

Anna Zasun

Archetypy władzy i przywództwa

Patrząc na Mussoliniego, człowiek czuje się swojsko, widzi bowiem podobną sobie istotę ludzką. Hitler przeraża. [...] mając go naprzeciw siebie człowiek znalazłby się w obliczu nicości.

C.G. Jung, „Diagnoza dyktatorów”

Każda z dyscyplin naukowych tworzy pojęcia, które aspirując do prawd szerszych, uniwersalnych, zawsze będą łączone z jakimś tłem – jest nim kontekst społeczny, historyczny, kulturowy, a nawet osobisty, w którym powstały. Zawsze też będą raczej impulsem do nowych dociekań niż słowem ostatecznym. W poszukiwaniu odpowiedzi na kluczowe zagadnienia dotyczące człowieka i świata, chętniej otwieramy się na wiele możliwych alternatyw, tworząc interdyscyplinarne pole dla naszych badań. Wynika to także z faktu, że złożoność życia psychicznego, społecznego, religijnego, kulturowego itd. wymaga przekraczania granic jednej tylko dyscypliny. Tak powstają obszary wiedzy, które łączą szereg dziedzin i choćby miały własne imię, to spoiwem jest raczej problematyka niż określona tradycja naukowa. Problematyką, tym spoiwem w niniejszym opracowaniu jest relacja, jaką można opisać między *psyche* ludzką a władzą, przywództwem i autorytetem. W związku z tym będziemy się poruszać w obszarze właśnie interdyscyplinarnym, którym jest po pierwsze rozwijająca się od końca lat 60. XX wieku psychologia polityczna. Po drugie, także współczesna myśl psychologiczna Carla Gustava Junga (1875–1961). W przypadku **psychologii politycznej**, jej szerokie pole badawcze uwzględnia zarówno filozofię polityczną (o czym za chwilę), jak i nauki społeczne, polityczne, antropologię, historię, prawo oraz szeroki wachlarz koncepcji psychologicznych, które pomagają odpowiedzieć na szereg kluczowych zagadnień. Do podstawowych terminów psychologii politycznej należą: władza, przywództwo i autorytet (obydwa terminy są dodatkowo różnie interpretowane w poszczególnych kręgach

kulturowych i krajach¹), zależność tych zagadnień od osobowości (jej charakter modeluje styl przywództwa), związki osobowości z ekspresją w działaniach (politycznych i społecznych). Do ważnych zagadnień zalicza się także strategie i motywy działań politycznych, komunikację (międzygrupową, międzynarodową) czy wreszcie relację jednostki względem społeczeństwa i jej status na tle grupy, a także samo pojęcie grupy. Psychologiczny wkład do tej dyscypliny opiera się także na wiedzy dotyczącej problemów z zakresu psychopatologii oraz psychologii rozwojowej i poznawczej. Z obszaru nauk politycznych czerpie się wiedzę na temat różnorodnych zachowań politycznych tak w wymiarze masowym, jak i indywidualnym. Tak rozumiana psychologia polityczna nie jest tworem monolitycznym, uznawana jest raczej za zbiór analiz, które łączą zjawiska polityczne ze zjawiskami psychologicznymi. Związki osobowości z wymiarem władzy i przywództwa, rozumienie osobowości w polityce i polityki w koncepcjach osobowości, definicje obydwu, a także koncepcje samego pochodzenia władzy (tu także spotykamy modele zachodnie, w tym głównie filozoficzne wizje władzy i ustroju, ale też np. wschodnie wyobrażenia dotyczące władzy i jej pochodzenia, nierzadko w kulturach takich jak Indie czy Chiny i Japonia, uzasadniane według tradycyjnych przekonań z pomocą religii) to temat rozległy, który kształtuje się równocześnie na kilku innych płaszczyznach wiedzy. W opracowaniu tym trudno byłoby przedstawić nawet zarys tej problematyki, już same koncepcje osobowości przedstawia każda z klasycznych i współczesnych szkół psychologicznych; z drugiej strony perspektywa nauk politycznych w zakresie definiowania władzy, jej form i związków ze zjawiskami społecznymi, politycznymi i psychologicznymi jest także rozległym obszarem, stąd konieczne ograniczenie tematu. W przypadku **psychologii Carla Gustava Junga**, nazywanej analityczną, która łączona jest rodowodowo (przez niektórych aż nadto) z psychoanalizą Zygmunta Freuda, ukształtowała własną niepowtarzalną wizję człowieka, społeczeństwa, kultury i historii. Jest z gruntu interdyscyplinarna, jest ujęciem holistycznym, w badaniach psychologii politycznej nieeksponowanym, dlatego niniejszy temat będzie próbą osadzenia Junga w ramach tej dyscypliny, będzie prezentacją wybranych wątków psychologii politycznej (władzy, przywództwa i autorytetu) z perspektywy holistycznej tego psychologa. Pozwolimy sobie pominąć kwestie wpływów, w tym głównie Freudowskich, wymagałoby to bowiem historycznego i merytorycznego wprowadzenia poświę-

¹ D.G. Winter, *Osobowość a zachowania polityczne*, [w:] *Psychologia polityczna*, red. D.O. Sears, L. Huddy, R. Jervis, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008, s. 120–121. Jedną z dychotomii władzy jest jej wizerunek zachodni i wschodni, który cechować może zgoda lub dominacja i przymus, spoiwem dla struktur władzy mogą być więzi szacunku, paternalizm i zależność lub podporządkowanie, agresja i terror. Pierwsze z nich L.W. Pay uznaje za typowe w układzie protektor–klient (azjatycki typ władzy); ibidem, s. 121.

conego rozwojowi myśli Jungowskiej i implikowało szereg odniesień do wielu obszarów wiedzy naukowej (w tym także fizyki), filozoficznej, socjologicznej, historii religii, wpływu takich systemów antycznych jak gnoza, czy następnie alchemia itd. Jest to zabieg w tym miejscu zbyt techniczny, dostępnych jest bowiem szereg dzieł Junga (dorobek psychologa to dwadzieścia tomów *Gesammelte Werke*, ang. wydanie *Collected Works*, z czego wiele tłumaczeń na język polski, prócz tego po dziś dzień powstają liczne prace poświęcone myśli jungowskiej), ograniczymy się jedynie do kluczowych zagadnień, które będą potrzebne przy analizie tak, by zachować całość myśli jungowskiej przejrzystą. Już tu warto nadmienić, że podejście Junga do kwestii społecznych, politycznych, a przede wszystkim do zagadnienia, czym jest społeczeństwo, różni się od stanowiska innych psychologów przede wszystkim tym, że unika on popularnej, jak widzi to Ira Progoff², tendencji większości, by postrzegać społeczeństwo jako jedynie zbiorowość jednostek. Jung zdaje sobie sprawę, że kategoria wspólnotowości i przynależności społecznej człowieka jest zasadniczo czymś właściwym ludzkiej naturze. Powszechna opinia dostrzega społeczeństwo jako wytwór działania jednostek, które łączą się albo z przymusu, albo z potrzeby, według takiego poglądu: „najpierw indywiduum, potem społeczeństwo”. Tymczasem Jung dokonuje inwersji tego poglądu, możemy powiedzieć „najpierw społeczność, wspólnota, zbiorowość”³. Pogląd psychologa opiera się na charakterze ludzkiej *psyche* (termin kluczowy w psychologii analitycznej), która z natury jest społeczna i której istnienie nie jest możliwe bez kultury. *Psyche* ludzka kształtowana jest przez społeczeństwo, jak i społeczne doświadczenia na przestrzeni dziejów, są one tworzywem urabiającym indywiduum, dlatego człowiek może być zrozumiany tylko przez pryzmat społeczny. Stanowisko Junga w tych kwestiach zostało ugruntowane na bazie nie psychologicznych poprzedników, lecz socjologów, takich jak np. Emil Durkheim. Toteż koncepcja społeczna Junga wychodzi od tego, że społeczeństwo jest nie tylko poprzez naturę, ale także poprzez czas „pierwotną rzeczywistością, dlatego też jest pierwszorzędnym faktem w studiach nad człowiekiem”⁴. Progoff jednak uprzedza, by na tej podstawie nie przyjmować pochopnie, że Jung w ten sposób kształtował jakąkolwiek kategorię społeczeństwa w ogóle, nie wypowiedział się bowiem na kwestie społeczne (ani polityczne) w języku socjologów ani filozofów, i choć zaadoptował ideę, to przyjął na jej opisanie terminologię psychologii analitycznej, szczególnie związaną z koncepcją nieświadomości (kolejny termin kluczowy dla Junga) i relacją, jaka istnieje między indywiduum a zbiorowością. Warto wspomnieć, że na gruncie

² I. Progoff, *Jung's psychology and its social meaning*, New York 1973.

³ Ibidem, s. 141.

⁴ Ibidem, s. 141.

psychologii politycznej, relacja ta (indywidualizm – kolektywizm) jako główny wymiar różnicy kulturowej została wprowadzona przez H. Geerta Hofstede⁵. Jung łączył obydwa te wymiary, jako psychiatra interesował się oczywiście jednostką, ale jako twórca syntetycznej wizji w psychologii widział człowieka w znacznie szerszym kontekście⁶. Pogląd Junga na temat społeczeństwa jeszcze powróci.

Filozofie polityczne⁷, do których mieliśmy nawiązać, mogą kreować twierdzenia odnoszące się do każdej społeczności i każdego czasu lub wypowiadać się w kategoriach własnej epoki i przestrzeni społeczno-politycznej, i nawet jeśli zmierzają do reformy obecnego *status quo* lub budowania utopii, jeśli wymyślają rządy czy państwo idealne, to i tak podstawą będzie dla nich rzeczywistość⁸. Są jednak myśli polityczne, które ukształtował swoisty czas i miejsce, jak antyczne greckie polis, które stały się początkiem nie tylko myśli politycznej, ale w ogóle kanonów myśli zachodniej, czy racjonalizm oświeceniowy i wielki przełom w wizjach nie tylko człowieka, ale i jego rzeczywistości społeczno-politycznej. Przedstawmy schematyczny zarys kilku wybranych koncepcji, który stanowi tu jedynie historyczny rys interesującego nas zagadnienia. Za wspomniany początek uznaje się teorię polityczną sofistów, stanowiących w okresie drugiej połowy V w. p.n.e. w Grecji jeden z ważnych czynników intelektualnego oświecenia, które objęło szczególnie kwestie moralności, sprawiedliwości i polityki⁹. Zaliczany do tego grona Protagoras głosił relatywizm społeczny, gdzie urząd i rządy są słuszne wtedy, gdy mieszkańcy państwa za słuszne je uznają. W myśl więc Protagorasa nie ma systemów lepszych lub gorszych (z wyjątkiem tyranii, gdyż jest ona przeciwieństwem relatywizmu społecznego). Wielkie filozofie polityczne Platona i Arystotelesa pozostawały natomiast pod wpływem organizacji greckiego polis. W *Państwie* Platona znajdujemy ideę władzy powiązanej ze znawcami cnoty (filozofowie)¹⁰. Znaczenie wiedzy i nauki, umiejętno-

⁵ *Osobowość a zachowania polityczne...*, s. 117.

⁶ Jung traktował człowieka w sposób interdyscyplinarny, choć zasadniczo pozostaje on na gruncie psychologii, to w obszar swoich badań włącza orientację humanistyczną. Jak pisze Z.W. Dudek, wlicza się tu kilka zasadniczych działów: psychologia głębi, psychoterapia analityczna, psychologia integralna, psychologia kultury, antropologia holistyczna i filozofia syntetyczna. – [w:] Z.W. Dudek, *Podstawy psychologii Junga. Od psychologii głębi do psychologii integralnej*, Wydawnictwo Eneteia, Warszawa 2002, s. 23–24.

⁷ Obszerną prezentacją poglądów głównych myślicieli w tym zakresie, jest praca pod red. D. Bouchera, P. Kelly, *Myśliciele polityczni. Od Sokratesa do współczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2008.

⁸ F.C. Copleston, *Filozofie i kultury*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986, s. 19–20.

⁹ *Myśliciele polityczni. Od Sokratesa...*, s. 39.

¹⁰ Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1961; *Wiedza i mniemanie*: „albo miłośnicy mądrości nie będą mieli w państwach władzy królewskiej, albo ci dzisiaj tak zwani królowie

ści prowadzenia dyskusji i sensowna argumentacja dla utrzymania porządku, ale przede wszystkim dla sprawiedliwości, zostały tu uznane za cnoty najwyższe. Uczony, a zatem i ten który rządzi, „musi mieć coś z adwokata, coś z kaznodziei i coś z człowieka światowej ogłady i szerokiej wiedzy, ale też biegłość w powściągnięciu emocji gdyż one szkodzą właściwemu rozumowaniu. Takie cechy mogą zrealizować się w postaci władcy-filozofa. Wtedy się ma rację na zgromadzeniach, wtedy się rządzi tłumem równych wedle prawa, ale niższych wedle natury. Zawsze ten ma rację, zawsze przy tym prawda, kto lepiej mówi”¹¹. Dla Arystotelesa państwo jest wytworem natury, a człowiek jest jego częścią, bo jest istotą z natury swej polityczną (lub inaczej, Grek jest istotą, która może żyć jedynie w obrębie i w warunkach polis [*dzoon politikon*]¹²). Władza w państwie może przybierać różne formy, które się nie wykluczają, są raczej właściwe dla różnych społeczeństw, są bowiem naturalne. Naturalność władzy ujawnia i tę różnicę względem poglądów Platona, że nie została związana z żadną grupą społeczną, nie jest ona przywilejem uczonych, lecz wynikiem powszechnego wyboru, ewentualnie urodzenia. Jeżeli forma władzy nie wykracza poza definicję, która jej dotyczy (np. rządy ludu, gdy lud działa w interesie ogółu, rządy monarchiczne, gdy władza skierowana jest na rzecz wszystkich itd.), jest naturalna i słuszna, przestaje taką być nie z uwagi na formę jako taką, lecz gdy ludzie lub jednostka wypaczy jej charakter. W tym sensie i Arystoteles zwracał uwagę na cechy nie przywództwa w ogóle, lecz człowieka, który za nim stoi.

W okresie intensywnego rozwoju chrześcijaństwa, z początkiem średniowiecza, antyk wraz z jego spuścizną (społeczną, filozoficzną) zostaje poddany krytyce i przeciwstawiony *Christiana tempora*. Następuje rozbrat między państwem Bożym a państwem ziemskim, znaczenie *res publica* i *regnum* – związane z panowaniem rzymskim, z historią i świadomością Rzymu, nazwane *civitas terrena* – zostaje przez Augustyna w jego *Civitas Dei* postawione w opozycji względem państwa Bożego i wspólnoty obywateli. Przeciwnieństwo to nie sprowadza się wyłącznie do odrębności Kościoła od państwa, jest głęboko zakorzenione w religii i prezentuje nowe, biblijne rozumienie historii. W oparciu o naukę o predestynacji Augustyn utworzył ideę społeczną i historiozoficzną, w której historia jest spolaryzowana na dwa „organizmy państwowe”: państwo Boże i państwo ziemskie. Każda epoka i każdy naród obejmuje ten podział, podział ten jest nie

i władcy nie zaczną się w mądrości kochać uczciwie i należycie, i pokąd to się w jedno nie zleje – wpływ polityczny i umiłowanie mądrości – a tym licznym naturom, które dziś idą osobno, wyłącznie tylko jednym albo wyłącznie drugim torem, drogi się nie odetnie, tak długo nie ma sposobu, żeby zło ustało”.

¹¹ Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki; *Wstęp tłumacza*, Biblioteka Filozofów, Warszawa 2008, s. 109–110.

¹² J. Wolski, *Historia powszechna. Starożytność*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997, s. 215–216.

tylko elementem historii, ale także ją tworzy. Jest to końcem politycznej teologii, która pozwalałaby na utożsamienie *civitas Romana* z *civitas Christiana*, gdy świat stałby się całkowicie chrześcijański¹³. Choć Augustyn przyznaje, że i chrześcijańskie państwo nie jest doskonałe, to jednak zgodnie z ideą, że poza Kościołem nie ma zbawienia, Kościół rzymski zmierzał do supremacji nad światem, samodzielności politycznej i przewagi nad państwem. W kręgu filozofii polityki kształtowanej na fundamentach chrześcijańskich znajdował się też Tomasz z Akwinu, choć w jego *Sumie teologicznej* znajdujemy pewną syntezę świata z Kościołem, utożsamienie chrześcijaństwa z prawem, które spoczywa w rękach władzy najwyższej, tj. papieskiej. Jako że pielęgnował spuściznę Arystotelesa, zatem myśl o pierwszeństwie celu była dominująca: rząd, prawo istnieją w określonym celu, nie zważał natomiast na formę rządu i jego źródła (powiedzieć można, że uznawał wszystkie lub nie tolerował żadnej)¹⁴. Jak podsumował nurt myśli chrześcijańskiej Frederick C. Copleston, średniowieczne filozofie polityczne w łonie religii Chrystusowej kształtowała relacja między państwem a Kościołem. Ale to spostrzeżenie dotyczy nie tylko średniowiecza i nie tylko chrześcijaństwa. Jak zostało powiedziane, każda epoka widziała właściwe swoim czasom wzorce i były one odzwierciedleniem jej własnego ducha. Na przykład, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (główną pracą w zakresie filozofii politycznej są z 1821 roku *Zasady filozofii prawa*) rozważał państwo narodowe („duchy narodowe”) swojej epoki, a Karol Marks społeczeństwo przemysłowe współczesne sobie¹⁵. Znacznie wcześniej natomiast, Tomasz Morus, związany z dworem Anglii, zbudował utopię (*Utopia* z 1516 roku), która jest swego rodzaju opozycją wobec wizerunku ówczesnej Europy, wizerunku w przededniu reformacji. Idealne państwo o ustroju wspólnotowym miało być rządzone przez księcia (czy dobrego władcę), jednak spośród urzędów w Utopii największym poważaniem cieszyć miał się stan kapłański. Im mniej praw (ich ograniczenie wynika z faktu, że każdy z natury dba o dobro wspólne), tym mniej potrzeba urzędów świeckich, by przestrzegać porządku. Zupełnie inny charakter przyjmuje natomiast wizja państwa i władzy Thomasa Hobbes’a, zawarta w jego *Lewiatanie* z 1651 roku. Jest on poniekąd odstępstwem od założenia, które poczynił Copleston, bowiem nie tylko uważa, że natura ludzka jest aspołeczna, ale też kształtuje absolutyzm będący w XVII wieku już nieprzekonywający¹⁶, tym samym Hobbes pozostaje poza trendem własnej epoki. *Bellum omnium contra omnes* (wojna wszystkich ze wszystkimi) można uznać za hasło programowe filozofa, rywalizacja (tj. wojna) jest naturalnym stanem każdego, ale jest nim także dążenie do przetrwania.

¹³ J. Vogt, *Upadek Rzymu*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1993, s. 221.

¹⁴ *Myśliciele polityczni. Od Sokratesa...*, s. 159.

¹⁵ *Filozofie i kultury*, s. 20.

¹⁶ *Myśliciele polityczni. Od Sokratesa...*, s. 218.

Dążenie to jest na tyle silną motywacją, że drogą dobrowolnej umowy społecznej zostaje ustanowiona władza absolutna, jednostka oddaje się pod władzę suwerena. Tak, zdaniem Hobbesa, powstaje państwo. Ten konflikt wolności i bezpieczeństwa można zilustrować z pomocą dychotomii między namiętnościami a rozumem: „Mądry ustrój może wykorzystać emocje do wywołania działania, osłabiając jednocześnie ich szkodliwe wpływy przez oddzielenie namiętności od decyzji obywatelskich. Cywilizacja jest właśnie osiągnięciem, które pojawia się wtedy, gdy ludzie znajdują środki instytucjonalne pozwalające na usunięcie namiętności i osłabienie ich siły”¹⁷.

Przykład Hobbesa wprowadza w tym miejscu ważne zagadnienie nie tylko z obszaru filozofii polityki, ale filozofii w ogóle, czy wreszcie psychologii i psychologii politycznej – problem emocji (afekt) przeciwstawianych rozumowi (poznaniu). Emocje są składową natury człowieka, ale czynią naturę tę zawodną, dlatego w rozważaniach nad istotą ludzką pojawiały się próby zdyscyplinowania emocji albo na drodze promowania właściwej postawy etycznej (stan doskonałej obojętności u cyników, czy *apatheia* dla stoików bądź sceptyków), albo wyniesienia rozumu jako jedynej i niezawodnej władzy człowieka (od Kartezjusza począwszy). Wątpliwa moralność i cnotliwość człowieka zdanego na łaskę swych namiętności była nie tylko przedmiotem refleksji filozoficznej, ale i religijnej (namiętności konstelowaly osobowość szaleńca, którego np. średniowiecze zrównało z opętancem, sługą diabła, wrogiem publicznym); osoba nadpobudliwa albo wymagała dyscypliny (duchowej, cielesnej), albo separacji od społeczeństwa. Emocje odbierają jasny ogląd rzeczywistości i wolną wolę, ponieważ stoją w opozycji do rozumu – takiego poglądu bronił m.in. John Locke, brytyjski empiryk i twórca teorii rządów demokratycznych. Właściwy ustrój i władza, konsekwentnie, powinny opierać się na przesłankach rozumowych, zależeć od władz umysłu, które chronić miałyby przed deformacjami w kierunku fanatyzmu, dogmatyzmu, ślepego posłuszeństwa itd.¹⁸ Rozum jest cnotą, zatem sfera polityki powinna być w służbie zasad etycznych. Ten oświeceniowy aplauz dla rozumu został umniejszony w poglądach politycznych Davida Hume’a, który krytykował to, co fanatycznie utrzymywane, od poglądów religijnych po wszechmoc ludzkiego rozumu. Uznając ograniczoność władzy rozumu, stara się znaleźć sens politycznych, etycznych i moralnych kwestii w tych aspektach duszy ludzkiej, które są poza sferą racjonalną. Nie interesuje się formą rządów, a raczej ich przydatnością i funkcją. Słabość natury ludzkiej nie jest wynikiem wrodzonego egoizmu, lecz braku wyobraźni. Mówiąc w skrócie, kierowani w działaniach przez uczucia jesteśmy rozpięci między egoizmem lub działaniem

¹⁷ G.E. Marcus, *Psychologia emocji i polityki*, [w:] *Psychologia polityczna...*, s. 168–169.

¹⁸ *Ibidem*, s. 165.

na rzecz bliskich, zatem między „interese prywatnym” a „interese publicznym”. Im mniejsza społeczność, tym rozdźwięk ten jest mniejszy, gdyż większa jest identyfikacja wyobrazeniowa na innych. W społeczeństwach większych identyfikacja ta jest osłabiona, dlatego według Hume’a „interes własny” będzie priorytetowy. Dlatego rząd ma „zasypać tę przepaść wyobrazeniowej identyfikacji”¹⁹, w tym leży jego zasadnicza funkcja. Opiera się ona nie tylko na dostarczeniu sankcji czy wychowaniu, jest także mediatorem między jednostką a zbiorowością, chcąc rozumieć dosłownie pojęcie wyobrazeniowej identyfikacji.

Przeciwno ideom oświeceniowym występował także wspomniany już Hegel. Kategorią ważną nie tylko w tym filozoficznym przeglądzie, ale też w dalszych rozważaniach poświęconych Jungowi, jest pojęcie ducha, które znajduje tu trzy znaczenia, odnoszące się do trzech odmiennych poziomów rzeczywistości: dotyczący jednostki (indywidualny), wspólnoty, czyli społeczny (lud, naród – *Volksgeist*), i świata, tj. boski (może być bowiem nazywany „duchem absolutnym”)²⁰. W myśli społeczno-politycznej kluczowe jest heglowskie związanie ducha jednostki z duchem zbiorowym, gdyż rozwój pierwszego możliwy jest dzięki społecznemu, kulturowemu podłożu, które zapewnia ów drugi. Obecność ducha indywidualnego w duchu wspólnoty jest włączona ponadto w pojęcie wolności, tworząc pewną sprzeczność, gdzie jednostka może się w pełni rozwinąć jedynie w kontekście zbiorowości oraz w definicję ducha w ogóle: „Ja, które jest My, i My, które jest Ja”²¹. Na tej współzależności, konsekwentnie, opiera się rozumienie państwa i jego instytucji (państwo jest monarchią konstytucyjną o rozbudowanej administracji, której stanowiska przypadają najnotliwszym i najmądrzejszym). Jednak nie forma rządów („państwo Heglowskie”) jest dla nas tu istotna, lecz fakt, że Hegel wprowadza nas w zależność twórców społecznych od indywiduum, wolnej osobowości od współczesnego państwa, jednak nie na zasadzie podporządkowania jednego drugiemu, lecz urzeczywistniania jednego w drugim.

W kategoriach alienacji pisał o człowieku Karol Marks, który będzie tu dla nas pomostem między filozoficznymi koncepcjami politycznymi a gruntem już psychologicznym. Pojęcie alienacji, choć może mieć wiele znaczeń (psychologicznych, egzystencjalnych), u Marksa obejmuje przede wszystkim sytuację klasy robotniczej, ale opisane zostaje w kilku wymiarach, które sprowadzić można do alienacji związanej z pracą i jej wytworami, związanej z dehumanizacją, gdzie mówimy o alienacji od człowieczeństwa i zarazem alienacji w relacjach międzyludzkich (tu także można mówić o wyobcowaniu – od siebie i wśród in-

¹⁹ *Myśliciele polityczni, Od Sokratesa...*, s. 279.

²⁰ *Ibidem*, s. 522.

²¹ *Ibidem*, s. 523.

nych) i wreszcie alienacji religijnej. Tym, co niewoli człowieka (robotnika), jest system, praca i produkty pracy, zależności klasowe i automatyzacja życia, które stanowią sytuację życiową będącą, według Marksa, jawnym zaprzeczeniem natury człowieka. Jako że system dotyczy każdej jednostki (jest ona istotą z gruntu społeczną), zatem wolność robotników jest zarazem wolnością człowieka w ogóle. Droga do wolności wiedzie poprzez rewolucję (emancypację), umożliwiającą przezwyciężenie alienacji na każdym z jej poziomów, a systemem, który miałby umożliwić zmianę statusu człowieka i zlikwidować alienację, jest, w ujęciu Marksa, komunizm. Nie będziemy tu rozważać specyfiki systemu, który – jako drogę do pogodzenia człowieka z własną egzystencją – wybrał Marks, tym bardziej, że nie zależało mu na budowaniu utopii przez precyzyjną charakterystykę pewnego społecznego ideału. Interesuje nas natomiast mechanizm odpowiedzialny za alienację, widziany już z perspektywy psychologicznej i religioznawczej interpretacji marksistowskich idei. Jest to projekcja. Nie tylko Marks, ale też Ludwik Feuerbach i Zygmunt Freud korzystali ze znaczenia tego mechanizmu obronnego. Projekcja może być tu rozumiana wprost jako forma (nieświadoma) obrony wobec działających sił wewnętrznych (nieświadomych konfliktów i popędów) oraz zewnętrznych (naturalnych czy społecznych). Feuerbach pisząc w *Istocie chrześcijaństwa* (1841 rok) o alienacji człowieka od siebie, miał na uwadze nie tylko pierwotnie niezrozumiałe siły natury, ale też własne trudności i cierpienia, które zmusiły jednostkę do znalezienia (wyprojektowania) azylu, tu jest nim religia²². Dla Fryderyka Engelsa, podobnie i Marksa, przyczyną są siły społeczno-polityczne; to w obronie przed nimi powstaje iluzoryczny świat – religia²³. Projekcja jednak może także, np. u Junga, oznaczać mechanizm znacząco wiążący jednostkę (przywódcę) ze wspólnotą, lub uzasadniający konieczność istnienia przywódcy – Jung mówi, że dyktatorzy biorą się stąd, że ludzie próbują na innych przesunąć zadanie kierowania zbiorowym bytem narodowym tak, by jako indywidua mogli mieć swobodę w dokonywaniu „indywiduacji” [tj. samorozwoju – przyp. A.Z.]²⁴.

Impulsem do kształtowania się psychologicznych poglądów w zakresie władzy i przywództwa był Zygmunt Freud²⁵. Już w uzasadnieniu filogenetycznych podstaw religii pojawia się u Freuda wątek despotycznego przywódcy stada. Jego argument w sprawie początków religii nawiązujący do darwinowskiej idei „hordy pierwotnej” uwypukla rolę ojca, jako pierwotnego despoty wzbudzającego uczucia respektu, ale i nienawiści. O władzy decyduje tu siła i przemoc, gdyż

²² Z. Kawecki, W. Tyloch, *Wybrane problemy religioznawstwa*, Warszawa 1987, t. 1, s. 10.

²³ Ibidem, s. 11.

²⁴ C.G. Jung, *Rozmowy, wywiady, spotkania*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 103.

²⁵ Patrz: Z. Freud, *Dlaczego wojna?*, [w:] Freud, *Pisma społeczne*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

one warunkują zdobycie celu i realizację egoistycznych motywów. Także kultura jest rezultatem przymusu. Freud mówi o kulturze, że sprawia wrażenie czegoś, „co zostało narzucone wzbraniającej się większości, przez jakąś mniejszość, która wiedziała, w jaki sposób zawładnąć instrumentami siły i przymusu”²⁶. W toku ewolucji kultura przestała znaczyć wprost panowanie nad naturą i podział jej dóbr. Freud zauważa, że w obecnym rozumieniu kultury czynnik materialny został zastąpiony psychicznym. Presja szeroko pojętej natury ustąpiła naciskowi popędów. Kultura jest rezultatem wyrzeczeń popędowych pragnień, a jako że masy ludzkie nie są zdolne do takich wyrzeczeń, mniejszości muszą mieć nad nimi kontrolę. Jednostki przykładowe, pisze Freud, które przez masy nazywane są przywódcami, potrafią skłonić masy do wyrzeczeń i pracy, by jednak sami nie stali się bardziej ulegli względem mas, muszą nad nimi górować, a do tego konieczne jest, by byli niezależni przez dysponowanie instrumentami władzy²⁷. To ewolucja zaopatrzyła człowieka w zdolność wykorzystania narzędzi, do których wliczamy nie tylko materialne przedmioty, ale też niematerialne aspekty człowieczeństwa (w obronie poglądów, które zajęły miejsce biologicznych konfliktów, narzędziem jest zdolność myślenia i argumentacji). Posługiwanie się narzędziami pozwala nam przekroczyć ograniczenia biologiczne, a to (i tylko to) zdaniem Freuda, stawia nas ponad zwierzętami, pozwala też pokonać własne ograniczenia i popędowość w dominacji już nie nad naturą w ogóle, ale nad własną naturą. Echa tych poglądów znajdujemy w koncepcji dążenia do wyższości i poczucia mocy, których autorem był twórca psychologii indywidualnej Alfred Adler. Odrzucił przemoc i agresję jako dominujący aspekt osobowości, a agresywne impulsy kierujące działaniami człowieka zastąpił „wołą mocy”, by w końcu ukuć pojęcie „dążenia do wyższości”. Fakt, że od narodzin człowiek determinowany jest przez czynniki nadrzędne wobec niego (począwszy od rodziców, poprzez instytucje, na poczuciu własnej grzeszności kończąc), sprawia, że towarzyszy mu poczucie niższości i stale obecna chęć przewyciężenia go. Adler nazywa tę chęć wielką siłą napędową ludzkości. Poczucie niższości determinuje nas, skutkiem czego pragnienie wyższości popycha ku działaniom. W rezultacie ewolucja poglądów Adlera przebiega od: „być agresywnym”, poprzez „być silnym”, po „być wyższym”. Wyższość należy tu rozumieć jako dążenie do celu ostatecznego, determinuje ono całe życie człowieka, a jakość tego celu jest jedynym sposobem na zrozumienie ludzkiego zachowania. Nie tylko jednostka posiada cel ostateczny, ma go także społeczeństwo, a jest nim utworzenie społeczeństwa doskonałego. Tak zwane „zainteresowanie spo-

²⁶ Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1995; *Przyszłość pewnego złudzenia*, s. 100.

²⁷ *Ibidem*, s. 102.

łeczne” zostało tu opisane jako „prawdziwa i nieunikniona kompensacja za wszelkie naturalne słabości indywidualnych istot ludzkich”²⁸. Adler był rzecznikiem sprawiedliwości społecznej i zwolennikiem socjaldemokracji, nic więc dziwnego, że rola i pozycja jednostki w społeczeństwie była tematem mocno akcentowanym przez psychologa.

Potraktujmy powyższe rozważania jako pewien rys historyczny poglądów – tak na gruncie filozofii, jak i psychologii – na temat natury ludzkiej wpisanej w świat społeczno-politycznych zależności. Jest to uproszczona prezentacja, gdyż na przedstawionych poglądach nie kończy się refleksja polityczna lub dająca podstawy do takiej. Miały one ukazać myśl polityczną jako zróżnicowaną, od konkretnych wytycznych w zakresie władzy i sposobu rządzenia, po związanie kwestii społeczno-politycznych już nie z modelem ustrojowym, nie z idealnym państwem i jego przywódcą, lecz z naturą człowieka (jego rozumem, rozwojem, popędami, mocą). Przejście od programów filozoficznych w tym zakresie do wybranych koncepcji psychologicznych wydaje się uzasadnione z dwóch powodów: po pierwsze, psychologię łączą „genetyczne” związki z filozofią (już nie jako dziedzina filozoficzna, a samodzielna dyscyplina naukowa, psychologia zostaje umownie powołana dzięki osiągnięciom Wilhelma Wundta w 1879 roku), a po drugie, psychologiczne koncepcje nie tylko osobowości, ale i psychologia polityki, opierają się na filozoficznym dziedzictwie. Koronnym przykładem jest tutaj Jung, gdzie kluczowe pojęcia psychologii analitycznej (nieświadomość, jaźń, archetyp, *principium individuationis*) są ufundowane na ich filozoficznych, zrewidowanych przez psychologa odpowiednikach. Podobnie Freud, by odwołać się już do samej nazwy dyscypliny (psychoanaliza – *psyche* + analiza), która czerpie z antycznej terminologii, ale i mitologii, czy np. koncepcja walki namiętności z rozumem, która jest „w dużej mierze zgodna z hellenistycznymi szkołami starożytnej Grecji w ich empirycznych i normatywnych założeniach”²⁹. Przedstawione przykładowe poglądy psychologiczne zostały tu ponadto ograniczone do tych kilku, które historycznie łączą się z pojawieniem się Jungowskiej psychologii analitycznej. Lista przedstawicieli, z których dorobku korzysta psychologia polityczna, dalece wykracza poza wspomniane koncepcje.

Chcąc zrozumieć stanowisko Junga w kwestii władzy i przywództwa, ale też jego rozumienie społeczności – co jest ważne, gdyż nie są to typowe zagadnienia na gruncie jego psychologii – potrzeba uwzględnić przesłankę, na której poglądy te można oprzeć. Jest to koncepcja *psyche* jako takiej. System psychiczny jednostki w ujęciu psychologii analitycznej składa się zasadniczo z dwu sfer: świa-

²⁸ A. Adler, *The Science of Living*, New York 1929, cyt. za: C.S. Hall, G. Lindzey, *Teorie osobowości*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 157.

²⁹ *Psychologia emocji i polityki...*, s. 172.

domości i nieświadomości, przy czym druga z nich została przez Junga podzielona na indywidualną oraz zbiorową. O ile nieświadomość indywidualna jest faktycznie i n d y w i d u a l n a, gdyż dotyczy jednostkowego życia i treści, które w jego trakcie zostały wyparte, zapomniane, o tyle warstwa zbiorowa jest dziedzictwem struktury psychicznej gatunku ludzkiego, nazwana przez Junga *obiektywną psychiką*, naturą. Wykracza ona poza wpływy indywidualnej świadomości i cele jej jednostkowego życia, sięga przodków zwierzęcych, czy wręcz tzw. centralnej siły, przez co Jung rozumiał pewien absolutnie prymarny, energetyczny poziom, z którego wywodzi się psyche³⁰. Cały tzw. „osad doświadczenia” przodków zwierzęcych i ludzkich odradza się nie tylko w społecznościach pierwotnych przodków, ale dalej w grupach narodów, w konkretnych narodach, w plemienu, w rodzinie i wreszcie w indywidualum, a więc zmierza od zbiorowości ku jednostce – tak rozumieć można Jungowskie drzewo genealogiczne *psyche*. Można wobec tego powiedzieć, że każdy człowiek nosi w sobie pradawną psyche przodków, stanowi psyche zbiorową, a indywidualum staje się dzięki jednostkowemu życiu, które za pośrednictwem relacji między jego świadomością a tym nieświadomym dziedzictwem staje się unikatowe. W społecznych poglądach Jung był pod wpływem socjologicznych idei Durkheima, antropologicznych poglądów Lucien Lévy-Bruhla (*participation mystique*) oraz niemieckiej tradycji filozoficznej. W Jungowskim ujęciu, by przytoczyć definicję jaką przedstawił Proffoff, społeczeństwo będzie zasadniczo nieświadomością, a dokładniej, głębszymi poziomami zbiorowej nieświadomości, duchem wspólnoty, w którym partycypuje jednostka i z którego, w procesie społecznym, wyłania się jako indywidualum³¹. Mówimy tu o procesie różnicowania indywidualum i jego i n d y w i d u a l i z a c j i. Aby zrozumieć jednostkę jako wywodzącą się ze zbiorowości, Jung przywołuje następnie fundamentalną swoją koncepcję, mówiącą, że świadomość pochodzi z nieświadomości³². W tym wypadku mówimy już o rozwoju indywidualnym, i n d y w i d u a c j i (dwóch wyróżnionych terminów nie wolno nam tu mylić). Na tym zasadza się relacja, jak widział ją Jung, między jednostką a zbiorowością. Państwo, jako usankcjonowana politycznie forma zbiorowości, jest dla Junga duchem, „zwierciadlanym odbiciem indywidualnego wodza”. Zaczątkiem państwa jest wspólnota plemienna, która ma swojego indywidualnego wodza, otaczają go powiernicy i wtedy, pisze Jung, powstaje oligarchia, z której wykształca się państwo. Jung nazywa naród potworem, wielkim i ślepym, choć posiada swój los, za którym podąża, to nie zna społecznych, mo-

³⁰ J. Jacobi, *Psychologia C.G. Junga*, Wydawnictwo Szafa, Warszawa 2001, s. 53. Doskonałą ilustracją ewolucji psyche w kontekście filogenezy jest diagram XI, który doktor Jacobi przedstawiła w swojej pracy: ibidem, s. 55.

³¹ *Jung's psychology and it's social...*, s. 146.

³² Ibidem, s. 143.

ralnych ani etycznych wartości i cech, posiada je człowiek, ale nie zbiorowość. Jung uznaje, że tłum depersonalizuje, ale też uwydatnia cechy indywidualne, które we wspólnocie ulegają zwielokrotnieniu i stają się „dominującą właściwością całej masy”:

Czy nie zdaje pan sobie sprawy, że gdy wybierze pan stu najinteligentniejszych ludzi na świecie i posadzi ich pospołu, to utworzą ogłupiałe zbiorowisko? [...] Nie każdy może się wykazać cnotą, ale w każdym tkwią niskie instynkty zwierzęce, podatność na sugestię równa podatności pierwotnego jaskiniowca, podejrzliwość i okrucieństwo dzikusa. W rezultacie, gdy ma pan do czynienia z narodem złożonym z milionów ludzi, powstały w ten sposób byt nie jest nawet czymś człekopodobnym, przypomina raczej jaszczurkę, krokodyla czy wilka. Mężowie stanu nie mogą się poszczycić moralnością przewyższającą morale zezwierzonego narodu, choć owszem, niektórzy dygnitarze państw demokratycznych zachowują się odrobinę lepiej³³.

Pisząc o przywódcy z perspektywy nie tylko swoich teorii, ale i praktyki psychiatrycznej oraz wnikliwej obserwacji wydarzeń w świecie zewnętrznym (okres II wojny światowej, a jako że Jung podróżuje po świecie z wykładami, tak więc obserwuje sytuację polityczną z różnych perspektyw), stwierdza, że imperatywem także przywódcy jest odpowiedzialność za siebie. Tylko samorzwoj indywidualium jest najwyższym celem wszelkich wysiłków psychologicznych, pisze Jung, i tylko on może się przyczynić do wychowania świadomych i odpowiedzialnych orędowników i przywódców ruchu zbiorowego. W wywiadzie dla Radia Berlin z 1933 roku mówi: „wódz powinien umieć być sam i mieć odwagę iść własną drogą. Ale jeśli wódz nie zna siebie, to jak powiedzie innych? Prawdziwy wódz jest zatem zawsze człowiekiem, który ma odwagę być sobą i nie tylko innych ma na oku, lecz przede wszystkim siebie”³⁴. Zarazem wyróżnia, jako pewne powtarzające się wzorce, dwa typy przywództwa: w ó d z i s z a m a n. Można przyjąć, że skoro są to typy powszechne, zatem odnoszą się nie tylko do współczesnego Jungowi świata społeczno-politycznego, ale też są historycznymi modelami obecnymi na różnych poziomach rozwoju organizacji społeczności ludzkich, od społeczeństw pierwotnych poczynając. Jung analizował osobowość dyktatorów w tak zwanej „Diagnozie dyktatorów”³⁵. Podobnie

³³ *Rozmowy, wywiady...*, s. 148.

³⁴ *Ibidem*, s. 77. Dokładnie są to cytowane przez Junga słowa Adolfa Hitlera.

³⁵ 1. „Diagnoza dyktatorów”, której fragmenty zostały przedstawione w niniejszym opracowaniu, jest wywiadem, jaki H.R. Knickerbocker [amerykański korespondent zagraniczny] przeprowadził w 1938 roku z Jungiem, ukazał się w rok później w „Hearst’s International – Cosmopolitan”; w tej samej tematyce mieści się rozmowa przeprowadzona z Jungiem przez Howarda L. Philipa [angielski duchowny i psycholog] 2. „Jung diagnozuje dyktatorów” zamieszczona w 1939 roku w „The Psychologist”; trzecim z tej serii artykułem jest 3. „Psychologia dyktatorów”, będącym częścią Jungowskiego wykładu z 1936 roku „Psychology and national Problems”, artykuł ten opublikowano w tym samym roku w „The Observer” [wykład Junga jest

jak psychologowie zajmujący się związkiem osobowości przywódców z ich działaniami politycznymi, bazuje on na niejasnych danych, w związku z tym pozostaje mało obiektywny. Umowny tytuł wywiadu przeprowadzonego z Jungiem, „Diagnoza dyktatorów” nie ma w sobie nic z rzeczywistej diagnozy, którą dla samego Junga rozstrzyga spotkanie twarzą w twarz z pacjentem. Jest to raczej, jak w przypadku badaczy konstruujących psychobiografie, wynikiem najpierw analizy faktów biograficznych, faktów obecnych, ujawnianych w konkretnych działaniach i syntezy obydwu do postaci klinicznych wniosków i tak zwanej diagnozy³⁶. Źródłem dla wnioskowania o postaci przywódcy będą nie tylko dane biograficzne, ale – bardziej bezpośrednie – działania i wytwory (przemowy, dokumenty itp.) oraz sygnały niewerbalne pochodzące z obserwacji – postawa, chód, mimika itd. Na konstruowanie wniosków wpływ będzie miała także przyjęta koncepcja osobowości i czynników, które ją determinują. Osobowość dyktatora opisał Jung jako silną, ale w przypadku dwóch wyróżnionych powyżej typów jest to inny rodzaj siły. W społeczeństwie pierwotnym wódz jest tym, który dysponuje większą niż pozostali siłą fizyczną (pochodzi zarówno z postawy, jak i muskulatury), natomiast szaman, nazwany przez Junga *medicine-man*, to człowiek pozbawiony siły fizycznej, ale posiadający tę siłę, którą na niego wyprojektował jego lud³⁷. Do tych dwóch typów Jung dodaje jeszcze władcę, który jest bliższy znaczeniu wodza, z tą różnicą, że jego siłą fizyczną jest siła jego armii, oraz przywódcę religijnego, który jest typem *medicine-man*, a więc także pozbawiony jest siły fizycznej, dysponuje natomiast mocą, która wywodzi się z jego zdolności nadprzyrodzonych, z jego relacji z transcendencją, z tym co dla ogółu jest niejasne, ukryte, tajemnicze, ale też groźne, dlatego wzbudza on respekt, a nawet strach. Przez swoją siłę może przysporzyć jednostce, ale i całej zbiorowości, tego, co pomyślnie, lub może znacząco zaszkodzić. Takie znaczenie Jungowskiego *medicine-man* bliskie jest typowemu rozumieniu szamana. Siła, czy moc szamana jest „subtelnie związana z potrzebami i siłami ludu oraz środowiska, w którym żyją”³⁸; siła wodza jest raczej odzwierciedleniem powszechnych potrzeb i sił. Polityka wodza (przywódcy) pochodzi z mocy urzędu i jego zabiegów, w przypadku szamana, pisze Jung, jest ona objawiana przez niego, „przemawia on ustami bogów tak, jak dawniej – wypowiada słowa wyrażające

częścią XVIII tomu *Gesammelte Werke: Über Grundlagen der analytischen Psychologie (Tavistock Lectures)* 1935, tłumaczenie na jęz. polski: *Podstawy psychologii analitycznej. Wykłady tawistockie*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo Wrota, Warszawa 1995] – w: *Rozmowy, wywiady...*, s. (1) 131–149, (2) 149–155, (3) 107–111.

³⁶ *Osobowość a zachowania polityczne...*, s. 104.

³⁷ *Rozmowy, wywiady...*, s. 132.

³⁸ A. Mindell, *Psychologia i szamanizm*, Wydawnictwo KOS, Katowice 1993, s. 25.

resentymenty każdego”³⁹. Jakie czynniki psychologiczne sprawiają, że jednostka staje się przywódcą, czy Jungowskim *medicine-man*? W społecznościach tradycyjnych *medicine-man* jest wyróżniany poprzez narodzenie, szczególne moce lub wyjątkową odmienność, a jednym z ważnych kryteriów może być także wiek; dojrzały wiek jest sam w sobie źródłem prestiżu, respektu i szacunku. W przypadku przywódcy, Jungowskiego wodza, siła fizyczna i agresja (co także potwierdzają hipotezy ewolucyjne) służą zdobyciu lepszej pozycji społecznej. Pozycja w grupie może zostać utrwalona także dzięki określonym działaniom – heroiczne akty altruizmu lub bohaterska walka w obronie kraju mogą przesunąć jednostkę na szczyt hierarchii społecznej.

Niezależnie od wyróżnionych przez Junga typów władzy, nie ma czegoś takiego jak osobowość przywódcy, są raczej komponenty osobowości, które u przywódców mogą być bardziej niż u innych jednostek wyeksponowane i dominujące. Choć istnieje typologia, którą utworzył Eduard Spranger, niemiecki psycholog i filozof, reprezentant podejścia egzystencjalno-interpretującego. Rozpoznanie ludzi kryje się, według Sprangera, w rozpoznaniu podstawowych wartości, które łączą się z ich aktami psychicznymi i uzewnętrzniają w różnych przejawach. Wskazał na osobowościowe typy idealne „schematyczne, bezczasowe, oczyszczone” w społeczeństwie na podstawie kluczowych, dominujących dla danego typu wartości i sposobów postrzegania świata oraz relacji z nim. Obok typu teoretycznego, ekonomicznego, społecznego, estetycznego i religijnego, pojawia się u Sprangera typ polityczny. Osobę, która byłaby odpowiednikiem typu politycznego, cechuje: koncentracja na sile i współzawodnictwie; inne wartości (np. religię) będzie postrzegać jako środek do zdobycia siły (a jeśli jest zaangażowany religijnie, może występować w roli powołanego sługi bożego); jeżeli zajmuje stanowisko polityczne, będzie wprowadzać uznawane przez siebie wartości w celu uzyskania kontroli społecznej itp.⁴⁰ Na gruncie psychologii politycznej zagadnienie typologii osobowości wiąże się z pytaniem: czy pozycja przywódcy wyzwała pewne cechy osobowościowe, czy też cechy te pozwalają jednostce zdobyć stanowisko przywódcze. Podobnie, biorąc pod uwagę wyznaczniki dominacji, a jest nim np. zaliczana do oznak niewerbalnych postawa, można się zastanawiać, czy ludzie o wysokiej pozycji społecznej mają bardziej wyprostowaną postawę niż ludzie o pozycji niskiej, czy wyprostowana postawa sprzyja zdobyciu wysokiej pozycji? Jest raczej pewne, że obydwa te czynniki są współzależne, a przyczyna – tak postawy, jak i pozycji społecznej – nigdy nie

³⁹ *Rozmowy, wywiady...*, s. 109.

⁴⁰ D.M. Wulff, *Psychologia religii*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1999, s. 465. Sprangera interesuje, w jaki sposób idealne typy postaw współistnieją z typem religijnym, jest to koncepcja z gruntu psychologii religii.

jest jednoznaczna, ale warta uwagi, gdy mówimy o władzy⁴¹. Nie przywództwo samo w sobie posiada określone cechy, lecz jednostka, która jest przywódcą; dlatego nie przywództwo jest agresywne, lecz osoba, której cechą osobowości jest agresja, a która zajmuje stanowisko przywódcze. Oczywiście przyjmujemy, że pewne typy ludzkie są predysponowane do pełnienia określonych funkcji lub, że osobowość może mieć cechy przywódcze, tworząc na tej podstawie charakterystykę władzy jako takiej. Musimy jednak pamiętać, że charakterystyka ta ma swoje ograniczenia i nie może być rozstrzygająca. U Junga znajdujemy jednak taką, z góry przyjętą, charakterystykę, według której budulcem dyktatora absolutnego, jego substancją, jest kompleks władzy.

Przyjrzyjmy się, czym jest, według Junga, kompleks w ogóle oraz tzw. kompleks władzy (nazywany też kompleksem mocy). Nazywany przez Junga obrazem lub grupą obrazów, kompleks związany jest z określoną sytuacją psychiczną, którą wzmacniają emocje, i która stanowi opozycję względem świadomości. Kompleksy dyktują sny i symptomy, narastają w nieświadomej *psyche* w przeciągu wielu lat. Do ich cech specyficznych należy zawsze obecny afekt oraz fakt, że są względnie autonomiczne⁴². Autonomia kompleksu polega na tym, że ich działanie jest dowolne, tj. niekontrolowane i nieprzewidywalne dla świadomości ani w czasie, ani co do intensywności (możemy wówczas powiedzieć, że nie my działamy, lecz coś działa w nas), co więcej Jung stwierdzał wpływ kompleksu także na język i postępowanie, są one „w najszerszym sensie, ogniskowymi czy węzłami życia psychicznego”⁴³. Najtrafniejszym określeniem Junga oddającym tę autonomię jest to, że nie tylko my mamy kompleksy, ale i kompleksy mają nas. Kompleksy powstają, zwykle wskutek konfliktu moralnego, gdy odrzucamy jakiś aspekt własnej natury, jako odłamki naszej *psyche*. W przypadku kompleksu władzy (jest on jednym z kilku, wyróżnionych przez Junga jako główne, typów kompleksów), postawą psychiczną, wokół której narastają zabarwione emocjonalnie idee, jest podporządkowanie wszelkich wpływów i doświadczenia absolutnej władzy psychicznej ego (ośrodek świadomości). Ego jest szczególnie wrażliwe, gdy chodzi o swoje miejsce w całości *psyche*. Uznając siebie za instancję najwyższą w aparacie psychicznym i zarazem jego centrum (jest to poniekąd adekwatne do pojęcia *egoizmu*), z trudem pozostaje obiektywne względem dalece głębszych, bo wynikających z całości *psy-*

⁴¹ D.M. Buss, *Psychologia ewolucyjna*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2001, s. 383–384.

⁴² D. Sharp, *Leksykon pojęć i idei C.G. Junga*, Wydawnictwo Wrocławskie, Wrocław 1998, s. 87.

⁴³ C.G. Jung, *Typy psychologiczne*, Apendyks 3: *Typologia psychologiczna*, Wydawnictwo Wrota – KR, Warszawa 1997, s. 580.

che (Jungowska jaźń⁴⁴) treści, dlatego też chętnie się z nimi identyfikuje. Tymczasem jaźń jest nie tylko obszerniejsza, gdy chodzi o treści, ale i w historycznym znaczeniu jest „starsza” od ego (które się z niej wyłania). Jung traktował różnicę między jaźnią a ego, jak między przyczyną a skutkiem. Mówiąc inaczej, część (tj. ego) nie może aspirować do bycia całością (tj. jaźnią), a jeśli tak się dzieje, mamy do czynienia ze zjawiskiem inflacji. Jest to termin, którego używał Jung na opisanie sytuacji, w której albo ego zostaje wchłonięte przez jaźń (część rozprasza się w całości, zbiorowość opanowuje to, co indywidualne, rzeczywistość symboliczna, czy ta z marzeń sennych, staje się prawdziwą rzeczywistością kosztem utraty kontaktu z realnym światem), albo ego pochałania jaźń, utożsamia się z rzeczywistością wykraczającą poza jego indywidualne istnienie, staje się zarozumiałe, przerośnięte, wszechmocne, jednostka charakteryzuje się przesadnym poczuciem własnego znaczenia (Jung wprowadza tu pojęcie „osobowości manicznej”, która w swoim historycznym aspekcie zawsze wiązała się z postacią bohatera, naczelnika plemienia, czarownika itd.⁴⁵). Władza takiego ego jest niszcząca dla samej jednostki i może być destrukcyjna dla otoczenia. Niczym nieograniczone ego jest tu psychologiczną paralełą dyktatury, tym bardziej gdy jego działaniami kieruje kompleks mocy (*Machtkomplex*). Wywyższa on „ja” i podporządkowuje wszelkie, wywierane przez ludzi i warunki zewnętrzne lub czynniki subiektywne, wpływy⁴⁶. Obecni psychologowie polityczni od niedawna wykorzystują tzw. Wielką Piątkę, tzn. pięcioczynnikowy model, który uwzględnia pięć czynników-cech i choć struktura każdego z nich jest dyskutowana, można w nim wyróżnić, za popularną trójczynnikową teorią Hansa Eysencka (Jungowska koncepcja ekstrawersji i nerwicy, była dla Eysencka wzorcem, gdy kształtował swoją teorię osobowości), obecność czynnika ekstrawersji, neurotyczności i psychotyczności, do opisania wyróżniających się politycznych zachowań. Wśród tych czynników interesującym nas z omawianej perspektywy jest połączenie ekstrawersji z dominacją, które przy wysokim natężeniu tej cechy dają osobę o przywódczej postawie, dominującą i agresywną⁴⁷.

⁴⁴ Jaźń to jedno z trudniejszych pojęć Junga, można ją nazwać całością świadomo – nieświadomą, regulującym ośrodkiem psyche, transpersonalną mocą, która przekracza ego. – w: *Leksykon pojęć i idei...*, s. 82. Jung poświęcił jedną ze swoich prac jaźni: *Aion. Przyczynki do symboliki jaźni (Dziela T. I)*, przeł. R. Reszke, oprac. L. Kolankiewicz, Wydawnictwo Wrota, Warszawa 1997.

⁴⁵ *Leksykon pojęć i idei...*, s. 120.

⁴⁶ *Typy psychologiczne...*, s. 500.

⁴⁷ *Osobowość a zachowania polityczne...*, s. 108. Spójna prezentacja teorii trzech czynników osobowości PEN (psychotyczność – ekstrawersja – neurotyczność) H. Eysencka, patrz w: J. Strelau, *Psychologia. Podręcznik akademicki*, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2000, t. 2, s. 535–546.

„Diagnoza dyktatorów” Junga obejmuje kilka postaci reprezentujących obydwie typy – wodza i *medicine-man*. Omawiani przywódcy to: Benito Mussolini (mianowany tytułem Duce premier Włoch w latach 1922–1943), Adolf Hitler (mianowany tytułem Führer, kanclerz, dyktator III Rzeszy od 1933 roku), Włodzimierz Lenin (rewolucjonista, przywódca Rosji radzieckiej, przywódca partii bolszewickiej) oraz Józef Stalin (następca Lenina, dyktator Związku Radzieckiego, zwolennik przymusu i terroru w rządzeniu). Dane Junga pochodzą z obserwacji działań politycznych wskazanych postaci, znał także doskonale ówczesną sytuację polityczną na świecie i z pewnością także (jako psycholog) interesował się życiorysami przywódców, a w przypadku Hitlera i Mussoliniego miał okazję ujrzeć ich razem w Berlinie, będąc „zaledwie kilka jardów od nich”. Należy pamiętać, że zaangażowanie psychologii osobowości w charakterystykę zachowań politycznych i cech przywódców, motywacji działań politycznych opartych na czynnikach zewnętrznych, ale też nieuświadomianych (konfliktach i popędach), przyczyniło się do powstawania biografii psychologicznych. Psychologia polityczna w tym wypadku uwzględnia dwa typy badania związków osobowości i polityki: idiograficzne, które uwzględniają cechy konkretnych jednostek, oraz nomotetyczne, gdzie dokonuje się statystycznej analizy większych grup, by następnie przyporządkować je do określonego wymiaru osobowości⁴⁸. Na wstępie warto zaznaczyć, że z perspektywy psychologicznej Junga najbardziej interesował Hitler. Typem wodza nazwał Jung włoskiego przywódcę, Mussoliniego – z uwagi na postawę i siłę fizyczną, którą można zaobserwować, a także umysłowość duce, którą uznał Jung za odpowiednią dla typu wodza. Stalin także jest wodzem, ale w porównaniu ze swoim poprzednikiem, Leninem, którego Jung nazywa twórcą, a nawet twórczym niszczycielem, nie jest kreatywny, „konsumuje nagromadzony przezeń [przez Lenina] kapitał”. Jung nazywa go wręcz konkwestadorem, „chwycił w zęby to, co stworzył Lenin, i pożera”⁴⁹. Stalina wyróżnia spośród pozostałych dyktatorów niewątpliwie większa siła fizyczna i brutalność, zdaniem Junga, nawet jeśli jest niszczycielski, nie jest twórczym niszczycielem: „jest po prostu brutalem – nieokrzesanym chłopem, bestią kierującą się swymi instynktami [...] z potężnym karkiem i opadającymi wąsami przypomina syberyjskiego tygrysa szablonego [...] Wyobrażam sobie, że taki Dżyngis-chan był prefiguracją Stalina. Nie zdziwiłbym się, gdyby Stalin ogłosił się carem”⁵⁰. Osobowość Stalina określił Jung jako nadmiernie nasyconą ambicjami osobistymi, jest wodzem, ale w przeciwieństwie do Hitlera, który jest duchem swego narodu, Stalin rządzi narodem, ale nie utożsamia się z nim (Jung

⁴⁸ D.O. Sears, L. Huddy, R. Jervis, *Psychologie leżące u podstaw psychologii politycznej*, [w:] *Psychologia polityczna...*, s. 3.

⁴⁹ *Rozmowy, wywiady...*, s. 132.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 132–133.

wspomina, że był Gruzinem). Na pytanie zadane Jungowi, dlaczego tego, który walczył z caratem, porównuje z carem (o Stalinie mówi Jung „rządzi Rosją niczym car” lub „nie ma żadnej różnicy między Stalinem a Iwanem Groźnym”⁵¹), psycholog posługuje się porównaniem do „infekcji” – gdy zwalczając coś, wkładamy w to cały swój wysiłek i energię, wówczas zbliżamy się do tego, z czym walczyliśmy, czy wręcz się utożsamiamy – zarażamy. Wynika to także z faktu, pisze Jung, że chcąc pokonać przeciwnika, należy go dobrze poznać, a wówczas ryzyko przejęcia pewnych jego cech wydaje się nieuniknione, co potwierdza także historia. Stalin został zainfekowany żądzą władzy.

Hitler nie jest typem wodza, a *medicine-man*. Jung mogąc obserwować Führera uznał, że jego postura pozbawiona jest fizycznej siły, nie będąc, jak Stalin, słusznej konstytucji, sprawia jednak wrażenie większego od zwykłego człowieka. Hitler ma siłę nie tyle polityczną, co magiczną, gdzie „magiczny” definiuje Jung w nawiązaniu do swojej koncepcji nieświadomości. Zbiorowy aspekt nieświadomości (co zostało już powiedziane) tyczy się każdego człowieka, ale jednostki mają do niego różny dostęp, w uproszczeniu można powiedzieć, że im bardziej preracjonalizowane ego (im silniej ufamy i trzymamy się naszej świadomości), tym dalej jesteśmy od tych zasobów. Osoby, które mają kontakt ze sferą transcendencji, symboli, marzeń sennych w sposób naturalny przyjmując ich treści – według Junga wrażliwość tę mają wizjonerzy, mistycy, *medicine-man* (dyktator określony mianem *medicine-man*, którego psycholog stawia wręcz obok wieszczek antycznych), u nich nieświadomość ma większy dostęp do obszarów świadomych, osoba zatem poddaje się jej wpływom, daje sobą powodować: „Prawdziwy wódz zawsze daje sobą powodować”⁵². Dlatego Jung przypuszczał, że otoczenie, szczególnie cudzoziemskie, postrzega szereg działań tego przywódcy, jako pozbawione racjonalności, niewytłumaczalne czy dziwne. Podobnie, mówi Jung, cała nomenklatura nazistów jest mistyczna. Przywołuje tu symbol III Rzeszy – swastykę, prawdopodobnie indyjski z pochodzenia, religijny i tajemny symbol, związany ze słońcem albo też z nocą i magią, znany wielu kulturom. W jungowskiej psychologii, kształt wiru czy spirali obrazuje aktywną relację między świadomością a nieświadomością, natomiast w swojej diagnozie dyktatorów Jung wspomina o ukierunkowanym w lewo wirze, który dotyczyć ma tego, co niekorzystne i zagrażające, co zmierza ku celom nieokreślonym (tj. przeznaczeniu, które jest tylko w zasięgu wizjonera), a zatem wskazuje na nieświadomość⁵³. Opis Hitlera w kontekście nieświadomości posiada jednak w wykładzie Junga dalece głębsze implikacje, wynikające z charakteru jego przy-

⁵¹ Ibidem, s. 144.

⁵² Ibidem, s. 135.

⁵³ Ibidem, s. 133.

wództwa: jest on literalnie związany z narodem, Niemcami. Jung dostrzega wręcz w postaci Führera odzwierciedlenie niemieckiej nieświadomości, ducha zbiorowego, personifikację niemieckiej duszy, przemawia zatem jej językiem. Pisząc o Hitlerze, który zawsze odwołuje się do swego wewnętrznego Głosu, Jung stwierdza, że wewnętrznym głosem przywódcy jest jego nieświadomość, na którą ogół społeczności niemieckiej „wyprojektował sam siebie”. Jung mówi, że jest to „psyche nieświadoma siedemdziesięciu ośmiu milionów ludzi”⁵⁴. W kontekście Jungowskiej koncepcji *psyche* i jej drzewa genealogicznego (patrz wyżej), idea ducha narodowego zyskuje szczególne, ale też w psychologicznym rozumieniu do słowne, znaczenie. Jung uznawał, że filogeneza i ontogeneza są splecione w szczególny sposób, swoistym materiałem ewolucyjnym jest tu sama *psyche*, jej aspekt zbiorowy i indywidualny. Filogenetyczny rozwój *psyche* pozwala nam umiejscowić własną *psyche* w kontekście zbiorowości, jeżeli zrozumimy, że indywiduum powieła na poziomie nieświadomości wszystkie uprzednie doświadczenia, wzorce, które dotyczą całej ludzkości. To pozwala nam zrozumieć rozważania Junga dotyczące ducha narodu, który przemawia głosem jednostki (wodza). Można przyjąć, że Jung, mówiąc o duchu narodu, czy o „zbiorowej nieświadomości narodu”, miał na uwadze tę część swojej koncepcji *psyche*, uważał bowiem, że kiedy dyktator pokroju Hitlera mówi, że on i naród to jedno, w powyższym ujęciu ma do słowne rację. Innego rodzaju, ale bliskoznacznym przykład, znajdziemy w historii np. Chin i Japonii. W cywilizacji Chin, gdzie warunki naturalne kształtowały zasadnicze kwestie religijne, Niebo stanowiło arbitralną siłę decydującą o pogodzie; zależność od natury oznaczała zatem zależność od Nieba, które z czasem stało się najwyższym bóstwem. Już w czasach starożytnych jedyne prawo do obcowania z Niebem (poprzez rytuał i ofiarę) przypadało najwyższej ludzkiej istocie – królowi, Synowi Nieba. Kategoria ta ewoluowała, Syn Nieba był królem-kapłanem (nasz *medinice-man*, dysponujący szczególną wiedzą, obdarzony magiczno-religijną siłą), najwyższym władcą ziemi (tj. Chin, które stanowiły jako centrum świata i jako ustalony porządek ziemski, społeczny, odzwierciedlenie porządku niebiańskiego). Cesarz nie był wyłącznie cesarzem ludzi, idea cesarza pojawia się już w chińskiej mitologii. „Kiedy Niebo i Ziemia zostały rozdzielone i powstał świat, rządziło nim najpierw dwunastu Cesarzy Nieba, z których każdy panował 18 000 lat; po nich władzę sprawowało jedenastu Cesarzy Ziemi, z których każdy także rządził 18 000 lat. Oni z kolei ustąpili miejsca Cesarzom Ludzkości, a było ich dziewięciu, a rządzili łącznie 45 000 lat”⁵⁵. Będąc władcą autokratycznym i piastunem

⁵⁴ Ibidem, s. 135.

⁵⁵ C.P. Fitzgerald, *Chiny. Zarys historii kultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1974, s. 35.

Mandatu Niebios, odosobnionym i otoczonym tajemnicą, bliski był ubóstwieniu. Nie jest raczej duchem narodu, jest jedynym pośrednikiem, za pomocą którego ludzkość (tj. Chińczycy) mogą obcować z Niebem; w tym sensie przestaje być indywiduum, wyraża dwie zbiorowości – niebiańską i chińską. Idea boskiego cesarza pojawia się także w Japonii, wiąże się tu z systemem religii shintoistycznej i pojęciem kami. Kami, które może być praktycznie wszystkim, to nie tylko bogowie, ale i wszechobecne duchy deifikujące całą przyrodę (podobieństwo do animizmu). Wiara w kami jest jednym z najbardziej oryginalnych przejawów nacjonalizmu, leżącego u podłoża shinto. Oznacza to, że kami są rodzicielami nie ludzi w ogóle, ale Japończyków; w ten sposób bóstwa te są najściślej związane z narodem japońskim (idea ta zakorzeniona jest w pierwotnych kultach bóstw rodowych i plemiennych – są one opiekunami tylko własnej grupy)⁵⁶. Poprzestańmy tu na przykładzie Amaterasu – to naczelne kami shinto, bogini słońca, której symbol jest zarazem tym, który reprezentuje na fladze naród japoński, ale kami był także cesarz. W Japonii rozwinęła się koncepcja boskiego pochodzenia i świętości władzy cesarskiej, a co za tym idzie, i kult cesarza (do 1945 roku i kapitulacji Japonii), a związane z dworem cesarskim shinto było religią narodową. Ostatecznie jednak, wskutek przyjęcia w 1889 roku w konstytucji Japonii proklamacji o swobodzie wyznania, stało się niemożliwe, by shinto pozostało jednocześnie religią państwową. Rozwiązaniem było przyjęcie idei „państwowego shinto”, które odtąd znaczyło „kult narodowej moralności i patriotyzmu”, któremu nie przeczy wyznawanie dowolnej, innej religii⁵⁷. Idea mitycznego króla (włączała też boskie pochodzenie władcy i samego urzędu), czy władcy boga (jak w Imperium Rzymskim ubóstwiony Oktawian August), pozwala nam na pewną analogię w ramach omawianego tematu. Jeśli Jung twierdził (jak zostało to powiedziane), że zbiorowość, tu społeczeństwo, naród, będzie nieświadomością, duchem wspólnoty, to pamiętać należy, że bóstwo, ale też *imago Dei* (obraz Boga) w psychologii analitycznej pozostaje zasadniczo związane ze sferą nieświadomości zbiorowej, jak każde *imagos* (i wszystko, co jest nieświadome), doświadcza się go w projekcji; raz jeszcze zatem powiedzmy za Jungiem – siła przywódcy jest wyprojektowana nań przez jego lud.

Powróćmy jednak do Hitlera. Jung pisze o nim – nie jest człowiekiem, jest zbiorowością, nie jest indywiduum a całym narodem. Jako że niepodobna wyjaśnić fenomenu Hitlera na płaszczyźnie osobistej, dlatego Jung przyznaje, że w kontekście swoich typów psychologicznych nie interesuje się Hitlerem: „Nie klasyfikowałbym go jako człowieka, albowiem jako indywiduum jest on proza-

⁵⁶ S. Arutjunow, G. Swietłow, *Starzy i nowi bogowie Japonii*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1973, s. 12–13.

⁵⁷ Ibidem, s. 63.

icznie nieinteresujący i nieważny. Hitler jest po prostu wielkim zjawiskiem⁵⁸. Jung raczej odrzuca możliwość, by życiem Hitlera mogła kierować inna namiętność niż naród, nie kobieta, lecz idea. Przyznaje też, że trudno byłoby sobie wyobrazić życie prywatne, czy intymne Führera. Patrząc z perspektywy teorii kompleksów, które kształtują się przez całe życie i oddziałują na świadome działania, Jung przyznaje, że takiego dyktatora cechuje potężny kompleks matki. Oznacza to, że będzie zdominowany przez kobietę lub ideę, a jako że realna kobieta została tu pominięta, pozostaje więc idea, która jest zawsze żeńska, podobnie jak dusza (mężczyzny – *anima*), jest ona płodna i twórcza⁵⁹. Zupełnie innego rodzaju związek płci z dominacją i władzą zdają się na gruncie psychologii ewolucyjnej potwierdzać badania empiryczne, które doprowadziły do utworzenia hipotezy, że u mężczyzn wykształciła się silniejsza motywacja do osiągania wysokiej pozycji, podejmowania większego ryzyka w rywalizacji i dążeniu do wyższych szczebli hierarchii społecznej. Hipotezę tą potwierdza nie tylko ewolucja, jest ona także weryfikowalna w kontekście różnorodności kulturowej – od tyśiącleci we wszystkich kulturach to osobnicy płci męskiej tworzą hierarchię, są „bardziej zorientowani na funkcjonowanie w systemach hierarchicznych. Częściej wyznają poglądy służące usprawiedliwianiu panowania jednych nad drugimi. Kobiety są bardziej egalitarne, mężczyźni bardziej hierarchiczni⁶⁰. Aby nie przeceniać Jungowskiego stanowiska, tj. związku osobowości z działaniami politycznymi przywódcy (konceptcje osobowościowe w psychologii politycznej nie są obecnie nadmiernie akcentowane), przywołajmy dla kontrastu opinię Davida G. Wintera. Choć przyznaje on, że „polityka zagraniczna Hitlera, za której sprawą Europa stanęła w płomieniach, była [...] zakorzeniona w osobistej patologii⁶¹, to jednak po pierwsze, w przypadku każdej jednostki, nie musi być ona postacią publiczną, „osobiste zakłócenia” mają wpływ na charakter, postawę, działania, z tą różnicą, że nie każde działania mają tak dalekosiężny rezultat jak polityków. Po drugie, o ile Jung kładzie nadmierny nacisk na wpływ nieświadomości w działaniach Hitlera, Winter radzi unikać wiązania działań politycznych przywódcy wyłącznie z jego osobowością, wszak i Hitler działał w oparciu o zewnętrzne czynniki osobowe (licznych gorliwych wykonawców), instytucjonalne i sytuacyjne⁶². Winter zwrócił tu uwagę na nierozstrzygalny spór dwu stanowisk psychologicznych: przypisywania motywów działań samej tylko osobowości, czy projekcji osobowości przywódcy (psychologia społeczna w szerszym kontekście – relacji – nazywa to atrybucją z dyspozycji) lub uwzględniania

⁵⁸ *Rozmowy, wywiady...*, s. 151.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 143.

⁶⁰ *Psychologia ewolucyjna...*, s. 391.

⁶¹ *Osobowość a zachowania polityczne...*, s. 101.

⁶² *Ibidem*, s. 102.

czynników zewnętrznych i społecznych (atrybucja sytuacyjna). By uniknąć uproszczeń i błędnych ocen, z pewnością obydwa sposoby interpretacji powinny być traktowane w sposób nie wykluczający się wzajemnie, a uzupełniający. Tymczasem Jung poprowadził jeszcze dalej tę zależność wynikającą z osobowości – uznał, porównując w tym wypadku Hitlera i Mussoliniego, że osobowość przywódców odzwierciedla się w specyfice narodu, stąd Włosi i Niemcy to dwie skrajności. Mussolini jest wodzem, z krwi i kości, który dysponuje, jak pamiętamy, siłą fizyczną, w narodzie włoskim widział zatem Jung ducha równowagi, większą stabilność, nie jest on skłonny do kluczenia, transformacji, „nurzenia się we wszelkiego rodzaju ekstazach”. Ponieważ Mussolini jest człowiekiem, zatem we Włoszech „wszystko ma oblicze bardziej ludzkie niż w rządzonych objawieniami nazistowskich Niemcach”⁶³. Hitler jest *medicine-man*, Jung przywołuje też określenie półboga, a nawet nazywa Führera mitem, który nie reprezentuje sobą nic ludzkiego, jest bezosobowy, ponieważ jest duchem narodu – może dlatego Jung nazywa Niemców „obywatelami świata”, uznaje, że często w poszukiwaniu nowości pozbawieni są tożsamości narodowej, a w uleganiu skrajnościom, wydają się niezrównoważeni⁶⁴.

Pytanie, jakie się ostatecznie nasuwa, można sformułować następująco: co sprawia, że niektóre jednostki zdolne są z natury bardziej niż inne przemawiać głosem *psyche* zbiorowej, rzec by można, rozpraszają się w zbiorowości, stają się żywym symbolem, wzorcem, który wyraża tendencje, cele, charakter całej grupy, wyraża doświadczenie zbiorowe, staje się depozytariuszem wiedzy, a nawet prawa, czy wręcz same stanowią prawo? Pozostając w obrębie psychologii analitycznej, odpowiedzi na to pytanie można szukać w pojęciu archetypu. Archetyp jest terminem zaczerpniętym z filozofii. Jung dostrzegał pewne podobieństwo znaczeniowe wobec platońskiej idei. Przeniesiony jednak na grunt psychologii analitycznej zyskał nowe znaczenie. Nazywany też „praobrazem” może być rozumiany jako obecny w psychice „pusty wzorzec”, dziedziczny wzorzec doświadczenia wynikający z filogenezy; jako taki jest nieobserwowalny i niepoznawalny przez świadomość. Może także oznaczać treść zaktualizowaną, którą świadomość odbiera w formie obrazu, w postaci symboli, treści mitów i marzeń sennych. Ale, co ważne, Jung dopuszczał istnienie tzw. archetypowych działań, sposobów reagowania, a nawet archetypowej biografii tj. sposobu życia. Jak podsumowała to Jolande Jacobi, „na fundamencie archetypu opierają się wszystkie ogólnoludzkie i typowe przejawy życia, bez względu na to, czy mają charakter biologiczny, psychologiczny czy duchowo-ideowy”⁶⁵. Jung podkreśla

⁶³ *Rozmowy, wywiady...*, s. 141.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 140.

⁶⁵ *Psychologia C.G. Junga...*, s. 62.

także, że nie chodzi tu o dziedziczenie wyobrażeń, lecz sposobu funkcjonowania psychicznego. Archetyp ma niewyczerpaną i nieokreśloną treść, na którą składa się całe doświadczenie ludzkości, dopiero forma w jakiej się przejawia jest określona. Na przykład, opisany przez Junga archetyp matki w swej treści oddaje najszerzej rozumianą płodność, żywotność, macierzyństwo. *Psyche* zbiorowa zawiera w sobie tę treść, *psyche* indywidualna poddaje się jej niezależnie od tego, czy mówimy o człowieku pierwotnym i jego związkach z naturą, czy o człowieku współczesnym i np. jego marzeniach sennych. Dla indywidualium treść archetypu przybiera konkretne formy, a najbliższą i bezpośrednią jest zawsze własna matka. Archetyp wyjaśnia też związki *psyche* z kulturą i zbiorowością (społeczeństwem). Na związki te wskazują także współczesne koncepcje, które w badaniach nad osobowością uwzględniają analizę kontekstu społecznego i kulturowego, czy wręcz uznają analizę kontekstów społecznych *jako aspektów osobowości* – do tych kontekstów zalicza się płeć, rasę, klasę społeczną, narodowość i historię:

nosimy je, jak gdyby, wszędzie z sobą, gdy wybieramy, przywołujemy i tworzymy nowe konteksty w chwili obecnej. W rzeczywistości osobowość – poza wyposażeniem genetycznym – może być ujmowana jako ciąg lub nagromadzenie *dawnych* ‘wcielonych kontekstów’, opornych na zmianę (lub przynajmniej trudniejszych do zmiany niż do przyswojenia), wchodzących w interakcje z *aktualną* sytuacją⁶⁶.

Jung używając nomenklatury bliższej filozofii (jego psychologiczne koncepcje nazywane są także filozofią człowieka) niż nauk społecznych, doskonale rozumiał ów społeczno-kulturowy zbiór „wcielonych kontekstów”, gdy tworzył koncepcję archetypu.

W obrębie psychologii politycznej opracowano szereg badań i pomiarów, analiz wypowiedzi, działań i zachowań publicznych, a także psychobiografii zmierzających do określenia typowych cech przywódców współczesnych czy z niedalekiej przeszłości. Przedmiotem analizy było kilka zasadniczych czynników. Przedstawmy je w skrócie:

1. profil motywacyjny – **motywacja władzy** oraz skłonność do stanowczych działań z wykorzystaniem siły (przyczynia się do uznania charyzmy), z udziałem agresji i wojowniczości jako cech eksponowanych szczególnie wobec czynników zewnętrznych (tu: zagranicznych), następnie **motywacja afiliacji** o wyróżniającej się chęci do współpracy o ile otoczenie myśli podobnie⁶⁷;
2. składniki poznawcze, tzw. **kod operacyjny** jako najpowszechniejszy zbiór elementów poznawczych (tu obserwowano przede wszystkim orientację

⁶⁶ *Osobowość a zachowania polityczne...*, s. 107.

⁶⁷ *Ibidem*, s. 113.

i ocenę świata politycznego, wybory i strategie oraz zmiany działania, zdolność przewidywania i kontrolowania rezultatów politycznych działań itd.)⁶⁸ oraz, uznany za kluczową strukturę poznawczą u człowieka, **obraz Ja**⁶⁹ – to kim jesteśmy dla samych siebie ma wpływ na każdą sferę życia, na działania i relacje.

Psychologia od dawna interesowała się problematyką związaną z wyobrażeniem, jakie jednostka ma na własny temat i związkiem tego obrazu z oceną innych. Związek ten nazywany był na gruncie psychologii różnie – od opinii zmierzających w stronę nauk społecznych, które interesowały się pojęciem tożsamości, poprzez koncepcję Erika Eriksona, psychoanalityka i psychologa rozwojowego, który widział różnicę między tym, za kogo się uważamy a tym, za kogo uważają nas inni, po humanistyczne rozwinięcie zagadnienia obrazu Ja, gdzie człowiek nosi w sobie swego rodzaju antynomię między „ja realnym” a „ja idealnym”. Problematyka obrazu Ja implikuje szereg dalszych zagadnień, które już na gruncie psychologii społecznej wyjaśniają obraz jednostki na tle grupy (np. pojęcia indywidualizmu a kolektywizmu czy konformizmu) oraz te czynniki w obrazie własnym, które z przynależności do tejże grupy wynikają. Zwraca się także uwagę na zróżnicowanie kulturowe w zakresie związków Ja z kolektywem – o ile na Zachodzie promuje się wysoki stopień indywidualizmu, czy wręcz supremacji Ja nad My, o tyle w innych kulturach (odległych nie tylko geograficznie, ale też w społecznościach tradycyjnych) indywidualizm jest nie tylko negatywny względem więzi z grupą, ale jest nawet niepraktyczny; tu w grupie dostrzega się siłę, harmonię i przetrwanie. Należy pamiętać, że kreowane przez psychologię polityczną, na podstawie wskazanych powyżej czynników, modele opisowe i wyjaśniające związki osobowości z działaniami politycznymi są prawomocne raczej w kontekście tradycji zachodniej, którą ukształtował zachodni kanon myśli filozoficznej, o czym mówiliśmy na wstępie, a następnie ewoluujące na gruncie psychologii różne perspektywy badawcze w podejściu już choćby tylko do samej osobowości. Zależny od tych wpływów, a także od własnego stanowiska psychologicznego i psychiatrycznego, był również Jung.

⁶⁸ Ibidem, s. 114.

⁶⁹ Ibidem, s. 116.

Streszczenie

Archetypy władzy i przywództwa

Połączenie koncepcji psychologii analitycznej C.G. Junga z myślą polityczną w oparciu o ideę władzy, społeczne znaczenie niektórych wątków psychologii Junga, takich jak relacja jednostki względem wspólnoty, idea archetypu i psyche zbiorowej pozwoliły na rozwinięcie znaczenia przywództwa (wódz i szaman jako *medicine-man*) na gruncie psychologii głębi. Prezentacja archetypu władzy obejmuje kluczowe dla Junga przykłady znanych dyktatorów, w oparciu o wykłady Junga na temat „psychologii i diagnozy dyktatorów”. Temat „Archetypy władzy i przywództwa” został też uzupełniony podstawowymi założeniami, które na gruncie psychologii politycznej łączą osobowość z przywództwem politycznym. Wprowadzeniem do rozważań jest prezentacja poglądów wybranych myślicieli politycznych na gruncie filozofii, z których wiedzę czerpie także współczesna myśl polityczna i psychologiczna.

Summary

Authority and Leadership Archetype

Connection between some concepts of C.G. Jung's Analytical Psychology and political thought on the ground of authority idea. Social meaning of some threads of Jung's psychology: relation between individual and community, idea of the archetype and collective aspect of the *psyche*, make possible to elaborate on meaning of the leadership (leader and shaman as a *medicine-man*) in context of depth psychology. Presentation of the authority archetype includes Jung's main examples of well-known dictators based on his lectures on “dictators psychology and diagnosis”. Subject of “Authority and leadership Archetype” is completed by basic assumptions which on the ground of political psychology connecting personality and political leadership. Presentation of views of chosen political philosophers which are a source for contemporary political and psychological thought as well is introduction to this discussion.