

FORMY VĚDOMÍ

Vícedimenzionalita vědomí

Rudolf Steiner a C. G. Jung vysokou měrou obohatili naše znalosti o podstatě a možnostech rozvoje vědomí. Jejich příspěvek lze považovat za pionýrský čin, třebaže mají oba své předchůdce, především mezi filosofy. Dávno předtím, než Freud a Breuer pronikli do hloubi psýché a než byli s to učinit z již známého pojmu nevědomí základní prvek empirického duševního bádání, vědělo se a tušilo navzdory leckterému teoretizujícímu katedrovému psychologovi, že lidská duše musí být obsáhlejší, než jak to dává tušit dosah vědomí. Freud dokázal otevřít cestu k hlubinám osobního nevědomí. Že je třeba počítat s nadosobním, kolektivním nevědomím, za to vdčíme především bádání C. G. Junga, třebaže ani v tomto ohledu nechybělo příslušné tušení.

Rudolf Steiner nebyl co se týče svých znalostí o různých možnostech vědomí odkázán na sdělení převzatá většinou z východní esoteriky. Jak vyplývá z jeho líčení v „Cestě životem“, byl již od svého mládí konfrontován s hledáním poznání a s tím související problematikou, a sice v praktickém ohledu stejně jako v ohledu teoreticko-poznávacím. A to, co jej, který navazoval na Goethův světový názor a který byl vyškolený na jeho teorii poznání, zaměstnávalo, zůstalo po celý život předmětem jeho bádání. Ano, musíme říci, že teprve duchovnímu badateli se vícedimenzionalita vědomí otevřela v plném smyslu toho slova. Otevřela se mu v míře, která mu umožnila, aby jiným poskytoval návod k přípravě mutace vědomí, vycházející z vědomí každodenního a směřující k vyšším formám vědomí.

Na základě své vlastní duševní zkušenosti Steiner velmi pozorně sledoval, jak jiní myslitelé přistupovali teoretizujícím způsobem, spekulativně k problému poznání a vědomí. To je důvod, proč se ve svých pracích opakovaně věnuje teoriím současných myslitelů, jako byl Wundt, Fechner, Franz Brentano nebo Eduard von Hartmann a jeho „Filosofie nevědomí“. K tomu dochází očividně častěji a také zevrubněji, než je tomu s ohledem na psychoanalýzu, s ohledem na Freuda a Junga. Tak je také pochopitelné, že Hartmannův filosofický pojem nevědomí je ozřejmován častěji než stejný pojem psychologický. To nám ztěžuje náš pokus o srovnání. Avšak na čem Steinerovi záleží výlučně? Na tom, aby rozvi

nul anthroposofii, tzn. aby ukázal cestu poznání, „která by duchovno v lidské bytosti vedla k duchovnu ve všehomíru“ (1. anthroposofická směrnice). „Patří k pravému rozvinutí duševního života v člověku, aby si v rámci své bytosti začal být plně vědom působení vycházejícího z ducha“ (20. směrnice). „Neuznání tohoto popudu vycházejícího z ducha a působícího v nitru lidské bytosti je největší překážkou pro dosažení poznání duchovního světa. Neboť začlenění vlastní bytosti do přírodní souvislosti znamená odvádění duševního pohledu od této bytosti. Člověk však nemůže proniknout do duchovního světa, neuchopí-li ducha nejprve tam, kde je bezprostředně dán: v nezaujatém sebezpozorování.“ (21. směrnice) „Sebezpozorování tvoří začátek pozorování ducha. A pravý začátek může tvořit proto, že člověk při opravdovém smýšlení nemůže u něj zůstat stát, nýbrž musí od něj pokračovat k dalšímu duchovnímu obsahu světa...“ (22. směrnice).

Tím je - z hlediska Rudolfa Steinera - vznesen v otázce vědomí důležitý požadavek, totiž požadavek, aby to, co lze nazývat vědomím, tedy denním neboli bdělým vědomím, bylo rozšířeno a transcendováno do „vyššího“ stavu. Je známo, že Steiner nezůstává stát u postulátu, nýbrž vyvíjí metodu bádání a sděluje výsledky, kterých je možné touto metodou dosáhnout a kterých bylo především jeho prostřednictvím, částečně také prostřednictvím zástupu jeho žáků dosaženo.

Jaké druhy či formy vědomí tedy podle něj existují? - Z přehrše odpovědí, které Steiner na různých místech svého díla vždy z určitého podnětu poskytl, vyberme si zde tu, jež představuje nejjobecnější klasifikaci. Podle úhlu pohledu, z něž k otázce přistoupíme, lze dát další doplňující odpovědi.

Známe 1. *denní bdící vědomí*, v němž se nalézá každý člověk - který ovšem podle své individuální struktury vědomí podléhá různorodým výkyvům bdělosti. Prostřednictvím tohoto bdělého vědomí uskutečňuje člověk velkou část svého života, a sice onu část, kterou aktivně žije jako jáská bytost, když bdí, vnímá, plánuje, myslí či jedná. Od tohoto druhu vědomí se známým způsobem zřetelně liší 2. *snové vědomí*. Jedná se o vjemy obrazů, které snící člověk, z pohledu bdělého Já, přijímá více pasivně, které jen částečně připomínají bdělé vědomí a které se často vzdalují dennímu prožívání a ve svém obrazném utváření jsou prostoupeny temnou symbolikou. Pomíjíme zde sen podmíněný v první řadě lidskou fysis, který je vyvolán tělesným podrážděním. K těmto známým skuteč-

nostem bdělého a snového vědomí přistupuje skutečnost třetí, kterou Steiner v návaznosti na jednu Goethovu formulaci nazývá *zřivé vědomí*. Toto vědomí je takového druhu, že se charakteristickým způsobem zřetelně liší jak od denního bdění, tak i od sprádání snových obrazů. I zřivé vědomí je sice otevřeno vůči určitým vjemům, ba tyto vjemy dokonce mají - jak si ještě ukážeme - bohatost a diferencovanost; nevztahují se však k smyslovému světu. Orgány smyslového vnímání přitom nejsou uváděny v činnost. Vjemy, které jsou činěny prostřednictvím zřivého vědomí, jsou tak nadsmyslové povahy. Ono metaforické „nad“ je zde na místě potud, že se jedná o charakter vědomí, které s ohledem na jasnost vědomí a dosah ducha leží nad jasností a dosahem běžného denního vědomí. Zřivému vědomí se tak otevírá svět za prahem*, nebo lépe: svět nad smysly a vědomou duší. Otevírá se ona dimenze skutečnosti, kterou Rudolf Steiner nazýval „duchovní svět“. Velmi mu záleželo na tom, aby své bádání zaměřené na tento duchovní svět odlišil od všech praktik, u nichž dochází k nejasnému míchání smyslových a nadsmyslových fenoménů, např. v podobě médiumismu nebo ve formě halucinačních jevů. Z tohoto pohledu pracuje anthroposofický duchovní badatel s „netěles- ným“ vědomím. Duševní síly, které jsou pro to nutné, však musí být nejprve aktivovány. K tomu dal Rudolf Steiner příslušné pokyny. Oč mu z tohoto hlediska a s tímto vymezením vůči jiným přístupům šlo, formuloval jednou takto:

„Anthroposofií rozumím vědecké vybádání duchovního světa, které prohlédá jednostrannosti pouhého přírodního poznání, právě tak jako jednostrannosti obvyklé mystiky, a které dříve než učiní pokus proniknout do nadsmyslového světa, rozvine v poznávající duši nejprve síly, jež v obvyklém vědomí a v obvyklé vědě dosud nepůsobí a jež takové proniknutí umožňují.“ Jak bude ukázáno na jiném místě, nelze z tohoto výroku vyčíst odmítnutí přírodní vědy, k níž se Steiner jak ve svých filosofických, tak ve svých speciálních anthroposofických spisech vždy hlásí. Anthroposofie však nemůže zůstat stát u přírodní vědy. Pro Rudolfa Steinera je mnohem spíš její „pokračovatelkou“. Neboť: „Aby v oblasti ducha dosáhla podobných výsledků jako dosáhla přírodní věda v oblasti přírody, musí duchovní věda vyvinout jiné schopnosti poznání, než jsou schopnosti použitelné v přírodním bádání.“ Tyto schopnosti, které jsou nutné k vytvoření zřivého vědomí, spočívají „zcela ve vývojové linii obvyklých duševních sil člověka“. Steiner pokračuje: „Aby pronikl do duchovního světa, musí je člověk dále rozvíjet pomocí duchovně-

* v něm. orig. *ein Jenseits* - pozn. překl.

duševních cvičení, až za bod, k němuž se vytvářejí bez takovýchto cvičení - jakoby samy od sebe..."

Ve srovnání s tímto vědomím rozvinutým ke schopnosti zření je vnímání snových obrazů zřetelně odlišné. Sen - jakkoli by byl po procitnutí ve svých detailech snadno reprodukovatelný - leží s ohledem na jasnost vědomí pod úrovní vědomí bdělého. Steiner výslovně uznává existenci „provincií duše“, které podle toho leží „pod“ bdělým vědomím a které se vymykají volnímu zásahu Já, a tím i vědomí.

Jung by řekl: Jedná se o oblast nevědomí, rozprostírající se „pod“ takzvaným komplexem Já jako osobní a jako kolektivní nevědomí. Také Steiner používá na vícero místech označení „nevědomí“. Činí tak ale nerad a s výhradami. „Není vlastně vůbec správné, aby se mluvilo o nevědomí, mělo by se říkat nadvědomí nebo podvědomí.“ Steiner zdůvodňuje tento návrh poukazem na to, že označení „nevědomí“ se podle něj vztahuje výlučně na „obvyklé* vědomí“. V tomto smyslu ho několikrát používá, většinou však s významovou nuancí „podvědomí“, třebaže ne jako synonymum. Nepanuje zde tedy nejen pojmová jednoznačnost, ale především ani plná kongruence mezi označením „nevědomí“ u Stei- nera a u Junga.

Už bylo častěji upozorňováno na to, že „nevědomí“ představuje nedostatečný pojem. „Jak význam, tak obsah tohoto slova je příliš negativní a omezující, aby dostal pojmu růstu, jak nyní vzniká.“ A přece se jedná o klíčové slovo hlubinné psychologie, které je nejen historicky podmíněné, nakolik se vyvíjelo, utvářelo a přetvářelo s vývojem hlubinné psychologie. Pro Junga není nevědomí zprvu ničím jiným než tím, co je neznámé, co se vymyká empirickému probádání nebo se mu vymknout snaží; neboť: „Teoreticky nelze poli vědomí vymezit žádné hranice, protože se dokáže rozšiřovat v neurčitém rozsahu. Empiricky však nalézá neustále své hranice u oblasti neznámého. To sestává ze všeho, co člověk neví, co tedy není ve spojení s Já jako centrem pole vědomí. Neznámé se rozpadá na dvě skupiny objektů, totiž na objekty smyslově vnímatelné, vnější, a za druhé na skutečnosti vnímatelné bezprostředně, na skutečnosti vnitřní. První skupina představuje neznámé okolního světa, druhá neznámé světa vnitřního. Druhou skupinu označujeme jako nevědomí.“ Nelze ovšem popřít, že spousta popisů, které C. G. Jung tomuto nevědomí, jak osobnímu, tak nadosobně-kolektivnímu, věnoval, se vymyká uspokojujivé definici. To má

* v něm. orig. *gewohnliche*, v českém vydání přeloženo jako *obyčejné* - pozn. překl.

důvod v první řadě ve zvláštnosti nevědomí samotného. Zčásti se manifestuje a „utváří“*, zčásti ho lze jen otevřít; zčásti nabízí výklad, který souvisí s duševní minulostí jednotlivce, popř. lidstva jako celku, zčásti nutí k takovému přístupu a vytváření teorie, které zahrnují finální a akauzální aspekty; jednou nevědomí ohrožuje člověka a lidstvo propastností své povahy, jindy je totéž nevědomí zase matricí, kořenem všeho tvůrčího, čeho se člověk může účastnit. Ba mohli bychom s určitým předjímáním říci: Důležité aspekty toho, co Jung nazývá nevědomí, patří k určení podstaty „duchovního světa“ u Steinera. Mohli bychom také říci - a Steiner se v tomto smyslu příležitostně vyslovuje: Duchovní svět, všechno, k vnímání a vybádání čehož je nutné zřívé vědomí a orgány nadmyslového vnímání, je pro denní vědomí „nevědomé“. Tyto skutečnosti jsou nevědomé tak dlouho, dokud se člověk neuvede do stavu, kdy do horizontu poznání pojímá i tuto „nevědomou“ stránku reality. Pouhé konstatování, že to či ono je na jedné straně nevědomé a dá se na druhé straně popsat jako duchovní svět, by takto nemělo nijaký valný smysl. Proto míří Steinerův zájem k tomu, aby síly vědomí používané k pozorování a probádání smyslového světa byly proměněny v takové síly, které jsou způsobilé uchopit svět nadmyslový. „Než může člověk uchopit pravou skutečnost, musí nejprve vytvořit stav duše, který může mít vazbu na nadmyslový svět... Teprve proměněné vědomí zří† do světa, v němž žije člověk jako nadmyslová bytost, jako bytost, která není dotčena rozpadem smyslového organismu.“ A co se týče způsobu práce Steinera a Junga, musíme říci: Zatímco Steiner svým zřívým nebo za účelem zření proměněným vědomím proniká do „nevědomého“ duchovního světa, volí Jung jinou, nepřímější cestu, totiž tu, že k sobě nechává promlouvat „útvary nevědomí“ a že s nimi cestou takzvané amplifikace srovnává podobně motivované fenomény náboženské a duchovní historie.

* tzn. získává tvar - pozn. překl.

† v něm. orig. *schaut*, tzn. i *hledí, dívá se, pohlíží* ap. - pozn. překl.

Na první pohled se zdá, že tato zdánlivě nepřímá cesta je racionální, resp. spekulativní záležitost, protože neexistuje bezprostřední vhléd do nadmyslové oblasti skutečnosti bez pomoci zřivého vědomí. Avšak zdání klame. Steiner sice ukázal, za jakých okolností a pomocí jakých poznávacích prostředků může být prošlapána cesta do nadmyslového světa. Nelze však také pominout skutečnost, že analytická psychologie je schopna dostat se empiricky k nevědomým skutečnostem v hlubokých vrstvách psýché. V žádném případě se při tom nejedná o pouhé teoretizování nebo o spekulaci, nýbrž o sebezkušenost. Analytický proces to zas a znovu ukazuje. A je to jen a pouze tato zkušenost, konfrontace s předtím netušenými duševními fakty, která určuje hodnotu analýzy. Samotné psychologické poznatky mají pouze hodnotu či bezcennost všech rozumových poznatků. Součástí této zkušenosti naprosto není jen to, co člověku „svitne“, čeho se člověk (např. při zaznamenání vlastního „stínu“) ulekne, proti čemu vyvíjí obranné síly. K tomu případně přistupuje také osudová složka, náhody, překážky a řešení, které se mohou objevit v souvislosti analytického procesu. Přitom je obzvlášť zřejmé, že vládne moudrost, kterou si nevmyslelo lidské ratio, ba která se vůči rozumovému myšlení jeví jako chytřejší a také jako moudřejší. Tato tisícírá zkušenost, kterou Jung učinil na sobě i na analyzovaných pacientech, zcela odpovídá příslušným Steinerovým výrokům. V tomto bodu nespočívá to, co je rozděluje, ani zdaleka tak v pozorované realitě, jako mnohem spíš v rozdílné terminologii a v myšlenkové stavbě, jejíž součástí označení jako nevědomí, podvědomí, resp. nadvědomí jsou. Tak je pro Junga slovíčko „podvědomí“, resp. „nadvědomí“ podobně podezřelé jako Rudolfu Steinerovi výraz „nevědomí“. Přesto je pozoruhodné, že to Jung považuje za možné: „Naše vědomí Já by snad mohlo být zahrnuto* v úplném vědomí, tak jako malý kruh ve větším.“ Přesto se k možnosti „vyššího vědomí“ staví s netajenou skepsí. Tak se jednou ptá, odkud by člověk asi tak chtěl vědět, že podvědomí leží „pod“, a ne třeba „nad“ vědomím.¹¹ Jung se, tak jako mnohokrát, obrací proti předsudku psychologie vědomí, která zůstává na povrchu a která se snaží odvodit nevědomí od vědomí a jen jím měřit. Je zbytečné zdůrazňovat, že tato výtka se nemůže týkat Steinera, který nejen hovoří o „vyšších světech“, vykresluje je a ukazuje k nim cestu, ale který tyto vyšší světy příležitostně popisuje metaforou „hlubiny“. Pro Steinera také neexistuje jen Já korespondující s bdělým vědomím, nýbrž nevědomé, avšak za určitých podmínek vědomí

* v něm. orig. *eingeschlossen*, tzn. i *uzavřeno* - pozn. překl.

schopné „jiné Já“*, tzv. „vyšší Já“†.

Co tedy říká Jung k otázce „vyššího vědomí“? - „I kdybychom k vysvětlení jistých duševních skutečností měli sáhnout po možnosti vyššího vědomí, zůstalo by přesto u pouhého předpokladu, neboť by daleko přesahovalo schopnosti rozumu prokázat vyšší vědomí jako vědomí nám známé. Vždycky by existovala možnost, že v temnotě za hranicemi našeho vědomí by se věci mohly mít ještě zcela jinak, než jak si i s tou nejsmělejší vynalézavostí dokážeme vymyslet.“ Tato odpověď je ovšem zklamáním. Je zklamáním tím více, že Jung na závěr tohoto pojednání píše: „Vůbec netuším, jak bychom vůbec měli dokázat, že v nás existuje vyšší nebo širší vědomí, než je vědomí Já; pokud však takové vědomí existuje, pak musí či bude citelně překážet vědomí Já.“ Nelze-li jinak, připouští Jung hypoteticky „širší“ vědomí, „vyšší“ vědomí nikoli.

Z Jungova stanoviska je tato námitka naprosto pochopitelná. Jung však přitom v podstatě vychází z předpokladu, který ho vedl také při jeho duševním bádání (na rozdíl od duchovního bádání Steinerova), totiž z předpokladu neproměněného vědomí. Budeme ještě hovořit o procesu individuace, který představuje do jisté míry protějšek iniciační cesty. Nakolik zde bude možné vyvodit paralelu, nemá být nyní předjímáno. Vzhledem k námitce, že „vyšší vědomí“ není možné, je však třeba říci: Toto tvrzení je pochopitelné jenom tehdy, dokud si člověk neudělá jasno, co je zřivé vědomí a jakou cestou ho lze připravovat. V analytické psychologii sice existují různé možnosti, jak navodit a doprovázet proces zrodu Já, není zde však cesta školení, která by se rovnala cestě Steinerově. Tento problém nejlépe doložíme Steinerovým líčením. Už Jungovy obraty, podle kterých ani „s nejsmělejší vynalézavostí“ si nelze „vymyslet“ věci transcendingující vědomí, anebo že by to bylo nad „schopnosti rozumu“, prozrazují, že tím nemůže být vznesena žádná vážná námitka proti Steinerovu „zřivému vědomí“, už vůbec nemluvě o případném citelném překážení jáského vědomí. Zde snad bude dostačovat, když si řekneme následující věc:

Pro Steinera není poznání skutečnosti dosahováno ani cestou čistě myslitelskou, ani skrze prostředky, které používá exaktní přírodní bádání, aby proniklo do světa smyslů. Filosofické úsilí dospívá svými metodami myšlení k pojmovým abstrakcím, které ještě nejsou zcela duchem či duchovním světem; přírodovědec se dozvídá o vnější stránce skutečnosti, mystik o její

* v něm. orig. *anderes Selbst* - pozn. překl.

† v něm. orig. *das „hohere Ich“* - pozn. překl.

stránce vnitřní. Anthroposof nepopírá dimenzi, která se otevírá mystikovi. Jemu však záleží na větší jasnosti, na větší exaktnosti. V tom udává myslitel a přírodovědec měřítko s ohledem na spolehlivost duchovního bádání. „Pro anthroposofii se tím proces poznání stává vnitřně skutečným děním, které vede ven z obvyklého vědomí, zatímco přírodní poznání je jen logickým usuzováním a vyvozováním závěrů tohoto obvyklého vědomí na základě hmotné skutečnosti dané zvenčí a mystika je jen prohloubeným vnitřním životem, přesto však takovým vnitřním životem, který zůstane stát uvnitř obvyklého vědomí.“ Proto Steiner navazuje na Já a na myslící vědomí, udává však pokyny ke cvičením, které jsou způsobilé dosáhnout stupňování či rozšiřování vědomí, aniž by narušovaly konzistenci Já. Ba je třeba zdůraznit, že je to právě Já, z něž tato cesta vychází. „Rozšířením vědomí v důsledku duchovního školení vstupuje Já do sféry ducha, schizofrenní procesy rozpolcení, rozplynutí a ztuhnutí... zůstávají ve sféře těla...” Tak zní soud anthroposofického lékaře Rudolfa Treichlera.

Jungův pojem nevědomí - nakolik u něj můžeme mluvit o jasně ohraničeném pojmu - je pochopitelný z jeho badatelského stanoviska, to znamená, že má „pouze nepřímé důkazy, že existuje duševní oblast, která je pod prahem vědomí“. Sdělení, že nějaký produkt psýché (např. sen) byl vytvořen nevědomě, nelze v žádném případě považovat jen za hypotézu, nýbrž odpovídá konkrétní skutečnosti: dotýčný produkt nepochází z vědomé tvorby; nelze ho připsat vědomému, plánujícímu Já, ale je zkrátka „nevědomý“. Zcela dále odpovídá Jungovu aracionálnímu nahlížení skutečnosti, že to, co psýché vytváří, nechce teoretizujícím způsobem dostat do racionálního pojmového rámce, ať už by to bylo prostřednictvím zase racionálního ústupku, že „existuje“ prostě „též“ nevědomí. I když patří k práci hlubinného psychologa, aby činil věci vědomými, aby to, co je podprahové, vyzvedal do světla vědomí, přesto Jung upustil od toho, aby toto nevědomí rozumově systematizoval. Každý pokus odlít nevědomí - jako ostatně i nadsmyslně - do ideové formy si musí nechat líbit upamatování na to, že tato operace představuje určitý druh nouzového opatření; co je nepřístupné bezprostřednímu nazírá-

ní, lze studovat jen jakoby v zrcadle řeči myšlenek a obrazů. To, co se tímto způsobem charakterizuje, však nikdy nesmí být zaměňováno s onou v základu spočívající skutečností (tedy s tím, co je skutkem*). Archetypický obraz je co do svého konturování jistě schopen vědomí, nikoli však již v nevědomí zůstávající archetyp, jehož předpokládaná existence zůstává hypotézou. Něco podobného lze v anthroposofii říci o vztahu reflektujícího myšlení a duchovní skutečnosti, která sice může být sdělována ve formě myšlenek, kterou však není možné probádat cestou myšlení, dokud si myslící člověk neosvojil schopnost zřivého vědomí. Také tato poznámka Rudolfa Steinera snad přispěje k rozptýlení skepse vůči možnosti vyššího vědomí. Plná jasnost ovšem vyvstane teprve na samotné cestě školení, tedy i zde na půdě vlastní zkušenosti.

Na druhé straně je zřejmá Steinerova snaha, aby ukazující se podvědomí také všude jako podvědomí pojmenoval, a tím aby vyloučil jakoukoli záměnu s cestou duchovní vědy, kterou ukazoval. Chce se tím zároveň vypořádat s nebezpečím, že do vědomí vystoupí cary archaických pojmů, správněji rezidua archaických obrazů, která zde nejsou zpracována a mohou mít proto v psýché chaotizující účinky. Jak veliké je zaplavování vědomí obsahy z nevědomí (Jung hovoří příležitostně také o „inflaci“), nemůže nikdo posoudit lépe než zkušený neurolog, kterým Jung byl, na základě léčby psychotických pacientů. Možnost ohrožení, které se na poli okultismu může například projevit jako „okultní zajetí“, se vztahuje i na symboly, které - duchovní i duševní badatel to potvrzují - zasahují do bytostné struktury člověka a ovlivňují a mění ji, pokud zároveň nedojde k vědomé konfrontaci se symbolickou realitou. Onen numinózně podmaňující aspekt, který je vlastní náboženským, okultním a také politickým znamením a symbolům, dokáže jinak, tzn. obejde-li vědomí, uplatňovat moc. Protože to odpovídá struktuře vědomí dnešního člověka, tzv. „duši vědomé“, a všechny jinak fundované spirituální praktiky se jeví jako pochybné, připadá pro Steinera v úvahu jen uvážené používání symbolů. V jeho duchovní vědě je proto jako *východisko* myslitelné pouze vědomí. Jeho obsahy musí být pochopeny. Všechno ostatní je magie, propad zpět do minulé struktury vědomí, resp. do struktury vědomí, kterou je třeba překonat. A v tom se Steiner a Jung v podstatě

* doslova *zas zvirkt*, tzn. *co působí*; v němčině mají slova *skutečnost* - *Wirklichkeit* a *působit*, *účinkovat* - *wirken* stejný slovní základ, za vlastní skutečnost tak lze považovat to, co působí, méně již obrazy tohoto působení - pozn. překl.

shodují.

Vyšší stavy vědomí

Kdo se seznámí s východním duchovním životem a nezabývá se jen vnějším způsobem tělesnými nebo dechovými cviky podobnými józe, ten se opět ocitá v konfrontaci s problémem vědomí. Zde se nemluví jen o jednom zřivém vědomí, pozvedajícím se nad vědomí snové i vědomí bdělé neboli myslivé. „Vyšší“ vědomí je naopak bohatě diferencované. Příslušné charakteristiky popisují celý systém center vědomí. K nejdůležitějším úkolům okultního žáka* patří tyto zprvu netušené potence aktivovat. Dokud se západnímu čtenáři nepodaří toto vyšší vědomí pochopit, má za to, že se nalézá v iluzivní pohádkové říši, čte-li například asijské náboženské texty nebo sleduje-li líčení procesu Buddhova osvětlení. Celá mentalita Východu mu zůstane cizí.

Ovšem vědění o vyšších stavech vědomí, přesněji zkušenost těchto stavů, nevyplývá jen ze zabývání se východní spiritualitou. To se ukazuje na meditatívni cestě. Zatímco myslivé vědomí, používané filosofem, v podstatě zachovává více méně známý stupeň vědomí, umožňuje meditace výstup k vyšším formám. Indická jóga popsala tyto možnosti výstupu klasickým způsobem. Kdo se důkladněji seznámí s anthroposofickým myšlenkovým bohatstvím a s anthroposofickými cvičeními, všimne si, že západní člověk vůbec nemá zapotřebí nechat se oklikou informovat o staré asijské esoterice. Jak jsme již viděli, Steiner primárně vůbec nenavazuje na východní tradice, ale především na Goetha. I označení „zřivé vědomí“ na to poukazuje. Jestliže Goethe použil myšlenku metamorfózy na jevové formy u rostlin a zvířat, a tím dokázal v (přírodním) fenoménu „zřivě“ poznat (duchovní) prafenomén, potom Steiner přenesl právě tuto myšlenku na duševní život. Také zde lze konstatovat metamorfózy; odehrávají se metamorfózy vědomí. Nejedná se přitom o - řekněme fiktivní - analogii, učinit v myšlení spočívajícím na sobě samém.“ Myslí-li člověk *tímto* způsobem, účastní se již duchovního světa. To je proto přesně vzato východisko pro vyšší druh vědomí. Kdekoli Steiner popisuje metodu bádání, kterou vyvinul, a k tomu nutné vědomí, zdůrazňuje potřebnou myšlenkovou jasnost a přímo matematickou exaktnost.

* v něm. orig. *Geisteschuler*, tzn. doslova *duchovní žák*, *žák ducha*- výraz okultní žák je zaužívaný v českých překladech anthroposofické literatury; viz např. Rudolf Steiner: *O poznávání vyšších světů*, Baltazar, Praha 1993 - pozn. překl.

Tato exaktnost, kterou je třeba neustále cvičit a osvědčovat, je samozřejmě předpokladem i u vyšších forem vědomí, to znamená tehdy, kdy se duchovní svět nejen ukazuje v imaginacích, ale kdy začne jakoby „znít“, na rovině *inspiratione*. Aby k ní člověk dospěl, musí projít novou metamorfózou duševního života. Jestliže imaginace vzniká ze splynutí síly myšlení a schopnosti vzpomínání (vzpomínkový obraz však není totožný s imaginací, nýbrž pouze srovnatelný s ohledem na svůj obrazný charakter), tak je procitnutí citu, jeho probuzení k vědomí nutné, má-li být splněn duševní předpoklad pro inspiraci. Přístup k duchovnímu světu si nakonec nelze vynutit! V normálním vědomí odpovídají inspiraci více či méně jasná tušení nebo „hlas“ svědomí. Ze souvislosti vyplývá, že inspiraci nemůžeme prostě odvodit - spekulativně - z bdělého vědomí. Nezačnou „znít“ objekty smyslově vnímatelného, kriticky ověřitelného světa, nýbrž inspirativně se sděluje duchovní svět. Když Pythagoras hovořil o harmoniích sfér, když Goethe píše: „Souzvčetně s bratrskými světy zní slunce dávnou hudbou sfér...“, když Jan Apokalyptik po líčení (imagina- tivních) sedmi pečetí mluví na určitém místě Zjevení o tom, jak postupně zaznělo sedm trub andělských, pak je základem vždy skutečnost inspirace. Samozřejmě je třeba případ od případu rozlišovat, zda se u antického filosofa jedná o starou, přirozenou schopnost zření, nakolik básník sám vystoupil do sféry inspirace nebo kde videc učinil příslušné nadsmyslové vjemy. Velké dokumenty náboženské, duchovní a literární historie jsou zjevně plné příkladů imaginativních a inspirativních skutečností. Steinerovo rozlišování těchto stavů vědomí se vskutku osvědčuje.

Třetí vystupňování, *intuice*, již bylo jmenováno. Tento pojem nelze zaměňovat s oním neurčitým označením, že člověk přišel na to či ono „intuitivně“. Ani Jungova „intuice“* jako racionální duševní funkce nemá se Steinerovým pojmem nic společného. Intuice jako třetí stupeň zvýšeného vědomí vzniká ze spojení myšlení a chtění. Podle Steinerovy charakteristiky je ve stavu intuice probouzen pocit, že člověk už nestojí

* v něm. orig. *Intuiieren*, tzn. doslova Jungovo *intuování* - pozn. překl.

proti* objektům pozorování, ale nalézá se jaksí v nich. Odstup mezi subjektem a objektem je zrušen. V obvyklém vědomí existuje důležitá paralela ve vlastním Já, v němž člověk spočívá, s nímž se ztotožňuje a které nelze zaměnit za objekty vnějšího světa, ať už se jedná o věcné „to“ nebo o osobní charakter mající „ty“. „A takto žije intuitivním poznáním ve všech věcech. Vnímání vlastního ‚já‘ je předobrazem pro všechno intuitivní poznání. Má-li se člověk takto dostat do věcí, musí ovšem nejprve vystoupit sám ze sebe ven. Musí se stát nesobeckým, musí se ‚zbavit sebe‘†, aby splynul s ‚vlastní bytostí“ druhého, s jeho ‚já‘ ‡.“

Tak jako imaginaci a inspiraci můžeme i intuici studovat z různých hledisek. Mohli bychom například říci: Intuice odpovídá procesu duchovně-duševní komunikace, v němž se člověk ztotožňuje se svou vlastní duchovní podobou i s duchovním světem. K tomu je nutná láska, která je proměněna na sílu poznání. Láska, která je zde míněna, odpovídá nejspíše novozákonní agape, neboť usiluje nesobeckým způsobem o „communio“. Zde se dotýkáme onoho mystéria, o němž apoštol Pavel říká, že je to veliké tajemství spojení s Kristem (Efez. 5, 32). Apoštol Pavel označil tento vůdčí motiv Nového zákona za bytí v Kristu. Tak nese to, co lze chápat pod pojmem intuice, sakramentální rysy. Na jiné úrovni se s toutéž realitou v jejím psychologickém aspektu spojení protikladů setkáváme ve formě „mystéria coniunctionis“ u C. G. Junga. Není jistě náhoda, že tuto tematiku dotýkající se nejhlubších tajemství lidstva mohl Jung zpracovat teprve ve svém vůbec posledním tvůrčím období. Není třeba zvlášť uvádět, že by tím snad již byla uskutečněna intuice ve smyslu Rudolfa Steinera.

Poohlédneme-li se u C. G. Junga po případných srovnatelných bodech, musíme - jak již bylo řečeno - vycházet z toho, že otázka vyššího vědomí u něj nehraje primárně takovou roli, jak je tomu u Steinera. To

vyplývá již z jeho zásadně odmítavého postoje vůči rozlišování „pod-“ a „nadvědomí“. To má bezpochyby důvod v první řadě v cílech, které si Jung vytyčil. Jeho bádání v oblasti nevědomí se odehrává bez záměru dospět k

* v němčině obsahuje slovo *předmět* - *Gegenstand* - výraz *proti* (doslova „*protistoj*“), tzn. že člověk pozorující předmět stojí „proti“ tomuto předmětu; v češtině je mu předmět „předmítnut“, člověk stojí „před“ ním - pozn. překl.

† v něm. orig. *Man muss „selbstlos“ werden*, tzn. doslova: Musí se stát „ne-egoistickým“, „ego-prostým“, „sebe-prostým“ - pozn. překl.

‡ v něm. orig. *um mit dem „Selbst“, dem „Ich“, einer anderen Wesenheit zu verschmelzen*, tzn. doslova: *aby splynul s „Já“ jiné bytostí* (Steiner zde staví na roveň oba německé výrazy *Selbst* a *Ich*) - pozn. překl.

oněm poznatkům, které například Steiner nebo Šrí Auróbindo považují za nutné pro další vývoj lidstva a o které bylo usilováno ve starých cestách školení, kupříkladu v indické józe. Tak to vypadá, jako by Jung neměl zájem o spirituální růst člověka, ačkoli neustále naléhá na introspekci, na vhled do podstaty člověka. Existenci různých stavů vědomí však Jung popírá právě tak málo jako možnost center vědomí (čaker) schopných vývoje.

Zcela bezproblémová však otázka rozšíření vědomí v Jungově psychologii v žádném případě není. Ano, jeho práce směřuje k tomu, aby pole vědomí bylo rozšířeno, aby nevědomí bylo integrováno do vědomí; celá analyticko-psychologická práce, celý proces individuace zahrnuje rozšíření vědomí. Neměly by zde však být zatajovány ani výroky, které dávají podnět přinejmenším ke kritickým otázkám. V jednom ze svých posledních dopisů, který se zabývá budoucím osudem lidstva, Jung přímo píše: „Již pouhá myšlenka, že lidstvo by mělo udělat krok kupředu a rozšířit a vytříbit lidské vědomí, se jeví natolik scestná*, že ji nikdo nechápe, nebo natolik děsivá, že nikdo k tomu nedokáže sebrat dost odvahy. Pořád ještě se každý pokrok ve vývoji lidské duše platí krví...“

Tato slova jistě vyvolávají otázky. Ztratily snad svou cenu všechny dřívější pozitivní výroky, v nichž Jung na základě bezprostřední zkušenosti doložil „mnoho stupňů jasnosti“ vědomí, a sice právě vědomí, které je i na vyšším a nejvyšším stupni „schopno neurčitého rozšíření“? - Snad bychom toto pesimisticky vyznívající místo v korespondenci mohli chápat tak, že se Jung snažil tímto způsobem ochránit před chybným, euforicko-iluzivním hodnocením oněch lidských vývojových schopností, o jejichž realitě přece neměl vůbec žádný důvod pochybovat. Neboť v postupujícím rozšiřování obecného vědomí spatřoval konec konců úkol člověka. Jenom tak dokázal nalézt ve světové souvislosti nějaký smysl. V každém případě není důvodu, abychom předčasně ukončili naši konfrontaci. Pozoruhodné u C. G. Junga je, že pronikl do oblasti duševně-duchovního, která si konfrontaci přímo žádá. Jungovo hlavní pracovní pole, tedy sen a analýza snu a výzkum osobního a kolektivního vědomí, ho zavedlo do říše obrazu, jejichž základem jsou zase praobrazy, „prapůvodní obrazy“, jak kdysi řekl, ony takzvané archetypy. A tyto - nakolik se jedná o archetypické obrazy - manifestace nevědomí nejsou - z *látkového* hlediska - nic jiného než prvky imaginativní. Toto označení používá Jung ostatně sám, když popisuje například jednu psychoterapeutickou praxi, tzv. „aktivní imaginaci“. O ní se ještě musíme zmínit,

* v českém vydání jako *problematická*, v něm. orig. *abzwegig* - pozn. překl.

až budeme vzájemně srovnávat anthroposofickou a hlubinně psychologickou cestu. Imaginace, jak se s ní seznamujeme u Steinera, je tkána z látky, z níž jsou utkány sny - mohli bychom říci podle známých Shakespearových slov. Ve snu, ve vizích, v produkčních procesech fantazie se projevuje imaginativno. Odehrávají se obrazotvorné děje. A tak je i *materiál*, s nímž se u Junga hlavně setkáváme, týž jako materiál imaginace. A přece nelze přehlédnout diferenci, uvědomíme-li si rozdíl mezi snem a imaginací. Neboť sen je přijímán ve stavu vědomí, jenž leží *pod* úrovní vědomí bdělého. Já se neúčastní. Jeho kontrola odpadá, proto připadá sen jako „*via regia*“* k nevědomí vůbec v úvahu, proto se hlubinný psycholog snaží dozvědět ze snového obrazu to, co bdělé vědomí úmyslně nebo nevědomky odmítá. - Zcela jinak je tomu u imaginace jako výrazu nebo spíš formy znázornění vyššího, zřivého vědomí. Na něm se Já účastní. „Pohled“ zřícího pozorovatele však není namířen na objekty, které jsou vnímány smysly ve stavu denní bdělosti, nýbrž na objekty nadsmyslové. Z toho snad vyplývá, proč Steinerovi tolik záleží na označení „podvědomé“, resp. „nadvědomé“, zatímco se Jung, který se o tento aspekt poznání vůbec nezajímá, může spokojit s nediferencovaným pojmem nevědomí.

Neučinili bychom však zadost práci se sny, jak je prováděna v analytické psychologii, kdybychom si alespoň v nástinu neobjasnili, oč se zde jedná. Právě proto, že sen má na rozdíl od imaginace (ve Steinerově smyslu) původ v „pod“vědomé struktuře duše, je práce se sny vůbec nutná. Sen má sice svou vlastní hodnotu, především takzvané „velké sny“, které se nedají ani vymyslet ani racionálně zkonstruovat. Hlubší moudrost, která se v nich představuje, také „ví“, kdy musí být příslušné snové obrazy vytvořeny, aby psychická ekonomie byla prostřednictvím kompenzace uvedena do rovnováhy. Rozhodující význam má to, aby smysl

* královská cesta - pozn. překl.

obsažený ve snu, a tím to duchovní na snu, byl rozpracován v rozhovoru mezi analyzovaným a terapeutem. Oba jaksi společně procházejí duševně-duchovním polem v „pohnutém“ pozorování, uvažování, v propojování sledu snového dění a ve snaze stanovit spojitost s tím, co lze nalézt v oblasti vědomí. Teprve společný rozhovor o snu, teprve společné imaginování a meditování snu vede k jeho smyslu a k uvědomění si jeho zprvu skryté symboliky. Důležité je, aby člověku svitlo* a aby si snící uvědomil smysl snu. Je v každém případě pozoruhodné, že ani školený analytik není s to v dostatečné míře vyložit své vlastní sny. Jung svou vlastní neschopnost v tomto ohledu otevřeně přiznal. Partner je nutný, aby se „to“ mohlo udát. A toto „to“ se dostavuje jako cosi třetího, v němž se předtím zahalené, nevědomé transformuje do vědomého obsahu duše.

Dějiny vědomí lidstva

Metamorfóza vědomí není jen fenoménem, který lze pozorovat u jednotlivce, ale jehož význam se ukazuje, chceme-li zpět pochopit dějiny lidstva a podívat se na budoucnost lidské evoluce. Dějiny se představují nejen jako svévolně se jevící vzestupy a pády vnějších událostí. Kulture a dějinné epochy pro nás získávají svůj zvláštní ráz teprve tehdy, podaří-li se určit příslušnou strukturu vědomí. Často není problém jako takový vůbec spatřen, narazíme-li v dějepise, v neposlední řadě v dějinách náboženství a církve, na pasáže, jejichž autoři vycházejí mlčky z předpokladu, že naše dnešní vědomí bylo po všechny časy stejné. Tento mylný předpoklad ještě dopomáhá existenciálnímu způsobu nahlížení například při výkladu Bible. Vycházíme-li z předpokladu, že existence člověka představuje to esenciální, vůbec nás nenapadne, abychom se ptali na dějiny vědomí. Přitom by musel stačit pohled na výsledky etnologických studií, aby bylo zřejmé, že současníci tohoto dnešního světa žijí v mnohotvárném odstupňování s ohledem na své vědomí „nesoučasně“. Tuto nesoučasnost lze v menší míře pozorovat v civilizovaných národech samotných, při často těsném sousedství civilizovaného obyvatelstva a praobyvatel jednoho z kontinentů takzvaného třetího světa je rozdílnost vědomí zjevná.†

* v něm. orig. *dass „es“ einem aufgeht*; autor zde klade důraz na *es*, tzn. česky: *aby „to“ člověku svitlo* - pozn. překl.

† tím nemá být řečeno, že používání technik moderní civilizace vždy kongru- uje s odpovídajícím vědomím - pozn. aut.

Rudolf Steiner není první, kdo se zabýval problémem vědomí jako takovým, obzvlášť pak problémem vědomí raného lidstva. Bezpochyby se však zasloužil o to, že se dějiny staly pochopitelné jako dějiny vědomí, třebaže úplné ztvárnění této otázky z jeho pera vlastně neexistuje. Z různých hledisek se před ním a po něm stejnou otázkou zabývali i jiní autoři. Připomeňme si v této souvislosti studie Spenglera, Frobenia nebo Dacquëa, zejména pak Jeana Gebsera, dále anthroposofických autorů, jako byl Emil Bock, Sigismund von Gleich, Hans Erhard Lauer a Gunther Wachsmuth. Speciální přínos C. G. Junga - do jisté míry vedlejší produkt jeho hlubinně-psychologického bádání - byl plodně doplněn především jeho žákem Erichem Neumannem.

Asi pět tisíc let trvající dějiny lidstva, které jsou z hlediska údajů přístupné historickému bádání, lze považovat za proces seberozvíjení člověka, jenž odpovídá narůstajícímu uvědomování. U Steinerovy anthroposofie je ovšem třeba dodat, že v jeho pojednáních je vymezeno mnohem širší pole: jednak jsou to na fyzické pláni ony - hypoteticky znějící - údaje o ještě mnohem starších kulturních souvislostech, které nelze potvrdit žádnými dokumenty, a jednak sdělení sahající do oblasti mimozemsko-kosmické. Na tomto místě se můžeme spokojit s poznámkou, že vývoj lidstva se pro anthroposofické bádání představuje jako určitý druh inkarnačního procesu. Jednotlivec je zpočátku dosud zcela vevázán do velkých kolektivních souvislostí. Neprožívá se zatím jako svobodný, v sobě uzavřený jedinec, jako individualita. Z hlediska vědomí to znamená: člověk je v nejranějších dobách nositelem snového vědomí. Kde dnes stojí jasně konturovaný pojem, používal člověk kdysi mýtický obraz. Krok od mýtu k logu se odehrával po mnoho staletí. Existují však podklady k zaznamenání výskytu vnitřně samostatného myšlenkového života. Ve svém filosoficko-historickém spise „Záhady filosofie“ Steiner odkryl tyto souvislosti. „Lidé pozvolna poznají (říká se zde), že se v průběhu vývoje lidstva uspořádání člověka změnilo. Existovala doba, kdy ještě nebyly v lidském organismu vytvořeny jemné orgány*, které umožňují, aby se vyvinul vnitřní oddělený myšlenkový život. Místo toho měl tehdy člověk orgány, které mu předkládaly v obrazech jeho spoluprožívání se světem.“ Toto snově obrazné vědomí dává ranému člověku schopnost nahlížet do duchovního světa, který ho obklopuje a který určuje jeho konání i život. To se však neděje v jasném rozumu, jaký známe dnes, nýbrž při náležitě redukované jasnosti vědomí. Ve slovesnosti jednotlivých národů

* v českém vyd. jako *mechanismy (ústroj)*; v něm. orig. *Organe* - pozn. překl.

existují příslušné doklady, které poukazují na dávný význam čelního nebo temenního oka jako předvědomého (prelogického) orgánu vnímání. Na Mojžíšovy rohy, které našly v Michelangelově soše své právě tak charakteristické jako pro mnohé záhadné ztvárnění, se musíme dívat v této souvislosti. V předmluvě k 2. svazku svých působivých „Příspěvků k duchovním dějinám lidstva“ Emil Bock píše: „Tabulkou, na niž píše Klio svým písmem, je lidské vědomí. Kdo se pokusí číst a ztvárňovat dějiny světa jako dějiny vědomí, má přístup k božským cílům, jež v nich vládou a krok za krokem se realizují. Proměna vědomí, kterou lidstvo kráčelo, to jsou zastavení Bohem chtěného pokroku.

V nich lze rozpoznat smysl dějinného vývoje.“

Teprve poznenáhlu člověk procítá pro vnější svět. Jako dosud neznámý kontinent vynořuje se svět bdělého vědomí z rozjasňujícího se soumrákného stavu duše. Své Já si člověk uvědomuje teprve pozvolna. Stejnou měrou, jakou k tomu dochází, vytrácí se staré duševní schopnosti, k nimž patří duchovní zření starého řádu. Příznačné pro Steinerův způsob nahlížení dějin vědomí, který Emil Bock v uvedeném díle důsledně přenesl na Starý a Nový zákon, je ústřední postavení Ježíše Krista.

V okamžiku významném pro dějiny světa - když přišla plnost času* - inkarnuje se Kristus-Logos v člověku Ježíši Nazaretském. Spojuje se s celou Zemí. Současně je „Syn člověka“ praobrazem člověka, „druhým Adamem“. Pro lidské vědomí má zvláštní význam, že vlastně teprve Kristovým Já-Jsem začíná působit vědomí Já.† Spojit se s tímto Kristovým Já (což samozřejmě nelze zaměňovat se světovou misí církve!) je úkolem, který bychom mohli označit za cestu individuace lidstva. A tímto „vstoupením Krista do světa“ se má na mysli to, že lidské Já (leh), resp. bytost

* Gal 4, 4, kralický překlad; v ekumenickém překladu: *když se naplnil stanovený čas* - pozn. překl

† vědomí Já, jáské vědomí má u Steinera přibližně tentýž význam jako bytostné Já (Selbst) u Junga - pozn. aut.

né Já (Selbst) „docela získá vládu nad vším“. Tak je to řečeno ve Steinerových přednáškách k Lukášovu evangeliu. „Ježíš Kristus vskutku, i ve smyslu Lukášova evangelia, poukazuje dostatečně na to (a je třeba to jen umět číst), že lidé dříve neviděli duchovní svět proudit do svého sebevědomého Já, ale... že u toho byl vždy určitý stupeň neuvědomění, když dříve božsky-duchovní síly proudily do člověka. To se nyní mělo změnit.“

Další postup vývoje vědomí vedl k - podle Steinera zcela nutnému - odstupu od duchovního světa, k materialismu a ateismu. Tento pohyb směrem ke krizi lidstva, uprostřed níž se co do vědomí dosud nalzáme, byl nutný, aby bylo na jedné straně vytvořeno úplné sebevědomí, resp. vědomí Já, a dosaženo svéprávnosti, dospělosti, na druhé straně aby byla vyvinuta rozumová jasnost, jejímž stínem je Steinerem i Jungem kritizovaný intelektualismus moderního člověka. V průběhu nastíněného inkarnačního procesu člověk svým způsobem teprve nyní dorazil na Zemi. To však nesmí být konečný bod vývoje jeho vědomí, neboť tento vývoj pokračuje. Je třeba aktivovat psychické potence, které v člověku dřímají. Člověk musí nově získat ztracený duchovní svět, musí být překonána „duševní ztráta“ (Jung, Bitter). Důraz spočívá na slově „nově“! Nemůže jít o to, aby staré duševní schopnosti byly uměle obnovovány. To by mělo za následek patologické stavy. Neboť v podstatě jsou to oni tzv. duševně nemocní lidé, kteří se často účastní duchovního zření, kteří mají velkolepé sny, kteří však nejsou s to orientovat se podle svého vědomého Já. Pro anthroposofa není jiného východiska, než hledat přístup k duchovnímu světu z jáského vědomí. Právě tomuto úkolu se Rudolf Steiner ujal. Vždyť anthroposofie chce být primárně cestou k tomuto duchovnímu světu, aby pak na základě tohoto poznání zprostředkovala v různých oblastech působnosti metodicko-praktickou pomoc při řešení současných problémů.

Ze stejného důvodu vznesl Steiner požadavek, aby se lidstvo v průběhu postupného vývoje svých duševních schopností odhodlalo ke kroku od pouhého pozemského vědomí k vědomí světovému*. V době, kdy jsou ověřovány možnosti meziplanetárních letů, vyvstává tento požadavek s novou aktuálností. Je samozřejmě jasné, že Steiner měl svým připomenutím světového vědomí na mysli v první řadě rozšíření vědomí ze smyslově-fyzické oblasti do oblasti nadmyslově-duchovní. Proto přitakal otázce, zda člověk vlastně může vystoupit od Země (1919), následovně: „Ano, může, jenomže vystoupit od Země je něco jiného než vystoupit z vlaku...“

* tzn. *kosmickému*, v něm. orig. *Weltbewusstsein* - pozn. překl.

Vystoupit ze Země znamená proniknout do lidského nitra, do duše. Jestliže skutečně proniknete do duše, jestliže dosáhnete toho, co je v nitru duše, pak jste vystoupili od Země...“ - Tak se člověk musel emancipovat ze starého duševního dědictví, musel se vzdát svého - soudě podle bohatství mytických obrazů - nevyčerpatelného zřícího vědomí, aby dosáhl jasnosti vědomí a svobody vlastního Já. To je výsledek způsobu nazírání, který bere v úvahu dějiny vědomí. Tomuto pohledu na minulé bohatství obrazů a schopnost zrění však musí odpovídat pohled, především ale úsilí o poznání směřující do budoucnosti. Proto onen požadavek: „Co potřebujeme a o co také usilujeme prostřednictvím duchovní vědy, je určitý druh obnovy mystérií v dnes použitelném smyslu.“

C. G. Jung neposkytl, jak již bylo řečeno, žádný rozpracovaný příspěvek k dějinám vědomí lidstva, třebaže jsou jeho knihy plné materiálů, které se v tomto smyslu dají zhodnotit a vyložit. Jeho pozornost byla zaměřena na individuaci jednotlivce, to znamená na zrání vědomí, které případný pokrok lidstva nestaví bezprostředně do zorného pole hlubinně-psychologického pozorování. Existuje doposud jen málo prací, které - pomineme-li „Dějiny původu vědomí“ od Ericha Neumanna - by se věnovaly tomuto problému. Srovnání mezi Steinerem a Jungem proto není bez dalšího možné. Uveďme si však, že na různých místech Jungova díla se nacházejí poznámky, které postupně uvědomování lidstva přinejmenším nevyklučují. Vlastně již motto Sigmunda Freuda „Kde je ono, mám být já“* poukazuje na možnost takového úhlu pohledu. Tak může Jung například jednou mluvit o tom, že „různé duchovní vrstvy“ v člověku „odpovídají dějinám vývoje národů“†, třebaže tato slova nejsou míněna primárně v historickém smyslu. U Junga stojí v popředí právě ony představy o kolektivním nevědomí, na němž nakonec každý člověk participuje jako podílník na společném dědictví. A charakteristické na tom

je, že toto dědictví představuje celistvost, která podle Jungova konstatování nemůže být rozdělena.

Poukážeme-li na podobu bytostného Já v Jungově smyslu, které se může manifestovat v archetypickém obraze Krista, není paralela k představě Krista v anthroposofii vlastně možná. Neboť tady lze Krista chápat jako ústřední

* v něm. orig. *Wo Es ist, soli leh zverden*, tzn. též *Kde je „ono“, má být „Já“* - pozn. překl.

† v českém překladu anglického originálu, který vykazuje jisté odlišnosti od německé verze, uvedeno jako *Rozdílné vrstvy psýché odpovídají historii ras.* - pozn. překl.

postavu vývoje lidstva vůbec. Při veškeré úctě, které se v anthroposofii dostává např. Buddhovi nebo Zarathuštrovi, stojí zde Kristus z hlediska dějin vědomí kvalitativně výše. Jinak je tomu v analytické psychologii, kde archetypické obrazy bytostného Já se ve smyslu psychické celistvosti mohou případně projevit i prostřednictvím Buddha nebo jiných velkých duchovních reprezentantů. A zde právě narážíme při studiu dějin vědomí na značné problémy. Srovnání vědomí Buddha, o jehož vznešenosti a jedinečnosti nechceme pochybovat, s vědomím Krista ukazuje markantní rozdíly. Už v „Křesťanství jako mystické skutečnosti“ (1902) Steiner zdůrazňoval, nakolik Ježíšův život „obsahuje více“ než život Buddha: „Buddha uzavírá osvětlením. To nejvýznamnější v Ježíšově životě začíná po osvětlení...“, totiž pašije a průchod smrtí na kříži. Kristus požaduje nejen věrnost až k vrcholu duchovně-náboženského vývoje, nýbrž „až do smrti“. Kristus nekáže útek ze světa ve smyslu zrušení příčin, které vedou k utrpení v pozemském vtělení, nýbrž překonání přitakáním světu. Inkarnace v křesťanském smyslu je přímo výrazem milující náklonnosti Boha vůči světu: Tak Bůh miloval svět, že syna svého jednorozrozeného dal (Jan 3, 16). Jestliže zde upustíme od dalšího dokládání, můžeme zkráceně říci: V Kristu pokročily dějiny vědomí dále, než kam dospěl Buddha.

Stejně uplatňování kategorie Já (Selbst) u Buddha a Krista není způsobilé k tomu, abychom se vyjádřili k souvislostem týkajícím se dějin vědomí. Zrod lidského Já ovšem, jak ukazují Wilhelm Bitter a Marie-Louise von Franz, poukazuje vždy také na „Ty“ druhého člověka, a tím na sociální rozměr. O případné evoluci lidstva nevyovídá zprvu nic. Tím nemá být popíráno, že Jungova rozmanitá sdělení vztahující se na individuální proces jednotlivce vrhají světlo na proces individuace lidstva, jak ho v mnoha aforistických poznámkách popsal Rudolf Steiner. Zejména věnujeme-li pozornost z teologické strany dosud jen málo doceněným výrokům z Jungova posledního tvůrčího období, v němž dokázal psychologii nevědomí vidět také jako projev recepce Krista-Loga nadřazeného psýché, objeví se hlediska zahrnující celé lidstvo. V podobě svátého ducha zvěstovaného v Janově evangeliu tento Kristus daleko přesahuje historického Ježíše.

Gerhard Wehr