

Bakalářská práce

2022

Baš'úrů René

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Bakalářská práce

Lidská přirozenost jako sebe-utvářecí proces

René Baš'ůrů

Plzeň 2022

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Filozofie

Bakalářská práce

Lidská přirozenost jako sebe-utvářecí proces

René Baš'ůrů

Vedoucí práce:

Mgr. Miloš Kratochvíl, Ph.D.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2022

Prohlašuji, že jsem práci zpracoval samostatně a použil jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, srpen 2022

.....

Obsah

1. Úvod.....	7
2. Lidská přirozenost jako proces.....	9
3. Lidská přirozenost jako odpověď životu.....	12
3.1. Možnosti odpovědí.....	14
3.2. Frommovy charaktery	15
3.2.1. Progresivní přístup a biofilní charakter	16
3.2.2. Regresivní přístup	18
3.2.3. Láska ke smrti a láska k životu	19
3.2.4. Regres jako možný nutný krok zpět.....	22
4. Potvrzení života.....	26
4.1. Zkušenost s posvátným	29
5. <i>Psýché</i> u C. G. Junga.....	30
5.1. Nevědomá <i>psýché</i>	32
5.2. Archetypy.....	34
5.2.1. Povaha archetypů	36
5.3. Proces individuace a bytostné Já.....	38
5.3.1. Individuace.....	39
5.3.2. Smysl a projevy individuace	40
5.3.3. <i>Telos</i> je úplnost	42
5.3.4. Bytostné Já	43
5.3.5. Zkušenost celosti.....	44
5.3.6. Zaměřenost nevědomí k bytostnému Já	45
6. Dobré místo.....	46
6.1. Začlenění uzdravené niternosti do vnějšího řádu	48
6.2. Kolektivní propojení skrze posvátnou niternost.....	49
6.3. Utopický mýtus přináší léčivé a etické důsledky	50
7. Závěr	54
8. Bibliografie	58
9. Resumé.....	60

1. Úvod

Na povahu přirozenosti věcí se ptali filosofové již od antického Řecka. Zájem se rozprostíral od základních elementů jako oheň až po genderovou otázku a odpovědi se různily. Co však přirozenost člověka, který tyto otázky řešil? Taková, která by propojovala všechny gendery a nejen to, také etnika, kultury, rasy napříč historií. Co můžeme říct k takovému fenoménu? A můžeme?

V této práci vycházím z předpokladu, že něco takového jako přirozenost člověka existuje, lze stanovit její povahu a vypovídat o ní. Konkrétněji vycházím z představy společného základu spíše formálních prvků společných každému lidskému individu v podobě struktur či tendencí. Těmto lze v určitém smyslu tak či onak dostat, tj. rozvinout v sobě přítomný potenciál, tzn. počít sebe-utvářecí proces.

Výběr autorů byl zvolen tak, aby bylo téma uchopeno z více směrů. Jedná se primárně o dva hlavní autory: Ericha Fromma a Carla Gustava Junga, kteří oba, vycházejí z praxe psychoterapeuta, vytvořili hypotézy týkající se možnosti zlepšení života moderního člověka – v jejich případě navíc postiženého světovými válkami.

Ani jeden z autorů, pokud mi je známo, neshrnul svou práci v jediné knize, proto u obou vycházím hned z několika. Jsou to *Člověk a psychoanalýza*, *Lidské srdce* a *Cesta z nemocné společnosti* u Ericha Fromma a *Výbor z díla II. – III.* a *Výbor z díla V.* od C. G. Junga. Tyto zdroje byly vybrány podle toho, kde se nejvíce vyskytovalo, ač nepřímě, téma této bakalářské práce.

Kromě těchto autorů je pojednáno také o pracích rumunského religionisty Mircea Eliadeho, který byl ovlivněn teorií kolektivního nevědomí Carla Gustava Junga a pojednáním o iracionální oblasti náboženství *mysterium tremendum* popsaném Rudolfem Ottou. Jako takový je použit pro relativizaci první popsané koncepce a slouží jako přechodný most k dalšímu hlavnímu autorovi. Zároveň však jeho vzhled do prožívání tradičního člověka může být vnímán jako samostatný, o sobě stojící koncept, který se odlišuje od pojetí hlavních autorů v tom, jak přistupovat k vlastní existenci. Ani zde nebylo použito jedné primární literatury. Pro přesnější vyjádření rozvržené v různých

titulech k jiným aspektům byly zvoleny spisy *Iniciace, rituály, tajné společnosti: Mystická zrození, Mefisto a androgyn, Mýtus o věčném návratu a Posvátné a profánní*.

Základem a odrazovým můstkem je zde hledisko Ericha Fromma, na kterém je rozvíjen hlavní motiv a výchozí metodika a na nějž jsou následně napojeny další části. Pojetí C. G. Junga v podstatě sleduje stejný cíl jako Erich Fromm, nabízí však jiný náhled na realitu, který je blíže druhému probíranému mysliteli, Mircea Eliademu. I proto je mu věnován prostor jako třetímu, neboť je do určité míry syntézou předcházejícího.

Dvě základní koncepce (Fromm, Jung), ač dosti rozdílné, měly i několik společných bodů: jako cíl si stanovují uzdravení jedince a následně i společnosti z neuróz a jiných patologických jevů. Obě se opírají o představu společného základu všem lidem, který lze rozvinout, resp. měl by být rozvinut, pokud chceme ze sebe vychovat vyspělé, soběstačné a spokojené individuuum úspěšně zařazené do společenského řádu. Hypotézy těchto autorů ve svém důsledku míří k etickým hodnotám a doufají v lepší společnost. Zároveň jsou v principu nedosažitelné, a proto je lze vnímat jako utopie, jak je ukázáno komparací v posledních kapitolách.

Cílem této práce bylo uchopit staré a všudypřítomné téma, zúžit jej na určité pojetí a následně předvést v odlišných koncepcích.

2. Lidská přirozenost jako proces

Erich Fromm se v poslední kapitole *Lidského srdce* ptá: „Dá se mluvit o podstatě či povaze člověka? Je-li tomu tak, jak tuto podstatu definovat?“¹ Můžeme se vydat cestou popření této podstaty a zastávat názor, že člověk je tvořen jen kulturními faktory proměňujícími se v jeho historii. My však půjdeme cestou jinou, která říká, že jakási podstata člověka existuje.² Otázka však je, jak tuto podstatu uchopit.

Fromm, stejně jako my zde, se distancuje od myšlenky nějaké čisté báze, která by byla neměnná a stálá, a tedy naprosto ideální. Je poměrně těžké si představit, že člověk antického Řecka byl stejný jako člověk doby bronzové. Koneckonců nelze slučovat ani např. francouzského a německého osvícence.

Je jasné, že zde narážím na dvě problematická místa. Za prvé na historický vývoj člověka, který mění podmínky zásadně, obzvláště pokud se vezmou v potaz i klimatické změny a za druhé na kulturní rozdíly, které člověka silně proměňují i za předpokladu, že žije ve stejné historické epoše. Přesto nepřijímáme ani odpověď relativistickou ani odpověď o striktní, neproměnlivé danosti. Společně s Frommem nepřijímáme ani několikáslovné či jednověťé odpovědi³.

Otázka zůstává. Abych více přiblížil, kam odpověď povede, zeptám se jinak: nikoli, *čím* je člověk, ale *jak vypadá jeho situovanost ve světě*, kam patří či nepatří? Můžeme jej částečně zařadit do říše animální, a to svými instinkty a celkovou fyziologickou situovaností⁴. Stejně tak je však třeba spatřovat v člověku bytost světa duchovního.

Před tím, než pokročím k problematice i tohoto, pokusím se ozřejmit, co míním *duchovním*. Stejně jako Fromm, kterého se stále ještě držím, míním něco, čemu říkáme sebe-vědomí⁵. To však znamená nejen být si vědom sebe sama, ale také své historie a budoucnosti, svých vlastností, druhých lidí a vlastností druhých lidí. Fromm říká, že

¹ FROMM E., *Lidské srdce*, s. 133.

² FROMM E., *Lidské srdce*, s. 133-134.

³ FROMM E., *Lidské srdce*, s. 134.

⁴ FROMM, E., *Cesty z nemocné společnosti*, s. 24.

⁵ FROMM E., *Lidské srdce*, s. 134-136.

člověk je „*životem vědomým si sebe sama*“⁶. Člověk má vědomosti o přírodě, a tím jde za ni⁷. Nicméně nejde jen za ni, jde i nad ni a pod ni, ale hlavně: je *mimo ni*. Ovšem toto platí jen částečně, jen v duchovním smyslu slova. Vědomí člověka vytrhává z jednoty přírody. Člověk je jak obyvatel obou světů, tak, a právě proto, i v rozporu s oběma. Tento základní konflikt znamená také typicky lidskou existenciální krizi. Člověk je tím, co světu chybí. Je tím, co chybí přírodnímu světu; je tím, co chybí duchovnímu světu a on sám je součástí obou. Je vydělením i přebytkem.

Jak E. Fromm píše: člověk se značně liší od zvířete tím, že „zvíře je žito prostřednictvím biologických zákonitostí“⁸. Zásadním rozdílem oproti zvířeti je, že člověk disponuje sebe-vědomím.⁹ Prostou větou můžeme říct: Člověk žije.

Zvířata se v životě orientují podle pudů nebo vymírají. Dokáží se přizpůsobit okolí, nejsou však schopny okolí měnit. Jsou stabilní součástí světa.¹⁰ Člověk však, jako jediný živočich pociťuje vlastní existenci v jádru za problém, který je třeba vyřešit.¹¹ Lidská přirozenost bude vycházet z „rozporu obsaženým v lidské existenci“.¹² Nejvíce lidská, je právě dichotomie jeho vlastní existence.

Vycházíme tedy z předpokladu, že člověk stojí jaksí na hraně. Na rozmezí mezi přírodním světem a světem kultury. Člověk vychází právě z tohoto rozporu. Lidská přirozenost nemůže být dána žádnou definicí stojící na pevném základu. Otázka, jak vyřešit lidskou existenci, se sama jeví jako nevyřešitelná. Člověk není jednoduše zařaditelný. Stojí na vratkém základě dvou desek, na každé jednou nohou, a nemůže vykročit ani k jedné, neboť by sám sebe redukoval. Jestliže není cesty doleva ani doprava, zbývá najít nový směr, neboť ani pasivní setrvání v takovéto situaci není něco, čeho by byl lidský tvor schopen.

⁶ FROMM E., *Lidské srdce*, s. 135.

⁷ FROMM E., *Lidské srdce*, s. 134-136.

⁸ FROMM, E., *Cesty z nemocné společnosti*, s. 24.

⁹ FROMM, E., *Cesty z nemocné společnosti*, s. 24., viz také FROMM, E., *Člověk a psychoanalýza*, s. 36-37.

¹⁰ FROMM, E., *Člověk a psychoanalýza*, s. 36.

¹¹ FROMM, E., *Cesty z nemocné společnosti*, s. 25. viz také FROMM, E., *Člověk a psychoanalýza*, s. 36-37.

¹² FROMM E., *Lidské srdce*, s. 134-135.

Člověku nestačí ukojit instinktivní potřeby. Naopak to nejdůležitější se rodí ve chvíli jejich umlčení.¹³ Pro něj se jedná o problém zrození, zrození v širším smyslu. „Celý život lidského jedince není ničím jiným než procesem sebe-zrození.“¹⁴

¹³ FROMM, E., *Člověk a psychoanalýza*, s. 40-41.

¹⁴ FROMM, E., *Cesty z nemocné společnosti*, s. 27.

3. Lidská přirozenost jako odpověď životu

V předmluvě ke své knize *Cesty z nemocné společnosti* Fromm formuluje základní myšlenku humanistické psychoanalýzy. Za elementární lidské vášně považuje schopnost lidské bytosti vytvořit „nový vztah k člověku a k přírodě, poté co ztratil svůj původní vztah v předčlověčím stádiu.“¹⁵ Předčlověčím stádiem je zde míněn domněle původní, harmonický vztah zvířete s přírodou, který člověk již ztratil. Jakožto obyvatel dvou světů musí najít rovnováhu *znovu a jinak*, lidsky.

Fromm vedle sebe staví sociologický relativismus a *normativní humanismus*. Sociologický relativismus vychází z předpokladu, „že jakákoli společnost je normální do té míry, do jaké je funkční.“¹⁶ Na druhou stranu normativní humanismus má takové předpoklady, ze kterých se vůbec dá rozlišovat něco, co bychom mohli nazvat *zdravou* či *nezdravou* společností.¹⁷ Takto můžeme popisovat faktory, které vedou k tomu či onomu a stanovit, co je vhodné pro vývoj jedince i společnosti.

Taktéž to znamená, že ač nemůžeme definovat člověka, jsme schopni mluvit o něčem jako je lidská přirozenost, neb jsme schopni stanovit, co vede ke zdraví a co se od ní odchyluje a míří do patologie.¹⁸ To také ale znamená další předpoklad, a sice, že se domníváme, že člověk se již rodí s nějakými předpoklady, s určitou strukturou, a to bez ohledu na rasu, kulturu či jiná specifika.¹⁹ Hledáme podklad, ze kterého vyvěrají lidské projevy, chování; matérii pro dílo, kterým má být individuum samo.

Zároveň chápeme člověka jako dějinně se proměňujícího a své dějiny měnícího. Setkáváme se zde s možnostmi, a to pro individuum i pro společnost. Společně s Frommem se domníváme, že v rámci lidského života je možnost podávat odpověď na svou existenci lepším či horším způsobem, avšak vždy v rámci podmínek této vlastní přirozenosti.²⁰ Pokus o odpověď na konflikt v lidské existenci má za cíl sloučení. Fromm

¹⁵ FROMM, E., *Cesty z nemocné společnosti*, s. 7.

¹⁶ FROMM, E., *Cesty z nemocné společnosti*, s. 16.

¹⁷ FROMM, E., *Cesty z nemocné společnosti*, s. 16.

¹⁸ FROMM, E., *Cesty z nemocné společnosti*, s. 16.

¹⁹ FROMM, E., *Cesty z nemocné společnosti*, s. 17.

²⁰ FROMM, E., *Cesty z nemocné společnosti*, s. 17-18.

to formuluje v knize *Lidské srdce* takto: „...musí pomoci člověku překonat pocit oddělenosti a samoty a získat pocit jednoty, celistvosti a příslušení.“²¹

Tento cíl se musí odrážet ve všech směrech, ve všech vrstvách, ve kterých člověk operuje. Musí procházet jeho prožíváním, cítěním, chováním, nikoli prodlévat jen v jeho teoreticko-rationálním poli.²² Musí být tedy uskutečněním. „...podstatu člověka utváří právě otázka a potřeba odpovědi...“²³ A tato potřeba vyvolává reakci, jak konflikt v samé bytnosti řešit.

Nedomnívám se, že je na místě používat slova jako *vyřešit, odpovědět, vypořádat se*. Proč to nevnímám jako vhodné je nasnadě právě v našem jazyce více než jinde. Slova označená kurzivou postulují, že by se jednalo o proces s nějakým ukončením, *dokonáním*. Tento předpoklad nemohu přijmout, a proto s ním zde nebudu pracovat. Adekvátnějším by bylo říci *řešit, odpovídat, vypořádávat se*. Jistě zde předkládám jednu domněnku a činím tak naprosto záměrně a vědomě. Řeč bude o procesu, který dokonán nebude ani v nejzazším bodě jednotlivého lidského života; v bodě, po kterém další proces odpovídání již není myslitelný.

²¹ FROMM E., *Lidské srdce*, s. 136.

²² FROMM E., *Lidské srdce*, s. 136.

²³ FROMM E., *Lidské srdce*, s. 136.

3.1. Možnosti odpovědi

Jak však odpovědět? Erich Fromm mluví v zásadě o dvou typech přístupů k této existenciální otázce. Domnívá se, že jít lze dvěma způsoby: jedna je cesta *regresivní*, cesta úpadku. Druhou možností je *progresivní* přístup: "...nalezení nové harmonie... plným rozvojem všech *lidských sil*, lidskosti v sobě".²⁴ Tedy jde buď o návrat k archaickému, a podle Fromma patogennímu, anebo o rozvíjení svého potenciálu.²⁵ Obě řešení by měla jedinci vnést do života smysl. Odpovídají nějak na lidský bytostný rozpor. Tento rozpor vede pro člověka k existenčním rozporům, z nichž je pro Fromma nejzásadnější:²⁶ „... rozpor mezi životem a smrtí.“²⁷ Člověk jakožto bytost schopna reflexe si je vědom vlastní konečnosti, která následně pro něj přináší potřebu se s ní vypořádat. A tak se z rozporu stává opět otázka a potřeba odpovědi.

Tyto základní orientace by se mohly vyjádřit také tak, že jsme od počátku svého života strháváni dvěma základními směry, jak se k životu postavit:

1. vynořit se ke světlu, do dobrodružství, riskantní nezávislosti
2. vrátit se zpět do lůna, volání po jistotě, touha po ochraně a závislosti²⁸

²⁴ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 137.

²⁵ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 139.

²⁶ FROMM, E., *Člověk a psychoanalýza*, s. 37-38.

²⁷ FROMM, E., *Člověk a psychoanalýza*, s. 38.

²⁸ FROMM E., *Lidské srdce*, s. 113.

3.2. Frommovy charaktery

Fromm formuluje několik charakterů a orientací, do nichž se snaží lidi včlenit. Činí tak na základě, v jeho době, novému pojetí lidského charakteru v psychoanalýze²⁹. Toto nové pojetí spočívá „na *vztahu* člověka k jeho druhům, k přírodě a k sobě samému.“³⁰

V návaznosti na Freuda chápe charakter jako „...systém snah, které určují chování...“³¹. Dále rozlišuje mezi způsobem chování a charakterovými rysy: „Způsob chování je jednání, které může být pozorováno někým třetím.“³² Charakterové rysy na druhé straně jsou spíše motivační faktory.³³ Potom „...charakterové rysy musí být chápány jako syndrom, který je výsledkem zvláštního utváření charakteru...“³⁴, tj. orientace charakteru.³⁵

Všechny tyto charaktery se pak tím či oním způsobem vztahují k vyjmenovaným faktorům se specifickým přístupem ke své existenciální otázce. V této práci se zaměřím jen na ty, které se přímo týkají vztahu k životu z výše uvedeného důvodu.

²⁹ Více viz FROMM E., *Člověk a psychoanalýza*

³⁰ FROMM, E., *Člověk a psychoanalýza*, s. 50.

³¹ FROMM, E., *Člověk a psychoanalýza*, s. 48.

³² FROMM, E., *Člověk a psychoanalýza*, s. 48.

³³ FROMM, E., *Člověk a psychoanalýza*, s. 48.

³⁴ FROMM, E., *Člověk a psychoanalýza*, s. 48.

³⁵ FROMM, E., *Člověk a psychoanalýza*, s. 48.

3.2.1. Progresivní přístup a biofilní charakter

Progresivní řešení vlastní existence Fromm popisuje jako přístup typický „plným rozvojem všech *lidských sil*“³⁶. Takový přístup, domnívá se, kázaly figury jako Achnaton, Mojžíš, Lao-c‘, Buddha nebo Zarathuštra.³⁷ Nejvřelejší vztah k životu však Fromm připisuje své konstrukci, biofilnímu charakteru. Je to odpověď na život³⁸; je to přitakání životu, a tudíž bytostně něco dobrého, neboť „Dobré je vše, co slouží životu...“³⁹

Pro Fromma tento ideální charakter vykazuje lásku k životu⁴⁰ per se, snahu tvořit⁴¹ či „zachovat život a bojovat proti smrti“; „tendenci integrovat a spojovat se“⁴², „splývat s odlišnými a protikladnými entitami a růst strukturálně“⁴³. Neboť pro něj „cyklus života je cyklem sjednocování, zrodu a růstu...“⁴⁴

Tento charakter se v úplném svém potenciálu projevuje v tvořivé (také produktivní) orientaci.⁴⁵ Tuto koncepci Fromm vytvořil v *Člověku a psychoanalýze*. Mínil je jakožto mód či způsobu bytí.⁴⁶

Člověk, zdá se, je živočich bytostně tvořící. Může tvořit leccos, včetně materiálních věcí, „...*ale daleko nejdůležitějším předmětem produktivnosti je člověk sám*.“⁴⁷ Produktivní charakter indikuje lidskou schopnost být si vědom vlastních možností a produktivně užít všech vlastních sil (obdobně jako individuovaný jedinec v koncepci C. G. Junga, o které referuji níže).⁴⁸

Biofilní charakter slouží jako ideál. Pro Fromma bylo však stěžejní, že realizovatelnost tohoto ideálu je možná jen v podobně nastavené společnosti. Přijímá Marxovu domněnku, že nejvíce individuovaný jedinec je též socializovaný jedinec

³⁶ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 137.

³⁷ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 137-138.

³⁸ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 46.

³⁹ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 48.

⁴⁰ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 46.

⁴¹ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 45.

⁴² FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 48.

⁴³ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 48.

⁴⁴ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 48.

⁴⁵ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 48.

⁴⁶ srov. FROMM, E., *Člověk a psychoanalýza*.

⁴⁷ FROMM, E., *Člověk a psychoanalýza*, s. 76.

⁴⁸ PIETIKAINEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 175.

uprostřed ideální společnosti.⁴⁹ V takové ideální společnosti by biofilní sklony měly neomezenou možnost prosazení, aby nakonec biofilní charakter mohl splynout s charakterem sociálním.⁵⁰

Tuto myšlenku bychom principálně mohli uchopit také tak, že řekneme, že jde, dle Fromma, o *spojení vnitřního* a přirozeného nastavení, neboť snaha zachovat život jako hlavní motivace je běžná u všeho živého,⁵¹ a *vnějšího* modelu, který lidi spoluurčuje. Vzhledem k tomu, že lidem chybí instinktivní výbava v míře, jakou disponují jiní živočichové, lze u nich pozorovat sklony myslet a chovat se v souladu se způsobem, jakým byli vychováni a zespolečenštěni, tj. svým charakterem.⁵²

⁴⁹ PIETIKAINEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 203.

⁵⁰ PIETIKAINEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 204.

⁵¹ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 46-47.

⁵² PIETIKAINEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 174.

3.2.2. Regresivní přístup

Naopak *regresivní přístup*⁵³ je pro Fromma návrat k animálnosti, živočišnosti, k předkům;⁵⁴ k něčemu, co zůstává v minulosti jako předstupeň či nižší stupeň ve vývoji lidí. Regres je návratem k dřívějšímu stádiu, které už mělo být překonáno.

Fromm spojuje regres se zlem a se špatností: „...je to pokus vrátit se zpět k předlidskému stavu...“⁵⁵ Jde však ještě dál a definuje zlo: „*Zlo je člověkova ztráta sama sebe při tragickém pokusu uniknout břemenu lidskosti.*“⁵⁶ Jenomže zlo jako takové animální říše nezná. Neumí jej vytvořit a ani tímto pojmem nedisponuje. Jedná se o podstatně lidskou záležitost, při které jde o snahu právě toto nám vlastní nechat za zády jako něco, čemu je lepší uniknout a čeho je lepší se vzdát. Nicméně *to* je právě to, co by zodpovědná, dospělá osoba udělat neměla, pokud nechce jít *proti životu*.

Nakolik je lidskou touhou vzdát se vlastních odpovědností jakožto břemene a vrátit se do bezpečné minulosti, která nám snad připomíná návrat do lůna⁵⁷, je o to více důležité této tendenci nepodlehout. Neboť špatnost je právě „...pokus překročit říši lidského do říše nelidského...“⁵⁸ ovšem zároveň „...něco hluboce lidského“⁵⁹. Regres k animální existenci, do stavu předindividuace, je pokusem utéci od toho, co je specificky lidské;⁶⁰ je to pokus redukovat sebe jakožto lidského tvora.

„Stupně špatnosti jsou zároveň stupni regrese.“⁶¹ Erich Fromm v *Lidském srdci* popisuje tyto orientace: lásku ke smrti, incestuálně symbiotickou snahu vrátit se zpět do lůna, do země, do anorganického a narcistické sebeobětování. Já se zde budu blíže věnovat jen lásce ke smrti.

⁵³ FROMM E., *Lidské srdce*, s. 136-137.

⁵⁴ FROMM E., *Lidské srdce*, s. 136-137.

⁵⁵ FROMM E., *Lidské srdce*, s. 174.

⁵⁶ FROMM E., *Lidské srdce*, s. 174-175.

⁵⁷ FROMM E., *Lidské srdce*, s. 175.

⁵⁸ FROMM E., *Lidské srdce*, s. 174.

⁵⁹ FROMM E., *Lidské srdce*, s. 174.

⁶⁰ FROMM E., *Lidské srdce*, s. 137.

⁶¹ FROMM E., *Lidské srdce*, s. 175.

3.2.3. Láska ke smrti a láska k životu

Podle Fromma lze regresivní tendenci dohledat v historii primitivních náboženství právě tak jako u některých v jejich individuální psychopatologii.⁶² Jeho přístup bychom mohli nazvat normativním. Regrese ve fylogenetickém smyslu a analogicky duševní onemocnění v ontogenetickém smyslu, jsou vnímána negativně.⁶³

Nejhorší ze všech možných regresivních orientací je však *láska ke smrti*, také zvaná ve Frommově slovníku *nekrofilie*. Nekrofilie stojí v přímém protikladu k biofilii popsané výše. Podle Fromma je tato tendence proti životu definována tak, že jedinci, u kterých převládla, stručně řečeno, milují smrt.⁶⁴

Smrt znamená zastavení růstu; je to rozpad a následně zánik.⁶⁵ Smrt je tam, kde je již *dokonáno*, a kde není, kam směřovat dál, co dále vytvářet nebo kam růst.

Jedná se o všeobecnou orientaci. Takovouto osobu přitahuje vše, co není živé⁶⁶, milují „vše, co neroste“⁶⁷, vše „mechanické“⁶⁸. Mají zálibu v kontrole a života jako takového se bojí, neboť ten je svou podstatou nekontrolovatelný.⁶⁹ Tyto osoby jsou zaměřené na minulost, mají tendenci být sentimentální či chladné a jsou to „stoupeni „zákona a pořádku“^{70, 71}.

Podle Fromma ten, který život miluje, vnímá jako jeho základní polaritu mužský a ženský princip; pro milovníka smrti je tato polarita reprezentována neshodností mezi těmi, kdo mají moc zabíjet a těmi, kdo ji nemají: tedy mezi mocnými a bezmocnými.⁷²

⁶² FROMM E., *Lidské srdce*, s. 137.

⁶³ FROMM, E., *Cesty z nemocné společnosti*, s. 24-29.

⁶⁴ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 36.

⁶⁵ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 47.

⁶⁶ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 39.

⁶⁷ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 41.

⁶⁸ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 41.

⁶⁹ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 41.

⁷⁰ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 39.

⁷¹ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 39.

⁷² FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 40.

Právě zde, u nekrofilní tendence lze nejlépe pozorovat výše naznačenou touhu „...vrátit (se) do temnoty lůna a do minulosti anorganické či animální existence.“⁷³ Jeden rys nekrofilie může být více projevem než jiný a málokdy se projevují všechny.

Rozlišujeme stupeň nekrofilie k biofilii a stupeň, do jakého si je osoba vědoma své nekrofilie,⁷⁴ neboť ani jedna z tendencí není nikdy plně přítomna. Vždy se jedná o směsici obou v každém jedinci.

Co je míněno tím, že neproduktivita je svou podstatou namířena proti životu, lze konkrétněji spatřit na příkladě jednoho literárního díla, ke kterému se odkazuje i Mircea Eliade, autor, o kterém bude ještě řeč, v knize *Mefisto a androgyn*. Jedná se o dílo *Faust* od J. W. Goetha; specificky se mi jedná o postavu Mefistofela. Rád bych na tomto příkladu ukázal, co asi Fromm míní, když mluví o zastavení růstu, a proč by to mohlo být spatřováno jako nežádoucí.

Podle Eliadeho „Mefistova činnost nesměruje proti Bohu, ale proti životu.“⁷⁵ A Mefistofeles je démon popírající život.⁷⁶ Celá sázka Mefistofela s Bohem je postavena na tom, aby se Faust *zastavil*, a tím postoupil svou duši Mefistovi. Podle Eliadeho je popřením života⁷⁷ právě zastavení, neboť jde o to „...vnutit klid, nehybnost a smrt“⁷⁸, což veskrze vede k rozkladu a zániku, a tedy se slučuje s Frommovou koncepcí nekrofilie, nejsilnější manifestací regresivní, neproduktivní orientace.

Takovýto způsob života přináší v duchovní rovině „prokletí a zatracení“. Znamená nechat „...odumřít kořeny života“ v sobě samém, tzn. (podle Fromma) nechat v sobě převládnout regresivní tendenci. Ve výsledku to symbolicky znamená „zločin proti životu“⁷⁹.

Tento příklad nebyl zvolen náhodně. I Fromm sám zmiňuje Fausta jako poetický příklad člověka, který hledá sám sebe. Odpovědí na tuto otázku je zde produktivita⁸⁰. A

⁷³ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 42.

⁷⁴ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 45.

⁷⁵ ELIADE, M., *Mefisto a androgyn*, s. 64.

⁷⁶ ELIADE, M., *Mýtus o věčném návratu*, s. 64.

⁷⁷ ELIADE, M., *Mefisto a androgyn*, s. 64.

⁷⁸ ELIADE, M., *Mefisto a androgyn*, s. 64.

⁷⁹ ELIADE, M., *Mefisto a androgyn*, s. 64.

⁸⁰ FROMM, E., *Člověk a psychoanalýza*, s. 77.

jak víme, Mefisto je tím, kdo se v tomto snaží Faustovi zabránit, (čímž nakonec, dle Mefistových vlastních slov, napomáhá dobru: „Té síly díl jsem já, jež, chtěc vždy páchat zlo, vždy dobro vykoná.“⁸¹ Na otázku *proč* zde však nemáme prostor). Obě postavy však fungují jako protikladné dynamické síly, ve kterých bychom mohli také spatřovat souboj neproduktivní a produktivní orientace.

Zdá se mi poměrně nasnadě předpokládat, že Fromm vychází ze své terapeutické činnosti a nekrofilní tendenci připisuje vše, co nepůsobí na lidskou psychiku uspokojujícím způsobem. Jinými slovy: Frommova koncepce nekrofilie jako existenční orientace je vytvořena na základě předpokladu, že to, co neprospívá psychické pohodě, jde proti životu. Tento eudaimonistický předpoklad není něco, co bych chtěl nutně popírat. S těmito tzv. principy, domnívám se, se to má přeci jen trochu složitěji. Obzvláště pokud odhlédneme od papíru a včleníme tuto orientaci konkrétněji do života, v tomto případě do života archaického člověka.

⁸¹ GOETHE, J. W., *Faust*, s. 52.

3.2.4. Regres jako možný nutný krok zpět

Erich Fromm se domnívá, že regres je něco jako jedna ze dvou základních tendencí, přístupů k životu, které jsou bytostné každému individu. Podle jeho názoru by měl převažovat progresivní, produktivní přístup. V opačném případě máme svým přístupem namířeno *proti* životu.

Když se na tuto problematiku však podíváme trochu méně lineárně, ukáže se, že, s dokladem na přírodních kulturách, je možné regres vnímat přeci jen trochu komplexněji (a možná přijatelněji). Regres je totiž u archaických kultur symbolicky složitější a zajímavější, jak dokládá Mircea Eliade na svých empirických výzkumech.⁸² Inspirován byl však teoretickým podkladem Carla Gustava Junga, o kterém hovořím v pozdějších kapitolách.

Principiálně může být regres chápán jakožto návratu k počátku času, návratu do chaosu před stvořením světa. "Význam tohoto periodického návratu světa do chaotického stavu byl následující: všechny "hříchy" roku, všechno, co čas poskvřnil a opotřeboval, bylo zničeno ve fyzickém smyslu slova."⁸³ Co je však ještě důležitější je to, že takto byla umožněna obnova světa i lidské existence. Bylo to totiž opakování božského úkonu.⁸⁴

U archaických kultur je tímto regresem, pro který je vyhrazena část roku, v podstatě *stvrzena lidská existence*. Je to návrat posvátného času, ve kterém se opakuje úkon, který byl vykonán na počátku světa. Účastí na tomto archetypu získává svět i lidská existence opět smysl tím, že se na tomto opakování účastní.⁸⁵ Pro přírodního člověka není svátek „... „připomínkou“ určité mýtické (a tedy náboženské) události, ale jeho *reaktualizací*."⁸⁶

Toto neustálé „vystupování“⁸⁷ z historického času, které je pro tradiční kultury tak typické, a převážně opakování dávných vzorů, resp. v podstatě jejich znovu-prožití se

⁸² více hlavně ELIADE M., *Iniciace, rituály, tajné společnosti: mystická zrození*.

⁸³ ELIADE, M., *Posvátné a profánní*, s. 54.

⁸⁴ ELIADE, M., *Posvátné a profánní*, s. 53-55.

⁸⁵ ELIADE, M., *Mýtus o věčném návratu*, s. 36.

⁸⁶ ELIADE, M., *Posvátné a profánní*, s. 56.

⁸⁷ ELIADE, M., *Posvátné a profánní*, s. 61.

může z určitého úhlu pohledu jevit jako zavrnutí tvůrčí svobody.⁸⁸ Jak Eliade však dodává, je možné tuto touhu po neustálé cyklicitě interpretovat jako antagonismus k pokroku a tvořivosti.⁸⁹ Tento výsledek je možné přijmout, ale je to pravda je částečně. Částečně proto, že jakýkoliv pokrok je z pohledu i nejprimitivnějších kultur akceptován jako božské zjevení.⁹⁰

Z pohledu (tehdejší) moderní psychologie, jak píše Eliade, je možné chápat v neustálém navracení strach z nového a „...odmítnutí převzít zodpovědnost za autentickou a dějinnou existenci.“⁹¹ Nicméně podle Eliadeho by bylo nesprávné přemýšlet o náboženském člověku primitivních společností jako o neschopném akceptovat odpovědnost právě za jeho vlastní bytí.⁹²

Je potřeba si uvědomit, jak důležitá je pro archaického člověka mýtická úroveň existence. Při účasti na rituálech, kde se opakují archetypy, na sebe bere primitiv hlubokou odpovědnost, kterou moderní člověk nezná. Eliade ji popisuje jako „odpovědnost na kosmické rovině“⁹³. Civilizovaní občané se svou odpovědností účastní jen, a především na záležitostech světských, týkajících se mravů, společnosti či dějinného řádu.⁹⁴ Pro náboženského člověka primitivních kultur však platí, že „...čím více je náboženský, tím více se včleňuje do *skutečnosti*...“⁹⁵

Náboženský člověk nerozumí své existenci jako něčemu, co mu bylo předloženo jako hotové. Přibližováním se božským vzorům se sám *vytváří*.⁹⁶ Tyto vzory, pra-vzory, nacházíme v mýtech a legendách, které archaické kultury znovu zpřítomňují při ritech či iniciačních zkouškách, a tím prožívají posvátné dějiny. Náboženský člověk je *výtvar posvátných dějin*. A jak Eliade zdůrazňuje: „*Stává se opravdovým člověkem natolik, nakolik se přizpůsobuje učení mýtů, nakolik napodobuje bohy.*“⁹⁷

⁸⁸ ELIADE, M., *Posvátné a profánní*, s. 61.

⁸⁹ ELIADE, M., *Posvátné a profánní*, s. 61.

⁹⁰ ELIADE, M., *Posvátné a profánní*, s. 61.

⁹¹ ELIADE, M., *Posvátné a profánní*, s. 63.

⁹² ELIADE, M., *Posvátné a profánní*, s. 63.

⁹³ ELIADE, M., *Posvátné a profánní*, s. 63.

⁹⁴ ELIADE, M., *Posvátné a profánní*, s. 63.

⁹⁵ ELIADE, M., *Posvátné a profánní*, s. 65.

⁹⁶ ELIADE, M., *Posvátné a profánní*, s. 68.

⁹⁷ ELIADE, M., *Posvátné a profánní*, s. 68.

Eliade se domnívá, že jediný způsob, jak porozumět archaickému člověku a jeho duševnímu světu je „vstoupit *do něho*“,⁹⁸ tzn. porozumět jeho způsobu myšlení a prožívání. Pro člověka tradičních společností platí, že musí projít takovým procesem, který mu umožní život vyšší úrovně, tzn. život kulturní a především náboženský. Jedině tím naplňuje, co to znamená být člověkem.⁹⁹ Jinými slovy: člověk se skutečně člověkem musí teprve stát. Dostává tomu tím, že projde iniciačními zkouškami, tzn. když se účastní rituů, při nichž kopíruje nadlidské chování, čímž překračuje přirozenou úroveň lidství.¹⁰⁰

Existují různé formy zkoušek, ale mají vždy cíl duchovní. Uvádějí neofyta do kulturní sféry, tzn., že se snaží „učinit ho „otevřeným“ vůči duchovním hodnotám.“¹⁰¹ Prvním krokem v takových iniciacích je však právě *návrat*; návrat do lůna, do chaosu, do doby před stvořením světa, do temnoty, ze které teprve povstává člověk duchovní a nově zrozený; člověk skutečný.

Moderní člověk, naproti tomu, již nepřijímá dávná schémata, nepřijímá nadlidské modely. On sám a jedině on je tvořivým činitelem svých dějin. Jinak řečeno: „Člověk se *tvoří sám* ...“¹⁰²

Viděli jsme, skrze Eliadeho pojetí, že návrat zpět nemusí být vždy obrácením ke špatnosti *per se*. Mým cílem bylo spíše ukázat, že v některých kulturách to bylo přímo *nutné*, aby byl vůbec možný krok kupředu. Ostatně, to ani není něco, co bychom z běžného života neznali. Erich Fromm se však tím, co nazývá *základní principy*, symbolicky tolik nezabýval, resp. zabýval, ale vždy, podle mého čtení, v návratu zpět viděl úpadek.

Ostatně nakonec ani Mircea Eliade se nedomnívá, že způsob života by byl prospěšný nebo vhodný pro člověka moderního. Záměrem bylo spíše ukázat, co vše se dá spatřovat v symbolické regresi. Totiž, že v určitém způsobu chápání je v něm možné vidět *nutný počátek* pro něco dalšího. Takovým, který smývá hříchy světa; takovým, který

⁹⁸ ELIADE, M., *Posvátné a profánní*, s. 108.

⁹⁹ ELIADE, M., *Posvátné a profánní*, s. 123.

¹⁰⁰ ELIADE, M., *Posvátné a profánní*, s. 121-124.

¹⁰¹ ELIADE, M., *Iniciace, rituály, tajné společnosti: mystická zrození*, s. 35.

¹⁰² ELIADE, M., *Posvátné a profánní*, s. 134.

umožňuje začít s čistým štítem pro život nový, třeba i duchovní. Asi jako temnota, ze které se zrodí světlo a s ním nový život.

Je možné začínat od bodu v životě, ve kterém právě jsme a dívat se dopředu do nedohledné budoucnosti, která transcenduje to známé přítomné. Někdy je však třeba se vrátit a někdy třeba až *do onoho času na počátku dějin*, kde se zrodil svět, resp. lidský svět. Do času mýtického, který reálně nikdy neexistoval, a právě proto je jediným skutečně možným počátkem lidských kulturních dějin. Počátkem představovaným, existujícím jen ve věčnosti.

4. Potvrzení života

Na začátku jsme řekli, že být člověkem znamená nesetrvat na místě. Znamená to něco jiného než být kterýmkoli jiným živočichem. Člověk se ptá po svém smyslu, po své existenci a potřebuje odpověď. Potřebuje *konat* k naplnění této odpovědi.

„...být člověk znamená překračovat věčnost.“¹⁰³ K překročení věčnosti je třeba se *nějak* stavět k životu. Pro Fromma život tvoří, a tudíž člověk, jenž má bytostnou vztažnost k životu, má tendenci stavět se na roveň s životem samým, tzn. do pozice možného tvůrce, ovšem stejně tak i možného ničitele. V obojím se zračí potřeba život *potvrdit*¹⁰⁴, přitakat mu, nebo ho odmítnout¹⁰⁵.

Erich Fromm je autor, který se ve svých spisech často zaměřoval na destruktivitu. Tu právě považuje za jeden z patologických projevů člověka. V knize *Lidské srdce* se např. v kapitole Různé formy násilí zabývá tzv. *reaktivními* druhy násilí, které považuje za obranu proti vnějším vlivům, které by mohly vést k újmě na různých úrovních života.¹⁰⁶ Taková *pomsta* např. však je již „typ násilí, příbuzný násilí reaktivnímu“¹⁰⁷ a je „...blíže ... k patologickému (násilí)...“¹⁰⁸, neboť pomsta se nesnaží zachovat život tím, že se snaží ubránit nějakému nebezpečí. Snaží se spíše jaksí iracionálně „odčinit magicky“¹⁰⁹ to, co již bylo vykonáno; to, co se již stalo.¹¹⁰

Jako násilná reakce podobná pomstě je zde uvedena *otřesená víra*: „Do hloubky ošálená a zklamaná osoba může začít také nenávidět život.“¹¹¹ Takový člověk si nepřeje pokračovat dál stejným způsobem, stane se reaktivním a kompenzuje své zklamání ze života.¹¹² Násilí jako kompenzace potom nahrazuje produktivní činnost.¹¹³

¹⁰³ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 30.

¹⁰⁴ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 30-31.

¹⁰⁵ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 30-31.

¹⁰⁶ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 21.

¹⁰⁷ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 24.

¹⁰⁸ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 24.

¹⁰⁹ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 24.

¹¹⁰ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 24.

¹¹¹ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 27.

¹¹² FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 27-28.

¹¹³ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 28.

Protikladem k tvořivé činnosti, která je vlastní produktivní orientaci, se stává ničení, neboť: „Člověk, který nemůže tvořit, chce ničit.“¹¹⁴ Ničení se stává *mstou na životě* a takový člověk si „přeje ... dokázat, že život je zlý...“¹¹⁵

Destruktivnost jakožto kompenzaci je možné zvrátit (a vyléčit), a to postupným rozvíjením lidských produktivních sil, tedy dynamizováním tvořivosti, která je zatím nečinně v potenci. Násilí jako kompenzace je totiž „patologická *náhražka* za život“¹¹⁶.

Je zřetelné, že pro Fromma připomíná vývoj spíše přímku, ať již se jedná o vývoj jedince nebo kultury. Jistě, snaží se poměrně zjednodušené pojetí kompenzovat tím, že píše o dvou tendencích, které se v jedinci vyskytují současně: jakoby v podstatě dvě šipky, kde jedna směřuje do negativních hodnot a druhá do pozitivních. Užitá přídavná jména nejsou míněna prvoplánově hodnotově, ovšem nedá se přehlédnout, že toto chápání se nejen nabízí, ale i odpovídá Frommově koncepci.

Když přihlédneme konkrétněji k této přímce, nedá se příliš z Frommových slov vyvodit něco superiornějšího, co by bylo přičteno kulturám předešlým v porovnání s kulturami pozdějšími. Vývoj je totiž pojímám kvalitativně. Ovšem, je skutečně pravda, že jsme kultury předchozí překonali, tedy disponujeme vším, čím ony, a ještě něčím navíc?

Ve vztahu k existenci zaujímal archaický člověk zcela jiný vztah, než který můžeme pozorovat dnes. Možná je tento způsob méně vědomý a možná tím tzv. horší, možná také ne. Zcela určitě je to však způsob *jiný*; a zcela určitě v něm vězí něco *aktuálního*, a zároveň přetrvávajícího, jak bude později blíže osvětleno v kapitolách o C. G. Jungovi.

Jestli je skutečně nějaký zásadní rozdíl v pojetí archaických kultur a archaického chování mezi Frommem a Eliadem, je to v jejich metodice. U Fromma vidíme hodnotící přístup z pohledu člověka civilizované západní společnosti. Z pozice

¹¹⁴ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 29.

¹¹⁵ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 27.

¹¹⁶ FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 31.

vlastní a z pozice terapeuta usuzuje o duševní způsobilosti kultury své i jiných. Eliade naproti tomu se snaží pochopit primitivní myšlení zevnitř.

S trochou kritiky je třeba však říct, že Eliade se silně klonil k praktikám východních a primitivních kultur. Neměli bychom zapomínat, že absolutní badatelský odstup není možný, ovšem Eliade se příliš nepokoušel ani se mu přiblížit.

V jeho pojetí je člověk *homo religiosus* – tedy tvor, který má bytostnou potřebu vztahovat se k náboženství vždy alespoň nějakým způsobem.¹¹⁷ Pro Eliadeho je popření tohoto fenoménu zásadním odklonem od vlastních kořenů a důvodem duševního onemocnění a vykořeněnosti civilizovaného člověka (obdobně jako později uvidíme u C. G. Junga). Je potřeba brát tento předpoklad v potaz, neboť ani sám autor se jím netají.

S tímto předpokladem můžeme pokročit k Eliadeho způsobu porozumění lidských společenství dob minulých. Podle něj nám archaické kultury nabízejí jiný pohled na smysluplnost lidské existence, která tkví v opakování pravzorů, jak avizuje již ve své předmluvě v *Mýtu o věčném návratu*.¹¹⁸ Archaický člověk odmítá kontinuální dějiny, dějiny „bez transhistorického vzoru“¹¹⁹.

Sám jednou větou dobře vystihuje rozdíl v potvrzování lidské existence, jak je pojmána u archaických kultur a jak ji vnímají filosofové ovlivnění především osobou G. W. F. Hegela: „V žádném případě však nejde o valorizaci, jakou se pokoušely formulovat některé filosofické posthegeliánské školy, zvláště marxismus, historismus a existencialismus, když byl odhalen „historický člověk“, člověk, který je potud, pokud se sám tvoří uvnitř dějin.“¹²⁰

Podle Eliadeho se totiž lidská existence u archaického člověka potvrzuje právě skrze to, co historického člověka *překračuje* (tedy překračuje ho něco jiného než on sám narozdíl od Frommova modelu). Odtud myšlenky o archetypálnosti, na které navazuje podle Junga.

¹¹⁷ HOŠEK, P., Mircea Eliade: homo religiosus. *Reflexe*. [online]

¹¹⁸ ELIADE, M., *Mýtus o věčném návratu*, s. 7.

¹¹⁹ ELIADE, M., *Mýtus o věčném návratu*, s. 7.

¹²⁰ ELIADE, M., *Mýtus o věčném návratu*, s. 7.

4.1. Zkušenost s posvátným

ἀρχή (*arché*) jako podstatné jméno ze starořečtiny, míněno počátek, původ nebo první příčina, odkazuje na počátky lidských dějin, *in illo tempore*, na dobu mýtickou.¹²¹ Podle Eliadeho archaický člověk uznává hodnotu předmětu právě a pouze ve chvíli, kdy přesahuje historickou realitu. Až potom je artefakt „prostoupen bytím.“¹²² Jinými slovy, naráží zde na zkušenost s *posvátným*, která jediná dává všemu ontologický status skutečného bytí.

Pro tradičního člověka znamená posvátno skutečnost v pravém smyslu slova. Posvátno způsobuje doslova *nasyčenost* bytím.¹²³ Pro Eliadeho je důležité, že pojímá člena archaických společností právě jako *homo religiosus* a jako takový zůstává tento archaický člověk součástí i člověka moderního:¹²⁴ Člověk primitivní v tomto pojetí je *homo religiosus*. Nicméně chování pro něj typické z moderního člověka nevymizelo. Je jeho součástí, neb je součástí obecně lidského chování jako takového.¹²⁵

Takto chápáno, přírodní člověk věnuje pozornost svému okolí zcela jiným způsobem. Jeho prostor není všude stejný¹²⁶: má své důležitější a všední místa, mohou se v něm nacházet vzkazy a poselství z mimo-světského světa. Prostor sám může být profánní i posvátný, a tedy i náboženský. „...*znamení* obdařené náboženským významem představuje zavedení absolutního prvku a konec relativnosti a zmatenosti,¹²⁷ tzn. chaosu. Toto znamení je od bohů a nepatří tedy do profánní sféry, a proto je důležitým prvkem. A také proto ukazuje kurs¹²⁸. Není to člověk sám, který udává směr svému životu, je to jeho vztah k duchovnímu světu. To je to, co mu umožňuje naplnit život smyslem a *potvrdit vlastní existenci*.

¹²¹ Pozn. Více o archetypech viz C. G. Jung

¹²² ELIADE, M., *Mýtus o věčném návratu*, s. 9-10.

¹²³ ELIADE, M., *Posvátné a profánní*, s. 13.

¹²⁴ HOŠEK, P., Mircea Eliade: homo religiosus. *Reflexe*. [online]

¹²⁵ ELIADE, M., *Posvátné a profánní*, s. 15.

¹²⁶ ELIADE, M., *Posvátné a profánní*, s. 48.

¹²⁷ ELIADE, M., *Posvátné a profánní*, s. 22.

¹²⁸ ELIADE, M., *Posvátné a profánní*, s. 22.

5. *Psýché* u C. G. Junga

Dalším, kdo studoval chování archaického člověka a zároveň popsal způsob procesu sebeutváření, je Carl Gustav Jung. U něj, snad, můžeme ještě lépe vidět, co vztah k archetypům pro člověka archaického (ale i dnešního) znamená: totiž, že jde převážně o vnitřní duševní dění. To je to, na čem primitivovi, ač nevědomě, nejvíce záleží.

Pojmout celou Jungovu koncepci je složitý úkol v rámci i jen jedné knihy, natož kvalifikační práce na úrovni bakalářského studia. A proč by tomu tak mělo být? Jung celý svůj život své psychologické studium neustále rozšiřoval a obohacoval o ne jeden další, třeba i kontroverzní aspekt, proto ho shrnout jednotně vlastně ani není možné. Museli bychom totiž věnovat přílišnou pozornost různým směrům a odvětvím, které nejsou moderní vědou snadno přijímané či jsou naprosto neakceptované; ale hlavně, potřebovaly by samy o sobě studium mnohem hlubší, než si zde můžeme dovolit, ať už jde o empirický materiál mýtů, legend, pohádek i snů nebo o okultní vědy jako je alchymie nebo astrologie.

Psychologie představovala pro Junga stále ještě vědu o duši v původním smyslu.¹²⁹ Sám se zabývá etymologií slova ve vztahu k nevědomé části mužské duše, k animě.¹³⁰

Skutečností duše měl Jung na mysli apriorní přírodní fakt, objektivní fenomén, který není redukovatelný na žádný faktor mimo ni samu.¹³¹ *Psýché* pro něj byla „biologickým fenoménem“¹³² a „objektivní realita“¹³³. Věřil, že je možno ji zkoumat jako a pouze jako součást přírodní vědy. Mínil tím zdůraznění hranic kompetencí všech věd, včetně psychologie.¹³⁴

Jung se nesčetněkrát bránil napadením jeho psychologie jako metafyzické nebo teologické. Podle něj jde o nedorozumění mezi pojetím Boha a pojetím Boha jako psychologického faktu jako součást *psýché* – archetypu Boha. První jmenované potřebuje

¹²⁹ viz JUNG, C. G., *Snové symboly individuálního procesu*, s. 22.

¹³⁰ více JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 125-126.

¹³¹ STEVENS, A., *Jung*, s. 33.

¹³² JUNG C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 54.

¹³³ JUNG C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 94.

¹³⁴ JUNG C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 94.

důkaz Boží existence, o nějž se nepokouší, neboť se o něj jako vědec pokusit ani nemůže.¹³⁵ Je totiž zásadní rozdíl mezi archetypem Boha a Bohem, stejně tak je rozdíl mezi archetypem matky a naší vlastní matkou, archetypem dítěte a nějakým skutečným dítětem. S takovými příklady by se dalo pokračovat prakticky donekonečna.

Sama *psýché* má potom nejednu část. C. G. Jung říká: „...psýché není jednotou, ale je rozporuplnou mnohostí komplexů...“¹³⁶ Ta psychologická část nás samých, které jsme si vědomi, je vědomá psýché¹³⁷; jedná se o obsahy vztahující se k vědomému já¹³⁸, tj. empirické osobnosti¹³⁹. Pak tu máme ještě *psýché* nevědomou, která v Jungově pojetí také sestává z nejedné části.

¹³⁵ JUNG, C. G., *Snové symboly individuálního procesu*, s. 22-23.

¹³⁶ JUNG, C. G., *Osobnost a přenos*, s. 106.

¹³⁷ Pozn. Budu se držet tohoto zastaralého termínu, neboť autor sám jej hojně užívá.

¹³⁸ JUNG C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 38.

¹³⁹ JUNG C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 42.

5.1. Nevědomá psyché

Asi největším Jungovým přínosem psychologii je teorie kolektivního nevědomí. Tato myšlenka ho odchylovala od Freudova pojetí, kde se mluvilo pouze o osobním nevědomí.¹⁴⁰ Tyto dva typy nevědomí jsou u Junga spíše jako dvě úrovně nevědomé psyché. Obsahy načerpané ze zkušeností jednotlivce v průběhu života, které byly zapomenuty nebo vytěsněny¹⁴¹, tzv. komplexy, jsou součástí *nevědomí osobního*.¹⁴² Hlubší vrstva nevědomí, na které to osobní leží, je potom naopak všem lidem vrozená¹⁴³, zděděná¹⁴⁴. Jung ho nazývá *kolektivní*.¹⁴⁵ Dále se osobním nevědomím nebudu blíže zabývat, neboť jeho název je dostatečně všeříkající o jeho obsahu a není ani důležité pro potřeby této práce. Kolektivní nevědomí naproti tomu, je pro nás zde stěžejní. Při své praxi Jung narazil na něco, co se domnívá být objektivní všem lidem: kolektivní nevědomí je společné a impersonální.

Celá hypotéza je postavena na vypořádaných, podobných, ovšem v detailech se obměňujících představách, za kterými Jung tušil určitou strukturu.¹⁴⁶ Funkční jednotky, podle kterých kolektivní nevědomí operuje, nazval *archetypy*.¹⁴⁷

V průběhu historie zkoumání nevědomí došlo k rozepřím ohledně definice termínu. Někteří došli k úzu, že se jedná o *z definice neznámé, a tudíž nepoznatelné*. Jenomže, aby bylo možné něco zkoumat, není třeba, aby to bylo z definice známé. Vlastně proces zkoumání by ztrácel svůj význam, kdybychom se zabývali tím, co již známe. Zároveň je možné poznat dosud neznámé, pokud jsme schopni stanovit metodiku, která nám umožní dostatečně dobré podmínky pro pozorování.¹⁴⁸

Nevědomí má z většiny význam spíše jako *v současnosti nevědomé, ale uvědomitelné*: tzn. podprahově vnímané, zapomenuté, chtěné a zároveň neuvědomované

¹⁴⁰ STEVENS, A., *Jung*, s. 48.

¹⁴¹ JUNG C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 147.

¹⁴² JUNG C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 98.

¹⁴³ JUNG C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 98.

¹⁴⁴ JUNG C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 148.

¹⁴⁵ JUNG C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 98.

¹⁴⁶ JUNG C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 59.

¹⁴⁷ STEVENS, A., *Jung*, s. 48.

¹⁴⁸ více JUNG C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 37-38, k důkazu archetypů JUNG C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 156-158.

v každém okamžiku, námi činěné třeba i automaticky atd.¹⁴⁹ Také proto není možné zcela určit hranici mezi vědomím a nevědomím. Jedná se spíše o jakýsi fluidní, relativní prostor (i když Jung k němu referuje i jako ke spektru¹⁵⁰), kde se obojí mísí.¹⁵¹ Není obsahu, o kterém bychom mohli říct, že je zcela vědomý – vždy oscilujeme na určitém stupni uvědomění vědomého.¹⁵² I z toho důvodu „*Psýché spíše představuje vědomě-nevědomou celost.*“¹⁵³

¹⁴⁹ JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 37-38.

¹⁵⁰ JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 40.

¹⁵¹ JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 40., také JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 53.

¹⁵² JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 38-41.

¹⁵³ JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 53.

5.2. Archetypy

Kromě toho však Jung k nevědomí přičítá ještě to, co označuje jako „psychoidní funkce“¹⁵⁴. A to je právě ta jediná, přímo neuvědomitelná část duše, o které lze něco vědět a vypovědět pouze skrze to, jak se to projevuje.¹⁵⁵ A co je to plně neuvědomitelné v nevědomí? Slovy C. G. Junga: „...nevědomí obsahuje... osobní, ale také to, co je neosobní, kolektivní v podobě zděděných kategorií neboli archetypů.“¹⁵⁶

Archetyp je v zásadě duální povahy: představuje psychickou i neurologickou strukturu. Je základním předpokladem psychofyzických procesů. Stránku fyzickou u archetypu Jung nazývá *psychoidni*¹⁵⁷, tedy *psýché* jen podobné. Mínil tím však to, že mají i fyziologický dopad. Archetypy jsou tedy zodpovědné i za vjemy a představy¹⁵⁸ (určitého typu).

Vzhledem k tomu, že *psýché* je biologické povahy, a každý živočich má určité biologické struktury jednání typické právě pro jeho druh, které naplňuje, *psýché* by neměla být výjimkou v tomto smyslu. Těmito vzorci chování jsou právě archetypy.¹⁵⁹ Autor se snažil o definice těchto praobrazů několika způsoby, ať už jako „...obraz...apriorní povahy...“¹⁶⁰, „...kolektivně existující nevědomé podmínky, které regulují a podněcují tvůrčí činnost fantazie...“¹⁶¹ či nevědomé regulátory¹⁶². Archetyp je vzorec, jehož obsah přichází s empirickými daty.¹⁶³ Vzhledem k analogii s pattern of behaviour, kterou Jung činí¹⁶⁴, je archetyp také formou chování – ovšem v psychologickém smyslu. Archetypy by mohly být pojímány také jako *potenciální* obrazy, nikdy jako pevná předurčení. Nemají jasně daný obsah¹⁶⁵ – tím jsou otevřeny individuálnímu materiálu, jsou kolektivní jakožto schéma¹⁶⁶.

¹⁵⁴ JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 38.

¹⁵⁵ JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 38-39.

¹⁵⁶ JUNG, C. G., *Osobnost a přenos*, s. 27.

¹⁵⁷ STEVENS, A., *Jung*, s. 58.

¹⁵⁸ STEVENS, A., *Jung*, s. 58.

¹⁵⁹ více JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 53-55.

¹⁶⁰ JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 54.

¹⁶¹ JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 59.

¹⁶² Viz JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 55., také JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 59.

¹⁶³ STEVENS, A., *Jung*, s. 52-53.

¹⁶⁴ Více viz JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*.

¹⁶⁵ STEVENS, A., *Jung*, s. 51-52.

¹⁶⁶ STEVENS, A., *Jung*, s. 51-52.

Jak říká autor: „Přes příbuznost s instinktem nebo právě pro ni...“¹⁶⁷ je archetyp „základ ducha“¹⁶⁸. Z výše řečeného by mělo být zřejmé, že archetypy nejsou míněny jako představy. Jde o jakési „ražení drah“¹⁶⁹. Když se vrátím k příkladu rozdílu mezi Bohem, matkou atp. a jejich archetypy, osvětluje autor situaci tím, že ve slově zdůrazňuje slovo *typ*, τύπος (*typos*), které překládá jako ražba, vtištění.¹⁷⁰ Obecně: „*Archetypy jsou typické formy chování*, které se, když se stanou vědomými, projevují jako představa...“¹⁷¹

Kolektivní nevědomí je kolektivní právě proto, že je tvořeno archetypy, jež jsou všudypřítomné, zděděné a pre-existující. Lze si je uvědomovat až nepřímo.¹⁷² Není žádný konečný počet archetypů. Představují typické situace. Jejich opakování je vtisklo do *psýché*¹⁷³ „... jako *formy bez obsahu*, které představují možnost určitého typu chápání a jednání“¹⁷⁴. Jsou odrazy lidské zkušenosti.

¹⁶⁷ JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 61.

¹⁶⁸ JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 61.

¹⁶⁹ JUNG, C. G., *Osobnost a přenos*, s. 27.

¹⁷⁰ JUNG, C. G., *Snové symboly individuálního procesu*, s. 22.

¹⁷¹ JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 87.

¹⁷² JUNG C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 148.

¹⁷³ JUNG C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 155.

¹⁷⁴ JUNG C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 155.

5.2.1. Povaha archetypů

Podle Junga má „...duše přirozeně náboženskou funkci...“¹⁷⁵, a to právě díky archetypům, jejichž vynoření má „...vysloveně numinózní charakter...“¹⁷⁶. Vyvolává v člověku představy náboženské a filosofické povahy a zážitek s nimi naplňuje jedince pocitem smysluplnosti.¹⁷⁷ Takto je základem ne pouze ducha, ale i základní formou pro všechna náboženství a mytologie, stejně tak i pro všechny ideologické -ismy.¹⁷⁸ Archetypy lze prožít, díky čemuž jsou empirickou bází pro náboženskou zkušenost.¹⁷⁹ Archetypy tedy znovu, nejsou jen psychologické povahy. Jsou mnohem univerzálnější.

Na rozdíl od náboženství se však věda zajímá o typ jako takový a nikoli o jeho představu. Odhlíží od kulturního a osobního vlivu.¹⁸⁰ Jungiánský badatel A. Stevenson dodává: „Za určitých okolností tedy archetypy dávají v lidech vzniknout podobným myšlenkám, představám, mytologematům, pocitům a nápadům bez ohledu na jejich rasu, původ či vyznání a zeměpisnou lokalitu či dějinnou epochu, v níž žijí.“¹⁸¹

Archetypy jsou v lecčems srovnatelné s Platónovými idejemi.¹⁸² Podle Junga ale „...není *jedna* podstatná idea nebo představa, která by neměla historické předchůdce. Základem všech jsou... archetypické pra-formy, jejichž názornost vznikla v době, kdy vědomí *vnímalo*. Myšlenka byla... pocíťována jako jev...“¹⁸³ – tedy ve vědomí archaického člověka. Nicméně archetypy nejsou něčím, co bychom si byli schopni ve své podstatě, byť i jen představit. Obrazy, které vnímáme, jsou jen střípky archetypů projevující se v každém jedinci určitou měrou; nikdy však nebude žádný jedinec schopen pojmout archetyp celý. Zároveň jsou všechny v každém z nás.

Dále jsou archetypy, na rozdíl od platónských idejí, dynamické a zacílené.¹⁸⁴ „Archetypy aktivně usilují o to, aby se v průběhu životního cyklu... aktualizovaly

¹⁷⁵ JUNG, C. G., *Snové symboly individuačního procesu*, s. 20.

¹⁷⁶ JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 60.

¹⁷⁷ JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 60.

¹⁷⁸ JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 61.

¹⁷⁹ JUNG, C. G., *Snové symboly individuačního procesu*, s. 22-23.

¹⁸⁰ JUNG, C. G., *Snové symboly individuačního procesu*, s. 27.

¹⁸¹ STEVENS, A., *Jung*, s. 49.

¹⁸² Srov. STEVENS, A., *Jung*, s. 49-50., viz také JUNG, C. G., *Nevědomí a archetypy*, s. 99. nebo JUNG, C. G., *Nevědomí a archetypy*, s. 134.

¹⁸³ JUNG, C. G., *Nevědomí a archetypy*, s. 135.

¹⁸⁴ STEVENS, A., *Jung*, s. 49.

v osobnosti a chování jedince.“¹⁸⁵ Jsou tedy autonomní, obecné a v tomto smyslu objektivní, avšak zároveň jedinečné tím, jak se manifestují v každém jednotlivci: „... archetyp je *nejen obrazem o sobě, nýbrž současně i dynamis*, která se projevuje v numinóznosti, fascinující síle archetypického obrazu.“¹⁸⁶

Archetypy se nekonečně vyvíjí a diferencují.¹⁸⁷ Mají nesmírně širokou síť vztahů, díky čemuž nejsou plně popsateľné, jsou spíše vždy mnohoznačné a častokrát paradoxní.¹⁸⁸ Archetypy jsou odlišné od představ, které vyvolávají. Představy jsou mnohokrát proměněné, mnohokrát vyprávěné odkazy k jejich podstatnější formě, jež samu zobrazit nelze. Archetypy jsou poznateľné jen částečně, a to skrze jejich důsledky, tedy našemu vědomí sekundárně známé představy. Cokoli jsme o archetypech schopni vypovědět, jsou tvrzení o jejich četných konkretizacích.¹⁸⁹

¹⁸⁵ STEVENS, A., *Jung*, s. 50.

¹⁸⁶ JUNG, C. G., *Nevědomí a archetypy*, s. 68.

¹⁸⁷ JUNG, C. G., *Snové symboly individuálního procesu*, s. 18.

¹⁸⁸ JUNG, C. G., *Nevědomí a archetypy*, s. 140-141.

¹⁸⁹ JUNG, C. G., *Nevědomí a archetypy*, s. 70-71.

5.3. Proces individuace a bytostné Já

Před chvílí jsme řekli, že archetypy jsou dynamické a zacílené. Lze tedy předpokládat, že kolektivní nevědomí zaprvé neustále pracuje na nějakém procesu a zadruhé, že tento proces je řízen teleologicky. Avšak C. G. Jung odmítá, že by se tak dělo „... podle promyšleného obecného plánu...“¹⁹⁰ a že by se snažilo o „...určité cíle a jejich uskutečnění“¹⁹¹ Zároveň mluví o jakémsi „hnačím motivu“¹⁹², kterým by mělo být uskutečnění tzv. bytostného Já.¹⁹³

Není snadné tomuto protimluvu rozumět a situaci nezlepšuje přiblížení bytostného Já jakožto *neurčitosti*.¹⁹⁴ Pokusíme se rozpor vyřešit tím, že osvětlíme, co představuje individuace a archetyp autorem nazvaný bytostné Já.

¹⁹⁰ JUNG C. G., *Osobnost a přenos*, s. 84.

¹⁹¹ JUNG C. G., *Osobnost a přenos*, s. 84.

¹⁹² JUNG C. G., *Osobnost a přenos*, s. 84.

¹⁹³ JUNG C. G., *Osobnost a přenos*, s. 84.

¹⁹⁴ JUNG, C. G., *Snové symboly individuačního procesu*, s. 27.

5.3.1. Individuace

Procesem individuace se zde nechci zabývat detailně, popíši jej spíše z obecného hlediska. Důvodem k tomu je přílišná bohatost empirického materiálu, který by bylo třeba zahrnout a detailněji se jím zabývat a také nedostatek místa pro studování určitých archetypů, které se na této cestě objevují. Nemá obecně ani stanovené postupy a nefunguje lineárně. Pro některé lidi znamená integraci jedné vize a pro jiné se může jednat o série snů, vizí a zážitků rozprostírajících se po období několika let.¹⁹⁵

Na začátku práce byla popsána koncepce Ericha Fromma ohledně lidství, kterému člověk dospívá prostřednictvím sebeutváření skrze progresivní, produktivní přístup k životu. Věřím, že podobným konceptem se zabýval i C. G. Jung, avšak v zásadě jiným způsobem. Jung předpokládal apriori principy, archetypy, které lze aktualizovat zvědomením je v představy. Přesto, že se tyto představy individuálně odlišují, motiv procesu je stejný. V tomto případě bych se však odchýlil od názvu své práce a nazval bych tuto koncepci *sebe-aktualizací*. V zásadě se totiž jedná o to *stát se, kým jsme vždy byli*¹⁹⁶ nebo *zvědomnit nevědomé obsahy, abychom si uvědomili, kým jsme a prožili se tak*.

Jung se ve svém životě i díle soustředil na jev transformace osobnosti. Tento jev má být v pohybu, a to do konce života jedince. Co je u Junga podstatné je jeho přesvědčení, že tohoto růstu je možno docílit tím, že se člověk zaměří na obsahy svého nevědomí, kterým bude čelit a následně je integrovat. Tomuto jevu dal název *individuace*.¹⁹⁷ Archetypický úhrn kolektivního nevědomí jednotlivce má svůj zdroj a jádro a, snad nejdůležitěji, svůj cíl. Toto jádro sjednocuje celou osobnost a nazývá se *bytočné Já*.¹⁹⁸

¹⁹⁵ Více k procesu individuace ve snech a vizích a v symbolice alchymie JUNG, C. G., *Snové symboly individuálního procesu*

¹⁹⁶ JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 143., také JUNG, C. G. *Osobnost a přenos*, s. 69-70.

¹⁹⁷ STEVENS, A., *Jung*, s. 39.

¹⁹⁸ STEVENS, A., *Jung*, s. 49.

5.3.2.Smysl a projevy individuace

Zdá se, že pro Junga samého smysl života tkvěl v uskutečnění vlastního potenciálu. To je také cíl, který si klade individuace.¹⁹⁹ Tématem je rozvíjet již existující, tzn. aktivace archetypického potenciálu, který tkví ve vlastním bytostném Já.²⁰⁰

Proces individuace je procesem *syntézy*²⁰¹ či „integrace nevědomí do vědomí“²⁰², resp. spíše jen částí nevědomí. Tento proces se obvykle manifestuje ve snové symbolice, která je podobná motivům z mytologie. Podle Junga všechny odpovídají představě duševní transformace.²⁰³ Tyto motivy nevědomí produkovalo samovolně, což autor dokazuje na prokazatelně nedostatečné znalosti těchto motivů u snících.²⁰⁴

Původ těchto psychických skutečností není známý, ale mýty byly vytvořeny primitivní mentalitou, jejíž vědomí není vyvinuté jako u moderního člověka. Archaický člověk podle této interpretace myšlenky vědomě nezaujímá, nýbrž se mu *objevují*. Archetypy, kterých je mytologie plná, ukazují, jak je fyzická realita prožívána duší²⁰⁵, resp. archaickou vrstvou *psýché*.

„Primitivní mentalita mýty *nevymýšlí*, ale *prožívá je*.“²⁰⁶ Ovšem tato mentalita by se měla objevovat i ve snech občanů moderně vyspělých zemí (neb je určitou vrstvou nikoli jinou entitou), což nás opět přivádí k myšlence kolektivního nevědomí.²⁰⁷ Samozřejmě se proces individuace váže právě k této hlubší vrstvě *psýché*, neboť jinak by nebylo možné dohledat analogie právě v mytologii, legendách či pohádkách. Podle autora se jedná o vždy existující *dynamis* nevědomé *psýché*. Jde totiž o jakýsi životní proces „zrání osobnosti“²⁰⁸, který „...odpovídá přirozenému průběhu života...“²⁰⁹, a který má

¹⁹⁹ STEVENS, A., *Jung*, s. 27.

²⁰⁰ STEVENS, A., *Jung*, s. 49.

²⁰¹ JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 143.

²⁰² JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 143.

²⁰³ JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 144.

²⁰⁴ JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 156.

²⁰⁵ JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 231.

²⁰⁶ JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 231.

²⁰⁷ JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 231-232.

²⁰⁸ JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 236.

²⁰⁹ JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 143.

pro člověka vždy formu mýtu: „...co se člověk zdá být *sub specie aeternitatis*, to lze vyjádřit jen mýtem.“²¹⁰

Je příčinou tzv. krize středního věku, po níž následuje utvoření prostoru pro vývoj jedince. Jde o to uvědomovat si postup, který se v nás sám od sebe stejně vyvíjí.²¹¹ V procesu individuace jde o „manifestaci o sobě nevědomého procesu“²¹², tedy o zvědomení archetypického materiálu tím, že se probudí na světlo vědomí v podobě představ²¹³: „...v duši existuje na vnějších podmínkách takřka nezávislý, k cíli směřující proces.“²¹⁴ Co je tedy tímto *cílem* v Jungovské terminologii přesněji míněno?

²¹⁰ JAFFÉ A., *Vzpomínky/Sny/Myšlenky C. G. Junga*, s. 15.

²¹¹ STEVENS, A., *Jung*, s. 84.

²¹² JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 56.

²¹³ JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 237.

²¹⁴ JUNG, C. G., *Snové symboly individuálního procesu*, s. 11.

5.3.3. *Telos* je úplnost

Již víme, že v běžné mluvě bychom mluvili o vyzrálém jedinci. Jung však zpravidla používá symbolický materiál a abstraktní (někdo by mohl říct mystický) způsob myšlení – mluví o staré představě celého člověka, skrytého „homo totus“²¹⁵ poutí za sebou samým, ještě neprojeveným.

„Vše, co je v nevědomí, se chce stát událostí, a také osobnost se chce rozvinout ze svých nevědomých podmínek a prožívat se jako celost.“²¹⁶ Celost znamená také jednotu protikladů, včetně dobra a zla. Nevědomí se zpravidla snaží o relativizaci vědomého postoje, tzn. může poukazovat buď na ne-absolutnost protikladů nebo na nemožnost jejich spojení²¹⁷, což je sice paradoxnost, nicméně s tímto aspektem nevědomí jsme se již seznámili výše. Tak či onak, zpracování archetypu vždy vyvolává etický konflikt.²¹⁸ Za takový vzor celosti připadá západnímu člověku obraz Krista. Je to „Bůh v nás“²¹⁹. Pro náboženství obecně platí, že svojí paradoxností přibližuje „plnost života“²²⁰.²²¹ „Celost (totiž) není dokonalost, nýbrž úplnost...“²²²

²¹⁵ JUNG, C. G., *Snové symboly individuačního procesu*, s. 13.

²¹⁶ JAFFÉ A., *Vzpomínky/Sny/Myšlenky C. G. Junga*, s. 15.

²¹⁷ JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 139.

²¹⁸ JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 64.

²¹⁹ JUNG C. G., *Osobnost a přenos*, s. 152.

²²⁰ JUNG, C. G., *Snové symboly individuačního procesu*, s. 13.

²²¹ JUNG, C. G., *Snové symboly individuačního procesu*, s. 24-27.

²²² JUNG C. G., *Osobnost a přenos*, s. 245.

5.3.4. Bytostné Já

Pro psychologii totéž platí o archetypu bytostného Já,²²³ *Selbst*. Je to „úhrn lidské celosti“²²⁴, „nepopsatelnost a neurčitost této celosti“²²⁵. Není Kristem, není ani Buddhou (který je tímž jako Kristus, však pro východního člověka), nýbrž je obojím zároveň, resp. tyto postavy jsou jeho symbolem²²⁶ snažícím se vyjádřit nevyjádřitelné. Poukazují na něj.

Již jsme řekli, že Jung popisuje bytostné Já jako neurčitost, nicméně kvůli své paradoxnosti „...obsahuje i charakter určitosti, dokonce jedinečnosti“²²⁷. Je spojením jedinečnosti s věčností²²⁸, jednotlivého s nejobecnějším²²⁹. „Bytostné Já je spojením protikladů par excellence.“²³⁰ Nebo s trochou hegelovské terminologie: „...představuje tezi i antitezi a zároveň syntézu.“²³¹ Neboť integrací archetypických obrazů vzniká něco, co tu předtím nebylo; v podstatě nová osobnost. Intelektuálně jde o psychologický termín, jen o konstrukci, kterou se snažíme vypovědět to, o čem mluvit nelze.²³² Je jsouncem,²³³ jehož iracionální prožitek nám dává na srozuměnou, že *cíle* je dosaženo²³⁴. Má charakter postupně získaného výsledku²³⁵, jehož úplný obsah neznáme.²³⁶ Je souhrnem obou částí *psyché*: vědomé i nevědomé.²³⁷ Jediným nám jeho blízkým aspektem je vědomé Já.²³⁸

²²³ JUNG, C. G., *Snové symboly individuačního procesu*, s. 27.

²²⁴ JUNG, C. G., *Snové symboly individuačního procesu*, s. 27.

²²⁵ JUNG, C. G., *Snové symboly individuačního procesu*, s. 27.

²²⁶ JUNG, C. G., *Snové symboly individuačního procesu*, s. 28.

²²⁷ JUNG, C. G., *Snové symboly individuačního procesu*, s. 29.

²²⁸ JUNG, C. G., *Snové symboly individuačního procesu*, s. 27.

²²⁹ JUNG, C. G., *Snové symboly individuačního procesu*, s. 27.

²³⁰ JUNG, C. G., *Snové symboly individuačního procesu*, s. 29.

²³¹ JUNG, C. G., *Snové symboly individuačního procesu*, s. 29.

²³² JUNG, C. G., *Snové symboly individuačního procesu*, s. 152.

²³³ JUNG C. G., *Osobnost a přenos*, s. 152.

²³⁴ JUNG C. G., *Osobnost a přenos*, s. 155.

²³⁵ JUNG C. G., *Osobnost a přenos*, s. 155.

²³⁶ JUNG C. G., *Osobnost a přenos*, s. 155.

²³⁷ JUNG C. G., *Osobnost a přenos*, s. 75.

²³⁸ JUNG C. G., *Osobnost a přenos*, s. 155.

5.3.5. Zkušenost celosti

Cíl je střed,²³⁹ resp. zážitek středu je cíl, neboť „bez zážitku protikladnosti neexistuje žádná zkušenost celosti...“²⁴⁰ a tato zkušenost samozřejmě není intelektuální. Jung jí připodobňuje k *osudu*.²⁴¹ Prožití bytostného Já má „spásný význam“²⁴², přichází s ním „pocit milosti“²⁴³.

Sám prožitek procesu „centrování tvoří vrchol vývoje...“²⁴⁴ a má terapeutické účinky nejvyššího stupně.²⁴⁵ Důsledkem individuace je nové jádro osobnosti, Bytostné Já, *Selbst*. Toto obsahuje vědomí i nevědomí a je jejich centrem. Je duševní celostí, a proto je tedy středem celku osobnosti.²⁴⁶ „Tak je bytostné Já také cílem života, neboť to je ten nejpůlnější výraz osudové kombinace, které se říká individuum...“²⁴⁷

²³⁹ JUNG, C. G., *Snové symboly individuačního procesu*, s. 41.

²⁴⁰ JUNG, C. G., *Snové symboly individuačního procesu*, s. 30.

²⁴¹ JUNG, C. G., *Snové symboly individuačního procesu*, s. 30.

²⁴² JUNG, C. G., *Snové symboly individuačního procesu*, s. 41.

²⁴³ JUNG, C. G., *Snové symboly individuačního procesu*, s. 15.

²⁴⁴ JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 57.

²⁴⁵ JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 57.

²⁴⁶ JUNG, C. G., *Snové symboly individuačního procesu*, s. 55.

²⁴⁷ JUNG C. G., *Osobnost a přenos*, s. 155.

5.3.6. Zaměřenost nevědomí k bytostnému Já

Vraťme se tedy k vyřčenému protimluvu. Je možné rozumět rozepři, že nevědomí nepracuje podle obecného plánu a nesnaží se o uskutečnění cílů a zároveň všichni nakonec spějí k témuž: uskutečnění *Selbst*?

Odpovědět lze snad jen tak, že nevědomí nemyslí a už vůbec ne strukturálně či podle plánu, resp. nemyslí způsobem, jakým jsme zvyklí myslet v běžném životě, tedy racionálně; spíše vyjevuje obrazy, které vědomí zachytává. Přesto se *zdá* existovat jakýsi neznámý, neurčitý cíl, jenž lze zachytit jako hluboký pocit celosti, který s sebou přináší numinózní zážitek. Z vyřčeného mi vyplývá tato interpretace, která, snad, rozvazuje kontradikci: *nevědomí nemá záměry, ale je svou původností zaměřené.*

Bytostné Já potom působí jako magnet, ne příliš odlišný od skutečného magnetu. Přitahuje, co je kolem a následně to shromažďuje jako okolo středu. A protože archetypy jsou jako pudy, mohou mít apriorní cíl (a mají) bez promyšleného způsobu, jak ho uskutečnit. Tento cíl je v archetypu spíše vepsaný. Zároveň tento plán není obecný, neboť jak bylo výše řečeno, proces individuace se liší v počtu kroků, době, za kterou se zdolá alespoň zdárná část i v konkrétní podobě manifestací, resp. plán neexistuje. Cíl však ano – ukryt jako nepoznatelné jádro v každém jedinci, k němuž cesta nevede lineárně. Vede ke středu, resp. ke kroužení okolo bytosti, jež nikdy nedosáhneme, neb ona je jen formou, jež kroužení přivádí k životu. Pointou není idea sama; není to ani snaha idey dosáhnout jako nezdolatelného vrcholu. Pointou je pohyb přivádějící k životu – neustálé zrozování.

Mohli bychom se vrátit také k otázce, zda je Jungova koncepce skutečně progresivní, resp. progresivní v jakém smyslu? Pakliže se totiž chceme na sebe podívat z pohledu hlubinné psychologie, budeme nutně již hledat v sobě zakotvené danosti v rámci kterých se můžeme sebe-rozvíjet. Potud tedy progresivní ve smyslu slova *rozvíjející svůj vlastní potenciál*, tedy jde spíše o sebe-odhalování a integrace těchto odhalení. Směřujeme k určitému uskutečnění potenciálu; rozvoji vlastních tendencí, ale stejně tak rozvoji svých slabostí a začlenění obojího, jenž vede k transformaci a sebe-uzdravení. Co bylo dáno, *in illo tempore*, apriorně, máme objevit, nalézt, rozvést a užít pro dobro sebe i světa.

6. Dobré místo

Badatel Petteri Pietikainen se domnívá, že jen s porozuměním utopistických prvků, jsme teprve schopni porozumět teoriím C. G. Junga a Ericha Fromma.²⁴⁸ V této kapitole se pokusíme podívat na to, které to jsou, a co o těchto koncepcích vypovídají.

Začneme významem slova utopie: *u-topia* etymologicky znamená žádné místo, ale také jako *eu-topis* dobré místo, tedy v přeneseném významu *dobré místo, které nikdy nebude*.²⁴⁹ Utopie neslouží k popisu skutečnosti, ale není ani teorií k sociální reformě. Je spíše podmanivou představou, kde je svět vyobrazen jakožto místo bez zásadních společenských problémů, ať už ve sféře lidských vzájemných vztahů nebo celé společenské struktury. Vše se zde proměnilo k lepšímu.²⁵⁰ A v tomto smyslu připomíná ztracený Ráj, o kterém lidstvo nepřestalo snít.

V obou konceptech autoři vykreslují radikální vizi cíle (*telos*) lidské společnosti,²⁵¹ čímž je dosažení něčeho lepšího, transcendence současnosti k úspěšnějším zítřkům. Oba sdílejí kritiku tehdejší společnosti a zároveň si představují svět, ve kterém všechny problémy současnosti byly již vyřešeny.²⁵² A oba přitom vycházejí z individuální roviny.

Pietikainen se domnívá, že tito (psycho)utopisté se shodují hlavně ve čtyřech základních předpokladech: zaprvé, že je možná jakási vnitřní transformace, která vede k osvobození vnitřního já a shodě mezi vnějšími a vnitřními pozicemi, k životě v upřímnosti. Zadruhé, že existuje propojovací linka mezi individuální a společenskou strukturou. Jestliže je tato linka vzájemná, bylo by možné teoreticky dojít proměně společnosti skrze transformaci individua. Zatřetí však vnímají mentální nemoci holisticky. Vyléčení jednotlivých individuí by zde nestačilo. Je potřeba dojít zdravé celé společnosti, aby jednotlivci mohli žít v souladu se sebou samými a stále v rámci celku. Posledním faktorem je jejich vztah k profánnímu času. V tomto smyslu historie lidí neutváří a nezavazuje. Vnitřním prostorem je každý z nás spojen s lidskou přirozeností,

²⁴⁸ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 2.

²⁴⁹ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 7.

²⁵⁰ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 9.

²⁵¹ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 9.

²⁵² PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 9.

která sama existuje v bezčasi.²⁵³ Dokladem z primární literatury, nechť je nám zde C. G. Jung: „Kolektivní nevědomí je...celosvětová a světu otevřená objektivita...jsem tam v bezprostřední sounáležitosti se světem...“²⁵⁴ Tito myslitelé byli pro vybudování rovnováhy mezi společnostmi a vnitřním fungováním.²⁵⁵

Nejen jejich koncepce měly několik srovnatelných bodů. I jako osobnosti sdíleli několik znaků, jmenovitě: byli původně německy-mluvící²⁵⁶, měli podobné socio-ekonomické pozadí vyšší střední třídy²⁵⁷; samozřejmě byli oba školení v psychoanalýze, pracovali jako terapeuti a často se na svou práci odkazovali jakožto empirické důkazy. Zároveň kritizovali moderní dobu domnívající se, že znají návod na zásadně lepší život; z těchto důvodů: psychoutopisté.²⁵⁸

²⁵³ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 18-20.

²⁵⁴ JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 120.

²⁵⁵ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 20.

²⁵⁶ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 25.

²⁵⁷ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 22.

²⁵⁸ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 25.

6.1. Začlenění uzdravené niternosti do vnějšího řádu

Myšlenka naplnění vlastního jáství, myšlenka sebeaktualizace a sebevyjádření se nejvíce do naší kultury zakořenila díky romantismu. Potřeba sebeuvědomění, výprava za autenticitou byla poprvé popsána romantickými autory. Jako dědicové romantické potřeby sebenaplnění a vlastní opravdovosti, umisťují ji naši autoři *dovnitř*, do nějaké formy niternosti.²⁵⁹ Tato niternost má ještě jeden důležitý faktor: je konstitutivně dobrá, jakožto zdroj vlastního sebenaplnění a sebe-realizace.²⁶⁰ Nakonec to bylo právě toto obnovení a uzdravení autentického já²⁶¹, které bylo plným rozvojem lidských sil, uskutečnění bytostného Já: dosažení lidské přirozenosti²⁶². Tato emancipace vlastní osoby skrze vnitřní práci na sobě z područí jakési všednosti nebo slepé normy potom individuuum uzdravuje a naplňuje smyslem.

Jungova celá teorie kolektivního nevědomí je zářným příkladem pokusu harmonicky propojit autentické já se společenským řádem.²⁶³ Bytostné Já jakožto jádro individua se pak jeví jako konečný cíl celého lidského života chápaného jako teleologická evoluce. Nejzazším bodem je celistvost jedince a nekonfliktní začlenění do sociální struktury.

²⁵⁹ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 27-28.

²⁶⁰ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 29.

²⁶¹ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 30.

²⁶² PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 30.

²⁶³ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 124.

6.2. Kolektivní propojení skrze posvátnou niternost

Přes své společenské postavení, které jim umožňovalo vidět značně redukovanou část populace, oba zaujímali universalistické a teleologické stanovisko²⁶⁴, především pak pro Junga měla evoluce svůj cíl.²⁶⁵ Věřil, že každý živočišný druh postupuje ve svém vývoji k nějaké vyšší formě.²⁶⁶ Odmítali názor, že by duše²⁶⁷ byla jako nepopsaný papír.²⁶⁸ Naopak jsme v tomto spíše strukturně rozvržení, a to kolektivně stejně. Vzpomeňme Jungovy archetypy, které jsou *vnitřními* predispozicemi kolektivního nevědomí, které sdílejí všichni lidé bez ohledu na národnost, etnikum nebo kulturní pozadí²⁶⁹ nebo na Frommovy orientace. Nikdy nepředpokládali, že by časová nebo prostorová dimenze na těchto premisách cokoli změnila. Naopak byli přesvědčení, že existuje spojnice individua se společností, a ta tkví v něčem, co všichni sdílíme uvnitř nás samých. Je to neměnné a v podstatě posvátné. Navázat s tím kontakt přináší spásný význam po zbytek života a do určité míry vysvětluje lidskou potřebu religiozity.

²⁶⁴ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 29.

²⁶⁵ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 102.

²⁶⁶ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 101.

²⁶⁷ Pozn. Autor používá slovo *mind*. S odkazem především na Junga užívám záměrně slova *duše*.

²⁶⁸ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 29.

²⁶⁹ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 99.

6.3. Utopický mýtus přináší léčivé a etické důsledky

Fromm zahrnoval do své teorie mesianistické prvky²⁷⁰: byl inspirován náboženskými postavami²⁷¹ jako Ježíš, Buddha, Lao-ce nebo vizionáři jako Nietzsche, Goethe, Mistr Eckhart²⁷², kteří, stejně jako on, měli potřebu léčit společnost. Jung zase věnoval život studiu religiózních témat²⁷³. Tvrdil, že o archetyp vnitřního člověka je třeba pečovat mýtem²⁷⁴. Lidé jsou často pod nadvládou archetypického materiálu, aniž by si to uvědomovali, resp. právě proto, že si to neuvědomují. Individuací se docílí toho, že člověk má většinou kontrolu nad sebou samým, a je tudíž méně náchylný nechat se strhnout svými projekcemi, což vede k etičtějšímu žití, v horších případech to zabrání člověku, aby byl nebezpečný (Jung velmi často udával příklad druhé světové války jako kolektivního vpádu obsahů nevědomí).

U Fromma jsme několikrát viděli, že produktivitu spojuje s dobrem a dobrým chováním, naopak neproduktivitu a regres se zlem. Viděli jsme podlé této teorie přirozené tendence, které naznačují přítomnost dobra i zla v srdci člověka. Stručnými a jasnými slovy Ericha Fromma: „Člověk má sklon vracet se zpět a jít kupředu; to je jen jiný způsob, jak říci, že má sklon k dobru *i* ke zlu.“²⁷⁵

Jungův proces individuace se sám dá chápat jako mýtus²⁷⁶, za což jej i on sám považoval²⁷⁷. Pradávná a univerzalistická povaha archetypů jedince spojuje s kořeny archaické doby, ale zároveň umožňuje naplnit moderní potřebu hledání vlastní opravdovosti.²⁷⁸ Zdá se, že je uzdravujícím mýtem proto, že má povahu sebe-naplnujícího prorocství²⁷⁹ nebo osudu²⁸⁰. Jung se domníval, že krize moderního člověka, včetně výskytu neuróz a jiných mentálních onemocnění, je způsobena vzdálením se právě vrozené lidské tendenci k mytologizaci,²⁸¹ na kterýžto předpoklad navazuje i Mircea Eliade. Konec

²⁷⁰ Pozn. Viděli jsme v kapitole Progresivní přístup a biofilní charakter.

²⁷¹ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 201.

²⁷² PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 24.

²⁷³ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 22.

²⁷⁴ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 126.

²⁷⁵ FROMM E., *Lidské srdce*, s. 176.

²⁷⁶ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 126.

²⁷⁷ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 127.

²⁷⁸ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 126.

²⁷⁹ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 126.

²⁸⁰ Viz kapitola Proces individuace a bytostné Já

²⁸¹ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 127.

celého procesu však spočívá v nedohlednu a ani není pointou nějakého konce dojít. Ale právě tato nedosažitelnost dělá z individuace utopickou záležitost²⁸².

Jung velmi dobře věděl (i z vlastní zkušenosti), že jeho metoda, která umožňuje vidět vlastní život skrz brýle mýtického příběhu má důležité terapeutické a také morální důsledky, neboť přináší řád do událostí, jež zažíváme, a tedy, do celého našeho života.²⁸³

Stejně jako Jung se i Fromm domníval, že lidé mají potřebu mýtu a rituálů.²⁸⁴ A stejně jako Jung snil o individualizovaném jedinci, Fromm tak činil o biofilním charakteru²⁸⁵. Představoval si společnost, která by byla plně humanistická, tedy taková, ve které je individuu umožněna plná realizace sebe a vlastních hodnot; taková, ve které jsou občané plně svobodní, znají své pravé já a nepotřebují vnější faktor ukazující jim životní směr.²⁸⁶ Obé jsou příklady utopistické představy.²⁸⁷ Jde o vizi nového člověka.

Frommova hypotéza biofilie má velmi blízko k Jungově koncepci individuace.²⁸⁸ Je zajímavé, že přestože se dají najít paralely mezi Jungovou zásadní psychologickou koncepcí a Frommovým biofilním charakterem, Fromm sám nazývá Junga nekrofilem (ve Frommově pojetí)²⁸⁹ přesto, že pro Junga bylo stěžejním se o individuaci pokoušet sám. Dokonce celou koncepci vytvořil až po vlastním střetu s nevědomím, jak to sám nazýval²⁹⁰: „Po rozchodu s Freudem pro mě nastalo období vnitřní nejistoty, ba dezorientovanosti.“²⁹¹ Následovala několik snů, počínaje rokem 1912, které Junga velmi zaměstnávaly. Jednalo se v nich, dle jeho interpretace, o „relikty starých zkušeností“²⁹², ale až další bádání vedla k tomu, že se z této domněnky „vyvinulo učení o archetypech“²⁹³.²⁹⁴ Z toho je zřejmé, že se Jung domníval, že sám v individuálním procesu došel dostatečně daleko na to, aby o něm mohl hovořit, psát a vyučovat.

²⁸² Viz také PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 126.

²⁸³ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 127.

²⁸⁴ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 186.

²⁸⁵ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 196.

²⁸⁶ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 187.

²⁸⁷ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 196.

²⁸⁸ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 196.

²⁸⁹ Viz FROMM, E., *Lidské srdce*, s. 43

²⁹⁰ Viz JAFFÉ, A., *Vzpomínky/Sny/Myšlenky C. G. Junga*.

²⁹¹ JAFFÉ, A., *Vzpomínky/Sny/Myšlenky C. G. Junga*, s. 150.

²⁹² JAFFÉ, A., *Vzpomínky/Sny/Myšlenky C. G. Junga*, s. 152.

²⁹³ JAFFÉ, A., *Vzpomínky/Sny/Myšlenky C. G. Junga*, s. 152.

²⁹⁴ Pozn. k Jungově osobní zkušenosti s nevědomím viz JUNG. C. G., *Červená kniha*.

V čem se tedy ještě jednou Frommův biofilní charakter a Jungův individuovaný jedinec stýkají? Především v tom, že oba jsou emancipovaní jedinci, dobře zařazení do společnosti. Schopni žít v souladu se sebou, autenticky. Znají sami sebe a vybírají si vědomě žít život tak, aby podporovali morální stránku v sobě. Několikrát jsme viděli, že Fromm spojuje produktivní využití sil s morálním dobrem, a naopak neproduktivní a regresivní způsob orientace se zlem. Stejně tak pro Junga znamená integrace nevědomých obsahů především uvědomění si sebe sama včetně, a především, těch částí sebe, kterých bychom se raději zbavili. Bylo zmiňováno, že sám proces individuace je morálním úsilím a je nutně etickým dilematem být konfrontován s obsahy, kterých si nejsme vědomi. O to více, že konečným cílem je sjednocení protikladů, včetně dobra a zla, v archetypu bytostného Já. Obojí však zároveň není možné nikdy plně dosáhnout, což bylo řečeno i výše u každého autora zvlášť.

Není v silách reálné lidské bytosti, aby zvítězily pouze produktivní síly a vytlačily jakoukoli touhu po regresi, která též připomíná bezpečí, ať už dětství, návrat do matčina lůna nebo jen staré zvyky. Stejně tak všechny archetypy nejsou plně uvědomitelné ani dosažitelné, a tedy ani archetyp bytostného Já není výjimkou. Jsou tedy utopií.

Frommův biofilní charakter vzbuzuje motivaci pro rozvoj vlastních sil do nejmožnějšího maxima. Jungiánská individuace znamená psychospirituální vývoj.²⁹⁵ Proto jsou nejen utopií, ale zároveň léčivým mýtem.²⁹⁶

Oba bychom podle Peitikianena mohli zařadit do transcendentální školy, jež se vymezuje mýtickým pohledem a snaží se o zrušení chronologického pojetí času historických událostí,²⁹⁷ a jež nadto nahrazuje představu sociokulturního determinismu, který vytváří lidské individuum, jež se rodí jako tabula rasa pojetím, které spojuje vnější společenskou skutečnost s vnitřní nejasně rozvrženou avšak kolektivně existující niterností, která skýtá nadčasovou dimenzi vyšší reality,²⁹⁸ ve které dlí mýtický příběh,

²⁹⁵ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 212.

²⁹⁶ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 209.

²⁹⁷ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 216.

²⁹⁸ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 217.

jež, ač nikdy nelze naplnit, přece nabádá k dalším nekonečným pokusům. Takové bájně pokušení dobytí ztraceného Ráje bychom mohli nazvat utopie.

7. Závěr

Záměrem této bakalářské práce bylo pojednat o otázce jakéhosi vrozeného podkladu společného všem lidským tvorům. Něčeho, co nás spojuje na všeobecné úrovni s těmi, kdo jsou možná na stovky mil kilometrů a stovky let od nás vzdáleni, a které nikdy nepotkáme, a přesto jsme si v tomto smyslu blízcí. Bylo předpokládáno, že jsme skutečně v něčem všichni kongruentní a následně bylo předloženo několik možných pojetí, které se v něčem setkávaly a v jiných bodech se rozcházely. Při psaní byly shledány některé původní nepřesnosti autorů, přehnané formulace nebo dokonce protimluvy. Přes původní značnou odlišnost myslitelů bylo také nakonec nalezeno několik shodností.

Je spravedlivé zmínit, že Fromm to přehání, když říká, že zvířata nejsou schopna se sama začlenit do vnějšího řádu, že jsou pouze *žita*. Zvířata samozřejmě svá okolí mění. V popisu nekrofilních charakterů jde Fromm za únosnou mez, neboť je schopen na základě vlastního konstruktů jim přisuzovat vlastnosti nebo dokonce (ač to bylo v této práci vynecháno) fyzické rysy. Mužský a ženský tzv. *princip* je spíše stará metafyzická představa než něco dokazatelného. Jung si zase příliš okatě protirečí ohledně cílů a ne-cílů nevědomí. A ač jsem se to pokusil trochu interpretačně vyjasnit, nelze tuto nepřesnou rétoriku nevnímat.

Zároveň touha po dávné harmonii, touha po regresi je u Fromma, přiznejme si, silně přítomna. Nicméně v jeho pojetí se jí dosahuje ne právě následováním této touhy zpět, nýbrž vytvořením rovnováhy nové.

Otevírá se také otázka, zda jsme předchozí kultury překonali nebo, s odkazem na Eliadeho, nám možná spíše něco chybí. To, co Eliade popisuje na tradičních kulturách, spatřují Fromm a Jung uvnitř každého člověka. Jung tak činí poměrně artikulovaně, ve Frommovi se to spíše hledá. Jde o pokus neoddalovat se primitivní potřebě žít vždy také ve věčné existenci a Frommova a Jungova koncepce se tohoto archaického člověka snaží zachránit. Tak, aby stále žil v nás samých, jen vědoměji.

Původně jsem se domníval, že Eliade stojí v protikladu k Frommovi a bylo to tak předkládáno, nicméně paralely nacházíme. Otázkou však tedy je, jak přesně to Fromm myslel a nakolik si těchto paralel byl vědom. Víme, že se snažil zachránit náboženského

člověka a jeho symboly. Avšak hloubku prožívání takového člověka zřejmě úplně nedohlédl. Stejně tak se však může jednat o interpretační nedostatek.

V průběhu práce jsem se dokonce odchýlil od svého názvu a popsal Jungovu koncepci jako *sebe-aktualizaci*, a to proto, že mi to přišlo přesnější.

V průběhu zpracovávání tematiky vyšlo najevo, že shoda lidského druhu tkví podle avizovaných autorů ve vnitřním prostoru apriorní věčné existence. O tuto sféru je třeba pečovat a je to právě ona, která vždy přinášela a přináší člověku do života smysl a uspokojení, a tedy sebe-uzdravení. Je to hloubka prožívání skutečnosti v první řadě, která má vždy duchovní rozměr, díky které člověk transcenduje svou fyziologickou účast na světě, a která mu umožňuje účast i na úrovni vyšší. V druhé řadě je to uvědomění si těchto skutečností, což už je platné výlučně pro lidi moderního typu, kvůli kterému platí, že taková účast potom přináší i etické důsledky, neboť s sebou nese pochopení pro sebe a – vzhledem k řečenému – nutně i pro ostatní.

Vidíme tedy, že tento způsob chápání lidské přirozenosti je v základu spíše *filozofickou* formulací, která má přesah do *psychologie, psychoterapie, etiky*, a to jak teoreticky, tak i hlavně v praktické rovině chování jedince. Kromě toho je zde předkládána povaha dobra a zla jako bytostně lidských záležitostí, příroda je netvoří a v tomto smyslu v ní ani neexistují. Taktéž vznáší *ontologickou otázku* po tom, jak existují duševní procesy a pokud je duše objektivní součástí přírody, pak tu máme ještě přesah *kosmologický*, neboť taková entita podléhá přírodním zákonům v rámci jednoho řádu.

Vzhledem k tomu, že naplnění vlastního potenciálu je nekonečným procesem v rámci historického lidského života, je v posledních kapitolách koncepce E. Fromma a C. G. Junga nahlížena také jako *utopie*, resp. *psycho-utopie*, a to s dopomocí knihy badatele P. Peitikianena. U Fromma i sám zdůrazňuji, že dokončení procesu by se míjelo s autorovým záměrem. Stejně tak u Junga je řečeno, že jev transformace osobnosti má být v pohybu celý život.

Z těchto posledních kapitol by se mohlo zdát, že stojím na straně autora knihy o psychoutopistech. Nicméně není tomu přesně tak. Považuji toto místo za vhodné pro trochu specifikace, neboť zároveň shrnu základní body výsledků jejich porovnání.

Samozřejmě vnímám utopistický aspekt obou koncepcí a kritika, která vede k relativizaci obou, je rozhodně na místě. Autor se však také domnívá, že léčivý prvek hypotéz je platný proto a právě proto, že má terapeutické a morální účinky. Také věří, že koncepce vyjadřují o autorech právě jejich potřebu podporovat takovéto ozdravné mýty, ale také iluze s pozitivními výsledky autosugesce, které slouží v podstatě jako antidepressivum tváří v tvář nevyhnutelné realitě,²⁹⁹ která (čtème mezi řádky) žádný takový skutečný smysl nemá.

Minimálně u archetypických představ nám však např. výzkumy tradičních společností Mircea Elidaeho ukazují, že Jungova teorie je minimálně vhodná jako interpretace zážitků primitivního člověka. Jung se nás samozřejmě ve svých knihách snaží přesvědčit o reálné průkaznosti svých pozorování, avšak je pouze na nás, zda se pokusíme o víc než snad jen o četbu. Intelektuální skepticismus je vždy na místě, ovšem u autora lze vycítit nedůvěru. Zároveň je zřejmé přesvědčení, že člověk se snadno a rád obelhává a tato lež mu slouží k pozitivnímu uspokojení.

Tedy pokud budeme číst o Frommově biofilním charakteru, bude to mít veskrze pozitivní dopad na naše momentální uspokojení ze života i z budoucích zítřků. Podobně Jungova vidina individuovaného jedince nás jednoduše může naplnit vírou, že se jedinec blýská na lepší časy.³⁰⁰ Nicméně v první řadě je jen určitá část lidí, kterým bude vyhovovat Frommova koncepce a dá se snadno předpokládat, že ještě menší část lidí, kteří dokáží sympatizovat s Jungovým psaním. Budou tedy takové konstrukty individuím, ke kterým budou promlouvat, přinášet do života úlevu smysluplnosti nehledě na jejich platnost? Jenže to se neslučuje se zprávou, kterou se nám snažili tito myslitelé předat. Považovali se totiž za empiriky.

Především pak Jung se nesmírně snažil o přírodovědný přístup k mentálním obsahům. Nepřehlédněme, o co se pokoušel celou svou kariéru psychologa, totiž přinést svědectví o realitě duše, o nic méně reálné než kterákoli jiná skutečnost. Je totiž důležité připomenout kantovský odkaz, na který Jung navazuje: bezprostředně daná je nám pouze realita duše³⁰¹. To je odkaz, na který navázalo nemálo dalších myslitelů z nejednoho

²⁹⁹ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 212.

³⁰⁰ PEITIKIANEN, P., *Alchemists of Human Nature*, s. 212.

³⁰¹ JUNG, C. G., *Archetypy a nevědomí*, s. 74.

odvětví, včetně probraného Mircea Eliadeho, který se rozhodl probádat náboženství nemoderních společností za pomoci tohoto objektivu. Ne snad, že by Carl Gustav Jung nikdy necestoval na podobná místa, právě naopak. Byl to velmi aktivní ne-jen akademik.

Dovolím si říct, že poselství je poměrně jednoduché: *psyché* není nástrojem sloužícím k iluzím, kterými se můžeme přesvědčit o něčem, co je pouze možné nebo dokonce nereálné. Nejsou to obrazy něčeho, co takzvaně *ve skutečnosti* neexistuje. Nikoli, niterná skutečnost *je platná* nehledě na to, zda je viditelná. Je totiž otevřená zkušenosti, je *zakusitelná*.

Tyto myšlenky lze nesporně pojímat jako zajímavý interpretační konstrukt, ale jak již bylo řečeno, Fromm i Jung se považovali za empirické vědce. Především druhý zmiňovaný to několikrát zdůraznil. Jistě, lze mávnout rukou se slovy nevěřícího Tomáše – *myslet si to mohl, ale co nezažiji sám, tomu neuvěřím*. A právě v tento momentě je možné si autora představit s nadšením vykřiknout: Jen to zkus!

8. Bibliografie

ELIADE, Mircea. *Iniciace, rituály, tajné společnosti: Mystická zrození*. Přeložila Barbora Antonová. Brno: Computer Press, 2004. ISBN 80-7226-901-1.

ELIADE, Mircea. *Mefisto a androgyn*. Přeložil Jiří Vízner. Praha: Oikoymenh, 1997. ISBN 80-86005-51-8.

ELIADE, Mircea. *Mýtus o věčném návratu*. přeložila Eva Strebingerová. Praha: Oikoymenh, 2019. ISBN 978-80-7298-353-7.

ELIADE, Mircea. *Posvátné a profánní*. přeložil Filip Karfík. Praha: Oikoymenh, 2006. ISBN 80-7298-175-7.

FROMM, Erich. *Cesty z nemocné společnosti*. Přeložila Jindra Hubková. Praha: Earth Save, 2009. ISBN 978-80-86916-10-1.

FROMM, Erich. *Člověk a psychoanalýza*. Přeložily Irena Petřinová a Marta Hubscherová. Praha: Aurora, 1997. ISBN 80-85974-18-5.

FROMM, Erich. *Lidské srdce*. Přeložil Miroslav Zůna. Praha: Nakladatelství Josefa Šimona, 1996. ISBN 80-85637-28-6.

GOETHE, Johann Wolfgang. *Faust*. Přeložil Otokar Fischer. Praha: Dobrovský, 2018. ISBN 978-80-7390-121-9.

HOŠEK, Pavel. Mircea Eliade: homo religiosus. *Reflexe.cz*. [online]. 2004, 26, 79-96. [cit. 2022-07-23]. ISSN 0862-6901. Dostupné z: https://www.reflexe.cz/Reflexe_26/Mircea_Eliade_homo_religiosus.html

JAFFÉ, Aniela. *Vzpomínky/Sny/Myšlenky C. G. Junga*. Přeložil Karel Plocek. Praha: Portál, 2015. ISBN 978-80-262-0803-7.

JUNG, Carl Gustav. *Výbor z díla II. – Archetypy a nevědomí*. Přeložili Eva Bosáková, Kristina Černá, Jan Černý. Nadační fond Holar, 2018. ISBN 978-80-906731-5-1.

JUNG, Carl Gustav. *Výbor z díla III. – Osobnost a přenos*. Přeložili Alena Bernášková, Jitka Škodová, Ludvík Běťák. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1998. ISBN 80-85880-18-0.

JUNG, Carl Gustav. *Výbor z díla V. – Snové symboly individuálního procesu*. Přeložil Petr Patočka. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999. ISBN 80-85880-19-9.

PIETIKAINEN, Petteri. *Alchemists of Human Nature: Psychological Utopianism in Gross, Jung, Reich and Fromm*. Londýn: Pickering & Chatto (Publishers), 2007. ISBN 978-1851969234.

STEVENS, Anthony. *Jung*. Přeložil Štěpán Kovařík. Praha: Argo, 1996. ISBN 80-7203-012-3.

9. Resumé

The concept of this qualification work is to look at the question of human nature. This subject is narrowed down to an assumption that the human nature is not a solid or given substance but rather *a question* that needs to be answered. This interpretation is then discussed from a point of view of three thinkers. Those are: Erich Fromm, Mircea Eliade and Carl Gustav Jung, chronologically in this order. Except the original presumption ideas of these men differ quite noticeably, or at least between the two main ones, who are Jung and Fromm. These differences are then presented throughout this work. Ideas of Mircea Eliade are used as a thematic bridge to fill the gap between the two at first seemingly incompatible islands Carl Gustav Jung and Erich Fromm. At the end, an attempt to find certain similarities between the main characters is submitted.