

DVA OBRAZY ČLOVEKA

Objasnění pojmu

Jak se ani jinak nedá očekávat, mluví Steiner a Jung dvojí řečí. Podie sve-tonázorových předpokladů, duchovně-historických souvislostí, podle vytčených úkolů a stanovených cílů se různí také pojmosloví. K tomu přistupuje ještě skutečnost, že oba badatelé nepoužívají vždy a v každém místě svého díla tytéž termíny a techniky, které zčásti přebírají od jiných, zčásti naplňují novým obsahem, zčásti nově tvoří. To je jednak v důsledku mnohovrstevnatosti obou děl, jednak také s ohledem na vývojový proces, kterým anthroposofie a analytická psychologie musely projít, zcela pochopitelné.

Ze srovnání starších anthroposofických spisů Steinera tak vyplývá, že v období své příslušnosti k Teosofické společnosti používá k popisu svého obrazu světa a člověka pojmy, které byly v této společnosti obvyklé. V té době s oblibou používá indická, nebo mnohem spíše sanskrtová označení. Název „Teosofie“ znamená do roku 1913 anthroposofii, kterou ovšem Steiner zastával už od samého počátku. Stejný název je použit pro jeden z jeho základních spisů, pro několik přednáškových cyklů a jednotlivých přednášek. Je zřejmé, že změna označení měla nakonec sloužit precizaci toho, co bylo míněno.

Vztah teosofie a anthroposofie Steiner blíže určil v přednáškách, které byly proneseny u příležitosti valného shromáždění Německé sekce Teosofické společnosti v roce 1909 v Berlíně. Bylo to v době, kdy se jednalo o to, aby Steinerem vedenému hnutí byly - podle Marie Steinerové - dány „poprvé pevnější základy“. V těchto přednáškách se ukazuje, že stanovisko a úhel pohledu jsou u teosofie a anthroposofie různé povahy. Podle Steinerova srovnání zaujímá teosof „horní“ stanovisko, které má umožnit pozorování skutečnosti (Bůh, člověk, příroda) z takřka nejvyšší hlásky. Anthroposofie naproti tomu znamená spíše „stát uprostřed, takže se člověk dívá nahoru i dolů“. Anthroposof takto popsaný nepovažuje za snižující zkoumat také svět toho, co je „pod“ ním, tedy fyzickou pláň, se stejnou pečlivostí jako „vyšší světy“. Teosofie chce podle Steinera nechat vypovídat o skutečnosti „Boha v člověku“. V tom však podle něj spočívá nebezpečí, že člověk přestane vnímat bezprostředně blízko, takřka pod nohama ležící fenomény. „Anthroposofii lze charakterizovat tak, že řekneme: Postav se

doprostřed mezi Boha a přírodu, nechej člověka v sobě hovořit o tom, co je nad tebou a co do tebe září, a o tom, co do tebe zasahuje zdola, pak budeš mít anthroposofii, moudrost, kterou promlouvá člověk.“ S touto charakteristikou anthroposofie se Steiner mezi svými prvními stoupenci v žádném případě nesešel s žádaným pochopením. Život ve spiritualitě ohrožený fantastikou a irealitou byl pohodlnější pro všechny, kteří se chtěli vyhnout přísné kázni myšlenkových cvičení na začátku anthroposofické cesty školení. Ale právě tento člověk vědomý si svého Já, stupňující své vědomí Já, se stále více posouval do středu Steinerova „učení“. Učinit tohoto člověka člověkem poznávajícím a na základě poznání jednajícím, to je cíl veškeré anthroposofické práce. Nelze se nezmínit ani o jádru anthroposofické esoteriky, které, což je příznačné, chybí anglo-indické teosofii. Je jím ten, který je z křesťanské tradice znám jako Ježíš Kristus, který se sám označil za „syna člověka“.

Z historie hlubinně-psychologických škol víme, že zde bylo nutné jasné vymezení, které budí dojem analogie k rozchodu Steinera s teosofií. Důvody rozchodu Freuda a Junga spočívají zjevně nejen v osobním osudu obou badatelů, ale i ve věcné oblasti. Podíváme-li se na vývojový proces, kterým musela projít psychoanalýza, především na to, jak Freud musel krok za krokem teprve fundovat svou analytickou teorii a svou terapeutickou metodu, bude nám zřejmé, co to znamenalo, učinit fundamentální výroky přesahující Freudovu pozici. Ze známých důvodů nemohl Jung vždy a beze změny přejímat existující pojmosloví. Skutečnosti a děje nalezené za jiného předpokladu vyžadovaly adekvátní pojmenování. Že tyto pojmy byly v mnoha bodech nejen ze začátku plynulé a zčásti takové musely po celou dobu zůstat, vyplývalo jednak z neukončenosti výsledků bádání, jednak vyžadoval ustavičným procesům, proměnám a střídáním podléhajícím předmět, tzn. fluktuující duševní život, sám odpovídající flexibilitu v pojmové oblasti.

Co se týče označení „analytická psychologie“, které si Jung zvolil pro svůj způsob bádání, aby se - podobně jako Steiner - vyznačil oproti starší psychologické, popř. teosofické škole, pak jistě odpovídalo nejen důvodům účelovosti. Jung chtěl stále respektovat to, čeho Freud dosáhl. Jungova psychologie a terapie tak mohla být i nadále označována za „analytickou“ metodu, protože tento postup si v důsledku zapojení nevědomí žádá analytický přístup. O „analýzu duše“ ve smyslu pouhého

„rozložení“ však analytická psychologie neusilovala. To je třeba zvláště zdůraznit, i vzhledem k tomu, že zde existují příslušné předsudky. Patří k tragice lidského nesetkávání (M. Buber), že tak profilovaní anthropo- sofičtí vzdělanci jako Emil Bock to nedokázali na Jungově psychologii rozpoznat, ačkoli sledovali v jistém ohledu jeden a tentýž cíl. Bock například požadoval: „Namísto psycho -*analýzy* potřebujeme psycho-*syntézu*. Nikoli tříštitivá analýza tisícivárného pokladu, který v sobě neseme, který však také obsahuje tolik komplikovaného a tragického, může skutečně pomoci. Je nutné spojit to vše v jednu jednotu, uspořádat to, harmonizovat. Avšak vědomí, které vše obsahuje, nedocílíme slabým zrcadlením v našich hlavách, jemuž dnes říkáme vědomí“

C. G. Jung by s tímto anthroposofickým teologem nejen verbálně bez okolů souhlasil. V podstatě je celé jeho dílo věnováno právě tomu úkolu, který Bock nazval psycho-*syntézou*, když Jung usiloval o duševní zcelostnění. Je proto na místě poukázat zde na vývody Wilhelma Bittera, v nichž autor tuto řekněme *syntetickou* psychologii C. G. Junga, která je také druhem poznání směřujícím k synopsi, definuje jako terapeutickou metodu, jež obsahuje více než jen „moment odhalení“. Neboť „v analytické psychologii C. G. Junga stojí... zmíněná syntéza v centru terapeutické práce. Protiklady mezi nevědomím a vědomím, ale i protiklady v rámci nevědomí, jsou prostřednictvím ‚syntetické funkce‘ překlenovány a na vyšší úrovni slučovány v jednotu. Tato funkce je účinná, bez ohledu na to, zda je vyvolávána analytickou kúrou nebo zda probíhá autonomně. Směřuje k zcelostnění člověka, k jeho sebeuskutečnění...“

Obraz člověka u Rudolfa Steinera

Třebaže musíme u detailního popisu anthroposofického obrazu člověka poukázat na příslušné spisy, uvedme si zde pro možnost lepšího srovnání krátký přehled souvislostí.

Budí to dojem, jako by Steiner navazoval na staré antické náčrty, zdůrazňuje-li význam, jaký u člověka připadá trojnosti (trichotomii) těla, duše a ducha. V souvislosti s jednou Goethovou myšlenkou budí pozornost člověka tři oblasti: „*Za první* jsou to předměty, o nichž mu neustále plynou zprávy branami jeho smyslů, předměty, které hmatá, čichá, chutná, slyší a vidí. *Za druhé* jsou to dojmy, jimiž předměty na něho působí a které se projevují jako libost a nelibost, žádost či odpor tím, že považuje jedno za sympatické,

druhé za antipatické, jedno za užitečné, druhé za škodlivé. A za *třetí* jsou to poznatky, jež o předmětech získává jako ‚takřka božská bytost‘; jsou to tajemství působení a existence těchto předmětů, která se mu odhalují*.“

Potud tedy člověk zjišťuje, že je se světem spojen trojím způsobem. Podle toho Steiner jenom nepokračuje v antropologických tradicích. Jsou to mnohem spíše fenomény samotné, které kdysi stejně jako nyní mohou být prožívány. Za druhé lze Steinerův výklad odlišit od pouhých tradic potud, že nakonec připouští jenom to, co je možno uvést v soulad s moderní přírodní vědou. Všude tam, kde bylo třeba obhájit anthroposofii před vědeckým vědomím, charakterizoval Steiner způsob nazírání, který zastával, jako takový, „který v plném smyslu přitakává současnému hledisku přírodovědeckého výzkumu a uznává ho tam, kde je oprávněné. Naproti tomu usiluje o to, aby na základě přísně uspořádaného vzdělávání čistě duševního nazírání získal objektivní, exaktní výsledky o nadsmyslovém světě. Jako takovéto výsledky připouští jen to, co je získáno takovým nazíráním duše, při němž je duševně-duchovní ústrojnost přehlednutelná právě tak exaktně, jako nějaký matematický problém.“ V úvodní poznámce ke stati „Filosofie a anthroposofie“, vycházející z jedné přednášky z roku 1908, Steiner píše: „Pod pojmem anthroposofie rozumím vědecké vybádání duchovního světa, které prohlédá jednostrannosti pouhého poznání přírody stejně jako jednostrannosti obvyklé mystiky a které, dříve než učiní pokus o proniknutí do nadsmyslového světa, vyvine v poznávající duši síly, jež v obvyklém vědomí a v obvyklé vědě dosud nejsou činné, síly, jež umožňují takovéto proniknutí.“ Na tento posledně jmenovaný bod na jiném místě ještě jednou navážeme, abychom anthroposofii zřetelněji vymezili vůči analytické psychologii.

Steinerovo duchovní bádání mířící k vědecké exaktnosti ho vedlo k diferenciaci. Člověk není pouhou jednotou, skládající se z těla, duše a ducha. Podle něj musíme spíše říci: Člověk, chápaný jako individualita v její jedinečnosti, nezaměnitelnosti, má podíl na těchto třech oblastech: tělesné, duševní a duchovní. On není jednoduše součtem těchto tří sfér; mnohem spíše v těchto třech sférách skutečnosti utváří sám sebe. Používá fyzickou tělesnost a duševnost, aby vybuodoval své pozemské tělo. Halí se do něj jako do šatu; obývá je jako dům. Toto srovnání samo o sobě je prastaré.

* v českém vydání přeloženo jako: „... poznatky, jež získává jako takřka božská bytost; odhalují se mu tajemství působení a existence těchto předmětů.“ - pozn. překl.

I Bible hovoří o příbytku těla, který jednou musí pominout, nebo o zářivém šatu (doxa), do něž se odívají hvězdy (1. Kor. 15). Nové je však poznání individuality, k němuž především byli vedeni myslitelé střeoevropského idealismu a které se u Steinera objevuje v podobě „Já“ jako čtvrtého bytostného článku, vtěleného do trojnosti uvedených „schrán“. Je to ono Já, které patří dokonce k duchovnímu světu. V něm, v tomto bytostném jádru člověka, je duch individualizován a schopen uvědomit si sám sebe. „Tak se člověk neustále spojuje tímto trojím způsobem s jevy světa. Nevkládejme zprvu do této skutečnosti nic, nýbrž chápějme ji tak, jak se nabízí. Vyplývá z ní, že člověk má ve své bytosti tři stránky*. Jen to a nic jiného se tu má předběžně naznačit třemi slovy: tělo, duše a duch... Tělem se tu myslí to, čím se člověku projevují jevy jeho okolí... Slovem duše se má poukázat na to, čím tyto jevy spojuje se svým vlastním bytím†, čím pociťuje libost a nelibost, chuť a nechut, radost a bolest. Duchem se tu myslí to, co se mu projevuje, když pohlíží na věci - podle Goethova výrazu - jako ‚takřka božská bytosť.“

„Tak se duše staví vůči vnějšímu světu jako něco člověku vlastního. Člověk dostává od vnějšího světa podněty; podle míry těchto podnětů však vytváří svůj vlastní svět. Tělesnost se stává podkladem duševna... Zákonům látkové výměny podřizuje člověka příroda; zákonům myšlení se podřizuje sám. - Tak se člověk stává příslušníkem vyššího řádu, než je ten, k němuž patří svým tělem. A tento řád je řádem duchovním.“

To, co Steiner napsal v začátcích své anthroposofické činnosti (1904), formuloval ještě jednou ve svých „Směrnících“ z let 1924/25, majících charakter jakési závěti: „Člověk je bytosť, která rozvíjí svůj život uprostřed mezi dvěma světovými oblastmi. Svým tělesným vývojem je začleněn do ‚dolního světa‘; svou duševní bytostí tvoří ‚prostřední svět‘; a svými duchovními silami spěje k ‚hornímu světu‘. Svůj tělesný vývoj má z toho, co mu dala příroda; svou duševní bytost v sobě nese jako svůj

* v českém vydání přeloženo jako *tři články*, v něm. orig. *drei Seiten* - pozn. překl.
† v českém vydání přeloženo jako: *čím se tyto jevy spojís jeho vlastním bytím* - pozn. překl.

vlastní podíl; duchovní síly v sobě nalézají jako dary, které je vedou nad sebe sama k účasti na božském světě.“

Abychom předešli případnému nedorozumění, musíme již na tomto místě poznamenat, že tato účast na duchovním světě není nikterak účastí dokonalou. Tu si člověk musí teprve vymoci a dosáhnout jí vystupňováním svého vědomí. Lidské Já je ovšem - jak si ještě ukážeme - východiskem těchto snah o „dosažení poznání vyšších světů“. Bdělost myšlení je znakem jasnosti vědomí, které nesmí být nedosaženo. Ducha však můžeme ztotožňovat s ratiem zrovna tak málo, jak málo už je Já ideální podobou duchovna v člověku. Myšlenka sice Steiner přiznává charakter „skutečné bytosti“, když říká: „Člověk putuje mezi myšlenkami*, ale tyto myšlenky jsou skutečné bytosti.“ Myšlením se člověk sice účastní skutečnosti jako takové, i když se obrací k objektům fyzického světa, které do jisté míry představují jen „agregátový stav“ duchovna. „Jen proto, že skutečnosti smyslového světa nejsou ničím jiným než zhuštěnými duchovními bytostmi, může člověk, který se svými myšlenkami k těmto duchovním bytostem pozvedá, tyto skutečnosti ve svém myšlení† chápat. Smyslové skutečnosti pocházejí z duchovního světa, jsou jen jinou formou duchovních bytostí; když si člověk tvoří o nich myšlenky, pak je jeho nitro jen odvráceno od smyslové formy a je obráceno k duchovním praobrazům věcí. Chápat něco myšlenkami je proces, jež můžeme srovnat s procesem, jímž je pevné těleso zkapalněno nejprve v ohni, aby je pak chemik mohl zkoumat v jeho tekuté formě.“ A přece se Já a myšlení mají k duchovnímu světu jako stíny k vlastní skutečnosti: „Můžeme též říci, že myšlenkový život fyzického člověka je pouze stínovým obrazem, odleskem pravé duchovní bytosti, k níž patří. Tak vstupuje duch během fyzického života na podkladě fyzického těla do vzájemného působení s pozemským‡ tělesným světem.“ Teprve opustí-li člověk fyzickou sféru a vstoupí do duchovního světa (smrtí nebo prostřednictvím náležitě proměněného „zřivého“ vědomí), poznává „duchovní praobrazy“, jež jsou základem všeho bytí. Co je v pozemském vtělení, popř. neproměněným Já „pouze myšleno“, je v duchovním světě „prožíváno“. „Myšlenka se (už) nejvíce skrývá za věcmi, nýbrž je živoucí

* tzn. putuje mezi nimi v první oblasti duchovní země, kam má obvykle vědomý přístup teprve po průchodu branou smrti - pozn. překl.

† v českém vydání přeloženo jako *svým myšlením*, v něm. orig. *in seinem Denken* - pozn. překl.

‡ v českém vydání chybně jako *fyzickým*, v něm. orig. *irdischen* - pozn. překl.

skutečností, jež věci vytváří. Člověk se ocitá v jakési myšlenkové dílně, v níž jsou formovány a utvářeny pozemské děje.“ Již tyto výroky ukazují, že Rudolf Steiner nepřipisuje myšlení žádný absolutní význam. Beztoho upozorňuje na to, že je nutná „zdravá soudnost“, mají-li být přijímána sdělení vycházející z duchovního bádání. Toto soudné myšlení však podle něj nedostačuje k tomu, aby svým vnímáním mohlo vniknout do duchovního světa. K tomu je nutné příslušné školení.

Výše naznačenou čtyřčlennost člověka Steiner ovšem dále diferencuje, aby také například lépe dostál fenoménu nerost - rostlina - zvíře. Již běžné pozorování ukazuje, že člověk nemůže být svým fyzickým tělem (mrtvolou) bezprostředně spojen s duševním a duchovním článkem. Je nutné rozlišení pojmů, které ob stojí už při srovnání neživého nerostu s organismem rostliny. I rostlina je sice vystavěna z nerostných látek, avšak uplatňuje se v ní to, co určuje její život, její klíčení, růst, plazení atd. A tím jsou síly, které organizují, nesou život, tvoří či přetvářejí podobu. Toto specifikum, které mají člověk a zvíře, byť i každý zvláštním způsobem, společné, kterým se však rostlina liší od nerostného světa, nazývá Steiner „tělem tvořivých*sil“ nebo „životním tělem“, chce-li označit funkční stránku této skutečnosti; nazývá ho „éterným tělem“, aby mohl naznačit substanci životního těla. Smyslově vnímatelné, uchopitelné výzkumnými metodami vnější přírodní vědy toto éterné tělo tvořivých sil není. Jeho účinnost se však projevuje v procesu životních dějů; jako bytostný článek rostliny, zvířete a člověka však může být vnímáno jen těmi prostředky duchovního bádání, které Steiner blíže vysvětluje v souvislosti okultního školení. Výrazem duchovna jsou podle Steinera - va chápání všechny tři oblasti bytí, též fyzický svět. Éterný svět tvořivých sil patří však již k nadsmyslové oblasti, jejíž vybádání vyžaduje specifickou poznávací schopnost.

Obrátíme-li pozornost ke světu duševna, tak i zde Steiner dále rozlišuje. Pro úplnost si však nejprve uvedme, že i zvíře je nositelem duševního těla, když pociťuje radost a bolest. Duševní neboli astrální tělo zvířete, v němž se nucené uplatňují skupinové instinkty (skupinová duševnost), nelze zaměňovat s duševním tělem člověka, protože lidské duši se prostřednictvím Já dostává jejího zvláštního ražení. Základní antroposofická díla, např. „Teosofie“, obsahují charakteristiky, podle nichž lze čtyřčlenného člověka blíže určit prostřednictvím dalších diferenciací. V přiřazení fyzického těla, těla tvořivých sil a těla duševního lze spatřovat

* neboli *tvárných, utvářejících, formujících*; v něm. orig. *Bildekräfte* - pozn. překl.

statické hledisko, ze kterého se na tento obraz člověka můžeme dívat. Podle schopnosti rozvinout citění, rozum a vědomí je tak možno rozlišovat duši citivou, rozumovou a vědomou. K dynamickému aspektu anthroposofického obrazu člověka patří nakonec sdělení, že člověk je s to docílit proměnění fyzicko-psychické tělesnosti, a to tak dalece, nakolik se mu jako lidskému Já podaří nechat se proniknout a naplnit příslušnými impulzy z duchovního světa. „V duši se zableskne ‚Já‘, zasáhne do ní duch, a tím se stane nositelem duchovního člověka.* Člověk se tak podílí na ‚třech světech‘ (fyzickém, duševním a duchovním). Fyzickým, éterným a duševním tělem má kořeny ve fyzickém světě a duchovním Já†, životním duchem a duchovním člověkem (Steiner pod tím rozumí duchovní podobu člověka) vykvétá do duchovního‡ světa. Avšak kmenem, který má kořeny na jednu stranu a kvete na stranu druhou, je duše sama.“ Člověk tak podle anthroposofického nazírání není jen součtem svých bytostných součástí, a nelze ho proto ani definovat jako v sobě uzavřenou, „hotovou“ bytost. Člověk se mnohem spíše člověkem stává. Manifestuje se jako duchovně-duševní proces, do kterého je, z celkového pohledu, zahrnuta i fysis. Tím je ovšem předjímáno již něco z toho, co je v teologii třeba přičíst k eschatologii.

Začleněním myšlenky karmy a reinkarnace je naznačena další dynamika zvláštního druhu. Osud člověka je podle toho výsledkem předchozích vtělení. A tento život nabízí šanci utvářet svůj budoucí osud, a tím umožnit další vývoj a zrání bytostnému jádru (Já, individualitě) člověka, inkarnujícímu se vždy znovu od vtělení k vtělení. Zrod člověka, tedy také to, co Jung nazývá „individuací“, není nahlížen jen z hlediska vyplývajícího z trvání života mezi narozením a smrtí, nýbrž poukazuje navíc na existenci před narozením, resp. po smrti. Z toho vyplývají perspekti-

* v českém vydání přeloženo jako *V duši probleskuje já, zasahuje do něho duch, a tím se stává nositelem duchovního člověka* - pozn. překl.

† neboli *duchovním svěbytím*, v něm. orig. *Geistselbst* - pozn. překl.

‡ v českém vydání chybně jako *budoucího* - pozn. překl.

vy, které v tradiční hlubinné psychologii chybí, tedy nedostatek, který Steiner nevybíravě káral („diletantismus na kvadrát“).

Z toho, co bylo dosud uvedeno, je zřejmý velký význam Já, v němž, resp. mnohem spíš skrze které člověk nejen prožívá svou tělesnou a duševní bytost, ale které se také stává takřka nádobou pro přijímání obsahů z duchovního světa, tedy z oné sféry, toho prapůvodu všeho tvořivého, z níž přicházejí zjevení všeho druhu, z níž on sám pochází a z níž se tomuto životu dostává jeho posledního smyslu. Jak už bylo zřejmé z biografické skicy, byl Steiner podnícen nejen jáskou filosofií německého idealismu k tomu, aby přemýšlel o individualitě. Problém Já byl pro něj existenciální otázkou. Jeho význam vyplývá jak ze Steinerových prací týkajících se teorie poznání a prací filosofických, tak i prací duchověd- ně-anthroposofických. V Já se podle Steinera ukazuje svoboda člověka a jeho vývojová schopnost. Představitelem této svobody a uskutečnění Já je Ježíš Kristus jako Já-Jsem. Spolu s Klausem Stieglitzem bychom mohli říci: „Zatímco jako filosof považoval zrod Já, svobodnou osobnost jen za cíl duchovních dějin Západu, stává se nyní v jeho Kristosofii zrod Já člověka posláním celé Země. Zrod Já je začleněn do dějin kosmu.“ Rozevírají se obzory kosmických dálav. Jak již bylo zdůrazněno, musíme si jen neustále připomínat, že zde není míněno jen to existující, dosud nezralé Já. Člověk není to, čím se zdá být, ale spíše to, čím se je schopen stát.

Obraz člověka u C. G. Junga

Poté, co jsme si nastínili anthroposofický obraz člověka, věnovali bychom se nyní psychologickému modelu C. G. Junga. Také zde bude nutné omezit se na nejdůležitější prvky jeho učení, zvláště když existují podrobné výklady od něj samotného nebo od jeho žáků.

Je jasné, že antropologický příspěvek C. G. Junga se soustřeďuje na oblast psýché. Ta je pro něj naprostou skutečností. Proto patří k základním charakteristikám jeho psychologie, že pro něj existuje objektivní psychično, které jakožto skutečnost disponuje svou vlastní zákonitostí. Jak známo, i Steiner si této zvláštnosti u psychoanalýzy svého času povšiml, ačkoli Jungova analytická psychologie na sebe tenkrát ještě dlouho nevzala tu podobu, v jaké je známá dnes.

Tato „skutečnost duše“, to znamená oblast toho, v čem lze empiricky dokázat působící imateriální síly, se dělí na vědomí a nevědomí. V poli

vědomí se setkáváme s „Já“, jehož konzistence je rozhodujícím způsobem určována uvědoměním*. Budeme-li sledovat „definici“, ke které Jung dospěl v „Psychologických typech“, pak vědomí je „...vztažeností psychických obsahů k Já, nakolik ji Já jako takovou pocítuje. Vztahy k Já, nakolik je Já jako takové nepocítuje, jsou nevědomé. Vědomí je funkce nebo činnost, která udržuje vztah psychických obsahů k Já. Vědomí není identické s psýché, když psýché představuje úhrn všech psychických obsahů, které nejsou všechny nutně přímo spojeny s Já, to znamená do té míry vztaženy k Já, že by jim připadala kvalita uvědomění.“

Podstatné je, že vědomí ve smyslu každodenního či bdělého vědomí podle toho ještě nevyjadřuje lidskou nebo psychickou totalitu, nýbrž je parciální povahy. Parciální povahy je podle toho i Já, které Jung popisuje jako komplex představ, „který pro mne znamená centrum mého pole vědomí a který pro mne jeví vysokou kontinuitu a identitu se sebou samým“, píše se v tomtéž díle. Tento komplex Já je jak obsahem, tak podmínkou vědomí.

S tímto vědomím Já spojená a přece se od něj lišící je „persona“ obračející se k vnějšímu světu. Persona plní funkci přizpůsobení. Mohli bychom ji - podle původního významu masky v antickém divadle - nazývat maskovou stránkou Já. Persona předstírá potud individualitu, že se reprezentuje jménem, titulem, funkcí, společenskou rolí, životním stylem atd. Člověk může podle osobního založení, podle příležitosti nebo okolí jako mim do persony více či méně úplně vklouznout.

Tyto veličiny fungující ve vědomém poli psychična a fyzična však představují jen část osobnosti. Ani Já, jak ho chápe Jung, není tedy ještě celou individualitou. Tento větší celek je realizován teprve tehdy, podaří-li se integrovat vědomí a nevědomí v jednotu. Jung označuje výsledek tohoto procesu jako stávání se vlastním bytostným Já† (jako individualita). „Bytostné Já“‡ v Jungově smyslu lze chápat jako cíl i jako cestu k cíli. Jedním z faktorů nevědomí je „stín“, v němž spočívají negativní, neochotně přiznávané, v důsledku neuvědomování většinou zapírané bytostné rysy člověka. Inferiorní aspekt stínu se uplatňuje v důsledku málo používané nebo nedostatečně vyvinuté duševní funkce. Stín je potud protějškem „persony“, že tyto negativní rysy stínu jsou jako zdánlivě neexistující popírány nejen vůči vnějšímu světu, ale i vůči vlastnímu,

* v něm. orig. *Bewußtheit* - pozn. překl.

† v něm. orig. *Selbstwerdung* - pozn. překl.

‡ v něm. orig. *Das „Selbst“* - pozn. překl.

vědomému Já. (Pokud jsou vnímány vědomím, jedná se o „projekce“ ze „stinné“ oblasti vlastního nitra, které pouze nejsou prohlédány jako to, čím skutečně jsou.) Naproti tomu persona obrácená k okolí je tím, co by mohlo být nazváno vnější stránkou, fasádou Já.

Ztotožňování s personou (např. když člověk předstírá, že je to, co se projevuje v chování vyplývajícím z jeho role: podřízený, vedoucí, funkcionář) není o nic méně problematické než naprosté vyžívání svého stínu, např. když člověk žije svými morálními slabiny, svým selháním (jako „smolař“). Zřící se jakékoli osoby není možné, protože lidský život se nemůže omezovat jen na vlastní nitro. Naprosté popření vlastního stínu se rovná přečeňování ega a odpovídá citelnému nedostatku realistického sebehodnocení, a tím značnému nedostatku v oblasti poznání.

Zatímco stín patřící k vědomému Já žije v oblasti nevědomí (to vyplývá už jen ze způsobu, jakým se manifestuje), existuje ještě hlouběji se nacházející vrstva nevědomých obsahů, které nepřínáležejí pouze jednotlivému individu. Oním vlastním pionýrským činem Junga je, jak známo, to, že jako první vědecky probádal toto „kolektivní nevědomí“. Jung narazil na ohromující paralelnost mezi sděleními zdravých a nemocných lidí na jedné straně a mytologickými, popř. symbolickými výjevy na straně druhé. Aby v psýché uchovávané kolektivní nevědomí pojmenoval co do jeho základní charakteristické formy, zvolil Jung pojem „archetyp“.

„Archetyp v podstatě představuje nevědomý obsah, který se prostřednictvím stávání se bytostným Já a tím, že je vnímán, mění, a sice ve smyslu příslušného individuálního vědomí, v němž se objeví.“ A v poznámce pod čarou autor pro upřesnění dodává: „Abychom byli přesní, musíme rozlišovat mezi ‚archetypem‘ a ‚archetypickými představami‘. Archetyp představuje sám o sobě hypotetickou, nenázornou předlohu, tak jako v biologii známé ‚pattern of behavior‘.“ Zcela v Jungově smyslu bychom tak mohli říci: Archetypy zůstávající v nenázornu způsobují „archetypické představy“, které vstupují do oblasti lidského vnímání. Archetypy jsou přímo předpokladem pro tato znázornění. Jinak řečeno: archetypy jsou co do svého pojmového určení „...faktory a motivy, které organizují psychické prvky do určitých (totiž takových, které lze označit

za archetypické) obrazu, a to způsobem, který lze poznat vždy teprve z výsledného efektu. Existují předvědomě a tvoří zřejmě strukturní dominanty psýché vůbec..." Zatímco archetyp sám o sobě spočívá nepoznatelný v nevědomí, je archetypický obraz příslušného člověka poznatelný.

Od Já je u Junga zřetelně odlišováno „bytosné Já“*, jehož větší rádius spojuje celou psýché, tedy vědomí i nevědomí, v jeden celek. „Jako empirický pojem označuje bytosné Já celkový rozsah všech psychických fenoménů v člověku. Vyjadřuje jednotu a celistvost celkové osobnosti. Vzhledem k tomu, že ta může být v důsledku svého nevědomého podílu jen zčásti vědomá, je však pojem bytosného Já vlastně zčásti potenciálně empirický, a proto stejnou měrou postulátem. Jinými slovy, tento pojem zahrnuje prožitelné i neprožitelné, popř. dosud neprežitě.“ Jung ukázal, že toto bytosné Já má archetypický charakter a může ve snech, mýtech či pohádkách získávat podobu osobností vůdců, hrdinů a spasitelů nebo se ukazovat prostřednictvím celistvých symbolů jako je kruh, čtverec, kříž atd. Z tohoto pohledu je bytosné Já nejen středem, ale také okruhem, který zahrnuje vědomí i nevědomí. Jung toto bytosné Já jako centrum psychické totality postavil proti Já jakožto centru vědomí.

Analytická psychologie, popř. psychoterapie však není jen analýzou ani jen popisem nebo interpretací toho, co je. Veškerá analyticko-terapeutická snaha usiluje o změnu a proměnu. Jde o zcelostnění† v bytosném Já. Jak k tomu dojde?

Jungova odpověď poukazuje na duševní vývojový proces (je to svým způsobem dynamický aspekt jeho psychologie), na proces stávání se vlastním bytosným Já neboli proces „individuace“. „Individuace znamená: stát se jednotlivcem a - pokud individualitu chápeme jako svou nejniternější, poslední a nesrovnatelnou jedinečnost - stát se vlastním bytosným Já. Individuace by se proto dala přeložit jako ‚stát se bytosným Já[†] nebo ‚uskutečnění bytosného Já[§].“ Účel tohoto psychického vývojového procesu, který podle Jungovy zkušenosti prodělává vědomě poměrně málo lidí, spočívá mimo jiné v tom, osvobodit bytosné Já ze schrán persony, to znamená z maskové kolektivní, individuální ráz předstírající psýché, a na druhé straně z moci nevědomých obrazů. Jung

* v něm. orig. *Das „Selbst“* - pozn. překl.

† neboli stání se celkem, celostí, v něm. orig. *Ganzwerdung* - pozn. překl.

‡ v něm. orig. *Verselbstung* - pozn. překl.

§ v něm. orig. *Selbstverwirklichung* - pozn. překl.

mluví také o „integraci uvědomění schopných obsahů“ psýché, čímž ovšem vědomí Já není ztotožňováno s bytostným Já, ačkoli jsou uváděny jisté „právě tak zvláštní jako těžko popsateľné důsledky“ pro vědomí Já. „Individuace je obecně procesem utváření a ozvlášťování jednotlivců, speciálně vývoj psychologického individua jako bytosti odlišené od obecnosti, od kolektivní psychologie. Individuace je proto procesem diferenciace, která má za cíl vývoj individuální osobnosti. Nutnost individuace je potud přirozená, nakolik zamezení individuace převažujícím nebo dokonce výlučným podřízením kolektivním měřítkům znamená omezení individuální životní činnosti.“

Tím, že jsme vedle sebe postavili skicy Steinerovy antropologie a Jungovy psychologie, vystává celá řada otázek. K nim patří například tyto: Jak je to s duší a duchem u Steinera a jak u Junga? Nakolik je možné srovnat navzájem dynamické hledisko v obrazu člověka a duše obou badatelů? - Dříve než se na tyto otázky podíváme, budeme se zabývat problémem vědomí, neboť duševní děje a stavy se vždy odehrávají na určité úrovni vědomí.

Není ostatně třeba zvlášť zdůrazňovat, že seřazení jednotlivých kapitol této knihy je v podstatě nouzovým řešením. Právě u látky, která není vystavěna z prvků v sobě uzavřených a tím o sobě definovatelných, ale v níž hraje rozhodující roli její procesuální charakter, je předbíhání k tomu, co bude probíráno později, nevyhnutelné; jinými slovy: vlastně bychom vždycky museli mít možnost předpokládat znalost důležitých skutečností. Čtenář určité anthroposofické a také psychologické literatury si proto s sebou musí přinést zvláštní postoj, neboť nejde o to, aby byla pouze vzata na vědomí fakta, hypotézy, tvrzení. Jejich na „víře“ založené přijímání je právě tak nepřiměřené jako tvrdošíjné setrvávání na pozicích kritiky či skepse. Jde spíše o ustavičné ověřování, při němž jsou kritický odstup a nepředpojaté, do určité míry důvěřující připouštění sdělovaného udržovány v rovnováze. Často slýchaný předsudek, že se přece u Steinera stejně jako u Junga jedná jen o mysticismus, o metafyziku či o světonázor, si už předem uzavírá přístup k plodné konfrontaci. Tady jako tam je nutná zvláštní míra bdělosti, k tomu ochota dospět alespoň v náznaku k vlastním zkušenostem. Kdo se obává, že se svou ochotou vůči neznámému otevře sugesci, tomu se nedostává právě oné

nutné bdělosti a kritičnosti. Kdo například anthroposofii „slepě“ přijímá, zůstává slepý i pro intence Rudolfa Steinera. Verbální prohlášení, různá

členství apod. nemohou zmenšit zde míněnou slepotu. Kdo takto postupuje, vytváří si - abychom použili slova Hermanna Poppelbauma - jenom „náhradní Já vyrobené z ‚anthroposoficky‘ formulovaných iluzí“, to znamená, že podvádí sám sebe; hovoří totiž případně o „poznacích vyšších světů“, místo aby se nechal psychoterapeuticky ošetřit. Tady jsou ostatně na místě Steinerova slova z roku 1911, v nichž svým členům kladl důrazně na srdce: „V době intelektuality se nedovolá- vám vaší víry v autoritu, nýbrž vašeho intelektuálního zkoumání... Vybízím vás, milí přátelé, abyste mi v těchto případech nevěřili, nýbrž abyste je prověřili...“ Totéž platí samozřejmě i pro C. G. Junga, který - zřejmě ještě otevřeněji než Steiner - prohlásil: „Práce v této oblasti je prací průkopnickou. Často jsem se zmýlil a musel jsem se mnohokrát přeskolit... Avšak nikoli kritika jednotlivého současníka, nýbrž časy budoucí rozhodnou o pravdě a omylu nově objeveného. Jsou věci, které dnes ještě nejsou pravdou, možná zatím pravdou být nesmějí, možná ale zítra.“

Gerhard Wehr