

Univerzita Karlova v Praze
Přírodovědecká fakulta

Katedra filosofie a dějin přírodních věd
Studijní obor: Filosofie a dějiny přírodních věd



Na hranici vyslovitelnosti s C. G. Jungem
Disertační práce

Mgr. Ivana Ryška Vajdová

Vedoucí práce / Supervisor: prof. RNDr. Stanislav Komárek, Ph.D.
Praha, 2022

Poděkování

V první řadě děkuji celé katedře *Filosofie a dějin přírodních věd*, především však svému školiteli profesoru Stanislavu Komárkovi za mé přijetí a následnou podporu během celého doktorského studia. Velkou vděčnost bych chtěla vyjádřit také svému dalšímu učiteli profesoru Sonu Shamdasanimu. Rok, který jsem strávila pod jeho vedením v Londýně i korespondenčně, byl mimořádnou zkušeností. V disertační práci se prolíná vliv obou těchto osobností, jak školitele Stanislava Komárka, tak konzultanta Sonu Shamdasaniho, u prvního si velice vážím jeho literárního talentu, kterým zpřístupňuje poznání širšímu obecnstvu, u druhého zase nekompromisní práci s archivními materiály a primárními texty, na kterých musí každá historická práce stát. Obou si velice vážím a práci lze číst jako mou syntézu jejich přístupů. Děkuji i dalším členům katedry *Centre for the History of Psychological Disciplines* na University College London, Martinu Liebscherovi a Sarah Marks a především Gaie Domenici za její laskavou podporu v čase mého pobytu v Londýně. Institucím Wellcome Library, British Library a The Warburg Institute děkuji za to, že se staly mým přechodným bydlištěm.

Děkuji také Christianu Wulffovi z katedry *Erziehungswissenschaft und Psychologie* na Freie Universität Berlin, kde jsem mohla strávit půl roku, a děkuji Bibliothek der Brüder Grimm, kde tato práce získala první jasnější obrysy. Děkuji ETH Zürich University Archives za přístup k C. G. Jung Papers Collection a také správce archivu Eranos v Asconě, milé paní Gisele Binda.

Celý tento podnik by nebyl možný bez finanční podpory programu Erasmus, Fondu mobility, Nadace Tatra banky a dvou projektů Grantové agentury Univerzity Karlovy a také bez celé řady konzultací a korektur, které byly při tvorbě textu učiněny, zejména děkuji svému školiteli Stanislavu Komárkovi, v neposlední řadě děkuji také svému manželovi Jakubovi Ryškovi za jazykové a stylistické korekce a za obrovskou podporu, kterou v něm mám.

Abstrakt

C. G. Jung (1875–1961) byl jedním z představitelů hlubinné psychologie 20. století. Tomuto směru se v posledních letech dostává více pozornosti právě díky Jungovi, respektive novým archivním objevům jeho díla a jeho novým publikacím. Historický a ideový kontext Jungovy práce však stále zůstává poměrně neznámý. Tato práce si dává za úkol zmapovat Jungova formativní léta a ranou tvorbu, kterou datuji od *Zofingových přednášek* (1896–1899) do vydání *Psychologických typů* (1921), v rámci níž se snažím ukázat, jak výrazně ho ovlivňovaly filosofické myšlenky, a to především Immanuela Kanta (1724–1804), který i podle Junga samotného měl největší vliv na jím vytvářenou analytickou psychologii. Vzhledem k tomu, že Kantova tvorba se nestala přímo předmětem žádného Jungova spisu, pracuje tento text s pasážemi napříč sebranými spisy a dopisy, v nichž se Jung na Kanta odvolává, přitom se snaží o obecnější uchopení způsobu, jakým jsou Kantovy filosofické myšlenky implementovány do psychologické teorie. Dotkneme se i dalších filosofů, na které Jung přímo navazuje, jako Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), Arthur Schopenhauer (1788–1860), Carl Gustav Carus (1789–1869) a Eduard von Hartmann (1842–1906). Snažím se ukázat, že Jung ve své psychologické teorii používá již existující filosofické myšlenky hned trojím způsobem, jednak při konceptualizaci svých psychologických poznatků, při psychoterapeutické praxi, která se dle něj neobejde bez filosofických prostředků, a také na nejobecnější metodologické rovině, na níž se potřebuje vyrovnat s problémem nevědomí jako něčeho, co spadá do jeho konceptualizačních snah, ale zároveň je něčím z principu neuchopitelným. Cílem disertace je tedy ukázat, že Jungova psychologie vychází ze širší intelektuální tradice i z konfrontace s ní, poukázat na filosofická východiska jeho tvorby, ukázat způsob jeho práce s filosofickými koncepty a dojít tak lepšího pochopení jeho záměrů.

Abstract

C. G. Jung (1875–1961) was one of the representatives of Depth psychology of the 20th century. In recent years, more attention has been paid to this direction thanks to Jung, or rather new archival discoveries of his work and his new publications. However, the historical and ideological context of Jung's work still remains relatively unknown. This work aims to map Jung's formative years and early work, which I date from *The Zofingia Lectures* (1896–1899) to the publication of *Psychological Types* (1921), in which I try to show how significantly he was influenced by philosophical ideas, especially Immanuel Kant (1724–1804), who, according to Jung himself, had the greatest influence on the analytical psychology he created. Since Kant's work has not become the subject of any of Jung's writings, this text works with passages across collected writings and letters in which Jung refers to Kant, while seeking a more general grasp of the way Kant's philosophical ideas are implemented in psychological theory. We will also touch on other philosophers to whom Jung is directly connected, such as Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), Arthur Schopenhauer (1788–1860), Carl Gustav Carus (1789–1869) and Eduard von Hartmann (1842–1906). I try to show that Jung uses already existing philosophical ideas in his psychological theory in three ways, firstly in conceptualizing his psychological findings, in psychotherapeutic practice, which he says cannot be properly done without philosophical means, and also on the most general methodological level, where he deals with the problem of the unconscious as something that falls within his conceptualization efforts, but at the same time is something incomprehensible in principle. The aim of the dissertation is to show that Jung's psychology is based on a broader intellectual tradition and confrontation with it, to point out the philosophical basis of his work, to show how he works with philosophical concepts and thus to gain a better understanding of his intentions.

Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu. Tato práce ani její podstatná část nebyla předložena k získání jiného nebo stejného akademického titulu.

V Kamenici, 22. 2. 2022

Mgr. Ivana Ryška Vajdová

Podpis:

Obsah	
<i>Úvod</i>	13
<i>Diletant z rozhodnutí</i>	30
Filosofický vkus mladého Junga	30
Obrat k spiritismu	36
Zofingské přednášky	42
<i>Lidský limit</i>	50
Estetika lidské mysli a estetika lidského druhu	50
Paradoxní touha po věci o sobě	53
Osobní rovnice	63
Esse in anima	67
Archetyp a kouzlo nedefinovaného	71
Archetypy a ideje neboli Význam myšlení a cítění	79
Archetyp a nepředstavitelný ideál	81
<i>Nevědomí</i>	83
Leibnizův průlom	87
Christian Wolff a status psychologie	92
Kant a cesta do blázince	97
Schopenhauerovo slepé chtění	104
Carusův romantický Praobraz	110
Hartmannovo absolutní nevědomí	115
<i>Smysl</i>	121
Kantova syntéza: co může a má být	124
Syntetická cesta psýché	128
Kdo potřebuje smysl? Individuum	131
Kantova obrazotvornost jako brána do nevědomí?	135
Jungovy archetypy jako Kantova schémata?	137
Psychologická syntéza	140
<i>Závěr</i>	143
<i>Bibliografie</i>	158
<i>Příloha č. 1</i>	<i>Chyba! Záložka není definována.</i>
<i>Příloha č. 2</i>	<i>Chyba! Záložka není definována.</i>

Úvod

„Z filosofického hlediska by mé empirické koncepty byly logickými obludami a jako filosof bych vykreslil velice žalostný obrázek. Nahlížen teologicky je ku příkladu můj koncept animy čistým gnosticismem, a tedy jsem často zařazován mezi gnostiky. K tomu všemu ještě individuální proces rozvíjí symbolismus, jehož nejužší příbuznost nacházíme ve folkloru, v gnózi, alchymii a podobných ‚mystických‘ koncepcích, nemluvě o šamanismu. Když je v rámci srovnávání uvedena látka tohoto ražení, začne se výklad slušně rojit ‚exotickými‘ a ‚za vlasy přitaženými‘ důkazy a každý, kdo knihu místo čtení pouze prolistuje, může snadno podlehnout zdání, že před ním vystává gnostický systém. Ve skutečnosti je však individuace vyjádřením onoho biologického procesu – ať už jakkoli jednoduchého, či komplikovaného – jímž se každá živá bytost stává tím, čím jí bylo od začátku dáno se stát. Přirozeně se tento proces v člověku vyjadřuje stejně tak psychicky jako somaticky. Na straně psychiky vytváří kupříkladu ony dobře známé symboly čtveřice, jejichž paralely nacházíme v blázincích stejně jako v gnosticismu a jiném exoticismu, a v neposlední řadě i v křesťanské alegorii. Nejde tedy v žádném případě o mystické spekulace, ale klinická pozorování a jejich výklad prostřednictvím srovnání s obdobnými jevy v jiných oblastech. Když anatom objeví nejbližší podobnosti s lidskou kostrou u některých afrických antropoidů, o nichž laik nikdy neslyšel, není na vině jeho troufalá fantazie. Je zajisté pozoruhodné, že mí kritici, s pár výjimkami, přehlíží skutečnost, že jako doktor a vědec vycházím z faktů, které si může každý svobodně ověřit. Místo toho mne kritizují, jako kdybych byl filosof nebo gnostik předstírající nadpřirozené vědění. Jako filosof a spekulující heretik jsem samozřejmě snadnou kořistí. To je zřejmě důvod, proč lidé raději ignorují fakta, která jsem objevil, nebo je bez skrupulí popírají. Ale jsou to právě fakta, která jsou pro mne prvořadá, a nikoli provizorní terminologie či pokusy o teoretické úvahy.“¹

„Vaše slova v sobě měla opravdovou autoritu, protože jste se nezdál být ani zcela teologem, ani ryzím vědcem. Proto jste nám připadal, že stojíte spolu s námi na

¹C. G. Jung, Předmluva k *Victor White's God and the Unconscious*, *CW 11*, 1952, str. 306–307.

onom území nikoho, které leží mezi nimi dvěma... Hovořil jste jazykem srdce, kterému jsme mohli rozumět.“²

Kořeny sentimentu

Nekriticky přijímané i odmítané. Jungovo dílo má nebývale polarizující účinek nejen mezi laickou veřejností, ale i na akademické půdě. A zdá se, že tyto póly jsou od sebe tím vzdálenější, čím méně jejich obyvatelé staví na konkrétních z Jungových spisů a čím více dávají průchod své vlastní obrazotvornosti. Těžko najdeme většího dmychače obrazotvornosti než právě Junga, a tak se častokrát sám sobě stává překážkou ve střízlivém uchopení druhými. Tato práce si klade za cíl více osvětlit švýcarského myslitele českému čtenáři a zároveň nechce uhýbat před jeho klíčovými tématy, která jsou až matoucím způsobem komplexní, na druhou stranu ale daleko konkrétnější a méně libovolná, než jak může útržkovité čtení Jungova díla napovídat.

„Jung byl sopka, která vynášela na světlo tajemné horniny z jádra Země, mimořádný materiál, který může zpracovat pouze vulkanolog,“³ napsal Adolf Portmann. Je otázkou, kdo by tímto vulkanologem měl být. Už během svého života se Jung stal tématem pro mnohé a vznikla o něm řada publikací. Všeobecně je znám především skrze spor se Sigmundem Freudem,⁴ ale zatímco Freudova historická i filosofická revize je poměrně obsáhlá, Jungovi se v tomto smyslu dostává pozornosti až v posledních letech. Deskriptivních historických prací o Jungovi je pomálu, výrazně převažují práce normativní.

² Bill Wilson, zakladatel Anonymních alkoholiků, v dopise Jungovi z března 1961.

³A. Portmann, *Jung's biology professor: some recollections*, in: *Spring: An Annual for Archetypal Psychology and Jungian Thought*, 1976, str. 226–227.

⁴O vztahu Freuda a Junga vycházely knihy již v 70. a 80. letech, když ještě nebyl zpřístupněný Jungův archiv a Jungova historická reflexe chyběla. V těchto dílech je často zobrazován jako disident psychoanalýzy. Také jako jedny z prvních korespondencí byly publikovány jejich dopisy z let 1906–1913, *The Correspondence between Sigmund Freud and Carl Gustav Jung*, Princeton 1974, dále W. A. Kaufmann, *Discovering the Mind. Freud versus Adler and Jung*, London 1980, L. Donn, *Freud and Jung. Years of friendship, Years of Loss*, New York 1988, G. B. Hoggenson, *Jung's Struggle with Freud*, Notre Dame – London 1983, S. Rosenzweig, *Freud, Jung and Hall the King-Maker*, Seattle 1992.

Zejména v českém prostředí chybí úvod do Junga, který by ho vyložil v souvislosti s myšlením jeho doby a v rámci širší intelektuální tradice. Proto je jedním z cílů této práce aspoň částečně zakontextovat jeho ideje často mylně chápané jako svébytné, zaměřit se na popis konkrétních témat, jejich vztahu a geneze. Věřím, že toto poukázání přispěje k osvětlení původního Jungova postoje a otevře tím strukturovanější debatu a prostor pro bádání nezatížené předsudky. Vzhledem k tomu, že vztah i vznik Jungových idejí je do značné míry filosofický, nevyhne se tato práce filosofické interpretaci. Její výchozí pojetí však zůstává historické a v rámci něj se snaží držet směru „intelektuální historie“ neboli „historie idejí“. Ta si dává za cíl uchopovat myšlenky ve filosofickém, historickém a kulturním kontextu, vyhýbá se jejich dělení mezi individuální myslitele, ale spíše ukazuje, jak tyto osobnosti dané myšlenky svébytně konceptualizovaly a integrovaly do svého myšlenkového světa.

V tomto textu se nesnažím podat komplexní obraz o Jungově tvorbě. Nejen proto, že by to přesahovalo rámec jedné disertační práce, ale není ani možné se do takového projektu v současnosti pustit, protože větší část Jungovy tvorby stále leží nepublikovaná v archivu. Navíc, jak nás upozorňuje Jungem tolik milovaný Immanuel Kant: „Chtít rozřešit všechny úkoly a zodpovědět všechny otázky by představovalo nestydatou velkohubost a výstřední namyšlenost, takže bychom se tím nutně ihned připravili o veškerou důvěru.“⁵

Jung je mnohovrstevný autor, na kterého byla vždy obrovská společenská odezva, a to především mimo akademickou obec. Pokus roztřídit literaturu o něm se pokusil již Alan C. Elms⁶, od něhož si na české poměry poupravené a zjednodušené dělení vypůjčíme. První skupinu tvoří hagiografie neboli nekritické, až apologetické spisy, jmenovitě Jolande Jacobi: *Psychologie C. G. Junga* (Portál 2013) nebo Anthony Stevens: *Jung* (Argo 1996). Druhou skupinou jsou patografie neboli spisy výrazně kritické, ovšem bez valného ukotvení v samotném Jungově textu. V jejich středu stojí dílo Ernesta Jonese: *The God Complex* (1913) a v současnosti tento přístup prezentuje v Česku vydaný *Árijský Kristus: tajný život Carla Junga* (Triton 2001) od Richarda Nolla (orig.

⁵ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, str. 309.

⁶A. C. Elms, *Jung's Lives*, in: *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, Vol. 41(4), 2005, str. 331–346. Podrobněji pak A. C. Elms, *Uncovering lives: The uneasy alliance of biography and psychology*, New York 1994.

The Aryan Christ /1997/). Právě interpretace Nolla pracuje s Jonesovými předpoklady patologického Junga, avšak nejen z tohoto důvodu je považována za fikci.⁷

Zmíněné dvě skupiny literatury nějakou výpovědní hodnotu mají, ale jejich nekritický přístup je doložený, a tak z nich navzdory jejich popularitě nevycházím. Dalšími skupinami jsou biografie, odborné práce a autobiografie. Z biografii máme k dispozici *C. G. Jung: Život v knihách* od Sonu Shamdasaniho (Portál 2013), *Život C. G. Junga I. a II.* od RONALDA HAYMANA⁸ (Práh 2001), *C. G. Jung aneb zkušenost s božstvím* od Jean-Jacques Antiera (Emitos 2012). Z odborných prací to je *C. G. Jung v zrcadle filosofie* od Borise Rafailova (Emitos 2010) nebo *Meze a obzory psychoanalýzy* od Huga Širokého (Triton 2001) a samozřejmě známá Jungova autobiografie *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*, sestavené Anielou Jaffe (Atlantis 1998), které se budeme věnovat podrobněji, mimo jiné i pro její kontroverzní aspekty.

V Česku tvoří velkou část literatury o Jungovi eseje na jeho různá témata a právě skrze ně je u nás Jung nejvíce popularizován. Jsou to především eseje Rudolfa Starého nebo mého školitele Stanislava Komárka.

Ve světovém měřítku představuje zásadní přelom ve zkoumání historie osobnosti C. G. Junga práce Sonu Shamdasaniho a jeho *Jung and the Making of Modern Psychology. The dream of a Science* (2003). Profesor Shamdasani je šířeji znám

⁷K fiktivnosti Nollova díla srv. kritiku, S. Shamdasani, *Cult Fictions. C. G. Jung and the Founding of Analytical Psychology*, London 1998, str. 28–48, 106–112. S. Shamdasani, *Jung stripped bare by his biographers, even*, London 2005, str. 89–90, 104–105. Také A. Stevens, *On Jung. With a reply to Jung's critics*, Princeton 1999. J. Hillman, *On Richard Noll, therapy and the image*, originálně publikované jako sloupek v novinách, Atlanta, 4. dubna. 1998.

⁸ Haymann ovšem nepochybně nepracoval v archivech a neměl k dispozici ani materiály z rodinného archivu Jungovy rodiny, v němž byla například *Červená kniha*, *Černé knihy* či korespondence s manželkou. I on se tak přidržoval teorie o Jungově „schizofrenii“, kterou měl být údajně postižen po svém rozchodu s Freudem. Dle Shamdasaniho šlo o časově omezené nervové zhroucení, nikoli psychickou nemoc. Jung ani při zhroucení nepřestal pracovat na svých knihách, vykonávat práci psychoterapeuta, ani se nevzdal rodinného života. S. Shamdasani, *Jung stripped bare by his biographers, even*, London 2005, str. 84–86. Rafailova práce je prvním pokusem v českém prostředí definovat Jungovy filosofické postuláty, jeho práce vychází povětšinou z českého překladu Junga. B. Rafailov, *C. G. Jung v zrcadle filosofie*, Brno 2010.

svými překlady původního Jungova díla, v České republice vstoupil do povědomí nejvíce jako editor *Červené knihy* (Portál 2010). Jeho prací se inspirovala i tato disertace. Stojí však převážně na primárních zdrojích, tedy Jungových sebraných spisech z anglického vydání (*C. G. Collected Works*, ed. Sir H. Read, M. Fordham, G. Adler and W. McGuire, v překladu R. F. C. Hull⁹, Bollingen Series, Princeton, Princeton University Press and London, Routledge, 1944). Dalším významným zdrojem byla Jungova korespondence, ať už z výběru *C. G. Jung Letters*, Vol I. a Vol. II, nebo konkrétně zaměřených publikací obsahujících dopisy mezi Jungem a Hans Schmid-Guisanem (2012), Erichem Neumannem (2015), Adolfem Kellerem (2020) a mnoha dalšími. I když máme k dispozici přes tisíc takových dopisů, v curyšském ETH, kde Jung přednášel v letech 1933–1941 a který je od roku 1977 zároveň sídlem Jungova archivu, leží více než 30 tisíc nepublikovaných dopisů a tisíce stran dalších manuskriptů,¹⁰ které budou v průběhu následujících let publikovány prostřednictvím nadace Philemon.¹¹

⁹Richard Francis Carrington Hull (1913–1974) přeložil do angličtiny téměř celé Jungovo dílo, Bollingenskou sérii, dopisy, rozhovory a tak dále. Překládal do angličtiny také například knihu Karla Jasperse, *Philosophy Is for Everyman* (1969), Rilkeho *Sonnets to Orpheus* (1945), Buberovy *Paths in Utopia* (1949) nebo Heideggerovo *Existence and being* (1949). R. F. C. Hull, *Obituary Notices*, in: *Journal of Analytical Psychology*, 21 (1), 1976, str. 78–86.

¹⁰T. B. Kirsch, *The Legacy of C. G. Jung*, in: Ann Casement (vyd.), *Who owns Jung*, Dallas 1970, str. 164. Existuje ještě jeden archiv z kategorie orální historie C. G. Jung Biographical Archive, sídlící na Harvard Medical School's Countway Library v Bostonu. Na přelomu 60. a 70. let 20. stol. si mladý vědec jménem Gene Nameche dal za cíl udělat rozhovor s každým, kdo Junga znal a mohl o něm vypovídat jako očitý svědek. O nekompletnosti Jungova díla více S. Shamdasani, *The Incomplete Works of Jung*, in: Ann Casement (vyd.), *Who Owns Jung*, Dallas 1970, str. 173–188.

¹¹O publikování archivních materiálů se stará nezisková organizace Philemon, založená v roce 2003 a nazvaná podle významné postavy Jungovy fantazie, zaznamenané v *Liber Novus* (*Červené knize*). Současnou prezidentkou je Caterina Vezzoli a hlavním editorem Sonu Shamdasani. Ti zřídili také Philemon Readership in Jung History at Wellcome Trust Centre for the History of Medicine na University College London. Nadace vydala Červenou knihu a postupně vydává Jungovy nepublikované přednášky, semináře a dopisy. Philemon Foundation (2004). *Mission Statement*. Retrieved January 29, 2005. Veškeré informace jsou na www.philemonfoundation.org.

Českému čtenáři je pravděpodobně známý překlad Jungova životopisu *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga* od Karla Plocka. Práce je představena jako biografie sestavená Anielou Jaffé. Jung na ní začal pracovat po svých 80. narozeninách a není zařazena do Sebraných spisů. S Jaffé se poprvé setkal v roce 1937, kdy u něj absolvovala analýzu, navázala k němu velice blízký vztah a o 20 let později se stala jeho sekretářkou.

Jung dlouho odmítal vůbec myšlenku na sepsání životopisu: „Nechodím v neděli do kostela s modlitební knížkou pod paží, ani nenosím bílý kabát, ani nestavím nemocnice, ani neseďám u varhan. Nejsem tedy krmivo pro běžné sentimentální potřeby široké veřejnosti. A stejně tomu bude s mým životopisem. Prostě v něm není nic obzvlášť zajímavého.“¹² Tato averze přetrvávala i poté, co začal na životopise pracovat: „Znám příliš mnoho životopisů a jejich sebeklamů a účelových lží a vím toho příliš mnoho o nemožnosti popisu sebe sama, abych se oddal takovému pokusu.“¹³

Přípravná fáze počítala s různými pojetími, z nichž jedno bylo stylizovat memoár do podoby dopisu dětem. Žádná z těchto původních verzí nebyla publikována, po nich následovalo ještě mnoho dalších koncepčních pokusů různých osobností z Jungova okolí. Všechny dodnes leží v archivu ETH s tím, že právě jedna z originálních Jungových verzí se v současnosti připravuje k vydání.

Než se tak stane, bude Jung nadále čten přes verzi, kterou prosadila Jaffé. I když sama tvrdí, že Jung kontroloval všechny kapitoly knihy, Shamdasani dokazuje, že to není pravda. Jung ještě těsně před smrtí neúspěšně žádal o náhled některých pasáží, jako například kapitoly Věž, Vize, O životě po smrti a dalších. Finálního vydání se nedožil.¹⁴ I když některé kapitoly revidoval, výslednou verzi zásadně měnil nakladatel, který na popud Jungovy rodiny vypustil eseje o Emmě Jungové a Tony Wolffové¹⁵ a dal v hlavním obsahu důraz na osobnost Freuda z důvodu přitažlivosti jeho jména, zatímco upozadil nebo v prvních edicích vymazal

¹²Jungův dopis Cary Baynes citovaný via S. Shamdasani, *Jung and the Making of Modern Psychology*, Cambridge 2003, str. 25.

¹³ Citované z dopisu Gustavu Steinerovi ze 30. prosince. 1957, in: C. G. Jung, – G. Adler, – A. Jaffé, (vyd.), *C. G. Jung Letters*, Vol II: 1951–1961, London 1976, str. 406.

¹⁴ S. Shamsadasani, *Jung Stripped Bare by His Biographers, even*, London 2005, str. 29–30.

¹⁵A. C. Elms, *Uncovering Lives: The Uneasy Alliance of Biography and Psychology*, (kapitola Autification of Jung), New York 1994, str. 51–70.

kapitoly stejného významu o Jungově školiteli Théodore Flournoyovi nebo Wiliamu Jamesovi, Hermannu Keyserlingovi či Heinrichu Zimmerovi.¹⁶ Jaffé také ve svém výběru preferovala náboženská témata a dopisy z dob, kdy byla právě ona Jungovou sekretářkou.¹⁷ Tyto modifikace se hluboce podepsaly na dnešním neproporčním vnímání Jungových profesních i osobních vztahů, stojí také v pozadí některých sentimentálních, či naopak vůči údajné sentimentálnosti vyhraněných reakcí, které Jungovo dílo vzbuzuje. Nicméně navzdory všem výtkám Jungova biografie nějakou výpovědní hodnotu má, a především její první čtyři kapitoly, které Jung revidoval, se staly chronologickou oporou této práce a zejména první kapitoly.

Právě první kapitola pod názvem „Diletant z rozhodnutí“ má nejvíce biografický charakter. Ukazuje mladého Junga živě se zabývajícím filosofií a postupně si utvářejícím vlastní filosofický vkus, který ho nikdy neopustil a ovlivnil celou jeho tvorbu na poli psychologie. Biografii *Vzpomínky, sny, myšlenky* zde porovnávám s jeho prvními veřejnými vystoupeními, vydanými pod názvem *Zofingské přednášky*. První kapitola je stručným úvodem do Jungovy filosofické základny a poukazuje mimo jiné na to, že již v mládí byl Jungovým nejoblíbenějším filosofem Immanuel Kant. V třetí kapitole „Lidský limit“ a čtvrté kapitole „Smysl“ ukazují, do jaké míry Jung v Kantovi nacházel inspiraci.

Protože se Kantova filosofie stala nejobecnějším rámcem Jungova přemýšlení o lidské psyché, nemohla jsem se vyhnout jeho aktivnímu čtení. Ačkoli se v mém případě míra utrpení a požitku z něj nelišila od jiného čtenáře, který se na Kanta nespécializuje, podstoupila jsem tuto zkoušku, kterou z lásky k poznání absolvoval ve své době i mladý Jung. Paralelní čtení *Kritiky čistého rozumu* a Jungových *Sebraných spisů* považuji za nesmírně užitečné pro každého, kdo chce porozumět Jungovu vnitřnímu konfliktu mezi snahou o intelektuální poctivost a zároveň o vyjádření nevyjádřitelného. Kantovy úvahy a všech dalších filosofů, s jejichž texty Jung pracoval, spíše naznačuji, protože tato práce se vždy snaží směřovat k Jungovi.

V souvislosti s filosofií a Jungem bychom se neměli bát slova metafyzika. Nejen ve smyslu Kantově, tedy ohledávání toho, co je člověku dané a pro něj možné. Při

¹⁶ S. Shamsadasani, *Jung Stripped Bare by His Biographers, even*, London 2005, str. 31.

¹⁷ T. B. Kirsch, *The Legacy of C. G. Jung*, in: A. Casement (vyd.), *Who owns Jung*, Dallas 1970, str. 164.

dostatečné opatrnosti nám dovolí získat jemný registr, díky kterému můžeme zaznamenat, kdy autor překračuje od dílčí argumentace k celkové vizi či svému původnímu přesvědčení, jak se to děje u Junga, když do své psychologie zavádí pojem smyslu a na základě něj psychologii rozlišuje na analytickou a syntetickou.¹⁸

Stále však mějme na paměti, že Jung není filosof, ale vypůjčuje si vyjadřovací prostředky filosofie, o které chce obohatit pole psychologie. Jeho badatelskou motivací nebylo posouvat hranice filosofické disciplíny, nýbrž je využíval pouze do té míry, do jaké se mu zdálo, že podporují jeho teorii a pomáhají mu budovat její výkladový rámec pro jím pojatou psychologii. Sám prohlašoval, že Kant mu udělal prostor, tento prostor však neslouží k dalšímu filosofování.

Druhá kapitola „Nevědomí“ pojednává o nejobecnějším pojmu Jungovy psychologie, ukazuje, že při jeho zkoumání se Jung považoval za pokračovatele linie Leibnize, Kanta, Schellinga, Nietzscheho, Schopenhauera, Caruse a Hartmanna, tedy německého idealismu a romantismu, který i dnešní badatelé vnímají jako kolébku, v níž se nevědomí vyvinulo do podoby, jak ho chápeme dodnes. Pro zkoumání dějin pojmu nevědomí jsem shledala zásadní práci Henriho Ellenbergera *The Discovery of the Unconscious*, sborník Anguse Nichollse a Martina Liebschera, *Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought*, dále *The Unconscious without Freud* od Rosemarie Sand a obecnější práci *The Unconscious before Freud* od Lancelot Law Whyta. I když se tyto práce věnují Jungovi okrajově nebo vůbec, tvoří základní kontext druhé kapitoly. V ní rozpracovávám jednotlivé myslitele, jejichž koncepty v Jungovi rezonují, záměrně přitom vynechávám Schellinga a Nietzscheho.¹⁹ Immanuel Kant se zde nejvíce

¹⁸ Jungův důraz na vnitřní smysl, jak ukázal Papadopoulos je dědictvím po Bleulerovi, jehož, jak tvrdí, „nezajímalo, co pacient řekl, ale co tím myslel.“ R. Papadopoulos, *Jung's epistemology and methodology*, in: R. Papadopoulos (vyd.), *The Handbook of Jungian Psychology, Theory, Practice and Applications*, London 2006, str. 20.

¹⁹ V celém Jungově korpusu jsou jen nepatrné zmínky o Schellingovi nebo například o Fichtem, a i těch několik málo se nese v kritickém duchu. Jung se negativně vymezoval vůči německému romantismu obecně, nicméně jeho práce obsahuje mnoho z dědictví tohoto období. Nietzsche, na druhou stranu, byl pro Junga velice zajímavou postavou, které se obšírně věnoval. Máme k dispozici jeho přednášky, které vyšly pod názvem *Nietzsche's Zarathustra: Notes of the Seminar given in 1934–1939*. Obě témata si zaslouží další samostatné zpracování.

odráží ve způsobu, jakým se Jung snaží s tématem nevědomí metodologicky vypořádat, a to jeho simultánním dvojím nahlížením jako zjevného fenoménu i hypotetické věci o sobě.

Už jsme naznačili, že Jungovo vztahování k filosofii není jen inspirací, ale i zdrojem závažných problémů při jeho interpretaci. Navíc, Jung integroval do své psychologie minimálně ve stejné míře dobovou fyziku, biologii a antropologii, a tak by si nárok na jeho přezkum a kritiku mohli činit vedle filosofů i jiní. Jung je obecně známý hlavně kontaktem s fyziky, svého času se střetával s Albertem Einsteinem a především s nobelistou Wolfgangem Paulim, s nímž i společně publikoval. Na dobové fyzice postavil svůj energetický koncept psýché, jeho koncept synchronicity stojí rozkročen mezi filosofií Leibnize i fyzikou Pauliho. Stejně tak pojem účelnosti, který je klíčový pro jeho psychologii, se opírá o paralely z pole filosofie, fyziky i biologie.

Nejen nevědomí, ale i další důležité pojmy Jungovy psychologie tedy vycházejí z širší intelektuální tradice nebo z konfrontace s ní. A právě zkoumání geneze těchto idejí až do momentu, kdy je Jung přejal do svých teorií, a také zkoumání dobového stavu poznání je klíčem k lepšímu porozumění samotnému Jungovi. Tendence jeho dílo jednoduše přijmout nebo odmítnout vychází i z toho, že je chápáno jakožto svébytná teorie vytržená z intelektuálního a historického kontextu. Nekontextuální čtení Junga je pochopitelné už kvůli jeho objemu. I kdybychom odhlédli od dosud nepublikovaných děl, máme už nyní co do činění s dvaceti knihami Bollingenské série, přednáškami, tisíci dopisy a mnoha dalšími texty, které zdánlivě zakládají vlastní intelektuální vesmír.

Sám Jung však aktivně a vědomě pracoval s filosofickými odkazy a právě na tyto momenty jeho tvorby se nejvíce soustředím. Ukážeme si, že Jung používá již existující filosofické myšlenky hned trojím způsobem, jednak při konceptualizaci svých psychologických poznatků, při psychoterapeutické praxi, která se dle něj neobejde bez filosofických prostředků, a také na nejobecnější metodologické rovině, na níž se potřebuje vyrovnat s problémem nevědomí jako něčeho, co spadá do jeho konceptualizačních snah, ale zároveň je něčím z principu neuchopitelným. Bude se jednat o témata a osobnosti výběrové, není v mých silách podat kompletní obraz intelektuálního vření od konce 18. do začátku 20. století, ani by to nebylo v zájmu tématu ohlášeného nadpisem této disertace. Po celou dobu se také budu potýkat s následující zapeklitostí.

Potíže s bezbřehostí

„Nezaložil jsem systém ani obecnou teorii, ale pouze naformuloval pomocné koncepty, aby mi posloužily jako nástroje, jak je zvykem v každém vědním oboru,“²⁰ píše Jung. Třebaže jeho psychologie nezískala všeobecné uznání jako věda, sám se napříč sebranými spisy nepřestává vymezovat jako empirik: „Psychologie jako každá empirická věda se nemůže obejít bez pomocných konceptů, hypotéz a modelů. Ovšem teolog stejně jako filosof je náchylný chybovat v tom, že je považuje za metafyzické postuláty. Atom, o kterém mluví fyzik, není hypostáze, je to model. Podobně, koncept archetypu nebo psychické energie je pouze pomocnou ideou, která může být kdykoli zaměněna za lepší vzorec.“²¹

Pro běžného čtenáře však nejsou konečným předmětem zájmu o Jungovo dílo jeho jednotlivé nálezy na poli psychologie, ale právě koncepty a modely, které na nich vybudoval a které čtenář nevyhnutelně bere nikoli jako provizorní, ale hotové. Je to i z toho důvodu, že Jungova „denní praxe“ s „lidským materiálem“ je téměř neznámá.

„V souladu s mou obvyklou metodou práce je můj popis zobecněný, jak jen to je možné. Mým zvykem v každodenní praxi je uzavřít se na nějaký čas do studia

²⁰„I have set up neither a system nor a general theory, but have merely formulated auxiliary concepts to serve me as tools as is customary in every branch of science.“ C. G. Jung, *Religion and Psychology: A Reply to Martin Buber*, CW 11, 1952, str. 666.

²¹„Psychology, like every empirical science, cannot get along without auxiliary concepts, hypotheses, and models. But the theologian as well as the philosopher is apt to make the mistake of taking them for metaphysical postulates. The atom of which the physicist speaks is not an *hypostasis*, it is a *model*. Similarly, my concept of the archetype or of psychic energy is only an auxiliary idea which can be exchanged at any time for a better formula.“ C. G. Jung, *Foreword to White's „God and the Unconscious“*, CW 11, 1952, str. 306.

„Wie jede empirische Wissenschaft braucht auch meine Psychologie Hilfsbegriffe, Hypothesen und Modelle. Der Theologe sowohl wie der Philosoph begehen aber leicht den Fehler, hierin metaphysische Setzungen zu erblicken. Das Atom, von dem der Physiker spricht, ist keine metaphysische Hypostase, sondern ein Modell. Gleichweise sind meine Begriffe des Archetypus oder der psychischen Energie nur Hilfsvorstellungen, die jederzeit gegen eine bessere Formel umgetauscht werden können.“ C.G. Jung, *Geleitwort zu Victor White: Gott und das Unbewusste*, CW 11, 1952, str. 319-320.

lidského materiálu. Ze shromážděných dat poté abstrahuji co nejobecnější vzorec, získám z něj úhel pohledu a používám jej ve své praxi, dokud není buď potvrzen, upraven, nebo opuštěn. Pokud se potvrdí, publikuji ho jako obecné stanovisko, aniž bych empirický materiál poskytoval. Materiál nashromážděný v průběhu mé praxe uvádím pouze formou příkladu nebo ilustrace. Prosím tedy čtenáře, aby mnou prezentovaná stanoviska nepovažoval za pouhé výplody mého mozku. Jsou ve skutečnosti výsledkem rozsáhlých zkušeností a zralých úvah.²²

Ať už tedy byla příčinou nutnost udržet tajemství mezi pacientem a terapeutem, či cokoli jiného, to, s čím můžeme pracovat, je Jungovo dílo již ve fázi teorie.

I když se Jung ve své teorii odvolává na klinickou zkušenost, není možné ji číst mimo kontext holistické psychologie a biologie, která opanovala německy mluvící prostředí 19. století. Nejen kvůli historickému faktu, že v ní Jung vyrostl, ale i kvůli zjevným podobnostem a výslovně uváděným paralelám a kvůli čitelné ambici uchopit nanejvýš komplexní a zároveň spekulativní témata, jako je život nebo duše.²³

Jungova holistická aspirace, kterou sám popisuje jako „heretickou“ a „diletantskou“, je úskalí nejen pro současného čtenáře. Nevědomí jako „unus mundus“, ve kterém se spojují i nejvzdálenější protiklady, navozuje v některých

²²„In accordance with my usual method of working, my description is as generalized as possible. My habit in daily practice is to confine myself for some time to studying the human material. I then abstract as general a formula as possible from the data collected, obtaining from it a point of view and applying it in my practical work until it has been either confirmed, modified, or else abandoned. If it is confirmed, I publish it as a general viewpoint without giving the empirical material. I introduce the material amassed in the course of my practice only in the form of example or illustration. I therefore beg the reader not to consider the views I present as mere fabrications of my brain. They are, as a matter of fact, the results of extensive experience and ripe reflection.“ C. G. Jung, *Prefaces to „Collected Papers“*, CW 4, 1917, str. 294.

²³Tuhle ambicí neměl sám, typickým prostorem k těmto, jak by je nazval Wouter Hanegraaff nebo Thomas Hakl „esoterickým“ debatám poskytoval spolek zvaný Eranos, můj text o Jungově působení v spolku Eranos je součástí příloh v disertační práci. I. R. Vajdová, *On the Brink of the Expressible: Adolf Portmann Meets Carl Gustav Jung on Eranos Ground*, in: F. Jaroš – J. Klouda (vyd.) *Adolf Portmann. A Thinker of Self-Expressive Life*, Biosemiotics 23, Cham 2021, str. 241-256. Porov. T. Hakl, *An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, Sheffield 2013; W. Hanegraaff, *Esotericism and the Academy: Rejected knowledge in Western Culture*, Cambridge 2012.

čtenářích dojem, že „všechno je pravda“ nebo „všechno může být pravda“, včetně interpretace samotného Junga. Nevědomí jako přesah intelektu i veškerého vědomí zase svádí k „prožívání“, „naciťování“ či pasivnímu „rozplývání“ nad prezentovanými obrazy, tedy opaku intelektuální práce, která je nutná nejen pro rozvoj jakéhokoli oboru, ale i vlastní rozvoj člověka.

Sám Jung popisuje zvědomování nevědomých obsahů jako současné nabývání psychické svobody a toto zvědomení nelze provést, je-li mysl chycena v prapůvodní kolektivní totalitě, tedy nemyšlení, a obsah v totalitě bytí, tedy nemyslitelnosti: „Mým cílem je oprostít se od předmětu jakožto singulárního a jedinečného celku a abstrahovat pouze část tohoto celku. Nepochybně mám povědomí o celku, ale nenořím se do tohoto povědomí; můj zájem se neubírá do celku, ale ustupuje od něj, přitahujíc do mě onu abstrahovanou část, do mého konceptuálního světa, který je již připraven či konstelován pro účel abstrahování části předmětu.“²⁴

Jungova psychologie spočívá na práci s vědomým obsahem v tom smyslu, že odkazuje na něco jiného, alespoň zčásti nevědomého. Je to tedy metoda založená na faktu, že se nikdy nesetká se svým předmětem a krystalizuje v pojmu psychologického symbolu, který má význam a funguje jedině coby odkaz, nikoli popis. Tento symbolický význam nemají jen sny a fantazie, uváděné v Jungově díle, ale i samotný Jungův styl psaní, který častokrát spoléhá více na odkazy, paralely či opisy, místo aby byl jednoznačnou deskripcí.

²⁴„My aim is to disembarrass myself of the object as a singular and unique whole and to abstract only a portion of this whole. No doubt I am aware of the whole, but I do not immerse myself in this awareness; my interest does not flow into the whole, but draws back from it, pulling the abstracted portion into myself, into my conceptual world, which is already prepared or constellated for the purpose of abstracting a part of the object.“ C. G. Jung, *The Psychological Types*, CW6, 1921, str. 410.

„Meine Absicht ist, mich des Objektes als eines einmaligen und einzigartigen Ganzen zu entledigen und nur einen Teil desselben herauszuziehen. Die Anschauung des Ganzen ist mir zwar gegeben, aber ich vertiefe mich in diese Anschauung nicht, mein Interesse fließt nicht in das Ganze ein, sondern zieht sich vom Objekt als Ganzem mit dem herausgehobenen Teil auf mich zurück, d. h. in meine Begriffswelt, welche zum Behufe der Abstraktion eines Teiles des Objektes bereit gestellt oder konsteliert ist.“ C.G. Jung, *Psychologische Typen*, CW 6, 1921, str. 591.

„Musím říct, že je to právě pevnost a přísnost, kvůli které dávám přednost Freudovi před Jungem. S Freudem vím, kde jsem a kam jdu, s Jungem hrozí všemu (psýché, duši, archetypům, posvátanu) zmatení,“ psal Paul Ricoeur.²⁵ Freudova pojmová jednoznačnost přeje sekundární literatuře zastoupené například právě Ricoeurovým *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation* (1977), zatímco obdobná filosofická studie Junga neexistuje.

Zdá se, že Jung sám dává Ricoeurovi zapravdu: „Můj jazyk je příliš subjektivní ... přeskakující z obrazu na obraz,“²⁶ a také říká, proč tomu tak je: „Při popisu živoucích procesů psýché dávám záměrně a vědomě přednost dramatickému, mytologickému způsobu myšlení a mluvení, protože je tím nejen expresivnější, ale také přesnější než abstraktní vědecká terminologie.“²⁷ To, že poetická nejednoznačnost jazyka je u Junga úmyslná, si všímá i Stanislav Komárek jako snahy o zprostředkování bohatosti psýché (kde?), což potvrzuje i Jungův dopis Erichu Neumanovi. „Jazyk, kterým hovořím, musí být nejednoznačný, musí mít dva významy, aby byl spravedlivý k duálnímu aspektu povahy psýché. Zcela vědomě a úmyslně se snažím o dvojnásobnost vyjádření, protože je nadřazena jednoznačnosti významu a odráží se v něm povaha života. Samozřejmě, že celým svým naturelem se kloním k tomu být naprosto jednoznačný. Nebylo by to těžké, ale bylo by to na úkor pravdy.“²⁸

Častým výchozím bodem Jungových teorií je fantazie a snění,²⁹ i proto mají jeho texty někdy až prorocký nádech, což může být pro širokou veřejnost atraktivní,

²⁵ P. Ricoeur, *The Conflict of Interpretations*, Illinois 1974, str. 207–208. Podrobná studie pak P. Ricoeur, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, Yale 1977.

²⁶ C. G. Jung, *The Psychological Types*, CW6, 1921, str. 381, 400, 402.

²⁷ „Therefore, in describing the living processes of the psyche, I deliberately and consciously give preference to a dramatic, mythological way of thinking and speaking, because this is not only more expressive but also more exact than an abstract scientific terminology, which is wont to toy with the notion that its theoretic formulations may one fine day be resolved into algebraic equations.“ C. G. Jung, *The Szygy: Anima and Animus*, CW9II, 1959, str. 13; podobně také Dopis Zvi Werblowskému, 17. června 1952, in: C. G. Jung – G. Adler – A. Jaffé, (vyd.), *C. G. Jung Letters*, Vol II: 1951-1961, London 1976, str. 174.

²⁸ C. G. Jung – E. Neumann – M. Liebscher, *Analytical Psychology in Exile: The Correspondence of C. G. Jung and Erich Neumann*, Princeton 2015, str. 375.

²⁹ „Sny ovlivnily všechny důležité změny v mém životě a teoriích.“ Jung, C. G. – McGuire, W. – Shamdasani, S. (vyd.), *Introduction to Jungian Psychology. Notes of the Seminar given*

ale na akademické stravitelnosti to nepřidává. Otázky, zda se vůbec jedná o seriózně míněnou psychologickou teorii, vzbuzuje i fakt, že ačkoli byl Jung nenasytný čtenář, na jiné teorie odkazuje zřídka, a i těch několik málo odkazů pochází převážně z jeho raného období. Podle Jamese Heisiga byl Jung nikoli pokračovatelem romantismu, ale přímo romantik po vzoru Heinricha Schliemanna, který věřil více básním a mýtům než dobové vědě, a také na jejich základě objevil „nový svět“.³⁰ Gord Barentsen ve svém nedávném výzkumu tvrdí, že právě v tomto ohledu následuje romantickou tradici víc, než si byl ochoten připustit.³¹

Matoucí při čtení Junga může být i jeho způsob zacházení se zavedenými termíny. Nevytvořil téměř žádné vlastní, spíše oprašoval slova z antiky, jako v případě *persony*, *animy* a *anima*, používal klasický psychologický slovník, ale dodával mu vlastní konotace, jako v případě *ega*, *self*, *nevědomí* či *komplexu*, a také převzal mnoho slov z kontextu mimo psychologii. Sám si toho byl vědom: „Neologismy mají nejenže sklon samy sebe do ohromné míry hypostázovat, ale vlastně i nahrazovat skutečnost, kterou byly původně zamýšleny vyjadřovat.“³² V tomto ohledu následoval Kanta: „Razit nová slova je troufalost, která si osobuje zákonodárství v jazycích, jež má zřídka kdy úspěch, a je proto radno, dříve než sáhneme k tomuto zoufalému prostředku, rozhlédnout se v nějakém mrtvém a učeném jazyku, zda se tam tento pojem včetně přiměřeného výrazu nenachází, a i když se snad jeho staré používání stalo vinou neopatrnosti jeho původců poněkud rozkolísaným, je přece jen lepší upevnit význam, který mu byl převážně vlastní (i kdyby mělo zůstat nejisté, zda lidé tehdy měli na mysli přesně týž), než pokazit svou práci jen tím, že se staneme nesrozumitelnými.“³³

in 1925, Princeton 2012, str. 25, podobně str.108, 23, 42. O vlivu snů se rozepisuje ve svém životopise i přednáškách. Sen o podzemní hrobce byl jeden z důvodů rozchodu s Freudem, koncept Bytostného Já zase vychází z konkrétního snu v Liverpoolu a mohli bychom udat mnoho dalších příkladů.

³⁰ J. Heisig, *Imago Dei*, Lewisburg – London 1979, str. 110.

³¹G. Barentsen, *Romantic Metasubjectivity through Schelling and Jung: Rethinking the Romantic Subject*, London 2020.

³² C. G. Jung, *Transformation Symbolism in the Mass*, CW11 1942/1954, str. 290.

³³I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, str. 238. Naopak ironií Jung nešetří vůči filosofům, kteří se nedokázali se zavedenými výrazy spokojit. Hegela a Heideggera označil za „pokrevní bratry“, jejichž „nesnesitelný jazyk“ dokazuje, že je „jejich filosofie

Snaha o celostní pojetí tématu psýché způsobuje, že Jungovy texty působí cirkulárně, vrací se ke stejným tématům, nevyčerpávají je definicemi, ale sledují je z různých úhlů a logické kroky nahrazují spíše vhledy.³⁴ Svérázný styl vyvolával jaksi odjakživa ambivalentní reakce, v roce 1932 mu byla udělena Cena za literaturu města Curych, zatímco například filosof Aldous Huxley jeho tvorbu označil za „širokou, tetelící se bažinu. S každým bolestným krokem se čtenář propadne až po pás do žargonu a zobecňování bez kouska pevné intelektuální půdy, na které by mohl spočinout, a pouze výjimečně se mu v tomto nekonečném sulcu dostane blažené úlevy tvrdého, hmatatelného, určitého faktu.“³⁵

Jaká jsou však ona „fakta“, která můžeme od Junga chtít či očekávat? Jung se celým svým dílem snažil ilustrovat, že psýché je svébytnou dimenzí s vlastní povahou, nikoli epifenomén biologie, a proto má existovat psychologie jako samostatná disciplína s vlastní metodou. V rámci ní předkládaná fakta jsou fakty psychologickými. A tak zatímco psychologická teorie má filosofické konotace, nalézání, třídění a prověřování psychologických faktů by mělo náležet psychologům. Věřím, že i pro ně bude tato práce užitečná.

Jungova psychologie operuje se subjektivně prožívaným smyslem, Jung ji vyvinul a praktikoval v do značné míře filosofickém rozhovoru se svými pacienty a během introspekci. Zajímavou úvahu má Renos Papadopoulos, který v Jungovi vidí pokračování řeckého *phronesis*.³⁶ Podobně postupuje Giovanni Colacichi, který rozvíjí komparativní úvahu Jungovy metody a Aristotelovy *Etiky Nikomachovy*, kde spatřuje podobnost v hledání harmonie mezi racionální a neracionální stránkou duše, postoj v *Psychologických typech* připodobňuje k Aristotelově ideji

racionalizovaná a zdobená výpověď o jejich nevědomí“. Dopis J. F. Rychlakovi, 27. dubna, 1959, in: C. G. Jung – G. Adler – A. Jaffe, (vyd.), *C. G. Jung Letters*, Vol II: 1951–1961, London 1976, str. 500–501.

³⁴A. Jaffe, *The Myth of Meaning. In the Work of C. G. Jung*, Zürich 1984, str. 26–28. O Jungově stylu a metodologii více J. Heisig, *Imago dei: A Study of C. G. Jung's Psychology of Religion*, Lewisburg 1979, str. 104–118.

³⁵ A. Huxley, *Adonis and the Alphabet*, London 1956, str. 172.

³⁶ R. Papadopoulos, *Jung's epistemology and methodology*, in: R. Papadopoulos (vyd.), *The Handbook of Jungian Psychology, Theory, Practice and Applications*, London 2006, str. 10.

hexeis, či pojem *akrasia* k neuróze v tom smyslu, že pouhá vědomost toho, co je dobré, nestačí k dobrému životu, a nachází i mnoho dalších paralel.³⁷

Jungova psychologie je tedy příliš humanistická a obecná na to, aby mohla být vědou. Na druhou stranu není ani filosofií. Jednak proto, že filosofii chápe pouze jako vděčný zdroj výrazových prostředků pro vysoce abstraktní úvahy a komunikaci, za druhé proto, že experimentální rovina, tedy to, co funguje, má u Junga vždy přednost před logicky a systematicky vystavěnou teorií. Funkce, konkrétně psychické zdraví a spokojenost, je jejím konečným účelem (i kdyby tato spokojenost měla pramenit z nalezení definice, která uspokojí filosofujícího psychologa).

Jungovo dílo otevírá prostor, který není schopno samo vyplnit, což sám Jung předznamenal jako dvacetiletý filosofující student medicíny: „Puncem dobrých textů či přednášek je to, že vždy naznačují více o rozsahu svého předmětu, než dokážou skutečně zpracovat.“³⁸ Jungovo dílo je zranitelným způsobem dialogické s ostatními mysliteli i čtenáři: „Jako nevzdělaný amatér se rozpakuji vstoupit do sanctum sanctorum neznámé vědy a riskuji, že mi poněkud hrubě zase ukážou dveře. A přesto, jako lidská bytost očekávám pohostinnost i od protivníků.“³⁹

Již Marie-Louise von Franz (1915–1998) tvrdila, že Jungovi univerzita nesluší,⁴⁰ protože je zde redukován na intelektuální téma, zatímco emocionální a psychologický růst, který je s jeho teorií spjat a který ho vůbec dělá smysluplným, se v akademii úplně vytrácí. Jung splynul s naší kulturou jaksi mimochodem. Často je ho „cítit“ na katedrách filosofie, religionistiky nebo teologie, ale vidět ho není jaksi nikde. A i když lze s von Franz částečně souhlasit, věřím, že porozumět Jungovu myšlení, jeho motivacím a hypotézám, a také myšlenkovému kontextu, v němž se Jung zformoval, je důležitý akademický úkol. Jung má na katedře Filosofie a historie přírodních věd své místo odjakživa a je její povinností ve světle nových poznatků posunout jeho výklad dál. Přeci jen, historická práce i dobrá psychologická analýza mají mnoho společného. Obě si vyžadují hluboké porozumění činitelům, které vytvořily danou identitu, jak

³⁷Více o tematicce, G. Colacichi, *Psychology as ethics. Reading Jung with Kant, Nietzsche and Aristotle*. London 2021.

³⁸ C. G. Jung, *The Zofingia Lectures*, London 1983, str. 92.

³⁹ Tamtéž.

⁴⁰ M. L. von Franz, *C. G. Jung his Myths in our Time*, Boston 1975, str. 5–6.

kolektivní, tak tu individuální. Právě hlubinné psychologické teorie dávají důraz na vyprávění příběhu jako zdroje smyslu, předpokládají, že osmyslněním se dobereme také zlepšení psychického stavu. I historickou událost je možné zpřístupnit jen prostřednictvím příběhu, a proto, abychom osobnost Junga mohli vyložit s určitou mírou věrnosti, musíme odvyprávět příběh, který začíná daleko dříve a odehrává se mnohem dále, než jak ho vymezuje datum a místo narození jednoho člověka. I když Jung nebyl autorem pojmu nevědomí ani mnoha jiných pojmů a konceptů, zůstává jedním z nejznámějších a zároveň nejvolněji vypůjčovaných myslitelů.

Diletant z rozhodnutí

Filosofický vkus mladého Junga

Carl Gustav Jung se narodil 26. července 1875 ve vesnici Kesswil na břehu Bodamského jezera, necelých dvacet kilometrů od německé Kostnice. Ještě mu nebyl ani rok, když se jeho rodina přestěhovala na faru do města Laufen nad Rýnským vodopádem, a po dalších třech letech do Kleinhüningenu v těsné blízkosti Basileje. Zde získal Jung své první formální vzdělání.

Kurikulum, které je k nahlédnutí v Staatsarchiv Basel-Stadt, vypovídá o tom, že Jung během studia na Oberes Gymnasium nikdy nenavštěvoval hodiny filosofie. Výjimkou byl třetí a čtvrtý ročník, během nějž se zúčastnil četby Platóna, konkrétně dialogů *Euthyfrón*, *Obrana Sókratova* a *Faidón*, povinná byla také četba Goetheho. Celkový pohled na Jungova středoškolská léta ukazuje, že jeho rané vzdělání utvořil početný zástup antických i klasických autorů, jako byli Ovidius, Caesar, Titus Livius, Marcus Tullius Cicero, Gaius Valerius Catullus, Albius Tibullus, Tacitus, Xenofón, Homér, Sofoklés, Friedrich Schiller, Wiliam Shakespeare, Molière, Bernardin de St. Pierre, Jean-Pierre Claris de Florian, Madame de Staël, Alphonse de Lamartine, Jean-François Casimir Delavigne, Victor Hugo, Alexandre Dumas starší, Jean de La Fontaine, Edmond About a další.⁴¹ V odkazech na klasická díla napříč celou Jungovou tvorbou je patrný vliv krásné literatury. Vášně pro ni se u něj projevila už v dětství, když ho v šesti letech otec začal učit latinsky. Psychoanalytik Ernst Jones vzpomíná na to, jak Jung s Freudem dokázali citovat dlouhé pasáže klasických autorů v původní latině i řečtině.⁴²

Vesnický kněz Johann Paul Achilles Jung (1842–1896) měl na svého syna velice silný vliv, Carl Gustav však záhy zjišťuje, že na otázky, které osobně považuje za

⁴¹ G. Domenici, *Jung's Nietzsche, Zarathustra, The Red Book, and „Visionary“ Works*, Cham 2019, str. 2–4.

⁴² J. Sherry, *Carl Gustav Jung*, New York 2010, str. 21. Zejména skrz latinský jazyk poznával Jung originální texty středověké alchymie, o kterých pak napsal celou řadu studií. Porov. H. F. Ellenberger, *The discovery of the Unconscious*, London 1970, str. 263.

nejpalčivější, dává teologie jen „sentimentální“, „nepochopitelné“ a „nezajímavé“ odpovědi a rozhoduje se je tedy hledat jinde.⁴³

Při čtení *Fausta* zjišťuje, že je určitým druhem filosofa, jak vzpomíná ve své autobiografii *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga* (dále jen *Vzpomínky, sny, myšlenky*). Úvodem do filosofie se mu pak stává *Všeobecný příruční slovník filozofických věd* od Wilhelma Traugotta Kruga (1770–1842), jediné dílo v otcově knihovně, které se filosofií zabývalo. Při jeho čtení, ve věku šestnácti až devatenácti let, přichází na to, že způsob myšlení, který ho tak fascinuje, má „historické příbuzné“. Velkou stopu v něm zanechal Mistr Eckhart, na jehož dílo vzpomíná jako na „dech života“. Pythagorovy, Herakleitovy, Empedoklovy, ale také Platónovy myšlenky označil za krásné „jako obrazy v galerii“, ale zároveň „jaksi odtažité“. S vyloženou nechutí popisuje křesťanskou scholastiku Tomáše Akvinského, jak vzpomíná: „jevil se více bez života než nějaká písčinná poušť“.⁴⁴ Ještě mnohem dříve, než vstoupil do kontaktu s psychologií, získal Jung díky vlastní četbě poměrně rozsáhlou zkušenost s filosofií a s ní i vlastní filosofický vkus. Přestože se jejímu studiu nikdy skutečně systematicky nevěnoval, naučila ho, jak sám vzpomíná, otevřenosti k pravdě. Jung tento zážitek popsal jako „svítání nové naděje“. Od začátku inklinoval k těm filosofům, kteří ze svého myšlení nevytlačovali témata zla, utrpení, chaosu a vášně, v čele s Arthurem Schopenhauerem. Přes jeho čtení se pak dostává k Immanuelu Kantovi, a to hlavně díky tomu, že se vůči němu Schopenhauer vymezoval. Jung po letech vzpomíná, že na rozdíl od Schopenhauerova „pesimistického“ pohledu na svět, v němž zůstala spousta nezodpovězených otázek, vnesl Kant do jeho vlastních úvah „světlo“.⁴⁵

⁴³ A. Jaffe, *Vzpomínky, sny, myšlenky*, Brno 1998, str. 49–50.

⁴⁴A. Jaffe, *Vzpomínky, sny, myšlenky*, Brno 1998, str. 69. Záhy kritizuje také „kritickou filosofii 18 století“. Jak dále ukazuje autobiografie, jeho slabší zájem o filosofii 18. a začátku 19. století lze vysvětlit i z hlediska pozdějšího vymezování vůči Freudovi, když píše: „... u Freuda jsem měl dojem, jako by jeho ‚duchovní historie‘ začínala u Buchnera, Moleschotta, Dubois-Reymonda a Darwina.“ A. Jaffe, *Vzpomínky, sny, myšlenky*, Brno 1998, str. 150. Šlo o autory, kteří byli spojováni spíše s materialismem, vůči němuž se Jung vždy vymezoval.

⁴⁵ A. Jaffe, *Vzpomínky, sny, myšlenky*, Brno 1998, str. 70.

Z Kanta pro sebe Jung učinil nejvýraznější postavu dějin filosofie.⁴⁶ Neježe na základě témat fenomén–noumenon, analytický–syntetický, příčinnost–svoboda později formuluje problémy psychologie, ale jak uvidíme dále, vidí v Kantově filosofii nejzákladnější návod, jak pojímat a vztahovat se k nevědomí. „Jak by Kantova *Kritika čistého rozumu* vypadala přeložená pro obrazotvornost švába?“ píše Jung, když se snaží ilustrovat nepřekonatelný rozdíl mezi archetypem a lidskou schopností ho artikulovat.⁴⁷ O tom, jak vřelý měl Jung ke Kantovi vztah, svědčí i více než sto odkazů na původní Kantovo dílo napříč Jungovými *Sebranými spisy* (CW). Podstatná není jen frekvence, ale i pozitivní souvislosti, ve kterých Jung povětšinou Kanta uvádí.⁴⁸

Ve své fascinaci byl však Jung pouze jedním z mnoha myslitelů a přírodních vědců 19. a 20. století, kteří *Kritiku čistého rozumu* vnímali jako nový impulz pro své vlastní bádání. Jung o ní mluví jako o „prahu, od níž se intelektuálové ubírají dvěma cestami: těch, kteří Kanta pochopili, a těch, kteří ho nejsou schopni následovat.“⁴⁹ K tomu je třeba dodat, že výkladů Kanta je mnoho, a tedy je mnoho druhů kantiánství. A i Jungovo pochopení Kanta se v průběhu jeho života měnilo, jakým kantovcem byl konkrétně Jung, se pokusím ukázat v dalších kapitolách.

Také musíme poznamenat, že filosofie nikdy nebyla Jungovou hlavní vášní, jakkoli se podílela na jeho formování.⁵⁰ Od dětství měl zálibu ve fosiliích

⁴⁶S. Shamdasani, *Život v knihách*, str. 22. O tom, že má Kant v bádání o studiu zrodu psychologie a teorie nevědomí zásadní postavení, píše např. A. Nicholls – M. Liebscher (vyd.), *Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought*, str. 1–25 (Introduction: thinking the unconscious), také D. Leary, *Immanuel Kant and the Development of Modern Psychology*, New York 1982.

⁴⁷C. G. Jung, *Jung and Religious Belief*, CW 11, 1958, str. 706.

⁴⁸Nejvíce citací z klasických filosofů napříč jeho dílem patří Immanuelu Kantovi. Arthura Schopenhauera vzpomíná Jung o něco méně a převážně v kritickém duchu.

⁴⁹V dopisu Bernhardu Langovi z června 1957, ten pak uzavírá: „Všechno, co jsem vám napsal, je kantiánská epistemologie vyjádřená každodenním psychologickým jazykem.“ C. G. Jung, *Letters II*, in: C. G. Jung – G. Adler – A. Jaffe, (vyd.), *C. G. Jung Letters*, Vol II: 1951–1961, London 1976, str. 375–379.

⁵⁰Jung se vždy nazýval empirikem, nikoli filosofem. „Ve všech obtížných otázkách mám sklon nechat rozhodnout zkušenost. Kde je nemožné nalézt jakýkoli hmatatelný podklad ve zkušenosti, upřednostňuji nechat otázku nezodpovězenou.“ (I am inclined in all difficult questions to let experience decide. Where it is impossible to find any tangible basis in

a vykopávkách a toužil se stát archeologem či egyptologem a dlouhou dobu chtěl být i zoologem. Nakonec si vybral medicínu, která mu umožnila zůstat u přírodních věd a zároveň nabízela materiální perspektivu a značnou míru intelektuální svobody.

Studium na Univerzitě v Basileji zahájil na počátku roku 1895. Výuka medicíny tehdy vypadala úplně jinak než dnes, velká úloha se přikládala srovnávací morfologii zvířat, zatímco matematika, chemie a fyzika byly jen elementární.⁵¹ Ve vzpomínkách na toto období ho jeho celoživotní blízký přítel Albert Oeri

experience, I prefer to leave the questions unanswered. C. G. Jung, *Spirit and life*, CW 8, 1926, str. 320. O filosofii se vyjadřuje někdy ambivalentně, jak poznamenává v dopisu Hansu Schmidovi: „Protože nejsme ani jeden profesionální filosof, ale přinejlepším pouzí diletanti (a jsouce diletanty, *milujeme* filosofii na rozdíl od profesionálů, kteří ji *praktikují*), byl toto pro nás téměř bezvýhodný problém, jelikož nahlížet svět ve světle dvou pravd se nám zdálo přinejmenším jako velmi troufalý akrobatický výkon, pro nějž naše mozky, nedostatečně trénované v této specializaci, sotva dostačovaly.“ Since we are both not professional philosophers, but at best mere dilettantes /and, being dilettantes, we *love* philosophy, in contrast to the professionals who *practice* it/, this was a nearly hopeless problem for us, because viewing the world in the light of two truths seemed at least a highly daring acrobatic feat to us, for which our brains, insufficiently trained in this specialty, were hardly adequate. J. Beebe – E. Falzeder, *The Correspondence of C. G. Jung and Hans Schmid-Guisan*, Princeton – Oxford 2013, str. 40. Na druhé straně jeho touha po univerzální pravdě nevede skrz filosofii, jak ukazuje v *Psychologických typech* (1921), protože je podle něj subjektivní. „Jsouce nikoli filosofem, ale empirikem, mi chybí objektivní důkazy. Věda nemá odpověď na otázky, které přesahují lidské možnosti.“ (Being not a philosopher but an empiricist, I'm missing the objective evidence. Science has no answer to questions which reach beyond human possibilities.) Dopis S. Devatmanandovi, 9. února 1937, in: C. G. Jung – G. Adler – A. Jaffé (vyd.), *C. G. Jung Letters*, Vol I: 1906–1950, London 1973, str. 227.

„Fantasmagorické spekulace filosofů,“ (the phantasmagoric speculations of philosophers) (C. G. Jung, *The Paradoxa*, CW 14, 1955-56, str. 58) „a toto zdánlivě čisté myšlení může být pouze nočníkem nevědomých démonů, stejně jako kterákoli jiná funkce, která si dělá nárok na nadvládu.“ (... And that seemingly pure thinking might just be a pisspot of unconscious devils, just like any other function that lays claim to hegemony.) Dopis A. Künzlimu, 28. února 1943, in: C. G. Jung – G. Adler – A. Jaffé (vyd.), *C. G. Jung Letters*, Vol I: 1906-1950, London 1973, str. 331–332.

⁵¹ A. Portmann, *Jung's Biology Professor: Some Recollections*, in: *Spring*, 1976, str. 148–154.

(1875–1950) popisuje jako velice nadaného s výjimkou matematiky: „Er war nämlich ein mathematischer Idiot.“⁵²

Již samotná výuka medicíny v Jungovi vyvolávala odpor především kvůli vivisekcím, v nichž kromě zjevné krutosti cítil myšlenkové podloží materialismu a redukcionismu.⁵³

„V průběhu prvního roku studií jsem učinil objev, že přírodověda umožňuje sice nabýt nekonečně mnoha vědomostí, ale jen velmi skrovného poznání, a to ještě v podstatě specializované povahy. Ze své filosofické četby jsem věděl, že základem všeho je skutečnost psýché. Bez duše neexistovalo ani vědění, ani poznání. O ní však člověk neslyšel vůbec nic. Všude se sice mlčky předpokládala, ale i tam, kde o ní byla zmínka – jako u C. G. Caruse (byla) jen filosofická spekulace.“⁵⁴

Vedle medicíny se Jung dál věnoval samostudiu filosofie, z níž nejvíce času mu prý zabíral právě Immanuel Kant,⁵⁵ kterého, jak vzpomíná, četl o nedělích, také

⁵²A. Oeri, *Ein paar Jugenderinnerungen*, in: Psychologischer Club Zürich (vyd.), *Die Kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie*, Berlin 1935, str. 525. Albert Oeri byl prasnovec Jakoba Bureckharda. Blízcí si byli také otcové Carla i Alberta. Porov. A. Jaffe, *Vzpomínky, sny, myšlenky*, Brno 1998, str. 95.

⁵³Dále „hanebné, barbarské experimenty, kruté mučení zvířat, které je výsměchem vší lidské slušnosti“. C. G. Jung, *The Zofingia lectures*, London 1983, str. 45.

⁵⁴A. Jaffe, *Vzpomínky, sny, myšlenky*, Brno 1998, str. 97–98.

⁵⁵C. G. Jung, *Notes of the seminar on analytical psychology in 1925*, Princeton – Oxford 2012, str. 4. Odpovídají tomu také Kantovy knihy, které si pořídil do své knihovny v průběhu let 1893–1898: I. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels nebst zwei Supplements*, 1755, (*Všeobecné dějiny přírody a teorie nebes*) Jung měl na knize označený rok 1893, stejně tak I. Kant, *Träume eines Geistersehers*, 1766, (česky I. Kant, *Sny duchovidcovy*, 1919), dále pak I. Kant, *Prologomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, 1783, (česky I. Kant, *Prolegomena ke každé příští metafyzice, která se chce stát vědou*, 1916), I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (1781), (česky: I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, 2001), I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, (česky: I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, 1996), kde je označen rok 1897, a v jednom vydání s podpisem „K. G. Jung anno 1898“ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1793. Knihy jsou k nahlédnutí v Jungově archivu ve vile Küsnacht, podobně P. Bishop, *Synchronicity and Intellectual Intuition in Kant, Swedenborg and Jung*, Lampeter 2000, str. 82.

Eduard von Hartmann a posléze Friedrich Nietzsche,⁵⁶ z jehož *Nečasových úvah* byl nadšen, stejně jako z *Tak pravil Zarathustra*: „Byl to jako Goetheho Faust, ten nejsilnější zážitek. Zarathustra byl Nietzscheho Faustem a osobnost č. 2 byl můj Zarathustra a s tím souvisí další otázka, byla má druhá osobnost také chorobná?“

⁵⁶Není pochyb o tom, že Friedrich Nietzsche (1844–1900) měl velký vliv na Jungovo myšlení. V průběhu celé své tvorby se k němu navrácí ať už jako k filozofovi, nebo ironicky řečeno k potenciálnímu pacientovi, byl totiž pro něj příklad neúspěšné individuace. Jung svá studentská léta strávil v Basileji, a právě Univerzita v Basileji byla také místem, kde v 70. letech 19. století Nietzsche působil jako profesor klasické filologie. Jung ve své autobiografii vzpomíná, jak ambivalentní emoce u lidí vzbuzoval. Junga přitahoval i „přes strach, že by se mu snad mohl podobat“. A. Jaffe, *Vzpomínky, sny, myšlenky*, Brno 1998, str. 100.

V jedné ze svých prvních prací se věnuje rozboru Zarathustry, ve kterém rozpoznal kryptomnesii, tedy nevědomé plagiátorství z textu Justina Kernerera. Jeho zájem byl tak velký, že si dokonce psal s Nietzscheho sestrou Elisabeth Förster-Nietzsche, která četbu Kernerera Nietzsche v dětství potvrdila. Viz: C. G. Jung, *Cryptomnesia*, CW 1, 1905, str. 95–106. Korespondence vid., P. Bishop, (vyd.), *The Jung / Förster-Nietzsche Correspondence*, in: *German Life and Letters*, 46, 1993, str. 319–330.

O vlivu Nietzscheho na Junga je celá řada publikací, P. Bishop, *The Dionysian Self: C. G. Jung's reception of Friedrich Nietzsche*, Berlin – New York 1995. P. Bishop, *Jung's annotation of Nietzsche's works: an analysis*, in: *Nietzsche-Studien*, 24, 1995, str. 271–315. P. Bishop, *On the Blissful Islands with Nietzsche and Jung: In the Shadow of the Superman*, London 2016. G. Domenici, *Jung's Nietzsche*, Cham 2019. M. Liebscher, *Libido und Wille zur Macht. C. G. Jungs Auseinandersetzung mit Nietzsche*, Basel 2012. M. Liebscher, *Die "unheimliche Ähnlichkeit". Nietzsches Hermeneutik der Macht und analytische Hermeneutik der Macht und analytische Interpretation bei Carl Gustav Jung*, in: R. Görner – D. Large (vyd.), *Ecce Opus*, Goettingen 2003. L. Huskinson, *Nietzsche and Jung. The Whole Self in the Union of Opposites*, Brunner 2004. P. Dixon, *Nietzsche and Jung: The Sailing a Deeper Night*, New York 1999. P. Nill, *Die Versuchung der Psyche: Selbstwerdung als schöpferisches Prinzip bei Nietzsche und C. G. Jung*, in: M. Montinari – W. Müller-Lauter – H. Wenzel – G. Abel – W. Stegmaier (vyd.), *Nietzsche Studien*, Berlin – Boston 1988, 17, str. 250–279. G. Parkes, *Nietzsche and Jung: Ambivalent Appreciations*, in: J. Golomb – W. Santaniello – R. Lehrer (vyd.), *Nietzsche and Depth Psychology*, Albany 1999, str. 205–227.

⁵⁷ Zarathustra zůstal jeho celoživotní vášní, dokonce o něm v letech 1934 až 1939 vedl rozsáhlý přednáškový cyklus.⁵⁸

Obrat k spiritismu

Počátkem roku 1896 umírá Jungův otec, což mladý student medicíny popisuje jako moment, kdy začíná poprvé intenzivně uvažovat nad otázkou života po smrti. Pro odpověď na ni se však neobrací od filosofie k teologii, která ho již v dospívání zklamala, nýbrž ke spiritismu.⁵⁹

Na přelomu 19. a 20. století byly spiritistické seance předmětem seriózního bádání i módní záležitostí. Mít vlastní médium, takřka bez výjimky ženu, patřilo ke statutu psychiatra. Jungův učitel Théodore Flournoy měl Elisiu Müller, známou pod jménem Helene Smith, o které napsal studii *Des Indes à la Planetè Mars (1900)*,⁶⁰ Flournoyův přítel Wiliam James zkoumal Leonoru Piper a Jung v té době našel také své „vlastní“ médium v osobě sestřenice Heleny Preiswerk⁶¹,

⁵⁷ A. Jaffe, *Vzpomínky, sny, myšlenky*, Brno 1998, str. 101. Jung uvádí, že již od školních let v sobě vnímal dvě osobnosti, které ho neopustily celý život. První směřovala k vnějšmu světu a pojmenoval ji „dobovou“, zatímco ta druhá jí byla opozicí a Jung ji popisuje jako „stínovou“. Tamtéž, str. 48–49, 86.

⁵⁸ Jung se věnoval Nietzschemu ve svých přednáškách: C. G. Jung, *Nietzsche's Zarathustra. Notes of the Seminar Given in 1934–9*, Princeton 1988.

⁵⁹ A. Jaffe, *Vzpomínky, sny, myšlenky*, Brno 1998, str. 92–93.

⁶⁰ Výsledky zkoumání uveřejnil Théodore Flournoy ve své studii, vycházela jsem z anglického překladu, Flournoy, T. – Shamdasani, S., *From India to Planet Mars*, Boston 1994. Flournoy začínal svou kariéru jako Privatdocent ve filozofii přednáškami o Kantovy, právě skrz Kantovy kategorie nahlížel na fantazie Hellene Smith. Porov. J. S. Witzig, *Theodore Flournoy – A friend indeed*, in: *Journal of Analytical Psychology*, 27, 1982, str. 143. Více o Flournoyově práci a zásadním vlivu na Junga, M. Iagher, *From America to the Planet Florissant: Théodore Flournoy and the Psychology of Religious Experience*, in: *International Psychology, Practice and Research*, 5, 2014, str. 1–24. také M. Iagher, *Jung and the psychology of religion: A Preliminary sketch*, in: *Phanes*, London 2018, str. 58–82.

⁶¹ Jako jednadvacetiletý vykonal doma čtyři spiritistické seance, dvě z nich se svou sestřenicí Helenou Preiswerk. Jung si dělal poznámky, které jsou uloženy v Jungovu archivu ETH Bibliothek Zurich pod názvem *Protokoll der Sitzung in Walzes Wohnung*. (Walz byla Jungova přezdívka zamlada.) Výsledky pak publikoval ve své disertační práci viz. C. G. Jung, *On The*

jejímuž pozorování věnoval svou disertaci *On the Psychology and Pathology of So-Called Occult Phenomena* (1902).

Tím, co bychom dnes nazývali paranormální jevy, jako například mimosmyslové vnímání nebo jasnozřivost, se zabývala celá řada psychiatrů a vědců soustředěných především kolem Society for Psychical Research, založené v roce 1882 v Londýně básníkem a filologem Frederickem W. H. Myersem. Vedle něj a již zmíněného psychologa Wiliama Jamese byli členy například psycholog Wiliam McDougall, filosof Henri Bergson, biolog Hans Driesch nebo přírodopisec Alfred Russel Wallace, k nimž se mladý Jung hlásí ve svých studentských přednáškách na basilejské univerzitě⁶². Sám pak na půdě londýnské společnosti v roce 1919 přednesl příspěvek pod názvem *The Psychological Foundation of Belief in Spirits*, v němž tvrdí, že spiritismus jakožto móda je reakcí na dlouhodobý příklon k materialismu, ale zároveň že duchové „jsou prokazatelnou známkou autonomie nevědomých komplexů“ a jsou tedy psychologicky reální. V přednášce de facto nevědomé komplexy a duchy ztotožňuje. A dodává, že je rozdíl mezi objektem víry a objektem poznání, a tedy pro duchy jakožto věci víry, nemá důkazy.⁶³

Psychology and Pathology of So-Called Occult Phenomena, CW1, 1902. Ve své disertaci píše, že Heleniny schopnosti nebyly dostatečně přesvědčivé, což následně její rodina odmítla. Jung v práci vyjadřuje ke spiritismu spíše negativní stanovisko, naopak vyzdvihuje intuici, o které věří, že má psychologický základ. Práci také lze číst optikou jeho pozdějšího pojmu individuaace. Zumstein – Preiswerk, S., *C. G. Jung's Medium: Die Geschichte Helly Preiswerk*, Munchen 1975; H. F. Ellenberger, *The story of Helene Preiswerk: A critical study with new documents*, in: *History of Psychiatry*, 2, 1991, str. 41–52.

⁶²Korespondenčním členem společnosti byl v roce 1911 také, S. Freud. V roce 1915 byl Freud zase jmenován Honorary Fellow, The American Society for Psychical Research. E. Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, New York 1957, str. 397.

⁶³ C. G. Jung, *The Psychological Foundation of Belief in Spirits*, CW8, 1920, str. 301–318. Duchové jsou podle Junga „komplexy kolektivního nevědomí, které se ukazují, když jedinec přijde o schopnost adaptace na realitu, nebo které mají za cíl nahradit neadekvátní postoj. Jsou tedy buď patologickými fantaziemi, nebo novými, dosud neznámými ideami.“ *Spirits are complexes of the collective unconscious which appear when the individual loses his adaptation to reality, or which seek to replace the inadequate attitude of a whole people by a new one. They are therefore either pathological fantasies or new but as yet unknown ideas.* C. G. Jung, *The Psychological Foundation of Belief in Spirits*, CW 8, 1920, str. 315.

Paranormální jevy byly pro Junga „objektivní fenomény duše“, žádající si pro svůj výzkum nový obor: „Zazlival jsem filosofům, že hovořili o všem, co nebylo přístupné žádné zkušenosti, a naprosto mlčeli všude tam, kde by bývali měli na zkušenost odpovědět.“⁶⁴ Z raných přednášek v Basileji je patrné, jak velký měl spiritismus na Junga vliv. Přečetl o něm, jak vzpomíná ve *Vzpomínkách, snech a myšlenkách*, „takřka celou tehdy dostupnou literaturu“, zejména lékaře Adama Karla Augusta von Eschenmayera (1768–1852) a Johanna Karla Passavanta (1790–1857), básníka Justina Knera (1786–1862), spisovatele Johanna Josepha Görrese (1776–1848) a také sedm svazků Emanuela Swedenborga (1688–1772). Jung si spiritistickými výklady vypomáhal i při čtení filosofie. Nejočividnější je to v případě Kantových *Snů duchovidcových* (české vydání 1919, původně *Träume eines Geistersehers*, 1766). V tomto díle reagoval Immanuel Kant na švédského vědce a mystika Emanuela Swedenborga (1688–1772), který krátce po padesátce dosáhl „vnitřního spirituálního probuzení“ a uvěřil tehdy populární představě, že dokáže komunikovat s anděly, démony a zesnulými. V té době byl Kant na počátku své kariéry a zprávy šířící se kolem osoby Swedenborga a jeho zázračných schopností ho velice zaujaly. Zaměřil se na Swedenborgovu legendární vizi požáru ve Stockholmu.⁶⁵ *Sny duchovidcovy* jsou z části vážný,

⁶⁴ A. Jaffe, *Vzpomínky, sny, myšlenky*, Brno 1998, str. 102.

⁶⁵ Popsanou následovně: „Bylo to v roce 1759, koncem měsíce září, v sobotu okolo čtvrté hodiny odpolední, když pan von Swedenborg, přijíždějící z Anglie, vystoupil na pevninu. Pan Wiliam Castel ho pozval k sobě a zároveň s ním společnost dalších patnácti osob. Večer v šest hodin vyšel pan von Swedenborg ven a vrátil se do salónu bledý a zděšený. Řekl, že právě teď zuří ve Stockholmu na Südermalmu nebezpečný požár (Gothenburg leží od Stockholmu vzdálen více než 50 mil) a oheň se velmi rozmáhá. Byl neklidný a vycházel často ven. Říkal, že dům jednoho z jeho přátel, kterého jmenoval, už lehl popelem a jeho vlastní dům je v nebezpečí. V osm hodin, poté, co opět vyšel ven, radostně řekl: chválabohu, požár je uhašen, třetí dveře od mého domu! Tato zpráva vzrušila celé město a obzvlášť přítomnou společnost, a ještě téhož večera podali zprávu guvernérovi. V neděli ráno byl von Swedenborg povolán ke guvernérovi. Ten se ho na celou věc vyptával. Swedenborg požár přesně popsal, jak začal, jak skončil, i dobu, po kterou trval. Téhož dne se zpráva rozlétna celým městem, v němž teď, protože jí guvernér přikládal význam, způsobil ještě větší rozruch, neboť mnozí byli plni obav o své přátele nebo o svůj majetek. V pondělí večer přivezl jízdní posel do Gothenburgu zprávy, odeslané kupci ve Stockholmu během požáru. V dopisech byl požár popsán naprosto stejně jako ve Swedenborgově vyprávění.“ H. Johannes, *Onen svět*, Praha 2011, str. 111–112.

z části ironický spis, který, jak v předmluvě uvádí Frank Sewall, nemá být ani potvrzením, ani vyvrácením Swedenborgových spiritistických zážitků, ale snaží se filosoficky stanovit limity takových soudů.⁶⁶ Podle Sewalla je třeba *Sny duchcovidovy* číst v širším kontextu, jelikož předznamenávají, co bude Kant tvrdit v *Kritice čistého rozumu*, tedy že duchové a jiné hypotetické nemateriální bytosti jsou mimo schopnosti lidského poznání.

K Jungovi se však toto Kantovo dílo dostalo skrze psychologicko-spiritistickou interpretaci barona Carla du Prela (1839–1899).⁶⁷ To mělo za následek, že Jung zcela minul jeho satirickou črtu.⁶⁸ Jung, stejně jako du Prel, byl okouzlen filosofickou silou Kantových myšlenek, které si však vypůjčoval takovým způsobem, aby z nich učinil oporu pro své vlastní úvahy o psychologii a paranormálních jevech. Carl du Prel v díle *Die Philosophie der Mystik* (1885) tvrdí, že naše ego je částečná manifestace duše jakožto smyslům nepřístupné kantíánské „věci o sobě“ (Ding-an-Sich), k níž se však můžeme dostat v somnambulickém neboli náměsíčním stavu. Podle du Prela je možné ve snech transcendovat prostor a čas. Z Kantovy noumenální sféry tak učinil svět duchů a otevřel do něj dveře spiritistům.⁶⁹

⁶⁶ Vycházela jsem zde z anglické verze I. Kant, *Dreams of a spirit-seer*, London 1900, str. 11. V závěru knihy jsou také dopisy adresované Moses Mendelssohn z 8. dubna 1766, kde mimo jiné píše: „Co se těchto příběhů týče, nemohu se ubránit lehké náklonnosti pro takové věci, a vlastně i z hlediska jejich rozumnosti se nemohu ubránit tomu, abych nechoval názor, že tyto zkušenosti mají určitou opodstatněnost navzdory veškerým absurditám souvisejícím s příběhy o nich a bláznivým a nesrozumitelným myšlenkám, které je okrádají o jejich skutečnou hodnotu.“

So far as these stories are concerned, I cannot help having a slight inclination for things of this kind, and indeed, as regards their reasonableness, I cannot help cherishing an opinion that there is some validity in these experiences in spite of all the absurdities involved in the stories about them, and the crazy and unintelligible ideas which deprive them of their real value. I. Kant, *Dreams of a spirit-seer*, London 1900, Appendix IV. str. 162.

⁶⁷ A. Jaffe, *Vzpomínky, sny, myšlenky*, Brno 1998, str. 98–99.

⁶⁸ A. Jaffe, *Vzpomínky, sny, myšlenky*, Brno 1998, str. 99.

⁶⁹ A. J. Josephson-Storm, *The Myth of Disenchantment*, Chicago 2017, str. 208. Storm ukazuje linii, po níž se rozšířila interpretace noumenální sféry jako světa, ze kterého mohou přicházet, jak je komentuje, „monstra“.

Jak komentuje Andreas Sommer, du Prelova „mystika“ je spíše synonymem spiritismu, jemuž se později bude říkat parapsychologie: „Du Prelův výslovný cíl byl zahrnout údajné transcendentální funkce mysli jako telepatie a jasnovidectví do jeho modelu já, který měl být zárukou individuálního přežití coby předpokladu spiritualismu.“⁷⁰

Důvodů, proč Jung bral Du Prela jako hodnověrného vykladače Kanta, je hned několik. Du Prel byl váženou osobností, v roce 1886 se stal jedním ze zakládajících členů Mnichovské psychologické společnosti (Münchener psychologische Gesellschaft) po způsobu British Society for Psychical Research, na kterou se zase odvolával Jung. Také vydal komentovanou edici Kantových *Přednášek o psychologii (Vorlesungen über Psychologie)*, v nichž se právě snažil ukázat, že Kant formuloval svou filosofii na základě vhledů Swedenborga, a tím chtěl dokázat, že jeho vlastní mysticismus je pravověrně kantovský.⁷¹

Du Prel byl také znám svou rozsáhlou korespondencí s Eduardem von Hartmannem, ve které se vzájemně ovlivňovali, Hartmann, jak uvidíme dále, také tvoří jeden z pilířů, na kterém mladý vystavěl Jung své dílo.⁷²

⁷⁰Sommer, A: recenze: Josephson-Storm, A. J., *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human*, in: www.histhum.com/metaphysics-of-the-dunces 11. June 2019, str. 3.

⁷¹A. J. Josephson-Storm, *The Myth of Disenchantment*, Chicago 2017, str. 190–91.

⁷²Také Freud nazval ve svém *Výkladu snů* (1900) Du Prela „brilantním mystikem“ (geistreiche Mystiker), porov. A. J. Josephson-Storm, *The Myth of Disenchantment*, str. 180. Také A. Sommer, *From Astronomy to Transcendental Darwinism: Carl du Prel (1839–1899)*, in: *Journal of Scientific Exploration*, 23, 2009, str. 59. Obecně dělení na materialisty (Freud) a spiritisty (Jung) je zjednodušující. V tomto smyslu bych odkázala na práci Freuda a jeho zkoumání okultismu, i když je ve srovnání s Jungem zřejmý jeho odtažitější postoj (Jung ovšem své pozice měnil). Podle Freudova životopisce Ernesta Jonese navštívil Freud několik spiritistických seancí. Byl skeptický k spiritistickým médiím, méně skeptický byl k telepatii. Nebo vlivem svého přítele Fliesse k numerologii. E. Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud* (kapitola *Occultism*), vol III, New York 1957, str. 375–407. Freud se také věnoval okultismu v několika pracích (Sebrané spisy Sigmunda Freuda), sám svůj postoj k materialismu označil jako zdráhavý nebo ambivalentní, Spis 17, str. 39. S. Freud, *Výplněné tušení ze snu*, sv. 17, str. 27–33, S. Freud, *Psychoanalýza a telepatie*, str. 33–51, S. Freud, *Sen a telepatie*, str. 129–152, S. Freud, *Ďáblská neuróza v sedmnáctém století*, str. 251–282, S. Freud, *Sen a okultismus*, str. 28–48. O vztahu Junga a Freuda víc: G. B. Hogenson, *Jung's Struggle with Freud*. Notre Dame – London 1983. Fenoménu „jungianismu“

Co se týče vědecké psychologie, du Prel tvrdí, že se musí studovat vlastnosti psýché (neboli transcendentálního subjektu) v pozměněných stavech vědomí, spíše než samo běžné bdělé já. Tento přístup je protikladem experimentální psychologie Wilhelma Wundta (1832–1920), který výslovně zavrhuje pozměněné stavy vědomí jako předmět psychologického výzkumu. Du Prel doporučuje ke zkoumání každodenní fenomén snění, spontánního somnambulismu a uměleckého tvoření. Exotičtější fenomény, vyjevující existenci transcendentálního subjektu, zahrnují hypnózu, „magnetický“ somnambulismus, případy výjimečné paměti, ale také psychopatologické stavy.⁷³

Chceme-li však nahlédnout přímo do Jungově mysli v oněch letech, bude nám k tomu nejlepším prostředníkem série přednášek na basilejské univerzitě, které odprezentoval v rámci místního studentského spolku Zofingia. Zofingské přednášky představují první Jungův veřejný projev, jsou pro nás jakýmsi psychoskopem do jeho mysli v období vysokoškolského studia a lze v nich také vidět zárodek jeho pozdější teorie.

a „freudianismu“ se věnuje E. Falzeder, *Psychoanalytic filiations. Mapping the Psychoanalytic Movement*, London 2015, str. 221–243.

⁷³Du Prel předpokládal zprostředkující či podkladový a koordinující článek mezi fyzickou oblastí a von Harmannovým „Nevědomím“ (které je v mnoha ohledech podobné Schopenhauerově „Světové vůli“), tento článek du Prel nazývá transcendentálním subjektem. Podle du Prela je transcendentální subjekt skutečným metafyzickým individuem, jehož každodenní bdělá osobnost či sebe-vědomí není než věcným fenomenologickým výňatkem a produktem biologické evoluce. Proto je transcendentální subjekt jen nedokonale osvětlen sebe-vědomím, ale je mu v průběhu evoluce předvídáno postupné vynořování do oblasti empirického já člověka. Dělicí čára vnímání či epistemologický práh, který se posouvá v průběhu biologické evoluce a který určuje stupeň a rozsah smyslového vnímání, je ztotožněn s „psychofyzickým prahem“ G. T. Fechnera. Du Prel tvrdí, že tento posun prahu může již být pozorován a experimentálně navozen, například v somnambulismu nebo hypnóze. Transcendentální subjekt, jehož je vědomí aktivitou, je formujícím činitelem skrytým za anatomickými a fyziologickými procesy. Je tedy jak myslicím, tak organizujícím principem či duší člověka. Takto Du Prel navrhuje, že fyzické stejně jako mentální může být odvozováno od transcendentálního subjektu jakožto společného podkladového monistického principu. A. Sommer, *From Astronomy to Transcendental Darwinism: Carl du Prel (1839–1899)*, in: *Journal of Scientific Exploration*, 23, 2009, str. 61–62.

Zofingské přednášky

V prvním ročníku, když bylo Jungovi 20 let, vstupuje do studentského klubu Zofingia⁷⁴ (1895), jehož členem býval kdysi i jeho otec. Zofingia měla po Švýcarsku několik poboček, jen v Basileji její řady čítaly zhruba sto dvacet členů z různých oborů, z nichž kolem osmdesáti aktivně vystupovalo. Na pravidelných setkáních společně řešili témata dobové biologie, filosofie, fyziky, náboženství a spiritismu. Ani ne po roce a půl se mladý Jung stává předsedou spolku, kde následně vystoupí s pěti přednáškami.⁷⁵ Tyto nám otevírají dveře do mysli raného dvacátníka, sice ještě netušícího o své psychotherapeutické kariéře, ale již plně zachváceného konkrétními tématy, která bude celý svůj život rozebírat a která se budou různým způsobem vracet do jeho tvorby. A i když se témata v průběhu jeho života rozvíjela, lze v těchto raných přednáškách vidět jádro jeho pozdějších teorií.

Velkou úlohu v jeho nejranějším myšlení sehrávaly teologické a filosofické úvahy, ve kterých se soustředil na otázky života, duše, zla a morální úlohy intelektuála s typickou dvacátnickou vyzývavostí a příkrostití, s níž nesmiřitelně kritizuje přetvářku, povrchnost, akademický kariérismus, to vše s patrným literárním talentem:

„Konečným a nejvyšším důvodem mého rozhodnutí opustit pevnou půdu pod nohama je pravda. Ta pravda, která od počátku věků dlí v lesknoucích se očích dětí, s jejich roztěkaným, zadumaným, nepřítomným pohledem; v bouřlivém toužení a žhnoucích plamenech života, toho bídného života pod točícími se

⁷⁴Zofingský klub byl převážně studentský spolek založený v roce 1819. Se svým heslem *Patriae, Amicitiae, Litteris* (Za vlast, přátelství a literaturu) usiloval o to užívat prostor univerzity ke svobodné diskusi na vědecká a společenská témata mimo akademické a sociální konvence. Společenství bylo primárně apolitické. M. L. von Franz, *Introduction*, in: H. Read – M. Fordham – G. Adler – W. McGuire (vyd.), *The Zofingia lectures*, London 1983, str. 13–16.

⁷⁵ Vycházím zde z anglické verze Jungových *Zofingských přednášek*, původní německá verze existuje pouze v rukopise.

nebesy plnými pomíjivých hvězd; a v civějícím oku umírajících s jejich roztěkaným, zadumaným, nepřítomným pohledem.“⁷⁶

V mozaice témat Jungových přednášek můžeme také sledovat počínající celoživotní zájem o fyziku, když například část první přednášky *Hraniční oblasti exaktní vědy* (1896) věnuje vyvracení dnes již překonaného konceptu éteru.⁷⁷

Myšlenková linie, která tu již jasně probleskuje a která se v průběhu Jungova života nikdy nezměnila, je odpor k materialismu. Kritizuje soudobé, materialisticky orientované vědce, jejichž metody jsou podle něj výrazem „intelektuální chudoby“. Tezi, že život je funkcí hmoty, pokračováním anorganické přírody, Jung odmítá a v první přednášce vyjadřuje sympatie k vitalismu, od něhož se sice později odklonil, ale který dočasně považoval za užitečnou protiváhu mechanistického pohledu na svět s jeho předpokladem existence svébytné „elementární síly, životního principu“, který z hmoty nevyplývá: „Vitalní princip, který, dokud život trvá, propůjčuje tělu sílu odolávat, je činitelem trvalosti ve světě jevů.“ Jung v tomto smyslu cituje úvahu vitalisty

⁷⁶ C. G. Jung, *Thoughts on the Interpretation of Christianity, With Reference to the Theory of Albrecht Ritschl*, in: H. Read – M. Fordham – G. Adler – W. McGuire (vyd.), *The Zofingia lectures*, January 1898, str. 91.

„But the final and highest cause for my decision to abandon the solid ground under my feet is truth. That truth that since the beginning of time has lain within the shining eyes of the child, with their unheeding, pensive, faraway look; in life with its wild craving and ardent fire, this wretched life beneath the revolving heaven full of transitory stars; and in the staring eye of the dying with their unheeding, pensive, faraway look.“

⁷⁷Éter byl hypotetická fyzikální substance, ve které se šíří elektromagnetické záření. C. G. Jung, *The Border Zones of Exact Science (Hraniční oblasti exaktní vědy)*, in: H. Read – M. Fordham – G. Adler – W. McGuire (vyd.), *The Zofingia lectures*, str. 1–20. Již v raném období projevoval zájem o fyziku, který se následně ukázal jako celoživotní. Ten ho později dovedl k úzké spolupráci s nobelistou Wolfgangem Paulim. Původně byl Pauli jeho pacientem, později spolupracovali na knize, která vyšla česky pod názvem C. G. Jung – W. Pauli, *Příroda a duše*, Praha 2018. Méně známá je jeho epizoda s A. Einsteinem, která se odehrávala v letech 1910–1913, seznámeni byli Ludwigem Hopfem, který měl hluboký zájem o psychoanalýzu. Einstein byl v té době častým hostem v Jungově domě a byl také přítomen na několika Jungových přednáškách. Jung se v té době společně s Freudem snažili Einsteina přesvědčit, že psychoanalýza je věda. Nutno dodat, že neúspěšně. Více O. Lukács, *Carl Gustav Jung and Albert Einstein: An ambivalent relationship*, in: *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 56 (2), 2020, str. 115–132.

Karla Friedricha Burdacha (1776–1847) o „kontinuální, simultánní destrukci a formaci organické hmoty“, kterou život organizuje, a Hartmannovu reflexi života jako „nekonečné sumy nekonečného množství aktů přirozeného hojení“ pod náporem fyzikálních a chemických vlivů. Takto pojatý život se podle něj nedá vysvětlit *pomocí* přírodních zákonů, nýbrž existuje *navzdory* jim.

Vedle vitalistické teorie staví Jung proti materialismu i filosofii Immanuela Kanta. U něj aktivita intelektuální bytosti nevychází z hmoty, v níž je přítomna, ale z ní samé. Intelektuální bytost jakožto *věc o sobě* nepodléhá kauzálnímu řetězci světa jevů, ačkoli se ho může účastnit. A je to právě Kant, jehož přítomnost v Jungově argumentaci o neredukovatelnosti života a duševních fenoménů na hmotu se ukáže jako ta důležitější a trvalejší než biologický vitalismus. Na Kanta mladý Jung nešetří chválou stejně exaltovaně, jako kritikou na představitele materialismu. Kantovými „božskými slovy“ o prvořadosti morálky začíná také svou druhou přednášku *Pár myšlenek o psychologii (Some Thoughts on Psychology, 1897)*, která působí jako pokračování té první a v níž si Kanta opět bere za jednoho ze spojenců při argumentaci o nemateriální povaze života.⁷⁸ Do nepřátelské linie pak staví Emila Heinriche Du Bois-Reymonda (1818–1896), který „zasévá jedovaté sémě klíčící ve zmatených myslích... toto bahno postupně přetéká z univerzitních výšin.“⁷⁹

Jung využívá Kantův rámec, v němž definuje duši jako inteligentní entitu neboli „účelnou ve svém jednání“ a také nezávislou na prostoru a čase, což je pravděpodobně první Jungova zmínka o povaze nevědomí.⁸⁰ Naskýtá se otázka,

⁷⁸C. G. Jung, *Some Thoughts on Psychology*, in: H. Read – M. Fordham – G. Adler – W. McGuire (vyd.), *The Zofingia lectures*, London 1983, str. 26.

⁷⁹ Tamtéž, str. 36. Du Bois-Reymond ale také výslovně potvrzoval svou inspiraci Kantem. Trval na tom, že mechanistický přístup k přírodě nemá co do činění s materialistickým chápáním přírody. Kant dle mechanistů ukázal, jak lidská mysl funguje, tedy podle přesných mechanisticko-kauzálních principů. Kategorie, které Kant nahlížel jako transcendentální, získaly skrz ně naturalistický původ v soukolí samotného lidského poznávání. A. Harrington, *Reenchanted Science*, New Jersey 1996, str. 13–14.

⁸⁰V *Zofingských přednáškách* rozebírá také téma opozit, odvolávaje se na Empedokla či Jakuba Böhma: „Bez opozice se nemůže žádná věc stát zřejmou sama sobě.“ Without opposition no thing can become apparent to itself.“ Téma opozit nachází také u Kanta, když cituje jeho *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* „Abych vypracoval velký

jak můžeme empiricky zkoumat něco, co ze své podstaty není empirické, tedy existuje mimo prostor a čas. Tu Jung znovuobjevuje náboženský pojem zázraku, jakožto „zhmotnění“ duše, která se skrze „zázrak“ zpřístupňuje smyslům, a jako doklad této „materializace“ uvádí pokusy s médii prováděné například Johannem Karlem Friedrichem Zöllnerem (1834–1882), Gustavem Theodorem Fechnerem (1801–1887) či Williamem Crookesem (1832–1919) a odkazuje se i na další spiritistické dokumenty jako fotografie a otisky duchů, hypnotismus, telepatii, jasnozřivost nebo prorocství.

Pro čtenáře Kanta je s podivem, jak může Jung využívat racionalistického filosofa ve snaze „nahlédnout do hlubin přírody, hledět do inteligibilního světa, kde oči nadarmo hledají jakýkoli břeh nebo mezi.“⁸¹ Jung sice na jednu stranu Kanta užíval k omezení metafyzických spekulací, ovšem v jistém momentu se jeho pohled obrací a snaží se něco za Kanta „dopovědět“.

Jungovy přednášky v Basileji ukazují nejzřejměji, jak se čtení Du Prela podepsalo na jeho chápání Kanta, a to už jen tím, že Kanta postavil vedle Swedenborga jako dvě navzájem se potvrzující authority.⁸² Zda ironii prvního vůči druhému nepochopil, nebo ignoroval, je dnes předmětem dohadů, je ale jasné, že se Swedenborg až příliš Jungovi „hodil“. Jasnovidecká vize požáru Stockholmu je *synchronicita* par excellence. Jung ji v té době ještě nekonceptualizoval, ale už tehdy vnímal Kantovo rozlišení inteligibilní a empirické sféry jako jakousi myšlenkovou předsň metafyzických vizí o „nebeských tělesech“, které „pobývají ve společenství odpovídající jejich přirozenosti, neurčované těmi podmínkami, které omezují vztahy pozemských entit, a v němž vzdálenosti oddělující místa a časy, které ve viditelném světě vytvářejí širé propasti znemožňující jakékoli společenství, jednoduše mizí“.⁸³

řád přírody, neuplatnil jsem žádné jiné síly než přitažlivosti a odpudivosti, dvě síly, které jsou stejně tak jisté, stejně tak jednoduché a zároveň stejně tak prvotní a všeobecné.“

„I have employed no forces other than those of attraction and repulsion to elaborate the great order of nature, two forces which are both equally certain, equally simple, and, at the same time, equally primary and universal.“ Odkazuje zde na kořeny dualismu jak v přírodě, tak ve fyzice. C. G. Jung, *The Zofingia lectures*, str. 85.

⁸¹ Tamtéž, str. 38–47.

⁸² C. G. Jung, *The Zofingia lectures*, London 1983, str. 34.

⁸³ Tamtéž, str. 26.

Jung zjevně vnímal *Sny duchovidcovy* jako půdu, kterou mu nejvýznamnější novodobý filosof udusal pro jeho vlastní rodící se koncept synchronicity, tedy zákonitosti mimo prostor a čas. Ve stejném díle nachází oporu i pro svůj druhý se synchronicitou spojený pojem, a to nevědomí. Kant jeho slovy „upírá prorocký zrak daleko za svou éru,“ aby spatřil lidskou duši „pobývající v nerozlučném společenství se všemi nemateriálními podstatami duchovního světa, na jednu stranu ovlivňující tyto podstaty, a také přijímající z nich podněty, kteréžto ve své lidské přirozenosti, nejsou vědomé, *dokud jde všechno dobře* (zvýrazněno Jungem).“⁸⁴

Již tedy ve svém prvním veřejném projevu přejal Kantovo rozlišení na sféru fenoménů a noumen, ale zpochybnil nepřekročitelnost hranice mezi nimi jako dobové omezení. „Za (více než sto let) se toho hodně stalo, co potvrdilo (Kantova) slova a umocnilo jejich význam nečekaným způsobem,⁸⁵“ odkazuje Jung na výzkum snění a paranormálních jevů během spiritistických seancí i další projevy „nevědomí“, které zahrnul pod pojem „empirická psychologie“ a které podle něj dokazují, že duchovní rozměr světa, teď již ztotožněný s Kantovým noumenem, je nám nějakým způsobem přístupný.

V interpretacích Kanta se Jung nechal ovlivňovat nejen Du Prelem, ale také Arthurem Schopenhauerem. Koneckonců, i sám Du Prel přejímal Schopenhauerův pohled na Kanta, a tak se Kant objevuje v Jungově díle čtený napřímo a sekundárně přes Du Prela i přes Schopenhauera.

V jedné ze svých studentských přednášek se Jung zaštiťuje i přímo Schopenhauerovým citátem, v němž označuje všechny, kdo zpochybňují „fakt živočišného magnetismu a jasnoviectví“, za „nikoli skeptiky, ale ignoranty“.⁸⁶

Podle Vaihinger, autora předmluvy k *Sním duchovidcovým* měl právě Schopenhauer velký podíl na interpretaci Kantova transcendentálního idealismu jako podpory mysticismu.⁸⁷ Právě v Schopenhauerově pojetí dochází k překonání prostorovo-časové kauzálnosti v říši Kantovy „věci o sobě“, na kterém stojí

⁸⁴ C. G. Jung, *The Zofingia lectures*, London 1983, str. 26.

⁸⁵ C. G. Jung, *The Zofingia lectures*, London 1983, str. 33.

⁸⁶ C. G. Jung, *The Zofingia lectures*, London 1983, str. 25.

⁸⁷ Vaihinger, *Introduction*, in: I. Kant, *Dreams of a spirit-seer*, London 1900, str. 17.

Jungova synchronicita, tam podle Du Prela leží také kořen naší individuality, a proto „chtěl ze studia paranormálních jevů učinit hlavní obor filosofie“.⁸⁸

Kantova věc o sobě (Ding-an-sich) se tak v Jungově pojetí stává *unus mundus* transcending individualní vědomí:

„Sféra úplnosti není rozdělená na dvě odlišné sféry, *Ding an Sich* na jedné straně a svět fenoménů na druhé. Všechno je Jedno. Oddělení existuje jen ve vztahu k nám, protože naše smyslové orgány jsou schopny vnímat pouze určité oblasti světa jakožto úplnosti.“⁸⁹

Téma duše je u Junga spojitě s otázkou povahy a původu života, jíž se věnuje ve čtvrté přednášce „*Úvahy o přírodě a hodnotě spekulativního zkoumání*“ (*Thoughts on the Nature and Value of Speculative Inquiry*), v níž zdůrazňuje potřebu řešit takto komplexní témata interdisciplinárně:

„Vědec toužící po úspěchu ve světě uznávajícím jen praktické účely si buduje kariéru ve svém úzce vymezeném oboru, vyhýbá se exkurzím do odlehlých území, aby neplýtval energií a nepřicházel o konkurenční výhodu nad soupeři z oboru. Odbočky jsou luxusem, který si mnozí nemohou dovolit. Ale Kant řekl, že každá věda je luxusem. A luxus je něco, co není užitečné.“⁹⁰

Jung v této přednášce užívá dvě jména nad jiné, Immanuela Kanta a Eduarda von Hartmanna. Naplnění Kantova kategorického imperativu a zároveň Hartmannova „uspokojení kauzálního instinktu“ („gratification of the casual instinct“) je podle Junga dvojitá cesta k lidskému štěstí. Slovem kauzální myslí Jung „individuální nutkání pochopit vnější a vnitřní skutečnosti, vrozenou touhu“. Jak poznamenává Jungova blízká spolupracovnice Marie-Louise von Franz, tento kauzální instinkt

⁸⁸ A. J. Josephson-Storm, *The Myth of Disenchantment*, Chicago 2017, str. 190. I pro Williama Jamese, který měl také velký vliv na Junga, bylo zásadní redefinovat mysticismus jako univerzální aspekt lidské zkušenosti.

⁸⁹ C. G. Jung, *Thoughts on the Nature and Value of Speculative Inquiry (Úvahy o přírodě a hodnotě spekulativního zkoumání)*, in: H. Read – M. Fordham – G. Adler – W. McGuire (vyd.), *The Zofingia lectures*, London 1898, str. 77. Předtím přednesl třetí přednášku, která byla jeho inaugurační jako předsedy spolku Zofingia.

⁹⁰ Tamtéž, str. 61

později Jung přeformuloval na „úsilí odhalit smysl“, o němž sám říká, že je „nejsilnějším prvkem mé povahy“.⁹¹

„Účelnost“, jak později uvidíme, je klíčovým pojmem rodící se Jungovy psychologické teorie. Spouštěčem kauzálního instinktu je podle Junga „smysluplná idea, která je nám neznámá“, a tak je „kauzální instinkt vášnivou touhou po pravdě a Faustovým toužením. Tudiž veškerá filosofie se nakonec vyvine v náboženství.“⁹² Toto přesvědčení Jung nikdy neopustil a vyjadřuje ho i v poslední ze série Zofingských přednášek *Zamyšlení nad interpretací křesťanství, s odkazem k teorii Albrechta Ritschela* (Thoughts on the Interpretation of Christianity, with reference to the Theory of Albrecht Ritschl), přednesené v lednu 1899, kde tvrdí, že „naše nejhlubší tužba po vědomí je náboženská (orig. kurzíva).“⁹³ Jung zde komentuje evangelickou teologii Albrechta Ritschela (1822–1889), na kterého měla rovněž vliv Kantova filosofie, speciálně jeho gnoseologická zkoumání, a také přejal rozlišení mezi teoretickým a náboženským poznáním, a tedy odmítl přirozenou teologii.⁹⁴ Jung v eseji kritizuje Ritschelovo popírání mystického elementu v náboženství.

Jungův přístup byl tedy jaksi interdisciplinární. Úvahy a spekulace v *Zofingských přednáškách* ukazují Junga jako ambiciózního, filosofujícího studenta, jehož jazyk se však zanedlouho začne měnit a zejména mnohé původně pozitivní náhledy na boží existenci z jeho práce téměř vymizí.⁹⁵

Tato změna se začala odehrávat po přečtení knihy Richarda von Krafft-Ebinga, *Lehrbuch der Psychiatrie (Učebnice psychiatrie, 1890)*. Do té doby nic nenapovídalo tomu, že by měl Jung sejit z profesní cesty lékaře. Dokonce ještě před završením studia přijal lákavou nabídku Friedricha von Müllera (1858–1941), aby se stal jeho asistentem v Mnichově na pozici internisty. Po otevření

⁹¹Von Franz, M. L., *Introduction*, in: H. Read – M. Fordham – G. Adler – W. McGuire (vyd.), *The Zofingia lectures*, London 1983, str. 20.

⁹² Tamtéž, str. 21.

⁹³ „That our deepest longing for consciousness is religious.“ Von Franz, M. L., *Introduction*, str. 23.

⁹⁴W. Röd – H. Holzhey, *Filosofie 19. a 20. století II.*, Praha 2006, str. 46.

⁹⁵S. Shamdasani, *Jung and the Making of Modern Psychology*, Cambridge 2003, str. 201. Konkrétně témata obrazu Boha napříč CW rozebírám ve svém textu Vajdová, R. I., *Jung's Psychological Analysis of Imago Dei*, in: *Spirituality studies*, 2, 1, 2016, str. 49–64.

Krafft-Ebingovy knihy si však uvědomil, že psychiatrie je tou oblastí, ve které se mohou snoubit oba proudy jeho zájmu, tedy biologie a spirituality.

Jung po letech vzpomíná, jak mocně na něj zapůsobil už samotný úvod knihy a jakým způsobem nasměroval celou jeho budoucí psychologickou práci: „Moje prudká reakce se dostavila ve chvíli, když jsem u Krafft-Ebinga četl o ‚subjektivním charakteru‘ učebnice psychiatrie. Tak, pomyslel jsem si, učebnice tedy je zčásti také subjektivním vyznáním autora, který stojí se svým předsudkem, s celou svou takovostí za objektivitou svých zkušeností, a na ‚nemoc osoby‘ odpovídá celostí své vlastní osobnosti.“⁹⁶

⁹⁶A. Jaffe, *Vzpomínky, sny, myšlenky*, Brno 1998, str. 107. Richard von Krafft-Ebing (1840–1902), psychiatr, jeden ze zakladatelů sexuologie, známý především pro svoji knihu *Psychopathia sexualis (Sexuální psychopatie)*, 1886.

Lidský limit

Estetika lidské mysli a estetika lidského druhu

Člověk, ať už o něm uvažujeme samostatně, nebo jako součásti celku přírody, je konkrétní bytostí. Tato jeho danost, uzpůsobenost, je zároveň jeho omezením. Což je jedna z obecných Kantových myšlenek o člověku z *Kritiky čistého rozumu*⁹⁷ (dále *Kritika*), z které bohatě čerpá Jung. Stojí na pozadí Kantových úvah o možnosti poznání, vytváří mantinel, do něhož Kant vždy vědomě narazí, když začne hypotetizovat možnost jiného než lidského poznání světa,⁹⁸ a od něhož se okamžitě v tu chvíli odráží zpět do myšlenkového systému *Kritiky*, v němž vytyčuje zákony lidského poznání. Abych mohla ukázat, jak tento mantinel adoptoval do své teorie Carl Gustav Jung, musím provést krátké, jistě redukcionistické, shrnutí Kanta.

Kant relativně záhy ve své *Kritice* upozorňuje, že předmětem filosofie čistého rozumu není „přirozenost věcí, která je nevyčerpatelná, nýbrž rozvažování, které o přirozenosti věcí soudí.“⁹⁹ Pojmout tuto „nevyčerpatelnou přirozenost věcí“, již bychom si mohli vyložit spolu s Jungem třeba jako jejich nekonečnou komplexnost, je nadlidský úkol, který by si žádal vědomí schopné věci přímo nazírat, nikoli je poznávat.¹⁰⁰ Takto mocné vědomí, schopné prodlévat u základu věcí bez nutnosti jejich poznávání, by již stíralo rozdíl mezi jejich představováním a tvořením.¹⁰¹

⁹⁷Kantova úvaha o lidském poznání, které svou konkrétností zároveň vytváří svůj vlastní limit, je důležitá pro C. G. Junga a jeho teorii lidské psyché, na niž se tato práce nejvíce soustředí. Ráda bych připomněla, že mým cílem není plně učinit zadost Kantově *Kritice čistého rozumu*. Ani odborníci se plně neshodují nad smyslem všech Kantových pojmů ani nad argumenty, kterými je podložil, jak píše Roger Scruton ve své antologii *Kant*: „Komentátor, který uvádí jasné premisy a jasné závěry, bývá pravidelně obviňován z nepochopení Kantova argumentu.“. Scruton, R., *Kant*, Praha 1996, str. 19.

⁹⁸ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, například v části o lidském vnímání A42–A43 nebo o mimosmyslovém nazírání A 277 a tak dále.

⁹⁹ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, A 13.

¹⁰⁰ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, A 277–278.

¹⁰¹ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B 145–146.

U Kanta najdeme četné poznámky o lidské a božské přirozenosti, ze kterých vyplývá, že smyslovost je vlastností člověka či jakékoli jiné bytosti, která se ve světě dodatečně objevuje, poznává ho, orientuje se v něm, tedy na rozdíl od hypotetické božské mysli se na něj dívá ze svého „hlediska“, „zevnitř“ něj. Z tohoto ad hoc smyslového poznávání vyplývá, že se nám věci pouze jeví,¹⁰² a to naprosto konkrétním způsobem, tedy za pomoci smyslových „názorů“ a rozumových „kategorií“. Skrze ně jsou nám předměty dávány a získávají specificky lidský „význam a smysl“, mimo ně neumíme nic myslet ani poznávat. Myšlení, jak Kant otevírá kapitolu „Transcendentální estetika“, přitom není abstraktní sférou odtrženou od smyslového vnímání, ale naopak smysly a jejich „názory“ mu poskytují veškerou výbavu.

„Veškeré myšlení se však musí ať přímo (directe), či nepřímo (indirecte) prostřednictvím určitých znaků vztahovat nakonec k názorům, a u nás tedy ke smyslovostem, neboť jinak nám nemůže být žádný předmět dán.“¹⁰³

Rozvažování tedy nemůže nikdy překročit hranice smyslovosti, protože jenom v jejich mezích jsou nám předměty dány. Ať už si jsme schopni představit cokoli, vždy bude mít tato myšlenka nějakou formu, která pochází ze smyslů nebo je jimi uchopitelná, dokonce i pokud jde o zdánlivě abstraktní matematické úvahy.¹⁰⁴ Neznamená to ale, že by smyslovost měla přednost před myšlením, nýbrž to, že společně vytvářejí nerozdělitelný celek, který v každém momentu funguje dohromady.

¹⁰² „Jevy neexistují o sobě, nýbrž pouze ve vztahu k téže bytosti, pokud má smysly. ... Jevy jsou jen představami věcí, které zůstávají nepoznané, pokud jde o to, čím mohou být o sobě.“ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B 164.

¹⁰³ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, A 19.

¹⁰⁴ „Ačkoli jsou všechny tyto zásady i představa předmětu, jímž se ona věda zabývá, tvořeny v mysli plně a priori, přesto by neznamenalý vůbec nic, kdybychom jejich význam nemohli vždy ukázat na jevech (empirických předmětech). Proto je také třeba učinit abstraktní pojem smyslovým, tj. ukázat v názoru objekt, který mu odpovídá, poněvadž bez něj by pojem (jak se říká) postrádal smysl, tj. zůstal by bez významu. Matematika plní tento požadavek konstruováním tvaru, který je jevem přístupným smyslům (i když vytvořeným a priori). Pojem veličiny hledá v této vědě svou oporu a smysl v počtu, počet však v prstech, kuličkách počítadla nebo v čárkách a tečkách, které máme před sebou.“ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B 299/A240.

„Žádné z těchto mohutností mysli nesmí být dána přednost před druhou. Bez smyslovosti by nám žádný předmět nebyl dán, bez rozvažování by nebyl myšlen. Myšlenky bez obsahu jsou prázdné, názory bez pojmů jsou slepé. Proto je nutné právě tak učinit naše pojmy smyslovými (tj. připojit k nim předmět v názoru), jako udělat naše názory srozumitelnými (tj. přivést je pod pojmy).“¹⁰⁵

To určuje kontury toho, jak budeme svět vnímat a co si o něm budeme schopni myslet. Náš smyslově-rozumový aparát nám umožňuje se ke světu vztáhnout, vždy ale můžeme sledovat pouze ke světu se vztahujícího sebe sama, nikoli svět jako takový.¹⁰⁶ Na otázku, proč se ke světu vztahujeme zrovna těmito konkrétními formami, proč jsme takovými bytostmi, jakými jsme, podle Kanta neexistuje odpověď. Je to prostě naše danost.

Používat rozum vždy znamená pracovat s nějakou smyslovou (smysluplnou) podobou věcí.¹⁰⁷

Schopnost představovat si svět nějakým konkrétním způsobem v sobě tedy nese omezení na tuto (lidskou) nějakost „smyslovosti, která rozvažování realizuje, i když je zároveň omezuje“,¹⁰⁸ kterou Kant nazývá „transcendentální estetika“, pokud jde o lidskou smyslovost, a „transcendentální logika“, pokud jde o lidské myšlení. Není to tedy metafyzika neboli nauka o tom, jak se věci mají, nýbrž

¹⁰⁵ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, A 51.

¹⁰⁶ „Neznáme nic jiného než svůj způsob, jak věci vnímáme, způsob, který je nám vlastní a jehož se musí nutně dostat nikoli každé bytosti, nýbrž každé lidské bytosti. ... I kdybychom byli s to přivést tento svůj názor k nejvyššímu stupni zřetelnosti, nedostali bychom se k povaze předmětů samých o sobě blíže. V každém případě bychom totiž úplně poznali jen náš vlastní způsob nazírání, tj. naši vlastní smyslovost, a tu vždy jen na základě podmínek původně lpějících na subjektu, tj. podmínek prostoru a času. To, co jsou předměty samy o sobě, bychom se přesto nikdy nedověděli, a to ani pomocí nejjasnějšího poznání jejich jevu, který je nám jedině dán.“ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, A 42/B60.

¹⁰⁷ „Každý pojem vyžaduje, za prvé, logickou formu pojmu (myšlení) vůbec, a pak, za druhé, i možnost získat předmět, k němuž by se vztahoval. Bez předmětu nemá pojem žádný smysl a je obsahově zcela prázdný, i když stále ještě obsahuje logickou funkci, která spočívá v tom, že z náhodných dat vytváří pojem... Všechny pojmy a s nimi i všechny zásady, jakkoli jsou možné i a priori, se tedy vztahují k empirickým názorům, tj. k datům možné zkušenosti.“ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, A 239

¹⁰⁸ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B 187.

estetika a logika, tedy nauka o struktuře, za pomoci níž my lidé vnímáme a myslíme, uchopujeme svět, aby pro nás byl přehledný a smysluplný.

„Co Kant ukázal ve vztahu k logickému myšlení, platí na celou škálu psýché,“¹⁰⁹ napsal Carl Gustav Jung sto čtyřicet let po vydání *Kritiky čistého rozumu*. Kvituje, že Kant svou epistemologickou kritikou zpochybnil představu mysli jako tabula rasa, na níž se věci po narození začnou volně ukládat, a ukázal, že naše mysl je dopředu naprosto konkrétně připravený nástroj, a tedy i podoba naší možné zkušenosti a způsob našeho přemýšlení jsou dopředu a velmi konkrétně dány. Tento Kantův závěr o mysli rozšiřuje Jung na veškeré lidské jednání, myšlení, snění, tvořivost, citění a emoce. U všech těchto projevů se vyskytuje „apriorní činitel“, který „představuje esenci, původ a metodu moderní psychologie.“¹¹⁰

Paradoxní touha po věci o sobě

Kantovu „transcendentální estetiku“ utváří dva základní smysly člověka, jimiž jsou prostor a čas.¹¹¹ Podle těchto dvou vodítek se nám jeví věci a my sami sobě jakožto časoprostorové bytosti. Čas a prostor „nepatří ke skutečnosti věcí, nýbrž jen k našemu způsobu představování“¹¹² a „veškerá rozmanitost názoru (neboli všeho, co nám mohou poskytnout smysly; poznámka autorky) je podřízena formálním podmínkám prostoru a času.“¹¹³

Co je za hranicí smyslovosti, prostoru a času, za hranicí možné zkušenosti, tedy nelze vyloučit, ale nelze to ani nijak promýšlet, přisuzovat tomu jakékoli vlastnosti a vztahy, protože už to jsou smyslové formy.¹¹⁴ Rozvažování

¹⁰⁹C. G. Jung, *Psychological Types*, CW 6, 1921, str. 304. Primárně vycházím z anglické verze *Psychological Types*, porovnávám to ale z originální německou verzi C. G. Jung, *Psychologische Typen*, Zürich 1921, zmíněná kniha ale existuje i v české verzi, C. G. Jung, *Psychologické typy*, Praha 2020.

¹¹⁰C. G. Jung, *Psychological aspects of the mother archetype*, CW 9, 1938/1954, str. 77; porov. s českým vydáním C. G. Jung, *Archetypy a nevědomí*, Výbor z díla II, str. 188.

¹¹¹Viz. kap. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, *O prostoru*, B 37–A 30, *O čase* B 46–B 58.

¹¹²I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, A37 n 74.

¹¹³I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B 136.

¹¹⁴ „Kdyby totiž nemohl být pojmu dán odpovídající názor, byl by takový pojem co do formy myšlenkou, ale bez jakéhokoli předmětu, a nebylo by jeho prostřednictvím možné vůbec

a smyslovost mohou pro nás určovat předměty jen ve spojení. Kdybychom je oddělili, měli bychom názory bez pojmů nebo pojmy bez názorů, v žádném z těchto případů se nelze vztáhnout k předmětu a nemůžeme podle Kanta ani vědět, zda je takové poznání vůbec možné a na jakém principu by mělo probíhat.¹¹⁵

Používat rozum tak lze vždy jen v souvislosti se smyslovými, tedy časovými a prostorovými formami. „Jedině náš smyslový a empirický názor jim (pojům) může zajistit smysl a význam,“¹¹⁶ bez nich se myšlení zastavuje ještě dříve, než může začít.

Pokud se nám něco nemůže jevit, protože nám není dáno v prostoru a čase, neznámá to ještě, že neexistuje, ale není možné o tom uvažovat prostě proto, že je nepředstavitelné. Tuto nepředstavitelnost pojmenovává Kant jako pokus o myšlení „bez přistoupení smyslovosti“ či „myšlení bez objektu“, to jest myšlení o věcech, které „nemohou být zcela popřeny, ale ... nemohou být obhajovány ani jako předměty pro naše rozvažování.“¹¹⁷ Kant sám se s tímto problémem potýká, když chce alespoň nastínit, co by mohlo být oněmi předměty existujícími mimo lidské smysly. Buď je to podle něj uzpůsobenost (předmětů) sama o sobě, která se liší od vnímatelného způsobu, jakým se nám tyto věci jeví, nebo jiné věci, které nejsou objekty našich smyslů, což je formulace v jádru stejně bezradná jako „něco úplně jiného“. Kant tyto neznámé věci či neznámé stránky věcí pojmenovává jako „noumena“. Pro příležitostného čtenáře Kanta může být matoucí, že noumena, nepředstavitelné předměty, nazývá Kant také jako „rozvažovací jsoucná“,¹¹⁸ činí tak ovšem v tom smyslu, že je můžeme předpokládat, zatímco poznat můžeme jediné „smyslová jsoucná“ neboli „fenomény“. Tím je, slovy Wolfganga Röda,

žádné poznání nějaké věci, protože by, pokud je mi známo, neexistovalo ani nemohlo existovat nic, na co by mohla být má myšlenka aplikována.“ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B 146.

¹¹⁵I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B 314.

¹¹⁶I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B 149. „Myšlení sice není samo o sobě produktem smyslů, a potud není smysly ani omezováno, ale proto ještě nemá vlastní a čisté použití bez přistoupení smyslovosti, neboť pak je bez objektu.“ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B287.

¹¹⁷ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, A 288.

¹¹⁸ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B 306.

„zpečetěn osud tradiční metafyziky, jejíž zástupci se domnívali, že mohou poznávat něco o skutečnosti o sobě.“¹¹⁹

Toho si všiml i Jung a Kanta užívá převážně jako svou obranu vůči podezření, že jeho analytická psychologie chce popisovat svět na metafyzické rovině:

„... epistemologicky zakládám své stanovisko na Kantovi, což znamená, že tvrzení nepředstavuje svůj objekt. Takže pokud řeknu ‚Bůh‘, hovořím výlučně o tvrzeních, která nepředstavují svůj objekt. O Bohu samotném jsem netvrdil nic, protože dle mé premisy o něm nelze tvrdit nic. Všechna tato tvrzení se vztahují k psychologii božího obrazu (God-image). Jejich platnost tedy není nikdy metafyzická, nýbrž pouze psychologická. Jakákoli má tvrzení, úvahy, objevy atp. nemají ani nejmenší spojení s teologií, ale jsou to, jak už jsem řekl, výroky o psychologických faktech.“¹²⁰

¹¹⁹ W. Röd, *Německá klasická filozofie I*, Praha 2015, str. 62.

¹²⁰ Vlastní překlad, Dopis Goldbrunnerovi, 8. února, 1941 in: C. G. Jung – G. Adler – A. Jaffé (vyd.), *C. G. Jung Letters, Vol I*, London 1973. Podobně argumentuje: „Zdá se mi, že transcendentální soudy intelektu jsou naprosto nemožné, a tedy prázdné. Ale navzdory Kantově epistemologii se vynořují znovu a znovu a očividně nemohou být potlačeny. Je to zřejmě proto, že představují emoční potřeby a jako takové jsou psychologickými fakty, které nemohou být eliminovány.“

„It seems to me that transcendent judgments of the intellect are absolutely impossible and therefore vacuous. But in spite of Kant and epistemology they crop up again and again and can evidently not be suppressed. This is probably because they represent emotional needs and, as such, are psychological facts that cannot be eliminated.“ Dopis Walteru Robertu Cortimu, 2. května 1955, in: C. G. Jung, – G. Adler, – A. Jaffé, (vyd.), *C. G. Jung Letters, Vol II: 1951–1961*, London 1976, str. 249–250. Tradičním kritikem Junga za překračování hranic mezi psychologií a teologií byl Martin Buber, Jung ohledem tohoto sporu tvrdil, že jeho hranice jsou jasně dané použitím Kantovy teorie: „Je to naprosto zastaralé stanovisko a bylo jím už od dob Immanuela Kanta, myslet si, že je v silách člověka ohlašovat metafyzickou pravdu. Ta je a zůstane výsadou víry. Víra je zase psychologickým faktem, ačkoli je daleka toho, aby byla důkazem.“ „It is thoroughly outmoded standpoint, and has been so ever since the time of Immanuel Kant, to think that it lies within the power of man to assert a metaphysical truth. This is and remains the prerogative of belief. Belief in turn is psychological fact, though it is far from being a proof.“ Dopis Bernhardu Langovi, 8. června 1957, in: C. G. Jung, – G. Adler, – A. Jaffé, (vyd.), *C. G. Jung Letters, Vol II: 1951–1961*, London 1976, str. 368. Tuto problematiku jsem zpracovala v následujícím textu, který je také

Protože jak tvrdí, všechno, co kdy napsal je Kantova epistemologie vyjádřená každodenním psychologickým jazykem.¹²¹ Dlužno dodat, že Jung se k tomuto opatrnému vymezení vůči metafyzice dopracoval postupně a jeho chápání Kantova noumena se vyvíjelo. Viděli jsme skrz *Zofingské přednášky*, jak četl Kanta, a to nejen *Sny duchovídcovy*, ale i *Kritiku čistého rozumu*, přes dobovou spiritistickou literaturu. Také jsme ukázali, že se Jung částečně považoval za Kantova pokračovatele, který dořikává, co si Kant „netroufl“. Toto „pokračování“ mělo spočívat hlavně v tom smyslu, že Kantův noumenon Jung převrátil z věci v principu nepoznatelné do věci čekající na odhalení. S tímto nadšením se mladý Jung v kruhu ostatních studentů pouštěl do zkoumání, co je to nevědomí, duše a život, a to nikoli, jak se nám jeví, ale jaké jsou samy o sobě.

Pro Kanta ovšem jev není médium, kterým by tajemná věc o sobě komunikovala s našimi smysly, ale je to samotný *způsob fungování* našich smyslů protože „jevy neexistují o sobě, nýbrž pouze ve vztahu k téže bytosti, pokud má smysly.“¹²² To samé se týká kategorií myšlení, jejichž „objektivní platnost“ se zakládá nikoli na nějaké absolutní, od člověka nezávislé pravdě, ale na tom, že „jedině skrze ně bude možná zkušenost“ a „jen jejich prostřednictvím může být nějaký předmět zkušenosti vůbec myšlen.“¹²³ Otázka po pravdě jakožto obsahové výpovědi je

součástí příloh v disertaci, I.R. Vajdová, *Jung's Psychological Analysis of Imago Dei*, in: *Spirituality Studies*, 2 (1), 2016, str. 49–64.

¹²¹ „Oním prahem mám na mysli teorii poznání, jejímž výchozím bodem je Kant. Na tomto prahu se mysli vydávají odlišnými cestami: těch, kteří Kanta pochopili, a těch, kteří ho nejsou schopni následovat. Nebudu zde zacházet do *Kritiky čistého rozumu*, ale pokusím se vám vyjasnit věci z jiného, lidštějšího hlediska... Všechno, co jsem kdy napsal je Kantovou epistemologií vyjádřenou každodenním psychologickým jazykem.“

„I mean by that threshold the theory of knowledge whose starting-point is Kant. On that threshold minds go their separate ways: those that have understood Kant, and the others that cannot follow him. I will not enter here into the *Critique of Pure Reason*, but will try to make things clear to you from a different, more human standpoint... All that I have written you is Kantian epistemology expressed in everyday psychological language.“ Dopis Bernhardu Langovi, červen 1957, in: C. G. Jung – G. Adler – A. Jaffe (vyd.), *C. G. Jung Letters*, Vol II: 1951-1961, London 1976, str. 375–379.

¹²²I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B 164.

¹²³I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B 126. Nebo jinde „Protože zkušenost je poznání pomocí spojených vjemů, jsou kategorie podmínkami možnosti zkušenosti, a platí

tedy odsunuta k otázce metody, jaká jsou „kritéria pravdivosti“ nebo „logika pravdy“. Každé další termíny, které Kant zavádí, jsou popisem cesty lidského rozumu, na kterou se vydává nucen svou vlastní přirozeností toužící dosáhnout „nejvyšší jednoty“.¹²⁴ I noumenon se z tohoto hlediska stává spíše metodou, „mezním pojmem, aby se omezovala domýšlivost smyslovosti“, spíše než obsahem, konkrétní výpovědí, „a má tedy jen negativní použití“.¹²⁵

Neznamená to, že by Kant existenci noumena popíral, naopak potřebuje ho pro své úvahy směřující ke svobodě a morálce, a nadto konstatuje, že pokud se nám něco nějak jeví (phaenomena), musí nejprve existovat ono něco (noumenon), naději na jeho poznání ale příkře zahrazuje.¹²⁶ Pokud bychom chtěli k noumenu přikročit nikoli jako k hranici lidského poznání, ale uchopit ho jakožto „objekt nějakého nesmyslového názoru, pak předpokládáme určitý zvláštní způsob nazírání, totiž intelektuální, který nám však není vlastní a nejsme schopni ho nahlédnout, to je noumenon v pozitivním smyslu“.¹²⁷

Také Jung naráží ve svém zkoumání na bariéru, která neumožňuje pozitivní výpověď o psychologickém noumenu neboli nevědomí. Tato hranice je ale na rozdíl od Kantova časoprostoru nejasná, pohyblivá a propustná. Je jí naše vlastní vědomí.

„Když se vynořují obsahy našeho vědomí, jsou již ve vysoce komplexním stavu; utváření našich myšlenek z materiálu obsaženého v paměti je převážně nevědomý proces. Jsme tedy povinni předpokládat, ať už se nám to líbí, nebo ne, existenci nevědomé sféry, i kdyby pouze jako „negativního hraničního konceptu“ podobného Kantově *Ding an sich*. Jelikož vnímáme účinek, jehož původ nemůže být nalezen ve vědomí, jsme nuceni vpustit hypotetické obsahy do sféry nevědomí, což znamená předpokládat, že původ těchto účinků leží v nevědomí

tedy apriorně i pro všechny předměty zkušenosti.“ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B 161.

¹²⁴ „Rozum se v usuzování snaží převést velkou rozmanitost rozvažovacího poznání na co nejmenší počet principů (obecných podmínek), a dosáhnout tak jejich nejvyšší jednoty.“ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, A 305.

¹²⁵ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B 311.

¹²⁶ Jak komentuje Chotaš: „Pojem noumena v pozitivním smyslu má (u Kanta) důležitý význam pro předpoklad transcendentální vůle a pro možnost mravního zákona.“ J. Chotaš, *Kant o sebepoznání člověka*, in: *Reflexe*, 53, 2017, str. 57–80.

¹²⁷ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, B 307, str. 206.

právě proto, že není vědomý. Toto pojetí nevědomí může být stěží obviněno z ‚mysticismu‘. Nepředstíráme, že víme, ani neprohlašujeme nic pozitivního o stavu psychických prvků v nevědomí. Namísto toho jsme vytvořili symbolické koncepty analogickým způsobem k našemu vytváření vědomých konceptů a tato terminologie potvrdila svou užitečnost v praxi.“¹²⁸

Nevědomí „*an sich*“ a nevědomí, jak se nám jeví, tedy není (ještě) tak odděleno jako Kantův noumen a fenomén. Jung pozoruje první pomocí druhého a v psychologické praxi se dle jeho tvrzení ukazuje, že je dokonce možné se přiblížit k popisu nevědomí „*an sich*“. Tímto pseudopopisem je u Junga analogie ukrytá ve vztahu symbol–archetyp. Vědomé, smyslově uchopitelné formy odkazují na neuchopitelné dění v psyché pod hranicí vědomí. Když hovoříme o tom, že analogie je Jungovým popisem nevědomí, dostáváme se na samou hranu možnosti poznání, kterou Jung explicitně odmítá překročit:

„Nemůžeme doopravdy činit jakákoli tvrzení o věci, která je neurčitá, prosta vlastností a nadto ‚nepoznatelná‘. Přesně z tohoto důvodu západní psychologie nemluví o Jedné Mysli (One Mind), ale o nevědomí, pohlížejíc na něj jako na věc o sobě, noumenon, ‚pouze negativní hraniční koncept,‘ abych citoval Kanta. Takovéto negativní užívání pojmu nám bylo často vyčítáno, ale bohužel intelektuální poctivost nám nedovoluje ten pozitivní.“¹²⁹

¹²⁸C. G. Jung, *The Theory of Psychoanalysis*, CW 4, 1913, str. 140. „When the contents of our consciousness appear they are already in a highly complex state; the constellation of our thoughts from the material contained in our memory is a predominantly unconscious process. We are therefore obliged to assume, whether we like it or not, the existence of a non-conscious psychic sphere, even if only as a “negative borderline concept,” like Kant's *Ding an sich*. Since we perceive effects whose origin cannot be found in consciousness, we are compelled to allow hypothetical contents to the sphere of the non-conscious, which means presupposing that the origin of those effects lies in the unconscious precisely because it is not conscious. This conception of the unconscious can hardly be accused of “mysticism.” We do not pretend to know or to assert anything positive about the state of psychic elements in the unconscious. Instead, we have formulated symbolical concepts in a manner analogous to our formulation of conscious concepts, and this terminology has proved its value in practice.

¹²⁹C. G. Jung, *Psychological Commentaries on „the Tibetan Book of the Great Liberation“*, CW 11, 1939/1954, str. 505 nebo jinde: „Je třeba uplatňovat pouze nezbytné výhrady náležející pracovní hypotéze, jak učinil Kant, když nazval Ding an Sich ‚pouze negativním

Výraz „Jedna mysl“ je zde potřeba chápat nikoli jako vyčerpávající popis, ale opět jako analogii, protože sám je vystaven na analogiích, archetypech, které se dle Junga vyskytují napříč všemi kulturami a dobami a demonstrují jednotné fungování lidské psýché. Vždyť i sama jednota či úplnost je pouze jedním, i když nejvyšším Jungovým archetypem. Cokoli, co je člověk schopen myslet, je už zkonstruováno, změněno, není tím, čím bylo v okamžiku zrodu v nevědomí, proto jsme omezeni vědomým výrazovým prostředkem analogie. Nikdy nebudeme přesně ukazovat na nevědomé kořeny psýché, nýbrž na ně odkazovat analogicky:

„Toto vše je krokem evoluce vyššího vědomí na jeho cestě k neznámým cílům, a nikoli metafyzikou, jak se běžně chápe. Do této míry je to pouze ‚psychologie‘, ale stejně tak do této míry je to též zakusitelné, pochopitelné a, díky Bohu, reálné. Je to realita, s níž můžeme něco udělat, žitá realita plná možností. Fakt, že jsem spokojený s tím, co se dá psychicky zažít, a odmítám metafyzické, neznamená, jak může vidět každý inteligentní člověk, skeptické gesto nebo agnosticismus směřující k víře a důvěře ve vyšší síly, ale znamená zhruba to stejné, co myslel Kant, když nazval věc o sobě ‚pouze negativním hraničním konceptem‘. Každému výroku o transcendentálním je třeba se vyhnout, protože je pouze směšným předpokladem lidské mysli, která si není vědoma svých omezení. A tak, jestliže je

hraničním konceptem.“ „One must only apply the necessary reservations befitting a working hypothesis, as Kant did when he called the Ding an sich a ‚merely negative borderline concept‘.“ Vlastní překlad, Dopis pastoru Maxi Frischknechtovi, 7. dubna 1945, in: C. G. Jung – G. Adler – A. Jaffe (vyd.), C. G. Jung Letters, Vol I, London 1973, str. 359.

Kant o negativním hraničním konceptu pojednává ve své *Kritice čistého rozumu*, v části „O důvodu rozlišení všech předmětů vůbec na phaenomena a noumena“. Pro Junga je zásadní definice noumena jako *mezního pojmu*. Kant píše: „pojmem noumena je tedy jen mezním pojmem, aby se omezovala domýšlivost smyslovosti, a má tedy jen negativní použití“. Kant následně svět noumena rozlišuje v pozitivním a v negativním smyslu. Pokud rozumíme pod noumenem věc, která „není objektem našeho smyslového názoru, když od svého způsobu nazírání této věci abstrahujeme“, je to noumenon v negativním smyslu a dodává: „rozumíme-li ale pod ním objekt nějakého nesmyslového názoru, pak předpokládáme určitý zvláštní způsob nazírání, totiž intelektuální, který nám však není vlastní a nejsme schopni ho nahlédnout“, to je noumenon v pozitivním smyslu. Vzhledem k tomu, že intelektuální názor je mimo poznávací mohutnost, to, co nazývá noumenon, musí být tedy chápáno jen v negativním smyslu. Pokud abstrahujeme od své smyslové přirozenosti, myslíme noumenon v negativním smyslu. I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B 307–B 311. Této pasáži si všiml i Jung a odkazuje na ni při několika příležitostech, jak ukazují v hlavním textu.

Bůh nebo Tao jmenován jako podnět duše nebo psychického stavu, je to výrok pouze o poznatelném, ale nikoli o nepoznatelném, o němž nelze nic určit.¹³⁰

V tom, jak Jung zachází s Kantovým rozvrhem fenomén–noumen, se odráží i jeho vlastní porozumění Kantovi. Vždy byl pro něj klíčový, ovšem jeho aplikace na vlastní psychologickou teorii se postupem času stává subtilnější. Týká se to rozlišování nevědomí jakožto souhrnu projevů versus nevědomí „o sobě“, ale i pojmu archetyp. Ve své eseji *On the Nature of the Psyche* (1947) začal, na rozdíl od předcházejícího období, prokazatelně odlišovat „archetypální reprezentace“ a „archetyp o sobě“, který není možné nahlédnout, protože, jak tvrdí, skutečná povaha archetypu není schopná se stát vědomou, je transcendentní, a s ohledem na to ji nazval psychoidní. Psychoidní faktor je tedy Jungovou variací na Kantovo inteligibilní jsoucno. Je to něco, co jsme na jednu stranu nuceni předpokládat, na druhou jsme odsouzeni ho nechápat.

„Archetypální reprezentace (obrazy a ideje) zprostředkované nevědomím nemůžeme směřovat s archetypy jako takovými. Jsou to velice rozmanité struktury, které všechny odkazují na jednu v podstatě ‚nerepresentovatelnou‘ základní formu. Pro ni jsou příznačné určité formální prvky a určité základní významy, třebaže je lze uchopit pouze přibližně. Archetyp jako takový je psychoidní faktor, který náleží k jakoby neviditelné, ultrafialové části psychického spektra. Nezdá se, že by sám byl schopen dosáhnout vědomí. Odvažuji se pro tuto hypotézu, protože všechno archetypální, které je vnímané vědomím, se zdá, že představuje soubor variací na základní téma. Nejvíce tento akt na člověka zapůsobí při studiu nekonečných variací motivu mandaly. Jedná se o relativně jednoduchou základní formu, o jejímž významu lze říct, že je ‚ústřední‘. Ovšem ačkoli to vypadá jako struktura středu, je pořád nejisté, zda v rámci této struktury je větší důraz na střed nebo okraj, oddělenost nebo nedělenost. Jelikož i ostatní archetypy vyvolávají podobné pochybnosti, zdá se mi pravděpodobné, že skutečná povaha archetypu není schopná být přivedena do vědomí, že je transcendentní, z kteréhož důvodu ji nazývám psychoidní. Nadto každý archetyp, pokud je reprezentován v mysli, je už vědomý, a tedy se liší neurčitelnou mírou od toho, co tuto reprezentaci způsobilo.“¹³¹

¹³⁰ C. G. Jung, *Commentary on „The Secret of the Golden Flower“*, CW 13, 1929, str. 54.

¹³¹“The archetypal representations (images and ideas) mediated to us by the unconscious should not be confused with the archetype as such. They are very varied structures which all

point back to one essentially “irrepresentable” basic form. The latter is characterized by certain formal elements and by certain fundamental meanings, although these can be grasped only approximately. The archetype as such is a psychoid factor that belongs, as it were, to the invisible, ultraviolet end of the psychic spectrum. It does not appear, in itself, to be capable of reaching consciousness. I venture this hypothesis because everything archetypal which is perceived by consciousness seems to represent a set of variations on a ground theme. One is most impressed by this act when one studies the endless variations of the mandala motif. This is a relatively simple ground form whose meaning can be said to be “central.” But although it looks like the structure of a centre, it is still uncertain whether within that structure the centre or the periphery, division or non-division, is the more accentuated. Since other archetypes give rise to similar doubts, it seems to me probable that the real nature of the archetype is not capable of being made conscious, that it is transcendent, on which account I call it psychoid. Moreover every archetype, when represented to the mind, is already conscious and therefore differs to an indeterminable extent from that which caused the representation.“ C. G. Jung, *On the Nature of the Psyche*, CW 8, 1947, str. 213.

Die archetypischen Vorstellungen, die uns das Unbewusste vermittelt, darf man nicht mit dem *Archetypus an sich* verwechseln. Sie sind vielfach verirrte Gebilde, welche auf eine an sich unanschauliche Grundform zurückweisen. Letztere zeichnet sich durch gewisse Formelemente und durch gewisse prinzipielle Bedeutungen aus, die sich aber nur annähernd erfassen lassen. Die Archetypus an sich ist ein psychoider Faktor, der sozusagen zu dem unsichtbaren, ultravioletten Teil des psychischen Spektrums gehört. Er scheint als solcher nicht bewusstseinsfähig zu sein. Ich wage diese Hypothese, weil alles Archetypische, das vom Bewusstsein wahrgenommen wird, Variationen über ein Grundthema darzustellen scheint. Am eindrucklichsten wird einem dieser Umstand, wenn man die endlosen Varianten des Mandalamotives untersucht. Es handelt sich um eine relativ einfache Grundform, deren Bedeutung etwa alle „zentral“ angegeben werden kann. Obschon das Mandala als die Struktur eines Zentrums erscheint, so bleibt es doch unsicher, ob innerhalb der Struktur das Zentrum oder die Peripherie, die Teilung oder die Ungeteiltheit mehr betont ist. Da andere Archetypen zu ähnlichen Zweifeln Anlass geben, so erscheint es mir wahrscheinlich, dass das eigentliche Wesen des Archetypus bewusstseinsunfähig, das heißt transzendent ist, weshalb ich es als psychoid bezeichne. Überdies ist jede Anschauung eines Archetypus bereits bewusst und darum in unbestimmbarer Masse verschieden von dem, was zur Anschauung Anlass gegeben hat. C.G. Jung, *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen*, CW 8, 1947, str. 239–240.

Obsah tohto osmého svazku CW rozebírá v dopise s překladatelem Hullem následovně: „Otázka ‚representace‘ a ‚ideje‘ s odkazem na německé ‚Vorstellung‘ a ‚Idee‘ je vskutku vážná potíž. Hrubě řečeno: co angličtina nazývá ‚idea‘ by bylo v němčině ‚Vorstellung‘. Ovšem anglické slovo ‚representation‘ neobsahuje nic, co by se dalo vyjádřit pomocí ‚Idee‘.

Kant i Jung pojmají člověka jako bytost toužící překonat svůj vlastní limit. U Kanta je tato paradoxní touha součástí naší přirozenosti a pudí rozum stoupat k nejvyšším pojmům sjednocujícím veškeré uvažování, kde však rozum zůstává bezradný. Tam, kde se rozpouští časové a prostorové formy, končí naše možnosti myšlenkově operovat.

U Junga, který pojímá dimenzi vědomí a nevědomí jako opačné póly jednoho psychického spektra, se zdá, že poznání nemá dopředu určené hranice a nic není nepoznatelné, ale pouze „dosud nepoznané“, jak se vyjádřil v *Zofingových přednáškách*. I zde však narážíme na paradox. Akt poznání se odehrává ve vědomí s jeho nástroji jazyka, myšlení, cítění, představivosti, přes jejichž strukturu nikdy nemůžeme nevědomé procesy přímo nahlédnout, ale pouze na ně odkazovat v těchto strukturách patrnými formami, které Jung pojmenoval jako archetypální reprezentace. Na té nejobecnější rovině se tedy Jung potýká se stejným limitem jako Kant, tedy že skutečnost lze uchopovat pouze z *hlediska*, ale tím pádem ji nelze uchopit *an sich*. Jungovým limitem je hledisko individuálního,

Tento druhý termín si v němčině uchoval původní význam transcendentálního eidosa respektive eidolonu, když se stane zjevným. Tam, kde používám slovo ‚Vorstellung‘, by byl ve většině případů anglický ekvivalent ‚idea‘. Kde mluvím o ‚Idee‘, vždy to znamená něco podobného Kantovi a Platónovi. Ve všech případech, když říkám ‚Vorstellung‘, myslím přesný opak toho, co je německá ‚Idee‘. ... Proto by se termín ‚representation‘ stal poněkud zbytečným a bylo by možné se mu víceméně vyhnout.“

„The question of ‚representation‘ and ‚idea‘ with reference to the German ‚Vorstellung‘ and ‚Idee‘ is indeed a serious trouble. Roughly speaking: what the English call an ‚idea‘ would be in German ‚Vorstellung‘. But the English word ‚representation‘ contains nothing that could be expressed by ‚Idee‘. The latter term in German has retained the original meaning of a transcendental eidon, respectively of eidolon, when it becomes manifest. In most cases, where I use the word ‚Vorstellung‘ the English ‚idea‘ would be the equivalent. Where I speak of ‚Idee‘, it always means something similar to Kant and Plato. At all events, when I speak of ‚Vorstellung‘ I mean about the contrary of what the German ‚Idee‘ is. ... Thus the term ‚representation‘ would become somewhat redundant and could be more or less avoided. Vlastní překlad, Dopis Hullovi, 15. srpna 1958, in: C. G. Jung – G. Adler – A. Jaffe (vyd.), *C. G. Jung Letters*, Vol I, London 1973., str. 460–461. S konceptem psychoidního archetypu přichází po roce 1947. Jung koncept psychoidního nevědomí odděluje od ostatních forem nevědomí, jako vrstvu nevědomí z principu neproniknutelnou. A. Samuels, *Jung and post-jungians*, London – New York 2005, str. 24–25.

a tedy parciálního vědomí, které není schopno nahlédnout předmět v jeho komplexnosti, což se projevuje nejen v případě nevědomí:

„Celek může být zakoušen pouze ve svých částech, a to pouze do té míry, do jaké jsou obsahem vědomí; ovšem celek *jakožto* celek nevyhnutelně překračuje vědomí. Proto je ‚self‘ čistě hraničním konceptem podobným Kantově *Ding an sich*.“¹³²

Stejně jako u Kanta se však člověk nechce nechat vlastním limitem zastavit:

„V určitém smyslu mohu říct o kolektivním nevědomí přesně to, co řekl Kant o *Ding an sich* – že je to pouze negativní hraniční koncept, který nám ale nemůže zabránit koncipovat ... či hypotetizovat o jeho možné povaze, jako by to byl předmět lidské zkušenosti. Nevíme ovšem, jestli je nevědomí *an sich* neohraničené, zda je zakusitelné z části nebo vůbec. Může být absolutní, tj. nezakusitelné.“¹³³

Osobní rovnice

¹³²C. G. Jung, *Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy*, CW 12, 1936, str. 182.

¹³³Vlastní překlad, Letters to Vetter, 8th April 1932, in: C. G. Jung – G. Adler – A. Jaffe (vyd.), *C. G. Jung Letters*, Vol I, London 1973, str. 91. Při příležitosti jeho 60. narozenin vznikl sborník, který měl být vstupem do jeho „vědecké psychologie“. *Die Kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie*, kde v úvodu od Tony Wolffové definuje jeho psychologii jasně hranice podobně: „Pojem nevědomého je proto hraniční pojem, noumenon v tom smyslu, že určitý s Já nespojený psychický obsah, jakmile se ve vědomí ukazuje, už není nevědomý. Protože ale navzdory tomu, že se stává vědomý, (si) podržuje specifickou výrazovou formu nevědomé psýché, je nutné rozlišení nerušit, tím spíše, že nevědomé psychické obsahy nejsou skrze pouhé učinění vědomými funkčně ani co do smyslu vědomím asimilovány.“

„Der Begriff des Unbewussten ist deshalb ein Grenzbegriff, ein Noumenon in dem Sinne, als ein nicht mit dem Ich verknüpfter psychischer Inhalt, sobald er im Bewusstsein erscheint, nicht mehr unbewusst ist. Da er aber trotz des Bewusstwerdens die spezifische Ausdrucksform der unbewussten Psyche beibehält, ist es notwendig, die Unterscheidung nicht aufzuheben, um so mehr, als unbewusste psychische Inhalte durch das bloße Bewusstmachen auch funktionell und sinngemäss vom Bewusstsein nicht assimiliert sind.“ T. Wolff, *Einführung in die Grundlagen der komplexen Psychologie*, in: Psychologischen Club Zurich (vyd.), *Die Kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie*, Berlin 1935, str. 9.

K obecně lidskému limitu poznání sebe, druhých a světa se přidává ještě limit individuální. Jung si bere Kantovu „apriorní strukturu“ umožňující a zároveň omezující lidský rozum a snaží se ji konceptualizovat tak, aby pojala nejen uvažování, ale veškeré psychologicky zkoumatelné projevy člověka. Jako tuto „apriorní strukturu“ stanovil univerzální charakteristiky lidského druhu neboli „antropomorfní známku“, ale i vrozené osobnostní charakteristiky neboli psychický typ konkrétního člověka. Ten můžeme pojímat pozitivně, tedy jako jedinečnou kvalitu daného člověka, ale i negativně jako způsob deformace, pro niž si Jung vypůjčuje termín „*osobní rovnice*“ (personal equation).

Termín byl původně zaveden v astronomii, kde odkazuje na fakt, že každý pozorovatel se při sledování vesmírných těles dopouští jisté pozorovací chyby. Odsud se téma osobních předpokladů dostalo do experimentální psychologie a stalo se v ní dominantní. Jak ukazuje Shamdasani, Jung pojem původně přebíral od Wiliama Jamese a označuje jím vrozenou psychologickou strukturu, která předem určuje nejen způsob myšlení včetně toho logického, ale hlavně hodnoty, motivace a preference, jimž myšlení – už nikdy zcela čisté a zcela rozumné – slouží.¹³⁴

Základní možnou podobu této individuální struktury Jung rozlišuje na extravertní a introvertní. První obšírnější úvahy o ní prezentoval na Psychoanalytickém kongresu v Mnichově v roce 1913, kde mluvil o psychologických typech a mimo jiné demonstroval rozdílnost introverze a extraverze na příkladech hysterie a schizofrenie. Je zde vidět jednoduchý náčrt témat, která pak rozvíjí v *Psychologických typech*. Přednášku ukončuje tázáním po tom, jestli může existovat psychologie, která by byla k oběma typům stejně spravedlivá.¹³⁵

Jungova snaha postihnout, co stojí za psychologickou rozdílností lidí vrcholí v díle *Psychologické typy* (1921). Zde jako příklad uvádí samotného Kanta coby introvertní myslící typ¹³⁶ v protikladu k Darwinovi, jakožto „extravertního

¹³⁴S. Shamdasani, *Jung and the Making of Modern Psychology. The Dream of a Science*, Cambridge 2003, str. 30-31.

¹³⁵C. G. Jung, *K problematice psychologických typů*, in: C. G. Jung, *Psychologické typy*, Praha 2020, str. 479–487.

¹³⁶Podobně: Kantova „osobnost byla rozhodujícím podmiňujícím faktorem jeho Kritiky čistého rozumu.“ ”personality was decisive conditioning factor of his Critique of Pure

myslicího typu“ se svou typickou orientací na pole objektivní skutečnosti.¹³⁷ Do introvertní části spektra osobní rovnice přičítá Jung i sám sebe a vysvětluje tím také svou odlišnost v pojetí psychologie vůči Freudovi a Adlerovi. V předmluvě k *Psychologickým typům* dokonce přiznává, že jedním z jeho hlavních motivů při tvorbě knihy bylo právě zdůvodnění této odlišnosti:

„Tato práce původně vzešla z mé potřeby určit, v jakých ohledech se můj náhled odlišuje od Freudova a Adlerova. Snažíc se odpovědět na tuto otázku, narazil jsem na problém typů; neboť je to psychologický typ člověka, který zkraje určuje a omezuje jeho úsudek. Má kniha byla tedy snahou vypořádat se se vztahem jedince ke světu, k lidem a věcem. Pojednala o různorodých aspektech vědomí, různých postojích, které vědomá mysl může zaujmout vůči světu a vytváří tak psychologii vědomí nahlíženého z něčeho, co lze nazvat klinickým úhlem“.¹³⁸

Osobní rovnice, jak se Jung snaží doložit v *Psychologických typech*, je podle něj základem tisíce let trvajících filosofických sporů. Souboj mezi idealismem a realismem, tedy zda existují ideje či esence jakožto věčné vzory věcí v jejich mnohosti, nebo zda ony věci zobecňujeme a třídíme podle naší potřeby a ideje jsou uměle vytvořenými typologiemi, podle Junga není spor filosofický, nýbrž psychologický, je to souboj osobnostních pólů. Tento osobní faktor se projevuje i ve sporech mezi monismem a pluralismem, dogmatismem a skepticismem a podobně. V *Psychologických typech* rozvádí celou plejádu historických obrazů z filosofie, básnictví, estetiky a teologie, v nichž se snaží ukázat, jak jsou jednotlivé teorie ovlivněné apriorním a zároveň osobním nastavením mysli. Realismus (idealismus) a nominalismus (empirismus) Jung v *Psychologických typech* prezentuje jako krajní a jednostranné postoje, které jsou pro ten či onen psychický typ uspokojivé svou vnitřní logikou a konzistencí, ale neurotické v konfrontaci se svým opozitem, který se snaží vytlačit navzdory tomu, že žádný z nich nelze plně dokázat. To, že nominalismus a empirismus převládl v západní civilizaci, není podle Junga výpovědí o jeho pravdivosti, ale o tom, že extrovertní

Reason,” C. G. Jung, *Psychological aspects of the Mother Archetype*, 1938/1954, CW 9, str. 77.

¹³⁷Porov. C. G. Jung, *Psychologické typy*, Praha 2020, str. 375.

¹³⁸C. G. Jung, *Psychological Types* CW6, 1921, editorial note str. 6, podobně pak str. 101–102, 693.

psychický typ tendující k nominalismu a empirismu je lépe uzpůsobený pro technologické uchopování světa.¹³⁹

Osobní rovnice, která zaměření předurčuje, zároveň brání uvědomění, že se jedná o pravdu parciální, kterou si jedinec v její omezené podobě uchovává pro její subjektivní emoční hodnotu. Jung tvrdí, že čím větší má daná záležitost emoční hodnotu, tím živelněji se vydávají jednotlivé složky osobnosti do jejích služeb, včetně rozumu. Jung to demonstruje na příkladu „Anselmova božského důkazu“, jelikož z hlediska Jungovy psychologie jde o archetyp s nejsilnějším psychologickým nábojem. Pozastavuje se nad momentem, v němž se z Boha myšleného stává Bůh skutečný.¹⁴⁰ Pro Kanta je jakékoli takové hypostazování logickou chybou, pro Junga je tato logická chyba, jíž se dopouští i „mysl jako je ta Anselmova“ psychologickým projevem osobní rovnice která způsobuje, že to, co je pro nás „nejcennější a nejvýznamnější“ vnímáme jakožto reálné, a proto v případě Boha „neviditelnost ideje nehrála velkou roli ve srovnání s její mimořádnou účinností“.¹⁴¹

Knihu *Psychologické typy* je také možné číst jako Jungovu odpověď na otázky, které si kladl už jako mladík v *Zofingových přednáškách* na Basilejské univerzitě. „Jak mohl Kant, který pohlížel na Boha jako na *Ding an sich*, jako na ‚čistě negativní hraniční koncept‘, stále mít nějaké náboženství; a jak mohl on sám, jakožto nepoznatelná *Ding an Sich*, existovat v neutěšené poušti tohoto ‚negativního hraničního konceptu‘? Jak mohl Wundt nadšeně rozprávět o etickém

¹³⁹ C. G. Jung, *Psychological Types* CW6, 1921, str. 307.

¹⁴⁰ C. G. Jung, *Psychological Types* CW6, editorial note str. 40–41, Jung odkazuje ke Kantovi v této souvislosti také v dopise Bernhardovi Martinovi, 7. 12. 1954: „Vy jako věřící zaujímáte postoj, že tvrzení ‚Bůh je‘ má jako svůj nevyhnutelný následek boží existenci v realitě, kdežto Kant již dávno nesporně ukázal (ve své kritice Anselmova důkazu Boha), že ono malé ‚je‘ nemůže znamenat nic víc než ‚copula in the judgment‘.“

„You as a believer take the stand that the proposition ‚God is‘ has as its inevitable corollary God’s existence in reality, whereas Kant irrefutably pointed out long ago (in his critique of Anselm’s proof of God) that the little ‚is‘ can denote no more than a ‚copula in the judgment‘. Vlastní překlad, Dopis Bernhardu Martinovi, 7. 12. 1954, in: C. G. Jung – G. Adler – A. Jaffe (vyd.), *C. G. Jung Letters*, Vol II, London 1976, str. 198.

¹⁴¹C. G. Jung, *Psychological Types*, CW 6, 1921, str. 40. Ke Kantovi: O nemožnosti ontologického důkazu Boží existence, I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B 620/A592-B 670/A642.

účelu světa, když v něm neexistuje nic, co by tohoto účelu mohlo dosáhnout nebo se z něj radovat? Jak mohl Hartmann přisoudit prázdnému a necitlivému nevědomí jakýkoli druh impulsu pro etické jednání?¹⁴²

Prohřešek všech těchto, jak je nazývá, „skvělých vzdělavců“ německé tradice dle Junga spočívá v tom, že jejich „pravda“ nemá jakoukoli „energii“, vitální relevanci, která by se dala spojit či vysledovat v emoci, ačkoli podle něj nejen myšlenky, ale i pocity mají svou pravdivostní hodnotu, respektive hodnota je pro nás určena jejich pocíťovanou energií. Jak píše v *Psychologických typech*: „Stejným způsobem, jako myšlení uspořádává obsahy vědomí pod koncepty, uspořádává je cítění dle jejich hodnoty.“¹⁴³ Ani žádný motiv k jednání není dostatečný, pokud by pocházel pouze z rozumu a nebyl provázen psychickou urgencí. Na psychologické rovině se tedy dle Junga emoční síla a pravdivost slévají v jedno.

Nástrojem registrování pravdy je u Kanta rozum, a tak bychom si tento nástroj mohli představit jako kontrolku, která se zapíná nebo vypíná podle toho, zda úvaha zdárně prostoupila, či neprostoupila elektrickým obvodem k ní vedoucím – logickou funkcí. Jung tuto binární soustavu pravda–nepravda naprosto rozrušuje tím, že do ní vnáší energii a emoci. Tu si můžeme představit jako jakýsi dozimetr, jehož střelka se pohybuje na škále *pocíťované* pravdivosti. Můžeme tedy něco *cítit* jako *méně* nebo *více* pravdivé a ukazatelem tohoto pohybu je slábnoucí nebo rostoucí emoce navíc ještě ovlivňovaná osobním nastavením i momentální situací.

Esse in anima

Toto vnesení emoční hodnoty je momentem psychologizace, s kterýmžto odsudkem ztrácí racionalistický filosof o téma zájem a fenomenologicky

¹⁴² C. G. Jung, *The Zofingia lectures*, London 1983, str. 95.

¹⁴³ „In the same way that thinking organizes the contents of consciousness under concepts, feeling arranges them according to their value“. C. G. Jung, *Psychological Types*, CW 6, 1921, str. 435.

„So wie das Denken die Bewusstseinsinhalte unter Begriffen anordnet, so ordnet das F. die Bewusstseinsinhalte nach ihrem Werte an.“ C.G. Jung, *Psychologische Typen*, CW6, 1921, str. 627.

orientovaný analytický psycholog se ho naopak ujímá jakožto předmětu své práce. Vydává se s emočním dozimetrem do pacientova „nevědomí“ a sleduje, kdy střelka zaznamená radiaci „emočně nabitého obsahu“¹⁴⁴, nazývaného komplex, v jehož jádru pak usídlil archetyp. Pokud lze tedy podle Junga někde hledat *psychologickou* pravdu, tak nikoli ve smyslových entitách, jak k tomu tendují nominalističtí filosofové a vůbec všichni extraverti, ani v introspektivních entitách, jak k tomu tendují realističtí filosofové a vůbec všichni introverti, nýbrž v samotné psychologické struktuře, která je spojením obou. Tedy ve studiu lidské psýché, duše neboli animy.

„K vyřešení je třeba třetího, zprostředkovávajícího stanoviska. Stanovisku *esse in intellectu* chybí hmatatelná skutečnost, stanovisku *esse in re* chybí duch. Idea a věc se ale stýkají v psýché člověka, která mezi idejí a věcí udržuje rovnováhu. Čím je koneckonců idea, jestliže jí psýché neumožňuje živoucí hodnotu? Čím je objektivní věc, jestliže jí psýché odnímá onu podmiňující sílu smyslového vjemu? Čím je realita, jestliže není skutečností v nás, *esse in anima*? Živá skutečnost není dána ani výhradně faktickým, objektivním chováním věcí, ani výlučně ideální formulí. Je dána jedině souhrnem obojího díky živoucímu psychologickému procesu, díky *esse in anima*.“¹⁴⁵

¹⁴⁴ Porov. C. G. Jung, *Studies in Word Association*, CW2, 1904–7.

¹⁴⁵ „For its solution a third, mediating standpoint is needed. *Esse in intellectu* lacks tangible reality, *esse in re* lacks mind. Idea and thing come together, however, in the human psyche, which holds the balance between them. What would the idea amount to if the psyche did not provide its living value? What would the thing be worth if the psyche withheld from it the determining force of the sense-impression? What indeed is reality if it is not a reality in ourselves, an *esse in anima*? Living reality is the product neither of the actual, objective behaviour of things nor of the formulated idea exclusively, but rather of the combination of both in the living psychological process, through *esse in anima*“. C. G. Jung, *Psychological Types*, CW 6, 1921, str. 87–88. Porov. C. G. Jung, *Psychologické typy*, Praha 2020, str. 61–62.

„Es bedarf zur Lösung eines dritten, vermittelnden Standpunktes. Dem „*esse in intellectu*“ fehlt die tastbare Wirklichkeit, dem „*esse in re*“ fehlt der Geist. Idee und Ding aber treffen sich in der Psyche des Menschen, welche zwischen Idee und Ding die Wage hält. Was ist schliesslich die Idee, wenn ihr die Psyche nicht lebendigen Wert ermöglicht? Was ist auch das objektive Ding, wenn ihm die Psyche die bedingende Kraft des sinnlichen Eindruckes entzieht? Was ist Realität, wenn sie nicht eine Wirklichkeit in uns, ein „*esse in anima*“ ist? Die lebendige Wirklichkeit ist weder durch das tatsächliche, objektive Verhalten der Dinge,

Jung zde tvrdí, že psýché nám vytváří skutečnost a opět filosoficky zárodek svého konceptu *esse in anima* nalézá v *Kritice praktického rozumu*, a to když podle něj Kant uvádí Boha jako postulát praktického rozumu, který vyplývá z toho, že člověk apriorně poznává „úmysl, směřující k nejvyššímu dobru, nutný úctou k mravnímu zákonu, a plynoucí odtud předpoklad jeho objektivní skutečnosti.“¹⁴⁶ V Jungově psychologii je Bůh, komplex, ve kterém se sjednocuje nejvyšší suma libida, tedy psychické energie. Výpovědní hodnota o tyhle nejvyšší působící hodnotě lidské duše se i proto od jednotlivce k jednotlivci liší. A podle lokalizace nejvyššího dobra se pak posouvá celá psychologie individua.

Znamená to, že naše realita se rovná naším hodnotám nebo jak často uvádí, co je pro nás hodnotné, je pro nás také reálné. „Osobní rovnice“, která popisuje typizované variace psychické struktury, stírá rozdíl mezi skutečností a psychologickou „efektivností“, s níž daná věc působí na myšlení a cítění člověka, do té míry, že „skutečnost je jednoduše tím, co funguje v lidské duši“.¹⁴⁷

Mohli bychom v tomto bodě nabýt dojmu, že se Jung snaží relativizovat pravdu, jak ji obecně chápeme a jak po ní toužíme. Stále je však třeba mít na paměti, že jeho snahou je popsat předurčený způsob, jakým svět zažíváme, podobně jako v případě Kantových jevů, na základě nichž nemůžeme nic určit o světě o sobě. Přeci jen ale „osobní rovnice“ přináší zásadní problém, který Kantovo mentální universum „všech lidských bytostí“ nezná. Zatímco lidstvo podle Kanta nemůže nic vědět mimo svět jevů, může se alespoň mezi sebou domluvit a ujednotit na základě universálních zákonů logiky, které dávají těmto jevům a smýšlení o nich u každého člověka identický řád. Jung však do tohoto „čistého“ lidského universa vnáší zásadní psychologickou překážku v podobě osobní rovnice, která sice univerzální zákony logiky neruší, ale činí je psychologicky zanedbatelnými oproti hodnotovým systémům typickým pro každý psychický typ, z nichž každý má tendenci využívat logiku jen do té míry, do jaké s ní může obhájit svou výchozí pozici a kýžený závěr. Minimalizovat tuto subjektivní zaujatost lze podle něj

noch durch die ideelle Formel ausschliesslich gegeben, sondern nur durch die Zusammenfassung beider im lebendigen psychologischen Prozess, durch das „*esse in anima*“.“ C. G. Jung, *Psychologische Typen*, str. 74-75.

¹⁴⁶C. G. Jung, *Psychologické typy*, Praha 2020, str. 56, porov. C. G. Jung, *Psychological Types*, CW 6, 1921, str. 79.

¹⁴⁷C. G. Jung, *Psychological Types*, CW 6, 1921, str. 41.

jedině překonáním jednostranné typologické orientace, která je znakem nedostatečného osobního vývoje a zdrojem latentní neurózy, a pracováním na rovnoměrném vývoji protichůdně se jevících psychologických poloh. Tento proces zahrnul Jung pod pojem individuace.

Jeho psychologie má ukazovat, že objektivnost je ideál, kterého není možné prakticky dosáhnout. Jak dodává Shamdasani, toto byl hlavní důvod, proč by podle Junga měla právě (jeho) psychologie představovat fundamentální vědeckou disciplínu, z které by ostatní vycházely, a zde by se také měl nacházet klíč reformulování humanitních vědy a revitalizování současného náboženství.¹⁴⁸

¹⁴⁸S. Shamdasani, *Jung and the Making of Modern Psychology. The Dream of a Science*, Cambridge 2003, str. 15. V další práci *Analytical psychology and Weltanschauung* Jung říká, že problémem všech světonázorů posledních 150 let je, že se snaží poskytnout objektivně platné pravdy. Musíme podle něj opustit domněnku objektivní validity a uznat subjektivní psychologický faktor, „obrázek, který malujeme, abychom potěšili svou duši“ („picture what we paint to please our souls.“) Jung se tak svou psychologií snaží ustanovit vědu, která má za úkol rozpoznávat nevědomé obsahy a pracovat na od-absolutizování světonázoru. C. G. Jung, *Analytical psychology and Weltanschauung*, CW 8, 1928/1931.

Archetyp a kouzlo nedefinovaného

Snaha pochopit Jungův koncept nevědomí je spojitá s pochopením jeho termínu archetyp. Jung se o archetypu poprvé zmiňuje v roce 1919 v eseji *Instinct and the Unconscious*.¹⁴⁹ Termín není jeho vynález, ale navazuje na filosofickou tradici, ve které nachází paralelu ke svému pojmu archetypu již u Filóna Alexandrijského v jeho *De opificio mundi*, také u Irenea v jeho *Adversus omnes haereses*, v *Corpus Hermenticum*, v němž je archetypickým světlem nazýván Bůh, u Dionysia Areopagita v díle *De caelesti hierarchia*, kde nacházíme nehmotné archetypy.¹⁵⁰

Ke svým archetypům nachází paralely také u Kanta. Vydáme-li se na cestu zkoumání filosofických odkazů v Jungově díle, narazíme na celou řadu právě Kantových termínů. Jung často archetypy přirovnává ke kantiánským kategoriím,¹⁵¹ platónským ideám explicitně,¹⁵² kategoriím a zároveň platónským ideám¹⁵³ i ke schématům.¹⁵⁴ Situaci dále komplikuje, že Jung někdy specifikuje archetyp jako „figuru“ či „dominantu“¹⁵⁵ nebo ho často nahrazuje termínem

¹⁴⁹Porov. A. Samuels, *Jung and Post-Jungians*, London – New York, 2005, str. 20.

¹⁵⁰C. G. Jung, *Archetypy a nevědomí*, Výbor z díla II, Brno 2018, str. 98, také str. 186. Nutno dodat, že filosofická tradice není jediná, na kterou se tímto termínem odvolává, pro archetypy existují podle něj empirické důkazy a udává jejich antropologický rozměr, přičemž se odvolává na Lévy-Bruhla a jeho pojem „représentations collectives“ (kolektivní představy), Henry Huberta a Marcela Mause, kteří ho definovali jako „kategorie imaginace“ a Adolfa Bastiana a jeho „kategorie imaginace“ nebo „pramyšlenky“. C. G. Jung, *The Concept of the Collective Unconscious*, CW 9, 1936, str. 42–43, také C. G. Jung, *On the Concept of the Archetype*, CW 9, 1938/1954, str. 79.

¹⁵¹C. G. Jung, *Instinct and the Unconscious*, 1919, CW 8, str. 182, C. G. Jung, *Synchronicity: An Acausal Connecting Principle*, 1952, CW 8, str. 558. Nebo také C. G. Jung, *The Role of the Unconscious*, CW 10, 1918, str.10.

¹⁵²C. G. Jung, *Psychological aspects of the mother archetype*, CW 9, 1938/1954, str. 79–80.

¹⁵³C. G. Jung, *Instinct and the Unconscious*, CW 8, 1919, str. 182.

¹⁵⁴C. G. Jung, *Psychological Types*, CW 6, 1921, str. 432 také C. G. Jung, *The Psychology of the Transference*, CW 16, 1946, str. 207. O archetypu „čtveřice“ nebo „čtveratosti“ („quaternity“) píše jako o schématu, nikoli přímo Kantovu, ačkoli by právě v tomto případě schématu v kantovském smyslu mohl odpovídat.

¹⁵⁵ Termín dominanty užíval počínaje rokem 1917, jednalo se o „zvláštní uzlové body, kolem nichž se shlukovala obrazotvornost. Důležitou věcí, kterou je třeba si uvědomit v posunu od praobrazů k dominantám, je, že vrozená struktura, jakkoli ji nazýváme, je nahlížena jako stále

„praobraz“, a tak může dojít k tomu, že na jednom místě ztotožňuje rovnou čtyři pojmy: „archetyp“ jakožto „praobraz“, „noumenon“ a „eidola“.¹⁵⁶

Jungovou jízdou napříč filosofickým pojmoslovím se zabývá celá řada badatelů, kteří si všimají nepřesností Jungových příměrů, ale také podávají řadu návrhů, jak Jungovy archetypy přirovnat ke Kantovým termínům věrněji, než se to podařilo dle nich samotnému Jungovi. Podle Palmquista archetypy nejlépe odpovídají schématům,¹⁵⁷ Eugen Bär ve své práci *Archetypes and Ideas: Jung and Kant* zase porovnává Jungův archetyp a Kantovu ideu¹⁵⁸, což následně kritizuje Huskinson, podle které není z povahy těchto pojmů srovnání možné.¹⁵⁹ Paul Bishop tvrdí, že Jungovy archetypy by nejlépe odpovídaly Kantovu ideálu.¹⁶⁰

Abychom se v tomto přívalu pojmů obměňovaných nejen v různých kontextech, ale i různých Jungových životních obdobích neutopili, upneme se k Jungově výkladové linii v *Psychologických typech* (1921) v části „Definice“. Jedná se totiž o první a jediný Jungův pokus rozebrat svou obecnou psychologickou teorii na jednotlivé pojmy a na základě jejich vztahů načrtnout obrázek lidské psýché.

Jung jednotlivé pojmy uvádí slovníkovým způsobem podle abecedy. Heslo „archetyp“ nechává Jung prázdné a místo přímé definice odkazuje čtenáře pod hesla „idea“ (angl. idea, něm. Idee) a „obraz“ (angl. image, něm. Bild), kde teprve

mocnější až do momentu, kdy se stává jednajícím, než aby se podle ní jednalo. Dochází ke změně Jungova pohledu na rovnováhu sil mezi již existující strukturou a osobní zkušeností.“

„Special nodal points around which imagery clustered. The important thing to note in the move from primordial image to dominant is that the innate structure, whatever it is called, is regarded as more and more powerful, to the point where it becomes actor rather than acted upon. There is a shift in Jung’s view of the balance of power between pre-existing structure and personal experience.“ A. Samuels, *Jung and the Post-Jungians*. London – Boston 1985, str. 20.

¹⁵⁶C. G. Jung, *Notes of the seminar on analytical psychology 1925*, Princeton – Oxford 2012, str. 13.

¹⁵⁷S. Palmquist, *Dreams of Wholeness: A course of introductory lectures on religion, psychology and personal growth*, Hong Kong, 1997.

¹⁵⁸E. Bär, *Archetypes and Ideas: Jung and Kant*, in: *Philosophy Today*, 20, 1976, str. 114–123.

¹⁵⁹L. Huskinson, *Nietzsche and Jung. The Whole Self in the Union of Opposites*, Brunner 2004.

¹⁶⁰P. Bishop, *Synchronicity and Intellectual Intuition in Kant, Swedenborg and Jung*, Lampeter 2000, str. 188–189.

archetyp získává konkrétnější obrysy.¹⁶¹ Pokud bychom ale chtěli podrobnější výklad pojmu ideje, nalezneme je v definici pod pojmem „abstrakce“ (angl. abstraction, něm. Abstraktion), který zároveň ukazuje Jungovu aplikaci Kantovy filosofie na psychologii.

„Oč je obsah abstraktnější, o to je nepředstavitelnější. Souhlasím s Kantovým názorem, podle něhož je pojem tím abstraktnější, „oč více rozdílů mezi věcmi je z něho vypuštěno“. (Kant, *Logik*, par 6) Souhlasím v tom smyslu, že abstrakce na nejvyšším stupni se absolutně vzdaluje objektu, čímž dospívá k nejzazší nepředstavitelnosti. Takové abstraktum označuji jako *ideu*. Naopak abstraktum, které ještě je poněkud představitelné či názorné, je konkrétní pojem.“¹⁶²

Zde nám Jung přdestírá myšlenkový rámec, na němž buduje své psychologické koncepty. Zároveň tato pasáž poskytuje perspektivu, ze které můžeme začít rozplétat dva tematické svazky, k jejichž odvyprávění slouží jednotlivá hesla „Definic“. Je to jednak popis způsobu, jakým vyrůstá vědomí z nevědomí, a zároveň popis toho, jak toto osamostatněné vědomí nabývá k nevědomí vztah.

Lidská mysl se vyvíjí podle Junga z archaických podmínek, což je stav, kdy se ještě vědomí nevydělilo z nevědomí a jeho funkce jsou nejen nevědomé, ale také neodlišené (nediferencované) od sebe navzájem. V tomto stavu je vše uvnitř bytosti i vše mezi bytostí a jejím prostředím úzce spojitě, funguje bezprostředně

¹⁶¹Termín archetyp odkazuje v anglické verzi k obrazu a k ideji, v českém překladu termín archetyp odkazuje jenom k obrazu.

¹⁶²„The more abstract a content is, the more it is irrepresentable. I subscribe to Kant's view that a concept gets more abstract "the more the differences of things are left out of it," in the sense that abstraction at its highest level detaches itself absolutely from the object, thereby attaining the extreme limit of irrepresentability. It is this pure "abstract" which I term an idea (q.v.). Conversely, an abstract that still possesses some degree of representability or plasticity is a concrete concept. C. G. Jung, *Psychological Types*, CW 6, 1921, str. 573. Porov. C. G. Jung, *Psychologické typy*, Praha 2020, str. 400.

„Je abstrakter ein Inhalt ist, desto *unvorstellbarer* ist er. Ich schliesse mich *Kants* Auffassung an, nach welcher ein Begriff umso abstrakter ist, „je mehr Unterschiede der Dinge aus ihm weggelassen sind“, in dem Sinne, dass die Abstraktion in ihrem höchsten Grade sich vom Objekt absolut entfernt und damit zur äussersten Unvorstellbarkeit gelangt, welches Abstraktum ich als *Idee* bezeichne. Umgekehrt ist ein Abstraktum, das noch Vorstellbarkeit oder Anschaulichkeit besitzt, ein concreter Begriff. C.G. Jung, *Psychologische Typen*, CW 6, 1921, str. 591-592.

a nereflektovaně jako organický celek. U člověka, ač „primitivního“ a „archaického“, je však tento dokonale propojený celek již určitým způsobem narušen. Jeho myšlení a cítění je „lehce diferencované“ od vnímání. Z hlediska přírody tedy již nefunguje jako součást organického celku, ale musí si ke svému prostředí, ostatním lidem i sobě samému nacházet vztah. Činí tak primitivním způsobem, tedy bez dostatečné schopnosti rozlišit své vnímání od cítění a myšlení, rozlišit své subjektivní prožívání od objektivní reality, z čehož podle Junga pramení třeba právě magie a fetišismus. Ovšem už zde dochází k určité reflexi a interpretaci světa. Na povrch začíná probleskovat zvláštní psychická kvalita a jejím nástrojem, který „osvobozuje psychickou energii z pout bezbřehého, nechápavého vnímání“, je *obraz* (angl. image, něm. Bild) neboli archetyp, výraz „schopnosti nějakého stanoviska mimo smyslový vjem“.¹⁶³ Tedy pouze nevnímáme východ a západ slunce, abychom se mu fyziologicky přizpůsobili, ale vztahujeme se k němu z hlediska svého cítění a myšlení, byť primitivního, přiřazujeme mu vlastní *smysl*. Toto osmyslnění se děje za pomoci *symbolického* obrazu, například mýtu o zrození a smrti slunce jakožto božské postavy. Právě ve schopnosti tvořit tyto obrazy Jung spatřuje sílu tvůrčího ducha. Svébytnost a působnost sama ze sebe, s níž se archetyp vynořuje na povrch vědomí, mu dává numinózní charakter.

Kreativita ve smyslu spontánní aktivity, vyskytující se již na úrovni archaických národů, je podle Junga důkazem toho, že sledovaný fenomén odkazuje na cosi svébytného, o sobě existujícího, s vlastní „intristickou povahou“, nikoli pouhý epifenomén biologie. Podobně jako kontrastuje fenomén života na pozadí neživé přírody, kontrastuje tak dle něj i psyché. Její produkt, obraz, je sice utvořen z rozmanitých zdrojů, jedná se však o homogenní produkt se svým vlastním významem.

Praobrazy neboli archetypy jsou podle Junga kolektivní, protože se v nich „kondenzuje“ zkušenost veškerého lidstva i života obecně a jsou vidět v mytologických motivech či pohádkách, protože odrážejí prvotní, archaickou reflexi světa, jak jí Jung říká: „toho dva miliony starého člověka v nás“. Jsou „uloženy“ v kolektivním nevědomí, odkud na nás působí, dostaneme-li se do určité situace s kolektivní významností. Vedle kolektivního postuluje Jung také

¹⁶³C. G. Jung, *Psychologické typy*, Praha 2020, str. 446, C. G. Jung, *Psychological Types*, CW 6, 1921, str. 612–613.

osobní nevědomí, které obsahují *osobní obrazy*, které nemají ani mytologickou ani kolektivní povahu, ale vyjadřují osobní situaci.

Zhmotňování archetypů ve vědomí popisuje Jung v eseji *O Archetypu se zvláštním zřetelem k pojmu animy*. Zde hovoří o „transcendentálních tušeních, které raší z lidské mysli ve všech dobách jakožto projekce, to jest psychické obsahy, které byly extrapolovány v metafyzickém prostoru a hypostazovány.“¹⁶⁴ V poznámce pak uvádí, že „tento postoj je odvozen z Kantovy teorie poznání“,¹⁶⁵ což by Kant odmítl z několika důvodů.

Hypostazování je v Kantově *Kritice čistého rozumu* základní chybou metafyziky, tedy přisuzování reálné existence něčemu, co existuje pouze v mysli. U Junga je však standardním psychickým procesem, během něž původně neuchopitelné obsahy nevědomí získávají své obrysy skrze lidskou obrazotvornost a svou reálnost prokazují svým psychickým účinkem.

Hypostazování archetypů, v citované pasáži jde konkrétně o obraz animy, se děje napříč věky a kulturami a je tak podle Junga důkazem existence univerzálnější roviny psýché přesahující individuální mysl. Archetypy se totiž podle něj nešíří jenom tradicí nebo jazykem, ale znovuožívají spontánně na různých místech a v různých časech bez vnějšího vlivu.¹⁶⁶ Její kořeny však není možné uchopit

¹⁶⁴Vlastní překlad. C.G. Jung, *Concerning the Archetypes, with Special Reference to the anima concept*, CW 9, 1936, str. 59.

Slovo „extrapolovaný“, které v českém překladu níže chybí, je podstatné, protože odkazuje na přechod z užší na širší oblast pomocí analogie. Nevědomým obsahům se můžeme přiblížit analogicky. V anglické verzi: „...transcendental intuitions that sprang from the human mind in all ages as projections, that is, as psychic contents that were extrapolated in metaphysical space and hypostatized.“ Český překlad: „transcendentální představy, které ve všech dobách vznikaly z lidského ducha, jako *projekce*, to znamená jako psychické obsahy, jež se ocitly vyvrženy v metafyzickém prostoru a v něm byly hypostazovány C. G. Jung, *O Archetypu se zvláštním zřetelem k pojmu animy*, Výběr z díla II, in: C. G. Jung, *Archetypy a nevědomí*, Brno 2018, str. 169-170.

.. transzendentalen Anschauungen, die dem menschlichen Geist zu allen Zeiten entsprangen, als Projektionen auffassen, das heißt als psychische Inhalte, die in einen metaphysischen Raum hinausgesetzt und hypostasiert wurden. C.G. Jung, *Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes*, CW 9I, 1936, str. 74.

¹⁶⁵ V české verzi, O Kantově kritice poznání. C. G. Jung, Výbor z díla II, in: C. G. Jung, *Archetypy a nevědomí*, Brno 2018, str. 392, n. 11.

¹⁶⁶C. G. Jung, *Psychological aspects of the Mother Archetype*, 1938/1954, CW 9, str. 79.

z principu, a proto ji Jung nazývá „psychickým fenoménem“ nebo „autonomní skutečností tajemné povahy“ („autonomous reality of enigmatic character“), která si pro své zkoumání a docenění vyžaduje také vlastní fenomenologii.¹⁶⁷ Experimentální metody totiž dle něj nedokážou učinit zadosť povaze lidské psýché a neposkytnou obraz komplexnějších psychických fenoménů.¹⁶⁸

Vidíme, že fenomén, který u Kanta jakožto produkt spojení rozumu se smysly zároveň rozum omezoval, získává u Junga docela jiný význam. Teď je to pravdivostní výpověď o tom, že na pozadí nějakého empirického data – díla, činu, řeči – existuje archetyp, tedy že empirická kvantita má specificky psychologickou kvalitu. „Fenomén, povaha, kvalita“ se tak stávají do značné míry překrývajícími pojmy odkazujícími k psychologické pravdě, jejímž poslem je intuice,¹⁶⁹ slovy Hoppa, ta intuice, kterou Immanuel Kant ve své *Kritice* úmyslně zavrhl, aby udržel bariéru mezi jevem a věcí o sobě a s ní zásadní odlišení kauzality a svobody, vědění a víry.¹⁷⁰

¹⁶⁷C. G. Jung, *Concerning the Archetypes, with Special Reference to the anima concept*, CW 9, 1936/1954, str. 59. Pokus vysvětlit Jungův přístup k fenomenologii učinil R. Brooke, *Jung and Phenomenology*, London – New York, 2015. Práce je to nikoli deskriptivní ale normativní.

¹⁶⁸C. G. Jung, *Psychological Types*, 1921, CW 6, str. 408. C. G. Jung, *Psychologické typy*, str. 397.

¹⁶⁹Zatímco u Kanta, v rámci jeho úvah o rozumu, je intuice odmítnutá jako možnost přímého nahlédnutí přirozenosti věcí, je u Junga, v rámci úvah o člověku jakožto evolučně vzniklé bytosti, intuice nutná coby spojnice se světem, výraz continuity mezi bytostí a jejím prostředím, otisk společného původu vesmíru a člověka čitelný napříč smysly i rozumem, tělem i myslí, pročež jí Jung dává přívlastek „transcendentální“. Kant a Jung by se tedy shodli, že intuice stojí mimo logický rámec rozumu, pro prvního to je důkaz její nemožnosti, pro druhého její primárnosti.

¹⁷⁰V. Hoppe, *Problém intelektuálního názoru a intuice u Kanta*. in: V. Hoppe (vyd.), *Dva základní problémy Kantova kriticizmu*, Brno 1932, str. 14.

Archetypy a kategorie neboli Struktura před obsahem

Vidíme, že přímé srovnání Jungových konceptů s Kantem je ošidné. Už jen proto, že Jungovy archetypy jsou kondenzované historické zkušenosti, které se významně překrývají s instinkty a mají emocionální povahu. Logické funkce mysli jsou pro Junga pouhým zlomkem životních projevů spadajících do zájmu psychologie a vytvářejících dohromady to, co nazýváme lidskou bytostí, a proto mu nestačí Kantovy „kategorie“ případně další pojmy popisující způsob myšlení pro popis veškeré naší schopnosti myslet, cítit a jednat, dispozice, které se evolučně utvářely miliony let. Kantovy kategorie tak Jung užívá na poli psychologie jako *metodologický* nástroj proti nepatřičným metafyzickým ambicím.

„Je příznačné, že to byla Kantova doktrína kategorií, která více než cokoli jiného zničila zárodek každého pokusu o oživení metafyziky ve starém smyslu toho slova, ale zároveň vydláždila cestu pro znovuzrození platónského ducha. Jestliže je pravdou, že nemůže být metafyzika přesahující lidský rozum, je neméně pravdou, že nemůže být empirického vědění, které již není chyceno a omezeno apriorní strukturou poznání. Během jednoho a půl století, které uplynulo od vzniku Kritiky čistého rozumu, se postupně etablovalo přesvědčení, že myšlení, chápání a uvažování nelze nahlížet jako nezávislé procesy podléhající pouze věčným zákonům logiky, ale že jsou to psychické funkce koordinované s osobností a jí podřizované.“¹⁷¹

Kantovy kategorie jsou vydedukované logické formy mysli, dle Kanta jsou to predikáty apriorního pojmu předmětu poznání vůbec, a pokud jsou předměty myšleny podle jednoty kategorie, nazývá je fenomény. Tedy určují vztah mezi myšlením a smyslovým názorem.¹⁷² Jung sám tvrdí, že jeho archetypy, především ty personalizované, jako anima, animus, moudrý stařec, jsou výsledkem jeho vlastního empirického pozorování a jejich význam není jen logický, ale především emoční. Těžko tedy vedle sebe položit a porovnat tabulku Kantových kategorií a Jungových archetypů už jen proto, že ta Jungova na rozdíl od Kantovy nikdy

¹⁷¹C. G. Jung, *Psychological aspects of the Mother Archetype*, 1938/1954, CW 9, str. 76–77, porov. C. G. Jung, *Psychologické aspekty archetypu matky*, Výbor z díla II, Brno 2018, str. 187.

¹⁷²J. Kuneš, *Kantova logika vědění*, in: *Reflexe*, 41, 2011, str. 3–23.

nebude a nechce být spolehlivě úplná a její správnost se odvozuje nikoli na základě logiky, ale užitečnosti v psychologické praxi.

„Logika intelektu, *raison du coeur*, emoce, instinkty, základní obrazy a formy představivosti v sobě mají mnohem víc podobností s Kantovou tabulkou kategorií a priori nebo Platónovými eida než s vulgárností, rozvláčností, vrtochy a fintami našich osobních myslí.“¹⁷³

Nejhlubší vliv měly Kantovy kategorie na Junga v tom smyslu, že je přijal jako obecnou a převratnou vizi předem dané struktury, která předchází jakýkoli obsah. Všechno, co má v jeho psychologii tuto charakteristiku, je připraven ke Kantovým kategoriím přirovnat.

Jak objevuje Kime, koncept archetypu a kategorie není udržitelný, už jen zohledněním toho, že archetypální vzory působí ve snech.¹⁷⁴

¹⁷³C. G. Jung, *On the Psychogenesis of Schizophrenia*, CW 3, 1939, str. 243.

¹⁷⁴P. Kime, *Regulating the psyche: the essential contribution of Kant*, in: *International Journal of Jungian Studies*, 5, 1, 2013, str. 51.

Archetypy a ideje neboli Význam myšlení a cítění

Když se Jung dostane k definici ideje, přechází tam a zpět mezi psychologii a filosofií, operujíc s citacemi Platóna, Kanta, Schopenhauera, Hegela či Kanta, které dle něj popisují psychologický charakter ideje nejlépe.

Kant definuje ideje jako rozumový pojem, který nemá odpovídající předmět ve smyslech, ale který je nutný, aby bylo naše myšlení úplné. Ideje podle něj nejsou vymyšleny libovolně, nýbrž jsou nám ukládány samou přirozeností rozumu, tedy toho rozumu, který nás paradoxně puďi za hranici představivosti, a proto Kant mluví o ideách jako *transcendentálních* čili rozumu daných bez zkušenosti.¹⁷⁵ Ideje jsou pro Kanta jakýmsi garantem jednoty rozumu (něm. *Vernunft*). Jungovy *psychologické* ideje tuto transcendentální povahu nemají samy o sobě, dokonce tento přístup Jung kritizuje, přejímají ji ale od kolektivních praobrazů neboli archetypů, jichž jsou „abstrahovaným“ a „formulovaným významem“ a jako takové vytvářejí „obecnou možnost pro myšlenkové kombinace“.¹⁷⁶ Více než „myšlenka“ zde však hraje roli „význam“, jak se dále v Jungově definici ideje ukáže: „Termín *idea* užívám, když hovořím o determinaci myšlení u myslícího typu, nebo cítění u cítícího typu.“ Ač tedy myslící typ nachází význam skrze myšlení a cítící typ skrze cítění, v obou případech je zdrojem tohoto významu idea či přesněji řečeno významem je idea a *jejím* „primárním zdrojem“ je praobraz.¹⁷⁷ Nediferencovaná, z archaických podmínek nevydělená mysl je přímo determinovaná praobrazem, vystačí si ve svém fungování bez ideje neboli prostředníka elaborujícího význam pro mysl diferencovanou. Ač je tedy praobraz

¹⁷⁵I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, A327–B384.

¹⁷⁶C. G. Jung, *Psychological Types*, 1921, CW 6, str. 437.

¹⁷⁷Praobraz Jung na různých místech popisuje jako „prekurzor“ nebo „matrice“ v tom smyslu, že se nejedná o zkušenostní fakt, ale o podkladový princip veškeré zkušenosti. Jak ukazuje v definicích pojmů obraz a idea, obraz je matricí ideje. C. G. Jung, *Psychological Types*, CW 6, 1921, str. 616. I zde můžeme sledovat, že se Jungův tón v tomto ohledu postupem času mění, když tvrdí, že „tyto obrazy ... *pokud kdy vůbec ‚vznikly‘* musí se jejich původ *přinejmenším* překrývat se vznikem *druhů*.“ („These images... *if they ever ‚originated‘* their origin must have coincided *at least* with the beginning of *the species*.“) C. G. Jung, *Psychological aspects of the Mother Archetype*, 1938/1954, CW 9, str. 78. Jung zřejmě nemá jasno v tom, jestli budou archetypy věčné a nestvořené, nebo „pouze“ zakládající principy lidského druhu.

(archetyp) primární a idea od něj odvozená, jejich determinující účinek, jak se bude člověk cítit a myslet v případě diferenciované mysli a jak bude bezprostředně reagovat v případě archaické mysli, je stejně silný, a tedy Jung, jak sám píše, ideu a praobraz někdy zaměňuje.

Nicméně pokud podle Junga existuje filosofická podoba jeho konceptu ideje, najdeme ji u Schopenhauera, a to proto, že idea je zde názorná a je objektivizací vůli. A cituje zde pasáž ze Schopenhauerovy knihy *Svět jako vůle a představa*.

„Pod idejemi tedy rozumím každý určitý a pevný stupeň objektivizace vůle, pokud je věcí o sobě, a proto cizí mnohosti, kteréžto stupně se ovšem k jednotlivým věcem chovají tak, jako jejich věčné formy či vzory.“¹⁷⁸

Jung zdůrazňuje, že tato idea je pro individuum nepoznatelná a svou povahu získává až racionálním zpracováním, kde se sama usiluje o své uskutečnění. Její individuální rozměr je v tom, jakou aktivní potenci v nás vyvolává. Může být podle něj jak v myšlení, tak v cítění jako praktická idea, přičemž její afinita je určována psychologickým typem.¹⁷⁹

Pokud bychom mohli porovnat archetypy a ideje, tak nikoli do povahy, ale co do svého účinku. Fungují totiž jako vodítko pro morální jednání. Jungem popisovaná psýché, která je v archaickém stádiu přímo navázaná na archetyp, nemá morální kvalitu, stejně jako ji nemá archetyp, ale v procesu diferenciacie myšlení a cítění tento význam skrze ideu získává. Morálka se tedy rodí až s osamostatněným myšlením a cítěním. Zde také vzniká apel na individuaci jako náležité vztahování k sobě a druhým a na vnitřní a vnější svobodu.

¹⁷⁸ A. Schopenhauer, *Svět jako vůle a představa*, Pelhřimov 1997, par. 25, str. 116.

¹⁷⁹ Porov. Termín Idea, C. G. Jung, *Psychologické typy*, Praha 2020, str. 421–423.

Archetyp a nepředstavitelný ideál

I když na něj Jung přímo neodkazuje, nabízí se další filosofická paralela k archetypu v podobě Kantova „ideálu“, jak ji navrhuje Bishop.¹⁸⁰ U této zajímavé alternativy se na chvíli zastavíme.

Kant se věnuje ideálu v třetí části *Kritiky čistého rozumu*, která nese název „*Ideál čistého rozumu*“. Zde své jednotlivé pojmy popisuje v pořadí, jak se vzdalují naší možné zkušenosti. Nejblíže jsou jí kategorie, jakožto formy myšlení, které lze aplikovat na jevy. Vzdálenější jsou ideje, jimž nemůže odpovídat žádný jev a jsou spíše popisem funkce myšlení toužícího po nejvyšší jednotě. Za nimi, ještě dál od reality, postuluje Kant ideál, v němž ona nejvyšší jednota už není funkcí rozumu, ale něčím skutečně konkrétním a určitelným, ovšem naprosto mimo možnosti lidského rozumu.¹⁸¹ Kant zde přirovnává ideál k Platónově ideji božského rozvažování.¹⁸² Ideál je pro Kanta „pravzorem (prototypon) všech věcí, které z něj jako nedostatečné kopie (ectypa) čerpají všechnu látku pro svou možnost, a i když se ideálu více či méně přibližují, přesto jim vždy chybí nekonečně mnoho, aby jej dosáhly.“¹⁸³ Tato platónská ozvěna v Kantovi se lákavě blíží Jungovu pojetí a je zde jen krůček od přirovnání archetypu o sobě k prototypu a archetypické reprezentace k ectypě.

Přesvědčivým důvodem pro přirovnání Jungových archetypů ke Kantovým ideálům by mohla být také následující Kantova pasáž:

„Tak jako idea poskytuje *pravidlo*, slouží ideál jako *pravzor* při průběžném určování kopie. Pro svá jednání přitom nemáme žádné jiné měřítko než chování tohoto božského člověka v nás. Je to měřítko, s nímž se srovnáváme, podle něhož se posuzujeme, a tak se napravujeme, přestože ho nikdy nemůžeme dosáhnout. Tyto ideály, i když jim vždy nepřiznáváme objektivní realitu (existenci), nelze proto ještě považovat za pouhé preludy, nýbrž představují nepostradatelné měřítko

¹⁸⁰ P. Bishop, *The use of Kant in Jung's early psychological works*. in: *Journal of European Studies* 26, 2, 1996, str. 107–140.

¹⁸¹ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B596/A 568.

¹⁸² Kantovo přirovnání se k Platónovi stojí pravděpodobně v pozadí toho, proč Jung klade vždy Platónovy ideje ke Kantovi.

¹⁸³ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, A57.

rozumu, které potřebuje pojem toho, co je ve svém druhu zcela dokonalé, aby podle něho měřil a hodnotil stupeň a nedostatky toho, co je nedokonalé.“¹⁸⁴

Tyto dokonalé pravzory by dle Bishopa mohly odpovídat Jungovým personalizovaným (figurativním) archetypům, jako je archetyp matky nebo moudrého starce. S tím by ale sám Kant nesouhlasil.

„Avšak chtít realizovat ideál nějakého příkladu, tj. v oblasti jevu, jako třeba ideál mudrce v románu, není možné. (...) Malíři a fyziognomové tvrdí, že je mají v hlavě, prý jsou to nesdělitelné stínové obrazy jejich produktů, nebo i soudů. Tyto výtvořiny lze nazývat, i když v přeneseném smyslu, ideály smyslovosti, protože jsou prý nedostižným vzorem možných empirických názorů, a přitom neposkytují žádné pravidlo, které by bylo možno vysvětlit a ověřit. Naopak cílem rozumu, pokud jde o jeho ideál, je jeho průběžné určení podle apriorních pravidel.“¹⁸⁵

Navíc, ne všechny Jungovy archetypy jsou figurativní. Vedle nich existují i dějové, jako například obětování, či strukturální, jako je trojice, čtveřice a nad nimi všemi jednota. To nás dovádí ke Kantovým schémátům, jimž se budeme věnovat v kapitole „Syntéza“.

¹⁸⁴ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B 597/A569.

¹⁸⁵ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B 598/A 571.

Nevědomí

„Úkolem je zrodit do nové doby něco starého. Duše lidstva je jako veliké kolo zvěrokruhu, valící se po cestě. Všechno, co se neustálým pohybem zdola nahoru dostává na vrchol, už na vrcholu dříve bylo. Na tom kole není části, která by se nenavracela. Proto znovu vyplouvá cokoli, co bylo a co kdy bylo, bude zas. Vždyť jsou to všechno věci, které jsou vrozenými vlastnostmi lidské bytosti. (...) Smysl však není ve věčném návratu téhož, smysl tkví ve způsobu jeho opětného stvoření v čase.“¹⁸⁶

Není jedno nevědomí, tímto slovem se označuje celá řada konceptů a Jung si toho byl dobře vědom. Jung učinil obrovské snažení v definování svého pojmu nevědomí, které v této práci není možné obsáhnout, ve zkratce bych ukázala alespoň na pár základních odlišností. V první řadě Jung jako jediný používal slovo kolektivní. Tento pro něj neodmyslitelný přívlastek poukazoval na povahu nevědomí coby zdroj intelektuálně i emocionálně sdílených obsahů. Kolektivní nevědomí je všem lidem společná psychická struktura, která je částečně uchopitelná vědomím, a to především tak, že se odráží v archetypických obrazech a symbolech. Ač Jung pracuje i s pojmem osobního nevědomí, kolektivní obsahy zůstávají jeho primárním zájmem, protože se nejedná o zkušenosti získané během jednoho individuálního života, ale jsou to děděné a, jak říká, *miliony let krystalizující* možnosti fungování vůbec. V jádru kolektivního i osobního nevědomí stojí ústřední pojem Jungovy psychologie „Bytostné Já“. Uskutečňování bytostného Já v individuálním životě se nazývá individuace neboli vlastní psychologický vývoj spočívající v integraci vědomých a nevědomých aspektů života. Jung buduje hypotézu kolektivního nevědomí především na své práci s psychicky nemocnými pacienty při zkoumání snů, pohádek, mýtů, náboženství, ale také ji aplikuje třeba na dějiny filosofického myšlení. Jung nebudoval pojem nevědomí ve vzduchoprázdnu, právě naopak, pečlivě si vybíral autory, především z dějin filosofie, na které odkazoval. V následující kapitole se zaměřuji na autory, na které přímo odkazuje jako na své filosofické předchůdce.

¹⁸⁶ C. G. Jung, *Červená kniha*, Praha 2010, str. 306–307.

Po studiu vysoké školy se před Jungem otevřela zcela nová dimenze, která byla z hlediska mladé disciplíny psychiatrie téměř neprozkoumaná,¹⁸⁷ ale o níž filosofové a teologové uvažovali od starověku.

Analogie k nevědomí nalezneme podle něj již v Indii v popisu typů či rovin vědomí. *Mandukya Upanishad* hovoří o „čtyřech stavech Já“, které prezentují stupně vědomí a z nich vyplývající kvalitu poznání.¹⁸⁸

Náznamy toho, co se v západní kultuře postupně začalo konceptualizovat jako nevědomí, najdeme dle něj už u Platóna (427–347 př. n.l.) v jeho mýtu o jeskyni nebo pojmu chórismos¹⁸⁹, také Aristoteles (384–322 př. n. l.) ve svých *De Memoria et Reminiscentia* poukazuje na mentální aktivity, kterých si nejsme vědomi. Plótinos (cca 204/205–270) tvrdil, že si uvědomujeme myšlenky, pouze když se na ně soustředíme.¹⁹⁰ Vědomí pro něj bylo jakési zrcadlo, které je potřeba čistit, aby v něm bylo možné něco vidět, jelikož je zakalené starostmi o pozemské a tělesné věci. Když se toto zrcadlo rozbije, pokračuje rozum i Duch v činnosti, aniž by se v něm odrážely, a to je u Plotína šílenství.¹⁹¹ Dionysios Areopagita (nezn.) zase přispěl do dějin evropského myšlení svým hierarchickým pojmáním skutečností, v němž Bůh nemůže být poznán ani smysly, ani intelektem, ale dává se poznávat „skrže posvátné závoje“. Bůh totiž „není dobrem, je více než dobro,

¹⁸⁷Lékařský zájem o nevědomí začíná spolu s objevem hypnózy v polovině 19. století, přesněji s jejím znovuobjevením na Západě. Její kultivování jako psychologického nástroje k poznávání skrytých psychologických jevů se věnovala řada experimentálních výzkumů, na které Jung odkazuje, především z pařížské školy Salpêtrière, jmenovitě od Pierra Janeta (1859–1947), který měl na Junga zásadní vliv, bohužel v historickém zhodnocování je hodně upozadován. A také od Jungem nazývaného „skutečného zakladatele hlubinné psychologie“ Sigmunda Freuda. Další Jungem jmenované vlivy jsou Theodor Lipps, F. H. W. Myers, William James, Theodor Fechner. Porov. C. G. Jung, *Depth Psychology*, CW 18, 1948, str. 477. K počátkům teorie nevědomí v rámci dějin psychiatrie H. F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious*, London 1970.

¹⁸⁸Jung se obsáhle věnuje popisu alternativ nevědomí ve východních náboženstvích. Především ve svazku *Collected Works (CW)* číslo 11, který nese název *Psychology and Religion, West and East*.

¹⁸⁹J. Olney, *The Rhizome and the Flower. The Perennial Philosophy – Yeats and Jung*, (The Rhizomata, Plato, and Platonism), Berkeley 1980, str. 24–53.

¹⁹⁰L. L. Whyte, *The Unconscious before Freud*, London 1979, str. 79

¹⁹¹P. Hadot, *Plótinos čili prostota pohledu*, Praha 1993.

není světlem, je více než světlo, je světlem nepřipustní, je tedy temnotou.¹⁹² Svatý Augustín (354–430) ve svém *Vyznání* (Confessiones, 397–398) píše o temných okrcích v nás. Dantova (1265–1321) *Božská komedie* má obrazy nevědomí v *Očistci* (*Purgatorii*).¹⁹³ Boehmeho (1575–1624) *Bezедno* (Ungrund) je „zdroj“ (Quelle) veškerenstva, působící příčina, která je „Nic“, a v níž tkví nerozlišené dobro i zlo.¹⁹⁴ Paracelsus (1493–1541) věřil, že šílenství je důsledkem neprospěšných změn v *spiritus vitae* a odmítl dobový démonologický koncept šílenství. Imaginace pro něj byla kreativní silou, která převažuje ostatní schopnosti.¹⁹⁵

Kořeny „nevědomí“ bychom mohli spolehlivě sledovat již od antiky a Jung na ně v průběhu své práce odkazuje. Nicméně „opravdový“ zrod spatřuje ve filosofických konceptech počínaje 17. stoletím, na jejichž úplný začátek klade Leibnize.

„O nevědomí se mluvilo dávno před Freudem. Byl to Leibniz, který jako první uvedl tuto myšlenku do filosofie; Kant a Schelling se k ní vyjádřili a Carus ji rozpracoval do systému, na jehož základech vybudoval Eduard von Hartmann svou pověstnou *Filozofii nevědomí*.“¹⁹⁶

¹⁹²D. Areopagita, *Listy o mystické teologii*, Praha 2005.

¹⁹³O vlivu Danteho na Junga, především při tvorbě Červené knihy: T. Priviero, *On the Service of the Soul: C. G. Jung's Liber Novus and Dante's Commedia*, in: *Phanés*, 2018, str. 28–57. Dále D. Slattery, *Thirteen Ways of Looking at The Red Book: C. G. Jung's Divine Comedy*, in: *Jung Journal: Culture & Psyche*, 2011, str. 128–144.

¹⁹⁴Jak upozorňuje Martin Žemla, myšlenka se objevuje již dříve, viz. M. Žemla, *Kořeny teosofického myšlení*, Praha 2019, str. 19–61.

¹⁹⁵Pro Junga významný myslitel, kterému věnoval několik esejů: C. G. Jung, *Paracelsus*, CW15, 1929. *Paracelsus the Physician*, CW15, 1941, česky *Paracelsus jako lékař*, Svazek IX. Člověk a kultura, *Paracelus as a Spiritual Phenomenon*, CW13, 1942.

¹⁹⁶C. G. Jung, *A Review of the Complex Theory*, CW 8, 1934, str. 102, (česky *Obecné pojednání k teorii komplexu*, SV. I.) C. G. Jung, *On the importance of the Unconscious in Psychopathology*, CW 3, 1914, str. 203, Podobně pak: C. G. Jung, *The Tavistock Lectures*, CW 18, 1935, str. 62, C. G. Jung, *The Hypothesis of the Collective Unconscious*, CW 18, 1932, str. 515. C. G. Jung, *The Practical Use of Dream-Analysis*, 1934, CW 16, str. 139, C. G. Jung, *The Ego*, 1951, CW9II, str. 6, C. G. Jung, *Depth Psychology*, CW 18, 1948, str. 477. C. G. Jung, *The Psychology of the Child Archetype*, 1940, CW 9I, str. 152.

Tato myšlenková linie ovšem začíná ještě dřív u Descarta, či lépe řečeno v reakci na něj. René Descartes (1596–1650) se svým *Cogito Ergo Sum* postavil do základu svých úvah myslící subjekt a jeho mysl ztotožnil s vědomím. Toto tvrzení vyprovokovalo celou řadu reakcí a jednou z nich byl koncept nevědomé mysli.¹⁹⁷ Zásadní otázka, kterou v souvislosti s myšlením řešil nejen René Descartes, ale i John Locke a Gottfried Wilhelm Leibniz, byla *kontinuita myšlení*. Pokud jsme vědomí, jsme vědomí neustále? Co ale například ve spánku nebo před zrozením v děloze matky? Na tyto otázky přicházely různé odpovědi, Descartes tvrdil, že naše vědomí je kontinuální a jsme vědomí neustále, jen si to v daném momentu nepamatujeme. John Locke (1632–1704) tvrdil, že jsme sice vědomí, ale naše myšlení není kontinuální. Podle něj existují jen mentální operace, kterých si jsme vědomí, jako je pochybování, vnímání, myšlení. Mysl narozeného dítěte je pro něj tabula rasa, nepopsaná deska, a vyplňují ji až zkušenosti. Odtud pochází jeho známý výrok, že v mysli nemůže být něco, co nebylo dříve ve smyslech.¹⁹⁸

¹⁹⁷ L. L. Whyte, *The Unconscious before Freud*, London 1979, str. 86.

¹⁹⁸ S. R., Sand, *The Unconscious without Freud*, Lanham 2014, str. 1–3.

Leibnizův průlom

Vůči tomuto názoru se staví Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716), který své úvahy o lidské mysli odvíjí od zásadně odlišné představy světa. Na rozdíl od mechanistického obrazu, v němž jsou veškeré entity ryze hmotné a vztahy mezi nimi jsou de facto kolizemi, tedy v případě lidského vnímání a myšlení vjem „narazí“ do smyslu a ten zase „narazí“ do rozumu, u Leibnize jsou veškeré entity duchovní, respektive hmota a duch jsou dvě podoby „síly“ či „energie“, přičemž hmota je „pasivní silou“ a duch „aktivní.“ Tuto aktivitu Leibniz pojímá jako vzdor duchovní energie, která se nachází v bytosti, vůči vnějšímu určení. Zdánlivý karteziánský dualismus hmoty a ducha je tak nahrazen monistickou silou či energií, která je určitým způsobem inteligentní a vědomá, ač nikoli nezbytně reflektující a vykazující svobodnou vůli, jako je tomu u lidské bytosti. Tato všeprostopující duchovní síla či duchovní energie znamená, že cokoli existujícího má určitou formu vědomí, ač syrového, přičemž ony nejmenší jednotky bytí, a tím pádem i vědomí nazývá Leibniz „monády“. Cokoli hmotného, například naše vlastní tělo, je „organizovanou masou“ monád a hmota je tedy nikoli odlišným principem od ducha, nýbrž jeho funkcí.¹⁹⁹

V Leibnizově světě neexistuje volný prostor, protože energie a její nejmenší jednotky „monády“ ho bezezbytku vyplňují a utváří z něj harmonický celek. Z jejich vzájemného, bezprostředního spojení vyplývá, že změna na kterémkoli místě vesmíru je vnímána všemi ostatními monádami. Bližší monády vnímají změny zřetelněji než ty vzdálenější, nicméně změna se vždy odrazí v celku světa, a tedy i v lidské mysli se odráží veškeré vesmírné dění.²⁰⁰ Nevyhnutelně je těchto percepcí, které na naši mysl působí, nespočet, ale my si drtivou většinu z nich neuvědomujeme, protože jsou buď příliš konstantní, či nepatrné. Leibniz je označil dodnes zažitým francouzským názvem „petite“ či „minute perceptions“.

Jak se z nevědomých percepcí stávají vědomé, uvádí Leibniz v předmluvě k *Novým esejím o lidském rozumu* (1704) na známém příkladu zvuku moře. „Abychom slyšeli tento hluk, tak jak ho známe, musíme nejdřív slyšet ty části,

¹⁹⁹J. Lawler, *Matter and Spirit. The Battle of Metaphysics in Modern Western Philosophy before Kant*, Rochester 2006, str. 400–431.

²⁰⁰W. G. Leibniz, *Metafyzická rozprava*, Praha 2020, str. 27.

keré utváří celek, tedy hluk každé vlny (...) mít vjem každého z oněch zvuků, jakkoli nepatrné mohou být; jinak by nebylo vjemu stovek tisíc vln, ježto sto krát tisíc ničeho nemůže utvořit něco.“²⁰¹

Nevědomé percepce můžeme podle Leibnize demonstrovat i ve spánku. Duše během něj nepřestává myslet a toužit, jedná se ale o aktivitu mimo vědomí.²⁰² Tato hlubší vrstva, než vědomí je neustále aktivní: „Duše (...) je zdrojem činnosti, protože má v sobě princip pohybu či změny.“²⁰³ Leibniz předpokládal existenci nevědomé aktivity duše pro možnost samotného kontinuálního Já.²⁰⁴ Nevědomé *petite perceptions* ovlivňují nejen naše vnímání a myšlení, ale jsou i motivem pro jednání, které se tak ukazuje být rovněž z drtivé většiny nevědomé.²⁰⁵

Ve vesmíru pojatém jako všeprostopující energie je kontinuální vše. Neexistuje ani jasná hranice mezi vědomím a nevědomím stejně jako mezi vědomou a nevědomou percepcí, nýbrž *kontinuální* přechod. Slyšíme tu budoucí ozvěnu v Jungovi, pro nějž všechno psychologické má nevědomý aspekt. Kontinuálně se vyvíjí i stupně vědomí od zvířecí říše až po člověka:

„Nic se neodehrává najednou a je jednou z mých významných a nejlépe ověřených maxim, že příroda nikdy nečiní skoky (...) nikdy nelze překročit určitou hranici či vzdálenost, aniž by předtím nebyla překročena nějaká kratší (...)

²⁰¹ G. W. Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, Cambridge 1996, par. 54.

²⁰² R. S. Sand, *Unconscious without Freud*, Lanham 2014, str. 1–3. Jung také vlastnil několik Leibnizových knih: G. W. Leibniz, *Kleinere philosophische Schriften*. Edited by R. Habs. Leipzig 1883. 3 vols., *Philosophical Writings*. Selected and translated by Mary Morris. London and New York 1934. *Monadology, Principles of Nature and of Grace, founded on Reason, The Philosophical Works of Leibniz; a Selection*. Translated by G. M. Duncan. New Haven 1890. *Theodicy*. London 1951 [1952]. Ale třeba také M. Dessior, *Geschichte der neueren deutschen Psychologie*. Vol. I: *Von Leibniz bis Kant*. Berlin 1894; G. W. Leibniz, *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, Paris 1704. Zajímavá je práce, na kterou Jung odkazuje od Hans, Ganz, *Das Unbewusste bei Leibniz in Beziehung zu modernen Theorien*, Zurich 1917. Kde autor srovnává myšlenky R. Semona (1859–1918) a G. W. Leibnize. Richard Semon byl biolog, student Ernsta Haeckela, který vytvořil teorii Mnemu, kterou Jung adoptoval do své teorii archetypu.

²⁰³ G. W. Leibniz, *Theodicea*, par. 323.

²⁰⁴ W. Röd, *Německá klasická filozofie II*, Praha 2004, str. 123.

²⁰⁵ Malé percepce jsou zásadní pro lidské jednání. P. Remnant – J. Bennett, *Introduction, Philosophical themes in the New Essay*, in: G.W. Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, Cambridge 1996, str. 19–24.

což podporuje úsudek, že zjevné percepce postupně povstávají z těch, které jsou příliš drobné, než aby byly zpozorovány. Myslet si něco jiného znamená být nevědomý vůči neměřitelné kvalitě věcí, která vždy a všude představuje skutečné nekonečno.²⁰⁶

Leibniz vytvořil paradigma, ve kterém původ vědomých aktivit vychází z nevědomí a v němž jsme hnaní nevědomými motivy, o kterých však věříme, že jsou výsledkem naší svobodné vůle. Tento „leibnizovský průlom“ zároveň otevřel nové pohledy na duševní nemoci, a jak ukázal McGrath, váže se k němu také raný romantický pojem Já, ze kterého se později odvíjely psychologické metody jako hypnotherapie.²⁰⁷

Leibnizův zásadní přínos pro hlubinné teorie spočíval v tom, že i když si věci nejsme úplně vědomi, přeci jen je vnímáme. A právě tento důraz na neustávající aktivitu mysli a vnímání mu dává typicky *dynamický* ráz a odlišuje ho od pasivní tradice, zastávané například Lockem. Předpoklad kontinuity, umožňující vědomí expandovat do původně nevědomých obsahů a dostat se na vyšší či hlubší rovinu porozumění, otevřel cestu tomu, co dnes popisujeme jako psychologický, intelektuální či spirituální růst.²⁰⁸

Jak už jsme zmínili, Pro Junga byl Leibniz filosofický předchůdce psychologického konceptu nevědomí.²⁰⁹ Ačkoli oba myslitele dělila víc než dvě století, měli na první pohled i mnoho společných rysů. Oba se zajímali o východní náboženství, esoteriku, alchymii, vymezovali se vůči materialismu, a třebaže

²⁰⁶ G. W. Leibniz, *Preface to New essays in Human Understanding*, § 56–57, více o kontinuitě v díle G.W. Leibniz, *Pacidius Philalethovi*, Praha 2019, ze sekundární literatury vid., L. M. Jorgensen, *The Principle of Continuity and Leibniz's Theory of Consciousness*, in: *Journal of the History of Philosophy*, 47, 2, 2009, str. 223–248.

²⁰⁷ I když Leibnizův koncept nevědomí v mnohém zpochybňuje postoj osvícenského racionalismu, snaží se stejně jako on nahrazovat tradiční teologické výklady iracionálních sil v podobě andělů a démonů vědecky získávanými poznatky. Sean J. McGrath, recenze: R. S. Sand, *The Leibnizian breakthrough: in: The Unconscious Without Freud*, Lanham 2014, str. 5.

²⁰⁸ R. S. Sand, *The Unconscious without Freud*, Lanham 2014, str. 9. K Lockovi se datují počátky jiného psychologického směru, behaviorismu. T. Weckowicz – H. Liebel-Weckowicz, *Typologies of the Theory of Behaviorism since Descartes*. in: *Sudhoffs Archiv*, 66(2), 1982, str. 129–151.

²⁰⁹ C. G. Jung, *History of Modern Psychology 1933–1934*, Princeton – Oxford, 2019, str. 6–7.

zásadně ovlivnili myšlení své doby, nenašli bychom jejich ortodoxní pokračovatele.²¹⁰

Jung si kromě nevědomých *petite perceptions* všiml u Leibnize skrz Wolfganga Pauliho, také jeho „energetického systému“,²¹¹ univerzální, předjednané harmonie a s ní spojeného psychofyzického paralelismu.

Koncept předjednané harmonie silně zapůsobil nejen na Junga, ale především na jeho spolupracovníka Wolfganga Pauliho. Jung o něm pojednává v eseji *Synchronicity: An Acausal Connecting Principle* (1952), česky *Synchronicita jako princip nepřičinných souvislostí* (2018). V části „Předchůdci myšlenky synchronicity“ si všimá, že Leibniz konceptem předjednané harmonie řeší vztah duše a těla, které přirovnává ke dvojím synchronizovaným hodinkám (Pauli upozornil Junga, že Leibniz tuhle myšlenku přebral od Arnolda Geulincxe (1625–1699),²¹² zároveň vyjadřuje, že vše, co monádě přináleží, má svůj základ v její spontaneitě a dále, že každá substance je v dokonalé shodě se všemi ostatními.

Leibniz to vyjadřuje v *Metafyzických rozpravách* následovně:

„Všechna tělesa ve vesmíru se totiž nacházejí ve vzájemné sympatii, a tak i naše tělo přijímá otisk všech ostatních, a poněvadž se naše smysly vztahují ke všemu, není možné, aby naše duše věnovala pozornost všemu zvlášť. Proto jsou naše zmatené vjemy výsledkem percepce, jejichž rozmanitost je zcela nekonečná. ... Pokud však mezi více percepcemi (jež se dohromady nesladí v jedinou) není žádná, která by nad ostatní vynikala, přičemž všechny působí vjemy o zhruba

²¹⁰Leibniz, *mysticism and religion* in: A.P. Coudert – R. H. Popkin – G. M. Weiner, *International archives of the history of ideas* 158, Dordrecht – Boston – London 1998. Jung si také všiml Leibnizova zájmu o čínskou filosofii, C. G. Jung, *Richard Wilhelm: In memoriam*, CW 15, 1930, Str. 77.

²¹¹Zde vidíme inspiraci i v moderní fyzice. Ta ukazuje, že při dostatečném zvětšení se původní pevnost předmětů vytrácí, a zjišťujeme, že se nejedná o skutečná tělesa, ale energetické systémy okolo daleko menších útvarů, které samy o sobě mohou být energetickými systémy ještě řádově menších útvarů, až se úplně vytratí. Pevnost předmětu a srážku dvou pevných předmětů tak lze interpretovat jako komunikaci mezi energetickými systémy. J., Lawler, *Matter and Spirit. The Battle of Metaphysics in Modern Western Philosophy before Kant*, Rochester 2006, str. 406–407.

²¹²C. G. Jung, *Synchronicita jako princip nepřičinných souvislostí*, in: C. G. Jung – W. Pauli, *Příroda a duše*, Praha 2018, str. 80 Tento fakt potvrzuje také W. Röd, *Novověká filosofie II*, Praha 2004, str. 104.

stejně síle či schopnosti zaujmout pozornost duše, pak si je duše může uvědomovat leda zmateně.“²¹³

Proto pocházejí percepcce z podstaty substance a současně vyjadřují percepcce jiných substancí a dohromady vytváří živoucí zrcadlo vesmíru.²¹⁴

Jung byl v tomto názoru stejně jako Leibniz ovlivněn východními náboženstvími, Leibniz předpokládá vedle kauzálního spojení setrvalý prestabilizovaný paralelismus události uvnitř monády a mimo ni. U Junga se princip synchronicity stává absolutním pravidlem pro všechny případy, v nichž jde o současné vnější a vnitřní dění, které pojí jejich vzájemná analogie (ne *smysl*).²¹⁵

Jung nevěřil v monády ve formě, v jaké je prezentuje Leibniz, odkazuje tím na další společný rys jeho psychologie s Leibnizem, tedy odstupňování uvědomělosti, se kterou reflektujeme svět, či řečeno s Leibnizem, se kterou se v nás zrcadlí vesmír.

Jung nikdy nevěřil, že by psychická realita prezentovala realitu celkovou, právě naopak dokážeme ji nahlédnout jen velice dílčím způsobem, k tomu ještě zprostředkovaně jejími reprezentacemi. Odkazujíc na předjednanou harmonii, a především Leibnizovy „*monády, které nemají okna*“, Jung tvrdí, že právě v duši jsou okna, skrz která můžeme nahlížet další reality. U Leibnize monády okna nemají vůči ostatním monádám, ale pouze vůči Bohu. Jung s pojmem Boha neoperuje z teologického hlediska, spíše nechává tento rozměr otevřený.

²¹³G. W. Leibniz, *Metafyzická rozprava*, Praha 2020, str. 97.

²¹⁴W. Röd, *Novověká filosofie II*, Praha 2004, str. 104.

²¹⁵Jak ukázal Wolfgang Giegerich, anglický překlad obsahuje zásadní chybu, když mluvíme o synchronicitě jako *smysluplné shodě*. Jung v německém originále užívá slova „*sinngemäß* *Koinzidenz*“. V anglickém překladu se pojem překládá jako „*meaningful coincidence*“. Giegerich zdůrazňuje, že Jung neříká „*sinnvolle Koinzidenz*“, a přesvědčivě ukazuje, že rozdíl a následně dopad záměru *sinnvoll* za *sinngemäß* je zásadní pro pochopení Jungova konceptu synchronicity. Tento nepřesný rozměr je také přenesen do českého vydání. „Je nasnadě podezření, že by v tomto případě mohlo jít o koincidenci smyslu, o nepřičinnou souvislost.“ C. G. Jung, *Synchronicita jako princip nepřičinných souvislostí*, Praha 2018, str. 14. Porov. W. Giegerich, *A serious misunderstanding: synchronicity and the generation of meaning*, in: *Journal of Analytical Psychology*, 2012, 57, 500–511.

Christian Wolff a status psychologie

Ačkoli byla Leibnizova filosofie jedním ze silných impulzů v počátcích psychologie jako vědy, samotné slovo „psychologie“ je ještě starší. Poprvé použil pojem *psychologia* v roce 1575 Joannesom Thomasom Freigius, a to v diskusi o Aristotelových *De Anima a Parva naturalia*. Aristotelská tradice filosofie přírody je v této souvislosti zásadní a v renesanci přinesla novou výzvu nadefinovat význam a obsah pojmů „duše“ a „příroda“.²¹⁶

Psychologie jako autonomní věda (Wissenschaft), tedy s vlastním předmětem zkoumání, slovníkem a metodami se vyvíjí v 18. století, a to jak ve smyslu zkoumání duševních fenoménů, tak samotné podstaty duševna. Mnoho autorů ji považovalo za přírodní vědu založenou na zkušenosti, včetně těch, kteří věřili, že zkoumají nehmotnou substanci.²¹⁷ K nim patřila i skupina následující Christiana Wolffa (1679–1754), ovlivněném Leibnizem.²¹⁸

Historicky je Wolff podstatný nejen jako ten, kdo dále rozpracoval koncept nevědomí, ale také jako zakladatel psychologie coby vědecké disciplíny. V roce 1732 publikoval svou *Psychologia empirica*, která je považovaná za první knihu pojímající psychologii v moderním smyslu.²¹⁹ Systém, který vytvořil, ovládl německé prostředí a velmi silně ovlivnil také Immanuela Kanta.

Pro Wolffa a jeho následovníky byla psychologie záležitostí spíše metafyzickou než fyzickou. V rámci této metafyziky se Wolff snažil uvést do souladu ontologii, kosmologii (obecná fyzika, astronomie a zákony pohybu), přírodní teologii s jím vytvořenou dvojicí disciplín „empirické“ a „racionální“ psychologie. Metafyzické

²¹⁶C. Park – E. Kessler, *The concept of psychology*. in: Ch. B. Schmitt (vyd.), *The Cambridge history of renaissance philosophy*, Cambridge 2008, str. 455–463.

²¹⁷G. Hatfield, *Remaking the science of mind: Psychology as natural science*, in C. Fox – R. Porter – R. Wokler (vyd.), *Inventing human sciences: Eighteenth-century domains*, Berkley 1995, str. 187–188.

²¹⁸Podle Rosemarie Sand je tento leibniziansko-wolffovský pojem nevhodný, protože byl ve své podstatě eklektický a inkorporoval prvky nejen Leibnize, ale také Aristotela, Descarta a Spinozy. R. S. Sand, *The Unconscious without Freud*, Lanham 2014, str. 28–29.

²¹⁹G. Hatfield, *Remaking the science of mind: Psychology as natural science*, in C. Fox – R. Porter – R. Wokler (vyd.), *Inventing human sciences: Eighteenth-century domains*, Berkley 1995, str. 184–231.

principy mohou podle něj být zhodnocované empiricky, tedy nemateriální neboli duchovní aspekty pro něj byly objektem empirického studia. Metafyzika pro Wolffa tedy neznamenal vědění získané jedině rozumem nezávisle na zkušenosti, tak jak ji pojímal Descartes nebo později Kant, ale definoval ji na základě jejího předmětu jako „vědu o bytí, o světě obecně a duševnu“. Metafyzika má být založena na „historickém poznání“, tedy poznávání faktů, které Wolff nazývá „empirickou psychologií“. Zatímco ta mapuje schopnosti duše, „racionální psychologie“ na základě těchto nálezů pátrá po principech, které by vysvětlily fenomén duševna. Pro Wolffa metafyzická sféra, do níž spadají psychologické fenomény spíše než do fyzické, nestojí mimo záběr empirické vědy. Navzdory pozdějším interpretacím trval Wolff na tom, že empirická psychologie je základnější než racionální, protože je zdrojem materiálu, ze kterého mohou být až následně konstruovány argumenty pro principy duševna. Wolffovu psychologii označuje Hatfield jako „realistickou“ ve smyslu teoretické pozice přijímání duše jakožto skutečné, nemateriální substance a zároveň empirickou, protože zkoumání tohoto daného předmětu spočívalo na opakovaných pozorováních. Studium duševních schopností a fenoménů upozaduje metafyzické spekulace a má vést nikoli k vysvětlení, ale popisu mysli jako celku.²²⁰

Pro naše další úvahy je také zásadní, že Wolff uvedl pojem vědomí (*Bewusst*) do kontrastu s pojmem nevědomí (*unbewusst*), jímž označil všechno, co není vědomé. Wolff zjednodušil vztah vědomých a nevědomých myšlenek do obrazu, v němž ideje, které „vidíme“, jsou čisté (*klar*) a jejich opakem jsou ideje tmavé (*dunkel*). Není to však dualita, ale spíše škála, v níž silnější ideje zastíňují slabší, pročež používá metaforu o světlech různých intenzit. Na otázku, jak se mohou tmavé ideje ukázat, odpovídá Leibnizovou teorií kontinua. Pokud „cítíme“ něco, co nedokážeme vysvětlit myšlením, a naše nálada neodpovídá zjevné příčině, můžeme z toho vyvodit, že příčinou je tmavá idea. Reflexí pak lze onu ideu dovést na světlo. Nevědomé obsahy ale nemůžeme přímo nahlédnout, jelikož se nacházejí mimo vědomí, a proto je lze pouze dedukovat na základě jejich projevů.²²¹

²²⁰G. Hatfield, *Remaking the science of mind: Psychology as natural science*, in: C. Fox – R. Porter – R. Wokler (vyd.), *Inventing human sciences: Eighteenth-century domains*, Berkley 1995, str. 184–231.

²²¹R. S. Sand, *The Unconscious without Freud*, Lanham 2014, str. 31–33.

S Wolffovým dělením psychologie na empirickou a racionální pracoval také Jung, přičemž spiritistická „fakta“, kterým se věnuje v *Zofingových přednáškách*, zahrnuje pod empirickou psychologii, jejíž „primárním zájmem je dodávat faktickou oporu racionální psychologii, kde první princip je existence duše jako prvotního hybatele. Pokud by duše neexistovala, bylo by nemožné, aby existovala tato fakta.“²²² Jung svébytně zapojuje Wolffa spolu s Kantem, když popisuje duši jako původce kauzálního řetězce akcí a reakcí a takto pochopená znamená „korektní použití kategorie kauzality“.²²³ Racionální psychologie tedy podle něj konstatuje nevyhnutelnost duše a empirická psychologie to dokládá „nespočetem“ důkazů. Zde můžeme také nalézt myšlenkové podhoubí, na kterém Jung vystavěl představu vědce empiricky zkoumajícího fenomén rozprostírající se mezi fyzickým a metafyzickým. Domnívám se, že v tomto smyslu je třeba také číst jeho nespočetné odkazy na sebe jako empirického vědce, nebo vlastními slovy, „víc, než cokoli jiného jsem empirik a má stanoviska jsou ukotvená ve zkušenosti.“²²⁴

Napříč celým *Collected works* Jung argumentuje svou pozici jako empirika:

„Ačkoli jsem byl často nazýván filosofem, jsem empirik a jako takový se držím fenomenologického hlediska. Věřím, že není ve sporu s principy vědeckého empirismu, když člověk příležitostně učiní nějakou úvahu překračující pouhé shromažďování a utřídování zkušenosti. Dokonce mám za to, že zkušenost není ani možná bez úvahy, protože ‚zkušenost‘ je procesem asimilace, bez níž není možné porozumění. Jak už tento výrok naznačuje, přistupuji k psychologickým otázkám z vědeckého, nikoli filosofického hlediska. Jakkoli má náboženství silný psychologický aspekt, zabývám se jím z čistě empirického úhlu, to znamená omezují se na pozorování fenoménů a varuji se jakýchkoli metafyzických nebo filosofických úvah. Nepopírám oprávněnost těchto dalších úvah, ale neprohlašuji se být kompetentní k jejich správnému uplatňování.“²²⁵

²²²C. G. Jung, *The Zofingia lectures*, London 1983, str. 38.

²²³C. G. Jung, *The Zofingia lectures*, London 1983, str. 38.

²²⁴C. G. Jung, Foreword to Mehlich „*J. H. Fichtes Seelenlehre Und Ihre Beziehung Zur Gegenwart*“, CW 18, 1935, str. 770.

²²⁵„Although I have often been called a philosopher, I am an empiricist and adhere as such to the phenomenological standpoint. I trust that it does not conflict with the principles of scientific empiricism if one occasionally makes certain reflections which go beyond a mere

accumulation and classification of experience. As a matter of fact I believe that experience is not even possible without reflection, because ‚experience‘ is a process of assimilation without which there could be no understanding. As this statement indicates, I approach psychological matters from a scientific and not from a philosophical standpoint. In as much as religion has a very important psychological aspect, I deal with it from a purely empirical point of view, that is, I restrict myself to the observation of phenomena and I eschew any metaphysical or philosophical considerations. I do not deny the validity of these other considerations, but I cannot claim to be competent to apply them correctly.“ C. G. Jung, *The autonomy of the unconscious*, CW 11, 1937, str. 5–6. Na mnoha místech píše podobně: „Jen pouze jako empirik a nikdy jako filosof jsem se zabýval hlubinnou psychologií a nemohu se pochlubit tím, že bych si někdy vyzkoušel formulovat etické principy.“ „It is only as an empiricist, and never as a philosopher, that I have been concerned with depth psychology, and cannot boast of ever having tried my hand at formulating ethical principles.“ C. G. Jung, *Foreword to Neumann: „Depth Psychology and a new ethic“*, CW 18, 1949, str. 616.

„Jsem empirik a jako takový mohu empiricky dokázat existenci totality nadřazené vědomí. Vědomí zažívá tuto nadřazenou totalitu jako něco numinózního, jako tremendum nebo fascinosum. Jako empirika mě zajímá pouze zkušenostní charakter této totality, která je sama o sobě, bráno ontologicky, nepopsatelná. Toto „bytostné já“ nikdy nezaujímá místo Boha, ačkoli by možná mohlo být nádobou božské milosti. Taková nedorozumění pramení z předpokladu, že jsem nábožensky lhostejný člověk, který nevěří v Boha a jen je třeba mu ukázat cestu k víře.“ „I am an empiricist and as such I can demonstrate empirically the existence of a totality supraordinate to consciousness. Consciousness experiences this supraordinate totality as something numinous, as a *tremendum* or *fascinosum*. As an empiricist I am interested only in the experiential character of this totality, which in itself, ontologically considered, is indescribable. This ‚self‘ never at any time takes the place of God, though it may perhaps be a vessel for divine grace. Such misunderstandings arise from the assumption that I am an irreligious man who does not believe in God and just needs to be shown the way to belief.“ C. G. Jung, *Good and Evil in Analytical Psychology*, CW 10, 1959, str. 463. Podobně pak C. G. Jung, *Spirit and Life*, CW 8, 1926, str. 320; C. G. Jung, *On the concept of the archetype*, CW 9I, 1954, str. 75–76; C. G. Jung, *Spirit and Life*, CW 8, 1926, str. 320; C. G. Jung, *Flying Saucers: A Modern Myth*, CW 10, 1958, str. 328, n12; C. G. Jung, *The Autonomy of the Unconscious*, CW 11, 1938, str. 5; C. G. Jung, *Foreword to Mehlich*, CW 18, 1935, str. 770–772; C. G. Jung, *An Eightieth Birthday Interview*, in: C. G. Jung – W. McGuire – R.F.C. Hull (vyd.), *C. G. Jung Speaking. Interview and Encounters*, Princeton 1977, str. 270, 414, (v české verzi *Rozhovory s C. G. Jungem*, Praha 2015, mnoho esejů naproti anglické verzi chybí, proto vycházím z anglické verze.); C. G. Jung, *Letters II*, in: G. Adler – A. Jaffé – R. F. C. Hull, *C. G. Jung Letters, Vol. II: 1951–1961*, Princeton 1975, str. 246. Nebo v úplné zkratce: „Každý, kdo říká, že jsem mystik, je akorát pitomec.“

Pro pochopení toho, co pro něj znamená zkušenost a fenomén a jaké hranice své empirii dal, nám pomůže následující autor.

„Everyone who says I am a mystic is just an idiot!“ C. G. Jung, *The Houston Films*, in: C. G. Jung – W. McGuire – R.F.C. Hull (vyd.), *C. G. Jung Speaking. Interview and Encounters*, Princeton 1977, str. 333.

Kant a cesta do blázince

Může nevědomí myslet? Jak je vůbec možné si být vědom toho, co je nevědomé? Hypotéza nevědomých obsahů vyvolala kontroverze hned při svém zrodu a ránu se jí snažil zasadit také Immanuel Kant (1724–1804), a to především svou *Kritikou čistého rozumu* (1781).

Kant spolu s Leibnizem předurčil způsob, jakým se psychologie, a zejména způsob chápání fenoménu nevědomí, bude v německy mluvícím prostředí ubírat další staletí.²²⁶

Vývoj v rámci psychologie byl často nějakou formou odpovědi na Kanta. Tuto úlohu hraje i u Junga, který svou psychologii v raném období tvoří právě na reflexi Kanta, jak se snažím ukázat v podkapitole o *Zofingských přednáškách*.

Kant odmítá v *Kritice čistého rozumu* (1781) racionální psychologii jako možný nástroj poznání nevědomé sféry, v části „Úvaha o celku čisté nauky o duši reflektující důsledky těchto paralogismů“ uvádí, že to, co nazýváme duší, „*je totiž všechno v kontinuálním proudu a nic trvalého*“.²²⁷ Racionální, metafyzická psychologie podle Kanta překračuje jako věda všechny schopnosti lidského rozumu, nezbyvá nám „než studovat svou duši podle vodítka zkušenosti a držet se v mezích otázek, které nejsou dál, než kde je možná vnitřní zkušenost s to prokázat svůj obsah“.²²⁸ I proto byl Kant shovívavější k empirické psychologii, avšak psychologie jako taková si podle něj nezaslouží postavení samostatné disciplíny. Jednak proto, že nevychází z matematiky, a tím tedy nemůže mít apriorní základ, ale i proto, že na vnitřní záležitosti člověka nelze matematiku vůbec aplikovat.²²⁹ Psychologie podle něj nemůže být ani experimentální

²²⁶Nicholls, A. – Liebscher M, *Introduction: thinking the unconscious*, in: Nicholls, A. – Liebscher M. (vyd.), *Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought*, Cambridge 2010, str. 1–25.

²²⁷ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, A 381.

²²⁸ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, příloha IV, A 382, více pak A 381–A 405.

²²⁹ Jak tvrdí Sturm: „Navzdory různým interpretacím si dovoluji tvrdit, že Kant neprohlašuje psychologické fenomény za naprosto nematematizovatelné, ani že nemohou být matematizovány kauzální zákony určující psychologické fenomény. Svým prohlášením o nemožnosti mysli spíše to, že v rámci určité koncepce empirické psychologie – té, kterou sdílelo mnoho jeho současníků – jsou psychologické fenomény pojaty takovým způsobem, že nemohou být náležitě matematizovány, respektive nelze na ně uplatnit geometrie.“ T. Sturm,

disciplínou, protože sám subjekt je objektem zkoumání a tím příliš nestálý na pozorování. Kant nešetří sarkasmem ani na psychologickou metodu introspekce, touha po zkoumání sebe sama je dle něj nemocí mysli, tedy hypochondrie, která v posledku vede do bláznince.²³⁰

Skutečná věda o člověku je dle Kanta antropologie, o níž se začal zajímat okolo roku 1758 a později ji i sám přednášel.²³¹ V roce 1798 vydává svoji *Antropologii z pragmatického hlediska* (orig. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*). Vědeckost antropologie má oproti psychologii spočívat v tom, že v ní abstrahujeme od otázky, zda má lidská bytost duši (ve smyslu oddělené nehmotné substance), která je psychologická. Dle Kanta je duše pojímaná racionální psychologií zkušenosti nepřístupná entita, zatímco antropologie se zabývá předměty zkušenosti. V antropologii „jevy sjednocené dle zákonů rozumu jsou zkušenostmi a v debatě, jak věci reprezentujeme, nevznášíme otázku po tom, jaké jsou mimo jejich vztah ke smyslům (a tedy samy o sobě)“.²³²

Kant on empirical psychology, in: E. Watkins (vyd.), *Kant and the sciences*, Oxford 2001, str. 163–184. Kant o této téme pojednává zde, I. Kant, *Metaphysical Foundation of Natural Science*, 1786, s. 470–1, výklad M. Friedman, *Kant's Construction of Nature. A Reading of the Metaphysical Foundations of Natural Science*, Cambridge 2013.

²³⁰ Že toto však není kritika psychologického zkoumání obecně, ale snahy analyzovat již hotové obsahy mysli, které sama od sebe vytváří obrazotvornost, uvidíme v kapitole „Syntéza.“

²³¹ Manfred Kuehn, *Kant: A Biography*, Cambridge 2001, str. 406–9; O vztahu psychologie a antropologie u Kanta: H. L. Wilson, *Kant's pragmatic anthropology. Its origin, meaning, and critical significance*. New York 2006, str. 19, 24–25; Frierson, P., *Kant's empirical psychology*, Cambridge 2014.

²³² Je podstatné ještě zdůraznit že Kantova kritika stojí na Baumgartenových textech o psychologii (žák Christiana Wolffa). H. L. Wilson, *Kant's pragmatic anthropology. Its origin, meaning, and critical significance*. New York 2006, str. 22. Dle Wilsona však Kant svým antropologickým projektem nechtěl vymezit ryze empirické pole pro zkoumání člověka, ale jeho hlavním motivem bylo vyvinout prakticky použitelný obor založený na kriticky ošetřené teleologické reflexi. Jeho antropologie je *pragmatická* ve smyslu užitečnosti v praxi, a proto nutně založená ve zkušenosti. Kant nesdílel pojetí wolffovské a baumgartenské školy, odlišující filosofii a psychologii podle racionální a empirické metody, ale oním základním rozlišením pro něj byl zájem, s nímž se lidé do zkoumání člověka pouští, tedy zda se jedná o pokračování scholastické, ryze pro univerzitní půdu pěstované filosofie tříbící myšlení pro libovolné teoretické úkoly, anebo „populární“ či „kosmopolitní“ filosofii řešící konkrétní

Jakkoli se Kant stranil termínu „psychologie“, pojednává v rámci své antropologie o jevech, které byly pro Junga inspirativní, když v pasáži „*O reprezentacích, které máme, aniž bychom si jich byli vědomí*“ (vycházela jsem zde z angl. překladu „*On the ideas we have without being aware of them*“ /§5/) pojednává o vjemech a pocitech, které si neuvědomujeme, ale můžeme je nepochybně vyvodit, a pro něž Kant volí název „temné reprezentace“ (orig. „*dunkle Vorstellungen*“).

To, jak se Kant s těmito temnými reprezentacemi, které zůstávají pod úrovní vědomí, vypořádává, bude zásadní pro další vývoj psychologie, včetně budoucích Jungových úvah.

„Je něco velkolepého a, zdá se mi, hluboce pravdivého na této Leibnizově myšlence: duše obsáhne vesmír pouze svou schopností reprezentace, třebaže nesmírně drobná část těchto reprezentací je zřetelná,“²³³ píše Kant.

Tyto „temné reprezentace“ tvoří „nezměrné pole“, zatímco „jasných idejí“ je neporovnatelně méně, „jako by jen pár míst na rozlehlé mapě bylo osvětleno.“ Kantův obraz, kterým tuto myšlenku ilustruje, je lidská postava vycházející z lesa. Člověk si při pohledu na ni neuvědomuje, že spatřil oči, nos, ústa a další znaky. Okamžitě však registruje lidskou postavu a z tohoto výkonu nevyhnutelně dedukujeme, že naše vnímání dostalo podněty, z nichž se představa člověka utvořila, ale samy jednotlivě zůstaly pod úrovní vědomí. Kant tuto úvahu rozvíjí v dalších příkladech. Tam, kde Leibniz volil hluk moře složeného z jednotlivých vln, používá Kant příklad mikroskopických a makroskopických struktur, které neustále dopadají na oko člověka, ale pouze při použití mikroskopu či dalekohledu se zpřístupní vědomí.

Kant si všímá nejen podvědomého vnímání, ale i jednání. Hráč na varhany je schopný v momentu improvizace sladit obě nohy a všechny prsty tak, že každá

otázky lidských bytostí, zdůrazňující použitelnost na život člověka ve společnosti. „Populární“ tedy znamená její použitelnost pro všechny lidské bytosti, díky níž se všechny mohou cítit být do této filosofie zahrnuty. H. L. Wilson, *Kant's pragmatic anthropology. Its origin, meaning, and critical significance*. New York 2006, str. 111–113.

²³³I. Kant, *Anthropology From a Pragmatic Point of View*, Carbondale 1996, str. 4. porov. A. Nicholls – M. Liebscher, *Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought*, Cambridge 2010, str. 10.

nota bezchybně zapadne do spontánního harmonického celku, který však varhaník není později schopný vědomě zreprodukovat.²³⁴

Je zajímavé, že pro Kanta toto uchvácení člověka v momentu improvizace je znakem pasivity, a tedy nesvobody, která odsouvá i zdánlivě vznešené jednání mimo pragmatickou antropologii, a to do sféry fyziologické antropologie. Pro Kanta je totiž svoboda ústředním motivem, oddává se zkoumání toho, co člověk, jakožto svobodně jednající bytost, ze sebe učiní nebo může a měl by učinit, nikoli, co s ním činí příroda. Kantův předsudek vůči všemu, co člověkem hýbe, a tedy dle něj omezuje svobodu, je natolik mocný, že to odsouvá mimo filosofický zájem. Zároveň ale konstatuje, že si s temnými ideami často hrajeme:

„Často si hrajeme s temnými ideami a naším zájmem je vyjímát objekty, které se líbí nebo nelíbí, imaginací. Ale ještě častěji se sami stáváme objektem temných idejí a naše chápání není schopno se zachránit z absurdit, které jsou způsobeny těmito ideami, ač je rozpoznáváme jako iluze.“²³⁵

Kant k *dunkle Vorstellungen* zaujímá nepřátelské stanovisko a mluví o člověku jakožto „oběti temných idejí“. Ve chvíli, kdy toto dokládá ironickým popisem lidské sexuality, zdálo by se, že ztotožňuje „temné ideje“ s pudy. Ovšem hned nato přidává jiný příklad „temných idejí, které se zdráhají vytratit, i když na ně rozum vrhne světlo“, a to situaci umírajícího člověka, pro kterého je důležité mít hrob na pěkném kousku půdy ve stínu stromu, ačkoli sám ví, že nemá důvod doufat v hezký výhled, stejně jako nemá důvod se obávat, že chytí rýmu, pokud si vybere jiný. I zde, ačkoli se nejedná o fyziologii, jako v případě sexuality, ale symboliku, je Kant výrazně ironický a vyjadřuje tak svůj názor na nefilosofický status „temných idejí“ a tázání po nich. Na druhou stranu však uznává jejich existenci, registruje touhu člověka zaujímat či dodržovat určité konfigurace, které nelze rozumem uspokojivě uchopit.

²³⁴ I. Kant, *Anthropology From a Pragmatic Point of View*, Carbondale 1996, str. 18–20.

²³⁵ „We often play with obscure ideas, and we have an interest in removing objects that are liked or disliked by the imagination. But still more often we ourselves become an object of obscure ideas, and our understanding is unable to rescue itself from absurdities which were caused by those ideas, although we recognize them as an illusion.“ I. Kant, *Anthropology From a Pragmatic Point of View*, Carbondale 1996, str. 20.

Tím, že Kant pátral po racionálních základech myšlení a jednání, stanovil svému zkoumání jasnou hranici vědomí.²³⁶ Přesto však v něm doutnal zájem o nevědomé procesy, respektive způsob, jakým se z nevědomých stávají vědomé a naopak. Zkoušel na to jít matematicky přes pojem „negativních stupňů“. Stejně jako je ve fyzice síla neutralizovaná opačnou silou o stejné nebo větší hodnotě, vytlačuje z našeho vědomí jeden duševní obsah druhý silou své jasnosti. Čím je nová myšlenka zřetelnější, tím je dosavadní myšlenka temnější a tím více se posouvá pod hranici vědomí.²³⁷

Z tohoto hlediska tedy neexistují vpravdě temné ideje, ale pouze oslepené či přehlušené těmi jasnějšími, všechny jsou svým způsobem vědomé, liší se jen intenzitou působení. Také Jung v odkazech na Leibnize i Kanta píše o více než století později o různé intenzitě psychických pochodů, které se na základě ní buď dostanou do vědomí, či zůstávají pod jeho prahem:

„Nevědomí obsahuje všechny psychické události, jejichž intenzita fungování není dostatečná k překročení prahu oddělujícího vědomí od nevědomí. Následkem toho zůstávají pod povrchem vědomí a přicházejí v podprahové (subliminální, neuvědomělé) podobě. (...) Už Leibniz zmiňoval nevědomé percepcce, tyto nejasné vjemy, které Kant nazval ‚temnými reprezentacemi‘, jež mohou dosáhnout vědomí pouze nepřímým způsobem.“²³⁸

Pro Kanta je hranice vědomí konečným bodem filosofického zájmu, za nímž se nachází fyziologie. Procesy, které se dají označit za duševní, tedy všechny náleží do oblasti „světla“ o různé intenzitě. Jung naopak původ psychických procesů odkazuje do sféry nevědomí:

„Psychologie je v první řadě vědou o vědomí. Ve druhé řadě to je věda o produktech, které nazýváme nevědomou psyché. Nemůžeme přímo zkoumat

²³⁶A. Nicholls, – M. Liebscher, *Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought*, Cambridge 2010, str. 13.

²³⁷Tamže, str. 10.

²³⁸C. G. Jung, *On the Importance of the Unconscious in Psychopathology*, CW3, 1914, str. 203. „The unconscious contains all those psychic events which do not possess sufficient intensity of functioning to cross the threshold dividing the conscious from the unconscious. They remain, in effect, below the surface of consciousness, and flit by in subliminal form (...) Leibniz had already mentioned the *perceptions insensibles*- those vague perceptions which Kant called ‚shadowy representations‘, which could attain to consciousness only in an indirect manner.“

nevědomou psýché, protože nevědomí je prostě nevědomí, a tudíž k němu nemáme žádný poměr. Můžeme pouze nakládat s vědomými produkty, o nichž předpokládáme, že vznikly na poli zvaném nevědomí, tomto poli „temných reprezentací“, o nichž hovoří filosof Kant ve své *Antropologii* jako polovině světa. Cokoli, co můžeme říct o nevědomí, je tím, co o něm říká vědomá mysl. Nevědomá psýché, která je zcela neznámé povahy, je vždy vyjadřována vědomím a ve výrazech vědomí, a to je to jediné, čeho jsme schopni. Nemůžeme se dostat dále a toto vždy musíme mít na mysli jakožto nejvyšší kritiku našeho usuzování.“²³⁹

Hranice vědomí není podle Junga krajem duševního světa člověka, jelikož ten pokračuje dál. Duševní procesy tak nejsou buď vědomé, nebo nevědomé, ale spíše lze mluvit o jejich vědomých a nevědomých fázích, například během bdění a snění.²⁴⁰ Nevědomí s veškerou svou „temnotou“ a neuchopitelností je pro Junga organicky spjaté s vědomím.

Proto Jung bral Kantovo nepřekročitelné rozlišení světa fenoménů a noumen za dobové omezení a Kantova nepoznatelná noumena si upravil na *zatím* nepoznaná.

²⁴¹ Jak už jsme zmínili, důvodem jeho „nepravověrného“ čtení bylo také to, že

²³⁹„Psychology is a science of consciousness, in the very first place. In the second place, it is the science of the products of what we call the unconscious psyche. We cannot directly explore the unconscious psyche because the unconscious is just unconscious, and we have therefore no relation to it. We can only deal with the conscious products which we suppose have originated in the field called the unconscious, that field of ‚dim representations‘ which the philosopher Kant in his *Anthropology* speaks of as being half a world. Whatever we have to say about the unconscious is what the conscious mind says about it. Always the unconscious psyche, which is entirely of an unknown nature, is expressed by consciousness and in terms of consciousness, and that is the only thing we can do. We cannot go beyond that, and we should always keep it in mind as an ultimate critique of our judgment. C. G. Jung, *The Tavistock Lectures*, Lecture I, CW 18, 1935, str. 7.

²⁴⁰„Nechovám žádné pochyby, že aktivity, běžně se odehrávající v nevědomí, mohou také pokračovat do vědomí. Existuje mnoho případů intelektuálního problému, nevyřešeného v bdělém stavu, který dojde řešení ve snu.“

„To my mind there is no doubt that all the activities ordinarily taking place in consciousness can also proceed in the unconscious. There are numerous instances of an intellectual problem, unsolved in the waking state, being solved in a dream.“ C. G. Jung, *The Structure of the Psyche*, CW 8, 1927, str. 144.

²⁴¹ C. G. Jung, *The Zofingia lectures*, London 1983, str. 33.

Kanta četl i přes jiného autora, který byl pro Junga neméně podstatný při jeho raném filosofickém formování, a jímž byl Arthur Schopenhauer (1788–1860).

Schopenhauerovo slepé chtění

„Svět je má představa“ začíná Schopenhauer (1788–1860) své nejznámější dílo *Svět jako vůle a představa* (1819). V souladu s Kantem tvrdí, že bezprostředně přítomné jsou nám vždy jen představy a je nemožné proniknout teoretickými prostředky ke skutečnosti mimo vědomí, tedy do říše *věcí o sobě*. Svět je pouhým jevem, ale podle Schopenhauera nejsme jen poznávající bytosti, ale také bytosti citící a chtějící a obojím jsme v bytostné jednotě. Právě toto chtění, vůle, je naším nejbytostnějším a nejpravdivějším spojením se světem, není to záležitost intelektu jako jsou představy, ale „objektivitu vůle“ prožíváme prostřednictvím těla.²⁴²

Schopenhauerova vůle je jakýsi nediferencovatelný celek s přímo kosmickou silou, která působí jak na živou, tak neživou přírodu. Přesahuje subjektivní rozum a jeho představy, jelikož za představy se nemůžeme dostat pomocí jiných představ.²⁴³ Vůli můžeme *zažívat* skrze její projevy, jako jsou touhy, strachy, láska či nenávisť.²⁴⁴ Schopenhauerova stratifikace je zároveň popisem přirozenosti člověka, přičemž vědomí jako patrná hladina moře nevědomí vybízí k analogiím známým z hlubinné psychologie.

²⁴² W. Röd, *Německá klasická filozofie I*, Praha 2015, str. 272.

²⁴³ Jak upozorňuje Christopher Janaway ve *Thinking uncounscious*, Schopenhauer k označení nevědomí používá také pojem bezvědomí, v angl. překladu Unconsciousness (z původně německého *Bewußtlosigkeit*), v českém překladu: „Bezvědomost je původní a přirozený stav všech věcí, tedy i základnou, z níž v jednotlivých druzích bytostí povstává vědomí jako nejvyšší eflorescence, a také proto stále ještě tato báze převládá. Většina bytostí nemá vědomí: přesto působí podle zákonů své přirozenosti, tj. své vůle. Rostliny mají nanejvýš velmi slabou analogii vědomí, nejnižší živočichové pouze jeho šerost. Avšak přesto, že od rostlin jde celá živočišná řada až ke člověku a jeho rozumu, zůstává nevědomost rostlin, od níž se vyšlo, stále základnou a lze ji vystopovat v nutnosti spánku, jakož i ve všech vyložených bytostných a velkých nedokonalostech každého intelektu, spočívajícím na fyziologických funkcích: o nějakém jiném však nemáme žádný pojem.“ A. Schopenhauer, *Svět jako vůle a představa*, Pelhřimov 1997, str. 103. O pojmu nevědomí u Schopenhauera podrobněji, Ch. Janaway, *The real essence of human beings: Schopenhauer and the unconscious will*, in: A. Nicholls – M. Liebscher (vyd.), *Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought*, Cambridge 2010, str. 140–155.

²⁴⁴ A. Schopenhauer, *Svět jako vůle a představa*, Pelhřimov 1997, str. 155–157.

„Srovnáme-li, abychom si věc znázornili, naše vědomí s vodou o nějaké hloubce, tak naše zřetelně vědomé myšlenky jsou pouze hladinou: masa naproti tomu nezřetelná, pocity, vjemy názorného a zakoušeného vůbec se přemísťují podle vlastního naladění naší vůle, která je jádrem naší bytosti. Tato masa celého vědomí je nyní, více či méně, podle míry intelektuální živosti, ve stálém pohybu, a to, co v důsledku toho vystoupá na hladinu, jsou jasné obrazy fantazie, nebo zřetelné, vědomé, ve slovech vyjádřené myšlenky a závěry vůle. Zřídka leží celý proces našeho myšlení a rozhodování na hladině, tj. spočívá ve zřetězení zřetelných myšlených soudů, ačkoli o to usilujeme, abychom si o sobě a o jiných mohli dávat účet: obvykle se to ale děje v temné hlubině z vnějšku dodané látky, prostřednictvím níž se propracováváme k myšlenkám; a to probíhá téměř tak nevědomě, jako změna potravy ve šťávy a substancí těla. Proto se stává, že často si o vzniku našich nejhlubších myšlenek nemůžeme dát žádnou zprávu: zrodily se z našeho tajuplného nitra. Soudy, nápady, závěry vystupují neočekávaně a k našemu vlastnímu podivu z oné hlubiny. (...) Vědomí je pouhá hladina našeho ducha, z něhož známe, jako ze zeměkoule, jen její slupku, ne nitro.“²⁴⁵

Schopenhauerova vůle je vlastní všem lidem a je to to „pravé“ jádro osobnosti, nikoli tedy Ego nebo Já, nýbrž vůle, která je sice slepá a bez vědomostí. „Intelekt zpívá a vůle k tomu musí tančit. (...) Proto se chová jako tělo, které se pohybuje, rozum pak jako příčina uvádějící ji do pohybu: neboť je médium motivů.“²⁴⁶ Dalším podstatným rysem Schopenhauerovy vůle je její účelnost. Schopenhauer pojímal celou přírodu teleologicky. Jak píše Röd, zatímco Darwin usiloval o kauzální vysvětlení vývoje druhu, pro Schopenhauera jde o vývoj cílený. A třebaže vztah účel–prostředek dle něj náleží pouze do prostorovo-časového světa, jde každopádně o projev vůle shodující se sama se sebou.²⁴⁷

²⁴⁵A. Schopenhauer, *Svět jako vůle a představa*, Pelhřimov 1997, str. 98–99. Tady bych mírně polemizovala, existují teorie, že koncept „ledovce“ (iceberg) je od Fechnera, viz: C. D. Green, *Where did Freud's iceberg metaphor of mind come from?* in: *History of Psychology*, 22 (4), 2019, str. 369–372. Fechner odkazuje na duši jako ledovce v roce 1860, Schopenhauerovo dílo vyšlo v roce 1818, lze tedy tuto metaforu datovat později.

²⁴⁶A. Schopenhauer, *Svět jako vůle a představa*, Pelhřimov 1997, str. 150.

²⁴⁷W. Röd, *Německá klasická filozofie I*, Praha 2015, str. 284, n 536.

Právě tohoto si všiml Jung, když přiznává, že právě „od Schopenhauera jsem poprvé získal ideu univerzálního puzení vůle a pojetí, že tato může být účelná,“²⁴⁸ s tím, že dynamický charakter Schopenhauerovy vůle, kterou si transformoval pod pojem libido, odpovídá i jeho celkovému pojetí psýché. Odmítá však, že by tato vůle byla slepá.²⁴⁹

„Schopenhauerův pochmurný obraz světa se setkal s mým úplným souhlasem, ne však jeho řešení problému. (...) O to víc mě však zklamala myšlenka, že intelekt musí slepé vůli nastavit jen její obraz, aby ji přiměl k proměně. Jak mohla vůle ten obraz vidět, vždyť byla přece slepá? A proč by tím měla být – i kdyby byla schopna vidět – pohnuta k tomu, aby se změnila, když by jí obraz ukazoval právě to, co přece chtěla? A co je intelekt? Je funkcí lidské duše. Není to žádné zrcadlo, nýbrž nekonečně malé zrcadélko, které drží dítě nastaveno vůči slunci, a očekává, že jím bude slunce oslněno. To se mně zdálo jako naprosto nepřiměřené.“²⁵⁰

Dle Junga se vůle jakožto slepá hodí spíš k Freudovu pojetí libida: „V tomto (Freud) souhlasí se Schopenhauerem, který říká o egoismu slepé světové vůle, že je tak silná, až je člověk schopen zabít svého bratra jen proto, aby si mohl namazat boty jeho tukem.“²⁵¹

²⁴⁸ C. G. Jung, *Notes of the seminar on analytical psychology 1925*, Princeton – Oxford 2012, str. 12.

²⁴⁹ C. G. Jung, *Notes of the seminar on analytical psychology 1925*, Princeton – Oxford 2012, str. 4. Také: „Do té míry se naše koncepce libida shoduje se Schopenhauerovou Vůlí, neboť pohyb vnímaný zvenčí může být uchopen pouze jako projev vnitřní vůle nebo touhy.“ „Thus far our conception of libido coincides with Schopenhauer's Will, inasmuch as a movement perceived from the outside can only be grasped as the manifestation of an inner will or desire.“ C. G. Jung, *The Concept of Libido*, CW 5, 1905/1912, str. 136.

²⁵⁰ A. Jaffe, *Vzpomínky, sny, myšlenky*, Brno 1998, str. 70.

²⁵¹ „In this he agrees with Schopenhauer, who says of the egoism of the blind World – Will that it is so strong that a man could slay his brother merely to grease his boots with his brother's fat.“ C. G. Jung, *The Theory of Psychoanalysis, The Problem of Incest*, CW 4, 1913, str. 156. Podobně: C. G. Jung, *Notes of the seminar on analytical psychology 1925*, Princeton – Oxford 2012, str. 19. Jung zde míní podobnost konceptu Schopenhauerovy vůle s Freudovým Id (česky Ono). Jejich podobností si následně všimá celá řada dalších autorů, T. Mann, *Freud and the Future*, in: A. A. Knopf (vyd.), *Essays of Three Decades*, New York 1947, str. 411–428. Cassirer také spatřoval v Schopenhauerově teorii zárodek té Freudovy, E. Cassirer, *Myth of the State*, London 1946, str. 32. Podobně pak R. K. Gupta, *Freud and Schopenhauer*, in: *Journal of the History of Ideas*, 36 (4), 1975, str. 721–728. Autor si všimá

Jak už jsme zmínili, Schopenhauerova vůle se objektivizuje v těle a místem, kde je to znát nejkřiklavěji, jsou genitálie. Mimo vůli není nic, a tedy ani nic v čem by mohla vůle dojít uspokojení.²⁵² Stává se proto nekonečným zdrojem utrpení, od něž Schopenhauer nachází dočasnou úlevu v askezi a estetické zkušenosti. Vůli tedy lze v nějaké míře regulovat intelektem, jehož selhání dává průchod šílenství coby neregulovaná vůli.²⁵³

I Jung nacházel „úlevu“ v estetické zkušenosti, s konceptem jednostranně trýznící vůle však nesouhlasil. A právě zde nacházíme jeden z hlavních důvodů rozchodu Junga s Freudem, který nastal právě po publikování Jungova prvního systematického výkladu libida v práci *Transformation and Symbol of the Libido*, česky *Symbol a libido (sv. VII)*.²⁵⁴

V něm označuje libido jako energii, které má specifickou *psychologickou* kvalitu či *hodnotu* a dává o sobě vědět svou *určující* silou (ale není to psychická síla), která se vyjadřuje jednoznačnými psychickými účinky. Tato psychologická hodnota podle Junga uvádí do chodu psychické procesy, umožňuje změnu a vůbec

především podobnosti v poněkud temném vnímání lidské sexuality nebo potlačování jako příčiny šílenství. W. Bichler, *Schopenhauer and Freud: A Comparison*, in: *The Psychoanalytic Quarterly*, 8 (1), 1939, str. 88–97; A. Brook – Ch. Young, *Schopenhauer and Freud*, in: R. G. T. Gipps – M. Lacewing (vyd.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychoanalysis*, Oxford 2019, str. 284–305.

²⁵² W. Röd, *Německá klasická filozofie I*, Praha 2015, str. 274. Schopenhauerův pesimismus byl pro Junga znakem hlubokého myšlení. Stejnou myšlenku sdílel s W. Paulim, se kterým pracoval na pozdější teorii synchronicity. Wolfgang Pauli (1900–1958), držitel Nobelovy ceny za fyziku, pro kterého byl Schopenhauer vůbec nejoblíbenějším filosofem, upozornil Junga na esej *Transzendente Spekulation Über die ausreichende Absichtlichkeit im Schicksale des Einzelnen*, v knize *Parerga und Paralipomena* (1851), v českém překladu *Parerga a paralipomena*, Pelhřimov 2011, esej chybí. A. Schopenhauer, *Transcendent speculation on the apparent deliberateness in the fate of the individual*, in: A. Schopenhauer – S. Roehr – Ch. Janaway (vyd.), *Parerga and Paralipomena, vol I*, Cambridge 2014 str. 213–240. Více o jejich spolupráci: S. Gieser, *The Innermost Kernel: Depth Psychology and Quantum Physics. Wolfgang Pauli's dialogue with C. G. Jung*, Berlin – Heidelberg – New York 2005.

²⁵³ A. Schopenhauer, *Svět jako vůle a představa*, Pelhřimov 1997.

²⁵⁴ C.G. Jung, *Transformation and Symbol of the Libido*, CW5, 1912. V kapitole „Obět“ Jung tvrdí, že incest má spíše symbolický rozměr. Jung tvrdí, že represe nevysvětluje všechny podmínky, nevědomé obrazy mají podle něj symbolický význam a libido není čistě sexuální povahy.

podmiňuje existenci jakéhokoli psychického fenoménu včetně vůle. Jungův model psyché je energetický, už to, že na něco myslíme nebo cítíme, znamená, že to má dostatečnou psychickou energii, aby byla schopna působit. Když energie psychického obsahu poklesne, vytrácí se z vědomí. Jak pak ukazuje v *Psychologických typech* výraz energie *promiscue* s libidem.²⁵⁵

Vzhledem k tomu, že pojem libido měl už v Jungových časech obecně sexuální konotace a také se chtěl Jung svým konceptem odlišit od (freudovské) psychoanalýzy, zavedl do své psychologie nový pojem, hormé:

„Postuluji hypotetické fundamentální úsilí, které označuji *libidem*. (...) Tuto energii lze také označit jako hormé ... Hormé je řecké slovo (znamenající) sílu, útok, tlak, impulzivnost, násilí, naléhavost, zápal ... Souvisí s Bergsonovým *élan vital*.“²⁵⁶

Ne nadarmo si Jung vybral do sousedství svého pojmu Bergsonův koncept, který vysvětluje podstatu života jako „tvořivý vzmach“ a tuto tvůrčí povahu přisuzuje i evoluci živých bytostí a následně i celé lidské kultury včetně náboženství a morálky. Bergson patřil do proudu filosofů, kteří život vnímají v ostrém protikladu k mechanistickým výkladům a účelnost pro ně není iluzí či

²⁵⁵Každý nový obsah potřebuje energii, aby do tohoto pole pronikl, nějak ho narušil, pozměnil. Nejsnáze k tomu podle Junga dochází ve snech, jelikož „snová fantazie obvykle potřebuje velice málo energie, aby překonala chabý odpor spícího vědomí“. „The dream-fantasy usually requires very little energy to overcome the feeble resistance of the sleeping consciousness.“ Junga však navzdory tomu, co se o něm traduje, nejvíce zajímají ty obsahy, které pronikají do našeho silného, plného vědomí: „Bdělá fantazie (...) musí vykázat značnou energii, aby překonala zábranu vyvíjenou vědomým postojem. Aby k tomu došlo, musí být nevědomý protějšek velmi závažný, má-li se probít do vědomí. (...) Závisí na velice silné vnitřní soudržnosti a ta se vyjadřuje v důrazném, jasném významu.“ („Waking fantasy (...) must muster considerable energy to overcome the inhibition imposed by the conscious attitude. For this to take place, the unconscious opposite must be a very important one in order to break through into consciousness. (...) Has to depend on a very strong inner cohesion, and this expresses itself in an emphatic manifest meaning.“) C. G. Jung, *Psychological Types*, CW6, 1921, str. 596. Jungův *Liber Novus* obsahuje právě denní fantazie, není to snář. Tuto práci s bdělou fantazií Jung rozvinul do metody, kterou nazval aktivní imaginace.

²⁵⁶C. G. Jung, *On Psychological Understanding*, 1914, CW 3, str. 190 n 16. Pojem *hormé* zavedl Jung v anglickém překladu, v původní německé verzi pojem chybí, jak ukazuje v poznámce pod čarou učinil tak aby předešel sexuální konotacím který pojem libido vzbuzuje.

epifenomémem, nýbrž jeho samotnou podstatou. Z tohoto důvodu Jung chápe svůj pojem libida či hormé jako paralelní k élan vital. Později dochází u Junga k distinkci, a zatímco libido dále užívá paralelně k élan vital, z neznámých důvodů hormé již ne.²⁵⁷

To, že libido není slepé, nýbrž tvůrčí a plné možností, nás dostává k dalšímu filosofovi přírody, který byl pro Junga zásadní.

²⁵⁷S. Shamdasani, *Jung and the Making of Modern Psychology. The Dream of a Science*, Cambridge 2003, str. 228. Jung vlastnil Bergsonovu knihu *Creative evolution*, která na něj měla důležitý vliv především svými koncepty elánu vital a intuice a také kritikou intelektualismu. Bergson byl požádán, aby napsal předmluvu k francouzskému překladu Jungovy práce, což odmítl s odůvodněním, že obecně předmluvy nepíše, nicméně psal, že Jungovu práci zná a má k ní velký respekt. Podle Bergsona je zajímavá nejen pro psychology, ale také pro filosofovy. Jak ale dodává Shamdasani, Bergson by s konceptem archetypu nesouhlasil. S. Shamdasani, *Jung and the Making of Modern Psychology. The Dream of a Science*, Cambridge 2003, str. 230.

Carusův romantický Praobraz

Životní pesimismus Schopenhauerův byl přesně tím, co mladý Jung, jak píše ve svých *Vzpomínkách*, postrádal, a ačkoli se s ním nikdy plně neztotožnil, působil na něj osvěživě. Schopenhauer byl pro něj velký myslitel, protože dal prostor tělu a pudovosti. Co se však týče teorie nevědomí, považoval Jung za svého „filosofického“ předka Schopenhauerova současníka, se kterým navíc symbolicky sdílel jméno, Carla Gustava Caruse (1789–1869). Tohoto lékaře a neméně známého malíře označuje Jung jako prvního teoretika či lékaře nevědomí, na kterého přímo navazuje.²⁵⁸

„Klíč k pochopení povahy vědomého života duše leží ve sféře nevědomí,“ začíná Carus svou knihu *Psyche: On the Developmental History of the Soul* (orig. něm. *Psyche: Zur Entwicklungsgeschichte der Seele*, 1846²⁵⁹), v níž podává rozlišení mezi vědomými a nevědomými částmi duše a formami jejich vzájemných vztahů. Jak uvádí Bell, nejdůležitější částí psýché pro Cara byla část „relativního nevědomí“, údajné centrum většiny mentálních aktivit. Carus ho nazývá relativní proto, že jeho obsah tvoří zapomenuté zkušenosti, které ale nejsou definitivně

²⁵⁸C. G. Jung, *The Origin of the Hero*, CW5, 1912, str. 176–177; C. G. Jung, *A Review of the Complex Theory*, CW8, 1934, str. 102; C.G Jung, *Conscious, Unconscious, and Individuation*, CW 9I, 1939, str. 276–277; C. G. Jung, *The Psychology of the Child Archetype*, CW 9I, 1940, str. 152; Jung, C. G., *Medicine and psychotherapy*, CW 16, 1945, str. 90; C. G. Jung, *Transformation Symbolism in the Mass*, CW 11, 1942, str. 245; C. G. Jung, *The Ego*, CW 9II, 1951, str. 6 a tak dále.

²⁵⁹Vycházím zde z anglického překladu, C. G. Carus, *Psyche. On the Development of the Soul*, Dallas 1970, str. 7.

Podle Bella vzbuzoval Carus ve své době velký ohlas, například Dostojevskij byl uchvácen *Psyche* tak, že ji v roce 1854 přeložil do ruštiny, byl také inspirací pionýru psychosomatické medicíny Georgu Grodeckovi. Carus byl zároveň průkopníkem gynekologie, zoologem a entomologem; v roce 1826 popsal oběhový systém hmyzu, který ocenil francouzský biolog G. Cuvier, byl odměněn cenou Motyon Prize za experimentální fyziologii na Institute de France. Učinil také podstatné objevy ve srovnávací anatomii obratlovců, následně tím inspiroval Richarda Owena a Charlese Darwina. M. Bell, *Carl Gustav Carus and the Science of the Unconscious*, in: Nicholls, A. – Liebscher M.(vyd.), *Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought*, Cambridge 2010, str. 157.

vymazané z paměti,²⁶⁰ nýbrž relativní nevědomí slouží jako jejich úložiště. Carus věřil, že psýché je v základu biologická, ve své knize odkazuje na Aristotelův biologický model pěti úrovní duší a stejně jako Leibniz i Carus tvrdí, že nevědomá psýché je neustále činná. Relativní nevědomí také produkuje sny, jak vysvětluje Bell:

„Sny se (podle Cara) skládají ze dvou druhů materiálu: biologického substrátu, který vyplaval do relativního nevědomí z absolutního nevědomí, a rezidua zkušenosti, sestupujícího do relativního nevědomí z vědomí. V posledku, relativní nevědomí funguje jako vyrovnávací paměť (buffer), do níž se materiál načítá, než je zpracován ve vědomé psýché.“²⁶¹

Podle Cara je nezákladnější pro pochopení všech dalších úvah o duši fakt, že celá sféra nevědomí se pohybuje v rovině nutnosti, zatímco svoboda přichází s probuzeným vědomím. Celá naše psychická existence osciluje mezi vědomím a nevědomím, mezi svobodou a nutností. Vědomí se podle něj liší od nevědomí stejně, jako se svoboda liší od determinismu.²⁶² Ozvěny tohoto budeme později moci zřetelně sledovat v Jungově pojetí psychoterapie. Carus ve své *Psýché* také podává obraz toho, jak by měla věda o duši vypadat: „Nejdůležitějším úkolem psychologie je proniknout do oblastí, v nichž je život duše zcela nevědomý.

²⁶⁰Carus rozděluje paměť na dva druhy: vědomou a nevědomou. Což je dle Bella obdoba rozlišování ve wolffovské psychologii mezi imaginací (Einbildungskraft) a mohutností rozpoznávací paměti (recordatio or Gedächtnis). Recordatio je kognitivní mohutnost: schopnost rozpoznat, co je nám předkládáno, je vlastně vzpomínkou na vjemy, které jsme už zakusili. Na druhou stranu imaginace je tím, co nám způsobuje znovu-zakoušení vzpomínek, a to je automatický proces mimo naši kontrolu. Máme tedy na jednu stranu vědomou paměť, která sestává z našeho rozpoznávání minulých zkušeností, jakožto našich vlastních, a na druhou stranu ohromnou masu minulých zkušeností, které se neustále a nekontrolovatelně vnucují co našeho vědomí. V zásadě jsme tedy vystaveni opakujícímu se navracení nevyžádaných vzpomínek. Vědomá mysl je v Carusově systému podřízena nevědomé. M. Bell, *Carl Gustav Carus and the Science of the Unconscious*, in: A. Nicholls – M. Liebscher (vyd.), *Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought*, Cambridge 2010, str. 167–168.

²⁶¹M. Bell, *Carl Gustav Carus and the science of the unconscious*, in: A. Nicholls – M. Liebscher (vyd.), *Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought*, Cambridge 2010, str. 167–168.

²⁶²C. G. Carus, *Psyche. On the Development of the Soul*, Dallas 1970, str. 73–75.

Opravdová psychologie může být nalezena jedině tam.²⁶³ Jung na základě jistě i těchto vět prohlašuje, že „pokud by Carus žil dnes, byl by nepochybně psychoterapeutem“.²⁶⁴

Carus rozvíjí podobný příklad jako Kant, když říká, že každý individuální pohyb prstů pianisty je aktem vůle, je spouštěn nervovými impulsy a hraním stimuluje svaly, které pokud cvičí dostatečně dlouho, klesá tato schopnost pomalu do nevědomí. Nakonec dokáže pianista hrát bez přemýšlení. Tento fakt podle Cara dokazuje naši schopnost převádět zručnosti a vědomosti z vědomí do nevědomí.²⁶⁵ Stejně jako Kant na příkladu improvizujícího varhaníka, i Carus se svým pianistou si všímá bezmyšlenkovitosti jednání, avšak na rozdíl od Kanta je to pro něj podnětný moment ke zkoumání nevědomých procesů.

Nevědomí není individuální, Carus věří, že v základu jsou všechny duše jednou, a tak nevědomá duše přináleží druhu, nikoli jedinci. Nevědomá duše nemá smysl pro přítomnost, dle něj v ní dominují prométheovské (síla předvídavosti /power of foresight/) a epiméthanské (síla upamatování /power of remembrance/) tendence.²⁶⁶ A i když Carus nemluví doslovně o kolektivním nevědomí, můžeme v něm v tomto smyslu spatřit Jungova předchůdce, jak to přiznává i on sám.

²⁶³ C. G. Carus, *Psyche. On the Development of the Soul*, Dallas 1970, str. 29–31.

²⁶⁴ C. G. Jung, *Medicine and Psychotherapy*, CW 16, 1945, str. 193.

²⁶⁵ C. G. Carus, *Psyche. On the Development of the Soul*, Dallas 1970, str. 30.

²⁶⁶ C. G. Carus, *Psyche. On the Development of the Soul*, Dallas 1970, str. 38–41, 56. Jak také dokládá Matthew Bell, i když Carus ve své teorii nevědomí dluží hodně Aristotelovi (*De anima*) i Schellingovi, nejvíce dluží J. W. Goethemu (1749–1832). Pro Caruse Faust reprezentoval nevědomí. M. Bell, *Carl Gustav Carus and the Science of the Unconscious*, in: A. Nicholls – M. Liebscher (vyd.), *Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought*, Cambridge 2010, str. 170–171.

Zalíbení v Goethem, a především ve *Faustovi*, je další co mají C. G. Carus s C. G. Jungem společné. Carus se ale odvolává na Goetheho k legitimizování své teorie, Jung považuje Caruse, Goetheho ale i Hartmanna za nedostatečně vědecké, jsou pro něj samého jen filosofický postulát. Goethe, a především jeho dílo *Faust* má v Jungově díle značnou odezvu a věnuje se mu řada publikací, E. F. Edinger, *Goethe's Faust: Notes for a Jungian commentary*, Toronto 1990; Naomi Ruth Lowinsky, *The Devil and the Deep Blue Sea: Faust as Jung's Myth and Our Own*, in: *Psychological Perspectives*, 52, 2, 2009, str. 167–191; H. Jantz, *Goethe, Faust, Alchemy, and Jung*, in: *The German Quarterly*, 35, 2, 1962, str. 129–141; P. Bishop, *The birth of analytical psychology from the spirit of Weimar Classicism*, in: *European Studies*, XXIX, 1999, str. 417–440.

„Stejně jako alchymie, oťukávající svou cestu v temnotě, tápající nekonečnými bludišti svých teoretických předpokladů a praktických experimentů napříč mnoha staletími, i psychologie nevědomí, která začala s C. G. Carem, se vydala po stopě, kterou alchymisté ztratili. Je pozoruhodné, že se to událo zrovna v takovém momentu dějin, kdy aspirace alchymistů dosáhly nejvyššího poetického vyjádření v Goetheho *Faustovi*. V čase, kdy Carus tvořil, nemohl jistě tušit, že buduje filosofický most k empirické psychologii budoucnosti, která na sebe vezme vcelku doslovně staré alchymické rčení: *in stercore invenitur*—nalezeno ve špíně.“²⁶⁷

Nevědomí je pro Cara primární zdroj života. V něm je zapsán proces celkového organického vývoje. Carus to ilustruje na příkladu semínek rostlin obsahujících jejich minulost i budoucnost. Vztah druhu a individua je rekapitulací individuálního k jeho elementárním součástem. V jedinci se pak realizuje idea druhu.²⁶⁸

„V mém systému se božské, které obsahuje počáteční základ individuálního života, nazývá praobrazem (primordial image); potencialita, která zrcadlí či manifestuje tuto ideu, se nazývá látkou či éterem; a konečně ustavují aktualitu pod

Známý je také nadpis na vstupní bráně Bollingenské věže *Philemonis Sacrum — Fausti Poenitentia*.

²⁶⁷„Just as alchemy, tapping its way in the dark, groped through the endless mazes of its theoretical assumptions and practical experiments over a course of many centuries, so the psychology of the unconscious that began with C. G. Carus took up the trail that had been lost by the alchemists. This happened, remarkably enough, at a moment in history when the aspirations of the alchemists had found their highest poetic expression in Goethe's Faust. At the time Carus wrote, he certainly could not have guessed that he was building the philosophical bridge to an empirical psychology of the future, which would take quite literally the old alchemical dictum: *in stercore invenitur* – it is found in filth.“ C. G. Jung, *Mysterium Coniunctionis, Epilogue*, CW 14, 1956, str. 554.

²⁶⁸C. G. Carus, *Psyche. On the Development of the Soul*, Dallas 1970, str. 61. Podobně píše Jung: „Nevědomí, na druhou stranu, je všeobecné: nejenže k sobě poutá jednotlivce do národů nebo ras, ale sjednocuje je s lidmi dob minulých a s jejich psychologií.“ („The unconscious, on the other hand, is universal: it not only binds individuals together into a nation or race, but unites them with the men of the past and with their psychology.“) C. G. Jung, *The Origin of the Hero*, CW 5, 1912, str. 176–177.

slovem ‚forma‘, skrze níž žije duchovní a tělesná skutečnost. Toto jsou tři součásti živé bytosti.“²⁶⁹

Termín „praobraz“, tak hojně spojovaný s Jungem, má tedy daleko hlubší tradici. „Objevitelem“ není ani Carus, i když na něm vystavěl svou teorii, nýbrž je to jeden ze základních konceptů romantické filosofie, vycházející z Goetheho. Ten ve své klíčové eseji *Metamorfóza rostlin* (něm. *Versuch, die Metamorphosen der Pflanzen zu erklären*) postuloval takzvaný Urphanomen, z něž vychází série metamorfóz. Goethe věřil v existenci Urpflanze, jakési prvotní prarostliny (angl. *primordial plant*, něm. *Urpflanze*). Carusova *Psýché* je pokusem odhalit zákonitosti spojení této primární skutečnosti a jejích „metamorfóz“. Jak ukazuje Ellenberger, Goetheho romantický koncept Urphanomenu, také skrz Caruse, pak znovu ožívá v Jungově konceptu archetypu.²⁷⁰

Carus ve své knize nastiňuje také svou představu struktury psýché. Termínem „Duch“ označuje „esenci sebe-vědomí“, jehož vývoj probíhá na třech úrovních: první nazývá „analytickým rozumem“ (*Verstand*), který vnáší do mentálního světa pořádek tím, že rozlišuje a porovnává různé pocity. Do této první úrovně vstupujeme dle něj narozením, díky němuž získáváme a formuje se nám „světové vědomí“. Druhou úrovní je „kreativní imaginace“, kterou můžeme sledovat u dětí a jejímž specifikem je schopnost přinášet nové ideje a vytvářet symboly. Kreativní imaginace osvobozuje ducha z empirického světa a připravuje základ pro vhledy. Třetí úrovní je „syntetizující rozum“ (*Vernunft*), intelektuální funkce, která proniká do kosmické struktury „inteligibilna“. Syntetizující rozum dokáže uchopit jednotu ležící pod zdánlivě nekonečnou diverzitou světa. Zmíněné tři úrovně nejsou myšleny jako pyramida, spíše je to kontinuální dynamický proces, ve kterém se každý stupeň transformuje působením dalšího a v němž poznání není definitivní.²⁷¹

²⁶⁹C. G. Carus, *Psyche. On the Development of the Soul*, Dallas 1970, str. 24.

²⁷⁰„Jungův koncept animus a anima není než pozdější reinkarnací romantického Urphimomen, vyjádřeného v mýtu o Androgyně.“ („Jung's concept of animus and anima are but a later reincarnation of the Romantic Urphimomen. expressed in the myth of the Androgyne.“) H. F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, London 1970, str. 203–204.

²⁷¹C. G. Carus, *Psyche*, Dallas 1970, str. 94–100.

Hartmannovo absolutní nevědomí

Berlínský rodák Eduard von Hartmann (1842–1906) nastoupil kariéru vojenského úředníka, kterou však ukončilo zranění kolene, a tak začal studovat filosofii. V pouhých 27 letech se proslavil hned svou první prací *Filosofie nevědomí* (orig. něm. *Philosophie des Unbewussten*, 1868), která se velmi rychle stala bestsellerem s více než deseti reedicemi a několika překlady ještě během Hartmannova života. Velkému ohlasu se těšila také proto, že byla určena obecnému publiku a přispěla k rozprůdění široké diskuse na téma nevědomí, která se odehrávala na konci 19. století.²⁷² Hartmann usiloval především o to, aby byl koncept nevědomí akceptován a rozvíjen, a tak sám sebe pojímal jako badatele, snažícího se nashromáždit co největší množství dobových vědeckých poznatků o vnímání, asociacích idejí, emocích, instinktech, osobnostních rysech, jazyku, náboženství, sociálním životě, které by existenci nevědomí doložily, spíše než že by to byla do hloubky rozvíjená filosofická teorie.²⁷³

Jak svou snahu sám v předmluvě k deváté edici své knihy (*Philosophy of Unconscious*, 1882, xxix) nazývá, byl to „program mého života“.

Jung ve *Vzpomínkách, snech a myšlenkách* vzpomíná že během svých univerzitních let četl Hartmanna velice horlivě.²⁷⁴ Odrážely se v něm totiž Jungem vyzdvihované Schopenhauerovy myšlenky, avšak v modernější a přijatelnější podobě: „V Schopenhauerově koncepci náleží mysl pouze člověku a není spojená s *Weltgrund* or *unbewusster Geist* (světovým rozumem nebo nevědomou duší).

²⁷²Diskutované je také téma vlivu Hartmannova konceptu nevědomí na Freudův koncept, autor netrasuje vliv Hartmanna na Junga, který vliv Hartmanna na své teorie sám odkazuje, literatura na toto téma zcela chybí. S. Gardner, *Eduard von Hartmann's Philosophy of the Unconscious*, in: A. Nicholls – M. Liebscher (vyd.), *Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought*, Cambridge 2010, str. 173–199.

²⁷³H. F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, London 1970, str. 210.

²⁷⁴C. G. Jung, *Vzpomínky, sny, myšlenky*, Brno 1998, str. 100. Také Jungova osobní knihovna obsahovala *Philosophy of the Unconscious* (1872), *German Aesthetics since Kant* (1886), *Modern Psychology* (1901) a *World-View of Modern Physics* (1909). Porov. J. Sherry, *Carl Gustav Jung. Avant-Garde Conservative*, New York 2010, str. 14. Důkazem o velkém vlivu Hartmanna na především mladého Junga jsou také *Zofingové přednášky*, které napsal během univerzitních let a často ho v nich cituje.

Zastávám názor, v návaznosti na Hartmanna, že naše nevědomí není nesmyslné, ale obsahuje mysl.²⁷⁵

Hartmann byl silně ovlivněn Kantem a také Leibnizem. Stejně jako Schopenhauer, i Hartmann začíná svou knihu odkazem na Kanta, speciálně na jeho *Antropologii* a část s názvem „*O idejích, které máme, aniž bychom si jich byli vědomi*“ (*On the ideas which we have without being conscious of them*). Paradox idejí, které jsou nevědomé, ale přitom na nás jakýmsi nepřímým způsobem působí, je pro něj „startovním bodem našeho výzkumu a zároveň jeho polem“.²⁷⁶ Častěji než s Kantem je ale Hartmann uváděn v souvislosti s C. G. Carusem a takto vedle sebe jakožto své předchůdce je klade i Jung. Ovšem Hartmann sám na Caruse ve své *Philosophy of the Unconscious* téměř neodkazuje. V pasáži sloužící jako historický exkurz a pojmenované „*Předchůdci s ohledem na koncepci nevědomí*“ (*Predecessors in respect of the Conception of the Unconscious*) se Carusovi vyhýbá s lišáckou poznámkou: „Jak dalece uspěl ve své snaze [Carus] a do jaké míry jsem si od něj vypůjčil pro svou vlastní práci, ponechám na soudu čtenáře.“²⁷⁷

O tom, jak významné místo se na přelomu 19. a 20. století podařilo Hartmannovi vydobýt, ukazuje podle Gardnera již Baldwinův *Slovník filosofie a psychologie* (*Dictionary of Philosophy and Psychology*, 1902), v němž je uveden jakožto autor „metafyzického systému“ zvaného „Filosofie nevědomí“ a jehož slovníková definice zhušťuje teorii následovně.

„Dle Hartmanna je nevědomí absolutním principem, činným ve všech věcech, síla přítomná stejně tak v anorganickém, organickém i mentálním, přitom však ukrytá vědomí. Je to sjednocení nevědomých prezentací a vůle, logického (ideje) a alogického (vůle). Nevědomí existuje nezávisle na prostoru, čase a individuální

²⁷⁵ C. G. Jung, *Notes of the seminar on analytical psychology 1925*, Princeton – Oxford 2012, str. 5. Jung od Hartmanna převzal také existenci jakýsi typ obecnější inteligence v nevědomí, a dokonce i to, že obsahuje nevědomé reprezentace. S. Shamdasani, *Jung and the Making of Modern Psychology. The Dream of a Science*, Cambridge 2003, str. 199.

²⁷⁶ E. v. Hartmann, *Philosophy of the Unconscious*, London 1893, vol 1, str. 1.

²⁷⁷ E. v. Hartmann, *Philosophy of the Unconscious*, London 1893, str. 61. Caruse a Hartmanna vedle sebe klade také blízký Jungův přítel Victor White ve své práci *God and the Unconscious*, s tím, že dle něj je Hartmann nepřímo závislý na Carusovi. D. Darnoi, *The Unconscious and Eduard von Hartmann*, Hague 1967, str. 79 n1.

existenci, věčně před bytím světa. Pro nás je nevědomím, samo o sobě je supervědomím (überbewusst).“²⁷⁸

Nevědomí pojaté jako základ vši reality je pojem natolik obecný, až není nijak použitelný, a tak Hartmann rozlišuje nevědomí na „relativní“ a „absolutní“. První vyjadřuje nevědomí ve vztahu k celkovému vědomí, jehož nosičem je koncový (či velký) mozek bez podřízených nervových center; druhý vyjadřuje nevědomí v jeho obecnosti, kterou můžeme nahlížet jako podstatu všech procesů ve vesmíru platných pro atomy stejně jako pro psychiku a které Hartmann označuje jako „metafyzické nevědomí“, ve kterém mimo jiné sídlí také niternost (Innerlichkeit), které chápe jako vnitřní operace bytosti, charakteristické pro jejich vlastní přirozenost, a je esencí všech operací v univerzu. Absolutní nevědomí je zdrojem dalších forem nevědomí, fyziologickou uzpůsobenost na molekulární úrovni mozku, která určuje individuální predispozice a o níž Hartmann píše jako o „fyziologickém“, a jeho poddivizi – „psychologickém nevědomí“, s tím, že teprve důkladným studiem fyziologického jsme schopni zaznamenat a odlišit ono psychologické. Jak komentuje Darnoi, můžeme v tomto pojetí vidět dobovou snahu vyrovnat se s připomínkami přírodních vědců vůči pojmu nevědomí, proto v Hartmannových úvahách dominuje fyziologie.²⁷⁹

Z kontinuity mezi nevědomými a vědomými složkami vyvěrá podle Hartmanna lidská genialita, umělecký talent, ale také třeba humor. Všude tam podle Hartmann hraje klíčovou roli intuice, které se podle něj objevuje i v matematice, v níž docházíme k závěrům nejen diskurzivně, ale také intuitivně. Čím talentovanější mysl, tím delší skoky je schopná při řešení problému učinit, „diskurzivní či deduktivní metoda je pouze zchromenou chůzí na chůdách vědomé logiky, zatímco rozumová intuice je Pegasovým letem nevědomí, který se vmžiku vznese ze země do nebes.“ Podle Hartmanna mysl, která je v užším spojení s nevědomím, tak dokáže zachytit jakýkoli problém intuitivně a zároveň s logickou nutností, jak je tomu třeba u jednoduchých geometrických problémů.²⁸⁰

²⁷⁸S. Gardner, *Eduard von Hartmann's Philosophy of the Unconscious*, in: A. Nicholls – M. Liebscher (vyd.), *Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought*, Cambridge 2010, str.173.

²⁷⁹ D. Darnoi, *The Unconscious and Eduard von Hartmann*, Hague 1967, str. 61–62.

²⁸⁰ R. S. Sand, *The Unconscious without Freud*, Lanham 2014, str. 124.

Intuice se u Hartmanna jeví jako jeden z mála pozitivních aspektů jinak poměrně temného rozvrhu. Živé bytosti jsou díky vhledu a předvídavosti schopné se orientovat mimo daný prostor a čas a *Filozofie nevědomí* podává celou řadu příkladů, jak se taková intuice u člověka a v celé živočišné říši projevuje.

Hartmann se ve své práci pokouší o sblížení dvou během jejich života nesmiřitelných nepřátel, Schopenhauera a Hegela. Hartmannova metafyzika chce být syntézou Schopenhauerovy alogické vůle, jelikož souhlasí s tím, že svět jako představa je manifestace vůle, která je vzhledem ke své povaze bezúčelná, a Hegelovy logické ideje, tedy že svět a jeho historie jsou realizací Ducha. Na základě této syntézy také Hartmann vysvětluje účelnost světa a všeho v něm: „X obsahuje a je určeno imanentní vůlí, která má za svůj obsah reprezentaci (či ideu) cíle, kterého má dosáhnout.“²⁸¹

Hartmannovo pojetí účelnosti ale není pozitivní. V práci převládá schopenhauerovský pesimismus. Povstání světa z „neměnné nevědomé esence“ bylo podle něj dílo náhody, akt slepé vůle, která svou iracionalitou odsoudila vše existující k utrpení, bolesti, neštěstí a zániku. Řešením je nikoli nábožensky pojatá spása, ale ustání v existenci dosažením pradávného stavu klidu a netečnosti. K němu se nemůžeme dostat pouhou vůlí, která nás do existence přivedla, nýbrž za přispění logického principu, který sice nemá sám o sobě žádnou moc, ale skrze evoluci, jejíž nevyhnutelnou etapou je vědomí a s ním i vědomé zakoušení nespočetného utrpení světa, může postupně vůli pacifikovat až dosáhneme „kýženého míru nechtění.“ Vědomí je tak pouze nástrojem, jak se navrátit k původnímu stavu nevědomí, a tedy z hlediska „neměnné“ a „absolutní“ esence je součástí negativního, bolestivého, nevyhnutelně konečného světa.²⁸²

Jak už jsme zmínili, Hartmann svou metafyzickou teorii podporoval mnoha dobovými nálezy. Zdrucující pohled na individuální, časovou existenci a v posledku existenci jako takovou je založen na pozorováních rostlin a živočichů, kteří se udržují v existenci nikoli díky podpoře svého okolí, ale navzdory jemu. Život vnímá Hartmann především jako vzdor proti nepřízni a neustálé opravování a hojení mechanických a chemických poškození. Tento

²⁸¹S. Gardner, *Eduard von Hartmann's Philosophy of the Unconscious*, in: A. Nicholls – M. Liebscher (vyd.), *Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought*, Cambridge 2010, str. 175.

²⁸²D. Darnoi, *The Unconscious and Eduard von Hartmann*, Hague 1967, str. 102–104.

vzdor a hojení je pro něj jasným důkazem vůle a zároveň důkazem její slepoty a marnosti, protože vždy končí velmi rychle smrtí a zničením. Šťastné okamžiky jsou takové, kdy se bolest a strach nachází pod naším registrem vnímání, případně jsou přehlušeny jinými emocemi a pocity.²⁸³

Stejně jako je prapůvodní esence, tedy nevědomí, indiferentní k individuálnímu osudu, zcela se na jeho úrovni rozpouští morální kritéria. Ta jsou totiž daná vědomím, které soudí z konkrétní, individuální perspektivy. Z „hlediska“ nevědomí ale žádná bytost ani její činy nemají morální kvalitu: „Příroda do té míry, do jaké je *nevědomím*, *nezná rozdíl* mezi morálním a nemorálním.“²⁸⁴

Hartmann vyjadřuje také přesvědčení, že jeho *Filosofie nevědomí* dokáže odpovědět na náboženské otázky, které považoval za stálé a oprávněné. Jak komentuje Gardner, ve svém dalším díle *Die Religion des Geistes* se dokonce Hartmann považuje za syntetizátora křesťanského a indického náboženství, jehož filosofie má sloužit jako očista teismu.²⁸⁵

Carusova a Hartmannova práce znamenala pro Junga historický zlom ve zkoumání duševna. Dokud neexistovala samostatná disciplína psychologie a otázkami lidské mysli se zabývali výlučně filosofové, určili si nevyhnutelně za svůj předmět vědomí. Posun spatřoval primárně u Leibnize a následně až u filosofů německého idealismu a romantismu, kteří poukázali na temnou stránku lidské psychiky. V každém případě téma nevědomí Jung shledává jako „mimořádně nevhodné“ k filosofickému zkoumání.²⁸⁶

„Věrna svým dějinám, když psychologie byla ze všeho nejdříve metafyzikou, poté studiem smyslů a jejich funkcí a poté vědomé mysli a jejich funkcí, ztotožnila psychologie svůj vlastní předmět s vědomou psýché a jejími obsahy a tím naprosto přehlédla existenci nevědomé psýché. Ačkoli nejrůznější filosofové, mezi nimi Leibniz, Kant a Schelling, už velice jasně poukázali na problém temné

²⁸³D. Darnoi, *The Unconscious and Eduard von Hartmann*, Hague 1967, str. 102–104.

²⁸⁴E. v. Hartmann, *Philosophy of the Unconscious*, London 1893, str. 267.

²⁸⁵S. Gardner, *Eduard von Hartmann's Philosophy of the Unconscious*, in: A. Nicholls – M. Liebscher (vyd.), *Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought*, Cambridge 2010, str. 196.

²⁸⁶C. G. Jung, *Foreword To Mehlich: „J. H. Fichtes Seelenlehre Und Ihre Beziehung Zur Gegenwart“*, CW 18, 1935, str. 771–772.

strany psýché, byl to lékař, kdo na základě své vědecké a lékařské zkušenosti cítil nutkání ukázat na nevědomí jakožto esenciální základ psýché.²⁸⁷

Museli podle něj přijít lékaři, aby poukázali na „nevědomí, jakožto naprostý základ psýché.“²⁸⁸ Jung vyzdvihuje Sigmunda Freuda jako „skutečného objevitele“, který „tato temná místa zkoumal jakožto parapraxis, aniž by je jednoduše zavrhl pod znevažujícím eufemismem.“²⁸⁹

²⁸⁷ „True to its history, when psychology was metaphysics first of all, then the study of the senses and their functions, and then of the conscious mind and its functions, psychology identified its proper subject with the conscious psyche and its contents and thus completely overlooked the existence of a nonconscious psyche. Although various philosophers, among them Leibniz, Kant, and Schelling, had already pointed very clearly to the problem of the dark side of the psyche, it was a physician who felt impelled, from his scientific and medical experience, to point to the unconscious as the essential basis of the psyche.“ C. G. Jung, *The Psychology of the Child Archetype*, CW9I, 1940, str. 152.

²⁸⁸ Tamže, str. 152.

²⁸⁹ „Freud became the real discoverer of the unconscious in psychology, because he examined those dark places and did not simply dismiss them, with a disparaging euphemism, as parapraxes.“ C. G. Jung, *A Review of the Complex Theory*, CW8, 1934, str. 101. Ryze pojem Freudova nevědomí řeší G. Gödde, *Freud and nineteenth-century philosophical sources on the unconscious*, in: A. Nicholls – M. Liebscher (vyd.), *Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought*, Cambridge 2010, str. 261–286.

Smysl

V jednom z posledních rozhovorů pro BBC, který s Jungem vedl John Freeman v březnu roku 1959, se moderátor dostává k otázce: „Jaký byl Freud člověk?“ Jung na to odpovídá, že byl člověkem komplikovaným, ale měl ho rád, a následně zdůrazňuje jeden z hlavních rozdílů, který mezi sebou a Freudem spatřoval: „Já jsem studoval Kanta a byl jsem do něj ponořen, což bylo Freudovi vzdálené. Takže od samého počátku tu byl rozpor.“²⁹⁰

Stalo se už tradicí, že jako důvody rozchodu Junga s Freudem se udávají nesrovnalosti v jejich konceptu libida, Jungovo odmítnutí doslovného významu Oidipovského komplexu a jeho posun na symbolickou rovinu, rozdílnost v pojetí nevědomí a tak dále.²⁹¹ Uvedený výrok z roku 1959 nás ale odkazuje na mnohem hlubší téma, které stojí na pozadí těchto rozporů. Mohli bychom ho bez velké nadsázky označit za problém světonázorový. Jak uvidíme dále, mnohdy implicitní představa o světě, v níž se Jung s Freudem zásadně lišili, se propisovala i do jejich pojetí jednotlivých psychologických fenoménů.

Podat obraz fungování lidské psýché se pokoušelo na konci 19. století mnoho filosofů a psychologů a často při těchto snahách zaznamenáváme termíny „analýza“ či „syntéza“. Podle francouzského psychologa Pierra Janet se jedná o dvě fáze terapeutického procesu, v němž se nejprve rekonstruuji příčiny psychického problému pomocí analýzy a následně dochází k psychologické syntéze.²⁹²

V roce 1896 se Sigmund Freud vymezuje vůči Janetově „psychologické analýze“ a nazývá svůj systém psychoanalýza.²⁹³ Proti tomu se následně vymezuje v roce 1909 v dopisu Jung, když píše Freudovi, že „pokud je zde ‚psychoanalýza‘, musí tu být také ‚psychosyntéza‘, která tvoří budoucí události dle stejných zákonů“.²⁹⁴

²⁹⁰ Přepis rozhovoru tady: <http://www.jgspark.net/folio/Mdr/FacetoFace.pdf>, str. 431.

²⁹¹ H. F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious*, London 1970, str. 669

²⁹² H. F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious*, London 1970, str. 365

²⁹³ H. F. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious*, London 1970, str. 358, 539

²⁹⁴ *The Freud/Jung Letters*, in: W. McGuire (vyd.), Princeton 1974, str. 216. „If there is a ‚psychoanalysis‘ there must also be a ‚psychosynthesis‘ which creates future events according to the same laws.“

Nedlouho na to se s ním Freud rozchází, ovšem ještě hmatatelnějším impulzem rozchodu byla Jungova kniha *Symboly proměny* z roku 1912, v níž Jung píše: „... tak jak jsou totiž nevědomí prokazatelně ještě dostupné vzpomínkové stopy, které se dávno staly podprahovými, tak jsou mu přístupné i určité, velmi jemné podprahové kombinace směrem vpřed, které mají obrovský význam pro budoucí dění, pokud je toto dění podmíněno naší psychologií. Jak málo se ale historická věda stará o kombinace budoucnosti, které jsou spíše předmětem politiky, stejně málo jsou i psychologické kombinace budoucnosti předmětem analýzy, ale byly spíše předmětem zlepšené psychologické syntézy, která by dovedla sledovat přirozené cesty proudění libida. To ale neumíme, nebo jen špatně, umí to však nevědomí, neboť tam se to děje, a zdá se, jako by čas od času v určitých případech významné fragmenty této práce vystupovaly na světlo alespoň ve snech, z čehož by pak pocházel pověrou dávno tvrzený prorocký význam snů. Sny jsou nezřídka anticipacemi budoucích změn vědomí.“²⁹⁵

Jung zde poprvé rozvíjí myšlenky ve výslovné opozici k Freudovi a jeho terapeutickému přístupu. Freud dle Junga postupuje při své analýze jako historik, když v psychických procesech zkoumá historické determinanty. Jung však argumentuje, že drtivá většina těchto determinant je nedohledatelná právě proto, že je ukryta v nevědomí, a tak bude jejich výklad nevyhnutelně reduktivní, a tím pádem redukující i samotného pacienta v jeho současnosti. Interpretace tady a teď ryze na základě minulosti také člověka infantilizuje, jelikož nerespektuje jeho směřování do budoucna, k tomu, co by mohlo a mělo být. Jung zde tedy shledává podstatnější orientaci na přítomnost a budoucnost. Když dle něj dokážeme poznat naši přítomnost, dokážeme také *ovlivnit zítřek*. Neznamená to, že by Jung neuznával Freudovu metodu, ovšem považoval ji za adekvátní a efektivní pouze v omezených případech, kdy pacient řeší úzce vymezený problém, často sexuální povahy. Jungovo pojetí psýché znamená, že i jednotlivé psychické fenomény vnímá šířeji než Freud v roce 1912. Nejsou pro něj izolovanými funkcemi, ale jsou vždy součástí organického, do budoucna směřujícího celku. Sám Jung tento rozdíl rád demonstruje na příkladu libida, které Freud vnímá ryze jako sexuální pud, zatímco pro Junga to je obecná psychická energie, která stojí za celou paletou lidských tužeb, aspirací a možností transformace.

²⁹⁵ C. G. Jung, *Výbor z díla VII.*, Brno 2004, str. 270–271 n19.

Jako antitezi psychologie analytické a reduktivní buduje Jung metodu, kterou označuje ekvivalentními termíny *syntetická* a *konstruktivní*.²⁹⁶ Takové je totiž podle něj fungování psýché, přičemž jejím vrcholným syntetickým procesem je psychologický rozvoj neboli individuace. Jung výslovně odkazuje na Kantovo rozlišování mezi syntetickým a analytickým principem, mezi inteligibilní rovinou smyslu (sebeurčení) a kauzální rovinou účinku (daností) a z něj tvoří základní rámec své psychologie, který nikdy neopustil, a i rok před smrtí si na něj při otázce na Freuda vzpomněl.

Abychom tedy mohli pokračovat dále, musíme si připomenout původní Kantovy myšlenky, které stojí v základu Jungových úvah o fungování psýché.

²⁹⁶C. G. Jung, *Psychological Types*, CW 6, 1921, str. 587. Robí to z vícero důvodu, jeden s těch je tedy ten, že se chce metodologicky odlišit od Freuda, když v *Prefaces to „Collected papers on Analytical Psychology“* tvrdí, že jeho „Curyšská škola“ je syntetická a prospektivní, na rozdíl od „Vídeňské školy“, která je analytická a kauzální. C. G. Jung, *Prefaces to „Collected papers on Analytical Psychology“*, CW 4, 1916, str. 290–293.

Kantova syntéza: co může a má být

Termíny analýza a syntéza, klíčové pro Junga a zmiňované v souvislosti s Kantem, můžeme najít již u Leibnize. Ten říká, že z obou metod, tedy analýzy a syntézy, má přednost syntéza jako metoda dokonalejší. Abychom ale něco mohli odvozovat synteticky, musíme mít dobrou analýzu.²⁹⁷ Kant analýzu definuje ve své kapitole „O rozdílu mezi analytickými a syntetickými soudy“. Znamená rozbor myšleného na jeho dílčí pojmy, tedy pouze ujasňuje, z čeho všeho se skládá věc, na kterou jsme právě pomysleli. Její funkcí je vysvětlení. Syntéza naproti tomu vykračuje za hranice právě myšleného neboli přidává „k pojmu subjektu predikát, který v něm vůbec myšlen nebyl a žádným jeho rozbohem by z něj nemohl být vyvozen“.²⁹⁸ Její funkcí je tedy rozšíření oné myšlené věci. V posledku je každá myslitelná věc produktem syntézy a ta je tedy dodavatelem (tvůrcem) veškerého obsahu, který posléze analyzujeme: „Tam, kde rozvažování předem nic nespojilo, nemůže také nic rozkládat...“²⁹⁹

Jestliže je syntéza tím, co rozšiřuje naše poznání, znamená to, že každá naše zkušenost má syntetickou povahu. Kant v této souvislosti uvádí příklad zkušenosti s tělesy. Z pojmu tělesa jsme schopni odvodit, že existuje v prostoru, ale až zkušenost nás poučí o tom, že každé těleso má zároveň i nějakou váhu. Nejde ale přitom dle Kanta o pouhé empirické, opakované testování, během nějž bychom si po určitém množství setkání s tělesy řekli, že i všechna následující tělesa budou těžká. Dle Kanta poznáváme tíži ve vztahu k tělesu jako něco k němu náležející, něco, co není v sobě pojmově obsažené, ale jsme schopni vnímat, že „k sobě přesto patří.“³⁰⁰ Tato argumentace se může leckomu zdát podivná, vždyť dostatek tvrdých nárazů a pádů nás ubezpečí o tom, že tělesa mají váhu, například mé vlastní tělo padající ze židle. A tak ono spojení tělesa a váhy může být dost dobře jen naučenou, empiricky ověřenou, bolestí fixovanou reakcí na setkání s pevnými předměty. Kant se však záhy posunuje do ryze myšlenkového světa mimo zkušenost, kde chce demonstrovat povahu syntézy přesvědčivěji a činí tak na matematických soudech, které „jsou všechny syntetické“.

²⁹⁷ W. Röd, *Novověká filosofie II*, Praha 2004, str. 108.

²⁹⁸ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B 11.

²⁹⁹ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B 130.

³⁰⁰ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B 11–A 9.

Pojďme se blíže podívat na jeho dva matematické příklady. Uvidíme na nich, jak významově bohatá Kantova syntéza je.

Nejprve si vezmeme příklad „ $7 + 5 = 12$ “, kde „pojem dvanácti není v žádném případě myšlen už tím, že si pouze myslím ono spojení sedmi a pěti. (...) Je třeba vykročit za tyto pojmy a vzít si na pomoc názor (...) například svých pět prstů (...) a vidím tak vznikat číslo 12. V pojmu součtu $7 + 5$ jsem sice myslel, že 5 *má být* přidáno k 7, nikoli však, že se tento součet rovná číslu 12.“³⁰¹ Připomeňme si, že slovem „názor“ označuje Kant smyslovou formu, tedy to, co zakládá něco pro nás (časoprostorově) smysluplného. Tedy i abstraktní matematické entity nám začnou dávat smysl pouze jakožto časové v případě čísel anebo prostorové v případě tvarů a pouze jakožto slučitelné s časem a prostorem jsme s nimi schopni nakládat, respektive tehdy se projeví náš talent, jak jsme schopni s nimi zacházet, co všechno jsme s nimi schopni podniknout. Číslo 12 není syntézou čísel 7 a 5, nýbrž syntézou je samotný akt sčítání, či přesněji poznání, že to, co označujeme jako číslo a můžeme si ho ukázat na prstech nebo namalovat na papír, umožňuje sčítání. Je to něco, co lze ze své povahy rozvíjet, ať už sčítáním, násobením, dělením či krácením. Vidíme číslo 5 a vnímáme ho jako něco, co „*má být*“ přidáno k 7 a ono „*má být*“ sám Kant v textu zdůrazňuje.

Poznání, že s entitou čísla lze dělat právě toto, a ne něco jiného, se tedy zdá být vzhledem do jeho v čase se jevící kvality, povahy, přirozenosti, s trochou zlomyslnosti ke Kantovi bychom mohli hovořit o intuici oné věci. Kant tento přímý vhléd však eliminuje nutností časoprostorového jevení a tím udržuje i tajemství *věci o sobě*.

Specifickou kvalitu, kterou lze uchopit pouze synteticky, mají i geometrické útvary a Kant to ve druhém příkladu demonstruje na základní větě: „Přímka je nejkratší spojnicí mezi dvěma body,“ jejíž syntetickou povahu popisuje takto: „Můj pojem *přímocárosti* totiž neobsahuje nic kvantitativního, nýbrž jen určitou kvalitu.“³⁰²

Syntetickou povahu má i metafyzika, protože v ní „nejde o to, abychom pojmy (...) pouze rozebírali, a tak je analyticky vysvětlovali, nýbrž v ní chceme své poznání apriorně rozšiřovat.“³⁰³ To, že je syntéza lidským *talentem*, je podle

³⁰¹ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B 15/B16.

³⁰² I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B 16.

³⁰³ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B 18.

Kanta vidět právě především v souvislosti s metafyzikou. Syntetický postup, kterým se rozum snaží neustále rozšiřovat své pole, aby ho tato jeho vnitřní potřeba nakonec dostala za hranici možné zkušenosti, to jest k metafyzice, označuje Kant jako „přirozenou vlohu.“

Zkušeností nezodpověditelné otázky si lidský rozum klade „sám kvůli sobě“.³⁰⁴ Činit něco „sám kvůli sobě“ je důkazem autonomie rozumu, který Kant klade proti pasivní, přijímající tělesnosti. Všechno, co vykazuje známky spontánnosti, včetně aktu syntézy, odkazuje Kant rozumu, „jelikož spontaneitu musíme na rozdíl od smyslovosti nazývat rozvažováním“. (B 130) Schopnost syntézy je pak důkazem svobody nositele rozumu, člověka, protože „*spojení* je jedinou představou ze všech představ, která není dána prostřednictvím objektů, nýbrž může být uskutečněna výhradně subjektem samým, protože je to akt jeho spontaneity.“³⁰⁵

Spontaneita znamená volnost od příčiny. Zatímco na poli přírody je vše kauzálně určeno, člověk je schopen „začít nějaký stav *sám od sebe*“. Tento „inteligibilní“ rozměr člověka nelze prozkoumat, a proto nejsme spolehlivě schopni rozlišit, zda se jedná o „kauzalitu na základě *přírody*, nebo kauzalitu ze *svobody*,“ třebaže navzájem se toto dění nevylučuje a spolu koexistuje.³⁰⁶ „Rozum je *určující*, ale nikoli *určitelný*.“ Jeho nositel, „*inteligibilní*“, svobodná, smyslům nedostupná bytost jednáající jako „věc sama o sobě“ se bude vždy smyslům *jevit* jako bytost

³⁰⁴ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B 22.

³⁰⁵ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B 130. Otázka Boha, svobody a nesmrtnosti jsou podle Kanta tři ideje, které nelze dokázat. (B 395 n 232) V otázce svobody nám zákony přírody vylučují, aby se něco dělo bez příčiny. Lidská „úloha ale není *fyzilogická*, nýbrž *transcendentální*. Proto se otázka po možnosti svobody sice dotýká psychologie, avšak (...) musí i se svým řešením zaměstnávat jediné transcendentální filosofii.“ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, A 535. Zákony téhle svobody, které říká, co se má stát, nazývá pak zákony praktickými. Aby pak v *Kritice praktického rozumu* tvrdil, že „svoboda je nutná, poněvadž jsou nutné ony zákony jakožto praktické postuláty“. I. Kant, *Kritika praktického rozumu*, str. 78. A právě morální zákon nám dokazuje realitu svobodné vůle pro praktické užití. Subjekt tedy musí být chápán jako svobodný, abychom, ho mohli pojímat jako morálně autonomního a zodpovědného. W. Röd, *Německá klasická filozofie I*, Praha 2015, str. 109.

³⁰⁶ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, A 532–A 533.

„senzibilní“, a tedy příčinám podléhající, at' už založila kauzální řadu sama od sebe, nebo byla její pasivní součástí.³⁰⁷

³⁰⁷ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, A 556.

Syntetická cesta psýché

Myšlenka, že člověk je bytostí kauzálně určovanou a zároveň svobodně se určující, což z něj činí těžko rozlišitelný celek účinků a účelů, je klíčová pro Jungovu psychologii. „Kant velice jasně ukázal, že mechanistické a teleologické hledisko (...) nejsou ve vzájemném rozporu,“ píše Jung ve své *Předmluvě k Sebraným spisům o analytické psychologii* a celá pasáž dále je odkazem na Kantovo rozlišení kauzality z rozumu a kauzality z přírody, jejichž řady účinků se mísí na empirické rovině. Dále ve stejné stati Jung poznamenává, že:

„Finalita je také úhlem pohledu a je empiricky odůvodněná existencí řady událostí, ve kterých je skutečně zřejmá kauzální souvislost, ale jejichž smysl se stává srozumitelným pouze z hlediska docílených výsledků (konečných účinků).“³⁰⁸

Smysluplnost není dle Junga pouze lidskou kategorií, je to obecný výraz života. „Otázka ‚proč‘ a ‚nač‘ může být vznesena kdekoli, protože každá organická struktura sestává ze složité sítě účelných funkcí,“³⁰⁹ a proto ani „žádný psychologický fakt nemůže být nikdy bezesbytku vysvětlen pouze z hlediska kauzality; jakožto fenomén života je vždy nerozlučně spjat s kontinuitou životního procesu, takže není pouze něčím vyvinutým, ale také nepřetržitě se vyvíjejícím a tvůrčím. Jelikož se vyvíjí, připravuje se také na budoucnost.“³¹⁰

Lidskou fantazii, jakožto největší rozpuk psychologického života, v němž se manifestují nevědomé obsahy, je tak podle Junga „nutno chápat jak kauzálně, tak účelně. Kauzálně interpretována se zdá být *symptomem* fyziologického nebo osobního rozpoložení, jako výsledek předcházejících událostí. Účelně vyložena se zdá být *symbolem*, snažíc se vystihnout určitý cíl za pomoci materiálu, který má k dispozici.“³¹¹

³⁰⁸ C. G. Jung, *Prefaces to Collected papers on Analytical Psychology*, CW 4, 1916, str. 295. „Finality is also a point of view, and it is empirically justified by the existence of series of events in which the causal connection is indeed evident but the meaning of which only becomes intelligible in terms of end-products (final effects).“

³⁰⁹ C. G. Jung, *General Aspects of Dream Psychology*, CW 8, 1916/1948, str. 314.

³¹⁰ C. G. Jung, *Psychological Types*, CW 6, 1921, str. 598.

³¹¹ C. G. Jung, *Psychological Types*, CW 6, 1921, str. 600. „...needs to be understood both casually and purposively. Casually interpreted, it seems like a *symptom* of a physiological or

Jung přitom nepochybuje, která z těchto perspektiv je pro jeho pojetí oboru psychologie důležitější. Většinu nevědomých obsahů lze podle něj uspokojivě vysvětlit z „hlediska finality“ (final standpoint),³¹² nikoli fyziologie, která je pro psychický obsah „pouhou podmínkou pro svou existenci, nikoli zákonitostí její povahy. Zákonitost fantazie coby psychologického fenoménu může být pouze zákonitost psychologická.“³¹³ Je to zároveň obhajoba svébytnosti Jungem pojaté psychologie, jejíž materiál odmítá redukovat na epifenomén biologie. Kauzální, analytická metoda v ní má své místo, podle Junga ale pouze tehdy, kdy je psychický stav způsoben bezprostřední fyziologickou příčinou, jako třeba hlad, strach, sexuální pud, které se neprojevují psychologickou symbolikou, nýbrž „symptomatickými znaky“.³¹⁴ Tehdy není důvod uvažovat o smyslu a účelnosti, nýbrž „toužení a usilování“, přičemž odkazuje na „naplnění touhy“ u Freuda a „uchvácení moci“ u Adlera. Pokud je však tento symptomatický pohled uplatněn na konstruktivní, anticipační, smysluplné psychické obsahy, jichž je, jak jsme už

personal state, the outcome of antecedent events. Purposively interpreted, it seems like a *symbol*, seeking to characterize a definite goal with a material at hand.“

„Zusammenfassend können wir also sagen, dass die Phantasie sowohl kausal wie final zu verstehen ist. Der kausalen Erklärung erscheint sie als ein *Symptom* eines physiologischen oder persönlichen Zustandes, welcher das Resultat vorausgegangener Geschehnisse ist. Der finalen Erklärung dagegen erscheint die P. als ein *Symbol*, welches mit Hilfe der vorhandenen Materialien ein bestimmtes Ziel oder vielmehr eine gewisse zukünftige psychologische Entwicklungslinie zu kennzeichnen oder zu erfassen sucht.“ C.G. Jung, *Psychologische Typen*, CW6, 1921, str. 655.

³¹²C. G. Jung, *Psychological Types*, CW 6, 1921, str. 421. Jung rozlišuje „causality“ (něm. kausale) a „finality“ (něm. finale) s tím, že „I use the word finality intentionally, in order to avoid confusion with the concept of teleology. By finality I mean merely the immanent psychological striving for a goal. Instead of “striving for a goal” one could also say “sense for purpose.“ C. G. Jung, *General Aspects of Dream Psychology*, CW8, 1916, str. 241. Ich spreche absichtlich von final, um eine Konfusion mit dem Begriff des Teleologischen zu vermeiden. Mit Finalität möchte ich bloß die immanente psychologische Zielstrebigkeit bezeichnen. Statt „Zielstrebigkeit“ ließe sich auch sagen „Zwecksinn.“ C.G. Jung, *Allgemeine Gesichtspunkte zur Psychologie des Traumes*, CW 8, 1916, str. 269.

³¹³ „... a mere condition of its existence, not a law of its nature. The law of fantasy as a psychological phenomenon can only be a psychological law.“ C. G. Jung, *Psychological Types*, CW 6, 1921, str. 601.

³¹⁴ C. G. Jung, *Psychological Types*, CW 6, 1921, str. 658.

zmínili, dle Junga většina, dochází k záměně smyslu s příčinou a symbolu se symptomem. Analytická metoda, která pracuje pouze s předloženým materiálem a neanticipuje účel subjektu, jej nutně simplifikuje a infantilizuje, jak Jung ukazuje na příkladu svatého Petra, jehož vizi hostiny lze vyložit jako touhu po vyšším poznání nebo prostě tak, že se svatý Petr před usnutím nenajedl.

„Analýza a redukce vede ke kauzální pravdě; ta nám sama o osobě nepomáhá žít, ale jen způsobuje rezignaci a beznaděj. Naproti tomu pochopení vnitřní hodnoty symbolu vede ke konstruktivní pravdě a žít nám pomáhá; podněcuje naději a rozšiřuje možnosti budoucího rozvoje.“³¹⁵

Tak jako Jung hájí svébytnost psychologické disciplíny oproti biologii, je podle něj i svébytnou dovedností psychologa odlišit symbol od symptomu a tvrdí, že tuto dovednost nelze vypěstovat bez filosofického vzdělání. Biologie a fyziologie jsou obory, z nichž podle něj může psycholog čerpat při řešení problémů pramenících z tělesných potřeb pacienta, ovšem „intelektuální problém“ si žádá „konstruktivní péči“ za pomoci „filosofických paralel“. Teprve v jejich rámci dle něj můžeme vůbec s pojmem smyslu operovat.³¹⁶

³¹⁵ C. G. Jung, *Prefaces to Collected papers on Analytical Psychology*, CW 4, 1916, str. 292–293. „Analysis and reduction lead to casual truth; this by itself does not help us to live but only induces resignation and hopelessness. On the other hand, the recognition of the intrinsic value of a symbol leads to constructive truth and helps us to live; it inspires hopefulness and furthers the possibility of future development.“

³¹⁶ C. G. Jung, *Psychological Types*, CW 6, 1921, str. 589. Třeba intuitivní problém je zase podle něj v psychologické praxi čitelnější na paralelách s mytologií.

Kdo potřebuje smysl? Individuum

Už jsme popsali Jungovo pojetí psychického vývoje jako vydělování vědomí z organického celku nevědomí. Mizí automatismus vyplývající z totálního zapojení do celku a nově diferencované vědomí a jeho části navazují spolu navzájem a s původním celkem *vztah*.

Vydělování neboli diferenciaci Jung definuje jako „rozvoj odlišností, oddělování částí od celku“, přičemž „celek“ používá ve dvou významech: jako soubor všech psychických funkcí člověka i jako spojitost lidské bytosti s jejím prostředím a celými dějinami.³¹⁷

Emancipace individuální bytosti, tedy vydělování vědomí z nevědomí, závisí na emancipaci jednotlivých psychických funkcí od sebe navzájem, typicky myšlení od vnímání, protože je-li psychická funkce „sloučena s jednou či více dalšími funkcemi (...) není schopna fungovat po svém (...) Nediferencované myšlení (...) se neustále mísí s vnímáním, cítěním, intuicemi.“³¹⁸ Tuto emancipaci Jung rozpracoval pod pojmem *individuace*, což je získávání vlastní svébytnosti, nikoli jen na úrovni jednotlivce vůči společnosti, ale i v rámci jeho jednotlivých psychických funkcí. Až když se myšlení oddělí od cítění, projeví se, že má své vlastní zákony a svůj vlastní účel a cíl: „Bez diferenciaci je směr nemožný, jelikož směřování funkce k cíli závisí na odstranění čehokoli nesouvisejícího (...) pouze diferenciovaná funkce je *schopna* být řízena.“³¹⁹

Stejně jako má svébytný účel individuální psychická funkce, má ho i individuum jakožto celistvá bytost. Její unikátní psychologie je „apriorní psychologické a fyziologické datum“ spočívající ve „zvláštním a jedinečném seskupení

³¹⁷ C. G. Jung, *Psychological Types*, CW 6, 1921, str. 589.

³¹⁸ C. G. Jung, *Psychological Types*, CW 6, 1921, str. 590.

³¹⁹ C. G. Jung, *Psychological Types*, CW 6, 1921, str. 590. Se svébytností se však pojí zásadní problém. K jejímu nalezení neexistuje předepsaná metodologie. Je to něco mimo zavedený systém, nové a přesahující, co je třeba teprve odhalovat a nalézat na každé jedné individuální rovině. Jsme tu vystaveni Kantovu problému svobody jakožto „absence pravidel“. Nestojí na kolektivních normách ale ani na individualismu. To, co však podle Junga hledáme, je „individual standpoint“, který není „*antagonistic*“, nýbrž jenom „*differently oriented*“, kteréžto můžeme odvozovat pouze sami ze sebe. C. G. Jung, *Psychological Types*, CW 6, 1921, str. 449, 620–622.

a kombinacích.“³²⁰ Ze začátku však tato osobitá konstelace není vědomá a stejně jako v případě jednotlivé psychické funkce se ani svébytnost individua nemůže projevit, dokud se nevydělí z kolektivní psychologie. Této diferenciaci na úrovni celého jedince neboli individuaci přisuzuje Jung „nesmírnou úlohu v naší psychologii (...) mající za svůj cíl rozvoj individuální osobnosti.“³²¹

Proces vydělování z nevědomé kolektivní roviny je tedy zároveň i nalézáním sebeurčujícího smyslu a z toho vyplývá i zásada jeho psychoterapie:

„Konstruktivní metoda je nevyhnutelně *individualistická*, jelikož budoucí kolektivní postoj se může vyvinout pouze skrze ten individuální. Naopak reduktivní metoda (...) vede zpět od individuálních k základním kolektivním postojům a skutečnostem.“³²²

Budoucnost chápaná konstruktivně je to, co se *může* a *má* stát, ale nelze ji plně vyvodit ze stavu současného, protože nejde o rekombinaci stávajícího, ale rozšíření o dosud neznámé. V předchozí části jsme ukázali, jak Kant odlišuje smysluplnost věci od věci samé, tedy že číslo vyjevuje svůj smysl až jako něco, co lze počítat, a úsečka až jako něco, co lze vést. Smysl přesahuje věc, ve které se ukazuje. U Junga mají tuto charakteristiku všechny psychické obsahy na hranici vědomí a nevědomí, které nazývá *symboly*.³²³ Jejich forma je složená z nám známých vizuálních prvků, ale odkazuje na neuchopitelný aspekt, který nám dává smysl. „Tyto produkty nikdy nemají výlučně vědomý nebo výlučně nevědomý

³²⁰ C. G. Jung, *Psychological Types*, CW 6, 1921, str. 620.

³²¹ C. G. Jung, *Psychological Types*, CW 6, 1921, str. 620. „Large role in our psychology (...) having for its goal the development of the individual personality.“

³²²C. G. Jung, *Psychological Types*, CW 6, 1921, str. 589. „The constructive method is necessarily *individualistic*, since a future collective attitude can develop only through the individual. The reductive method, on the contrary (...) leads back from the individual to basic collective attitudes or facts.“

„Die c. Methode ist notgedrungenweise *individualistisch*, denn eine zukünftige Kollektiveinstellung entwickelt sich nur über das Individuum. Im Gegensatz dazu ist die reduktive Methode *kollektiv*, denn sie führt aus dem individuellen Fall zurück auf allgemeine Grundeinstellungen oder -tatsachen.“ C. G. Jung, *Psychologische Typen*, 1921, CW6, str. 612.

³²³ C. G. Jung, *Psychological Types*, CW 6, 1921, str. 657.

zdroj, ale povstávají z rovnocenné spolupráce obou.³²⁴ Symbol vyjadřuje esenciální nevědomý faktor a je jeho nejlepším možným popisem a formulací, tedy nejzazším způsobem, jak jsme schopni se přiblížit tomu, co už popsat či formulovat nelze.

Jung pozoruje, jak při určité konstelaci vizuálních prvků tato forma začíná psychicky *působit*, a proto mluví o symbolu jako „živoucí věci“, která je „*těhotná významem*“. Symbol podle něj nelze pojímat jako něco věčného, nýbrž je živý, jenom pokud je „*těhotný*“.

„Avšak jakmile se z něj jeho význam zrodí, jakmile je nalezeno toto vyjádření, které formuluje hledanou, očekávanou nebo zbožšťovanou věc ještě lépe než dosud přijímaný symbol, pak je tento symbol mrtvý, to jest skýtá už jen historický význam.“³²⁵

Jung toto demonstruje na dějinách náboženství. Stará božstva, totemy přicházejí o svou magickou sílu s tím, jak se nám daří lépe formulovat, analyzovat, porozumět naší situaci ve světě, a stávají se tak exponáty. „Mrtvý symbol však neznamená, že jsme ho svým poznáním ‚zabili‘, nýbrž si jeho význam uvědomili, to jest přesunuli z nevědomí do vědomí, jeho energii tím inkorporovali a posílili své vědomí.“³²⁶ Naše vědomí, potažmo ego, je po plném obsažení původně neznámého smyslu podle Junga plnější a silnější, energie symbolu už necloumá

³²⁴ C. G. Jung, *Psychological Types*, CW 6, 1921, str. 657. „... these products never have an exclusively conscious or an exclusively unconscious source, but arise from the equal collaboration of both.“

„Diese Produkte sind aber nie von einer ausschließlich bewussten oder ausschließlich unbewussten Abstammung, sondern gehen aus einer gleichmäßigen Mitwirkung beider hervor.“ C. G. Jung, *Psychologische Typen*, 1921, CW6, str. 680.

³²⁵ C. G. Jung, *Psychological Types*, CW 6, 1921, str. 654. „But once its meaning has been born out of it, once that expression is found which formulates the thing sought, expected, or divined even better than the hitherto accepted symbol, than the symbol is dead, i.e., it possesses only an historical significance.“

„Ist aber sein Sinn aus ihm geboren, d. h. ist derjenige Ausdruck gefunden, welcher die gesuchte, erwartete oder geahnte Sache noch besser als das bisherige Symbol formuliert, so ist das Symbol *tot*, d. h. es hat nur noch historische Bedeutung.“ C.G. Jung, *Psychologische Typen*, 1921, str. 676.

³²⁶ C. G. Jung, *Psychological Types*, CW 6, 1921, str. 654.

námi, ale je přímo v nás, nám k dispozici. Jung to nazývá rozšiřováním vědomé sféry nebo obohacováním vědomého psychologického života.

Kantova obrazotvornost jako brána do nevědomí?

Ukázali jsme už, že na počátku myšlení u Kanta i psychického vývoje u Junga je syntetický princip. Sama syntéza ale zůstává tajemstvím. Když se Kant zamýšlí nad její obecnou povahou, popisuje ji jako „*pouhý* účinek obrazotvornosti, *slepé*, i když nepostradatelné funkce duše.“³²⁷ Máme tu tedy cosi, co nám poskytuje obsahy nereciprocitně vůči rozumu, a proto jej Kant označuje za slepé, a samo je světlem rozumu neproniknutelné, je „*uměním skrytým v hlubinách lidské duše* (zvýrazněno mnou), jehož pravých postupů se na přírodě stěží kdy dohadáme a postavíme si je před oči nezakryté.“³²⁸ Vzhledem k tomu, že by Kant zřejmě nikdy nedopustil označit nějaký druh poznání za iracionální, popisuje výkon obrazotvornosti jako poznání „hrubé a konfúzní“.³²⁹ Obrazotvornost umísťuje na hranici rozumu, kde zůstává jako neproniknutelné tajemství. Právě toto je dle Andrewa Bowieho vstup do tématu „nevědomí“.³³⁰ Zdá se mu, jako by Kant „lokalizoval“ to, co později bude nevědomím nazváno.

Oporu pro toto tvrzení nalézá také v pasáži, kde Kant popisuje „*Smyslovost*“, kterou „jsou nám předměty *dány*“ a „*rozvažování*“, kterým „je *myšlíme*“ jako „dva kmeny lidského poznání, které snad pocházejí z jednoho společného, nám však neznámého kořene“.³³¹

Okamžitě se nabízí srovnání s Jungovým pojetím nevědomí, k němuž se ale vztahuje celou paletou psychologických funkcí, tedy myšlením, cítěním, vnímáním a intuicí, které jsou zároveň škálou od racia po tělesnost. Právě toto „tajemné umění“ spojovat estetický a logický rozměr světa, smysly a myšlení se může alespoň hypoteticky stát podle Junga méně tajemným, pokud se na něj podíváme tak, jak to, byť na kratičkový moment, udělal sám Kant. Tedy jako na funkci „společného kořene“ smyslovosti a rozumu. Ty podle Junga nejsou izolované, ale v průběhu vývoje člověka se od sebe diferencovaly, zůstaly však

³²⁷ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, A 78.

³²⁸ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B 181.

³²⁹ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B 103.

³³⁰A. Bowie, *The philosophical significance of Schelling's conception of the unconscious*, in: A. Nicholls – M. Liebscher (vyd.), *Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought*, Cambridge 2010, str. 66–67.

³³¹ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, A 15.

v komplementárním vztahu. Takový pohled ale zároveň bourá jasnou hranici mezi rozumem a smysly, proto od něj Kant stejně rychle odchází, jako k němu přišel, zatímco Jung ho široce rozpracovává.

I kdybychom odhlédli od jeho „tajemného kořene“, bude podle Bowieho Kant spojován s rodícím se konceptem nevědomí už jen proto, že do své filosofie připustil výraz „umění“ při popisu fungování schematismu. Tímto opisem iracionální povahy obrazotvornosti přitahuje pozornost těch, kteří hledají spojnice mezi Kantem a hlubinnou psychologií. Jak upozornil Bowie, v Kantově epoše se význam slova „umění“ posunul od řeckého „techné“ neboli zručnosti k schleiermacherovské „tvorbě, která není ovládnutelná pravidly“.³³² Stala se z ní tedy schopnost přesáhnout jakýkoli systém, jejíž projevy tím pádem nelze zevnitř žádného systému plně uchopit ani předvídat.

Synteticky fungující obrazotvornost je u Junga společným kořenem smyslů i rozumu. Tajemně pracuje ještě před rozumem a přesto, tvrdí Kant, není iracionální, nýbrž „konfúzní“. Jung toto řeší svou definicí „iracionálna“ jako „nikoli označujícího něco *protikladného* k rozumu, ale něčeho *za hranicí* rozumu, tudíž něčeho nezaloženého v rozumu“.³³³ Zde, v hlubinách „předrozumové“ obrazotvornosti nacházíme další možnou odpověď na dříve položenou otázku, jakému Kantovu pojmu by mohly odpovídat Jungovy archetypy, jakožto nevědomé obsahy nerecipročně působící na vědomí.

³³²A. Bowie, *The philosophical significance of Schelling's conception of the unconscious*, in: A. Nicholls – M. Liebscher (vyd.), *Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought*, Cambridge 2010, str. 66–67.

³³³C. G. Jung, *Psychological types*, CW 6, 1921, str. 454. „Irrational not as denoting something contrary to reason, but something beyond reason, something, therefore, not grounded on reason.“

Jungovy archetypy jako Kantova schémata?

Ať už pomyslíme na cokoli, vždy to je již něčím určitým, obsahem, smysluplnou entitou, s kterou až následně náš rozum zachází. To znamená, že před „poznáním ve vlastním smyslu“, tedy poznáním pojmovým, se nám nejprve musí z vjemů vynořit něco smysluplného, čemuž Kant říká syntéza rozmanitosti a tuto lidskou schopnost označuje jako obrazotvornost.³³⁴

Jí vytvářené smysluplné spojení do té doby nezachytitelných a nepoužitelných vjemů, respektive spojení vjemů a pojmů, nazývá Kant schématem: „Jeho prostřednictvím a podle něho se obrazy teprve stávají možnými.“ Toto je další významný bod pro Junga, o to významnější, že Kant ve stejné pasáži píše, že schéma je „jakoby monogramem čisté obrazotvornosti apriori“, a uvádí příklad trojúhelníku, jehož jakémukoli obrazu musí předcházet jeho schéma.“³³⁵

Protože jde o spojení vjemů a pojmů, vzniká poznání na soutoku estetické (smyslové) a logické (myšlenkové) dimenze světa: „Pouze z jejich spojení může vzejít poznání.“³³⁶ K jejich propojení nám ale nepomůže žádné logické pravidlo,³³⁷ protože „tyto mohutnosti či schopnosti mysli si nemohou své funkce vyměnit“ a „nesmíme jejich podíl směřovat“, tedy estetickou dimenzi nelze propojit s logickou za pomoci zákonů logiky. Potřebujeme zvláštní syntetickou schopnost obrazotvornosti, která toto „spojení“ (coniunctio) vytvoří.³³⁸

Schéma je způsob, jakým mysl uspořádává nekonečný, chaotický přívál jevů. Jsou matricí, která určuje, ale zároveň také omezuje, co mohou poskytnout smysly, a jak s tím může naložit rozum.³³⁹ Schéma je vyjádřením principu, že smysly jsou připraveny pro rozum a rozum pro smysly. Tímto spojením a spoluprací uchopujeme cosi, co by jinak bylo bezbřehým chaosem (Kantovou „rozmanitostí“), a dáváme tomu podobu a smysl (Kantova „jednota“). Schémata

³³⁴ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, A 78.

³³⁵ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B181/A 142.

³³⁶ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B 75.

³³⁷ Srovnejme s Jungovými psychickými funkcemi, které registrují odlišné aspekty světa a rovněž je nelze zaměňovat, nejsou zástupné.

³³⁸ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B76/A52.

³³⁹ „Ačkoli schémata smyslovosti všechny kategorie teprve realizují, zároveň je také restringují, tj. omezují na podmínky, které leží mimo rozvažování (totiž ve smyslovosti).“ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B 186.

jsou tedy podmínkou významu a zároveň pravidlem, co *pro nás* bude a nebude dávat význam.

Máme tu tedy hned několik silných argumentů, proč by Kantova schémata lépe než kterékoli jiné pojmy odpovídala Jungovým archetypům. Předně, ačkoli nejsou protikladné k logice, mají širší význam, než jaký je logika schopná obsáhnout. Dále, vystupují vůči rozumu ve formě danosti, sám rozum tuto danost analyzuje, ale nevytváří. A konečně, ve schématu se spojuje a koordinují smysly a rozum. Srovnáme tyto rysy s Jungovým archetypem vyjevujícím se vědomí jakožto symbol utvořený z „dostupného materiálu“ a generující zážitek smyslu napříč vnímáním, cítěním, myšlením, intuicí a umožňující se orientovat v životních situacích dalece svou komplexností přesahujících rozum.

Těmito argumenty však nechci dát mezi schémata a archetypy rovnítko. Jung měl své důvody, proč v souvislosti s archetypy zmiňoval hned několik (nejen) Kantových pojmů. Ukázali jsme, proč tak činil s ideami, kategoriemi a proč někteří badatelé dávají přednost ideálu. V každém případě je třeba mít na paměti, že důležitější než jednotlivé kantiánské pojmy je princip syntézy, kterého se Jung výslovně chápe jako základu pro své výklady psýché. Protože u Kanta je se syntézou pojem schématu neodmyslitelně spjat, nemohla jsem ho zde vynechat.

Téma syntézy (a obrazotvornosti) se přímo dotýká nejen Kanta, ale je součástí intelektuálního odkazu postkantovské éry, která je v Jungově tvorbě patrná, ačkoli už nelze přesně rekonstruovat skrz Jungovu práci, jak se tento přenos odehrál.³⁴⁰ Návrat ke Kantovi jako znovuobjevenému filosofickému počátku můžeme sledovat ve druhé polovině 19. století po celé Evropě.³⁴¹ Novokantovství, které reprezentovala marburská i bádenská škola, dosáhlo největšího rozmachu v letech 1895–1912.³⁴² To bylo přesně formativní období Jungových studentských let.

³⁴⁰ I když se zdá, že Jung užívá často optiku novokantovců, v *Collected Works* nemají téměř žádné zastoupení. Po jednou cituje Paula Natorpa a jeho *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode* (1888) ve C. G. Jung, *Psychological Types*, CW 6, str. 421; Cohena Hermanna a jeho *Logik der reinen Erkenntnis* (1902) ve C. G. Jung, *Psychological Types*, CW 6, str. 439; a Heinricha Rickerta ve *Foreword to Mehlich: „J.H. Fichtes Seelenlehre und ihre Beziehung zur Gegenwart“*, CW 18, 1935, str. 771. Cituje je podle mého názoru v nevýznamných souvislostech. V *Psychologických typech* již také pracuje s edicemi Kanta od Cassirera.

³⁴¹ W. Röd – H. Holzhey, *Filosofie 19. a 20. století II.*, Praha 2006, str. 42.

³⁴² W. Röd – H. Holzhey, *Filosofie 19. a 20. století II.*, Praha 2006, str. 48.

Jak zdůrazňuje Röd, pokud mělo novokantovství nějaký základ, díky kterému dostalo svému jménu, byl to negativní aspekt *Kritiky čistého rozumu*, a tedy rozboření dogmatické ontologie a metafyziky.³⁴³

Lze jednoznačně říct, že Jung byl Kantem silně ovlivněn, i když často spíše jako počáteční inspirace. Otázku, jestli byl kantovec, nebo nekantovec bych nechala otevřenou, dle mého se z této debaty sám vyřazuje už jen tím, že jeho nejvyšší teoretickou snahou je konceptualizovat nevědomí přes jeho hmatatelné účinky, nepřesně přeloženo do kantiánské filosofie je tedy jeho primárním zájmem noumenon, o jehož povaze neváhá hypotetizovat, zatímco primárním zájmem Kanta je fenomén jako způsob našeho uchopování světa a zároveň hranice možností jeho poznání.

Jung sice rozlišuje rovinu kauzality (příčiny a účinku) a smyslu (vnitřního důvodu a sebeurčení), ovšem nikoli ve jménu lidské svobody a morálky jako Kant, ale spíše se zřetelem ke kvalitě života, potažmo psychickému zdraví, které, dlužno dodat, není v Jungově psychologii pro individuum dosažitelné bez určité míry svobody.

³⁴³ W. Röd – H. Holzhey, *Filosofie 19. a 20. století II*, Praha 2006, str. 49. Pro Rickerta byli novokantovci ti, kteří se „obnoveným a prohloubeným studiem Kanta snažili filosofii přimět k hlubokému zamyšlení nad vlastním smyslem“. W. Röd – H. Holzhey, *Filosofie 19. a 20. století II*, Praha 2006, str. 52.

Psychologická syntéza

Filosofický zájem Kanta a psychologický zájem Junga komplikuje každou snahu o paralelu mezi nimi. Když hovoříme o „smyslu“ či „smysluplnosti“ věci, znamená to v případě Kanta fundamentální noetické tázání po tom, jak vůbec v naší mysli vzniká *něco*, a z tohoto hlediska je pojatá obrazotvornost a její schémata. Jungovo tázání, ač v Kantově filosofii založené, není filosoficky fundamentální. Smysl je pro něj vždy *zážitkem*, emoční odpovědí na konkrétní smyslové konfigurace. Obrazotvornost, která smysluplné či „smyslem těhotné“ formy vytváří, je jakousi psychologickou „nadstavbou“ obrazotvornosti Kantovy, je to synonymum fantazie, která nevytváří naprosto cokoli, co je myslitelné, nýbrž pouze psychologicky významné obrazy „z dostupného materiálu“ (již viděného, slyšeného a podobně) dle tajemné archetypální matrice, které nás oslovují a naznačují možnou cestu psychologického vývoje.

„Zkoumání nejrůznějších úkonů představivosti ve mně, když je vyvolávám, stojí bezpochyby za úvahu, stejně tak je užitečné pro logiku a metafyziku. Ale touha hrát si na špiona sám na sobě, když tyto úkony přicházejí do mysli nepovolány a samy od sebe (což se stává během hry neplánované kreativní imaginace, znamená převrácet přirozený pořádek poznávacích mohutností, jelikož tehdy se rozumové prvky neujímají vedení (jak by měly), ale místo toho následují v závěsu. Tato touha po sebezkoumání je buď již nemocí ducha (hypochondrie), nebo povede k takové nemoci a v posledku do bláznince.“³⁴⁴

Když se tedy ptáme, cože se to synteticky spojuje u Kanta a u Junga, dostaneme odlišné odpovědi. Ukázali jsme, že na té nejzákladnější rovině u Kanta se spojuje

³⁴⁴ „...to scrutinize the various acts of the imagination within me, when I call them forth, is indeed worth reflection, as well as necessary and useful for logic and metaphysics. But to wish to play the spy upon one's self, when those acts come to mind unsummoned and of their own accord (which happens through the play [134] of the unpremeditatedly creative imagination), is to reverse the natural order of the cognitive powers, since then the rational elements do not take the lead (as they should) but instead follow behind. This desire for self-investigation is either already a disease of the mind (hypochondria), or will lead to such a disease and ultimately to the madhouse.“ I. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, Carbondale 1996, str. 17. Vycházela jsem také ze H. Wilson, *Kant's pragmatic anthropology. Its origin, meaning, and critical significance*, Albany – New York 2006, str. 24.

estetický rozměr smyslů s logickým rozměrem rozumu a výsledkem je vždy pojem, a pokud odhlédneme od velice krátkého metafyzického či pseudopsychologického momentu Kantových úvah o „tajemném umění duše“ předcházejícího rozum, pak vždy rozebírá rozumové entity, tedy pojmy a jejich vztahy, nikoli obsah světa, tedy vztahy mezi věcmi. Proto jsou i pojmy, odhlédneme-li od syntetického procesu, který probíhá ještě před jejich vznikem a který zůstává pro pojmově fungující rozum zahalen tajemstvím, tím, co je u Kanta předmětem syntézy. V jejím procesu se spojuje to, „co není v sobě pojmově obsažené“.

Jung nepracuje s pojmy, ale psychologickými stavy, do nichž se protiklady promítají a na jejichž zvládnutí stojí psychické zdraví: „Fakt, že používám termín ‚dialektický postup‘ či něco podobného, mne vystavuje nepochopení, že předjímám nějakou intelektuální proceduru, což není tento případ, ale jedná se ve skutečnosti o praktickou metodu vypořádávání se s velice konkrétními otázkami, které nám nevědomí předkládá,“³⁴⁵ a následně uvádí příklad neurotika konfrontujícího se s protiklady své disociované osobnosti.

Zatímco Kant se snaží pojímat rozum izolovaně a jeho pojmy mají vypovídat pouze o něm, Jung vždy uvažuje o psýché jako spojitě se světem a jeho fungováním: „Věda o všech pohyblivých stejně jako živých tělesech je založena na konceptu energie. Energie samotná je napětím mezi protiklady. Naše psychologie není výjimkou z principu, který zahrnuje celek přírodních věd.“³⁴⁶

To, že Jung přisuzuje dialektickou povahu dění v psýché psychotherapeutickému procesu, a dokonce světu obecně by nás historicky vedlo spíše k Hegelově

³⁴⁵ „The fact that I use the term ‚dialectical procedure‘ or something of this sort exposes me to the misunderstanding that I envisage an intellectual procedure, which is not the case, but in truth a practical method of dealing with the very concrete propositions the unconscious presents us with.“ Dopis Josephu F. Rychlakovi z 27. dubna 1959, in: C. G. Jung – G. Adler – A. Jaffe (vyd.), *C. G. Jung Letters*, Vol II: 1951–1961, London 1976.

³⁴⁶ „Moreover the science of all moving as well as living bodies is based upon the concept of energy. Energy itself is a tension between opposites. Our psychology is no exception to the principle that embraces about the whole of natural science.“ Dopis Josephu F. Rychlakovi z 27. dubna 1959, in: C. G. Jung – G. Adler – A. Jaffe (vyd.), *C. G. Jung Letters*, Vol II: 1951–1961, London 1976.

filosofii a skutečně také během svého života dostával řadu dotazů, zda není jeho psychologie inspirovaná Hegelem:

„Do té míry, do jaké se znám, mohu bezpečně prohlásit, že Hegelova dialektika neměla jakýkoli vliv. (...) Nikdy jsem Hegela pořádně nestudoval, myšleno jeho původní práce. (...) Je zde samozřejmě pozoruhodná shoda mezi některými zásadami hegelíánské filosofie a mými nálezy týkajícími se kolektivního nevědomí.“³⁴⁷

Syntézu či dialektický proces můžeme u Junga spatřovat také v jeho pojmu transcendentní funkce neboli schopnosti propojovat vědomí a nevědomí a dojít tak k novému poznání. Nacházíme ji také v procesu individuace, který, jak už jsme zmínili, je nalézáním individuálního vztahu k celku a jeho částem.

³⁴⁷ „I have never studied Hegel properly, that means his original works. ... There is, of course, a remarkable coincidence between certain tenets of Hegelian philosophy and my findings concerning the collective unconscious.“ Dopis Josephu F. Rychlakovi z 27. dubna 1959, in: C. G. Jung – G. Adler – A. Jaffe (vyd.), *C. G. Jung Letters*, Vol II: 1951–1961, London 1976. Pokus o jejich komparaci byly prováděné již za Jungova života, jedním z nich byl příspěvek do sborníku k Jungovým 60. narozeninám. Více F. Seifert, *Ideendialektik und Lebensdialektik. Das Gegensatzproblem bei Hegel und bei Jung*, in: *Die Kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie*, Berlin 1935, str. 237–270.

Závěr

„Lidský rozum má zvláštní osud, pokud jde o jeden druh jeho poznatku: je zatěžován otázkami, které nemůže odmítnout, neboť jsou mu ukládány jeho vlastní přirozeností, avšak nemůže na ně ani odpovědět, protože překračují veškerou jeho schopnost.“³⁴⁸

Napříč celou Jungovou tvorbou se line téma psychologických „negativních hraničních konceptů“ a čtenář se právem ptá na jejich konečnou a jednoznačnou definici, která však nikdy nepřichází. Nevědomí i archetypy jsou jako fata morgána, která mizí úměrně tomu, jak se k ní přibližujeme. Tento v čtenáři vyvolávaný pocit je, domnívám se, Jungovým záměrem.

Jungovo „prokletí“ spočívá v tom, že neposkytuje uzavřenou psychologickou teorii. Jeho práce je spíše sbírkou pozorování a na ně navázaných hypotéz, které ani nemají být hodnoceny jako teorie, ale spíše most k budoucím teoriím, jichž se Jung cítil být pionýrem. V každém případě v disertaci ukazují, že kořeny Jungova myšlení jsou filosofické, a tedy i jeho psychologické úvahy mají filosofické postuláty.

„Věřím, že existuje tolik psychologií jako filosofií, jelikož ani filosofie není jediná, nýbrž je jich mnoho. Zmiňuji to z toho důvodu, že filosofie a psychologie jsou propojeny nerozlučnými pouty, která se udržují souvztažností jejich témat. Psychologie si bere za předmět psýché a filosofie, ve zkratce řečeno, si bere svět. Až donedávna byla psychologie zvláštní odnoží filosofie, ale nyní se dostáváme k něčemu, co předvídal Nietzsche – vzestup psychologie jako takové, a to až do té míry, že hrozí pohltnit filosofii. Vnitřní podobnost těchto dvou disciplín spočívá v tom, že obě jsou to systémy názorů na předměty, které nemohou být plně zakoušeny, a tedy nemohou být dostatečně pochopeny čistě empirickým přístupem.“³⁴⁹

³⁴⁸ I. Kant, Kritika čistého rozumu, Praha 2001, str. 510, I. Příloha

³⁴⁹ „I believe there are as many psychologies as philosophies, for there is also no single philosophy, but many. I mention this for the reason that philosophy and psychology are linked by indissoluble bonds which are kept in being by the interrelation of their subject-matters. Psychology takes the psyche for its subject, and philosophy – to put it briefly – takes the world. Until recently psychology was a special branch of philosophy, but now we are coming to something which Nietzsche foresaw – the rise of psychology in its own right, so much so

Psychologie a filosofie se různým a mnohdy matoucím způsobem spojuje v celém Jungově díle, nejčastěji ve formě volné inspirace. Mám za to, že Jungův popis vztahu filosofie a psychologie je velmi subjektivní a daný jeho ambicí vyjádřit obsah a meze lidského světa perspektivou psychologie, z čehož plynou znatelné „hegemonní“ tendence vůči filosofii, již bral Jung s oblibou jako předchůdce psychologie. Přesto se však nikdy z jeho díla nevytratila úcta k filosofii, a jak jsem se snažila v této práci ukázat, královské postavení přisuzoval Immanuelu Kantovi.

Základní kantiánský rámeček Jungovy psychologie jsme si již popsali. Zbývá nám dovysvětlit, proč se vůbec tato práce jmenuje „Na hranici vyslovitelnosti s C. G. Jungem“, a i na to budeme potřebovat paralelní čtení Immanuela Kanta.

Otázka bez předmětu

Rozum dle Kanta tíhne k tomu, co je nepodmíněné a absolutní: „Rozum je poháněn určitým sklonem své přirozenosti, aby překračoval hranice zkušenostního používání a aby se odvažoval v čistém používání a prostřednictvím pouhých idejí k nejzazším hranicím veškerého poznání a docházel klidu teprve v dokončení svého kruhu, v systematickém, pro sebe existujícím celku.“³⁵⁰

Tím se dostává k spekulativním „prázdným pojmům“ Boha neboli příčině všeho, světa neboli sumě všeho a duši, nositeli svobody. Tyto absolutní pojmy jsou momenty, kdy rozum pokračující ve svých úvahách určitým směrem naráží do zdi představivosti a pojmy se tak stávají prázdnými. Jsou to oblasti, které sice Kant označil slovem a tím se vyhnul strašáku nevyslovitelná, ovšem oblast sama je

that it is even threatening to swallow philosophy. The inner resemblance between the two disciplines consists in this, that both are systems of opinion about objects which cannot be fully experienced and therefore cannot be adequately comprehended by a purely empirical approach.“ C. G. Jung, *Basic Postulates of Analytical Psychology*, CW 8, 1931, str. 343. Jung zde odkazuje na Nietzscheho práci *Mimo dobro a zlo*, kde tvrdí, že psychologie bude cestou k fundamentálním lidským otázkám. Podobně o Nietzscheho „porocství“ porov. C. G. Jung, *Psychology and Literature*, CW 15, 1930, str. 84.

³⁵⁰ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, poznámka, str. 475, Kapitola první. *O posledním účelu čistého používání našeho rozumu.*

neprozkoumatelná a rozhodně nelze v jejím případě tvrdit, že „víme, o čem mluvíme“. Jsou to témata definovaná zvenčí, tedy lidskou touhou po nich, avšak o nich samých je člověk předem odsouzen k blábolení či mlčení. Je to zamčený šuplík, který zůstane zavřený, ať už na něj nalepíme cokoli. Kant jde tak daleko, že vylučuje možnost tázat se, co se v šuplíku skrývá: „Na otázku, jaký charakter má transcendentální předmět, nemůžeme sice dát žádnou odpověď, totiž říci, *čím je tento předmět*, ale můžeme říci, že sama otázka nemá smysl, protože nemá žádný předmět.“ A o něco dále pokračuje: „Máme zde tedy případ, kdy platí všeobecný výrok, že žádná odpověď je také odpověď, totiž že otázka po charakteru něčeho takového, co nemůže být myšleno pomocí žádného určitého predikátu, protože je kladeno zcela mimo sféru předmětů, které nám mohou být dány, je zcela nicotná a prázdná.“³⁵¹

U Junga se k nevyslovitelnému dostáváme nikoli sledováním toho, jak se odvíjí typizované rozumové pochody, ale jak je lidská bytost spojena se světem a jak z něj vyrůstá, což je pro Junga zároveň sledováním toho, jak vyrůstá vědomí z nevědomí. I u Junga tedy jdeme určitým směrem, jehož udržování předznamenává nevyhnutelný náraz do zdi nepředstavitelného, protože celistvě pojatý člověk implikuje celý vesmír: „Psyché, jako odraz světa a člověka, je tak nekonečně složitě utkaná, že ji můžeme pozorovat z nesmírně mnoha stran. Staví nás před stejný problém jako svět sám.“³⁵²

Stejně jako Kant, lepí Jung na zamčený šuplík určité slovo, jímž je „nevědomí“, a připisuje k němu kantovské varování v podobě „negativního hraničního konceptu“ pro každého, kdo by se chtěl dovnitř vloupat s páčidlem esoteriky či metafyziky. I když sám Jung možnosti poznání nevědomí za pomoci okultismu v mladém věku osahával, v práci *On the Nature of the Psyche* (1947) si nařídil kantovskou střídmost a nevědomí v jeho psychologii zaujalo podobnou pozici jako věc o sobě v Kantově filosofii. Jak u Junga, tak u Kanta je klíčové to, co je

³⁵¹ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, str. 310, n 266.

³⁵² „The psyche, as a reflection of the world and man, is a thing of such infinite complexity that it can be observed and studied from a great many sides. It faces us with the same problem that the world does.“ C. G. Jung, *The Structure of the Psyche*, CW 8, 1927, str. 139, nebo jinde: „Pokud chceme pochopit psyché, musíme zahrnout celý svět.“ „So if we want to understand the psyche, we have to include the whole world.“ C. G. Jung, *Concerning the Archetypes and the Anima Concept*, CW 9I, 1936, str. 56.

nepoznatelné, hypotetické, zpochybněné jakožto předmět, ale naprosto nutné v rámci obou konceptů, protože vytváří prostor. U Kanta prostor k praktickému, svobodnému jednání, u Junga k individuálnímu a psychotherapeutickému procesu. Abychom téma nevyslovitelná v Jungově psychologii odvyprávěli jasněji, přihlédneme právě k jeho konceptu individuace a jím popisované struktuře, v rámci níž k individuaci dochází. Na základě toho i snadněji pochopíme, jakou roli, povahu a místo vymezuje Jung lidskému rozumu v rozvrhu psýché, a tedy čím jsou určeny naše schopnosti reflektovat, konceptualizovat a vyslovovat.

Univerzální subjektivnost a racionální citění

Jungova psychologie rámcově kopíruje kantiánský rozvrh svobody a kauzality, spontánnosti a určenosti, jejichž paralelu nacházíme v Jungově psychologické aktivitě a pasivitě. Podmínkou psychologické svobody je vědomí, které může a má korigovat nevědomé procesy. Jak píše Jung v *Psychologických typech* (1921), „psychické automatismy“ vyžadují „vědomou kritiku“.³⁵³ Bez této korekce nese fantazie často známky morbidity³⁵⁴. Dichotomie pasivního a aktivního se line napříč dalšími Jungem definovanými psychickými fenomény: „Pasivní citění se nechává přitahovat či nabuzovat určitým obsahem, který následně nutí pocity subjektu k zapojení. Aktivní citění je přenosem hodnoty subjektu; je to záměrné ohodnocení obsahu ve shodě s citěním, a nikoli ve shodě s intelektem. Proto je aktivní citění řízenou funkcí, činem *vůle*, tak jako je například milování v protikladu k zamilovanosti.“³⁵⁵

³⁵³ C. G. Jung, *Psychological Types*, CW6, 1921, str. 596.

³⁵⁴ C. G. Jung, *Psychological Types*, CW6, 1921, str. 595.

³⁵⁵ „The nature of valuation by feeling may be compared with intellectual *apperception* (q.v.) as an *apperception of value*. We can distinguish *active* and *passive* apperception by feeling. Passive feeling allows itself to be attracted or excited by a particular content, which then forces the feelings of the subject to participate. Active feeling is a transfer of value from the subject; it is an intentional valuation of the content in accordance with feeling and not in accordance with the intellect. Hence active feeling is a *directed* function, an act of the *will* (q.v.), as for instance loving as opposed to being in love.“ C. G. Jung, *Psychological Types*, CW6, 1921, str. 605.

„Die Art der Bewertung durch das F. ist der intellektuellen Apperception zu vergleichen, als eine *Apperception des Wertes*. Es lässt sich eine *aktive* und eine *passive* Gefühlsapperception

Další příklad najdeme u projekce. Pasivní, automaticky se odehrávající projekce je „obvyklá forma všech patologických a mnoha běžných projekcí“, zatímco aktivní je „nezbytnou součástí umění *empathie*“.³⁵⁶ Stejné rozlišování vidíme také u Jungova hodnocení nevědomých obsahů během spánku a během bdění. „Sen se nám ukazuje; netvoříme ho vědomě,“³⁵⁷ vyjadřuje Jung pasivní vydanost a staví ji do protikladu s aktivním hledáním smyslu a doprovodným utvářením sebe sama. Aktivní fantazie je pro něj „jedna z nejvyšších forem psychické aktivity“ a „hlavní znak umělecké mentality, umělec pouze nereprodukuje jevy, ale je tvůrce a vychovatel, protože jeho díla mají hodnotu symbolů, jež předznamenávají cesty budoucího vývoje“.³⁵⁸

Zvětšující se míra psychické svobody je také u Junga výrazem psychického růstu: „Individuace je prakticky totéž jako vývoj vědomí z původního stavu *identity*. (...) Individuace vždy do určité míry odporuje kolektivním normám, jelikož znamená oddělení a odlišení od obecného a budování svébytného – nikoli svébytnosti, která je hledaná, ale která je již vepsaná do psychické konstituce. Odpor vůči kolektivním normám je však pouze zdánlivý, neboť bližší zkoumání ukazuje, že individuální postoj k nim není nepřátelský, ale pouze odlišně zaměřený. Individuální cesta nemůže nikdy být přímo namířena proti kolektivní normě, protože protiklad kolektivní normě by mohl být jen další, ač protikladnou, normou. Ovšem individuální cesta nemůže být nikdy ze své definice normou.“³⁵⁹

unterscheiden. Der passive Fühlakt ist dadurch charakterisiert, dass ein Inhalt das Gefühl erregt oder anzieht, er erzwingt die Gefühlsbeteiligung des Subjektes. Der aktive Fühlakt dagegen erteilt vom Subjekt aus Werte, er bewertet die Inhalte nach Intention, und zwar nach gefühlsmäßiger und nicht intellektueller Intention. Das aktive F. ist daher eine *gerichtete* Funktion, eine Willenshandlung, z. B. Lieben im Gegensatz zu Verliebtsein,... C.G. Jung, *Psychologische Typen*, CW 6, 1921, str. 628.

³⁵⁶ „an essential component of the art of empathy.“ C. G. Jung, *Psychological Types*, CW6, 1921, str. 633.

³⁵⁷ „A dream presents itself to us: we do not consciously create it.“ C. G. Jung, *Psychological Types*, CW6, 1921, str. 668.

³⁵⁸ „active fantasy is one of the highest forms of psychic activity“ C. G. Jung, *Psychological Types*, CW6, 1921, str. 595.

³⁵⁹ „Individuation is practically the same as the development of consciousness out of the original state of *identity* (q.v.) (...) Individuation is always to some extent opposed to collective norms, since it means separation and differentiation from the general and a building

Jungova psychologická svoboda jako sebeurčení bez ohledu ke kolektivní normě se podobá Kantově svobodě, která se neřídí žádným na empirické rovině platným zákonem, ale sama je zdrojem „praktických“ neboli morálních zákonů. Tento vztah svobody a morálky u obou myslitelů vyznívá podobně. Kant píše, že bez svobody by nebylo skutečné morálky, Jung zase, že bez individuace „se morálka rozpadá na kusy. Čím více je život člověka formován kolektivními normami, tím větší je jeho individuální nemorálnost.“³⁶⁰

Když jsme zmínili Jungovu a Kantovu podobnost v tom, jak pojmají svobodnou, zevnitř jednající lidskou bytost, měli bychom upozornit, že oba tím prvotním činitelem pojmají něco jiného. Pro Kanta je rozum trvalou podmínkou všech samovolných jednání, jimiž se člověk projevuje.³⁶¹

Pro Junga je myšlení pouze jednou ze čtyř psychických funkcí, vedle myšlení to je cítění, vnímání a intuice. V rámci nich nelze hledat paralelu ke Kantovi, například tak, že bychom jednotlivé funkce pojímali jako slupky, jejichž odlupováním se dostaneme k nějaké ústřední. Není to možné jednak proto, že funkce intuice tvoří jakousi spodní linku ostatních tří funkcí, ale také proto, že to, co bychom chtěli na

up of the particular – not a particularity that is sought out, but one that is already ingrained in the psychic constitution. The opposition to the collective norm, however, is only apparent, since closer examination shows that the individual standpoint is not antagonistic to it, but only differently oriented. The individual way can never be directly opposed to the collective norm, because the opposite of the collective norm could only be another, but contrary, norm. But the individual way can, by definition, never be a norm.“ C. G. Jung, *Psychological Types*, CW6, 1921, str. 621–622.

„Die Individuation fällt zusammen mit der Entwicklung des Bewusstseins aus dem ursprünglichen Identitätszustand (s. Identität). (...) Die I. befindet sich immer mehr oder weniger im Gegensatz zur Kollektivnorm, denn sie ist Abscheidung und Differenzierung vom Allgemeinen und Herausbildung des Besondern, jedoch nicht einer gesuchten Besonderheit, sondern einer Besonderheit, die a priori schon in der Anlage begründet ist. Der Gegensatz zur Kollektivnorm ist aber nur ein scheinbarer, indem bei genauerer Betrachtung der individuelle Standpunkt *nicht gegensätzlich* zur Kollektivnorm, sondern nur *anders* orientiert ist. Der individuelle Weg kann auch gar nicht eigentlich ein Gegensatz zur Kollektivnorm sein, weil der Gegensatz zu letzterer nur eine entgegengesetzte *Norm* sein könnte. Der individuelle Weg ist aber eben niemals eine Norm.“ C.G. Jung, *Psychologische Typen*, CW 6, 1921, str. 638.

³⁶⁰ „...morality goes to pieces. The more a man's life is shaped by the collective norm, the greater is his individual immorality.“ Ibid.

³⁶¹ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, str. 348, B581/A553.

člověku z racionalistického hlediska vnímat jako jeho esenci, nespočívá v izolované funkci myšlení, ale v jejím spojení s funkcí citění. Toto je Jungova odpověď na vlastní otázku, kterou si položil už v *Zofingových přednáškách*: jak se může od všeho okleštěný lidský rozum stát psychologickou pohnutkou, respektive, jak vůbec může takto pojatý rozum v psychice člověka figurovat. Touto odpovědí je funkce (racionálního!) citění, která „primárně stojí mezi egem a daným obsahem (...) dodává obsahu určitou hodnotu ve smyslu přijetí nebo odmítnutí („líbí se“ nebo „nelíbí“).“³⁶² Stejně jako myšlení tedy i „citění je způsobem souzení“, jehož cílem, na rozdíl od intelektuálního souzení „není ustavení konceptuálních vztahů, ale nastavení subjektivních kritérií přijetí nebo odmítnutí“.³⁶³

Subjektivní citění je nevyhnutelné a všudypřítomné, protože ohodnocování citěním se týká *každého* obsahu vědomí, ať už je jakéhokoli druhu. Naprosto nic, co nám vytane na mysl, včetně nejabstraktnějších úvah, se v ní tedy dle Junga nevyskytuje nezabarveno citěním, nikoli ovšem ve smyslu viditelného afektu (ačkoli se do něj může citění překloupat), ale jako součást myšlenkového procesu. Něco si myslet, něco si promýšlet, něčím se zabývat je z psychologického hlediska nemožné, pokud to neprovází vnitřní přitakání, pokud nás u této činnosti nedrží elementární „líbí se“, či nás k němu od něčeho jiného nepřivedlo „nelíbí se“. Můžeme si tyto dva momenty představit jako dlaně hrnčičky, mezi nimiž proudí myšlení a získává tvar. Je to jemný tlak, pod nímž se úvahy rozvíjí, drží nebo mění směr.

Pro Junga funkce citění může být, stejně jako myšlení, velice konkrétní, může ale dosahovat stejné míry abstrakce jako myšlení: „Stejným způsobem, jakým myšlení uspořádává obsahy vědomí pod koncepty, citění je řadí podle jejich

³⁶² „Feeling is primarily a process that takes place between the ego (q.v.) and a given content, a process, moreover, that imparts to the content a definite value in the sense of acceptance or rejection („like“ or „dislike“)...“ C. G. Jung, *Psychological Types*, CW6, 1921, str. 602.

„Das Gefühl ist zunächst ein Vorgang, der zwischen dem Ich und einem gegebenen Inhalt stattfindet, und zwar ein Vorgang, welcher dem Inhalt einen bestimmten Wert im Sinne des Annehmens oder Zurückweisens („Lust“ oder „Unlust“) erteilt...“ C.G. Jung, *Psychologische Typen*, CW6, 1921, str. 625.

³⁶³ „... its aim is not to establish conceptual relations but to set up a subjective criterion of acceptance or rejection.“ C. G. Jung, *Psychological Types*, CW6, 1921, str. 602.

hodnoty. Čím je konkrétnější, tím subjektivnější a osobnější hodnota je jim udělována; ale čím je abstraktnější, tím univerzálnější a objektivnější hodnota bude.“³⁶⁴ Cítění, ačkoli je z podstaty subjektivní, se ve své „vrcholné“, diferencované podobě může stát objektivním ve smyslu univerzální platnosti pro lidský druh, jelikož dle Junga zahrnuje různá individuální ohodnocování a tím je ruší.

Abstraktnost zde tedy neznamena racionálnost, ale cosi jako univerzální lidskou platnost či lidský náboj původně „primitivní“ funkce či funkce sloužící původně k něčemu jinému. „Polidšťování“ u něj není shodné s racionalizací. Většina z vrcholných forem lidského prožívání světa dle Junga nemá racionální povahu, a tedy se vymyká analytickému, deskriptivnímu uchopení.

Jung mluví o „racionálních“ funkcích tehdy, pokud mají potenciál být „řízené“ a „reflektivní“, ale jejich jednoznačné definice se od něj nedočkáme, protože dle něj žádná základní psychologická funkce nemůže být plně vyjádřena jinou, typicky cítění myšlením (případně cítění sekundární od vnímání): „... mimo jakýkoli možný druh obsahů přístupných intelektu budou stále existovat city, které odolávají intelektuálnímu třídění. Sám pojem klasifikace je intelektuální, a tedy nesouměřitelný s povahou cítění. Musíme se tedy spokojit s naznačením limitů tohoto konceptu.“³⁶⁵

³⁶⁴ „In the same way that thinking organizes the contents of consciousness under concepts, feeling arranges them according to their value. The more concrete it is, the more subjective and personal is the value conferred upon them; but the more abstract it is, the more universal and objective the value will be.“ C. G. Jung, *Psychological Types*, CW6, 1921, str. 603. „So wie das Denken die Bewusstseinsinhalte unter Begriffen anordnet, so ordnet das Fühlen die Bewusstseinsinhalte nach ihrem Werten an. Je concreter das Fühlen ist, desto subjektiver und persönlicher ist der von ihm erteilte Wert, je abstrakter dagegen das Fühlen, desto allgemeiner und objektiver ist der von ihm erteilte Wert.“ C.G. Jung, *Psychologische Typen*, CW 6, 1921, str. 627.

³⁶⁵ „... beyond every possible class of contents accessible to the intellect, there still exist feelings which resist intellectual classification. The very notion of classification is intellectual and therefore incompatible with the nature of feeling. We must therefore be content to indicate the limits of the concept.“ C. G. Jung, *Psychological Types*, CW6, 1921, str. 604.

„So viele verschiedene und intellektuell erfassbare Inhaltsklassen es gibt, so viele Gefühle lassen sich unterscheiden, ohne dass damit aber die Gefühle selber erschöpfend klassifiziert wären, denn es gibt über alle möglichen intellektuell erfassbaren Klassen von Inhalten hinaus

Každopádně Jung za racionální funkce označuje jak myšlení, tak cítění, čímž vykračuje z racionalistické tradice, která cítění pojímá jako něco, co rozumu potenciálně překáží a zakaluje ho, jelikož se jedná o ozvěnu nesvobodné tělesnosti. Kant odděluje „dobré“ a „příjemné“, jejichž zdrojem je v prvním případě rozum, který „o svých předmětech uvažuje pouze na základě idejí a podle nich také určuje své rozvažování“ a ve druhém případě tělo se svým „vždy podmíněným chtěním“.³⁶⁶ U Junga je cítění součástí vnitřního ustrojení člověka, je to další vnitřní nástroj sebeurčení.

Přival konkrétnosti a prázdná abstrakce

Spolu s vydělováním individua z kolektivního celku a vydělováním psychických funkcí od sebe navzájem, včetně racionálních funkcí myšlení a cítění, přichází reflexe onoho nově nabytého odstupu a touha ho vyjádřit racionálními prostředky. Toto rýsování psychické struktury, které bychom mohli u Junga připodobnit spíše k rýhování v biologii než jakémukoli filosofickému konceptu, znamená vznik svébytného vztahu k celku, který se vyjadřuje způsobem specifickým pro nově vyrýsovanou mohutnost rozumu, tedy jazykem. Míra omezenosti rozumu odpovídá omezenosti jazyka. „Řeč je vytvářena intelektem a na oplátku vytváří intelekt,“ cituje Jung Abélarda.³⁶⁷

Docházející slova jsou spolehlivým ukazatelem dosažené hranice rozumu. V případě snahy uchopit komplexní skutečnosti dochází slova poměrně rychle. Čím více do hloubky se snažíme něco pochopit v souvislosti s celkem, ať už sebe, předmět, nebo situaci, ve které se nacházíme, tím více se rozšiřuje základna,

noch Gefühle, welche sich einer intellektuellen Rubrizierung entziehen. Schon der Gedanke einer Klassifizierung ist intellektuell und darum dem Wesen des Gefühls incommensurabel. Wir müssen uns daher damit begnügen, die Grenzen des Begriffes anzugeben.“ C.G. Jung, *Psychologische Typen*, CW 6, 1921, str. 628.

³⁶⁶ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, A 547, 548.

³⁶⁷ „Speech is generated by the intellect and in turn generates intellect.“ C. G. Jung, *Two Kinds of Thinking*, CW 5, 1912, str. 13. V jedné své eseji se Paul Kugler ptá, jestli existuje linka mezi jazykem a archetypem. Jeho odpovědí je fundamentální zákon imaginace: „... innate connection between logos and image, between word and fantasy, that words are fantasies in sound.“ P. Kugler, *Image and Sound: An archetypal Approach to Language*, Spring 1978, str. 136–151.

kteřou je tato sledovaná jednotlivina spojena s celkem světa a „mez racionální úvahy je dosažena daleko předtím, než lze celek světa obsáhnout zákony rozumu“.³⁶⁸ Jung tento problém nekomentuje z filosofického, epistemologického hlediska, ale podává vysvětlení kvazi evoluční. Dle jeho „Definic“ z *Psychologických typů* se rozum nevyvinul jako nástroj navázání vztahu se světem, jelikož s ním jsme na nevědomé úrovni spojeni odjakživa, nýbrž naopak jako prostředek vyvázání. Jung rozum definuje jako „produkt lidských dějin“, způsob „reakce“ a „adaptaci“ na „standardní události“ v rámci lidského druhu, která přišla se stejnou nutností, s jakou živý organismus reaguje na standardní, neustále se opakující okolní podmínky. Rozum je pro Junga úložištěm lidských zákonitostí a pouze to, co v jejich rámci jsme schopni obsáhnout, je racionální, zatímco vše, co tyto zákonitosti přesahuje, tedy co zahrnuje širší spojení člověka jakožto individua i druhu s celkem světa, je iracionální nikoli ve smyslu „něčeho protikladného rozumu, nýbrž něčeho *přesahujícího* rozum, něčeho, co tedy není založeno v rozumu“. Jediný skutečně racionální předmět je tedy produkt lidského racia, protože pouze předmět, který je cele postulován, může být zcela vyložen na základě rozumu.

Pro Junga nám racionální funkce myšlení a cítění umožňují reflektovat svět z hlediska naší lidské ustrojenosti. Přírodní děje uchopujeme jako koncepty a se zvyšující se mírou pocit'ované komplexity se snažíme držet krok za pomoci racionální abstrakce. Jung ztotožňuje abstrahování s „diferencováním“ neboli „osvobozováním obsahu“, „oddělování od jeho spojení s prvky, u nichž pocit'ujeme, že nejsou důležité pro jeho význam“, tedy člověkem pocit'ovaný význam. Celek světa v rozumu odpovídá nejvyšší abstrakci, v níž se ale vytrácí veškerá jeho konkrétnost. Dostáváme se tedy ke Kantovu: „Celek světa mám ovšem vždy jen v pojmu, v žádném případě však (jako celek) v názoru,“³⁶⁹ respektive k Jungovu „cele postulovanému předmětu“.

Navraťme se však rychle z mlhy filosoficko-psychologických příměrů a pokračujme v ohledávání hranice vyslovitelnosti v rámci Jungovy psychologie. Jung rozlišuje racionální, reflektivní část psychiky tvořenou myšlením a cítěním

³⁶⁸ „... the limits of rational thought being reached long before the whole of the world could be encompassed by the laws of reason.“ C. G. Jung, *Psychological Types*, CW6, 1921, str. 629.

³⁶⁹ I. Kant, *Kritika čistého rozumu*, Praha 2001, B 547.

a iracionální část tvořenou vnímáním a intuicí, které „nachází naplnění v *absolutním vnímání* proudu událostí“ a „chybí jim jakékoli rozumové směřování“.³⁷⁰ Reflexe jakožto akt rozumu je tedy momentem zastavení a už jen tímto zastavením člověk získává odstup od kontinuity okolí, osamocuje se od něj. Naproti tomu vnímání je vnořeno a souběžné s celkem, je v koordinaci s jeho neustálým pohybem.

Člověk je tedy pro rozum neřešitelným způsobem rozkročen mezi vnímáním světa v jeho dynamice a konkrétnosti a rozumovou touhou tuto konkrétnost uchopit (zvěčnit). K tomu má však k dispozici pouze nástroj abstrakce, která nás od konkrétnosti každým dalším krokem oddaluje.

Symbol jako skutečnost v zárodku

Ať už se pokoušíme ke světu a sobě samým přistupovat jakkoli, vždy jsme vystaveni skutečnosti, kterou Jung označuje za „surovinu“ či „psychický materiál“ pro její konkrétnost a zároveň komplexnost. V kontaktu s naší myslí se zhutňuje do psychologického symbolu, kterýmžto konceptem Jung překračuje Kantovu teorii poznání a podobnost bychom mohli najít spíše u Jungova vrstevníka, novokantovského filosofa Ernsta Cassirera (1874–1945), u něž se gnoseologický „prapůvodní vztah“ zrcadlí v pojmu symbolu. Cassirer symbolem odkazuje na aktivitu ducha, která je společná všem kulturám a symbolizaci chápe jako všudypřítomný proces, nikoli jako něco specifického například pro umění. Rozpracoval „filosofii symbolických forem“ jako reakci na Kanta, který dle něj „nevyčerpal rozsah celého tvořivého ducha“.³⁷¹

Jung tento koncept psychologizuje, symbol je pro něj prvotním uchopením nekonečně komplexního materiálu. Svou konkrétností symbol garantuje psychologickou pravdu v tom významu, že se nejedná o racionální konstrukt, nýbrž že rozum je před něj postaven a musí se s ním vyrovnat. Zároveň je možné, aby se na něm rozum podílel. Symbol je tedy hraničním psychologickým

³⁷⁰ „... find fulfilment in the absolute perception of the flux of events. Hence, by their very nature, they will react to every possible occurrence and be attuned to the absolutely contingent, and must therefore lack all rational direction.“ C. G. Jung, *Psychological Types*, CW6, 1921, str. 629.

³⁷¹ W. Röd –H. Holzhey, *Filosofie 19. a 20. století II*, Praha 2006, str. 117.

konceptem, ale již ne negativním, jako v případě nevědomí. Jinými slovy, lze ho studovat, zároveň je nejužším možným způsobem spjat s negativním hraničním konceptem nevědomí:

„Symbol je vždy produktem nesmírně komplexní povahy, jelikož do jeho tvorby vstoupila data z každé psychické funkce. Není tedy ani *racionální*, ani *iracionální*. Zajisté má stránku, která je ve shodě s rozumem, ale má další stránku, která není, protože je složen nejen z racionálních, ale i iracionálních dat dodávaných čirým vnitřním a vnějším vnímáním. Hloubka a výmluvný smysl symbolu oslovuje stejně silně *myšlení* jako *cítění*, zatímco jeho zvláštní plastická obraznost, když nabývá smyslové podoby, podněcuje *vnímání* stejně jako *intuici*. (...) Ale právě proto, že nový symbol se rodí z nejvyšších duchovních tužeb člověka a zároveň musí vyrůstat z nejhlubších kořenů jeho bytí, nemůže se jednat o jednostranný produkt nejvýše diferencovaných duševních funkcí, ale musí být stejnou měrou odvozen od nejnižších a nejprimitivnějších úrovní psýché.“³⁷²

³⁷² „The symbol is always a product of an extremely complex nature, since data from every psychic function have gone into its making. It is, therefore, neither *rational* nor *irrational*. It certainly has a side that accords with reason, but it has another side that does not; for it is composed not only of rational but also of irrational data supplied by pure inner and outer perception. The profundity and pregnant significance of the symbol appeal just as strongly to *thinking* as to *feeling* while its peculiar plastic imagery, when shaped into sensuous form, stimulates *sensation* as much as *intuition*. (...) But precisely because the new symbol is born of man's highest spiritual aspirations and must at the same time spring from the deepest roots of his being, it cannot be a onesided product of the most highly differentiated mental functions but must derive equally from the lowest and most primitive levels of the psyche.“
C. G. Jung, *Psychological Types*, CW6, 1921, str. 658–659.

„Das Symbol ist immer ein Gebilde höchst komplexer Natur, denn es setzt sich zusammen aus den Daten aller psychischen Funktionen. Es ist in folgedessen weder rationaler, noch irrationaler Natur. Es hat zwar eine Seite, die der Vernunft entgegenkommt, aber auch eine Seite, die der Vernunft unzugänglich ist, indem es nicht nur aus Daten rationaler Natur, sondern auch aus den irrationalen Daten der reinen innern und äussern Wahrnehmung zusammengesetzt ist. Das Ahnungsreiche und Bedeutungsschwangere des Symbols spricht ebenso wohl das Denken, wie das Fühlen an, und seine eigenartige Bildhaftigkeit, wenn zu sinnlicher Form gestaltet, erregt die Empfindung sowohl wie die Intuition. (...) Indem das Symbol aber eben aus seiner höchsten und letzten geistigen Errungenschaft hervorgeht, und zugleich auch die tiefsten Gründe seines Wesens einschliessen muss, so kann es nicht einseitig aus den höchst differenzierten geistigen Funktionen hervorgehen, sondern es muss

V symbolu se sbíhají nitky Jungových úvah o psychologii. Z jedné strany se na něj váže kantovsky prázdný, hypotetický pojem nevědomí, který můžeme pojímat pouze abstraktně, z druhé strany Jung sleduje nanejvýš konkrétní formy a projevy lidské psychiky, způsob chování hysterických či schizofrenních pacientů, variabilitu uměleckých děl a obecně bohatost lidské kultury. Symboly tvoří prakticky veškerý obsah *Červené knihy*, jejíž zpětné interpretaci se Jung věnoval po zbytek života a na jejímž základě začal s pokusem definovat jednotlivé psychické fenomény. Symboly jsou důvodem, proč se Jung oddal srovnávání kultur. Zkoumání symbolu pro něj znamenalo nejen ohledávat způsoby, jakými se vyjadřuje psychický život člověka, ale ukázkou nejzazších mezí vyjádřitelného.

Problém nevyslovitelného můžeme skrze symbol konkretizovat dvojitým způsobem. Jednak jako komplexnost, k níž se psýché vztahuje daleko větším počtem orgánů než pouze rozumem. Za druhé jako budoucnost, protože symbol není příznakem současného stavu, ale symbolizuje určitou možnost. Dalo by se říct, že dle Junga je symbol skutečnost ve svém zárodku. Podobně jako slepice obsažená ve vejci se nemůže stát sama sebou nijak jinak než skrze vejce, přitom její budoucí podoba je při pohledu na vejce neodhadnutelná:

„... každý psychologický projev je symbolem, pokud předpokládáme, že oznamuje či znamená něco více a jiného, než je sám, což se vymyká našemu současnému vědění. Tento předpoklad je naprosto udržitelný všude, kde existuje vědomí naladěné na hlubší význam věci.“³⁷³

Ať už tento „hlubší význam“ chápeme jako větší rozlehlost, než jakou jsme schopni podržet ve vědomí, či jako příslib budoucího stavu, který nelze pojmout

auch im gleichen Masse den niedersten und primitivsten Regungen entstammen.“ C.G. Jung, *Psychologische Typen*, CW 6, 1921, str. 681.

³⁷³„... every psychological expression is a symbol if we assume that it states or signifies something more and other than itself which eludes our present knowledge. This assumption is absolutely tenable wherever a consciousness exists which is attuned to the deeper meaning of things.“ C. G. Jung, *Psychological Types*, CW6, 1921, str. 655.

„Des Weitern ist jede psychologische Erscheinung ein S. unter der Annahme, dass sie noch ein Mehreres und Anderes besage oder bedeute, was sich der gegenwärtigen Erkenntnis entziehe. Diese Annahme ist schlechterdings überall möglich, wo ein Bewusstsein ist, das auf weitere Bedeutungsmöglichkeiten der Dinge eingestellt ist.“ C.G. Jung, *Psychologische Typen*, CW 6, 1921, str. 677.

současnou strukturou vědomí, v obou případech funguje symbol jako odkaz, nikoli popis. Dle Junga svým skrytým významem vytváří na člověka tlak, který stimuluje psychický vývoj.

Jung popisuje tento vnitřní boj o hlubší význam při střetu s komplexním psychickým materiálem. Je to zároveň popis mechaniky lidského vývoje, který může být buď rovnoměrný a zdravý, pokud člověk zvládne zpracovat psychický materiál v jeho šíři s celou řadou protichůdných aspektů, nebo jednostranný a patologický, pokud zapojuje pouze nějakou část psychického spektra. Vnitřní rozpolcenost je nevyhnutelnou součástí duševního vývoje, při kterém si jednotlivé psychické funkce nárokují psychický materiál, který může být jimi buď jednoduše „zkonzumován“, nebo v syntetickém procesu povýšen, posilující tak a rozšiřující jedincovo vědomí. Jung tím zároveň ukazuje, že pro budování stabilní a zdravé psychiky je nezbytné vstupovat do probíhajících duševních procesů a korigovat samovolné tendence i na té nejnižší úrovni. Už jen z popisu ega klopýtajícího mezi protiklady, zatímco se hromadí psychická energie, která si následně razí cestu zpět do nevědomí, je zřejmé, že se nejedná o proces jakkoli příjemný. Není náhoda, že Jung svou fenomenologii nejvíce opíral o případy psychicky nemocných, zejména schizofreniky a těžké neurotiky. Duševní nemoc pro něj byla otevřenou ranou psýché, kterou můžeme nahlédnout do sice poškozeného, ale stále jaksi funkčního mechanismu. Do toho, co by mělo být, ale není.

Psychický život je provázen tlakem přirozeně vyplývajícím z rozdílu mezi mohutností nevědomí a momentální podobou a kapacitou vědomí. Můžeme vidět, proč se Jung tak rád uchýlil k biologickým a fyzikálním příměrům. Zároveň můžeme sledovat, proč se nikdy nevzdal příměrů filosofických. Jak se vědomá část psýché, tlačena a živena nevědomím, vyvíjí a roste, musí neustále hledat vyvážený poměr svých částí i poměr mezi svou individuální a kolektivní rovinou, pokud má být tlak nevědomí životodárný, nikoli destruktivní. To, čeho se tedy snažíme neustále dosahovat, nejsou věci, nýbrž vztahy.

Stejně jako Kantova teorie mysli, ani Jungova teorie psýché nemá konstitutivní, nýbrž regulativní záměr. Jungovy psychické koncepty nemají prostorovou kvalitu, protože tu nemá ani psýché, ačkoli se její strukturu mnohdy snažíme vizualizovat a popisovat v diagramech. Dle mně je často chybným předpokladem při podobných snahách, že Jungova psychologie je popisem předmětů (ego, Bytostné Já, stín, person, anima ...), i když dle mého jde Jungovi téměř výlučně

o pojmenování vztahů. Diagram Jungovy psýché připomíná spíše Pauliho atom, v němž při každém zvětšení původně zjevné částice mizí, až se zdá, že to opravdu skutečné nejsou částice, ale vztahy. I samo lidské vědomí je pro Junga vztahem. Konkrétně vztahem ega a psychického obsahu. Ego samo je „komplexem“.³⁷⁴ Zdá se, jako bychom objevovali stále hlouběji a hlouběji do sebe vnořené vztahy, jejichž ohraničení do podoby věci je aktem nutnosti či vůle uchopit svět, nakládat s ním, přežít v něm. Věc se v tomto pojetí stává hranicí oddělující souvislosti, které jsme schopni uchopit, a souvislosti, do nichž už nedohlédneme. Z prvního se stává vnějšek věci, její fenomén, z druhého vnitřek, její noumen. Opět se tedy vracíme k Immanuelu Kantovi a jeho předmětu, na který se nelze tázat, jelikož to žádný předmět není. Něco, co je z hlediska prostorového chápání neexistující, ale přitom vše určující, a co je dle mého nedohlédnutelnou souvislostí věci.

Při čtení Jungových definic psychických konceptů je obraznost podobně bezradná jako před Kantovými prázdnými pojmy, přesto Jung napnul celoživotní úsilí k tomu, aby byly tyto pojmy co nejplnější. Namísto Kantovy logické nevyhnutelnosti postavil psychologický účinek. „Co působí, je skutečné.“ Tento nejzákladnější vztah nás informuje o tom, že něco vůbec existuje. Nikdy nemůžeme s určitostí vědět, co to je, ale je nám dopřáno usuzovat na základě vztahů, do nichž vstupuje a jimiž se odlišuje od všeho ostatního. Čím více a podrobněji tyto vztahy zkoumáme, tím přesnější máme představu o povaze zkoumaného. Proto se Jung neustále vracel ke stejným tématům, vždy z jiné perspektivy a nikdy nepovažoval svou práci, v níž dobrovolně ustal až pár dnů před svou smrtí, za ukončenou.

³⁷⁴ C. G. Jung, *Psychological Types*, CW6, 1921, str. 591.

Bibliografie

A

Antier J. J., *C. G. Jung aneb zkušenost s božstvím*, Brno 2012.

Areopagita D., *Listy o mystické theologii*, Praha 2005.

B

Balanovskiy, V., *Whether Jung was a Kantian?*, in: *Con-textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 4, 2016, str. 118–126.

Barentsen, G., *Romantic Metasubjectivity through Schelling and Jung: Rethinking the Romantic Subject*, London 2020.

Bär, E., *Archetypes and Ideas: Jung and Kant*, in: *Philosophy Today*, 20, 1976, str. 114–123.

Beebe, J. – Falzeder, E. (vyd.), *The Question of Psychological Types. The Correspondence of C. G. Jung and Hans Schmid-Guisan, 1915–1916*, Princeton – Oxford 2013.

Bell, M., *Carl Gustav Carus and the science of the unconscious*, in: Nicholls, A. – Liebscher M. (vyd.), *Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought*, Cambridge 2010, str. 156–172.

Bishop, P., *On the Blissful Islands with Nietzsche and Jung: In the Shadow of the Superman*, London 2016.

Bishop, P., *Synchronicity and Intellectual Intuition in Kant, Swedenborg and Jung*, Lampeter 2000.

Bishop P., *The birth of analytical psychology from the spirit of Weimar Classicism*, in: *European Studies*, XXIX, 1999, str. 417–440.

Bishop, P., *The use of Kant in Jung's early psychological works*, in: *Journal of European Studies*, 26, 2, 1996.

Bishop, P., *Jung's annotation of Nietzsche's works: an analysis*, in: *Nietzsche-Studien*, 24, 1995, str. 271–314.

Bishop, P., *The Dionysian Self: C. G. Jung's reception of Friedrich Nietzsche*, Berlin – New York 1995.

Bishop, P. (vyd.), *The Jung / Förster-Nietzsche Correspondence*, in: *German Life and Letters*, 46, 1993, str. 319–330.

Bischler, W., *Schopenhauer and Freud: A Comparison*, in: *The Psychoanalytic Quarterly*, 8 (1), 1939, str. 88–97.

Bowie, A., *The philosophical significance of Schelling's conception of the unconscious*, in: A. Nicholls – M. Liebscher (vyd.), *Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought*, Cambridge 2010, str. 57–86.

Brook, A. – Young, Ch., *Schopenhauer and Freud*, in: R. G. T. Gipps – M. Lacewing (vyd.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychoanalysis*, Oxford 2019, str. 284–305.

Brooke, R., *Jung and Phenomenology*, London – New York, 2015.

C

Carus, C. G., *Psyche. On the Development of the Soul*, Dallas 1970.

Casement, Ann (ed.), *Who Owns Jung?* London 2007.

Cassirer, E., *The Myth of the State*, London 1946.

Colacichi, G., *Psychology as ethics. Reading Jung with Kant, Nietzsche and Aristotle*, London 2021.

Coudert, A.P. – Popkin, R. H. – Weiner, G. M. (vyd.), *Leibniz, mysticism and religion*, Dordrecht – Boston – London 1998.

D

Darnoi, D., *The Unconscious and Eduard von Hartmann*, Hague 1967.

Dixon, P., *Nietzsche and Jung: The Sailing a Deeper Night*, New York 1999.

Donn, L., *Freud and Jung. Years of friendship, Years of Loss*, New York 1988.

Domenici, G., *Jung's Nietzsche, Zarathustra, The Red Book, and „Visionary“ Works*, Cham 2019.

Du Prel, C., *Das Ratsel des Menschen*, Leipzig 1892.

E

Edinger, E., *Goethe's Faust: Notes for a Jungian commentary*, Toronto 1990.

Ellenberger, H. F., *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, London 1970.

— *The story of Helene Preiswerk: A critical study with new documents*, in: *History of Psychiatry*, 2, 1991, str. 41–52.

Elms, A. C., *Jung's Lives* in: *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 41(4), 2005, str. 331–346.

Elms, A. C., *Uncovering lives: The uneasy alliance of biography and psychology*, New York 1994.

F

Falzeder E., *Psychoanalytic filiations. Mapping the Psychoanalytic Movement*, (Chapter: *Freud and Jung, Freudians and Jungians*), London 2015, str. 221–243.

Flournoy, T. – Shamdasani, S., *From India to Planet Mars*. Boston 1994.

Franz, von M.L., *C. G. Jung his Myths in our Time*, Boston 1975.

Freud, S., *Sebrané spisy Sigmunda Freuda*, Praha 2000.

— *Vyplněné tušení ze snu*, in: *Sebrané spisy Sigmunda Freuda*, Praha 2000, sv. 17, str. 27–33.

— *Psychoanalýza a telepatie*, in: *Sebrané spisy Sigmunda Freuda*, Praha 2000, sv. 17, str. 33–51.

— *Sen a telepatie*, in: *Sebrané spisy Sigmunda Freuda*, Praha 2000, sv. 13, str. 129–152.

— *Ďábelská neuróza v sedmnáctém století*, in: *Sebrané spisy Sigmunda Freuda*, Praha 2000, sv. 13, str. 251–282.

— *Sen a okultismus*, in: *Sebrané spisy Sigmunda Freuda*, Praha 2000, sv. 15, str. 28–48.

Friedman, M., *Kant's construction of Nature. A Reading of the Metaphysical Foundations of Natural Science*, Cambridge 2013.

Frierson, P., *Kant's empirical psychology*, Cambridge 2014.

G

Ganz, H., *Das Unbewusste bei Leibniz in Beziehung zu modernen Theorien*, Zürich 1917.

Gardner, S., *Eduard von Hartmann's Philosophy of the Unconscious*, in: Nicholls, A. - Liebscher M. (vyd.), *Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought*, Cambridge 2010, str. 173–199.

Giegerich, W., *A serious misunderstanding: synchronicity and the generation of meaning*, in: *Journal of Analytical Psychology*, 2012, 57, str. 500–511.

Gieser, S., *The Innermost Kernel: Depth Psychology and Quantum Physics. Wolfgang Pauli's dialogue with C. G. Jung*, Berlin – Heidelberg – New York 2005.

Gödde, G., *Freud and nineteenth-century philosophical sources on the unconscious*, in: A. Nicholls – M. Liebscher (vyd.), *Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought*, Cambridge 2010, str. 261–286.

Green, C. D., *Where did Freud's iceberg metaphor of mind come from?* in: *History of Psychology*, 22 (4), 2019, str. 369–372.

Gupta, R. K., *Freud and Schopenhauer*, in: *Journal of the History of Ideas*, 36 (4), 1975, str. 721–728.

H

Hadot, P., *Plótinus čili prostota pohledu*, Praha 1993.

Hakl, T., *Eranos – An Alternative Intellectual History of the Twentieth Century*, Sheffield 2013.

Hanegraaff, W., *Esotericism and the Academy: Rejected knowledge in Western Culture*, Cambridge 2012.

Harrington, A., *Reenchanted Science, Holism in German Culture from Wilhelm II to Hitler*, New Jersey 1996.

Hatfield, G., *Remaking the science of mind: Psychology as natural science*, in: C. Fox– R. Porter, – R. Wokler (vyd.), *Inventing human sciences: Eighteenth-century domains*, Berkley 1995, str. 184–231.

Hartmann, v. E., *Philosophy of the Unconscious*, London 1893.

Hayman, R., *Život C. G. Junga I, II*, Praha 2001.

Heisig, J., *Imago dei: A Study of C. G. Jung's Psychology of Religion*, Lewisburg 1979.

Hemleben, J., *Onen svět*, Praha 2011.

Hillmann, J., *A introductory note: C. G. Carus – C. G. Jung. 'Carl Gustav Carus'*, in: C. G. Carus, *Psyche. On the Development of the Soul*, Dallas 1970, str. VII–XIV.

Hoggenson, G. B., *Jung's Struggle with Freud*, Notre Dame – London 1983.

Hoppe, V., *Problém intelektuálního názoru a intuice u Kanta*. in: V. Hoppe (vyd.), *Dva základní problémy Kantova kriticismu*, Brno 1932.

Hull, R. F.C., *Obituary Notices*, in: *Journal of Analytical Psychology*, 21 (1), 1976, str. 78–86.

Huskinson, L., *Nietzsche and Jung. The Whole Self in the Union of Opposites*, Brunner 2004.

Huxley, A., *Adonis and the Alphabet*, London 1956.

CH

Chotaš, J., *Kant o sebepoznání člověka*, in: *Reflexe*, 53, 2017, str. 57–80.

I

Iagher, M., *From America to the Planet Florissant: Théodore Flournoy and the Psychology of Religious Experience*, in: *International Psychology, Practice and Research*, 5, 2014, str. 1–24.

Iagher, M., *Jung and the psychology of religion: A Preliminary sketch*, in: *Phanes*, 1, 2018, str. 58–82.

J

Jaffe, A., *The Myth of Meaning. In the Work of C. G. Jung*, Zürich 1984.

Jaffe, A., *Vzpomínky, sny, myšlenky*, Brno 1998.

Janaway, Ch., *The real essence of human beings: Schopenhauer and the unconscious will*, in: A. Nicholls – M. Liebscher (vyd.), *Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought*, Cambridge 2010, str. 140–155.

Jantz, H., *Goethe, Faust, Alchemy, and Jung*, in: *The German Quarterly*, 35(2), 1962, str. 129–141.

Jarrett, J. L. (vyd.), *Jung's Seminar on Nietzsche's "Zarathustra"*, Princeton 1997.

Jorgensen, L. M., *The Principle of Continuity and Leibniz's Theory of Consciousness*

in: *Journal of the History of Philosophy*, 47 (2), 2009, str. 223–248.

Jones, E., *The Life and Work of Sigmund Freud III.*, New York 1957.

Jones, E., *The God complex*, in: *Psychomyth, psychohistory: Essays in applied psychoanalysis*, Vol. 2., New York 1913/1974.

Josephson – Storm, A. J., *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human*, Chicago 2017.

- Jung, C. G. – Falzeder, E. (vyd.), *History of Modern Psychology 1933-1934*, Princeton – Oxford 2018.
- Jung, C. G. – Neumann, E. – Liebscher, M.(vyd.), *Analytical Psychology in Exile: The Correspondence of C. G. Jung and Erich Neumann*, Princeton 2015.
- Jung, C. G. – McGuire, W. – Shamdasani, S. (vyd.), *Introduction to Jungian Psychology. Notes of the Seminar given in 1925*, Princeton – Oxford 2012.
- Jung, C. G., *Nietzsche's Zarathustra: Notes of the Seminar Given in 1934–9*, Princeton 1988.
- Jung, C. G., *The Zofingia lectures*, London 1983.
- *The Border Zones of Exact Science (Hraniční oblasti exaktní vědy)*, in: H. Read – M. Fordham – G. Adler – W. McGuire (vyd.), *The Zofingia lectures*, London 1896, str. 1–20.
- *Some Thoughts on Psychology*, in: H. Read – M. Fordham – G. Adler – W. McGuire (vyd.), *The Zofingia lectures*, London 1897, str. 21–48.
- *Thoughts on the Nature and Value of Speculative Inquiry (Úvahy o přírodě a hodnotě spekulativního zkoumání)* in: H. Read – M. Fordham – G. Adler – W. McGuire (vyd.) *The Zofingia lectures*, London 1898, str. 57–88.
- *Thoughts on the Interpretation of Christianity, With Reference to the Theory of Albrecht Ritschl*, in: H. Read – M. Fordham – G. Adler – W. McGuire (vyd.), *The Zofingia lectures: The Zofingia lectures*, London 1899, str. 89–118.
- Jung, C. G., *The Houston Films*, in: C.G. Jung – W. McGuire – R. F. C. Hull (vyd.), *C.G. Jung Speaking. Interview and Encounters*, Princeton 1977.
- Jung, C. G., *An Eightieth Birthday Interview*, in: C.G. Jung – W. McGuire – R. F. C. Hull (vyd.), *C. G. Jung Speaking. Interview and Encounters*, Princeton 1977.
- Jung, C. G. – Adler, G. – Jaffe, A. (vyd.), *C. G. Jung Letters*, Vol I: 1906–1950, London 1973.
- Jung, C. G. – Adler, G. – Jaffe, A. (vyd.), *C. G. Jung Letters*, Vol II: 1951–1961, London 1976.
- Jung, C. G., *The Psychological Foundation of Belief in Spirits*, in: *Proceedings of the Society for Psychical Research*, 31, 79, 1920, str. 75–93.
- Jung, C. G. – Adler, G. – Fordham, M. – Read, H. – McGuire, W. (vyd.), *The Collected Works of C. G. Jung (CW)*, transl. R. F. C. Hull, New York – Princeton – London 1953–1983.

- *On The Psychology and Pathology of So-Called Occult Phenomena, CW 1, 1902.*
- *Cryptomnesia, CW 1, 1905.*
- *Studies in Word Association, CW2, 1904-7.*
- *On Psychological understanding, CW 3, 1914.*
- *On the Importance of the Unconscious in Psychopathology, CW3, 1914.*
- *On the Psychogenesis of Schizophrenia, CW 3, 1939.*
- *The Theory of Psychoanalysis, The Problem of Incest, CW 4, 1913.*
- *Prefaces to „Collected papers on Analytical Psychology, CW 4, 1916*
- *The Origin of the Hero, CW5, 1912.*
- *Psychological Types, CW6, 1921.*
- *General Aspects of Dream Psychology, CW 8, 1916/1948.*
- *Instinct and the Unconscious, CW 8, 1919.*
- *Spirit and life, CW 8, 1926.*
- *The Structure of the Psyche, CW 8, 1927.*
- *Analytical psychology and Weltanschauung, CW 8, 1928/1931.*
- *A Review of the Complex Theory, CW8, 1934.*
- *On the Nature of the Psyche, CW 8, 1947.*
- *The Concept of the Collective Unconscious, CW 9I, 1936.*
- *Conscious, Unconscious, and Individuation, CW 9I, 1939.*
- *On the Concept of the Archetype, CW 9I, 1938/1954.*
- *Psychological aspects of the mother archetype, CW 9I, 1938/1954.*
- *Concerning the Archetypes, with Special Reference to the anima concept, CW 9I, 1936/1954.*
- *The Psychology of the Child Archetype, CW9I, 1940.*
- *On the concept of the archetype, CW 9I, 1954.*
- *The Ego, CW 9II, 1951.*
- *The Syzygy: Anima and Animus, CW9II, 1959.*
- *The Role of the Unconscious, CW 10, 1918.*
- *Flying Saucers: A Modern Myth, CW 10, 1958.*
- *Good and Evil in Analytical Psychology, CW 10, 1959.*
- *The autonomy of the unconscious, CW 11, 1937.*
- *Psychological Commentaries on „the Tibetan Book of the Great Liberation“, CW 11, 1939/1954.*
- *Transformation Symbolism in the Mass, CW 11, 1942.*
- *Forewords to White's „God and the Unconscious“, CW 11 1952*
- *Religion and Psychology: A Reply to Martin Buber, CW 11, 1952.*
- *Individual Dream Symbolism in Relation to Alchemy, CW 12, 1936.*
- *Commentary on “The Secret of the Golden Flower,” CW 13, 1929.*
- *Paracelus as a Spiritual Phenomenon, CW 13, 1942.*

- *The Paradoxa*, CW 14, 1955-56.
- *Mysterium Coniunctionis, Epilogue*, CW 14, 1956.
- *Epilogue*, CW 14, 1956.
- *Paracelsus*, CW 15, 1929.
- *Richard Wilhelm: In memoriam*, CW 15, 1930.
- *Paracelsus the Physician*, CW 15, 1941.
- *The Practical Use of Dream-Analysis*, CW 16, 1934.
- *Medicine and psychotherapy*, CW 16, 1945.
- *The Psychology of the Transference*, CW 16, 1946.
- *The Hypothesis of the Collective Unconscious*, CW 18, 1932.
- *The Tavistock Lectures*, CW 18, 1935.
- Foreword to Mehlich „*J. H. Fichtes Seelenlehre Und Ihre Beziehung Zur Gegenwart*“, CW 18, 1935
- *Depth Psychology*, CW 18, 1948.
- *Foreword to Neumann: „Depth Psychology and a new ethic“*, CW 18, 1949.

Jung, C. G., *K problematice psychologických typů*, in: C.G. Jung, *Psychologické typy*, přel. K. Plocek a P. Babka, Praha 2020, str. 479–487.

Jung, C. G., *Psychologické typy*, přel. K. Plocek a P. Babka, Praha 2020.

Jung, C. G., *Synchronicita jako princip nepřičinných souvislostí*, in: C. G. Jung – W. Pauli (vyd.), *Příroda a duše*, přel. P. Babka, Praha 2018, str. 7–102.

Jung, C. G., *O Archetypu se zvláštním zřetelem k pojmu animy*, in: C.G. Jung, *Archetypy a nevědomí*, Výběr z díla II, Brno 2018.

Jung, C. G. – McGuire, W. –Hull, R.F.C. (vyd.), *Rozhovory s C.G. Jungem*, přel. O. Fafejta, Praha 2015.

Jung, C. G., *Červená kniha*, přel. P. Babka, P. Patočka, K. Bucková, Praha 2010.

Jung, C. G., *Výbor z díla VII.*, Brno 2004.

K

Kant, I., *Kritika čistého rozumu*, (orig. Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Riga 1781), Praha 2001.

Kant, I., *Kritika praktického rozumu*, (orig. Kant, I., *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga 1788) Praha 1996.

Kant, I., *Anthropology From a Pragmatic Point of View*, Carbondale 1996.

Kant, I., *Sny duchovidcovy: vyloženy prostředkem snů metafysiky*, (orig. Kant, I., *Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik*, Königsberg 1766), Praha 1919.

- Kant, I., *Prolegomena ke každé příští metafyzice, která se chce stát vědou*, (orig. Kant, I., *Prologomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können*, Leipzig 1783) Praha 1916.
- Kant, I., *Dreams of a Spirit Seer*, London 1900.
- Kant, I., *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Königsberg 1793.
- Kant, I., *Metaphysical foundation of natural science*, 1786.
- Kant, I., *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels nebst zwei Supplements*, Königsberg – Leipzig 1755.
- Kaufmann, A. W., *Discovering the Mind. Freud versus Adler and Jung*, London 1980.
- Kime, P., *Regulating the psyche: the essential contribution of Kant*, in: *International Journal of Jungian Studies*, 5, 1, 2013, str. 44–63.
- Kirsch, T. B., *The Legacy of C. G. Jung*, in: A. Casement (vyd.), *Who owns Jung*, Dallas 1970, str. 153–168.
- Kuehn, M., *Kant: A Biography*, Cambridge 2001.
- Kuneš, J., *Kantova logika vědění*, in: *Reflexe*, 41, 2011, str. 3–23.

L

- Lawler, J., *Matter and Spirit. The Battle of Metaphysics in Modern Western Philosophy before Kant*, Rochester 2006.
- Leary, D. E., *Immanuel Kant and the Development of Modern Psychology*, in: W. R. Woodward – G. M. Ash (vyd.), *The Problematic Science: Psychology in Nineteenth-Century Thought*, New York 1982, str. 17–42.
- Leibniz, G. W., *Metafyzická rozprava*, Praha 2020.
- Leibniz, G. W., *Pacidius Philalethovi*, Praha 2019.
- Leibniz, G. W., *Theodicea*, Praha 2004.
- Leibniz, G. W., *New Essays on Human Understanding*, Cambridge 1996.
- Liebscher, M., *Libido und Wille zur Macht. C. G. Jungs Auseinandersetzung mit Nietzsche*, Basel 2012.
- Liebscher, M., *Die „unheimliche Ähnlichkeit“. Nietzsches Hermeneutik der Macht und analytische Hermeneutik der Macht und analytische Interpretation bei Carl Gustav Jung*, in: R. Görner – D. Large (vyd.), *Ecce Opus*, Goettingen 2003.

Lowinsky, N. R., *The Devil and the Deep Blue Sea: Faust as Jung's Myth and Our Own*, in: *Psychological Perspectives*, 52 (2), 2009, str. 167–191.

Lukács, O., *Carl Gustav Jung and Albert Einstein: An ambivalent relationship*, in: *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 56 (2), 2020, str. 115–132.

M

Mann, T., *Freud and the Future*, in: A. A. Knopf (vyd.), *Essays of Three Decades*, New York 1947, str. 411–428.

McGrath, S. J., recenze: R. S. Sand, *The Leibnizian breakthrough: on The Unconscious Without Freud* in: *Journal of Aesthetics and Phenomenology*, 6, 2, 2019, str. 195-202.

McGrath, S. J., *Dark Ground of Spirit: Schelling and the Unconscious*, London 2012.

McGuire, W. (vyd.), *The Freud/Jung letters*. Princeton 1974.

N

Nagy, M., *Philosophical Issues in the Psychology of C. G. Jung*, Albany 1991.

Nicholls, A. – Liebscher M, *Introduction: thinking the unconscious*, in: Nicholls, A. – Liebscher M.(vyd.), *Thinking the Unconscious: Nineteenth-Century German Thought*, Cambridge 2010.

Nill, P., *Die Versuchung der Psyche: Selbstwerdung als schöpferisches Prinzip bei Nietzsche und C. G. Jung*, in: M. Montinari – W. Müller-Lauter – H. Wenzel – G. Abel – W. Stegmaier (vyd.), *Nietzsche Studien*, Berlin – Boston 1988, 17, str. 250–279.

Noll, R., *Árijský Kristus, Tajný život Carla Junga*, Praha 2001.

O

Oeri, A., *Ein paar Jugenderinnerungen*, in: Psychologischer Club Zürich (vyd.) *Die Kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie*, Berlin 1935, str. 524–528.

Olney, J., *The Rhizome and the Flower. The Perennial Philosophy- Yeats and Jung*, Berkeley 1980.

P

Palmquist, S., *Dreams of Wholeness: A course of introductory lectures on religion, psychology and personal growth*, Hong Kong 1997.

Papadopoulos, R., *Jung's epistemology and methodology*, in: R. Papadopoulos (vyd.), *The Handbook of Jungian Psychology, Theory, Practice and Applications*, London 2006, str. 7–53.

Park, C. – Kessler, E., *The concept of psychology*. in: Ch. B. Schmitt (vyd.), *The Cambridge history of renaissance philosophy*, Cambridge 2008, str. 455–463.

Parkes, G., *Nietzsche and Jung: Ambivalent Appreciations*, in: J. Golomb – W. Santaniello – R. Lehrer (vyd.), *Nietzsche and Depth Psychology*, Albany 1999, str. 205–227.

Portmann, A., *Jung's biology professor: some recollections*, in: *Spring: An Annual for Archetypal Psychology and Jungian Thought*, 1976, str. 148–154.

Priviero, T., *On the Service of the Soul: C. G. Jung's Liber Novus and Dante's Commedia*, in: *Phanês*, 1, 2018, str. 28–57.

R

Rafailov, B., *C. G. Jung v zrcadle filosofie*, Brno 2010.

Remnant, P. – Bennett, J., *Introduction, Philosophical themes in the New Essay*, in: G.W. Leibniz, *New Essays on Human Understanding*, Cambridge 1996, str. xix – xxiv.

Ricoeur, P., *The Conflict of Interpretations*, Illinois 1974.

Ricoeur, P., *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, Yale 1977.

Rosenzweig, S., *Freud, Jung and Hall the King-Maker*, Seattle 1992.

Röd, W., *Německá klasická filozofie I*, Praha 2015.

Röd, W. – Holzhey, H., *Filosofie 19. a 20. století II*, Praha 2006.

Röd, W., *Německá klasická filozofie II*, Praha 2004.

S

Samuels, A., *Jung and the Post-Jungians*, London – New York, 2005.

Sand, R. S., *The Unconscious without Freud*, Lanham 2014.

Schopenhauer, A., *Transcendent speculation on the apparent deliberateness in the fate of the individual*, in: A. Schopenhauer – S. Roehr – Ch. Janaway (vyd.), *Parerga and Paralipomena, vol I*, Cambridge 2014, str. 213–240.

- Schopenhauer A., *Svět jako vůle a představa*, Pelhřimov 1997.
- Scruton, R., *Kant*, Praha 1996.
- Seifert, F., *Ideendialektik und Lebensdialektik. Das Gegensatzproblem bei Hegel und bei Jung*, in: *Die Kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie*, Berlin 1935, str. 237-270.
- Shamdasani, S., *C. G. Jung – Život v knihách*, Praha 2013.
- Shamdasani, S., „Introduction“ in: Jung, C. G., *Introduction to Jungian Psychoogy. Notes of the Seminar on Analytical Psychology Given in 1925*, Princeton 2012, str. ix–xxiii.
- Shamdasani, S., *Jung Stripped Bare by his Biographers, Even*, London 2005.
- Shamdasani, S., *Jung and the Making of Modern Psychology. The Dream of a Science*. Cambridge 2003.
- Shamdasani, S., „Misunderstanding Jung: the afterlife of legends“ in: *Journal of Analytical Psychology*, 45 (3), 2000, str. 459–472.
- Shamdasani, S., *Cult fictions. C. G. Jung and the Founding of Analytical Psychology*, London – New York 1998.
- Shamdasani, S., „Memories, dreams, omissions“ in: *Spring: A Journal of Archetype and Culture*, 57, 1995, str. 115–137.
- Shamdasani, S., *The incomplete works of Jung*, in: Ann Casement (ed.), *Who owns Jung*, Dallas 1970, str. 173–188.
- Sherry, J., *Carl Gustav Jung. Avant-Garde Conservative*, New York 2010.
- Slattery, D., *Thirteen Ways of Looking at The Red Book: C. G. Jung's Divine Comedy*. in: *Jung Journal: Culture & Psyche*, 5(3), 2011, str. 128–144.
- Sommer, A., *From Astronomy to Transcendental Darwinism: Carl du Prel (1839–1899)*, in: *Journal of Scientific Exploration*, 23, 2009, str. 59–68.
- Sommer, A. recenze: A. J. Josephson-Storm, *The Myth of Disenchantment: Magic, Modernity, and the Birth of the Human*, in: www.histhum.com/metaphysics-of-the-dunces 11. June. 2019)
- Stevens, A., *On Jung. With a reply to Jung's critics*, Princeton 1999.
- Sturm, T., *Kant on empirical psychology*, in: E. Watkins (vyd.), *Kant and the sciences*, Oxford 2001, str. 163–184.
- Šíroký, H., *Meze a obzory psychoanalýzy*, Praha 2001.

U

V

Vajdová, R. I., *On the Brink of the Expressible: Adolf Portmann Meets Carl Gustav Jung on Eranos Ground*, in: F. Jaroš – J. Klouda (vyd.) *Adolf Portmann. A Thinker of Self-Expressive Life*, Springer - Biosemiotics 23, Cham 2021, str. 241-256

Vajdová, R. I., *Jung's Psychological Analysis of Imago Dei*, in: *Spirituality Studies*, 2, 1, 2016, str. 49–64.

Von Franz, M. L., *Introduction*, in: H. Read – M. Fordham – G. Adler – W. McGuire (vyd.), *The Zofingia lectures*, London 1983, str. xiii-xvi.

W

Weckowicz, T., & Liebel – Weckowicz, H., *Typologies of the Theory of Behaviorism since Descartes*. in: *Sudhoffs Archiv*, 66(2), 1982, str. 129–151.

Whyte, L. L., *The Unconscious before Freud*, London 1979.

Wilson, H., *Kant's pragmatic anthropology. Its origin, meaning, and critical significance*, Albany – New York 2006.

Witzig, J. S., *Theodore Flournoy – A friend indeed*, in: *Journal of Analytical Psychology*, 27, 1982, str. 131-148.

Wolff, T., *Einführung in die Grundlagen der komplexen Psychologie*, in: Psychologischen Club Zurich (vyd.), *Die Kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie*, Berlin 1935, str. 1–170.

Z

Zumstein – Preiswerk, S., *C. G. Jungs Medium: Die Geschichte Helly Preiswerk*, Munchen 1975.

Žemla, M., *Kořeny teosofického myšlení*, Malvern 2019.

Internetové odkazy:

www.philemonfoundation.org

www.jgspark.net/folio/Mdr/FacetoFace.pdf

