

Západočeská univerzita v Plzni
Fakulta filozofická

Diplomová práce

**OTÁZKY INDIVIDUACE A MOUDROSTI V JUNGOVĚ
POJETÍ ČLOVĚKA**

Bc. Jan Holub

Plzeň 2018

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Evropská kulturní studia

Diplomová práce

**OTÁZKY INDIVIDUACE A MOUDROSTI V JUNGOVĚ
POJETÍ ČLOVĚKA**

Bc. Jan Holub

Vedoucí práce: PhDr. Jaromír Murgaš, CSc.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2018

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

Plzeň, duben 2018

.....

Tímto bych chtěl poděkovat PhDr. Jaromíru Murgašovi, CSc., vedoucímu této diplomové práce, za velmi cenné rady a připomínky, stejně jako za trpělivost, ochotu a čas, který mi věnoval.

Zároveň bych chtěl poděkovat Mgr. Radku Schusterovi, Ph.D., za zapůjčení *Liber Novus*, jež mi poskytla významné vhledy do Jungovy myšlenkové koncepce.

Věnováno mým rodičům.

OBSAH

1.	ÚVOD.....	1
2.	ZÁKLADNÍ ASPEKTY JUNGOVY MYŠLENKOVÉ KONCEPCE	2
2.1	Jung a věda	2
2.2	Jung a filosofie	7
2.2.1	Johann Wolfgang von Goethe.....	7
2.2.2	Immanuel Kant	8
2.2.3	Friedrich Nietzsche	9
2.2.4	Hérakleitos z Efesu	10
2.2.5	Diference ve Freudově a Jungově recepci filosofie.....	14
2.3	Koncept nevědomí	18
2.4	Sny jako „via regia“	24
3.	PROCES INDIVIDUACE JAKO CESTA SEBEPOZNÁNÍ.....	26
3.1	Psyché a její struktura	26
3.2	Persona	27
3.3	Stín	28
3.4	Anima a animus.....	28
3.5	Bytostné já jako cíl individuace?	29
4.	JUNG A PRISCA SAPIENTIA.....	31
4.1	Alchymie a hermetismus.....	31
4.2	Jung a hermetická alchymie	35
4.3	Ukázka alchymického textu a jeho symbolického jazyka.....	40
4.4	Vlastní interpretace textu	44
5.	ZÁVĚR	49
6.	SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY	50
7.	RESUMÉ	52

1. ÚVOD

Cílem této diplomové práce je snaha o přiblížení takzvaného procesu individuace, jak jej formuloval Carl Gustav Jung v rámci své myšlenkové koncepce. Proces individuace je interpretován v kontextu Jungovy filosofie člověka. Práce se dále věnuje případnému vztahu mezi procesem individuace a takzvanou „prisca sapientia“ – nebo-li „prastarou moudrostí“.

V první části práce se zabývám ideovým základem Jungovy myšlenkové koncepce. Věnuji se Jungově percepci vědy a rovněž filosofie. Stručně následně zmiňuji myslitele, kteří Junga ovlivnili, případně ke kterým se nějakým způsobem explicitně hlásí. Kromě toho se v této části zabývám také rozdílem v přístupu k filosofii a metafyzice, pokud jde o Junga a jeho učitele Freuda. Následuje interpretace konceptu nevědomí, a to jak ve smyslu, jak jej postuluje klasická psychoanalýza, tak v kontextu Jungovy myšlenkové koncepce.

V další části se zabývám procesem individuace a Jungovou strukturou psyché. Celý proces individuace je přitom pojat jako cesta sebepoznání. Zabývám se zde jednotlivými složkami nevědomí a jejich obsahy, jejichž uvědomění představuje, dle dikce Jungova systému, cestu k takzvanému bytostnému já. Právě to má představovat hypotetický cíl celého procesu individuace, jehož charakter je předmětem této části. Zároveň se zde setkáme s pojmy z Jungovské psychologie jako persona, stín či anima, které se vztahují ke zmiňované struktuře duše.

Poslední část je pak věnována takzvané „prisca sapientia“ nebo-li „prvotní moudrosti“. Jako stěžejní se zde ukazuje především psychologická interpretace hermetické alchymie, se kterou Jung nepřišel jako první, ale intenzivně se k ní hlásil. Zabývám se zde tedy otázkou, v jakém smyslu spatřoval Jung paralely mezi alchymickou symbolikou a svým procesem individuace. Nechybí ani ukázka alchymistického textu, jež má dle Jungových slov proces individuace symbolicky popisovat a pokus o vlastní interpretaci v kontextu Jungova myšlenkového systému.

2. ZÁKLADNÍ ASPEKTY JUNGOVY MYŠLENKOVÉ KONCEPCE

2.1 Jung a věda

Kontroverze ohledně Jungovy myšlenkové koncepce, pokud jde o její „vědeckost“, jsou v badatelských kruzích dobře známy. Nejen proto bych se chtěl na následujících řádcích zabývat Jungovým vztahem k vědě. Smyslem a cílem kapitoly přitom není rozhodnout o vědeckosti či nevědeckosti Jungova myšlenkového systému, nýbrž snaha o zachycení (přiblížení) Jungova postoje k vědeckému myšlení, který nám může poskytnout jednu z mnoha perspektiv, kterou je možné problém uchopit či vnímat.

Carl Gustav Jung (1875 - 1961) studoval jako lékař nejdříve na Basilejské univerzitě, později v Curychu, a dostalo se mu tak vzdělání přírodovědného charakteru, které zahrnovalo nejen určitou vědeckou průpravu, ale zároveň také seznámení se s vědeckou racionalitou. Možná, že právě to je důvodem, proč Jung na mnoha místech svých textů i korespondence poměrně silně akcentuje, že jeho závěry vycházejí z empirických pozorování¹, ač dodal bych – z interpretace empirických pozorování.

„Přál si, aby ho považovali za vědce... Trval na tom, že je empirikem, jehož zajímají pouze ověřitelná fakta.“²

Přesto, že Jung tak zdůrazňoval přítomnost empirické zkušenosti, jako základu svých myšlenek³, byl si zřejmě plně vědom obtíží s tím spjatých. Empirická data se kterými pracoval se totiž týkala vnitřního světa jedince, což s sebou přirozeně nese celou řadu problémů, jako problém subjektivity, interpretace, ale dle Junga třeba i úrovně vědomí. O studiu lidské psychiky se přitom vyjadřuje následujícími slovy:

„Každý skutečný znalec lidské duše však se mnou bude souhlasit, když říkám, že psyché patří k tomu nejtemnějšímu a nejtajemnějšímu, s čím se naše zkušenost střetává. Na tomto poli se člověk stále učí.“⁴

¹ JUNG, C.G., *Snové symboly individuálního procesu*, s. 9.

² HAYMAN, R., *Život C. G. Junga: Zrození Psychomága*, s. 11.

³ JACOBI, J., *Psychologie C. G. Junga*, s. 9-10.

⁴ JUNG, C.G., *Snové symboly individuálního procesu*, s. 10.

I když mohou být data takového charakteru, díky své menší míře exaktnosti, hůře uchopitelná, nejsou pro Junga nesmyslná nebo snad bezcenná. Psychično pro nás v protikladu k fyzičnu může být oblastí skutečnosti, která je doposud méně známou, ovšem přesto účinnou, a proto hodnou bádání. Jung byl navíc přesvědčen – a toto přesvědčení je jakousi imanentní záležitostí jeho myšlenkové koncepce – že psychické procesy podléhají určitým zákonům, které mají své zákonité příčiny i účinky. To v principu znamená, že je možné je systematicky studovat a při odhalení oněch zákonitostí případně i predikovat, jelikož kde je rozpoznáno pravidlo (opakující se skutečnost), tam je možné formulovat obecný zákon. Pro Junga jsou to psychické fenomény, které bychom mohli pozorovat u lidí dneška stejně jako před tisíci lety.⁵

Tím se dostáváme vůbec k pojetí vědeckého myšlení a otázky „jaké poznání je vědecké?“ Přírozeně, že odpověď se u jednotlivých autorů včetně filosofů vědy výrazně liší, přičemž se ukazuje, že vědeckost teorií není nikdy absolutní. Nejde jen o proměnu vědy v čase a případné soupeření paradigmat v jednotlivých vědách, nýbrž také o konsenzus. Jelikož je to právě konsenzus vědecké komunity či komunit, které jsou ochotny považovat určitý typ poznání za vědecký. Jinými slovy jde i o problematiku diskurzu. Co je však pro Junga vědecké? Zřejmě nereduktivní postoj k realitě, který se snaží věcem principiálně porozumět namísto jejich odsuzování či popírání. Co se ukazuje v lidské zkušenosti – to působí – a co působí je v daný moment skutečností. Následně je již irelevantní jakým způsobem člověk tuto skutečnost pojmenuje, jelikož její působení pojmenování předchází. V konečném důsledku je tak lhostejné, zda konkrétní skutečnost nazýváme „nesmyslem“, „pravdou“ nebo čímkoliv třetím, jelikož naše pojmenování skutečnosti nikterak nesnižuje její působnost.⁶

Pro lepší porozumění si dovolím uvést příklad se Sluncem. Jeho působnost zahrnuje - kromě jiného - především distribuci tepla a světla. Díky tomu se může rozvíjet a zároveň uchovávat život na této planetě. Merito myšlenky tkví v tom, že ať Slunce nazveme „Bohem“, „Apollónem“, „zářícím kolem“ nebo „hvězdou“ – jeho skutečná působnost zůstává stejná. Obdobně i působnost psychických fenoménů zůstává identická bez ohledu na to, zda je považujeme za projevy svébytné psyché či pouhých fyzických procesů.

⁵ JUNG, C.G., *Výbor z díla III – Osobnost a přenos*, s. 133.

⁶ *Ibid.* s. 261.

„Ale vědecké, tj. nepředpojaté pozorování, které nehledá nic než pravdu, se musí mít na pozoru před ukvapeným hodnocením a výkladem, neboť se zde ocitá před duševními skutečnostmi, které intelektuální úsudek nemůže zatajit a podvodně sprovodit ze světa.“⁷

Jung tak vznáší evidentní požadavek neredukovat duševní skutečnosti, ale naopak se je snažit vědecky vysvětlit. V jiném kontextu však píše, že překročení pomyslných hranic etablované vědy je nutné, což evokuje otázku: „Je překročení hranic dosavadní vědy nutně nevědecké?“. Kontext, ve kterém se Jung takto vyjadřuje, se týká bytostného Já, tedy konceptu, který představuje pomyslný cíl individuace, resp. cíl psychologického vývoje. Jak individuací, tak bytostným Já se budeme intenzivně zabývat v dalších kapitolách.

„... idea bytostného Já je už sama o sobě transcendentní postulát, který se sice psychologicky dá ospravedlnit, ale nedá vědecky dokázat. Vykročení mimo vědu je bezpodmínečný požadavek... Bytostné Já si tedy přinejmenším nárokuje hodnotu hypotézy, která odpovídá hypotéze o struktuře atomu.“⁸

Na jedné straně tedy můžeme vidět, že Jung se často proklamoval jako psycholog s vědeckým svědomím, který opakovaně zdůrazňoval empirické kořeny své myšlenkové koncepce, ovšem na straně druhé si uvědomoval, že oblast se kterou pracuje, je problematická. Byla to zároveň velká motivace, pokusit se zpřístupnit širokou oblast zkušenosti, která může být pro mnohé „temná“.

„... zkušenosti ležící v základě mých vývodů jsou zřejmě většině lidí neznámé, a proto cizí.“⁹

Připojíme-li k tomuto tvrzení ještě skutečnost, že některé zkušenosti jsou nepřenositelné, resp. jedinec je musí sám prožít, vystoupí před námi problém toho, jak náročné (pokud je to vůbec možné) je takové zkušenosti nějak objektivizovat. Lze na nich stavět teorii s nárokem na objektivní platnost či se jedná spíše o filosofii, vycházející z racionalizace subjektivních zkušeností? A jakou váhu následně mají ona empirická pozorování?

⁷ JUNG, C.G., *Výbor z díla III – Osobnost a přenos*, s. 261.

⁸ *Ibid.* s. 155-156.

⁹ *Ibid.* s. 156.

Jak již bylo zmíněno, Jung prošel vědeckou přípravou, díky čemuž si zřejmě uvědomoval důležitost empirických dat jako báze pro vědecké hypotézy a postuláty. Stejně tak si však uvědomoval hranice a limity nejen vědecké metody, ale vědecké racionality obecně. Jung mluví například o *vědeckém krédu*¹⁰. Výraz „krédo“ má reflektovat skutečnost, že i ve vědeckém výzkumu je přítomna určitá víra. Nejedná se samozřejmě o víru náboženskou, k čemuž nás svádí běžná praxe užívání tohoto pojmu, nicméně víra v metodu, víra v konkrétní paradigma, určitý světonázor. Přirozeně, že taková víra, resp. vědecké krédo/světonázor má na vědecký výzkum více než formující influenci, jelikož jeho nositelem jsou samotní vědci. Nakonec, kde jinde bychom hledali zdroj předpokladů, přesvědčení, ale i hodnot, jež vstupují do vědeckého výzkumu?

Na jiném místě se však Jung poměrně kriticky vyjadřuje na adresu racionalismu, především nabývá-li podobu doktrinářství.¹¹ Domnívám se, že v tomto ohledu byl Jungův postoj ovlivněn – kromě jiného – především kritickými ohlasy jeho odpůrců, jímž byl nucen čelit, a kvůli kterým zároveň tak často akcentoval empirický základ svých poznatků, jako formu určité obrany. Racionalismu jako takovému následně vyčítá, že jako myšlenkový postoj implicitně předstírá, že zná dopředu celou realitu, kterou zároveň redukuje, přičemž doslova píše:

„Rozum nás vtiskuje do příliš úzkých hranic a vyzývá nás, abychom žili jen to, co je známo – a i to s omezeními – ve známých mezích, jako by člověk znal skutečný rozsah života.“

T.S. Kuhn (1922 – 1996) postuluje ve své *Struktuře vědeckých revolucí* obdobnou myšlenku, přičemž však problém pojímá jako vlastnost konkrétního paradigmatu. I paradigma se však zpravidla chová „jako by již dopředu znalo přírodu a povahu reality“. Každé paradigma má totiž stejně jako vědecký výzkum určité ontologické založení, jehož součástí je často určení toho, které entity součástí přírody jsou, a které nikoliv.¹² Tím, že některé entity mohou být apriorně vyloučeny, vzniká reduktivní obraz reality, který je však považován za úplný. Pomůžeme-li si s analogií a přirovnáme přírodu k terénu, je pak paradigma pouze mapa tohoto terénu. Dle Kuhna je součástí problému také to, že

¹⁰ JUNG, C.G., *Výbor z díla III – Osobnost a přenos*, s. 127.

¹¹ JAFFÉ, A., *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*, s. 257.

¹² KUHN, T.S., *Struktura vědeckých revolucí*, s. 113.

výzkum v rámci konkrétního paradigmatu může nabýt podobu „*usilovné snahy vtěsnat přírodu do pojmových škatulek...*“¹³ Vrátime-li se k Jungovi, zdá se legitimní tvrdit, že vědecký racionalismus považoval za dominující světový názor, minimálně pokud jde o akademické prostředí, se kterým se v určitém ohledu dostal do střetu. Podobně jako se svým učitelem, díky čemuž však začal posléze rozpracovávat vlastní myšlenkovou koncepci, jež vyústila v založení (k vytvoření) zcela nového paradigmatu v psychologii¹⁴. Zároveň si však byl vědom, že i on musí vtěsnat psychologické skutečnosti do „pojmových škatulek“, viz. idea bytostného Já (s.4).

Jednou z posledních záležitostí, o které bych se chtěl, v rámci této kapitoly zmínit, jsou tzv. „vědecké konstrukty“. Právě ty jsou pro psychologické koncepce příznačné, přičemž Milan Nakonečný je popisuje jako: „*Popisné a vysvětlující pojmy, které reprezentují přímo nepozorovatelné, ale z pozorovaných fakt logicky vysouzené existentní entity.*“¹⁵ V Jungově případě můžeme za takové vědecké konstrukty považovat pojmy jako např. archetyp, persona či bytostné já, přičemž on sám je popisuje obdobným způsobem – tedy jako konstrukty, vyvozené z empirického pozorování.

Celou kapitolu bych si dovilil ukončit poněkud symbolicky, a to sice částí Jungova projevu z jednoho semináře, jež se konal v Bazileji, a na kterém se vyjadřuje o psychologii, jako o vědě budoucnosti:

„*Jsem přesvědčen o tom, že zkoumání duše je vědou budoucnosti. Psychologie je takřkajíc nejmladší z přírodních věd a stojí teprve na svém začátku. Je však zároveň vědou, která je nám nejpotřebnější, neboť je stále zřejmější, že největším nebezpečím pro člověka není ani hladomor, ani zemětřesení, ani mikroby, ani rakovina, nýbrž člověk sám...*“¹⁶

¹³ KUHN, T.S., *Struktura vědeckých revolucí*, s. 18.

¹⁴ Dnes na myšlenky C.G. Junga explicitně navazuje a dále je rozvíjí např. transpersonální psychologie

¹⁵ NAKONEČNÝ, M. *Základy psychologie*, s. 89.

¹⁶ JACOBI, J., *Psychologie C. G. Junga*, s. 10.

2.2 Jung a filosofie

V rámci této kapitoly bych se chtěl postupně, ač stručně zmínit o tom, jakými filosofickými autory se Jung zabýval v době svých studií. Nebudeme přitom sledovat samotný obsah filosofických nauk daných autorů, ale spíše budeme věnovat pozornost tomu, jakým způsobem Junga jejich četba ovlivnila. Zvláštní prostor pak bude věnován Hérakleitovi z Efesu (cca 540 – 480 př. n. l.), kterého Jung označuje jako největšího antického znalce duše a zároveň jej považuje za „prvního hlubinného psychologa“.¹⁷ Můžeme tak již s předstihem konstatovat, že Hérakleitova nauka o psyché byla Jungovi při nejmenším inspirativním zdrojem k vlastním úvahám a přemýšlení o lidské duši. V závěru kapitoly následně pojednávám o rozdílech v recepci filosofie z psychologického hlediska, pokud jde o Sigmunda Freuda a C.G. Junga. V rámci této komparace nám také v Jungově případě explicitně vystoupí jeden z prvních prvků *prisca sapientia* v jeho myšlenkové koncepci. Za *prisca sapientia* neboli „prastarou“ či „prvotní moudrost“ se tradičně považuje náboženská filosofie obsažena především v hermetických či některých gnostických spisech. Samotným fenoménem *prisca sapientia* i jeho kontextualitou s Jungovou myšlenkovou koncepcí se však budeme detailněji zabývat v pozdějších částech práce.

2.2.1 Johann Wolfgang von Goethe

Pokud můžeme uvést myslitele, kterým byl Jung ovlivněn skutečně markantně, je jím nepochybně Johann Wolfgang von Goethe (1749 – 1832). Ačkoliv je považován spíše za básníka či spisovatele, než filosofa, jistě lze tvrdit, že jeho dílo celou řadu filosofických myšlenek či motivů obsahuje. Především *Faust*, kterým byl Jung tak intenzivně fascinován, ač jeho porozumění dílu se v průběhu života měnilo¹⁸, především s rostoucími životními zkušenostmi, ale kupříkladu také seznámením s alchymíí, čemuž se věnuji podrobněji v příslušné kapitole. Jungovu doslovnou fascinaci demonstruje také fakt, že na *Fausta* na celé řadě míst svých textů explicitně odkazuje či užívá četných analogií, kterými si vypomáhá při výkladu. *Faust* pro něj údajně znamenal více než jinak oblíbené Janovo evangelium. Přes svého dědečka se navíc považoval za Goetheho nepřímého potomka, o duchovní spřízněnosti a něčem na způsob myšlenkové

¹⁷ RAFAILOV, B. *Filosofické aspekty v díle C. G. Junga*, s. 71.

¹⁸ JAFFÉ, A., *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*, s. 83.

kontinuity pak nepochyboval vůbec. Tato identifikace pro něj tehdy představovala jakési intelektuální zakotvení a zároveň jistotu, že není se svými myšlenkami osamocen (na což jinak často – zejména v době studií – narážel). Zajímavostí přitom je, že mu Fausta doporučila přímo jeho matka, po tom co byl zklamán obsahem otcovy knihovny. Junga přitom mělo zaujmout - mimo jiné - pojetí Boha, duše a také úloha a role Mefistotela. Určitou rezonanci svých myšlenek o Bohu našel později v tzv. gnostických naukách, čemuž se věnuje podrobněji v příslušné kapitole.¹⁹ Skutečnost, že byl Jung Goethovým dílem opravdu fascinován, mohou doložit i následující slova: „*Mým kmotrem a autoritou byl sám velký Goethe.*“²⁰ Později označil Jung příběh Fausta za archetypický příklad procesu individuace.

2.2.2 Immanuel Kant

Dalším myslitelem, k jehož ideám obracel Jung pozornost v době svých studií, byl Immanuel Kant (1724 – 1804). V době, kdy byl vytížen studiem a na četbu filosofie mu údajně zbývaly pouze neděle, studoval právě jej.²¹ Kant Junga inspiroval především konceptem „ding an sich“ nebo-li „věcí o sobě“. Ten můžeme ve stručnosti popsat následujícím způsobem – pokud jde o proces poznání, nepoznáváme věci samotné, nýbrž jen to, jak se nám tyto věci jeví. Poznáváme tak jevy (fenomény), nikoliv věci samotné. Jedná se o problém epistemologický, na který přirozeně navazuje celá řada dalších myslitelů, a to dokonce rozličným způsobem. Jedním z nich je i Jung, když zdůrazňuje, že úplné postižení věci je v rámci procesu poznání zkrátka metou nedosažitelnou: „*V okamžiku, kdy si o nějaké věci činíme pojem, se nám daří zachytit jeden z jejích aspektů, přičemž pravidelně podléháme klamu, že jsme postihli celek. Přitom obvykle vůbec neuvážíme, že úplné postižení je naprosto nemožné... Tento sebeklam ovšem prospívá klidu a duševnímu míru: neznámé je pojmenováno, vzdálené se posunuje do blízkosti, takže si na ně můžeme sáhnout. Přivlastnili jsme si je a ono se stalo nezvratným majetkem jako zabitá zvěř, která už nemůže utéct.*“²²

¹⁹ V českém prostředí existuje článek *Gnóze a Faust*, ve kterém se V. Just věnuje gnostickým prvkům ve Faustovi. Ze světových autorů lze pak uvést např. M. Eliade a jeho dílo *Mefisto a Androgyn*.

²⁰ JAFFÉ, A., *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*, s. 83.

²¹ Ibid. s. 97.

²² JUNG, C. G. *Výbor z díla II – Archetypy a nevědomí*, s. 17-18.

2.2.3 Friedrich Nietzsche

Předposlední filosof, o jehož vlivu na Junga bych se chtěl zmínit je Friedrich Nietzsche (1844 – 1900). Náš výběr myslitelů přitom není náhodný, nýbrž chronologický – byla to právě Nietzscheho díla, ke kterým se mladý Jung obrátil po studiu Kanta. Již tehdy měl však Nietzsche pověst poměrně bizarního myslitele: „*O Nietzsche se tehdy hodně diskutovalo, ale většinou byl odmítán, a to nejsilněji „kompetentními“ studenty filozofie, z čehož jsem vyvodil své závěry o překážkách vládnoucích ve vyšších sférách. Nejvyšší autoritou byl samozřejmě Jakob Burckhardt, který rozšiřoval nejrůznější kritické projevy týkající se Nietzscheho. Mimoto existovalo několik lidí, kteří Nietzscheho poznali osobně a byli s to o něm vyprávět nejrůznější podivnosti ne právě sympatického rázu.*“²³

Atmosféra kolem Nietzscheho vedla k tomu, že Jung s jeho četbou nějakou dobu váhal, jelikož se necítil být dostatečně připraven a „filosofa s kladivem“ zřejmě vnímal jakou intelektuální výzvu. Zároveň měl pocit, že Nietzsche nebyl nikým chápán, což působilo jako podnět nejpřitažlivější. Jung později poznamenal, že Nietzscheho pověst pro něj nepředstavovala (na rozdíl od většiny kolegů) žádnou překážku, nýbrž že se obával možného poznání, že on sám je jako Nietzsche²⁴. Zvědavost však převýšila obavy, a tak se Jung seznámil s textem *Nečasové úvahy*, kterým byl doslova nadšen, a brzy na to si tak obstaral i *Tak pravil Zarathustra*.²⁵

Jung popisuje četbu tohoto díla jako další intenzivní zážitek. Stejně jako měl Goethe svého Fausta, Nietzsche měl Zarathustru. Pokud čtení v Jungovi něco podnítilo, pak to bylo v první řadě přemýšlení o sobě samém. Zároveň si však byl vědom, že Nietzsche řadou svých myšlenek anticipoval svou dobu, v čemž shledával hlavní příčinu jeho obecného neporozumění a nepřijetí. „*Byl naplněn dětinskou nadějí, že nalezne lidi, kteří budou s to spolucítit jeho extázi a pochopit „přehodnocení všech hodnot“*“ (zvýraznil - J.H.). *Našel však jen vzdělanecké šosáky...*“²⁶ Jak můžeme vidět, Jung se domnívá, že tehdejší intelektuální prostředí nebylo na myšlenky tak radikálního charakteru připraveno, přičemž je třeba dodat, že právě motiv „přehodnocení dosavadních hodnot“

²³ JAFFÉ, A., *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*, s. 97.

²⁴ To pramení pravděpodobně z faktu, že Jung se v době svých studií cítil rovněž neporozuměn. Údajně často narážel na nedůvěru a nepochopení, jak tvrdí ve svých „vzpomínkách“.

²⁵ JAFFÉ, A., *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*, s. 97-98.

²⁶ Ibid. s. 98.

se stal později jedním z hlavních aspektů postmoderního myšlení, především jeho rané fáze. Domnívám se tak, že je legitimní tvrdit, že většina metanarací implicitně implikuje určité hodnoty. Jung však Nietzscheho dílo celkově vnímá jako pokus o upozornění na svět, „*který se upsal hodnotám vědění bez spojitostí.*“²⁷ Mluvil-li jsem o tom, že četba Nietzscheho podnítila v Jungovi především přemýšlení o sobě samém, pak došel vlastními slovy k následujícímu:

*„Dospěl jsem k poznatku, že se člověk nikam nedostane, jestliže nehovoří o věcech, jež jsou všem známy.“*²⁸

Sledujeme-li však Jungovo dílo pozorně, můžeme konstatovat, že se tomuto poznatku vědomě zpronevřil, ačkoliv jej měl zřejmě po celou dobu svého psaní intenzivně v paměti. Na mnoha místech svých děl či přednášek se totiž Jung vyjadřuje v tom smyslu, že si je vědom skutečnosti, že obsah a informace, které předkládá, mohou být běžné zkušenosti – můžeme-li o něčem takovém hovořit – cizí. Ukazuje se tak, že motiv či téma „porozumění“ zřejmě prostupovalo Jungovým životem, ať už jej akcentoval v pozitivním či negativním smyslu. Domnívám se přitom, že k onomu „důrazu“ na otázku porozumění a její zmiňování přispěl v Jungově případě právě i Nietzsche a později samozřejmě také jeho lékařská praxe.

2.2.4 Hérakleitos z Efesu

Skutečně posledním myslitelem, o kterém se chci zmínit a jehož jméno vyslovuje Jung vždy s patřičnou úctou, je Hérakleitos z Efesu (cca 540 př. n. l. – 480 př. n. l.). V tomto případě si dovoluji jen krátce připomenout některé aspekty Hérakleitovy filosofie a zároveň je zdůraznit právě ve vztahu k myšlenkové koncepci C.G. Junga.

Hérakleitův variabilismus (z lat. *variabilis* – proměnlivý) je nejlépe vystižen v jeho známém podobenství, kde užívá obrazu plynoucí řeky. Lze dodat, že se jedná o myšlení v jistém smyslu protikladné eleátské škole. „*Nelze dvakrát vstoupit do téže řeky... ta se prudkostí a rychlostí své změny rozptyluje a zase spojuje... přichází a zase*

²⁷ JAFFÉ, A., *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*, s. 98.

²⁸ *Ibid.* s. 99.

odchází“²⁹ přičemž je pro porozumění vhodné doplnit výrok dalším zlomkem – „do týchž řek vstupujeme i nevstupujeme, jsme i nejsme“.³⁰ Hérakleitův variabilismus tak lze vnímat jako radikální a ryze ontologický, jinými slovy jako zásadní a imanentní součástí reality. V tomto kontextu se podařilo Platónovi brilantně vystihnout podstatu Hérakleitovy nauky svým známým rčením „PANTA RHEI“³¹. Nutno však podotknout, že by bylo chybou nauku vnímat jako zvolání, že „vše je proměnlivé, vše neustále plyne a jakékoliv konstanty je tak marné hledat.“ Sám Hérakleitos se totiž zmiňuje v tom smyslu, že za touto „plynoucí a neustále se měnící rozmanitostí“ existuje „jednotící prvek“, který představuje právě zmiňovaný logos. Celá skutečnost je tak jednotou v rozmanitosti.

Co se týče protikladů (světlo - tma, muž - žena, vnitřní - vnější, suchý - vlhký, teplý - chladný etc.), ty se nacházejí ve stálém konfliktu (POLEMOS), zároveň však představují „dvě strany jedné mince“ a jsou tak v harmonii. Vzájemně totiž tvoří jednotu, kde jsou obě strany stejně důležité a vzájemně se nejen doplňují, ale dokonce definují, takže by jedna nemohla být určena bez druhé. Zmíněná dichotomie ale zároveň harmonie, která je rovněž součástí Hérakleitovské „jednoty v rozmanitosti“ je patrná z jeho následujících výroků: „*Chladné se otepluje, teplé se ochlazuje, vlhké schne a suché vlhne*“³² či „*Nebylo by harmonie, kdyby nebylo vysokého a nízkého tónu, ani by nebylo živočichů bez samice a samce, kteří jsou protivami*“³³

Pokud jde o zmiňovaný variabilismus, v případě Jungovy myšlenkové koncepce je možné jej považovat za jakousi imanentní součást. Jung byl totiž o „nestálosti skutečnosti“ poučen nejen z filosofie antické, ale zároveň té východní, kterou míním především taoismus. O Jungově afinitě i znalosti tradiční východní filosofie svědčí skutečnost, že napsal předmluvu k taoistickému textu *I-t'ing*, jinak známému též jako *Knihy proměn*. Ale především také předmluva k taoisticko-alchymickému traktátu *Tajemství zlatého květu*, který měl pro Junga jako text zásadní význam.³⁴ Nejen, že jej přiblížil ke studiu filosofické alchymie, ale zároveň mu měl potvrdit myšlenky ohledně

²⁹ Zl. B 91

³⁰ Zl. B 49

³¹ Z řeck. „Vše plyne“. Rčení se objevuje v Platonově dialogu *Theaitétos* I, 182 c.

³² Zl. B 26

³³ Zl. A 22

³⁴ WILHELM, R. *Tajemství zlatého květu*. s. 1.

konceptu „bytostného já“. To je možné považovat za velmi podstatný moment, jelikož právě bytostné já (das Selbst) představuje ústřední bod Jungovy psychologie a zároveň teoretický cíl procesu individuace.

Při studiu hlubinné psychologie by se někdy mohlo jevit, jako že zatímco vědomí představuje onen pomíjivý a prchavý prvek, nevědomí je naproti tomu něco pevného a konstantního. Tím bychom však propadli určité iluzi, jelikož zákon „vše plyne“ Jung uplatňuje rovněž na nevědomí a zároveň celou dynamiku psyché, kterou si můžeme představit především v psychických procesech, obsazích, ale konkrétně třeba také v kompenzační síle nevědomí. Nyní se však pokusím vysvětlit proč psyché principiálně ani nemůže být považována za něco konstantního, přičemž onen důvod je zároveň společným bodem Jungovy i Hérakleitovy nauky. Mním tím explicitně postulovanou absolutní nepoznatelnost psyché a v případě Junga zároveň nevědomí. Na nevědomí se totiž můžeme vždy „dívat pouze z vědomí“, což dává James Hillman do souvislosti s Hérakleitovským obrazem hlubiny, který vnímá jako vhodnou analogii vyjadřující charakteristiku lidské duše, která je v tomto případě pojímána jako „temný hluboký labyrint“.³⁵ Naše poznání nevědomí nemůže být nikdy absolutní, což znamená, že ani naše poznání psyché nemůže být nikdy absolutní. „*Nevědomí je neznámo, které se nás bezprostředně dotýká.*“³⁶ V tomto ohledu tedy zůstává psyché (nevědomí) jako celek temnou, latentní, ač působící entitou, jelikož vědomí je vždy přítomná jen její určitá část v podobě konkrétních psychických obsahů.

Takové pojetí do jisté míry reflektuje samotný název odvětví „hlubinné psychologie“, kdy můžeme duši či nevědomí přirovnat právě k „hlubině“, do které je třeba se ponořit a případně z takové „hlubiny“ vynést určité obsahy „na světlo“ (do vědomí). Zároveň bych chtěl upozornit, že takové pojetí psyché není výzvou k rezignaci v oblasti její epistemologie – domnívám se, že je tomu právě naopak. Ona tajuplnost je dle mého názoru spíše vyjádřením respektu před psyché, jako objektem hodným zkoumání. A ve skutečnosti je tak motivací k sebepoznání či introspekci. Motiv sebepoznání považuji v případě Jungovy myšlenkové koncepce vůbec za klíčový. Nejen,

³⁵ HILLMAN, J. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga.* s. 32.

³⁶ JUNG, C.G., *Výbor z díla II – Archetypy a nevědomí*, s. 324.

že sám Jung píše: „*Psychologie je ve svém hlubším smyslu sebepoznání.*“³⁷, ale později se pokusím ukázat, že i samotný proces individuace lze nahlížet či pojmout právě takovým způsobem, tedy jako cestu sebepoznání.

Poslední záležitostí, o které se chci v rámci této podkapitoly zmínit je dualita, polarita či chceme-li jednota protikladů. Její význam v rámci Hérakleitovy nauky jsem již popsal výše. Ve stručnosti připomínám, že protiklady jsou zdánlivě ve sporu, ale zároveň se harmonizují a tvoří tak jeden celek. Můžeme je tedy nazírat jako dvě protikladné strany „jedné mince“, kterou by byl v tomto případě život či skutečnost. Jako typický příklad jednoty protikladů můžeme uvést střídání dne a noci. Ač působí střídání Slunce a Měsíce na obloze jako příklad symbolický až poetický, vliv tohoto cyklu na přírodu je evidentní. Tím jsem chtěl poukázat na to, že nejsme nuceni chápat takzvanou harmonii protikladů pouze abstraktně. Jung v tomto ohledu píše:

*„Jako všechna energie pochází z protikladu, má i duše vnitřní polaritu jako trvale nutný předpoklad životnosti, jak poznal již Hérakleitos. Teoreticky i **prakticky** (zvýraznil – J.H.) je tato polarita inherentní všemu živému.“*³⁸

Zmiňujeme-li se o dualitě a protikladech, je na místě uvést, že bychom se s nimi mohli setkat i v rámci již zmiňované tradice prisca sapientia. Problematika je složitější v tom smyslu, že v tomto případě nepracujeme s jedním autorem (myslítelem), ale spíše různými myšlenkovými směry. Hermetická filosofie i gnosticismus mohou uchopovat problém duality a protikladů odlišnými způsoby, nicméně v obou vystupuje polarita jako důležitý ontologický prvek. Obecně můžeme říci, že zatímco hermetická filosofie vychází z metafyzického předpokladu, že „vše je jedno“ a má tedy tendence řešit protiklady jako „odlišné projevy téhož“ – gnostické nauky obvykle tíhnou ke striktnějšímu dualismu, nejčastěji prezentovanému bojem ducha a hmoty.³⁹

Jak můžeme vidět, Jung považoval polaritu protikladů za atribut imanentní skutečnosti, jak nasvědčuje i následující výrok: „*Člověk by si raději měl uvědomit, že ona tragická hra protikladů mezi vnitřním a vnějším je v zásadě energetismus životního*

³⁷ Ibid. s. 325.

³⁸ JAFFÉ, A., *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*, s. 294.

³⁹ YATESOVÁ, F., *Giordano Bruno a hermetická tradice*, s. 140.

*procesu, ono napětí protikladů nezbytné pro autoregulaci. Jakkoli rozdílné jsou tyto protikladné síly ve svém projevu a záměru, v podstatě znamenají a chtějí život individua; kolísají kolem něho jako střed váhy.*⁴⁰

Jiným a zároveň posledním příkladem nám mohou být archetypy. I těm se budeme věnovat ještě podrobněji v příslušné kapitole, nicméně již teď si dovolíme nastínit, že archetyp můžeme v zásadě vnímat podobně jako platónskou ideu, tedy jako určitý vzor. Zatímco ta je však dokonalým praobrazem prodlévajícím ve věčnosti, oddělena od pomíjivého světa hranicí (propastí) *chórisimos*, Jungova koncepce archetypů je bipolární. To znamená, že archetyp - vnímaný jakožto vzor - obsahuje imanentně, jak svou světlou, tak i temnou stránku.⁴¹

2.2.5. Diference ve Freudově a Jungově recepci filosofie

V této podkapitole bych se chtěl zabývat rozdílem v postoji Sigmunda Freuda a Carla Gustava Junga k filosofii. Zatímco na příkladu Freuda, se pokusím ukázat přístup psychoanalýzy k filosofii jako takové, Jungovo pojetí nám poslouží do jisté míry jako předporozumění k dalším kapitolám a jeho myšlenkové koncepci vůbec. Spolu s výše zmíněnou dualitou, která se v Jungově myšlenkovém systému intenzivně projevuje nejen například v archetypech či tzv. transcendentní funkci⁴², se nám odhalí další aspekt, který lze obecně přiřadit k tradici tzv. *prisca sapientia*. Rozdílný postoj zároveň představuje jednu z vrstev sporu mezi Jungem a Freudem, který následně vyústil v typický rozchod učitele a žáka.

Sigmund Freud zaujímal k filosofii postoj, který bychom mohli označit jako rejektivní – tedy odmítavý. Kromě toho, že se i v osobním životě údajně nerad probíral filosofickými spisy, vnímal filosofické výklady světa jako určitou formu neurózy, při které se má libido⁴³ odklánět od skutečných objektů k myšlenkové funkci, v důsledku

⁴⁰ JUNG, C.G., *Výbor z díla III – Osobnost a přenos*, s. 99.

⁴¹ JACOBI, J., *Psychologie C. G. Junga*, s. 50.

⁴² Transcendentní funkce představuje myšlenkový (psychický) proces, při kterém dochází k syntéze protikladů. Takové „smíření protikladů“ v mysli jedince pak umožňuje přechod od jednoho psychického stavu či zaměření k jinému. Typickým příkladem je např. syntéza, resp. spojení nevědomých a vědomých obsahů, jejich uvědoměním a následnou integrací.

⁴³ Libido je u Freuda spojováno výhradně se sexualitou, nicméně v tomto kontextu jej můžeme číst jako „psychickou energii“.

čehož je objektivní realita nahrazována realitou myšlenou – tedy ideální. Právě v tomto přesvědčení spočívá Freudova obecná skepse k filosofii, jako takové, nicméně když už se měl k nějakému mysliteli přihlásit – byl jím údajně Arthur Schopenhauer. Jeho filosofický systém společně s konceptem „vůle“ měl pak jednoduše vnímat jako „projekci nevědomí do světa“.⁴⁴

Ačkoliv Carl Gustav Jung vychází v případě percepce filosofie rovněž z psychického fenoménu projekce, jeho postoj lze označit v tomto ohledu za diametrální. Zatímco Freud choval k filosofii vztah převážně odmítavý, Jung byl filosofií osloven již v době svých studií, jak jsme si ukázali v předchozích kapitolách. Hlavní rozdíl však spočívá v tom, že zatímco Freud nahlíží filosofii v psychologickém slova smyslu jako invalidní myšlenkové obsahy, pro Junga je filosofie relevantní výpovědí lidské psyché. V tomto kontextu považuje Jung veškeré myšlenkové obsahy za validní, a to sice v tom smyslu, že výpovědi o světě – včetně těch, které jsou „mylné“ – představují jakési „okno“ do psyché, potažmo lidské psychiky. Dle dikce Jungova systému pak nejsou takové myšlenkové obsahy či výpovědi hodny zavržení, ale naším primárním úsilím by měla být snaha jim porozumět – a pokusit se tak odkrýt korelaci mezi takovou výpovědí a myšlenkovým obsahem či stavem psychiky, z kterého pramení.

S obdobným principem se měl Jung údajně setkat v rámci studia hermetických textů, jejichž znalost dokládá skutečnost, že Jung ve svých dílech hermetickou filosofií příležitostně, ač zcela explicitně, zmiňuje. Konkrétně se pak jedná především o pravidlo „*Jak nahoře, tak dole – jak uvnitř, tak venku.*“. Tradičně se tento „zákon“ interpretuje jako jednota mikrokosmu a makrokosmu, nicméně psychologická interpretace akcentuje především korelaci vnitřního a vnějšího světa. Právě takové přesvědčení umožňuje Jungovi zaujímat výše zmíněné stanovisko. Můžeme říci, že se jedná o určitý druh projekce, nicméně nikoliv pouze ve smyslu jak jej definuje klasická psychoanalýza. Spíše se jedná o určitý vztah „zrcadlení“, kdy projekce probíhá oběma směry a jako atribut myslí je permanentní. V jazyce epistemologie se tedy následně subjekt zrcadlí do objektu a vice versa.⁴⁵

⁴⁴ RAFAILOV, B. *Filosofické aspekty v díle C. G. Junga*, s. 70.

⁴⁵ Ibid.

Zabývat se filosofií, ale rovněž náboženstvím či mytologií, tak znamená pro Junga především zabývat se lidskou duší. Něco takového lze pak označit v rámci Jungova myšlenkového systému za stěžejní bod, jelikož výpovědi lidské psyché jsou pro Junga rovněž cestou k lidskému nevědomí. V tomto kontextu dokonce nevědomí do jisté míry absolutizuje, když si ve svých textech pokládá otázku „*Jak se prakticky vypořádat s nevědomím?*“, přičemž postuluje:

*„Je to otázka, kterou si klade indická filosofie, zejména buddhismus a zenová filosofie. Nepřímo je to však základní praktická otázka všech náboženství a filosofií vůbec.“*⁴⁶

Jelikož byl Carl Gustav Jung osloven, aby napsal předmluvu k *Tajemství zlatého květu* - což je taoisticko-alchymický traktát, o kterém již byla zmínka – není jeho afinita, tedy určitá spřízněnost, směrem k východním náboženstvím a filosofiím nikterak překvapivá. Je-li však pro Junga celá filosofie včetně náboženství (tedy myšlenkové systémy a výklady reality) jakýmsi zrcadlem psyché a pakliže je lidská psyché něco, co je hodno psychologického zkoumání – vystoupí nám do popředí důležitost sebepoznání. I to lze označit v rámci Jungovy myšlenkové koncepce za naprosto zásadní a stěžejní bod, jelikož sám mluví o sebepoznání jako o srdci procesu individuace.⁴⁷

Právě popsany rozdíl v recepci filosofie mezi Jungem a Freudem měl v rámci jejich vztahu zásadní vliv. Jakoby snad Jung chtěl poznávat lidskou psyché „holisticky“ – a prozkoumat tedy veškeré oblasti, ve kterých působí. Zatímco Freud prismatem svého materialistického hlediska považoval četné Jungovy snahy za pouhou ztrátu času či marná úsilí, jak dokládá nejen jejich korespondence.

*„Momentálně se zabývám astrologií, která se mi zdá pro náležité studium mytologie nepostradatelnou... Nedělejte si, prosím, starosti s mými toulkami v těchto nesmírnostech. Vrátím se obtížen bohatou kořistí, důležitou pro naše poznání lidské duše. Ještě chvíli se budu muset opíjet magickými vůněmi, abych přišel na kloub tajemstvím skrytým v hlubinách nevědomí.“*⁴⁸

⁴⁶ JUNG, C.G., *Výbor z díla II – Archetypy a nevědomí*, s. 324.

⁴⁷ JAFFÉ, A., *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*, s. 277.

⁴⁸ HAYMAN, R., *Život C. G. Junga: Zrození Psychomága*, s. 179.

Jak můžeme vidět, pokud jde o Jungovu argumentaci, nezastřešuje se ničím jiným, než motivací k poznání lidské psyché, přičemž dává poznání takového charakteru do korelace s nevědomím. V zásadě ze stejných důvodů se Jung intenzivně zabýval celým spektrem duchovní lidské kultury. Z psychologické pozice, otevřen různým formám poznání, lze uvést mytologii, tehdejší parapsychologii, Abrahámovská náboženství, ale i starověké kultury či již zmíněný hermetismus.

Údajně navštěvoval nějakou dobu rovněž spiritistické seance, ale stejně se tak se zabýval i přírodními, takzvanými „tvrdými“ vědami – podobně jako například Maria Curie-Sklodowska. Na základě toho lze konstatovat, že Jung zaujímal k poznání holistický přístup a jeho motivací bylo zřejmě skutečně porozumět lidské psyché, v celé její šíři – tedy včetně složek, které zveme iracionálními. Ovšem, že především díky tomu si posléze vysloužil onu známou pověst mystika, o jejíž šíření se zasadil taktéž Freud, a to sice po jejich rozchodu. Kupříkladu studium okultismu zdůvodňoval Jung tím, že se snažil *„pochopit vědomé i nevědomé historické předpoklady naší současné psychologie.“*⁴⁹

Přirozeně, že o obdobných tématech diskutoval rovněž se svým učitelem Sigmundem Freudem. Právě tato tematika však (a na základě předchozího výkladu logicky) představovala další vrstvu jejich sporu. Na celém vztahu je však v tomto kontextu zajímavé, že Freud měl později svá stanoviska, která Jung označoval za dogmatická, přehodnotit. Tím bych chtěl zároveň završit tuto kapitolu pojednávající o rozdílném postoji Junga a Freuda k filosofii, resp. metafyzice.

*„Zajímalo mě vůbec slyšet Freudovy názory na předvídání a na parapsychologii. Když jsem ho navštívil v roce 1909 ve Vídni, ptal jsem se ho, jak o tom smýšlí. Vycházeje ze své materialistické zaujatosti odmítl celý tento komplex otázek jako nesmysl a dovolával se natolik povrchního pozitivismu, že jsem se musel snažit, abych mu příliš ostře neodporoval. Uběhlo ještě několik let, než Freud uznal opravdovost parapsychologie a skutečnost „okultních“ fenoménů.“*⁵⁰

⁴⁹ JAFFÉ, A., *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*, s. 139.

⁵⁰ Ibid.

2.3 Koncept nevědomí

O nevědomí – jako takovém – lze v psychologii mluvit přinejmenším ve dvou významech, přičemž se vždy vztahují v nějakém smyslu k pojmu vědomí, jako jeho protiklad. Tím prvním případem je pojmová dvojice vědomí – bezvědomí, kdy mluvíme o tom, že subjekt vědomí ztrácí, a to například při omdlení či úpadku do komatu. V našem případě však vycházíme z pojmové dvojice vědomí – nevědomí, která reflektuje, co je objektem reálně uvědomováno (porozuměno) nebo naopak neuvědomováno ve vztahu k psychologické příčině. Co to znamená? Typickým příkladem může být agrese. Subjekt prožívá agresivní chování, aniž by si uvědomoval a rozpoznával psychologickou příčinu své agrese. Ta může navíc pramenit v zážitku z minulosti, z interpretace reality, ale rovněž může být nevědomě chována jen k určité osobě.⁵¹

Agrese je jen jeden z mnoha příkladů, jehož psychickou příčinou může být latentní nevědomý obsah. O obdobné situaci můžeme mluvit dále například v případě kontaktu s opačným pohlavím, k čemuž se dostaneme ještě podrobněji, jelikož právě do takové situace promlouvá Jungův koncept anima a animus. Vrátime-li se však k nevědomí a přistoupíme-li na takový koncept, nutně nám z toho vyplyne skutečnost, že vědomí nepokrývá celou psychickou činnost člověka. A to nikoliv jen v tom smyslu, že si nejsme aktivně vědomi svého srdečního tepu nebo procesu trávení, ale spíše v tom smyslu, že mysl obsahuje více vrstev, přičemž mysl vědomá, respektive vědomí je jen jednou z těchto vrstev. Můžeme tak říci, že psychický obsah naší osobnosti (psyché) se nevyčerpává pouze motivy vědomé činnosti, nicméně implicitně v sobě zahrnuje rovněž neuvědomělé tendence.⁵²

Takové pojetí však zároveň přináší problém, a to sice skutečnost, že subjekt nemusí vždy a adekvátně rozpoznat, zda si psychologické příčiny svého jednání a myšlení skutečně uvědomuje, resp. je si jich vědom, jinými slovy rozpoznává z jakých příčin jeho jednání a myšlení pramení. Zkušenost totiž ukazuje, že subjekt si může příčiny svého chování zaměňovat či vykládat po svém. Nevědomý obsah (skutečná příčina) tak není rozpoznán (uvědoměn), a proto v nevědomí dále latentně působí, tzn. ovlivňuje chování subjektu, aniž by si toho byl subjekt vědom, resp. skutečnou příčinu znal.

⁵¹ NAKONEČNÝ, M. *Základy psychologie*, s. 18.

⁵² Ibid.

Právě s takovým pojetím nevědomí přišel Sigmund Freud v rámci své psychoanalýzy. Působení Freudových myšlenek se přitom neomezovalo nutně jen na oblast medicíny či psychologie, ale můžeme říci, že ovlivnili humanitní vědy jako takové. Nelze popřít ani influenci v oblasti umění, ba dokonce v běžné lidské komunikaci. V tomto ohledu uvolnil Freud debaty především ohledně sexuality, která byla do té doby tabu. Filosoficky můžeme mluvit o tom, že v případě sexuality Freud v podstatě postuloval nový telos (účel, smysl). Do té doby byla totiž sexualita vnímána především jako prostředek početí, čili můžeme říci, že telos byl kontinualita života či zachování rodu. S tím jde ruku v ruce skutečnost, že způsoby, které k početí nevedou, v podstatě neodpovídají smyslu a účelu, a proto jsou tabulizovány či vnímány patologicky. Freud toto pojetí do jisté míry otočil, když postavil na místo početí hedoné – tedy prostou slast. Celkově tak uvolnil debaty o sexualitě i její vnímání.⁵³

Nejdůležitějším objevem Freuda však přesto zůstává koncept nevědomí. Vztah mezi vědomím a nevědomím můžeme ilustrovat pomocí známého obrazu ledovce v moři. Pouze vrcholek (představující vědomou mysl) vyčnívá nad hladinu moře, přičemž drtivá většina ledovce je ponořena ve vodě a symbolizuje nevědomí. Kdybychom chtěli takto ilustrovaný vztah kvantifikovat, respektive vyčíslit – ve Freudově době se věřilo (respektive psychoanalýza věřila), že cca 10% mysli je vědomé, zatímco celých zbylých 90% se odehrává v nevědomí. Tento moment bych chtěl zdůraznit, jelikož právě z něj vznikl onen proklamovaný mýtus, že člověk používá pouze 10% svého mozku. Jak můžeme vidět, toto mínění (doxa) vzniklo na základě neporozumění. Za zajímavé přitom považuji, že zatímco ve Freudově době se mluvilo o 10% vědomé mysli, dnešní neurovědci, uznávající koncept nevědomí, přicházejí s číslem ještě nižším.

Dalším podstatným bodem nauky o nevědomí, tak jak ji formuloval Sigmund Freud, jsou takzvané chybné výkony či náhodná jednání. Mezi ně můžeme počítat například přeřeknutí, zapomenutí, přepsání, ztrátu věci či omyl při čtení. Meritem pak je, že se v zásadě vůbec nejedná o chybné výkony, nicméně o projevy nevědomí. Mohou být výsledkem nevědomých konfliktů, stejně jako nevědomých přání. Aby se přání stalo nevědomým, stačí, aby jej vědomá mysl vytěsnila, odmítla či jiným způsobem označila jako nežádoucí obsah. To úzce souvisí s celým Freudovým pojetím nevědomí.

⁵³ KERN, H. et al. *Přehled psychologie*. s. 191.

Freud totiž pojímá nevědomí jako jakýsi „odpadkový koš“, tedy právě místo pro vytěsněné, odmítnuté a v jakémkoliv smyslu nežádoucí psychické obsahy. Jung se následně proti takovému pojetí nevědomí vymezil a označil jej za reduktivní. Sám teorii nevědomí expandoval a obohatil o celou řadu prvků, přičemž výsledkem jeho přidání hodnoty je zejména formulace konceptu kolektivního nevědomí, o kterém pojednáme ještě podrobněji.

Přirozeně, že Freudovy myšlenky se stejně jako celá psychoanalýza setkávala ve své době s intenzivní kritikou. Důvodu proto bylo více – poněkud přirozenou příčinou byl fakt, že se jednalo o nové myšlenky a každé novum se přijímá poněkud hořce, resp. vyžaduje různě dlouhou dobu k akceptování. Příkladem budiž Darwinova teorie evoluce, jež byla ve svých počátcích rovněž předmětem výsměchu na hranici bizarnosti. V dějinách myšlení bychom však našli celou řadu dalších příkladů. Zároveň zaznívaly kritické hlasy v tom kontextu, že psychoanalýza je v podstatě záležitostí výlučně židovskou. Takové ataky nikterak nesouvisející s metodami a obsahem psychoanalýzy můžeme přičítat pravděpodobně dobovému naladění. Nicméně Freud přistupoval k takovým výtkám naprosto vážně, což je zároveň důvodem, proč chtěl posléze Junga prosadit jako vůdčí osobnost jeho psychoanalytického hnutí. Švýcar, jehož otcem byl křesťanský pastor, byl totiž osobou, která mohla takovou nálepku sejmout. Další výtky a kritika se týkaly především vědeckosti.

Freud chtěl vystavit psychoanalýzu jako vědeckou disciplínu. Jeho afinita k vědě je údajně zároveň důvodem, proč Freud zavedl do své psychologie pojem nevědomí (pracoval rovněž s pojmem „předvědomí“, které používal pro mentální obsahy, jež mohou být uvědoměny spontánním úsilím, jako například jméno známé osoby – pojem byl však kritizován např. W. Wundtem a v psychologii se nakonec neprosadil)⁵⁴ Přesto, že pojem nevědomí můžeme vnímat jako nevědecký, Freudovým původním záměrem bylo údajně nahradit jím pojem duše.⁵⁵ Takový pojem patřil do oblasti metafyziky, které se Freud chtěl vyhnout a v protikladu k tomu vybudovat vědeckou a empirickou disciplínu.

⁵⁴ NAKONEČNÝ, M. *Základy psychologie*, s. 18.

⁵⁵ ARAM, K. *Magie a mystika v minulosti a současnosti*, s. 352.

Freudovo snahu přiblížit se co nejvíce tehdejší vědě, dokládá i jeho obraz člověka a model psychického aparátu, který můžeme označit za silně ovlivněný tehdejšími mechanistickými tendencemi, které jsou pro 19. století příznačné – přirozeně, že právě něco takového se později rovněž stalo terčem kritiky, nicméně je evidentní, že za takovými tendencemi stojí socio-kulturní kontext a sociomorfismus. Freudova půdová teorie se totiž opírá o dnes již dávno překonané zákony energie, které byly vyvozeny na základě principů hydrauliky. Takový model psychiky připomínal v zásadě parní stroj, ve kterém podtlak a přetlak vyrovnávají ventily „manometru“ slasti a úzkosti.⁵⁶

Karl Kraus (1874-1936) dokonce označil psychoanalýzu za „*nemoc, která se považuje za terapii*“. Jak jsem již zmínil, hlavní kritika se však týkala především vědeckosti celé teorie, přičemž bylo často vznášeno obvinění, že psychoanalytická teorie neověřovala své závěry experimentálním a empirickým způsobem. Hans Jürgen Eysenck (1916–1997) se v tomto kontextu dokonce vyslovil, že celá psychoanalytická teorie byla vyvinuta na základě kontaktu Freuda s „malým počtem neurotických Vídeňáků a Vídeňáček vyšší střední třídy“. V tomto ohledu se zdá jako pochybné uplatňovat zásadní poznatky získané na tak malém a omezeném počtu subjektů na celé lidstvo. Přesně v tomto kontextu byl kritizován např. známý Freudův oidipovský komplex, který se jevil nikoliv jako univerzální – ale naopak jako produkt a výsledek patriarchální kultury v měšťanských rodinách Evropy na přelomu století.⁵⁷

Poslední výtku, kterou bych chtěl směrem k psychoanalýze zmínit, nám rovnou poslouží jako most k Jungovým dalším myšlenkám. Freudova teorie byla kritizována jako androcentrická (andros = řeck. muž), tedy označována za psychologii výhradně mužskou. Kritiku takového charakteru vnesla například Carol Gilligan. Freudovy teorie ženské sexuality, založené na kastrálním komplexu, začaly být totiž vnímány jako neadekvátní a nedostačující. Jakoby Freudova psychologie byla „polovičatá“ – čímž vznikla tendence popsat ženskou sexualitu ve své jedinečnosti a ne ji odvozovat pouze jako protiklad té mužské.⁵⁸ Dovolím si tvrdit, že Jung si byl této záležitosti vědom. Pravděpodobně proto se také vyslovil v kontextu svého studia hermetických nauk, že považuje za rozumné,

⁵⁶ KERN, H. et al. *Přehled psychologie*. s. 198.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ibid.

když jsou oba principy (mužský a ženský) pojímány jako ekvivalentní. V praxi se potom takové stanovisko může reflektovat například v konceptu animy a animuse.

Naskýtá se nám zajímavá otázka, zda můžeme vůbec vědomě poznávat něco, co je nevědomé? Můžeme vědomím nahlédnout naše nevědomí? Nejedná se v tomto smyslu o paradox? Je pak vůbec možné nevědomí nějak zkoumat? Prismaticem Jungova myšlenkového systému by odpověď mohla být následující:

„Ano, avšak ne bezprostředně, nýbrž jen na základě účinků, resp. nepřímých projevů, jak se objevují v podobě symptomů nebo komplexů, obrazů a symbolů ve snu, fantazii a vizích.“⁵⁹

Dalším bodem, který by nám mohl přiblížit představu toho, jak má fungovat nevědomí, je proces prožitku nějaké zkušenosti a jejího následného přechodu do nevědomí. Jung jej popisuje ve svém zásadním díle *Člověk a jeho symboly*, přičemž je možné jej vyjádřit následujícím tvrzením – při aktivní percepci se vždy děje více, než si vědomá mysl v daný moment uvědomuje. Obdobnou situaci lze vyjádřit také anglickou frází: „there is always more than what meets the eye“. Jung v podstatě popisuje, že každá prožitá zkušenost obsahuje rovněž nevědomé prvky⁶⁰

Pokusím se uvést konkrétní příklad, aby záležitost nezůstala pouze v obecné a teoretické rovině. Učiním-li například nějakou zkušenost se ženou, v mé vědomé myslí se bude ona zkušenost vztahovat výhradně jen k oné ženě, a tak ji bude má vědomá mysl vnímat a přemýšlet o ní. Ve skutečnosti však celá zkušenost obsahuje rovněž nevědomé prvky, které přejdou do mého nevědomí, kde budou nadále působit jako latentní obsah. Ovlivní rovněž můj vnitřní archetyp ženy a celá tato zkušenost tak bude at' vědomě či nevědomě formovat můj vztah k ženám a mé budoucí chování k nim.

Zrovna tento příklad by rovněž mluvil do problematiky animy. Dokud je takový nevědomý obsah nerozpoznán – projektuje se a tedy ovlivňuje mé vnímání a myšlení, aniž bych si toho byl vědom. Jestli-že si však tento nevědomý obsah dokážeme uvědomit,

⁵⁹ JACOBI, J., *Psychologie C. G. Junga*, s. 45.

⁶⁰ C. G. JUNG., *Man and his Symbols*, s. 23.

přestává být autonomním obsahem, jež by nás ovlivňoval – nýbrž stává se vztahovou funkcí mezi já a nevědomím. Podstatné je tedy celkové uvědomění takového obsahu, což zároveň eliminuje jeho projekci.

Nesmíme opomenout rovněž kompenzační funkci nevědomí, kdy je nevědomí v podstatě schopno regulovat příliš horlivé či extrémní vědomé postoje. Taková regulace se může uskutečňovat mnoha způsoby, nicméně pro konkretizaci zkusím uvést jednoduchý příklad. Prožívá-li někdo samotu a cítí se osamocen, je poměrně běžnou záležitostí, že se mu následně zdají sny, ve kterých potkává přátelé, staré známé či dokonce třeba i bývalé partnery. Jung se domnívá, že smysl takového snu není v ničem jiném, než v kompenzační síle nevědomí, které se snaží vyrovnat náš postoj. Jakoby tedy nevědomí oplývalo jakousi vlastností, jež chce udržovat člověka v jakési pomyslné rovnováze nebo ho k ní alespoň přibližovat.

Jak jsem však již nastínil, Jung především celý koncept nevědomí obohatil. Zatímco Freud ještě uznával pouze „osobní nevědomí“, jehož funkce by se daly obrazně vyjádřit jako „odpadkový koš“. Jung celý koncept obohatil o „ne-osobní vrstvu“. Touto vrstvou je samozřejmě kolektivní nevědomí, jež hraje v Jungově myšlenkové koncepci zásadní roli. Je to jakýsi fylogenetický prvek naší duše, skrze který Jung vysvětluje nejen působení archetypů, ale kupříkladu i funkci symbolů.

„Vše, co vím, na co však momentálně nemyslím; vše, čeho jsem si byl jedenkrát vědom, avšak co je nyní zapomenuto; vše, co vnímají mé smysly, avšak nezaznamenává mé vědomí; všechno, co bezděčně a bez účasti pozornosti, tj. nevědomě cítím, myslím a na co si vzpomínám, co chci a co dělám; všechno budoucí, co se ve mně připravuje a teprve později dospěje k vědomí – to vše je obsah nevědomí.“⁶¹

⁶¹ JAFFÉ, A., *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*, s. 358.

2.4 Sny jako „via regia“

„Sen, to jsou dvířka skrytá v tom nejvnitřnějším a nejintimnějším prostoru naší duše. Dveře, jež se otevírají do oné kosmické pranoci, která byla duší, když ještě dávno neexistovalo vědomí já, a bude duší, která přesáhne mnohem dál, než vědomé já bude kdy s to dosáhnout. Neboť veškeré jáské vědomí je osamocené, rozpoznává jednotlivosti tím, že je odděluje a odlišuje, a viditelné je pak pouze to, co se může k tomuto já vztahovat. Jáské vědomí sestává ze samých omezení, i když dosahuje až k nejvzdálenějším mlhovinám. Veškeré vědomí rozděluje; ve snu však vstupujeme do hlubšího, obecnějšího, pravějšího, věčnějšího člověka, který stojí ještě v šeru počáteční noci, kde byl ještě celostí a celost byla v něm, v bez rozdílné, všeho jáství prosté přírodě. Z této vše spojující hlubiny pochází sen, ať už sebedětinštější, sebegrotesknější a sebenemorálnější.“⁶²

Jung sdílí v tomto ohledu Freudovo stanovisko a mluví o snu jako o „via regia“, tedy jako o „královské cestě“ do nevědomí. Sen je v podstatě typem komunikace mezi nevědomím (psyché) a naší vědomou myslí. Taková komunikace je však komunikací zvláštního charakteru, a to sice proto, že nevědomí komunikuje s vědomou myslí především na základě symbolů.⁶³ To znamená, že i sny k nám přicházejí v podobě symbolů. Promlouvá-li k nám nevědomí symbolickým jazykem, lze pak předpokládat, že porozumění mu může být v některých případech obtížné. Znamená to totiž, že takový sen se může jevit jako vysoce iracionální až nesmyslný, přičemž referuje či vypovídá o něčem skutečně existujícím v nás. Porozumění snu znamená v zásadě porozumění sobě samému. Není však nikterak překvapující, že Jung rozlišuje několik typů snů:

a) Po určité události následuje sen jako reakce nevědomí na tento vědomý zážitek, který doplňuje nebo kompenzuje; zcela zřetelně se vztahuje k denním prožitkům, takže je zřejmé, že bez určitého dojmu z předešlého dne by se tento sen nikdy neuskutečnil.

b) Sen nenavazuje na určitou vědomou situaci, která ho – více či méně zřetelně – vyvolala, nýbrž vzniká na podkladě jiné spontaneity nevědomí, které k dané vědomé

⁶² JUNG, C. G. *Člověk a duše*, s. 53.

⁶³ C. G. JUNG., *Man and his Symbols*, s. 21.

situaci připojuje jinou, natolik odlišnou, že mezi oběma vzniká konflikt. Zatímco v prvním případě směřoval postup od silnějšího vědomého podílu k nevědomému, v tomto druhém případě jsou podíly obou v rovnováze.

c) Je-li však energie, povstávající z nevědomí, silnější než vědomá pozice, směřuje energetický spád od nevědomí k vědomí. Tak vznikají významné sny, které mohou podle okolností měnit vědomé zaměření, případně jej i zcela obrátit.

d) Sny posledního typu, u nichž veškerá aktivita a významnost spočívají výhradně v nevědomí, jsou nejzvláštnější, nejobtížněji vysvětlitelné a obsahově nejzávažnější. Představují nevědomé procesy, které zjevně nemají vůbec žádný vztah k vědomí; snící jim nerozumí a zpravidla se velmi diví, proč právě takto sní, poněvadž zde není patrná žádná příčinná souvislost. Takovéto sny mají nejčastěji archetypový charakter. Jung považuje sny tohoto typu za důležitou součást procesu individuace.⁶⁴

⁶⁴ JACOBI, J., *Psychologie C. G. Junga*, s. 82.

3. PROCES INDIVIDUACE JAKO CESTA SEBEPOZNÁNÍ

V této části práce se zabývám Jungovým procesem individuace, který pojmám jako cestu sebepoznání skrze psyché, tak jak ji Jung postuluje. Zabývám se tedy strukturou psyché jako takovou a následně jednotlivými jejími složkami, resp. obsahy nevědomí. Především, že proces individuace je často zaměňován s vybudováním svébytné a autentické individuality. Dle Jungových slov je však takové pochopení velkým nedorozuměním. Individualita se totiž váže na ego, přičemž bytostné já leží mimo ego a navíc jej má významně překračovat. Lze však konstatovat, že právě bytostné já se jeví jako pomyslný cíl procesu individuace. Má se jednat o ústřední archetyp člověka vyjadřující jeho celost.⁶⁵

3.1 Psyché a její struktura

Představíme-li si Jungovo strukturu psyché, je třeba si uvědomit, že Jung rozlišuje dvě zaměření a dvě oblasti nevědomí. Oněmi zaměřeními míním vnitřní a vnější svět. V případě nevědomí se pak jedná o osobní a kolektivní vrstvu. Pro lepší představu začneme středem – jakýmsi centrálním bodem psyché. Ten pro Junga představuje právě zmiňované bytostné já (v orig. Das Selbst). Jung následně velmi důrazně upozorňuje, že nesmíme toto Selbst zaměňovat s Ich (ego). Zatímco mnoho psychologických teorií pracuje s egem, jako centrem osobnosti – Jung toto pojetí zásadně odmítá a ego vidí pouze jako jednu z vrstev, nikoliv však tu centrální nebo nejvíce důležitou.

Toto bytostné já tedy představuje centrum a středobod naší osobnosti, přičemž na něj navazují další vrstvy – jedna zaměřena do světa vnějšího a druhá do světa vnitřního. Část zaměřená do vnějšího světa je právě zmiňované ego. To v podstatě představuje jakéhosi „autopilota každodenní zkušenosti“. Jako všechny složky psyché i ego má svůj patřičný smysl, nicméně Jung upozorňuje na jeho omezenost a především pak tendenci dominovat. V rámci procesu individuace tak lze říci, že ego je něčím co by se mělo být kultivováno.

Pokud je ego zaměřena směrem ven do vnějšího světa, pak zaměření do vnitřního světa představuje stín. O něm promluvíme podrobněji v patřičné kapitole, nicméně tuto

⁶⁵ JAFFÉ, A., *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*, s. 358.

vrstvu psychiku můžeme popsat jako tu, jež obsahuje materiál, který vědomá mysl a tudíž ego nechce nebo odmítá. Stín obsahuje všechny myšlenkové obsahy, které o sobě nechceme vědět a které byly vytlačeny, protože se například neshodují s naším obrazem o nás samých či s požadavky společnosti.

Tyto zmiňované vrstvy psyché Jung řadí do oblasti takzvaného osobního nevědomí. Obsahy těchto vrstev tedy přímo korelují s naším osobním životem, prožitky etc. Na druhé straně tu však máme ještě vrstvy, které jsou ovlivněné takzvaným kolektivním nevědomím. I zde Jung rozlišuje zaměření do vnitřního a vnějšího světa, přičemž orientaci do vnějšího světa můžeme přisoudit personě, zatímco orientace do vnitřního světa patří animě či animusovi. Jednotlivé složky psyché hodlám stručně popsat v následujících kapitolách.

3.2 Persona

Můžeme konstatovat, že označení „persona“ je pro tuto vrstvu psychiky, duše, nevědomí naprosto příznačné a vystihující. Persona je totiž původně maska, kterou nosili herci v antickém divadle. Znamená tedy skutečně společenskou masku, ale zároveň také roli. Všichni totiž hrajeme nějaké společenské role, ať si to již více či méně uvědomujeme. Taková společenská role však není vázána výhradně jen na naše povolání či zaměstnání, i když právě to je nejlepším příkladem. Každé povolání má totiž svou charakteristickou personu, ať už se jedná o učitele, policistu či revizora jízdenek.

Persona v podstatě představuje adaptační systém či vzorec chování, s jehož pomocí se setkáváme se světem. Jung pak upozorňuje na to, že je chybou, pokud se člověk se svou personou identifikuje – např. profesor se svou učebnicí. Nevědomě tak limituje a omezuje svou osobnost na společenskou roli, čímž dává personě psychickou sílu. Proces individuace je však pojatý tak, abychom si personu uvědomili a psychickou sílu ji v podstatě odejmuli. Identifikace s personou totiž představuje překážku na cestě k bytostnému já. „*S jistou nadsázkou by se mohlo říci, že persona je to, čím někdo vlastně není, ale o čem se on a ostatní lidé domnívají, že tím je.*“⁶⁶

⁶⁶ Ibid. s. 360.

3.3 Stín

Jung označuje stín za takzvanou inferiorní část osobnosti. Je to tedy jakási „temná strana“ naší psychiky, která představuje souhrn všech obsahů a dispozic, které jsou v nějakém ohledu neslučitelné s vědomou myslí – tedy s naším způsobem života či očekáváními a požadavky, které od nás nárokuje společnost. Uvědomění stínu představuje počáteční bod veškeré analytické práce, ale zároveň i procesu individuace (viz. vlastní interpretace alchymického textu).

Zajímavostí však je, že stín není ryze negativní záležitostí. I on podléhá polaritě a dopady jeho působení v psychice mohou být stejně tak pozitivní jako negativní. V mnoha situacích může stín fungovat jako náš „učitel“, jež nás poučuje o nás samých a představuje tak významnou složku nejen sebepoznání jako takového, nicméně i zmíněného procesu individuace. Zásadním imperativem v rámci Jungova myšlenkového systému je být si svého stínu vědom. *„Přehlížení a vytěsnění stínu, jakož i ztotožnění já se stínem může vést k nebezpečným disociacím. Poněvadž stín leží v blízkosti světa instinktů, je nezbytné brát ho nepřetržitě v úvahu.“*⁶⁷

3.4 Anima a animus

V zásadě můžeme tyto pojmy nahlížet jako personifikaci ženské povahy v nevědomí muže (anima) a mužské povahy v nevědomí ženy (animus). Dá se říci, že tak Jung formuloval novou, ač dnes obecně přijímanou myšlenku, že každý muž v sobě obsahuje nějakou část či procento ženy a stejně tak v sobě každá žena nese nějakou část či procento muže. Záležitost by se dala pravděpodobně interpretovat rovněž biologicky, například skrze hormony typu estrogen a testosteron, které jsou v různém poměru skutečně přítomny v každém muži i ženě. Filosoficky může mít takový koncept kořeny v představě Androgyna – tedy kompletní a celé oboupohlavní bytosti, se kterou se můžeme setkat i v rámci antické či hermetické filosofie. Rád bych však předeslal, že význam androgyna lze rovněž považovat za symbolický, přičemž reflektuje sjednocení protikladů (hieros gamos), ovšem v prvotní fázi. Je to tedy jakýsi hypotetický „počáteční stav“, do kterého je třeba se navrátit (dosáhnout vnitřní celosti).

⁶⁷ Ibid., s. 361.

Jung dále zdůrazňuje, že stejně jako stín - i anima či animus mají jak negativní, tak pozitivní aspekt. V zásadě jde o to, že každý muž v sobě odjakživa nosí obraz ženy, nicméně nikoliv obraz nějaké určité či konkrétní ženy, ale obraz ženy jako archetypu (můžeme říci archetyp ženy či obraz ženství). Takový obraz je v zásadě nevědomou látkou a projevuje se jak v osobním, tak kolektivním nevědomí.

V případě kolektivního nevědomí lze mluvit o zděděném adaptačním systému. V tomto ohledu obsahuje archetyp animy veškeré zkušenosti našich předků s bytostmi ženského pohlaví, jakýsi kondenzát všech dojmů i prožitků. V případě osobního nevědomí se pak jedná o obraz ženy, které vzniká zpravidla v útlém dětství, tedy při prvních kontaktech se ženou. V případě chlapců se tak ukazuje jako „konstituent animy“ obvykle matka. Zde se vytváří základ „obrazu ženství“, kdy se v jedincově vědomí formuje obraz toho, co vůbec žena je, jak by s ní měl zacházet, jaký vztah k němu zaujímá etc. Následným důležitým konstituentem je obvykle první láska. To jsou základy, které v nás formují obraz ženství (případně mužství). Takový obraz následně intenzivně ovlivňuje naši interakci a vzorce chování s opačným pohlavím.

V rámci procesu individuace je samozřejmě podstatné si animu či animuse uvědomit, rozpoznat a jeho působení tak převést z oblastí nevědomí do vědomé mysli. Anima obvykle plodí (svou projekcí) spontánní, ač intenzivní utváření citu s následným ovlivněním vědomé mysli. Animus má obvykle základy v otci, a proto se s oblibou reflektuje do nejrůznějších autorit a hrdinů. Anima představuje citovou stránku skutečnosti, Animus tu rozumovou.⁶⁸

3.5 Bytostné já jako cíl individuace?

Stojí-li tedy proces individuace ve svém základě na postupném uvědomování nevědomých složek své psyché, jejich rozpoznání a následné integraci (uvědomění, porozumění) – k čemu má takový proces směřovat? Co je jeho hypotetickým cílem? Dle díky Jungova systému se jako tento pomyslný cíl ukazuje takzvané „bytostné já“.

⁶⁸ Ibid. 350.

Jung považuje bytostné já za skutečné centrum naší bytosti. Egu přisuzuje pouze roli centra vědomé mysli. Rád bych upozornil, že v českých překladech se obvykle setkáváme s překladem pojmu „Das Selbst“ jako „bytostné já“. Stejně tak se však můžeme setkat také s označením „vyšší já“ či „pravé já“. V zásadě se jedná o jedno a totéž. Jako podstatné se ukazuje, že takzvané bytostné já v sobě zahrnuje jak vědomou, tak i nevědomou složku naší psyché. Bytostné já tak představuje naši celost a úplnost. Instanci mysli, ve které nedochází k žádnému konfliktu, ale která je ve vztahu ke skutečnosti jednotná a úplná.

Stín je přijat vědomým, obraz opačného pohlaví dostatečně diferencován, moc osoby eliminována. Toto vše, jako nezbytná součást procesu individuace, vede k odhalení onoho bytostného já. Toto uvědomění si svého bytostného já je obvykle interpretováno jako proměna – proměna osobnosti. Jakoby člověk „nalezl svůj střed“ – dochází ke změně životní orientace i postojů. Obecně převládající představa, že psychologický (duchovní) vývoj má vést k nějakému konečnému stavu, kde již neexistuje žádné utrpení je naprosto mylná. Utrpení a konflikty jsou imanentní součástí života a neměli bychom na ně pohlížet, jako na něco nepřátelského – spíše je akceptovat jako součást celku. Dosažení bytostného já tedy neznamená nějakou „spásu“ na způsob záchranu. Spíše jde o postupné přicházení k sobě samému.

„Čím více si člověk prostřednictvím sebepoznání a příslušného jednání uvědomuje sebe sama, tím slabší je vrstva osobního nevědomí uložená nad kolektivním. Tím vzniká vědomí, které již není zajato v malém a osobně citlivém světě Já, ale má účast na širším světě – na světě objektů. Toto širší vědomí již není tím přecitlivělým, egoistickým klubkem osobních přání, obav a nadějí, které musí být kompenzováno, nebo snad i korigováno, osobně nevědomými protikladnými tendencemi, nýbrž je s objektem, se světem spojeno funkcí vztahu, kterou je jedinec zapojen do bezpodmínečného, zavazujícího a nerozlučitelného společenství s ním. Takové obnovení osobnosti je subjektivním stavem, jehož skutečná existence nemůže být ověřena žádným vnějším kritériem ... jen ten, kdo této zkušenosti dosáhl, může její realitu pochopit a dosvědčit.“⁶⁹

⁶⁹ JACOBI, J., *Psychologie C. G. Junga*, s. 134.

4. JUNG A PRISCA SAPIENTIA

4.1 Alchymie a hermetismus

Mluvíme-li o alchymii v kontextu hermetismu, je třeba si uvědomit, že alchymie je zde koncipována (společně s astrologií a magií), jakožto původní moudrost, svaté vědění, které má vést člověka po vzoru gnostické tradice k osvobození se z hmoty. Je tak nutné si uvědomit, že alchymie zde není pouze přírodní vědou vztahující se k vnějšímu světu, ale že nabývá konotace filosofické, metafyzické a nakonec i teologické.

Jak se totiž ukazuje, naprosto zásadním (metafyzickým) předpokladem hermetické alchymie je, že „vše je jedno“, což je předpoklad který měl zaručit, že cokoliv je možno proměnit (transmutovat) v cokoliv. To mělo být v praxi založeno na tom, že jakoukoliv látku je možno rozložit na jakousi „původní substanci“, ze které je možno následně vytvořit jakoukoliv jinou látku, protože tato původní substance obsahuje potenciálně vše, jelikož „vše je jedním“. Toto tvrzení zároveň představuje metafyzické poznání, které má představovat základ všech hermetických disciplín, nejen alchymie, jejímž je Hermes Trismegistos zván otcem.⁷⁰

Chceme-li se věnovat alchymii jako součásti hermetických věd je třeba věnovat pozornost jak její vnější, tak vnitřní formě, jinými slovy pro hermetismus je alchymie mikrokosmu a makrokosmu stejně významná. Nejsou přitom v protikladu, ba naopak se doplňují a dle dikce hermetického učení na sebe dokonce působí, jelikož „jak nahoře, tak dole“, což je nejznámější a první věta již zmiňované Smaragdové desky, která se tradičně interpretuje právě jako svázanost mikrokosmu a makrokosmu, tedy jednota vnitřního a vnějšího světa, kterou hermetická alchymie předpokládá. Tradičně je alchymie reflektována jako práce s přírodními substancemi, přičemž zásadní roli hraje pojem transmutace nebo-li přeměny.

Cílem alchymie je přitom *Opus magnum*, tedy „velké dílo“, kterým je právě transmutace neušlechtilého kovu, například olova na zlato. Něčeho takového má být

⁷⁰ PEREIRA, M. *Alchemy and Hermeticism: An Introduction to This Issue in Early Science and Medicine*, Vol. 5, No. 2, Alchemy and Hermeticism. 2000. s. 117-118.

dosaženo pomoci kamene mudrců či filosofů (philosopher's stone). Později ukáží, že právě tento proces, tedy transmutace neušlechtilého kovu ve zlato má analogii rovněž s alchymii vnitřní, která se týká transmutace, tedy přeměny lidské charakteru. Kromě jednoty mikrokosmu a makrokosmu předpokládá alchymie rovněž jednotu psychického a fyzického, což můžeme v dějinách filozofie nalézt například u Spinozy v podobě jeho paralelismu atribut. Výsledkem této jednoty psychického a fyzického má být kromě jiného skutečnost, že fyzické transmutace v nádobách představují a zároveň podněcují či podle jiných názorů jen symbolizují transmutace vnitřní a to prostřednictvím moudrosti jedince.⁷¹ Vnitřní transmutace můžeme chápat jako přeměny vlastních psychických stavů, stanovisek, pohledů, nálad, přesvědčení atd.

O alchymii se tradičně uvádí, že vznikla v Egyptě, stejně jako hermetické učení. Problém je jen v dataci – původně starověký a mytický původ učení je dnes již považován za historický omyl, přičemž se badatelé nejvíce přiklání k názoru, že hermetismus vzniká v helénistické Alexandrii, a to jako syntéza dosavadních filosofických, náboženských i mystických směrů.⁷²

Předpokládá se, že alchymii přinesli do Evropy Arabové přes Pyrenejský poloostrov, přičemž je možné zmínit, že se alchymie mezi islámskými učiteli, zejména lékaři, těšila poměrně velké oblibě, respektive její poznatky byly považovány za přínosné. Bylo by však velkým omylem domnívat se, že alchymie snad existuje či byla pěstována jen pod islámskou a následně křesťanskou či původně egyptskou tradicí. Zcela obdobnou tradici bychom totiž našli i v dalších kulturách, například indické a čínské. Právě přítomnost alchymie napříč různými kulturami opět dokládá její důležitost - jakožto kulturního fenoménu - jelikož její presence předpokládá její významnost. V průběhu času bylo učiněno při alchymistických bádáních a experimentech mnoho rozličných objevů či technologických postupů, a tak je v tomto kontextu možno označit alchymii za „předchůdkyni“ moderní chemie. Dle Ivana Štampacha je však nevhodné označovat alchymii za „středověkou spekulativní formu chemie“⁷³, jelikož jak jsme si již ukázali v kontextu hermetického pojetí alchymie - její záběr, jakožto disciplíny má být širší, tzn. že není omezena jen na vnější svět a přeměnu prvků. Kromě jiného údajně nelze

⁷¹ ŠTAMPACH, I. *Hermetismus*, Dingir 3/2004, s.85.

⁷² HAAGE, B.D. *Středověká alchymie*, Vyšehrad, Praha 2001, s. 114.

⁷³ ŠTAMPACH, I. *Hermetismus*, Dingir 3/2004, s.85.

dosáhnout přeměny prvků dle dnešních vědeckých poznatků, tak, jak jsou popsány v alchymických spisech, což však nutně neznamená, že je veškeré alchymistické bádání a experimentování podvodem či omylem. Význam mnoha alchymistických spisů může být symbolický či dosud neporozuměný.⁷⁴

Zajímavou a zároveň málo známou skutečností pak je, že jisté větve alchymického bádání jsou živé do dnes. Údajně se však zaměřují převážně na *spagyrii*, v níž šlo původně o vytvoření vše-léku nebo-li *panacea*, který je tradičně znám rovněž jako elixír života. I dnešní spagyrická bádání jsou údajně založena na třech základních principech reprezentovaných v alchymii solí, sírou a rtutí a zároveň na přísném dodržování živlových charakteristik jednotlivých látek (4 živly a jejich vzájemné přecházení je pro alchymii zásadní).

„Dnešní spirituální i fyzičtí (- zvýraznil J.H.) alchymisté se podobně jako astrologové dovolávají hlubinné psychologie C. Gustava Junga, který sám připouštěl, že alchymická symbolika vyjadřuje proces individuace, tedy dozrání komplexní lidské bytosti zahrnující vědomé i nevědomé prvky.“⁷⁵

O tom, že spirituální a filosofická stránka alchymie byla moderními badateli zcela přehlížena, se zmiňuje dokonce již autor píšící v období *Fin de siècle*, konkrétně H. Carrington Bolton, který se ve svém článku *The Revival of Alchemy*, který vyšel v časopise *Science*, uvádí, že moderní badatelé mají tendence číst alchymistická díla Paracelsa či Johna Deeho jako poněkud kuriózní materiály, nikoliv jako abstraktní myšlenkové koncepce seriózních myslitelů. Sám Bolton přitom ukazuje na jistou afinitu alchymie a hermetické tradice, která však byla v dosavadních zkoumáních víceméně přehlížena.⁷⁶

Mnoho zásadních aspektů hermetické alchymie se reflektuje již v hermetické kosmogonii a výkladu o vzniku světa, přičemž můžeme říci, že postulované schéma nejvíce připomíná kupříkladu nám známé emanační schéma novoplatonské. Základem je „to hén“ nebo-li jedno, které zahrnuje vše, prostupuje vším a je tak jakýmsi ontologickým

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Ibid. s. 86.

⁷⁶ BOLTON. H. C. *The Revival of Alchemy in Science*, New Series, Vol. 6, No. 154, s. 854.

základem a zároveň spojníkem všeho jsoucího. Z této původní jednoty vychází „nús“, jakožto Božská mysl a apercepce původního jedna. Nús dává vzniknout světu a zároveň představuje jeho řídicí princip na základě dichotomie protikladů voda-ohněň, vlhko-sucho, světlo-tma, muž-žena, atd. Nús je zároveň řídicím principem – univerzálním vědomím, jelikož jeho první emanací je logos. Ten je možno chápat obdobně, jako třeba u Herakleita z Efesu.

Druhou emanací Nús je „demiurgos“ nebo-li inteligence představující další fázi stvoření hmotného vesmíru (za-hmotnění). Demiurgos dává vzniknout sedmi základním planetám, tak jak je známe ze starověku a také všem „pod nimi“, (níže) žijícím bytostem. Člověk jakožto bytost následně propadá těmito planetárními sférami až do tělesnosti, ve které je spoután. Hlavním hermetickým a společně také gnostickým motivem pak je vyvázání se z tělesnosti, poznání sebe sama a vykonání vzestupné cesty (ascendance) skrze planetární sféry zpět ke Zdroji.⁷⁷

Koncept sedmi planet se přitom s naukou o čtyřech elementech ukazuje pro alchymii jako naprosto zásadní a směrodatný, a to především kvůli tzv. analogiím.⁷⁸ Otázku třech základních principů (sůl, síra, rtuť) nechávám záměrně stranou, jelikož v kontextu hermetické alchymie je pro nedostatek zdrojů problematická. Obecně se uvádí, že starověká alchymie pracovala jen se dvěma principy (filosofická síra-Slunce-ohněň X filosofická rtuť-Luna-voda)⁷⁹, což odpovídá dichotomii protikladů, tak jak jsme si ji ukázali v hermetické kosmogonii. Sůl měl údajně přidat až Paracelsus o několik století později, přičemž jeho postoj k alchymii rovněž stojí za zmínku. Údajně totiž Paracelsovi nešlo o exaktně pojaté experimenty nebo teoretické úvahy o hmotě, nýbrž alchymii vnímal, jako cestu a prostředek k jinému pojetí medicíny.⁸⁰ Což se dá označit za pojetí hermetické či ovlivněné hermetismem, jelikož cílem takové alchymie není vnější svět či transmutace hmoty, ale člověk.

⁷⁷ HAAGE, B.D. *Středověká alchymie*, s. 117

⁷⁸ Sedm planet je vnímáno jako sedm inteligencí, jež určují charakter jsoucen

⁷⁹ HAAGE, B.D. *Středověká alchymie*, s. 121.

⁸⁰ *Ibid.* s. 202.

4.2 Jung a hermetická alchymie

Budeme-li pojímat Jungovo myšlenkovou koncepci, jako ideový systém, resp. filosofii⁸¹, ukáže se, že jedním z nejdůležitějších a nejvýznamnějších bodů jeho systému představuje lidská duše, tedy psyché. Jak však Jung psyché definuje? Klasická dichotomie poplatná filosofické tradici psyché x sóma (duše x tělo) u Junga ztrácí význam. Psyché nevidí jako něco od člověka odtrženého, ale naopak jako integrální součást lidské bytosti. Pod pojem psyché následně spadá celá psychická realita jedince. Psyché je tedy jakýmsi souhrnem veškerých psychických pochodů, a to jak těch vědomých, tak rovněž nevědomých.⁸² Dle Junga má přitom lidská psyché tzv. telos, neboli účel, kterým je dosažení celosti a rovnováhy. To reflektuje především proces individuace a dosažení/uvědomění si tzv. Bytostného já, ke kterému se ještě dostanu. Především však, že právě ono „dosažení celosti“ je motiv, který Jung spatřil jako pomyslný cíl rovněž v případě filosofické alchymie. Když mu přítel Richard Wilhelm (1873 – 1930) zasílal taoisticko-alchymický spis *Tajemství zlatého květu*, aby jej opatřil komentářem, Jung rozpoznal v duchovní alchymii celou řadu paralel se svou vlastní myšlenkovou koncepcí, která již tehdy zahrnovala všechny známé a podstatné pojmy jako: archetyp, stín, anima, individuace, bytostné já atd. Text mu kromě jiného údajně potvrdil také vlastní myšlenky spojené s mandalami a filosofickou představou o „kroužení kolem středu“, což je analogie spojována s konceptem bytostného já.⁸³

Než o něm však pojednám podrobněji, rád bych se ještě zmínil o něčem, co lze pojmenovat jako „totalita psychična“. V zásadě jde o to, že pro Junga jsou veškeré psychické jevy stejně tak skutečné, jako ty fyzické. Přiznává jim tedy identickou ontologickou hodnotu, což může připomínat například již zmíněný Spinozův paralelismus atribut. Takové jevy sice nejsou ve vlastní smyslu slova „hmatatelné“, nicméně i přesto jsou našemu vědomí plně přístupné jako objekty pozorování či poznání. Duševno/psychično tak představuje plně svébytný svět, který oplývá vlastními strukturami, výrazovými prostředky a nakonec i zákony. Vzpomeneme-li na kapitolu „alchymie a hermetismus“, můžeme nahlédnout, že i hermetické pojetí předpokládá tuto jednotu psychického a fyzického. Mluvil-li jsem však o určité totalitě psychična, je tím

⁸¹ Jung býval často označován za filosofa, což odmítal. Sám se intenzivně prezentoval jako empirik, vycházející z fenoménů, tak jak o nich mluví fenomenologie.

⁸² JACOBI, J. *Psychologie C. G. Junga*, s. 17.

⁸³ JAFFÉ, A. *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*, s. 172.

míněno to, co C. G. Jung vyjadřuje v následujících slovech, když píše: „*Všechno, co víme o světě i vlastní existenci, se dozvídáme pouze prostřednictvím psychiky.*“⁸⁴

Toto tvrzení obsahuje implicitně 2 skutečnosti, které bych rád postuloval. Tou první jest, že i v případě fyzických projevů, kdy na nás působí materiální svět, jsou konečné informace (empirická data) zpracována vždy psychikou. Fyzický svět je pouze příčinou těchto dat. Tou druhou skutečností, o které Jung mluví, je určitá omezenost a podmíněnost lidské percepce.⁸⁵ Naše vnímání a zároveň možnosti poznání jsou dány (vymezeny) právě strukturou a konstitucí naší psychiky, skrze kterou veškeré vnímání a poznání prochází. Jung doslova píše: „... *k podstatě universa můžeme proniknout jen tak dalece, jak nám umožňuje náš psychický organismus.*“⁸⁶

Z předešlých kapitol můžeme vidět, že v hermetické filosofii je člověk pojímán jako mikrokosmos, jako malý vesmír, jež, je obrazem a zároveň zrcadlem makrokosmu. Ač můžeme v rámci dnešního paradigmatu vnímat tuto myšlenku jako archaickou, překonanou či naivní – Jung se k ní zcela explicitně hlásí, když píše: „*Ona stará a dávno obsoletní idea člověka jako mikrokosmu znamená velkou psychologickou pravdu, kterou ještě musíme objevit.*“⁸⁷

Co se týká samotné hermetické alchymie, mohli jsme vidět, že existují badatelé, kteří poukazují na to, že alchymistická díla nelze číst doslovně. Právě doslovné čtení je příčinou nepochopení a celkovým zavržením tématu. Alchymistické texty jsou psány jazykem symbolickým a mají být tedy čteny nikoliv, jako návody, nýbrž jako abstraktní myšlenkové koncepce. Pro badatele tak zůstává otázkou, zda byly ony profánní výklady o výrobě zlata pouhou zástěnkou pro jiné aktivity a zda je autoři psali „kódovaným“ jazykem záměrně. Zároveň víme, že někteří učenci se alchymii jen proklamovali, ač byli ryzími šarlatány. Otázka „pravého smyslu alchymie“ tak zůstává problematická a zřejmě se její význam mohl lišit i u jednotlivých alchymistů (viz. např. Paracelsus, který viděl alchymii především jako prostředek léčení a růstu člověka). Naší otázkou však je, jak Jung dospěl k názoru, že alchymie může reflektovat duševní procesy?

⁸⁴ JACOBI, J. *Psychologie C. G. Junga*, s. 13.

⁸⁵ Mluvíme-li o hranicích lidské percepce, připomínám 4 idoly Francise Bacona.

⁸⁶ JACOBI, J. *Psychologie C. G. Junga*, s. 13.

⁸⁷ JUNG, C. G., *Výbor z díla III – osobnost a přenos*, s. 196.

Kupodivu z počátku nesdílel názor, že alchymistické traktáty jsou psány tajným jazykem, jež je znám jen zasvěcencům, ale na celou záležitost aplikoval vlastní myšlenkovou koncepci zahrnující v první řadě nevědomí a v druhé řadě projekci. Dle Junga tak alchymistické transmutace skutečně symbolizují duševní procesy, nicméně nikoliv v tom smyslu, že by je původní autoři do textu „zakódovali“. Dle Junga se jednoduše jedná o nevědomou projekci. To znamená, že alchymisté – dle Junga – projektovali svou nevědomou psyché do práce s chemickými látkami.⁸⁸ Tento bod Jungova myšlení zdá se velmi zajímavý. Na jedné straně sice legitimuje Jungovu vlastní myšlenkovou koncepci (zahrnující právě nevědomí a rovněž fenomén projekce), nicméně na druhé straně znamená, že duševní obsah, jež je zaznamenán v alchymistických traktátech, vzniknul jako nezamýšlený, vedlejší produkt. Ač se domnívám, že některé Jungovy interpretace svědčí o pravém opaku, nechávám tuto otázku otevřenou.

Jak jsme si ukázali, celou hermetickou filosofií prostupuje motiv a zároveň axiom, že „vše je jedno“. Koncept, jinak známý především z antické filosofie, zde hraje naprosto esenciální a směrodatnou úlohu. Vesmír, tedy universum, je vnímáno jako jednotný a zároveň propojený celek (holos). Tento celek následně představuje inherentní jednotu, která zahrnuje vše, co existuje. I tuto jednotu Jung poměrně silně akcentuje, a to nejen na místech, kde se věnuje právě alchymii, ale rovněž mluví-li o lidské osobnosti či obsazích nevědomí: „*A jako svět není žádná rozpadající se mnohost, ale spočívá v jednotě Božího objetí, tak se také člověk nemusí rozdrobit v rozporuplnou mnohost svých možností a sklonů předznamenanych nevědomím, ale má dospět k jejich všezahrnující jednotě.*“⁸⁹ Jak můžeme vidět, Jung nejdříve mluví o jednotě světa (makrokosmu) a následně překládá myšlenku obdobné jednoty, které je třeba dosáhnout i v případě člověka (mikrokosmu).

Jiný motiv, který doslova prostupoval naším introdukčním výkladem hermetické filosofie, je nepochybně dualita. Její kosmogonický význam včetně příkladů (světlo X tma, muž X žena, dobro X zlo) jsem již uvedl a přejdu tedy rovnou k otázce, jak dualitu recipoval Jung. Jelikož byl jak znalcem hermetické alchymie, tak antické filosofie, není

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ JUNG, C. G., *Výbor z díla III – osobnost a přenos*, s. 197.

nikterak překvapující, když píše: „*Jako všechna energie pochází z protikladu, má i duše vnitřní polaritu jako trvale nutný předpoklad životnosti, jak poznal již Hérakleitos. Teoreticky i prakticky je tato polarita inherentní všemu živému.*“⁹⁰ Jung se v tomto případě odvolává na pre-sokratického filosofa Hérakleita, kterého dokonce považuje za prvního hlubinného psychologa a zároveň největšího antického znalce lidské duše. Vede k tomu více skutečností, které nejsou předmětem této práce. Jung však filosofickou dualitu do svých myšlenek plně zahrnul. Jako příklady mohu uvést: introvert X extrovert, anima X animus, nevědomí X vědomí. Jedná se pouze o dualitní dvojice a tedy pojmy, nicméně i ve své praxi měl Jung dualitní povahu skutečnosti často na zřetelu. Dualitu do jisté míry transcenduje až koncept bytostného já, kterému se budu věnovat právě na následujících řádcích.

Pokud chceme mluvit o nějaké explicitní paralele mezi filosofickou alchymií a myšlenkovou koncepcí Carla Gustava Junga, do popředí nám nevystupuje nic jiného, než proces individuace. Ten symbolicky vrcholí v uvědomění si tzv. bytostného já (Selbst), které se liší od běžného já (ego). Proces individuace si můžeme představit jako cestu – konkrétně jako cestu sebepoznání.⁹¹

V tomto případě se však jedná o cestu, která je popsána pojmy jungovské psychologie. Proces individuace je často zaměňován s uvědoměním si svého já a vytvořením svébytné individuality. Něco takového však Jung odmítá jako pouhý autoerotismus a egocentrismus plynoucí se záměny pojmů já (das Ich) a bytostné já (das Selbst). Zatímco „das Ich“ znamená především ego, „das Selbst“ jej zásadně překračuje.⁹² Účelem individuace je tak především vysvobodit bytostné já z falešných obalů osoby na jedné straně a ze sugestivní moci nevědomých obsahů na straně druhé. To v praxi znamená, intenzivní sebe-reflexi a introspekci, postupné uvědomování, které může být procesem klidně i na celý život. Uvědomění a integrace osoby je přitom jen jeden z mnoha kroků. Obdobný požadavek se týká stínu či animy. Můžeme-li tyto pojmy jungovské psychologie, alespoň konceptuálně vysvětlit, persona představuje naši společenskou masku a roli. Dle Junga je překážkou být se svou osobou výlučně identifikován, jelikož naše skutečná osobnost sahá dále. Stín představuje naši temnou

⁹⁰ JAFFÉ, A. *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*, s. 294.

⁹¹ Vzpomeňme na známý nápis z věštírny v Delfách: „Gnóthi seauton“.

⁹² JAFFÉ, A. *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*, s. 354.

stránku a zároveň vše potlačené, zatímco anima představuje vnitřní „obraz ženy“, který muž nevědomě projektuje na opačné pohlaví, se kterým přichází do styku ve svém okolí. V případě ženy se obdobný psychický fenomén nazývá animus. Všechny tyto původně nevědomé obsahy vědomí je třeba nejdříve rozpoznat a následně integrovat⁹³, což vede ke změnám v osobnosti – Jungovými slovy jedinec přichází k sobě samému, stává se celý a úplný, přichází, ke svému bytostnému já.⁹⁴

Co však ono bytostné já (das Selbst) představuje? Je ústředním archetypem vyjadřující úplnost lidské bytosti. Symbolicky znázorněna kruhem, kvaternitou či kombinací v podobě mandaly. Představuje pomyslný bod, ve kterém dozrává lidská osobnost do své úplnosti a celosti, a kde se stává ve skutečnosti sama sebou (motiv sebepoznání), a to sice proto, že bytostné já již zahrnuje jak vědomou, tak nevědomou část psyché. To je jeden z jeho nejdůležitějších aspektů, s tím že Jung zároveň dodává, že bytostné já je nadřazeno vědomému já, a bytostného já se tak nikdy nelze zmocnit absolutně a zcela. Ať jedinec dokáže realizovat (uvědomit si) jeho větší či menší část, vždy bude stále existovat úroveň nevědomá. Jung považuje dosažení bytostného já (potažmo individuaci) za jeden z cílů lidského života, přičemž bytostné já není jen středem osobnosti, ale zároveň centrum – nejvyšší instance – zahrnující jak vědomí, tak nevědomí.⁹⁵ Jak to však může souviset s hermetickou alchymíí?

„Čtenáře snad může udivit, že k vysvětlení ... používám zdánlivě tak vzdálený objekt, jakým je alchymická symbolika. Kdo ovšem zná mé vývody z „Psychologie a alchymie“, ten ví, jak úzký vztah existuje mezi alchymíí a oněmi fenomény, jimiž se psychologie nevědomí musí z praktických důvodů zabývat.“⁹⁶

Jung byl na základě svého studia⁹⁷ a praxe přesvědčen, že psychické struktury jsou lidstvu universální. Byl tak přesvědčen, že jeho proces individuace představuje cestu a zároveň proces vnitřního vývoje, který má v historii lidstva celou řadu paralel.⁹⁸ Tento proces určité proměny osobnosti, který je v tomto případě popsán pojmy jungovské či

⁹³ Pověšměme si výrazně komplexnějšího pojetí nevědomí, než u Jungova učitele Sigmunda Freuda

⁹⁴ JAFFÉ, A. *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*, s. 354.

⁹⁵ *Ibid.* s. 355

⁹⁶ JUNG, C. G., *Výbor z díla III – osobnost a přenos*, s. 160.

⁹⁷ Zejména mytologie a religionistiky

⁹⁸ JACOBI, J. *Psychologie C. G. Junga*, s. 145.

chceme-li analytické psychologie, můžeme sledovat u celé řady obřadních či náboženských iniciací u takřka všech kultur a ve všech dobách. Proces individuace se odlišuje svým způsobem (je zasazen do života moderního západního člověka), ale jeho podstata zůstává dle Junga obdobná. „Příkladem takových paralel jsou různé rituální formy u primitivů, stejně jako buddhistické a tantrické formy jógy nebo exercicie Ignáce z Loyoly. Všechny takové pokusy ovšem vždy nesou pečeť své doby a lidí, ke kterým náležely: každý z nich byl podmíněn jinými psychickými a historickými předpoklady a pro přítomnost mají význam jen jako historická a strukturální analogie“⁹⁹ S Jungovou individuací tak vykazují podobnosti jen v základních aspektech.

Pokud však můžeme mluvit o podobnosti v cílech, tak právě tu objevil Jung při svých zkoumáních v hermetické filosofii, respektive alchymii. Jung věnoval filosofické alchymii celou řadu knih a přednášek, které vyšly v češtině pod názvem *Psychologie a alchymie* a představují pátou a šestou část Jungova *Výboru z díla*. Jung ve svých pracích – kromě jiného - často rozebírá i jednotlivá alchymická vyobrazení, přičemž se snaží dekodovat smysl a význam jednotlivých symbolů jazykem analytické psychologie. Popis jednotlivých alchymických symbolů a vyobrazení obvykle zabírá i desítky stran. „*Jakkoli různé jsou cesty, po nichž se ubírá alchymie a individuální proces (v důsledku podmíněnosti dobou a okolím), přesto obojí představuje pokus vést člověka ke vzniku bytostného Já.*“¹⁰⁰

4.3 Ukázka alchymického textu a jeho symbolického jazyka

Vzhledem k obecné nedostupnosti alchymických textů a jejich překladů si dovoluujeme pro účely příkladu, vypůjčit ukázkou přímo z Jungova díla, konkrétně *Výbor z díla III – Osobnost a přenos*, v jehož druhé části se Jung věnuje právě filosofické alchymii a její symbolice. Ukázkou následuje vlastní interpretace některých pojmů, v synergii s psychologií Carla Gustava Junga a jeho systémem. Jedná se o dopis anglického alchymisty a teologa, který věnoval své sestře. Jung se jím zabýval nejen v kontextu samotné hermetické alchymie a procesu individuace, nýbrž právě díky jeho dedikaci sestře i s ohledem na ženskou psychologii v alchymii.

⁹⁹ Ibid. 146.

¹⁰⁰ Ibid.

„Tato posvátná pec, toto balneum Mariae (lázeň Mariina) ... je oním místem, matricí či dělohou a centrem, z něhož vyvěrá, kypí a pochází božská tinktura ... Šalomoun nám v Písni říká, že její vnitřní příbytek není daleko od pupku, který přirovnává k vykroužené míse, jež je naplněna posvátným mokem čisté tinktury. Oheň filosofů je Vám znám, on byl tím klíčem, který filosofové drželi vskrytu ... Tento oheň je ohnivá láska života a vyvěrá z božské Venuše či lásky Boží, oheň Martův je příliš horký, příliš ostrý a zuřivý, takže by materii vysušil a spálil: z toho plyne, že Venušin oheň lásky má vlastnosti správného, pravého ohně.

Tato pravá filosofie Vás naučí, jak máte poznávat sebe samu, a jakmile správně poznáte sebe, poznáte i ryzí přírodu; neboť ryzí příroda je ve Vás samé. A jestliže poznáte, že ryzí příroda, která osvobozuje ode vši zlé, hříšné povahy, je Vaší pravou povahou, pak také poznáte Boha. Neboť Božství je v ryzí přírodě skryto a zahaleno jako jádro ve slupce ořechu... Pravá filosofie Vás naučí, kdo je otcem a kdo matkou tohoto magického dítěte ... Otcem tohoto dítěte je Mars, on je oheň života, který jakožto otcovská vlastnost pochází z Marta. Jeho matkou je Venuše, která je mírným ohněm lásky, z něhož pochází synovská vlastnost. Zde právě vidíte mužíčka a ženušku, muže a ženu, nevěstu a ženicha, první svatbu či spojení Galilejské ve vlastnostech a výtvorech přírody, které se děje mezi Martem a Venuší, když se navracejí ze svého stavu oddělení.

Mars neboli manžel se musí stát božským mužem, jinak jej čistá Venuše za manžela nepojme, ani jej nepřijme do posvátného manželského lože. Venuše musí být čistou pannou, panenskou ženou, jinak si ji hněvivý a žárlivý Mars v hněvivém ohni za manželku nevezme, ani s ní nebude žít ve spojení, nýbrž namísto jednoty a harmonie nastoupí jako vlastnost přírody pouhý spor, žárlivost, rozkol a nenávisť.

Ježto podle všeho asi zamýšlíte stát se učenou umělkyní, poohlédněte se zcela vážně po spojení Vašeho vlastního Marta a Venuše, tím se správně upevní manželské pouto a spojení mezi nimi se doopravdy uskuteční. Musíte dávat dobrý pozor, aby leželi v lůžku svého sjednocení pospolu a žili ve sladké harmonii, neboť panna Venuše ve Vás vydá svoji perlu, svého vodního ducha, aby obměkčila Martova ohnivého ducha, a Martův

hněvivý oheň se v lásce a mírnosti pohrouží zcela ochotně do Venušina ohně lásky, a tak se obě vlastnosti navzájem smísí, sloučí a vplynou do sebe jako oheň a voda...

Z této jednoty a spojení vzejde prvé početí magického plodu, jenž se nazývá tinktura či ohnivá láska tinktury. Byť by pak byla snad tinktura v lůně Vaší lidské přirozenosti přijata a probuzena k životu, je třeba se přitom přece jen obávat velkého nebezpečí, že by se ještě mohla zkazit dříve, než nastane pravý čas a bude vynesena na světlo, neboť se ještě nalézá v těle či v lůně. Podle toho se pak musíte pro sebe poohlédnout po dobré chůvě, která ji bude v jejím dětském stavu dobře pozorovat a bude o ni správně pečovat, a tou chůvou musí být Vaše vlastní čistá mysl...

Právě zde musí tato něžná tinktura, toto něžné dítě života sestoupit do výtvorů a vlastností přírody, aby trpělo a mohlo snášet pokušení a obstát v něm; nutně musí sestoupit do božské temnoty, do temného Saturna, v němž žádné světlo života nelze spatřit: zde uvnitř se musí uchytit a udržet a být spoutáno okovy temnoty a musí žít z pokrmu, který mu k jídlu poskytne popuzující Merkur; tímto pokrmem není božské živoucí tinktuře nic jiného než prach a popel, než jed a žluč, než oheň a síra...

A právě zde, v tomto filosofickém díle spatří božský umělec první barvu, v níž se nyní tinktura zjevuje ve své černi, je to nejčernější čern; učení filosofové ji nazývají svou černou vranou či svým černým havranem, též pozeňnanou a blahoslavenou černí; neboť v temnotě této černi se v saturnské povaze skrývá světlo všech světél... Staří filosofové nazývali toto dílo či práci svým sestupem ... svou smrtí... Touto černí či černou barvou nesmíte nyní opovrhnout, nýbrž v trpělivosti, smutku a klidu v tom vydržet... až se dny jejího utrpení naplní, teprve pak se sémě života samo od sebe probudí k životu, vzkřísí se, sublimuje se či oslaví, sebe samo pak promění do bílé podoby, samo sebe očistí a posvěťí, dá samo sobě červenou barvu, tj. samo se projasní a sedimentuje...

Takže když se lidská vůle odevzdá a zmírní, zklidní se utrpení, jako by se naprosto umrtvilo, neboť pak jako tinktura činila a působila v nás a pro nás vše; jestliže uklidníme všechny naše myšlenky, pohyby a fantazie, můžeme být neporazitelní a klidní. Avšak jak těžké, tvrdé a krušné bylo toto dílo pro lidskou vůli, než mohlo být dovedeno až do této podoby, aby umělec mohl zůstat klidným a odevzdaným... Je zde, jak vidíte, velké

nebezpečí a tinktura života může velice lehko zpustnout a plod v lůnu mateřském se může zkazit, jestliže je takto ze všech stran obklopeno a postaveno proti tak mnoha d'áblům a tak mnoha pokoušejícím esencím. Tinktura ale může tuto zkoušku ohněm a těžké pokušení vydržet či přestát a z toho vzejde vítězství...

Nicméně právě zde je ještě nebezpečí, že dílo Kamene by mohlo být přece zmařeno. Proto musí umělec čekat, až uvidí tinkturu měnit se, jak se strojí do jiné, jakoby bílé a stále bělejší běloby, již on po dlouhé trpělivosti a klidném vyčkávání očekává spatřit; ta se také skutečně dostaví, jestliže tinktura nabude lunární povahu: vzácná Luna dá tinktuře krásnou bělost, ba ze všech nejdokonalejší bílou barvu a zářivý lesk. A tady se mění temnota ve světlo a smrt v život ... Toto dílo hleděli staří mistři nazývat svou bílou labutí, svou albifikací či zbělením, svou sublimací, svou destilací, svou cirkulací, svým očišťováním, svým odlučováním, svým posvěcováním a svým zmrtvýchvstáním, protože tinktura zbělela jako skvoucí stříbro: je skrze své opakované sestupování do Saturna, Merkura a Marta a skrze své opakované stoupání do Venuše a Luny sublimována či povýšena a oslavena...

K této bělobě dodává Jupiter žlut' a Sol karmin, šarlach a granátovou červeň, růžovou a zlatoskvoucí barvu. Teď konečně je Kámen vytvořen, elixír života hotov, milostné dítě či dítě lásky zrozeno, nový plod dokončen a dílo je zcela a dokonale vykonáno. Sbohem úpadku, peklu, prokletí, smrti, draku, zvíře a hade! Dobrou noc smrtelnosti, strachu, smutku a bído! Neboť pak se uvnitř i vně nalézá spása, blaho a znovu se vrátí vše to, co bylo ztraceno; neboť nyní konečně máte veliké secretum a tajemství celého světa; vlastníte perlu lásky, máte neměnnou a trvalou esenci božské radosti, z níž vskutku pochází všechna hojivá ctnost a veškerá rostoucí síla; máte esenci, z níž vskutku vychází působící síla Ducha svatého...

Nyní tedy konečně je rajský člověk jasný jako průhledné sklo, které skrz naskrz prosvěcuje božské slunce, je jako zlato, veskrze světlý, čistý a jasný, též beze všech chyb a bez poskvrny. Duše je nyní konečně tím nejtrvalejším serafinským andělem, sama se může učinit lékařem, teologem, astrologem či božským mágem, může ze sebe učinit, co chce a také dělat co chce a mít co chce: protože všechny vlastnosti mají pouze jedinou

vůli k jednotě a harmonii. A její vlastní vůle je věčnou neomylnou vůlí Boží; a teď konečně se božský člověk sjednotil s Bohem ve své vlastní povaze. ¹⁰¹

4.4 Vlastní interpretace textu

Čteme-li text pozorně, můžeme vidět, že to o čem se na počátku mluví jako o „tinktuře“ je ke konci textu zváno „duší“. Tinktura je tedy symbolický výraz pro duši, přičemž pojem tinktury má symbolizovat tekutost – tedy proměnlivost. Něco takového odpovídá Jungově dynamické povaze psyché. Tinktura (duše) je nalita do nádoby (těla), přičemž symbolika nádoby má dle Junga kořeny v gnostické tradici. Gnostický motiv „osvobození ducha z hmoty“ se line v zásadě celým textem, zatímco ona nádoba má symbolicky představovat „nádobu duchovní proměny“¹⁰² – k té samozřejmě nemůže dojít nikde jinde, než v samotném člověku.

V textu se dále objevuje pojem takzvaného „ohně filosofů“, což má být jakési vnitřní puzení k poznání, jakýsi atribut vědomí, jež chce dle gnosticko-hermetického mýtu dosáhnout moudrosti a splynout s Jednem (To hén). V novějších textech se pak mluví především o splynutí s Bohem. Jelikož však hermetická filosofie vykazuje v zásadě panteistické prvky, lze věc nahlížet jako jedno a totéž. V textu je popisován jako ohnivá láska života, přičemž vstupují na scénu v první řadě planety a následně protiklady.

Jak jsme mohli vidět v průběhu práce, důležitost protikladů je pro Junga něčím skutečně směrodatným a stejně tak i pro hermetickou a gnostickou filosofii. Celý cíl individuace se totiž dá popsat také jako „Hieros Gamos“ nebo-li posvátné spojení protikladů. V textu se o takovém spojení mluví skrze Marta a Venuši (mužský a ženský princip). V případě Jungova myšlenkového systému by pak šlo zejména o spojení nevědomého a vědomého – vnitřního a vnějšího. Jak však víme celou součástí procesu je rovněž rozpoznání animy, jako prvku nevědomí produkující projekce, a proto můžeme říci, že i takzvané „ženské“ x „mužské“, hraje v Jungově procesu individuace roli.

¹⁰¹ JUNG, C.G., *Výbor z díla III – Osobnost a přenos*, s. 302-307.

¹⁰² JAFFÉ, A., *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*, s. 176.

Pokud jde o planety, hermetická filosofie vychází z předpokladu, že lidská duše musí postupně překonat vliv základních planet, aby tak mohla vystoupit nad hmotu, do vyšších sfér a opět ke Zdroji – k Jednu. Jak jsme však mohli vidět v kapitole „Diference ve Freudově a Jungově recepci filosofie“, celou hermetickou filosofií se táhne axiom „jak nahoře, tak dole – jak venku, tak uvnitř“. Záležitost si tedy nemusíme představovat jako nutně mystické zážitky, při kterých by lidské vědomí překonávalo snad fyzické planety... Jelikož však, co je venku, je také uvnitř – existují v tomto smyslu planety (resp. jejich síly) v mikrokosmu – tedy uvnitř člověka.

Každé planetě jsou přitom přiřazeny konkrétní vlastnosti, a to navíc jak pozitivní, tak negativní. V tomto ohledu tedy můžeme planety postulované v textu vnímat v rámci Jungovy myšlenkové koncepce jako archetypy. Nechci se zde zabývat přímo a konkrétní charakteristikou planet, tak jak je postuluje hermetická filosofie, ale pro představu uvedu alespoň typické vlastnosti, jež se planetám přisuzují. Merkur – paměť, racio, Venuše – vztahy, láska, Mars – aktivita, agrese, Jupiter – prosperita, růst, Saturn – sebedisciplína, vážnost, Měsíc – city, kontemplace, Slunce – ego, reputace. Takové schéma není nikterak závazné, ale má nám posloužit pouze pro účely příkladu. Má-li duše „překonat“ planetu Jupiter, v podstatě lze záležitost popsat, jako že si jedinec osvojuje pozitivní vlastnosti přisouzené Jupiterovi jako štědrost, blahobyt, prosperita a životní růst, zatímco překonává vlastnosti negativní jako hamižnost, životní stagnace, duševní chudobu.

Upozorňuji však, že se skutečně nejedná o žádné závazné schéma. Vždy záleží na kontextu a situaci, ve které chceme interpretovat, jelikož je třeba mít na paměti, že celá záležitost je především symbolická! Jedná se tedy o symboly referující k něčemu jinému – k něčemu, co můžeme skutečně prožívat či zakoušet v každodenních životech.

V textu je dále akcentováno poznání ryzí přírody. Již jsem se zmiňoval o panteistických tendencích, a proto není nikterak překvapující, že poznání přírody následuje poznání Boha. Dokonce můžeme číst přesně „Božství je v ryzí přírodě skryto a zahaleno jako jádro ve slupce ořechu“ – něco takového lze vnímat jako přímý imperativ k pozorování a kontemplativnímu zkoumání přírody. Následuje opět zdůraznění „spojení Marta a Venuše“, díky čemuž můžeme mluvit o další akcentaci nějakého spojení protikladů v sobě.

Čteme-li pozorně, můžeme narazit na formulaci, kde se zdůrazňuje „Vaše vlastní čistá mysl“. Z tohoto místa lze odvozovat etický rozměr takového procesu a poznání. Domnívám se, že není potřeba implicitně obsaženou etiku nějakým způsobem racionalizovat, jelikož celý proces vychází z předpokladu, že ruku v ruce s nabýváním poznání a moudrosti se rozvíjí také jedincova morálka. Nemáme však definici a nemáme nikde formulováno, co přesně je dobře, a co přesně je špatně. Možná i proto, že pro každou lidskou bytost mohou být v různých situacích a kontextech různé zkušenosti dobré nebo špatné. Nemluvím teď o subjektivním vnímání dobra a zla, ale spíše o důsledné relativitě (relace = vztah), jelikož co jednoho uvrhne do obtíží, druhému může být zdrojem moudrosti. Podstatné však je, že součástí takového procesu je v nějakém ohledu kultivace vlastního myšlení.

Nyní se dostáváme k něčemu, co můžeme označit za celé merito a ideová základ gnosticko-hermetické tradice. Jedná se o „úpadek duše do hmoty, ze které se musí vlastním úsilím vysvobodit“. V textu pak čteme „Neboť právě zde musí tato něžná tinktura (lidská duše) sestoupit do výtvorů a vlastností přírody, aby trpěla a mohla snášet pokušení a obstát v něm; ... nutně musí sestoupit do temného Saturna.“ Je to právě planeta Saturn, jež nese konotace, které se obvykle přičítají takzvanému „Demiurgovi“. Demiurgos můžeme přeložit jako „řemeslník“, přičemž se v zásadě jedná o „architekta vesmíru“. V rámci gnostické filosofie je však udáván do přímé korelace s tvorbou hmotného vesmíru a takzvaného „zahmotnění“. Jelikož je však základním axiomem salvace z hmoty, přirozeně je pak hmotný svět vnímán jako druhotný. Nelze říci výlučně negativní, jelikož nakonec i pro gnostika je prostředkem spásy právě sama hmota a tento svět. Saturn bývá v tomto kontextu spojován také s limitací – s omezeními. A právě hmota má jedno z takových omezení ducha představovat.

Poslední věcí, o které bych se chtěl zmínit a kterou Jung přímo zapracoval do své myšlenkové koncepce a výkladů snů jsou 4 alchymická stádia, se kterými se rovněž v předkládaném textu můžeme setkat. Jedná se o havrana, bílou labuť, pelikána, který klove sám do sebe, aby vlastní krví nasýtil mláďata (symbol je velmi známý z křesťanské symboliky) a v poslední řadě fénix. V textu jsou tato symbolická stádia spjata s určitými planetami a zároveň barvami. Jakoby v tinktuře (lidské duši) převažovala v určitém stádiu určitá barva, jak jinak, než opět symbolicky.

V textu se jako první setkáváme s černou barvou a havranem, který je asociován se zmíněnou planetou Saturn. „učení filosofové ji nazývají svým černým havranem“, „v této temnotě a černi se v saturnské povaze skrývá světlo všech světél“. V mystických systémech je tento stav dobře známý jako takzvaná „temná noc duše“ (night of the soul) a často symbolizuje vůbec celé započetí práce na sobě samém – začátek cesty. Psychologicky a v dikci Jungova systému se samozřejmě jedná o uvědomění vlastního stínu. Takový stav lze označit jako paradoxní. Sám o sobě je totiž v zásadě zážitkem negativním (mnoho lidí se obrací na duchovní nauky po silně negativních zážitcích), ale zároveň představuje onen prvotní bod – započetí cesty, který je příčinou dosažení cíle. Typicky se tak zde ukazuje hermetické pojetí dobra a zla, které nevnímá dobro a zlo jako dvě autonomní a proti sobě stojící síly. Naopak představují „dvě strany téže mince“, a proto jsou schopny se poměrně efektivně doplňovat. Něco takového určitě neznamená legitimizaci jakéhokoliv vědomého zla, nicméně chce se tím ukázat, že i původní zlo, může nakonec vést k dobru a vice versa.

Další fáze je symbolizována barvou červenou a vztahuje se k oné symbolice pelikána. Tato fáze je obvykle spojována s odevzdaností a sebe-obětováním. Jedná se však o vnitřní, duchovní sebe-obětování duchovnímu vývoji. Jedná se v podstatě o aktivní práci se svým vnitřním světem, který je potřeba očistit a zároveň připravit na další vývoj. Symbolicky se dá říci, že to, co vyjevil havran (tedy co jsme si uvědomili sami o sobě a o našem stínu), s tím je nyní potřeba pracovat. Můžeme tak mluvit také o sebe-obětování v tom kontextu, že se člověk vzdává sobeckých či materiálních motivů a vůbec překážek na cestě k hlubšímu duchovnímu vývoji.

Text popisuje další fázi jako bělobu. Tinktura nabývá bílé barvy a lunární povahy. V textu stojí, že „tady se mění temnota ve světlo a smrt v život.“ Tato fáze je symbolizována bílou labutí a v podstatě navazuje na fázi předchozí. Pokud bylo předchozí stádium spojováno se sebe-obětováním a vzdáváním se materiálních motivů ve prospěch těch duchovních. Bílá labuť představuje fázi, kdy je již „vnitřní svět člověka“ očištěn a připraven na fázi poslední. Vnitřní svět je v této fázi zalit světlem, moudrostí a poznáním. Stav bychom mohli přirovnat k jakési „vnitřní iluminaci“, a právě proto

v textu stojí, že je to bod, kde se „temnota mění na světlo“. Jedná se o další, již pokročilou fázi transformace lidského charakteru, chceme-li procesu individuace.

Symbolika závěrečné fáze tohoto procesu je nám dobře známá. Symbolicky se rodí zcela nová osobnost, zduchovnělá a zbavená všech nečistých myšlenek i motivací. Bájné zvíře, které symbolizuje završení tohoto procesu, není samozřejmě nikdo jiný než fénix, jež se příznačně rodí ze svého popela. Barva, která tuto konečnou fázi označuje, je pak zlatá. Jedná se tedy o ono symbolické zlato, kterého jedinec dosáhne v sobě. Tento závěrečný stav odpovídá všem symbolickým popisům typu „splnutí s Bohem“, „splnutí s Jednem“, „dosažení harmonie a rovnováhy“, „dosažení celosti“ v dikci Jungova systému „uskutečnění bytostného já“. Všechny tyto popisy referují ke stavu, kdy lidská osobnost prošla určitou transformací a dosáhla pomyslného vrcholného bodu, který různé systémy popisují různě.

5. ZÁVĚR

Ukazuje se, že takzvaný proces individuace představuje především pomyslné dozrávání lidské osobnosti a její směřování k něčemu, co Jung označuje, jako celost. Zároveň lze tvrdit, že ve své podstatě je proces individuace koncipován jako něco, co můžeme nazývat sebepoznáním. V tomto případě však sebepoznání, jež je deskriptivně popsáno skrze pojmy a systém Jungovské psychologie. Domnívám se tak, že se jedná o obecný fenomén v životě člověka, který se právě proces individuace snaží uchopit a popsat. Domnívám se tak proto, že obdobných myšlenkových systémů, které pracují nějakým způsobem s vývojem či transformací osobnosti/myšlení existuje vícero, čehož si byl evidentně vědom i sám Carl Gustav Jung.

Právě to mu zřejmě dovolilo spatřovat četné paralely mezi vlastní psychologickou koncepcí a takzvanou filosofickou alchymií, jejíž charakter jsem se snažil přiblížit. Na základě psychologické interpretace, která vychází z teorie, že alchymický symbolismus je reflexí skutečných duševních procesů či stavů jsme si ukázali, že hypotetický cíl individuace i alchymie shledává Jung stejným. Jakoby se jednalo o „jednu cestu popsanou různými způsoby“. Zatímco v případě individuace je oním cílem dosažení takzvaného bytostného já, jež představuje dle Junga skutečné centrum naší osobnosti v protikladu k egu, pro filosofickou alchymii je takovým cílem dosažení zlata, respektive onoho „kamene mudrců“, který má symbolizovat psychický stav – konkrétně stav celosti či jednoty vědomí. Právě z těchto důvodů mluví Jung zcela explicitně o hermetické alchymii jako o psychologii nevědomí.

Rád bych však upozornil, že přesto že mezi oba systémy lze při určité interpretaci najít shody a vykázat tak celou řadu paralel – přesto nelze říci, že se jedná o totéž. Obě koncepce vycházejí z jiných ideových základů, respektive z odlišných předpokladů. Domnívám se však, že něco takového můžeme přisoudit dobovým a socio-kulturním kontextům, a proto taková rozdílnost nevyklučuje shodnou či minimálně obdobnou podstatu. Mohli jsme si rovněž všimnout, že celou řadu prvků hermetické filosofie vůbec, zapracoval Jung přímo do své myšlenkové koncepce, a proto není o přítomnosti „prisca sapientia“ v jeho psychologii sporu.

6. SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

ARAM, Kurt. *Magie a mystika v minulosti a současnosti*. Praha: Volvox Globator, 2013. ISBN 978-80-7207-892-9

HAAGE, Dietrich Bernard. *Středověká alchymie*. Přeložila Radka Fialová. Praha: Vyšehrad, 2001. ISBN 80-7021-471-6

HAYMAN, Ronald. *Život C. G. Junga I. – Zrození psychomága*. Praha: Práh, 2001. ISBN 80-7252-046-6

HILLMAN, James. *Sny a podsvětí: nový pohled na sny rozšiřující klasické teorie S. Freuda a C. G. Junga*. Praha: Portál, 1999. ISBN 80-7178-301-3

JACOBI, Jolande. *Psychologie C. G. Junga*. Praha: Portál, 2013. ISBN 978-80-262-0353-7

JAFFÉ, Aniela. *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*. Praha: Portál, 2015. ISBN 978-80-262-0803-7

JUNG, Carl, Gustav. *Man and his Symbols*. New York: Dell Publishing Co., Inc., 1988. ISBN 0-385-05221-9

JUNG, Carl, Gustav. *Výbor z díla II – Archetypy a nevědomí*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997. ISBN 80-85880-16-4

JUNG, Carl, Gustav. *Výbor z díla III – Osobnost a přenos*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1998. ISBN 80-85880-18-0

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

JUNG, Carl, Gustav. *Člověk a duše*. Praha: Academia, 1995. ISBN 80-200-0543-9

KERN, Hans. et al. *Přehled psychologie*. Přeložil V. Smékal. Praha: Portál, 1999. ISBN 80-7178-240-8

KUHN, Thomas, Samuel. *Struktura vědeckých revolucí*. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-54-2

NAKONEČNÝ, Milan. *Základy psychologie*. Praha: Academia, 1998. ISBN 80-200-0689-3

RAFAILOV, Boris. *Filosofické aspekty v díle C. G. Junga*. Brno: 2008. Disertační práce. Masarykova univerzita. Fakulta filozofická. Katedra filozofie. Vedoucí práce: prof. PhDr. Jaroslav Hroch, CSc.

ŠTAMPACH, Ivan. *Hermetismus*. Časopis Dingir 3/2004. s. 84-87.

WILHELM, Richard. JUNG, Carl, Gustav. *Tajemství zlatého květu*. Praha: Vyšehrad, 2004. ISBN 80-7021-723-5

YATESOVÁ, Frances. *Giordano Bruno a hermetická tradice*. Přeložil E. Gajdoš et al. Praha: Vyšehrad, 2009. ISBN 978-80-7021-908-9.

Elektronické zdroje:

BOLTON, H. Carrington. *The Revival of Alchemy in Science*. New Series, Vol. 6. No. 154. American Association for the Advancement of Science 1897. s. 853-863. Dostupné z www: <http://www.jstor.org/stable/1625000>

PEREIRA, Michela. *Alchemy and Hermeticism: An Introduction to This Issue in Early Science and Medicine*. Vol. 5. No. 2. Alchemy and Hermeticism 2000. s. 115-120. Dostupné z www: <http://www.jstor.org/stable/4130470>

7. RESUMÉ

The aim of this diploma thesis is to endeavor the so-called individualization process as Carl Gustav Jung formulated in his thought concept. The process of individualization is interpreted in the context of Jung's philosophy of man. The work also deals with the possible relationship between the individual process and the so-called "prisca sapientia" – which is basically "ancient wisdom". In the first part I deal with ideological basis of Jung's psychological system. Further I am dealing with Jung's perception of science and also philosophy as well. The work is followed by interpretation of concept of unconsciousness – both in sense of classical psychoanalysis and Jung's psychology. The next part deals with process of individualization and Jung's postulated structure of psyché. The whole process of individualization is conceivable as process of obtaining the self-knowledge of the mind. There is also interpretation of concepts such as anima, persona or shadow. The last part of the work deals with so called „prisca sapientia“, concretely hermetic alchemy and it's relation to process of individualization and Jung's psychology in overall, including own interpretation of symbolical alchemical text.