

## *Duchovně-historická východiska*

Téma duše a duch u Rudolfa Steinera a u C. G. Junga nás staví před obzvlášť obtížný problém. Zde se znovu ukazuje, jak velmi se v důležitých bodech od sebe navzájem liší cesta a cíl obou badatelů.

Jak již bylo naznačeno, odlišuje se Steinerova cesta od cesty Jungovy v tom, že Steinerův cíl s ohledem na jeho chápání ducha - nahlíženo biograficky - je dán velmi záhy. Mezi obdobími Steinerovy anthroposofické práce (po r. 1900) a takzvanou „předanthroposofickou“ dobou neleží vlastně žádný zlom, Steiner mnohem spíše za vědomého zapojení nadsmyslového světa důsledně rozvádí poznatky získané na poli goethologie, teorie poznání a filosofie svobody. Steinerovo nazírání ducha je v zásadě pevně dáno tam, kde ve „Filosofii svobody“ (1894) razí cestu k „čistému myšlení“, k náhledu na myšlení jako na vlastní duchovní činnost. Práce ještě staršího data k tomu přímočaře směřují. Nesmíme ovšem přehlédnout, že čisté myšlení, to znamená myšlení, které je s to učinit samo sebe předmětem reflexe, vede a musí vést k abstraktní pojmovosti, aby docílilo oné „čistoty“ a oné nesvázanosti se smyslovým nazíráním, která je nutná k nadsmyslovému bádání. Steiner zde však nezůstává stát. Musel usilovat o přetvoření duševních sil, když tomuto abstraktnímu myšlení dal schopnost duchovního nazírání. Pro Steinera není abstraktní myšlení symbolem ducha, nýbrž v nejlepším případě jedna z forem účasti na duchu. Je to ona forma duchovní činnosti, jíž je člověk jako myslící bytost schopen ve stavu svého normálního vědomí. Nebezpečí uvíznutí v abstraktnu a redukování obsažného, život nesoucího ducha na jeho myšlenkovou sedlinu hrozí tehdy, je-li kartézský horizont poznání předpokládán jako mez veškerého poznání a normální vědomí, jehož je člověk schopen ve stavu denního bdění, je dosazováno za absolutní normu poznání. Steiner si říkal: „Do matných rozumových pojmů a do matných intelektuálních představ musí být pojato to, co může v podobě živé moudrosti dát duchovní věda. Tím musí být oživeny stínové obrazy rozumu.“ Anthroposofie jako věda o duchu je dokladem toho, že Steiner dal sám odpověď na tento svůj požadavek. V podstatě nebyl tento požadavek jen jeho osobním problémem, nýbrž problémem dané epochy, který se v něm však

---

1 v něm. orig. *Umbildung*, což může znamenat i *přeškolení* - pozn. překl.

charakteristickým způsobem projevoval. Věda, především coby přírodní věda a technika, se stala nástrojem, jehož pomocí si lidstvo od 16. století osvojovalo schopnost chápat tento svět, proměňovat jej a ovládat. „Věda se stala nejsilnější zbraní v boji s přírodou a proti přírodě, pomáhala k jejímu přetváření, vykořisťování a částečnému ovládnutí. Tak tomu přinejmenším věřili naši otcové. To vše bylo umožněno aplikováním mechanických zákonů na „neživou“ přírodu, obohacím, jehož se myšlení Evropana dostalo tím, že se stal pánem prostoru...“ V ovládnutí vnějšího světa se počítající, měřící a vážící myšlení osvědčilo jako zcela oprávněné, pokud se jednalo o neživou přírodu. Vzhledem k živému a k duševnu však muselo se-  
lhat. V soudobé filosofii a psychologii se odrážela neschopnost vyřešit záhady člověka, duše a ducha způsobem, který by odpovídal požadavkům doby. Duch byl redukován na pojmové abstrakce, o duši se člověk domníval, že ji může osvědčit jen tam, kde se tento „duch“ manifestuje, totiž v denním vědomí. To, co je duševně-duchovní povahy, pozbylo v představě této vědy jí vlastní objektivitu a zákonitost. Religiózní pravda jako ze zkušenosti čerpané vědění o silách dávajících smysl se stávala nepřístupnou stejnou měrou, jakou byl podmaňován a odhalován vnější svět. Náboženským autoritám zůstal v tomto ohledu úkol vést předem ztracený boj s revolucionizující přírodní vědou. Od náboženství spějícího k zániku se obnova duchovního života nedala očekávat. Spolehlivé učení o člověku, duši a duchu na sebe nemohlo vzít předvědecký šat. Co do exaktnosti se muselo orientovat podle moderní přírodní vědy. Byl zde proto požadavek vědy o člověku, vědy o duši a vědy duchovní. Byl zde však také na druhé straně požadavek překonání úzkého horizontu poznání této přírodní vědy vyvinuté během několika staletí. Pro Steinerja to znamenalo, že mohl svou „Filosofii svobody“ představit jen jako „výsledky duševního pozorování podle přírodovědecké metody“, aby dostal požadavku doby. Na druhé straně bylo třeba založit duchovní bádání, které by odpovídalo tomuto požadavku a které by přesáhlo přírodní vědu.

Situace, s níž se setkal, když započal svou cestu, je v „Základních liniích teorie poznání Goethova světového názoru“ (1886) nastíněna takto: „Musíme mít neustále na paměti, že se nikdy nemůže jednat o to, aby byla nejprve uměle vytvořena duchovní potřeba, nýbrž jen a pouze o to, aby byla vyhledána a uspokojena existující potřeba. Úkolem vědy není

klást otázky, nýbrž jejich pečlivé pozorování, jsou-li položeny lidskou povahou a příslušným kulturním stupněm, a jejich zodpovězení. Naši moderní filosofové si kladou úkoly, které vůbec přirozeně nevyplynuly ze stupně vzdělání, na němž stojíme, a na jejichž zodpovězení se proto nikdo neptá. Avšak otázky, jež musí klást naše vzdělání ze stanoviska, na něž ho pozvedli naši klasikové, věda opomíjí. Tak máme vědu, kterou nikdo nehledá, a vědeckou potřebu, která není nikým uspokojována.“ Tím právě teprve 25-letý Rudolf Steiner nastínil svůj vlastní úkol, totiž neuspokojovat uměle-abstraktní zdánlivé potřeby, nýbrž pomáhat najít odpovědi na palčivé otázky lidstva.

Jungova situace se od Steinerovy příliš neliší. Protože se však vidí postaven před zcela jiný životní úkol a protože problematika poznání mu je jako taková vzdálená, ubírají se cesty bádání těchto dvou mužů různým směrem. Když se mladý lékař a psychiatr orientuje ve své pracovní oblasti a usiluje o vlastní vědecký přínos, nalézá terén dosud z velké části neprobádaný. Právě tak málo jako Freud se může omezit na pouhý popis psychických fenoménů. Jung experimentuje. Jeho psychiatrické studie, které jsou zahrnuty do 1. svazku jeho sebraných spisů, podávají obraz tohoto experimentování. Způsob této práce, gnozeologické pozadí jeho postupu je do značné míry závislé na situaci přírodní vědy na konci 19. století, to znamená, že je určováno materialistickým, kauzálně determinovaným vědeckým smýšlením. S touto fixací se Jung setkává ve stejné míře u Freuda. Při vši pokrokovosti, již se už i psychoanalýza ve své rané formě pozvedla nad obvyklé duševní bádání, nelze přece jen přehlédnout, že filosoficky byla omezena gnozeologickým pesimismem své doby. Obraz člověka, který byl jejím základem, bazíroval nakonec na nesvobodě. Freudův program libidního principu byl založen na kauzálním významu libida. Freudova pozdější psychologie Já překonává čistě kauzalistický způsob nazírání. To, co Freud a začínající psychoanalytik Jung poznali jako duševní skutečnost, bylo představováno ve své vázanosti na pudy, tedy v biologické podmíněnosti. Aníž bychom chtěli přehlízet důležitost a prospěšnost tohoto „sesazení člověka z trůnu“, musíme přesto říci, že po fázi jednostranně idealisticky zaměřené antropologie a psychologie následovala nauka o člověku a duši, jejíž základ představuje nauka o pudech se sexuálním znaménkem. „Objektivní“ duch a tehdejší „duch vědy“ se stali prakticky totožnými.

Když se Jung jako mladý lékař z curyšské kliniky Burgholzli připojoval k zakladateli psychoanalýzy, mohl sotva tušit, že má před

sebou půl století trvající proces proměny.<sup>2</sup> Tuto proměnu lze vyčíst ze samotné psychologie Junga. Pokud bychom si chtěli ujasnit směr, jakým se ubírala Jungova představa duše a ducha, mohli bychom říci: Jungův vývoj probíhal od psychologie sevřené „neúprosnou svorkou biologického dění“ k jeho duševnímu bádání, které nakonec počítalo s představou o transpsychickém pozadí. V poměrně rané stati „Protiklad Freud a Jung“ (1929) je řečeno (čímž je předem naznačen pozdější vývoj), jakou před sebou Jung viděl cestu: „My, moderní lidé, jsme odkázáni na to, abychom znovu prožili ducha, to znamená, abychom učinili prvotní zkušenost. To je jediná možnost, jak prorazit začarovaný kruh biologického dění.“ A s ohledem na náboženskou dimenzi: „Kdo tento aspekt lidské duše nevidí, je slepý, a kdo ho chce rozumově negovat nebo jen osvícensky vykládat, nemá smysl pro skutečnost... Kolo dějin nelze otočit zpět a postup lidstva k duchovnu, který započal už při primitivních iniciacích, nelze popřít. Jistě, věda nejenže smí, nýbrž si i musí vybírat dílčí oblasti s omezenými hypotézami. Duše je však celost nadřazená vědomí, je matkou a prvním předpokladem vědomí...“ Podle Junga ztroskotává Freud na Nikodémově otázce. Tím však Jung řekl pouze to, že tato otázka se stává jeho vlastní.

### ***Duše jako antropologický základ ducha***

O čem však vůbec mluvíme, řekneme-li „duch“? Dá se vlastně vůbec najít společný jmenovatel pro to, co Jung nazývá „skutečností duše“ a co je u Steinera označováno jako „duchovní svět“? - Tato obtíž setkat se s duchovnem, prožít je, začíná již tím, že duchovno se nemanifestuje jako objekt vedle jiných objektů tohoto světa. Duch beztoho není dostupný jako věci, které jsou člověku libovolně k mání. A přesto se úplně nezakrývá jako nějaký „deus absconditus“, třebaže mu je tento sklon vymykat se vlastní. Nás zde zajímá především způsob, jak se duch projevuje. Pomocí tohoto „jak“ se pokusíme - když se vědomě vyhneme redukujícím definicím - najít několik jeho bytostných znaků. Nasnadě je otázka vztahu člověka a ducha. Obecná zkušenost ukazuje, že duch se stává zjevným vždy jen ve své části. Celkový rozsah zůstává nezmatelný, přinejmenším pro racionální vědomí. Co se však

---

<sup>2</sup> dílu, které vyznačuje rozchod Freuda a Junga, byl dán příznačný titul „Proměny a symboly libida“ - pozn. aut.


<sup>3</sup> v něm. orig. *wer ihn wegerklären oder gar aufklären will* - pozn. překl.

pokaždé ukazuje, jsou aspekty velikého celku, jehož rádius zahrnuje svět věcí a osob, svět obsahující „ono“ a „ty“, prostoupený jako „zjevné tajemství“ (Goethe) skutečnosti, jako „hlubina bytí“, jako to, „co se nás bezpodmínečně týká“ (Tillich), jako transcendence v imanenci. O tomto problému jednou hovořil Rudolf Steiner, když řekl, že nestačí dívat se na „předivo světa“ jen z hlediska jednoho jediného světového názoru. „Neexistuje jeden světový názor, který lze hájit, který je oprávněný, ale existuje světových názorů dvanáct.“ Tím je jasně vyslovena nutnost vidět světonázorové stanovisko v jeho relativitě.

A na jaké aspekty ducha lze pomýšlet? - S jedním podstatným hlediskem, které zároveň vrhá světlo na vztah mezi duchem a duší, jsme se už u Rudolfa Steinera setkali, a to v onom oddíle jeho „Theosofie“, v němž určuje „duchovní bytost člověka“ a popisuje, jak se člověk svobodným uznáním zákonů myšlení „stává příslušníkem vyššího řádu, než je ten, k němuž patří svým tělem“. Tento **řád** nazývá Steiner řádem „duchovním“. Není nutno dodávat, že toto konstatování neimplikuje úplnou totožnost myšlení a ducha. Je třeba dále poznamenat, že podle Steinera toto duchovno, nahlíženo z antropologického aspektu, má úzkou souvislost s duševnem, třebaže se od něj liší podobně dimenzionálně jako duševno od fysis. Toto duševno je „základem pro ducha, jako je tělesnost základem pro duši“.

Zde vyvstává úkol rozpomenout se na vlastní Já (Selbst), na bytí člověka osobou. Jaký má takovéto rozpomenutí se následek? - Pro naši výchozí otázku po vztahu duše a ducha je důležité, že požadované seberoz- pomenutí dokáže zviditelnit jeden důležitý aspekt ducha. To si můžeme ozřejmit na příkladu: Pozorovatel přírodního nebo uměleckého předmětu rozvíjí pocity radosti a obdivu (nebo také pocity opačné). Tyto pocity patří k vlastnímu vnitřnímu světu, k duši právě tohoto pozorovatele. Osvědčují se jako subjektivní skutečnosti potud, že jiný pozorovatel stejného předmětu bude rozvíjet zcela jiné pocity.

Na jiné úrovni se pohybuje myšlení, jehož zákony právě že nemají svou platnost omezenou na příslušné individuum, ale jsou vztaženy k objektivním skutečnostem. „Člověk pohlédne k hvězdnému nebi, nadšen, které prožije jeho **duše**, k němu patří, věčné zákony, které uchopí



v myšlence, nepatří k němu, nýbrž k hvězdnému světu.“ Tak se má to, co je specificky duševní, k **duchu** jako **subjektivita** vlastní niternosti k **objektivitě**, již je toto nitro podřízeno. Ve schránce duše se nacházející Já (ve Steinerově smyslu) - jak bychom mohli pokračovat - plní dvojí úlohu: na jedné straně se v něm uplatňuje duševno ve své jedinečnosti, nezaměnitelnosti; na druhé straně je toto individuální Já s to přijímat v sobě a tím v člověku to, co je objektivně-duchovní povahy. Tato schopnost je v pro nás běžném bdělém vědomí uplatňována prostřednictvím síly myšlení. Víme ovšem, že toto myšlení je i v rozvinuté formě „čistého myšlení“ jen jednou z forem, jak se přiblížit duchovnímu světu. Aby člověk pronikl do nadsmyslového světa hlouběji, musí dosáhnout vyšších druhů vědomí (imaginace, inspirace, intuice).

Duše se tak stává jevištěm, na němž se odehrává duchovno. Pole duše je to, na čem zapouští kořeny, roste a přináší plody to, co bylo oplodněno duchem. Duše je to, do čeho pečetidlo ducha otiskuje svoji signaturu. Když myslí, cítí a chce, chápe se člověk jako duševní bytost ve svobodě toho, co mu nese vstříc duchovní svět. Duch, jak ho chápe Steiner, není prostě identický s nevědomím ve smyslu C. G. Junga, avšak volání ducha, slyšitelné pro vědomí, se ozývá ze sféry zprvu nevědomé. Duch se tímto způsobem spojuje s vědomým Já, jež se nachází ve schránce duše. Jestliže jsme vztah ducha a duše viděli ve vztahu objektivního k subjektivnímu, můžeme nyní říci: Duch se má k duši jako obsah nádoby k nádobě samotné. Úzký vzájemný vztah duše a ducha se ve Steinerově terminologii projevuje v označení „duševně-duchovní“. Aplikujeme-li to na rovinu vývojově psychologickou a rovinu prakticky pedagogickou, znamená to, že duševně-duchovní článek dospívajícího člověka je v určitých vývojových krocích vtiskován fyzické, tělesné postavě. Odehrává se proces inkarnace, k němuž je třeba přihlížet až v samém metodicko-didaktickém provádění výuky. Ve waldorfské pedagogice vytvořené Rudolfem Steinerem se tak děje již více než padesát let. Odpovídající konsekvence přinášejí plody také v anthroposofické léčebné pedagogice.

Setkali jsme se tak s duchovnem z **nadindividuálního** aspektu. Uvedme si ještě dva další aspekty. První z nich vyplývá z toho, co již bylo řečeno. Je to aspekt **řádu**. Řád je založen na zákonitostech. Prostřednic-

---

4 v době prvního vydání českého překladu již 80 let - pozn. vyd.

tvím zákonitostí lze pomýšlet na duchovní skutečnosti. Tento pojem řádu nesmíme chápat příliš omezeně, protože i to, co je paradoxní, co - zdánlivě - protičečí skutečnosti, je ještě a právě výrazem obsáhlého ducha. Odmítneme-li brát v úvahu ono protičečící, pak bude naše chápání skutečnosti postrádat polární napětí, to znamená, že budou chybět základní prvky skutečnosti vůbec. Kde však je možno chápat ducha jako něco obsáhlého (coincidentia oppositorum), kde „výše“ či „hlubina“ poukazují na nadřazenou dimenzi, kde se individuálně (duševno) objeví pozvednuto v nadindividuálnu, tam se jako další aspekt ducha odhalí **smysl**. Je to aspekt, na němž lze nejspíš zřetelně ukázat, nakolik se duch jako realita, jako něco působícího a jako něco odkrývajícího vytratil nebo se přinejmenším stal pro mnohé nedostupným. Kde egoita, to znamená duševno točící se jen kolem sebe sama (Luther to nazývá „in se curvatum“), ignoruje ono nadindividuální, vzniká duchovní slepota; kde je řád ničen chaosem, tam se odhaluje místo smyslu absurdita, svět bez naděje. Ztrátou ducha se ztrácí ve své celistvosti i duše. Ten problém je znám už celá tisíciletí, je to problém lidstva jako takového, když Ježíš v evangeliu říká: „Co prospěje člověku, získá-li celý svět, ale ztratí svůj život?“ (Mk 8, 36) - Jaká aktuální symptomatologie vyjde najevo, je zjevné každému psychoterapeuticky školenému člověku. Na druhé straně je obecně známo, jak touha po duševním prohloubení, jejímž základem je nakonec touha po poznání ducha, je hledána na různých cestách i scestích. Ona scestí sahají od mystického snílkovství s hystericko-patologickými průvodními jevy až ke zneužívání drog a k praktikám černé magie.

### ***Na cestě k prožitku ducha***

Co se tedy musí stát, abychom „naš prapůvod<sup>5</sup> v duchu“, jak to nazýval Rudolf Steiner, opíraje se o jeden výraz Jakoba Bohma, nově prožili, abychom jej obnovili? Verbální pastorální napomínání a poukazy na absolutno, řád a smysl nejsou dostačující už jen proto, že „Slovo ve slovech“ (Karl Barth) samo oněmělo a jeho dávná zavazující autorita vyprchala. Duch se však ve svém projevení jakožto                   smysl                   nedá                   racionálně                   zdůvod-

---

<sup>5</sup> v něm. orig. *Urständen* - pozn. překl.

nit, definovat či dávkovat. On se musí díť. Doba výzev, deklamací a manifestu je pryč, v každém případě má-li započít proměna člověka. Pouhá informace o skutkové podstatě musí být prohloubena možností vlastního prožitku. „Obvykle se nebere dostatečně zřetel na to, že duch je živý; a to, co žije, musí být také pochopeno v plném životě...“ „Většina lidí mluví, pokud dnes mluví o duchu, o něčem abstraktním, vzdáleném realitě, a ne jako o něčem, co dokáže zasahovat do každodenního života.“

Poznání nutnosti prožitku, který má na jedné straně vztah ke konkrétnímu životu, a který přesto dokáže pronikat do hlubších oblastí duševní skutečnosti, ukázalo cestu C. G. Jungovi. Jeho terapeutický úkol se mu zjevoval v podobě nejrůznějších obrazů nemocí a lidských osudů. Lze poměrně snadno prokázat, jak málo precizně mluví o duši a duchu. V tomto ohledu zůstanou bezpochyby mnohá přání nesplněná. Jungovi kritikové však nesmí zapomínat, že tento psycholog započal svou cestu v psychiatrické klinice, a ne gnozeologickým bádáním ve filosofickém semináři, a to za uvedených předpokladů, s nimiž přírodní věda a psychologie na konci 19. století pracovaly. Jung sám na tento charakter svého úkolu opakovaně upozorňoval. V předmluvě k 2. vydání (1934) „Vztahů mezi Já a nevědomím“ píše, když se zmiňuje o „osmadvaceti letech psychologické a psychiatrické zkušenosti“, mimo jiné toto: „Nejde o vykonstruovaný myšlenkový systém, nýbrž o formulování psychických zážitkových komplexů, které dosud nebyly předmětem vědeckého zkoumání. Protože duše je iracionální danost a nelze ji podle starého vzoru stavět na roveň více či méně božskému rozumu, nemůžeme se také divit, že se v psychologické zkušenosti nadmíru často setkáváme s pochody a zážitky, které neodpovídají našemu rozumnému očekávání, a proto je naše racionalisticky zaměřené vědomí zavrhuje.“ Z kontextu s dostatečnou zřetelností vyplývá, z jakých hledisek bylo toto konstatování učiněno.

Jako člověk, který není filosofem, nýbrž „pouhým empirikem“, kterého nevede v první řadě potřeba poznání, nýbrž vůle a profesní nutnost lékaře pokud možno neprodleně pomáhat psychicky nemocným, musel postupovat symptomatologicky, tedy přijmout trpícího s tím, co mu bylo sdělováno v podobě hlasů a útvarů nevědomí; bylo třeba proniknout od symptomů k příčinám spočívajícím v základech, a sice zkoušením, expe-<sup>6</sup>

---

6 v něm. orig. *Vorherwissen* - pozn. překl.



rimentováním, spíše z „temného“ než z jasného „předvědení“\*. I když Jung nepřišel na své výsledky cestou, která by pro něj byla vždycky zcela transparentní, je přesto třeba respektovat to, co k tomu říká: „Mé nejdůležitější názory a pojmy jsou odvozeny z této zkušenosti. Nejprve tu byla pozorování a teprve potom jsem si o tom namáhavě tvořil názory. A tak je na tom i ruka vedoucí kreslířské pero nebo štětec, noha konající taneční krok, zrak i sluch, slovo i myšlenka: temný impulz nakonec rozhoduje o utváření, to nevědomé a priori nutí k vzniku tvaru...“ „Temné předvědení“, pokud může být vůbec řeč o „vědení“, se chopilo iniciativy. Jungova autobiografie je plná takovýchto vedení.

Z hlediska tohoto základního postoje je zcela pochopitelné, proč Jung své nevědení toho, co je „duch“ o sobě, co je „život“ o sobě, bez okolků přiznává. Nesmíme však právě přehlédnout, že toto nevědení se vztahuje k čistě **myslitelskému** zvládnutí životních problémů. Na druhé straně nelze popřít, že se v tomto nevědení zase skrývá „docta ignorantia“, moudré ne-vedění. „Spěje za myšlenkově dosažitelné vědení, k duševnímu stavu, v němž vědení přestává a duše se v ‚učené nevědomosti‘ (docta ignorantia) setkává se svým Bohem“, píše Steiner o Mikuláši Kusánském. Něco podobného bychom mohli říci i o Jungově hodnocení vědení. Neboť: „Nikoli pravdu ‚vědět‘, ale pravdu prožít, je to, co potřebujeme. Nikoli mít intelektuální názor, nýbrž najít cestu k vnitřní, možná bezeslovné, iracionální zkušenosti, to je onen velký problém,“ píše Jung v předmluvě ke sborníku statí „Duševní problémy současnosti“ (1930). Konfrontace s Rudolfem Steinerem nás v tomto bodě přivádí k následujícímu konstatování:

Za prvé: Jung a Steiner se shodují v tom, že pouhé vědení, pouhá racionalita nevede k opravdovému řešení problému; neboť „když myslíme, nejsme, neboť v myšlení máme jen obraz skutečnosti... Musíme si uvědomit zrcadlový charakter světa našich představ, zrcadlový charakter světa našich myšlenek.“

Naopak se Steiner a Jung ubírají různými cestami v hodnocení myšlení, jde-li o to, proniknout do oblastí nevědomí, resp. do oblastí nadmyslových. Zatímco Jung jde přímou cestou k vyzkoumání útvarů nevědomí, tedy k duševním statkům, které mu přinášejí jeho pacienti ve formě snů, fantazií, asociací, považuje Steiner za nutné projít cestou racionality, ne ovšem, aby zde zůstal stát, ale aby zde - jak již bylo ře-

ceno - získal jasnost, která je nutná pro spolehlivé probádání nadmyslového.

Jungovo východisko tak vysvětluje i jeho postoj k tomu, co nazývá duchem. Bližší než duch je mu duše, vůbec to, co je psychické a co je spojené se vším lidským: „Tak zprvu musím místo o životě mluvit o živém těle a místo o duchu o tom, co je duševní. Tak tomu není v žádném případě proto, abych se položené otázce vyhnul úvahou o těle a duši; naopak, doufám, že právě na základě zkušenosti pomohu duchu ke skutečné existenci...“ Zatímco tedy Steiner - jak bylo řečeno - již na počátku své vědecké činnosti usiluje o poznání ducha a v tomto úsilí dospívá ke stále novým stupňům (v rozvíjení duchovní vědy) a nakonec k určitým kon- krecím (v různých pracovních sférách anthroposofického hnutí), musel Jung v neméně namáhavém zápase vykonat průkopnickou experimentální práci a vystavit se ustavičnému procesu revize svých vědeckých názorů. Jeho v průběhu času se proměňující představy o psýché a transpsýché odrážejí něco z tohoto procesu revidování.

Jestliže Jung mluví o totálním obklopení lidského poznání, a tím i o závislosti tohoto poznání na psychické realitě („Vše, co kdy můžeme vědět, sestává z psychické látky“), a v psýché spatřuje to „jedině bezprostřední, tu vůbec nejreálnější podstatu“, tak se zprvu zdá, že to poukazuje na gnozeologický pesimismus, zvláště když Jung, opírající se o Kantovu teorii poznání, nepřipouští žádné pochyby o údajné omezenosti lidské schopnosti poznání. Pro něj je proto také jasné, že „podstatě duševna v konečném důsledku nerozumíme“<sup>17</sup>. Neboť: „Otázka po substanci pozorovaného je v přírodní vědě možná jen tam, kde se archimedovský bod nalézá vně. Pro psýché chybí takové vnější stanoviště, protože psýché může pozorovat přece jenom psýché. V důsledku toho je poznání psychické substance nemožné...“ A jako by tušil nutnost určit hranice tohoto konstatování, Jung dodává: „...přinejmenším pro naše dnešní prostředky.“ Na této své základní teoretické pozici, která měla platnost ještě i v jeho díle psaném v stáří, nemohl Jung prakticky setrvat. Nezůstala jeho posledním slovem. Neboť hovoří-li Jung o tom, že člověk je obklopen psychickými obrazy, tak to zároveň vypovídá o tom, že obrazy vznikající v psýché předpokládají existenci a účinnost objektivního duchovního světa, o němž Jung osobně nepochyboval, i když o něm neteoretizuje. Význam obrazu a symbolu v Jungově psychologii spočívá právě v tom, že symbol není jen znamení v nominalistickém smyslu, ale

že reprezentuje skutečnost, na skutečnost poukazuje. Nepřístupný, pro psýché transcendentní archetyp se teprve pozvolna dostal do sféry jeho bádání a vytváření hypotézy. Uznání toho, co je transpsychické, patří k výsledkům, k nimž Jung dospěl na konci své práce.

Jako nový prvek se pojem archetypu objevuje, jak dokázala Liliane Frey-Rohnová, poprvé v roce 1919 ve stati „Instinkt a nevědomí“. „Přibližně až do roku 1921 označoval Jung archaický obraz jako ‚praobraz‘<sup>7</sup>. Počínaje tímto rokem používá pro něj také výraz ‚archetyp, resp. ‚arche- typický obraz‘<sup>1</sup> - výraz, který se stále více vžíval... V pozdějších letech rozlišoval Jung mezi archetypickým obrazem a ‚archetypem‘, přičemž ten druhý chápal ve smyslu obecných modelů pojmání, první naproti tomu omezil na symbolické manifestace a obrazné výrazy ‚archetypu.“ V neustále pokračující diferenciaci pojmosloví se odráželo rozšiřování horizontu psychologického poznání. Toto rozšiřování lze označit přímo za překročení až dosud nutných omezení. Na obzoru se objevila nová dimenze. Tato dimenze, resp. toto rozšíření zorného pole je vlastně vyjádřeno už v termínu „archetyp“, budeme-li slovo „archa“ chápat jako poukaz na to, co je v začátku, co je původní, na prazáklad, výraz „typ“ naproti tomu jako vtisk nebo mnohem spíš jako působení razidla. Vtisk však předpokládá něco, co se vtiskuje, byť by se i o tomto razidle, ležícím vzhledem k vtisku „za prahem“<sup>8</sup>, nedala učinit žádná dostatečná výpověď. Na začátku čtyřicátých let se k tomu Jung vyslovuje v tomto smyslu. Zde se vypořádává nejen s teologií, která si sice dovoluje vypovídat o všemoci Boží a o platnosti náboženských dogmat, avšak k myšlence, že se Bůh může manifestovat v duši, se staví skepticky. Jung také dodává: „Náboženské stanovisko pojímá typ jako působení razidla; stanovisko vědy je naproti tomu takové, že chápe typ jako symbol jí neznámého a nepoznatelného obsahu.“ Jung v té době zjevně již počítal s pravděpodobností objektivního duševního pozadí. V každém případě se tato domněnka potvrdí, když se podíváme na poslední úsek jeho díla, v němž pojem kauzality běžný v klasické fyzice, tedy pojem determinace, nahrazuje novým vysvětlujícím principem, a sice kupodivu v dialogu s moderní fyzikou. Vzhledem k fenoménům **synchronicity**, které jsou charakterizovány bezpříčinným uspořádáním podobně motivovaných událostí

---

<sup>7</sup> v něm. orig. *urtumliches Bild*, tzn. *prapůvodní obraz* - pozn. překl.

<sup>8</sup> v něm. orig. *jenseits* - pozn. překl.

nebo dějů, dospívá Jung k poznatku, „že svět vně a uvnitř spočívá na transcendentálním pozadí<sup>1</sup>. Vzájemný vztah, nebo přesněji komplementární poměr hmoty a ducha se stává prokazatelným: „Protože psýché a hmota jsou obsaženy v jednom a téže světě, navíc jsou spolu neustále ve styku a obě nakonec spočívají na nenázorných transcendentálních faktorech, existuje nejen možnost, ale dokonce jistá pravděpodobnost, že hmota a psýché jsou dva různé aspekty jedné a téže věci. Zdá se mi, že fenomény synchronicity ukazují tímto směrem, protože bez kauzálního spojení se nepsychické může chovat jako psychické a naopak. Naše současné znalosti nám ovšem nedovolují o mnoho víc než přirovnat vztah psychického a materiálního světa ke dvěma kuželům<sup>9</sup>, jejichž vrcholy se v nepřilíživém bodě, v původním nulovém bodě, dotýkají i nedotýkají.“ Tím je, jak shrnuje Liliane Frey-Rohnová, učiněn krok od subjektivního k objektivnímu způsobu nahlížení, resp. od arche- typických představ k transpsychickému archetypu o sobě. Pozadí empirického světa, které alchymisté středověku nazývali „*unus mundus*“, se stalo myšlenkově uchopitelným. - Tolik ke stadiím na dlouhé cestě duševního bádání, kterou Liliane Frey-Rohnová v uvedeném díle popsala ve všech důležitých fázích jako cestu od Freuda k Jungovi.

Zdrženlivost Junga jako vědce ovšem neviděli ti, kdo se ho snažili oceňovat jako exponenta psychologismu; a tato zdrženlivost nebyla oceněna těmi, kdo se příliš rychle domnívali, že psycholog Jung vlastně podal důkazy transcendentna. Tato Jungova zdrženlivost spočívá v tom, že vybadatelnost archetypických obrazů sice podle míry svých poznávacích prostředků vybádal, avšak to, co je (pro něj) nevybadatelné v nadřazených, řád dávajících archetypech (slovy Goetha), „v pokoře ctil“. Jungova psychologie je vskutku druhem bádání, který dává vědeckosti, co jí náleží, když sbírá fakta, snáší doklady a umožňuje výklady. Zároveň je však vědou, která apeluje na úctu člověka, která provokuje úctu k tomu, co je nad námi. „Stezku úcty, devoce vůči pravdě a poznání“ označil Rudolf Steiner za základní předpoklad každého školení, které chce proniknout k empirii vyššího řádu. „Výsostí<sup>10</sup> ducha dosáhne jenom ten, kdo projde branou pokory,“ píše se v základní cvičebnici „Jak

---

<sup>9</sup> v českém vydání srovnat... se dvěma kužely, v něm. orig. *mit zwei Kegeln zu vergleichen* - pozn. překl.

<sup>10</sup> v něm. orig. *Die Hohe*, tzn. jinak *Výšin*, resp. zde *Výšiny* - pozn. překl.

dosáhnout poznání vyšších světů?"; a dále: „že každý pocit pravé de- ce, který vzešel v duši, rozvíjí v ní sílu, která je s to vést v poznání dříve nebo později o krok dále.“

Rovnálo by se citelnému prohřešku proti tomuto přikázání úcty, kdyby se i duševní badatel pokusil ono nepomíjivé, věčné, tvůrčí, jež je prožíváno v psyché, vnutit do šablon abstraktních definicí ratia. Co se tím má na mysli, je zřejmé, připomene-li si člověk - např. v dialogu mezi psychologií a teologií - Jungovo jasné rozlišování mezi obrazem Boha manifestujícím se v duši člověka na jedné a mezi „deus absconditus“ jako vědomě-transcendentním Bohem na druhé straně. Protože Jung chce důsledně být a zůstat psychologem, protože nechce činit žádná teologická, žádná k náboženskému zvěstování směřující sdělení, vztahují se výsledky jeho bádání **výlučně** na materiál manifestující se v duši a vyjadřující se v obrazech a symbolech. Toto svědomité sebeomezení musíme respektovat. S důkazy pro nebo proti existenci transcendentna nemají tyto výroky nic společného. Musíme však vyzvednout fakt, že Jung zrovna tak málo připouští pochyby o vědomě-transcendentní realitě. V jeho pozdním díle je to obzvlášť evidentní. Tato jeho jistota umožnila hlubinnému psychologu Jungovi činit svá doznání, resp. vyznání. Jenom z nich nesmíme dělat vědecké důkazy, a tím je transferovat na zcela jinou úroveň. Svědectví tohoto druhu vycházejí z intimních zkušeností (ducha). Zkušenosti se nedají přenést na jiné. Každý se musí sám uvést do onoho stavu nebo připravit předpoklady pro přijetí takovýchto zkušeností. Připravit zde znamená být připraven<sup>11</sup>. Den a hodinu pro přijetí nedostupného si nemůžeme určit. V jazyce náboženství to, co se sděluje jako vyšší vědění, aniž by mohlo být ovlivněno: je **zjevením**; podmínka, za níž se ho člověku dostane, je bezpodmínečná: **milost'**, ono dění, ona nedostupná, působící skutečnost<sup>12</sup>: **duch**. Duch vane, kam chce! S duchovním badatelem má duševní lékař společné to, že dílo obou začíná a končí v předsálí duchovního sdělení. S odvoláním na Tomáše Akvinského to Rudolf Steiner nazval „praeambulum fidei“, předehra víry. (K tomu viz exkurz: Duševní a duchovní bádání jako praeambulum fidei.)

### ***Nutnost vlastní zkušenosti***

U Junga se setkáváme s dvojí skutečností: na jedné straně Jung insistuje na stanovisku a pověření empirika, který se musí vyvarovat

---

<sup>11</sup> v něm. orig. *bereit sein*, tzn. též *být ochoten* - pozn. překl.

<sup>12</sup> narážka na Jungovu sentenci, že skutečné - *wirklich* - je to, co působí - *wirkt* - pozn. překl.

toho, aby činil metafyzické nebo do metafyzična sahající výpovědi; na druhé straně je zde jeho faktická transcendence, to znamená ono ustavičné překračování hranic odborné příslušnosti, na jejichž dodržování lpí tradiční věda. (Kdo chce Jungovi vyčítat metabázi, jež hraničí s diskvalifikací, pouze tím ukazuje, že se sám neodvažuje usilovat o pohled spějící k překonání zlomkovitosti vědecké specializace.) Ačkoli se Jung cítil být zavázán k tomu, aby v zásadě respektoval omezení lidského poznání vytyčené Kantovou „Kritikou čistého rozumu“, dostal se jako psycholog přesto na pomezí. Není těžké doložit to výroky z jeho pera, které odmítají nebo se zdají odmítat každý zajištěný „pohled na druhou stranu“. V průvodním slově k „Velkému osvobození“ T. Suzukiho se například nachází následující pasus, budící dojem gnozeologického pesimismu: „Samozřejmě nemůžeme nikdy s konečnou platností rozhodnout, zda je někdo skutečně .osvícený<sup>1</sup> nebo .vykoupený<sup>1</sup>, nebo si to pouze namlouvá. K tomu nám chybí jakákoli kritéria. Nadto dobře víme, že bolest, kterou si namlouváme, je často mnohem trýznivější než bolest takzvaně skutečná, když se k ní přidává ještě subtilní morální utrpení vycházející z nejasného tušení skrytého vlastního zavinění. V tomto smyslu se tedy nejedná o .skutečnost (Tatsächlichkeit), nýbrž o duševní skutečnost (Wirklichkeit)<sup>13</sup>, totiž o psychický děj označovaný jako satori.“ Neméně překvapivé je to, co Jung uvádí dále: „Všechno duševní dění je obraz a výsledek obrazivosti<sup>14</sup>, jinak by přeci nemohlo existovat vůbec žádné vědomí a žádná fenomenalita děje. Také namlouvání si (Einbildung) je psychický děj, proto je zcela irelevantní, je-li osvícení nazýváno .skutečným<sup>1</sup> nebo .namlouvaným si<sup>1</sup>.“

To všechno působí tak, jako by něco, co jsme si namluvili a co je založeno na sebeklamu, mělo tutéž hodnotu či bezcennost jako výsledek skutečného iniciačního děje. Jung přece jen významně dodává: „Ten, kdo je nebo kdo dělá, že je osvícen, má v každém případě za to, že je osvícen. Co si o tom myslí ostatní, pro něj vzhledem k jeho zkušenosti vůbec o ničem nerozhoduje.“ Hlavní váha spočívá zjevně na vlastní zkušenosti. Ta je zproštěna všech

---

**13 Jung rozlišuje mezi Tatsächlichkeit a Wirklichkeit, což obojí vyjadřuje čeština slovem skutečnost; německé Tatsächlichkeit se vztahuje spíše k tomu, co je, tedy ke stavu, zatímco Wirklichkeit k tomu, co působí - pozn. překl.**

**14 v něm. orig. Ein-Bildung, tedy doslova v-obrazení, přičemž slovo Einbildung, mající slovní základ bild - obraz, znamená přelud, fantazii, něco, co si namlouváme... - pozn. překl.**

pochyb těch ostatních. Není schopna důkazu, a žádného důkazu také nepotřebuje. Na tomto místě je třeba připomenout odpověď Rudolfa Steinera, kterou dal na otázku po důkazech pro duchovněná sdělení. Již v předmluvě k prvnímu vydání „Tajné vědy v nástinu“ (1909) se nachází poznámka, že záleží na tom, aby člověk nepřijímal líčení duchovního světa se slepou vírou; to, co je mu předkládáno, má mnohem spíš poměřovat procesem poznání vlastní duše. Duševní činnost potřebná pro přijetí duchovněných výpovědí má podle něj sama v sobě „průkaznost“. Důkazy, jak mohou být například požadovány ve smyslu vnější přírodní vědy, vlastně odvádějí od věci, kterou je údajně třeba dokázat. Podle Steinera odvádějí pozornost jaksí k vnější straně skutečnosti, zatímco to, co má duše poznat, spočívá „uvnitř“, v duši samé, a nelze toho tedy dosáhnout žádným „vnějším“ kritériem. „Duchovní vědec musí stavět tuto duševní činnost do popředí; neboť čtenář dospěje ke skutečnostem jen tehdy, když si tuto duševní činnost správným způsobem osvojí. Tyto skutečnosti nejsou rozprostřeny i **bez** duševní činnosti před lidským vnímáním, tak jak tomu je v přírodní vědě, než tato začne usilovat o jejich pochopení; vstupují do tohoto vnímání pouze **prostřednictvím** duševní činnosti. Duchovní vědec tedy předpokládá, že čtenář bude spolu s ním skutečnosti **hledat**... Poznává, že pro přírodovědecký výklad je ‚dokazování‘ něco, co je k němu přinášeno jaksí zvenčí. V duchovněném myšlení spočívá však činnost, kterou duše používá u přírodovědeckého myšlení pro důkaz, již v hledání skutečností. Tyto skutečnosti nelze nalézt, není-li cesta k nim již něčím **průkazným**. Kdo kráčí skutečně touto cestou, prožívá již i důkaz; důkazem připojovaným zvenčí tu nelze nic docílit.“

Je zřejmé, že jsou zde možná mnohá nedorozumění, která se mohou týkat analytické psychologie jako empirické vědy zrovna tak jako anthroposofie. Není v žádném případě vyloučeno, aby si anthroposofové a psychologové v tomto bodě vzájemně neporozuměli. A přece je u obou směrů nakonec rozhodující jedno a totéž: zkušenost. Zkušenost nelze nikdy nahradit ani tím nejobsáhlejším věděním. Pouhé na „víře“ založené nebo i jen kritické přijímání anthroposofických nebo psychologických

pouček nezpůsobí nic, dokud dotyčný není ochoten a schopen realizovat ve vlastní duševní činnosti impuls obsažený v těchto teoriích. Odtud Steinerův nezbytný požadavek, že okultní žák musí získat „zcela bezprostřední vztah k objektivnímu duchovnímu světu“. Je to podle něj mnohem důležitější než jeho vztah k okultnímu učiteli, kterého nelze jen tak srovnávat s východním guru. Co se udá ve vlastní duši, je pro duchovní školení určující. Analogický poznatek dokázala využívat hlubinná psychologie od časů Freudových, od té doby požaduje učební analýzu analytika, kterou nemůže nahradit žádná zkouška a žádný akademický diplom.

Vrátíme-li se k Jungovu překvapivě znějícímu výroku, zůstávají ještě nezodpovězeny některé otázky, týkající se duchovní reality, která je základem duševního zážitku a která svým působením vstupuje do duše. Je v každém případě příznačné, že Jung bezprostředně před citovanou pasáží v Suzukiho „Velkém osvobození“ ještě jednou zvlášť zdůrazňuje, z jakého hlediska činí výlučně své poznámky k zážitku satori zenistů: „Protože se tímto neodvažuji - na základě vědeckého sebeuskrovnění - učinit žádnou metafyzickou výpověď, nýbrž mám na mysli prožitelnou změnu vědomí, přistupuji k satori zprvu jako k **psychologickému** problému.“

Nejde v žádném případě o to, přisuzovat Jungovi na základě určitých míst jeho díla agnosticismus. Spíše se při pečlivé interpretaci v rámci celkového kontextu ukáže něco z onoho obtížného úkolu překročit tradiční obzory poznání, a přesto být považován za exaktního vědce. Je to bezpochyby riskantní podnik!

Jak známo, neomezil se Jung - oproti svým *expressis verbis* učiněným omezením „vědeckého sebeuskrovnění“ - jen na „intrapyschický“ po- znatelné, „jen duševní“ obsahy. Zpronevěřil se (nolens volens?) svým vlastním zásadám, když například uznal „ducha“ za existentního nejen z nitroduševního aspektu, resp. z hlediska označovaného psychologem Jungem za „duševní“. Připustil také platnost onoho neméně mocného, ba obsáhlejšího „jiného ducha“: tam, kde učinil patrným duchovní aspekt archetypu tím, že vysvětlil archetyp jako to, co se vtiskuje<sup>15</sup>, v jeho vztahu k archetypickému obrazu jako k tomu, co je vtiskováno; Jung to nakonec připustil všude tam, kde v psychických manifestacích zaznamenával principy řádu, kde vnímal celistvost a přítomnost smyslu. Jestliže musí být toto vše přiznáno, pak je tím uznán základ pro pravdu a skutečnost, která už nemůže být dostatečně

---

15 tzn. razidlo; v něm. orig. *das Prägende* - pozn. překl.



charakterizována označením „jen psychický“. Pro svůj celkový rozsah není tato skutečnost racionálně vůbec pochopitelná. Ratio, racionální myšlení je schopno jen sektorového poznání. Jeho perspektivní způsob vidění sice umožňuje nejvyšší formu definované jasnosti, avšak jen za současného zřeknutí se totality.

## **Aspekty ducha**

O čem to však vypovídá vzhledem k naší výchozí otázce po vztahu duše a ducha? Nakolik se duch dostává do zorného pole psychologa C. G. Junga?

Vycházejíce ze Steinerova rozlišování duše a ducha, jež se k sobě mají jako individuální k obsáhlému objektivnímu, hovořili jsme o tom, že ducha lze pozorovat z určitých aspektů. Jakkoli značné jsou v zásadě i v detailu rozdíly mezi nazíráním ducha u Steinera a Junga, osvědčí snad přece jen otázka po případných aspektech ducha u Junga svou plodnost.

Fenomenologii a symbolice ducha věnoval C. G. Jung podrobné výzkumy, počínaje mnohotvárným významem slova „duch“, který lze zjistit ze vsutku rozdílných rčení, k nimž patří tu racionální, tu iracionální fenomény; přes různé historické formy ztvárnění v pohádkách, v alchymii jako „geist mercurius“, v křesťanském dogmatu i v mimokřesťanských náboženských souvislostech. Výsledek byl podle toho facetovitý. Hledat společného jmenovatele a chtít definovat „ducha“ by odporovalo jak Jungově pracovní metodě, tak i „objektu“, který má být pojmově určen.“ Opět jsme odkázáni na Steinerem doporučené charakterizování.

K charakteristice toho, co se pro Junga představuje jako duch, patří mimo jiné faktory dynamiky, imateriálně, jemuž je vlastní „princip spontánního pohybu a činnosti“, „vlastnost volného vytváření obrazů za hranicemi smyslového vnímání“, dále „autonomní a suverénní manipulace obrazů“. K tomu přistupuje rozlišování „subjektivního ducha“, který poukazuje na nitropsychické skutečnosti, na rozdíl od „ducha objektivního“. Důležité je pro Junga konstatování, že psychický jev ducha je „archetypické povahy“ a že je založen na existenci autonomního praobrazu, „který je předvědomě ve vložce lidské psýché univerzálně přítomen“. Tento archetyp vystupuje vždy v určité situaci v charakteristické podobě, „v níž byly vhléd, pochopení, dobrá rada, rozhodnutí, plán atd. nutné, avšak vlastními prostředky nemohly být vytvořeny“.

Vezmeme-li za základ jasné rozlišovací znaky pro duši jako něco subjektivně a pro ducha jako něco objektivně určeného, tak jak je nalézáme u Steinera, pak nás Jungův katalog úplně neuspokojí, protože právě toto hledisko zůstává nejasné. Více nám pomůže výklad, který Jung podává

O duchu jako transfyzické a transpsychické realitě, přičemž tuto realitu nahlíží z hlediska řádu. Jung poznal přítomnost kvalit a působností, které označoval (asi od roku 1946) jako „psychoidní“. Činil tak, aby tím vyjádřil, že ono způsobující není totožné s lidskou psýché, že tuto psýché ovšem utváří. Jeden z nejdůležitějších znaků tohoto způsobujícího spočívá v překonání kauzální zákonitosti. Tím se však Jungovi neodhalilo nějaké chaotické pozadí duše, ale mnohem spíše uspořádanost vlastního, totiž akauzálního druhu. Spolu s Anielou Jaffé můžeme mluvit o „uspořádávajících strukturních formách v nevědomí“, které na jedné straně „objasňují analogii, popř. příležitostnou totožnost mytických motivů“, na druhé straně se archetyp o sobě (zůstávající na rozdíl od archetypického obrazu nenázorný) představuje jako uspořadavatel akauzálních událostí. V takzvaných synchronistických fenoménech parapsychologického nebo psychologického a fyzikálního rázu se projevuje stejnost smyslu toho, co se za určitých předpokladů může odehrát jak v lidské psýché, tak i v podobně motivovaných vnějších událostech, vymykajících se statistickému postihu. Díky své překvapivě obsáhlé a podrobné znalosti středověké přírodní filosofie alchymistického rázu přišel Jung na to, že představitelé alchymie narazili na základě svého zřivého vědomí na skutečnost, kterou vědeckou cestou objevila nebo mnohem spíše znovuobjevila moderní hlubinná psychologie ve spolupráci s teoretickou fyzikou jako jednotný aspekt bytí. Tento z hlediska vědomí transcendentní jednotný aspekt, objevující se ve fenoménech synchronicity, nazýval Jung „unus mundus“. Výrazem duchovna je tento „unus mundus“ potud, že reprezentuje to, co obsahuje a do jednoho celku spojuje psýché hmotu.

Že psýché a hmota mohou představovat dva způsoby manifestace jedné a téže skutečnosti, která poukazuje na pozadí našeho empirického světa, totiž na „unus mundus“, shrnul Jung ve svých „Teoretických úvahách o podstatě duševna“ (1946) následujícím způsobem: „Protože psýché a hmota jsou obsaženy v jednom a téže světě, navíc jsou spolu neustále ve styku a obě nakonec spočívají na nenázorných transcendentálních faktorech, existuje nejen možnost, ba dokonce i jistá pravděpodobnost, že hmota a psýché jsou dva různé aspekty jedné a téže věci. Zdá se mi, že fenomény synchronicity ukazují tímto směrem, protože bez kauzálního spojení se nepsychické může chovat jako psychické a naopak.“

Zde nelze neučinit poznámku, že Rudolf Steiner označil několik desítek let předtím (1919) uznání takového jednotného aspektu za něco, co musí vplynout do dnešního kulturního vývoje. Podle Steinera nestačí jen teoretizovat o všeobecném abstraktním duchovním světě. Za nutnost označil to, aby se „v budoucnu nerozlišovala nějakým abstraktním způsobem hmota a duch, nýbrž aby se v hmotě samotné hledalo to, co je duchovní, aby to člověk zároveň dokázal jako to duchovní popsat a aby v tom, co je duchovní, dokázal poznat přechod do hmotného, druh působení ve hmotě“. Samozřejmě, že i tento úhel pohledu je mnohem starší. Svůj výraz nalézá v Goethově nazírání přírody právě tak jako v teokosmologii Jacoba Bohma. A tím se z duchovně-historického hlediska opět blížíme k zástupcům představy o „unus mundus“, jež je u C. G. Junga vědecky verifikována.

Je-li pravdou, že - což budeme předpokládat - duch, duchovní svět může být nahlížen z různých aspektů, pak nesmíme zapomenout na jeden aspekt ducha, který hraje v životě a díle C. G. Junga určující roli: je to výše uvedený aspekt smyslu, přítomnosti smyslu. Jungova dlouholetá spolupracovnice Aniela Jaffé, která se zasloužila mimo jiné o sestavení autobiografických zápisků nazvaných „Vzpomínky, sny, myšlenky“, věnovala „mýtu smyslu v díle C. G. Junga“ obsažnou monografii. Jsou ovšem výroky, které při letném poslechu budí dojem, jako by Jung nebral otázku smyslu dostatečně vážně. Jako devětapadesátiletý například píše: „Život je bláznivý i významný. A pokud se jednomu nesmějeme a o druhém nespekulujeme, pak je život banální; pak má všechno minimální rozměr. Pak existuje jen malý smysl a malý nesmysl.“ Dokonce i v autobiografii více než osmdesátiletého Junga se nalézají věty, které jako by byly napsány poněkud lehkým perem: Jung zde například na-

zývá „věcí temperamentu“, zda člověk věří, že převažuje smysl nebo nesmyslnost: „Kdyby absolutně převažovala nesmyslnost, pak by s vyšším vývojem stále více mizelo naplnění života smyslem. Avšak tak tomu není, nebo se mi zdá, že tomu tak není. Pravděpodobně je - jako u všech metafyzických otázek - obojí pravda: život je smysl i nesmysl nebo má smysl i nemá. Chovám úzkostnou naději, že smysl převáží a bitvu vyhraje.“

I přes formulace setrvávající v neurčitu Jung v terapeutické praxi pokaždé zjišťoval, že za „vyléčeného“ může být považován jen ten pacient, který našel smysl svého života, svého osudu, a tím právě také své nemoci. Pro Junga je život žitý a naplněný vlastně jen tehdy, stal-li se, jak to kdysi řekl v „Duševních problémech současnosti“, „kritériem pravdy ducha“. A do království ducha vstupuje člověk právě tam, kde se v otevírá brána v nalezení smyslu.

Kdo nalezne smysl, ten nenalezne nějakou další věc ve světě věcí, nenalezne ani fragment, i kdyby to byl onen dlouho hledaný „missing link“; neboť nalézt smysl znamená prožívat celistvost. Existence člověka vyrůstající z „klímatu absurdna“ směřuje v podstatě k zcelostnění. Již v iniciačních praktikách primitivních národů se nachází tato snaha, která tam může být zatím sotva pozvednuta do vědomí. Jung shrnuje: „Každý život je koneckonců uskutečňováním celku, to znamená bytostného Já, pročež můžeme toto uskutečňování nazvat také individuací.“ Tady by bylo na místě snést a přehlédnout všechnen ten bohatý materiál a všechny Jungovy poznatky (Aniela Jaffé tak učinila), aby bylo zřejmé, že Jung svou prací na otázce smyslu pronikl k realitě ducha, i když se nezabýval vysvětlením gnozeologického problému, který s tím souvisí. Není třeba ani uvádět, že pouhé vědění o smyslu nestačí. Rozhodující je jedině uvnitřnění tohoto smyslu jako něčeho nadindividuálního v jedinečnosti příslušného vlastního života a individuální duše.

Liliane Frey-Rohnová právem poukázala na faktor neurčitosti, který je vlastní Jungovým výrokům o transcendentální skutečnosti a který jakýkoli nárok na její poznání ukazuje jako nejistý. A i když Jung sám byl o existenci tohoto pozadí skutečnosti osobně přesvědčen, nemohl přesto popřít obtíž, jakou skýtá pochopení této dimenze bytí lidským poznáním. „Existence transcendentální skutečnosti je sama o sobě sice evidentní, avšak našemu vědomí připadá nesmírně obtížné zkonstruovat intelektuální modely, které mají znázornit podstatu

našich vjemů 16.

Naše hypotézy jsou nejisté a tápavé a nic nám nedává záruku, že by jednou mohly být s konečnou platností správné.“

Z hlediska Rudolfa Steinera bychom museli říci: Omezenost možnosti poznání tohoto takzvaného transcendentálního pozadí je sice nutno uznat, avšak jen dotud, dokud se jedná o „hypotézy“ nebo o „intelektuální modely“, to znamená dokud se pracuje s neproměněným vědomím. S Jungem je tedy třeba podmíněčně souhlasit, označuje-li na tomto místě „mysteria coniunctionis“ bezprostřední nazírání archetypického vnitřního světa za „pochybně správné“. Toto psychologovo konstatování totiž mlčky předpokládá, že badatel se především vzdá rozšíření vědomí, a tím se zbaví možnosti opatřit si vědecky zajištěnou jistotu o - nazvěme to teď tak - duchovním pozadí světa tou měrou, v jaké se mu podaří vytvořit na základě školení gnozeologické předpoklady, které jsou k tomu nutné.

C. G. Jung se tedy i v tomto ohledu dostal přes skutečnost duše ke skutečnosti ducha; poznání duše a ducha však nenabízí.

Gerhard Wehr