțiuni desprinse din psihic ce se comportă ca personalități secundare cu viață spirituală proprie. Sunt geniile rele cartesiene (Wehr, 1999). Dacă nu sunt reprimite de un conștient inhibitor, apar personificate. Credința în fantome este expresia directă a structurii complexe a inconștientului. (Palmer, 1999). *Via regia* spre inconștient nu sunt visele, cum a crezut Freud, ci complexe. Acestea provoacă visele și

diferitele simptome de boală. În esența isteriei se manifestă un complex niciodată în întregime asumat. În *dementia praecox* psihicul nu se mai eliberează de complexe. Identificarea cu complexul înseamnă posedare de către acesta.

Activarea complexului provoacă „o prostire aperceptivă parțială cu o pustiire emoțională pentru toți ceilalți stimuli care nu se potrivesc complexului” (Jung, 2005a, p. 59) și o întărire emoțională inadecvată. În experimentele asociative, când cuvântul inductor atinge complexul, reacția de răspuns este atenuată pentru că acel complex s-a activat, declanșând o manifestare afectivă temporizatoare (Minulescu, 2001). Cu cât constelează mai departe de conștient, cu atât complexul capătă un mai pronunțat caracter arhaic, mitologic și instinctiv, și mai multă numinozitate.

Jung nu susține îndepărtarea brutală, chirurgicală a complexului, ci eliberarea dimensiunii sale productive. Pentru terapeut, criza psihică are semnificația unei tentative de punere a pacientului în contact terapeutic benefic cu sursele energiei sale psihice (Săhleanu & Popescu-Sibiu, 1972).

Dar cercetătorul trebuie să învețe a nu-și ignora propriile complexe. Acestea influențează observațiile psihologice.

### **II.4.3. Arhetipurile inconștientului colectiv**

#### **II.4.3.1. Natura și funcția arhetipurilor**

Teoria arhetipurilor reprezintă miezul concepției lui Jung și articulația esențială a demersului său terapeutic. Utilizat prima dată de Jung în *Instinct și inconștient* (1919), termenul *arhetip* se referă la ceea ce biologia numește *pattern of behavior* (Jung, 2005a). „*Arhetipul* nu este altceva decât o expresie care apare încă din Antichitate, sinonimă cu *Ideea* în sensul platonician” (Jung, 2003a, p. 87) arată psihiatrul elvețian. Arhetipurile sunt formele universale umane în care s-a mișcat dintotdeauna energia psihică. Jung le asociază motivelor mitice, reprezentărilor colective despre care vorbește L. Lévy-Bruhl și categoriilor imaginației descrise de H. Hubert și M. Mauss (Jung, 2003a).

Arhetipurile sunt „modele fundamentale ale comportamentului instinctiv” (Jung, 2003a, p. 54). Instinctele au forțe specific orientate spre scopuri intrinseci. Forța arhetipurilor nu se deosebește de cea a stării de fapt ce transcende conștiința, numindu-se instinct. „Nu există de aceea niciun motiv pentru ca prin arhetip să înțelegem altceva decât

*configurația instinctului omenesc*” (Jung, 2005b, p. 209). Arhetipurile sunt expresia psihică manifestă a instinctelor, intermediari unificatori între baza inconștientă și conștiință (Jung, 2003a). Sunt forme a priori ce normează biologic activitățile sufletești. Arhetipurile există înaintea oricărei activități a imaginației. Nu se constituie în zestre individuală, personală. Sunt general umane, în temeiul modului universal de funcționare a psihicului. Arhetipurile nu sunt depozite ale experienței ancestrale dobândite și nu conțin experiență individuală. Dar viața individului este, din punct de vedere arhetipal, viața eternă a speciei (Minulescu, 2001). Cu statut de lege psihologică, se poate afirma că ori de câte ori se constată că un fenomen este caracteristic tuturor comunităților umane, el este expresia unui arhetip al inconștientului colectiv (Stevens, 1996). Orice individ uman deține, ca organ psihic, arhetipurile. Nu există pentru acestea înlocuitor rațional, cum nu există nici pentru alte organe ale complexului uman. Arhetipurile sunt nuclee neuropsihice ce inițiază, controlează și mijlocesc trăirile și comportamentele umane (Stevens, 1996).

Arhetipul este organ întrucât îndeplinește o funcție, fiind orientat teleologic spre individuare. În arhetip se dezvăluie scopul spiritual al instinctelor umane (Minulescu, 2001). Arhetipul este funcțional întrucât este o structură dinamică încărcată energetic (Jung, 2003a). Arhetipul este determinat doar formal. Forma sa este determinantă în felul sistemului de axe ale unui cristal care prefigurează invariabil, conform principiilor geometrice, fără a avea în sine existență substanțială. În felul acesta persistă în evoluția umanității, necesitând în permanență actualizări. Ca element morfologic, arhetipul este moștenit. „Moștenite nu sunt reprezentările, ci formele care corespund în această privință exact instinctelor determinate de asemenea formal” (Jung, 2003a, p. 91). Arhetipurile sunt posibilități de reprezentare moștenite, sunt condițiile structurale de formare a reprezentărilor. Au semnificație etiologică. Există atâtea arhetipuri câte situații de viață tipice. Formele arhetipale lipsite de conținuturi deschid posibilitatea unor abordări sau acțiuni recurente. „Nu este vorba deloc de reprezentări ereditare, ci de *impulsuri și forme ereditare instinctive*, așa cum se observă la toate ființele vii” (Jung, 2005a, p. 289) arată psihologul elvețian. Lipsite de contur determinat, arhetipurile se pot manifesta diferit, după determinațiile conștiințelor individuale în care se activează. Dar întrucât structura fundamentală a psihicului e comun umană, arhetipurile produc în indivizi diferiți reprezentări

comparabile sau analoage. Fantezia nu poate ieși din granițele naturale ale psihicului. Arhetipurile sunt predispoziții psihice spre formarea de imagini universale și uniforme. Ele prefigurează căile de manifestare a imaginației. Ca forme primare, originare, arhetipurile guvernează psihicul, manifestându-se în toate producțiile umanului. Sunt organe constitutive acestuia, dar utilizabile în moduri determinate istoric și geografic (Hillman, 1985).

Arhetipurile sunt suprapersonale și instinctuale, deopotrivă spirit și natură (Jung, 1994a). Etern prezente și transcendând conștiința, arhetipurile atașează cu ușurință o dimensiune metafizică. Apriorice, sunt nereprezentabile în sine, neconștientizabile, dar cognoscibile prin imaginile și ideile arhetipale generate. Abia aceste conținuturi arhetipale aparțin kantian lumii fenomenelor (Palmer, 1999). Arhetipurile sunt accesibile conștiinței în imaginile arhetipale, rezultat al acțiunii arhetipale asupra experiențelor personale ale individului. Arhetipurile sunt categorii ale imaginarului (Jung, 1994a). Ele forțează percepția și înțelegerea în tipare specifice (Fordham, 1998). Sunt, în același timp, principii structurale ale existenței (Săhleanu & Popescu-Sibiu, 1972). În formele arhetipale se manifestă ceva tainic, legat de un suflet natural, cosmic, arată Jung (1997a).

„Noi nu știm ce este un arhetip (adică din ce este făcut el), pentru că natura psihicului nu ne este accesibilă, dar știm că există arhetipuri și că ele produc efecte” (Jung, 1998b, p. 93) mai arată psihiatrul elvețian. Imaginile arhetipale conțin precipitatul tuturor experiențelor șirului de strămoși, dar nu aceste experiențe. Ele condensează simbolic resursele instinctuale ale organismului, participarea mistică a omului arhaic la lume, situațiile umane fundamentale, evenimentele și persoanele esențiale întâlnite constant (Jung, 1994a). Este „experiența existenței organice în genere, experiență acumulată și condensată în tipuri prin repetarea sa de mii și mii de ori” (Jung, 1994b, p. 106). Tipurile arhetipale, ca tipare structurale ale imaginilor, se transmit ereditar (Jung, 1997a). „La fel cum corpul reprezintă un fel de muzeu al istoriei sale filogenetice, așa face și psihicul” (Jung, 2003a, p. 292).

Numai conștiința Eului are mereu un nou început și un nou sfârșit. Inconștientul este nesfârșit de bătrân și crește spre un viitor nesfârșit (Jung, 2003a). Arhetipurile se manifestă în mituri și basme, de asemenea în fantasme, vise, viziuni, delir și stări patologice, ca producții individuale. Așezarea individului într-una dintre situațiile umane fundamentale activează arhetipul sau arhetipurile

corespunzătoare acesteia. Traiectul biografic personal întâlnește în felul acesta conținuturile colective și eterne ale psihicului. În arhetipul constelat e vorba de fiecare dată de imaginea primordială a situației critice momentane (Jung, 1999b). Arhetipurile se manifestă în condiții de mare intensitate emoțională și produc, la rândul lor, emoții. Se manifestă și în schizofrenii, dovedind afectarea patologică severă a bazelor biologice ale psihicului. În acest caz arhetipurile evoluează complet autonom, separat de conștiință. În toate situațiile de importanță vitală se mobilizează și se impune funcțional baza instinctivă a psihicului, când conștientul nu intuiește încă dimensiunile pericolului (Jung, 2005a). Arhetipurile au autonomie și energie specifică. Ele atrag conținuturi adecvate ale conștiinței și devin perceptibile ca idei salvatoare, iluminări. În antiteză cu orientarea curentă a conștiinței, acestea sunt fascinante, modificând gândirea și comportamentul (Jung, 1999b). Își subordonează situații și figuri, constrângând Eul să acționeze în sensul lor.

În arhetipuri se manifestă puterile sufletești. Întrucât sunt încărcate teleologic, acțiunea lor este salvatoare, mântuitoare. Sunt și stimuli infailibili ai tulburărilor psihice deoarece se comportă ca organe sau sisteme funcționale neglijate (Jung, 2003a). Cât timp omul păstrează legătura cu arhetipurile prin imagini arhetipale, acestea îi furnizează energie. Când legătura se rupe, imaginile originare recad în inconștient și conștiința își pierde simultan rădăcinile și instrumentul de control al epidemiilor spiritului (Jung, 2003a). Negarea raționalistă a forței arhetipurilor nu le face pe acestea inofensive. Fiecare etapă culturală dezvoltă modalități interpretative specifice în relația cu arhetipurile. Adevărurile veșnice trebuie să rească în mințile oamenilor în fiecare epocă (Jung, 1994b).

Fiecare arhetip se manifestă dinamic și dualist, consideră Jung. Arhetipul se poate dedubla, conform legii enantiodromiei. Fiecare arhetip, ca organ, poate genera dezechilibru psihic distribuind inegal libidoul. Fiecare arhetip are o dimensiune pozitivă, benefică și înălțătoare, și o dimensiune negativă și periculoasă, doborâtoare.

Procesul de individuare presupune integrarea conținuturilor arhetipale în conștiință. Integrarea nu este proces exclusiv rațional, ci confruntare dramatică, asumată. Dintre arhetipuri mai clar conturate empiric în manifestările lor, întrucât tulbură mai frecvent Eul, sunt umbra, persona și arhetipurile contrasexuale anima/animus. Umbra este arhetip al identității. Persona și anima/animus sunt structurate

relațional. În procesul de individuare urcă frecvent din inconștient și alte arhetipuri ce se manifestă personificat: mama, copilul divin, Eroul, Marea Mumă/Vrăjitorul sau Bătrânul Înțelept, Sinele. Există și arhetipuri ale transformării, nemanifestabile ca persoane: evenimente și situații, locuri și mijloace arhetipale, căi tipice (Jung, 2003a).

Arhetipurile au populat Olimpurile tuturor religiilor, consideră Jung. Existența lor e o problemă de igienă sufletească: dacă n-ar exista ar trebui inventate, „pentru a nu lăsa cele mai înalte și naturale valori ale noastre să se scufunde în inconștient” (Jung, 2003a, p. 102).

#### **II.4.3.2. Umbra**

Confruntarea cu arhetipul *umbrei* reprezintă prima încercare în procesul de individuare, adică de integrare a conținuturilor inconștientului colectiv. Aducerea umbrei în conștiință este prima sarcină a psihoterapiei.

Complexul umbrei condensează aspectele socialmente indezirabile ale personalității, latura inferioară, înclinată spre lucrurile interzise, a acesteia. Este omul cu trăsăturile lui de sub masca adaptării convenționale. Sursele complexului sunt îndoctrinarea culturală și interdicțiile familiale. Complexul umbrei organizează conținuturile inconștientului personal freudian în jurul unui miez arhetipal pe care Jung îl desemnează a fi *Trickster*. *Trickster* reprezintă o structură psihică arhaică, reflectare a nediferențierii originare a conștiinței, personalitate puerilă și inferioară, ființă cosmică primitivă, irațională, superioară și inferioară totodată omului. Este perceput din acest motiv ca dușman, jefuitor și străinul cel rău, asociind sentimente de vinovăție.

Conținuturile inconștiente ale umbrei sunt proiectate asupra celor din jur, într-o reacție psihică de protejare a Eului: „Întâlnirea cu sine însuși face parte din acele lucruri neplăcute pe care le evităm atâta timp cât putem proiecta în exterior tot ceea ce este negativ” (Jung, 1994a, p. 58). Întrucât nu subiectul conștient este cel ce proiectează, ci inconștientul, individul este confruntat cu aceste proiecții. În proiecție, umbra ia înfățișarea unui personaj sinistru de același sex, dar de altă rasă, nație sau culoare cu cel ce proiectează. Ca precipitat al trăsăturilor indezirabile nerecunoscute în sine dar identificate în ceilalți, umbra este și suportul antipatiilor iraționale. La nivelul maselor, proiecția umbrei colective se constituie în amenințare la adresa păcii. În vise, umbra apare ca ființă inferioară cu trăsături ce

stârnesc repulsia. Când Eul nu-și cuprinde toate conținuturile posibile, personalitatea se scindează, o parte a ei amestecându-se cu umbra. În aceste cazuri, umbra apare în vise dedublată, jumătățile ei aflându-se în opoziție.

Integrarea umbrei este act indispensabil cunoașterii de sine. Refuzul acestei integrări artificializează personalitatea, împingând-o spre o dezvoltare unilaterală și nevrotică. Complexul umbrei este relativ ușor de adus în conștiință prin autocritică, în pofida rezistențelor generate de sentimentele de vinovăție, de respingere depreciativă de sine și de frică de respingerilor celorlalți. Dar umbra se întinde dincolo de inconștientul personal. Ca arhetip e fenomen colectiv, e a întregii umanități. Confruntarea cu dimensiunea arhetipală este o întreprindere dificilă: „reprezintă o experiență pe cât de rară pe atât de zguduitoare să te uiți în ochii răului absolut” arată Jung (2005b, p. 23).

Integrarea umbrei înseamnă unirea opușilor la nivelul imaginii acceptate de sine. Înseamnă lărgire a câmpului conștiinței și eliberare a energiei din zona complexului. Înseamnă plus de vitalitate și vigoare. Este suprimare a conținuturilor inconștientului personal și creditare a inconștientului colectiv prin trezirea forțelor benefice din intimitatea naturii umane (Jung, 1994a). Conștientizarea umbrei este etapă necesară în perceperea de sine a individului ca întreg, caracterizat nu de perfecțiune ci de totalitate, deplinătate (Jung, 1997b).

Ca *alter ego* ce condensează conținuturile neatribuibile personalității conștiente, umbra nu este în sine pozitivă sau negativă. Nu e neapărat rea, poate conține proprietăți infantile sau primitive capabile să repună individul în contact cu pământul matern, înfrumusețându-i existența. Copilul poate disocia în umbră, datorită educării rigide, aspecte necesare funcționării sănătoase a adultului. Integrarea umbrei este cu atât mai necesară dezvoltării personalității.

În procesul de conștientizare a umbrei, ca în orice demers de integrare a arhetipului, ceva scapă, se împotrivește totalei cunoașteri (Minulescu, 2001). Dar integrând ceea ce poate fi integrat din arhetipul umbrei, Eul câștigă funcțional, devenind mai permisiv. Umbra este element structural al psihicului, este parte a Sinelui ca întreg. Ea „ajunge cu ramificațiile ei ultime înapoi până în tărâmul străbunilor animalii și astfel cuprinde întregul aspect istoric al inconștientului” (Jung, 2005b, p. 307).



### II.4.3.3. Persona

*Persona* este o „mască a psihicului colectiv, mască ce simulează individualitatea, făcându-i pe ceilalți și individul însuși să creadă în individualizare, în vreme ce ea rămâne totuși un rol recitat de către psihicul colectiv” (Palmer, 1999, p. 41). Existența măștii răspunde unei duble exigențe: impresionarea celorlalți indivizi și ascunderea adevăratei naturi proprii. Ca personalitate simulată, persona este rezultat al expectanței sociale. Este rezultatul unui compromis între individ și societate cu privire la felul în care se poate înfățișa individul. „Exagerând, s-ar putea spune că persona este ceea ce un individ de fapt nu este ci el și alți oameni cred că este” (Palmer, 1999, p. 131). Este interfața semiconștientă sau inconștientă cu rol adaptativ. Persona începe să se formeze în copilărie și are întotdeauna o tentă de prefăcătorie.

Complexul persoanei mijlocește relația individului cu lumea exterioară. Eul normal poate adopta contextual diferite fațete persona. Lipsa măștii semnaleză regresia spre o comuniune confuză de tipul participării mistice (Minulescu, 2001).

Ca arhetip, persona garantează conflictul necesar între trebuințele personale și așteptările sociale (Palmer, 1999). Este arhetipul conformării (Stevens, 1996). Este sursă de nevroze cu deliruri de grandoare sau insignifianță și cu incapacitate de raportare la laturile complementare ale personalității.

În vise, persona are genul visătorului. Cu cât un bărbat este mai incapabil să-și accepte umbra și însușirile feminine, cu atât se identifică mai mult cu persona. Aceasta se află într-o relație de compensare cu anima. „*Omul forte* în plan social este deseori în viața particulară un copil în fața propriilor stări emoționale” (Jung, 1997b, p. 77).

Integrarea persoanei presupune reconstituirea regresivă a acesteia. Individul revine astfel, prin reducția personalității, la măsura capacităților sale reale.

### II.4.3.4. Anima și animus (Sorea, 2016)

„Fiecare sex conține în sine într-o anumită măsură sexul opus” (Jung, 2003a, p. 37). *Anima* și *animus* sunt la Jung arhetipurile contrasexuale. Conținuturile acestora se află într-o poziție compensatoare față de conștiință. În stare obișnuită, afectivitatea masculină și gândirea feminină aparțin inconștientului. Anima și

animus se află, din acest motiv, în stare de proiecție. Atributele sexului opus, prezente în psihicul fiecărui individ, sunt atașate astfel persoanei purtătoare a proiecției. Anima și animus se regăsesc în zeitățile Erosului și Logosului. Anima poate fi Afrodita, Elena, Kore ori Hekate. Hermes este purtător al animusului. Dar arhetipurile pot fi proiectate și asupra persoanelor reale semnificative în viața individului. Îndrăgostirea este rezultat al unui astfel de fenomen de proiecție.

În anima se concentrează cantitatea de feminitate pe care o posedă bărbatul, experiența inconștientă a acestuia în relația cu mama și celelalte femei și experiența speciei privind femininul (Jung, 1994b). Conținuturile animei n-au fost niciodată integral în conștiință, la dispoziția omului. Anima se manifestă în proiecțiile pe care bărbatul le face asupra femeilor, în creații, fantasme, presentimente, emoții (Fordham, 1998). Când în vise sau în alte contexte imaginale apare o femeie necunoscută, cu trăsături între zeiță și prostituată, e preferabilă evitarea reducerii acesteia la persoane cunoscute, susține Jung. În reprezentările ei, anima e înțeleaptă, puternică și bilaterală, aflată în legătură cu pământul și apa. E zeiță bună și pură, regină cerească și Biserică, dar și vrăjitoare seducătoare. E înger de lumină și psihopomp (Jung, 2003a). E autonomă și fascinantă, produce teamă, depresii, extaz și alte afecte necontrolabile. Tachinează și face farse, amăgește fast și nefast. Ondine, sirene, melusine, driade, grații, lamii și succubi sunt reprezentări ale stadiilor instinctive, inferioare ale animei (Jung, 2003a). Graal-ul, ca recipient sacru, e asociat stadiului superior al animei, ca Sophia. Anima este „viața care se alimentează din sine însăși, care ne insuflă viața” (Jung, 2003a, p. 36), arată Jung. Este elan vital haotic, dar „în același timp este caracterizată de o ciudată semnificație, ceva asemănător unei științe secrete sau unei înțelepciuni ascunse în surprinzătoare contradicție cu natura ei irațională, de zână” (Jung, 2003a, p. 40). Confruntarea intelectului cu anima permite întrezărirea ordinii secrete din miezul haosului. În virtutea autonomiei ei, anima anticipează idei și decizii ale conștiinței masculine, obligând-o pe aceasta să se confrunte cu situații pe care nu le-a căutat (Jung, 2003a).

O mare parte a fricii bărbaților de femei se bazează pe proiecția animei. La bărbații infantili anima are figură maternă, pentru adulți e o tânără, iar pentru bătrâni e o copilă. În cazul unei anima puternic constelată, individul își pierde tăria de caracter, devine irascibil, instabil, capricios, gelos, vanitos, neadaptat. Se simte inconfortabil și

este sursă de disconfort. „Tot ce este atins de anima devine numinos, adică necondiționat, periculos, tabu, magic. Ea este șarpele din paradisul omului nevinovat, plin de bune intenții” (Jung, 2003a, p. 37). Cel ce învinge anima devine personalitate *mana*.

Animus reprezintă dimensiunea virilă din personalitatea feminină. Animus se activează când conștiința refuză să dea curs sentimentelor și instinctului. În acest caz, în locul iubirii și dăruirii se manifestă dorința de ceartă, de autoafirmare, și demonul opiniei (Jung, 1999b). Animus apare adesea ca pictor, operator, posesor al unei galerii de tablouri, reprezentări asociate funcției mediatore, de purtătoare de imagini, a arhetipului (Jung, 2003a). Sub dominația acestuia, femeia își dezvăluie partea nefeminină.

Arhetipurile contrasexuale pot fi conștientizate, dar nu pot fi integrate complet conștiinței. Descrierea lor rațională nu le surprinde în întregime esența. Conștientizarea lor, cu predilecție prin imaginația activă, lărgeste pentru individ cunoașterea de sine și a forțelor ce acționează asupra sa (Fordham, 1998). „Așa cum anima corespunde Erosului matern, animusul corespunde Logosului patern” (Jung, 2005b, p. 28).

Bărbații stăpâniți de anima sunt ghidați în comportament de vanitățile și sensibilitatea lor. Femeile stăpânite de animus vor putere (Jung, 2005b). Anima este unipersonală, animusul este compozit, plural, în compensarea atitudinilor conștiente. *Succubus* este o femeie. *Incubus* este alcătuit din mai mulți demoni.

În procesul individuator anima și animus au funcții mediatore, relaționale, integrând conștiinței aspectul creativ al inconștientului. Conștientizarea animei face individul capabil de iubire de dragul iubirii și al femeii iubite. Integrarea animei deschide posibilitatea unui Eros al conștiinței, pe fondul raportării corecte la persoana reală din fața individului. Conștientizarea animusului generează înțelegeri sistematizante. Integrarea animusului deschide posibilitatea reflecției și meditației. Posedarea de către anima sau animus scoate la iveală în individ trăsăturile sexului opus. Dacă sunt neintegrate, anima produce dispoziții stranii și animus produce opinii dogmatice.

Orice bărbat care se întreține cu un animus cade imediat pradă animei sale. Din această perspectivă, relația de cuplu e, până și în cazul producerii armonizării cuaternare, o permanentă și surdă confruntare. Confruntarea nu are loc între partenerii reali, ci între bărbatul cu anima sa și femeia cu animusul său. „Coniunctio nu se

consumă cu partenerul personal, ci între masculinitatea activă a femeii, deci animusul, și feminitatea pasivă a bărbatului, deci anima” (Jung, 1997b, p. 209) și „când se întâlnesc *animus* și *anima*, el trage brusc sabia puterii lui, iar anima împrășcă otrava amăgirii și seducției ei” (Jung, 2005b, p. 29), susține Jung.

Anima și animus sunt mai greu de retras din proiecție decât umbra. În unele cazuri, arată psihologul elvețian, conținuturile lor ar trebui lăsate să doarmă (Jung, 2005b). Dar confruntarea cu acestea e etapă necesară în procesul de individuare.

#### **II.4.3.5. Sinele și relația acestuia cu Eul în accepțiunea lui C.**

**G. Jung** (Sorea, 2017)

*Sinele* denumește la Jung întregul unitar al personalității și, totodată, ca arhetip al ordinii totalizatoare, centrul acesteia. Totalitatea psihicului alături conștiința și inconștientul. Sinele este „totalitatea integrată armonic a potențialităților psihice ale individului, în care sciziunea dintre conștient și inconștient este suprimată” (Jung, 1994a, p. 37). Personalitatea totală este nelimitată și indefinibilă. Din acest motiv, Sinele nu este în întregime conștient sesizabil. Întrucât este mai cuprinzător decât conștiința, aceasta îl percepe ca supraordonat, transcendent. Jung postulează, nu demonstrează existența lui (Wehr, 1999).

Sinele are capacitatea de autoreglare și autocentrare (Minulescu, 2001), subordonând, cuprinzând și conținând celelalte arhetipuri. Ca arhetip central, ordonează conținuturile și procesele inconștientului. Asemeni tuturor arhetipurilor, Sinele este antinomic. E, în manifestările sale, masculin și feminin, moșneag și copil, puternic și neajutorat, bun și rău, mare și mic, spiritual și material. Dar, ca arhetip al totalității, reprezintă depășirea tuturor acestor dublete antinomice. Lumina și umbra alcătuiesc în Sine o unitate paradoxală. Dimensiunea integratoare este cea mai importantă caracteristică a Sinelui. Acestei dimensiuni i se datorează capacitatea Sinelui de a trăi unirea cu întregul cosmosului (Jung, 2005), aducând în conștiință sentimentul intimității cu viața și al apropierii imediate de natură. Acestei dimensiuni i se datorează, de asemenea, corespondența Sinelui cu ideea omului primordial, bisexual, de perfecțiunea platoniciană a sferei (Jung, 1997b). La Jung perfecțiunea vizează nu forma, ci conținutul sferei, e integrare desăvârșită și reciprocă a conștientului cu inconștientul, e completitudine (Jung, 2005b).

Sinele apare spontan în produsele inconștientului, încă din visele copilăriei, ca o cuaternitate legată prin antinomii interne sau ca un cerc. Aparițiile de felul acesta, în vise, viziuni și produse ale imaginației active au impus, în fapt, admiterea unui arhetip al totalității.

Rezultatul confruntării individuale cu conținuturile inconștientului este exprimat tot cu ajutorul cercului și cuaternității. Din acest motiv, al coincidenței începutului cu sfârșitul, și *ouroboros* se constituie în simbol adecvat Sinelui. Paleta reprezentărilor arhetipale ale acestuia este, de altfel, foarte largă. Apare, pe lângă cerc, sferă, cruce ori pătrat cu multiplicările lui cuaternare în structuri, și ca ceas, roată ori firmament. E, de asemenea, Soarele, muntele sau marea. Apare ca lotus, trandafir ori arbore, ca dragon, șarpe, elefant, cal, taur, leu, urs, pasăre, păianjen, pește, broască țestoasă, rac, fluture, cărăbuș sau vierme. Ca totalitate e tată și fiu, mamă și fiică, rege și regină, zeiță și zeu. E orașul, cetatea, biserica ori casa, organizate împrejurul centrului unde locuiește zeul ori un prinț, preot, erou, bunic, fratele mai mare sau fata iubită (Jung, 2005b). Pentru individul oarecare, orice rege poartă, apoi, în însemnele lui simbolul Sinelui care este și face lumea. Sinele e, de asemenea, puterea dădătoare de viață și sănătate, copilul obișnuit ori divin, Christos, Buddha, hermafroditul și comoara. Îndesirea relatărilor despre OZN-uri este pusă de Jung tot pe seama nevoii omului de a-și reprezenta adecvat epocii sale totalitatea.

Persoana iubită de același sex este, mai ales în adolescență, purtătoarea în proiecție a Sinelui. În iubirea homosexuală partenerul, ca reprezentare a arhetipului, susține realizarea de sine a celuilalt (Minulescu, 2001). Jung identifică în dubletul mitic Demeter-Kore o reprezentare feminină a Sinelui. Prea feminist pentru a fi considerat simplă proiecție a animei, deși aceasta din urmă poate trăi în el, dubletul redă o sferă de trăiri exclusiv feminine, mamă-fiică. E un vestigiu al dimensiunii matriarhale a lumii, dimensiune străină, necunoscută bărbatului. În manifestările lui arhetipale, dubletul asociază inițieri sângeroase conduse de mama primitivă, htonică. Dar în legătura dintre mamă și fiică, întregul psihicului, preexistând și supraviețuind conștiințelor, produce sentimentul extinderii vieții peste generații.

Eroul simbolizează aspectul dinamic al Sinelui. Nenăscut ca muritorii de rând, eroul este lepădat și crescut de părinți adoptivi, ori renăscut din mama-i soție. Asociind frecvent motivul celor două mame, eroul este deopotrivă sacrificat și sacrificator, învingând balaurul.

Înfruntă cele mai mari pericole și este doborât, paradoxal, de ceva nesemnificativ (Jung, 2003a). Eroul este anticiparea potențială a individuației, cuprinzând în supranaturalul său esența umanului și reprezentând astfel sinteza inconștientului cu conștientul. „Eroul este actorul transformării lui Dumnezeu în om; el este corespondentul a ceea ce eu am definit ca *personalitate mana*” (Jung, 1999b, p. 242), arată Jung.

Sinele se regăsește și în cuaternitatea individuatoare a căsătoriei, ca unire a subiectului cu femeia reală din viața sa dar și cu anima și reprezentările arhetipale ale Bătrânului înțelept (Jung, 2005b).

În reprezentările sale, Sinelui i se asociază frecvent temele întregului, totalității, unirii contrariilor, axei lumii, eternității, fântânii vieții (Minulescu, 2001). Aceste asociații, alături de intuițiile de parcurs biografic fondate în știința eternă a inconștientului, generează un sentiment al nemuririi. De altfel, simbolurile unității și totalității nu pot fi distinse de *imago Dei*. Au caracter numinos, sunt fascinante și impresionante. Trăirea personală a Sinelui, prin reprezentările arhetipale ale acestuia, nu poate fi decelată psihologic de trăirea lui Dumnezeu (Jung, 2005b). Perceperea Sinelui ca *imago Dei* dezvăluie rolul acestuia de centru coordonator unificator al întregului psihic și dimensiunea lui soteriologică. Aceasta din urmă se manifestă în relația Sinelui cu Eul.

Sinele generează, organizează și-subordonează, ca întreg, Eul pe care-l împinge spre individuale. Ghidând structurarea Eului, Sinele este originea procesului de autoreglare a psihicului. Sinele este totalitatea originară anterioară Eului. Eul se diferențiază treptat din Sine ca punct de referință în câmpul conștiinței, subiect al actelor personale ale acesteia. Este achiziție empirică individuală, rezultat al ciocnirilor somaticului cu lumea înconjurătoare și cu cea interioară (Jung, 2005b). Eul este singurul complex parțial conștient a cărui constituire treptată este pusă în mișcare prin arhetipul Sinelui. Este centrul conștiinței, coordonând conținuturile acesteia. Este un complex de idei cu înalt nivel de continuitate și identitate (Minulescu, 2001). Personalitatea în totalitatea sa nu se suprapune Eului. Acesta este factorul prin excelență conștient, cu fundament inconștient și incognoscibil.

Libertatea de conștiință a individului nu poate afecta Sinele. Eul, ca organ executiv, conferă identitate persoanei. Eul are libertate de voință în câmpul conștiinței, dar este limitat în actele sale de realitatea

Sinelui. Pentru Eu, Sinele este un dat obiectiv și transformator căruia nu poate decât să i se supună, „Căci în realitate conștiința nu se creează pe sine ci se ivește din străfunduri necunoscute” (Stevens, 1996, p. 73). Sinele este fundalul inconștient căruia îi corespunde în conștient Eul. Din Sine provin decizii cuprinzătoare, superioare Eului. „Eul nu se realizează pe sine însuși, Eul se întâmplă mai curând lui însuși” (Jung, 1997a, p. 162). Sinele acționează asupra Eului ca o sursă de lumină. Ceea ce este luminat se conturează ca identitate actuală a Eului.

Centrul personalității totale se află între conștient și inconștient. Această localizare conferă echilibru, constituindu-se în fundament stabil al psihicului (Jung, 1997b). Echilibrul presupune deplasarea centrului dinspre Eu spre Sine. Cel din urmă dispune de o cantitate de energie mai mare decât Eul. Dar „Misterul sensului uman constă în faptul că, indiferent cât de măreț și divin este Sinele, el nu se poate realiza decât prin Eu” (Minulescu, 2001, p. 84).

Procesul individuator începe cu stadiul nediferențierii Eului de Sine, continuă cu separarea Eului din Sine și este orientat spre reunirea integratoare a acestora. Miturile stării umane originare, descrisă ca rotunjime, perfecțiune ori Paradis, au ca referent identitatea Eului cu Sinele, arată Jung. Apariția conștiinței își găsește expresia mitică în expulzarea adamică, în Prometeu, Icar ori Faeton. Iona în burta chitului sau relatarea convertirii paulinice sunt expresii ale fazei integratoare a procesului. Toate aceste reprezentări, în diversitatea lor, semnaleză nevoia comun umană de completitudine, de integrare (Palmer, 1999). Dar integrarea inconștientului este posibilă doar dacă Eul este capabil s-o suporte (Jung, 1997b).

Eul trebuie să se elibereze în evoluție din identificarea originară cu Sinele. Experimentarea ulterioară a acestuia este percepută ca înfrângere pentru Eu și poate fi traumatică. În constituirea Eului pot să apară blocări, distorsiuni, regresii și incoerențe. Pentru un Eu insuficient structurat, incoerent și inflexibil, există pericolul inflației concretizate în deificări. De asemenea, Eul se poate identifica acelor structuri ale inconștientului personal care nu sunt în armonie cu procesul individuator (Minulescu, 2001). Sinele este *complexio oppositorum* și Eul este prins între contrariile lui ireconciliabile (Jung, 2005b). Când conștientul își revendică o natură exclusiv luminoasă, morală, Sinele se manifestă ca amenințător (Jung, 1997a). Pe de altă parte, cu cât conținuturile inconștiente asimilate de Eu sunt mai

numeroase și mai importante, cu atât Eul se apropie asimptotic mai tare de Sine, fiind pândit de inflație. Dacă Eul este asimilat de Sine, participă la natura arhaică a inconștientului, fiind expus, în continuum-ul spațio-temporal al acestuia, tuturor coincidențelor posibile și tuturor catastrofelor. „În realitate există întotdeauna ambele: supremația Sinelui și hybris-ul conștiinței” susține Jung (1997a, p. 163). În toate cazurile, soluția de depășire a dificultăților vine dinspre ancorarea Eului în lumea conștiinței și întărirea lui adaptativă. Un Eu puternic se raportează critic și autocritic la procesul individuator, manifestându-se eficient.

Zei antici dezvăluie dimensiunile perechii arhetipale anima/animus. Iisus, om și Dumnezeu, este cea mai apropiată reprezentare a Sinelui. Dar creștinismul valorizează numai una dintre jumătățile arhetipului. Cealaltă jumătate, umbra Sinelui, se manifestă ca Antichrist (Jung, 1998b). Venirea acestuia are caracter legic, enantiometric (Jung, 2005b). Ioan a simțit unilateralitatea evangheliei iubirii, învățând că Dumnezeu poate fi iubit și trebuie să fie temut (Jung, 1997a).

Christos este imaginea perfectă a arhetipului ce semnifică totalitatea aflată departe de perfecțiune, arată Jung (1998b). Iisus este prototipul singurei vieți orientate spre realizarea individuală absolută și necondiționată a legii caracteristice (Jung, 1994b). Evangheliile nu oferă detalii istorice ci mărturii ale experiențelor psihice ale autorilor. Asupra lui Iisus cel istoric a fost proiectat arhetipul ființei atotputernice, atotcuprinzătoare, desăvârșită și eroică. Prin intermediul simbolurilor vieții lui Iisus cel istoric, credinciosul experimentează Sinele ca Iisus cunoscut imediat, aici și acum (Palmer, 1999).

Între Sine ca simbol al lui Christos și Christos ca simbol al Sinelui, variante deopotrivă îngăduite fenomenologic, Jung optează justificat epistemologic pentru cea din urmă. Imaginea tradițională a Mântuitorului are caracteristici arhetipale.

#### **II.4.3.6. Copilul divin, mama și renașterea**

*Puer aeternus*, cu corespondentul feminin *puella aeterna*, denumește în psihologia analitică nevroza manifestată prin tendința de permanentizare a adolescenței, în fapt a legăturii cu mama (Minulescu, 2001).



Suportul arhetipal al motivului copilului îl constituie aspectul preconștient al copilăriei sufletului colectiv, arată Jung. Apariția motivului anticipează dezvoltarea personalității spre sinteza conștientului cu inconștientul. Copilul este simbol unificator al contrariilor, mediator și din acest motiv, mântuitor. În reprezentările lui arhetipale, copilul este de obicei de natură divină sau semidivină. Este fie zeu, caz în care simbolizează inconștientul colectiv încă neintegrat, fie erou, adică simbol al unirii conștiinței și inconștientului în natura umană. Este rezultat al unei zămisliri ori nașteri miraculoase. Este abandonat și persecutat întrucât nu este de la bun început dorit. Dar nașterea lui este prețioasă ca autorealizare și, din acest motiv, natura și-l apropie și îl protejează (Jung, 2003a).

Uneori copilul divin este hermafrodit. Hermafroditismul este unire constructivă a celor mai puternice contrarii. Ființa originară bisexuală a mitologiilor este simbol al unității personalității și, ca proiecție a totalității inconștientului, e scop al autorealizării ființei. Copilul divin simbolizează deopotrivă ființa preconștientă și pe cea postconștientă a omului. E simultan părăsitul, abandonatul și puternicul divin. E începutul nesemnificativ, îndoielnic și e sfârșitul triumfător. E non-valoarea și valoarea ultimă.

Nevrozele de tip *puer aeternus* semnaleză constelarea arhetipului mamei și astfel apariția complexului matern, bazat pe acesta. Constelarea arhetipului este rezultat al tulburării sferei instinctuale, cel mai frecvent pe fondul unei acțiuni tulburătoare desfășurate de mama reală. Purtătoarea arhetipului este în primul rând mama personală, cu care copilul trăiește în identitate inconștientă. Mama este condiție fizică și psihică a copilului (Jung, 2003a). Complexul matern îmbracă forme diferite la fii și la fiice și poate dezvolta prioritar aspecte pozitive sau negative.

În orice complex matern masculin, alături de arhetipul mamei intervine și anima. Aspectele pozitive ale complexului constau într-o diferențiere a erosului, în dezvoltarea gustului și a calităților pedagogice, în manifestarea unei comprehensiuni a istoriei și a unui simț al prieteniei, în trăiri religioase și receptivitate spirituală revelatorie. Tot printre consecințele pozitive ale trăirii complexului matern, Jung menționează masculinitatea curajoasă, violența împotriva prostiei, încăpățănării, nedreptății și lenei, de asemenea răbdarea, tenacitatea, curiozitatea și spiritul revoluționar (Jung, 2003a). Dimensiunile negative ale complexului vizează înclinațiile

homosexuale și don-juanismul ca revers, impotența, autocastrarea și pericolul unei morți timpurii.

În cazul femeilor, arată Jung (2003a), complexul matern apare în stare pură, necomplicată, și se manifestă fie în direcția întăririi instinctelor feminine, fie în direcția disoluției lor. Poate fi vorba despre o întărire a maternității sau a erosului. Disoluția instinctelor feminine înseamnă proiectarea acestora. Aspectul pozitiv al întăririi instinctului maternității îl constituie iubirea de mamă ca rădăcină a oricărei deveniri, ca temelie a oricărui început și sfârșit, ca acasă. Mama este viața căreia oamenii îi sunt încredințați și abandonați, e prima lume a copilului și ultima lume a adultului. Aspectul negativ al întăririi maternității se manifestă în orientarea vieții spre procreere ca singur scop. Aspectul pozitiv al întăririi instinctului erotic constă în transformarea femeii provocatoare în imbold și suport ale unui proces de purificare. În acest caz, feminitatea își dezvăluie dimensiunile salvatoare și mântuitoare. Dimensiunea negativă a amplificării erosului vizează relația inconștient incestuoasă cu tatăl, prelungită în conștient în invidierea mamei și nevoia de înfrângere a acesteia. Aspectul pozitiv al disoluției instinctelor feminine este legat de proiectarea aptitudinilor și apetențelor proprii asupra partenerului de viață, pentru care o astfel de femeie înseamnă destin. Aspectul negativ al acestei orientări a complexului se referă la proiectarea componentelor proprii personalității asupra mamei și încercarea de tiranizare a ei sub masca unei extreme loialități.

Arhetipul mamei, suport al complexului matern, îngăduie o multitudine de reprezentări: mama și bunica personale, mama vitregă și soacra, doica, străbunica, zeița, Fecioara, Sophia, Biserica, Universitatea, orașul, Ierusalimul ceresc, țara, mântuirea, cerul, ogorul, grădina, stânca, prăpastia, copacul, arborele vieții, pădurea, marea, apa stătătoare și izvorul, cu calitățile lor numinoase și magice, fântâna, cristelnița, floarea, cercul magic, uterul, cuptorul, vasul de gătit și animalul ajutător (Jung, 2003a). Aceste reprezentări dezvoltă în modalități diferite, pe fundalul relației cu pământul, cu materia, trei dimensiuni esențiale ale mamei arhetipale: bunătatea ocrotitoare, emoționalitatea orgiastică și întunecimea subpământeană.

Ca oricare dintre arhetipuri, mama are o dublă natură: umană, îndrăgită și atrăgătoare pe de o parte, animalică, înspăimântătoare, de cealaltă parte. Sfinxul grecesc este o reprezentare semi-teriomorfă a laturii întunecate a maternului. „Enigma Sfinxului era el însuși, adică

imaginea înspăimântătoare a mamei, de care Oedip nu s-a lăsat avertizat” (Jung, 1999b, p. 18), consideră Jung. Muma Pădurii și balaurul din adâncuri semnaleză aceeași dimensiune rea, periculoasă a arhetipului. Dar renașterea, ca scop simbolic al procesului de individualizare, este posibilă prin intermediul mamei și presupune confruntarea cu dimensiunea înspăimântătoare a arhetipului matern.

Renașterea presupune ruperea mistuitoare de mamă, distrugerea traumatizantă a relației cu aceasta. Cu cât legătura destrămată e mai puternică, cu atât mai periculoasă pare cealaltă mamă, inconștientul ce amenință să-l înghită pe individ. Aparenta ostilitate a arhetipului matern ar putea fi un șiretlic al naturii care-și incită astfel copilul preferat să-și îndeplinească menirea (Jung, 1999b). Înghițirea, îmbrățișarea și încolăcirea acaparatoare sunt motive ale simbolisticii materne frecvente în mitologia renașterii. Ascunderea în pădure ori în scorbura de la malul mării înseamnă moarte ce pregătește renașterea. Hierogamia este rit de întinerire. Cel ce coboară în pântecul monstrului învingându-l, dobândește o nouă tinerețe, eternă.

Motivul celor două mame, una reală, umană și cealaltă simbolică, are ca suport dubla naștere. Contopirea cu natura, ca ideal, este recontopire cu mama. Aceasta din urmă este prima încarnare a animei și personificare a întregului inconștient ca matrice a conștiinței. Regresiunea la mamă deschide, din acest motiv, poarta spre tărâmul inconștient și fecund al Mumelor.

În acest context ideatic inserează Jung tema încărcăturii constructive, individualizatoare a incestului. (Jung, 1999b). Motivul acestuia apare logic, arată psihologul elvețian, odată ce libido-ul introvertit reînsuflește imaginile părinților și reproduce aparent relațiile copilăriei pe suportul personalității adulte ce a cunoscut deja sexualitatea. Dar libido-ul captiv în relația endogamică inconștientă cu părinții aservește individul. Tabu-ul instituit pe fondul acestei periculoase reînsuflețiri a relației cu părinții se regăsește simbolic în moartea fiului-amant, autocastrare sau sacrificarea sexualității în miturile incestului. Dar existența tabu-ului poate provoca o deplasare a libido-ului spre alte reprezentări arhetipale ale mamei, determinând astfel progresul conștiinței. Întrucât inconștientul are conotații materne, tendința incestuoasă poate fi considerată pretenție a acestuia de a se manifesta (Jung, 1999b). În fanteziile incestuoase, cufundarea libido-ului în inconștient generează reacții, afecte și atitudini infantile

personale dar și însuflețirea vindecătoare, compensatoare a arhetipurilor.

Călătoria este un simbol al dorului. Eroii călători sunt în căutarea mamei pierdute. Principiul dorinței incestuoase constă în nevoia de a redeveni copil ajungând în mamă pentru a fi renăscut. „Nu coabitarea incestuoasă este ceea ce se caută, ci renașterea” (Jung, 1999b, p. 66). Întrucât simbolizează unirea individuatoare cu propria ființă, își desfășoară incestul fascinația înfricoșătoare (Minulescu, 2001).

#### **II.4.3.7. Mandala în psihologia analitică** (Sorea, 2006b)

Cu înțeles de *cerc magic* în sanscrită, termenul *mandala* se referă la o suprapunere geometrică de pătrate și cercuri concentrice. În buddhismul tibetan mandala este instrument de cult. Ca instrument de contemplație, susține concentrarea prin dirijarea atenției spre centru. Acolo se află un zeu, un învățător, o putere divină creatoare ori distrugătoare. Stupa este mandala lamaistă construită. Jung consideră mandala reprezentare a arhetipului unificator al Sinelui, sub aspectul său ordonator. Interesul pentru acest tip de reprezentări i-a fost trezit lui Jung de constatarea că imaginația pacienților săi elabora instinctiv, în procesul terapeutic, construcții de tip mandalic. Psihiatrul elvețian a ezitat îndelung înainte să susțină că mandalele se iveau spontan, fără a fi sugerate în vreun fel de propria lui imaginație pacienților. „Apoi am putut să mă conving prin studiul meu personal că mandalele sunt desenate, pictate, sculptate în piatră și construite în toate timpurile și locurile, cu mult înainte ca pacienții mei să le descopere. De asemenea, am văzut, spre satisfacția mea, că mandalele au fost visate și desenate de pacienți care se aflau în tratament cu psihoterapeuți care nu erau elevii mei” (Jung, 2003a, p. 357). Mandalele pot fi, de asemenea, dansate.

Mandalele sunt ideograme ale conținuturilor inconștientului. Apariția lor în vis sau prin imaginație activă furnizează indicații referitoare la alcătuirea viitoare a personalității. Mandala apare mai ales în schizofrenii, stări de dezorientare, panică, dezordine. Scopul inconștient al apariției ei este reinstaurarea ordinii și echilibrului. Ordinea severă a cercului compensează dezordinea și rătăcirea, indicând punctul central, ordonator. „Este vorba aici evident de o încercare de autovindecare a naturii, care provine nu dintr-o considerație conștientă ci dintr-un impuls instinctiv” (Jung, 2003a, p. 400). În mandala Sinele își manifestă funcția de spațiu protector.

„Experiența ne arată că cercul împrejmuitoare, mandala, constituie antidotul față de stări de spirit haotice” (Jung, 2003a, p. 20). Construite pe motivul cvadraturii cercului, pe patru și multiplicarea acestuia în cruce, stea ori suprafață pătrată, mandalele impun ideea unui centru al personalității de care este legat totul, prin care se ordonează totul și care furnizează energie întregului. „Am înțeles tot mai clar că mandala este centrul. Ea este expresia tuturor drumurilor. Ea este drumul spre centru, spre individuație” arată Jung (2001, p. 205).

Cercul și crucea sunt simboluri divine străvechi. Cuaternitatea reprezintă schema de ordonare prin excelență, e un sistem de coordonate folosit instinctiv la împărțirea pământului, a anului, a comunităților tradiționale, a fazelor lumii ori a temperamentelor (Jung, 2005b). Dar Jung consideră reprezentările mandalice și expresii ale respectării principiului de ordine compensatoare în unirea desăvârșită a contrariilor. Sinele conține și structurează toate contradicțiile. Efectele terapeutice ale mandalelor se datorează acestei semnificații a lor (Jung, 2005b).

„Mandala este o imagine arhetipală a cărei existență poate fi confirmată de-a lungul mileniilor. Ea desemnează totalitatea Sinelui sau ilustrează totalitatea temeliei sufletului—exprimat în termeni mitici: manifestarea divinității încarnate în om” (Jung, 2001, p. 335). Ouroboros reprezintă mandala alchimică. Uneori Iisus este reprezentat central, între evangheliști. Insula din mijlocul lacului se regăsește cu semnificație de tărâm al mântuirii în multe și diverse producții culturale. Cercul și cuaternitatea trimit deopotrivă înapoi, la ordinea umană originară, și înainte, spre ordonarea interioară a sufletului. Personalitatea globală este caracterizată de cei patru zei din colțurile mandalei, adică de cele patru funcții psihice de orientare, strânse laolaltă (Jung, 1997b).

„Din cu totul alt domeniu, și anume cel al experienței psihologice, știm că trei din cele patru funcții psihice se diferențiază, adică pot deveni conștiente, în timp ce o a patra rămâne atașată de solul matern, de inconștient și este considerată drept *funcție inferioară*” (Jung, 2003a, p. 241) arată psihiatrul elvețian. Când totalitatea inconștientă pătrunde în conștiință, una dintre cele patru funcții rămâne în inconștient și cuaternitatea se dezvăluie ca trinitate. Individuarea, sugerată de cerc și cuaternitate, presupune recuperarea funcției inferioare. Relația dintre triadă și tetradă, ca reprezentări arhetipale, e

călăuză utilă în interpretarea viselor, basmelor ori miturilor și instrument de diagnosticare a sănătății unei culturi. În basm ideea de cuaternitate apare frecvent în constituirea a două cupluri, unul aparținând profanului, celălalt lumii magice. Din dogma creștină cuaternitatea lipsește, deși e prezentă în simbolistica ecleziastică timpurie. Dar unirea lui Christos, ca Trinitate, cu Biserica înseamnă de fapt realizarea cuaternității. De asemenea, unirea spiritului trinitar cu materia este mandalică (Jung, 1996). Cuaternitatea spațio-temporală se constituie în condiție arhetipală de posibilitate a întregii cunoașteri fizice. Jung a constatat în practica terapeutică faptul că din centrul mandalelor pe care și le reprezentau pacienții lui din prima jumătate a sec. XX lipsea divinitatea. „O mandala modernă este o mărturisire involuntară a unor stări spirituale deosebite. Nu există divinitate în mandala și niciun indiciu de supunere sau împăcare cu divinitatea. Locul divinității pare să fie luat de totalitatea omului” (Jung, 1997a, p. 85). Această stare de fapt este firească într-o etapă a culturii în care proiectarea imaginii divine e dificil, de nu chiar imposibil de realizat. Starea este apreciată de Jung ca periculoasă. Așezarea prematură a propriei persoane în centrul mandalei poate provoca inflații catastrofale și disoluția personalității (Jung, 1997a). Evoluția istorică imediată a Occidentului a confirmat aprecierile lui Jung.

Mandala se regăsește și în dansurile sacre. Acestea transpun dansatorul într-o stare psihică extraordinară. „În orice caz, scopul și efectul dansului solemn în cerc este întipărirea imaginii cercului și centrului, ca și raportarea fiecărui punct al periferiei la centru. Psihologic, această organizare reprezintă mandala și, prin urmare, un simbol al Sinelui” (Jung, 1997a, p. 179). Ca succesive rotiri în jurul centrului, retrageri în colțuri și avansări spre centru, dansul „este un act de conștientizare superioară, adică de producere a unei legături între conștiința individului și simbolul supraordonat al totalității” (Jung, 1997a, p. 182). Participanții la dans împărtășesc aceeași experiență, sunt legați în același destin. „Cine participă la horă, se vede în oglinda centrului.(...) Într-adevăr, identitatea și deosebirea paradoxală între Eu și Sine nu ar putea fi exprimată mai frumos și mai pertinent”, consideră Jung (1997a, p. 183).

#### **II.4.3.8. Proiecție, posedare și inflație**

*Proiecția* este și în accepțiunea lui Jung un proces automat de deplasare a unui conținut psihic inconștient asupra unui obiect

exterior, în temeiul asemănării unei caracteristici a acestuia cu respectivul conținut. Proiecția nu se face, ea se întâmplă. „Proiecția dispare în momentul în care devine conștientă, adică atunci când conținutul este cunoscut ca aparținând subiectului” (Jung, 2003a, p. 73), arată psihiatrul elvețian. Imaginile părinților sunt cel mai frecvent proiectate. Dar orice conținut psihic inconștient apare în stare de proiecție. Conținuturile inoconștiente constelate sunt experimentate de individ în obiectele exterioare sau ca existențe din afara psihicului acestuia. Lucrurile lumii, animalele, ceilalți oameni sunt instanțe purtătoare de proiecții. Fenomenele naturii pot fi expresii simbolice ale transformărilor sufletești, accesibile pe calea proiecției.

Pentru primitivi cea mai consistentă parte a vieții psihice era proiectată. „Foarte mult din ceea ce noi astăzi considerăm a fi parte componentă a psihicului nostru se află la primitivi în stare de proiectare, populând lumea înconjurătoare” (Jung, 1994a, p. 64). Într-un câmp de conștiință restrâns multe conținuturi psihice sunt percepute în proiecție, ca spirite ori potențe magice. În acest caz, „Rezultatul proiecțiilor este o izolare a subiectului față de mediu prin aceea că în locul unei relații reale cu acesta există doar una iluzorie” (Jung, 2005b, p. 22).

Și alchimiștii, arată Jung, operează cu proiecții. Transformările materiei consemnate în tratatele lor sunt transformări ale psihicului. În privința alchimistului, „Ceea ce el vede și crede că recunoaște în materie, sunt în primul rând datele propriului său inconștient, pe care le proiectează în ea” (Jung, 1996, p. 8). În travaliul Marii Opere, „El își trăia proiecția ca o proprietate a materiei. Dar ceea ce trăia în realitate era propriul său inconștient și repeta prin aceasta chiar istoria cunoașterii naturii” (Jung, 1996, p. 23).

Retragerea treptată a conținuturilor din stare de proiecție însoțește dezvoltarea cunoașterii conștiente. Complexele ajung în proximitatea conștiinței și „atunci tot ce are în exterior caracter divin sau demonic trebuie să se întoarcă în suflet, în interiorul omului necunoscut, de unde se pare că a ieșit” (Jung, 1997a, p. 88). Demonii nu dispar, ci devin puteri psihice. Dezvoltarea patologică a proiecției este simptom paranoic (Stevens, 1996).

Starea de *posesie* denumește la Jung dominarea comportamentală a Eului de către un conținut arhetipal, o idee sau o parte componentă a personalității. Acestea din urmă preiau conducerea individului, amenintând coerența și flexibilitatea Eului. Umbra, persona,

anima/animus, Spiritul, Sinele sunt posedante în mod diferențiat (Jung, 2003a). „Obsesia exercitată de un arhetip face din om o figură pur colectivă, un fel de mască în spatele căreia omenescul nu se mai poate dezvolta, ci degenerază” (Jung, 1997b, p. 117).

Posedarea produce *inflație*. Aceasta reprezintă deificarea Eului, pe fundalul legăturii insuficient structurate a celui din urmă cu centrul psihicului. Fiecare transcendere a limitelor umanului în trăiri ale atributelor divinității în mânia, răzbunare ori sentiment al puterii, este inflaționistă (Minulescu, 2001). Inflația se datorează nediferențierii critice a Eului de figurile inconștiente de care s-a apropiat (Jung, 1994b). Integrarea reușită a unui arhetip nu diminuează, ci mărește pericolul inflației prin cristalizarea reprezentării arhetipului următor în procesul de individualizare. Astfel, înfrângerea animei poate provoca inflație pe arhetipul Spiritului, adică autoreprezentarea ca personalitate mana, vrăjitor ori supraom (Jung, 1997b). Cu cât conștiința este mai puțin legată de inconștient, cu atât, paradoxal, crește pericolul identificării necritice a Eului cu acesta din urmă. „Asimilarea Eului de către Sine echivalează cu o catastrofă psihică (...) Ancorarea Eului în lumea conștientului și întărirea conștientului printr-o adaptare cât mai precisă posibil sunt, de aceea, de cea mai mare importanță” (Jung, 1994b, p. 160). Aceasta cu atât mai mult cu cât, arată Jung, inflația „ca epidemie psihică poate să cuprindă popoare întregi, lucru pe care l-am trăit” (Jung, 1997a, p. 195).

Și masele pot fi posedate și pot suferi inflații. Jung extinde aplicabilitatea caracterizării pe care Lucien Lévy-Bruhl o face comunităților primitive asupra oricărui fel de comunitate, susținând constituirea unui suflet al acesteia, diferit de sufletele indivizilor ce o alcătuiesc. „În masă domină *participation mystique* care nu este altceva decât o identitate inconștientă” (Jung, 2003a, p. 133). O trăire de grup se desfășoară la un nivel mai profund al psihicului decât trăirile individuale similare. Când grupul este foarte mare, dezvoltă un soi de suflet animalic comun ce evoluează sub nivelul sufletelor individuale. Modificările uimitoare produse la acest nivel se datorează invaziei forțelor colective. În masă omul coboară moral și intelectual. În masă nu se simte responsabilitatea, nici frica, și sunt posibile actele cele mai iraționale. Dacă lipsește relaționarea cu un centru care să exprime simbolic inconștientul, sufletul masei devine fascinant și adunările se transformă în focare de energie psihică (Jung, 2003a).



Și în cazul masei, conștientul și inconștientul se află în relație de compensare. Un conștient rânduit și disciplinat asociază un inconștient haotic. Când conștientul e în dezordine, inconștientul produce simboluri ale ordinii pe care le proiectează asupra leader-ilor și guvernanților. Regresia psihologică în grup este parțial anulată prin ritual. Între religia unui popor și modul său de viață există o relație compensatoare, altfel religia n-ar avea sens practic (Jung, 1997c). Defectele conștiinței contemporane pot fi descoperite observând reacția compensatoare provocată de aceasta în inconștient. „Știm acum de ce e în stare omul și ce ne amenință dacă psihicul maselor ar mai prelua o dată conducerea” (Jung, 1999b, p. 75), arată psihiatrul elvețian în marginea experienței naziste a Europei.

**II.4.4. Dimensiunea terapeutică a psihologiei analitice** (Sorea, 2008b)

**II.4.4.1. Boala și terapia în psihologia analitică**

„La drept vorbind, nu descoperim în bolnavul mintal nimic nou și necunoscut, ci întâlnim temelia propriei noastre naturi” arată Jung (2001, p.140), îndreptățit de propriu-i parcurs biografic. Simptomele psihiatrice sunt exagerări ale reacțiilor psiho-fiziologice naturale. Sănătatea și boala sunt stări diferite de echilibru între nevoile individului și cerințele mediului înconjurător. Dacă adaptarea conștientă eșuează, din variate motive, supraîncărcarea inconștientului generează, în jocurile imaginarului, simptome nevrotice sau psihotice (Fordham, 1998).

Isteria este expresia limită a extraversiunii. Schizofrenia este expresia limită a introversiunii. Boala, întotdeauna profund individuală, este un mesaj simbolic al inconștientului. Tratamentul presupune găsirea căilor de înlăturare a frustrărilor arhetipale și, astfel, stabilirea unui echilibru al tensiunilor în interiorul personalității ca întreg (Stevens, 1996).

Nevroza este expresia unui conflict între o tendință conștientă și un complex independent, inconștient. Este o disociere a psihicului, o tulburare de distribuire a energiei libidinale și un eșec în echilibrarea contrariilor. E un război al pacientului cu sine însuși (Palmer, 1999). Crescută de cele mai multe ori pe substrat social, nevroza activează, prin retrăirea complexuală a arhetipului, forțele instinctuale aferente acestuia (Jung, 2003a).

Devenirea personalității echivalează cu o sporire a conștiinței. Simptomul nevrotic aduce în conștient suferința întregului, impunând alegeri morale dificile dar inevitabile. Nevroza este o tulburare de creștere a personalității. Frecvențele tulburări nevrotice ale vârstei adulte se datorează tendințelor de depășire a pragului deplinătății cuaternare cu o psihologie neadecvată, proprie tinereții (Jung, 1994b). „Exisă în ziua de azi nenumărați nevrotici care sunt așa pur și simplu pentru că nu știu de ce nu au voie să devină fericiți în propriul lor fel și nici măcar nu știu că suferă de aceasta” susține Jung (1999b, p. 73). În formele ei temperate, nevroza conotează lapsus-uri, înțelegeri eronate, halucinații mnezice. În formele dramatice, nevroza asociază pierderi ale memoriei, paralizii isterice, orbire, surditate, fobii, dureri de cap. Fără a origina reduționist nevroza în relația pacientului cu mama, Jung nu neglijează investigarea terapeutică a acestei relații. Mama este cea în preajma căreia crește copilul și nevroza nu este etapă necesară în creștere. Personalitatea se dezvoltă mai degrabă normal decât nevrotic (Jung, 2003a).

Diferența de bază dintre nevroză și schizofrenie este dată de raportarea la unitatea potențială a personalității. Disocierea conștientului de inconștient, mascată în nevroză, se manifestă în psihoză brutal. Nevroza și psihoza se află de o parte și de alta a punctului critic al reversibilității. În psihoză, Eul pierde definitiv bătălia cu conținuturile unui inconștient agresiv. Legătura Eului cu unele complexe este ruptă, acestea din urmă evoluând ireversibil autonom. Evoluția autonomă îngăduie experimentarea traumatică a nivelurilor de mare profunzime ale psihicului, cu stările etern conflictuale aferente acestora.

Psihozele își iau substanța din depozitul potențial al reprezentărilor arhetipale. Reacția patologică este identificare cu arhetipul, identificare ce induce, prin inflație și posedare, slăbirea conștiinței. Încorporarea tuturor proiecțiilor retrase din lume produce fragmentarea minții în schizofrenii (Fordham, 1998). „Mai mult, nu există rău căruia omul aflat sub dominația unui arhetip să nu-i cadă victimă” notează Jung (2003a, p. 58). Numărul psihozelor latente este mult mai mare decât al celor manifeste. Nevrozele clasice se pot dezvoltă în tratament a fi psihoze latente.

În accepțiunea psihiatrului elvețian, psihoterapia analitică este activitate exigentă și inteligentă ce solicită în totalitate și pacientul și terapeutul. Acesta din urmă nu mai este analistul freudian clasic,

tăcut și distant. Analiza se desfășoară ca proces dialectic de comunicare între doi oameni la fel de implicați și are ca rezultat transformarea lor mutuală. Analistul se deschide spre discursul pacienților și sentimentul catalizează demersul terapeutic (Stevens, 1996). Succesul tratamentului depinde de potrivirea comportamentală terapeut-pacient (Jung, 1980), semn al relației afective a fiecăruia cu inconștientul celuilalt. „Este nevoie pentru fiecare pacient de un alt personaj. Astfel, eu pot fi auzit vorbind într-o analiză în limbaj adlerian, în alta în limbaj freudian” arată Jung (2001, p. 143). Terapeutul, solicitat cu întreaga sa ființă, trebuie să se recunoască parte a procesului, evitând artificiile eschivoare. Analiza este mai degrabă artă decât știință (Stevens, 1996). Fiecare terapeut este propria sa metodă. Personalitatea sa este factor esențial în vindecare. Intervenția personală, devotamentul sau sacrificiul terapeutului, restabilind legăturile psihice cu bolnavul, pot genera vindecări miraculoase (Jung, 2005a). Dar nu analistul este vindecătorul.

În psihologia analitică, terapia nu se adresează propriu-zis bolii ci capacității psihicului de a evolua spre individuaire. Simptomatologia bolii este simultan încercare naturală de vindecare. „Recunosc: am o asemenea considerație pentru ceea ce se petrece în interiorul sufletului, încât mi-ar fi jenă să deranjez și să distrug activitatea liniștită a naturii prin intervenții stângace” susține Jung (1996, p. 101). Singura justificarea a demersului terapeutic este dată de derularea lui întru eficientizarea procesului natural. Interpretarea simptomelor restaurează respectul față de forțele interioare ce întemeiază Eul și individuairea. Scopul terapiei constă în aducerea în conștiința pacientului a funcției transcendente a simbolurilor trăite. Terapia este explorare a posibilităților latente întru descoperirea autenticei personalități (Fordham, 1998). Majoritatea pacienților sunt, arată Jung, oameni ce și-au pierdut credința. Omul credincios își poate trăi în biserică simbolurile. Terapia este necesară celor ce nu mai pot face asta. Prototipul ei îl reprezintă spovedania (Jung, 1994b).

Analiza terapeutică se desfășoară în psihologia analitică în patru etape (Stevens, 1996). Prima etapă este cea a *confesiunii*, a catharsis-ului inițial și a debutului integrării umbrei. A doua etapă este cea a *clarificării sensului* simptomelor, transferurilor și dezvoltărilor ratate. Etapa este asemănătoare analizei interpretative freudiene și reprezintă debutul interacțiunii cu inconștientul. A treia etapă este cea a *educării*, adică a adaptării noilor intuiții la cerințele societății. Cea de-a patra

etapă este cea de *transformare* prin interacțiune cu inconștientul și confruntare cu conținuturile arhetipale activate. Etapa evidențiază funcția transcendentă a simbolurilor și deschide calea individuației. Primele două etape reprezintă faza analitică a terapiei iar ultimele două etape faza ei sintetică.

Analiza debutează cu o evaluare ce stabilește un diagnostic ipotetic. Diagnosticarea corectă este posibilă abia la sfârșitul terapiei. Evaluarea inițială are și rol de selectare a indivizilor ce pot beneficia de psihoterapie. Terapeutul trebuie să cunoască biografia pacientului, premisele spirituale ale formării acestuia și influențele tradiționale în cazul lui (Minulescu, 2001). Influențele biografice pot dezvălui relația de complementaritate dintre situația conștientă trăită și simptom. Terapia aduce la suprafață o serie de fantasme încărcate cu material arhetipal. Orice imagine arhetipală e utilă terapeutic, relevând natura tulburării. Liniștea interioară a pacientului survine traducerii emoțiilor în imagini și aducerii acestora în conștiință.

Demersul terapeutic îi cere pacientului să se lase în voia nevrozei sale, coborând în inconștient ghidat de trăirile ce-l torturează (Minulescu, 2001). Analistul „trebuie să simtă în ființa sa proprie discursul psihologic al cărui teatru este el, să participe emoțional la acest discurs” (Jung, 1998a, p. 129). Stimulat la participare, analistul asumă frontal semnificația suferinței și a mobilizării forțelor vindecătoare din inconștient. În demersul terapeutic trebuie puse întrebările ce solicită întreaga personalitate și, pe fondul cordialității și implicării terapeutului, „e mai bine pentru pacient să descopere singur răspunsurile” (Jung, apud Stevens, 1996, p. 147)

Actul analitic presupune întărirea Eului pacientului înaintea periculoasei lui confruntări cu conținuturile inconștientului. Abia Eul puternic și stabil poate intra în relație cu Sinele, conștientizându-și creativitatea și responsabilitățile. Din perspectivă jungiană, terapiile de grup trebuie privite cu scepticism, întrucât dezvoltarea interioară se produce în câmpul relației dintre Eu și Sine. Descoperirea de sine precede orice relație adecvată cu ceilalți.

Terapeutul trebuie să asigure un cadru potrivit manifestărilor creative ale pacientului. Trebuie să evite interpretările încăpățănate și forțate (Jung, 2003a). Trebuie să analizeze rezistențele pacientului, căutând afectul primar ce le generează. Trebuie, de asemenea, să admită că se poate constitui în sursă de rezistențe justificate

(Minulescu, 2001). Mai trebuie să cunoască și să utilizeze constructiv dimensiunile importantelor relații de transfer și contratransfer.

Realizarea demersului terapeutic în parteneriat, empatie și reciprocitate facilitează reactivarea funcției transcendente a simbolurilor și a dimensiunii integratoare a acestora. Terapeutul trebuie să înțeleagă el însuși simbolul într-un mod nou, pentru a-și înțelege pacienții. Pentru aceasta, terapeutul trebuie să se afle, la rândul său, într-o relație integratoare corectă cu propriul Sine. Numai un terapeut stăpân pe sine și pe problemele sale poate acționa eficient, consideră Jung.

La sfârșitul unei terapii reușite pacientul, cu miezul personalității stabilizat, dobândește un instrument de control al simptomelor nevrotice și deprinderea de a-și continua autoanaliza. Chiar în cazurile fără speranță, după asistență terapeutică analitică atacurile sunt mai puțin grave (Jung, 2005a). Terapia deblochează accesul la lumea interioară și ridică elementele echilibratoare la suprafața conștiinței. Balanța psihică poate fi astfel refăcută, prin integrarea conștiinței și inconștientului într-o unitate dinamică (Minulescu, 2001). Jung nu-și permite însă să intervină arbitrar și autoritar în derularea post-terapeutică a procesului individual.

Terapeutul nu poate asista un pacient în depășirea unui stadiu neatins încă personal. Analistul trebuie analizat în cursul instruirii sale și trebuie să-și continue analiza de-a lungul carierei (Stevens, 1996). Supunându-se analizei didactice, terapeutul își cunoaște și-și ia în serios sufletul. În virtutea trecerii printr-o analiză terapeutică reușită, și nespecialiștii pot deveni psihoterapeuți eficienți. „Eu îi sfătuiesc întotdeauna pe analiști „Să aveți un *duhovnic*, bărbat sau femeie!” Căci femeile sunt deosebit de înzestrate pentru așa ceva” mai arată Jung (2001, p. 146), înțelegând prin *duhovnic* vigilantul sfătuitor de specialitate al analistului.

Demersul terapeutic nu este lipsit de capcane pentru terapeut. Acesta din urmă descoperă în psihicul bolnavului substratul propriei sale naturi și în boala psihică doar o reacție mai neobișnuită la probleme emoționale cunoscute tuturor (Jung, 2005a). Dar identitatea arhaică ce se manifestă între pacient și terapeut se poate dovedi tămăduitoare și pentru cel din urmă. Pacientul poate fi recunoscut ca interior analistului, parte a Sinelui său. În felul acesta, în măsura în care există un pacient în interiorul medicului, există și un medic în pacient (Minulescu, 2001).

#### **II.4.4.2. Visele și metoda amplificării în psihologia analitică**

Visul este, și în accepțiunea lui Jung, rezultatul unei activități psihice normale și constructive. Visele au rol de echilibrare a psihicului prin compensarea atitudinilor limitative ale conștientului. Au funcție homeostatică, fiind supuse imperativelor de adaptare (Stevens, 1996). Sunt naturale, spontane și independente de voința sau intenția conștientă. Visele nu spun ceea ce individul știe deja, ci ceea ce acesta nu știe. Reprezintă semnul cel mai important și mai elocvent al proceselor psihice inconștiente ce forțează pătrunderea în conștient. Visul exprimă un lucru pe care inconștientul încearcă să-l comunice. Este „autozgrăvire spontană, sub o formă simbolică, a situației reale din inconștient”, arată Jung (apud Stevens, 1996, p. 123). Ca produs natural și spontan, visul este obiectiv, indicând tendințele fundamentale ale proceselor sufletești (Jung, 1997b). Activitatea onirică nu este încărcată decât de atâta conștiență câtă e necesară pentru ca visele să poată fi reproduse în stare de veghe (Jung, 1994b).

În vis, omul își reactivează gândirea fantazare, primitivă și analogică, mult anterioară gândirii pozitivistice. În vis se găsesc imagini și asociații de felul celor din miturile și riturile primitivilor. Visul este mesager al instinctelor către rațiune și șansă pentru înțelegerea limbajului uitat al acestora (Jung, 1980).

Funcționalitatea viselor este mai amplă în concepția lui Jung decât în cea a lui Freud. Pe lângă rolul de mijloc de echilibrare a stării prezente a psihicului, Jung i-l atribuie visului și pe cel de instrument al procesului de individuație. Visele vin din inconștientul colectiv, fiind generate de problematica fundamentală a existenței umane (Stevens, 1996). Ele sunt subordonate teleologic individuației. Prin vise Sinele acționează întru autorealizare.

Visele pot fi expresie a trecutului trăit, real sau imaginar, de asemenea bilanț al situației prezente și, respectiv, expresie a unei determinări subliminale a viitorului în gestație, a proiectului vital (Jung, 1998a). Visul este ceea ce pare, susține Jung, contrazincându-și maestrul. Visul nu amăgește, nu minte, nu distorsionează. Conținutul lui manifest cuprinde întreaga lui semnificație, e visul însuși. Visul compensează deficiențele personalității și avertizează asupra pericolelor. Sugerează sintezele posibile și manifestă tendința inconștientă și benefică spre schimbare. Simbolurile onirice ale procesului de individuație sunt imagini arhetipale ordonate conform

fenomenului de centrare pe Sine. Divinitatea sau daimonul ce, potrivit credințelor populare, îi vorbesc în somn celui ce visează susțin această orientare. Simbolurile onirice au funcție transcendentă. O sursă interesantă de material arhetipal o constituie visele din prima copilărie (Jung, 2003a). Dar materialul colectiv, suport al așa-numitelor *vise mari* este frecvent evidențiable în activitatea onirică din toate momentele hotărâtoare ale vieții: pubertate, tinerețe, maturizare, apropierea morții (Jung, 2005a).

Seriile de vise facilitează, prin repetări tematice, identificarea marilor teme și autoreglarea individuatoare a visătorului. Visele recurente sunt expresii ale eforturilor de compensare a unor lipsuri în capacitatea de înțelegere a celui ce visează. Repetarea unui vis sau a unui motiv oniric semnalează neînțelegerea importantului său conținut compensator. Visele pot anticipa, au caracter profetic. Înainte de declanșarea în conștient, multe dintre stările umane de criză sunt îndelung pregătite în inconștient. Visul prinde și transmite semnalele acestor pregătiri (Jung, 1998a).

Din toate aceste motive, visul se dovedește esențial instrument terapeutic. Intervenția terapeutului e similară cu activitatea spontană a visului. Ambele conduc individul spre ieșirea din nevroză și spre individualizare. Terapia și visul se pot, astfel, susține reciproc.

Visele de la începutul terapiei pot cuprinde definirea simbolică a problemei psihice constelate și indicații privind evoluția acesteia. Visele inițiale sunt importante pentru că nu sunt încă afectate de relația terapeutică (Minulescu, 2001). Visele furnizează tot atâta informație despre nevroze ca experimentul asociației. În unele cazuri de nevroze, la debutul bolii se înregistrează un vis ce rămâne clar în memoria bolnavului, dovedindu-și sensul anticipativ în privința evoluției vieții acestuia (Jung, 1999b). Starea schizofrenică, operând cu material arhaic, are toate caracteristicile unui vis mare.

Utilitatea terapeutică a viselor este legată de capacitatea de interpretare a acestora. Interpretarea este traducere a imaginilor din limbaj pictural în cuvânt inteligibil pentru Eu. Înțelegerea visului îi sporește efectul. Visul are structura dramei, derulând ca momente expoziția, dezvoltarea, punctul culminant și soluția, și trebuie cercetat în continuitatea sa dinspre cauzal spre teleologic. Visul este individual. Stabilirea corectă a sensului acestuia presupune investigarea contextului oniric cu ajutorul asociațiilor subiectului visător. Jung consideră că forța terapeutică a viselor este mai bine slujită de

amplificare și imaginația activă decât de freudiana asociație liberă (Stevens, 1996). Există cazuri în care visătorul nu poate face trimiteri asociative. Cazurile acestea corespund, arată psihiatrul elvețian, conținuturilor onirice care n-au fost niciodată legate de conștient. Demersul asociativ întreprins în acest context de către terapeut leagă visul de patrimoniul psihic al omenirii, prin paralelele istorice, mitice sau etnografice pe care le evidențiază.

Visele care reproduc prea fidel realitatea sau insistă asupra unei realități anticipate utilizează conținutul conștiinței ca formă de expresie. Dar corespondența dintre sensul visului și așteptările conștiinței trebuie privită cu neîncredere în demersul interpretativ, întrucât inconștientul se află în mod firesc în poziție de compensare a conștientului (Jung, 1996).

Analiza terapeutică începe cu amplificarea visului. Insistența pe tonalitate, detalii și conținut simbolic mărește impactul acestuia asupra conștiinței. În terapie, visului i se dezvăluie treptat contextul personal, contextul cultural și, în sfârșit, conținutul arhetipal, semnificativ din punct de vedere al experienței speciei și al vieții ca întreg (Stevens, 1996). Imaginea onirică nu este mască, nu ascunde conținutul semnificativ. Ea trebuie citită prin amplificare pe suportul operelor de artă, basmelor, miturilor, filosofiei, misticii și etnologiei. Amplificarea evită interpretarea unilaterală a simbolurilor. Este lărgire și adâncire a trăirii visătorului prin apelarea motivelor asemănătoare și analoge din istoria culturii. În felul acesta, semnificația visului se limpezește (Wehr, 1999).

Metoda amplificării cere analistului să adune cât mai multă informație, din orice surse, cu privire la imaginea onirică descrisă de pacient. Dar utilizarea ușuratică a metodei nu este lipsită de riscuri, analistul putând rata astfel semnalele unor trăiri interioare semnificative.

Efortul comprehensiv asociat amplificării îmbogățește deopotrivă personalitatea pacientului și pe cea a analistului. Întreaga terapie analitică este în fapt, consideră Jung, laolaltă transformare a celor implicați.

#### **II.4.4.3. Transfer și contratransfer în psihologia analitică**

În terapia analitică, la fel ca în psihanaliză, transferul de libido este direcționat dinspre pacient înspre terapeut, caz în care se numește simplu *transfer*, sau dinspre terapeut spre pacient, în cazul *contratransferului*. Transferul reprezintă fenomenul de proiecție a



conținuturilor inconștiente ale psihicului pacientului asupra analistului. Este un compromis între conținutul complexual inițial și instinctul de apărare (Minulescu, 2001) ce complică afectiv situația terapeutică. În terapie sunt transferate întâi conținuturile inconștientului personal, conținuturi cu caracter incestuos, inițial proiectate asupra membrilor familiei. Imaginea mnezică a tatălui sau a mamei, cu toată încărcătura ei afectivă, este transferată psihoterapeutului. În felul acesta „Medicul este inclus și el, prin proiecție, în această stranie atmosferă familială incestuoasă” (Jung, 1998b, p. 116). Transferul are incontestabil o componentă erotică și „În cazul unei atitudini spiritualizate, activitatea pulsională adoptă și ea un anumit caracter simbolic” (Jung, 1997b, p. 135).

În a doua etapă sunt transferate conținuturi ale inconștientului colectiv. Implicarea terapeutului în activitatea de interpretare a viselor, activitate ce deschide accesul spre adâncurile inconștiente, favorizează proiectarea de puteri supranaturale asupra acestuia. Pentru pacient, analistul devine vrăjitor și mântuitor (Jung, 1994a).

Transferul reprezintă fundamentul intervenției terapeutice, în condițiile în care proiecțiile mai vechi ale pacienților nu mai sunt operaționale. Tratamentul transferului reprezintă o autentică șansă pentru revocarea proiecțiilor și integralizarea personalității (Jung, 1997b).

Contratransferul reprezintă suma reacțiilor analistului la pacient în contextul terapiei. Se manifestă în intuiții inexplicabile logic și în sentimentele analistului față de analizat. Contratransferul poate îmbrăca mai multe forme (Minulescu, 2001): poate fi *proiectiv*, caz în care analizatul e perceput ca persoană apropiată, familiară analistului, *iluzoriu*, caz în care, pe fondul activării complexelor analistului, analizatul poartă proiecțiile acestora, *concordant*, când analistul se identifică în mod conștient cu anumite aspecte ale vieții interioare a analizatului și, respectiv, *sintonic*, caz în care analistul poartă și pune cu detașare în act proiecțiile analizatului. Reacția analistului poate pune bariere de tot felul în terapie, inducând de la anxietate și frustrare la iubire, grijă, tandrețe și susținere. Reprezintă, din acest motiv, un factor esențial al procesului analitic. Experiența de contratransfer a terapeutului susține buna desfășurare a procesului.

Conștientizarea relației complexe de transfer și contratransfer clarifică aspectele interpersonale ale terapiei și permite construirea de interpretări într-un spațiu comun, împărtășit. Această relație

potențiază evoluția funcției de simbolizare. Refuzul exploatării ei terapeutice diminuează șansele de reușită ale analizei.

„O anumită influențare a medicului este inevitabilă, ca și o anumită tulburare, respectiv afectare a sănătății sale nervoase” arată Jung (1997b, p. 133). Pentru acesta, transformările alchimice ilustrate în *Rosarium Philosophorum* (1550) corespund transformărilor interioare suferite de pacient și terapeut în analiză. „Ceea ce medicul observă și trăiește împreună cu pacientul în faza confruntării cu inconștientul coincide în mod straniu cu sensul acestor imagini. Acest lucru nu poate fi întâmplător căci vechii alchimiști erau adeseori în același timp și medici și au avut cu siguranță nenumărate ocazii de a acumula astfel de experiențe” (Jung, 1997b, p. 159), notează psihiatrul elvețian.

Reciproca transformare a participanților nu este caracteristică exclusivă a relațiilor de transfer și contratransfer, arată Jung. „Rolul istoric important pe care îl joacă atât hierogamia și nunta mistică, cât și fenomenul alchimic al coniunctio, corespunde semnificației centrale a transferului în cadrul procesului psihoterapeutic, pe de o parte, și în cadrul relațiilor interpersonale, pe de alta” (Jung, 1997b, p. 257).

## **II.4.5. Expresii culturale ale procesului individuator**

### **II.4.5.1. Alchimie și individuație**

Întâlnirea lui Jung cu alchimia s-a produs în 1927, prin intermediul tratatului alchimic chinezesc intitulat *Secretul Florii de Aur* pe care acesta l-a tradus împreună cu Richard Wilhelm.

Jung a perceput alchimia ca pe o metaforă a individuației și tratatele alchimice ca însemnări ale fenomenologiei confruntării cu inconștientul. Căutarea pietrei filosofale este încercare de eliberare a spiritului ascuns în aceasta. „Când alchimistul vorbește despre Mercurius, se referă, în exterior, la argintul viu, în interior însă e vorba despre spiritul creator al lumii, disimulat sau întemnițat în materie” (Jung, 1996, p. 61). În strădania alchimică operatorul se transformă pe sine (Jung, 2005b). El parcurge un proces inițiativ ale cărui efecte mântuitoare se întind dincolo de psihic, cuprinzând materia. Faptul mistic se împletește în faptul chimic (Wehr, 1999). „Astfel, alchimiștii nu au descoperit, ce-i drept, structura ascunsă a materiei, ci pe cea a sufletului, deși ei nu au fost pe deplin conștienți de descoperirea lor în acest sens” (Jung, 2005, p. 169). Din punct de vedere al conținutului imagistic, relatările alchimiștilor seamănă uluitor cu procesul de

individuație, „în procesul alchimic e vorba de același proces, sau măcar de procese foarte asemănătoare cu cele din imaginația activă și din vise, ceea ce înseamnă, în cele din urmă, că e vorba despre procesul de individuație” (Jung, 1996, p. 108). Factorii psihici arhetipali, prinși în procesul devenirii personalității, sunt responsabili pentru simbolismul alchimic (Stevens, 1996).

„Rolul important pe care îl joacă contrariile și unificarea lor pune în evidență de ce limbajul alchimic iubește atât de mult paradoxurile” (Jung, 2005, p. 64). Alchimia încearcă să exprime astfel acordul contrariilor. Caracterul confuz al reprezentărilor alchimice își are temeiul în „marea dificultate psihică a gândirii antinomice, care se lovește mereu de cerința la fel de inevitabilă a unilateralității logice și a absolutismului dictat de sentiment al figurilor metafizice” (Jung, 2005, p. 143). Medicul recunoaște în reprezentările alchimice absurde paralele la fantezmele aferente tulburărilor psihice și proceselor de vindecare.

În gravurile alchimice sunt reprezentate cunoștințe despre psihic conturate în științele umanului abia după secole (Jung, 1998b). Relația alchimistului cu *sorrow mystica* este modelul relației terapeutice de transfer-contratransfer. Psihoterapia analitică reiterează întâlnirea adeptului cu arhetipurile vii ale inconștientului colectiv. Nunta mistică și transformabilitatea elementelor se regăsesc în miezul procesului individuator. „Alchimia descrie nu doar în linii generale, ci intrând deseori până în detalii uluitoare, acea fenomenologie psihică pe care medicul o poate urmări în cursul confruntării cu inconștientul” (Jung, 1997b, p. 157).

Pentru alchimist, nu omul, ci divinitatea care doarme în materie are nevoie de mântuire. Eliberând-o miraculos pe aceasta, alchimistul beneficiază în secundar de efectele transformării. Omul este deopotrivă mântuit și mântuitor, creștinismul și alchimia dezvăluindu-și astfel complementaritatea. „Cum toate aceste imagini mitice descriu o dramă a psihicului uman de dincolo de conștiința noastră, omul este, în același timp, cel care trebuie să fie mântuit și mântuitorul. Prima formulă este cea creștină, a doua cea alchimică” (Jung, 1996, p. 72).

Jung consideră alchimia drept puntea de legătură între gnosticismul trecutului și psihologia viitorului. Alchimiștii au ratat relația cu științele modernismului, dar „și-au câștigat marele merit de a fi elaborat un fel de fenomenologie a inconștientului cu mult înaintea oricărei psihologii” (Jung, 1997b, p. 229).

#### **II.4.5.2. Mitul și basmul la C. G. Jung**

În basme și mituri își găsesc expresie simbolică procese și dimensiuni ale inconștientului orientat spre individualitate. Povestirea și repovestirea lor reînnoiesc legăturile conștiinței cu inconștientul. „Asemenea alchimiei, basmul descrie acele procese inconștiente care compensează situația conștiinței creștine” (Jung, 2003a, p. 285), arată Jung. În basm evoluează o mulțime de personaje arhetipale. Copilul divin, eroul, prințesa, vrăjitoarea, bătrânul înțelept și animalele vorbitoare își împletesc semnificațiile simbolice, dezvăluind parcursul individualizării. „Este de aceea atât de important să li se povestească basme și legende copiilor, iar adulții să fie învățați concepte religioase (dogmatice), căci ele reprezintă simboluri instrumentale, cu ajutorul cărora pot fi conduse în conștiință conținuturi inconștiente și pot fi interpretate și integrate acolo” (Jung, 2005b, p. 198). Dacă aceste instrumente își pierd utilitatea, se nasc fobii, obsesii, idei excentrice, ipohondrii și perversități intelectuale (Jung, 2005b).

Miturile sunt relicve ale copilăriei umanității. Nu sunt infantile, deși gândirea arhaică e mai clară în copilărie. „Miturile au însă o semnificație vitală. Ele nu numai că reprezintă, dar și sunt viața sufletească a tribului primitiv care se sfarmă și dispăre imediat dacă își pierde moștenirea mitică strămoșească, aidoma unui om care și-a pierdut sufletul” (Jung, 2003a, p. 160). Miturile sunt manifestări esențiale ale psihicului, condensând arhetipal experiența relațională a omenirii. Ca produs de natură pur psihică, mitul utilizează un spectru larg de evenimente meteorologice sau astronomice pentru a-și exprima semnificațiile. Mitizarea acestor fenomene ale naturii nu creează alegorii ale experiențelor obiective ci expresii simbolice ale proceselor dramatice din inconștient. Pe calea proiecției în fenomene ale naturii, aceste procese devin accesibile conștiinței. Întrucât răspunde orientării teleologice a psihicului, gândirea mitică e universal umană. „Căci îi putem ascunde, desigur, unui copil conținuturile miturilor anterioare dar nu îi putem răpi nevoia de mitologie și cu atât mai puțin capacitatea de a o produce” (Jung, 1999b, p. 33). Dar pentru a-și păstra efectul individualizant, terapeutic, mitul are în permanență nevoie de veșminte noi, adecvate epocii.

În conturarea semnificației arhetipale a miturilor, Jung își recunoaște îndatorarea față de E. Cassirer, K. Kerényi, E. Neumann, H. Zimmer, G. Durand, J. Campbell și D. Miller (Hillman, 1985). În acest

câmp ideatic, „Întreaga mitologie ar fi un fel de proiecție a inconștientului colectiv”, sugerează Jung (1994b, p. 70).

#### **II.4.5.3. Dumnezeu și reprezentarea Lui arhetipală** (Sorea, 2009a)

În evoluția ideilor lui Jung despre religie și funcția religioasă a psihicului pot fi separate trei etape (Minulescu, 2001). În prima dintre acestea, în intervalul 1909-1920, psihologul elvețian a fost preocupat de funcția religioasă, ca producătoare de simboluri, și de Dumnezeu imagine. În a doua etapă, în intervalul 1921-1948, Jung și-a orientat interesul spre fenomenologia religiei, spre situarea valorică a funcției lui Dumnezeu, spre imaginea divinității ca expresie a Sinelui și spre reabilitarea femininului, răului și materiei în ecuația totalității creștine. În ultima etapă, 1959-1961, Jung a fost preocupat de simbolurile dogmei creștine, de inadecvarea înțelegerii imaginii lui Dumnezeu și a răului în creștinism, de nevoia Creatorului de creatură, de cuaternitate și de conjuncția opușilor în imaginea divinității (Minulescu, 2001).

Limbajul simbolic este singurul limbaj adecvat trăirilor religioase, arată Jung. Există o formă arhetipală a lui Dumnezeu, matrice a oricărei reprezentări simbolice a acestuia. Simbolul este forma particulară de expresie cerută de Dumnezeu-conținut pentru reprezentarea lui Dumnezeu-formă (Palmer, 1999).

Imaginea lui Dumnezeu nu este invenție, ci experiență. Acolo unde funcționează o minte umană, își află și Dumnezeu imaginea (Jung, 1997a). Jung vorbește despre *instinctul de Dumnezeu* ca impuls general uman către religie. Sufletul este religios în mod natural. Experiența religioasă e numinoasă întrucât e arhetipală.

Divinitatea e una dintre experiențele imediate cele mai sigure. Ideea de Dumnezeu e o realitate psihică inevitabilă și ireductibilă, trăită de individ la nivelul cel mai profund al ființei sale (Palmer, 1999). E realitatea arhetipală ce concentrează cea mai mare cantitate de libido. Prin numinozitatea imaginilor ei e percepută ca realitatea supremă (Jung, 1997a).

Nu poate fi construită nicio imagine a lui Dumnezeu care să nu fie prezentă deja în structura psihicului uman. Revelația e, din această perspectivă, duplicare a conținuturilor acestuia. Ceea ce e receptat e implicat deja în ființa celui ce receptează. Cunoașterea lui Dumnezeu e, astfel, un soi de autobiografie psihologică. Divinitatea este revelată în om, nu omului (Palmer, 1999). Trăirea mistică e trăirea interioară, în

suflet, a lui Dumnezeu. Sufletul trebuie să dispună de posibilitatea de a stabili o relație cu esența divină, arată Jung. Arhetipul imaginii divinității reprezintă această posibilitate. „Prea puțini au aflat că ființa divină este proprietatea interioară a propriului suflet” (Jung, 1996, p. 16).

Imaginile lui Dumnezeu nu pot fi separate empiric de imaginile Sinelui. Imaginile lui Dumnezeu și cele ale Sinelui sunt inseparabile, de asemenea, în exprimarea dispoziției colective spre totalitate. Conținuturile arhetipale ale ideii de Dumnezeu sunt foarte variate dar exprimă întotdeauna nevoia de totalitate. Dumnezeu interior este divinitate a întregului, a totalității. Simbolurile lui Dumnezeu și cele ale Sinelui se suprapun și ca expresii ale țelului procesului de individualizare. Imaginile lui Dumnezeu sunt specie a imaginilor Sinelui întrucât sunt particularizări ale dispoziției arhetipale, clasa imaginilor Sinelui cuprinzând și imagini neexplicit religioase (Palmer, 1999). Dar psihologia și teologia au obiecte de studiu distincte, „acest Sine nu poate lua niciodată locul lui Dumnezeu, deși poate probabil să fie receptacolul pentru grația divină”, arată Jung (apud Palmer, 1999).

Ca specie a imaginilor Sinelui, imaginea lui Dumnezeu este incompletă dacă nu reunește contrariile. Binele și răul ar trebui să fie recunoscute deopotrivă ca aspecte ale divinității ambivalente și contradictorii. În acord cu un adevăr psihologic profund, Dumnezeu este lumină și întuneric. În antinomia interioară a lui Iehova se reunesc, potrivit susținerilor psihologului elvețian, binele și răul, dragostea și ura, divinul și satanicul.

În interpretarea pe care Jung o dă *Cărții lui Iov*, Dumnezeu însuși nu este conștient de trăsăturile sale antinomice. Are nevoie de Iov pentru a se descoperi pe sine. „Căci cel torturat fără vină fusese înălțat pe tăcute, fără știința și voința lui, la o superioritate a cunoașterii divine pe care Dumnezeu însuși nu o posedă (...). Iov discerne antinomia interioară a lui Dumnezeu și, prin aceasta, lumina cunoașterii sale atinge, ea înșăși, numinozitatea divină” (Jung, 1997a, p. 216). Descoperindu-se prin creatura care l-a depășit în cunoaștere, Dumnezeu este obligat să se înnoiască. „Autoreflexia devine o necesitate imperioasă și pentru aceasta este nevoie de înțelepciune. Iehova trebuie să-și aducă aminte de cunoașterea sa absolută” (Jung, 1997a, p. 230). Întruparea este rezultat al confruntării divinității cu Iov. Omul este indispensabil și în liturghie. Dumnezeu se înveșmântează în uman și are nevoie de preot și de comunitate, de

pâine și vin pentru întoarcere la sine în actul sacrificial. Astfel, creația divină se desăvârșește în om. Acesta din urmă se găsește în mod necesar în miezul unui proces de reciprocă desăvârșire (Jung, 2003a). Omul este funcție a lui Dumnezeu și Dumnezeu este funcție a omului (Jung, 1997c).

Jung traduce învățătura biblică în termenii psihologiei analitice, considerând-o expresie a nevoilor inconștientului colectiv. Asupra realității metafizice psihologia nu îndrăznește, desigur, a se pronunța. Dar „Psihicul nostru este configurat în acord cu structura universului și ceea ce se întâmplă în mare are loc și în dimensiunea cea mai mică și mai subiectivă a sufletului. Imaginea lui Dumnezeu este de aceea întotdeauna o proiecție a experienței lăuntrice trăite în fața unui *vis-à-vis* puternic” (Jung, 2001, p. 336).

#### **II.4.5.4. Dimensiunea religioasă a procesului individuator** (Sorea, 2009b)

Pentru Jung, studierea experiențelor religioase dezvăluie articulațiile unui proces psihic fundamental, natural și terapeutic prin care individul tinde spre autocunoaștere, autoechilibrare și împlinire (Palmer, 1999). Definirea religiei în termeni arhetipali echivalează cu afirmarea caracterului esențial pentru psihic al atitudinii religioase. Psihologia analitică postulează existența unui arhetip al lui Dumnezeu la nivelul cel mai profund al ființei umane. Psihologul nu poate demonstra existența lui Dumnezeu dar, stabilind existența arhetipului acestuia, poate confirma trăirea religioasă ca activitate fundamentală a psihicului (Palmer, 1999). Omul posedă o funcție religioasă naturală orientată spre dobândirea și menținerea sănătății și stabilității psihice. Viața religioasă e susținută de forța arhetipului. Sfințenia este puterea iluminatorie care emană din figura arhetipală. Ea îl ia captiv și îl copleșește pe om. Icoana lui Iisus este semnificativă deoarece are caracter arhetipal. Religia mijlocește comunicarea conștientului cu inconștientul. Ea dă expresie conștientă arhetipului, dezvăluind adevăruri paradoxale. Figurile doctrinare apar ca revelații întemeietorilor de religii, venind din fanteziile inconștiente ale acestora. Simbolul dogmatic formulează în mod suportabil o trăire puternică și periculoasă, decisivă. Dogma redă adecvat iraționalitatea psihicului și dezvăluie sufletul uman mai bine decât orice teorie științifică (Jung, 1997a). Credința confesională e formă codificată și dogmatizată a unei experiențe originare. Ritul și instituția sunt rezultat al practicării și

reproducerii acelei experiențe. Biserica își protejează credincioșii împotriva experienței religioase nemijlocite. Dogma, crezul și ritualul sunt instrumente de igienă mentală (Jung, 1997a). Ca forme cristalizate ale trăirii religioase originare, satisfac trebuințe umane profunde. Apariția protestantismului e rezultat al nevoii germanicilor de experimentare violentă, imediată și mai puțin controlată a lui Dumnezeu. Înlăturând Biserica din rolul de mediator între om și divinitate, renunțând la imaginile sacre și la ritualuri ca forme sigure de relaționare cu inconștientul, protestantismul înseamnă simultan un mare risc și o mare șansă (Jung, 1997a): riscul rătăcirii personale și confesionale în schisme fără sfârșit și șansa înțelegerii critice de sine.

Sinele este totalitatea preeminentă și cuprinzătoare ce transcende conștiința. Misterul euharistic surprinde, arată Jung, transformarea spiritului omului empiric în totalitate chistică. Omul și zeul se sacrifică în unitatea darului simbolic ca pâine și vin. „În acest sens putem prin urmare defini liturghia ca rit al procesului de individuație” (Jung, 1997a, p. 176). Omul este unealtă slujitoare în liturghie. Ororile crucificării funcționează ca premisă a transsubstanțierii, pregătindu-i omului acest statut. Serviciul divin e un serviciu pe care omul i-l face lui Dumnezeu. În desfășurarea acestuia, arată Jung, creatorul devine conștient de creația sa și omul de sine însuși.

Creștinismul a fost pregătit istoric de credințele ce l-au precedat (Jung, 1994a). Christos și-a impresionat discipolii întrucât exprima ceea ce lucra și în inconștientul lor. Mesajul Lui se așeza pe dispoziții psihice analoge, pe aceeași nevoie de activare a arhetipului Omului-Dumnezeu (Wehr, 1999). Jung apreciază ca remarcabilă anticiparea logică în doctrina creștină a metamorfozei divinității: întruparea e pregătită de indicarea șarpelui ca adversar al lui Dumnezeu și de căderea îngerilor. Dar sufletele masei de creștini nu s-au transformat pe măsura doctrinei lor înnoitoare. În interiorul lor domnesc încă zei arhaici (Jung, 1996). „Religiile antice cu simbolurile lor sublime și ridicole, binevoitoare și crude nu s-au născut din senin, ci din acest suflet omenesc, așa cum trăiește el și în această clipă în noi” (Jung, 1997b, p. 88). Devenit religie dominantă și nu religie a celor aleși și pregătiți, creștinismul trebuie să gestioneze și trăirile desfășurate sub seamnul altor zei. Ignorarea aspectului întunecat al divinului nu i se pare lui Jung cea mai bună strategie de gestionare a acestei situații, în contextul dimensiunii individuate a religiei. În experiența Sinelui nu sunt surmontate numai diferențele dintre om și Dumnezeu, ci și



contradicția din chiar reprezentarea lui Dumnezeu (Cazenave, 1999). Religiile Orientului nu consideră opușii ca reciproc intolerabili. Reprezentarea creștină a diavolului ilustrează aspectul insolit și grotesc al inconștientului, aspect pe care dogma refuză să-l asume și, în felul acesta, nu-l poate nici controla (Jung, 1998b). Demonii sunt interferențe ale inconștientului, iruperi spontane ale conținuturilor acestuia în continuitatea conștiinței (Jung, 1997c). Istoria religiilor și moravurilor dezvăluie ce demoni găzduiește sufletul omenesc. Din această perspectivă, creștinismul este potrivit naturii umane, și magică, și demonică (Jung, 1999b).

Creștinismul este potrivit naturii umane și prin ignorarea importanței corporalului și feminității într-o experiență totalizatoare. Educația creștină, subapreciind fizicul, materia, impune un soi de caricatură a omului. La filosofii naturii, al patrulea element înseamnă deopotrivă pământul și Fecioara. Maria aduce în ecuația divină corporalitatea cu obscuritatea sa. Ea e preafelică, dar nu divină, deși e matricea divinității, lotusul și roza mandalice și, astfel, instrumentul soteriologic indispensabil. Evul Mediu s-a confruntat cu problema locului elementului feminin în preajma misterului Trinității. Aparițiile marianice semnaleză nerezolvarea corectă a acestei probleme iar admiterea dogmei Înălțării Mariei este simultan recunoaștere oficială a problemei și încercare de rezolvare a ei.

Jung este convins că despărțirea sa de Biserică s-a făcut cu voia și de dragul Domnului. În visele din copilăria lui, Dumnezeu dezavua teologia și Biserica ei (Jung, 2001). Sub semnul acestei îndreptări își așează psihologul elvețian, supărat pe teologii ce n-au experimentat ceea ce predică, îndrăznelile teoretice. Ar fi desigur, o blastfemie susținerea că Dumnezeu care se relevă peste tot, ocolește în manifestările sale sufletul omenesc. Dar credința, ca afirmare a unui adevăr dogmatic, nu poate fi suport al cunoașterii științifice. Aceasta din urmă cere întemeiere experimentală. Imaginile divinității, asociate frecvent imaginilor parentale, sunt produse psihice de origine inconștientă. Credincioșii consideră imaginea divinității drept corespunzătoare unei entități metafizice. Dar „Știința nu are competența de a judeca în această privință” (Jung, 1999b, p. 68). Psihologul poate doar să descopere validitatea psihologică a dogmei, dezvăluind întemeierea ei colectivă (Palmer, 1999).

Dezintegrarea vechilor imagini ale lui Dumnezeu, neurmată de apariția unor imagini noi, produce boala psihică. Toți pacienții trecuți

de 35 de ani ai lui Jung s-au vindecat doar găsind sau regăsind o modalitate religioasă de raportare la lume (Minulescu, 2001).

#### **II.4.6. Etică și individuație la C. G. Jung** (Sorea, 2006a)

Dezvoltarea personalității umane este orientată programatic spre realizare de sine, ca actualizare cât mai aproape de desăvârșire a potențelor. Procesul individuator este dramatic. Inconștientul dezvăluie în proces tot felul de dimensiuni compensatoare ale atitudinii conștiente. Asumarea acestora poate fi încercare teribilă. Dar „În măsura în care, infidel propriei sale legi, omul nu devine o personalitate, el își pierde rostul vieții” (Jung, 1994b, p. 32). Imaginile arhetipale ale Sinelui funcționează ca ghizi morali, indicând ce este și ce s-ar cuveni să fie omul. Programatică, instinctivă este orientarea spre individuație, nu atingerea acestui scop. Individului îi revine responsabilitatea realizării sau nerealizării echilibrului totalizator al psihicului (Palmer, 1999). Neînțelegerea semnelor arhetipale sau ignorarea lor privează existența umană de șansa trăirii totalizatoare (Jung, 2001). Orietarea individului către realizarea totalizatoare de sine iese la Jung de sub semnul egoismului etic întrucât reprezintă, kantian, o datorie. Omul își datorează desăvârșirea.

Procesul de individuație, adică de aducere integratoare în conștiință a conținuturilor arhetipale, nu se află sub controlul conștiinței. Aceasta poate susține procesul, dar declanșarea etapelor lui și orientarea acestora sunt ghidate de inconștient. Pentru moderni și contemporani, parcursul individuator are un plus de dificultate întrucât nu mai beneficiază de suportul religiei și de cel al culturii tradiționale. Spiritul inconștient al timpului compensează atitudinea conștientă și anticipează modificările. Inconștientul conservă toate dimensiunile umanului. Spiritul antic a reapărut cu ușurință în Renaștere. În contemporaneitate se manifestă, de dincolo de antichitate, spiritul primitiv (Jung, 1997c). Nihilismul și deconstructivismul sunt semne ale sfârșitului și reînnoirii lumii. Metamorfoza zeilor, ca expresie a metamorfozei interioare, reprezintă șansa occidentalului de a se salva de la autodistrugerea ce-l amenință dinspre dezvoltarea exclusiv rațională, tehnică a culturii sale (Jung, 1953).

Raționalismul nu a dus la o stăpânire benefică a materiei și spațiului. Progresele înregistrate în numele utilității și împlinirii diferitelor dorințe se asociază unei vini gigantice, necesitând plăți pe

măsură (Jung, 2003a). Occidentalul și-a dezvoltat ființa unilateral și riscă în consecință să piardă înțelesurile miturilor despre omul interior, protector și conservator al vieții (Stevens, 1996).

Trăirea creștină a perpetuat până în epoca modernă aceste înțelesuri dar n-o mai poate face sub presiunea copleșitoare a raționalității noncontradictorii, unidirecționale. Aceasta impune în creștinismul modern o reprezentare fragmentară și superficială a modelului uman. Neliniștile și maladiile Occidentului contemporan sunt urmarea asumării incorecte a dimensiunilor umanului, consideră Jung. Cu cât răul din om e împins mai departe de conștiință, cu atât reacțiile compensatorii ale inconștientului sunt mai înspăimântătoare. Cetățenii cumsecade participă cu ușurință în masă la fărâdelegi cumplite. Întreaga cultură occidentală se află într-o criză cu deznodământ greu previzibil. (Jung, 2005b).

Pustiirea interioară resimțită de contemporani se datorază refuzului acestora de a se privi cu luciditate. Numai o cunoaștere de sine amplă și neîndurătoare, aptă a separa corect binele și răul poate fi salvatoare (Jung, 2005b). Salvarea înseamnă echilibru. Orice încercare contemporană de echilibrare a ființei diferențiate unilateral presupune acceptarea funcției inferioare, nediferențiate, și astfel asumarea conflictului contrariilor. În felul acesta, cauza și motivațiile dimensiunilor morale ale comportamentului sunt atribuite naturii proprii, nu mai sunt percepute ca limitări extrioare.

„Cel mai grav păcat al omului este inconștiența, păcat de care se fac vinovați și cei care ar trebui să reprezinte dascălii sau modelele celorlalți oameni” (Jung, 2003a, p. 257). În aceste condiții, susține Jung, analistul are la rândul-i responsabilități speciale. „Nu putem întâmpina sufletul uman, și anume în stare de suferință, cu ignoranța unui profan care din suflet nu cunoaște decât complexe sale personale” (Jung, 2005a, p. 294), arată acesta. Terapeutul are a se îngriji de bunăstarea, fericirea și mai ales împlinirea destinului omului în care însuși Dumnezeu își află scopul. În acest punct se inserează o altă dimensiune a responsabilității analistului: „Face parte din etica cercetătorului capacitatea de a recunoaște unde se oprește cunoașterea sa. Pentru că această limită este de fapt începutul unei cunoașteri superioare” (Jung, 1997a, p. 198).

## II.4.7. Particularități epistemologice ale psihologiei analitice

### II.4.7.1. Spirit și suflet în accepțiune analitică

*Spiritul* desemnează la Jung orientarea teleologică a psihicului spre individuație, împreună cu structurile formale aferente acesteia. Spiritului îi sunt proprii un principiu de mișcare și activitate spontană, și, de asemenea, capacitatea de producere și manipulare a imaginilor arhetipale (Jung, 2003a). Noțiunea de *spirit* implică recunoașterea existenței unei dimensiuni superioare celei a Eului conștient. Încercarea de prindere a acesteia în concept nu este tocmai productivă, arată psihologul elvețian (Jung, 1998b).

„Nu omul a creat spiritul, ci acesta este premisa creativității sale, cel care face cu puțință perseverența, entuziasmul și inspirația (...). În realitate, fenomenul originar al spiritului se înstăpânește asupra omului” (Jung, 2003a, p. 218). Fenomenului psihic numit *spirit* îi corespunde o predispoziție preconștientă universal umană. La nivel arhetipal, spiritul reprezintă dimensiunea călăuzitoare a Sinelui. Spiritul este arhetipul semnificației. Arhetipul constelează în momente de cumpănă, când individul are nevoie de clarviziune, înțelegere și un sfat bun (Jung, 2003a). Constelarea lui este periculoasă, putând provoca, prin credința în posedarea manei, inflație în direcția autoperceperii ca Supraom.

Arhetipul spiritului este cel mai adesea reprezentat în figura bătrânului înțelept. În basme acesta apare când eroul se află în situații aparent fără ieșire. Pune întrebări de felul cine, unde, cum sau pentru ce, și astfel declanșează conștientizarea și mobilizarea forțelor morale, oferind mijloacele supranaturale de depășire a situației. Bătrânul cunoaște drumul și pericolele și formulează avertizări. Reprezintă o forță ce poate modifica destine. Este cunoscător al articulațiilor lumii. Îl încearcă pe erou, căutându-i calitățile. În unele basme primitive, bătrânul înțelept luminător se dovedește a fi Soarele. „Superioritatea și generozitatea bătrânului îl plasează în proximitatea divinității” (Jung, 2003a, p. 230).

Dar spiritul poate fi și ucigaș. Arhetipul este ambiguu, ambivalent în reprezentările sale. Uneori răul este necesar pentru conturarea enantiodromatică a Sinelui, în timp ce Sinele conduce la un rău. Adesea cunoașterea superioară pregătește incidente neplăcute și otrava poate fi medicament. Realizarea totalității presupune și utilizarea spiritului întunecat ca instrument de individuație. Bătrânul Merlin captează sugestiv ambivalența arhetipului.

În cazul femeilor, spiritul este simbolizat printr-una dintre imaginile Marii Mume. Arhetipul îngăduie în vise și basme și alte reprezentări: magician, medic, preot, învățător, profesor, bunic, pitic, animal sfătuitor. În acest ultim caz, funcțiile și conținuturile aferente arhetipului nu sunt accesibile conștiinței. Spiritul poate să apară, de asemenea, sub înfățișarea unui copil sau tânăr. Pentru femei are în acest caz semnificația orientării spre activarea unui animus pozitiv, cu deschidere spre întreprinderi spirituale conștiente. La bărbați poate însemna deopotrivă orientarea pozitivă spre Sinele în cristalizare ca *filius regis*, sau negativă, spre umbra infantilă.

Spiritul este arhetipal, colectiv. Sufletul este personal. Pentru Jung, *sufletul* este o funcție de relație între conștient și conținuturile inconștiente inaccesibile direct conștiinței subiectului. Sufletul modelează simbolic aceste conținuturi. Le percepe, le înmagazinează și le transportă (Jung, 1997c). Noțiunea de *suflet* nu se suprapune totalității funcțiilor psihice. Sufletul are ca obiect inconștientul perceput ca distinct de subiect. Este, de asemenea, semn al unității în potență. Pentru Meister Eckhart, arată Jung, Dumnezeu lucrează în suflet și este perceput de acesta, sufletul fiind imagine a lui Dumnezeu. Pentru psihiatrul elvețian, ca funcție creatoare, sufletul dă naștere în formă simbolică reprezentării arhetipale a lui Dumnezeu (Jung, 1997c). Există lucruri în suflet pe care Eul nu le poate controla, care se fac singure și au viață proprie. Din acest motiv, sufletului care este personal i se poate atribui obiectivitate psihică și realitate (Jung, 1999a). Realitatea sufletului reprezintă, în fapt, una dintre dimensiunile bazale ale concepției lui Jung. Ideea este dificil de integrat rațional și asociază îndatoriri etice operărilor cu imagini (Cazenave, 1999).

#### **II.4.7.2. Spirit și materie în discursul jungian**

Dintre orientările de specialitate ale medicinei, Jung a ales psihiatria întrucât în câmpul acesteia biologia întâlnește spiritualul (Jung, 1999a). Această opțiune de tinerețe își are corespondentul în reprezentarea de mai târziu a relației dintre materie și spirit.

Psihicul se mișcă între fizic, fiziologic și instinctual, pe de o parte, și arhetip, spiritual, de cealaltă parte. Dinspre natură, în psihic se manifestă cauzalitatea iar dinspre spirit, sensurile, înțelesul. Arhetipul este imagine a instinctului ca scop spiritual al naturii umane (Minulescu, 2001). Natura conține inconștient spiritul și acesta din

urmă o însuflețește conferindu-i înțelepciune și sens. Ideile abstracte nu sunt operaționale. Pentru a influența viața, ele trebuie să se înveșmânteze în sensibil (Jung, 1998b). Natura și spiritul, instinctul și imaginile arhetipale sunt polii aceluiasi continuu proces (Minulescu, 2001).

Spiritul și materia sunt forme ale aceleiași transcendențe, arată Jung (2003a). Sincronicitatea dovedește însuflețirea materiei și substanțializarea spiritului. „În materie ar fi de descoperit deci germenele spiritului și în spirit germenele materiei” (Jung, 2003a, p. 116).

#### **II.4.7.3 Situsul epistemic al psihologiei analitice** (Sorea, 2005c)

„Realitatea psihologică nu exclude nicidecum una metafizică. Dar ca știință, psihologia trebuie să se abțină de la orice afirmații metafizice”, arată Jung (1999b, p. 74). Sub cupola acestei precizări prevenitoare, psihologul elvețian are însă de conturat câmpul cognitiv și statutul psihologiei analitice.

Experiența este cheie de boltă a psihologiei analitice. Aceasta din urmă este știință a naturii. Dar este știința ce depinde de trăsăturile personale ale observatorului mai mult decât orice altă știință (Wehr, 1999). Atât de mult încât poate trece drept ramură a hermeneuticii, ca demers de extragere de sens din afirmările Sinelui (Stevens, 1996). Testele aplicate analiștilor jungieni au evidențiat, de altfel, predominanța tipului introvertit, caracterizat de supraevaluarea funcției intuitive în detrimentul celei senzoriale, și de supraestimare a non-raționalului (Palmer, 1999).

Psihologul, cu trăsăturile lui determinate de personalitate, operează în câmpul nedeterminat al inconștientului. Această nedeterminare face imposibilă înțelegerea și descrierea completă a personalității umane (Jung, 2003a). Știința modernă occidentală este nivelatoare prin utilizarea statisticii și prin finalitatea ei materială (Jung, 1953). Psihologia modernă pre-jungiană se autolimitează orientându-se spre dimensiunea deterministă a comportamentului uman. Numai o jumătate a sufletului omenesc e tributară spiritului științific și cauzalității. Cealaltă jumătate e speculativă. Tendinței de simplificare i se opune orientarea constructivă spre complicat și înalt (Jung, 2005a). În fiecare caz abordat, arată Jung, trebuie să se țină cont de totalitatea fenomenului sufletesc (Wehr, 1999), funcția valorică alăturându-se percepției și gândirii în modelul raportării individului la realitate.

Omul poate gândi în două moduri distincte, arată Jung. Gândirea în *cuvinte și concepte lingvistice* este orientată spre exterior și adaptată realității. Ea reprezintă o achiziție modernă a umanității. Gândirea în *imagini* este asociativă și se distanțează de realitate în fantezii. Gândirea în cuvinte este trudnică. Gândirea în imagini este facilă întrucât apelează conținuturi inconștiente date. Este suficientă o ușoară oboseală pentru suspendarea ancorării la lumea reală și glisarea spre fantezie (Jung, 1999b). Psihologia analitică poate susține teoretic această glisare și o poate gestiona. Pentru Jung, boala psihică subîntinde granițele sănătății. În *dementia praecox* nu există simptome psihologic neîntemeiate sau prostești. „Chiar și cele mai absurde lucruri sunt doar simboluri ale unor gânduri care nu sunt inteligibile numai ca general umane, ci sălășluiesc de fapt în orice om. Astfel, la bolnavul psihic nu descoperim ceva nou și necunoscut, ci fundalul propriei noastre ființe, mama problemelor de viață la care lucrăm cu toții” (Jung, 2005a, p. 194).

Orice știință a naturii devine descriptivă acolo unde nu mai poate fi experimentală, fără a înceta să fie științifică, arată Jung (2003a). Competența experimentală a psihologiei se întinde până la conturarea imaginilor divinității din psihicul uman. Cercetarea psihologică facilitează accesarea conținuturilor experimentale ce constituie fundamentul empiric al religiozității. „Ar fi o eroare regretabilă dacă cineva ar vrea să considere observațiile mele drept un fel de dovadă a existenței lui Dumnezeu. Ele dovedesc numai existența unei imagini arhetipale a divinității și, după părerea mea, aceasta este tot ce putem spune, psihologic, despre Dumnezeu” arată Jung (1997a, p. 63). Sinele este un concept limită, asemeni *lucrului în sine* kantian, concept ce nu-și pierde transcendența chiar manifestându-se în reprezentări. Acțiunea divinității asupra individului nu poate fi înregistrată decât psihic. Individul nu poate distinge dacă actantul este Dumnezeu sau Sinele. „Ambele sunt concepte limită pentru conținuturi transcendente” (Jung, 1997a, p. 307). Jung încearcă să scoată discursul despre Sine din situația kantian aporetică apărută prin abordarea categorială a unui concept cu încărcătură transcendentă prin intermediul realității fenomenologice a psihicului, susținând că „Idea este psihologic adevărată din moment ce există” (Jung, 1997a, p. 13). Omul nu accesează nemijlocit decât existența psihică. Existența fizică este o simplă deducție, rezultat al percepției de imagini ce-i parvin prin intermediul simțurilor și în care omul se înfășoară. Psihicul, cu

structura și legile lui proprii, este la fel de real ca fizicul. Orice cunoaștere despre psihic este psihicul. Acesta își este singura experiență directă și este condiție necesară a realității subiective a lumii (Jung, 1999b). Conținuturile inconștientului revendică, din acest motiv, cel puțin tot atâta realitate ca lucrurile lumii din afara individului. Mai mult, lumea interioară și lumea exterioară nu pot fi izolate, nimeni nu poate ieși din conjuncția celor două dimensiuni ale realității. „Dacă se îndreaptă doar către exterior, insul trebuie să-și trăiască propriul mit, dacă se îndreaptă spre interior, trebuie să-și viseze viața exterioară, așa-zis reală” (Jung, 1997c, p. 183).

Dar trăirea lumii nu respectă cuminte logicul. Știința se oprește la frontierele acestuia. Nu și natura. Din punct de vedere al adevărului psihologic, orice teorie științifică are o valoare mai mică decât dogma religioasă. Teoria este exclusiv rațională, în timp ce dogma exprimă trăirea întregului ce cuprinde iraționalul. În aceste condiții, „nu ne rămâne probabil nimic altceva decât să respingem pretenția arogantă a conștiinței că ea însăși ar fi psyché, și să admitem că psihicul este o realitate pe care posibilitățile actuale ale înțelegerii noastre nu pot să o sesizeze” susține Jung (1996, p. 223). În acord cu această susținere, rezultatele psihologiei abisale subminează valabilitatea orizontului de cunoaștere al științei moderne (Wehr, 1999). Aceste rezultate recuperează însă gnoseologic modalități neortodoxe ale cunoașterii.

Alchimia este sursa conținuturilor ideatice esențiale și a gândirii substanțiale în știința modernă, consideră Jung.. Gnoza dezvoltă un simbolism spectaculos compatibil cu rezultatele psihologiei analitice. Mulți gnostici nu erau altceva decât psihologi ce operau cu conținuturi provenite din inconștient (Jung, 2005b). Pentru contemporani este greu de crezut că un zeu provoacă visul sau că visul prevestește viitorul. Dar psihologia poate da alt nume zeilor, semnalând existența situațiilor arhetipale și dezvăluind sensul ascuns în contradicțiile materialului oniric (Jung, 1999b). Iar marile idei metafizice nu sunt condamnate să moară la sfârșitul epocii în care înfloresc. Ele sunt expresii ale unor experiențe arhetipale reiterabile (Palmer, 1999).

Pshicul creează simboluri al căror fundament este arhetipul și a căror formă fenomenală provine din reprezentările achiziționate de conștiință. Arhetipurile sunt predispoziții sau potențe comportamentale moștenite, forme similare de răspuns la solicitări similare. Psihicul nu e la început *tabula rasa*, cum nu e nici intelectul, arată Jung. Nu există de la început în psihic conținuturi concrete, dar există



a priori dispoziții funcționale ereditare. Psihicul este precipitatul încercărilor de adaptare ale strămoșilor (Jung, 1997c). Creierul opune impresiilor din exterior disponibilități predeterminate, selectând și modelând astfel materialul primit. Învățătura lui Kant despre categorii sufocă orice încercare metafizică dar pregătește, arată Jung (Jung, 2003a), o renaștere a spiritului platonice: orice empirism e prins în limitele unui a priori al structurii cunoașterii. Gândirea nu este obiectivă, există funcții supra- și subordonate personalității. În toate domeniile cunoașterii există premise psihologice hotărâtoare în alegerea metodologiei și strategiei. Există un a priori al tuturor activităților omenești: structura înăscută a spiritului, suport al personalității specifice. Dispozițiile psihice inconștiente sunt formulate funcțional în imaginile originare, proprii speciei. Acestea condensează forma activității specifice și situația tipică de declanșare a ei. Imaginația creatoare este funcție preformată a psihicului. Cu ajutorul ei imaginile originare devin vizibile. Datorită ei, reprezentările arhetipale asemănătoare pot să apară pretutindeni, nemijlocit, fără ca asemănările să se datoreze tradiției, limbii sau migrației (Jung, 2003a). Arhetipurile îngăduie o *Weltanschauung* de tip *unus mundus*, fiind veriga de legătură între evenimentele fizice și mintea cercetătorului (Minulescu, 2001). Arhetipurile sunt, pentru Jung, produsul unei ordini obiective, de dincolo de lumea umană și de realitatea fizică. În acea ordine fizica, psihologia și teologia se contopesc (Stevens, 1996).

Psihicul evoluează între instinctiv și arhetipal, adică între cauzalitate și semnificare (Minulescu, 2001). „Mai devreme sau mai târziu fizica atomică și psihologia inconștientului se vor apropia destul de mult, întrucât amândouă, independent una de alta și dinspre laturi opuse, pătrund impetuos pe tărâm transcendental, aceea cu reprezentarea atomului, aceasta cu a arhetipului” (Jung, 2005b, p. 301). Această reprezentare dezvăluie însă o *Weltanschauung* apropiată mai degrabă de marea magie renescentistă decât de rigorile științei moderne: „Psihicul nu poate fi un *cu totul altceva* decât materia, căci cum ar putea el atunci să miște substanța? Iar substanța nu poate fi străină psihicului, căci cum ar putea ea atunci să-l producă? *Psyché* și materie sunt în aceeași lume, și una participă la cealaltă, altminteri interacțiunea nu ar fi posibilă. De aceea ar trebui, dacă cercetarea ar putea să pătrundă suficient de departe, să ajungem la o concordanță a termenilor fizici și psihologici. Încercările noastre momentane ar putea

să fie temerare, dar eu cred că ele se află pe direcția corectă” (Jung, 2005b, p. 302).

#### **II.4.7.4. Slăbiciuni argumentative la C. G. Jung**

Michael Palmer (Palmer, 1999) conturează principalele dificultăți de articulare epistemologică a concepției lui Jung. Aceste dificultăți sunt cauza parțialelor reticențe cu care suportul teoretic al psihologiei analitice a fost privit deopotrivă dinspre teologie și dinspre teoreticienii cunoașterii științifice moderne.

Una dintre dificultăți constă în stabilirea existenței arhetipurilor printr-o inferență inductivă incorectă. Arhetipurile apar în teoria lui Jung dintr-o necesitate conceptuală, ca rezultat al înregistrării unor motive și modele comportamentale recurente. Jung pledează pentru primatul experienței psihice. Realitatea imaginată de psihic e singura realitate accesibilă. Obiectul de studiu al psihologului e o experiență personală, subiectivă și singura certitudine imediată e existența propriei lumi psihice. Nimeni nu poate ieși în lume dincolo de granițele propriului psihic, nimeni nu poate dovedi că reprezentarea lumii nu e un produs al psihicului. În acest context, cât timp există, orice trăire psihică e adevărată, adevărul ei nesolicitând garanții ontologice. Adevărul trăirii psihice nu depinde de corespondența cu realitatea, ci de resimțirea ei ca adevărată. Conținuturile arhetipale sunt trăite și, întrucât sunt trăite, sunt reale. Psihologul înregistrează la pacienții săi trăiri similare și constată că le poate asocia conținuturile simbolice ale basmelor, miturilor și religiilor. Pornind de la aceste constatări, inferează existența necesară, universal umană a arhetipurilor. Inferența nu este incorectă, arată Palmer, întrucât e inductivă, adică de la observații particulare spre afirmații categorice și integral acoperitoare ale universului de discurs. Inferența inductivă e incorectă întrucât leagă enunțurile empirico-descriptive ce i se constituie în premise de un enunț având ca subiect ceva situat în afara experienței, în speță structurarea arhetipală a minții umane. Incorectitudinea este dată de trecerea inferențială de la nivelul empiric la nivel teoretic, speculativ. Jung inferează inductiv caracterul arhetipal al reprezentărilor umane pornind de la similaritatea efectelor lor empirice. Dar asemănarea efectelor nu stabilește similaritatea cauzelor. Existența imaginilor paralele poate fi explicată fără a recurge la dispoziția umană a priori de formare a imaginilor arhetipale. Gordon Allport (apud Palmer, 1999) consideră că imagistica mitologică poate fi

dobândită prin aculturație. Miturile și ritualurile străine pot fi acceptate întrucât cimentează identificarea cu cei ce asigură securitatea. Pentru Jean Piaget (apud Palmer, 1999) miturile și basmele sunt consecința experienței împărtășite a diferențierii treptate a Sinelui de exterior. Aceste explicații, arată Palmer, sunt mai tari epistemologic decât cea prin arhetipurile inconștientului colectiv, întrucât nu transgresează nivelul cunoașterii comune. Enunțurile despre cauză și efecte sunt coerente la acest nivel.

Subliniind distincția dintre formă și conținut arhetipal, Jung desfășoară un agnosticism de tip kantian. Declarându-se empirist, psihiatrul elvețian urmărește fapte psihice observabile. Arhetipurile nu sunt observabile. Ceea ce Jung numește *conținut arhetipal* poate fi însă observat. Dumnezeu ca fenomen psihic, experiență imediată a profunzimilor ființei, există pentru credincioși. Credința în existența divinității este fenomen observabil. În plan psihologic, o judecată de tipul *Dumnezeu există* e adevărată. Dar psihologia nu poate ieși din sine, stabilind adevăruri absolute. Experimentarea psihică a divinității nu spune nimic despre existența celei din urmă, notează agnostic psihiatrul elvețian. Jung iese însă de sub cupola acestui agnosticism impecabil asociind într-o judecată de cauzalitate manifestările umane cu existența arhetipurilor. Certitudinea subiectivă nu este măsura adevărului obiectiv și nici condiție suficientă pentru adevărul unei afirmații existențiale, arată Palmer (1999). Recurența imaginilor nu coroborează originea lor arhetipală.

În prelungirea discursului lui Palmer despre incorectitudinea inferării inductive a existenței arhetipurilor pot fi așezate două alte observații critice. Prima se referă la susținerea de către Jung a primatului experienței psihice. Întemeind realitatea psihicului pe imposibilitatea ieșirii din granițele lui, Jung își protejează teoria despre arhetipuri de atacurile epistemologice, dar îi refuză acesteia șansa popperiană a falsificării, adică a științificității. Falsificabilitatea are la Popper statut de criteriu de demarcație.

A doua observație critică se referă la corelarea nelegitimă în inferența inductivă a două niveluri ale cunoașterii. Acest tip de corelație este suportul principalelor critici aduse în epistemologie teoriei pragmatice a adevărului. Asumarea adevărului ca utilitate presupune suprapunerea planului semantic, de definire a adevărului, cu planul metodologic, de investigare a aplicabilității adevărului. Discursul lui Jung este pragmatic, în linia concepției lui William

James. Pentru James adevărul este de natură procesuală. Ideile nu sunt, ci devin adevărate. Adevărul este procesul de asimilare, validare și verificare a susținerilor. Propoziția este utilă deoarece este adevărată și este adevărată deoarece este utilă. Pentru Jung, psyché este real pentru că funcționează. Și inferența lui inductivă se construiește printr-o glisare atacabilă la nivelul planurilor discursului.

Revenind la M. Palmer, altă dificultate epistemologică vizează caracterul circular al argumentației jungiene. Pentru Jung, ceea ce provine din psihic nu poate fi validat decât psihic. Psihologismul acesta circular conferă imunitate concepției sale la infirmări experimentale, dar nu o ferește pe aceasta de acuzația severă a lipsei de științificitate.

O altă dificultate epistemologică provine, arată Palmer, dinspre criteriul de recunoaștere a caracterului arhetipal al manifestărilor psihicului. Teoria arhetipurilor suprapersonale și colective este piatra unghiulară a construcției ridicate de Jung, apreciază teologul de la Oxford. Această teorie este atacabilă, pe lângă evidențierea incorectitudinii inferării inductive a existenței arhetipurilor, din cel puțin alte două direcții semnificative. Prima dintre critici vizează slăbiciunea ei metodologică, de sorginte empirică, și este rezumată astfel de Gardner Murphy, citat de Palmer: „Metoda lui Jung—nu este decât o exagerare amabilă să o numim astfel—este să argumenteze că întrucât A este oarecum ca B, în anumite circumstanțe împărtășește ceva cu C, iar C fiind cunoscut într-o ocazie ca suspect de a fi legat cu D, concluzia de o perfectă formă logică este că  $A=D$ . Ca limbaj al științei aceasta este lipsită de semnificație” (Palmer, 1999, p. 251). Cea de-a doua critică ce poate fi adusa teoriei lui Jung despre arhetipuri se referă la imposibilitatea distingerii imaginilor arhetipale din întregul imaginilor produse de psihicul uman. „Deoarece dispoziția de a crea imagini arhetipale este considerată o caracteristică a priori a tuturor indivizilor și pentru că aceste imagini sunt ele însele garantate ca arhetipale doar de experiența imediată a acestor indivizi, aceasta înseamnă, de fapt, că orice imagine poate fi clasificată drept arhetipală”, notează Palmer (1999, pp. 251-252). Jung nu indică modalitatea de stabilire clară și univocă a naturii arhetipale a unei imagini. Dacă validitatea imaginii lui Dumnezeu e stabilită prin efectul ei psihic, atunci această imagine nu poate fi distinsă de orice altă imagine cu putere transformatoare. Din această perspectivă, Jung nu oferă un criteriu de

diferențiere a mitului unui credincios de cel al unui schizofrenic ce visează. Diferențierea ar fi relevantă terapeutic.

În sfârșit, o altă dificultate semnalată de Palmer vizează identificarea imaginilor lui Dumnezeu cu imaginile Sinelui. Această identificare reprezintă o reducere psihologică ilegitimă a noțiunii de transcendență a divinității. Teologul de la Oxford evidențiază incompatibilitatea teoriei arhetipurilor cu noțiunea de revelație. Revelarea este relație cu o realitate transcendentă. Imaginile lui Dumnezeu sunt constitutive psihicului uman, în virtutea unei apetențe a priori a acestuia. Nu poate fi vorba de act revelator, subliniază Palmer, în cazul în care aspectul declarat revelație e deja implicat în ființa celui ce-l receptează. În contextul ideatic jungian, revelarea lui Dumnezeu alunecă ușor în revelare de sine a omului. Cunoașterea lui Dumnezeu este greu separabilă de autocunoaștere. Pentru Jung singura revelație posibilă e cea prin întâlnirea cu arhetipurile. În felul acesta, Jung reiterează erezia gnostică a esenței divine latente în sufletul uman, apreciază teologii. În felul acesta, Jung desfășoară un demers pseudo-religios, articulând o religie a imanenței pur psihice, fără raportare la ființa sau realitatea transcendentă, apreciază Martin Buber (apud Palmer, 1999).

Jung își justifică dimensiunea evazivă a gândirii raportând-o la caracterul evaziv al manifestărilor psihicului. Justificarea, destul de superficială epistemologic, capătă greutate ca semn al unei schimbări de paradigmă. Criticile condensate de Palmer sunt pertinente în câmpul cunoașterii științifice moderne. Dar dacă Jung este abordat prin prisma mutației produse în fizica secolului XX, aceste critici devin marcatori semnificativi ai convergenței ideilor psihologului elvețian cu această mutație.

### III. STATUTUL PARADIGMATIC AL GÂNDIRII LUI C. G. JUNG

#### III.1. Conceptul de paradigmă în accepțiunea lui Th. Kuhn

Thomas Kuhn (1922-1995) este reprezentantul cel mai de seamă al noii filosofii a științei și autorul lucrării, de referință în epistemologie, numită *Structura revoluțiilor științifice* (1962).

Kuhn consideră că modelul formulat de empirismul logic pentru dezvoltarea cunoașterii științifice nu explică evoluția concretă a științei. În alternativă, Kuhn propune o abordare descriptivă a demersului cognitiv și explicarea acestuia în contextul socio-istoric în care se produce. Factorul esențial în cercetarea științifică îl constituie comunitatea oamenilor de știință, încheșată în jurul unor ipoteze fundamentale. În evoluția sa, o disciplină științifică trece dintr-o fază preparadigmatică—în care diversele școli rivale se află în dispută—, în faza paradigmatică, în care punctul de vedere al uneia dintre școli este acceptat de majoritatea cercetătorilor din domeniu. Acest punct de vedere este numit de Kuhn *paradigmă*. Apariția ei canalizează energiile spre rezolvarea problemelor științifice specifice.

O știință paradigmatică trece prin perioade alternative, de *știință normală* și *știință extraordinară*. Cercetările de știință normală se desfășoară între limitele paradigmei anterior admise și rezolvă probleme de tip *puzzles*, probleme despre care se știe că admit o soluție în contextul cognitiv determinat. Problemele ce nu pot fi rezolvate în interiorul paradigmei sunt numite de Kuhn *anomalii*. Acumularea acestora dincolo de numărul ignorabil sau rezolvabil prin ipoteze ad-hoc duce la înlocuirea paradigmei, prin revoluție științifică, în perioada de știință extraordinară.

În faza normală a științei, cercetarea nu vizează noutăți conceptuale sau fenomenale majore. ci obținerea rezultatului anticipat într-un chip nou. Problemele caracteristice acestei etape a evoluției științei testează ingeniozitatea și îndemânarea cercetătorului, constituindu-se în *puzzles* de natură instrumentală, conceptuală, matematică. Un *puzzles* are neapărat o soluție, în limitele câmpului de joc. Într-o paradigmă admisă există reguli care limitează natura

soluțiilor acceptabile și impun etapele necesare obținerii acestora. Regulile derivă din paradigme, dar paradigmele pot ghida cercetarea și în lipsa regulilor.

Revoluțiile științifice sunt percepute ca atare numai de către cercetătorii ale căror paradigme sunt afectate de acestea. În controversa generată de necesitatea alegerii unei paradigme, hotărâtor este argumentul circular bazat pe convingerile oamenilor de știință implicați. Criteriul semnificativ este asentimentul comunității științifice.

O nouă teorie nu se așează implicit în conflict cu teoriile anterioare. Teoria perimată se poate constitui în caz special al succesoarei ei, dacă este prelucrată retrospectiv cu aparatul cognitiv al teoriei recente. Acceptarea unei noi paradigme este impusă de consistența anomaliilor științifice și presupune redefinirea științei respective. Schimbarea paradigmei antrenează modificări semnificative ale criteriilor de legitimitate a problemelor și a soluțiilor propuse pentru acestea.

În perioadele de știință normală cunoașterea științifică progresează cumulativ, nespectaculos. În perioadele de știință extraordinară se înregistrează salturi în cunoaștere. Caracterul progresist al acestora nu poate fi evidențiat în contextul tezei incomensurabilității paradigmelor pe care o susține Kuhn.

## **III.2. Noua paradigmă a fizicii contemporane**

### **III.2.1. Surprinzătorul aspect microfizic al realului**

Fizica teoretică a înregistrat în prima jumătate a secolului XX o spectaculoasă schimbare de paradigmă. Exigențele clasice ale descrierii naturii, în vigoare în perioada premergătoare etapei de știință extraordinară a fizicii, vizau continuitatea proceselor naturale, determinismul și derivabilitatea tuturor caracteristicilor de stare ale unui sistem din caracteristicile stării lui anterioare. Explorarea lumii atomice și subatomice a dezvăluit, însă, fizicienilor o realitate stranie, paradoxală, obligându-i să recunoască inadecvarea conceptelor lor de bază și a modelului lor de a gândi la fenomenele microfizicii. Paradoxurile fizicii atomice au fost până la urmă percepute ca urmări firești ale utilizării conceptelor fizicii clasice în descrierea fenomenelor atomice. Mecanica cuantică a fost considerată aparatul adecvat de descriere a celor din urmă. În conturarea acesteia s-au conjugat interpretările distincte date noilor dimensiuni ale realului de către Niels Bohr (1885-1962), susținut de Werner Heisenberg (1901-1976),

Wolfgang Pauli (1900-1958) și Max Born (1882-1970), pe de o parte, și Albert Einstein (1879-1955), Erwin Schrödinger (1887-1961) și Louis de Broglie (1892-1987), pe de altă parte.

Teoria cuantelor s-a conturat în fizică în jurul conceptelor de *cuantă de acțiune*, propus de Max Planck, *cuantă de lumină*, propus de A. Einstein și *structură cuantică a atomului*, substrat al modelului atomic al lui N. Bohr și A. Sommerfeld. Mecanica cuantică, sau noua teorie a cuantelor, are la bază mecanica matricială a lui W. Heisenberg și M. Born și mecanica ondulatorie a lui E. Schrödinger, ca modalități de reprezentare matematică a structurii atomului. Aceste modalități constituie suportul unor interpretări epistemologice divergente, referitoare la natura duală a particulelor elementare.

În opoziție cu tentativele lui E. Schrödinger și L. de Broglie de acordare a exigențelor clasice de descriere a naturii cu mecanica cuantică, W. Heisenberg avansează ideea accesării domeniului microfizic prin prisma relațiilor de incertitudine. Acestea redau limitarea produsului dintre nedeterminarea coordonatelor spațiale și cea a impulsului electronului la valoarea cuantei de acțiune a lui M. Planck. Utilizarea relațiilor de incertitudine este justificată de demonstrarea de către Heisenberg (în articolul *Despre conținutul intuitiv al cinematicii și mecanicii cuantice*, 1927) a dependenței preciziei de determinare experimentală a electronului de lungimea de undă a razei luminoase utilizate în acest scop.

Niels Bohr susține, în *Teoria atomică și descrierea fenomenelor* (1927), că orice observație sau măsurare științifică implică interacțiunea instrumentelor cu sistemul observat sau măsurat. Considerarea instrumentului și a sistemului fizic investigat prin intermediul acestuia ca întreg indisociabil afectează posibilitatea de utilizare a conceptelor fizicii clasice în abordarea fenomenelor atomice. În acest context, Bohr elaborează principiul complementarității, referitor la aplicarea conceptelor mecanicii ondulatorii și corpusculare în abordarea domeniului microfizic, subliniind necesitatea descrierii probabilistice a caracteristicilor de stare ale obiectelor fizicii cuantice.

Contopirea pozițiilor lui W. Heisenberg și N. Bohr a generat interpretarea standard a mecanicii cuantice, caracteristică *Școlii de la Copenhaga*. Susținătorii ei s-au ferit să o atașeze vreunei orientări filosofice constituite în epocă.

Alături de E. Schrödinger și de L. de Broglie, ale căror încercări de menținere a discursului fizicii în parametrii supozițiilor fundamentale



clasice au fost menționate anterior, A. Einstein desfășoară un demers, îndelung susținut, de discreditare a interpretării standard. Pentru adversarii acestei interpretări, admiterea caracterului ireductibil probabilist al mecanicii cuantice este incompatibilă cu spiritul cunoașterii științifice. Lui Einstein îi displace limitarea unei teorii fizice la descrierea unor situații posibile, nu reale, și susținerea completitudinii acestei descrieri. Încercările de a construi experimente mentale care să infirme relațiile de nedeterminare sunt semnul acestui disconfort epistemologic. Einstein consideră că incapacitatea mecanicii cuantice de a caracteriza complet sistemele atomice individuale afectează relevanța ei în explicarea caracterului dual al substanței și în descrierea sistemelor atomice complexe. Mecanica cuantică, probabilistă și incompletă, nu poate constitui baza fizicii teoretice. Spre deosebire de aceasta, o viitoare teorie unitară a câmpului, deterministă și completă, ar respecta condițiile universale valabile de descriere a realității fizice și criteriul de eficiență, dat de raportarea numărului axiomelor și conceptelor de bază la aplicațiile empirice ale teoriei.

Atitudinea lui Einstein referitoare la statutul și imperfecțiunile mecanicii cuantice, repetat exprimată în articole și prelegeri, și-a găsit formularea paradigmatică în articolul publicat împreună cu B. Podolsky și N. Rosen sub titlul *Poate fi considerată descrierea făcută de mecanica cuantică realității completă?* (1935). Argumentația desfășurată în articol se bazează pe următoarele premise (Bohm, 1995): 1. criteriul realității (o teorie fizică descrie evenimente și procese reale, independente de observator și de dispozitivul de observare); 2. criteriul completitudinii (teoria este completă dacă fiecărui element al realității îi corespunde un element în teorie); 3. criteriul validității (predicțiile mecanicii cuantice sunt valide experimental); 4. criteriul separabilității (două obiecte care nu interacționează sunt separate și acțiunea asupra unuia nu este resimțită de celălalt).

Autorii articolului construiesc un experiment mental în care imaginează separarea celor două particule ale unui sistem atomic și măsurarea caracteristicilor de stare ale uneia dintre particule. În virtutea apartenenței comune la sistemul inițial, pe baza acestor măsurători poate fi indicată exact și starea celeilalte particule. Imaginarea soluțiilor de eliminare a acestei situații paradoxale impune, prin reducere la absurd, incompletitudinea mecanicii cuantice în condițiile respectării premiselor de argumentare. Einstein consideră că

este imposibil ca măsurătoarea efectuată pe o particulă să determine instantaneu direcția celeilalte, aflate eventual în altă parte a lumii.

Concluzia articolului, impecabilă din punct de vedere logic, nu poate fi atacată decât prin modificarea premiselor. N. Bohr susține inadecvarea criteriului clasic al realității fizice în domeniul fenomenelor cuantice. Sistemul alcătuit de cele două particule este un întreg indivizibil, neputând fi analizat prin descompunere în părțile componente. La nivel atomic, mai consideră conducătorul *Școlii de la Copenhaga*, interacțiunea dintre sistemul fizic măsurat și dispozitivele experimentale este esențială, intrând în descrierea oricărei realități fizice. În acest context, imposibilitatea de a determina toate caracteristicile microparticulei nu dovedește incompletitudinea mecanicii cuantice, ci dependența existenței fizice a caracteristicilor respective de dispozitivele experimentale. N. Bohr consideră completă mecanica cuantică și justifică această completitudine în virtutea principiului corespondenței. Principiul limitează aplicabilitatea legilor mecanicii clasice la acțiuni fizice mari în raport cu cuanta de acțiune și la mișcări ale corpurilor cu viteze mici în raport cu viteza luminii, stabilind înlocuirea legilor mecanicii clasice cu legile mecanicii cuantice și ale teoriei relativității în cazul nerespectării condițiilor de aplicabilitate ale celor dintâi. Teoriile clasice devin, în acest context, cazuri particulare ale noilor teorii.

### **III.2.2. David Bohm și plenitudinea înfășurată a lumii**

David Bohm (1917-1992) este autorul unui apreciat tratat de mecanică cuantică (în 1945). Sub influența scepticismului lui A. Einstein referitor la pertinenta poziției *Școlii de la Copenhaga*, Bohm se îndepărtează de interpretarea standard a mecanicii cuantice și încearcă să dovedească posibilitatea coabitării acestora cu interpretarea alternativă.

Bohm, asemeni lui Einstein, nu acceptă caracterul probabilist al legilor ultime ale naturii și consideră pozițiile lui N. Bohr și W. Heisenberg piedici dogmatice în calea progresului. În articolul *O interpretare sugestivă a teoriei cuantice în termenii variabilelor ascunse* (1952) Bohm propune o teorie cu parametri ascunși ce satisface simultan principiul cauzalității și predicțiile mecanicii cuantice. Teoria poate fi operațională în contextul asumării unei realități cu niveluri distincte, dispuse ierarhic. Caracteristicile nivelurilor depind de interacțiunile din interior și cu nivelurile învecinate. Pentru o astfel de

alcătuire a realului, relațiile de nedeterminare nu pot trece drept absolute. Poate fi presupus un nivel subcuantic, unde principiile de incertitudine sunt inoperante. Bohm speră ca descoperirea legilor acestui nivel să reinstaureze principiile de cauzalitate și continuitate în fizică.

În *Plenitudinea lumii și ordinea ei* (1980), Bohm pledează pentru o imagine a lumii ca totalitate continuă și indivizibilă, descrisă ca plenitudine în permanentă curgere. Întregul este, logic și ontologic, anterior părților. Analiza celor din urmă trebuie înlocuită cu descrierea interdependențelor nivelurilor de realitate. Bohm dezvoltă un discurs holist, centrat pe conceptul de *ordine desfășurată*. Substanța lumii este aceeași în orice punct al ei. Diferențierile sunt explicabile prin gradul de desfășurare sau desfășurare a plenitudinii. Aceasta din urmă nu se divide, ci se desfășoară în ordine explicită și se desfășoară în ordine implicită. Înțelegerea ordinii de implicare permite stabilirea proprietăților spațio-temporalității și face din teoria plenitudinii desfășurabile suportul mecanicii cuantice și al teoriei relativității. Schimbarea tipului de ordine de raportare la lume trebuie considerată proces permanent. Modul normal de a face cercetare științifică constă în asimilarea faptului cercetat în noua ordine. Conceptele teoretice conturează faptul într-o ordine determinată. Faptul observat nu poate fi separat de conceptele teoretice de ordine ce-i dau forma, alcătuind cu acestea un întreg.

Coerența de conținut a faptului observat este dependentă de modurile de observare și interpretare teoretică a lui. În teoria relativității și în mecanica cuantică, analiza părților distincte nu este relevantă. Instrumentele fizicii contemporane evidențiază structuri complete ale fenomenelor, într-un mod analog hologramelor. Legile fizicii contemporane sunt operaționale într-o ordine a plenitudinii nedivizate ce a înlocuit ordinea analitică, așa cum holograma a înlocuit lentila.

Fiecare regiune spațio-temporală conține ordinea totală în sens implicit și reprezintă o modalitate a desfășurării structurii unice, arată Bohm. Teoriile științifice concurente sunt evidențieri ale aspectelor diferite ale totalității. Aspectele ce pot fi explicitate împreună sunt sinordonate, iar cele ce se opun simultanei explicitării sunt asinordonate. Raportarea la timp nu este esențială pentru o structură asinordonată. Ordinea explicită a percepției imediate nu este autonomă, ci limitată prin holonomie. În istoria științei, aspecte aparent autonome

ale realității au fost ordonate sub legi comune. Holonomia nu este scop final al cercetării științifice, ci modalitate a ei, mai arată Bohm.

Limbajul determină structurile conceptuale. Limba trebuie să asiste mutațiile epistemologice, implicându-se spre un termen unic și, pentru aceasta, accentul ei funcțional trebuie să se deplaseze de pe substantiv pe verb.

Inteligența poate fi, la rândul ei, implicată în fluxul unitar, consideră Bohm. Teoria ordinii înfășurate a lumii alături materia și conștiința, ca proiecții interdependente ale unei ordini superioare ce nu este nici materie, nici conștiință.

### **III.3. Mutații epistemologice consecvente schimbării de paradigmă în fizică**

#### **III.3.1. Caracterul holist al noii fizici**

Fritjof Capra, în *Momentul adevărului* (1982), semnaleză încărcătura epistemologică a mutației paradigmatică produse în fizică în prima jumătate a sec. XX și a consecințelor acesteia.

Noua fizică a impus schimbări esențiale în conceperea spațiului, timpului, obiectelor, cauzalității. Fizica și-a dezvoltat astfel caracterul organic, holist și ecologic. Universul descris de ea este întreg indivizibil și dinamic. În acest context, „Un număr tot mai mare de oameni de știință sunt conștienți că gândirea mistică oferă un fond filosofic coerent și relevant pentru teoriile științei contemporane, o concepție a lumii în care descoperirile științifice pot fi în perfectă armonie cu scopurile lor spirituale și credințele religioase” arată Capra (2004, p. 77).

Teoria cuantică operează cu aspectul dual, undă-particulă, al materiei și lumii. Particulele subatomice nu sunt nici particule nici unde, dar prezintă aspecte de particulă sau de undă în fiecare situație experimentală în care se află. W. Heisenberg a exprimat în relațiile de incertitudine imposibilitatea aplicării depline a conceptelor fizicii clasice la fenomenele atomice. Caracterul dual al materiei a pus sub semnul întrebării chiar realitatea materiei. În fizica secolului XX, existența materiei este înlocuită cu tendințe de existență exprimate ca probabilități. Particulele subatomice nu au sens ca entități izolate, ci ca interconexiuni în procesul de observare și măsurare. Universul își dezvoltă astfel unitatea, ca imposibilitate de descompunere a lui în segmente independente. Natura este rețea de relații între părțile întregului unitar. În fizica atomică și subatomică variabilelor locale li

se adaugă conexiuni non-locale. Acestea susțin esența teoriei cuantice. În interiorul ei, fiecare eveniment este influențat de întregul Univers, conform ordinii exprimate prin legi statistice. Comportarea oricărei părți este determinată de conexiunile sale non-locale cu întregul. În fizica cuantică mintea cercetătorului joacă un rol esențial în configurarea rezultatelor cercetării. „Caracteristica crucială a teoriei cuantice este faptul că observatorul nu este doar necesar pentru a observa proprietățile unui fenomen atomic, ci este necesar chiar pentru a genera aceste proprietăți.(...) Electronul nu are proprietăți obiective independente de mintea mea. În fizica atomică, nu se mai poate menține diviziunea carteziană strictă între minte și materie, între observator și observat” (2004, p. 88) arată Capra.

Alături de conceperea Universului ca rețea de relații, teoria cuantică impune și reprezentarea materiei în permanentă mișcare, sub efectul cuantic al reacției particulelor prin mișcare la constrângeri. Întrucât particulele subatomice dezvoltă viteze apropiate de cea a luminii, descrierea lor impune utilizarea teoriei relativității. În fizica relativistă spațiul și timpul nu pot fi separate. Particulele subatomice sunt accesibile ca entități cuadri-dimensionale în spațiu-timp. Ele sunt modele dinamice cu aspect de spațiu și timp. Natura lor este intrinsec dinamică.

Teoria cuantică și teoria relativității întemeiază dezvoltările fizicii contemporane. Teoria cuantică prezintă particulele ca modele de probabilitate în rețeaua cosmică ce include și observatorul conștient. Teoria relativității dezvăluie caracterul dinamic al Universului. Acesta din urmă, perceput ca întreg indivizibil și dinamic, este alcătuit din modelele procesului cosmic. La nivel subatomic, interconexiunile și interacțiunile între părțile întregului sunt mai importante decât părțile în sine. Există mișcare, dar, în ultimă instanță, nu există obiecte în mișcare; există activitate, dar nu există actori; nu există dansatori, există doar dansul”, arată aristotelian Capra (2004, p. 95).

### **III.3.2. Îndrăzneli epistemologice** (Sorea, 2005a)

Răspunsurile paradoxale ale materiei la întrebările de bună credință puse de cercetători au sugerat, așadar, revizuirea conceptelor fundamentale ale fizicii clasice și, mai târziu, pe cele ale fizicii atomice, incapabilă să contureze fenomenele desfășurate la nivel subatomic. Oamenii de știință au fost obligați să recunoască limitele reprezentărilor în vigoare referitoare la starea realului și apetența

materiei pentru mutații. Universul se comportă ca un sistem dinamic de entități și procese energetice inseparabile.

Inseparabilitatea obiectului cercetat de contextul cercetării a fost evidențiată în interpretarea standard a mecanicii cuantice, pregătind accețiunea Universului ca întreg. În interiorul acestei accețiuni, granițele dintre material și spiritual își pierd rigiditatea și aspectele individuale și colective ale umanului se solidarizează. În acest context, discursul elaborat de fizicianul teoretician în marginea relației dintre materie și energie întâlnește viziuni ancestrale și textele tradiționale mistice. Fizica subatomică reasociază rațiunea cu intuițiile spirituale și dezvăluie similitudini neașteptate între soluțiile stranii ce par a se impune în cercetarea științifică și înțelepciunea vechilor orientali, revalorizând-o pe aceasta. Dimensiunea comună discursurilor ce exploatează acest context, la granița epistemologiei tradiționale, constă în încercarea de a integra știința într-un demers cognitiv unitar și peren. Logica însăși trebuie să-și revizuiască principiile, admițând terțul și valorizând contradicția creatoare.

Pentru Stephane Lupasco, în *Cele trei materii* (1960), lumea este rezultatul confruntării permanente a două energii contradictorii. Natura, omul și cunoașterea se originează în încleștarea dinamismului omogenizator cu un dinamism de tendință diversificatoare. Pe parcursul încleștării, fiecare tendință se actualizează în dauna celeilalte, sau devine potențială sub actualizarea acesteia. Tendințele spre unitate sau eterogenitate sunt alternativ dominante, trecând printr-o zonă de echilibru. Rezultatele încleștării au caracteristici dependente de relația existentă între impulsurile contradictorii în momentul producerii lor. Orice sistem energetic este rezultatul unei echilibrări a dinamismelor antagoniste pe care le presupune. Potrivit principiului fundamental al antagonismului, energia nu este posibilă sau, cel puțin, nu poate fi sesizată în afara antagonismului său inerent. Dinamismele antagoniste ale energiei presupun simultaneitatea actualizării unuia cu potențializarea celuilalt. Rezistența sistemului energetic este dată de mărimea efortului depus de forțele antagoniste pentru a ieși din starea de echilibru și a se actualiza fiecare pe seama potențializării celeilalte.

Există trei orientări privilegiate de sistematizare energetică ce organizează trei feluri de materii: un sistem echilibrat, cu antagonism simetric, și două sisteme inverse dezechilibrate, cu antagonism disimetric. Principiul al doilea al termodinamicii (Carnot-Clausius) și

principiul de excluziune al lui W. Pauli surprind rolul proprietăților de omogenizare și, respectiv, de eterogenizare ale elementelor în desfășurarea fenomenelor fizice. Principiul Carnot-Clausius exprimă tendința omogenizantă a energiei, iar principiul lui Pauli tendința spre diversificare energetică.

Domeniul microfizic corespunde sistemului echilibrat cu antagonism simetric. Domeniul anorganicului actualizează preponderent tendințe de omogenizare. Domeniul materiei vii actualizează preponderent tendințe exclusiviste, spre eterogen. Cele trei materii ascultă de reguli logice proprii și au formulări specifice pentru conceptele de cauzalitate și finalitate. Universul macrofizic cunoscut și dominat de anorganic presupune un sistem antagonist, adică un Univers invers, dominat de vital. Un al treilea Univers, al neuro-psihicului, corespunde analogic, în plan macroscopic, domeniului de echilibru din microfizică.

Discursul lui Lupasco se desfășoară împotriva principiului noncontradicției, adică împotriva miezului gândirii europene, consideră Constantin Noica (în *Cuvânt înainte* la volumul lui St. Lupasco, *Logica dinamică a contradictoriului*). Microfizica impune asumarea contradictoriului. Identitatea, obsesivă pentru cultura occidentală, trebuie coborâtă în interiorul contradicției, ca parte a acesteia. Logica tradițională, orientată spre identitate, este vinovată, susține Lupasco, de întârzierile cugetului în aflarea adevărului. În alternativă la aceasta, autorul *Logicii dinamice a contradictoriului* propune un discurs logic de tip nou, centrat pe actualizare și virtualizare, valori dinamice și contradictorii.

Louis Pauwels și Jacques Bergier sunt autorii unei lucrări intitulate *Dimineața magicienilor. Introducere în realismul fantastic* (1960). Pentru aceștia, fantasticul este rezultat al contactului direct, nemediat dogmatic, cu legile naturii. Locul lui firesc este în chiar inima realității. O interogare îndemânatică a acesteia îi dezvăluie atributele necanonice și îl transformă pe cercetător. Alchimia tradițională este strâns legată de știința de avangardă. Aceasta din urmă redescoperă tainele energiei și materiei, accesibile spiritual și tehnic omului dintr-un trecut îndepărtat. Cunoașterea crește după un model în spirală. Utilizarea cunoștințelor alchimice în contextul tehnologiei contemporane ar produce transmutații semnificative în cercetător. Cercetarea științifică a scrierilor alchimice ar grăbi descoperirile din fizica nucleară. O știință matură apelează la soluții tehnice simple,

ignorare de nespecialiști. Dar devăratul scop al demersului alchimic este ridicarea alchimistului la o stare superioară de conștiință, stare ce-l pune într-o situație privilegiată față de Univers.

Noile posibilități de abordare a materiei, în perimetrul fizicii nucleare, revalorizează căutarea *pietrei filosofale*, susțin autorii. Textele alchimice par a oferi rezolvări elementare la probleme de care știința contemporană se apropie desfășurând impresionante construcții teoretice. Progresul cognitiv implică simplificarea soluțiilor. În acest context, știința prezentului trebuie înțeleasă prin investigarea trecutului și viitorului cunoașterii.

Subliniind centrarea demersului alchimic pe transformarea alchimistului aflat în așteptarea transmutației, L. Pauwels și J. Bergier sugerează posibilitatea unei evoluții favorabile a speciei umane, sub influența descoperirilor din fizica subatomică și a consecințelor acestora. Rezultat al unei ameliorări progresive prin tehnică sau al unei mutații fericite, această evoluție ar da sens așteptărilor optimiste consemnate de marile texte ermetice ale omenirii. În acest context, filosofii absurdului și ale disperării se dovedesc deviate, irelevante și neavenite. Istoria umanității se derulează cu sens într-o continuă sporire a spiritualității. Progresul științific este calea către înalt a occidentalilor, arată autorii. În laboratorul lumii contemporane se pregătește, ca în toate întreprinderile autentice alchimice, transmutația stării de conștiință a operatorului.

În lucrarea intitulată *Taofizica* (1975), Fritjof Capra își propune să evedențieze evoluția paralelă a misticii orientale cu știința contemporană în receptarea realității. Mecanica clasică este deterministă și urmărește descrierea obiectivă a naturii. Știința Occidentului contemporan alături spațiul și timpul într-un continuum cuadri-dimensional și definește particulele ca *unde de probabilitate*, înlocuind, la nivelul lor, existența cu tendința de a exista. Din punct de vedere al relativității, particula este o entitate energetică dinamică, percepută ca masă. Transformările particulelor subatomice evidențiază destructibilitatea și indestructibilitatea lor simultană. Înregistrarea acestor transformări reliefează dependența sensului particulelor de corelarea lor cu dispozitivele de înregistrare și cu operatorul. Universul ce se dezvăluie astfel nu este cel al mecanicii clasice. Fizica secolului XX a dovedit că mistică orientală are dreptate considerând conceptele necesare descrierii naturii drept produse ale minții omului.



În contextul teoriei relativității, obiectele se contractă pe direcția mișcării și intervalele de timp cresc cu creșterea vitezei față de observator. Experiența senzorială curentă înregistrează proiecții tridimensionale ale continuum-ului spațio-temporal. Misticii orientali experimentează o realitate superioară, multidimensională și un prezent nelimitat și dinamic, apropiindu-se de concepțiile relativiste. Teoria generalizată a relativității abolește receptarea spațiului și timpului ca dimensiuni absolute și independente.

În raport cu axa timpului, diagramele spațio-temporale, ca reprezentări relativiste ale interacțiunilor particulelor subatomice, pot fi interpretate în ambele direcții, fiecărui proces corespunzându-i un proces în sens opus, în care sunt implicate antiparticule. În acest context, arată Capra, diagramele pot fi considerate rețele de evenimente intercorelate fără direcție determinată în timp și fără dependențe cauzale. Mistica orientală experimentează un timp care nu curge și un nivel al realului ce ignoră cauzalitatea. Fizica relativistă poate fi considerată, asemeni misticii orientale, eliberare de timp.

Mistica orientală, susține astfel argumentat Capra, accesează o reprezentare a lumii analoagă celor impuse în știința contemporană de teoriile relativității, mecanica cuantică și, mai ales, de modalitățile cuantic-relativiste de descriere a domeniului subatomic. Această apetență pentru modelele științei contemporane se datorează, arată autorul *Taofizicii*, valorizării perene în cultura orientală a aspectului dinamic al realității. Cultura greacă a închis Occidentului posibilitatea unei valorizări similare, obligându-l pe acesta să parcurgă un drum ocolit spre reprezentările intuitiv aflate la îndemână.

Aimé Michel, în *Metanoia* (1986), consideră progresul științific singurul progres incontestabil înregistrat în contemporaneitate. Este însă un progres al științei experimentale, centrate pe fenomene, aparențe și măsurători. În câmpul ei paradigmatic, ceea ce nu este științific este fals, iar demistificarea este activitate științifică naturală și dezirabilă. Realitățile imateriale ale tradiției, credința în spirite și în viața de apoi sunt străine cunoașterii științifice. Căutătorul inefabilului pare rătăcit în lumea organizată de aceasta din urmă. Experiența mistică, semnalând realitatea unei alte lumi, invizibile, este considerată fie falsă, întrucât nu are referent palpabil, fie reductibilă la patologic. Cu toate acestea, evidențiază Aimé Michel, misticismul se face cunoscut în chiar miezul realității prin miracolele ce-i sunt atașate. Miracolele sunt miracole întrucât sunt observate. Cercetarea

lor obiectivă, dintr-o perspectivă și cu metode riguros științifice, chiar dacă nu le demonstrează existența, măcar forțează admiterea lor ca posibile. În felul acesta, prin chiar progresul științelor experimentale, cunoașterea umană înglobează neexperimentalul.

Aimé Michel definește extazul ca stare mistică în care o lume invizibilă, alta decât lumea aceasta, interferează cu spiritul uman. Electroencefalograful permite înregistrarea particularităților activității cerebrale în starea de extaz, blocând astfel interpretările reduționiste ale acesteia.

Ioan Petru Culianu, în *Experiențe ale extazului* (1984), evidențiază prezența extazului deopotrivă la dionysiacii Greciei antice, la șamanii asiatici, la vracii australieni, la dervișii rotitori și la misticii creștini, încercând să contureze mecanismele și caracteristicile acestuia.

Culianu desfășoară un demers hermeneutic de tip fractal. Acest demers presupune existența unui sistem de reguli asumate în unitatea culturală, sistem ce generează diferite variante ale interpretării. Sistemul generativ tinde să-și epuizeze toate posibilitățile combinatorice. Identice din punct de vedere genetic, acestea sunt în egală măsură adevărate și hermeneutica le stabilește limitele de toleranță.

În *Călătorii în lumea de dincolo* (1991), Culianu asociază conceptului de *intertextualitate*, de sorginte postmodernistă, tendința mentală de a turna fiecare nouă experiență în vechi tipare expresive. Călătoriile în lumea de dincolo, prezente în tradițiile multor culturi, sunt descrise în termenii întâlniți în relatările predecesorilor. Regândirea activă a tradiției, pe baza unui set de reguli ce facilitează interacțiunea indivizilor, se constituie în model flexibil de difuziune. Culianu consideră că transmiterea cognitivă se realizează după acest model.

Interesul crescând manifestat de voie, de nevoie, de comunitatea științifică față de stările modificate ale conștiinței, față de experiențele în afara corpului ori față de experiențele la limita morții pun pentru epistemolog problema realității lumilor pe care oamenii pretind că le-au vizitat. Confirmarea posibilității călătoriilor în alte lumi vine în contemporaneitate dinspre științele exacte. Considerarea Universului vizibil ca simplă convenție bazată pe percepția umană a resuscitat interesul pentru căile mistice de cunoaștere. Asumarea celei de-a patra dimensiuni furnizează explicații simple și atractive pentru fenomenele misterioase, trimițând misticismul în zona stărilor reale.

Ideea continuum-ului cuadri-dimensional este una dintre marile idei ale contemporaneității, arată Culiianu. Exploatabilitatea ei prolifică nu și-a dezvăluit încă în întregime întinderea. Se prea poate ca tocmai această idee să stea în miezul iminentei transmutații preconizate la nivel uman.

**III.4. De la Freud la Jung: o schimbare de paradigmă** (Sorea, 2008a)

#### **III.4.1. Mecanicismul lui Freud și holismul lui Jung**

Fritjof Capra (2004) semnaleză relația strânsă dintre psihanaliză și fizica clasică, indicând paralelismul dintre conceptele de bază ale celei din urmă și perspectivele tradiționale de abordare a vieții psihice în orientarea inițiată de Freud. Mecanica newtoniană operează în câmpul conturat de „1) conceptele de spațiu și timp absolut și de obiecte materiale separate, care se deplasează în acest spațiu și interacționează mecanic unele cu altele; 2) conceptul de forțe fundamentale, esențial diferite de materie; 3) conceptul de legi fundamentale ce descriu mișcarea și interacțiunile mutuale între obiecte materiale în termeni de relații cantitative; 4) conceptul de determinism riguros și noțiunea de descriere obiectivă a naturii, bazată pe diviziunea cartesiană între minte și materie” (Capra, 2004, p. 207).

Primului dintre conceptele bazale ale mecanicii newtoniene îi corespunde perspectiva *topografică* a psihanalizei. Pentru Freud, spațiul psihologic este cadrul de referință pentru structurile aparatului mental, adică pentru Sine, Eu și Supra-Eu ca obiecte psihologice. Sinele freudian se află în zona de profunzime a inconștientului și, ca sursă a impulsurilor instinctuale, e în conflict cu Supra-Eul, aflat mai la suprafața inconștientului și sursă a mecanismelor de inhibare a instinctelor. Eul e localizat între aceste două structuri. Deși nu sunt asociate unor alcătuirii fiziologice și nici unor funcții specifice ale creierului, Sinele, Eul și Supra-Eul au proprietăți de obiecte materiale. Nu pot ocupa același spațiu și se extind prin dislocarea vecinilor. Au întinderi, poziții și mișcări specifice.

Cel de-al doilea concept newtonian își află corespondentul în perspectiva *dinamică* a psihanalizei. Și obiectele psihanalizei interacționează, sub impulsurile instinctive. Psihologia freudiană este esențial conflictuală, apreciază Capra (2004). În mecanica newtoniană forțele apar ca perechi, de felul acțiune/ reacțiune. Freud, la rândul său, vorbește despre impulsuri și refulări, Eros și Thanatos. Terapia

psihanalică urmărește eliminarea obstacolelor din calea exprimării directe a forțelor primare.

Celui de-al treilea concept bazal al mecanicii newtoniene îi corespunde perspectiva *economică*. Eul psihanalitic nu se dezvoltă calitativ ci se întinde, în detrimentul Supra-Eului sau al Sinelui, iar încărcarea energetică a impulsurilor instinctuale e determinabilă prin intensitatea simptomelor generate.

Celui de-al patrulea principiu îi corespunde perspectiva *genetică* a psihanalizei. Aceasta din urmă este riguros deterministă. Orice eveniment psihic are o cauză și produce un efect. Individul este consecința evenimentelor produse în prima lui copilărie și terapia presupune urmărirea înșiruirii de efecte înapoi, până la acestea. Determinismului psihanalist i se asociază firesc pretenția de obiectivitate a terapeutului. Psihanalistul invizibil și rațional din umbra canapelei cabinetului de analiză nu trebuie, cel puțin programatic, să interacționeze decât cu mintea pacientului.

Evoluția terapiilor psihanalitice a restrâns utilitatea modelului freudian la tratarea anumitor tulburări psihice, retrăgându-i acestuia universală aplicabilitate, într-un mod analog celui în care mecanica newtoniană și-a pierdut statutul paradigmatic.

Dintre discipolii lui Freud, Jung e cel ce se apropie cel mai tare de reprezentarea lumii pe care o conturează fizica primei jumătăți a secolului XX, arată Capra (2004). În fapt, arată acesta, „multe dintre diferențele dintre Freud și Jung erau analoage celor dintre fizica clasică și cea modernă, dintre paradigma mecanicistă și cea holistă” (Capra, 2004, p. 458).

Pentru Jung, mai arată Capra, psihicul este un sistem dinamic autoreglabil în care libido se manifestă ca energie fundamentală a vieții. Interesul psihologului elvețian e îndreptat spre totalitatea psihicului și spre relațiile acestuia cu mediul. Conceptul de *inconștient colectiv* conotează o legătură a individului cu umanitatea și cu întregul lumii ce depășește mecanicismul. Arhetipurile sunt forme fără conținut determinat și cu multiple posibilități de determinare, iar imaginile simbolice ale psihicului se leagă de evenimentele exterioare prin sincronicități. Nevroza este încercare a organismului de a regăsi modalitatea de funcționare ca întreg, iar terapia impune implicarea directă, personală, a analistului. Inconștientul acestuia interacționează cu cel al pacientului în demersul individuator.

Această modalitate de raportare la psihic e compatibilă cu reprezentarea lumii în noua paradigmă a fizicii. Mai mult, multe dintre ideile lui Jung, primite cu reticență în mediile psihanalitice ortodoxe, în bună parte datorită deschiderii acestuia spre spiritualitate și misticism, își află corespondențe în descoperiri ale fizicii ce prelungesc mecanica cuantică și teoria relativității, dezvoltându-se astfel dimensiunea ușor anticipatoare.

Schimbarea de paradigmă de la psihanaliză la psihologia analitică iese cu ușurință în evidență în diferențierile terapeutice și, spectaculos, în raportarea întemeierilor acestor orientări la religie și religiozitate.

### **III.4.2. Diferențieri terapeutice** (Sorea, 2002a)

Discursul desfășurat de Carl Gustav Jung validează și chiar dezvoltă primele presupoziii bazale ale psihanalizei, atotputernicia ideilor și, respectiv, existența conținuturilor psihice inconștiente. În privința subordonării funcționale a psihicului principiului plăcerii, Jung nu asumă părerea întemeietorului psihanalizei. Concepția despre orientarea sistemului psihic spre evitarea neplăcerilor prin laborioase manevre defensive este înlocuită, în construcția ideatică elaborată de psihologul elvețian, cu teza impulsului constitutiv uman spre îndeplinirea dramatică a procesului de individuație. Inconfortul psihic, semn al travaliului întru *Sine*, nu este destinat reducerii imediate, ci asumării creatoare. Tensiunile din complexe psihice sunt semne nu pentru nevoia de repaos, ci pentru creștere spirituală. Abordarea freudiană, deterministă a psihicului uman este înlocuită la Jung de o abordare spirituală, centrată pe supradeterminarea arhetipală a voinței umane. Accepțiunea reductivă a funcționalității sistemului psihic este înlocuită, în cazul psihologului elvețian, cu o accepțiune constructivă, teleologică. Sinele lucrează neîncetat întru autorealizare. Dorința incestuoasă este cale de renaștere și creștere spirituală iar țelul viselor este subordonat procesului de individuație. Mecanismul freudian al refulării evidențiază travaliul omului împotriva pulsionilor proprii. Procesul de individuație orientează utilizarea acestor pulsioni întru creștere de sine.

Sexualitatea infantilă și corolarul acesteia, complexul oedipian, sunt piese de rezistență în desfășurarea ideatică freudiană. Jung diminuează considerabil semnificația lor analitică. *Metamorfoze și simboluri ale libido-ului* (1912) marchează desprinderea

psihologului elvețian de accețiunea freudiană a mecanismelor psihicului, inițial asumată ca asemănătoare propriilor constatări clinice. Există și nevroze în care sexualitatea joacă un rol secundar, apreciază Jung, contrazicându-și maestrul. Din perspectiva celui din urmă, afectele din inconștient sunt axate pe pulsiunea sexuală, fiind valorizate negativ. Pentru Jung, complexe pot fi de natură sexuală și dăunătoare, dar și de altă natură, stimulativă. Complexele, însemne ale conflictelor nerezolvate, pot semnala aspirații înalte sau neliniști de ordin metafizic. Conceptul freudian de *libido*, consideră Jung, explică o parte dintre nevrozele adulților, dar nu psihoza. Pentru a face și acest lucru, ar trebui considerabil lărgit și echivalat în fapt cu energia vitală, speță a energiei universale. Din punctul de vedere al lui Freud, această lărgire, rezultat al nevoii lui Jung de înlăturare a scandalosului din familie, religie și etică, diluează conceptul de *libido* pe care îl asimilează energiei psihice în general, abstractizându-l.

Dinspre psihologia analitică, încărcătura sexuală a copilăriei nu este relevantă. Pentru Jung, notează Edward Glover (1954), faza orală a sexualității infantile este lipsită de elemente sexuale întrucât acestea nu sunt direct observabile, faza anală este ignorabilă și faza incestuoasă este rezultatul impactului realității asupra individului și al dorinței arhetipale de renaștere spirituală. Apetența pentru incest concretizează un conținut religios, decisiv în cosmogonii și mituri, apreciază de altfel psihologul elvețian.

Devalorizarea sexualității infantile în discursul lui Jung este parte a unui elaborat demers de invalidare a sistemului ideatic freudian, afirmă Glover, indicând și metodele utilizate de psihologul elvețian întru aceasta: elaborarea unor constructe ce demonstrează implicit superficialitatea lui Freud și reabilitarea psihologiei conștientului. Jung, inițial freudian fervent, utilizează terminologia freudiană în sens non-freudian și indică limitele de valabilitate în spațiul geo-politic și în timp pentru ideile întemeietorului psihanalizei. Mai mult, apreciază Glover, păstrează tăcerea asupra unora dintre descoperirile lui Freud sau propune ipoteze neverificabile empiric dar îndepărtate de explicațiile acestuia. Jung care pare a ignora dezvoltarea mentală a copilului reproșează psihanalizei neglijarea resurselor creatoare ale individului și caracterul reductiv al metodologiei specifice, criticând importanța acordată factorilor infantili în conflictele psihice și maladii. Mitul

psihologiei jungiene spiritual creatoare se bazează, consideră Glover, tocmai pe mitul construit și întreținut al freudismului tendențios, limitat și steril. Accentul pus pe inconștientul colectiv în psihologia analitică favorizează minimalizarea sexualității infantile și a rostului acesteia în dezvoltarea mentală.

Aprecierea lui Glover este vădit părtinitoare. Dar revendicarea cu titlu exclusiv de către Jung a conceptului de *inconștient colectiv* constituie o nedreptate făcută întemeietorului psihanalizei. Psihologul elvețian operează în fapt o scindare a conceptului de *inconștient dinamic*, propus de Freud, în *inconștient colectiv* și *inconștient personal*, superficial și aproape integral preconștient, consideră Glover. Pentru Freud, sintagma *inconștient colectiv* este tautologică: „Și trebuie subliniat în trecere că Freud nu era interesat să denumească drept *colective* aceste dispoziții constituționale deoarece, susține el, *conținutul inconștientului este la orice om colectiv, aparținând umanității în general*. Altfel spus, calificativul nu adaugă nimic lângă ceea ce noi știm deja” (Glover, 1954, p. 25, trad. n.). Freud n-a împrumutat de la Jung conceptul de *inconștient colectiv*, subliniază Glover. Teoriile freudiene despre evoluție și funcționare mentală individuală sunt suficiente pentru a evidenția această dimensiune a psihicului uman. „Numim regresiv faptul că în vis reprezentarea se întoarce la imaginea senzorială din care, oricum, a rezultat” scrie Freud (1993a, p. 417), abia separabil dintr-un context jungian. Discursul prilejuit de prezența motivului vulturului în opera lui Leonardo da Vinci, referitor la zeitățile androgine ale grecilor și ale Egiptului, în reprezentările cărora perfecțiunea este redată ca unire a masculinului cu femininul (Freud, 1996), poate fi cu ușurință atribuit lui Jung.

Pentru Freud, moștenirea arhaică umană, conținut parțial al inconștientului, este alcătuită din predispoziții și aspecte de conținut, în fapt vestigii ale experiențelor trăite de generațiile anterioare. Această moștenire este asemănătoare instinctelor animalelor. Arhetipurile lui Jung sunt, cel puțin într-o primă accepțiune, de asemenea comparabile cu instinctele. „Bineînțeles că inițial împărtășisem opinia lui Freud că în inconștient s-ar afla vestigii ale unor experiențe vechi. Vise ca acesta și trăirea reală a inconștientului m-au condus la părerea că aceste vestigii n-ar fi totuși forme consumate, trecute, moarte, ci aparțin psihicului viu.

Cercetările mele ulterioare au confirmat această ipoteză, și de aici s-a dezvoltat în decursul anilor teoria arhetipurilor” (Jung, 2001, p. 181) mărturisește psihiatrul elvețian. Această reprezentare nu desființează, însă, moștenirea arhaică freudiană, ci o sărăcește.

Discursul lui Freud și discursul lui Jung uzează de accepțiuni diferite ale simbolului și simbolismului. Pentru Freud, simbolul este reprezentare figurativă a unei idei, a unui conflict sau a unei dorințe inconștiente. Este formațiune substitutivă ce disimulează adevărata semnificație a conținuturilor simbolizate. Este mijloc de deghizare a unui conținut psihic interzis, în vederea introducerii acestuia în câmpul conștiinței. Din punctul de vedere al lui Jung, simbolul în accepțiunea sa freudiană este simplu semn. Pentru psihologul elvețian simbolurile sunt entități vii, idei intuitive ce nu-și găsesc o formulare mai adecvată în momentul apariției lor. Ele trimit la ceva incognoscibil altfel decât mijlocit, indirect, și înseamnă mai mult decât spun. Au funcție transcendentă și sunt indispensabile pentru vindecare și individuație. Concludentă în exemplificarea înțelesurilor diferite pe care le ia simbolul în discursurile lui Freud și, respectiv, Jung, este divergența interpretărilor pe care cei doi autori le fac în marginea lucrării lui Leonardo da Vinci ce-i reprezintă pe Sfânta Ana, pe Maria și pe pruncul Iisus. Motivul inspirator este, din perspectiva lui Freud, faptul că pictorul și-a cunoscut mama naturală și a avut și o mamă adoptivă. Jung leagă motivul celor două mame de apetența adânc umană spre renaștere întru spirit, de botez, nași, zâne, vindecări și experiență mistică. Din punctul lui de vedere, simbolismul este prospectiv. Analiza onirică, reductivă la Freud, devine în psihologia analitică modalitate de investigare amplificatoare. Visul este pentru întemeietorul psihanalizei câmp de manifestare a pulsionilor indezirabile. Pentru Jung, visul, plin de sens, este prilej creator de imagini și simboluri. Este, notează V. Săhleanu și I. Popescu-Sibiu, modalitate de evidențiere a intimității sufletului cu întregul arhaic și atemporal (1972).

Freud, mărturisit lipsit de consistente lecturi filosofice, construiește impresionante edificii teoretice întru înțelegerea și interpretarea cazurilor abordate. Jung, bun cititor de filosofie, este, posibil paradoxal, mai puțin intelectualist decât Freud în consemnarea practicii de clinică. Pentru el, evidențiază V. Săhleanu și I. Popescu-Sibiu (1972), înțelegerea autentică a faptelor psihice



esențiale este accesibilă mai curând trăirii imediate decât abstractizării științifice.

Freud, moral și cuminte, implicit frustrat în viața particulară, își centrează discursul pe sexualitatea lipsită de morală. Jung, imoral și afemeiat, în fapt lipsit de frustrări sexuale, pledează pentru spiritualitatea sexualității. Freud, spun exegeții, sexualizează religia (Palmer, 1999). Jung, s-ar putea adăuga, investește sexul, ca *hieros gamos*, cu religiozitate. Din dialectica acestor situații se naște posibilitatea reprezentărilor contradictorii despre cele două modalități terapeutice și, prin extrapolare, Weltanschauung-uri: psihanaliza și psihologia analitică. Părerile cele mai îndreptățite vin, susțin—atacabil din punct de vedere logic—adeptii, din interiorul respectivelor orientări (Palmer, 1999).

Din perspectiva lui Edward Glover (1954), Freud lasă omului o speranță că tulburările sale vor putea fi diminuate sau controlate, în timp ce Jung nu lasă nicio speranță. Pentru acesta din urmă, notează Glover, sensul vieții este pregătirea pentru moarte iar răspunsul la întrebările esențiale are semnificația unei ridicări din umeri. În aceeași orientare valorică se așează dr. Leonard Gavriliu (Freud, 1998) care evidențiază elasticitatea psihanalizei în comparație cu dogmatica psihologie analitică.

La polul opus al posibilităților valorizatoare, Roland Cahen (apud Palmer, 1999) susține inferioritatea discursului lui Freud, orientat spre identificare reductivă și cauzală de instincte și pulsuni, celui al lui Jung care oferă o perspectivă sintetică și finalistă, evidențiind concordanța mentalului cu celelalte niveluri ale existenței și posibilitățile umane de autoreglare și evoluție. S-ar putea adăuga, în continuarea aprecierilor lui Cahen, că pesimismului etic, definitoriu pentru Freud, îi este preferabil optimismul gnoseologic pe care discursul lui Jung îl degajă.

Exegeza orientărilor de proveniență psihanalitică înregistrează, în privința raporturilor dintre discursurile desfășurate de Freud și, respectiv, Jung, și abordări conciliatoare. Freud însuși, scriind „Psihanaliza este un procedeu care facilitează Eului cucerirea progresivă a Sinelui” (1992, p. 152), poate fi receptat în litera și spiritul discursului despre individuație. Anthony Storr notează „Dacă cei doi deschizători de drumuri ar fi continuat să colaboreze, Freud ar fi recunoscut poate că descrierea făcută de el Erosului și Morții—

doi giganți prinși într-o veșnică luptă—reprezintă ceea ce Jung ar fi numit o viziune *arhetipală*” (Storr, 1998, p. 78).

Frida Fordham (1998) consideră că terapia freudiană, axată pe manifestările instinctului sexual, și terapia propusă de celălalt mare discipol dizident al lui Freud, Alfred Adler, centrată pe voința de putere, sunt în mai mare măsură utile tinerilor decât psihologia analitică a lui Jung. Aceasta din urmă, exploatând impulsul cultural și spiritual al omului, poate fi eficientă în cazul pacienților aflați în preajma vârstei de mijloc.

Abordarea complementaristă pare a fi cea mai înțeleaptă dintre modalitățile de raportare la metodele psihoterapeutice propuse de Freud și, respectiv, Jung. Niciuna dintre acestea nu poate fi considerată universal valabilă și, cu atât mai puțin, definitivă. În privința operaționalității lor practice și, simultan, a trăsăturilor caracteriale definitorii pentru autorii lor, nu este, probabil, lipsită de importanță compararea modurilor în care cei doi terapeuți au ieșit din confruntarea cu propriile rețineri legate de apropierea de Roma. Freud a vizitat într-un târziu orașul, asumând această vizită ca pe o reiterare a campaniei semnificativ oedipiene a semitului Hannibal. Jung n-a reușit niciodată să ajungă la Roma.

### **III.4.3. Semnificația antropologică a religiei în psihanaliză** (Sorea, 2002b)

După Anthony Storr, „Freud este incapabil să înțeleagă experiențele extatice și mistice care, pentru mulți oameni, stau la originea sentimentelor religioase” (1998, p. 134). Pentru întemeietorul psihanalizei, Idealul Eului reprezintă germenele tuturor religiilor. Acestea din urmă sunt explorabile prin intermediul cunoștințelor psihanalitice despre nevroză. „În consecință, numim iluzie o credință în a cărei motivație predomină împlinirea dorințelor, desconsiderându-se împrejurările reale, iluzia renunțând la o verificare a sa. Dar după această orientare ne reîntoarcem la învățăturile religioase, să ne fie îngăduit să repetăm: ele sunt totalmente iluzii, afirmații nedemonstrabile, nimeni neputând fi constrâns să le considere adevărate sau să creadă în ele” susține Freud (1991a, p. 389). „Religia ar fi acea nevroză obsesională generalizată a umanității, care, ca și aceea a copilului, își are originea în complexul lui Oedip, în relația cu tatăl. Potrivit acestei concepții, s-ar putea emite ipoteza că abandonarea religiei trebuie să aibă loc cu

inexorabilitatea fatală a unui proces de creștere și că în prezent ne aflăm la mijlocul acestei faze de dezvoltare” (Freud, 1991a, p. 400) și, de asemenea, „în cazul acesta ajungem la concluzia că, atât timp cât, din punct de vedere al conținutului, faza animistă corespunde narcisismului, faza religioasă stadiului de obiectivare, caracterizată prin fixația libido-ului la persoana părinților, faza științifică își are corespondentul în starea de maturitate a individului, caracterizată prin renunțarea la căutarea plăcerii și prin subordonarea alegerii obiectului exterior unor conveniențe și cerințe ale realității” (Freud, 1991a, p. 98).

Creatorul evreu al terapiei psihanalitice este în întregime impermeabil la spiritul creștin. Iisus trebuie să fi fost conducătorul hoardei fraților ucigași, altfel cum să-și asume vina pentru ceva ce n-a săvârșit și creștinismul este, din punct de vedere al spiritualității, în regres față de religia mozaică (Freud, 1991a). În fapt, iubirea creștină e absurdă: „În primul rând, o iubire care nu face o alegere ni se pare că pierde din propria sa valoare, în măsura în care se arată injustă față de obiectul său; în al doilea rând, nu toate ființele umane sunt demne de a fi iubite” notează Sigmund Freud (1991a, p. 325).

Michael Palmer, referindu-se la formația religioasă a lui Freud, arată că „O opinie mai echilibrată, cred, este aceea că ateismul lui Freud era în mare măsură intelectual și formal: el repudia atât argumentele religiei, cât și respectarea ritualurilor” (Palmer, 1999, p. 18). Această situație teoretică, însoțită în fapt de un sănătos iudaism practic, centrat pe respectul familiei, moralei și justiției sociale și pe tenacitate, concorda cu formația științifică a lui Freud. Teoria psihanalitică se așează în bună tradiție deterministă. Pentru întemeietorul ei, „oricine se consideră pe sine medic și empirist trebuie să fie ateu” (Palmer, 1999, p. 20). Psihanaliza poate explica științific preferința spiritului uman pentru cunoașterea de tip religios. Neputințele copilăriei nasc dorința general umană de protecție și fericire, consideră Freud. Legătura dintre religie și nevroză, temă constantă în lucrările freudiene dedicate fenomenului religios, a fost sugerată de similitudinea ritualurilor cu acțiunile patologic obsesive. Palmer apreciază argumentația desfășurată de Freud întru susținerea caracterului nevrotic al manifestărilor religioase drept analogică și inductivă, nu tocmai solidă științific (Palmer, 1999, p. 23).

În *Totem și tabu* începuturile religiei sunt legate de comemorarea *actului criminal originar* prin prânzul totemic, simultan prima dintre sărbătorile omenirii. Religia și nevroza se originează deopotrivă în complexul oedipian. Analizând lucrarea lui Freud anterior menționată, Michael Palmer identifică cinci idei definitorii pentru accepțiunea freudiană a fenomenului religios: 1) religia este efectul caracterului ambivalent al relației filiale umane; 2) sentimentul de vinovăție persistă de-a lungul timpului, existând un psihic colectiv și, implicit, un mecanism al eredității; 3) complexul oedipian este repetarea personală (ontogenetică) a trăirii universale (filogenetice) a uciderii tatălui, întipărită în inconștient; 4) comportamentul religios este expresie a remușcării și tentativă de ispășire a evenimentelor trecute și rețrăite; 5) religia este o obsesie infantilă al cărei declin însoțește maturizarea individului (Palmer, 1999). Palmer conchide „Cartea ne apare acum aproape ca un act de terapie” (Palmer, 1999, p. 54). Cercetarea istorică și tentativa psihanalitică coincid în efortul terapeutic.

Lucrările lui Freud *Viitorul unei iluzii* (1927) și *Angoasă în civilizație* (1930) încearcă să explice dezvoltarea civilizației prin prisma examinării religiei ca fenomen cultural major, apreciază Palmer. Numind, în *Viitorul unei iluzii*, religia drept iluzie, întemeietorul psihanalizei sugerează legătura acesteia cu dorințele credinciosului și independența operaționalității ei de verificare. Aserțiunile religiei, bazate pe convingeri interioare, nu cer justificare rațională. Proclamarea perenă a credințelor religioase, în pofida deficienței lor justificări raționale, sugerează originarea lor în dorința presantă de satisfacere a unor nevoi psihice. Freud, notează Palmer, identifică trei astfel de necesități: încheierea unui pact cu forțele amenințătoare ale naturii, obținerea unui acord cu instinctele și satisfacerea nostalgiei universal umane după figura tatălui. Umanizând natura și zeificând forțele acesteia, omenirea încearcă să le controleze. Într-o primă accepțiune, rezumă M. Palmer, „religia este o metodă culturală primară prin care bărbații și femeile încearcă să-și trateze suferința și neputința trăite de ei în relația cu lumea exterioară” (Palmer, 1999, p. 60). Religia se constituie, apoi, în răspuns la suferința creată de antagonismul dintre civilizație și instincte. Freud numește între acestea din urmă incestul, canibalismul și dorința de a ucide.

În *Angoasă în civilizație* accentul cade pe agresivitatea instinctuală a omului și pe modalitatea prin care civilizația încearcă limitarea acesteia. Prima dintre aceste modalități este introducerea justiției. Cea de-a doua, în mai mare măsură eficientă, este crearea conștiinței morale. „Supra-Eul tratează Eul așa cum un tată sever tratează copilul” (Palmer, 1999, p. 65) explică Palmer ideea freudiană. Nostalgia după figura tatălui se asociază rostului religiei în apărarea civilizației contra ostilității specific umane. Puterea religiei, precizează teologul de la Oxford susținerile lui Freud, „constă în faptul că aceasta alimentează acele dorințe și fantazări ale spiritului infantil derivate din instinctele libidinale și agresive legate de tată. În acest sens, credința în tatăl-zeu este un duplicat al nevrozelor infantile și, ca și ele, provine din complexul lui Oedip” (Palmer, 1999, p. 66).

În *Moise și monoteismul* (1939), întemeietorul psihanalizei reia tema vinovăției originare, reconstituind o altă crimă care „ar fi pentru monoteism ceea ce uciderea tatălui primordial a fost pentru totemism” (Palmer, 1999, p. 72). Apetența evreilor pentru monoteism provine din repetarea uciderii tatălui, împlinită asupra substitutului acestuia, Moise.

Analiza pe care M. Palmer o face lucrărilor freudiene referitoare la conotațiile fenomenului religios se încheie cu evidențierea analogiei explicite făcute de Sigmund Freud, în *Psihologia mulțimilor și analiza Eului*, între dezvoltarea copilului și dezvoltarea rasei umane. Biserica este o mulțime artificială, închegată în junii iluziei că Dumnezeu-Tatăl îi iubește și protejează pe credincioși. Această iluzie remodelează eficient și idealist starea de lucruri din hoarda primitivă. Freud, citat de Palmer, scrie: „Atitudinea noastră față de acest proces ar trebui să se orienteze după exemplul unui educator înțelept, care nu se opune transformării în fața căreia se află, ci, dimpotrivă, caută s-o favorizeze, limitând violența irupției” (Palmer, 1999, p. 76-77).

„Contribuția cu totul deosebită a lui Freud constă, așadar, nu în a spune că religia e o iluzie, ci în determinarea motivației acestei iluzii în istoria refulată a primei copilării. Astfel, originală nu e teoria sa generală—că religia este transmutarea dorințelor în credință, argument reductionist răsuflat—, ci mai degrabă mulțimea de dovezi aduse de Freud în sprijinul acestei teorii” apreciază M. Palmer (1999, p. 95). Teologul de la Oxford este impresionat de

modul în care Freud reușește să asimileze diferitele tipuri de dovezi, din diferite zone ale cunoașterii: antropologie, istorie, genetică, psihologie. Această stare de fapt nu-l împiedică să noteze: „Problema este că aproape întreg ansamblul de dovezi prezentate de Freud a fost, într-un fel sau altul, discreditat” (Palmer, 1999, p. 96) și să evidențieze cele mai semnificative critici la adresa construcției ideatice freudiene.

La finele acestei evidențieri, Palmer notează : „Putem conchide spunând că Freud ne dă multe motive pentru care să nu credem în religie—între altele, caracterul ei compulsiv, de obicei asociat cu nevroticii—, dar nu ne-a dat motive pozitive care să ne arate de ce ar trebui să credem în religie și niciodată nu a luat în considerare faptele favorabile ei” (Palmer, 1999, p. 121).

#### **III.4.4. Semnificația antropologică a religiei în psihologia analitică** (Sorea, 2002b; 2009d, 2015a)

„Din voia Domnului și de dragul Domnului m-am trezit despărțit de Biserică și de credința tatălui meu și a tuturor celorlalți, în măsura în care aceștia reprezentau religia creștină” mărturisește C. G. Jung (2001, p. 69). Sub semnul acestei despărțiri se așează întreaga sa operă. Revendicat deopotrivă de credincioși și necredincioși, psihologul elvețian pare a încâlci cu bună știință cărările celor ce-i caută răspunsul la întrebarea despre existența lui Dumnezeu.

Ca realitate psihică, Dumnezeu nu poate fi experimentat în afara imaginilor psihicului. În acest caz, omul nu poate distinge impresiile venite de la Dumnezeu de impresiile venite din inconștient. Jung avertizează frecvent asupra distincției necesare dintre Dumnezeu și imaginea acestuia în psihicul uman. Despre Dumnezeu psihologia nu poate discursa competent. Imaginea lui Dumnezeu, în schimb, coincide cu un conținut particular al inconștientului, anume imaginea *Sinelui*. Această coincidență justifică gravitarea psihologiei analitice în câmpul religiosului. Lucrând în consens teleologic cu rosturile psihicului uman, terapia analitică pregătește asumarea imaginilor divine aflate în inconștientul pacientului. Religia mijlocește comunicarea inconștientului colectiv cu conștiința. „Deoarece singurele puteri salutare vizibile din lumea noastră sunt aceste mari sisteme psihoterapeutice care s-au desemnat cu numele de religii și de la care sperăm *salvarea sufletului*, este cât se poate de

firesc ca un mare număr de oameni să încerce, și adeseori cu succes—pornind de la o înțelegere reînnoită a sensului profund al adevărilor salutare—să se integreze într-una dintre confesiunile existente” (Jung, 1998b, p. 137) apreciază psihiatrul elvețian. De asemenea, bisericile creștine „conțin o cunoaștere aproape de nedepășit a misterelor sufletului pe care o transmit cu ajutorul imaginilor simbolice. Iată de ce inconștientul oferă o afinitate naturală cu conținutul spiritual care este cel al Bisericii, adică, tocmai cu forma dogmatică ce datorează aspectul său disputelor dogmatice seculare atât de absurde în ochii epocilor ulterioare, și care sunt totuși expresia eforturilor pasionate ale multor oameni de seamă” (Jung, 1998b, p. 138). Liturghia este un mister încă viu, cu utilitate psihologică indiscutabilă. Pentru cel ce se poate deschide întâlnirii cu numinosul în actul ritual, experiența dogmatică a divinității redevine semnificativă. Utilitatea terapeutică a ritului creștin este limitată, apreciază analistul elvețian, de preluarea parțială, exclusiv pozitivă, a reprezentărilor inconștientului în figura chistică. „Eu prefer, așadar, termenul de *inconștient* știind perfect că aș putea vorbi la fel de bine de *Dumnezeu* și *demon*, dacă aș dori să mă exprim mitic. Dacă mă exprim însă mitic, o fac fiind pe deplin conștient că *mana*, *demon* și *Dumnezeu* sunt sinonime ale inconștientului, căci despre primele știm exact la fel de mult sau de puțin ca și despre ultimul” (Jung, 2001, p. 337) raționează nu tocmai valid din perspectivă logică Jung.

Trinitatea creștină nu formulează în modul cel mai fericit manifestările divinului și, din acest motiv, nu este definitivă, consideră psihologul elvețian. Reprezentările mandalice moderne, lipsite de divinitatea centrală, concretizează criza generată de incompatibilitatea experimentărilor divinului cu dogma Trinității. Depășirea crizei este condiționată, sugerează Jung, de asumarea aspectelor întunecate și imperfecte ale inconștientului în *Sine*, ca arhetip al totalității. Terapia analitică și religia se constituie în alternative compatibile teleologic, orientate spre această asumare. Într-o accepțiune terapeutică a religiosului și într-un fascinant demers dialectic, Jung transformă cunoașterea lui Dumnezeu în cunoaștere omenească de sine. Prin intermediul omului, traduce psihologul elvețian cartea biblică, în celebrul *Răspuns la Iov* (1952), Dumnezeu se cunoaște și se asumă deplin. Sinele are nevoie de Eu pentru a se manifesta. Succesiunea contextelor biblice marchează

etapele unui general proces de individualizare. Întruparea este rezultatul cunoașterii despre sine pe care Dumnezeu o întrezărește prin Iov.

Michel Cazenave (Cazenave, 1999) evidențiază accentul pus de psihologul elvețian pe dimensiunea religioasă constitutivă sufletului uman și pe relația organică existentă între feminitatea esențială și perceperea divinului. Citează, în acest sens, pasajul atât de drag susținătorilor religiozității discursului lui Jung dintr-un interviu consemnat pentru BBC de John Freeman, în 1959: „J.F.: Credeți astăzi în Dumnezeu? C.G.Jung: Astăzi? (O clipă de tăcere) Greu răspuns. Eu știu. N-am nevoie să cred. Eu știu” (Cazenave, 1999, p. 72).

Gerhard Adler (1957) întreprinde o riguroasă analiză a discursului lui Jung în marginea fenomenului religios, încercând să evidențieze buna credință a acestuia. „Psihologia acceptă aceste idei și imagini ale lui Dumnezeu ca realități psihice dar nu poate interveni în problema cunoașterii dacă ele se bazează pe o realitate absolută; această problemă e de domeniul religiei subliniază prevenitor Adler” (1957, p. 188, trad.n). Dar spiritualitatea, nederivată ca în cazul freudian dintr-un alt instinct, este la Jung funcție primordială, independentă și autentică a psihicului, fenomenele religioase constituindu-se ca cea mai înaltă formă de manifestare a ei. Din perspectiva lui Jung, libido-ul se manifestă sub dublu aspect: în procese instinctuale și în procese spirituale. Pentru Jung, apreciază Adler, destinul uman este indisolubil legat de conștiință și, implicit, de religie. Religiozitatea este răspunsul complet și esențial al omului la asumarea existenței sale trecătoare. După Jung, omul numește *Dumnezeu* experiența unui centru supraindividual al existenței, dădător de viață și de moarte și clarificator al sensului creației și al rostului omului în lume. Experiența arhetipală a divinității detensionează relația conștientului cu inconștientul, unificând contrariile. Directă și imediată, această experiență se impune cu evidență și impune convingere. Necreată de om, ea survine dintr-un strat profund al existenței psihice a acestuia. Jung, evidențiază Adler, a numit acest fapt psihic *Sine*. Toate experiențele determinate ale divinității (ca Iehova, Christos, Buddha) sunt, din perspectiva psihologiei analitice, experiențe ale Sinelui ca totalitate psihică și uniune a contrariilor. *Arhetip* în accepțiunea psihologului elvețian, comentează Adler, conotează tipar, amprentă sau imagine. Psihologia analitică nu poate indica



originea arhetipurilor, după cum nu indică nici originea psihicului. În sufletul omului este gravată indestructibil imaginea arhetipală a lui Dumnezeu. Psihologia, fără a emite judecăți ontice, poate cel mult să admită posibilitatea corespondenței imaginii lui Dumnezeu în noi cu realitatea transcendentă. Din perspectivă psihologică, mitul este revelație a sufletului suprapersonal și preconștient. Religia este ansamblu organizat și coerent de mituri vii. Riturile sunt tentative de canalizare defensivă a energiei degajate în experimentarea divinității. Revelația, generatoare de înțelepciune, reprezintă emergența în conștient a imaginilor arhetipale, etern adevărate.

Individul poate fi satisfăcut complet sau nu într-o credință stabilită, în armonie cu un simbolism și cu rituri determinate, subliniază Adler. Ambele cazuri presupun implicit acceptarea existenței imaginilor suprapersonale aflate în interdependență cu conștiința individuală. Pentru cei pregătiți interior, liturghia este reiterare efectivă a experimentării divinului. Pentru cei aflați în dezacord cu formulările dogmatice tradiționale ale celei din urmă, terapia analitică se poate dovedi alternativă viabilă, ar fi putut continua G. Adler. Lucrarea sa, conturând cu precizie domeniul de valabilitate al discursului lui Jung, pledează pentru compatibilitatea acestuia cu teologia, în virtutea analogiei obiectelor lor.

Scrierile lui Jung, suspectabile uneori de ambiguitate căutată, s-au constituit deopotrivă în suport al interpretării contrare.

Pentru filo-freudianul Edward Glover (1954), afirmațiile esențiale ale lui Jung în privința experienței religioase sunt tot atâtea dovezi ale ireligiozității sistemului său ideatic. Pentru Jung, subliniază Glover, religia este observare atentă și scrupuloasă a numinosului, adică a unei existențe sau a unui efect necauzat printr-un act arbitrar al voinței umane. Inconștientul este capabil să asume o inteligență și o voință superioare conștiinței și acest fenomen este socotit fundamental religios. Trinitatea este, în accepțiunea psihologului elvețian, cuaternitate mutilată prin expulzarea nelegitimă a diavolului. Din perspectivă analitică, evidențiază Glover, nu este important dacă Dumnezeu este energie sau energia este Dumnezeu. Imaginea arhetipală a divinității nu probează existența lui Dumnezeu, ci a arhetipului, singurul obiect legitim al discursului psihologic despre religios. *Ideea* de Dumnezeu, moștenire umană primitivă, se manifestă, subliniază

Glover spusele lui Jung, reversibil, în arhetipuri centrate pe patru, în anima, experiența numinoasă, în Sine, dogmă, diversele forme de apreciere și elan vital. În privința *existenței* lui Dumnezeu, Jung evită afirmațiile limpezi. Eschivele lui, consideră Glover, îi sapă la temelie pretențiile de instituire ca ghid spiritual. Din perspectiva psihologiei analitice, ideea de Dumnezeu și experiența numinoasă sunt lucruri bune, utile terapeutic. Jung nu este interesat de credința sau necredința pacientului în existența lui Dumnezeu.

Concluzionând, Edward Glover scrie „departe de a fi religios, sistemul lui Jung este fundamental ireligios. Existența reală a lui Dumnezeu nu trebuie să preocupe pe nimeni și pe Jung cu atât mai puțin; tot ce este necesar este *experimentarea* unei atitudini pentru că aceasta *ne ajută să trăim*. Dacă Jung și-ar fi expus sistemul în Evul Mediu care-i este atât de drag prin raporturile sale cu alchimia, ar fi murit cu siguranță pe rug” (Glover, 1954, p. 132).

Poziția lui Glover este asemănătoare celei a lui Michael Palmer (Palmer, 1999). Acesta din urmă aproape preferă discursului pseudo-religios al lui Jung onestul ateism freudian. Pentru Jung, arată Palmer, accețiunea lui Freud asupra Universului, materialistă, pozitivistă și deterministă, este inoperantă. Idei de Dumnezeu trebuie să i se admită realitatea psihică, evidențiabilă empiric. Teologul de la Oxford identifică cinci deosebiri semnificative existente între concepția despre religie a lui Jung și cea a ex-mentorului său, Sigmund Freud. Prima dintre aceste deosebiri se referă la respingerea de către Jung, în virtutea teoriei sale despre libido desexualizat, a definiției freudiene a religiei ca nevroză sexuală. A doua deosebire vizează contestarea de către Jung a mecanismului refulant operațional, în accețiunea lui Freud, în cazul nevrozei religioase. Un al treilea punct de divergență este localizat în refuzul lui Jung de a admite caracterizarea exclusiv negativă a religiei ca nevroză. Pentru Freud, nevroza, religioasă sau nu, nu are atribute pozitive. Pentru psihologul elvețian, nevroza poate fi constructivă, deblocând prin regresivitate calea de acces la inconștientul colectiv, creator. A patra deosebire semnificativă se referă la negarea de către Jung a explicației freudiene exhaustiv retrospective a religiei ca nevroză. Respingerea religiei în virtutea infantilismului ei presupune ignorarea caracterului prospectiv și a perenității ei ca parametru în procesul de creștere a psihicului uman. Cea de-a cincea deosebire, sintetică, vizează respingerea

caracterizării freudiene a fenomenelor religioase drept simbolice. Pentru Freud, simbolul este reducionista, semn al unui conținut inconștient refulat. Jung consideră simbolurile religioase manifestări ale unor conținuturi inconștiente colective, implicate în dezvoltarea prezentă și viitoare a psihicului.

Pentru Freud, „religia este o expresie nevrotică a refulării sexuale” (Palmer, 1999, p. 163) apreciază Palmer. La Jung „Religia nu mai avea nevoie să fie percepută ca un conglomerat de refulări vinovate și de obsesii ritualizate, ci ca o dimensiune naturală și legitimă a activității psihice” (Palmer, 1999, p. 168). Prezența și perenitatea imaginilor tatălui în psihicul uman este explicată de psihologul elvețian prin identificarea realității lui Dumnezeu cu cea a tatălui arhetipal. „Conceptul astfel, Dumnezeu este o realitate inevitabilă și ireductibilă, trăită de individ la nivelul cel mai profund al ființei sale” (Palmer, 1999, p. 168) notează Palmer. Acesta din urmă subliniază distincția ce trebuie făcută, în cheie aristoteliană, între forma arhetipală și conținutul arhetipal al conceptului de Dumnezeu. Postularea formei arhetipale apriori de Dumnezeu în psihicul uman este rezultatul, consideră Palmer, unui raționament analog celui prin care Kant instituie existența lui Dumnezeu prin evidența trăirilor morale. Jung, asemeni lui Kant poate fi considerat agnostic, apreciază teologul de la Oxford. Dumnezeu, potrivit celor două discursuri, nu este rațional cognoscibil. Constituirea Lui în obiect de discurs se face sub semnul practicului. În acest context, Palmer interpretează astfel interviul deja menționat al lui Jung la BBC: „După câte înțeleg acum, aceasta nu este o confesiune de credință, deoarece a crede, așa cum pe drept cuvânt a subliniat Jung, implică faptul că *nu sunt sigur de ceea ce cunosc*. Declarația lui Jung este mai degrabă o declarație de fapt: că un individ particular, în acest caz Jung însuși, a întreprins o experiență psihică particulară și că această experiență este aceea privind-l pe *Dumnezeu dinăuntru*—trăire certă, imediată și indiscutabilă. Tocmai această experiență certifică existența lui Dumnezeu ca realitate psihică și care, prin urmare, face ca afirmația *Dumnezeu există* să fie adevărată pe plan psihologic. A-l *cunoaște pe Dumnezeu* este, așadar, a admite adevărul psihologic al acestei experiențe” (Palmer, 1999, pp. 183-184). Diferențierea formă arhetipală-conținut arhetipal aduce în preajma accepțiunii lui Jung despre Dumnezeu ideea de simbol. Palmer precizează: „cu alte

cuvinte, Dumnezeu conținut arhetipal nu poate demonstra nimic altceva decât trăirea psihică a lui Dumnezeu care generează acel conținut și, în această măsură, este singurul subiect de cercetare psihologică” (Palmer, 1999, p. 187). De asemenea, „Conceput acum drept constelație de imagini simbolice, Dumnezeu-conținut poate, ca toate simbolurile, să degenereze în semn și să moară. Dacă acest lucru are sau nu loc va depinde, în parte, de faptul dacă imaginea particulară de Dumnezeu folosită *exprimă* sau nu *inexprimabilul*, anume dacă are structura simbolică necesară exprimării formei arhetipale a lui Dumnezeu” (Palmer, 1999, p. 190) și „Fără a fi simbolic, așadar, Dumnezeu-conținut arhetipal nu poate divulga dimensiunea psihică non-personală și colectivă pe care numai simbolurile o pot revela” (Palmer, 1999, p. 191). Forma arhetipală de Dumnezeu alege conținuturile arhetipale ale imaginii de Dumnezeu dintre semne, făcându-le simboluri, cu semnificație universală și forță psihică. Prin intermediul conținuturilor simbolice ale ideii de Dumnezeu omului i se revelează forma arhetipală a lui Dumnezeu.

Individuația este considerată de Jung concept central al psihologiei analitice. Conturând conceptul de individuație la Jung, teologul de la Oxford aduce în discuție problema religiozității procesului individuator. Din punct de vedere al psihologului elvețian, scrie Palmer, individuația este religioasă din două motive. Primul constă în definirea ei ca proces arhetipal, orice astfel de orientare către arhetipuri fiind religioasă. Al doilea motiv este dat de imposibilitatea distingerii empirice, prin efectele lor, a Sinelui de arhetipul de Dumnezeu. Această imposibilitate nu presupune însă, și Palmer citează câteva susțineri ale lui Jung în această privință, identitatea celor două arhetipuri. „Aniela Jaffé are dreptate să remarce aici că insondabilitatea lui Dumnezeu și insondabilitatea Sinelui explică sinonimitatea și nu identitatea celor două concepte” notează Palmer (1999, p. 220).

Imaginile lui Dumnezeu, produse psihice de origine inconștientă, se manifestă exclusiv prin efectul avut asupra observatorului. Validitatea imaginii depinde de experiența interioară pe care o evocă subiectului. Orice imagine, „oricât de primitivă, va fi validată în cazul în care îndeplinește această funcție” apreciază Palmer (1999, p. 230) în marginea scrierilor lui Jung. De asemenea, imagini neutre pot dobândi la un moment dat încărcătură simbolică. În cazul în care imaginile tradiționale își pierd relevanța și individul este

incapabil să le înlocuiască, redirecționându-și aferent libido-ul, se instituie nevroza. Starea de inflație psihică, asociată acesteia, este consecința ruinării arhetipului și a deificării compensatoare a Eului. „In acest sens, moartea lui Dumnezeu are drept corolar nașterea omului ca zeu” notează Palmer (1999, p. 233). Restabilirea semnificației autentice a vieții omului necesită, din perspectiva lui Jung, întoarcerea la imaginile arhetipale ale divinității, în consonanță cu trebuințele umane intime.

Analiza onestă și competentă a ideilor lui C.G Jung este urmată, în lucrarea lui Palmer, de o la fel de onestă din punct de vedere științific critică. Ambiguitatea este notă esențială a argumentației psihologului elvețian, în concordanță voluntar instituită cu ambiguitatea psihicului. În virtutea caracterului evaziv al discursului lui Jung, Michael Palmer care notează „Cred că bunăvoința lui Jung reprezintă o mult mai serioasă și radicală sfidare la adresa religiei decât a fost vreodată ostilitatea lui Freud” (Palmer, 1999, p. 242), se raliază acestei accepțiuni.

Imaginile lui Dumnezeu, identificabile empiric cu imaginile Sinelui, pot fi considerate simboluri ale individuației și indicatori ai stadiului în care se află aceasta. Validitatea lor arhetipală le conferă religiozitate. Din perspectiva lui Jung, apreciază Palmer, imaginea lui Christos este religioasă deoarece este un simbol proeminent al individuației. Distingând eretic între Christos al istoriei și Christos al trăirii psihice, psihologul elvețian sugerează că „nu figura lui Iisus din Nazaret este aceea care face să fie semnificativă icoana lui biblică, ci mai degrabă perceperea faptului că această icoană are conținut arhetipal” (Durand, 1999, p. 269). Sintetizând obiecțiile câtorva dintre criticii lui Jung, Palmer evidențiază faptul că „în încercarea de a-l face pe Iisus cel istoric contemporan, prin asimilarea lui cu existența noastră psihică, Jung a reiterat erezia gnosticilor, care îl echivalau pe Christos cu esența divină latentă din sufletul uman” (Palmer, 1999, p. 271). Procesul de individuație poate fi apreciat ca religios, sub rezerva tautologicului, în măsura minimă în care orice imagine activă a Sinelui este religioasă. Acuzația de psihologism, în fapt de reducere a lui Dumnezeu la o trăire subiectivă, este facil atașabilă ideii lui Jung. Palmer scrie „Jung este mult mai interesant decât s-ar crede și, în realitate, așa cum am văzut în repetate rânduri, el face mari eforturi de a preîntâmpina această acuzație; distincția fundamentală

pe care o face între forma arhetipală a lui Dumnezeu și conținuturile arhetipale ale ideii de Dumnezeu este destinată, la urma urmei, în mod expres acestui scop. Psihologismul lui Jung decurge, așadar, nu din faptul că nu reușește să înțeleagă această critică, ci din eșecul propriei sale argumentări în a-i da curs” (Palmer, 1999, p. 277). Radicalizarea imanenței lui Dumnezeu, ca realitate psihică, sărăcește conceptul acestuia de notele-i distincte și definitorii.

„Mulți vor privi lucrul acesta ca pe un preț prea mare de plătit; dar poate că este inevitabilul cost al disprețuirii tuturor problemelor adevărului metafizic, în favoarea adevărului psihologic” conchide Michael Palmer (1999, p. 278). Critica întreprinsă de el sistemului ideatic al lui Jung este elegantă și subtilă. Concluzia teologului de la Oxford nu diferă însă de concluzia mai puțin măsuratului Glover: discursul lui C.G. Jung nu este religios.

Dar religia, asemeni celorlalte dimensiuni ale raportării omului la lume, este tributară timpului său. Despre un alt fel de religiozitate, dacă nu de religie, vorbește explicit Jung.

#### **III.4.5. Semnificația paradigmatică a raportărilor la religie**

Sigmund Freud se mărturisește ateu, sexualizând în fapt religia. Carl Gustav Jung se consideră credincios și aruncă îndoieli asupra credinței necondiționate în chiar existența lui Dumnezeu, pe care îl asumă fenomenologic mai degrabă în trăsăturile Lui veterotestamentare. Fiecare dintre cele două discursuri se așează în dezacord cu confesiunea nativă, naturală, a autorilor lor, manifestându-se ca mișcări de recul. Paradoxal, fiecare dintre aceste discursuri se desfășoară în limbaje ce-și păstrează specificul confesional împletit în caracteristici ale propriei nații. Pentru Freud, frământările lumii sunt reductibile la numitorul comun al problematici sexuale. Jung, susține Jean-Pierre Chartier (1998), propovăduiește, așa cum se pricepe mai bine elvețienii. Din perspectiva psihanalizei freudiene, religia este nevroză colectivă și atitudinea religioasă este semn al perenei relații conflictual parentale. La Jung religiozitatea este impuls omenesc esențial și original, nevroza este consecință a pierderii credinței și vindecarea presupune reasumarea unor conținuturi psihice religioase semnificative.

Fiecare dintre cele două demersuri răspunde unei crize în dezvoltarea umanității. La începutul secolului XX sexualitatea, păstrată în camera din spate a apartamentelor, învăluită în

pudoare și eventual dezgust, se constituie în sursă pertinentă de dezechilibru. Către mijlocul aceluiași secol, în oarecare măsură sub chiar semnul interpretărilor lui Freud, problematica sexuală se dezvăluie ca particularizare a unei crize mai adânci. Omul contemporan l-a pierdut pe Dumnezeu, afirmă Jung, în deplină consonanță cu vocile existențialiste din filosofia epocii. Terapia analitică propune o modalitate de recuperare a acestei pierderi, contestabilă din perspectivă teologică, dar posibil operațională în condiții concrete de criză.

### **III.4.6. Dimensiuni paradigmatică ale gândirii lui C. G. Jung**

Schimbarea de paradigmă produsă în fizică, adică în disciplina model din punct de vedere epistemologic, a impus transformări în câmpul epistemologic al disciplinelor socioumanului. Ecourile în sociouman ale acestei mutații paradigmatică îndreptătesc considerarea mecanicii cuantic-relativiste drept mai mult decât paradigmă nouă a unei discipline determinate. Ea este expresia unei noi *episteme*, în sensul pe care Michel Foucault îl conferă termenului. Pentru Foucault, epistema reprezintă sistemul determinat și determinant de concepte și valori ce configurează modul uman de a fi și a înțelege lucrurile într-o anumită epocă. Individul este constrâns să evolueze cultural între granițele epistemei epocii sale (Chiriță, 2006).

Conceptul ce pare a acoperi conotativ cel mai bine noua paradigmă a fizicii și prelungirile ei epistemice este cel de *cauzalitate globală*. Cel mai potrivit însemn al acestei noi episteme, succesive celei moderne, socotită de Foucault a triedrului, este tot renașcentista sferă. Revalorizarea acesteia ca însemn este justificabilă în preajma unui demers hermeneutic. Discursurile de recuperare restaurativă a cunoașterii simbolice și a raționalității semnificante desfășurate la mijlocul secolului XX se așează firesc în această epistemă.

Conceptul de *cauzalitate globală* subsumează conotativ orientarea teleologică, posibilitatea unei cunoașteri holiste, o alcătuire unitară a lumii, cu legături de tip rețea între lucrurile acesteia, și sincronicități.

Psihologia analitică jungiană este expresia psihologică paradigmatică a epistemei cauzalității globale. Articulările ei conceptuale concordă cu trăsăturile definatorii ale epistemei și pot furniza, cu statut de teorie-cadru, suport investigativ în câmpul cunoașterii umanului.

Concordanța articulărilor conceptuale ale gândirii lui Jung cu trăsăturile definitorii ale epistemei contemporane este evidențiabilă la nivelul acordului acestei gândiri pe de o parte cu fizica secolului XX și pe de altă parte cu orientările de larg interes la nivelul manifestărilor culturale de masă. Acordul ideății jungiene cu noua paradigmă a fizicii se dezvoltă direct, în interesul lui Jung pentru sincronicități, și indirect, în recuperările epistemologice pe care gândirea lui Jung le îngăduie în orizontul noii paradigme a fizicii. Acordul cu orientările de larg interes cultural este sugerat, între altele, de succesul la public al poveștilor individualizate ale lui Paulo Coelho. Operaționalizarea conceptului de *individuație* după dimensiunile unei formulări paradigmatică de felul *Psihicul uman este orientat teleologic spre individuație, care înseamnă integrarea dimensiunilor inconștiente ale psihicului în conștiință, presupune confruntarea cu arhetipurile și îi asigură individului armonia cu întregul lumii* furnizează un instrument de interpretare în cheie funcționalistă a producțiilor culturale de felul ritualurilor, obiceiurilor ori basmelor. Mai mult, furnizează posibile soluții la probleme acute ale procesului educațional contemporan.

Gândirea lui Jung își dezvoltă astfel statutul paradigmatic acordându-se la caracteristicile fizicii contemporane, constituindu-se în suport pentru investigarea umanului și în miez al unor povești de succes despre realizarea dezirabilă de sine. Ea este convergentă cu alte poziționări teoretice în semnalizarea noului trend paradigmatic.

### **III.5. Convergențe ideatice**

#### **III.5.1. Transdisciplinaritatea ca *Weltanschauung*** (Sorea, 2004c)

Cercetările științifice contemporane se așează sub semnul necesității de asumare a unei realități complexe, ce își dezvoltă continuu dimensiuni și trăsături noi. Reprezentarea lumii în *paradigmă cuantică* marginalizează simplitatea, forțând pătrunderea *discontinuităților, indeterminismului și a cauzalității globale* în câmpul explicațiilor științifice, ca alternativă la cauzalitatea locală, clasică.

O realitate complexă cere o abordare multidirecțională. Apariția și dezvoltarea disciplinelor științifice de înaltă specializare favorizează crearea unor corelații disciplinare subtile și eficiente în investigarea realului. Îngustarea câmpului de cercetare specifică potențează abordările corelative. Acestea pot fi, arată Basarab Nicolescu (1999) în *Transdisciplinaritatea* (1996), pluridisciplinare, interdisciplinare sau transdisciplinare. O abordare *pluridisciplinară* vizează investigarea



obiectului de studiu propriu unei discipline prin intermediul instrumentelor și cunoștințelor din mai multe alte discipline, simultan. Abordarea pluridisciplinară adâncește cunoașterea obiectului. Cunoașterea astfel dobândită îmbogățește exclusiv disciplina al cărei obiect de studiu a fost investigat. Finalitatea demersului pluridisciplinar este unidisciplinară. O abordare *interdisciplinară* vizează transferul metodelor de investigare dintr-o disciplină în alta. Basarab Nicolescu (1999) indică trei grade ale interdisciplinarității. La gradul *aplicativ* al interdisciplinarității utilizarea metodelor specifice unei discipline înalt teoretice într-o disciplină factuală generează aplicații utile în cea din urmă. La gradul *epistemologic* al interdisciplinarității cercetarea cunoștințelor teoretice dintr-o disciplină cu metodele specifice altei discipline conturează particularitățile epistemologice ale disciplinei cercetate. La gradul *generator de noi discipline* al interdisciplinarității utilizarea metodelor unei discipline în altă disciplină are drept rezultat apariția unei discipline noi, cu caracteristici diferite de cele ale disciplinelor științifice inițiale implicate în demersul cognitiv. Finalitatea interdisciplinarității este interdisciplinară.

O abordare *transdisciplinară* vizează cercetarea a ceea ce se află simultan în, între și dincolo de disciplinele științifice (Nicolescu, 1999). Finalitatea transdisciplinarității este înțelegerea lumii prezente. Transdisciplinaritatea presupune unitatea cunoașterii, ca substrat al complexității lumii. Transdisciplinaritatea este complementară cercetării disciplinare, pluridisciplinarității și interdisciplinarității.

Basarab Nicolescu (1999) indică transdisciplinaritatea drept modalitatea adecvată de raportare la realitatea complexă descrisă de fizica cuantică și de teoria relativității. Transdisciplinaritatea are trei principii susținătoare: existența unei realități cu mai multe niveluri, logica terțului inclus, ca alternativă la logica aristoteliană clasică și, respectiv, complexitatea fenomenelor lumii. Lumea cuantică se află într-o perpetuă transformare. La acest nivel, totul este vibrație și potențialitate. Orice furnizare de energie înseamnă actualizare a potențelor. Transdisciplinaritatea operează cu conceptul unei naturi vii. Aceasta poate fi studiată științific, dar nu poate fi concepută decât în relație cu ființa umană. Trăsăturile ei se pliază pe demersurile cercetătorului, pe instrumentele și pe ipotezele lui de lucru.

Basarab Nicolescu indică drept trăsături fundamentale ale transdisciplinarității: rigoarea, deschiderea și toleranța.

Transdisciplinaritatea este *riguroasă* întrucât procesează toate datele cunoscute referitoare la o situație determinată. Este *deschisă* întrucât acceptă necunoscutul, neașteptatul și imprevizibilul. Transdisciplinaritatea este *tolerantă* întrucât recunoaște existența adevărurilor contrare principiilor ei fundamentale.

Transdisciplinaritatea este știință și virtuozitate a descoperirii punților între discipline. Modalitățile relaționare existente între acestea pot fi extrapolate la nivelul întâlnirilor între culturi distincte (Nicolescu, 1999). Creșterii dezirabile a cunoașterii în abordările disciplinare corelative îi corespunde o mai bună așezare a individului în mediul său cultural. Pluriculturalitatea, ca interpretare a unei culturi de către alta, determină deslușirea mai bună a chipului propriei culturi. Interculturalitatea, ca impulsioneare a unei culturi de către alta, revelează potențele ascunse ale culturii proprii. Transculturalitatea, ca traducere a unei culturi în alta, în virtutea sensului lor comun, determină deschiderea tuturor culturilor către ceea ce le străbate, lucrându-le. În perspectivă transdisciplinară, nicio cultură nu este loc central privilegiat și ființele umane sunt asemănătoare dincolo de diferențierile concrete.

Transdisciplinarității i se asociază un umanism ce deschide pentru fiecare ființă umană calea deplinei dezvoltări culturale și spirituale. Din acest motiv, transdisciplinaritatea conotează speranță.

Fizica clasică operează în interiorul unei paradigme a simplității. Această paradigmă admite existența cauzalității locale și determinismul, impunând obiectivitatea drept cerință a adevărului. Fizica clasică este o fizică a continuității. Realitatea pe care o descrie aceasta are un singur nivel. Un nivel de realitate se definește drept ansamblu de sisteme invariant la acțiunea legilor generale (Nicolescu, 1999). Prin mecanica cuantică pătrunde în fizică *discontinuitatea*. Energiei i se recunoaște structura discretă. Locul cauzalității locale este luat de *cauzalitatea globală*. Acest nou tip de cauzalitate admite inseparabilitatea particulelor cuantice, lărgind astfel câmpul realului. Determinismul este înlocuit în paradigma cuantică de un *indeterminism* constitutiv, fundamental. Rezultatele investigațiilor la nivel microfizic nu sunt independente de observator și de instrumentele de investigare ale acestuia. Recunoașterea structurii macrofizice ca diferită de structura cuantică a corpurilor reprezintă o admitere implicită a existenței mai multor niveluri de realitate. Între legile și conceptele fundamentale ale nivelurilor distincte ale realității

există o relație de opoziție. Fizica cuantică este o fizică a discontinuității. Această discontinuitate este legată în mod necesar de complexitatea aparatului matematic și a experimentelor.

O realitate cu mai multe niveluri cere o logică nouă ca instrument de investigare. Basarab Nicolescu identifică în *logica terțului inclus*, edificată de St. Lupasco, acest instrument. Logica elaborată de St. Lupasco este formalizabilă, multivalentă și non-contradictorie. Triada de terț inclus pe care se bazează este diferită de triada hegeliană teză-antiteză-sinteză. Triada hegeliană exploatează succesiunea elementelor ei componente. Triada lui St. Lupasco se construiește simultan în două niveluri distincte ale realității. Elementele contradictorii la un prim nivel se regăsesc reunite la nivelul învecinat. Logica aceasta a terțului inclus prin existența nivelurilor distincte ale realului nu suprimă, ci limitează aplicarea principiului terțului exclus la cazuri simple. Cercetarea realității prin intermediul logicii terțului inclus are drept consecință gnoseologică admiterea unei structuri unitare deschise, gödeliene, a ansamblului nivelurilor de realitate. Potrivit lui Kurt Gödel, un sistem de axiome suficient de bogat produce inevitabil rezultate fie indecidabile, fie contradictorii. Logica terțului inclus face imposibilă constituirea unei teorii *complete* a nivelurilor de realitate și a trecerii de la un nivel la altul.

Consecința ontologică a acestei imposibilități este admiterea existenței unei zone de non-rezistență la experiență, reprezentări sau descrieri, dincolo de nivelurile extreme ale realității. Această zonă reprezintă *sacrul* și are statutul terțului inclus în triada niveluri de realitate-sacru-niveluri de percepție a realității. Sacrul asigură armonia dintre obiectul cunoașterii și subiectul acesteia. Împreună cu acestea, sacrul formează trei fațete ale aceleiași realități.

Consecința epistemologică a investigării lumii prin intermediul logicii terțului inclus este transdisciplinaritatea. Transdisciplinaritatea, ca cercetare a întregului ce se manifestă în, între și dincolo de orice disciplină științifică este însă mai mult decât o modalitate epistemologică fericită de receptare a complexității naturii. Transdisciplinaritatea poate fi considerată paradigma *noii filosofii a naturii*. Noua filosofie a naturii reprezintă un curent filosofic centrat pe identificarea principiului unic al constituirii și funcționării lumii, în acord cu rezultatele cercetărilor științifice contemporane. Acest principiu este de natura unei legi de evoluție. Transdisciplinaritatea este teoria cadru ce face posibile diferitele abordări teoretice ale lumii.

Basarab Nicolescu exploatează explicit concepția lui St. Lupasco și se acordează implicit la reprezentarea lui David Bohm (1995) despre lume.

În mecanica cuantică obiectivitatea se manifestă subtil, în funcție de nivelul de realitate cercetat. Granița dintre real și imaginar dispare. Realul este o cută a imaginarii și imaginarii este o cută a realului, arată B. Nicolescu, conturând o reprezentare apropiată de teoria lui Bohm despre ordinea înfășurată a lumii.

### **III.5.2. Deschideri epistemologice spre o cunoaștere totalizatoare**

În cultura occidentală, arată Durand în *Imaginarul. Eseu despre științele și filosofia imaginii* (1994), se împletesc două atitudini opuse referitoare la imaginar. Iconoclasmul puternic și continuu este secondat de sporadice valorizări ale rolului cognitiv al imaginii. Autorul adaugă celor trei paliere ale iconoclasmului evidențiate în *Imaginația simbolică* încă unul. Succesiunea palierelor indică o agravare a acestuia. Cel de-al patrulea palier, cel al pozitivismului, este caracterizat de devalorizarea desăvârșită a gândirii simbolice și a imaginarii. Au existat rezistențe la lenta eroziune a rolului celui din urmă în istoria culturii occidentale, arată Durand. Platon știa că există adevăruri antinomice revelabile prin mituri. În sec. VIII d.Ch. Ioan Damaschinul statornicea puterea icoanei de a trimite dincolo de lumea aceasta, prin Iisus ca prototip al ei. Sf. Francisc de Assisi pregătea Renașterea aducând natura creată în reprezentări. Contrareforma este considerată de Durand rezistență la orientarea iconoclastă prin figurarea Sf. Familiei și a sfinților, iar romantismul este considerat reacție de apărare a imaginarii față de raționalism și pozitivism.

Sec. XX înregistrează, arată Durand, revalorizarea imaginarii în perimetrul disciplinelor socioumanului. Freud evidențiază deja, chiar operând reduccionist, rolul de cheie de acces în zonele de refulări psihice pe care-l deține imaginea. Jung o așează pe aceasta în miezul procesului individuator, conferindu-i virtuți terapeutice. Dar revalorizarea imaginarii aduce gândirea occidentală în vecinătatea imediată a gândirii sălbatice. Claude Levi-Strauss e categoric: oamenii au gândit totdeauna la fel de bine și în orice om subzistă modul sălbatic de așezare în lume. Toate manifestările religioase sunt dovezi ale facultății de simbolizare a speciei. Țesătura trans-istorică a religiozității este alcătuită, potrivit lui Eliade, din imagini simbolice

legate în mituri și rituri. Imaginarul operează, arată Durand, într-un timp specific și într-o întindere figurativă, deschizând, prin relativitate, posibilitatea enantiodromiei.

Dar logica aparte a imaginarului se apropie straniu de logica fizicii contemporane. Adică de continuum spațio-temporal, reversibilitate, complementaritate, antagonism simetric și incertitudine.

În prefața din 2000 a celei de-a X-a ediție a lucrării *Structurile antropologice ale imaginarului* (1960), Gilbert Durand își acordează cercetările referitoare la imaginar la susținerile teoretice sau metateoretice ale fizicii contemporane. David Bohm, pornind de la realitatea specifică a interacțiunilor cuantice, a construit un model al realului ca plenitudine înfășurată. Este un model al lumii unice, în care procesul jungian de individuație poate exploata eficient sincronicități. *Themata* sunt, potrivit fizicianului Gerard Holton, climate imaginare specifice unui moment sau unei personalități determinate. *Thema* fizicii sec. XX este centrată pe acțiune, nu pe obiect (Durand, 2000). În sociologie, Pitirim Sorokin a conturat modul în care *themata* impregnează zonal sensibilitatea. Schemele identificate de Durand la nivelul imaginarului vor fi asemănătoare acestora. În filologie, Noam Chomsky a indicat existența structurii dinamice în proiectarea frazelor. Pe fondul acestor convergențe ideatice își construiesc discursul Gaston Bachelard, Mircea Eliade, C. G. Jung și Henry Corbin. Cunoscuți, cu excepția primului, la întâlnirile Eranos, aceștia sunt considerați de Durand maeștri.

Discursurile lor convergente se așează, deopotrivă cu discursul continuator al lui Durand, în preajma gnozei. Complementaritatea postulată în fizică de Niels Bohr și contradictorialitatea dinamică propusă logicii de către Stephane Lupasco deschid epistemologic accesul spre o cunoaștere totalizatoare.

### **III.5.3. Basmele în procesul educațional contemporan** (Sorea, 2005b; 2010)

Ștefan Popenici, în *Pedagogia alternativă* (2001), pledează pentru o pedagogie eficient narativă și propune exploatarea apetenței general umane pentru reprezentări ale arhetipurilor Eroului și Mentorului în conturarea traseului educațional, ca încercare inițiativă de felul celor din basme.

Basmul este o formă narativă cu funcție inițiativă explicită în culturile arhaice. Este construit pe niveluri simbolice concentrice,

accesibile în succesivele etape ale dezvoltării psihice și morale. Poveștile, ca modalități culturale de conectare a învățării cu imaginația prin activare psihică pe fond afectiv, reprezintă un loc comun în diversele demersuri formative.

Basmele sunt povești cu mare încărcătură arhetipală. Ele operează cu modele axiologice și paradigme comportamentale social dezirabile. În lumea basmului, arată Șt. Popenici, toate lucrurile, ființele și întâmplările sunt interconectate. Fiecare eveniment rezonează cu întregul Universului, în virtutea unui principiu al compensației. Eroul întruchipează modelul uman de creștere și evoluție, conturat pe structura călătoriei inițiatice. Eroul își părăsește locurile natale pentru a repune lumea în ordine. Trebuie să-și aleagă însoțitorii și armele, are de înfruntat pericole și inamici, este riguros încercat și se întoarce cu bine, triumfător și fericit, inițiat și înțelept, acasă.

Eroul basmului românesc, Făt-Frumos, strânge laolaltă calitățile dezirabile ale umanului: armonie, înțelepciune, curaj, generozitate, echilibru, cinste, inteligență, ingeniozitate, știință de carte, rezistență la efort și autosacrificiu (Popenici, 2001). Utilizarea morală a acestor calități îi asigură Eroului sprijinul naturii și al forțelor supranaturale. Făt-Frumos reprezintă modelul uman bun, dezirabil și posibil. Călătoria sa inițiatică relevă superioritatea calităților umane însumate asupra defectelor speciei și faptul că încercările pot fi depășite din interiorul unui comportament moral. Făt-Frumos evoluează în contrasensul curentului egoist-individualist, semnalând beneficiile colaborărilor de tot felul.

Dintre acestea, relația Eroului cu Mentorul este cea mai semnificativă. Arhetipul Mentorului îmbracă în basme forme ce indică dimensiunea inițiatică a identificării lui. Geniul și valoarea nu sunt spectaculoase, se pot ascunde în spatele unor aparențe descumpănitoare prin anost sau dezagreabil. Descoperirea lor deschide porțile Celuilalt Tărâm. Mentorul este un inițiat, înțelept și cunoscător al tainelor lumii. Este un sfătuitor dezinteresat care îndrumă, nu impune călătoria Eroului. Pentru acesta din urmă, Mentorul este model de urmat, prieten, călăuză, magician, consilier, maestru și susținător (Popenici, 2001).

Pe această structură argumentativă, opțiunea lui Ștefan Popenici pentru o pedagogie a imaginarului narativ este justificată. Utilitatea educațională a reprezentărilor arhetipale din basm se dezvăluie pe două niveluri.

La un prim nivel, basmul funcționează ca text inițiativ a cărui forță vine din încărcătura afectivă a arhetipului Eroului. Călătoria Eroului devine model comportamental în virtutea mecanismului imitativ. Copiii copiază și valorizează etic ceea ce îi impresionează. În acest context, grija pentru construirea unei lumi infantile de basm devine răspuns pertinent la întrebarea referitoare la valorile dezirabile implicate în procesul formativ. Copiii devin eroii din basmele copilăriei lor.

La un al doilea nivel, în prelungirea celui dintâi, structurarea inițiativă a basmului poate fi utilizată pentru reactivarea afectivă a traseului educațional. Asumarea eroică a statutului de învățăcel și a relației cu profesorul-Mentor îmbunătățește performanțele învățării.

Dinspre basm și utilitatea lui educațională ar putea veni o soluție privind ieșirea procesului didactic din impasul pe care toată lumea îl constată, fără a-l gestiona. Educația se așează în contemporaneitate sub semnul unui utilitarism superficial, consideră Popenici. Cultura didactică e apreciată după rezultate rapid cuantificabile, această situație determinând scăderea performanțelor școlii. Din teamă de acuzații de manipulare, școala își refuză rolul tradițional de implementator de valori, optând pentru neimplicare. În contextul în care orice tentativă de prezentare și transmitere educațională a valorilor poate fi considerată atentat la libertatea individului, această opțiune e justificabilă politic, dar nefolositoare. Odată cu neutralizarea axiologică a informațiilor transmise didactic și cu deconstruirea programatică a modelelor, școala își periclitează chiar rolul educativ. Nefolosind nevoia umană de imaginar, își refuză un instrument performant și deschide, în același timp, calea utilizării acestuia de către alte surse de informare, pentru care aspectul educațional nu se așează în centrul de interes.

Basmele sunt interactive. Ele sugerează, nu impun modele și invită, fără a obliga. Produc rezonanțe afective și captează atenția, au caracter performativ și conturează un parcurs inițiativ complex, integrând elemente de ordin estetic, axiologic și epistemologic. Toate aceste trăsături fac din basm suportul unui model educațional în alternativă la ineficientul model actual. Popenici propune organizarea și desfășurarea procesului curricular în termenii călătoriei inițiatice a Eroului, pattern al dezvoltării umane.

### **III.6. Concordanța articulărilor conceptuale ale gândirii lui Jung cu trăsăturile definitorii ale fizicii contemporane**

#### **III.6.1. Interesul lui Jung pentru sincronicități** (Sorea, 2015b)

Procesul individuator nu se declanșează cu necesitate pentru fiecare individ. Numai unii dintre oameni își împlinesc menirea, ascultând chemările inconștientului. Evenimentele sincronice sunt moduri privilegiate de semnalare a acestui proces, consideră Jung.

În zona imaginilor arhetipale timpul se relativizează. Mai în profunzime, zona arhetipurilor psihicului se află în afara timpului. Impactul atemporalității lumii arhetipale asupra psihicului subiectiv temporar este perceput ca fenomen acauzal. Jung numește *fenomen sincronistic* coincidența cu sens înregistrată între evenimentele interioare psihice și evenimentele exterioare, reale și concrete, trecute, prezente sau viitoare, între cele două serii de evenimente neexistând o legătură de tip cauzal, determinist (Minulescu, 2001).

Fenomenele sincronice apar cel mai frecvent atunci când constelează un arhetip. Acestor fenomene li se asociază stări emoționale puternice. Ele pot semnală maladii ale psihicului și anticipează direcțiile de dezvoltare a personalității individului. Prin intermediul sincronicității inconștientul îi dă acestuia o șansă, comunicându-i semnificații pe care logic nu le poate accesa (Jung, 2001). Dacă un fenomen interior nu este conștientizat, el i se prezintă din exterior individului ca eveniment al destinului (Jung, 1998b). Când un conținut inconștient e transferat în conștient, manifestarea sa sincronă încetează. În sens opus, prin transpunerea subiectului în stare inconștientă pot fi provocate fenomene sincrone.

Admiterea existenței unor complexe de întâmplări paralele nelegate cauzal cere o accepțiune a lumii diferită de cea aflată la îndemâna occidentalilor. Această accepțiune este în schimb în acord cu *I Jing, Cartea Schimbărilor* (Stevens, 1996). Tratatul chinezesc din sec. XII î.Ch. conturează o realitate în care tot ce se întâmplă se leagă de orice alt lucru produs concomitent. Timpul este un continuum ce îngăduie desfășurări paralele și psihicul se inserează în continuum-ul spațio-temporal. Această accepțiune este în mod spectaculos în acord cu paradigma impusă în fizica sec. XX. Jung a susținut în 1951, la a XX-a sesiune Eranos, prelegerea *Despre sincronicitate*. A elaborat apoi, împreună cu Wolfgang Pauli, o lucrare intitulată *Explicarea naturii și psihicului. Sincronicitatea ca principiu al unor contexte acauzale*. Potrivit



lor, sincronicitatea nu e mai misterioasă ori mai tainică decât discontinuitatea din fizică.

Amploarea, exactitatea și frecvența coincidențelor sunt legate invers proporțional de probabilitatea producerii acestor coincidențe. În zona din proximitatea inimaginabilului, apariția coincidențelor nu mai poate fi pusă pe seama hazardului, impunându-se ca modalitate de ordonare a evenimentelor. Principiul sincronicității contrazice concepția științifică a modernității despre cauzalitate. Evidențierea lui este asociată identificării de către Jung a unor fenomene psihice paralele ce nu se puteau raporta direct cauzal unele la altele. Aceste fenomene au impus acceptarea timpului cu statut de continuum concret ce conține condițiile manifestărilor simultane și ale paralelismelor psihice (Wehr, 1999).

Jung a intuit existența unei ordini arhetipale acauzale, aflată la originea fenomenelor psihice și responsabilă de caracterul semnificativ al coincidenței dintre evenimentul fizic și cel mental asociat lui (Stevens, 1996). Mai mult, fenomenele de sincronicitate pledează pentru considerarea psihicului și materiei drept aspecte diferite ale aceluiași suport, aflate în permanent contact. „Anumite indicii pledează în favoarea faptului că procesele psihice sunt într-o relație energetică cu substratul lor fiziologic” (Jung, 1994b, p. 109). Manifestările psihicului sunt orientate către individuație. Această orientare este susținută sincronistic.

Capra (2004) menționează două teorii ale fizicii contemporane ce ating problema conștiinței ca aspect al Universului. Prima este teoria *bootstrap* a lui Geoffrey Chew. În interiorul acesteia, proprietățile particulelor și interacțiunile lor derivă exclusiv din condiția coerenței. Structurile lumii materiale sunt dependente de modul în care observatorul privește lumea, reflectând astfel modelele mentale ale acestuia, în acord cu conceptul de ordine operațional în interconexiunile proceselor atomice.

Cea de-a doua este teoria lui David Bohm despre ordinea înfășurată, nemanifestă a lumii. Pentru Bohm, gândirea și materia sunt proiecții ce se cuprind reciproc ale unei realități superioare, nici materie nici conștiință.

Pe dimensiunea relației dintre materie și conștiință, psihologia analitică se așează în proximitatea fizicii contemporane. Sincronicitatea, exploatând ideea coincidențelor ca legături acauzale, operează în

fapt în interiorul unui Univers unitar, cu structură de rețea de conexiuni non-locale.

Robert H. Hopcke dezvoltă în lucrarea *Nimic nu e întâmplător. Coincidențe și destin* (1997) semnificațiile psihologice ale conceptului de *sincronicitate*.

Coincidența este definită ca un șir de evenimente ce se petrec într-un interval foarte scurt de timp și sunt din întâmplare legate unele de altele printr-un anumit tip de similarități. Dar, arată, Hopcke, definiția nu marchează caracterul neobișnuit al șirului de evenimente simultane extraordinare aflate în relație. Coincidențele sunt întâmplări extraordinare.

Există un tip de coincidențe ce diferă de simpla coincidență întrucât poartă cu sine o semnificație. O stare lăuntrică, afectivă, este reflectată în cazul lor de evenimente exterioare accidentale. Aceste lucruri li se întâmplă și occidentalilor sceptici, puțin dispuși să crediteze o reprezentare sincronistică a lumii. Coincidențele de felul acesta sunt importante întrucât marchează semnificativ viețile celor implicați. În cazul lor se dezvăluie caracterul de poveste încheată al fiecărei vieți, dimensiunea ei teleologică. Hopcke consideră că „viața fiecăruia dintre noi este o poveste și că evenimentele sincronistice ne atrag atenția asupra structurii poveștii, asupra *romanului* pe care-l trăim” (2002, p. 19).

Nu toate coincidențele sunt sincronicități. Aceeași întâmplare, lipsită de orice importanță pentru unul dintre participanți, poate fi eveniment sincronistic pentru altul. Semnificația subiectivă a întâmplării este cea care leagă starea lăuntrică de manifestarea exterioară obiectivă. Potrivit lui Jung, evenimentele sincronistice au trei caracteristici: sunt acauzale, implică o trăire afectivă profundă și au totdeauna o natură simbolică. Hopcke adaugă acestor caracteristici încă una: evenimentele sincronice se petrec în momentele schimbărilor importante din viața individului.

Conceptul de sincronicitate erodează modalitatea specific occidentală de raportare cauzală la lume. Această modalitate întreține sentimentul puterii asupra mediului înconjurător și orgoliul celui ce crede că-și controlează destinul. Ea nu este singurul mod de raportare la lume, semnaleză Hopcke. Pentru orientali, acțiunile individuale sunt părți ale unei rețele de interconexiuni subiective.

Admiterea existenței legăturilor acauzale între evenimente implică însă ideea de continuitate între lumea fizică și psihic. Distincția

exterior/ interior își pierde astfel relevanța. Lumea se dezvăluie ca unitară.

Evenimentele sincronistice sunt numinoase, considera Jung, utilizând termenul *numinos* cu înțelesul conferit lui de Rudolf Otto. „Simțirea intensă ce însoțește evenimentele sincronistice este poate particularitatea lor cea mai frapantă” arată Hopcke (2002, p. 38). Aceste evenimente sunt totdeauna încărcate emoțional. Sincronicitatea repune în drepturi sentimentele, acordându-le cel puțin atâta importanță câtă au gândurile individului. Dimensiunea emoțională maschează adesea caracterul necesar simbolic al coincidențelor semnificative. Trăirea semnificației pe care se bazează coincidențele evidențiază, arată Hopcke „un adevăr important: viețile noastre sunt rânduite conștient și inconștient, asemenea poveștilor și au, la fel ca ele, coerență, direcție, rațiune de a fi și frumusețe” (2002, p. 55).

### **III.6.2. Recuperări epistemologice în orizontul noii paradigme a fizicii**

Simpatia lui Jung pentru conceptul de sincronicitate nu este singura legătură între psihologia analitică și fizica relativist-cuantică. Michael Palmer (Palmer, 1999) obiectează pertinent la câteva dintre articulările logice și epistemologice ale gândirii lui Jung. Fiecare dintre aceste obiecții poate fi respinsă prin evaluarea ei nu în câmpul cunoașterii cartesiene moderne, ci în câmpul cognitiv configurat de noua fizică.

Una dintre obiecțiile lui Palmer vizează inferarea inductivă incorectă de la constatarea trăirilor arhetipale la existența arhetipurilor, adică de la nivel experimental, empiric, la nivel teoretic, metafizic. Teoria lui D. Bohm (1995) despre plenitudinea lumii ce se desfășoară sau se înfășoară pe niveluri distincte ale realului îngăduie însă respingerea obiecției lui Palmer. Arhetipurile, situate într-un nivel, ar putea fi considerate parametrii ascunși ai trăirilor arhetipale în nivelul învecinat. Teoria lui Bohm permite legarea premiselor dintr-un nivel al realului de concluzia evidențiabilă în alt nivel. În acest context, și-ar putea pierde din însemnătate și criticile tradiționale aduse teoriei pragmatice a adevărului, în virtutea amestecului pe care aceasta îl întreține între teoretic și practic. Teoria lui Bohm îngăduie, în plus, continuitatea, dragă lui Jung, dintre spirit și materie. Mai îngăduie și extinderea granițelor psihicului dincolo de conștiință, într-o reprezentare a acordării acestuia la structura Universului.

Reprezentarea lumii configurată de Bohm admite, de asemenea, caracterul deschis al psihologiei analitice. Inconștientul este nemărginit, dimensiunile lui personală și colectivă neepuizându-l.

Altă obiecție a lui Palmer vizează caracterul evident circular al argumentației desfășurate de Jung care validează prin psihic ceea ce provine din psihic. Obiecția trimite la semnificația epistemologică a relațiilor de nedeterminare ale lui W. Heisenberg (1977). În măsurătorile sale la nivel subatomic, cercetătorul nu mai accesează realul așa cum este acesta ci așa cum acesta este afectat de măsurători. La limită, cercetătorul se măsoară pe sine, prin performanțele aparatelor sale. Demersul este, tot evident, circular. Stabilirea diagnosticului corect în terapia analitică la sfârșitul acesteia, nu în debutul ei stă sub semnul aceleiași circularități.

O altă obiecție vizează subiectivitatea implicită a recunoașterii caracterului arhetipal al imaginilor, recunoaștere pentru care Jung nu furnizează criterii. Dar subiectivitatea, ca orientare perturbatoare a interesului, se alătură circularității în caracterizarea pe care Heisenberg o face situației investigative în microfizică. Mai mult, particulele există ca unde de probabilitate, manifestându-se întotdeauna acolo unde le așteaptă cercetătorul. Ca forme fără conținut determinat, și arhetipurile îngăduie actualizări contextual potrivite.

În sfârșit, o altă obiecție a lui Palmer, conturată în câmpul cognitiv al teologiei, semnaleză caracterul gnostic, adică eretic, al sistemului ideatic jungian. Dezvoltările fizicii contemporane îngăduie însă, și susțin o reprezentare a lumii ca *unus mundus*, în care omul se așează firesc, în acord cu firea și în prelungirea acesteia. Este lumea în care operează gândirea mistică orientală. Dimensiunea gnostică a gândirii lui Jung ar putea fi expresia religioasă potrivită a raportării la această lume. Eroarea de corespondență cu realul aparține, în acest caz, teologiei dogmatice.

Despre mecanica cuantică, fizicienii spun ca nu și-a dezvoltat încă întregul potențial. Psihologia analitică, și din acest punct de vedere asemănătoare acesteia, nu și-a conturat, probabil, nici ea întreaga semnificație. Jung ar putea fi mult, mult mai mult decât discipolul strălucit al lui Freud.

## CONCLUZII

Secolul XX revalorizează cunoașterea simbolică și raționalitatea semnificantă. Gilbert Durand semnalează, în acest context, o reînviere a hermetismului și similitudini de Weltanschauung la fizicienii și antropologii contemporani.

Fizica a fost obligată să gestioneze în prima jumătate a, de-acum, secolului trecut o schimbare de paradigmă. Schimbarea s-a datorat răspunsurilor năstrușnice primite de fizicieni la întrebările cumiști adresate, la nivel microfizic, materiei. Aceasta din urmă, comportându-se straniu, a forțat schimbarea setului de întrebări, în fapt înlocuirea instrumentului de interogare. Cu instrumentele cele noi, fizicienii au descoperit treptat un nivel al realului mai asemănător lumilor de basm ori extazului decât Universului cartesian, cunoscut și aparent accesibil. La acest nivel, cauzalitatea locală, curgerea liniară a timpului, terțul exclus și obiectivitatea cercetătorului nu mai au caracter de legi de acoperire. Noua înfățișare a realului stă sub semnul cauzalității globale, al continuum-ului spațio-temporal și al admiterii terțului. Fizicianul modifică, prin demersul de măsurare, parametrii obiectului măsurat. În fapt, nici nu prea există un astfel de obiect. Microparticulele se manifestă ca unde de probabilitate, venind magic acolo unde cercetătorul le invocă prezența. Încercând să contureze teoretic aceste noutăți, fizicienii au fost obligați să-și îndrepte atenția către posibilitatea reprezentării lumii ca întreg unitar. Această reprezentare nu este nouă în istoria omenirii. Orientarea spre ea este în fapt reorientare, adică revalorizare a reprezentării renaștentiste și pre-renăștentiste a lumii ca *unus mundus*.

Revalorizarea aproape simultană a cunoașterii simbolice și a reprezentărilor lumii ca întreg în disciplinele socioumane și umaniste, cu un decalaj firesc între fizică, disciplina tare exemplară a epistemologiei și aceste discipline mai slabe epistemologic, semnalează o schimbare de epistemă în gândirea occidentală.

Jung operează cu simboluri, îndrăznind să aducă în câmpul investigației științifice articularele gândirii orientale, ale alchimiei și

gnozei. Universul psihic conturat de el se apropie spectaculos de reprezentarea cuantic-relativistă a realului. Freud evoluează în interiorul cunoașterii cartesiene. Între coordonatele gândirii lui și cele ale gândirii lui Jung, cel mai important dintre discipolii săi disidenți, se conturează o ruptură pardigmatică. Dimensiunile acestei rupturi sunt evidente la nivelul raportării celor doi la religie și religiozitate. Pentru Freud, religia este nevroză colectivă iar religiozitatea simptom al relației conflictuale cu tatăl personal. Pentru Jung, religiozitatea este trăsătură constitutiv umană, nevroza e consecință a pierderii credinței și vindecarea presupune reasumarea unor conținuturi psihice religioase semnificative. Și psihanaliza, și psihologia analitică răspund unor crize în evoluția umanității. Terapia freudiană vizează raportarea defectuoasă a individului la sexualitate. Terapia jungiană vizează pierderea legăturii contemporanilor cu divinitatea, ca centru ordonator.

Jung considera că psihicul uman este orientat spre individuare, adică spre autorealizare. Mai considera că procesul individuator, presupunând confruntarea cu arhetipurile, are cu necesitate un caracter religios și că în inconștientul colectiv există un arhetip al lui Dumnezeu. Dificultatea teologilor creștini de a admite religiozitatea acestei configurații ideatice s-ar putea să indice o problemă a teologilor, nu a lui Jung. Scrierile acestuia ar putea fi expresia asumării unei reprezentări a lumii care-i religioasă fără a fi creștin dogmatică. E una dintre multele, de acum, reprezentări de acest fel. Poate că ele prefigurează o schimbare de paradigmă, schimbare care să aducă un plus de prestigiu omului în relația sa cu divinul.

Jung operează avizat cu conceptul de *sincronicitate*, sugerează continuitatea dintre spirit și materie și asumă teoretic raționamente criticabile din perspectiva logicii clasice. Criticile aduse acestor construcții argumentative justifică suplimentar cercetarea gândirii lui în contextul unei mutații paradigmatică. Se întâmplă lucrul acesta întrucât, la o abordare critică, raționamentele dezvăluie apetența lui Jung pentru relativitate, complementaritate, plenitudine și indeterminare, dimensiuni paradigmatică ale fizicii noi, așa cum se lasă aceasta conturată de A. Einstein, N. Bohr, D. Bohm și W. Heisenberg.

Sistemul ideatic jungian trebuie socotit viu și poate fi asumat. Viabilitatea lui se bazează, oarecum paradoxal, nu pe ideile cele mai cunoscute, contestabile epistemologic și criticate—existența inconștientului colectiv și a arhetipurilor ce-l populează—, ci pe

reprezentarea unitară, holistă a lumii în care omul, evoluând instinctiv spre realizare de sine, se așează firesc.

Din această perspectivă, viabilitatea sistemului ideatic jungian se dezvăluie în utilizarea formulării lui paradigmatică drept cheie de interpretare a unor producții culturale de feluri tare diferite: de la ritualuri și basme la studii etnologice, piese de teatru și romane de succes. Evidențierea acestei utilități, generoasă în deschiderile culturale pe care le îngăduie/ încurajează, depășește granițele prezentului studiu. Ea merită a fi abordată într-un demers distinct.

Manifestă inconștient la nivelul orientărilor de gust, reprezentarea aceasta a lumii ar putea fi asumată, ori reasumată, ca Weltanschauung la nivelul cunoașterii comune. Interesul actual pentru dezvoltare durabilă poate fi interpretat în aceeași cheie. Jucându-se, Andrei Pleșu, în *Limba păsărilor*, notează: „Descoperirile lui Jung fac serie, pare-se, cu descoperirile epocale ale fizicienilor moderni. *Inconștientul colectiv* e o realitate la fel de importantă a cunoașterii contemporane ca și fiziunea nuceară. Adevăr și efect al genialității găsim în amândouă. Dacă însă adevăruri ca acestea sunt făcute să ne salveze sau să ne ucidă, n-avem cum ști. E o alternativă dinaintea căreia rațiunea diurnă coboară pleoapa, ca și cum ar prefera să viseze..” (Pleșu, 1994, p. 77).

## BIBLIOGRAFIE

- Adler, G. (1957). *Etudes de psychologie jungienne*. Geneve: Librairie de l'Universite Georg & Cie S.A.
- Bauman, Z. (1992). *Hermeneutics and Social Science*. Hampshire: Gregg Revivals.
- Bohm, D. (1995). *Plenitudinea lumii și ordinea ei*. București: Humanitas.
- Bunge, M. (1984). *Știința și filosofia*. București: Ed. Politică.
- Capra, F. (2004). *Momentul adevărului*. București: Ed. Tehnică.
- Capra, F. (1995). *Taofizica*. București: Ed. Tehnică.
- Carotenuto, A. (2001). *Un triumfi psihanalitic*. București: Trei.
- Cassirer, E. (1994). *Eseu despre om*. București: Humanitas.
- Cazenave, M. (1999) *Jung. Experiența interioară*. București: Humanitas.
- Chartier, J.-P. (1998). *Introducere în psihanaliza lui Sigmund Freud*. București: IRI.
- Chiriță, R. (2006). *10 filosofi ai secolului 20*. Brașov: Ed. Universității Transilvania.
- Chodorow, J. (1997). *Jung on active imagination*. Princeton University Press.
- Clarke, J.J. (1994). *Jung and Eastern Thought*. Routledge.
- Codoban, A. (1996). *Sacru și ontofanie*. Iași: Polirom.
- Codoban, A. (2001). *Semn și interpretare*. Cluj-Napoca: Dacia.
- Coelho, P. (2002). *Alchimistul*. București: Humanitas.
- Corbett, L. (2001). *Funcția religioasă a psihicului*. București: IRI.
- Culianu, I.P. (1994). *Călătorii în lumea de dincolo*. București: Nemira.
- Culianu, I.P. (1998). *Experiențe ale extazului*. București: Nemira.
- Culianu, I.P. (1994). *Eros și magie în Renaștere. 1484*. București: Nemira.
- Di Mascio; P. (2000). *Freud după Auschwitz. Psihanaliza culturală*. Timișoara: Amarcond.
- Durand, G. (1999). *Aventurile imaginii. Imaginația simbolică. Imaginarul*. București: Nemira.



- Durand, G. (2000). *Structurile antropologice ale imaginarului*. București: Ed. Univers Enciclopedic.
- Durand, G. (1998). *Figuri mitice și chipuri ale operei*. București: Nemira.
- Edinger, E.F. (1994). *The transformation of the libido*. Los Angeles: C.G. Jung Bookstore.
- Eliade, M. (1978). *Aspecte ale mitului*. București: Univers.
- Eliade, M. (1995). *De la Zalmoxis la Genghis-Han*. București: Humanitas.
- Eliade, M. (1994). *Imagini și simboluri*. București: Humanitas.
- Eliade, M. (1991). *Istoria credințelor și ideilor religioase, Vol. I-III*. București: Ed. Științifică.
- Elias, B.: *The Symbol Theory*, Sage, London, 1991
- Elliot, A. (coord.). (2000). *Freud 2000*. Oradea: Antet.
- Epstein, J.(coord.). (1998). *Youth culture: identity in a postmodern world*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd.
- Filipoi, S. (1998). *Basme terapeutice*. Cluj-Napoca: Ed. Fundației Culturale Forum.
- Fordham, F. (1998). *Introducere în psihologia lui C. G. Jung*. București: IRI.
- Foucault, M. (1999). *Arheologia cunoașterii*. București: Univers.
- Franz, M.-L. von. (1978). *La voie de l'individuation dans les contes de fées*. Paris: La Fontaine de Pierre.
- Franz, M.-L. von. (1987). *L'interprétation des contes de fées*. Paris: Dervy-Livres.
- Franz, M.-L. von. (1990). *L'ombre et le mal dans les contes de fées*. Paris: Jacqueline Renard.
- Franz, M.-L. von. (1993). *La femme dans les contes de fées*. Paris: Albin Michel.
- Franz, M.-L. von. (1998). *La délivrance dans les contes de fées*. Paris: Jacqueline Renard.
- Franz, M.-L. von. (1999). *Les modèles archétypiques dans les contes de fées*. Paris: La Fontaine de Pierre.
- Franz, M.-L. von. (2001). *Psychothérapie. L'expérience du praticien*. Paris: Dervy.
- Freud, S. (1980). *Introducere în psihanaliză*. București: Ed. Didactică și Pedagogică.
- Freud, S. (1991a). *Opere, vol. I*. București: Ed. Științifică.
- Freud, S. (1991b). *Trei eseuri asupra teoriei sexualității*. Craiova: Centrum.

- Freud, S. (1992). *Dincolo de principiul plăcerii*. București: Jurnalul Literar.
- Freud, S. (1993a). *Interpretarea viselor*. București: Ed. Științifică.
- Freud, S. (1993b). *Viața mea și psihanaliza*. Chișinău: Moldova.
- Freud, S. (1994). *Cazul Dora*. București: Jurnalul Literar.
- Freud, S. (1995). *Două psihanalize*. București: Trei.
- Freud, S. (1996). *Psihanaliză și artă*. București: Trei.
- Freud, S. (1998). *Psihanaliza fenomenelor oculte*. București: Aropa.
- Gavriliuță, N. (1998). *Mentalități și ritualuri magico-religioase*. Iași: Polirom
- Glover, E. (1954). *Freud ou Jung?*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Guénon, R. (1997). *Simboluri ale științei sacre*. București: Humanitas.
- Heisenberg, W. (1977). *Pași peste granițe*. București: Ed. Politică.
- Hopcke, R.H. (2002). *Nimic nu e întâmplător. Coincidențe și destin*. București: Humanitas.
- Hillman, J. (1985). *Archetypal psychology: a brief account*. Dallas: Spring Publications Inc.
- Hufnagel, E. (1981). *Introducere în hermeneutică*. București: Univers.
- Jaffé, A. (1999). *Apariții de spirite și semne prevestitoare*. București: Humanitas.
- Jung, C.G. (1953). *La guérison psychologique*. Genève: Librairie de l'Université.
- Jung, C.G. (1980). *Essai d'exploration de l'inconscient*. Paris: Gallimard.
- Jung, C.G. (1994a). *În lumea arhetipurilor*. București: Jurnalul literar.
- Jung, C.G. (1994b). *Puterea sufletului. Antologie, vol.1-IV*. București: Anima.
- Jung, C.G. (1996). *Psihologie și alchimie*. București: Ed. Teora.
- Jung, C.G. (1997a). *Imaginea omului și imaginea lui Dumnezeu*. București: Teora.
- Jung, C.G. (1997b). *Personalitate și transfer*. București: Teora.
- Jung, C.G. (1997c). *Tipuri psihologice*. București: Humanitas.
- Jung, C.G. (1998a). *Analiza viselor*. București: Aropa.
- Jung, C.G. (1998b). *Psihanaliza fenomenelor religioase*. București: Arpoa.
- Jung, C.G. (1999a). *Psihanaliză și astrologie*. București: Taropa.
- Jung, C.G. (1999b). *Simboluri ale transformării*. București: Teora.
- Jung, C.G. (2001). *Amintiri, vise, reflecții*. București: Humanitas.
- Jung, C.G. (2003a). *Opere complete, vol. 1*. București: Trei.

- Jung, C.G. (2003b). *Opere complete, vol. 2*. București: Trei.
- Jung, C.G. (2003c). *Opere complete, vol. 17*. București: Trei.
- Jung, C.G. (2005a). *Opere complete, vol. 3*. București: Trei.
- Jung, C.G. (2005b). *Opere complete, vol. 9*. București: Trei.
- Jung, C.G. (2005c). *Opere complete, vol. 14*. București: Trei.
- Jung, C.G., Kerényi, K. (1994). *Copilul divin. Fecioara divină*. Timișoara: Amarcond.
- Kernbach, V. (1989). *Dicționar de mitologie generală*. București: Ed. Științifică și Enciclopedică.
- Kuhn, Th. (1976). *Structura revoluțiilor științifice*. București: Ed. Științifică și Enciclopedică.
- Lupasco, S. (1982). *Logica dinamică a contradictoriului*. București: Ed. Politică.
- Lyotard, J.F. (1992). *Condiția postmodernă*. București: Antet.
- Meslin, M. (1993). *Știința religiilor*. București: Humanitas.
- McLynn, F. (1996). *Viața lui Jung, vol. I-II*. București: Lider.
- Michel, A. (1994). *Metanoia*. București: Nemira.
- Mihu, A. (2000). *Antropologie culturală*. Cluj-Napoca: Napoca Star.
- Mihu, A. (1995). *Lucian Blaga. Miorița cultă a spiritualității românești*. București: Ed. Viitorul Românesc.
- Minulescu, M. (2001). *Introducere în analiza jungiană*. București: Trei.
- Mișcol, O. (2000). *Cultură și comunicare*. București: Oscar Print.
- Nicolescu, B. (1999). *Transdisciplinaritatea*. Iași: Polirom.
- Nietzsche, F. (1978). *De la Apollo la Faust*. București: Meridiane.
- Palmer, M. (1999). *Freud și Jung despre religie*. București: IRI.
- Pauwels, L., Bergier, J. (1994). *Dimineața magicienilor*. București: Nemira.
- Peirce, C. S. (1990). *Semnificație și acțiune*. București: Humanitas.
- Pleșu, A. (1994). *Limba păsărilor*. București: Humanitas.
- Pleșu, A. (2002). *Minima moralia*. București: Humanitas.
- Popenici, Șt. (2001). *Pedagogia alternativă*. Iași: Polirom.
- Prigogine, I., Stengers, I. (1984). *Noua alianță*. București: Ed. Politică.
- Râmbu, N. (1998). *Prelegeri de hermeneutică*. București: Ed. Didactică și Pedagogică.
- Riviere, C. (2000). *Socio-antropologia religiilor*. Iași: Polirom.
- Rochedieu, E. (1970). *C.G. Jung et l'individu dans le monde d'aujourd'hui*. Paris: Seghers.
- Rohde, E. (1987). *Psyche*. București: Meridiane.

- Samuels, A., Shorter, B., Plaut, F. (2005). *Dicționar critic al psihologiei analitice jungiene*. București: Humanitas.
- Săhleanu, V., Popescu-Sibiu, I. (1972). *Introducere critică în psihanaliză*. Cluj-Napoca: Dacia.
- Sorea, D. (1996a). Carl Gustav Jung și antropocentrismul. *Tribuna*, 25.
- Sorea, D. (1996b). Ritualul mandalic. *Astra*, 7-12.
- Sorea, D. (1997). René Guenon și mitologia românească. *Steaua*, 4-6.
- Sorea, D. (1999). Însemnări despre hermeneutică și Heraclit. *Astra*, 3.
- Sorea, D. (2001a). Heraclitean connotations in C.G.Jung's discourse. *Bulletin of the Transilvania University of Brașov*, 187-194.
- Sorea, D. (2001b). Naivitate și nazism la Carl Gustav Jung. În *Societatea și dreptul*. Brașov: OMNIA UNI S.A.S.T.
- Sorea, D. (2001c). Presuposițiile discursului freudian. În *Studii. Sesiunea Națională de Comunicări Științifice*. Târgu-Jiu: Ed. Studii Economice.
- Sorea, D. (2001d). Relevanța psihanalitică a copilăriei. În *Studii. Sesiunea Națională de Comunicări Științifice*. Târgu- Jiu: Ed. Studii Economice.
- Sorea, D. (2001e). Sigmund Freud și Carl Gustav Jung. Reprezentări reciproce. În *Societatea și dreptul*. Brașov: Ed. OMNIA UNI S.A.S.T.
- Sorea, D. (2002a). Psychoanalysis and Analytic Psychology. *Bulletin of the Transilvania University of Brașov*, 343-348.
- Sorea, D. (2002b). Religia din perspectiva terapiilor analitice. *Buletinul științific al Universității Creștine Dimitrie Cantemir*, 3, 250-255.
- Sorea, D. (2003a). Psihanaliza ca Weltanschauung. În *Studii socio-juridice* (p. 508-511). Brașov: Romprint.
- Sorea, D. (2003b). Representations of the Individuation Process in Romanian Traditional Culture. În *microCAD 2003. International Scientific Conference* (p. 57-60). Miskolc.
- Sorea, D. (2003c). Some Representations of the Individuation Process in European Tales. *Bulletin of the Transilvania University of Brașov*, 259-264.
- Sorea, D. (2004a). Basmele ca reprezentări ale procesului de individuație. *Annales Universitatis Apulensis. Series Philologica*.
- Sorea, D. (2004b). Statutul cunoașterii simbolice în investigarea socioumanului. *Buletinul Universității Creștine Dimitrie Cantemir*, 177-179.

- Sorea, D. (2004c). The Pluri-disciplinary, the Inter-disciplinary, the Trans-disciplinary. *Bulletin of the Transilvania University of Braşov*, 367-370.
- Sorea, D. (2005a). *Epistemologia socioumanului. Caiet de seminar*. Braşov : Ed. Universităţii Transilvania.
- Sorea, D. (2005b). Utilitatea educaţională a arhetipurilor. În *Proceedings of the 30th Annual Congress of the American Romanian Academy of Arts and Sciences* (p.694-686). Chişinău: Central Publishing House.
- Sorea, D. (2006a). Ethical Dimension of Individuation in Carl Gustav Jung's Perception. În *ICELM-2 International Conference of Economics, Law and Management* (p. 243-450). Târgu-Mureş: Ed. Universităţii Petru Maior.
- Sorea, D. (2006b). Mandala in Analytical Psychology. În *ICELM-2 International Conference of Economics, Law and Management* (p. 451-458). Târgu-Mureş: Ed. Universităţii Petru Maior.
- Sorea, D. (2008a). From Freud to Jung: a Change of Paradigm. În *Challenges in Higher education and Research in the 21st Century* (p.716-719). Sofia: Heron Press.
- Sorea, D. (2008b.) The Therapeutical Dimension of the Analytical Psychology. *Bulletin of Transilvania University*, 1(50), series IV, 523-528.
- Sorea, D. (2009a). Anthropological Significance of Religion in analytical Psychology. În *Challenges in Higher education and Research in the 21st Century* (p. 412-417). Sofia: Heron Press.
- Sorea, D. (2009b). Religion and Religiousness at C.G. Jung. În *microCAD 2009. International Scientific Conference* (p.103-108). Miskolc.
- Sorea, D. (2009c). Symbolizing, Symbol and psychic Energy with S. Freud and C.G. Jung. În *The International Session of 11th Scientific Papers Scientific Research and Education in the Air Force AFASES 2009* (p.632-637). Braşov: Ed. AFA Henri Coandă.
- Sorea, D. (2009d). The analytical Psychology between Science and theological Discourse. În *Challenges in Higher education and Research in the 21st Century* (p.430-435). Sofia: Heron Press.
- Sorea, D. (2009e). The Power of the Word in Psychoanalyses. În *The International Session of 11th Scientific Papers Scientific Research and Education in the Air Force AFASES 2009* (p. 626-631). Braşov: Ed. AFA Henri Coandă.

- Sorea, D. (2010). Dimensiunea educationala a basmelor din perspectiva psihologiei analitice, În *Educație și schimbare socială* (p.89-91). Oradea: Ed. Universității din Oradea.
- Sorea, D. (2015a). Generosity of C.G. Jung's Religiosity. *Bulletin of the Transilvania University of Brașov, Series VII, 8 (57)/ 1, 59-68.*
- Sorea, D. (2015b). Individuation, synchronicite et un nouveau paradigme. *Studia Universitatis Babeș-Bolyai Theologia Graeco-Catholica Varadiensis, 60(LX), December, 1-2, 87-98.*
- Sorea, D. (2016). Complexitatea individuatoarea a vieții de cuplu. În A. Buzalic, I. Dușe (ed.), *Familia creștină. Fundamente antropologice, iubire și sexualitate în celibat și căsătorie*. Cluj-Napoca: Presa Universitară Clujeană.
- Sorea, D. (2017). Rostul educațional al basmelor. În A. Buzalic, I. M. Popescu (ed.), *Educație și cultură*. Cluj-Napoca: Presa universitară Clujeană.
- Stevens, A. (1996). *Jung*. București: Humanitas.
- Storr, A. (1998). *Freud*. București: Humanitas.
- Todorov, T. (1983). *Teorii ale simbolului*. București: Univers.
- Toro, T. (1973). *Fizică modernă și filosofie*. Timișoara: Facla.
- Tucci, G. (1995). *Teoria și practica mandalei*. București: Humanitas.
- Ward, S.C. (1996). *Reconfiguring Truth*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers Inc.
- Wehr, G. (1999). *C. G. Jung*. București: Teora.
- Wittels, F. (1994). *Freud-omul, doctrina, școala*. București: Gramar.
- Zimmer, H. (1994). *Regele și cadavrul*. București: Humanitas.
- Filosofia greacă până la Platon*. (1978). București: Ed. Științifică și Enciclopedică.
- Metamorfoze actuale în filosofia științei*. (1988). București: Ed. Politică.
- Postmodernismul*. (1995). Cluj-Napoca: Dacia.
- www.librariilehumanitas.ro



ISBN: 978-606-37-0659-2