

## C. G. Jung „komplex-pszichológiájának” világnézeti alapjai

SZILÁGYI VILMOS

A pszichoanalitikus irányzat egyik, jelenleg egyre befolyásosabb iskolája C. G. Jung svájci pszichiáter nevéhez fűződik.

Carl Gustav Jung (1874. júl. 26. —) működésének első időszakában Sigmund Freud tanítványa volt. 1913-ban azonban szakított Freuddal s új pszichoanalitikus iskolát alapított, amely a freudizmus továbbfejlesztését tűzte ki céljául. Jung rendkívüli aktivitást fejtett ki ebben az irányban s műveivel csakhamar komoly hírnévre tett szert. „A tudattalan pszichológiája” c. művének megjelenése (1919) a pszichoanalitikus mozgalom történetének jelentős eseménye volt. Többször meghívták Amerikába is, ahol előadássorozatot tartott a pszichoanalízisről. 1920-ban jelent meg főműve, a „Pszichológiai típusok”, amely azóta jónéhány kiadást ért meg. Az utóbbi évtizedekben írt jelentősebb műveit a „Pszichológiai értekezések” öt kötete tartalmazza. Jung műveinek 1953-ban New-Yorkban kiadott bibliográfiája közel kétszáz művet sorol fel, melyek közül 60 angolul, 14 franciául, 13 olaszul, egynéhány pedig más nyelveken is megjelent. Zürichben „C. G. Jung Intézet” létesült, amely évkönyveket, folyóiratokat ad ki, sőt kongresszusokat is rendez. E néhány adat jól szemlélteti Jung műveinek széleskörű elterjedését az amerikai kontinensen és Európában.

A Jung-féle pszichoanalitikus irányzat hatása hazánkban is számottevő volt. 1939-ben Boda László könyvet írt „A Jung-féle lelki típusok” címmel s más „szerzők” (pl. Pál Antal, Hort Dezső stb.) is szenteltek Jungnak egy-egy fejezetet. Azonban tévedés volna azt gondolni, hogy Jung elmélete csak a második világháború előtt hatott hazánkban. Hiszen éppen a felszabadulás után jelent meg magyar nyelven Jung két eredeti műve. 1946-ban az Egyetemi Nyomda kiadta Jung: „A jelenkor lelki problémája” c. kötetének egyik fejezetét „Föld és lélek” címmel. 1948-ban pedig a Bibliotheca kiadásában megjelent „Bevezetés a tudattalan pszichológiájába” című könyve is. Jung a könyv magyar kiadásához írt előszavában hangoztatja, hogy a magyar olvasó „mindig eleven érdeklődés jelét adta” munkálkodása iránt. Ha ez túlzás is, annyi kétségtelen, hogy a pszichoanalitikus művek — elsősorban polgári és értelmiségi körökben — meglehetősen népszerűek voltak s a pszichoanalízis befolyásának maradványaival ma is gyakran találkozhatunk. Ez a körülmény különösen indokolttá teszi, hogy Jung pszichoanalitikus irányzatával foglalkozzunk.

C. G. Jung nézeteinek kritikai vizsgálata elsősorban és közvetlenül a pszichiátria és pszichológia fejlődése szempontjából lenne szükséges. Műveinek jelentősége azonban korántsem korlátozódik e szaktudományok területére.

Jung ugyanis még a legtágabb értelemben vett pszichológia területét is messze túlhaladja és a filozófia, valamint a különböző társadalomtudományok területére kalandozik. „A Jung-féle komplex-pszichológia — írja Boda László — valóságos kultúr-pszichológiának, a kultúra pszichológiájának is tekinthető, mely Nietzsche, Bachofen, Spengler és Frobenius zseniális intuícióit új irányból és új módszerrel egészíti ki...” (11. o.). Különösen a legutóbbi évtizedekben törekedett Jung „a lélek lényegének általánosabb magyarázatára”, pszichológiájának filozófiai („metafizikai”) megalapozására. Ez — mint ő maga írja — „nem csekély gondot okozott” neki.

Jung életművének *világnézeti, filozófiai szempontból történő* vizsgálatát főként a következő körülmények indokolják. Mindenekelőtt mint ismeretes, egyetlen tudomány sem nélkülözheti a világnézeti megalapozást s talán legkevésbé a pszichológia, amely csak a legutóbbi évszázadban kezdett különválni a filozófiától. Ezt maga Jung is elismeri, amennyiben szoros összefüggést lát egy meghatározott pszichológiai koncepció és az illető kutató „világnézeti apriorija” között. Freudra pl. azért is neheztel, mivel az „igen helytelenül megtagadta a filozófiát”. Jung minden pszichológustól elvárja, hogy saját „személyi egyenletét” vagyis egyéni szemléletmódját filozófiai kritikának vesse alá és „relatívának, azaz egy bizonyos pszichológiai típus megnyilatkozásának” (Bevezetés... 173. o.) ismerje el. A filozófiai kritika ilyen értelmezése (vagyis: bizonyos pszichológiai relativizmussal való azonosítása) ugyan eléggé sajtáságos, de mindenesetre jogossá és szükségessé teszi a Jung-féle pszichológia világnézeti alapjainak tüzetesebb vizsgálatát.

A filozófiai bírálat indokoltságát egy további körülmény is alátámasztja. „Még nemrég — írja Jung — a pszichológia külön része volt a filozófiának; most azonban közeledik — mint azt Nietzsche megjósolta — a pszichológia felemelkedése, amely a filozófiát elnyeléssel fenyegeti. A két diszciplína belső hasonlatossága abban áll, hogy mindkettő rendszeres véleményalkotás olyan tárgyról, amelyre kivonják magukat a teljes tapasztalás alól...” (Psych. Betrachtungen, 215. o.). Ha egyelőre figyelmen kívül hagyjuk is ez utóbbi megjegyzés agnosztikus tendenciáját, nyilvánvaló, hogy a komplex-pszichológia a rendszerbe foglalt világnézet, a filozófia rangjára törekszik. Mint dr. Jolan Jacobi, Jung egyik — egyébként magyar származású — tanítványa írja: „... sürgősen szükséges, hogy a legkülönfélébb helyekről származó kísérletek hosszú sora után a világról és az emberről lényegeset állapítsunk meg; egy szélesnek készülő értelmezés kockázatát pszichológiai oldalról is vállaljuk.” (Psych. Betrachtungen, Előszó) Jacobi szerint Jung szerteágazó, hatalmas életműve e célból pótolhatatlannak bizonyul.

S hogy bizonyos nyugati országokban valóban mennyire lényegesnek tartják filozófiai szempontból Jung megállapításait a világról és az emberről, azt többek között a következő adat szemlélteti. 1951-ben, Leidenben megjelent Peter *Walder* értekezése („Ember és világ C. G. Jungnál” — A komplex-pszichológia antropológiai alapjai), mellyel elnyerte a zürichi egyetem I. Filozófiai Fakultásának doktori címét. A „filozófia doktora” megtisztelő címet Walder egyszerűen azzal érdemelte ki, hogy a kritikától tartózkodva, filozófiai szempontból rendszerezte és ismertette Jung nézeteit. Bátran feltételezhetjük, hogy ebben a tényben a Jung-féle pszichoanalitikus filozófia hivatalos elismerése és nagyrabecsülése fejeződik ki.

Mindezek a körülmények talán elegendőképpen szemléltetik és bizonyítják egyrészt Jung művének filozófiai jelentőségét, másrészt e művek és elmé-

letek filozófiai bírálatának jelentőségét, melyre az alábbiakban kísérletet teszünk. E kísérlet természetesen *távozlól sem tarthat igényt a teljességre*, hiszen Jung életműve valóban sokkal hatalmasabb és szerteágazóbb, semhogy egyetlen rövid tanulmány felölelhetné annak minden vonatkozását. Egy ilyen, első lépésnek számító tanulmány célkitűzése legfeljebb annyi lehet, hogy feltárja a komplex-pszichológia *világnézeti* alapjait s ezzel megkönnyíti annak további kritikai feldolgozását.

Ez a célkitűzés azonban nem jelenti az értékeléstől való tartózkodást. Nem szükséges, hogy véka alá rejtjük az értékelésünk alapját képező filozófiai álláspontot sem. Marx és Engels dialektikus szemléletéből indulunk ki és Lenin filozófiai életművét választjuk vezérfonalul. Ezenkívül az irracionálizmussal kapcsolatos jelenségek értékelésében főként Lukács György bizonyos művére, egyes pszichológiai jellegű problémák vizsgálatában pedig a pavlovi fiziológia alapján álló materialista pszichológia eredményeire támaszkodunk. Az immanens vizsgálódás mellett felhívjuk a figyelmet azokra a legfontosabb történeti összefüggésekre is, amelyeknek ismerete nélkül a komplex-pszichológia létrejötté, fejlődése és társadalmi szerepe aligha volna megérthető.

### A komplex pszichológia kibontakozásának történelmi körülményei

Jung az első világháború kitörését megelőző évtizedben kezdte meg elméletének kidolgozását. Ez az időszak — az imperializmus korszakának kezdeti időszaka — Európa társadalmi fejlődésében is számos új jelenséget hozott felszínre. Az ipar, a technika és a természettudomány gyors fejlődése következtében a „szabadversenyen” alapuló kapitalizmust fokozatosan felváltja az ipar és a tőke nagymértékű koncentrációján alapuló monopolisztikus kapitalizmus. Megindul a harc a világ úrafelosztásáért. Ez a harc robbantja ki végül is az első világháborút, amely azonban korántsem oldja meg az imperializmus belső ellentmondásait, hanem ellenkezőleg, elmélyíti azokat és általánossá teszi az imperializmus válságát.

Svájc, Jung professzor szűkebb hazája, semlegessége révén sok tekintetben szerencsésebb körülmények között, kevesebb megrázkódtatással fejlődhetett. A kapitalizmus általános fejlődési törvényszerűségei természetesen Svájcra is érvényesek. De ez a kisterületű állam különleges helyzeténél fogva fenn tudta tartani a liberalizmus illúzióját. A politikai semlegességnek megfelelően a svájci ideológiára is bizonyos semlegességi törekvés jellemző: a pártatlan objektivitás *látszatának* fenntartása. A valóságban ugyanis — legalábbis ideológiai vonalon — ez a semlegesség csak látszólagos. A svájci ideológiát nem lehet pusztán Svájc társadalmi-gazdasági viszonyai alapján kielégítően megmagyarázni. Megértésének kulcsa a közép- és nyugat-európai kapitalizmus általános fejlődése; a Jung-féle komplex-pszichológia esetében pedig különösen a német társadalmi és ideológiai fejlődés. Hiszen Nietzsche filozófiája, valamint Freud és Adler pszichoanalitikus irányzata — melyekre a komplex-pszichológia világnézete közvetlenül támaszkodik — a német fejlődés termékei. Megértésükhöz emlékeztetnünk kell Németország történelmi fejlődésének bizonyos sajátosságaira. (A fejlődés „porosz útja” stb. Ezzel kapcsolatban lásd: Lukács György: Az ész trónfosztása c. művének első fejezetét.)

A német ideológia a polgári kultúra általános válságának talajából nőtt ki, amely válság lényegileg a kapitalizmus általános válságának eszmei tük-

rözdése. E válság ténye olyannyira nyilvánvaló, hogy a polgárság ideológusai többnyire maguk sem próbálják cáfolni, vagy letagadni. Ezt mutatja az a ma már hatalmasra felduzzadt válság-irodalom is, amely a polgári életforma és kultúra válságát kommentálja különböző szempontok alapján. Mint később látni fogjuk, Jung professzor művei is több vonatkozásban e válság-irodalomba sorolhatók.

A polgári gondolkozás ugyanis — mint Lukács György rámutatott — képtelen megérteni a társadalom objektív ellentmondásainak okát és fejlődésük tendenciáját; ez csak a történelmi materializmus alapján lehetséges. Ennélfogva az értelmiség vagy beismeri a polgári gondolkozás csődjét és levonja ebből a megfelelő konzekvenciákat, vagy — ez a kényelmesebb megoldás — a polgári gondolkozás csődjét az emberi ész csődjének, „tehetetlenségének” tünteti fel s kimondja a valóság észellenességét, irracionális jellegét. Így jön létre az irracionálizmus, a válságfilozófia új világképe, amely megáll az értelem ellentmondásaiban megnyilatkozó irracionálisnál, mert nem tud és nem akar felemelkedni a materialista dialektikáig.

Mindebből több következtetés adódik. Ha a valóság irracionális, akkor a racionális fogalmi gondolkodás nem képes azt megismerni. A megismerés új, adekvát „szervére” van tehát szükség s a válságfilozófia ezt megtalálni véli az *intuícióban*, melyet mereven szembeállít a fogalmi gondolkozással. Innen van az intuíció központi szerepe a módszertanban s a válságfilozófia ismeretelméletének arisztokratikus jellege. Eszerint ugyanis az irracionális, magasabbrendű valóság intuitív megismerésére nem mindenki képes, hanem csak egyes kiválasztottak.

Másrészt, ha a valóság irracionális természetű, akkor semmi okunk sincs az ugyancsak irracionális vallásos dogmák és mítoszok elutasítására; akkor minden lehetséges, sőt a természettudományok eredményeit is teljesen relatívnak kell tartanunk. Az irracionalista válságfilozófia tehát a vallás igazolása számára új érveket konstruál, egy új, a relativizmuson alapuló vallásos ateizmust hoz létre s a természettudomány eredményeit is relativisztikusan, sőt szubjektív idealista módon interpretálja. Eközben a relativizmust az objektívitás látszatának megőrzésére használja fel. Ily módon a filozófiai problémák tetszetős, de rendkívül felszínes ál-megoldása jön létre.

Az irracionálizmus történelmi előfutáraival már a romantikában találkozunk, s még inkább ebben az irányban fejlődik Schopenhauer és Kierkegaard filozófiája. Dilthey képezi az átmenetet az irracionálizmus fő szakaszához, melynek vonalát leginkább Nietzsche, Bergson, Spengler, Klages és az egzisztencialista filozófiája jellemzi. Ugyanennek az életfilozófiai vonalnak egy oldalhajtása a pszichoanalitikus „mélylélektan” világszemlélete, mely a legutóbbi évtizedekben egyre inkább teret hódít a nyugati országokban. Ez a lélektan egyrészt a Nietzsche-féle misztikus biológizmusból és az életfilozófiából, másrészt a pszichopatológiából nő ki s lassanként általános társadalom-, sőt világszemléletté lép elő. De kapcsolódik egyéb irracionalista irányzatokhoz is s az ész trónfosztását az ösztönök, mégpedig a mitikusán értelmezett irracionális ösztönök trónraemelésével egészíti ki.

A „mélylélektan” eredeti formája, a freudizmus, Sigmund Freud bécsi pszichiáter elmélete. Ennek legalább vázlatos ismerete Jung világnézetének megértéséhez nélkülözhetetlen. Ebben a cikkben természetesen a freudizmus ismertetésével nem foglalkozhatunk; csak annyiban érintjük, amennyiben a tárgyalt problémák természete megköveteli.

## A „komplex-pszichológia” mint világnézet

A komplex-pszichológia világnézeti tartalma és igényei — mint láttuk — indokolttá és szükségessé teszik az ilyen szempontú elemzést. Ezért a következőkben arra a kérdésre próbálunk majd feleletet adni, hogy mi jellemzi a komplex-pszichológiát, mint világnézetet s ennek megfelelően milyen szerepet tölt be a tudomány és a társadalom fejlődésében?

### a) Jung állásfoglalása a filozófia alapkérdésében

Minden világnézet alapkérdése a lét és tudat, az objektív és szubjektív, a fizikai és pszichikai viszonyának problémája.

Jung professzor számos művében eléggé egyértelműen állást foglalt ebben az alapkérdésben. „Szemben azzal a materialisztikus tendenciával — írja — amely a «lelket» lényegében mint fizikai és kémiai folyamatok pusztá lecsapódását fogja fel, e hipotézis számára mégsem található egyetlen bizonyíték sem. Sőt, ellenkezőleg, számtalan tény bizonyítja, hogy a lélek a fizikai folyamatot képzetsorokra fordítja le, melyek az objektív folyamattal gyakran alig felismerhető összefüggésben állnak. A materialista hipotézis túl merész és «metafizikus» kevélységgel túlhalad a tapasztalhatón. Semmi sem indokolja, hogy a lelkit mint valami másodlagosat vagy mint epifenoment tárgyaljuk, de elegendő alap van arra, hogy azt — legalább hipotetikusán — mint egy factor sui generis-t fogjuk fel és pedig mindaddig, amíg elegendőképpen bebizonyosodik, hogy lelki folyamatot lombikban is elő lehet állítani.” (Psychologische Betrachtungen, 4—5. o.)

Már ebből az egyetlen idézetből is látható, hogy Jung a „lélek” elsődlegessége mellett foglal állást s ebből a pozícióból intéz támadást a materializmus ellen. Igaz ugyan, hogy egy mellékmondatban a lélek elsődlegességének felfogását is *hipotetikusnak* tartja, a későbbiekből azonban kiderül, hogy ez a mellékmondat csupán a formáság, az objektivitás látszatának megőrzése kedvéért szerepel. Figyelemre méltó azonban a materializmus elleni támadás. Jung itt azt a régi és jócskán elcsépelet módszert alkalmazza, mely a materializmust a *mechanikus* materializmussal azonosítja s kimutatva annak elégtelenségét, a *materializmust általában* véli megcáfoltnak. Ez többek között abból a körülményből ered, hogy Jung — mint általában a burzsoá professzorok — nem ismeri eléggé és lenézi a *dialektikus* materializmust.

A dialektikus materializmus ugyanis sohasem állította, hogy a lelki működést „mint fizikai és kémiai folyamatok pusztá lecsapódását” foghatjuk fel. Már Engels Frigyes megállapította, hogy a gondolkozásnak fizikai és kémiai folyamatokra való mechanikus visszavezetésével még korántsem meritettük ki magát a gondolkozást. Ez a megállapítás a kevésbé bonyolult lelki működésekre is vonatkozik. Feltétlenül figyelembe kell vennünk az anyag különböző mozgásformái közötti *minőségi* különbségeket. Fizikai és kémiai mozgások önmagukban sohasem képesek még a legegyszerűbb lelki működést sem létrehozni, mert ahhoz speciális biológiai mozgásra van szükség. A lelki működés: magasabbrendű idegműködés. A tudatos lelki működés a legbonyolultabb mozgásformát, a társadalmi mozgást is feltételezi.

De vajon az következik-e ebből, hogy a pszichológia helyesen jár el, ha a lelki jelenséget, mint egy „factor sui generis”-t fogja fel? Vajon igaza van-e Jungnak, amikor azt írja: „A lelki, mint jelenség megérdemli, hogy

önmagában vegyük, hiszen nincs semmi alap arra, miszerint pusztán epifenomenként kellene tárgyalni, habár az agyfunkcióhoz van kötve; éppoly kevésbé, mint ahogy az életet sem tekinthetjük a szerves kémia epifenomenjának.” (Uo. 5. o.) Bizonyos rész-igazság kétségtelenül van ebben, mégpedig olyan értelemben, hogy sem az életet nem érthetjük meg teljesen a szerveskémia alapján, sem a bonyolultabb lelki működéseket kizárólag a biológia, vagy akár az agyfiziológia alapján. Ennek magyarázata az, hogy — mint említettük — az élő anyag mozgása bonyolultabb, mint a szerves anyag mozgása; ugyanígy a tudatos lelki működés bonyolultabb, magasabbrendű, mint a biológiai mozgás. Minden mozgásformának megvannak a maga speciális törvényszerűségei, amelyek csak reá jellemzőek. Ezért szükséges pl., hogy külön tudomány foglalkozzék a lelki működésekkel. Ámde van az éremnek másik oldala is! Ugyan mire menne például a biológia tudománya — a szerves kémia nélkül? Hiszen a biológiai mozgás *tartalmazza* a kémiai mozgásokat — az anyagcserét vegyi folyamatok alkotják — amelyeknek ismerete és figyelembe vétele nélkül még kevésbé érthetnénk meg az élő anyag mozgását, mint pusztán a szerves kémia segítségével. Hasonló a helyzet a lelki működés tekintetében is. Figyelemre méltó, hogy Jung elismeri: a lelki jelenség „az agyfunkcióhoz van kötve”. De, ha ez így van — s ez tagadhatatlan! — akkor nehezen érthető, miért hagyja teljesen figyelmen kívül ezt az agyfunkciót Jung, s miért akarja a lelki jelenségeket kizárólag „önmagukban” vizsgálni?

Ami pedig azt a vádat illeti, hogy „materialista hipotézis túl merész és metafizikus kevélységgel túlhalad a tapasztalhatón” — ez a régi, mechanikus és metafizikus materializmusra többé-kevésbé valóban érvényes, de nem a modern, dialektikus materializmusra! A dialektikus materializmusra épp az jellemző, hogy összhangban áll a tudomány eredményeivel és a tapasztalattal. De ha már ez a kérdés felmerült, talán nem árt megvizsgálnunk, hogy vajon Jung professzor nem halad-e túl a tapasztalhatón, nem téved-e a „metafizika” területére? A XX. században ugyanis, mint Lenin írja: „a professzori filozófia mindenféle árnyalata reakciós mivoltát a „tapasztalatra” vonatkozó deklamációkkal leplezi.” (Mat. és emp. 144. o.)

Nézzük meg tehát kissé közelebbről, hogyan értelmezi Jung a tapasztalatot, s mindenekelőtt a tapasztalatok forrását; a valóságot.

1. *Jung a „valóságról”*. Jung nem tagadja nyíltan az anyagi világ létezését. Azonban a tudatunktól függetlenül létező valóság sajátosságainak és szerepének értelmezésével kapcsolatban több különböző tendenciát találunk műveiben. Ezek a tendenciák, mint látni fogjuk, egyetlen pontban mégis meg egyezést mutatnak; és pedig abban, hogy mindegyikük a materialista valóság-felfogás ellen irányul.

Az egyik ilyen tendencia a komplex-pszichológia és a fizikai idealizmus kapcsolatáról, összhangjáról tanúskodik. „Minden, ami van, hat; különben nem valóságos. Csak energiája következtében létezhet. A létező egy *erőmező*” — írja Jung. (Psych. Betrachtungen, 240. o.) A tendencia itt egészen nyilvánvaló: az objektíve létező anyag fogalmát az „erőmező”, az energia fogalmával cserélni fel. Jung ezzel kikerülni véli azt a kérdést, hogy *mi az, ami hat*; számára csak a hatás — valóságos. Ezt a hatást, az energiát igyekszik dematerializálni és sohasem ad egyenes választ arra a kérdésre, hogy anyagi vagy szellemi természetű-e az energia? Sőt, az anyag és szellem fogalmát megpróbálja az energia fogalmában „feloldani” és egyesíteni. Az így értel-

mezett energiafogalom alkalmas a lelki élet „energetikájának” megkonstruálására is. Erről később.

A komplex-pszichológia energetikájában nem nehéz felismerni az Ostwald-féle energetika egy újabb változatát. Azzal a különbséggel azonban, hogy míg Ostwaldnál — mint Lenin megjegyzi — „nagyon sok esetben, sőt valószínűleg az esetek óriási többségében, energián *anyag*i mozgás értendő” (Mat. és emp. 276. o.) — addig Jung jónéhány lépést tett az energia idealista értelmezése irányában. Jellemző, hogy Boda László, Jung egyik magyar kommentátora, védelmébe veszi és mentegeti mesterét, mivel a lelki energiafogalom emlékeztethet „a múlt század második felének mechanisztikus, sőt materialista felfogására, mely a lélektan, de az egész szellemi élet területén is felbecsülhetetlen károkat okozott. Jung ezzel a felfogással, melynek W. Ostwald személyében még a XX. század első évtizedeiben is akadt képviselője, semmiféle rokonságot nem tart és nem is tarthat.” Boda szerint Jung energiafogalmának használatát pusztán „célszerűségi szempontok indokolják, de csak addig, amíg a lelki jelenségek elfogulatlan, kritikai vizsgálata az energiafogalomra . . . rászorul.” (Boda : A Jung-féle lelki típusok, 28. o.)

Jung esetében tehát az energia-fogalomnak *tisztán módszertani* jelentősége van ; s e tekintetben Jung sokkal következetesebb, mint a machista Ostwald. Ez a különbség azonban — a materializmus szempontjából nézve — nem túlságosan lényeges.

Ezért nem csodálkozunk azon sem, hogy az energetikai valóság-értelmezés mellett más, még kifejezettebben szubjektív idealista jellegű valóság-értelmezési tendenciákat is találunk a komplex-pszichológiában. Az egyik ilyen tendencia kiindulópontja igen megtévesztő. „Egy tény — írja Jung — közismerten nemcsak olyan, amilyen önmagában, hanem olyan is, amilyennek látjuk.” (Psych. Betrachtungen, 238. o.) E megállapítás kétértelmű és kompromisszumos tendenciája rendkívül jellemző a Jung-féle világnézetre. Kétértelmű, mert kétféleképpen lehet értelmezni s így kompromisszumos kísérlet a materializmus és idealizmus kibékítésére. A materialista úgy értelmezheti a fenti megállapítást, hogy Jung elismeri a tényeket „önmagukban”, azaz az objektív valóságot s hozzáteszi, hogy a tények olyanok, amilyeneknek látjuk őket ; következésképpen a tudat adekvát módon tükrözi vissza a valóságot. Ha Jung ezt valóban így értelmezné, akkor csakugyan materialistának kellene őt tartanunk. Csakhogy ő éppen ellenkező következtetésekre jut a fenti kiindulópontból. Másutt ugyanis ezt írja : „Az élő valóság sem a dolgok valóságos, objektív viszonya által, sem kizárólag eszmei formulák által nem adott, hanem a kettő összefoglalása által az élő lélektani folyamatban ; az „esse in anima” által.” (uo. 10—11. o.)

Ha ezt kiegészítjük még azzal, amit Jung egy másik helyen mond, hogy ti. a világ és a lélek között „feloldhatatlan összefüggés van”, (uo. 216. o.) akkor nyíltan és leplezetlenül áll előttünk egy machista típusú szubjektív idealizmus. Mert hiszen az senkit sem téveszthet meg, hogy a terminológia nem pontosan ugyanaz, hogy Jung professzor nem beszél „világelemekről”, „központi tag”-ról és „ellentag”-ról stb. A „különbség” mindössze annyi, hogy pl. Avenarius az Én és a környezet közötti összefüggés feloldhatatlanságáról beszél, Jung pedig egyszerűen a lélek és a világ közötti feloldhatatlan összefüggésről. Az ilyen nézetek megcáfolására nem érdemes időt vesztegetnünk, hiszen ez már régen megtörtént. (Lenin ismert filozófiai művére gondolunk.)

Jung azonban bizonyos tekintetben továbbmegy a machizmus felemás, gyakran következetlen álláspontjánál s igyekszik új, „korszerűbb” formát találni az idealizmusnak. Ebben a törekvésében segítségére van a mélylélektan pszichologisztikus szemlélete. „A lélek naponta megteremti a valóságot. Ezt a tevékenységet nem tudom más szóval, mint a „fantáziá”-val jelölni” — írja (uo. 12. o.). Nem lehet kétséges, hogy az a valóság, amelyet a fantázia teremt meg „naponta” (!) ugyancsak nem lehet más, mint képzeletbeli. A lélek és világ közötti „feloldhatatlan összefüggés” így a fantázia és annak termékei közötti feloldhatatlan összefüggésként „konkretizálódik”. Ilyenformán a képzelet legfantasztikusabb, irreális szüleményei is a „valóság” rangjára emelkednek. Ezt maga Jung nyíltan hangoztatja, amikor így ír :

„Egyedül a lelkinak van közvetlen realitása, mégpedig a lelki bármilyen formájának, maguknak a „valótlan” képzeteknek és gondolatoknak is, amelyek semmiféle „külsőre” sem vonatkoznak. Nevezzük bár az ilyen tartalmakat beképzelésnek vagy rögeszmének ; ezzel semmit sem vettünk el hatékonyságukból, sőt nincs olyan „reális” gondolat, melyet egy „valótlan” adott esetben ne tudna félretolni, miáltal az utóbbi nagyobb erőről és hatékonyságról tanúskodik, mint az előző. Minden fizikai veszélynél nagyobbak a rögeszmék gigantikus hatásai, melyektől pedig világtudatunk (Weltbewusstsein) szeretne mindennemű valóságot megtagadni. Nagyrabecsült értelmünk és mértéktelenül túlértékelt akaratumk adott esetben tehetetlennek bizonyulnak a „valótlan” gondolatokkal szemben. A világhatalmak, melyek az egész emberiséget életre-halálra kormányozzák, tudattalan lelki faktorok, s ezek azok is, melyek a tudatot s ezzel egyáltalán egy világ létezéséhez szükséges conditio sine qua non-t létrehozzák. Lenyűgözött bennünket egy olyan világ, amelyet lelkünk teremtett meg.” (uo. 8. o.)

Talán érdemes volt ezt a hosszabb idézetet teljes egészében közölni, hiszen ez már nem energetizmus, nem machizmus, hanem „eredeti” pszichoanalitikus irracionálizmus. Az eredetiség pedig abban rejlik, hogy Jung, mint láthatjuk, nem tagadja a tudat másodlagosságát (!), sőt lekicsinylően nyilatkozik róla és „tehetetlenségét” bizonygatja. Ámde tévedés volna azt gondolni, hogy Jung elismeri az anyagi világ elsődlegességét. A világ szerinte mégcsak nem is másodlagos, hanem harmadlagos, hiszen „conditio sine qua non”-ja, a tudat, maga is másodlagos. Az elsődleges, mindent létrehozó és meghatározó tényező Jung szerint a „*tudattalan lelki faktorok*”. Ezek hozzák létre a tudatot, amely viszont a maga részéről a külvilágot hozza létre. A külvilág tehát a maga egészében teljesen kiesik a „valóság” szférájából. A „valóságot” ugyanis — Jung szerint — a fantázia teremti s a fantázia — ugyancsak Jung szerint — lényegében véve tudattalan tevékenység, „mely mindenek felett ott tör ki, ahol a tudat fékje alábbhagy, vagy teljesen megszűnik, mint az álomban.” (Uo. 12. o.) Az igazi valóság eszerint csak álmunkban és öntudatlan képzelődés közben tárul fel előttünk. Ez a valóság pedig objektív (!), mert nem a tudatból származik, hanem a tudattalan lélekből.

Látszólag minden megvan itt, ami egy tudományos elméletre jellemző : a valóság objektivitása, a tudat másodlagossága stb. Csakhogy minden kiforgatva, misztifikálva és feje tetejére állítva ! Az irracionális válik itt valósággá, ill. a valóság irracionálissá. Jung a maga módján ugyanúgy elvégzi az „ész trónfosztását” és az irracionális trónraemelését, mint egyes elődei és kortársai, Nietzsche-től Klagesig és Freudig. Csupán a módszerek terén van némi eltérés !

Az elsődleges valóság tehát, amely minden tapasztalat tulajdonképpeni forrása, Jung szerint a lélek tudattalan részében keresendő. Vizsgáljuk meg ezért közelebbről, hogyan értelmezi ő a „lélek” kialakulását, lényegét, s benne a tudatos és tudattalan részek viszonyát.

2. *Jung a „lélekről”*: P. Walder doktori disszertációjában gyakran hangsúlyozza, hogy a komplex-pszichológiára a fejlődéstörténeti szempont következetes alkalmazása jellemző. Ez első pillantásra dialektikus jelleget kölcsönöz Jung tanításának. De miről van itt szó tulajdonképpen ?

Jung, az „empirikus”, az emberréválás magyarázatára sajátosság, misztikus „metafizikai hipotézist” konstruál. Az emberréválás tényének elfogadása nála nem jelenti a darwinizmus s még kevésbé a történelmi materializmus erre vonatkozó tudományos megállapításainak elismerését. Ellenkezőleg ; „metafizikai hipotézise” ezek ellen irányul.

Ismerkedjünk meg röviden a „biológiai létfok” — vagyis a biológiai mozgásforma — Jung-féle értelmezésével ; hiszen ebből emelkedett ki az ember a fejlődés során. Jung felfogásában az életet a „libidó” fogalma szimbolizálja. Ezt a fogalmat Freudtól vette át, aki a libidót anyagi jellegű és mérhető szexuális energiának tartotta. Jung felfogásában a „libidó” elveszti konkrét, anyagi jellegét és irracionális „életerővé” változik át. „Az én számomra — írja — a libidó pszichikai energiát jelent, amely azonos értelmű a pszichikai tartalmak intenzitástöltésével.” (Bevezetés ... 82. o.)\* Hogy a kezdetlegesebb élőlények esetében miféle „pszichikai tartalmak” intenzitását adja a libidó, azzal Jung nem foglalkozik. Tény azonban, hogy szerinte már a biológiai létfokon — s itt nem tesz különbséget növény- és állatvilág között sem — vannak pszichikai tartalmak, képek vagyis lényegében véve fantázia-tevékenység. Egy helyen azt írja, hogy az élet „külsőleg mint anyagi test jelenik meg, belsőleg nézve azonban mint a testben található élettevékenység képeinek eredménye.” (Idézi P. Walder: Mensch und Welt... 10. o.) Az ember fantáziájához képest a különbség csak annyi, hogy a biológiai létfokon a fantázia nem szabad, hanem a természeti szükségyszerűség irányítja.

Mindebből először is az derül ki, hogy Jung makacsul kikerüli a biológiai mozgás tudományos magyarázatát, az élet anyagi jellegének elismerését. A tudomány már a múlt században igazolta, s azóta egyre újabb bizonyítékokkal támasztotta alá Engels megállapítását arról, hogy az élet a fehérjetestek létezési módja, melyre a rendszeres és irányított anyagcsere jellemző. Az életjelenségek anyagi alapjáról Jung mélyen hallgat. Számára az élet megfoghatatlan és misztikus dolog, melyet a libidó, a pszichikai energia és a fantázia szinonim fogalmai szimbolizálnak. Csak szimbolizálnak, mert Jung fogalom-konstrukciói nem konkrétak, nem körülhatároltak, hanem bizonytalanok, többértelműek, tetszés szerint tágíthatók és értelmezhetőek. Jung ugyanakkor fontosnak tartja, hogy fogalom-konstrukciói tetszetősek és tudományos színezetűek legyenek. Nyilván ezért használja szívesebben a „pszichikai energia” kifejezést is a „libidó” helyett.

A Jung-féle „pszichikai energiának” azonban, mint láttuk, semmi köze a természettudományhoz, de annál több az Ostwald-féle machista energetikához, a Bergson-féle „élan vital”-hoz, Scheler „Gefühlsdrang”-jához, sőt — s ezt maga Jung megállapítja — Schopenhauer „akarat”-fogalmához. „Minden

\* Egyébként éppen a libidó biológiai (Freud) és misztikus (Jung) magyarázata közötti konfliktussal vette kezdetét a freudizmus és a Jung-féle koncepció különválása.

irracionalisan történik — írja Jung — s az energia neki tetsző tárgyat követel, különben megmakacsolja magát és rombolni kezd.” (Bevezetés . . . 80. o.) Látható, hogy ez az energia nem egyéb, mint a schopenhaueri „vak akarat” pszichoanalitikus változata. Szerepe és funkciója : a pszichikai energia tudományos fogalmának misztifikálása.

Mert pszichikai energiáról bizonyos értelemben esetleg beszélhetünk, ha nem is a Jung-féle értelemben. Pavlov természettudományos módszerekkel konkretizálta a pszichikai energia fogalmát. Energián Pavlov az ideg-ingerületi folyamat energiáját értette, tehát konkrét, anyagi jellegű, mérhető fiziológiai energiát s ezt az idegsejtekben levő speciális anyag készletének mennyiségével hozza összefüggésbe. A pszichikus működés energiája eszerint tulajdonképpen a magasabb idegműködés energiája, az ideg-ingerület energiája. Az asszociációnak, a pszichikus működés egyik fontos alapjelenségének fiziológiai alapját éppen az ingerületi energia *irányított* (két adott idegközpont közötti) vagy *irányítatlan* (irradiációs) mozgása, áramlása alkotja. (Lásd Kardos : Pavlov . . . 86. o.) Pszichikai energiáról, vagyis ideg-ingerületi energiáról természetesen csak ott beszélhetünk, ahol idegsejtek, ill. idegrendszer van jelen. Ennek a specifikus energiának az egész élő természetre történő kiterjesztése következtetés-képpen téves és tudománytalan általánosítás.

Még inkább vonatkozik ez a fantáziára. A képzelet működésének lényege : új egységek felépítése emlékképekből, ill. azok elemeiből. Fiziológiai alapja a szintetikus idegműködés, amely az ingerületek inadekvát együtteseit magasabb egységbe foglalja. A modern tudományos lélektanból tudjuk, hogy „az inadekvát szintetikus működés — a *képzelet* — *kizárólag az emberi idegrendszer teljesítménye.*” (Kardos : Pavlov . . . 103. o.) A „biológiai létfokon” tehát nem lehet szó fantáziáról. — Jung állításának tudománytalanságán még az sem változtat, hogy az állati és növényi fantáziát nem tartja „szabadnak” a természeti szükségyszerűségtől.

De vajon miért volt egyáltalán szüksége Jungnak arra, hogy ilyesmit feltételezzon ? Ennek nyitja többek között talán abban rejlik, amit Jung a fantázia „valóság-teremtő” jelentőségéről tanít. Ha a fantázia teremt a valóságot, akkor valóság csak ott van, ahol a képzelet működik. Az élő természet valósága letagadhatatlan — tehát az egész élővilágban a tudattalan fantázia működik. Ez a „logika” immanens szempontból is következtelen, hiszen az élettelen természet sem kevésbé valóságos, mint az élő s így a hegyekben, a folyókban és az égitestekben is fantáziának kellene működnie. Ilyen messzire azonban Jung eddig még nem merészkedett ; bár kétségtelenül vannak nála bizonyos animisztikus tendenciák. Minden jel arra mutat, hogy számára az egész természet élő, vagy csak az élő természet létezik — s ezt időnként, nyilván az egyszerűség kedvéért, „természetistennek” (Naturgott) nevezi, szemben a „szellemi istennel” (geistiger Gott).

De ez már az ellentétekre utal, melyeknek Jung „fejlődés-elméletében” nagy szerepe van. Az élet eszerint a biológiai létfokon nincs nyugalomban, hanem ellentétekben mozog. A polaritásnak ezt az alapelvét Jung az „*enantiodromia*” törvényének nevezi. Ez a kifejezés állítólag Herakleitostól származik s annyit jelent, hogy „minden, ami van, átcsap ellentétébe”. Jung pedig ezt írja : „Az életet csak az ellentét lobbantja lánggra.” (Bevezetés . . . 83. o.) Ez valóban dialektikus gondolatnak tűnik s *önmagában véve* az is. Hiszen a materialista dialektika is azt tanítja, hogy a fejlődés forrása és tartalma a dolgokban rejlő belső ellentmondások egysége és harca.

Csakhogymelyek ezek az ellentmondások s hogyan értelmezi azokat Jung professzor ?

Az őseredeti és alapvető ellentmondás szerinte a *férfias* és a *nőies* jelleg ellentmondása. Ennek alapján csoportosítja Jung az összes többi ellentmondásokat; így többek között a szellem és az anyag, a tudat és a tudattalan, a progresszió és regresszió, az extravertió és introvertió, az élet és a halál stb. ellentétpárjait, melyekben az ellentét első oldala férfias, másik oldala pedig nőies jellegű. Jung itt egyrészt bizonyos valóságos ellentmondásokra is rámutat, másrészt — és ez a lényeges — a nemi ellentét mindenre való kiterjesztésével freudista szellemben, biológisztikusan misztifikálja a valóságos ellentéteket. Ezenkívül nála a polaritás fogalmának is, mint minden lényegesebb fogalomnak, csak szimbolikus jelentősége van. A tudatos és tudattalan közötti „ellentét” kérdésére később még kitérünk.

Tekintsük át röviden az emberréválás Jung-féle „metafizikai hipotézisét”, főként P. Walder ismertetése alapján. Eszerint Jung nem tartja lehetségesnek, hogy a tudat kialakulását kizárólag evilági, racionális okokkal magyarázza. Különösen az utóbbi évek folyamán szükségét érezte annak, hogy transzcendens tényezők bevonásához folyamodjék. Az élet Jung szerint isteni-numinózus hatalmak funkciója. A biológiai és az emberi „létfok” közötti minőségi különbség az isteni-numinózus szférában hasonló különbségekre utal. A biológiai lét-fokot egy transzcendens, kozmikus életelv, a „természetisten” kifejeződéseként, az emberi lét-fokot pedig ugyancsak transzcendens, kozmikus szellem-elv, a „szellemi isten” kifejeződéseként foghatjuk fel. Ez utóbbi eredetileg csak potenciálisan létezett a „természetistenben”. Ez az ősi, primitív, potenciális abszolútum aztán idővel az anyagi természet és az anyagtalan szellem poláris ellentétébe helyeződött.

Az ember a „természetisten” teremtménye s egyszersmind előfeltétele a „szellemi isten” aktualizálódásának, megtestesülésének. Az emberi fejlődés célja ezeknek az ellentéteknek újraegyesítésében áll. Az emberi tudat történelmi fejlődése így egyúttal az isten „szenttörténete” is. Az ember és az isten között feltételezett szoros kapcsolatot Jung az „isten viszonylagosságának” gondolatával próbálja alátámasztani. E téren saját bevallása szerint *Eckehart* mestert, a XIII. sz.-beli misztikus eretneket követi, aki szerinte fel tudott emelkedni istennek és az ő emberhez való viszonyának egy „mondhatni tisztán pszichológiai, tehát viszonylagos” felfogásához. Ezt a pszichologizáló istenfogást Jung így fogalmazza meg: „Isten viszonylagossága (Relativität Gottes) alatt egy olyan nézetet értek, mely szerint isten nem abszolút, vagyis nem az emberi szubjektumtól elszakítva és minden emberi feltételen túl létezik, hanem amely szerint ő bizonyos értelemben függ az emberi szubjektumtól s ember és isten között kölcsönös és elengedhetetlen vonatkozás van, úgy hogy egyrészt az embert mint isten funkcióját, másrészt istent mint az ember lelki funkcióját értelmezhetjük.” (Psych. Typen, 340. o.)

Az isten eme „viszonylagosságának” felfedezése Jung szerint jelentős lépés a vallási jelenségek pszichológiai értelmezésének útján. Erre a későbbiekben még visszatérünk. Annyit azonban már az eddigiek alapján megállapíthatunk, hogy Jung, mivel „nem tartja lehetségesnek” az emberréválás e világi racionális vagyis tudományos magyarázatát, bizonyos relativista fenntartások mellett lényegében a vallás álláspontjára helyezkedik. Felvetődik a kérdés, hogy miért éppen az utóbbi években, vagyis a második világháború után került még inkább előtérbe Jungnál az emberréválás vallásos, metafizikai értelmezé-

sének „szükséglete”. Ez feltehetőleg annak a világméretű ideológiai harcnak a kiéleződésével kapcsolatos, amely a modern társadalom általános válságának második szakaszával párhuzamosan következett be, s amelynek során egyes polgári gondolkodók egyre inkább a nyílt fideizmus színvonalára süllyednek.

Van azonban Jungnak egy másik, „közvetlen” magyarázata is az emberré válásra. Eszerint a biológiai létfoknak azon a helyén, ahonnan az ember származott, az életszubsztancia, vagyis a libidó felgyülemzése, koncentrációja következtében megbomlott az őseredeti egyensúly. Ennek következménye egy szörnyű „szorongás” lett; a progresszív beállítottságú élet átcsapott regresszióba, hogy menedéket találjon saját anyai eredetében. Ott azonban az ún. „incesztus-sorompóba” ütközött, s ezért kénytelen volt a libidóban benne rejlő vágyképet — az anya „archetípusát” — a külvilág tárgyaira projiciálni. Így pl. egy hegy, völgy, erdő stb. az anyakép hordozójává vagyis szimbólummá válhatott. E szimbólumok megjelenítő ereje magához vonta, elnyelte a fölös libidót, s ezáltal lehetővé tette az ember számára az új progressziót. Így az eredetileg merev vágyszerkezet föllazult s az állat környezete az ember világméretűvé szélesedett. Létrejött a tudat, mégpedig mindenekelőtt a haláltudat s vele együtt a halálfélelem. Ezt az ember azáltal győzte le, hogy a projiciált vágyképek (archetípusok) szellemi-vallási jelentéstartalma hordozóivá váltak. (Pl. az anya archetípusára vonatkozó szimbólumok az újjászületés reményének hordozóivá.) Ilyen alapon jött aztán létre a vallás, a művészet, a filozófia s általában az egész emberi kultúra.

Az emberré válásnak ebben a koncepciójában, mint látjuk, nincsen szó istenről; erre közvetlenül nem a vallással, hanem a freudizmussal való lényegi azonosság jellemző. Ez a gondolatmenet azonban még kalandosabb és kinyilatkoztatásszerűbb, mint Freud logikája. Jung itt sem mulasztja el kapcsolatba hozni tanítását a biblia kinyilatkoztatásaival. Az emberi tudat kialakulását pl. Ádámnak a paradicsomkertből való kiűzetéséhez hasonlítja. Másutt kijelenti: „Ádám bűne által jött a világra a halál”. (id. Walder: Mensch u. Welt... 19. o.) Ezzel szemben egy szóval sem beszél pl. arról, hogy mi volt az oka ama bizonyos „libidókoncentrációnak”, amely végül is állítólag az emberi tudat kialakulásához vezetett. Általában még a nyomait sem találjuk meg itt annak a szigorú oksági felfogásnak, amely a tudomány jellemzője. Ellenkezőleg: Jung minden törekvése szemelláthatóan arra összpontosul, hogy elhomályosítsa és misztifikálja az emberré válás folyamatára vonatkozó konkrét, tudományos ismereteket és az azokból levonható következtetéseket.

A legcsekélyebb utalást sem találjuk Jung műveiben pl. arra vonatkozólag, hogy melyek az emberré válás konkrét szervezeti és idegrendszerbeli feltételei. Gondosan kerüli annak elismerését, hogy az emberré válás tulajdonképpen majom-ősünk emberré válását jelenti, amely többszázezer évvel ezelőtt az objektív életfeltételek változásának hatására szükségszerűen következett be. Pedig közismert, hogy valójában a kéz (a mellső végtagok felszabadulása) és a munka tette emberré az embert. Az emberi tudat kialakulása a munka céltudatos és társadalmi jellegével függ össze. Az ember munkáját az különbözteti meg az állati tevékenységtől, hogy az ember előre elképzeli, ill. elgondolja munkájának eredményét. Másrészt, a munka mindig feltételezi az egyének együttműködését, az egymás közötti érintkezést, melynek eszköze a beszéd. Már Marx és Engels megállapította, hogy a „beszéd olyan régi, mint a tudat... és a beszéd, miként a tudat, csak a más emberekkel való érint-

kezés szükségletéből, kényszerűségéből keletkezik . . . A tudat tehát már eleve társadalmi termék és az is marad, ameddig emberek egyáltalán léteznek.” (Marx-Engels : A német ideológia, 13—14. o.)

Az emberréválás problémáját Jung csak elködösíti, ahelyett, hogy megoldaná. Pedig a modern materialista lélektan ma már nemcsak az ösztönök körül oszlatta el a homályt, hanem a tudat kialakulásának fiziológiai alapjait is nagyjában-egészében tisztázta. Pavlov kutatásai alapján tudjuk többek közt, hogy „mind a reflexek, mind az ösztönök a szervezetnek meghatározott behatásokra való törvényszerű reakciói és . . . semmi szükség arra, hogy ezeket a reakciókat különböző szavakkal jelöljük.” (Pavlov : Előadások . . . 16. o.) Az ösztönök eszerint bonyolult láncreflexek, melyeknek kezdő ingerei részben a szervezet belsejéből jönnek, mint valamilyen biológiai szükséglet *jelzései*. Az ösztönök mellett már az állatvilág fejlődésének korai szakaszában megjelennek a feltételes reflexek vagy időleges idegkapcsolatok. Ezek lehetővé teszik a változó környezethez való gyorsabb és pontosabb alkalmazkodást. A feltételes reflexeket kiváltó feltételes ingerek képezik Pavlov szerint a valóság első jelzőrendszerét.

A beszéd kialakulása nyomán azonban az egész lelki működés mélyrehatóan átalakul. „Az emberréválás folyamán — írja Pavlov — megjelentek, kialakultak és rendkívüli mértékben tökéletessé váltak a másodfokú jelzések. . . a kimondott hallható és látható szavak alakjában. Ezek az új jelzések végeredményben alkalmassá váltak mindannak jelölésére, amit az emberek a külvilágban és magukban közvetlenül észleltek és ezeket a jelzéseket nemcsak az egymás közötti érintkezésben használták fel, hanem önmagukban, egyedül is, a gondolkodás szerszámaként.” (Pavlov : Összes Műv. III. köt. 345—346. o. oroszul)

Természetesen itt nem áll módunkban a tudat valóságos, történelmi kialakulásának és fejlődésének elemzése. De talán már ez a néhány utalás is szemlélteti, hogy a történelmi materializmusnak és a fiziológiailag is megalapozott, modern materialista pszichológiának sikerült megoldania azt a problémát, amely Jungnál sajátos „létparadoxonhoz” vezet; ti. hogy az ember beletartozik a biológiai összefüggésekbe s ugyanakkor kiemelkedik azokból. Jung képtelen ezt a valóságos ellentmondást dialektikusan értelmezni; képtelen megérteni, hogy az anyag magasabb, bonyolultabb mozgásformái tartalmazzák, magukban foglalják az egyszerűbbeket is. Ezért a jól ismert minták szerint (Dilthey, Klages és mások) metafizikus ellentétet konstruál a testi és szellemi élet között. S ezt ráadásul mitikus formába öltözteti: mesét mond az ősi, potenciális Abszolútról, mely kezdetben a tudattalan zavaros vizei fölött lebegett, hogy aztán anyagi természetre és anyagtalan szellemre szétválva egyes kiválasztott emberek egyéni tudatosodásának folyamata (vagyis a pszichoanalízis) révén ismét egyesüljön, mostmár mint a megvalósult teljesség. Ez bizony vallásos, sőt misztikus „dialektika”, amely elködösíti és eltorzítja a valóságot.

„Az emberréválás e „metafizikai hipotézise” után vizsgáljuk meg röviden, mit tud mondani Jung az emberről ?

Az „ember” Jung felfogásában azonos a „psziché”-vel, melyen a tudatos és tudattalan lelki folyamatok összességét érti. Jung világvilágában, mint írja, van egy nagy Külső és egy épp olyan nagy Belső s e két pólus között áll maga az Ember. Ez azonban korántsem jelenti nála a külső világ objektívításának elismerését. A *külvilág* megjelölésére Jung a „*kollektív tudat*” fogal-

mát használja, amely az adott kultúrfokon lehetséges tudattartalmak összessége, valami anyagtalan és meghatározhatatlan „korszellem”. Vagyis lényegében a társadalmi tudat fogalmának idealista eltorzítása, amely sok tekintetben hasonlít a freudizmus „felettes én”-jéhez. A *belső világ* Jung szerint a „*kollektív tudattalan*” világa, amelyből a tudat és ezzel együtt az ember származik. A kollektív tudattalan két, egymással ellentétes „elv”-ből, az anyagi természet és az anyagtalan szellem elvéből áll. A természetelvnek megfelel az ösztön- és vágyszervezet (ez a „rossz” antropológiai helye), a szellem elvét pedig az ún. „archetípusok” hordozzák (ez pedig a „jó” antropológiai helye). Jung szerint a kollektív tudattalanban függ össze a lélek a testtel. Ez a koncepció tehát lényegében dualisztikus jellegű.

A lélek szerkezetét Jung egy hasonlattal próbálja szemléltetni. Eszerint a lélek egészét egy olyan épület jelképezi, melynek felső emeletét a XIX. sz.-ban emelték. Földszintje a XVI. sz.-ból származik, s egy XI. sz.-beli toronylakásból építették át. A pince alapfalai a római korból valók s alatta egy betemetett barlang található, melynek talajában kőkorszakbeli eszközök, s az emberelőtti élet maradványai rejtőzködnek. „Lelki struktúránk képét valahogy így lehetne felvázolni: a legfelső emeleten élünk és csak éppenhogy dereng bennünk annak a tudata, hogy az épület alsóbb része kissé őskori. Ami pedig a földfelszín alatt terül el, az teljesen tudattalan számunkra.” (Föld és lélek, 6. o.)

Ez a hasonlat bizonyos tekintetben kétségtelenül szellemes. Gondoljunk csak arra, hogy a tudatos lelki működés valóban az agy legfelső, genetikailag legfiatalabb rétegében, az agykéregben zajlik le. A kéregalatti részek szükség-szerűen tartalmazzák a filogenetikus fejlődés ősbibb szakaszainak maradványait is. Ez a tény igen fontos, mert alkalmas volt arra, hogy belőle kiindulva Freud és követői felállíthassák a tudattalan „mélylélektani” teóriáját, amely a pszichoanalízis legfontosabb, középponti problémája.

Jung lényegében átveszi Freud elgondolását a tudattalanra vonatkozólag, sőt nemcsak Freudét. „Az újabb kor — írja — kénytelen volt egy tudattalan psziché létezését posztulálni. Ehhez az első adalékokat már Leibnitznél és Kantnál megtaláljuk s aztán gyorsan növekvő mértékben Schellingnél, Carusnál és von Hartmann-nál, míg a modern pszichológia már a filozófikus pszichológusok legvégső, metafizikus igényeit is legyőzte és a lelki létezés eszméjét a pszichológiai fenomenológiára korlátozta. Az Olimposz-lakó istenek elvesztése helyett feltárult a lélek belső gazdagsága, mely mindenki szívében él.” (Psych. Betrachtungen, 16—17. o.)

Ez az idézet igen szemléletesen megmutatja nemcsak azt, hogy a tudattalan teóriája a filozófiai idealizmus fejlődésében gyökerezik, hanem azt is, hogy miként válhat ez az elmélet valláspótlékká, a vallásosság új, „korszerűbb” formájává. A „pszichológiai fenomenológia” főfunkciója itt az, hogy a polgári pszichológia „nem tudom”-ját átstilizálja „tudattalan”-ra s ezáltal a problémákra látszatmegoldást találjon.

Jung a tudattalanban két réteget különböztet meg: egyrészt a *személyes* tudattalant, amely a veszendőbe ment emlékeket, elnyomott, kínos képzeteket, szubliminális tapasztalatokat tartalmazza; másrészt a már említett *kollektív* tudattalant. Ez utóbbinak van számára döntő jelentősége: a személyes tudattalan fogalma, melyet Freudtól vett át, egyre jobban a háttérbe szorul. Amikor tehát Jung a tudattalánról általában beszél, mindig a kollektív tudattalant kell érteni s azon belül főként az archetípusokat, amelyek Jung szerint a *lelki*

*struktúra apriorisztikus elemei.* „Hogy a lelki struktúra és elemei, az archetípusok egyáltalán keletkeztek-e valaha, ez a metafizika kérdése és így nem kell rá válaszolnunk. A struktúra a mindenkor ott-talált, vagyis az, ami minden esetben már ott volt, az *előfeltétel. Ez az anya*” — írja Jung. (Psych. Betrachtungen 3. o.) Az archetípus nem valami fizikai tényből indul ki, hanem azt írja körül, *ahogyan* a lélek a fizikai tényt átéli, „miközben gyakran olyannyira önkényesen jár el, hogy az érzékelhető valóságot tagadja és olyasmiket állít, amik a valóságot arcucsapják.” (Uo., 27. o.) Az archetípusok révén a tudattalan egy bizonyos „alkotó autonómiával” rendelkezik. A legfőbb, középponti jelentőségű archetípus az „én”, ez a potenciális szellemi lényeg, melynek megvalósítása az emberiség és az egyén életcélja s amelyet Jung néha „Archetipus an sich”-nek, magábanvaló archetípusnak nevez, a Kant-féle „Ding an sich” mintájára.

Itt megállhatunk kissé : egyrészt a tudattalan, másrészt az archetípusok problémájánál. Az állatok és a csecsemő lelki működése nyilvánvalóan nem tudatos, de a felnőtt embernél is számtalanszor lezajlanak olyan lelki működések, amelyek különböző okok folytán nem válnak tudatossá, vagyis nem tükröződnek a második jelzőrendszerben. Az alvás ideje alatt, midőn az agykéreg gátlás alá kerül, tudatunk is kikapcsolódik. Az álmjelenségek nem tudatos lelki jelenségek ; eredetileg többé-kevésbé izolált sejtek működésének következményei, melyeket a szintetikus idegműködés egységbe foglal. Felébredés után az álm természetesen tudatossá válhat. De éber állapotban is gyakran előfordul, hogy bizonyos élményeink nem tükröződnek a második jelzőrendszerben, vagyis nem válnak tudatossá.

A nem-tudatos lelki működés problémái ma még természetesen korántsem tekinthetők megoldottaknak. Pavlov mégis joggal fejezte ki azt a reményét, hogy az objektív módszerrel történő kísérletek előbb-utóbb fényt fognak deríteni „szubjektív világunk homályos jelenségeire is, különösen a tudatos és a nem-tudatos közötti összefüggésekre”. (Pavlov : Előadások . . . 258. old.) Az a tény, hogy elvileg bármely nem-tudatos lelki működés tudatossá válhat, önmagában véve is mutatja, hogy a nem-tudatos lelki működés ugyanazon objektív törvényszerűségek szerint zajlik le, mint a tudatos. Pl. az álmnak, vagyis a nem-tudatos képzeletnek ugyanúgy a szintetikus idegműködés az alapja, mint a tudatos képzeletnek — azzal a különbséggel természetesen, hogy az utóbbi a második jelzőrendszer irányítása alatt áll. Világos tehát, hogy a nem-tudatos lelki működés kutatásában is meg lehet és meg kell maradni a fiziológia és általában a materializmus talaján.

Hasonló a helyzet az archetípusok problémájával is. Jung szerint az archetípusok szellemi szubsztanciák, amelyek elsődlegesek a köznapi értelemben vett valósággal szemben. Az archetípusoknak ez az elmélete kísérletieszen hasonlít Platon idea-tanára s lényegében annak egy modern változata, amely a Kant-féle „magábanvaló” kétféleképpen értelmezhető elméletét a nyílt szubjektív idealizmus, a szolipszizmus irányában „fejleszti” tovább. Kétségtelen, hogy az *ilyen* archetípusok létezését a tudomány sohasem ismerheti el. Viszont a tudomány feladata, hogy objektív módszerekkel felderítse azokat a jelenségeket, amelyek — mint a nem-tudatos lelki működések esetében is történt — kiindulási alapjául szolgáltak az archetípusokról szóló pszichanalitikus elméletnek. Az ezzel foglalkozó kutatóknak figyelmébe ajánlhatnánk Engels egyik levelét, amelyben arról ír, hogy a vallásnak, filozófiának, stb. „történelemelőtti, a történelmi korszak által készen talált és átvett álló-

mányuk van — amit ma badarságnak neveznénk. Ezeknek a különböző hamis fogalmaknak — a természetről, magának az embernek tulajdonságairól, szellemekről, varázserőkről stb. — többnyire csak negatív gazdasági alapjuk van; a természetről alkotott hamis képzetek a történelemelőtti korszak alacsonyfokú gazdasági fejlődésének kiegészítései, de helyenként feltételei, sőt okai is . . . A tudományok története nem egyéb, mint e hülyeség fokozatos kiküszöbölésének, illetve új, de mind kevésbé abszurd hülyeséggel való pótlásának története.” (Engels: Levél K. Schmidthez, 1890.)

Engels szavai bizonyos szempontból megvilágíthatják az archetípusok problémáját is, amennyiben azokat a természetről és az ember szubjektív világáról alkotott ősi, hamis képzetekkel azonosíthatjuk. Hiszen a leggyakrabban előforduló archetípusok Jung szerint: az árnyék, az isten, az állat, az ördög, az anya stb. Ősi, babonás képzetek ma is élnek még sok ember fejében. Makacs továbbbélésüknek okait a történelmi materializmus állapította meg. Valóságfedeztetük természetesen nincs, de fiziológiai alapjuk és társadalmi gyökerük ugyanúgy van, mint minden más képzetnek, ill. fogalomnak. A létbizonytalanság megszűnésével és a kultúra, a tudományos világnézet terjedésével párhuzamosan e primitív, „archetipikus” képzetek jelentősége mindinkább csökken.

Jungnak azonban egészen más a véleménye erről. Szerinte az archetípusok „specifikus energiájuk révén megbűvölik, hatalmukba kerítik a tudatot és ennek következtében az alanyt erősen befolyásolhatják”. Az archetípus „elemi erővel ragadja meg a lelket és az emberi korlátok áthágására kényszeríti”. (Bevezetés . . . 107—108. old.) A Jung-féle archetípusok tehát, mint látjuk, a kényszerképzetek, a fixa-ideák jellegét öltik. Kényszerképzetek és rögeszmék valóban léteznek az elmebetegek fejében; vizsgálatukkal a pszichopatológia foglalkozik. Jung azonban minden átfogó eszmét — az ateizmust éppúgy, mint a vallást, a materializmust éppúgy, mint az idealizmust stb. archetipikus fixa-ideának tart. Ezen az alapon azt is mondhatnánk; Jungnak „fixa-ideája” az, hogy mindenkinek van valamilyen fixa-ideája. Vagyis Jung — akárcsak annak idején Freud — kivétel nélkül mindenkit patológikus alanynak képez. A pszichopatológia mindig népszerű volt a „művelt nagyközönség” körében, egyrészt mert érdekes és „rejtélyes”, ritka jelenségekkel foglalkozik; másrészt mert a városi ember túlhajszolt, egészségtelen életmódja könnyen neurózishoz és patológikus lelki tünetekhez vezethet. A haladó és a reakciós eszmék, a tudományos nézetek és a beteges rögeszmék azonosítása azonban már nem pszichopatológia, sőt mégcsak nem is egyszerűen relativizmus. Olyan relativizmus ez, amelynek politikai tartalma is van.

De lássuk, hogyan értelmezi Jung a tudatos lelki működést. A tudat, vagy „tudatos rendszer” Jung szerint a lelki energia progresszív (kifelé irányuló, extravertált) mozgásból jön létre és az egyénnek a külső valósághoz, vagyis a kollektív tudat világához való biológiai alkalmazkodását szolgálja. A tudat eredetét Jung szerint nem lehet pontosan felderíteni, „Tudatunk — írja — nem maga teremti önmagát, hanem ismeretlen mélységekből ered. Fokozatosan ébred fel a gyermekben és felébred minden reggel az álom mélységeiből, egy tudattalan állapotból. Olyan, mint egy gyermek, aki a tudattalan anyai ősalapjából naponta megszületik.” (Psych. Betrachtungen, 25. old.) Bármilyen tetszetős azonban ez a hasonlat, nem tudja feledtetni a sorokból kicsendülő agnoszticizmust, amellyel nem érthetünk egyet. A materialista tudomány ma

már alapjában véve megoldotta a tudat eredetének problémáját; erre az emberéválás kérdésével kapcsolatban utaltunk.

Jung három fő tényezőt különböztet meg a „tudatos rendszerben”: az én-érzést, az akaratot és a választás szabadságát. A két utóbbi tulajdonképpen egyet jelent: a szabadakaratot. „Az akarat szabadnak érzi magát — írja — mert ama sötét teremtő erő egy darabjával rendelkezik bennünk, amely valamiképpen minket alkot . . . Ha mégannyi filozófiai rendszert is állítunk fel ellene, a szabadság érzése jelen van. Lehetetlen ezt bármilyen filozófia révén szétrombolni, mert ez a természetnek egy különös ősténye.” (Psych. Betrachtungen, 243. old.) Jung tehát, ha nem is egészen nyíltan, de alapjában véve a szabadakarat vallásos, idealista értelmezése mellett tör lándzsát. E téren sem lehet azonban következetes, hiszen másutt arról beszél, hogy a tudatnak alkalmazkodnia kell a racionális „kollektív tudathoz”, másrészt pedig a tudatot szüntelenül és döntő mértékben befolyásolják a kollektív tudattalamból feltörő irracionális természetű lelki energiák és archetípusok. Az energia — írja egyhelyütt — „neki tetsző tárgyat követel, különben megmakacsolja magát és rombolni kezd”. (Bevezetés . . . 80. old.) Ilyen körülmények között aligha lehet szó szabad választásról. Jung mégis azt állítja, hogy a tudat lényege a szabadság, a megszabadulás a természeti szükségszerűségektől. Társadalmi szükségszerűség pedig számára nem létezik. Jung képtelen felismerni, hogy a szabadság csak az objektív szükségszerűség felismerése és felhasználása révén valósulhat meg; hogy az emberi akarat *viszonylagos* szabadsága — s ezzel együtt a szabadság érzése is — nem „a természetnek egy különös ősténye”, hanem társadalmi termék, a világ tudományos megismerésének eredménye.

A tudat négy fő funkciója Jung szerint a gondolkodás, az érzés, az érzékelés és az intuíció. Az akarat tehát nem önálló lelki funkció, hanem „az a lelki energiamennyiség, amely a tudat rendelkezésére áll.” (Psych. Typen, 690. old.) A négy fő funkció közül az első kettő racionális, az utóbbi kettő pedig irracionális funkció. Különösebb figyelmet itt csak az intuíció érdemel. Az intuíció Jung szerint olyan lelki alapfunkció, amely tudatalatti úton közvetít észrevételeket, vagyis nem-tudatos percepciót, szemben az érzékeléssel, amely tudatos percepciót. Érdekes, hogy Jung az érzékelést is irracionális funkciónak tartja. Ennek magyarázata talán az, hogy a valóság szerinte irracionális természetű, s így a valóságot közvetlenül tükröző érzékelésnek is ilyennek kell lennie. Ilyenformán az érzékelést és az intuíciót Jung szembeállítja a gondolkozással és érzéssel s a valóság megismerésének egyedüli eszközévé teszi. Az előzőekben láttuk már, hogy mi az intuíció szerepe a modern irracionalista filozófiában, s így nem nehéz megértenünk, miért részesíti előnyben Jung is az intuíciót a gondolkozással szemben. Épp ezért azon sem csodálkozhatunk, hogy Jung nem tartja lehetségesnek az intuíció racionális, tudományos magyarázatát. Pedig ma már nemcsak azt tudjuk, hogy „az intuíció lélektanilag nem jelent egyebet, mint egy öntudatlanul továbbfolyó gondolkodásfolyamat hirtelen tudatosodását” (Lukács: A polgári fil. válsága, 84. old.), hanem az intuíció fiziológiai mechanizmusának lényegét is ismerjük. Pavlov és mások kísérletei alapján bebizonyosodott ugyanis, hogy „új kapcsolatok képzése az agykéregnek nemcsak az optimálisan ingerelhető területeiben, hanem többé vagy kevésbé gátlás alatt álló részeiben is végbemehet . . . A szintetizálás a kéreg azon részeiben is lefolyhat, amely . . . a gátoltság bizonyosfokú állapotában van.” (Pavlov: Előadások . . . 258. old.)

Foglaljuk össze Jungnak az emberi lelki működés, a „psziché” szerkezetére vonatkozó elgondolásait. A psziché eszerint lényegében két, egymással szembenálló részre, a tudatos és a tudattalan rendszerre bomlik. A két rendszer poláris ellentéteiből keletkező feszültség a pszichének dinamikus jelleget kölcsönöz. Jung ezzel kiküszöbölni véli a régebbi pszichológia „egyoldalú” felfogását, amely csak a tudatos lelki működést vette figyelembe. A lélek valójában a tudatos és tudattalan rendszer *komplexuma* s ezért az igazi pszichológiának is komplex-jellegűnek kell lennie. (Innen a „komplex-pszichológia” elnevezés.) Láttuk azt is, hogy Jung az „autonóm és irracionális” tudattalannak tulajdonít meghatározó szerepet a lelki működés egészében. Igyekeztünk kimutatni, hogy ilyen apriorisztikus struktúra-elemekkel rendelkező, ésszel felfoghatatlan, tudattalan világ feltételezése összeférhetetlen a tudományos gondolkozással és a nem-tudatos lelki működés tényének misztifikálását, idealista elferdítését jelenti. A régi, mechanisztikus lélektan egyoldalúságát valójában nem az idealisztikusan egyoldalú komplex-pszichológia küszöböli ki, hanem a dialektikus materialista pszichológia, amely a lelki jelenségeket valóban komplex módszerrel — fiziológiai alapjuk és társadalmi tartalmuk oldaláról — közelíti meg. A dialektikus materialista pszichológia nem tagadja a lelki jelenségek komplexitását és távol áll tőle, hogy a pszichológiát az agyfiziológiával azonosítsa. De nem is hagyhatja figyelmen kívül a fiziológiát mint azt Jung teszi, mert abból a modern természettudományos szemléletből indul ki, amely szerint a lelki jelenségek végső soron mégiscsak az anyagnak, mégpedig a legmagasabbrendű, legbonyolultabban szervezett anyagnak, az agynak a termékei. A lelki jelenségek funkciója — s ezt többé-kevésbé Jung is kénytelen volt elismerni — lényegében a külvilág és a szervezet belső világa közötti egyensúly biztosítása, vagyis az emberi cselekvés, a viselkedés irányítása. De kielégítően megmagyarázhatjuk-e, hogyan látja el a lelki jelenség a cselekvés irányítását, ha nem törődünk e folyamat fiziológiai mechanizmusának tisztázásával? Semmiesetre sem, hiszen a külvilághoz való magasabbrendű, emberi alkalmazkodás jellegét is elsősorban az idegrendszer alapvető tulajdonságai: az ingerlési és gátlási folyamatok ereje, egyensúlya és mozgékonyasága határozza meg.

A lelki működés struktúrájának kialakulását is csak az idegrendszer fiziológiája alapján érthetjük meg. „A nagyagyféltekékbe — írja Pavlov — mind a külső világból, mind magának a szervezetnek belső környezetéből szakadatlanul számtalan különböző minőségű és intenzitású inger hatol be . . . Ezek az ingerek találkoznak, egymásba ütköznek, egymásra hatást gyakorolnak és végül szükségképpen rendszerben egyesülnek, kiegyensúlyozódnak és úgyszólván dinamikus sztereotípiában végződnek.” (Pavlov: Összes Művei, II. kiad. III. köt. 2. könyv, 240. old. oroszul) Így jön létre a magasabbrendű idegműködésnek az a dinamikus struktúrája, amelyet Jung tudománytalan módon az apriorisztikus archetípusok és az „ösztönszervezet” vagy a tudatos és tudattalan rendszer közötti feszültséggel magyaráz. Jung „dinamikus” felfogása éppen a valóságos dinamikát torzítja el, miközben megtévesztően a dialektika látszatát kelti.

A „psziché” szerkezetére vonatkozó fontosabb világnézeti alapelvek érintése után térjünk vissza Jung „fejlődésgondolatához”, mostmár nem az emberrévlés, hanem az egyéni lelki fejlődés viszonylatában. Jung elképzeléseinek középponti fogalma e témakörben az ún. *egyéniesülés* (Individuation) vagy egyéniesülési folyamat (Individuationsprozess), mely egy individuális szemé-

lyiségnek, mint az általánostól, a „kollektívpszichológiától” különböző lényegnek kifejlődését jelenti. Az egyéniesülés eszerint differenciálódási folyamat, amely természeti szükségszerűségként menne végbe, ha a társadalmi szabályok az ún. „kollektív normák” nem akadályoznák. Az egyéniesülés (vagy „transzcendentális funkció”) ugyanis — mint Jung írja — „mindenekelőtt pusztán természeti folyamat”, melynek „célja és értelme a fogantatásakor a magzatban elhelyezett egyéniség minden aspektusával együtt való megvalósítása. Az eredendő, potenciális *teljesség* előállítása és kifejlesztése ez.” (Bevezetés... 164. old.)

Ez a sajátságos „fejlődésemélet” tulajdonképpen tagadja a fejlődést, mint az egyszerűtől a bonyolult felé haladó mozgást, melynek során a mennyiségi változások minőségi változásokba csapnak át. Ha ugyanaz az egyéniség lényegében már a fogantatás után benne van a magzatban, amellyel mondjuk negyven éves korában találkozunk; ha ezalatt a negyven év alatt egyetlen új vonással sem gazdagodik és egyetlen régebbi jellemvonást sem veszít el ez az egyéniség, akkor mi fejlődött negyven év alatt? Ha a társadalmi szabályok és követelmények csak akadályozzák az egyéniség szabad kibontakozását, akkor nyilván a társadalmon kívül élő ember válhat leghamarabb és legnagyobb mértékben egyénissé. Az egyéniség megvalósításának legkedvezőbb feltétele tehát a társadalomtól való elkülönülés, a befelé fordulás, a közösségi élet problémáinak és követelményeinek figyelmen kívül hagyása.

Jung azt állítja, hogy egyéniségünk kezdettől fogva apriorisztikusan adott s nem változik, csak „megvalósul”, éppolyan természeti, ill. biológiai szükségszerűséggel, mint ahogyan pl. a tojásból kifejlődik a tyúk. Könnyű felismerni, hogy Jungnak ez a sajátos, biológizáló felfogása a Weissmann- és Morgan-féle „neodarwinista” gén-elmélettel lényegileg összhangban áll. A neodarwinisták szerint a „halhatatlan” csíraplazma tartalmazza a potenciális teljességet, amelyet a külső környezeti feltételek nem módosíthatnak, s amely mindössze mennyiségileg gyarapszik, vagy csökken. Jung szótárában pedig a „libidó” vagy a „pszichikai energia” fogalma lényegében azonos értelmű a halhatatlan csíraplazma vagy a „vis vitalis” fogalmával. Mindegyik amolyan „Ding an sich” vagy még inkább: irracionális szellemi szubsztancia — ez az a közös platform, amelyen a pszichoanalitikusok és a vitalisták, a pszichoszomatikusok és a weissmann-morganisták stb. találkoznak egymással.

Jungnál ez a vitalisztikus alapfelfogás a Nietzsche-féle mitikus biológizmus és a Bergson-féle pszichológizmus köntösében jelentkezik. Az egyéniség megvalósulása szerinte az ösztönök és az archetípusok közötti feszültség eredménye és az archetípusok tudatos integrációja révén következik be. A külvilágnak (helyesebben: a „kollektív tudatnak”) ebben a folyamatban semmiféle pozitív szerepe nincs. De éppen itt derül ki Jung elméletének tarthatatlansága. Ha ugyanis Jungnak igaza lenne, ez mindennemű nevelési kísérlet hiábavalóságát jelentené. Az egyéniség tervszerű alakításának lehetőségét eleve kizártnak kellene tartanunk. Jung elmélete alapján képtelenek volnánk megérteni az egyéniségnek és a jellemnek a körülmények és az életmód megváltozásával kapcsolatos gyökeres átalakulásait. A mindennapi élet, a nevelés tényei rácafolnak Jung elméletére. A dialektikus materialista pszichológia és pedagógia pedig már régóta ismeri azt a törvényszerűséget, hogy „az egyén valóságos szellemi gazdagsága teljesen a valóságos kapcsolatainak gazdagságától függ” (Marx-Engels: A német ideológia, 20. old.) és hogy „egy egyén fejlődését valamennyi többi egyén fejlődése szabja meg, akikkel közvetlen

vagy közvetett érintkezésben van.” (uo. 142. old.) Az egyéniség kifejlődése tehát nem irracionális természetű folyamat, hanem társadalmilag determinált folyamat. Csak a szabad emberek közösségében kapja meg az egyén az eszközöket ahhoz, hogy képességeit minden irányban kifejlessze. Az ember egyéniségének megváltoztatásához, szabad és sokoldalú kifejlesztéséhez tehát nem az ősi, primitív, archetipikus képzeteket, hanem a társadalmi viszonyokat kell tudatossá tenni és természetesen átalakítani a fejlődés objektív szükség-szerűségének megfelelően.

S éppen ez az, amitől Jung — akár akarja, akár nem — eltereli a figyelmet. Bajlódjanak csak az emberek az „archetípusaikkal”. Merüljenek önmagukba, ássanak elő ósdi mítoszokat, vallásos limlomot. Így könnyebben megfelel-keznek a társadalmi bajokról és igazságtalanságokról.

Az emberi életet Jung a nap-pályához hasonlítja. Eszerint az egyéni élet első fele fölfelé haladó irányzatú. E szakaszban az ember célja a *természetes cél*: az utódnemzés és fajvédelem, a hozzátartozó tevékenységekkel együtt. Az élet delelőjén bekövetkezik az *enantiodromia*, az ellentétes irányba való átcsapás. Az élet mostmár lefelé halad s ebben a második fázisban a *kultúrcél* lép előtérbe: az embernek mostmár önmagában kell keresnie az élet értelmét. Mégpedig úgy, hogy igyekszik tudatosítani és tudatosan elfogadni önmaga ellentéteit. Ez konfliktust és meghasonlást jelent. A konfliktus elől az egyén a „gyermektség előtti korba” vagyis az archetípusokhoz regresszál. Kezdetét veszi a teremtő neurózis, melyből aztán — a pszichoanalízis segítségével — kibontakozik a paradoxiai tudatos elfogadása, vagyis a teljesség. Persze nem mindenképpen, hanem csak egyes kiválasztottaknál. „A tudatosodásnak magasabb fokát . . . csak olyan emberek érhetik el, akik eredendően hajlamosak és hivatottak erre” — írja Jung. (Bevezetés . . . 171—172. old.).

Ezzel nagyjából és lényegében kimerítettük mindazt, amit Jung az egyéniség fejlődéséről mondani tud. Mint látjuk, nem valami biztató az a perspektíva, melyet Jung az egyéni fejlődés számára kötelezően előír. Eszerint ugyanis mindenkinek, aki a tudatosodás magasabb fokát el akarja érni, szükségszerűen neurotikussá kell válnia, s végül fel kell adnia józan értelmét, hogy az annak ellentmondó, képtelen paradoxiaiakat elfogadhassa. Vigasztalásképpen Jung kijelenti, hogy „azok a kevesek, akiket meglátogat a Sors és neurotikussá válnak, magasabbrendű emberek”. (Beziehungen . . . 181. old. id. Walder) Ha a „Sors” szó helyébe az „isten” szót tesszük — ez talán világosabban kifejezi azt, amire Jung gondol — akkor kiderül, hogy a neurotikusok esetében isten kiválasztottjaival állunk szemben, akiket nem gyógyítani, hanem követni kellene. Talán erre céloz Jung, amikor arról beszél, hogy Krisztus követése legmélyebb értelemben szenvedést jelent, de mégis vállalni kell. (Psych. u. Alchemie, 39. old.)

Íme: ha kezdetben azt hittük volna, hogy egy „tisztán empirikus” pszichológiai elmélettel von dolgunk, most kiderül, hogy egy pszichoanalitikus teológiával kell polemizálnunk. Egyesek talán feleslegesnek is fogják találni, hogy a teológiának ezzel a különös változatával érdemben foglalkozunk. Ezek gondolják meg, hogy az ilyen elméletek valóságos „szellemi járvány”-ként terjednek Amerikában és más nyugati országokban. „Légy boldog, hogy neurotikus vagy!” — ilyen és hasonló című pszichoanalitikus könyvek tucatjával jelennek meg nyugaton. A tömegeket valósággal elárasztják az áltudományos elméletekkel. A lelki higiéne szempontjából aggodalommal kell figyel-nünk ennek gyakorlati kihatásait.

Egy neurotikus betegnek persze vigasztaló lehet a magasabbrendűség illúziója. Hiszen ezzel mintegy egzotikus érdekességet kölcsönöz saját magának; ez állandóan foglalkoztatja képzeletét és háttérbe szorítja a külső, objektív valóságot. Csak természetes, hogy az ilyen beteg egyre inkább „befelé fordul” — s a pszichoanalízis még inkább elősegíti a világgal való kapcsolatának megszakadását. Ezek után mindenki „háromszoros jajt” fog kiáltani a beteg felé, aki *ilyen* megértésre talált — írja Jung egyes pszichológizáló orvosokkal kapcsolatban, s nem sejtji, hogy ezzel önmagáról is ítéletet mondott.

Jung a neurózist és általában a betegséget teleologikusan fogja fel, hangsúlyozza a „betegség átfogóan értelmes célszerűségét” és megtermékenyítő hatását. A betegség ilyen teleologikus felfogása semmiben sem különbözik a vallásos felfogástól, amely szerint isten azért bocsátotta ránk a betegséget, hogy próbára tegye türelmünket és lehetőséget adjon az erények gyakorlására. Ezt Jung a pszichológia szempontjából igen okos gondolatnak tartja. (Bevezetés . . . 72. old.) Mindebből az következik, hogy a betegség hasznos és szükséges dolog. Jung ezt azzal próbálja alátámasztani, hogy maga Nietzsche is „nem egyszer elismerte, mily sokat köszönhet betegségének”. Ez az összefüggés azonban illuzórikus. Előfordulhatnak ugyan esetek, amikor egyes emberek betegen is továbbfejlődnek szellemileg és jelentős alkotásokat hoznak létre. Semmi alapunk sincs azonban arra, hogy ezt betegségük javára írjuk. Ennek az illúzióknak ténybeli alapja mindössze annyi, hogy nagy eredmények eléréséhez nagy munkára, komoly erőfeszítésekre van szükség. A szellemi alkotás jelentős idegmunkát, idegfeszültséget igényel. Jung ezt a tényt úgy torzítja el, hogy a munkát a szenvedéssel, a szenvedést pedig a betegséggel azonosítja. Egyébként a betegeshez való vonzódás a hanyatló polgárságnak úgyszólván minden ideológusánál megtalálható. Jung „tudományosan” akarja igazolni ezt a dekadenciát; a magasabbrendűség dicsfényével igyekszik övezni azt. Tudtára adja a neurotikus polgároknak és értelmiségieknek, hogy ők a kiválasztott emberek. A többieket pedig felhívja, hogy csakis önmagukban keressék a kiteljesedést, minden egyéb próbálkozás hiábavaló.\*

#### b) Jung „történelem-filozófiájának” alapkonceptiója

Az „európai lélek” fejlődésének történetével, válságával és e válság megoldásának lehetőségeivel Jung számos művében foglalkozik. E történelem-filozófiai elképzelések valamennyire is átfogó, kritikai ismertetése külön tanulmányt igényelne; itt csak Jung történelem-filozófiai alapkonceptiójának bemutatására szorítkozhatunk.

A komplex-pszichológia történelem-szemléletét talán a legpregnansabban Jung következő szavai jellemzik: „Ha az emberiség történetét tárgyaljuk, úgy csak az események legkülsőbb felszínét látjuk, s ez a hagyomány zavaros tükrében omlik szét. De ami tulajdonképpen történt, az kivonja magát a történész kutató pillantása elől, mert a tulajdonképpeni, történeti történés mélyen el van rejtve, mindenki átéli és senki sem figyeli meg. Ez privát, szubjektív lelki élet és élmény. A háborúk, dinasztikiák, szociális átalakulások, hódítások, vallások — az egyesek titkos lelki alapmagatartásának legfelszínebb tünetei, amely alapmagatartás nekik maguknak tudattalan s ezért semmi-

\* A komplex-pszichológia ismeretelméletéről szóló részt hely hiányában nem tudjuk közölni.

féle történetíró által nem áthagyományozott. A világtörténelem nagy eseményei alapjában véve mélységesen jelentéktelenek. Végső soron csak az egyesek szubjektív élete a lényeges. Egyedül ez alkotja a történelmet, egyedül benne található meg először minden nagy átalakulás és minden jövő, s az egész világtörténelem mint roppant összegezés végül mégis az egyeseknek ebből a rejtett forrásából származik.” (Psych. Betrachtungen, 175. old.)

Ha ezt a történelem-szemléletet elemezni próbáljuk, mindenekelőtt két dolgot kell megállapítanunk. Az egyik az, hogy Jung a történelemre vonatkozólag is a szubjektívet, a lelki-szellemi tényezőket tartja elsődlegesnek és meghatározónak az objektívvel, a társadalom anyagi, gazdasági életével szemben. A másik szembevetendő dolog pedig az, hogy Jung a történelemre is következetesen kiterjeszti a „lényeg megismerhetetlenségének” elvét, s egy sajátságos történelmi agnoszticizmust konstruál. Ez utóbbi természetesen az előzőből, a történelem szubjektív idealista szemléletéből következik. Nincs módunkban, de talán nem is feltétlenül szükséges, hogy a történelem dialektikus materialista szemléletét itt ismertessük; elegendő utalnunk Marx és Engels, valamint Lenin műveire. Számunkra nyilvánvaló, hogy az egyének szubjektív életének objektív előfeltételei és meghatározói vannak; ahhoz, hogy lelki életet éljünk, előbb testi szükségleteinket kell kielégítenünk, s ehhez különböző anyagi javakat kell termelnünk. Szubjektív életünk fejlettségi foka végső soron attól függ, hogy *mit* és *hogyan* (milyen eszközökkel, módszerekkel) termelünk — ezt pedig a munkamegosztás révén lényegében a társadalom termelési módja határozza meg.

Jung szerint azonban a történelmet kizárólag az egyes egyének szubjektív élete alkotja, amelyet egy tudattalan és titkos lelki alapmagatartás határoz meg. Ha ez csakugyan így volna, akkor semmi reményünk sem lehetne arra, hogy valaha is megismerjük a történelmi események lényeges összefüggéseit. A történelem tanulmányozása eszerint teljességgel hiábavaló fáradozás lenne, s a történetkutatás sohasem válhatna tudománnyá; meg kellene elégednie a kétesértékű mítoszokkal.

Erre maga Jung mutat példát, amikor Schelling nyomán magáévá teszi a romantika kedvenc gondolatát, a görög mitológiában is szereplő „aranykor”-ról, melynek megfelelője az ószövetségi biblia „paradicsomkert” mítosza. Az európai társadalmak történetét a „paradicsomi” korszak után Jung szerint két „hatalom”, a görög-római antikvitás és a kereszténység közötti feszültség határozza meg. Még világosabban mutatja a mítoszalkotási tendenciákat Jung két, egymástól alig különböző történetfilozófiai koncepciója, melyek közül az egyik a Bachofen által képviselt újplatonisztikus hagyományhoz, a másik pedig Joachim von Floris középkori franciskánus misztikájához kapcsolódik. Mindkettő megegyezik abban, hogy az emberiség három történelmi fokozaton halad keresztül. A bachofeni koncepció szerint az emberiség ősvilága a nőiség és anyagiság jegyében áll. E korszak szimbóluma a vaskos „ősanya”. A második korszakban az anyagtalán férfi-szellem jut túlsúlyra. A „férfi-elv” uralma a kereszténységben válik teljessé. A harmadik korszakban az egyéni kiteljesedés által helyreáll az egyensúly a férfi és a női „elvek” között.

A másik Jung féle koncepció szerint kezdetben teljes az egység ember, világ és isten között. Ám ez az egység fölbomlik, s a történelem második korszaka fölveti — a görög filozófiában — a világ tökéletlenségének, rosszságának kérdését. A fölvetett kérdésre a felelet: Krisztus, vagyis az atya megnyilatkozása fiában, a „Megváltó” kollektív szimbóluma által, az isteni

megváltás drámája által. A harmadik korszakban végül a szentlélek uralma „empirikusan” is lehetővé válik, mert az egyéniesülés által elérhetjük az „isten-fiúságot”. (Symbolik d. Geistes, 358. old. id. P. Walder)

E két misztikus társadalom-filozófiai koncepció, úgy gondoljuk, eléggé illusztrálja: hová sülyedne a történettudomány, ha a Jung-mutatta utat próbálná követni. Sajnos, a külföldön élő, kiváló magyar mitológus, Kerényi Károly is erre az útra tért, s Junggal közösen írt könyvében a mitológiát a pszichoanalízissel összhangban, idealisztikus szemlélet alapján vizsgálja. (Jung u. Kerényi: Einführung in das Wesen d. Mythologie) Pedig a történelmi fejlődés — s ezen belül az ideológiai fejlődés — valóságos mozgatóerőinek ismeretét a mégoly gazdag szakmai anyagismeret sem pótolhatja.

Ugyanezt bizonyítják Jungnak az újkorról szóló fejtegetései is. Jung szerint a reformációval és a reneszánszsal kezdődik az a történelmi válság, amely napjainkban ért tetőfokára. E válság oka a valóság — vagyis a lélek — tudatos, racionális és tudattalan, irracionális oldalának összeütközése, konfliktusa. A válság három fő megnyilvánulási területe: a vallás, az erkölcs és a tudomány.

A vallás válságát Jung abban látja, hogy a pietizmus és a romantika korszakai után a pozitivisták és materialisták befolyása a vallásosságot megerősítette, izetlenné tette. Uralomra jutott a „racionális” protestáns teológia s ez aztán közömbössé tette a tömegeket a vallás iránt. Mindebből arra következtet, hogy a vallásos élet válságát csak úgy lehet leküzdeni, ha visszatérünk a régi, misztikus vallásossághoz. Azért is fontos ez, mert szerinte a tudat és a tudattalan közötti szintézis „csak ott lehetséges, ahol még érvényes, tehát eleven vallásosság létezik, amely gazdagon kifejtett szimbolikájával a primitív embert eléggé kifejezéshez segíti; más szóval a vallás dogmáinak és rítusainak olyan képzeteket kell tartalmazniuk, amik a legősibb emlékekre nyúlnak vissza. A katolicizmus esetében valóban ez a helyzet...” (Bevezetés... 145—146. old.)

Hogy Jung a katolicizmust ajánlja, annak — mint látjuk — „komoly” okai vannak. A valóság az, hogy a protestantizmus ma már nem felel meg teljesen a nyugati imperializmus eszmei szükségleteinek; „túl racionális” — helyesebben viszonylag kevés benne a misztika. Ezért részesíti előnyben ez az imperializmus egyre inkább a katolicizmust, a középkor sötét szellemi (és nemcsak szellemi) hatalmát. A szocialista mozgalom és a tudományos világnézet előretörése folytán válságba jutott vallásos hit megerősítése újszólván létkérdés minden reakciós társadalmi erő számára. Maga Jung is pszichológiájától az elszáradt és megértetlenül maradt vallásos szimbólumok feleledését várja — állapítja meg P. Walder. Valóban, a komplex-pszichológia minden erőfeszítése szemmel láthatóan arra irányul, hogy a vallásos hitet új, „tudatos” formában, de régi, misztikus tartalommal állítsa helyre. Ezt a célt szolgálja a vallásos hit pszichoanalitikus „igazolása”, melynek kiindulópontja lényegében az „anima naturaliter christiana” tertullianuszi dogmája, középponti gondolata pedig a vallási dogmák „gyógyító hatásáról” szóló pszichoanalitikus dogma.

A vallást Jung az ember örök, veleszületett lelki funkciójának tartja — vagyis teljes egészében átveszi az egyháznak erre vonatkozó álláspontját. A bizonyítás azonban már újszerű: az „isten relativitásának” gondolatán és az archetípusokról szóló elméleten alapul. Az isten ugyanis Jung szerint egyike a legfontosabb archetípusoknak. Ezért van az, hogy „az embereknek

mindig szükségük volt démonokra, sohasem tudtak istenek nélkül élni... Az istenfogalom ugyanis irracionális természetű, szükségszerű pszichológiai funkció, amelynek az istenhit problémájához semmi köze. Erre a kérdésre ti. az emberi értelem sohasem adhat választ... Ez tulajdonképpen felesleges is: a mindenható isteni lény gondolata mindenkiben él, ha nem tudatosan, akkor tudattalanul, mivel ez archetípus... Okosabbnak tartom ezért, ha az isten gondolatát tudatosan elismerjük...” (Uo. 108—109. old.)

Az archetípusok pszichoanalitikus elméletével tehát könnyedén „igazolni” lehet bármiféle ködös miszticizmust, bármilyen babonás hitet. Csak egyszerűen ki kell jelenteni róla, hogy az a lélek örök, szükségszerű funkciója, mellyel szembeszállni szerfölött veszélyes dolog, s ezért okosabb tudatosan elismerni. Engels az Anti-Dühring régi előszavában azt írja, hogy bizonyos rég megcáfolt, évszázados tételek „gyakran lépnek fel teoretizáló természetbűvároknál vadonatúj bölcsesség gyanánt, sőt egy ideig divatosakká is lesznek.” Nos, itt körülbelül erről van szó.

Jung a legtöbb esetben közvetlenül is védelmébe veszi a kereszténységet. Jobb ügyszó méltó igyekezettel bizonygatja pl., hogy a „vallásos tapasztalás az egyházon kívül... szubjektív és határtalan tévedés veszélyének van kitéve”. (Psych. u. Rel. 190. old. id. Walder.) Szerinte Nietzsche esete is azt bizonyítja, hogy nem lehet veszély nélkül túltenni magunkat a kereszténységen.

Az erkölcs és a tudomány válságának alapja Jung szerint — éppúgy, mint a vallás válságának — a tudat és a tudattalan, a racionális és irracionális valóság összeütközése. Az újkorban ugyanis — mondja Jung — az európai szellem az „extraverzió” útján haladt. A reformáció által felszabadított lelki energiákat idegen tájak felfedezésére és gyarmatosítására, a tudomány és a technika fejlesztésére használták fel. Az európai szellemnek ez az extraverziója napjainkban ért tetőpontjára, de ugyanakkor a tudattalan ellenpozíció és a tudat közötti feszültség is a végsőkig kiéleződött. A konfliktus, amely a világháború katasztrófájában nyilvánult meg, elkerülhetetlenné vált. A válság közvetlen megnyilvánulási formái pedig, a neurózisok és pszichózisok, járványszerűen elterjedtek. Mindez azt mutatja, hogy elérkezett az introverzió ideje.

Szakítsuk félbe egy kissé Jung gondolatmenetét. Jung az „európai szellem történelmi válságáról” beszél, s bármennyire is absztrahálja és elferdíti is ezt a válságot, mégis félreérthetetlenül kifejeződik benne a modern kapitalizmus történelmi válságának kényszerű elismerése. Olyan tény ez, amelynek elismerése elől az imperializmus korának polgári ideológusai sem térhettek ki. „Egy évszázad óta csupa, a dolgokat alapjukban megrengető rázkódásokra vagyunk elkészülve” — írta az imperializmus „klasszikus” ideológusa, Nietzsche. (Korszerűtlen elmélk. 183. old.) Jung sem kísérletezik a válság tényének elhallgatásával. Inkább minden igyekezetével a valóságos válság misztifikálására törekszik: megfosztja azt reális gazdasági-társadalmi alapjaitól és mint pusztán lelki-szellemi válságot állítja be. Félreérthetetlenül bizonyítják ezt Jung következő szavai:

„Azt hiszem, hogy a külső körülmények többé-kevésbé pusztá lehetőségek, melyekben a világhoz és az élethez való, tudattalanul előkészített új beállítottság megnyilvánul. Az általános szociális, politikai és vallási körülmények a kollektív tudattalant afficiálják, mégpedig olyan értelemben, hogy mindazok a faktorok, melyeket egy nép életében uralkodó világnézet, ill. beállítottság elnyom, fokozatosan felgyülemlenek a kollektív tudattalanban,

s ezáltal megélelnék tartalmát. Leggyakrabban aztán akad egy vagy több különösen finom intuíciójú egyén, aki a kollektív tudattalanban levő változásokat észreveszi és közvetlen eszmékbe ülteti át. Ezek az eszmék aztán többé-kevésbé gyorsan elterjednek, mivel más embereknél is paralel változások találhatók a tudattalanban. Ezért általános készség uralkodik az új eszmék felvételére, bár másrészt egy heves ellenállás is van velük szemben. Az új eszmék nemcsak mindig ellenségei a régieknek, hanem igen gyakran olyan formában lépnek fel, amely a régi beállítottság számára többé-kevésbé elfogadhatatlannak tűnik.” (Psych. Betrachtungen, 175—176. old.)

Ez az idézet szemléltetően mutatja Jungnak azt a törekvését, hogy a történelmi változásokat az eszmék változásaival azonosítsa, ill. az eszmei változásokat elsődlegesnek, meghatározónak tüntesse fel a külső körülményekhez képest. De megmutatja következetlenségét is, hiszen a fentiekből az derül ki, hogy a kollektív tudattalanban bekövetkező változásokat mégiscsak a külső körülmények hozzák létre, ill. váltják ki. Csak ezzel lehet magyarázni azt is, hogy más embereknél miért találhatók paralel változások a tudattalanban. Az új eszmék elterjedésének a kollektív tudattalan révén történő magyarázata persze kényelmes dolog, akár csak az istenre való hivatkozás. Eszerint, ha felmerül az a probléma, hogy honnan származnak a szocializmus eszméi vagy mondjuk a náci fajelmélet eszméi, a felelet ugyanaz: ezek a „kollektív tudattalanból” vagyis „isten tudja honnan” erednek. Ezzel azonban valójában nem magyaráztunk meg semmit. Ha mindenképpen paralel változások találhatók a tudattalanban, akkor teljesen érthetetlen, hogy például a szocialista eszmék miért váltanak ki heves ellenállást a burzsoázia köreiben; viszont ugyanakkor a náci fajelmélet vagy az irracionális eszmék úgy szólnak, mint semmiféle ellenállást nem váltanak ki a polgárság többsége részéről.

Ezeket az ellentmondásokat Jung nem is próbálja megoldani; nyilván azért, mivel szerinte a logikai paradoxia „különös módon a legnagyobb szellemi javakhoz tartozik, míg az egyértelműség a gyengeség jele”. (Psych. u. Alchemie, 30. old.) Ez a „különös” gondolkodásmód teszi lehetővé Jung számára, hogy a nácizmust, mint „a tudattalan kitörését”, mint egy „járványos pszichozist” értelmezze. Ebből pedig az következik, hogy a nácizmus szörnyűségeiért tulajdonképpen senki sem felelős vagy legfeljebb — ahogyan Jung mondja — az egész német nép, sőt minden „fehér ember” felelős. Az utóbbi gondolat persze ugyanúgy a felelősség eltussolására, az agresszív német imperializmus erkölcsi felmentésére vezet, mint az előző; hiszen képtelenség minden „fehér embert” felelősségre vonni. Hogy Jung maga is „fehér ember” lévén, szolidáris a nácizmussal, azon nem csodálkozunk, mert ő alapjában véve a német imperializmus ideológusa, aki maga sem mentes a németek „magasabbrendűségének” illúziójától. „Jung számára — írja P. Walder — nem véletlen, hogy az események középpontjában a német nép áll. Németországban a lelki ellentét-feszültség nagyobb volt, mint más népeknél. A német nép e különleges helyzete kiváltságot jelent.” (Mensch u. Welt... 99. old.)

Jung elmélete és a nácizmus ideológiája egyetlen lényeges, világnézeti vonatkozásban sem áll ellentétben egymással. Ellenkezőleg: igen jól megférnek, sőt — a formai különbségek ellenére — világnézetiileg összhangban vannak egymással. Ez a magyarázata annak, hogy Jung sohasem állt ki határozottan a nácizmus és a fasizmus ellen. S ahogyan a válságot, éppúgy a háborút is kikerülhetetlen lelki-szellemi végzetszerűség következményének tartja, melyért senkit sem terhel felelősség: „Midőn Európa sorsa — írja —

egy grandiózus szörnyűségű háborút hozott, *egy háborút, amelyet senki sem akart*, akkor úgyszólván senki sem kérdezte, hogy tulajdonképpen ki okozza a háborút és annak folytatását. Senki sem adott számot magának arról, hogy *az európai embert megszállta valami*, amely bármilyen szabad elhatározásától megfosztotta. Ez a megszállott és tudattalan állapot zavartalanul tovább tart, amíg az európai egyszer aggódni nem fog „istenhez való hasonlósága” miatt. Ez a változás azonban csak az egyesnél kezdődhet, mert *a tömegek vak állatok*; ezt épp eléggé tudjuk.” (Psych. Betrachtungen, 173. old. Kiemelések tőlem. — SziV.)

Az a szemlélet, amely a fenti idézetből tükröződik, úgy gondoljuk, önmagáért beszél. Ahogyan Németország történelmi fejlődésének objektív sajátzerűsége a német nép „kiválasztottságának” mítoszává torzul, ugyanúgy a háborúnak a kapitalista országok egyenlőtlen fejlődésével kapcsolatos objektív szükségszerűsége (a fejlődés adott szakaszában) irracionális, ördögi — vagyis tudatalatti — hatalmak végzetes önkényeként jelenik meg.

Ugyanez vonatkozik a válság Jung-mutatta megoldására is. A változás szükségességét Jung kénytelen elismerni. De ez a változás szerinte nem kezdődhet forradalommal, a néptömegek általános, a társadalmi viszonyokat gyökeresen átalakító akciójával. Ez a változás Jung szerint csak az egyeseknél kezdődhetik, „mert a tömegek vak állatok...” — akik vezetésre szorulnak, s akiktől semmi jó sem származhat. A néptömegek ilyen megvetése, alkotóerejük lebecsülése és kétségbevonása egyenes következménye Jung idealista világnézeti álláspontjának, s szemléletesen mutatja a komplex-pszichológia osztályjellegét.

Ha a mai történelmi válság pusztán pszichológiai természetű — s Jung ebből indul ki — akkor természetes, hogy a válság megoldása is csupán pszichológiai módszerekkel lehetséges. Az egyénnek tudatosítania kell a kollektív tudattalan archetípusait (főként az isten archetípusát) s tudatosan el kell fogadni az értelemnek ellentmondó logikai paradoxiókat. Az egyénnek befelé kell fordulnia, pszichoanalitikus módszerekkel kell elemeznie álmait stb. mert csakis így érheti el a teljességet. Az egyéniesülésnek ez a folyamata Jung szerint végül is nagy lelki nyugalomhoz vezet. Ez gyakorlatilag azt jelenti, hogy az ember nagy lelki nyugalommal, tudatosan beletörődik minden irracionális és társadalmilag igazságtalan dologba; „megérti” a társadalmi bajok „pszichológiai hátterét” és elkerülhetetlenségét. Természetesen ez a passzív, szemlélődő, befelé forduló magatartás a legkevésbé sem veszélyezteti a fennálló társadalmi viszonyokat.

## ÖSSZEFOGLALÁS

Korántsem vizsgáltuk meg a komplex-pszichológia minden, filozófiai szempontból figyelemre méltó mozzanatát; sokmindenről csak érintőlegesen tehattünk említést. Jung világnézetének és módszerének körvonalai azonban már az elmondottak alapján is kibontakoznak előttünk. Ez a világnézet lényegében a Nietzsche-féle irracionális talajából nő ki; sajátos, új formában folytatja a szubjektív idealizmus vonalát, de ugyanakkor egyre inkább az objektív idealizmushoz, a nyílt fideizmushoz közeledik. Jung módszerére ennek megfelelően elsősorban a pszichologizáló relativizmus jellemző, amely minduntalan szimbolizmusba és mítoszalkotásba csap át.

P. Walder a következő címszavakkal jellemzi azt a filozófiai vonalat, amelybe Jung is tartozik: a presokratikusok, Platon, Aristoteles, új-platonizmus, gnosztikusok, középkori keresztény misztika, a reneszánsz és az újkor kezdetének természetfilozófiája,

Goethe, Schelling, Schopenhauer, Carus, Bachofen és az újromantikus életfilozófia. (id. mű, Bevezetés, XIII. old.) Ez nagyjában-egészében az idealizmus vonala, bár Walder, mint látjuk, elvtelen eklekticizmussal és a történeti szempont mellőzésével olyan gondolkodókat, ill. irányzatokat is ide sorol, akik, ill. amelyek a maguk korában, ha nem is következetesen, de mégiscsak a materializmust képviselték. (Pl. a presokratikusok közül a hylozoisták, a reneszánsz természetfilozófusok közül G. Brunó és mások; továbbá Aristoteles és Goethe sem erőszakolható bele az idealizmus vonalába.)

Jung helyét a mai irracionálizmus tarka-barka frontján — s ebből következő társadalmi szerepét — a következőképpen lehetne összefoglalni: filozófiai szempontból a komplex-pszichológia a modern pszichoanalitikus mozgalom misztikus, többé-kevésbé nyíltan fideista irányzata, mely az újromantikus életfilozófia talajából nőtt ki s az utóbbi években egyre inkább összefonódik a fizikai idealizmussal. Veszélyessége első-sorban szélsőséges relativizmusában, s abban rejlik, hogy többnyire a tudomány, főként a pszichiátria valóságos, részben megoldatlan problémáiból indul ki. Társadalmi funkcióját tekintve a komplex-pszichológia — *közvetve és objektíve* — a fasizmus ideológiai szállás-csinálója volt és maradt.

A komplex-pszichológia „fejlődésében” Walder két szakaszt különböztet meg. Az első szakaszban Jung elsősorban a tudattalannal, mint misztikus problémával foglalkozott. E téren, mint láttuk, a freudizmus „továbbfejlesztését” tűzte ki célul: egy-részt igyekezett azt alkalmasabbá tenni a vallás igazolására, másrészt a relativizmus segítségével megkísérelte az objektivitás látszatának fenntartását, sőt „dialektikus” jelmezen próbált tetszelegni.

Ami a Freud és Jung közötti párhuzamot és különbséget illeti, ezt egy mai francia pszichoanalitikus, C. R. Souchet a következőképpen értékeli: „Ha Freud egyik érdeme — írja Souchet — hogy visszaállította, egy álszent században, a sexualitás primordiális jelentőségét, C. G. Jungé az érdem, hogy túlhaladta a Mester materializmusát és pesszimizmusát, hangsúlyozva a vallásos faktor szerepét a lélek ekonomijában.” (Psyché 1955. június, 371. old.) Bár ezzel a megállapítással több vonatkozásban nem érthetünk egyet, mégis bizonyos szempontból érzékelteti a freudizmus Jung-féle „továbbfejlesztésének” irányát.

A második szakaszt az jellemzi, hogy Jung a kereszténységnek és a személyes istennek az európai ember szempontjából egyre nagyobb jelentőséget tulajdonít. Egyre inkább felismeri, hogy az „európai ember” (s ezen feltehetően elsősorban a polgárságot érti) történelmi válsága fokozódik, s mivel ez a válság számára lelki-szellemi síkon jelentkezik, a megoldást is — a gazdasági-társadalmi összefüggések mellőzésével — csak ezen a síkon tartja lehetségesnek. A nyugati világ számára ő is, akárcsak Schelling, a kereszténységben, s főként a katolikus egyházban látja a legkiválóbb nevelő és rendfenntartó hatalmat. Ezért fő törekvése: egy keresztény vallásos megújulás előkészítése, mindenkéltől az értelmiség számára. Ez a magyarázata annak, hogy a komplex-pszichológiában olyan előkelő helyet foglal el a vallási élmények és a keresztény dogmák pszichoanalitikus „magyarázata”, vagyis elfogadhatóvá tétele; újszerű, „modern”, sőt „tudományos” igazolása. Ebben a vonatkozásban a komplex-pszichológia egy új és érdekes kísérletnek tekinthető a tudomány és a vallás összeegyeztetésére. Hogy az ilyen kísérletekből csak a vallásnak lehet haszna, a tudománynak pedig csupán az „ancilla theologiae” szerepe juthat, azt a komplex-pszichológia példája szemléletesen bizonyítja. Az effajta kísérleteket a tudománynak — hacsak nem akarja önmagát megszüntetni — ma éppúgy vissza kell utasítania, mint a múltban.

Egyébként figyelemreméltó, hogy ma már a pszichoanalitikus mozgalmon belül is vannak olyan kutatók, akik felismerik és visszaautasítják Jung írásainak tudományellenes miszticizmusát. H. I. Harris (Cambridge, Mass) Glover: „Freud vagy Jung” c. könyvének bírálata során szemére veti a szerzőnek, hogy nem képes észrevenni „mesterének” szavaiban a zavarosságot és ellentmondást, amelyet tartalmaznak. Jung írásainak naiv elfogadásában a szellemi csőd világos jeleit látja. „Számunkra — írja Harris — a Junggal való házalás nem a tudományos megismerés egy területéhez való racionális közeledéssel, hanem egy ál-vallási dogmatizmussal egyenlő, amely elől a logika és az értelem rendszeres kutatásai kitérnek.” (The psychoanalytic Quarterly 1951. vol. XX. No. 2. 293—94. old.)

Ugyanezt mondhatjuk mi is mindenfajta misztifikációra, különösen pedig a komplex-pszichológia tudománytalan „történelem-filozófiai” koncepcióira. Jung életművének ez a része kétségtelenül új színfolttal gazdagítja a polgári válság-indulmat, de alapjában véve éppúgy a polgári életforma indirekt apologetikája, mint az irracionalista „életfilozófia” más képviselőinek művei.

Nem szabad azonban figyelmen kívül hagynunk azt a tényt, hogy a konkrét pszichológiai s még inkább pszichiátriai kérdések tárgyalása során Jung gyakran kénytelen engedményeket tenni mind a materializmusnak, mind pedig a dialektikának. Száoms esetben valóságos problémákból indul ki, s nem könnyű nyomonkövetni, hol és hogyan csap át a pszichiáter „ösztönös materializmusa” a filozófus irracionalista idealizmusába.

Mindebből elkerülhetetlenül az a feladat adódik, hogy a komplex-pszichológia pszichiátriai, ill. pszichopatológiai elgondolásainak „racionális magvát” megkeressük és tudományos vizsgálat tárgyává tegyük. Magától értetődik, hogy a komplex-pszichológia világnézeti alapjainak feltárása csupán előfeltétele lehet e feladat megoldásának.

Budapest, 1956. január.

## IDÉZETT MŰVEK

- C. G. Jung*: Psychologische Betrachtungen (Zürich, 1945. Rascher Verlag)  
*C. G. Jung*: Psychologische Typen (Zürich, 1920, 1925, 1930, 1942. Rascher)  
*C. G. Jung*: Psychologie und Alchemie (Zürich, 1944. Rascher V.)  
*C. G. Jung*: Psychologie und Religion (Zürich, 1939. Rascher V.)  
*C. G. Jung*: Bevezetés a tudattalan pszichológiájába (Bpest, 1948. Bibliotheca)  
*C. G. Jung*: Föld és lélek (A „Seelenprobleme der Gegenwart” c. kötetből; Bpest, 1946. Egyetemi Nyomda)  
*C. G. Jung* und *K. Kerényi*: Einführung in das Wesen der Mythologie (Amsterdam Leipzig, 1941. Pantheon Akademische Verlagsanstalt)  
*P. Walder*: Mensch und Welt bei C. G. Jung. Die anthropologische Grundlagen der Komplexen Psychologie (Leiden — Holland, 1951.)  
*Boda László*: A Jung-féle lelki típusok (Bpest, 1939.)  
*Nietzsche*: Korszerűtlen elmékedések (Bp. 1921.)  
*Lukács Gy.*: A polgári filozófia válsága (Bpest, 1949. Hungária)  
*Lukács Gy.*: Az ész trónfosztása (Bpest, 1955. Akadémiai Kiadó)  
*Lenin*: Materializmus és empiriokriticismus (Bp. 1949. Szikra)  
*Marx-Engels*: A német ideológia (Bp. 1952. Szikra)  
*Marx-Engels*: Válogatott levelek (Bp. 1950. Szikra)  
*Engels*: Anti-Dühring (Bpest, 1949. Szikra)  
*Pavlov*: Előadások a nagyagyféltekék működéséről (Bp. 1953. Akadémiai Kiadó)  
*Pavlov*: Összes Művei, III. kötet (oroszul).  
*Kardos L.*: Pavlov kutatásainak jelentősége a lélektanban (Bp. 1955. Tankönyvkiadó)  
Draft bibliographie of C. G. Jung (New-York, 1953. Bollingen Series)  
*C. G. Souchet*: Aeppli „La personnalité et la maturité psychique” c. művéről (Psyché, 1955. jún.)  
*H. J. Harris*: Glover „Freud or Jung” c. művéről (The psychoanalytic Quarterly 1951. vol. XX. No 2.)

## МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ ОСНОВЫ «КОМПЛЕКСНОЙ ПСИХОЛОГИИ»

С. Г. ЮНГА

*Бильмош Силадьи*

Вступительная часть статьи занимается влиянием произведений известного швейцарского психиатра в Венгрии и необходимостью критики мировоззрения этих произведений. Потом она указывает на те условия, в которых развертывалась комплексная психология Юнга.

Исходный пункт изложений статьи: позиция Юнга в основных вопросах философии. Автор показывает и критикует субъективный и идеалистический характер позиции Юнга. Он анализирует его психологистическую действительность-концепцию, потом показывает его религиозно-мистические, точнее говоря, психоаналитические гипотезы о формировании сознания и о возникновении человека. Статья в первую очередь анализирует и критикует из вопросов, связанных с психической структурой, юнгистические гипотезы о понятии бессознательного и архетипов. Потом следуют предположения о психи-

ческом развитии индивидуума, о так называемой «индивидуализации» (Individuation) особенно учитывая роль, которую Юнг отводил неврозу в этом развитии.

Последняя часть статьи занимается основной концепцией «исторической-философии» Юнга. Автор устанавливает, что Юнг считает субъективные психические факторы, относительно истории, тоже первичными и что он конструирует особенный исторический агностицизм. Автор анализирует и критикует исторические мифы Юнга а также его объяснения современного кризиса религии, морали и науки. Он показывает, что Юнг мистифицирует кризис современного капитализма, и перелагает ответственность фашизма и мировых войн на «бессознательность». Статья критикует позицию Юнга, по которой выходом из современного кризиса является в религиозном возрождении индивидуума, потому что «массы только слепые животные» от которых ничего хорошего нельзя ожидать.

В заключении автор устанавливает, что мировоззрение Юнга вышло по существу иррационализма Ницше. Он продолжает линию субъективного идеализма, но в то же время все более приближается к объективному идеализму и к открытому фидеизму.

Соответственно этому, его метод характеризуется психологизирующим релятивизмом, который постоянно переходит в символизм и в создание мифов.

В конце статьи автор обращает внимание на то, что Юнг во многих случаях исходит из действительных проблем и трудно установить где и как переходит «стихийный материализм» психиатра в иррациональный идеализм философа.

## THE IDEOLOGICAL BASIS OF THE "COMPLEX-PSYCHOLOGY" OF C. G. JUNG

*Vilmos Szilágyi*

The prefatory part of the article deals with the influence exercised in Hungary by the works of the distinguished Swiss psychiatrist and with the necessity of subjecting them to criticism from an ideological point of view. After this it briefly reminds the reader of the historical circumstances, among which the complex-psychology arose and developed.

The starting point of the disquisition contained in article is: the standpoint, the position taken up by Jung concerning the fundamental questions of philosophy. The author points out and criticizes the subjective-idealistic character of Jung's standpoint. He examines his psychologistic reality-concept, then demonstrates his religious-mystical, respectively psycho-analytical hypotheses about the evolution of the consciousness and the evolution into Man. From the questions related to mental structure, the article analyses and criticizes first of all the concepts of Jung concerning the subconsciousness and the archetypes. Then follow the conceptions concerned with the individual mental evolution, the so-called "individuation", having special regard to that important part which Jung attributed to neurosis in this evolution.

The last part of the article deals with the fundamental conception of Jung's "philosophy of history". The author concludes that Jung holds the mental elements as primary even in the history and constructs a particular historical agnosticism. — He examines and criticizes Jung's historical myths and his explanations concerning the crisis of religion, morals and science in modern age. He points out that Jung mystifies the crisis of modern capitalism and throws the responsibility for the cruelties and horror of the fascism and the Great Wars (World Wars I—II.) upon the "subconsciousness". The article criticizes Jung's opinion which culminates in saying: there is no way out of this modern-age crisis but the religious renewal of the individual, because the "masses are blind animals" incapable of doing any good.

The author states — in the summary of his article — that the world view of Jung rose from the ground of the irrationalism of Nietzsche. He pursues the way of the subjective idealism in a peculiar new form, but approaches at the same time more and to the objective idealism, to fideism. His method is accordingly characterized by the psychological, respectively psychoanalytical relativism, which swings every now and again into symbolism and creation of myths.

The author at last calls attention to the fact that in many cases Jung sets out from real problems and it is hard to follow up where and how the instinctive materialism of the psychologist turns into the irrationalistic idealism of the philosopher.

DIE WELTANSCHAULICHEN GRUNDLAGEN DER «KOMPLEXPSYCHOLOGIE»  
VON C. G. JUNG

*Vilmos Szilágyi*

Der Artikel beschäftigt sich eingangs mit den Auswirkungen der Werke des berühmten schweizer Psychiaters in Ungarn und mit der Notwendigkeit ihrer Kritik von weltanschaulichem Gesichtspunkt aus. Dann gibt er einen kurzen Rückblick auf die geschichtlichen Umstände, unter denen sich die Komplexpsychologie von Jung entwickelt hat.

Der Ausgangspunkt der Erörterungen des Artikels ist: Jungs Stellungnahme zu den grundlegenden Fragen der Philosophie. Der Verfasser beweist und kritisiert den subjektiv-idealistischen Charakter der Stellungnahme Jungs. Er analysiert seine psychologische Realitätskonzeption, zeigt seine religiös-mystischen, d. h. psychoanalytischen Hypothesen von der Bildung des Bewusstseins und von der Menschwerdung auf. Die mit der psychischen Struktur zusammenhängenden Fragen werden im Artikel analysiert und kritisiert, in erster Reihe die Jungschen Begriffe des Unbewussten und der Archetypen, weiterhin die Vorstellungen von der psychischen Entwicklung des Individuums, der sogenannten »Individuation«, mit besonderem Hinweis auf die Rolle, die Jung der Neurose in dieser Entwicklung zukommen lässt.

Der letzte Teil des Artikels beschäftigt sich mit der Grundkonzeption der »Geschichtsphilosophie« von Jung. Der Verfasser stellt fest, dass Jung die subjektiv psychischen Faktoren auch in der Geschichte für primär hält und einen eigenartigen geschichtlichen Agnostizismus konstruiert. Die geschichtlichen Mythen Jungs sowie seine Erklärungen der neuzeitlichen Krisen in der Religion, Moral und Wissenschaft werden einer Analyse und Kritik unterzogen; ebenso dass Jung die Krise des modernen Kapitalismus mystifiziert und die Verantwortung für die Greuel der Weltkriege und des Faschismus auf das »Unbewusste« abschiebt.

Der Artikel kritisiert Jungs Standpunkt, wonach nur die religiöse Erneuerung des Individuums einen Ausweg aus der modernen Krise schaffen könne, weil »die Massen blinde Tiere sind«, von denen nichts Gutes kommen kann.

In der Zusammenfassung stellt der Verfasser fest, dass die Weltanschauung Jungs im wesentlichen dem Boden des Nietzscheschen Irrationalismus entwachsen ist. Er führt die Linie des subjektiven Idealismus in einer eigenartigen neuen Form fort und nähert sich zugleich immer mehr dem objektiven Idealismus, dem offenen Fideismus. Ebendeshalb ist der psychologisierende Relativismus, der ständig in Symbolismus und Mithenschaffung umschlägt, für seine Methode charakteristisch.

Abschliessend lenkt der Verfasser die Aufmerksamkeit auf die Tatsache, dass Jung in vielen Fällen von realen Problemen ausgeht und es nicht leicht sei, ihm auf der Spur zu folgen und festzustellen, wo und wie »der intuitive Materialismus« der Psychiaters in einen irrationalistischen Idealismus umschlägt.