

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE**

**Fakulta humanitních studií**

**BAKALÁŘSKÁ PRÁCE**

*Tak pravil C.G.Jung–Nietzschův Zarathustra v pojmech teorie  
kolektivního nevědomí*

**Student:** David Zwyrtek

**Studijní obor:** Studium humanitní vzdělanosti

**Vedoucí práce:** doc. PhDr. Ladislav Benyovszky, CSc.

2007

Praha

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

V Praze dne:

.....  
podpis

## OBSAH

<b>PŘEDMLUVA</b> .....	<b>4</b>
<b>I. Jungova teorie</b> .....	<b>8</b>
0. Úvod.....	8
1. <i>Psýché</i> .....	8
1.1 Psýché v Jungově dualisticko-monistickém systému.....	8
1.2.Psýché a vůle.....	10
2. Nevědomí.....	11
2.1. Kolektivní nevědomí.....	12
3. Vztah jedince a nevědomí.....	14
3.1. Kolektivní vědomí, <i>persóna</i> , kolektivní <i>psýché</i> .....	14
3.2. <i>Archetypy</i> a instinkty jako psychoidní funkce.....	15
3.2.1. Obecná charakteristika <i>archetypů</i> .....	16
3.2.2. Ontologický status <i>archetypu</i> .....	17
3.2.3. Vztah <i>archetypů</i> a instinktů.....	18
3.2.4. Symbolická povaha <i>archetypů</i> .....	22
4. Symbolické numinózní prostředky manifestace nevědomí.....	24
5. Základní <i>archetypy</i> .....	27
6. Zpřehledňující shrnutí Jungovy teorie.....	30
6.1. Jung a záhon tulipánů.....	30
<b>II. Základní motivy Nietzscheva myšlení</b> .....	<b>34</b>
0. Úvod.....	34
1. Vůle k moci.....	35
2. Věčný návrat téhož .....	37
3. Morálka.....	38
4. <i>Optika života</i> – život nahlížený skrze umění.....	39
5. <i>Nihilismus</i> a jeho překonání.....	42
<b>III. Tak pravil Zarathustra v pojmech Jungovy teorie</b> .....	<b>45</b>
0. Úvod.....	45
1. Fiktivní rozhovor autora a Zarathustry.....	48
2. Shrnutí .....	64
<b>IV. Úvaha o možnosti autentického jednání</b> .....	<b>65</b>
1.1.Úvaha .....	66
1.2. Podobenství o skále a propasti.....	69
<b>ZÁVĚR</b> .....	<b>76</b>
SEZNAM LITERATURY.....	78

## PŘEDMLUVA

Úkolem této práce je především interpretovat Nietzschovo dílo *Tak pravil Zarathustra*<sup>1</sup> v pojmech teorie archetypů a kolektivního nevědomí švýcarského psychologa C.G.Junga. Výsledkem této interpretace by měla být nová perspektiva, která otevírá pole pro diskusi nad otázkami, dotýkajícími se morálního jednání člověka.

Již na začátku je potřeba uvést, že cílem této práce rozhodně nebude podrobit Nietzschovo myšlení jakémusi důkladnému psychologickému zkoumání, které by mělo odkrýt psychologické faktory určující podobu jeho *Zarathustry*. Takové psychologizování by bylo jen zbytečným zjednodušováním, kterému bylo toto dílo již od svého prvního vydání vystaveno již jistě nesčetněkrát a které si nezaslouží.

Následně je nutné také předem ujasnit, že se zde zřikám jakéhokoliv pokusu o použití Jungovy teorie na výklad toho, „jak to Nietzsche skutečně myslel“. Jednak si na to samozřejmě netroufám, ale především se domnívám, že to, co je na díle nejpřínosnější, není zřejmě jeho smysl „o sobě“ – pokud vůbec lze o „věci o sobě“ v současném diskurzu hovořit, jako spíše jde o odraz, který dokáže dílo vyvolat v osobní zkušenosti každého jeho příjemce. Takový vztah mezi dílem a příjemcem vidím jako důležitý z toho důvodu, že přijímáme-li dílo a nějak jej chápeme, začleňujeme jej tím nějak do souboru osobních zkušeností. Tím se dílo, nebo spíše událost setkání se s dílem, stává součástí celku našeho života a pravděpodobně nás do značné míry nějakým způsobem ovlivňuje v dalším vztahování se ke světu.<sup>2</sup>

Rozhodně však není libovolné, jak konkrétně bude dílo pochopeno, a nechci říci, že vůbec nezáleží na tom, co chtěl jeho autor skutečně říci. Domnívám se, že při čtení díla je

---

<sup>1</sup> Pro přehlednost bude toto dílo dále uváděno jako *Zarathustra*.

<sup>2</sup> Více viz níže kapitolu 0/III

důležité oprostít se od všeho, co by mohlo zatemnit a nějak zdeformovat to, co dílo sděluje. Vhodným způsobem, jak se co nejvíce přiblížit podstatě díla, je tedy jistě zajistit dostatečnou míru sebereflexe, což vyžaduje sebedisciplínu a neustálou kontrolu. Podle H.G.Gadamera<sup>3</sup> je nutné neustále reflektovat již samotnou interpretační situaci, ve které se interpret nachází, a tak co nejlépe zachytit všechny nesouvisející domněnky a předpoklady, které jinak zahalují skutečnou podobu zkoumaného materiálu.

Namísto výkladu „skutečného smyslu“ Nietzscheho *Zarathustry* se tedy zaměřím na určitý způsob jeho přijetí skrze pojmy Jungovy teorie *archetypů* a kolektivního nevědomí. Tato perspektiva tak bude mou výchozí interpretační situací, kterou zde již předem otevřeně reflektuji.

Chtěl bych však upozornit, že interpretace, kterou tato práce nabízí, se samotné Nietzscheho filosofie bude dotýkat jen velmi okrajově. Jejím hlavním tématem bude totiž samotný text *Tak pravil Zarathustra*, který však bude chápán spíše jako umělecké, než jako filosofické dílo. Takový přístup se však samozřejmě nesmí příliš vzdálit od skutečného myšlenkového jádra Nietzscheho díla. Proto se budu držet interpretační linie Pavla Kouby<sup>4</sup>, který je podle mého názoru mezi mnohými komentátory Nietzscheho zárukou kvality. Koubova interpretace tak bude představovat nezbytné vodítko, které nedovolí příliš vybočit z kontextu Nietzscheho myšlení a zároveň umožní osvětlit některé momenty ze *Zarathustry*, které by byly mimo kontext Nietzscheho myšlení těžko srozumitelné. Druhým významným zdrojem, který bude korigovat moji interpretaci, je *Filosofická propedeutika* L. Benyovszkého a kol<sup>5</sup>.

Je také vhodné objasnit, jakým způsobem budu pracovat s teorií C.G. Junga. Jung je autorem celé řady spisů, z nichž

---

<sup>3</sup> Více viz kapitolu 0/III. věnovanou interpretační situaci a Gadamer H.G.: *Problém dějinného vědomí*, Praha, Filosofía, 1994.

<sup>4</sup> Kouba, P.: *Nietzsche filosofická interpretace*, Praha: Český spisovatel, 1995 a Kouba, P.: *Smysl konečnosti*, Praha, Oikoyemnh, 2001.

<sup>5</sup> L. Benyovszky a kol.: *Filosofická propedeutika I*, Praha, 1998 a *Filosofická propedeutika II*, Praha 2001.

bylo do češtiny dosud přeloženo jen poměrně malé množství. Toto rozsáhlé dílo Jung navíc do konce svého života zcela nezesystematizoval v jednoznačnou, racionální a vědecky obhajitelnou teorii, oproštěnou od všech mnohowsmyslných argumentací, spekulací, paradoxů aj.<sup>6</sup> O určitou racionální rekonstrukci Jungova díla se pokusil americký badatel z Univerzity v Severní Karolině Walter A. Shelburne. Při práci s Jungovými texty se budu opírat především o výsledky Shelburnovy práce, přičemž budu samozřejmě čerpat také přímo z textů primárních. Odtud se také odvíjí další cíl této práce, kterým je podat systematický přehled Jungovy teorie. Shelburnovu rekonstrukci využiji zejména v pasážích, které jsou z četby Jungových textů nejasné či víceznačné. Tuto rekonstrukci uplatním zejména v první kapitole, při pokusu o stručný systematický výklad Jungovy teorie<sup>7</sup>.

Jak jsem již uvedl výše, v této práci se pokusím navodit setkání Jungovy teorie s textem Nietzscheho *Zarathustry*. Nedomnívám se však, že se myšlení C.G.Junga a F.Nietzscheho nějak významným způsobem překrývá. Chtěl bych snad jen poukázat na některé momenty ze *Zarathustry*, které jsou, zdá se mi, nějak blízké tomu, čeho se Jung ve svém díle dotýká. Jedná se především o vztah mezi vědomím a nevědomím obecně, *psýché*, vliv *archetypů*, integraci osobnosti, princip vůle jakožto volné disponibilní energie, role symbolu aj. Tato témata mají určitý vztah k Nietzscheovým představám o narůstající moci, ničení a vytváření hodnot, perspektivy blízké životu, morálky a ne-morálky, odvahy, ctnosti, enigmatického charakteru světa apod., což je samozřejmě neodlučitelně spjato s Nietzscheovým zásadním pojetím vůle k moci a věčného návratu téhož.

Zbývá již pouze osvětlit, jaký smysl a důsledky by mělo mít takovéto chápání Nietzscheho skrze Jungovu terminologii.

---

<sup>6</sup> Otázky, zda je vůbec Jungova teorie se současným vědeckým paradigmatem smířitelná, aniž by přišla o svou podstatu, musíme nechat stranou, neboť jsou daleko za rámcem této práce.

<sup>7</sup> Pro upřesnění dodávám, že pokud budu v této práci odkazovat převážně na teorii archetypů a nevědomí jako celek, bude tím myšlena její systematizovaná podoba tak, jak ji pochopil a vyložil W.A. Shelburne.

Budeme-li předpokládat, že se Jung ve svých spisech i Nietzsche v *Zarathustrovi* pokoušejí popsat určitým způsobem podobné vidění světa, Jung potom nabízí pro artikulaci Nietzscheho způsobu chápání světa příhodné výrazové prostředky, díky kterým jej bude možné zpřístupnit pro otevření nové perspektivy ve vztahu ke každodenní zkušenosti.<sup>8</sup> Na závěr práce proto patří úvaha o možnostech a cílech lidského jednání, pro niž bude tato objevená perspektiva východiskem.

Spíše než na konečné odpovědi se pokusím zaměřit na otázky, celá má práce tak bude spíše otevíráním otázek a dalších možností, které toto uchopení tématu umožňuje. Proto také budu používat systém poznámek pod čarou, které by jinak mohly daný text rušit, jejich důležitost však nedovoluje, aby od něj byly příliš vzdáleny. K oddělení slov přejatých z diskurzu určitého autora, k oddělení názvů děl a k odlišení popisné části od dialogu v kapitole věnované interpretaci, budu používat kurzívy. Pro krátké citace, slova s vyšší mírou expresivity či pro slova, která budu chtít zdůraznit, použiji „uvozovek“. V případě rozsáhlejších citací budu pro přehlednost používat odlišný formát písma. Výpovědní hodnotu má také užívání gramatických osob vzhledem k vypravěči textu. Ich-formou budu zdůrazňovat vyšší míru subjektivity, první osobou plurálu pak chci docílit užšího kontaktu se čtenářem. Třetí osoba zachovává neutralitu. Někdy činí problémy skloňování jména „Nietzsche“. Budu se řídit deklinačními pravidly uvedenými v *Příruční mluvnici češtiny*.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Jako jeden z důvodů, proč je možné toto předpokládat, může být například povšimnutelná četnost Jungových odkazů i přímých citací Nietzscheho textů i fakt, že sám Jung Nietzscheho jmenuje mezi filozofy, kteří nějak významným způsobem ovlivnili jeho myšlení: „Filosofický vliv, který převládá v mém vzdělání, je datován od Platóna, Kanta, Schopenhauera, Ed.v.Hartmanna a Nietzscheho. Tato jména přinejmenším charakterizují mé studium filosofie.“ (Letters, sv.2,s.500-501, dopis Josephu F.Rychlakovi, datovaný z 27.dubna 1959) – citováno z W.A.Shelburne: *Mythos and Logos in the Thought of Carl Jung*.

<sup>9</sup> Grepl, Miroslav et al. (2001): *Příruční mluvnice češtiny*. Praha, Lidové noviny, s. 272.

## I. Jungova teorie

### 0. Úvod

Jungova teorie kolektivního nevědomí a *archetypů* má být pro tuto práci hlediskem, z něhož budu reflektovat Nietzscheův text. Hlavním přínosem takovéhoho přístupu je otevření nového artikulačního rámce, v němž, jak se domnívám, lze Nietzscheův text následně interpretovat. Pokusím se zde tedy o „přetlumočení“ *Zarathustry* do „jazyka“ Jungovy teorie. Myšlenkovou základnu – „gramatiku“ tohoto „Jungova jazyka“ se v této kapitole pokusím formulovat, přičemž se budu podstatně opírat o racionální rekonstrukci Jungovy teorie W. A. Shelburna v práci *Mýtus a logos v myšlení C.G. Junga – Teorie kolektivního nevědomí z vědecké perspektivy*.<sup>10</sup>

Z Jungovy teorie bude pro tuto práci klíčové především jeho chápání člověka jakožto napětí mezi protiklady. Aby však bylo možné takovémuto pojetí plně porozumět, je nutné proniknout hlouběji do jeho teorie. Zde budeme postupovat, podobně jako W. A. Shelburne, tedy od toho nejobecnějšího a nejzákladnějšího pojmu v Jungově psychologii, kterým je bezesporu jeho pojetí *psýché*.

### 1. Psýché

#### 1.1 Psýché v Jungově dualisticko-monistickém systému

V první řadě je třeba uvést, že Jungovu *psýché* nelze zcela zaměňovat s tradičními koncepty filosofie duše, neboť její skutečný význam je poněkud širší. Podle Shelburna navíc „nelze přímo od Junga očekávat definici *psýché*, protože *psýché*

---

<sup>10</sup> Shelburne Walter A.: *Mythos and Logos in the Thought of Carl Jung – The Theory of the Collective Unconscious in Scientific Perspective*, New York: State University of New York Press, 1988. (Pro stručnost bude tato práce dále citována jako Shelburne) Kniha není doposud bohužel přeložena, a tak budu-li tuto knihu citovat v češtině, bude se jednat o můj překlad.



podle jeho názoru zprostředkovává všechny zkušenosti, takže by se v určitém smyslu dalo říct, že se nelze dostat mimo psýché, pokud bychom chtěli prošetřit, čím by mohla být sama o sobě."<sup>11</sup> Tuto tezi dokládá citací přímo z Jungova textu: "...neexistuje stanovisko nad, nebo mimo psychologii, které by nám mohlo umožnit formulovat konečné pochopení toho, co je psýché."<sup>12</sup> Avšak přesto lze v Jungově díle nalézt určitý sjednocující teoretický element, který lze nějak racionálně artikulovat a který nám tak pomůže pojem *psýché* přiblížit.

K této artikulaci nám stejně jako Shelburnovi pomůže definovat vztah mezi *psýché* a tělem. Jung zvláštním způsobem rozlišuje mezi *psýché* (tj. psychickým) a tělem (tj. fyzickým) a definuje vzájemný vztah. V tomto vztahu uplatňuje pro *psýché* koncept "zvláštní psychické energie", který má své kořeny již ve Freudově pojetí libida a dále jej rozšiřuje.<sup>13</sup> Vzhledem k účelům tohoto přiblížení Jungovy teorie postačí, budeme-li této energii nyní rozumět jako elementu, který je nějak v organismu přítomný a vyživuje všechny jeho aktivity.<sup>14</sup> Psychická energie jakožto dárce života není coby koncept nijak výjimečný. To, co je však zde u Junga specifické, je právě vztah psychického a fyzického. "

Jung totiž ve vztahu *psýché*-tělo zaujímá zvláštní perspektivu, spojující jak dualistické, tak monistické hledisko. Psychické a fyzické jsou totiž u Junga dva pouze fenomenologicky rozdílné aspekty ontologicky jinak jednotné třetí entity, která sama není ani duševní, ani psychická. Duševní a fyzické jsou zde spolu propojeny tak, že se tyto atributy odehrávají spíše jako nedílné součásti jeden druhého, než aby existovala hmota úplně postrádající duši nebo nemateriální duše. Mezi psychickým a fyzickým tak platí jednak

---

<sup>11</sup> Shelburne: s. 15.

<sup>12</sup> Tamt.

<sup>13</sup> Pro hlubší orientaci v Jungově rozšíření Freudova pojetí libida lze v češtině doporučit například *VII. svazek Výboru z díla C.G. Junga- Symbol a libido*, Brno, 2004. (zejména s. 186-207 v kapitole *O pojmu libida*)

<sup>14</sup> Termín „libido“ je značně používán v Jungově raném díle a odráží vliv Freuda. Jung tento termín ve svých pozdějších pracích příliš neuplatňuje, ačkoliv jeho psychologie pokračuje v pohlížení na psýché podle modelu energetických procesů a mluví o psychické energii.

vzájemné obousměrné kauzální spojení (interakcionismus), a jednak jsou myšleny jako neoddělitelné (panpsychismus).<sup>15</sup> Jung tak nechápe fenomenologickou dualitu duševního a fyzického jako oddělené substance, ale jako projevy pod nimi ležící jednoty. Proto lze říci, že zde hovoříme o „dualitě perspektiv myšlených uvnitř monistického teoretického systému“.

Z tohoto hlediska lze již lépe porozumět tomu, že Jung tělo a *psýché* nijak striktně neodděluje a nerozumí jim jako dvěma rozdílným substancím. Budeme-li proto dále hovořit o *psýché*, znamená to, že také nějakým způsobem charakterizujeme to, co je fyzické, neboť, jak již bylo řečeno, je tento vztah obousměrný. Psychizace hmoty, které se Jung ve svých dílech často „dopouští“, je tak nyní racionálně uchopitelnější.

## 1.2. Psýché a vůle

Jung charakterizuje *psýché* jako funkci podrobující se vlivu vůle. Vůli přitom definuje jako „disponibilní energii“, což je taková energie, kterou může každý jednotlivec vědomě využívat.<sup>16</sup> *Psýché*, kterou jsme výše uvedli jako psychickou energii, potom vzhledem k vůli působí jako funkce, která dodává vůli potřebnou energii. Vůle tedy může ovlivňovat pouze takové funkce a procesy, které lze zvědomit.

Z tohoto popisu by snad mohlo vyplývat, že *psýché* lze chápat jako funkci, která je pouze vědomá. *Psýché* však nelze chápat jako ekvivalentní s vědomím, neboť Jung tvrdí, že neexistuje přesná hranice mezi vědomím a nevědomím. *Psýché* se totiž úzce dotýkájí dvě funkce, které nikdy zvědomit nelze, které však *psýché* výrazně ovlivňují. Těmito tzv. *psychoidními* funkcemi je *archetyp* a instinkt. *Archetypu* je vlastní důležitá pravomoc, a to určovat, jaké množství psychické energie bude mít vůle k dispozici. Lze tedy říci, že *psýché* spadá svou

---

<sup>15</sup> Shelburne: s. 20.

<sup>16</sup> Shelburne: s. 24.

určitou částí (dle Junga rozhodně tou větší částí) zároveň do sféry nevědomí. Abychom mohli vyřešit tento zjevný paradox *psýché* jakožto funkce podrobující se vlivu vůle, která však má zároveň nevědomou dimenzi, je nyní nutné charakterizovat význam, jaký Jung přikládá pojmu nevědomí.

## 2. Nevědomí

Tím nejjednodušším způsobem, jakým lze z počátku uchopit Jungovo pojetí nevědomí, je jeho negativní vymezení. To znamená předpokládat, že všechno, co v osobnosti není obsaženo ve vědomí, se nachází v nevědomí. Takovéto hypotetické obsahy ve sféře ne-vědomí jsme podle Junga nuceni připustit, poněvadž je možné uvědomit si určité vlivy, jejichž původ nelze nalézt ve sféře vědomí. Původ těchto vlivů potom musí ležet v nevědomí právě proto, že nebyly zprvu vědomé.

Nevědomí, chápané takto negativním způsobem jako nevědomí, je, jak vidíme, relativně neproblematické. Za takto vymezené nevědomé obsahy lze bez problémů označit například vzpomínky, které lze pomocí vůle přivést do vědomí. Ostatní nevědomé obsahy jako potlačené zážitky nebo podprahové vnímání mohou být také zvědoměny, avšak je k tomu potřeba obzvláštního úsilí nebo speciální metody. Vzhledem k tomu, že tyto případy již nelze přivést k vědomí snadno, říkáme, že náleží k "hlubší úrovni nevědomí".

S analogií hloubky potom operativně počítáme ve spojitosti s energií. Obsahy s určitou mezní energií patří do vědomí a ty s jejím nedostatkem se stávají nevědomými. Pokud obsahy, které jsou běžné nevědomé, získají energii, vnikají do vědomí, na které potom mají podstatný vliv. Hranicí rozmezí mezi vědomím a nevědomím je tedy určitý práh energie.

Avšak představě, že vědomí a nevědomí je kvalitativně oddělené, by nemělo být rozuměno ve smyslu nějaké membrány, oddělující vědomé a nevědomé obsahy. Neboť každý psychický

obsah je do určité míry nevědomý, a psýché je tudíž zároveň vědomá i nevědomá. Shelburne zde k tomuto tématu výstižně cituje Junga<sup>17</sup>:

Existuje tudíž vědomí, v němž převládá nevědomí, stejně tak jako vědomí, ve kterém převládá sebe-vědomí. Tento paradox se stává okamžitě pochopitelný, když si uvědomíme, že neexistují vědomé obsahy, o kterých lze s absolutní jistotou říci, že jsou úplně vědomé. (sv.8, s. 187-188)<sup>18</sup>

Musíme si však zvyknout na myšlenku, že vědomí a nevědomí nemají žádná zřetelná ohraničení, jedno začíná tam, kde druhé končí. Je to spíše ten případ, že psýché je celek vědomí-nevědomí.

(sv.8, s.200)

Nyní je již zjevné, jak může popis psýché ve vztahu k vůli umožňovat její nevědomou dimenzi. Neboť k tomu, aby bylo možné odlišit psychické (odvozeno od *psýché* - tzn. podrobující se vlivu vůle) od *psychoidního* (vlivy archetypu a instinktu), je nutné působení vůle.

## 2.1. Kolektivní nevědomí

Charakteristika Jungova pojetí *psýché* však ještě není úplná, neboť Jung často používá pojem *psýché* k zahrnutí také kolektivních, neosobních součástí nevědomí. Jung potom hovoří o kolektivní *psýché* nebo o neosobní objektivní *psýché*. Proto je nyní nutné krátce probrat také Jungův pojem kolektivního nevědomí.

Tato sféra zahrnuje tzv. *psychoidní* část nevědomí, která je v protikladu k oblasti nevědomí, jež je v poměrně úzkém spojení s vědomím a nazývá se osobní nevědomí. Vzhledem

---

<sup>17</sup> Shelburne s.24.

<sup>18</sup> Shelburne ve své práci odkazuje na Jungovy Sebrané spisy v angličtině: Jung, C.G: *The Collected Works of C.G.Jung*, Princeton: Princeton University Press, 1953-1979. Tyto odkazy budou místy použity také v této práci.

k *psýché* je Jungovo kolektivní nevědomí jejím obecným univerzálním zakládajícím prvkem. Tento základ je vlastní všem lidským bytostem a na rozdíl od individuální *psýché* zahrnuje obsahy a způsoby chování, které jsou víceméně všude a ve všech jedincích stejné. Jung zde vychází z analogie s lidským tělem, které má také jisté univerzální rysy, utvářející obecnou základnu pro výskyt individuálních odlišností. Shelburne se ve své knize k této problematice vyjadřuje takto: „Vědomí a osobní nevědomí představují individuální a osobní heterogenitu, která se vyvíjí dozráváním z obecné a univerzální homogenity.“<sup>19</sup> Jung tento princip s použitím přirovnání popisuje zde: „Individuální vědomí je pouze jedna květina a plod sezóny, vyrážející z celoročního oddenku pod zemí.“<sup>20</sup>

To, že je *psýché* založena na struktuře společné všem jedincům, však neznamena pouze to, že základní struktura lidského mozku je pro všechny stejná. Mnohem zajímavější důsledky této perspektivy lze nalézt v oblasti psychické zkušenosti. Takto se totiž Jungovi otevírá prostor pro tvrzení, že obsahy kolektivního nevědomí nejsou - na rozdíl od obsahů osobního nevědomí - důsledky jednotlivcovy osobní zkušenosti: „Kromě vzpomínek ze vzdálené minulosti, úplně nových myšlenek a tvůrčích idejí mohou být v kolektivním nevědomí přítomny také myšlenky a ideje, které nikdy předtím ve vědomí nebyly.“ (Man and His Symbols, s.25)<sup>21</sup> Kolektivní nevědomí tedy můžeme chápat nejen jako společnou univerzální strukturu, ale také jako aktivní zdroj původních psychických obsahů.

---

<sup>19</sup> Shelburne: s. 29-30.

<sup>20</sup> Jung, C. G.: *Výbor z díla - Symbol a libido, Sv. VII*, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004, s. 10.

<sup>21</sup> Shelburne s. 29.

### 3. Vztah jedince a nevědomí

Poté, co jsme obecně vymezili nevědomí, můžeme se nyní zaměřit na vědomí jedince a jeho vztah k nevědomí. Podle Junga je osobní vědomí podmíněno dvěma faktory: podmínkami kolektivního vědomí a *archetypy*, neboli dominantami kolektivního nevědomí. Uvidíme, že kolektivní vědomí se při hlubším pohledu ukáže jako derivát kolektivního nevědomí. Zároveň se pokusíme pro kolektivní nevědomí fenomenologicky oddělit jeho dvě kategorie, kterými jsou *archetyp* a instinkt, a popíšeme jejich vzájemný vztah. Aby bylo možné vztahu jedince a nevědomí plně porozumět, bude vhodné začít se stručným popisem kolektivního vědomí a posléze *archetypů* a instinktů.

#### 3.1. Kolektivní vědomí, *persóna*, kolektivní *psýché*

Jung uvádí, že kolektivní vědomí má mnoho společného s Freudovým "superegem". Kolektivní vědomí je rovněž souborem "obecně přijatých pravd" (víra, hodnoty, vzory) a slouží tak pro společenství jako určitá ideologická základna a kulturní vzor. Stejně jako tomu je u kolektivního nevědomí, je i kolektivní vědomí hypoteticky společné všem členům společenství. Na rozdíl od Freuda je u Junga zdrojem kolektivního vědomí kolektivní nevědomí. Obsahy, které se pro společnost stávají kulturními vzory, mají svůj původ právě zde. Nevědomé obrazy pocházející z kolektivního nevědomí jsou tak nějakým způsobem (specifickým pro konkrétní kulturu) vtěleny do norem kolektivního života. Shelburne zde uvádí etické a náboženské vzory a také základní vědecké objevy.

S kolektivním vědomím také úzce souvisí Jungův pojem *persóna*. Každý jedinec, pokud má najít své místo ve společnosti, se této společnosti musí nějak přizpůsobit. Jungovu *persónu* můžeme chápat jako část jedincovy osoby, která

se musí vždy přizpůsobit sociálním rolím společnosti tak, že se s nimi identifikuje, čímž se teprve stane součástí sociálního systému. Stejně jako ve svém původním významu je *persóna* maska, tedy to, co předstíráme, že jsme, abychom mohli mít vymezené místo ve společnosti. Vzhledem k tomu, že kolektivní vědomí společnosti má své kořeny v kolektivním nevědomí, potom *persóna* ve své podstatě není nic individuálního. Za maskou *persóny* se neskrývá individuum, ale kolektivní nevědomí.<sup>22</sup>

Vztah jedince a společnosti je úzce analogický ke vztahu osobní *psýché* a kolektivního nevědomí: „Všechno, co jsem zde řekl o vlivu společnosti na jedince, je stejně tak okamžitě platné pro vliv kolektivního nevědomí na individuální *psýché*.“ (sv.7, s.154)<sup>23</sup>

Rozšíříme-li rozumění tomuto vztahu o pojem *psýché*, potom lze říci, že jedinec jako individuální *psýché* je vymezen vztahem ke kolektivní *psýché* společnosti. Do vzniklého pojmu „kolektivní *psýché*“ potom lze zahrnout jak kolektivní vědomí, tak také kolektivní nevědomí, právě díky jedincově úzkému vztahu ke kolektivní stránce.

### 3.2. Archetypy a instinkty jako psychoidní funkce

Jak již bylo řečeno, individuální *psýché* jedince je v úzkém vztahu ke kolektivní *psýché*, která je produktem kolektivního nevědomí. Vědomí jedince je vždy vystaveno vlivu faktorů, které však nedovede plně zvědomit, neboť nespadají pouze pod působení individuální vůle, ale vyrůstají z oblasti kolektivního nevědomí. Tyto faktory jsme společně s Jungem označili jako *psychoidní* funkce. Mezi nimi lze fenomenologicky odlišovat dvě kategorie, instinkty a *archetypy*.

---

<sup>22</sup> Srov. Jung, C. G.: *Výbor z díla – svazek III. – Osobnost a přenos*, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999, s.50.

<sup>23</sup> Citace z Junga zde převzata z Shelburne: s. 28.

### 3.2.1. Obecná charakteristika *archetypů*

Nyní již víme, že kolektivní nevědomí, jakožto součást *psýché*, je hypotetickým zdrojem původních obsahů objevujících se ve vědomí, které však předtím patrně ve vědomí nebyly. Příkladem této evidence nevědomých obsahů pro vědomí je například individuální sen nebo vize, obsahující cizí obrazy, se kterými konkrétní individuální vědomí nemělo nikdy zkušenost. *Archetyp* je potom u Junga „dispozice kolektivního nevědomí vytvářet právě takové obrazy“.

Je však nutné rozlišovat mezi archetypálním obrazem a *archetypem* samotným. Samotný *archetyp* není jakožto dispozice nevědomí pozorovatelný, neboť se nachází za hranicí vědomí. Archetypální obraz, který již vědomý je, je potom konkrétním ztělesněním jinak nepozorovatelné archetypální dispozice kolektivního nevědomí. Aby byl vzniklý archetypální obraz pro vědomí přístupný, musí odpovídat formě, která je odrazem osobního vědomí. Takto se tento obraz stává pro vědomí poznatelným. *Archetypy* se tak objevují v osobní formě díky tomu, že individuální vědomí má, zdá se, dispozice sestavit z neznámých fenoménů kolektivního nevědomí formu, která se podobá známým formám zkušenosti. V Shelburnově práci můžeme nalézt odkaz na Junga, který tento princip přímo formuluje:

Nevědomí jakoby zásobuje archetypální formu, která je samotná prázdná a nepředstavitelná. Vědomí ji okamžitě zaplní příbuzným nebo podobným představitelným materiálem tak, že může být vnímána. Z tohoto důvodu jsou archetypální představy lokálně, časově a individuálně podmíněny. (sv.13, s.346)<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Shelburne: s. 40.



### 3.2.2. Ontologický status *archetypu*

Je-li *archetyp* ztělesněním kolektivního nevědomí, které je nepozorovatelné, potom je *archetyp* něčím pouze předpokládaným. Pro věrohodnost takové koncepce, založené na pouze hypotetickém elementu, je nutné vymezit *archetyp* ontologicky.

Jung se snažil založit ontologický základ *archetypů* (a vůbec celou svou teorii) z pozice vědeckého realismu. Jeho *archetypy* mají být odlišné od metafyzických konceptů, a to tím, že jsou podloženy a odvozeny empiricky, na základě Jungovy dlouholeté klinické praxe.

Toto východisko je jistě možné lehce filosoficky zpochybnit, například tázáním se po stanovisku, ze kterého by Jung mohl svá pozorování obhájit jako vědecký realismus, případně otázkou, jaké „reality“ se tento realismus dotýká. V tomto bodě bych chtěl odkázat na již zmíněné chápání Jungovy teorie, totiž jako jednu z mnoha perspektiv, kterou lze otevřít a skrze ni pohlížet na svět, nějak mu porozumět a artikulovat jej. Domnívám se, že nová perspektiva je vždy cenná, ať už ji budeme nazývat „vědecký realismus“, či jinak. Svou hodnotu však má samozřejmě vždy jen za předpokladu, že je podložena určitou poctivostí a snahou o očištění se od všeho přebytečného a přimyšleného a poskytuje-li navíc nějaké nové porozumění.<sup>25</sup> Vzhledem k Jungově celoživotní teoretické i terapeutické práci snad není důvod domnívat se, že by tato jeho snaha nepřinesla žádné plody.

Jaká je tedy povaha ontologického základu *archetypu*? Jung chápe *archetyp* podobně jako atom, coby hypotetický konstrukt. Atom, stejně jako *archetyp*, nelze pozorovat přímo, lze se s ním konfrontovat pouze skrze účinky, které vyvolává. Tato nepozorovatelnost však nebrání tomu, abychom považovali *archetyp* i atom za stejně reálný, jako přímo pozorovatelné

---

<sup>25</sup> Srv. např. H.G. Gadamer: *Problém dějinného vědomí*, Praha: Filosofia: 1994- – kapitoly věnované hermeneutickému problému.

věci ve světě. *Archetyp* však na rozdíl od atomu nelze pozorovat již z principu, neboť je součástí nevědomí, které samozřejmě nemůže být vědomím prozkoumáno. A tak se s *archetypem* můžeme konfrontovat pouze nepřímo, tedy pouze s jeho projevy, které vnímáme jako účinky *archetypu* na vědomí. Pokud tedy chceme popsat "archetypy o sobě", musíme je chápat jako „pouhé možnosti vytvořit pozorovatelný jev s pevnou formou, ve které se objeví jako výsledek vzájemného působení mezi touto dispozicí v kolektivním nevědomí a formujícím vědomím.“<sup>26</sup> Ontologický statut *archetypu* je tedy odvozen z pozice zkušenosti s jeho účinky, což by jej podle Junga mělo odlišovat od čistě metafyzických konceptů.

### 3.2.3. Vztah *archetypů* a instinktů

Instinkty, stejně jako *archetypy*, nejsou produkty individuální zkušenosti, ale jsou to vrozené dispozice. Jejich vzájemný rozdíl tkví v tom, že instinkty jsou spíše dispozice vyvolávat určité chování v reakci na vnější prostředí, zatímco *archetypy* jsou dispozice k utváření obrazů a představ. Avšak vzhledem k tomu, že jsou tělo a *psýché* v Jungově teorii založeny jako dva odlišné aspekty téhož, musí být *archetypy* považovány za duševní protějšky vrozených způsobů tělesných reakcí. Proto stejně tak jako tělo vyvíjí evolučně podmíněné způsoby reakcí na externí nebo interní podněty, předpokládá Jung vývoj obdobných fylogenetických vzorců pro *psýché*:

...ukazují se jako typické postoje, způsoby jednání, způsoby myšlenkových procesů a impulsů, které je třeba považovat za konstituující instinktivní chování typické pro lidský druh. Termín, který jsem pro toto zvolil, totiž „archetyp“, se tudíž shoduje s biologickou koncepcí „vzorců chování“. (sv.3,s.261)<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Shelburne: s. 37.

<sup>27</sup> Shelburne: s. 33.

Takto popsané *archetypy* lze potom chápat jako jakési „psychické instinkty“. Tímto „psychickým“ aspektem biologických vzorců chování zde míníme rozumění *archetypům* jako vzorcům psychického chování, tedy jako nevědomým formám myšlení, vnímání a představivosti. Jelikož nelze striktně rozlišovat mezi *psýché* a tělem, tedy mezi psychickým chováním a chováním tělesným, potom lze *archetypy* chápat jako apriorně podmiňující faktory, představující zvláštní psychologický případ biologických vzorců chování.

Hovoříme-li o *archetypech* jako o psychických, míníme tím, že se musí nějak dotýkat *psýché*. A *psýché* jsme již dříve vymezili jako funkci, která se dotýká vědomí. *Archetypy* potom musí být také obrazy samotných instinktů. Po takovémto tvrzení však začíná být vztah *archetypů* vzhledem k instinktům poněkud nejasný. Musíme proto poukázat na to, že jedním z typicky lidských vzorců chování je také schopnost rozvíjet vědomí. A vědomé jednání se již neslučuje s instinkty, které Jung chápe spíše jako hnací sílu těla, neboť je na nich toto vědomí relativně nezávislé. Jsou-li potom *archetypy* obrazy instinktů ve vědomých formách myšlení, vnímání a představivosti, potom se nám ve spojitosti s vědomým jednáním objeví prostor, ve kterém podle Jungovy teorie sídlí možnost vědomého rozhodnutí, které může existovat i v rozporu s instinkty. Je-li totiž ve vědomí díky *archetypu* přítomen obraz instinktu, například pocit hladu, pro jedince již z toho nemusí automaticky vyplývat, že na tento impuls musí nutně reagovat svým chováním. Pociť hladu si jedinec uvědomuje jako obraz určitého nutkání, které však dokáže alespoň do určité míry potlačit.

Pro každou instinktivní činnost je přítomen celkový vzorec, který obsahuje určitý typ obrazu konkrétní instinktivní situace. Na rozdíl od zvířat, která vždy patrně jednají v souladu s tímto vzorcem, u člověka vstupuje tento vzorec do vědomí jako skutečný obraz. „A tak zatímco u zvířat existují *archetypy* a instinkty propojeny v nerozlišeném stavu,

u lidí se společně s utvářením vědomí stávají oddělitelné a odlišné.“<sup>28</sup>

Jung *archetypy* vidí jako vrozené univerzální konstituenty *psýché*. Individuální stránky *psýché* potom chápe jako vyvinuté z tohoto univerzálního substrátu kolektivního nevědomí. Pro vědomí *Já* však podle Junga existuje rovněž *archetyp*, zvaný *ego*, který již předznamenává možnosti konkrétního jednotlivce, ještě než se sám z homogenity kolektivního nevědomí diferencuje.

Zde je nutné zabránit vnucujícímu se pocitu jakési úplné determinace jednotlivce kolektivním nevědomím. Může se totiž nyní zdát, že konečná podoba toho, jak se vědomí *Já* konstituuje z homogenity kolektivního nevědomí, je již předem do všech detailů *archetypálně* určena. Sledujeme-li však logiku předchozího textu, kde pro *archetyp* platí, že je funkcí, kterou je možné zvědomit, a lze tudíž ovlivňovat vůlí, pro *archetyp ega* bude platit stejný princip. Znamená to, že také *ego* může pro vědomí existovat jako vědomý *archetypální* obraz, což opět nabízí jednotlivci možnost vlastního rozhodnutí, a může tak tento obraz naplnit vlastním obsahem. Přesto však nelze popřít, že se každý člověk rodí s určitými vrozenými dispozicemi. Tak jako tak, je zřejmé, že teorii *archetypů* nelze chápat jako vodítko k vysvětlení veškeré lidské činnosti. „To, že existuje společná a univerzální struktura pro *psýché*, je správné tvrzení, avšak není vždy informativní pro všechny rozličné stránky chování.“<sup>29</sup>

Jung rozeznává pět typů instinktivních faktorů: hlad, sexualita, činnost, myšlení a tvořivost. Připouští však, že jakýkoliv pokus o přesné rozlišení a vyjmenování lidských instinktů je značně sporný. Situaci totiž opět komplikuje „*psychický faktor*“, tedy schopnost vůle s jinak automatickými instinkty samostatně zacházet. A tak lze těžko rozhodnout, co

---

<sup>28</sup> Shelburne: s. 46.

<sup>29</sup> Shelburne: s. 40.

je u člověka čistě instinktivní, neboť se zde už z principu nelze vyhnout tomu, abychom se pohybovali na území, které patří našemu vědomí, kterému je vlastní určitá disponibilní energie, neboli vůle. Vědomí tedy nemůže vypovídat o „instinktech o sobě“ stejně tak, jako nelze hovořit o čistých archetypech, a nikoliv o archetypálních obrazech.

Samotné instinkty totiž spadají do sféry mimo vliv *psýché*, a proto je Jung nazývá „ektopsychické“. A tak je lidské vědomé chování určováno výslednicí vzájemné interakce instinktů, které působí jako stimuly, a aktuální „psychické“ situace. *Archetypy* potom slouží jako faktory, které předávají specificky lidské vzorce chování. Možnost jednat navzdory instinktům je tak dána jedním z těchto vzorců. Je jím určitá vrozená touha lidstva rozvíjet vědomí, a tak si uvědomovat svoji vlastní instinktivní přirozenost. Základní vlastností tohoto vzorce je „existovat jako faktor, který může fungovat jako vůle, a proto ovládat „ostatní“ instinkty. Podstata vědomí tudíž obsahuje možnost být schopen jednat proti přirozenosti.“<sup>30</sup> *Archetypy* tak jsou zároveň „obrazy instinktivního chování“, stejně jako faktory, díky nimž pro nás vyvstává dichotomie instinkt - duch, která lidskému druhu umožňuje postavit se do kontrastu oproti instinktům. Jung v tomto případě hovoří o *archetypech* jako o „duchovních faktorech“:

„Ještě hlubší pohled potom odhaluje paradoxní vztah mezi duchem a instinktem, neboť se zdají být podobnými procesy psychické energie, takže se liší použitím této energie v diametrálně odlišných formách.

Kromě toho je v popisu vztahu mezi duchovním a instinktivním Jungovo psychologické hledisko v nejostřejším protikladu k hledisku Freuda. Neboť Jung nepovažuje jako Freud všechnu psychickou energii za energii instinktivní. Pro psychickou energii používá termín *libido* tak, že neimplikuje shodnost s instinktivní

---

<sup>30</sup> Shelburne: s. 48.

energií. Pro Junga proto není potřebná koncepce sublimace, ve které musí být instinktivní energie kvůli kultivaci odčerpávána. Každé odklonění toku libida z jeho přirozených instinktivních cest vede z Jungova pohledu pouze k neurotické nevyrovnanosti. Avšak pro člověka je k dispozici více psychické energie, než je zužitkováváno přirozenými instinktivními procesy. Tento přebytek psychické energie může být použit pro jiné než instinktivní účely, a můžeme říci, že tento přebytek energie představuje pro lidský druh určitý stupeň svobody k uskutečňování kulturních aktivit podle svého vlastního zájmu.“<sup>31</sup>

Napětí mezi duchem a instinktem je analogické k napětí mezi vědomím a nevědomím, přičemž Jung zdůrazňuje, že toto napětí nemusí být nutně konfliktem.

#### 3.2.4. Symbolická povaha *archetypů*

Tím, co transformuje psychickou energii z kolektivního nevědomí do vědomí, jsou podle Junga symbolické obrazy, přičemž *archetypy*, jak bylo řečeno výše, představují vrozené vzorce pro tento energetický tok. Nyní se tedy dostáváme k Jungově rozumění pojmu "symbol". Jung symbol především ostře vymezuje od odkazu, funkce nebo znaku, neboť symbol nereprezentuje věc, která je známá a jejíž významy lze vyjmenovat. Symbol totiž poukazuje sám za sebe k neznámému:

„*Symbol* není žádná alegorie ani semion (znak), nýbrž je to obraz nějakého obsahu, z větší části transcendentního našeho vědomí.“<sup>32</sup>

„Tímto pojmem se míní neurčité, případně mnohoznačné vyjádření, které osvětluje obtížně definovatelnou, ne zcela poznanou věc. "Znak" má pevný význam, protože je jakousi (konvenční) zkratkou pro

---

<sup>31</sup> Shelburne s. 46.

<sup>32</sup> Jung, C. G.: *Výbor z díla, sv. VII*, s. 113.

nějakou známou věc nebo obecně užívaným odkazem na ni. Symbol má proto četné analogické varianty, a čím víc jich má, tím úplnější a přiléhavější je obraz, kterým svůj předmět znázorňuje.“<sup>33</sup>

Symboly jsou propojujícími odkazy mezi vědomím a kolektivním nevědomím a přinášejí do vědomí představitelnou formu jinak nepoznatelných *archetypů*. Zprostředkovávají tak zkušenost *archetypů*, kterou vzhledem k nevyhnutelným osobním rysům individuálního vědomí ztělesňují jako společné produkty kolektivního nevědomí a individuálního vědomí. V symbolu se tak spojuje vědomé a nevědomé a skutečné a neskutečné.

Na základě informací z předchozích kapitol tak můžeme obraz *archetypu* úzce přiřadit k symbolu. Symboly však samozřejmě nelze chápat jako abstraktní koncepty intelektu. Naopak, čistě pro inteligenci a rozum nejsou symboly transparentní. Symbol se totiž nedotýká pouze intelektu, ale zároveň také emocí, pro něž mají symboly zvláštní auru přitažlivosti. Jsou stejně tak pocity jako myšlenkami. Charakteristickou kvalitou symbolů, vyvolávající emoce, nazývá Jung "*numinozita*", což je slovo, které odvozuje od "*numen*", představující specifickou energii symbolů. Je zřejmé, že s popsáním symbolů jako *numinózních* se úzce dotýkáme náboženství. Jung zde podle Shelburna přijímá charakteristiku náboženské zkušenosti Rudolfa Otta jako „opatrné a úzkostlivé pozorování...*numinózna*...“<sup>34</sup> „Mohli bychom říci, že termín „náboženství“ označuje postoj typický pro vědomí, které bylo proměněno zkušeností s numinóznem.“<sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Tamt.: s. 174.

<sup>34</sup> Shelburne: s. 38.

<sup>35</sup> Tamt.

#### 4. Symbolické *numinózní* prostředky manifestace nevědomí

Jednou z nejčastějších forem, ve kterých se prostřednictvím symbolických numinózních prostředků manifestuje kolektivní nevědomí, jsou mýty, pohádky, náboženské představy a sny. Všechny tyto formy se vyznačují zvláštní mytologicko-symbolickou povahou. Jak již bylo řečeno dříve, je mýtus podle Junga zároveň produktem kultury i kolektivního nevědomí. Každá kultura se tak vyznačuje svými vlastními mýty. Avšak to, co mají všechny mytologické představy společné, jsou jejich základní kameny – mytologické motivy, neboli *mytologémy*. Ty se podle Junga neustále v různých obměnách objevují ve všech mytologických představách. *Mytologémy*, které se v těchto formách projevují, jsou ukázkami archetypálních obrazů.

Jung mýtus chápe jako specifickou formu chápání světa, oproti níž stojí logos.<sup>36</sup> Mýtus se však na rozdíl od logu nesnaží skutečnost nějak objektivně uchopit a vysvětlit, ale místo toho "vypráví" význam světa v lidských symbolických pojmech. Mytologická vyjádření tak mají značnou psychologickou hodnotu, neboť popisují povahu lidské existence. Řečeno v Jungových pojmech, *archetyp* prostřednictvím mytologických (archetypálních) obrazů skrze lidskou existenci popisuje, jak psýché zakouší fyzickou skutečnost. Mýtus tak představuje jakousi archaickou "řeč", jejíž prostřednictvím se lidskému druhu zobrazují a předávají nevědomé obsahy. Tato řeč je pro každého člověka vrozenou dispozicí a je stále stejná – tj. typizovaná. (odtud také Jung užívá slovo arche-typ) Díky řeči mýtu tak pro vědomí stále dochází ke znovuoživení archetypu.

Jung si ve své práci *Symbol a libido*<sup>37</sup> klade otázku, proč má jazyk tohoto archaického způsobu vyjádření zrovna

---

<sup>36</sup> Jeden z výborných výkladů této dichotomie, který je snadno slučitelný s Jungovým rozuměním, nalezneme v práci Waltera F. Otta: *Mýtus a slovo* (In: *Mýtus, epos a logos*. Praha, POMFIL 1991). Zde je mýtus popsán jako prazkušnost, která se stala zjevnou, a teprve díky ní je umožněno racionální myšlení – logos.

<sup>37</sup> Jung, C. G.: *Výbor z díla - Symbol a libido*, Sv. VII, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004.



symbolickou podobu. Čím to je, že se nám například zdají symbolické sny, ačkoliv v našem vědomém myšlení není po symbolickém zobrazování zdánlivě ani stopy? Podle Junga probíhá velice intenzivní myšlení (takzvané řízené logické myšlení) *ve slovech*, čímž chce vyjádřit, že myšlení probíhá *směrem ven*, za účelem sdělit - ať už sami sobě, či ostatním. Napodobujeme tak posloupnost věcí, které zažíváme, takže se obrazy v naší hlavě automaticky řadí tak, aby tuto zkušenost pomocí řečových odkazů nějak zopakovaly, a tak se mohly stát sdělením. Zkušenost se tak snažíme popsat pomocí řeči. Ta je jakýmsi mostem, který má spojit to, co zažíváme, s tím, co chceme sdělit:

Řeč je původně systémem emočních a imitačních zvuků; jsou to zvuky, které vyjadřují úlek, strach, zlost, lásku atd., takové, které napodobují zvukové jevy přírodních živlů - hukot a bublání vody, burácení hromu, šumění větru, zvuky živočišné říše atd., a konečně ty, které představují kombinaci vjemu a zvuku afektivní reakce.

...

Svým původem i svou podstatou není tedy řeč ničím jiným než systémem znaků, či "symbolů", které označují skutečné procesy nebo jejich odezvu v lidské duši.<sup>38</sup>

Jung zde také odkazuje i na Friedricha Nietzscheho, když jej cituje takto:

„Myšlenky jsou stíny našich vjemů, vždycky temnější, prázdnější, jednodušší, než tyto...“<sup>39</sup>,

či na poněkud expresivního Antola France:

„Mějme na paměti, že metafyzik má k vytvoření systému světa pouze zdokonalený skřek opice, či psa.“<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> Jung, C. G.: *Výbor z díla - Symbol a libido*, Sv. VII, s. 28.

<sup>39</sup> Tamt.

Chápat u Junga řízené logické myšlení pouze jako myšlení ve slovech by však bylo chybné. Jung totiž sám zdůrazňuje, že je tímto výrazem myšlena spíše jakási sdělovací forma řízeného logického myšlení, která může být jak řečová, tak taky například pohybová (znaková řeč). Tento způsob myšlení proto nazývá *jazykové myšlení*.

Stále jsme však nezodpověděli otázku, proč má jazyk mýtu symbolickou podobu. Jazykové myšlení má totiž svůj původ v myšlení, které je mnohem starší, v myšlení mytologickém, nebo také snovém. To, co mají tyto dva typy myšlení společné, je princip, který jsem popsal výše, tedy určitá řeč, v níž se toto myšlení odehrává. Řeč zde funguje jako určitý systém odkazů buď na vnější, nebo na vnitřní zkušenost. Zásadním rozdílem mezi nimi je však fakt, že snové mytologické myšlení není záměrné, ale probíhá volně, bez nějakého úsilí, kdežto myšlení řízené-jazykové je zaměřené na co "nejobjektivnější" způsob sdělení. Mytologické myšlení dokonce žádný objekt nebo subjekt nerozeznává. Realita je v takovém myšlení to, co zažívám, či to, co mě první napadne, neboť žádné objektivní reflexivní sdělení neexistuje. Jung zde opět cituje Nietzscheho:

„Jak ještě dnes člověk ve snu usuzuje, tak usuzovalo lidstvo i v bdělém stavu po celá tisíciletí. První kauza, která napadla ducha, aby vysvětlil něco, co vysvětlení vyžadovalo, mu stačila a byla uznána za pravdu

...

Ve snu se tento prastarý kus lidstva v nás nadále projevuje, neboť tvoří základ, v němž se vyvinulo a v každém člověku dosud vyvíjí vyšší chápání: Sen nás opět unáší zpět do vzdálených stavů lidské kultury a zároveň nám umožňuje této kultuře lépe rozumět. Snové myšlení je pro nás nyní tak snadné proto, že jsme byli v obrovských

---

<sup>40</sup> Tamt.

úsecích cest vývoje lidstva tak cepování právě na tuto formu fantastického a laciného vysvětlení podle prvního libovolného nápadu. V tomto smyslu je sen jakési zotavení pro mozek, který musí během dne splňovat přísnější požadavky na myšlení, jak jsou vyšší kulturou kladeny.

Z těchto procesů můžeme vyvodit, jak pozdě se vyvinulo ono ostřejší logické myšlení, jak přísně je nutno brát příčinu a účinek, sahají-li naše chápavost a rozum ještě nyní bezděčně po oněch primitivních formách usuzování, a my žijeme v tomto stavu svého života.“<sup>41</sup>

Jung potvrzuje domněnku, že i v psychologii je ontogeneze stručnou rekapitulací fylogeneze, tedy že vývoj vědomí každého jednotlivce stále znovu zpřítomňuje vývoj vědomí celého druhu. Zároveň se však brání tvrzení, že by mytologický způsob myšlení bylo cosi nedospělého. Naopak, mýtus je podle něj „tím nejdospělejším, co lidstvo dosud vytvořilo. Člověk žijící a myslící v mýtu byl totiž dospělou skutečností, nikoliv čtyřletým dítětem.“<sup>42</sup> Zároveň dodává, že i dnešní moderní člověk dosud žije v mýtu, a tento způsob myšlení si u něj vyhrazuje velmi široký prostor a nastává ve chvílích, kdy ustává myšlení řízené.<sup>43</sup>

## 5. Základní archetypy

Na závěr tohoto pojednání o Jungově teorii patří stručný popis základních Jungových *archetypů*. Vzhledem k předchozímu textu je snad nyní zřejmé, že samotné *archetypy* popsat nelze, protože jsou nevědomé, avšak je možné se setkat s jejich projevy, tedy s obrazy *archetypů*. Jelikož jsou tyto projevy vždy ovlivněny vědomím, nemohou se nikdy vyskytovat v čistých formách. Proto se *archetypy* mají tendenci různě navzájem prolínat, či se objevují v mnoha rozličných formách, nebo

---

<sup>41</sup> Jung, C. G.: *Výbor z díla - Symbol a libido, Sv. VII*, s. 41-42. (citát byl Jungem vybrán z Nietzscheho knihy *Lidské příliš lidské*, s. 22 a násl.)

<sup>42</sup> Tamt.: s. 43.

<sup>43</sup> Srov. též Fromm E.: *Strach ze svobody*, Praha: Naše vojsko, 1993, s.28.: „Lidský mozek žije ve dvacátém století, ale srdce většiny lidí ještě v době kamenné“

dokonce nemají žádnou specifickou podobu. Proto spíš než po konkrétních znázorněních *archetypu* je třeba pátrat po principech, které se za *archetypy* skrývají. V symbolicko-numinózních formách lidského projevu se tedy můžeme setkat minimálně s těmito třemi základními *archetypy*:

*Stín*: Reprezentuje vždy osobní nevědomí jako celek, přičemž k vědomí má kompenzující hodnoty. Představuje tzv. "temnou stranu", tedy to, co je neuvědomělé, neidentifikované. Stín je často také to, co člověk ani vidět nechce. Podle Junga má každý člověk svůj stín, který není sám o sobě ani dobrý, ani špatný:

„Co se dnešní zkušenosti a poznání jeví jako zlé nebo přinejmenším beze smyslu a bezcenné, může se na vyšším stupni zkušenosti jevit jako pramen toho nejlepšího, přičemž přirozeně všechno závisí na tom, jak člověk využije svých sedmi ďáblů. Prohlásit takovéto věci za nesmyslné by znamenalo okrást osobnost o odpovídající stín, a tím osobnost připravit o její podobu. „Živá postava“ potřebuje hluboké stíny, aby se jevila plasticky. Beze stínu zůstává plochým, klamným obrazem - anebo více či méně dobře vycpaným dítětem.“<sup>44</sup>

*Anima*: U muže představuje *anima* určitý nevědomý vrozený obraz ženy, kterou potom muž hledá. Zároveň však symbolizuje jeho ženské vlastnosti a možnosti, což lze chápat jako zvláštní způsob kompenzace jeho "mužnosti". Jung *archetyp animy* úzce spojuje s *persónou*, kdy *anima* ukazuje mužovo skryté ženské já, které muž ve společenském styku a také sám před sebou skrývá. Individuální forma tohoto *archetypu* se tvoří při mužově zkušenosti s matkou a s ženami vůbec. Ve snech se obraz tohoto *archetypu* objevuje často jako neznámá žena. Tento ženský aspekt Jung situuje do temné nevědomé instinktivní části *psýché*:<sup>45</sup>

---

<sup>44</sup> Jung, C. G.: *Výbor z díla III – Osobnost a přenos*, s. 153.

<sup>45</sup> Viz. výše kapitolu 3.2.3/I. věnovanou vztahu archetypů a instinktů.

„Archetyp animy je to, co žije ze sebe, a to, co způsobuje, že žijeme my. Anima je archetypem života, je mimo všechny kategorie a obsahuje v sobě dobro i zlo zároveň. Na jednu stranu je démonická a temná, ale zároveň je to ona, která je vůdcem duší - psychopompe - nabízejícím nejvyšší poznání. Archetypem animy (spojujícím protiklady v jednotu) jsme ve spojení s říší bohů, či s oblastí, kterou si rezervovala metafyzika.“<sup>46</sup>

Jung zde, zdá se, téměř zaměňuje význam *archetypu animy* s *psyché*, neboť i *psyché* působí jako oživující princip psychické energie. Rozdíl je snad možné vidět v tom, že *psyché* má ještě mnohem širší význam, a tak *anima* patrně symbolizuje pouze určitý instinktivní a temnější aspekt *psyché*.

*Animus*: Postavou, kompenzující pro ženské vědomí mužský princip, je *animus*. *Animus* je oproti *animě* charakteristický tím, že na rozdíl od *animy*, která podle Junga vyvolává „nálady“, vyvolává „mínění“. „A tak jako nálady u muže vystupují z temného pozadí, tak mínění u ženy spočívá na stejně nevědomých, apriorních předpokladech“<sup>47</sup> Tato mínění se mohou objevovat jak ve formě zdravého lidského rozumu, tak také ve formě omezených předsudků.<sup>48</sup> *Animus* tedy lze chápat protikladně k *animě* jako spíše vědomý, než instinktivní aspekt *psyché*.

*Další archetypy*: např. *Moudrý stařec*, *Velká matka*, *Matka Země*, *Božské dítě*, *Bytostné Já* atd.

---

<sup>46</sup> Jung, Carl Gustav. *Výbor z díla: Archetypy a nevědomí - II*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, s. 127.

<sup>47</sup> Jung, C.G.: *Výbor z díla: Osobnost a přenos - III*, s. 113.

<sup>48</sup> Tamt. s. 115.

## 6. Zpřehledňující shrnutí Jungovy teorie

### 6.1. Jung a záhon tulipánů

V následujícím textu se ještě pokusím o zpřehlednění Jungovy teorie, a to na krátkém demonstrativním příkladu z říše rostlin. Chci tak dosáhnout lepšího vykreslení Jungovy teorie jako funkčního celku, neboť teprve tak bude dostatečně viditelná a uchopitelná pro komparaci s Nietzscheovým dílem.

Podle Jungovy teorie lze s použitím trocha fantazie říci, že lidstvo je v něčem podobné záhonu tulipánů<sup>49</sup>. Zkusme si nyní představit situaci, že si prohlédneme tento záhon očima nezávislého pozorovatele. Tulipán vyrůstá z cibule, která je zasazená do řádků mezi ostatními cibulemi. V okamžiku, kdy cibule zapustí kořínky do hlíny, stává se samostatnou individuální bytostí čerpající živiny z hlíny, kterou sdílí s ostatními cibulemi. Nad hlínu potom vypučí zelená část rostliny. Stonek, listy a nakonec květ. Je naprosto bezesporu, že z cibule tulipánu nevyroste jiná rostlina než tulipán a že tento tulipán poroste v rámci řádků, do kterých byl jako cibule zasazen. To, jaká rostlina nakonec vyroste, je také podmíněno tím, jaké má podmínky k růstu. To znamená, že bude také hodně záležet na tom, jak kvalitní je hlína, ve které je cibule tulipánu usazena, a dále samozřejmě na tom, jaké budou klimatické podmínky.

Při tomto přirovnávání tulipánu v záhonku s jednotlivcem v lidské společnosti se nyní ptejme, čím jsou oba tyto organismy podmíněny. Podle Junga jsou to tyto dva základní faktory - kolektivní vědomí a kolektivní nevědomí:<sup>50</sup>

Cibule z níž má vyrašit nový tulipán, je soubor vlastností, které každý jedinec dostává do vínku od svých

---

<sup>49</sup> Tento příklad je v podstatě pokusem o rozvinutí samotného Jungova obrazu: „Individuální vědomí je pouze jedna květina a plod sezóny, vyrážející z celoročního oddenku pod zemí.“ (viz Jung, C. G.: *Výbor z díla - Symbol a libido*, Sv. VII, s. 10.)

<sup>50</sup> Viz výše kapitola 3./I.

„rodičů“. Dále jsme byli „zasazeni“ do určité společenské situace, která nás, stejně jako všechny ostatní, nutí vyrůstat podle pravidel společnosti, do které jsme se narodili – to jsou řádky cibulí, neboli Jungovo kolektivní vědomí, jakožto soubor obecně přijatých pravd (v našem případě například tvrzení, že je vhodné, aby tulipány rostly v řadách). Příklad se zde na první pohled nehodí vzhledem k tomu, že člověk, na rozdíl od rostliny, má možnost se nějak v rámci sociálního systému (ať už vertikálně, či horizontálně) pohybovat. Důležité však je, že se pohybuje vždy „v rámci systému“. Tulipán byl tedy zasazen do řádky s ostatními tulipány, „protože tak mají tulipány správně růst.“<sup>51</sup>

Podzemní část rostliny bychom společně s Jungem mohli nazvat nevědomím. Nevědomí je to, co není přítomné ve vědomí, tedy to, co vědomí „nevidí.“ To, co není vidět, je právě podzemní část rostliny. Považujme potom proto čistě disjunktivně nadzemní část rostliny za součást vědomí – můžeme ji vidět. Nevědomí osobní je potom cibule se svými kořínky. Je to soubor zděděných vlastností, ale také soubor všech zkušeností, které rostlina-jedinec ukládá do nevědomí během celého svého života a které jej dále pochopitelně významně ovlivňují (Jung v této souvislosti hovoří o *komplexech*).<sup>52</sup>

To, čím je však Jungova teorie obohacující a čím se významně odlišuje od teorie S. Freuda, je objev kolektivního nevědomí. V našem případě zde kolektivní nevědomí představuje veškerá hlína, do níž je každá rostlina zasazena. Hlína je vlastně hmota, vzniklá z odumřelých živých organismů (pro zjednodušení předpokládejme, že byly tyto organismy pouze tulipány). Dalo by se říci, že je tak hlína informačně velmi

---

<sup>51</sup> Dokonce i kdyby tulipán rostl mimo řádku, je stále součástí systému – je jen označen jako rostoucí *nesprávně*. (Vzhledem k tomu, že tulipán velmi pravděpodobně nemá osobní vědomí, připadá zde toto hodnocení samozřejmě pouze nám, jako pozorovatelům.)

<sup>52</sup> ...a tyto zkušenosti se stávají zároveň také součástmi jedinceho vědomí. Proto bychom správně neměli oddělovat tak striktně vědomí a nevědomí jako oblast nad- a pod- zemí. Podle Junga totiž mezi vědomím a nevědomím neexistuje žádná striktní hranice, protože všechno vědomé je vždy z části nevědomé. (viz výše kapitolu 2./I., věnující se nevědomí). Oblasti spadající pod nevědomí tedy pokračují i nad zemí. Postačí tedy snad mít pouze na paměti, že toto rozlišení je spíše ilustračního charakteru.

bohatá.<sup>53</sup> Vyživuje celou rostlinu tím, co bylo dříve součástí jiných rostlin. Jedním z vodítek k tomu, že přirovnání kolektivního nevědomí k hlíně je blízké původnímu Jungovu myšlení, je skutečnost, že Jung ve svých dílech kolektivní nevědomí připodobňuje k „substrátu“.<sup>54</sup>

Tato hlína nebo substrát v sobě nese určité základní stavební prvky, prostřednictvím nichž je potom rostlina utvářena. Mezi těmito prvky lze rozlišovat množství rozličných neměnných typů. Touto poměrně nenásilnou formou jsme se dostali k až k Jungovým arche-typům, tedy pra(ve smyslu dávno předcházející)-typům. *Archetypy* se sice hypoteticky nacházejí v hlíně, ta je však pouze beztvárovou homogenní masou, a proto konkrétní formy *archetypů* pozorujeme až v samotné rostlině. *Archetypy* jako takové totiž nelze pozorovat, neboť jsou spíše čímsi, co by se dalo připodobnit k čisté informaci, jakýmsi stavebním plánům, podle nichž teprve každá konkrétní forma vzniká (formuje se - odtud také oprávněnost použití výrazu informace). Lze proto pozorovat pouze konkrétní projevy *archetypů*, zde jsou to charakteristické vlastnosti těla rostlin, způsob jejich života atd. V samotné hlíně bychom tyto vlastnosti rozeznat nemohli. Jung s oblibou na mnoha místech ve svém díle přirovnává *archetypy* ke krystalové mřížce.<sup>55</sup> *Archetypy* kolektivního nevědomí tak mají na budoucí život rostliny-jedince přímo zásadní vliv.<sup>56</sup>

Zatím jsme hovořili převážně o podzemní části rostliny. To, co je nad zemí, spadá však převážně pod oblast „vědomí“. Kolektivní vědomí je soubor obecně přijímaných pravd, což v tomto příkladu s tulipány znamená především místo, kde má tulipán správně růst. Kolektivní vědomí je tak určitým hlediskem, podle něhož každý jednotlivec (víceméně vědomě)

---

<sup>53</sup> O „informaci“ viz níže.

<sup>54</sup> Viz výše kap. 3.2.3./I.

<sup>55</sup> Viz zejména Jung, Carl Gustav. *Výbor z díla: Archetypy a nevědomí - II.*

<sup>56</sup> Pro úplnost je potřeba dodat, že z určité perspektivy se takto ostrá hranice mezi hlínou-kolektivním nevědomím a rostlinou-individualitou stírá, neboť rostlina není vlastně utvořena z ničeho jiného než z hlíny, ze které vyrůstá, a je tak pouze jednou z jejích manifestací. K této problematice viz výše kap. 1.2./I. – „dualita perspektiv myšlených uvnitř monistického teoretického systému.“



srovnává, co je „dobře a co špatně.“ Sám se potom snaží chovat především „dobře“, k čemuž byl také vychován (neboli v případě tulipánu vysazen do řádky). Jedinec, který se nechová „dobře“, není potom společností přijímán. K tomu, aby se jedinec mohl stát integrální součástí sociálního systému, je potřeba, aby se choval alespoň tak, aby jej společnost dokázala rozeznat jako svého člena a nějak jej zařadit.<sup>57</sup> A jelikož jedinec bez společnosti nemůže existovat, musí být neustále za jakousi maskou, kterou Jung nazývá *persóna*.<sup>58</sup> V našem příkladě můžeme *persónu* chápat tak, že ačkoliv je každý jednotlivý tulipán v mnoha ohledech odlišný od jiných tulipánů (neexistují dva naprosto identické tulipány), jakožto součást záhonku tulipánů bude tato jedinečnost u každé jednotlivé rostliny-jedince překryta prostým označení *persónou* – např. žlutý tulipán.

Jedinečný květ, individualita tulipánu potom vyrůstá jako výsledek působení kolektivního vědomí (vnějších, zejména „sociálních“ podmínek“ a kolektivního nevědomí (substrát, tj. vnitřní podmínky). Z homogenního univerzálního substrátu tedy vyrůstá jedinečná rostlina tulipán.

Tolik k tomu, co má člověk jakožto člen společenství společného s tulipánem v záhonku. To, co nás však od tulipánu odlišuje, je podle Junga právě schopnost individuálního vědomí. Máme v sobě schopnost „být si vědomi toho, že existujeme.“ To v sobě obsahuje i možnost uvědomit si a rozlišovat *archetypy*, které nás jinak naprosto nezávisle na naší vůli formují<sup>59</sup>. To, co zvědomujeme, potom není ničím jiným, než obrazy *archetypů*. Je totiž potřeba mít stále na paměti, že u Junga něco jako „*archetyp* o sobě“ pro oblast vědomí neexistuje.

---

<sup>57</sup> Což vlastně znamená, že se může chovat i „špatně“, což ho zařadí do společnosti vyvrhelů. Zařazen však bude tak jako tak.

<sup>58</sup> Viz výše kap. 3.1./I.

<sup>59</sup> Archetypy jsou podle Junga u všech forem života, kromě člověka, zaměnitelné s instinkty. Pouze člověk je schopen uvědomit si existenci vlastních instinktů a dokáže i reflektovat typický způsob, jakým svou vrozenou výbavu vnímá, rozlišuje a zobrazuje v archetypálních obrazech. – viz také výše kap. 3.2.3./I.

Schopnost tyto archetypální obrazy rozlišovat a tvořit je však jen další konkrétní manifestací těchto „stavebních plánů“. Ke standardní výbavě člověka totiž patří právě tato schopnost a dává mu možnost tzv. svobodné vůle. Díky tomu, že jsme schopni vnímat to, co se v nás momentálně děje (například pocit hladu), jsme schopni jednat v rozporu s touto naší „přirozeností“. Zajímavým důsledkem toho, jak Jung charakterizuje vůli, je fakt, že základní množství této vůle, kterou chápe také jako disponibilní energii, si člověk nemůže zvolit, neboť je dáno archetypálním vzorcem. Z toho však ale také vyplývá, že pokud jsme schopni uvědomit si svoji vlastní vůli, můžeme jednat proti této počáteční archetypální danosti a usilovat o disponování co největším množstvím vůle.

## II. Základní motivy Nietzscheva myšlení

### 0. Úvod

V této nové kapitole následuje stručný náčrt Nietzscheva myšlení. Jak již bylo řečeno v předmluvě, je tento exkurz nutný k tomu, abychom potom při následné interpretaci příliš neodbočili od skutečného Nietzscheva myšlenkového materiálu. Právě proto se toto krátké představení Nietzschevy filosofie pokusím doplnit citacemi z knihy *Tak pravil Zarathustra*, a tak jej uvést do kontextu tohoto díla, které bude v navazující kapitole předmětem interpretace.

Toto dílo představuje čtenáři pouť a kázání proroka a poustevníka Zarathustry a jeho zvířecích přátel orla a hada. Zarathustra zvěstuje lidem *nadčlověka*, a ti mu nerozumějí. Při svém putování také formuluje myšlenku *věčného návratu téhož*. K závěru své pouti potkává tzv. *vyšší lidi*, kteří již chápou myšlenku *nihilismu*, jakožto vyprázdnění všech hodnot, avšak stále mají příliš daleko k *nadčlověku* – který tento *nihilismus* dokáže překonat autentickým přehodnocováním všech hodnot.

Vyšší lidé jsou proto také společně s posledními lidmi pouhými „mosty k nadčlověku“.

Tato stručná kostra epického obsahu díla nám bude dále sloužit pro orientaci v pronikání k základním a zásadním tématům Nietzscheova myšlení. Tím nejdůležitějším je samozřejmě „formující element Nietzscheova myšlení a jeho proměn“<sup>60</sup> – *vůle k moci*.

### 1. *Vůle k moci*

*Vůle k moci*<sup>61</sup> zakládá svět, který Nietzsche chápe jako hru sil, mající podobu nekonečného koloběhu. Svět je dynamismus neustále se měnících sil. Sílu jako takovou však nelze zakusit jinak než v jejích účincích v „jiném“. Účinek síly (Kraft) se potom projevuje v kladeném odporu. Síla se tedy vždy prosazuje „proti něčemu“. Nietzsche ale odděluje sílu a moc (Stärke). Kvantum moci se tudíž nerovná kvantu vynaložené síly. Kvantum moci totiž závisí na tom, proti „čemu“ se síla napíná. Čím větší klade ono „jiné“ odpor, tím větší je moc. *Vůle k moci* neustále usiluje o co největší moc – tedy o co největší napětí mezi silou a odporem, který vyvolává. A tak *vůle k moci* chce vždy přemáhat co nejsilnějšího protivníka, čímž dosahuje nejvíce moci. A jelikož svět není nic jiného, než *vůle k moci*, potom *vůle* neustále usiluje o překračování sebe sama. *Vůle k moci* tak vlastně musí chtít dvojí. Aby vůbec mohla vzniknout moc, musí chtít prosadit to, co chce, ale zároveň vyžaduje protiklad, vůči němuž chtít „může“. Proto není moc pouze stupňováním jediné síly na úkor ostatních, neboť se slábnutím protivníka by slábla také ona samotná. *Vůli k moci* nelze chápat jako jednotný princip, avšak ani jako nekonečnou mnohost odlišných sil. Jelikož chce co největší moc, potom bude *vůle* v případě mnohosti sil usilovat naopak o jednotu a

---

<sup>60</sup> Kouba, Pavel: *Nietzsche – Filosofická interpretace*, Český spisovatel, Praha: 1995, s. 241.

<sup>61</sup> Výklad *vůle k moci* se bude opírat převážně o Koubovu interpretaci. (in: *Nietzsche: Filosofická interpretace*)

v případě vlády jednoty bude vůlí k mnohosti. *Vůle k moci* tak bude vždy usilovat o co největší odpor a když tento odpor slábne, bude se to nejsilnější obracet samo proti sobě, což skýtá větší napětí, a tudíž větší moc.

Aby slabší sloužilo silnějšímu, k tomu je přemlouvá jeho vůle, která zase chce být pánem nad něčím ještě slabším: této rozkoše jedině se nezřekne.

A jako se menší oddává většímu, aby mělo rozkoš a moc nad nejmenším; tak i největší ještě se oddává a za moc dává v sázku i svůj život sám.

Toť oddání největšího, že jest odvahou a nebezpečenstvím a že metá kostky o smrt.

A kde jsou obětování a služby a pohledy lásky: i tam vládne vůle být pánem. Po tajných cestách vkrade se tu slabší do hradu a až do srdce toho, kdo je mocnější - a tam mu ukradne moc.

A toto tajemství život sám mi projevil: "Hleď," pravil, „jsem tím, co vždy samo sebe musí přemáhati“.<sup>62</sup>

*Vůle k moci* proto nemůže nikdy zůstat u jednoho zaměření. Musí sama sebe jak uchovávat, tak vydávat. Kouba se ve své interpretaci Nietzscheho myšlení brání zaměňování *vůle k moci* s vůlí k životu ve smyslu pouhého zachování života: „*Vůle k moci* není *vůle k životu*, nýbrž *vůle života*, protože život by nebyl sám sebou, kdyby se nechtěl jak uchovat, tak vydat.“<sup>63</sup>

Tomuto stále ještě abstraktnímu konceptu lze konkrétněji rozumět jako například určité otevřenosti světa, v němž je všechno samo sebou pouze skrze vztah ke druhému. A tak například „myšlenka o sobě“ neznamená nic, až teprve v konkrétní situaci, v níž se uplatňuje. Každá forma moci se tedy stává sama sebou až vůči jiné moci. *Vůle k moci* proto nikdy nemůže usilovat o zničení svého protivníka, neboť ten jediný jí jako překážka skýtá možnosti. Zničí-li svého protivníka, zničí tak možnosti svého růstu a života. *Vůle*

---

<sup>62</sup> *Zarathustra*: s. 103-104.

<sup>63</sup> Kouba, P.: *Nietzsche: Filosofická interpretace*, Český spisovatel, 1995, s. 246.

*k moci* je tak vůlí uchovávat a prohlubovat rozdíly, pokud zakládají otevřenost společného prostoru.

## 2. Věčný návrat téhož

Svět je tedy hrou sil, plný tvoření, ale i destrukce. *Vůle k moci* zde neustále překračuje sebe samu, neboť co nejvíce moci je jejím jediným cílem. *Vůle k moci* nemůže nijak přibývat ani ubývat, neboť aby bylo dosahováno více moci, musí se vůle vracet sama do sebe (neboť svět je vůle k moci a nic než to). Účel *vůle k moci* je v ní samé. Vše, čeho vůle dosahuje, je potom pouze předpokladem pro její další činnost. A tak se vše, co překročila, musí neustále navracet, aby to mohla překračovat neustále. „Způsob, jak se *vůle k moci* děje“, proto Nietzsche nazývá *věčný návrat stejného*.<sup>64</sup>

Nietzsche chápe věčnost jako střed, který se nachází všude. Takto chápaný čas musí potom být zároveň jak přítomností, tak i minulostí a budoucností. Střed času je totiž všude, neboť nikde nic nemůže chybět. A tak vše, co mohlo být, se už muselo stát. Nekonečnost je tedy celek času, je všeobsažností. Přítomnost potom musí být absolutní věčný okamžik:

„Pohled,“ pokračoval jsem, „na tento okamžik! Od této cesty branou, od tohoto okamžiku běží dlouhá věčná ulice *dozadu*: za námi leží věčnost.

Zda všechny věci, jež mohou běžeti, nutně již jednou neběžely touto ulicí? Zda všechno, co se státi *může*, nutně se již jednou nestalo, neuskutečnilo, již neběželo mimo?

A bylo-li tu již všechno: co, trpaslíku, míníš o tomto okamžiku? Zdaž není nutné, aby tu jednou již i tato cesta branou – byla bývala?

---

<sup>64</sup> Toto vymezení *věčného návratu téhož* opírám především o L. Benyovszky a kol.: *Filosofická propedeutika II*, Praha, 2001, §61, s. 61 a dále.

A zdaž nejsou tímto způsobem všechny věci pevně spolu zauzleny, tak, že tento okamžik za sebou vleče všechny věci, jež přijdou? Tedy--také sebe sám?

Neboť všechno, co může běžeti: také touto cestou dopředu - nutně jedno poběží! -<sup>65</sup>

### 3. Morálka

Nietzsche je jak známo velkým nepřítelem morálky, avšak z toho nelze usuzovat, že lidská morálka je podle něj něco, co má být překonáno úplně. Musíme totiž stále zůstat ve způsobu Nietzscheho myšlení, jehož ústředním bodem je *vůle k moci*. Podle toho, co již bylo o principu nárůstu moci řečeno výše, se lze domnívat, že morálka překonána být nemá a zdá se, že by to ani nebylo proveditelné, neboť by se tak snížila moc tím, že by vůle přišla o potřebnou protisílu. Zdá se, že morálka má tedy být překonávána pouze tehdy, když je přespříliš silná a převládá nad vším ostatním.

Morálka, kterou Nietzsche napadá, se opírá o obecný smysl, který je bezpodmínečně platný pro všechny<sup>66</sup>. Počátky tohoto příklonu k všeobecnému smyslu nachází Nietzsche u Sókrata a poté zejména v křesťanství, jehož se sám stal úhlavním nepřítelem. Všeobecně platná morálka se snaží zachovat poslušnost tomuto obecnému smyslu. Náprava člověka podle takové morálky by však znamenala odstranit druhou polovinu člověka, neboť člověk není jen morální, ale také nemorální. Podle Nietzscheho je určující odlišit to, co je tvořivé, od netvořivého, namísto morálního a nemorálního. Pokud má člověk růst, odehrává se podle něj tento růst jak v jeho dobru, tak také v jeho zlu. Nietzsche napadá morálku, která si vynucuje poslušnost obecnému principu, a nazývá ji *morálkou stádní*.

*Stádní morálka* je netvořivá, neboť je jejím cílem uchovávat (obecný princip) a nikoliv tvořit (hodnoty). Tato

---

<sup>65</sup> *Zarathustra*: s. 144 a 145.

<sup>66</sup> Viz. Kouba, P.: *Nietzsche: Filosofická interpretace*, s. 93 a dále.

morálka naprosto zavrhuje to nemorální v člověku a nutí člověka „přetírat své sklony a averze barvami morálky“, namísto toho, aby se je snažil zušlechtit a zduševnit. *Stádní morálka* vůbec nepřiznává „zlým“ vlastnostem člověka právo na existenci.

Opakem *stádní morálky* je *morálka panská*, která je naopak tvořivá, neboť vychází z otevřenosti světa, kdy je umožněno svobodné rozhodnutí vždy podle zhodnocení aktuální situace, a nikoliv podle obecného vzoru. Ten, kdo situaci zhodnocuje, se rozhoduje sám, a sám je potom posledním určovatelem hodnot. Hodnoty tak nejsou určeny obecným principem, ale svobodným rozhodnutím. *Panská morálka* si zlo přiznává a hodlá jej, stejně jako dobro, odkázat na místo, kde je ho potřeba. Člověk *panské morálky* se chce stát pánem svých ctností, ale i nectností. Není poslušný žádnému obecnému principu, ale jeho přístup je individualistický a tvůrčí. Lidé jsou totiž podle Nietzscheho všichni rozdílní a není mezi nimi žádná rovnost.

#### 4. Optika života - život nahlížený skrze umění

Jelikož je v kontextu *vůle k moci* vždy nutné napětí mezi protichůdnými neslučitelnými silami, potom lze podle Kouby mezi oběma morálkami odvodit následující vztah: *panské morálky* je zapotřebí potud, pokud je potřeba stavět se proti hrozbě převažující stádnosti, a naopak narůst *stádní morálky* je nutný tehdy, když začne převládat *panská* individualistická morálka.

Vidíme, že Nietzscheovy postoje berou ohledy především na dosažení dynamismu tvořivého napětí, který je podle něj mnohem blíže životu, než statický konzistentní systém. Tohoto si povšimla již Lou-Andreas Salomé ve své práci *Friedrich Nietzsche ve svých dílech*<sup>67</sup>. Salomé se zde pozastavuje nad zprvu nepochopitelným Nietzscheovým obratem o 180° od svých předšůých děl, v nichž předtím zcela zjevně zdůrazňuje rozum a

---

<sup>67</sup> Salomé-Andreas, Lou: *Friedrich Nietzsche ve svých dílech*, Praha, Torst, 1996.

odmítá intuici a směřuje dokonce až k pozitivismu. Ve svých přelomových pracích však naopak již zdůrazňuje význam afektivního (citového) života na myšlení:

Vědomí nestojí v nějakém rozhodujícím smyslu *proti* instinktu - vědomé myšlení filosofa bývá totiž skrytě vedeno jeho instinkty, jež ho nutí pohybovat se zcela určitými drahami. (*Mimo dobro a zlo*, § 3)

...

...nemůžeme vystoupit ani sestoupit k žádné jiné skutečnosti, než právě ke skutečnosti svých pudů - neboť myšlení je jen vzájemným vztahem těchto pudů. (*Mimo dobro a zlo*, §36) <sup>68</sup>

Od síly rozumu tak Nietzsche přechází k síle citu a obrací se tak sám proti svému dřívějšímu dílu. Salomé zdůrazňuje, že tento obrat je u Nietzscheho obrazem nikoliv radikální změny názoru, ale vyjádřením jeho celkového způsobu myšlení, které se v zájmu co nejbližšího přístupu k životu nebojí protikladů a paradoxů.

V takovém sebepřekonání vítězí samo vítězství nad vítězem. Nietzsche v něm hledá „šťěstí protikladu“, protikladu ke studenosti, přísnosti a rozumovosti pozitivistického způsobu myšlení: poznání, nově založené na nadšených vnuknutích ducha, afektivního života a podřízené tvořivému pudu vůle.<sup>69</sup>

Kouba v této souvislosti u Nietzscheho hovoří o „optice života“<sup>70</sup>. Při zaujímání jakéhokoliv postoje, ať už morálního, či ne-morálního, je třeba brát zřetel na zájem života, vzhledem k němuž posuzujeme vhodnost každého postoje. U Nietzscheho znamená život bytí ve světě neuchopitelném jednou celkovou perspektivou a v zájmu života tedy nemůže být snaha

---

<sup>68</sup> Tamt.: s. 119

<sup>69</sup> Tamt.: s. 103

<sup>70</sup> Viz. Kouba, P.: *Nietzsche-Filosofická interpretace*, 100-108.



jej pojmově fixovat. *Optika života* ovlivňuje podle Kouby téměř celý Nietzscheův vývoj:

Nietzsche mluví v souvislosti s přihlížením k požadavkům života o „plastické síle“ nebo „temperamentu“, jindy zase o „instinktu“ a „citu“. Jednou z nejdůležitějších předloh pro tuto optiku (a patrně nejspolehlivějším vodítkem pro její pochopení) je však vidění umělcovo.<sup>71</sup>

Mezi uměním a životem panuje sounáležitost, ačkoliv život nikdy nemůže být umění podřízen. Této sounáležitosti potom Nietzsche využívá, když se ve svém myšlení pokouší o následování *optiky života*, inspirován právě uměním. Takové tvořivé myšlení lze potom popsat v termínech estetického soudu. Soudnost, kterou umělec uplatňuje v aktu tvorby, se zde odehrává opět zcela podle principů *vůle k moci*. V rámci zvolené perspektivy je třeba neustále zvažovat, zda to, proti čemu odporujeme, je ještě v převaze a klade tak dostatečný odpor, díky němuž vzniká napětí, potřebné k nárůstu moci. Pokud však prosazování naší tendence již příliš (snadno) vítězí, dochází naopak k umrtvování. Posuzování stanoviska tak, že je sledováno jeho napětí, vzhledem k jeho negativní danosti nazývá Nietzsche estetickým soudem, či „*soudem vkusu*“. Chybí-li napětí, je potřeba zaměnit pozitivní za negativní stanovisko. A tak každá situace vyžaduje vždy nové promyšlení (a procítění). Nietzsche usiluje o narušení absolutizované morálky, jež se snaží vytyčit obecná pravidla, odvolávající se na „vyšší princip“, dle kterých lze měřit konkrétní situace a konstruovat tak všeobecně závazný způsob jednání. Nietzsche nehledá důvod a oporu ve vyšším neměnném řádu, jako je tomu, jak již bylo řečeno výše, v křesťanské tradici, či ještě dříve v ideji dobra a světa pravých idejí, ale váží důvody vždy z poměru sil „situace samé“.

---

<sup>71</sup> Tamt.: s. 102.

## 5. *Nihilismus* a jeho překonání

*Nihilismus* je stavem vyprázdnění hodnoty samotného „nejvyššího principu“, o který se opírá veškeré rozhodování podle všeobecné morálky. Počátkem této tzv. *nihilizace* je událost, kdy se nejvyšší princip a následně všechny hodnoty začnou ukazovat jako iluzorní, jako pouhý produkt lidské „hodnototvorné“ činnosti. Tato událost je podle Nietzscheho zahájena tzv. „smrtí Boha“, který tento nejvyšší princip ztělesňuje. Jakmile se zhroutí zakládající nejvyšší princip, zhroutí se i všechny hodnoty, neboť byly vystavěny podle něj. Podle Nietzscheho k této destrukci muselo nutně dojít, neboť se celý systém hodnot již od počátku opíral o metarovinu, která byla založena jako vždy něco vnějšího, nacházejícího se za světem. Jakmile se však stala pouhým produktem lidské činnosti, ztratila svůj smysl.

*Nihilismus* musí zcela proběhnout, neboť je nutné, aby se vytvořil prostor pro odklon od obecného principu a otevřela se tak možnost k přechodu k hodnocení situace samé. Tuto nezbytnou změnu přístupu ke světu nazývá Nietzsche „přehodnocováním všech hodnot“. Nově vznikající „desky hodnot“ jsou následně jen součástí dynamismu neustálého přehodnocování a tvoření a mají tak jen orientační charakter, neboť jsou spojeny vždy s konkrétní situací.<sup>72</sup>

Když jsem přišel k lidem, našel jsem je sedící na staré domýšlivosti: všichni si domýšleli, že dávno již vědí, co člověku je dobré a co zlé.

Čímsi starým a mdlým zdálo se jim vše mluvení o ctnosti; a kdo chtěl dobře spáti, mluvil o „dobru“ a „zlu“ a potom šel spát.

Z toho spáctví jsem je vyrušil, hlásaje: co je dobré a zlé, *nikdo ještě neví*:-leđa ten, kdo tvoří!

---

<sup>72</sup> *Propedeutika II.* s. 66-67.

-To pak je ten, kdo vytváří cíl člověka a zemi dává její smysl a její budoucnost: ten teprve stvoří, že něco jest dobré a zlé.<sup>73</sup>

Právě tyto „spící lidi“ potkává Zarathustra v první kapitole *O nadčlověku a posledním člověku*. Tito „poslední lidé“ již žijí v otevřeném nihilismu, ale nejsou si toho vědomi, neboť ani nic vidět nechtějí, pouze vegetují a žijí v iluzi štěstí, které nestojí žádnou námahu. *Posledních lidí* je mnoho, jsou všichni stejní a jejich svět postrádá jakékoliv velké věci. Žijí jen povrchním pohodlným životem, kdy vyhledávají sebeuspokojení a vyhýbají se všemu, co by je mohlo stát příliš velkou námahu nebo by je vystavilo příliš velkému riziku. Tato podle Nietzscheho nejupadlejší forma člověka o sobě navíc prohlašuje, že nalezla štěstí:

„My vynalezli štěstí, říkají poslední lidé a mžourají.“<sup>74</sup>

Zarathustra káže těmto lidem o *nadčlověku*, ale oni mu samozřejmě nemohou rozumět. *Nadčlověk* je symbolem překonání nihilismu a *poslední lidé* si ani neuvědomují, že v nihilismu žijí, či spíše přežívají. Překonání *nihilismu* se děje v *nadčlověku* přehodnocením všech hodnot:

Můžeš si sám určovati své zlo i své dobro a zavěšovati nad sebou svou vůli jakožto zákon? Můžeš si sám býti soudcem a mstitelem svého zákona?<sup>75</sup>

*Přehodnocení všech hodnot* je však možné až po odvrhnutí „nadzemských nadějí“ a návratu na zem:

---

<sup>73</sup> *Zarathustra*: s.180.

<sup>74</sup> Tamt.: s. 14.

<sup>75</sup> Tamt.: s. 66.

Nadčlověk je smysl země. Vaše vůle necht' dí:  
nadčlověk *budiž* smysl země!

Zapřisahám vás, bratři moji, *zůstaňte věrni zemi* a  
nevěřte těm, kteří vám mluví o nadpozemských nadějích!  
Travičové to jsou, ať to vědí, či ne!<sup>76</sup>

Typ *posledního člověka* je tedy potřeba překonat a prvním  
vykročením k tomuto překonání je „vyšší člověk“. Tento si již  
situaci *nihilismu* uvědomuje a je tak svobodný od všech  
dosavadních podob celkového smyslu a od hodnot o sobě. Neví  
však ještě, „jak“ tuto svobodu skutečně využít:

Osvobozen od čeho? Co Zarathustrovi po tom? Jasně  
však necht' mi věští tvé oko: osvobozen *k čemu?*<sup>77</sup>

A tak jsou *poslední člověk* i *vyšší člověk* pouhými mosty  
k *nadčlověku* a jejich jediným smyslem je zánik:

„Člověk jest provaz natažený mezi zvířetem a  
nadčlověkem - provaz nad propastí. Nebezpečný  
přechod, nebezpečná chůze, nebezpečný pohled zpátky,  
nebezpečné zachvění, nebezpečná zastávka. Co je  
velkého na člověku, jest, že je mostem, a nikoli  
účelem: co lze milovat na člověku, jest, že je  
*přechodem a zánikem.*“<sup>78</sup>

Překonávání *nihilismu* v *nadčlověku* se potom má  
odehrávat ve smyslu *věčného návratu téhož*, kdy *nadčlověk*  
vstupuje do každé situace vždy nově s nulovým hodnocením  
s přitakáním životu (ve *věčném návratu téhož*) „posvátným Ano“. *Nadčlověk*  
se obrací ke každé situaci tvůrčím uměleckým aktem,  
vyžadujícím nezakotvenost. Touto tvořivou činností potom  
poznává sám sebe, tedy nikoliv „svět o sobě“.<sup>79</sup> Tato činnost je

---

<sup>76</sup> Tamt.: s. 10.

<sup>77</sup> Tamt.: s. 55.

<sup>78</sup> Tamt.: s. 11.

<sup>79</sup> *Propedeutika II*: s. 69.

ne nepodobná činnosti dítěte, s nímž Nietzsche Zarathustrovými ústy nadčlověka skutečně přirovnává:

Nevinností je dítě a zapomenutím, je novým početím, je hrou, je kolem ze sebe se roztáčejiím, je prvním pohybem, je posvátným Ano.

Věru, ve hře tvorby, bratří moji, je třeba posvátného Ano: svou vůli chce potom duch, svůj vlastní svět si zbuduje, světu jsa ztracen.<sup>80</sup>

*Nadčlověk* však nejedná čistě podle své libovůle, jak by se mohlo zdát, neboť svým „Ano“ přitakává plnosti okamžiku, jehož je tvůrce. Ačkoliv tvoří svůj svět, musí vždy zvažovat a zhodnocovat, co situace „potřebuje“. *Nadčlověk* sice tvoří sám sebe, ale on sám je jen personifikací *vůle k moci* a *vůlí k moci* se manifestuje věčný návrat téhož. *Nadčlověk* proto musí neustále stejně jako *vůle k moci* v každé situaci překonávat sám sebe.

### **III. Tak pravil Zarathustra v pojmech Jungovy teorie**

#### 0. Úvod

Tato část práce je věnována samotné interpretaci takových momentů z Nietzscheova *Zarathustry*, ke kterým je podle mého názoru možno přistoupit z perspektivy Jungovy teorie *archetypů* a kolektivního nevědomí. Tato interpretace se však rozhodně nepokouší pomocí systematické analýzy vypreparovat a doslovně vyjmenovat naprosto všechny shodné body mezi oběma díly. Domnívám se, že přínos takového přístupu je minimální, neboť je Nietzscheovými slovy poněkud „vzdálen od života“. Mým cílem bude naopak co nejživější způsob podání tématu, a proto jsem zvolil formu uměleckého dialogu autora této práce se samotným Zarathustrou. Teprve následně pro přehlednost nabídnu také

---

<sup>80</sup> Zarathustra: s. 22.

velmi krátké teoretické shrnutí výsledků této „dialogické interpretace“. Pro umělecký dialog jsem se rozhodl ze dvou důvodů:

Zprvé, jelikož se domnívám, že je takový přístup k Nietzscheovu živoucímu dílu mnohem ohleduplnější, neboť dialog je už v principu rozhovorem dvou vždy odlišných stran, a dává tak prostor pro pluralitu perspektiv a zabraňuje tím jednostrannému totalizujícímu výkladu, který je, domnívám se, zvláště pro Nietzscheovo dílo mimořádně nevhodný. Následující dialog by měl být obrazným znázorněním setkání autora této práce, jakožto čtenáře a Zarathustry, coby představitele samotného díla. Autor této práce v roli čtenáře vidí Nietzscheovo dílo ze své specifické („jungliánské“) perspektivy, kterou není lehké opustit. Při rozhovoru se Zarathustrou by mělo vyjít najevo, do jaké míry je tato perspektiva totalizující, tj. podrobující si a přizpůsobující si dílo vlastnímu jednotnému pohledu a do jaké míry je otevřená pro diskusi a případnou změnu úhlu pohledu.

Této ilustrace je, domnívám se, potřeba, neboť „je zřejmé, že žádný projev ani dílo neexistuje „o sobě“, v čisté, „objektivní“ podobě, že existují jen různá pojetí, různá přiblížení těch, kdo se s dílem setkávají, kdo je přetvářejí a utvářejí tím, že je zasazují do nových a nových souvislostí.“<sup>81</sup> Interpretace je podle Kouby, odkazujícího na Heideggerovu analýzu bytí ve světě, určitým druhem „rozumění“. Čtenář, který dílu nějakým způsobem porozuměl, jej chápe v kontextu svých možností jako svou další možnost. Jinými slovy, dílo „mu něco říká“, pokud nějakým způsobem promlouvá v souvislosti s jeho rozvrháním. Teprve v rámci této struktury má pro čtenáře dílo „smysl“, tzn., je srozumitelné.

Tato struktura však není pouze takto jednostranná. Podle Kouby totiž při konfrontaci čtenáře a díla musí zároveň u čtenáře docházet ke změně kontextu možností, neboť rozumění

---

<sup>81</sup> Kouba, P.: *Smysl konečnosti*, Praha, Oikoyomenh, 2001, s. 75.

dílu tento kontext doplňuje o další možnost, čímž jej nutně musí celkově pozměnit. Tato změna kontextu možností musí aktivně vycházet od čtenáře, který je tak vždy interpretem. Porozumění dílu je potom výsledkem tvořivé práce interpreta, pro nějž dílo představuje nějakou „jinakost“, které lze porozumět teprve přetvořením vlastního kontextu možností. Interpret tak jednak zasazuje dílo do svého kontextu, ale zároveň musí být schopen tento kontext přetvářet.

Interpret však musí dílu nejen rozumět, ale musí být schopen podat o tomto rozumění adekvátní výpověď. Přitom musí počítat s tím, že se tím stává autorem dalšího díla (díla interpretace), které již opět musí být vždy nějakým způsobem interpretováno. Domnívám se, že dílo interpreta je tak snad jakousi snahou o co nejkomplexnější a nejvýstižnější popis události, v níž se interpret setkal s dílem. V textu, který nyní následuje, se proto pokusím o vlastní výpověď o události interpretace. Tato událost je ve své podstatě rozhovorem mezi čtenářem a dílem, a proto jsem se rozhodl o ní vypovědět co nejpríměji, tedy formou dialogu.

Pro druhý důvod, proč si zvolit právě dialog, mě inspiroval sám Nietzsche, respektive Koubův výklad Nietzscheho. Dialogická forma vyjadřování a její uvolněnost a metaforičnost bude v této práci natolik v protikladu k teoretického pojednání předcházejících kapitol usilujícím o co nejpresnější výklad, že by se snad zde mohl otevřít prostor pro určité napětí. Možná si tedy můžeme dovolit ověřit, do jaké míry z tohoto napětí narůstá „moc“ a vzniká tak prostor pro specifické vidění světa, které Kouba nazývá *optikou života*. Následující fiktivní dialog využívající umělecké výrazové prostředky snad zapůsobí jako dostatečná protivážná síla, která by nás mohla přiblížit horkému dechu života, vanoucího z Nietzscheho díla.

## 1. Fiktivní rozhovor autora a Zarathustry

*Je poledne. Stojím na zahradě plné pestrobarevných tulipánů a slunce, stojící právě uprostřed své dráhy, mě pálí na temeno hlavy. Prohlížím si jednotlivé tulipány. Fascinuje mě, jak je možné, že je každý tulipán jiný než ostatní a přitom na první pohled vypadají všechny úplně stejně. Z rozjímání mě však vytrhne hlas za mými zády:*

**Hlas:** Lidé si nejsou rovni. A také se jimi nemají stát! Čímpak by byla má láska k nadčlověku, kdybych mluvil jinak!<sup>82</sup>

*Ohlédnu se a spatřím zvláště oděného muže s dlouhým prošedivělým plnovousem. Opírá se o hůl se zlatou rukovětí, na jejímž konci je vyobrazeno slunce, okolo něhož se ovíjí had. A již vím, že onen starý muž, hovořící o nadčlověku, nemůže být nikdo jiný, než sám Nietzscheův prorok Zarathustra!*

**Já:** Dobré poledne, těší mě, že vás poznávám. Myslím, že budete mít v něčem pravdu. Jak bychom si mohli být rovni, když jsme všichni tak jiní?

**Zarathustra:** Hlásám vám nadčlověka. Člověk je cosi, co má být překonáno. Co jste vykonali, aby byl překonán?<sup>83</sup>

**Já:** Co jsem vykonal já? Snažím se vám nejprve porozumět. Dokud vám nebudu rozumět, nebudu nejspíš schopen pro překonání člověka udělat nic.

**Zarathustra:** Co velkého na člověku jest, že je mostem, a nikoli účelem: co lze milovati na člověku, jest, že je přechodem a zánikem. Miluji ty, kdož nedovedou žít, leda když zanikají, neboť jejich zánik je přechodem.

---

<sup>82</sup> Zarathustra: s. 90.

<sup>83</sup> Tamt.: s. 9.



**Já:** Víte, já bych to s tím mým zánikem nechtěl moc uspěchat. Zrovna píšu práci, kde se vám právě snažím trochu porozumět. Najít k vám, do vysokých hor, cestu je totiž pro mě dosti obtížné. Nemyslím si, že je možné, abych porozuměl všemu, ale budu rád, když pochopím alespoň to, na co stačím. Rozumějte, nechci se tou prací zabývat jenom tak, pro nic za nic. Chtěl bych se skutečně něco nového naučit.

**Zarathustra:** Nechápu mne: nejsem ústy pro tyto uši. Příliš dlouho jsem asi v horách žil, příliš jsem naslouchal stržím a stromům: teď jim mluvím stejně jako pasáci koz.<sup>84</sup>

**Já:** Snad mi dovolíte se o to alespoň pokusit. Víte, nikdy bych se s vámi nejspíš takto nesetkal, kdybych se zároveň nezačal zajímat o dílo Carla Gustava Junga. Myslím, že by vás mohlo zajímat, že se tento pán hodně zabýval tím, co je to podobenství. Porozumět smyslu podobenství je myslím také jeden ze způsobů, jak pochopit vaše učení.

**Zarathustra:** Podobenstvími jsou všechna jména dobra i zla; nevyslovují jasně, jen kývají. Blázen, kdo chce od nich vědění.<sup>85</sup>

**Já:** Já rozumím. Samozřejmě nechci podobenství doslova vykládat. Vždyť by to potom byla jen slova. A chápu, že slovy se zkrátka svět obsáhnout nedá. Však je to tak, jak jste řekl, podobenství nevyslovují jasně, jen kývají, přikyvují. Ale i přesto, a snad i právě proto, jsou podobenství možnou cestou. Vždyť v nich i vy sám tak často a rád mluvíte. Jung napsal, že podobenství jsou něco jako mosty, kterými se dá spojit to, co zažíváme s tím, co chceme sdělit. Podle něj lze skrze

---

<sup>84</sup> Tamt.: s. 14.

<sup>85</sup> Tamt.: s. 67.

podobenství či symboly více rozumět tomu, co se děje v naší duši, protože jazyk podobenství je univerzální jazyk duše.<sup>86</sup>

**Zarathustra:** Vzhůru vzlétá naše mysl: tak jest podobenstvím našeho těla, podobenstvím našeho povýšení. Podobenstvími takových povýšení jsou jména ctností.<sup>87</sup>

**Já:** Takže moment, jestli vám dobře rozumím, zatím se shodujeme. Naše mysl tedy „překládá“ do podobenství to, co se děje v našem těle, tedy to, co žijeme. A vy mluvíte o povýšení k nadčlověku. Zdá se tedy, že naše mysl dokáže pojmenovávat cosi, vy to nazýváte ctností, co má podíl na tomto povýšení. Potom mysl, nebo také duch, jak vy říkáte, vidím jako jakéhosi komentátora toho, jak je tělo povyšováno.

**Zarathustra:** A duch – čím jest tělu? Jeho bojů a vítězství hlasatelem a druhem a ozvukem.

**Já:** Snad potom chápu správně. Jung řekl, že individuální vědomí je pouze nositelem plodů toho, co jej zevnitř zakládá. A onen základ, ten „podzemní oddenek“, o němž Jung mluví, to mi připomíná vaše učení o *prapodstatě*.

**Zarathustra:** Tvá prapodstata se směje tvému já i pyšným jeho skokům. Čím jsou mi tyto skoky a lety myšlenky? Tak promlouvá k sobě. Jsou oklikou k mému účelu. Na provázku vedu si svoje „já“, našeptávám mu jeho pojmy.<sup>88</sup>

**Já:** A takové učení opravdu nezní moc optimisticky. Jsme tedy jen nástroji našich těl a to, čemu říkáme rozum, je jenom něco na našem těle, jak také říkáte. A teprve *prapodstata*, která sídlí v těle a je tělem, je naší skutečnou moudrostí.

---

<sup>86</sup> Viz výše kap. 4./I.

<sup>87</sup> *Zarathustra*: s. 66.

<sup>88</sup> *Tamt.*: s. 28.

Bojím se teď tuto *prapodstatu* nazvat Jungovou *psýché*, ačkoliv se mi to zdá významově hodně blízké. Nerad bych ji takto přímo pojmenoval proto, abych ji ve slovech neumrtvil, tedy nepřipravil o všechny její významy. Řeknu jen tedy, že vidím mezi *psýché* a *prapodstatou* úzkou spojitost. Však ani Jung svou *psýché* nechtěl nějak uzavřeně definovat. Ani nemohl, protože věděl, že ji náš „malý rozum“ nemůže nikdy zcela obsáhnout. Co se týče vztahu těla a ducha, zdá se, že se k vaší řeči rovněž hodí Shelburnovy komentáře Jungových dvou „fenomenologicky rozdílné perspektivy ontologicky jednotného systému“. Tento základ, neboli *prapodstatu*, nikdy nemůžeme zcela pochopit, ale dokážeme rozeznávat a odlišovat tělo a ducha. Oba jsou však jen perspektivami, ze kterých se snažíme vidět onu *prapodstatu*. Jung také napsal, že „vědomí a nevědomí jsou v navzájem kompenzačním vztahu a vzájemně se doplňují v bytostné Já. A to nám bude vždy nadřazené, protože část nikdy nemůže pochopit celek.“<sup>89</sup> Takto vyslovené to zní ještě docela jednoduše a pochopitelně.

A to bude nejspíš ten problém... Ó Zarathustro, právě toho se děším! Že můj rozum, který vše pojmenovává a který chce věcem rozumět, že on je pouhým nástrojem těla a tedy *prapodstaty*. Hovořím-li, hovoří skrze mě *prapodstata*. A kdo je to potom „já“? Co mohu dělat?

**Zarathustra:** Dbejte mi bratři každé hodiny, kdy duch váš chce mluvit v podobenstvích: tu je vznik vaší ctnosti. Tu jest povýšeno vaše tělo, tu z mrtvých vstalo; svou rozkoší podněcuje ducha, že se stává tvůrcem a hodnotitelem a milencem a dobrodincem všech věcí.<sup>90</sup>

---

<sup>89</sup> Jung, C. G.: *Výbor z díla – Osobnost a přenos, Sv. III, s. 75.*

<sup>90</sup> *Zarathustra s. 67.*

**Já:** A jsme zase u té ctnosti, která povyšuje člověka. Pověz mi, Zarathustro, mám-li také takovou ctnost a jak ji nazýváš?

**Zarathustra:** Bratře můj, máš-li ctnost a ctnost-li je to tvá, nesdílíš se o ni s pranikým. Chceš ji ovšem jménem jmenovati a mazliti se s ní; chceš ji zatahat za ucho a mít s ní kratochvíli. A hleď! Teď se o její jméno sdílíš s lidem, teď ses davem a stádem stal se svou ctností. Lépe bys učinil, kdybys řekl: „Nevyslovitelné jest a bezejmenné, co mé duši působí trýzeň a sladkost a co jest i hladem mých vnitřností.“<sup>91</sup>

**Já:** No právě. Jakmile se to, co se uvnitř nás děje, pokoušíme dát do slov, tak to podstatné zmizí, protože se ve slovech, která všichni společně sdílíme, překryjí individuální rozdíly mezi námi. Slova proto nemohou nikdy popsat celou skutečnost, a co je horší, každý si za stejným slovem může představovat jiné věci. Jsme stádo v uzavřené do ohrady ze slov!

**Zarathustra:** Tvá ctnost budiž příliš vznešena pro důvěrnost jmen: a je-li již nutností o ní mluvit, nestyď se o ní se zajíkat. Tedy mluv a zajíkej se: „To jest *moje* dobro, to miluji já, tak se mně to docela líbí, jedině tak já chci míti dobro.“<sup>92</sup>

**Já:** Ale přesto, zkus mě prosím poučit, co je vlastně ta ctnost, o níž mluvíš, Zarathustro, a jak souvisí s duší a jak s tělem a myslí? Snad tato zkušenost půjde sdělit v nějakém podobenství.

---

<sup>91</sup> Tamt.: s. 30.

<sup>92</sup> Tamt. s. 30.

**Zarathustra:** Věřu, dobře se ve vás vyznám, žáci moji: dychtíte jako já po ctnosti, jež obdarovává. Co by vám bylo společného s kočkami i vlky?<sup>93</sup>

**Já:** -S kočkami i vlky?

**Zarathustra:** Toť vaše žízeň, abyste se sami stali obětmi a dary: a proto máte žízeň nahromaditi všechny poklady do své duše. Nutíte všechny věci, aby přišly k vám a vstoupily do vás, aby se pak z vašeho zdroje rozproudily nazpět jakožto dary vaší lásky. Věřu, lupičem všech hodnot se stane taková láska, jež obdarovává...<sup>94</sup>

**Já:** Tak já si tu ctnost zatím nazvu jako „žízeň po poznání“. Moje duše žízni po poznání a chce do sebe všechno přijímat, to je má ctnost. A nechce jen přijímat, ale chce, aby i můj duch mluvil v podobenstvích o tom, co skrze můj život duše získává. A tak individuální zkušeností duše neustále překonávám dosavadní hodnoty. Zdá se, jakoby Zarathustra říkal, že zdrojem, z něžž mohu tvořit své hodnoty, by měla být moje duše, moje *prapodstata*.

A teď se dostáváme k velkému tématu, a tím je *tvoření nových hodnot*. A tady mi zase může hodně pomoci teorie C.G. Junga. Myslím, že on by tento tvůrčí proces, mohl snad nazvat *individuace*<sup>95</sup>. Zde se člověk konfrontuje se svým nevědomím, které integruje do své osobnosti. To znamená, že si nevědomé obsahy snaží zvědomovat, tudíž je musí nějak přijmout a popřípadě i pojmenovat. Takto zdá se teprve nějak přichází na to, kým je a jaké mohou být jeho hodnoty. Většinou lidem ale stačí pouze obecně vědět, co je špatné a co je dobré a nepotřebují sami sebe nijak zvlášť zkoumat - vystačí si s hodnotami „stáda“. To už totiž dávno vynalezlo jména pro

---

<sup>93</sup> Zarathustra s. 66.

<sup>94</sup> Tamt. s. 66.

<sup>95</sup> Viz např. Jung, C. G.: *Výbor z díla: Archetypy a nevědomí - II.*, s. 64.

všechny neřesti i ctnosti.<sup>96</sup> Problém však je, že málokdo vlastně dnes ví, co se za těmi jmény skutečně skrývá, dokud se nepodívá sám do sebe. A většina lidí to ani vědět nechce, protože se cítí šťastní, když mají co nejméně problémů. A ještě problémy vyhledávat? Nikdy! Není to tvůj *poslední* člověk, Zarathustro?

**Zarathustra:** My vynalezli štěstí, říkají poslední lidé a mžourají.<sup>97</sup>

**Já:** Chceš tedy, abychom nahlédli do té propasti, na které stojíme. Ten pohled mě děsí. Je tam určitě příliš mnoho věcí, které vidět nechci.

**Zarathustra:** Tedy mluv a zajíkej se: „To jest *moje* dobro, to miluji já, tak se mně to docela líbí, jedině tak já chci míti dobro.“<sup>98</sup>

**Já:** Teď už té zvláštní větě rozumím více. Znamená to, že přistoupit k *tomu* mohu, pokud to budu milovat a budu to považovat za *moje* dobro. Milovat pro mě znamená bezvýhradně přijímat. Budu-li tedy milovat i to, čeho se teď bojím, tak to přijmu a...

**Zarathustra:** ...kdysi jsi měl vášně a zval jsi je zlými. Ale teď již nemáš nežli své ctnosti: ty vyrostly z tvých bolestných vášní. Ze svých jedů jsi svařil svůj balšám; dožil jsi svou krávu mrzutost - teď piješ sladké mléko jejího vemene. A zlého teď nic už z tebe nevyrůstá, leda ono zlo, jež

---

<sup>96</sup> Srov. Jung, C. G.: *Výbor z díla – Osobnost a přenos, Sv. III.*, s. 154: „Lidstvo je ještě ve stavu dětství. Zdaleka nejvíce lidí potřebuje autoritu vědění, zákon. Překonat zákon po způsobu Pavla může pouze ten, kdo umí na místo svědomí postavit duši.“

<sup>97</sup> *Zarathustra*: s. 14.

<sup>98</sup> *Tamt.*: s. 28.

vyrůstá z boje tvých ctností. Bratře, máš-li štěstí, máš jedinou ctnost a ne více- -<sup>99</sup>

**Já:** - *ctnost, která obdarovává, neboli touhu, po integraci mých nevědomých obsahů, a tím nalezení mé individuality! Však také i Jung říká, že je pro tuto integraci důležité naučit se zaujmout postoj, kdy se naučíme se svým nevědomím spolupracovat a ne jej zahánět.*<sup>100</sup> Teď už mi je i více jasné, proč říkáš, že věci, které svou ctností nechám do sebe vstoupit, rozproudím nazpět jako „dary mé lásky“.

**Zarathustra:** *Mocí jest nová ta ctnost; je to vládnoucí myšlenka a kolem ní moudrá duše; je to zlaté slunce a kolem něho had poznání.*<sup>101</sup>

*Prohlížím si Zarathustrovu hůl, na níž se had obtáčí okolo zlatého slunce*<sup>102</sup>, a začínám rozumět čím dál více.

...

*Když tu se nade mnou ozve ostrý ptačí skřek. A hle! Orel kroužil vzduchem v širokých kruzích a na něm visel had, ne jako lup, ale jako přítel, neboť byl obtočen kol jeho krku.*<sup>103</sup>

**Já:** Rozumím! Moje mysl - vládnoucí myšlenka, čerpá z moudrosti mé prapodstaty - moudrá duše! Tvůrčí, poznávající člověk se musí naučit zjednat mír mezi svou myslí, tedy vědomím, a svou instinktivní částí, nevědomím a jeho obsahy. Jung tuto instinktivní část *psyché* také nazývá *anima*.<sup>104</sup> Spojení hada a orla v lásce -

---

<sup>99</sup> Zarathustra: s. 31.

<sup>100</sup> Jung, C. G.: *Výbor z díla – svazek III. – Osobnost a přenos*, např. s. 174.

<sup>101</sup> Zarathustra: s. 67.

<sup>102</sup> Viz Zarathustra: kap. *O ctnosti, jež obdarovává* s. 65

<sup>103</sup> Tamt.: s. 19.

<sup>104</sup> Viz výše kap. 5./I.

**Zarathustra:** - sjednává mír mezi měsícem a sluncem.<sup>105</sup>

**Já:** Mezi dnem a nocí, mezi vědomím a nevědomím, mezi tím, co žije nad zemí (orel - vědomí) a tím, co žije na zemi a v zemi (had - nevědomí)!

**Zarathustra:** Nuže vzhůru! Tak se mi to líbí, tak tomu chci. Má zvířata bdí, neboť bdím já. Můj orel bdí a jako já uctívá slunce. Orlími spáry sahá po novém světle. Jste má pravá zvířata: miluji vás.<sup>106</sup>

**Já:** Když o tom tak krásně mluvíme, zní to všechno moc jednoduše - milovat svá zvířata... Jenže já vím, že to vůbec není snadné, vejít do vědomého kontaktu s vlastním nevědomím. Jung přece píše, že nevědomí má nad vědomím obrovskou převahu. Podle něj neexistuje nic vědomého, co by nebylo také nevědomé. A pokud nebude moje vědomí, moje vládnoucí myšlenka dostatečně bdělá, tak se obávám, že mě nevědomí pohltí. A všiml jsem si, že se to nám, lidem, vlastně stává každý den. Myslím, že si neradi přiznáváme, že většinu našeho života trávíme ve stavu, který rozhodně nelze považovat za bdělost. Neznám člověka, který si po celý den uvědomuje všechno. Vnímá a dokáže ovládat všechny svoje pohyby, každé poškrábání na nose, přehození nohy přes nohu, nervózní poklepávání prsty o hranu stolu, pohyby v obličeji a to vůbec nemluví o „pohybech“ myšlenek a citů a všech fyziologických procesech, které probíhají v těle! Nelze být zcela vědomý. Ta malá jiskřička vědomí, kterou s oblibou a značnou troufalostí nazýváme svým duchem, či „já“, může snadnou zhasnout. A co potom?

---

<sup>105</sup> Zarathustra: s. 66. – srovnej též s: Jung, C. G.: *Výbor z díla - Představy spásy v alchymii*, Sv. VI., s. 10. – (*coinctio*- sjednocení protikladů v měsíční a sluneční peci.).

<sup>106</sup> Zarathustra: s. 299.



*Snažím se nemyslet na to, kolik let strávil Friedrich Nietzsche ve stavu, který si už patrně neuvědomoval. Kdo ví, co by na to řekl Zarathustra ...*

**Zarathustra:** Nejdéle byl na člověku pěstěn strach z divoké zvěře: i strach z onoho zvířete, jež v sobě skrývá a jehož se bojí: - Zarathustra jej nazývá vnitřním dobytčetem.

*Strach totiž - toť naše výjimka. Odvaha však a dobrodružství a radost z nejistoty a z toho, čeho se nikdo neodvážil - odvaha zdá se mi minulostí lidského plemene. Tato odvaha, jež posléze zjemněla, zduchovněla, zduševněla, tato lidská odvaha s orlími perutěmi a s hadí chytrostí, ta, zdá se mi, má dnes jméno -<sup>107</sup>*

**Já:** Ano, má jméno Zarathustra. A je také zřejmé, že každý nemůže být Zarathustrou a na orlích křídlech vzlétnout vysoko. Avšak obávám se, že ten, kdo už toto všechno ví, už také touží pokusit se vrhnout do propasti nevědomí a doufat, že má křídla.

**Zarathustra:** Smělé má srdce, kdo bázeň zná, ale bázeň zkrátí; kdo propast vidí, ale hrdě. Kdo propast vidí, ale orlíma očima - kdo orlími spáry do propasti vnikne; ten má odvahu.--<sup>108</sup>

**Já:** To podobenství s orlem a propastí se mi stejně moc líbí. Velice přesně vystihuje Jungův archetyp Stínu.<sup>109</sup> Stín je to, co nechceme vidět, čeho se bojíme. Ale nejen to. Čím je věc, která vrhá stín, větší, tím větší je potom jeho stín. Stín proto také roste současně s naším vědomím. Čím více toho chceme poznávat, tím větší propast se pod námi otevírá a tím větší propast musíme překonávat. Naše nevědomí je prostorem,

---

<sup>107</sup> Tamt.: s. 278.

<sup>108</sup> Tamt.: s. 265.

<sup>109</sup> Viz výše kap. 3./I.

který dokáže v jednom celku pojmout to, co, jinak vnímáme jako neslučitelné a protikladné. *Individuace*, neboli integrování nevědomí je potom činnost, při které je nutné umět se smířit s tím, že protiklady zkrátka patří k sobě. Pokud si to uvědomit nechceme, potom opačný pól, kterému jsme nepřiznali právo na existenci, bude zasunut v nevědomí, odkud nás bude moci kdykoliv „přepadnout“ a ovládnout nás. My si jen budeme myslet: to, co neexistuje, co ke mně nepatří, to na mě přece nemůže mít vliv.

**Zarathustra:** Člověk je zlý – tak říkali k mé útěše všichni největší mudrci. Ach, je-li to dnes jen ještě pravda! Neboť zlo je v člověku silou nejlepší. Člověk, nechť se stane větším v dobru i zlu – tak učím já. Nejvyššího zla je třeba k nejvyššímu dobru nadčlověka.<sup>110</sup>

**Já:** Takže jinými slovy: Chceš se stát lepším? Počítej s tím, že musíš být zároveň také horší. Tím, jak porosteš, porostou také tvoje zlé vlastnosti. Všechno je opět jednoduché a pochopitelné. Jung napsal: „Kdyby bylo zlo zničeno, byla by to amputace na těle Božství. Libido je dobrý Bůh i ďábel.“<sup>111</sup>

Vím, Zarathustro, že ty jsi poznal, kdo je tvůj temný *Stín*. Však on tobě jednou pravil toto: „Lidem tak nestálým, jako jsi ty, i žalář se nakonec zdá blaženstvím. Viděls kdy, jak spí chycení zločinci? Spí klidně, kochají se novým bezpečím. Střez se, aby tě posléze nezajala nějaká těsná víra, nějaký tvrdý přísný blud! Neboť nyní tě svádí a pokouší vše, co je těsné a pevné.“<sup>112</sup> Člověka to opravdu často svádí k tomu, aby si vytvořil nějakou pevnou konstrukci, nějaký koncept, podle kterého by se již mohl bezpečně řídit. Rádi bychom jednou zvolali: „Už to všechno chápu!“ Ale jak se má potom člověk stát tvůrcem svého života a svých hodnot, když už

---

<sup>110</sup> Zarathustra: s. 265.

<sup>111</sup> Jung, C. G.: *Výbor z díla - Symbol a libido*, Sv. VII, s. 158.

<sup>112</sup> Zarathustra: s. 253.

zavírá oči před skutečným životem a opírá se o něco, co je s největší pravděpodobností jen výtvořem jeho mysli, či něčím, co od kohosi přijal?

**Zarathustra:** Chcete-li do vysokých výšek, chodte po vlastních nohou! Nedávejte se nahoru nésti, neseďávejte si na cizí hřbety a hlavy!<sup>113</sup>

**Já:** A proto se proti tobě, Zarathustro, musím vždy vzpírat. Tvé učení je totiž až příliš lahodným soustem. Nedopustím, abych jej hltal tak, jako vše požírá stádo a jeho žaludky stráví všechno, co pozřou. Stráví - a vyloučí...

**Zarathustra:** Věřu, radím vám: odstupte ode mne a braňte se proti Zarathustrovi! A ještě lépe: styďte se zaň! Snad vás podvedl! Uctíváte mne; ale což, padne-li vaše uctívání jednoho dne k zemi? Střeďte se, aby vás nezabila socha!<sup>114</sup>

*Teprve teď si povšimnu, že už jsem postupně nevědomě převzal Zarathustrovu patetickou rétoriku a kdo ví, co jsem již přijal, aniž bych se k tomu mohl kriticky postavit!*

**Já:** Však právě v napětí protikladů vzniká síla, zde vzniká moc. Jung napsal: „musím poukázat na to, že toto „přirozené“ cosi obsahuje konflikt mezi dvěma principy, kterým lze podle chuti dávat taková nebo onaká jména, a že je tato opozice projevem, a možná také základem napětí, které nazýváme psychickou energií.“<sup>115</sup> Nevím, do jaké míry se můžu odvážit prohlásit, že moc, o které tak často a rád mluvíš, Zarathustro, by mohla mít něco společného s jungovskou psychickou energií, neboli *libidem*. Pro Junga je vývoj lidského ducha neodlučně spjat s uvědoměním si vlastní

---

<sup>113</sup> Tamt.: s. 267.

<sup>114</sup> Tamt.: s. 69.

<sup>115</sup> Shelburne: s. 42. (citace z anglického překladu souborného díla Junga: sv.8,s.52).

přirozenosti.<sup>116</sup> A to mi velmi připomíná to tvé překonávání sebe sama skrze tvořivé *přehodnocování hodnot prostřednictvím ctnosti, která obdarovává*. Připomíná mi to růst člověka v dobru i ve zlu. Také zde si člověk, přesněji řečeno jeho duše, uvědomuje sám sebe a poznává se. A duše nepoznává nic jiného, než sama sebe, protože o jakémsi objektivním světě, který je vně, nemůže být ani řeč. Ke světu se vždy vztahujeme subjektivně. Oči, kterými se na svět dívám, budou vždy „moje oči“, „moje tělo“ a „moje perspektiva“, ze které svět vidím. Proto také vždy tvořím „moje hodnoty“. A to, že tato cesta sebepoznání není daleko od Nietzscheho *tvoření nových hodnot*, dokazuje například tento citát z Jungova díla: „Hodnoty vznikají ze subjektivní reakce. Samotný objekt oproti tomu znamená málo.“<sup>117</sup> To, co máme ze světa, je tedy vždy vnitřní psychická událost, která je pro nás tím nejskutečnějším. Ať už je „vnější svět“ cokoliv, je nutné přiznat, že tyto psychické obsahy skutečně jsou. Nemůžeme vyskočit z vlastního těla a stát se „objektivními pozorovateli“.

**Zarathustra:** A nechť mi ještě vzejde jakýkoli osud a zážitek - putování v tom bude a slézání hor: konec konců prožívá člověk již jen sám sebe. To se jen vrací, přichází mi konečně domů - má vlastní prapodstata i to, co z ní dlouho bylo v cizině a rozprášeno do všech věcí a náhod.<sup>118</sup>

**Já:** Víím však Zarathustro, že ty si myslíš, že i toto subjektivní prožívání sebe sama se dá překonat, má-li člověk překonávat sebe sama.

**Zarathustra:** A scházejí-li ti nyní všechny žebříky, zkus vystoupiti sám sobe na vlastní hlavu: jak jinak bys do výše stoupal? Je nutné, abychom se naučili na sebe *nehleděti*, pak

---

<sup>116</sup> Tamt.: s.116.

<sup>117</sup> Jung, C. G.: *Výbor z díla - Symbol a libido, Sv. VII.*, s. 123.

<sup>118</sup> *Zarathustra*: s. 139.

teprve *mnoho* uvidíme:- této tvrdosti je třeba každému, kdo stoupá na hory.<sup>119</sup>

**Já:** Jenže ten, kdo chce takto rozvíjet svého ducha, musí počítat s tím, že jeho duch přece vyrůstá z hlubin. A čím je hora vyšší, tím jsou hlubiny temnější. A chceš-li se postavit sám nad svoji hlavu, musíš vědět, na čem stojíš. A zrovna mě také napadá, že jediný okamžik, kdy člověk stojí na svém stínu, je pravé poledne. A to je zrovna chvíle, kdy přicházíš, Zarathustro. Přišel jsi, abys uviděl i to, na čem stojí tvá hora...

**Zarathustra:** Před svou nejvyšší horou stojím a před svou nejdělsí poutí: proto je mi nejdříve sestoupiti hloub, než jsem kdy sestoupil:- hloub do bolesti, než jsem kdy sestoupil, až dolů do jejích nejčernějších vln!<sup>120</sup>

**Já:** Jung napsal: „Vědomí, bez ohledu na to, jak obsáhlé může být, je a zůstává menším kruhem obsaženém ve větším kruhu nevědomí, ostrůvkem obklopeným oceánem; a jako moře, tak i nevědomí rodí nekonečné a stále se obnovující bohatství živoucích útvarů, jejichž hojnost je nezdolná.“<sup>121</sup>

**Zarathustra:** Odkud pocházejí nejvyšší hory? tak jsem se kdysi ptal. Tu jsem poznal, že pocházejí z moře.<sup>122</sup>

**Já:** O tvé cestě do hlubin, předcházející cestě do výšin, má Jung také slova, když mluví o cestě *hrdiny*.<sup>123</sup> A varuje, že ze světa protikladů nelze uniknout a vědomí nad nevědomím zvítězit nemůže: „Čím více se člověk přiblíží světu instinktů, tím mocněji se hlásí nutkání z něj uniknout a zachránit světlo

---

<sup>119</sup> Tamt.: s. 140.

<sup>120</sup> Tamt.: s. 140.

<sup>121</sup> Jung, C. G.: *Výbor z díla – Osobnost a přenos, Sv. III*, s. 174.

<sup>122</sup> *Zarathustra*: s. 140.

<sup>123</sup> Jung, C. G.: *Výbor z díla: Archetypy a nevědomí, Sv. II.*, s.184.

vědomí před temnotou žhnoucích propastí.<sup>124</sup> Hrdina bojuje s drakem, představitelem temné strany, a čím více hlav mu usekává, tím více nových se rodí...

**Zarathustra:** Teď ještě všechno spí, i moře spí. Spánek omámen a cize zírá na mne jeho zrak. Dýchá však teple, to cítím. A cítím také, že sní. Ve snu sebou zmitá na tvrdých poduškách. Slyš! Slyš! Jak sténá zlým vzpomínáním! Či zlým očekáváním: Ach, jsem s tebou smuten, temný netvore, i na sebe se pro tebe hněvám.<sup>125</sup>

**Já:** Možná jsi tam dole tehdy uviděl, že skutečně není úniku. Že ve své touze po nadčlověku budeme věčně bojovat proti netvorovi, pro nějž je očekávání a vzpomínání totéž, pro nějž a z nějž není cesty kupředu, protože se pohybujeme v kruzích. Dokážeš snad, Zarathustro, učinit, aby se ta tvá hora vznesla a odletěla pryč od moře?

**Zarathustra:** Ach, že má ruka nemá dosti síly! Rád bych tě věru osvobodil od zlých snů.<sup>126</sup>

**Já:** Osvobodit se. Nelze utéct sám od sebe a svých vlastních zlých snů. „Vždyť sotva můžeme domyslit, jak by se dalo uniknout nadvládě praobrazů. Nevěřím, že člověk může této nadvládě uniknout,<sup>127</sup>“ říká Jung a já s ním souhlasím. Vím, Zarathustro, že i ty znáš tu marnost a také vím, že ty toho netvora miluješ.

**Zarathustra:** Ach, ty láskyplný blázne Zarathustro, ty předůvěřivý blažený blázne! Ale takový jsi byl vždy: vždycky ses důvěrně blížil všemu hrozivému. Láska je nebezpečí

---

<sup>124</sup> Tamt.: s.69.

<sup>125</sup> Zarathustra s. 141.

<sup>126</sup> Tamt.: s. 141.

<sup>127</sup> Jung, C. G.: *Výbor z díla: Archetypy a nevědomí, Sv. II.*, s.147.

nejosamělejšího, láska ke všemu, jen je-li to živé! K smíchu je věru mí bláznovství a má skromnost v lásce!-

...

*Tak pravil Zarathustra ...a brzy se stalo, že smějící se plakal: - zlobou a touhou Zarathustra hořce zaplakal.*<sup>128</sup>

**Já:** Neplač už, přece jsi pravil: Aby osamělá výše se neosamocovala a sobě jediná nepostačovala na věky; aby hora sešla v údolí a větry výšin k nížinám:-<sup>129</sup>

**Zarathustra:** Ó, kdo by našel právě jméno křestní a ctnostné pro takovou touhu! „Ctnost, jež obdarovává“.<sup>130</sup>

**Já:** Zdá se mi, že bez skutečné lásky není nic možné. Naučit se mít rád svého netvora. Toužit po překonání sám sebe a přitom vědět, že to není a nemůže být jen v mých rukách. A přitom vědět, že je to nejspíše i nemožné. Jak může člověk tvořit sám nad sebe, když -

**Zarathustrův orel a had:** - všechno přichází, všechno se vrací; věčně běží kolo jsoucna. Všechno umírá, všechno zase vzkvétá; věčně běží rok jsoucna.<sup>131</sup>

**Zarathustra:** Ach, člověk se věčně navrácí! Malý člověk se věčně navrácí!-<sup>132</sup>

**Já:** Co tedy sami zmůžeme? Škoda jen, Zarathustro, že právě ty jsi to byl, kdo lidem kázal, že Bůh je mrtev. Neboť teprve pro Boha a v Bohu je možné všechno.<sup>133</sup> Anebo snad právě proto, že jsi hlásal jeho smrt, a on nám skutečně nějak zemřel, jsme

---

<sup>128</sup> Zarathustra: s. 141.

<sup>129</sup> Tamt.: s. 174.

<sup>130</sup> Tamt.

<sup>131</sup> Tamt.: s. 199.

<sup>132</sup> Tamt.: s. 201.

<sup>133</sup> Viz NZ: Marek (10,27).

teprve sami pro sebe mohli zatoužit Boha hledat a snad mít i možnost jej nalézt? Každý zvlášť a každý sám a přitom nějak spolu? Každý v bolestech mezi kladivem a kovadlinou<sup>134</sup>? V očekávání jiskry, která může, ale také nemusí přijít. Co nám zbývá? Nevidím nic jiného, než začít věřit a doufat, že se i tu bolest, kterou tak neradi nazýváme životem, naučíme milovat...

## 2. Shrnutí

Pro přehlednost a lepší srozumitelnost se nyní ještě pokusím stručně shrnout perspektivu, která se otevřela po konfrontaci Jungovy teorie s dílem Tak pravil Zarathustra.

Člověk je bytost vždy situovaná ve svém těle. Neexistuje pro něj poznání objektivního světa, neboť tento svět vždy nahlíží z perspektivy situovanosti těla. Z této situovanosti si je vědom pouze zlomku, neboť to, co většinou nazývá svou myslí či duchem je jen malou částí těla. Tělo a mysl jsou pro lidské chápání dvě různé fenomenologické perspektivy jednotného celku, který je pro člověka komplexně neuchopitelný (*prapodstata, psýché*)<sup>135</sup>. Díky tomu, že je člověk navíc také bytost obdařená vědomím své vlastní existence, má možnost pracovat na uvědomění si své vlastní situovanosti, a tak se pokusit žít autenticky (odvrat od *posledního člověka překonáním sama sebe, individuace*). Autentické žití znamená přijetí života takového, jaký je, tedy nikoliv takového, jaký má být, anebo jaký si lze v mnoha variacích myslet, že je. To vyžaduje při každé životní situaci neustálou bdělost, neboť člověk je navyklý jednat na základě vštípených norem chování (kolektivní vědomí, *persóna*) a vlastních předem vytvořených konceptů (mysl, *animus*). Tyto obsahy však působí skrytě, neboť

---

<sup>134</sup> Kromě samotného Nietzscheho nacházíme motiv kladiva a kovadliny také u Junga: Jung, C. G.: *Výbor z díla – Osobnost a přenos, Sv. III*, s. 30.

<sup>135</sup> Srov. Descartes – *Meditace o první filosofii*, Praha: Oikoymenh, 2003. Descartes naopak myšlení a tělesnost odděluje jako substanci myslící a substanci tělesnou.



se často nacházejí mimo vědomí.<sup>136</sup> „Moře“ nevědomí, které člověka obklopuje, navíc podle Junga vymezuje i samotný rozsah vůle (volná psychická energie), kterou má v aktuální situaci k dispozici. Nevědomí tak hraje zásadní roli ve všech aspektech lidského života. Pro člověka z tohoto způsobu existence neexistuje absolutní únik. Jelikož však disponuje volnou psychickou energií, může ji využít také k usilování o její nárůst (*nárůst moci*), a to tehdy, konfrontuje-li ji s aspekty, které ji omezují. Takový boj člověka s vlastní přirozeností má však smysl pouze tehdy, je-li jeho hlavní motivací láska. Boj totiž nemůže mít vítěze, a proto je potřeba přijmout svého „nepřítele“ s láskou, neboť je zdrojem růstu (překonání člověka cestou k *nadčlověku*, rozvoj ducha na základě *individuace*). Pro člověka je tak rozhodující, že disponuje větším či menším vědomím své vlastní existence. Avšak není příliš jisté a nejspíš ani zjistitelné, do jaké míry člověk skutečně disponuje svobodnou vůlí a do jaké míry je skutečně jen výslednicí sil, které v něm působí. Je proto nutné s láskou přijmout také paradoxní tvář světa, která se před ním odkrývá.

#### IV. Úvaha o možnosti autentického jednání

*„Poznal jsem řeky:  
Poznal jsem řeky pradávne jak svět  
A starší  
Nežli proud krve v žilách.*

*Má duše je hluboká jako ty řeky.”  
-Langston Hughes*

---

<sup>136</sup> Srov. E.Fromm: *Strach ze svobody*, s.44. : „...“i když je člověk subjektivně čestný, může být často podvědomě puzen motivem odlišným od toho, o němž si myslí, že ho podněcuje...dále víme, že se může snažit uvést v soulad určité rozpory ve vlastním citění ideologickou konstrukcí...” – Fromm ale podle mého názoru příliš zdůrazňuje převládnutí racionálního přístupu, který se však ze svých iracionálních základů, zdá se, nemůže nikdy zcela vymanit.

## 1.1. Úvaha

Domnívám se, že interpretace nyní splnila svůj úkol, totiž nejen vyjádřit průběh interpretační události, ale především použít pojmy Jungovy teorie k porozumění motivům z díla *Tak pravil Zarathustra*. Ze vzniklého myšlenkového materiálu lze nyní čerpat pro závěrečný cíl této práce. Tím je úvaha nad možnostmi a cíli lidského jednání.

Nejprve je třeba poznamenat, že tato úvaha má být spíše reflexí mého osobního přijetí tématu. Proto důsledky, které zde vyvodím, jsou s největší pravděpodobností pouze výsledkem osobní zkušenosti. Proto tato úvaha nemá být v žádném případě pokusem o konstrukci nějakého obecně platného principu. Ačkoliv tento text bude reflexí osobní perspektivy, přesto doufám, že snad umožní otevřít nové pohledy i pro zkušenost jiných.

Pokusím se zde vlastními slovy odpovědět na neustále se vnučující otázku, co tedy člověk vlastně „může“ udělat, je-li obdařen vědomím své vlastní existence? Anebo ještě přesněji: CO mohu udělat JÁ? Mohu na tomto světě něco změnit? Je vůbec nutné na tomto světě něco měnit a pokoušet se o sebepřekonání, když má takovéto úsilí jen značně nejistý výsledek? Není nakonec lepší spát spánkem *posledního člověka*? Vždyť ten si alespoň myslí, že je šťastný a zmůže toho možná stejně, jako ten, kdo si myslí, že se dokáže „postavit sám sobě nad hlavu“. Doposud jsem totiž došel k tomu, že výsledek našeho konání nakonec stejně nezávisí přímo na nás.

Jelikož v této práci vycházíme z kontextu Nietzscheva pojetí, uvažujme tedy možnost, že se vše skutečně vrací stále nazpět ve věčném návratu téhož. Ale Zarathustra, usilující o překonání člověka a příchod *nadčlověka*, takovému světu řekl své velké „Ano“, ačkoliv si byl vědom, že se tak před ním rozevřela propast nepřekonatelného paradoxu.

*To že byl život? Nuže vzhůru! Ještě jednou!*<sup>137</sup>

...

Nikdy jsem ještě nenašel ženy, od níž bych děti chtěl mít, leda tuto ženu, již miluji: neb já tě miluji, ó věčnosti!<sup>138</sup>

A přeci se Zarathustra nevzdal svého *nadčlověka*. Ani já nechci rezignovat. Avšak není to lehké, neboť už na svět nenahlížím stejně jako předtím, než jsem se tímto tématem začal zabývat. Došlo k nevratné změně „kontextu mých možností.“<sup>139</sup>

*Věčný návrat téhož*, pokud mu porozumíme do důsledku, totiž neumožňuje svobodnou vůli. „Neexistuje vůbec žádná vůle, ani svobodná, ani nesvobodná“<sup>140</sup>, cituje Kouba Nietzscheho. Jediné, co existuje, je pouze boj sil, jehož jsme součástí. Naše každodenní rozhodování potom není ničím jiným, než výslednicí sil, kdy to, co nazýváme naše „chtění“, představuje pouze sílu, která převážila. Chtění by potom nebylo příčinou konání, ale výsledkem převáživší síly. A tak bychom mohli pokračovat dále. Síla, která nyní převážila, je pouhým výsledkem boje předchozích sil, a výsledek tohoto předchozího boje samozřejmě nebyl ničím jiným, než převážením jedné síly nad jinými a tak dále. A to samé platí samozřejmě i do „budoucnosti“. Již předem je jisté, že to, jak budu v budoucnu „chtít“, jak se budu „rozhodovat“, bude jen výsledkem síly, která ve mně převáží. A převáží ve mně vždy jen jedna síla, jakožto výsledek předchozí hry sil. A jestliže *vůle k moci* neubývá ani nepřibývá, vše se takto do nekonečna navrácí.

Každý už se jistě nesčetněkrát sám sebe ptal, zda by se „tehdy zachoval stejně“. Ovšemže ano, úplně stejně! V situaci, v níž jsme tehdy byli, jsme se nacházeli v takovém kontextu,

---

<sup>137</sup> Zarathustra: s. 143.

<sup>138</sup> Zarathustra: s. 210.

<sup>139</sup> Viz výše popis Koubova pojetí interpretace – kap. 0/III.

<sup>140</sup> Kouba, P.: *Nietzsche filosofická interpretace*, s. 274.

který nám umožňoval vždy jen jednu možnost. Převážila taková možnost, která byla nejsilnější a jiná ani převážit nemohla. Nebyl jsem to tehdy já, kdo se rozhodl, ale všechno se odehrálo jako výsledek hry sil - „duch je pouze svého těla ohlasem“. I moje rozhodnutí. A každý člověk se přeci může v každém okamžiku „rozhodnout“ vždy pouze pro jedinou možnost, nikoliv pro více možností naráz. Proč by potom nemohl být můj život čímsi nahraným na magnetofonovou pásku, která se věčně otáčí a každý její úsek je potom zároveň předcházející i následující? Každý okamžik je výsledkem předchozího okamžiku a tak dále. Nikde nic nechybí. Všechno je potom jeden nekonečný okamžik - věčný návrat téhož. Kde je moje rozhodnutí a kde jsem já? Kde je potom odpovědnost za moje činy a kde morálka? Jak se mohu ptát, co mohu udělat, když se přece stejně vždy nevyhnutelně zachovám tak, jak to chce hra sil, a ne tak, jak chci „já“?

Domnívám se však, že je zde přesto něco, co vždy „mohu“, a nikoliv „musím“. Ke každé situaci mohu zaujmout „vztah“. Pokud ne jinde, tak alespoň právě zde vidím místo pro uplatnění volné energie vědomí, kterou lze disponovat. Vědomí mé existence vlastně není ničím jiným, než schopností reflexe. A reflexivní vědomí je potom svobodné právě v tom, že si může vždy zvolit způsob, jakým situaci i samo sebe reflektuje.

Ale kde je zdroj takovéto volby? Domnívám se, že schopnost reflexe úzce souvisí se schopností představivosti. Ačkoliv se vždy nacházím v určitém kontextu, který mě tedy teoreticky předurčuje pouze k jedné možnosti v rozhodování, moje schopnost imaginace je na kontextu možností dosti nezávislá. Kdykoliv si totiž mohu představit cokoliv a to dokonce i věc, která pro svět mimo moji představivost neexistuje. Jelikož jsem však bytostí, která je vždy subjektivní a ke světu se vždy vztahující<sup>141</sup>, potom je pro mne nejdůležitější právě můj vnitřní vztah, a nikoliv „vnější svět“. Objektivní realita,

---

<sup>141</sup> Srov. s intencionalitou ve fenomenologii.

jakožto „svět o sobě“ pro mne bez vnitřního vztahu vůbec nemá smysl, jelikož pro mé vědomí neexistuje. Ke každé situaci, se kterou se ve světě setkávám, potom mohu zaujmout jakýkoliv vztah, který jsem si schopen představit. Navíc je možné tento vztah vždy změnit, čímž se pro mne mění perspektiva pohledu na svět, a tedy i celý kontext. Tato schopnost změny vztahu ke světu není závislá dokonce ani na čase, neboť mohu svůj vnitřní vztah změnit kdykoliv, a tak také pokaždé jinak chápat jak přítomnou událost, tak také událost minulou. Vztahuji-li se k budoucnosti, jsem zde také specifickým způsobem svobodný, neboť mohu kdykoliv v cokoliv „doufat a tedy mít naději“.<sup>142</sup>

A tak i kdybych nemohl ovlivnit běh událostí „o sobě“, i kdyby bylo všechno věčným návratem téhož, vždy mohu znovu a znovu ke každé situaci, ať už minulé, přítomné, či budoucí, „svobodně zaujmout vlastní vztah“, což mi umožňuje vytrhnout se ze zdánlivě pouze jediného možného kontextu. Svůj kontext možností tak mohu svobodným zaujetím vztahu měnit, a to díky tomu, že mám dar vědomí a představivosti. Právě imaginace disponuje značnou nezávislostí oproti „běhu světa“ a otevírá nám široké spektrum možností, jak vstoupit do vztahu ke světu a sami k sobě.<sup>143</sup>

A proto lze nyní znovu položit otázku, „co mohu dělat“, zeptám-li se, jaký mohu nalézt ke svému životu vztah.

### 2.1. Podobenství o skále a propasti

V odpovědi na tuto otázku si můžeme pomoci podobenstvím. Představme si, že stojíme na vysoké skále, která se pne nad propastí, k jejímuž dnu nelze dohlédnout. Z hlubiny pod skalou k nám doléhají různé výkřiky. Někdy děsivé, někdy také příjemné, či uklidňující. Jsou to „výkřiky“ našich emocí, tužeb, potřeb, snů atd. Je to něco, co nedokážeme plně

---

<sup>142</sup> Srov. Lévinas – *Existence a ten kdo existuje*, Praha: Oikoymenh, 1997. : stať o zakládání budoucnosti jakožto naděje.

<sup>143</sup> Osobně vidím filosofování právě jako otevírání stále nových možností vztahování se.

kontrolovat, něco, co tady bude vždy. Je to naše instinktivní animální jádro. Stojíme však na vysoké skále, tedy nad těmito zvuky, a je nám dán dar otevřenosti ke svobodě, schopnost zvolit si perspektivu (díky rozeznávání *obrazů archetypů*<sup>144</sup>) A tak se lze svobodně rozhodnout, že se nechceme s oněmi hlasy z hlubiny přímo ztotožňovat. To však nemá být chápáno tak, že bych ony hlasy vůbec nepřipouštěl jako mou součást, pouze jim nepřiznávám poslední slovo. Hlasy, ozývající ze zdola, nejsem „jen já“. Ony v takto zaujatém vztahu k nim neznamenaají „já chci“ „já potřebuji“ atd., jako spíše, „ono se mi“ něco děje. Jakmile takto změním úhel pohledu a své instinktivní jádro přestaneme poslouchat, ale začneme mu naslouchat, přestáváme být jeho otroky.<sup>145</sup> Díky tomu dokážeme každou situaci vidět z perspektivy, která je mnohem svobodnější.

Společnost, ve které žijeme, však také sama vyžaduje způsoby chování, které jsou v rozporu s instinkty. Jinak by nevznikla žádná kultura a civilizace.<sup>146</sup> Tyto společenské normy, diktující, jak se člověk „má chovat“, se však pro jedince, pokud je nedokáže sebereflexí rozeznat, připojují rovněž k oněm „zvukům z propasti“. Jsou potom obyčejným podmíněným reflexem, programem, který nás nutí chovat se podle toho, jak je to „správně“. V tomto ohledu je člověk jen zvíře, které naučili poslouchat.

Je nám však také dána možnost usilovat o co největší nezávislost, a to tím, že se vědomě (tj. pomocí disponibilní energie vůle) pokusíme překonávat naše vlastní omezení. Tímto by měla naše volná energie vzrůstat. Překonávat instinktivní omezení však neznamenaá potlačovat instinkty. Spíše než jejich ignorování, jehož výsledkem bývá spíše neuróza, je důležité naučit se tyto vnitřní „výkřiky“ přijímat, tedy nalézt k nim vhodný vztah, který je více spoluprací než neustálým bojem. A

---

<sup>144</sup> Viz kap. 3.2.3./I. o vztahu archetypů a instinktů.

<sup>145</sup> Domnívám se, že je možné v tomto kontextu pochopit význam askaze pro různé duchovní praktiky. Asketa rozvíjí svého ducha tak, že se snaží o co největší nezávislost na svém instinktivním jádru.

<sup>146</sup> Srov. např. známé Freudovo chápání civilizace, jakožto instituce, vzniklé ze sublimace instinktivního chování do chování kulturního.

ke spolupráci je potřeba vzájemný respekt a přijetí. Je potřeba přijmout naše „dobro i zlo“. Nejlepším vztahem je potom „mít rád“, protože abych někoho mohl bez problému přijmout takového, jaký je, musím jej mít v lásce.

Problém ale nastává v motivaci - „co vlastně chci“, jak toto vzrůstající množství volné energie dále využiji? Proč bych neměl poslouchat ty hlasy, které zní z propasti? Vždyť často právě toužím jen po jediném - uposlechnout je. Proč se s nimi neztotožňovat a proč nacházet jakousi svobodu? Svoboda „k čemu“? Navíc, zkušenost samotné svobody bývá často děsivá, jelikož uvědomění si vlastní individuality odkrývá společně s individualitou také intenzivní pocit strachu z této svobody.<sup>147</sup>

Domnívám se, že zásadní motivací je snad u každého člověka touha po štěstí. Avšak díky tomu, že si člověk začal uvědomovat sám sebe, byl vyhnán ze sladkého nevolnictví ráje, z mytické neuvědomělé existence. Nyní již pro něj neexistuje cesta zpátky. Pokud se nebude snažit žít autenticky a bude zaměňovat své „já“ za „stav svého já“, bude nešťastný, protože jeho schopnost sebereflexe nedopustí, aby si z času na čas neuvědomil, že není tvůrcem svého života, ale otrokem svých pudů. A uvědomělé nedobrovolné otroctví není pravděpodobně způsob existence, který by člověk považoval za šťastný.<sup>148</sup>

Jak je tedy pro člověka možné jít za svou touhou po štěstí a nalézt svou skutečnou svobodu? Co když svůj způsob otrocké existence neustále zaměňuje za autentický život a žije v přesvědčení, že přece dělá jen to, „co chce“, a je proto šťastný, ačkoliv jen „otročí svému zvířeti“? (srov. *poslední člověk*)

Domnívám se, že cestou z bludného kruhu, do něhož je lidské rozvrhování jinak uzavřeno, je vztah k druhému člověku,

---

<sup>147</sup> O problému strachu ze svobody viz zejména pro toto téma zásadní pojednání E.Fromma – *Strach ze svobody*. „...tato rostoucí individualizace znamená růst izolovanosti, nejistoty a tím růst pochyb o jeho vlastní roli ve vesmíru, o smyslu jeho života a tím vším se živící pocit vlastní bezmocnosti a bezvýznamnosti jako jednotlivce.“ (s.28)

<sup>148</sup> Šťastné by snad mohlo být tehdy, pokud si jej člověk svobodně zvolí. Mohu si však „svobodně“ zvolit otroctví?

či přímo k Bohu.<sup>149</sup> Jak jinak by se pro člověka uzavřeného ve svém úhlu pohledu mohlo otevřít poznání nové perspektivy? A druhý člověk je přece někdo, kdo vidí svět kolem sebe vždy jinak než já, protože nikdy nemůže být čistě jen mnou (mým situovaným tělem), stejně tak nemohu být já jím. Proto jsou naše stanoviska vždy rozdílná a všichni jsme jiní. Pokud jsem ve vztahu s druhým člověkem, tento člověk pro mě dokáže reflektovat ze své vlastní perspektivy také můj svět. Nabízí mi tak ke sdílení naprosto nový úhel pohledu, ze kterého mohu sledovat také svůj život. Jinými slovy, „já“ se ve vztahu k druhému dokáže částečně odpoutat sám od sebe přijetím perspektivy druhého člověka, což ho činí svobodnějším. Podmínkou takového přijetí je však samozřejmě schopnost tomuto „jinému“ přiznat právo poněkud odlišného pohledu na svět, než mám já, a umět jej i nadále respektovat. A tak, chceme-li perspektivu změnit, musíme se naučit perspektivu také opouštět.

Opačnou překážkou cesty za svobodnější existencí může být naopak situace, kdy pohled druhého na svět přijmeme doslova a bez vlastní reflexe. Namísto toho opouštíme, často ze zbabělosti, vlastní perspektivu, a tím však i sami sebe a tedy i svou svobodu.<sup>150</sup>

Ale jaká konkrétní informace může lidskou bytost „odemknout“ k uvědomění si toho, že vlastně celý život spala? Jinými slovy, co ho může motivovat k tomu, aby se na svůj život vůbec *chtěl* podívat z jiné perspektivy a zaujmout k němu nový vztah? Podle mého názoru to může být idea *společného štěstí*. Na otevření se takové ideji je každý člověk vnitřně připraven, protože, jak již bylo řečeno, každý přece chce být šťastný. A tato idea je proto nějak srozumitelná, a tudíž sdělitelná. Avšak, co je to vlastně „společné štěstí“? Není to

---

<sup>149</sup> Srov. s Lévinasovým pojetím vztahu k Druhému.

<sup>150</sup> Tento druhý případ nachází Fromm u těch, kteří si již uvědomili svoji svobodu *od*, ale ze strachu, co vše tato svoboda obnáší se přichýlili k diktátu autorit (mechanismus úniku).



opět návrat k *poslednímu člověku*, který jen podřimuje ve svém zdánlivém štěstí?

Vraťme se proto k naší představě člověka, stojícího na skále, který je nucen být neustále konfrontován s naléhavým voláním z hloubi propasti. Pokud je tomuto člověku umožněno rozhlédnout se kolem sebe, uvidí, že z propasti, odkud se ony mnohdy děsivé hlasy ozývají, nevyrůstá pouze jeho skála, ale jsou zde také skály ostatních lidí. Náhle zjistí, že propast, ze které skály vystupují je pro všechny lidi společná. Uvědomí si, že on není tou propastí, ale MY jsme tou propastí. Všechny ty výkřiky bolesti a tužeb nejsou adresovány jen mně osobně, ale týkají se nás všech. Odtud je již jen malý krůček k tomu, abych si uvědomil, že nemohu být šťastný, pokud se nebudu snažit, abychom byli šťastní MY. To, co „tam dole křičí“, totiž není nic cizího, s čím bychom měli bojovat. Jsme to MY a vyvoláváme to také MY. Nelze to potlačit, nelze to zapomenout, nelze to přemoci. Budeme-li proti „tomu“ bojovat, budeme bojovat sami proti sobě. Pokud však budeme usilovat o to, abychom byli MY šťastní, budeme tento zdroj naplňovat štěstím a to, co štěstí zrovna nepodporuje, odkážeme tam, kde je toho potřeba (což je opakem přístupu, kdy před tím, co je „zlé“, zavíráme oči). K tomu, abychom mohli usilovat o společné štěstí, máme k dispozici „disponibilní množství vůle“, kterou můžeme k tomuto cíli upnout. Můžeme potom mít neustále na paměti, že to, co většinou považujeme za osobní, je spíše kolektivní povahy.

To zakládá naprosto odlišný způsob pohledu na svět. Potom již například nelze prohlásit, že emoce, kterou momentálně prožívám, je „moje“. Je to pouze výkřik z hlubin, který teď na mně „sedí“ a dožaduje se pozornosti. Takové chápání mi potom otevírá oči v chápání nejen sám sebe, ale i ostatních lidí.

Křičí-li na mne například někdo a já takového člověka dokáži vnímat jako někoho, kdo byl právě z nějakého důvodu „napadnut emocí ze společné propasti nevědomí“, potom za

slovy, které vycházejí z jeho úst, vidím dejme tomu emoci, kterou nazýváme vztek, nikoliv osobní útok. Takový člověk mě potom nemůže tak snadno zranit a také já situaci lépe zvládnou, neboť budu mít na paměti, že nebojuji proti člověku, ale proti „nakažlivému vzteku“. Záleží-li mi na společném štěstí, tato situace není ani pro jednoho účastníka žádoucí, neboť působí nesvobodu. A tak se mohu rozhodnout, jak se zachovat, abych napomohl společnému štěstí. Budu proto pátrat po tom, co mohlo v onom křiklounovi vyvolat takovouto emoci a jak se s ní mohu vypořádat. Nezačnu proto hned nekontrolovaně křičet také, ale pokusím se ovládnout se a svobodně zvolit jednání, které situaci prospěje. Možností je mnoho a patří mezi ně dokonce i taková, se kterou by možná pravidla slušného chování nesouhlasila. Někdy totiž může situaci skutečně zachránit, jen pokud křiknu také, neboť to může být jediný způsob, jak mě druhý člověk začne vnímat. Mým cílem však ale nebude nesmyslně zaútočit, ale naopak pomoci. Musím však neustále zvažovat, že je v mnoha jiných situacích naopak vhodné zachovat klid. Každý výkřik emoce totiž snadno uslyší z „propasti“ i více lidí, a tak se bude dále šířit jako kruhy na vodní hladině. Dokážu-li takto situaci zvážit a zachovám-li se tak, abych se sám nestal útočníkem, či terčem osobního útoku, potom se dostaví úleva pro oba zúčastněné. Úspěch se dostavil proto, že jsem dokázal jednat na úkor své vlastní animality, a to díky tomu, že byla mojí motivací myšlenka na štěstí nás obou.

Domnívám se, že je možné říci, že představa o společném štěstí není jen motivací ke změně vlastního hodnocení situace, ale každého motivuje také k „odemykání“ druhých k tomuto jinému vztahu. Zdá se mi, že takoví lidé na světě existují a jsou ochotni ostatní lidi vytrhovat z nesvobody zaujatosti vlastním „já“ právě díky tomu, že je jejich cílem společné štěstí. Jsou to lidé, kteří se zaměřují na pomoc ostatním, což je pro ně a přirozeně i pro ostatní zdrojem opravdového štěstí.

Nyní se nám odhalila zvláštní struktura: Člověk byl snad díky své touze po vědomí své vlastní individuality vyhnán z ráje nevědomosti a nyní svou nově nabytou individualitou trpí. Tato individualita je však zároveň klíčem ke štěstí, neboť umožňuje tvořivé řešení vztahu člověka jako individuality a světa, jehož je součástí: jeho aktivní solidarita se všemi lidmi a jeho spontánní aktivita, láska, která ho opět spojí se světem, a to ne už na pouze na bázi pudů, ale jako svobodného jedince.

V této úvaze jsem se dostal snad až do přímého protikladu k Nietzschevě zdůrazňování individuality jedince a jeho kritice křesťanských zásad. Nedomnívám se však, že je to na škodu, neboť, jak již bylo zmíněno výše, tato práce se měla pokusit přiblížit se *optice života*. Naopak by se snad dalo říci, že jsme se tímto výkladem dostali k Nietzschevi mnohem blíže. Neboť také on sám, jelikož si byl vědom nebezpečí totality, které číhá za bezpečím jednotné perspektivy, se ve svých dílech jednotné perspektivě často bránil, a tak útočil i na své dřívější těžce dobývané myšlenky a koncepce.

Avšak i kdybych se v této úvaze přece jen původnímu Nietzschevě myšlení vzdálil snad až přespříliš, pro mne osobně je důležité, že jsem zde objevil svého „nad-člověka“. Můj *nadčlověk* není jedna osoba, nějaké „já“, můj *nadčlověk* jsme MY. A tak na otázku, co mohu v životě udělat, odpovídám takto: mohu usilovat o společné štěstí lidí a věřit v ně. Domnívám se, že prvním krokem k takovému cíli je nalézt takový vztah ke svému instinktivnímu já, který mi umožní svobodnější jednání. To znamená naučit se přijmout onu „zvířecí část“ mne, abych mohl beze zbytku milovat sám sebe jako celistvou bytost. Takto lze zároveň milovat i ostatní lidi a svět, jehož jsme všichni společně součástí.

Domnívám se, že láska je dar milosti, *donum graetie*, a ten si každý sám sobě nejspíše dát nemůže, jakkoliv se bude

aktivně snažit o *individuaci*. To, co vždy mohu, je tedy aktivně se snažit a věřit v zázrak...

## ZÁVĚR

Prvním úkolem této práce bylo poskytnout stručný náčrt Jungovy teorie kolektivního nevědomí a *archetypů*. Domnívám se, že tento úkol byl dostatečně splněn, neboť bylo možné se o tento zpřehledňující výklad bez problémů opírat při navazujících částech práce.

Dalším cílem byla samotná interpretace Nietzscheho Zarathustry v kontextu Jungovy teorie a následné získání nové perspektivy. Tento úkol jsem se rozhodl řešit pomocí uměleckého dialogu mezi mnou, jakožto interpretem a Zarathustrou, jako představitelem díla. V dialogu jsem zachytil interpretační událost setkání čtenáře-interpretu a díla, přičemž perspektiva interpreta se odvíjí od Jungovy teorie a převážně Koubovy interpretace Nietzscheho filosofie. Výsledek interpretace jsem poté krátce teoreticky shrnul.

V závěrečné úvahové části práce jsem se pokusil o reflexi osobního přijetí perspektivy, která se objevila po konfrontaci Jungovy teorie a Nietzscheho textu.

Nedomnívám se, že je tato nově otevřená perspektiva jednoduše sdělitelná. Už jen proto, že zkušenost *psýché* není jen zkušeností intelektu, ale týká se také, a to především, oblasti mimo „náš malý rozum“.<sup>151</sup> Všichni jsme jiní, a tak pro fyzický, či psychický svět, který společně sdílíme, existuje bezpočet různých úhlů pohledů a jejich následných výkladů. A přesto nás bude právě tato sdílená zkušenost, navzdory individuálním rozdílům, spojovat. Lze ji však nějak beze zbytku vůbec reflektovat a následně sdělit? Domnívám se, že nikoliv.

---

<sup>151</sup> A nutno přiznat, že autor této práce tuto perspektivu otevřel a přijal zatím z větší části pouze rozumově.

Je zjevné že mocná idea o kolektivním štěstí či dobru byla již nesčetněkrát v minulosti zneužívána v podobě demagogií, které se nakonec staly kolektivním šílenstvím. Proč se tak stalo? Možná právě proto, že z ní pro většinu lidí vznikl osobně nereflektovaný a neintegrováný obecný princip, který setřel individuální rozdíly a stal se prostředkem masové manipulace. Zdá se tedy, že ač je kolektivní zkušenost reflektována sebelépe, bez osobního přijetí každým jednotlivcem je její zobecňující reflexe spíše prostředkem zavádějícím na scestí.

Zdá se, že osobní zkušenost jedince jako individuality teprve umožňuje autentické přijetí stejně nezbytné zkušenosti kolektivity...

...Jak by však bylo možné takovýmto obecným závěrem popsat situaci člověka v celé její hloubce? Zdá se, že zde již není místo pro slova, neboť náš „malý rozum“ je jen nástrojem něčeho, co jej převyšuje a co nikdy nedovede pochopit. A proto se nyní postavme proti všemu, co bylo řečeno, braňme se alespoň na chvíli všem dalším slovům a pokusům „pochopit svět“. Nechme naši duši zpívat, naslouchejme jí pozorně a zkusme občas „jen“ věřit. Možná se lidské štěstí skrývá úplně jinde, než si myslíme...

„Hleď, není nahoře, není dole! Dokola se převrať,  
vymršť se ven, zpátky se vrz, ty lehký! Zpívej! nemluv  
již! -zda nejsou vše slova stvořena pro těžké tvory? -  
Zda lehkému nelžou všechna slova? Zpívej a nemluv již“! -

Tak pravil Zarathustra

## SEZNAM LITERATURY

- Benyovszky L.** a kol.: *Filosofická propedeutika I, II*, Praha, 2001.
- Bible**, Praha: Česká biblická společnost, 1995.
- Descartes, R.** *Meditace o první filosofii*, Praha: Oikoymenh, 2003.
- Fromm E.:** *Strach ze svobody*, Praha: Naše vojsko, 1993.
- Gadamer H.G.:** *Problém dějinného vědomí*, Praha: Filosofia, 1994.
- Grepl, Miroslav et al.** (2001): *Příruční mluvnice čestiny*, Praha, Lidové noviny.
- Heidegger, M.:** *Nietzsche I, II*, Varšava: Wydawnictwo naukowe PWN, 1999.
- Jung, C. G.:** *Výbor z díla: Archetypy a nevědomí, Sv. II.* Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997.
- Jung, C. G.:** *Výbor z díla – Osobnost a přenos, Sv. III*, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1999.
- Jung, C. G.:** *Výbor z díla - Představy spásy v alchymii, Sv. VI*, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2006.
- Jung, C. G.:** *Výbor z díla - Symbol a libido, Sv. VII*, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2004.
- Kierkegaard, S.:** *Bázeň a chvění, Nemoc k smrti*, Praha: Svoboda, 1993.
- Kouba, P.:** *Nietzsche filosofická interpretace*, Praha: Český spisovatel, 1995 a **Kouba, P.:** *Smysl konečnosti*, Praha: Oikoymenh, 2001.
- Lévinas, E.:** *Existence a ten, kdo existuje*, Praha: Oikoymenh, 1997.
- Nietzsche, F.:** *Tak pravil Zarathustra*. Olomouc: VOTOBIA, 1995.
- W.F.Otto:** *Mýtus a slovo. In: Mýtus, epos a logos*. Praha: POMFIL 1991.
- Salomé-Andreas, Lou:** *Friedrich Nietzsche ve svých dílech*. Praha: Torst, 1996.
- Shelburne Walter A.:** *Mythos and Logos in the Thought of Carl Jung – The Theory of the Collective Unconscious in Scientific Perspective*, New York: State University of New York Press, 1988.