

UNIVERZITA KARLOVA
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra fundamentální a dogmatické teologie

Bc. Tomáš Otáhal

**Význam integrace stínových projekcí v
učení C. G. Junga pro teologickou etiku
mezilidského vztahu**

Diplomová práce

Vedoucí práce: ThLic. Mgr. Denisa Červenková, Th.D.

Praha 2019

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval(a) samostatně a použil(a) jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 4. 12. 2018

Bc. Tomáš Otáhal

Bibliografická citace

Význam integrace stínových projekcí v učení C. G. Junga pro teologickou etiku mezilidského vztahu. [rukopis] : Diplomová práce / Bc. Tomáš Otáhal; vedoucí práce: ThLic. Mgr. Denisa Červenková Th.D. Praha, 2018. – počet stran s. 78

Anotace

Tato práce se v první části zabývá psychologií C. G. Junga, konkrétně pak tou oblastí jeho učení, která nějak souvisí s mezilidským vztahem. To znamená především psychologické projekce a mechanismy, které tyto projekce zapříčiňují. Mezi tyto mechanismy patří dynamika vědomí – nevědomí, stín a vědomé funkce. Vedle samotných pojmů a mechanismů, zkoumá také to, jakou cestu Jung navrhuje k práci se stínovými projekcemi, ve prospěch mezilidských vztahů. V zásadě jde o proces individuace, se zaměřením specificky k integraci stínu. Druhá část práce se pokouší o teologicko-etickou reflexi Jungovy psychologie v těchto kontextech. Vymezuje vlastní teologicko-etická kritéria pro dobrý vztah a snaží se zjistit, za jakých podmínek může teologie s psychologií C. G. Junga spolupracovat a vzájemně se obohacovat svými poznatky.

Klíčová slova

C. G. Jung, psychologická projekce, etika, teologie, psychologie, typologie osobnosti, stín, analytická psychologie, hlubinná psychologie, mezilidský vztah, individuace, dobro, zlo

Abstract

The integration of shadow projections in the teachings of C. G. Jung and its possible benefits for theological ethics of interpersonal relationships.

In the first part, this thesis is examining the psychology of C. G. Jung, especially those parts, which are somehow connected to interpersonal relationships. That means foremostly the psychological projections and mechanisms, which are causing those projections. By those mechanisms, I mean the dynamics of consciousness – unconsciousness, the shadow and the cognitive functions. Besides those concepts and mechanisms, the thesis aims to explore the way which Jung ascribes to deal with those shadow projections – in favor of improving the interpersonal relationships. This deed lays mainly in the so-called individuation, with main focus on the shadow integration. The aim of the second part of this thesis is to reflect upon the C. G. Jung's psychology from the theological ethics point of view. The thesis is defining the criteria of goodness of the interpersonal relationship from the theological ethics standpoint. Then further uses those criteria to clarify the conditions under which could be maintained the dialogue and cooperation between theology and psychology and thus, under which conditions is theologically acceptable to utilize C. G. Jung's findings.

Keywords

C. G. Jung, psychological projection, ethics, theology, psychology, personality typology, shadow, analytical psychology, depth psychology, interpersonal relationship, individuation, good, evil

Počet znaků (včetně mezer): 159269

Poděkování

Rád bych zde poděkoval vedoucí mé práce Denise Červenkové, která mi umožnila psát o tématu, které je mi blízké. Hned několikrát mě nenechala ve „štychu“ a během konzultací poskytla řadu opravdu dobrých rad. Dále bych rád poděkoval mé manželce za to, že s pochopením zvládla mé vysoké pracovní vytížení, ačkoliv sama potřebovala, vzhledem ke svému stavu, s leccíms pomoci.

Obsah

Úvod	11
1 Úvod do psychologie C. G. Junga.....	13
1.1 Obraz psyché	14
1.2 Dynamika vědomí – nevědomí	15
1.3 Kompenzační mechanismus.....	17
1.4 Jolande Jacobi a její výklad psyché na obrazu pyramid ..	19
1.5 Vědomé já	20
1.6 Archetyp.....	22
1.7 Komplex.....	24
2 Mechanismus psychologické projekce, její příčiny a řešení.....	25
2.1 Projekce.....	26
2.2 Vědomé funkce	29
2.3 Stín a persona	35
2.4 Individuace, bytostné Já a cesta ke stažení projekcí	38
3 Etické aspekty cesty k dobrému vztahu podle C. G. Junga	45
3.1 Teologický základ etiky mezilidského vztahu	47
3.2 C. G. Jungovo pojetí psyché a jeho důsledek pro vztah.....	52
3.3 Podmínky dialogu teologie s psychologií C. G. Junga	58
Závěr	71
Seznam literatury	75
Primární	75
Sekundární	76

Úvod

Vzhledem k tomu, že se „v naší době ... lidstvo stále více sjednocuje a přibývá vzájemných vztahů mezi různými národy“¹, je otázka po etice mezilidského vztahu poměrně aktuální. Tento problém, speciálně ve své mezikulturní a mezináboženské podobě, zaměstnává teology po celém světě a vyzývá ke stále novému promýšlení.

Na problematiku vztahu se můžeme dívat z více možných rovin. Jmenovitě uvádím vztah mezilidský, neboť v souvislosti s teologií můžeme hovořit také např. o vztahu s Bohem. Tohoto specifického případu se také dotknu, neboť je východiskem teologické etiky, avšak primárním zaměřením mé práce zůstane vztah mezilidský. Jak název dále napovídá, tato práce přistupuje k problému především z roviny psychologické, a to konkrétně v podání psychologie C. G. Junga. Tohoto autora jsem zvolil pro jeho otevřenost k náboženství. Předpokládám, že jeho psychologické poznatky tak mohou být vhodné k dialogu s teologií.

Protože je však téma psychologie osobnosti u Junga rozsáhlé, chci záběr této práce zúžit především k tématům integrace stínu, psychologickým projekcím a příbuzným oblastem, jako jsou psychologické typy či cesta individuace, co by Jungem definovaný proces osobnostního rozvoje. Vlivem projekce má docházet k zakřívání „prázdných míst“ nebo vystupování druhých ve směru našich vlastních nezpracovaných psychických obsahů. Často tedy zjednodušeně, negativně nebo naopak s nepatřičnou idealizací. Na psychologickou projekci se zaměřuji tedy zejména z toho důvodu, že působením jejích mechanismů máme ztrácet schopnost vidět druhého takového, jaký skutečně je, což se jeví jako zásadní narušení vztahu.

Jung nabízí východiska z této situace, jak napovídá úvaha českého psychologa Pavla Říčana: „V Jungově díle však najdeme i místa svědčící o tom, že v jeho psychologii vede cesta od jedince ke skupině, od osobnosti ke vztahu.“² a poukazuje dále na konkrétní místa, kudy můžeme touto cestou jít s následujícím příslibem, „jestliže nasloucháme svému daimonovi, jestliže se s ním vědomě konfrontujeme ... pak objevujeme zlo ve vlastní duši a učíme se s ním zacházet ... umožňuje nám to stahovat projekce zla ze světa kolem nás a vidět v lidech, blízkých i dalekých, tolik zla, kolik ho tam skutečně je.“³

Problematika vztahu, projekcí a celkového osobnostního rozvoje je u Junga úzce spjata. Je to právě prohlubování sebepoznání a uvědomění, které jsou podle Junga řídicím principem a cílem duše, jakož i psychoterapie, která má lidské duši k tomto naplnění pomáhat. Individuace představuje cestu integrace naší osobnosti. A to pomocí postupného vědomého zpracování nevědomých obsahů psyché. Přiznáním se k těmto vlastním, často nepřijemným stránkám osobnosti, docházíme podle Junga k žádanému osvobození, celistvosti a také ke stažení projekcí z vnějšího světa.

Orientace v díle C. G. Junga ve výše naznačeném směru mi umožní zabývat se ve třetí části teologicko-etickým rozměrem této cesty. Jungovo učení vzbuzovalo kontroverze a byla proti němu namířena filosofická i teologická kritika. Podívám se tedy na zásadní místa této kritiky a pokusím se rozlišit ty Jungovy poznatky, které skutečně mohou sloužit mezilidskému vztahu – hodnocenému teologickou etikou jako dobrému – a místa, která jsou v této optice problematická. Cílem tedy bude zjistit, zda můžeme z teologicko-etické

¹ Nostra Aetate 1

² ŘÍČAN, Pavel – BRICHČÍN, Petr. [ONLINE] Dobro, zlo a lidský vztah v jungovské perspektivě

³ ŘÍČAN, Pavel – BRICHČÍN, Petr. [ONLINE] Dobro, zlo a lidský vztah v jungovské perspektivě

perspektivy přejímat učení C. G. Junga, specificky pak pro zdokonalení mezilidského vztahu, případně vymežit, jaké jsou v tomto směru limity Jungovy koncepce.

1 Úvod do psychologie C. G. Junga

První kapitola má sloužit jako úvod do učení C. G. Junga, se zaměřením na ty pojmy a koncepty, které mají pomoci objasnit hlavní otázku této práce. V následujících podkapitolách jsem se pokusil o systematický přístup k výkladu látky, a to metodou od obecného ke konkrétnímu. Začínám tedy obrazem obecným psyché v Jungově pojetí, pokračuji dynamikou vědomí – nevědomí, jejíž chápání prohlubuji o, v Jungově koncepci klíčový, kompenzační mechanismus. Pro úplnější pohled na strukturu Jungem pojaté psyché si po té vypůjčuji model Jolande Jacobi, na nějž navazuji vysvětlením dalších významných pojmů, jako je vědomé já, komplex a archetyp.

Čerpat se snažím především z hojně dostupné primární literatury C. G. Junga. V některých pasážích se však opírám i o autory interpretující Jungovo dílo, neboť některé jejich formulace považuji za výstižné pro danou problematiku. Budou to tedy mimo primární literatury také díla Jungovy přímé žačky Jolande Jacobi, psychologa Pavla Říčana a Victora Drapely, Borise Rafailova, který provedl hlubokou analýzu Jungova díla v zrcadle filosofie, a slovníkové přehledy z dílny Daryla Sharpa a Lutz Müller s Anette Müller. V otázkách, které si již v této kapitole vyžadují teologický komentář, se pak nejčastěji odkazují na dílo Jungova přítele a korespondenta teologa Victora Whitea. Tyto autory jsem zvolil, protože podávají vhodnou systematizaci látky a jejich pojetí v základních otázkách se podle mého soudu zásadním způsobem neliší od jiných významných autorů, vykládajících Jungovo dílo.

1.1 Obraz psyché

Následující kapitola obsahuje stručný úvod do Jungova pojetí psyché, užívajíc známého obrazu ledovce. V souladu se zvolenou logikou výkladu, se později k některým zde uvedeným pojmům vrátím a podle potřeby je dále vymezím. Následující text však slouží pro první obecnou představu a nastolení téma dynamiky vědomí – nevědomí.

Psyché tedy může být znázorněna jako obraz ledovce plujícího v oceánu. Ledovec, se svou viditelnou špičkou, i mnohonásobně větším tělem skrytým pod hladinou, představují celek naší psyché. Špička ledovce samotná je obrazem individuálního vědomí. Pouze tato malá část celku tvoří oblast, kterou jsme schopni reflektovat, a kde můžeme také uplatňovat vlastní vůli.⁴ Vědomí se postupně vyvinulo z nevědomého stavu.⁵ Jung považuje lidské vědomí za nejvyšší evoluční výdobytek lidstva, který je výsledkem dlouhodobého historického vývoje⁶ a který nás zásadním způsobem odlišuje od ostatních živočichů.⁷

Většinu naší psyché však stále tvoří mnohonásobě větší tělo ledovce, ukryté pod hladinou oceánu. To představuje lidské nevědomí, které různými způsoby zasahuje do našeho života a ovlivňuje ho. Podstatné je, že si toho právě ale nejsme vědomi. Jeho odrazy pocítujeme v našich životech, ale vždy spíše nepřímo. Alespoň dokud se nám nepodaří je nějakým způsobem uvést do vědomí. Jsou to často právě psychologické projekce, které nás nepřímo upozorňují na činnost nevědomí.⁸

⁴ Srov. SHARP, Daryl. Slovník základních pojmů psychologie C. G. Junga, s. 165

⁵ Pozn.: „K takovýmto závěrům nás dnes vede mnoho faktů. Kromě toho, že si své životy a prožívání pamatujeme až od jisté doby a uvědomění já se objevuje během života v jistém stupni rozvoje osobnosti, u samého vědomí zjišťujeme, že jeho aktivita vyžaduje úsilí.“ – RAFAILOV, Boris. C. G. Jung v zrcadle filosofie, s. 64

⁶ Srov. JACOBI, Jolande. Psychologie C. G. Junga, s. 9

⁷ Srov. JUNG C. G. Výbor z díla II, s. 23

⁸ Srov. RAFAILOV, Boris. C. G. Jung, s. 65

1.2 Dynamika vědomí – nevědomí

Klíčovou dynamikou lidské psyché je v Jungově psychologii vzájemný vliv vědomí a nevědomí. V předchozí podkapitole jsem tento vztah nastínil. Bylo ukázáno, že naše vědomí je pouhou částí celku psyché. Větší část pak hlubinná psychologie⁹ považuje za našemu vědomí skrytou. O této skryté části proto mluvíme jako o nevědomí. C. G. Jung nás uvádí do rozdílů mezi vědomím a nevědomím následujícími slovy.

„Teoreticky sice nelze pole vědomí omezit žádnými hranicemi, neboť je schopno se v neurčitěm rozsahu rozšiřovat, empiricky však stále nachází své hranice na pomezí neznáma. To sestává ze všeho, co člověk neví, co se tedy nevztahuje k já jakožto centru pole vědomí. Neznámo se rozpadá na dvě skupiny objektů, totiž za prvé vnější, smyslově poznatelné a za druhé vnitřní, bezprostředně zakusitelné skutečnosti. První skupina představuje neznámo okolního světa, druhá neznámo světa vnitřního. Poslední jmenovanou oblast označujeme jako nevědomí.“¹⁰

Za objevitele nevědomí považujeme Sigmunda Freuda. Hlubinní psychologové včetně Junga koncept nevědomí přejímají a nadále rozvíjejí. Jung sám považuje objev nevědomí za zlomový, svou důležitostí přesahující samotný obor psychologie.^{11 12}

Zatímco Freud chápe nevědomí především jako místo potlačených, původně vědomých obsahů, pro Junga je oblast nevědomí obsahově mnohem širší skutečnost, jejíž hranice lze jen obtížně stanovit.¹³ Podobně jako další autoři, i Pavel Říčan interpretuje rozdíl mezi Freudem a Jungem tak, že Jung pro potřeby své psychologie rozděluje nevědomí na individuální – odpovídající Freudovu pojetí nevědomí – a dále ho rozšiřuje o nevědomí kolektivní.¹⁴

Jungovo individuální nevědomí je místem psyché, které bezprostředně obklopuje vědomí. Je tedy mostem mezi vědomím a kolektivním nevědomím. Tvoří jej obsahy, „které byly odsunuty zpět z důvodu omezené kapacity vědomí, které může aktuálně obsáhnout jen malý počet prvků, mohou však být kdykoliv uvedeny do vědomí, [a také obsahy], které jsme vytěsnili, protože jsou nám z různých příčin nepříjemné“.¹⁵

⁹ Pozn.: Pojem hlubinná psychologie zahrnuje „psychologické a psychoterapeutické směry, které považují za podstatný aspekt psyché existenci nevědomé oblasti a používají rozličné metody, jak získat k této oblasti přístup.“ – MÜLLER, Lutz – MÜLLER, Anette. Slovník analytické psychologie, s. 314

¹⁰ JUNG, C. G. Aion. Příspěvky k symbolice bytostného Já, s. 13

¹¹ srov. WHITE, Victor. Bůh, s. 41

¹² Pozn.: Victor White tlučí nadšení z „objevu“ nevědomí a dívá se důkladně na to, co nového skutečně přináší: „sny, rozličné automatizmy, vliv „zapomenuté“ zkušenosti či vědomím nepřijatých přání na chování, alternující osobnosti, fenomény transu, různé druhy abnormálních a paranormálních jevů – nic z toho nebylo pro lidskou zkušenost nové.“ A ve výčtu nadpřirozených, „nevyvětlitelných“ a vzájemně propojených jevů pokračuje. Nezapomíná zmínit, že nemáme nouzi ani o pokusy o jejich vysvětlení a výklad. Co je tedy skutečně nové na tomto „objevu“, kromě nového pojmu „nevědomí“, jež má nyní tyto fenomény zahrnovat? White píše, že psychologie nově přináší využití systematické experimentální metody ke studiu těchto jevů. – Srov. WHITE, Victor. Bůh, s. 41

White mezi předchůdce objevu nevědomí řadí např. Carla Gustava Caruse, který ve své knize s názvem Psyche, vydané roku 1848, zmiňuje, že klíč k porozumění vědomému životu lze nalézat pouze v „nevědomí“. Jeho postupné uvědomování je cílem lidského života a růstu. Dále pak jako předchůdce objevu „nevědomí“ uvádí Aristotela a Tomáše Akvinského – Srov. WHITE, Victor. Bůh, s. 45

¹³ Srov. JUNG, C. G. Výbor z díla IV, s. 223

¹⁴ Srov. ŘÍČAN, Pavel. Psychologie: Příručka pro studenty, s. 228–229

¹⁵ JACOBI, Jolande. Psychologie, s. 9

Individuální nevědomí je tedy unikátním souborem psychických obsahů každého jednotlivce.

Kolektivní nevědomí naopak sdílíme s ostatními lidmi. Jako takové je dědičné a každému člověku vrozené, „nevědomí je nepsanou historií lidstva od nepamětných dob”.¹⁶ Čím více bychom se nořili do jeho hlubin, tím všeobecnější psychické obsahy bychom nacházeli.¹⁷ Tyto obecné psychické obsahy – vzorce prožívání a jednání, Jung nazývá archetypy,¹⁸ jejichž význam dále rozvedu v kapitole 1.6.

„Existují fantazie (včetně snů) neosobního charakteru, jež nelze redukovat na zkušenosti z minulosti jedince, a nelze je tedy vysvětlit jako něco individuálně získaného. Fantazijní obrazy mají nepochybně své nejbližší analogie v mytologických typech ... Tyto případy jsou tak četné, že se nemůžeme vyhnout předpokladu, že v duši existuje kolektivní základní vrstva. Nazval jsem ji kolektivní nevědomí.“¹⁹

Z rozdílnosti pojetí nevědomí plynou nejen teoretické, ale i praktické důsledky. Freudovo pohled totiž nutně nevědomí považuje za ohrožení osobnosti člověka, nakolik se skládá pouze z obsahů, které bylo nutno během života vytěsnit. Jung v nevědomí naopak vidí možný zdroj moudrosti pro lidský život, nakolik obsahuje vedle vlastních potlačených obsahů, také veškeré dědictví lidských dějin.²⁰

Pro znázornění, jak hovoří sám Jung o dynamice vědomí a nevědomí, představuji dvě následující pasáže z jeho díla:

„... vědomí je intenzivní a koncentrované, je jen efemérní a zaměřeno na bezprostřední přítomnost a nejbližší budoucnost a minulost a disponuje jen individuálním zkušenostním materiálem, který zahrnuje pouze několik málo desetiletí. Další paměť je umělá a spočívá v podstatě v potíštěném papíru. Zcela jinak nevědomí. Není sice koncentrované a intenzivní, nýbrž zšeřelé až temné, je svrchovaně extenzivní a tím nejparadoxnějším způsobem vedle sebe může řadit nejrůznorodější prvky.“²¹

„Takto definované nevědomí popisuje nesmírně nestálou skutečnost: všechno, co vím, na co však momentálně nemyslím; všechno, čeho jsem si byl kdysi vědom, nyní však je zapomenuto; všechno, co je vnímáno mými smysly, ale mým vědomím nepovšimnuto; všechno, co bezděčně a bez pozornosti, to znamená nevědomě, cítím, na co myslím, vzpomínám, co chci a činím; všechno budoucí, co se ve mně připravuje a teprve později se dostane do vědomí – to všechno je obsahem nevědomí.“²²

Prvek, zodpovědný za dynamiku vědomí – nevědomí Jung nazývá tzv. kompenzačním mechanismem.

¹⁶ JUNG, C. G., Člověk a duše, s. 36

¹⁷ Srov. JACOBI, Jolande. Psychologie, s. 20

¹⁸ Srov. ŘÍČAN, Pavel. Psychologie, s. 228–229

¹⁹ JUNG, C. G. Výbor z díla II., s. 231–232

²⁰ Srov. DRAPELA, Victor. Přehled teorií osobnosti, s. 34

²¹ JUNG, C. G. Duše moderního člověka, s. 378

²² JUNG, C. G. Výbor z díla II., s. 38

1.3 Kompenzační mechanismus

Kompenzačnímu mechanismu zde věnuji zvláštní kapitolu, protože má zásadní význam pro chápání psychologie C. G. Junga.

Jung předpokládá, že v lidské psyché existuje určitý balanční mechanismus. Ten se má starat o to, aby došlo na vyvážení v momentě, kdy je jedna nebo druhá strana energicky přetěžována. Má jít o „přirozený proces sloužící k nastolení nebo udržení rovnováhy uvnitř psyché.“²³

Typickým případem psychické kompenzace jsou projekce nebo také sny: „podstatným obsahem snové činnosti je citlivě vyvážená kompenzace určité jednostrannosti, odchylky, chyby nebo jiných defektů vědomého postoje.“²⁴ Zde přichází na světlo důvod, proč Jung klade takový důraz na interpretaci symbolů napříč lidskou historií. Sny, ale i další vyjádření kompenzačního mechanismu, se nezobrazují přímočaře a srozumitelně, nýbrž často právě symbolicky.²⁵ Jungovi byla kladena otázka, zda jsou tedy např. právě sny vůbec k něčemu užitečné, pakliže k nám nemluví tak, abychom mohli na první pohled pochopit jejich smysl. Jung na tyto obavy reaguje následujícím vysvětlením: „...mnoho věcí působí, aniž jim rozumíme. Porozumění však může účinnost nepochybně značně vystupňovat, což je často potřeba, neboť nevědomí můžeme přeslechnout.“²⁶ Vidíme tedy, že přirozený lidský proces směřování k harmonii a rovnováze probíhá v každém člověku, avšak není vyloučeno, že se může přičiněním různých vlivů dostat do fáze vážné disharmonie. Právě v tomto případě by měla pomoci terapie, která má podpořit tyto přirozené procesy k rovnováze. „Quod natura relinquit imperfectum, ars perficit!“ (Co příroda ponechává nedokonalé, zdokonalí umění!)²⁷, dodává Jung.

Příklad vlivu kompenzačního mechanismu na lidskou psyché můžeme vidět kupříkladu následovně: „Uvážíme-li nyní, že v důsledku duševní kompenzace stojí velká pokora v největší blízkosti pýchy a že ‚pýcha vždy předchází pád‘, snadno za domýšlivostí objevíme také rysy úzkostného pocitu méněcennosti.“²⁸

Odkud Jung bere Jung jistotu, že lidská psyché skutečně funguje podle tohoto energetického modelu směřující k harmonii mezi protiklady? Svě vysvětlení Jung omezuje na empirickou zkušenost.

„Pokud sahá naše dosavadní zkušenost, můžeme vyslovit tvrzení, že nevědomé pochody jsou v kompenzačním vztahu k vědomí. Používám výslovně výrazu „kompenzační“ a nikoliv slova „kontrastující“, poněvadž vědomé a nevědomé pochody nejsou nutně vzájemně v protikladu, nýbrž se vzájemně doplňují v celek.“²⁹

Tento model slouží teologu Victoru Whiteovi, jako vzor modelu vhodného k aplikaci pro katolické věřící. Vidí zde zásadní rozdíl s psychologií Sigmunda Freuda. Freud byl zastáncem kauzálního modelu, který ve svém důsledku ústil v psychologický determinismus a tím pádem víceméně popíral možnost lidské svobody. U Junga je tomu podle Whitea naopak.

²³ SHARP, Daryl, Slovník, s. 75

²⁴ JUNG, C. G. Výbor z díla I., s. 237

²⁵ Srov. JUNG, C. G. Výbor z díla I., s. 235

²⁶ JUNG, C. G. Výbor z díla I, s. 235

²⁷ JUNG, C. G. Výbor z díla I, s. 235

²⁸ JUNG C. G. Výbor z díla III, s. 31–32

²⁹ JUNG C. G. Výbor z díla III, s. 75

„Psyché a její projevy již nelze pojímat čistě či primárně ve smyslu determinované příčiny a účinku, nýbrž jako relativně uzavřený sebe-regulující systém, který má vlastní možnost regenerace a obnovy díky souhře simultánních spolupůsobících funkcí. Reduktivní analýza stále ještě hraje určitou úlohu, ale jen jako podřízený prostředek k rozlišení funkcí. Tyto funkce se pojímají jako souvztažná, vzájemně se vylučující, avšak vyvažující se kvanta. Koncept předjímané „normálnosti“ jakožto cíle psychoterapie ustupuje konceptu „individuace“ či „integrace“, tj. vědomé rovnováhy či kompenzace rozlišených a vzájemně se vyvažujících funkcí, jejichž kvalitativní obsah se vynořuje v analýze samotné a nemůže být žádným způsobem určen předem.“³⁰

Kompenzační mechanismus nám tedy v zásadě říká, že v psyché obsažené protikladné póly, mají tendenci k samo-regulaci směrem k rovnovážné poloze. Jednou z podstatných dichotomií pro tuto práci je mimo dichotomie vědomí – nevědomí také dichotomie dobro – zlo. Jungova pojetí dobra a zla a z něho vyplývající problematiky se budu zabývat ve třetí kapitole této práce.

Celkovou strukturu psyché nyní ukáži ještě jednou na obrazu, který k výkladu využila Jungova žačka Jolande Jacobi.

³⁰ WHITE, Victor. Bůh, s. 142

1.4 Jolande Jacobi a její výklad psyché na obrazu pyramid

Jolande Jacobi zobrazila Jungovu koncepci psyché v podobě pyramid. Použiji zde její obraz, neboť myslím dobře shrnuje již řečené a ukazuje na nové pojmy a oblasti, kterými se chci zabývat nadále.

Základnu této pyramidy lidské psyché tvoří energie, které jsem se již dotknul v předchozí podkapitole. Jacobi jí nazývá „centrální síla“ a Jungem je označována též jako libido^{31,32}. Tato energie zároveň prostupuje všemi ostatními sférami, či „patry“ pyramidy a je vyvažována kompenzačním mechanismem. Stejně jako pyramida, i lidská psyché má několik pater, které by se v případě psyché daly označit za určité sedimenty. Čím jsme níže, tím starší, kolektivnější a surovější psychologický materiál nalézáme. Naopak, čím se dostáváme výše, tím více se blížíme k vědomému a individuálnímu obsahu.³³

Pro názorný příklad tedy ukážu, jak by taková cesta po schodech pyramidy lidské psyché mohla vypadat. Nekladu si zde nárok na přesné popsání jednotlivých pater. Příklad má sloužit spíše jako ilustrace struktury psyché, jak ji chápe Jung.

Nacházíme se tedy na nejnižším podlaží. Jsme v prostoru lidského nevědomí. Podloží pyramidy tvoří energie v podobě centrální síly (libido). Vstupem do prvního patra se dostáváme do zvířecí říše, z které člověk čerpá zcela základní psychické obsahy instinktivní povahy. Druhým patrem vcházíme do obecně lidské říše. Zde najdeme vše, co mají všichni lidé napříč národy, kulturami a rasami společné. Odtud může být čerpána významná část inspirace mytologických materiálů, zahalujících obecně lidské zkušenosti do hávu příběhů a balad. Ještě výše bychom mohli vstoupit do oblasti národa, která již vymezuje určité společné rysy konkrétní skupiny, lišící se těmito od zbytku lidstva. Zde najdeme základní charakteristiky v podobě „ducha“ jednotlivých národů. Mohli bychom postupovat dále a podrobně rozlišovat každou vrstvu sedimentu, tvořící celek individuální psyché, např. rod, rodina, region apod. Takto bychom se postupně dostali až individuálnímu nevědomí.

Individuální nevědomí tvoří přechod mezi kolektivním nevědomím a vědomím. Jak jsem již zmínil v kapitole 1.2, v podání C. G. Junga individuální nevědomí vzniká až za života jednotlivce a jeho obsahy jsou tedy čistě individuální. Kvalitativním skokem je pak patro nejvyšší, které nás přesouvá na úroveň vědomí. Jedná se o oblast, kterou si uvědomujeme, řídíme vůlí a kde přebývá naše vědomé já.³⁴

Bližším určením vědomého já se budu zabývat v následující kapitole.

³¹ Pozn.: „Dal této energii název libido, a tak úmyslně zachoval Freudovo slovo, nesmírně však rozšířil jeho význam. Jakkoliv je snad sexuální forma důležitá a ontogeneticky primární, je pouze jednou z nespočetných forem, jež na sebe libido může vzít.“ – WHITE, Victor. Bůh, s. 61

³² Srov. DRAPELA, Victor. Přehled, s. 34

³³ Srov. JACOBI, Jolande. Psychologie, s. 20

³⁴ Srov. JACOBI, Jolande. Psychologie, s. 20

1.5 Vědomé já

Jung ve své psychologii rozlišuje dva typy jáství. Jedním je vědomé já, druhým pak bytostné Já. V této podkapitole se budu zabývat pouze vědomým já. Bytostným Já se zabývám v kapitole 2.4 spolu s pojmem individuace, neboť spolu tyto těsně souvisejí.

Naše já je úzce spjata s našim vědomím. Kam sahají hranice našeho vědomí, tam sahají hranice našeho já a jako takové jsou od sebe těžko oddělitelné.³⁵ Jung v podstatě považuje já za specifický druh komplexu, který „přitahuje a spojuje dojmy ze všech oblastí a pořádá je ve vědomí.“³⁶ Já pak má vznikat, resp. odvozovat samo sebe, ze dvou oblastí: 1) Uvědomění si svého těla 2) Uvědomění si své existence, se kterou je úzce spjata paměť (představa o vlastním bytí skrze řadu vzpomínek). Komplex já se běžně považuje za řídicí centrum veškeré psychické aktivity. Přínos hlubinné psychologie spočívá však mimo jiné v odhalení, že tomu tak docela není.³⁷

Přesto je toto naše lidské já to primární, o jehož péči v Jungově psychologii běží: „lidské já je ten nejdůležitější komplex psyché, který je neustále v centru naší pozornosti, o jehož integritu neustále usilujeme.“³⁸ Selhávání v tomto směru vede v extrémních případech až ke ztrátě schopnosti volní reprodukce a rozpadu osobnosti. Důsledkem tohoto ztrácíme své vědomé já a s ním i svou svobodu, která je se schopností uplatňovat vlastní volní já úzce spjata. Postupná integrace vědomého já s nevědomými obsahy pomocí vůle je naopak způsob, jak svobodu člověka rozšiřovat a to je také primárním cílem Jungovy terapie v podobě individuace.³⁹

Způsob, jakým se vědomé já vyrovnává s mimo-vědomými vlivy, je zcela zásadní pro zdárný rozvoj osobnosti. Jung vykládá příběh o slaboduchém zámečnickém učni, který selhává v integraci nevědomých obsahů. Ve srovnání s dílem filosofa Artura Schopenhauera ukazuje, jak mohou podobné nevědomé vlivy vést ke zcela rozdílným výsledkům pro osobnost jedince. Zdůrazňuje, že „zlatá jablka pocházejí ze stejného stromu, ať je češe slaboduchý zámečnický učeň nebo nějaký Schopenhauer“⁴⁰ Jung tím chce patrně říci, že bez ohledu na konstituci našeho charakteru, všichni čerpáme ze stejné pokladnice duševních obsahů. Resp. se nám tato pokladnice sama dává.

V tomto případě šlo o utkvělou zámečnickovu představu, že „svět je obrázková kniha, v níž může podle libosti listovat.“⁴¹ Jung se snaží dostat k jádru zkušenosti, která je podstatou této utkvělé představy. Dospívá k závěru, že jde v zásadě o podobnou vizi, kterou Schopenhauer vykládá ve svém díle „svět jako vůle a představa“. V podání zámečnického učně ji však vidíme působit v její primitivní formě.⁴²

Co je však vzájemně odlišuje, je právě individuální vědomí. To určuje naše předpoklady k bytí filosofem nebo zámečnickým učněm, jak dále vykládá Jung.

„Rozdíl mezi Schopenhauerem a [zámečnickým učněm] je v tom, že u zámečnického učně se představa zastavila ve stadiu pouhého spontánního růstu, zatímco Schopenhauer

³⁵ Srov. RAFAILOV, Boris. C. G. Jung, s. 65

³⁶ RAFAILOV, Boris. C. G. Jung, s. 65

³⁷ Srov. RAFAILOV, Boris. C. G. Jung, s. 65

³⁸ RAFAILOV, Boris. C. G. Jung, s. 66

³⁹ Srov. RAFAILOV, Boris. C. G. Jung, s. 66

⁴⁰ JUNG, C. G. Výbor z díla III, s. 35

⁴¹ JUNG, C. G. Výbor z díla III, s. 34

⁴² Srov. JUNG, C. G. Výbor z díla III, s. 34

tutéž představu abstrahoval a vyjádřil v obecně platné řeči. A tím ji z její podzemní počátečnosti pozvedl na denní světlo kolektivního vědomí.⁴³

„Bylo by zcela nesprávné předpokládat, že představa nemocného má osobní charakter a hodnotu nebo je něčím, co k němu patří ... představa nemocného je hodnota neosobní ... proti níž se nemocný nedokázal bránit, která ho dokonce pohltila a „vyšinula“ ... nepochybná velikost představy ho nafoukla do chorobných rozměrů, místo aby on se ideje zmocnil a rozvinul ji ve filosofický světový názor.“⁴⁴

Člověk tedy v žádném případě není jaksí zbaven odpovědnosti za své psychické obsahy. Jejich kultivace je vědomým procesem, jehož zanedbání má neblahé následky. Učeň byl archetypálním obrazem posednut, kdežto Schopenhauer s ním vědomě pracoval a svou vůlí jej tříbil. Byť Jung sám uznává, že člověk může mít určité predispozice k nedostatku síly pro vypořádání s archetypem,⁴⁵ je na druhé straně vždy také vybaven svobodnou vůlí a možnostmi s ním nějak pracovat. Toto téma se dotýká také morální vyspělosti jedince. Protože má jít právě o morální schopnost ustát nevědomé tlaky, která se nakonec v tomto zápase počítá.⁴⁶

V předchozím textu jsem narazil na pojem komplex a archetyp. Přistoupím nyní k jejich objasnění. Začnu pojmem archetyp a po té vysvětlím, co je u Junga myšleno pojmem komplex.

⁴³ JUNG, C. G. Výbor z díla III, s. 35

⁴⁴ Srov. JUNG, C. G. Výbor z díla III, s. 35

⁴⁵ Srov. JUNG, C. G. Výbor z díla III, s. 35

⁴⁶ Srov. JUNG, C. G. Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi, s. 125

1.6 Archetyp

Kolektivní nevědomí je tvořeno tzv. archetypy. Archetypy jsou dědičně dané způsoby jednání a prožívání. Představují mozaiku zkušeností, jež učinilo lidstvo jako celek. Zachycují celou lidskou historii sahající až k sub-humánním předkům.⁴⁷ Jung u archetypů předpokládá evoluční vývoj spolu s vývojem lidského druhu.⁴⁸ V řadě generací se všichni tito setkávali s určitými typickými a základními zkušenostmi, jako např. světlo a tma, muž a žena, matka, otec, radost, smutek, smrt, rození dětí apod. Schopnost vypořádat se s těmito základními lidskými skutečnostmi se stala dědičnou výbavou lidské psyché, a to právě ve formě archetypů. Archetypy mají svou autonomii a přikryty hávem kolektivního nevědomí, vstupují do vědomého života každého jednotlivce nepřímou – skrze sny, fantazie, symboly a projekci. Jsou odnepaměti zobrazovány v pohádkách, mytologii, ale i náboženských a filosofických systémech.⁴⁹

„Archetyp je blízký tomu, co Platón rozuměl pod pojmem „idea“, s tím rozdílem, že platónská idea smí být chápána výhradně jako praobraz nejvyšší dokonalosti ve „světlem“ smyslu, jehož temný protipól nenáleží již jakožto idea do světa věčnosti, nýbrž do světa lidské pomíjivosti...“⁵⁰

Další odlišnost mezi platónskou ideou a archetypem bychom mohli najít v provázanosti archetypu se silnými emocemi, „archetypické obsahy se v určitých situacích naprosto nečekaně „vynořují“ do vědomí a rozpoznat je lze celkem snadno, protože mají magický, tajemný a naprosto uchvacující charakter.“⁵¹

Archetypy jsou „překládány“ v závislosti na osobních zkušenostech a historii a stávají se tak jádrem komplexů individuálního nevědomí.⁵² Působení archetypů a setkání s nimi není bez rizika. Výsledkem nezpracovaného vpádu archetypu do vědomí může být v krajním případě i psychóza, jak jsem již ukázal na příkladu v kapitole 1.5.

Jung vidí souvislost mezi mytologií a zkušeností s archetypy. Je přesvědčen, že lidé napříč národy mají na jisté společné úrovni psyché stejnou archetypální výbavu. Tu pak různé kultury vyjadřují různými způsoby v příbězích, náboženstvích, umění a filosofických systémech. Jung se ve svém bádání nezastavil na teoretickém vymezení, ale věnoval se intenzivně také empirickému potvrzení těchto hypotéz:

„Abych tuto otázku vyjasnil, jel jsem do Spojených států a studoval jsem sny čistokrevných černochů a ujistil jsem se, že tyto obrazy nemají nic společného s takzvanou pokrevní nebo rasovou dědičností ani nejsou osobně získané jedincem. Patří obecně lidstvu.“⁵³

Argument je zvláště silný tam, kde můžeme považovat za jisté, že se dotýčný s danými symboly či mytologií nikdy nemohl osobně setkat. Přesto se mu vyjevují ve snech nebo jinými způsoby. Jung tímto svým empirickým výzkumem vystupuje proti „ukvapeným“

⁴⁷ Srov. ŘÍČAN, Pavel. Psychologie, s. 229

⁴⁸ Srov. RAFAILOV, Boris. C. G. Jung, s. 81

⁴⁹ Srov. ŘÍČAN, Pavel. Psychologie, s. 229

⁵⁰ JACOBI, Jolande. Psychologie, s. 24

⁵¹ RAFAILOV, Boris. C. G. Jung, s. 82

⁵² Srov. BIANCHI, Eugene C. Jungovská psychologie a náboženská zkušenost, s. 28

⁵³ JUNG, C. G. Analytická psychologie: její teorie a praxe: tavistocké přednášky, s. 49

kritikům, kteří označují archetypy za pouhý výplod jeho fantazie: „archetypální motivy se objevují v psyché lidí, kteří nikdy o mytologii neslyšeli.“⁵⁴

Pokud se Jung ve svém bádání nemýlil a všichni lidé v hlubinách své psyché skutečně sdílí stejné psychické obsahy, jejichž manifestace se liší pouze různým stupněm vývoje, prostředím aj., dávalo by to dobrý základ pro inkluzivní pojetí mezináboženského a mezikulturního dialogu.⁵⁵ V tomto typu dialogu – na rozdíl od exkluzivistického, který nepřipouští pravdu cizorodým vyjádřením náboženskosti nebo pluralismu, který naopak relativizuje pravdu všech – jde o hledání společného duchovně lidského zacílení napříč kulturami a náboženstvími, i přes rozdílnosti jejich forem.⁵⁶

⁵⁴ WHITE, Victor. Bůh, s. 17

⁵⁵ Pozn.: V inkluzivním modelu mezináboženského dialogu „jde především o to zahrnout stoupence jiných náboženství mezi ty, kdo kráčejí (křesťansky vyjádřeno) ke spáse ... respektuje rozdíly, ale vidí možnosti shody, uznává společný prostor a možnost solidárního hledání pravdy...“ – ŠTAMPACH, Odilo Ivan. Přehled religionistiky, s. 196

⁵⁶ Srov. ŠTAMPACH, Odilo Ivan. Přehled, s. 195–196

1.7 Komplex

V prostoru individuálního nevědomí se vyskytují tzv. komplexy. Komplex, termín dnes používaný v běžné řeči, použil poprvé Jung, aby označil „skupiny psychických obsahů, které se oddělily od vědomí a fungují do jisté míry autonomně.“⁵⁷ Často se napojují na určitý základ archetypálního charakteru, jako např. archetyp matky nebo otce,⁵⁸ které oplývají silným emočním jádrem. Jde tedy o odštěpené původně vědomé části, které se nyní řídí zákonitostmi nevědomí a nepodléhají naší vůli.⁵⁹

„Každý komplex se totiž může rozvíjet a tato ‚cizí jakoby osobnost‘ se po jisté době skutečně může stát samostatnou osobností, která konkurenčně napadá já a pokouší se převzít vládu nad vědomím.“⁶⁰

Komplex může vzniknout buď v průběhu individuálního vnitřního vývoje nebo na základě výrazných vnějších kladných či záporných zážitků. Podstatným rysem komplexu je jeho částečná či úplná nepřístupnost vědomí. Tím se stává do jisté míry autonomním – tedy může na základě patričních spouštěčů v určité míře narušovat sebekontrolu či se projevovat ve formě projekcí. Jeho citová zbarvenost je příčinou propojení s fyziologickými procesy, jako je dýchání, tep srdce, napětí cév, apod. Jeho vědomé ovládnutí může být obtížné, mimo jiné právě z důvodu prolínání s fyziologickou rovinou.⁶¹

V první kapitole jsem se věnoval úvodu do základů psychologie C. G. Junga. Jsem si vědom faktu, že jsem nevyčerpal celé penzum Jungova učení, nicméně o to zde ani nešlo. Důležité je chápat především dynamiku vědomí – nevědomí a souvisejících pojmů. Na nich budu dále stavět při objasňování psychologické projekce, jejích mechanismů a cesty, kterou C. G. Jung navrhuje ke stažení projekcí z druhých osob.

⁵⁷ JACOBI, Jolande. Psychologie, s. 21

⁵⁸ SHARP, Daryl. Slovník, s. 76

⁵⁹ Srov. JUNG, C. G. Výbor z díla I, s. 248

⁶⁰ RAFAILOV, Boris, C. G. Jung, s. 78

⁶¹ Srov. JUNG, C. G. Analytická psychologie, s. 83

2 Mechanismus psychologické projekce, její příčiny a řešení

V této práci se ptám a ověřuji, zda a jak může mít učení C. G. Junga význam pro etiku mezilidského vztahu. Vztah může být negativně ovlivněn formou stínových projekcí. V předchozí kapitole jsem již na pojem projekce několikrát narazil. Z kontextu výkladu základů Jungovy psychologie by již nyní měly být některé základní obrysy mechanismu projekce patrné. Jde v zásadě o zrcadlení našich vlastních nevědomých obsahů do vnějšího světa, často pak do druhých lidí nebo skupin. Tento náš obraz v běžném případě vnímáme jako něco, co, bez dalšího zamyšlení, patří ke druhému člověku.

Nyní chci objasnit, jak projekce ovlivňují kvalitu našich vztahů, a co můžeme udělat proto, abychom se pokud možno vyhnuli zkreslení reality skrze naše vlastní „špatné vlastnosti“ a „neřesti, které bychom my sami přirozeně ,nikdy nemohli mít“.⁶²

V první podkapitole se věnuji mechanismu projekce jako takové. Stručně uvedu historii tohoto pojmu a vysvětlím rozdíl mezi přenosem a projekcí.

Druhá podkapitola je věnována Jungově typologii osobnosti. Jung na základě svých empirických zkušeností popisuje obecnou strukturu vědomí. Každý člověk oplývá čtyřmi vědomými funkcemi a převažujícím směrem zaměření své energie. Problém zde leží v tom, že vždy jednu z funkcí preferujeme, kdežto její protikladná funkce zůstává – v závislosti na stupni uvědomělosti – nediferencována a ponořena v nevědomí. Vzhledem k tomu, že vědomé funkce určují motivační základ každé lidské osobnosti, může tato nediferencovaná funkce výrazně ovlivňovat obsah individuálního nevědomí a tedy i projekcí.

Ve třetí části dále rozvinu teorii na pozadí individuálního stínu, který je nejčastěji spojován s projekcí. Vymezím místo, které stín zaujímá v celku naší psyché a také popíšu mechanismy, které zapříčiňují jeho vznik a trvání.

Ve čtvrté části se pokusím shrnout podstatu procesu individuace a roli bytostného Já.

⁶² JUNG, C. G. Výbor z díla IV., s. 112

2.1 Projekce

Projekci jako psychologický fenomén popsal jako první Sigmund Freud. Ta je pro něj jedním z tzv. obranných mechanismů. Teorie obranných mechanismů, která byla z penza Freudova učení od začátku relativně nejlépe přijímána,⁶³ zahrnuje vedle projekce také popření, znehodnocení, racionalizaci, obracení v opak a sublimaci. Bránit se nepřijemným psychickým obsahům je podle Freuda možné v zásadě třemi způsoby:

- 1) potlačení – vědomé zatlačování obsahů do nevědomí
- 2) vytěsnění – nevědomé zasouvání obsahů do nevědomí
- 3) obranný mechanismus – vědomé odmítání reality, se kterou pak pracujeme „náhradními způsoby“⁶⁴

Vyvolání obranného mechanismu nastává tehdy, když „není možné neúnosné přání, cit atd., vytěsnit z vědomí či udržet mimo vědomí“⁶⁵ nebo když se „ego brání uvědomění myšlenek, přání a citů, které jsou pro člověka zahanbující, ponižující, rozvracející duševní klid apod.“⁶⁶

Co tedy konkrétně ve freudovském smyslu projekce způsobuje?

„Nenávist ve vlastním nitru lze ‚ošetřit‘ obranným mechanismem projekce (‚podle sebe soudím tebe‘): nenávist se sice nepodařilo odstranit z vědomí, jak by tomu bylo v případě vytěsnění, je však přiřčena někomu jinému, nejčastěji právě tomu, koho sami nenávidíme. Jde-li o vzájemný konflikt, ať osobní, nebo mezi skupinami lidí, např. mezi národy, vede projekce snadno k eskalaci, vystupňování ‚spravedlivého hněvu‘ na obou stranách.“⁶⁷

Jak vidíme, jde o imaginární přenos našich vlastních psychických obsahů na druhého člověka, případně na celé společenské útvary. Jung tento mechanismus v principu přejímá, „projekce je obecný psychologický mechanismus, jenž přenáší subjektivní obsahy jakéhokoliv druhu na objekt.“⁶⁸ A dále tvrdí, že lidé skutečně mají přirozenou tendenci naivně se domnívat, že svět, jak jej vidíme, je pravdivou skutečností. Stejně tak že lidé, jak si je představujeme, skutečně odpovídají této představě,⁶⁹ „naivní předpoklad okamžitě ztotožní imago s objektem.“⁷⁰

Vedle projekce Jung v podobném kontextu mluví také o přenosu. Jung tyto dva termíny odlišuje. Říká, že přenos je v podstatě specifický případ projekce, který se projevuje ve vztahu dvou lidí.⁷¹ Zdálo by se tedy, že to bude právě pojem přenosu, který zde chceme zkoumat v souvislosti s etikou vztahu. Přesto v této práci zůstaneme u obecnějšího termínu projekce, neboť Jung výraz přenos používá téměř výhradně pro označení modalit vztahu mezi terapeutem a jeho klientem, zatímco obecný mezilidský vztah předpokládá jinou vzájemnost, než umožňuje čistě terapeutický vztah.

⁶³ Srov. ŘÍČAN, Pavel. Psychologie náboženství, s. 154

⁶⁴ Srov. ŘÍČAN, Pavel. Psychologie, s. 224

⁶⁵ ŘÍČAN, Pavel. Psychologie, s. 224

⁶⁶ ŘÍČAN, Pavel. Psychologie náboženství, s. 154

⁶⁷ ŘÍČAN, Pavel. Psychologie, s. 224

⁶⁸ JUNG, C. G. Analytická psychologie, s. 147

⁶⁹ Srov. JUNG, C. G. Výbor z díla I., s. 196

⁷⁰ JUNG, C. G. Výbor z díla I., s. 204

⁷¹ Srov. JUNG, C. G. Analytická psychologie, s. 147

Jung upozorňuje, že čím více je nám nějaká společenská skupina vzdálená, tím snadnější pro ni je „obléci“ naše projekce: „[projekce] v praxi za překážku nepovažujeme, neboť nepříznivé projekce se většinou usídí mimo okruh našich důvěrných vztahů ... příznivé [projekce] směřují k blízkému objektu a nepříznivé do větší vzdálenosti.“⁷² Tento mechanismus Jung demonstruje na válečném stavu, kterého byl sám současníkem.

„Pro naši mentalitu je tedy příznačná – jak to jasně demonstrovaly válečné události (první světová válka) – nestydatá naivita, s níž usuzujeme o protivníkovi. V takovém úsudku prosazujeme své vlastní vady; je to tak, člověk prostě protivníkovi předhazuje vlastní nepřiznané chyby. Všechno vidíme na druhých, kritizujeme a odsuzujeme druhé a chceme je dokonce polepšit a vychovávat.“⁷³

Bylo by jistě zajímavé, provést bližší rozbor tohoto mechanismu v souvislosti se specificky mezikulturními a mezináboženskými vztahy. Podle mého soudu může právě tento mechanismus stát za emotivně nenávislnými projevy vůči menšinám, odlišným národnostem, kulturám nebo náboženským skupinám. Tím nechci v žádném případě říci, že kritika těchto je vždy pouze naší projekcí a tedy lichá. Slovo „emotivně“ zde nebylo řečeno nadarmo. Přidružené emoce totiž slouží jako indikátor přítomnosti stínových projekcí, o čemž pojednávám v kapitole 2.3.

2.1.1 Projekce a evoluce vědomí

V Jungově psychologii je četnost projekcí lakmusovým papírkem stupně rozvoje lidského vědomí. Vývojový stupeň vědomí moderního člověka spočívá především ve schopnosti reflektovat, uvědomovat a kultivovat nevědomí. Šíře našeho vědomí je to, co nás odlišuje od člověka „primitivního“. Patrné je to právě na fenoménu projekce, který způsobuje, že jsou nevědomé obsahy u primitiva s jakousi samozřejmostí viděny také ve vnějším světě. Jung pro to používá termín „participation mystique“⁷⁴.

„Vždyť původní chápání objektu vychází jen zčásti z objektivního chování věcí, jinak však - často z větší části - z intrapsychických skutkových podstat, jež mají s věcmi vůbec něco společného jen skrze projekci ... primitiv ještě nezakusil askezi ducha, kritiku poznání, nýbrž zakouší svět jako všeobecný jev pouze mlhavě v proudu fantazie, který ho naplňuje, kde se subjektivní a objektivní nerozlišeně vzájemně prostupují.“⁷⁵

Realizace úkolu, spočívajícím v rozšíření vědomí a integraci nevědomí, který se vine jako červená nit Jungovým dílem, je nepřímý úměrný s četností projekce: „čím je pole vědomí u člověka omezenější, tím více se psychické obsahy objevují jakoby mimo, buď jako duchové, nebo jako magické potence, které jsou projikovány na živé bytosti (kouzelníky, čarodějnice).“⁷⁶

Jung dále ukazuje, jak s postupnou integrací nevědomých obsahů do vědomí dochází ke stažení projekcí z vnějšího světa. Vedle úplné „participation mystique“, kdy je rozdíl

⁷² JUNG, C. G. Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi, s. 205

⁷³ JUNG, C. G. Základní otázky, s. 204

⁷⁴ Pozn.: Označení zvláštního druhu psychologického spojení subjektu s objektem, kde se subjekt nedokáže jasně odlišit od objektu. – Srov. MÜLLER, Lutz – MÜLLER, Anette, Slovník analytické psychologie, s. 261

⁷⁵ JUNG, C. G. Člověk a duše, s. 32

⁷⁶ JUNG, C. G. Výbor z díla III., s. 87

mezi subjektem a objektem téměř úplně setřen a integrací osobnosti v bytostném Já, které by mělo umožňovat nejjasnější rozlišení subjekt – objekt vztahu, máme také určitou mezifázi. Tu Jung popisuje následovně:

„[komplex] zůstává do jisté míry stát mezi vědomím a nevědomím, tak říkajíc v polostínu, patří sice na jedné straně subjektu nebo je s ním příbuzný, na druhé straně přece jenom existuje autonomně a jako takový se vědomí vzpírá, tak či onak neposlouchá nutně subjektivní intenci, možná je jí dokonce nadřazen, často je to pramen inspirace, pramen varování nebo „nadpřirozené“ informace.“⁷⁷

Pro úplný obraz si vypůjčím ještě jednu pasáž, která líčí tento vývoj lidského vědomí:

„Věda začala kupodivu s objevem astronomických zákonů, tedy se stažením tak říkajíc nejuvdálenější projekce. To byla první fáze odduševnění světa. Následoval krok za krokem: již v antice byli bohové odstraněni a zmizeli z hor a řek, ze stromů a zvířat. Naše moderní věda sice zjemnila své projekce do téměř nerozpoznatelného stupně, ale náš každodenní život se ještě projekcemi hemží. Šíří se v novinách, knihách, fámách a obyčejných společenských klevetách ... Stále jsme si ještě skoro jisti, že víme, co si druzí lidé myslí nebo jaký je jejich opravdový charakter. Jsme přesvědčeni, že určití lidé mají všechny ty špatné vlastnosti, které sami v sobě nenacházíme, nebo že žijí všechny ty neřesti, které bychom my sami přirozeně nikdy nemohli mít.“⁷⁸

Jak vidíme, projikovat do svého okolí můžeme nepřeborné množství vlastních nevědomých obsahů. V dalších dvou podkapitolách se chci však zaměřit především na dva základní zdroje těchto obsahů, Těmi jsou vědomé funkce, které představují fundamentální strukturu vědomí, a tedy vždy do jisté míry předvídají „příchut“, jakou budou mít stínové projekce příslušníků jednotlivých psychologických typů. Druhou oblastí je osobní stín, který s vědomými funkcemi úzce souvisí a je nejčastěji skloňován právě v kontextu negativních projekcí, které mohou ovlivňovat mezilidský vztah.

⁷⁷ JUNG, C. G. Výbor z díla III., s. 88

⁷⁸ JUNG, C. G. Výbor z díla IV., s. 111–112

2.2 Vědomé funkce

Významná část Jungovy práce pojednává o tzv. psychologických typech. Typ určujeme jednak podle základního způsobu orientace psychické energie (libida). Buď směrem k subjektu: introverze nebo směrem k objektu: extraverze. Po vymezení orientace psychické energie následuje určení dominantní kognitivní funkce vědomí. Ta může nabývat čtyř podob – myšlení, cítění, vnímání a intuice. Čtyři funkce vědomí, podle Junga, pokrývají celé spektrum možností, jak může člověk přijímat a zpracovávat informace. A to jak z vnějšího tak i vnitřního světa. Všechny čtyři funkce jsou vždy přítomny v každé osobnosti. Avšak, jak ukáží dále, každý člověk je nakloněn k preferenci právě jednoho určitého způsobu prožívání. Resp. má vyvinutou právě jednu dominantní funkci, která určuje jeho životní motivace. Preference se během života upevňuje, což přispívá k další diferenciaci dominantní funkce. Klíčový problém pro téma této práce leží ve faktu, že prakticky není možné mít dobře diferencované všechny funkce. A tak je každý člověk nositelem své méněcenné, tzv. inferiorní funkce. Právě inferiorní funkce, nakolik není kultivována, noří se do nevědomí a dává tak růst osobnímu stínu.⁷⁹

Aby bylo lépe srozumitelné, co znamená dominantní a co inferiorní funkce, musím nyní alespoň v základních obrysech představit, jak Jung psychologické typy definuje.

Jedná se tedy celkem o čtyři vědomé funkce, které jsou přítomny v každém člověku. Máme dva páry vědomých funkcí. První pár symbolizuje funkce racionální: myšlení a cítění. Racionální proto, že obě tyto funkce jsou funkcemi, které nějak hodnotí – vydávají soudy o vnitřním či vnějším světě. Druhý pár symbolizuje funkce iracionální: vnímání a intuici. Iracionální proto, že tyto funkce nevytváří úsudky. Pracují s pouhými vjemy – aniž by je hodnotily nebo jim dávaly nějaký smysl.⁸⁰

Proč právě tyto čtyři funkce? Jung říká, že nemůže uvést žádný důvod a priori, nýbrž že tyto vykryštalizovaly z jeho mnohaleté praxe a empirického pozorování. Tyto čtyři funkce tedy nelze vztahovat k sobě navzájem, resp. redukovat jednu na druhou a zároveň vyčerpávají všechny dané možnosti.⁸¹ Aktivní můžeme mít tudíž vždy pouze jednu ze jmenovaných funkcí. Buď se v životě orientujeme pomocí morálních citů, nebo pomocí kritického myšlení. Buď máme tendenci přijímat vjemy na detail orientovaným vnímáním, nebo inklinujeme více k přijímání vjemů prostřednictvím „interpretativní“ intuice. Ačkoliv můžeme funkce do jisté míry střídat a tak vědomě prošetřit jednu událost více funkcemi postupně, v jeden moment může využívat pouze jednu. Ta, která určuje naši hlavní životní orientaci je pak funkcí dominantní.⁸²

Vztah dominantní a inferiorní funkce výstižně vyjadřuje Jean Kummerow v rámci svého TED Talku. Preferenci funkcí si můžeme podle Kummerow dobře představit na leváctví a praváctví. Pokud jsme praváci, budeme k úkonům automaticky využívat pravou ruku. Čím více se na ni spoléháme, tím méně prostoru k rozvoji dostává ruka levá. Pravá ruka je vycvičena k té nejjemnější práci. Levá se – přes veškerou snahu – vždy chová poněkud neohrabaně. A tak podobně je to i s funkcemi vědomí.⁸³

⁷⁹ Srov. JACOBI, Jolande. Psychologie, s. 10–13

⁸⁰ Srov. JACOBI, Jolande. Psychologie, s. 10

⁸¹ Srov. JACOBI, Jolande. Psychologie, s. 13

⁸² Srov. The Principles of Cognitive Function Theory [ONLINE] [2018-11-15]
<https://mbti-notes.tumblr.com/theory#part1>.

⁸³ Srov. KUMMEROW, Jean. [ONLINE] What's your type? [2018-03-21]
https://www.youtube.com/watch?v=gBkIyJ7kf_I.

Když ke čtyřem vědomým funkcím přidáme hlavní způsob zaměření psychické energie – introverze nebo extraverze, vyjde nám dohromady osm permutací psychologických typů. Každé z osmi dominantních funkcí stojí v protikladu specifická funkce inferiorní. Ta má dle své konstelace určité typické projevy v mechanismu projekce, neboť je ponořena v nevědomí. Jak se člověk stává dospělým, měl by přirozeně kultivovat i funkci sekundární a terciární. V opačném případě riskuje, že i tyto zůstanou nevědomé a tudíž mj. zdrojem projekcí.⁸⁴

Jungovi nešlo o to, škatulkovat svou typologií osobnosti člověka a vřazovat jej do těsných kategorií.⁸⁵ „[v] žádném případě nejsem schopen posoudit člověka jako celek. Mohu o ní platně vypovídat jen do té míry, do jaké je ten druhý obecný, nebo přinejmenším relativně obecný člověk.“⁸⁶ Lidé stejného psychologického typu mohou mít různé zájmy a vůbec vystupovat poměrně odlišně. Určité strukturální podobnosti však podle Junga najít přece jen můžeme, „je to především velká pomoc pro výzkumného pracovníka, který potřebuje určitý systém, má-li únosně zredukovat chaotický nadbytek individuálních zkušeností.“⁸⁷ A podle Junga je velmi užitečné takový nástroj základní orientace mít, „Ani za nic bych nechtěl být na cestách za svými objevy bez tohoto kompasu.“⁸⁸

Proto i oficiální organizace, která pracuje s rozvinutou jungovskou typologií – Mayers Briggs Type Indicator (MBTI) – ve svém etickém kodexu zdůrazňuje, že by typologie neměla být používána např. jako kritérium pro přijetí na pracovní pozici. Obecně zdůrazňuje, že všechny typy mají stejnou hodnotu. Neexistuje něco jako horší nebo lepší typ.⁸⁹ Využitím jungovské typologie je, kromě určení vlastního typu, také pochopení typů ostatních. K dialogu zde mj. přispívá uvědomění, že druhý, ačkoliv je jeho recepce světa může být zásadně odlišná od mého, vyniká právě v těch vlastnostech, které jsou u mě samotného nediferencované.

Komentář v podobném duchu nalezneme i u Borise Rafailova:

„při svých soudech o člověku musíme neustále brát na vědomí [nepostižitelnou jedinečnost každého individua] a účinně se tak bránit přesvědčení o „úplném pochopení“ druhého ... součástí osobnosti každého člověka [je však] také obecná složka, kterou do značné míry poznat a systematizovat lze, a takto je nám alespoň částečné porozumění druhému přece jen umožněno.“⁹⁰

V následující části této kapitoly uvedu základní popis jednotlivých typů, a to pro představu, jak Jungovská typologie funguje. Zároveň chci naznačit, ke kterým stínovým projekcím bude inklinovat ten který typ.

Charakteristiky jednotlivých zaměření a funkcí si zde vypůjčuji z díla Jolande Jacobi, *Psychologie C. G. Junga* str. 10–16.

⁸⁴ Srov. The Principles of Cognitive Function Theory [ONLINE] [2018-11-15]

<https://mbti-notes.tumblr.com/theory#part1>.

⁸⁵ Srov. JUNG, C. G. Výbor z díla I., s. 29

⁸⁶ JUNG, C. G. Základní otázky, s. 16

⁸⁷ SHARP, Daryl, Slovník, s. 158

⁸⁸ SHARP, Daryl, Slovník, s. 159

⁸⁹ Srov. Ethical Guidelines. [ONLINE] *The Myers & Briggs Foundation* [2018-05-28]

<http://www.myersbriggs.org/myers-and-briggs-foundation/ethical-use-of-the-mbti-instrument/ethical-guidelines.htm>.

⁹⁰ RAFAILOV, Boris. Jung, s. 71

2.2.1 Zaměření psychické energie

Extraverze

„Extraverti se vyznačují pozitivním vztahem k objektu. Extravert se ve svém stylu přizpůsobení i reakcí řídí spíše vnějšími, kolektivně platnými normami, současným „duchem doby“ atp. Myslí, cítí a jedná ve vztahu k objektu, směřuje svůj zájem ze subjektu ven na objekt, orientuje se hlavně navenek.“⁹¹

Stín: nevědomá introverze

„Nevědomí extraverta je introvertované, ovšem – právě pro svou příslušnost k nevědomí – v nediferencované a naléhavé pudové formě. Jestliže tedy nevědomý obsah proniká k vědomí, prosazují se násilně subjektivní faktory. Tím se z pozitivně zaměřeného, v souladu se světem žijícího člověka, stává dočasně nebo i definitivně egocentrický, kritizující, kverulantní jedinec, který pln nedůvěry u každého ve všem předpokládá ty nejosobnější motivy. Cítí se zneuznáván a izolován a tuší všude nepřátelství. Automatický přechod od vědomého postoje k opačnému nevědomému lze často zjistit z toho, že vlastní negativní stránky subjektu jsou nalézány na objektu, a to zpravidla opačného, tedy introvertního typu, resp. jsou na takovýto objekt projikovány.“⁹²

„Vyhraněný extravert může být tak silně puzen do světa, že pak již nenalézá cestu ‚domů‘. Jeho nejvlastnější nitro se mu stalo cizím, je před ním stále na útěku, až jednoho dne nemůže dál. Nebo se tak silně spoléhá na svůj rozum, zaměstnává a posiluje stále jen svou funkci myšlení, až zpozoruje, že se odcizil vlastnímu živoucímu jádru a jeho cit nedosahuje již ani k jeho nejbližším.“⁹³

Introverze

„Introverze se vyznačuje spíše negativním vztahem k objektu. Chování introverta je určováno převážně subjektivními faktory, proto se mu také často hůře daří adaptovat na vnější svět. U introverta je výchozím bodem orientace na subjekt. Objektu přísluší nanejvýš sekundární, průměrná hodnota. Tento typ lidí se v dané situaci v prvním okamžiku stahuje zpět – jako kdyby tiše řekl ne – a teprve po vnitřním zvážení přichází vlastní reakce.“⁹⁴

Stín: Nevědomá extraverze

„Pronikne-li opačné nevědomé zaměření na povrch introverta, stává se do jisté míry inferiorním, nepřizpůsobivým extravertem. Vnější objekty jsou zaplavovány projekcemi nejsubjektivnějšího materiálu a nabývají tím magického významu určitého druhu. Vzniká tak ‚participation mystique‘, jak říká Lévy-Bruhl o primitivěch, kteří se identifikují s přírodními jevy. Takový stav se přirozeně zvláště často vyskytuje ve vztazích lásky

⁹¹ JACOBI, Jolande. Psychologie, s. 10–16

⁹² JACOBI, Jolande. Psychologie, s. 10–16

⁹³ JACOBI, Jolande. Psychologie, s. 10–16

⁹⁴ JACOBI, Jolande. Psychologie, s. 10–16

a nenávisti, protože intenzivní efekt již sám o sobě usnadňuje aktivaci projekčního mechanismu.“⁹⁵

2.2.2 Funkce vědomí

Racionální funkce: Myšlení

„Myšlení je funkce, která se snaží dospět k porozumění skutečností vnějšího světa a k adaptaci na něj myšlenkovými poznávacími prostředky, tj. vyvozováním pojmových souvislostí a logických důsledků. Myšlení hodnotí prostřednictvím poznatků z hlediska pravdivosti.“⁹⁶

Racionální funkce: Cítění

„Cítění postupuje na základě hodnocení v dimenzích příjemný – nepříjemný, resp. přijetí – odmítnutí. Cítění užívá hodnocení prostřednictvím emocí z hlediska libosti. Tak např. politik, u něhož dominuje funkce cítění, dochází ke svým závěrům na základě vlastních emocí a nikoliv rozumových poznatků.“⁹⁷

Iracionální funkce: Vnímání

„Vnímání přijímá věci výhradně a tak jak skutečně jsou a ne jinak. Je smyslem pro realitu *par excellence*. Vnímavý typ si bude např. pamatovat historickou událost ve všech detailech, nepostihne však souvislosti, do nichž je zařazena. Při pohledu na krásnou rozkvetlou jarní krajinu si bude všimnout květin, stromů, barvy oblohy atd. ve všech jednotlivostech.“⁹⁸

Iracionální funkce: Intuice

„Intuice rovněž pojímá skutečnost, ale schopností nevědomého „vnitřního vjemu“ možností obsažených ve věcech – spíše než vědomým smyslovým aparátem. Intuitivní typ u historické události přejde bez povšimnutí jednotlivosti, ale bude ihned bez námahy chápat vnitřní smysl dění, jeho možné souvislosti a důsledky. Intuitivní typ bude při pohledu na krásnou rozkvetlou jarní zahradu zajímat celková nálada a kolorit.“⁹⁹

Na základě popisů výše si vedle sebe můžeme nyní postavit osm základních typů. Introvertní: myšlení, cítění, vnímání, intuice; a extravertní: myšlení, cítění, vnímání a intuice.

Pokud bychom chtěli zjistit, jak by se projevovalo např. dominantní extravertní cítění, spojíme popsanou funkci cítění se zaměřením extraverze. Půjde tedy o člověka, který se bude orientovat primárně v kategoriích příjemný – nepříjemný, resp. přijetí – nepřijetí a obecně se spoléhat společenské na hodnoty a cit. Bude zaměřen na objekt a inklinovat k přejímání a integraci aktuálně platných obecně norem.

⁹⁵ JACOBI, Jolande. Psychologie, s. 10–16

⁹⁶ JACOBI, Jolande. Psychologie, s. 10–16

⁹⁷ JACOBI, Jolande. Psychologie, s. 10–16

⁹⁸ JACOBI, Jolande. Psychologie, s. 10–16

⁹⁹ JACOBI, Jolande. Psychologie, s. 10–16

Opakem cítění je myšlení a opakem extraverze je introverze. V takovéto konstelaci by tedy bylo inferiorní funkcí introvertní myšlení. Inferiorní introvertní myšlení by se chovalo do jisté míry jako nevědomý komplex. Tedy autonomně, s občasnými nepřilíš kultivovanými vpády do vědomí, doprovázené negativními emocemi zlosti, nenávisi apod. Takový vpád inferiorní funkce může být způsoben např. příliš jednostranným zatěžováním dominantní funkce. Momentem, kdy se nerovnováha energie vychýlí příliš, vpadne inferiorní funkce do vědomí. V takové situaci pak daný člověk může pociťovat různé nutkavé myšlení a rádo by filosofické závěry, které se však patrně budou míjet s realitou. Budou zjednodušující, černobílé či triviální a především negativně emocionálně zbarvené. Jung mluví o méněcenné inferiorní funkci vědomí následovně.

„Méněcenná funkce je vždy spojena s archaickou osobností v nás; v méněcenné funkci jsme všichni primitivové. V našich diferencovaných funkcích jsme civilizovaní a předpokládáme, že máme svobodnou vůli; ale jedná-li se o inferiorní funkci, nic takového jako svobodná vůle neexistuje. Tady máte otevřenou ránu, nebo aspoň otevřené dveře, kterými může vstoupit cokoliv.“¹⁰⁰

Průvodním znakem je, že si od těchto myšlenek člověk v dané situaci nemůže pomoci. Ony mají jeho a ne naopak.¹⁰¹ Příčinu těchto pak uvidí – mechanismem projekce – hlavně v druhém člověku. I zde platí kompenzační mechanismus vzájemně se vyvažujících protipólů, jak ukazuje Jacobi níže.

“Dva páry protikladů na osách ‚myšlení – cítění‘ a ‚intuice – vnímání‘ se nemohou nikdy mísit, jak vyplývá již z jejich pozice, v každém případě se však k sobě chovají kompenzatorně. Převládá-li jedna funkce, např. u člověka, který používá jen svého intelektu, bude protikladná funkce - cítění - takřka sama od sebe usilovat o vyrovnání a projevovat se pak přirozeně ve své méněcenné podobě. Takový intelektuál je pak jakoby zezadu přepadáván samými infantilními citovými projevy, cítí se zaplaven fantaziemi a sny čistě pudového charakteru. Podobně např. člověka s jednostranně intuitivním zaměřením jeho zanedbaná funkce vnímání často nepochopitelnými údery donucuje brát ohled na tvrdou realitu.“¹⁰²

Budováním sebepoznání a rozeznáváním vlastních preferovaných vědomých funkcí docházíme nejen k utvrzení v tom, jaké jsou naše silné stránky, ale odkrýváme též naše slabiny, což je klíčové pro nakročení k integraci stínu. Důležitým úkolem první fáze života je tedy najít zdravou diferenciaci dominantní funkce a v ideálním případě ještě dvou funkcí pomocných. Dominantní funkce by se měla rozvinout do takového stupně, aby se na ni člověk mohl plně spolehnout na cestě životem. Od dominantní funkce by měla být odvozována naše Persona, tj. způsob, jakým dovedeme vyrovnávat nároky našeho vědomého já s nároky okolí.¹⁰³ Postupem času by však mělo dojít i na diferencování inferiorní funkce. Podkapitolu o vědomých funkcích uzavřu pasáží Jolande Jacobi, ve které shrnuje podstatu problematiky vědomých funkcí a projekce.

¹⁰⁰ JUNG, C. G. Analytická psychologie, s. 30

¹⁰¹ Srov. JUNG, C. G. Analytická psychologie, s. 29

¹⁰² JACOBI, Jolande. Psychologie, s. 13

¹⁰³ Srov. JOLANDE, Jacobi. Psychologie, s. 20

“Vědomý typ zaměření se v životě osvědčuje tak dlouho, dokud se jedinec neocitne v situaci, kdy mu jeho jednostrannost znemožňuje adaptaci na realitu. Taková situace velmi často spočívá v tom, že dotyčný vstoupí do úzkého vztahu s protikladným typem; protiklady pak narážejí na sebe, nerozumějí si, subjekt přičítá všechnu vinu druhému, protože ten má ty vlastnosti, které on sám u sebe nevidí a nemá vyvinuty, takže jsou mu k dispozici jen v méněcenné formě. Často je proto protikladnost typů vlastní psychologickou příčinou manželských problémů, konfliktů mezi rodiči a dětmi, mezi přáteli nebo spoluzaměstnanci, dokonce snad i v sociální a politické sféře. Vše, čeho si člověk není vědom ve vlastní psychice, projikuje v takových případech na objekt jako “obětního beránka”. Etickou úlohou by proto byla realizace opačného typu zaměření, který se strukturálně vyskytuje vždy u každého člověka, u sebe sama; vědomým přijetím a rozvojem by jedinec nejen dosáhl vlastní rovnováhy, ale tak by lépe rozuměl svým bližním”¹⁰⁴

V následující kapitole vysvětlím, co v Jungově učení znamená pojem stínu a jaké mechanismy stojí za jeho vznikem. Jak jsem již naznačil, stín s vědomými funkcemi – především s tou inferiorní – úzce souvisí.

¹⁰⁴ JACOBI, Jolande. Psychologie, s. 14

2.3 Stín a persona

V této kapitole se zaměřuji na objasnění, co znamená v Jungově psychologii pojem stín a jak souvisí s obsahy psychologických projekcí. K vysvětlení mechanismů, které stojí za životem stínu, je nutno základně vysvětlit také pojem tzv. osoby, neboť ta s ním přímo souvisí. Ve věci vysvětlení těchto pojmů jsem si vypůjčil některé myšlenky Anselma Grüna, který ve svém díle *Uzdravení skrze obrazy* navazuje na Jungovo učení a některé prvky vysvětluje velmi srozumitelně. Podle mého soudu přitom stále ve stejném duchu, jak o těchto věcech hovoří Jung.

C. G. Jung rozlišuje dva archetypy stínu. Osobní a kolektivní.¹⁰⁵ Pro účely této práce věnuji pozornost hlavně stínu osobnímu, neboť jeho mechanismy souvisejí s tématem tím, že představují základní výzvu pro každého člověka v jeho cestě k uvědomělosti a stávají se nejběžnější příčinou projekcí.

Osobní stín sídlí v individuálním nevědomí a podle Junga ve své podstatě nepředstavuje zlo absolutní. Jedná se daleko spíše o něco „nízkého, primitivního, nepřizpůsobeného a nedobrého ... obsahuje vlastnosti dětí nebo primitivů.“¹⁰⁶ Osobní stín zpravidla stojí v protikladné poloze k současnému „duchu doby“. Představují opačné hodnoty těm, které jsou v té které době nejvíce vyzdvihovány, „které kvality a obsahy osobnosti budou vytěsněny do nevědomí a které budou akceptovány a zůstanou ve světle vědomí, to ve značné míře závisí na rodinných, sociálních a kulturních normách, hodnotách a ideálech, s nimiž se člověk identifikuje.“¹⁰⁷

Tyto vnější normy, hodnoty a ideály hrají zásadní roli při tvorbě naší osoby. Persona je psychický konstrukt, který pro sebe vytváříme, abychom se skrze něj mohli plynule interagovat ve společnosti.

„Je kompromisem mezi individuem a společností v tom „jako co se člověk jeví. Přijímá jméno, získává titul, představuje úřad a je to či ono. To je přirozené v jistém smyslu skutečnost, ale ve vztahu k individualitě dotyčného skutečnost sekundární, prostý kompromisní útvar, na němž se jiní někdy účastní ještě mnohem více než on sám. Je to dvojrozměrný útvar...“¹⁰⁸

Jung zdůrazňuje, že ačkoliv se persona může jevit jako něco individuálního, ve skutečnosti to tak není. Jak samotný název napovídá¹⁰⁹, persona je pouze maskou, která vede člověka „k přesvědčení, že je jedinečný, zatím co je to přece jen hraná role, kterou promlouvá kolektivní psyché.“¹¹⁰ Personu však není nutné chápat jen jako něco negativního. Naopak, existují případy, kdy je persona zanedbávána. Jung dává několik příkladů, jak se taková persona může projevovat. Popisuje je jako: „tápající od jednoho společenského ‚zevlounství‘ k druhému, zcela bezelstní a nevinní, oduševněle znudění...“¹¹¹ Bez dalšího soudu můžeme spolu s Sharpem říci, že „fungování

¹⁰⁵ MÜLLER, Lutz – MÜLLER, Anette, Slovník, s. 386

¹⁰⁶ JACOBI, Jolande. Psychologie, s. 60

¹⁰⁷ MÜLLER, Lutz – MÜLLER, Anette. Slovník, s. 386

¹⁰⁸ JUNG, C. G. Výbor z díla III., s. 51

¹⁰⁹ Pozn.: Slovo „persona“ se původně odvozuje od slova „maska“ – JUNG, C. G., Výbor z díla III., s.

¹¹⁰ JUNG, C. G. Výbor z díla III., s. 50

¹¹¹ JUNG, C. G. Výbor z díla III., s. 102

civilizované společnosti je založeno na interakcích mezi lidmi, v nichž prostředkují osoby ... svět vítá a kladně hodnotí dokonalou identifikaci s personou.“¹¹²

Osobní stín je částečně konstituován něčím, co bychom mohli nazvat jako zrcadlový protějšek naší osoby.¹¹³ „V míře, v níž se vědomé já identifikuje s personou, je odmítán jakýkoliv vnitřní život (personifikovaný stínem...); současně dochází k jeho kompenzační aktivaci.“¹¹⁴ Přehnaná sebe-idealizace vlivem kompenzačního mechanismu ústí do růstu osobního stínu.

„Jestliže persona (naše ‚image‘) plní roli toho, jací bychom chtěli být a jak chceme být ostatními vnímáni, stín je naopak tím, co na světě (a také především na sobě) nesnášíme a co v nás dokonce vyvolává až fyzický odpor.“¹¹⁵

Podobně jako Jung, vypovídá i Anselm Grün o přílišné identifikaci vlastního já s ideálními představami, jako o původci osobního stínu.

„Pokud nás budou ideály jen pobízet, budeme se posouvat vpřed, pokud se však s ideály identifikujeme, vystavujeme se nebezpečí, že v sobě popřeme jiné stránky ... Pokud v sobě někdo například nosí ideál asketického člověka, potlačuje své potřeby. Potřeby se ale nenechají potlačit tak snadno. Jsou vykážány do stínu a odtud se znovu hlásí o slovo, často však nevědomým a bohužel i destruktivním způsobem ... Co je potlačeno, se i nadále projevuje ve stinných stránkách člověka.“¹¹⁶

„V takovém případě by na tom byl opravdu nejhůře velký moralista, fanatický vychovatel a napravitel světa,“¹¹⁷ zaznívá od Junga.

Stín je tedy soubor psychických obsahů, které se odštěpily od naší vědomé psyché. Dokud si naše „méněcennosti“ uvědomujeme, máme šanci je nějak korigovat, jakmile je však vytlačíme a izolujeme, nemůžou být nikdy korigovány. Typicky jsou pak projikovány na jedince, kteří k tomu vybízí určitými povrchními podobnostmi námi projikované vlastnosti¹¹⁸ a to vždy za okolností, kdy vědomě nepoznáme, že to temné se nachází v nás samých.¹¹⁹ „Nejčastější způsob, jakým se stín projevuje, je projekce ... To, s čím bojujeme u ostatních a co odsuzujeme, je většinou našim vlastním stínem.“¹²⁰

Tím jsou obzvláště typické případy, kdy se různí lidé či skupiny stávají obětními beránky projikující masy. A tak jsou „vlastní potlačená sexuální přání nebo kriminální sklony ... projikovány na příslušníky ... podsvětí; agrese, moc, lačnost po penězích na menšiny a jiné národy ... [tam] se hledá a nachází to, co člověk u sebe odmítá.“¹²¹

Stín může v určitých specifických případech nabývat i pozitivních hodnot, např. u člověka, který je vědomě přesvědčen o své méněcennosti a ztvárňuje si tak i svou personu. Ten naopak vytlačuje své pozitivní stránky do hájemství stínu. Mechanismus

¹¹² SHARP, Daryl. Slovník s. 110

¹¹³ Pozn.: Vědomím já vytvořený ideální sebe-obraz pro účely interakce s vnějším světem – srov. SHARP, Daryl. Slovník s. 110

¹¹⁴ SHARP, Daryl. Slovník s. 112

¹¹⁵ RAFAILOV, Boris. C. G. Jung, s. 107

¹¹⁶ GRÜN, Anselm. Uzdravení skrze obrazy, s. 54–55

¹¹⁷ JUNG, C. G. Výbor z díla I., s. 207

¹¹⁸ Srov. JACOBI, Jolande. Psychologie, s. 60

¹¹⁹ Srov. JACOBI, Jolande. Psychologie, s. 60

¹²⁰ GRÜN, Anselm. Uzdravení, s. 55

¹²¹ MÜLLER, Lutz – MÜLLER, Anette. Slovník, s. 386

kompenzace a projekce zůstává stejný a tak mohou spontánně z nevědomí pronikat na povrch i projekce idealistického rázu.¹²²

Integrace vlastnosti stínu mohou sloužit jako obohacení naší osobnosti, v řadě jiných případů mohou být na škodu. Na jejich úplné potlačení by však nikdy nemělo dojít, neboť to by podle Junga „bylo stejně málo účinné, jako léčit bolest hlavy jejím stětím.“¹²³

Nyní se nabízí otázka, zda je tedy vůbec správné alespoň v některých případech kritizovat druhého člověka. Zda nám výše popsané mechanismy neberou z rukou možnost vůbec rozpoznat nedobré chování u druhých, vůči kterému je nepochybně dobré se vymezit. Zda např. vidění hulvátského chování u druhých není jen má vlastní vytěsněná hulvátská část osobnosti? Je vůbec možná nějaká kritika? Na tuto otázku se pokusím odpovědět v následující kapitole.

¹²² Srov. JACOBI, Jolande. Psychologie, s. 59

¹²³ JACOBI, Jolande. Psychologie, s. 60

2.4 Individuace, bytostné Já a cesta ke stažení projekcí

Míra autentického vidění druhého „takový jaký je“ podle Junga odpovídá míře integrace našich nevědomých obsahů. Pro proces této integrace zavádí pojem individuace. Ta má představovat postupnou diferenciaci vědomí, jejímž cílem je rozvoj individuality.¹²⁴ Archetyp, kterému se máme na této cestě vědomě blížit a se kterým se máme dostávat do vztahu, je bytostné Já (Selbst). Završení celého procesu individuace znamená dlouhou cestu, kde se člověk nekonfrontuje pouze se svým osobním nevědomím, ale postupně i s tím kolektivním.¹²⁵ Nás však pro potřeby této práce zajímá především první krok a tím je integrace osobního stínu.

Rozdělil jsem tedy tuto podkapitolu na dvě části. První má za cíl uvést do problematiky individuace a bytostného Já z obecného hlediska. Druhá má pak za cíl navázat nastartováním procesu individuace právě přes integraci vlastního stínu, jako cestě ke stažení projekcí.

2.4.1 Individuace, bytostné Já a obraz Božství

Vědomé já podle Junga směřuje ke svému rozšíření a harmonizaci skrz smíření sil a vyrovnání protikladů. Jejich smířením dochází k dialektickému překročení obou pólů a tím také vymanění z jejich moci. Dokonalý obraz harmonie a integrace spatřuje Jung v archetypu bytostného Já.

„Jako empirik mohu v každém případě konstatovat, že jak východní, tak západní člověk je prostřednictvím zážitku átmanu, „bytostného Já“, vyšší celosti, vyňat ze hry máji anebo protikladů. Ví, že svět dělají stín i světlo. Mohu tento protiklad zvládat jen tím, že nazřením obou se od nich osvobodím, a tak se dostanu do středu. Jen tam už nejsem podroben protikladům.“¹²⁶

Jung dále rozvíjí myšlenku: „účelem individuace není nic jiného, než osvobodit bytostné Já z falešných obalů osoby na jedné straně a ze sugestivní moci nevědomých obsahů na straně druhé.“¹²⁷

Rafailov uvádí, že analytičtí psychologové odvozují kořeny tohoto obratu od antické filosofie. Zejména pak od Sókratovského „vím, že nic nevím“ a „poznej sám sebe“ a také od Aristotelova „tvaru“¹²⁸, který má v sobě nosit každý jedinec od narození. Je vlastní jen jemu a je jím přirozeně puzen k naplnění dobra svého lidství.¹²⁹

Jak je tedy možné rozpoznat, kudy se mám vydat, chci-li realizovat tento svůj tvar či obraz? Následovat své bytostné Já? V úvodu práce jsem citoval Pavla Říčana, který mluví o naslouchání svému daimonovi. Jeho přesnou podstatu podle Rafailova neznáme, jeho vědomou část však ano. Nejde o nic jiného, než o svědomí. Svědomí má na naší cestě plnit funkci „hlídače“ a „strážce.“¹³⁰

¹²⁴ Srov. SHARP, Daryl. Slovník, s. 59

¹²⁵ Pozn.: Vedle stínu tu hraje roli v dosažení cíle osobnostního rozvoje ještě anima a animus – ženský a mužský prvek v každém z nás, se kterým je nutno se vyrovnat. – Srov. RAFAILOV, Boris. C. G. Jung, s. 108-110 Tato problematika je ovšem nad rámec mé práce.

¹²⁶ JUNG, C. G. Výbor z díla IX., s. 156

¹²⁷ JUNG, C. G. Výbor z díla III., s. 71

¹²⁸ Pozn.: Více v díle Velká etika od Aristotela

¹²⁹ Srov. RAFAILOV, Boris. C. G. Jung, s. 93–95

¹³⁰ Srov. RAFAILOV, Boris. C. G. Jung, s. 95

„Je zřejmé, že tento obrat je uskutečnitelný pouze jako akt svobodného a vědomého rozhodnutí člověka a má podobu hlubokého (bytostného) ponoru do sebe sama v souladu se svým svědomím.“¹³¹

Rafailov dále tvrdí, že v moderní době teologie, filosofie a hlubinná psychologie spolupracují v tomto obratu a apelu na vnitřní proměnu člověka.¹³²

„Nalezení spojení s bytostným Já je podle analytických psychologů rovněž hlavním smyslem všech náboženství a také skutečnou podstatou nejstarších, ale i mnoha současných epických příběhů a mýtů.“¹³³

O archetypu bytostného já, který je psychologicky definován jako psychická celistvost člověka,¹³⁴ Jung skutečně mluví jako o v zásadě neoddělitelném od obrazu Božství.¹³⁵

„Protože však empiricky nikdy nelze rozlišit, co je symbol tohoto Já (Selbst) a co je Boží obraz, vystupují obě tyto ideje přes všechny pokusy o rozlišení stále znovu smíšený, např. celistvé Já (Selbst) jako synonymní s vnitřním Kristem Janovského a Pavlovského ražení nebo Kristus jako Bůh (,stejně podstaty s Otcem‘) ... symbolem tohoto Já se může stát všechno, v čem člověk tuší obsáhlejší celistvost než v sobě samém.“¹³⁶

Tento obraz Boží, se kterým má být bytostné Já v téměř neoddělitelném vztahu, je nutno opravdu brát jako obraz. Jung výslovně zmiňuje, že nejde o imanentního Boha, „toto ‚bytostné Já‘ není naprosto na místě Boha, nýbrž je to snad jakási nádoba na Boží milost.“¹³⁷

Victor White ukazuje, že opravdu nelze z teologického hlediska nevidět určité podobnosti s Jungovou cestou individuace: „Teolog, který čte Jungovy práce nebo studuje anamnézy provedené s jungovskou inspirací, ocitá se najednou v podivně známém světě, známém svým obsahem a rysy, ale zvláštním úhlem pohledu.“¹³⁸ Podobnosti ukazuje Victor White když říká, že základní dogma o člověku spočívá v jeho stvoření k obrazu Božímu, kde jeho konkrétní osud a cíl je naplňován v té míře, v jaké je tento Božský obraz v sobě a ve svém okolí uskutečňován.¹³⁹ To nápadně připomíná výše řečené o Aristotelově „tvaru“, který každý jedinec nosí v sobě, a kde míra jeho naplnění určuje míru dobra člověka. Na Aristotelův odkaz White opravdu navazuje.

„Aristotelés pravil, že do zkoumání a výuky etiky se nemůžeme pustit bez poznání lidské psyché, a měl pravdu. Vždyť co jiného je etika, než vzor zvyku a chování se zřetelem k tělos, k cíli a naplnění, rovnováze a zdraví, k celku lidské duše a všem jejím částem?“¹⁴⁰

¹³¹ RAFAILOV, Boris. C. G. Jung, s. 92–93

¹³² Srov. RAFAILOV, Boris. C. G. Jung, s. 94

¹³³ RAFAILOV, Boris. C. G. Jung, s. 114

¹³⁴ Srov. JUNG, C. G. Archetyp vlastního celistvého Já (Selbst), s. 218

¹³⁵ Srov. JUNG, C. G. Výbor z díla IV., s. 258

¹³⁶ JUNG, C. G. Výbor z díla IV., s. 217–218

¹³⁷ JUNG, C. G. Výbor z díla IX., s. 155

¹³⁸ WHITE, Victor. Bůh, s. 66

¹³⁹ Srov. WHITE, Victor. Bůh, s. 81

¹⁴⁰ WHITE, Victor. Bůh, s. 146

White však upozorňuje, že uskutečnění tohoto obrazu je něčím, co přesahuje lidské přirozené schopnosti. K jeho dosažení je potřeba zcela konkrétního vztahu k Bohu, který je však možný pouze oboustranně. Tento vztah musí být na jedné straně milostí Boží a na druhé straně lidské vědomé úsilí o jeho přijetí.¹⁴¹

Podle Rafailova se ale ani v Jungově pojetí nemáme bytostným Já vlastním přičiněním stávat. Naopak, má nám být průvodcem na naší cestě. Jde o to, navázat s ním vztah a dialog.¹⁴² Jung sám zdůrazňuje, že „rozumný člověk tohoto světa, se má odlišovat od toho, čím tak říká je ‚ve věčnosti‘“¹⁴³ a že „člověk udělá lépe, je-li si neustále vědom omezenosti svého vědomí a možnosti.“¹⁴⁴

White říká, že katolické křesťanství chápe reintegraci jako postupný proces, začínající křtem a rozvíjející se v dalším křesťanském životě. I v katolické cestě vidí své místo pro důkladnou sebereflexi, neboť důsledky lidského pádu v podobě neuspořádanosti tužeb, duchovní touhy proti tělesné a další, musí být nejprve pokorně akceptovány, jestliže mají být později proměněny.¹⁴⁵

„Není návratu do rajske nevinosti, harmonie a nezodpovědnosti a jakýkoliv pokus nalézt tam cestu prostřednictvím únikových fantazií a idealismu znamená odmítnout Kristovu cestu ... Jung pouze opakuje učení křesťanských spisovatelů, jako je Walter Hilton, když trvá na tom, že prvním krokem na cestě k reintegraci (kterou křesťan chápe jako následování Kristova vzoru) je poznání a přijetí stínu.“¹⁴⁶

V této kapitole jsem načrtnul základní rysy Jungovy individuace a způsob chápání bytostného Já. Pokusil jsem se již zde ukázat možné podobnosti či rozdíly mezi integrací psychologickou a integrací katolickou. Ve kapitole 3.3 se budu ještě blíže zabývat touto problematikou, ve snaze vymezit kompetence jednotlivým oborům a také podmínky, za kterých mohou spolupracovat.

2.4.2 Individuace a integrace stínu jako cesta ke stažení projekcí

Kdybychom měli začít skutečně od začátku, bude pro Junga prvním krokem k individuaci z obecného hlediska rozlišení vědomí od nevědomí. Tento krok také považuje za základní podmínku existence skutečně mezilidského vztahu. „Vědomí je – až kam naše chápání sahá – vždy vědomím já. Abych si byl vědom sám sebe, musím být schopen odlišit se od jiného. Jen tam, kde toto odlišení existuje, může existovat vztah.“¹⁴⁷ Běžný moderní člověk však již má tuto fázi za sebou, když oplývá více či méně diferencovaným vědomím. Učinit první krok v kontextu dnešního člověka tedy skutečně znamená integraci stínu.

Integrace stínu sama o sobě úzce souvisí s tématem projekcí. Zdá se totiž, že osobní stín je u Junga hlavní příčinou projikování vlastních obsahů na druhé. Jung chápe zásadní úkol psychologie právě v pomoci člověku stáhnout tyto projekce a získat tak jasnější náhled na realitu.

¹⁴¹ Srov. WHITE, Victor. Bůh, s. 81

¹⁴² Srov. RAFAILOV, Boris. C. G. Jung, s. 113

¹⁴³ JUNG, C. G. Výbor z díla III., s. 297

¹⁴⁴ JUNG, C. G. Výbor z díla III., s. 260

¹⁴⁵ Srov. WHITE, Victor. Bůh, s. 82

¹⁴⁶ WHITE, Victor. Bůh, s. 82–83

¹⁴⁷ JUNG, C. G. Člověk a Duše, s. 89

„Podstatným cílem psychologického díla (opus psychologicum) je stát se vědomým, tj. především učinit vědomým obsahy, které byly až doposud projikovány. Tato námaha pozvolna vede k poznání druhých lidí i k sebepoznání, a tím k rozlišování mezi tím, čím někdo skutečně je, a tím, co se do něho projikuje nebo co si o sobě domýšlí on sám.“¹⁴⁸

Jak k takovému čistému náhledu dospět? Podle Junga „člověk, jenž nemá neobvyklou míru sebeuvědomění, se nad své projekce nepovznese.“¹⁴⁹ Jak tedy docílit této míry sebeuvědomění? Anselm Grün navrhuje cestu, která je podle mého v souladu s učením C. G. Junga. Spojuje ji specificky s pokorou.

„Ideály jsou pro vývoj člověka dobré, ale kromě nich člověk potřebuje i jiné ukotvení, které dnes nezní příliš moderně, a sice pokora ... Pokora je odvaha sestoupit do říše vlastních stínů, do hlubin své duše, kde bydlí všechny potlačené potřeby, emoce a vášně ... nikdo není schopen realizovat stín bez značné dávky morální odhodlanosti... Znamená to uznat temné aspekty duše za skutečné. Tento akt je nezbytným základem jakéhokoliv typu sebepoznání a zpravidla se setkává se značným odporem.‘ Uznat svůj stín vyžaduje pokoru. Neznamená to, že musíme stín prožít, ale pouze pokud si ho uvědomíme, přestane na nás mít destruktivní vliv.“¹⁵⁰

Jak píše Anselm, ale i Jung a jiní autoři rozvíjející Jungovo dílo, v souvislosti se stínem a i s příslušnými projekcemi, se obvykle objevují také jisté nepříjemnosti v emocionálním prožívání. Jejich působení v našem nitru rozpoznáme především tím, že jsou doprovázeny pocitem studu a viny.¹⁵¹ „Čím je tento dojem subjektivnější a emocionálnější, tím spíše můžeme tuto vlastnost chápat jako projekci.“¹⁵²

Jung upozorňuje zároveň na rizika, která by mohla vyvstat s přehnanou aplikací učení o projekcích. Říká, že by se výklad na úrovni subjektu neměl přehánět, „jde pouze o kritické zvážení, co komu patří.“¹⁵³ Tedy že ne vše, co na druhém vidíme – ať už negativní nebo pozitivní – jsou nutně naše projekce. K tomu také dodává, že ačkoliv může jít o projekci, není výjimkou, že si daný objekt, či druhý člověk, o tuto projekci nějakým způsobem neříká. Zmiňuje, že „se často stává, že objekt nabízí projekci příležitost, nebo ji dokonce vyvolá.“¹⁵⁴ Obsah projekce tedy v žádném případě nemusí být úplně odtržen od reality. Jak ale říká dále, zobrazí se většinou v přehnané podobě, „...praktický význam projekce [je] čistě subjektivní a padá na vrub subjektu, protože propůjčuje přehnanou hodnotu jakékoliv stopě této vlastnosti, která se u objektu projeví.“¹⁵⁵

Zde nacházíme odpověď na otázku položenou na konci kapitoly 2.3. Tedy, zda stínové projekce nezahalují realitu docela. Zda nakonec neznemožňují, skrze nemožnost rozlišení projekce od reality, jakoukoliv – byť třeba konstruktivní – kritiku. Jak jsem ukázal výše, není tomu tak. V první řadě jsou to právě emocionální odezvy, ve kterých máme vodítko k tomu, které konkrétní situace mohou být naplněny stínovými projekcemi. „Každá

¹⁴⁸ JUNG, C. G. Výbor z díla III., s. 269

¹⁴⁹ JUNG, C. G. Výbor z díla I., s. 197

¹⁵⁰ GRÜN, Anselm. Uzdravení, s. 56

¹⁵¹ Srov. MÜLLER, Lutz – MÜLLER, Anette. Slovník, s. 386 – 387

¹⁵² JUNG, C. G. Výbor z díla I., s. 207

¹⁵³ JUNG, C. G. Výbor z díla I., s. 207

¹⁵⁴ JUNG, C. G. Výbor z díla I., s. 208

¹⁵⁵ JUNG, C. G. Výbor z díla I., s. 208

neadekvátně silná afektivní reakce (zlost, nenávisť atd.) je vždy průvodním jevem potlačovaného a projikovaného stínu.¹⁵⁶ A dále:

„Projekce stínu je většinou doprovázena silnou emocí: člověk bez jakýchkoliv pochybností předpokládá příčinu negativních pocitů, které jsou v něm, u druhých, a tak se to, co je vytěsněné do stínu, vrací mechanismem projekce zase zpět. Všude tam, kde se do nějaké záležitosti dostává příliš mnoho emoce a zlosti, lze tušit projekci stínu.“¹⁵⁷

Kromě vodítka v emocionálním zbarvení Jung také říká, že máme tendenci projikovat naše nevědomé obsahy zejména tam, kde k tomu objekt – či druhý člověk – nějakým způsobem vybízí. Takto pojaté projekce není možné brát, jako by neměly absolutně žádné pravdivé jádro. To ale nic nemění na tom, že stále mohou překroutit mezilidský vztah velmi zásadním způsobem.

Vidíme tedy, že situace, které jsou doprovázeny silně negativními emocemi, vybízejí k hlubší reflexi a zamýšlení nad tím, zda dané momenty nechtějí poukázat na naše vlastní nezpracované nevědomé obsahy. Vybízejí ke zvážení, zda atributy, které za těchto okolností připisují druhým, jsou skutečně podloženy fakty.

V neposlední řadě je také nutné si tyto skutečnosti umět opravdu přiznat. A to nejen sobě. Jung považuje přiznání vlastních chyb ve vztahu k druhému za daleko účinnější, než přiznání, které učiníme pouze sami sobě.¹⁵⁸ Stále však platí, že přijetí těchto stínových vlastností je nesnadnou a nepříjemnou záležitostí.

„Pak stojí subjekt před úkolem připsat na vlastní účet všechno sprostáctví, případně d'ábelství, které bezostyšně připisuje druhým, nad nimiž se celý život rozhořčoval. Na tomto postupu nás irituje na jedné straně přesvědčení, že kdyby to tak dělali všichni lidé, život by byl podstatně snesitelnější, a na druhé straně pocit nejprudšího odporu proti tomu, abychom tento princip použili proti sobě samým, a to zcela vážně.“¹⁵⁹

Užitečným vodítkem, které může člověku pomoci zařadit určité typické projevy vlastního individuálního stínu, je Jungův „kompas“ v podobě vědomých funkcí, o němž jsem pojednával v kapitole 2.2. Jolande Jacobi popisuje vztah mezi vědomými funkcemi a stínem následovně:

„Setkání se stínem často souvisí s uvědoměním typu funkce a zaměření, ke kterému náležíme. Nediferencovaná funkce a méněcenně vyvinutý typ zaměření je naší „temnou stránkou“, tím prazákladem naší povahy, který z morálních, estetických nebo jiných důvodů zavrhneme a nenecháme projevit, poněvadž je v rozporu s vědomými zásadami.“¹⁶⁰

Podle Junga tedy introspekce a vymezení vlastního psychologického typu může poodhalit typické obsahy našeho osobního stínu a tedy i typické zbarvení našich projekcí. Toto uvědomění může po té vést k lepšímu promýšlení svých soudů nad druhými – zvláště právě v oblastech, které se týkají naší inferiorní funkce. Recipročně je

¹⁵⁶ RAFAILOV, Boris. C. G. Jung, s. 107

¹⁵⁷ Srov. MUELLER, Lutz – MUELLER, Anette. Slovník, s. 386

¹⁵⁸ Srov. JUNG, C. G. Výbor z díla III., s. 299

¹⁵⁹ JUNG, C. G. Výbor z díla I., s. 206

¹⁶⁰ JACOBI, Jolande. Psychologie, s. 58

pak možné odhalit svou vlastní dominantní funkci tím, že se zaměříme na své emocionálně negativní zkušenosti, které mohou být svým nábojem na první pohled výraznější než ty pozitivní. Tím tak může být jednodušeji odhalena funkce inferiorní. Její opačná funkce je pak naše funkce dominantní. Zvláště pak u lidí, kteří v introspekci nejsou cvičení a dělá jim tudíž problém vyjasnit své vnitřní motivace. Tímto mohou svou inferiorní i dominantní funkci potvrdit, vědoměji využívat a tím také uvědoměleji pracovat se svými projekcemi.

Podobně jako může fungovat reciprocita v případě typologie, mohou nakonec i samotné projekce – rámované určitým typem spíše negativních emocí – identifikovat problematická místa naší vlastní psyché. Způsob projevu stínu v projekci tak může zároveň pomoci s vymezením míst vhodných k integraci.

„Představíme-li si někoho, kdo je natolik odvážný, že stáhne všechny tyto projekce, pak se ukáže jednotlivec, který si je vědom značného stínu. Takový člověk se obtížil novými problémy a konflikty. Stal se vážným úkolem sám sobě, protože teď už nemůže říkat, že ti druzí dělají to či ono, že oni jsou na omylu, a že se musí bojovat proti nim. On žije v „domě sebeuvědomění“, vnitřního soustředění. Takový člověk ví, že cokoliv je špatné ve světě, je špatné i v něm samém, a jestliže se jen naučí vyrovnávat se se svým vlastním stínem, pak pro svět skutečně mnoho udělal.“¹⁶¹

Cesta integrace vlastního stínu vede podle Junga k autentickým vztahům, neboť nakolik jdeme po této cestě, vidíme stále opravdověji to, jací druzí skutečně jsou. Typicky je zbavujeme méněcenností, demonizování, nálepek zvrácenosti aj. Na tomto místě podle mého nezle nevidět podobnost s biblickým napomenutím k nutnosti nejdříve si vyndat trám z vlastního oka a až po té vyndávat třísku z oka svého bratra.¹⁶²

V následující kapitole se podívám na dosud shrnutá fakta o Jungově učení a pokusím se zjistit, zda a jak mohou vést k dobrému mezilidskému vztahu, podle kritérií teologické etiky.

¹⁶¹ JUNG, C. G. Výbor z díla III., s. 111–112

¹⁶² Srov. Lk, 6,42 Jeruzalémská Bible

3 Etické aspekty cesty k dobrému vztahu podle C. G. Junga

V předchozích dvou kapitolách jsem se pokusil stručnou formou vystihnout důležité prvky Jungova učení, a to s přihlédnutím k problematice vztahu. Na základě svého bádání docházím k názoru, že Jung ve svém díle nepodává konkrétní morální pravidla, či etická kritéria, která bychom mohli přímo porovnávat se závěry teologické etiky. C. G. Jung se snaží otevřít modernímu člověku cestu k autentickému náhledu na život. K tomu, aby se stal tím, kým skutečně má být. Vykročení na tuto cestu má být samo o sobě eticky dobrým krokem a její naplňování jde ruku v ruce s duševním uzdravením.

Člověk má na této cestě zkoumat svá vlastní etická kritéria. Jungovým cílem není morální zásady vštípit, nýbrž pomoci člověku, aby je sám v sobě objevil. To, co má být u Junga předpokladem pro dobrý vztah a dialog, je cesta integrace směrem ke změně postoje.¹⁶³ Proměna se má projevat „jako morální vyzrálost a celkové prohloubení osobní integrity.“¹⁶⁴

Kde tedy můžeme nalézt specifický přínos Jungovy psychologie pro teologickou etiku mezilidského vztahu? Jak píše Victor White, Jung není objevitel nevědomí. A já bych dodal, že není ani objevitelem introspekce. Jungův specifický přínos však spočívá v systematickém mapování nevědomí a jeho vztahů k vědomí.¹⁶⁵ Jung ve svých studiích odhaluje to, že naše percepce druhých není triviální. Nevidíme je běžně takové, jací skutečně jsou, nýbrž často spíše takové, jací bychom si my sami nepřáli být. S tímto tématem úzce souvisí integrace osobního stínu a ta je opět klíčovou součástí Jungovy cesty individuace.

Co tedy Jung nabízí, není hotový morální systém, nýbrž určitá antropologická východiska. Tedy to, kým člověk je a především to, kam má směřovat. Vzhledem k tomu, že „v pozadí procesu hledání etických norem a principů stojí vždy nějaká antropologie,“¹⁶⁶ nabízí se nyní zacílení právě na tuto antropologickou rovinu, jakožto základnu etického náhledu na problém. Teologicko-etická reflexe Jungovy antropologie s jejími etickými důsledky podle mého názoru umožní zhodnotit, zda smí být Jungův přístup obohacením pro z tohoto úhlu pojatý mezilidský vztah, či ne. Považuji tedy nyní za podstatné provést reflexi kompetencí jednotlivých cest – teologické i psychologické – a vymezit podmínky jejich případné spolupráce a syntéze poznatků.

Postup v hledání odpovědí na výše nastíněné otázky provedu následovně. První se pokusím o vymezení teologicko-antropologického přístupu v kontextu mezilidského vztahu a nalezení jeho základních teologicko-etických kritérií. Ta by měla posloužit k dalšímu zhodnocení Jungovy cesty a vymezení jejích kompetencí. V teologicko-antropologické části se chci opřít o práci Petra Štici, který pojednává o tomto tématu specificky v kontextu migrace – tedy především v kontextu mezilidského vztahu a soužití. Dále pak z díla Denisy Červenkové, která ve své knize zaměřené primárně na mezináboženský a mezikulturní dialog, podává další podněty pro etiku mezilidského vztahu stran teologie. Čerpat budu v neposlední řadě také z příslušných církevních dokumentů.

V návaznosti na předchozí část považuji za klíčové v části druhé vymezit, zda vůbec Jungova psychologie počítá se vztahem v pravém slova smyslu. Někteří teologové (Koch)

¹⁶³ JUNG, C. G. Výbor z díla III., s. 129

¹⁶⁴ RAFAILOV, Boris. C. G. Jung, s. 111

¹⁶⁵ Srov. WHITE, Victor. Bůh, s. 41

¹⁶⁶ ŠTICA, Petr, Cizinec v tvých branách, s. 83

i filosofové náboženství (Buber) se totiž u hlubinné psychologie obávají přílišného obratu k subjektu a v jeho extrémní podobě pak vyloučení autonomního Ty. Toto pojetí by v důsledku bylo také v kontradikci s transcendentním Bohem a tedy neslučitelné s teologicko-eticky pojatým dobrem pro mezilidský vztah.

Ve třetí podkapitole se nakonec pokusím o vymezení možného vztahu teologie s psychologií C. G. Junga, neboť to je základním kamenem pro jakoukoliv výměnu poznatků mezi těmito přístupy. Budu hledat teologická kritéria pro psychologii a psychoterapii a pokusím se z teologicko-etického pohledu vymezit základní etické momenty v Jungově myšlenkovém světě. Tyto mi doufám pomohou usoudit, nakolik je spolupráce s Jungovou psychologií možná a jaká má případná rizika a omezení. To vše považuji za nezbytné, mám-li zjistit, zda může být Jungova psychologie se svým hodnotovým nastavením relevantní pomocí pro rozvoj osobnosti směrem k – z teologicko-etického pohledu – dobrým mezilidským vztahům.

Zde jsem jako hlavní zdroje zvolil teologa Victora Whitea – současníka a přítele C. G. Junga. Ten ve svém díle vyčerpávajícím způsobem shrnuje problémy, které při dialogu těchto dvou disciplín vyvstávají. Vedle Whitea využiji díla morálního teologa Helmuta Webera, který také reflektuje Jungovo učení z etické perspektivy a navíc poskytuje základní orientaci v teologicko-etických oblastech a tak Whitea vhodně doplňuje. Informace týkající se Jungova odmítnutí učení o *privatio boni* pak čerpám ze studie religionisty Davida Zbírala a jungiána a episkopálního pastora Johna Sanforda.

3.1 Teologický základ etiky mezilidského vztahu

Teologie vnímá vztah, resp. vztah k Bohu, jako základní konstitutivní prvek člověka. Jak ukazuje Denisa Červenková, je to právě vztah k Bohu, ze kterého křesťané svou etiku čerpají: „Etika je v křesťanství vyvozována nikoliv z filozofických principů, ale ze zkušenosti vztahu Boha a člověka.“¹⁶⁷ V následujících kapitolách se podívám do biblicko-teologické antropologie, jako východiska teologické etiky a dále rozvinu, co z ní vyplývá pro etiku mezilidského vztahu.

3.1.1 Biblicko-teologická antropologie, jako základní východisko teologické etiky

Starozákonní antropologie se stává revoluční v tom smyslu, že jde proti soudobému pojetí, ve kterém byl jako zástupce boží na Zemi vnímán výlučně panovník. Podle křesťanské tradice jsou všichni lidé stvoření k obrazu Božímu. Každý člověk je tedy zástupcem Boha zde na Zemi.¹⁶⁸ Člověk právě vztahem a společenstvím s Hospodínem, svým stvořitelem, dochází plnosti svého lidství. Člověk je stvořením, nadaným svobodou a schopností vcházet s Bohem do partnerského vztahu, nemá se však Bohem stávat. Jde tedy vždy o nějaký vztah a společenství.¹⁶⁹ Lidské naplnění obrazu Božího je měřítkem dobrého života. K tomu však nevede jiná cesta, než právě přes vztah, zahrnující oba účastníky.

„Avšak uskutečnění tohoto obrazu je něčím přesahujícím [lidské] přirozené schopnosti, neboť to znamená dosažení vědomého, citového a konkrétního vztahu k Bohu, který je možný jen tehdy, když se Bůh ve svém milosrdenství setká s člověkem.“¹⁷⁰

Z tohoto lidského určení a jeho výsadního postavení vyplývají závazky v podobě zodpovědnosti za stvoření a za lidi. Každý člověk je jedinečný a nenahraditelný, což mu propůjčuje Bohem garantovanou důstojnost. Ta zapovídá, aby s kýmkoliv bylo jednáno jen jako s objektem cizího zájmu. Každý člověk je ale také povolán k tomu, aby své jedinečné určení opravdu uskutečňoval.¹⁷¹ Dokonalým obrazem Božím zde na Zemi byl Ježíš Kristus. „Prostřednictvím jeho následování mohou lidé nacházet svou identitu, hledat cesty k dobrému prožití života ve světě a pochopit a naplnit svou existenci.“¹⁷²

Jung toto imitatio Christi (následování Krista) připodobňuje k jemu navrhované cestě individuace, kde se člověk má přiblížit svému bytostnému Já.¹⁷³ Zda je toto připodobnění přípustné – neboť v něm musí být splněna podmínka skutečného vztahu a tedy autonomní existence obou partnerů – se pokusím zjistit v následující kapitole.

Druhým podstatným určením člověka z hlediska teologické antropologie, je jeho existence v napětí mezi partikularismem a universalismem. Což v tomto kontextu znamená hledání odpovědi na otázku, jak je možné, že je jeden národ z mnoha má být tím vyvoleným, když – na základě výše řečeného – jsou všichni lidé beze zbytku obrazem Božím a tedy jsou si rovni? Petr Štica považuje za ústřední bod této problematiky Biblický příběh o stavbě Babylónské věže. Poukazuje na univerzalistické tendence

¹⁶⁷ ČERVENKOVÁ, Denisa. Etika mezikulturního a mezináboženského dialogu, s. 82

¹⁶⁸ Srov. ŠTICA, Petr. Cizinec, s. 85–87

¹⁶⁹ Srov. ŠTICA, Petr. Cizinec, s. 86–87

¹⁷⁰ WHITE, Victor. Bůh, s. 81

¹⁷¹ Srov. ŠTICA, Petr. Cizinec, s. 87

¹⁷² ŠTICA, Petr. Cizinec, s. 89

¹⁷³ Srov. JUNG, C. G. Analytická psychologie, s. 133

prvních kapitol Bible, která mají své vyvrcholení právě v příběhu o Babylónské věži, kde dochází na rozdělení jazyků a národů.¹⁷⁴ Dodává ale, že Hospodinovo vyhnání „nelze chápat jako jeho trest vůči zatvrzelému lidstvu, ale že rozdělení a odcizení sobě navzájem je samotný důsledek lidského jednání odvracejícího se od Boha a uzavírajícího se do sebe.“¹⁷⁵

„Od počátku lze lidstvo ... chápat jako jednotu v mnohosti a rozmanitosti, kterou lidé dokážou zachovat jen tehdy, pokud v jejich středu bude Bůh a pokud s ním budou žít ve společenství. Příčinou štěpení lidstva, které má vliv na jeho individuální a komunitní jednání, je tedy v biblickém pojetí odvrát od Boha, vzpoura proti Boží vůli, sobecké a do sebe uzavřené jednání a úsilí o sebezprosažení na úkor druhého.“¹⁷⁶

Obrat k partikularismu – tedy k vyvolení jednoho národa, skrze kterého má dojít na opětovné sjednocení – vidí Petr Štica až jako druhou možnost po té, co původní snaha o univerzalitu skrz řadu pádů a prokletí selhává.¹⁷⁷ „Lidstvo definitivně ztratilo původní jednotu a univerzalitu, proto ho Hospodin začíná sjednocovat obráceně: nikoli z perspektivy celého lidstva, nýbrž jedince, skrze něhož by se lidstvo vrátilo k plné jednotě.“¹⁷⁸

Tímto způsobem má tedy docházet na rozdělení lidstva a vyvolení jednoho partikulárního rodu. To ale nic nemění na původních nárocích, směřujících k jednotě. Tedy že „hranice mezi lidmi mají být nahlíženy jako následek lidského hříchu, jako zpronevření se Stvořitelem svěřenému poslání usilovat o jednotu lidstva.“¹⁷⁹ A z toho vyplývající, „primární ... příslušnost k lidskému pokolení, zatímco příslušnost k určitému národu nebo rase je sekundární.“¹⁸⁰ I přes rozmanitost jazyků zůstává struktura lidského ducha stejná.¹⁸¹ Lidé touží po jednotě, ale selhávají v tom nároku, že středem této jednoty musí být Bůh.¹⁸² Toto směřování dosvědčuje také dokument II. Vatikánského koncilu *Nostra Aetate*: „V souvislosti se svým úkolem podporovat jednotu a lásku mezi lidmi a také mezi národy zaměřuje pozornost především na to, co mají lidé společného.“¹⁸³ A dále: „Církev tedy zavrhuje jako cizí Kristovu smýšlení jakoukoli diskriminaci nebo jakékoli utiskování lidí pro jejich rasu nebo barvu pleti, sociální postavení nebo náboženství.“¹⁸⁴

Podle mého soudu Jung se svou teorií kolektivního nevědomí částečně odpovídá tomuto univerzalistickému pohledu na člověka, jako součásti jedné velké všelidské rodiny. Mj. v modelu pyramidy v první kapitole popisují strukturu psyché, které ukazuje, že všichni lidé nesou společný psychický základ. Jung se zároveň nepokouší o relativizaci národů nebo rasové příslušnosti nebo např. i pohlaví, neboť i ty mají svá specifická vyjádření v podobě „vyšších pater“ psyché. Nakonec také každá individualita má svou specifickou roli – svůj specifický obraz, který má naplnit a v dialogu s bytostným Já (obrazem Božím) rozvíjet. O tom je v zásadě proces individuace. Myslím, že Jungovo učení odpovídá tomu, co vyjadřuje následovně Vladimír Boublík: „Různost, která bude

¹⁷⁴ Srov. ŠTICA, Petr. *Cizinec*, s. 95

¹⁷⁵ ŠTICA, Petr. *Cizinec*, s. 95

¹⁷⁶ ŠTICA, Petr. *Cizinec*, s. 98

¹⁷⁷ Srov. ŠTICA, Petr. *Cizinec*, s. 99

¹⁷⁸ ŠTICA, Petr. *Cizinec*, s. 99

¹⁷⁹ ŠTICA, Petr. *Cizinec*, s. 98

¹⁸⁰ ŠTICA, Petr. *Cizinec*, s. 103

¹⁸¹ Srov. ŠTICA, Petr. *Cizinec*, s. 97

¹⁸² Srov. ŠTICA, Petr. *Cizinec*, s. 98

¹⁸³ *NOSTRA AETATE*, 1

¹⁸⁴ *NOSTRA AETATE*, 5

vždy existovat ve společném životě lidí, by měla být vždy prožívána jako doplňující služba celému lidstvu.“¹⁸⁵

Kde naopak vidím možný rozpor, je právě ona partikularita, skrze kterou měl Bůh rozhodnout o sjednocení lidstva. Ta má svá specifická vyjádření, která mají svůj vrchol v působení Ježíše Krista. Bylo zde naznačeno, že je to právě lidská sobecká snaha o sebeurčení a násilné bezbožné vynucování jednoty, které skončilo Babylónskou pohromou. Nezbytnou podmínkou dobré lidské jednoty je Bůh v jejím středu. Je tedy nutno prověřit, zda Jungova individuace skutečně umožňuje navázat vztah k transcendentnímu Bohu a není tak jen další stavbou Babylónské věže.

3.1.2 Teologická etika mezilidského vztahu

Nyní chci navázat na předchozí kapitulu tím, že dále rozvinu specificky etiku mezilidského vztahu. Vztah je fundamentálním tématem člověka, „člověk je ‚člověkem jen mezi lidmi‘, jeho jednání se nachází v kontextu vzájemného působení a má povahu interakcí.“¹⁸⁶ Jak jsem již uvedl výše, teologická etika vedle mezilidských vztahů zdůrazňuje také vztah s Bohem, který má být součástí samotné definice člověka¹⁸⁷ a je silně určována lidskou důstojností, kterou takto bezpodmínečně propůjčuje právě Bůh. Proto můžeme spolu s Weberem docházet k závěru, že „všechno, co člověk dělá sobě a druhému nebo co zapříčiňuje, má platit jako něco, co dělá nebo působí Bohu jako nosnému základu a pánu člověka.“¹⁸⁸ A naopak, jak čteme u Denisy Červenkové, „kvalita vztahu mezi Bohem a člověkem (definovaná ... jako agapická, sdílející a přijímající láska) je určující pro kvalitu mezilidských vztahů.“¹⁸⁹ Církevní dokument *Nostra Aetate* tento postoj popisuje následujícími slovy.

„Nemůžeme se však obracet v modlitbě k Bohu, Otci všech, jestliže se odmítáme chovat bratrsky k některým lidem, stvořeným podle Božího obrazu. Postoj člověka k Bohu Otci a postoj člověka k bratřím lidem tak těsně souvisí, že Písmo praví: „Kdo nemiluje, Boha nepoznal (1 Jan 4,8).“¹⁹⁰

Filosofové dialogu dále potvrzují, tuto blízkost vztahu člověk – Bůh a člověk – člověk: „Z bezbranné tváře druhého ke mně promlouvá absolutní autorita. Podvojnost jejího přikázání lásky – v němž nelze navzájem odloučit vztah k Bohu a vztah k člověku.“¹⁹¹ U Buberu pak: „jeho poselství oslovitelnosti ‚věčného Ty‘ prostřednictvím každého ‚Ty‘.“¹⁹²

V křesťanství do problematiky vstupuje ještě jeden důležitý prvek, kterým je Boží trojice. Tu je možno chápat jako „dokonalé společenství při zachování jedinečnosti osob“,¹⁹³ z čehož plynou důsledky pro vztahy lidské. „K lidské identitě náleží podíl na tomto vztahu, což má v praxi vést k budování takových mezilidských vztahů, které stvrzují důstojnost druhé osoby: nese s sebou rozpoznání hodnoty odlišné osoby, která je výzvou ke službě podle ježíšovského vzoru.“¹⁹⁴

¹⁸⁵ BOUBLÍK, Vladimír In ŠTICA, Petr. *Cizinec*, s. 103

¹⁸⁶ ANZENBACHER, Arno. *Křesťanská sociální etika*, s. 9

¹⁸⁷ Srov. ANZENBACHER, Arno. *Křesťanská*, s. 17

¹⁸⁸ WEBER, Helmut. *Všeobecná morální teologie*, 11

¹⁸⁹ ČERVENKOVÁ, Denisa. *Etika*, s. 113

¹⁹⁰ *NOSTRA AETATE*, 5

¹⁹¹ POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu*, s. 37

¹⁹² POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie*, s. 37

¹⁹³ ČERVENKOVÁ, Denisa. *Etika*, s. 86

¹⁹⁴ ČERVENKOVÁ, Denisa. *Etika*, s. 86–87

Z takto pojatého vztahu je možno čerpat inspiraci v přístupu k odlišnému, k jiným kulturám či náboženstvím. Rozdílnost není nutno chápat negativně.¹⁹⁵ Avšak zdá se, že máme jako lidé tendenci si neuvědomovat – obzvláště ve vztahu k rozdílnému – určitá úskalí tohoto vztahu. Již jsem zmiňoval Jungem pozorovaný fakt, že čím je nám daný člověk, skupina či společnost vzdálenější, tím spíše jsou náchylné k tomu, „obléci si“ naše nevědomé projekce. Denisa Červenková uvádí ve svých kritériích dialogu něco, co považuji za obdobný mechanismus, který vidíme u Junga. I zde najdeme základní kritérium dobrého dialogu v důkladné sebereflexi vlastních hodnot. A to hlavně z toho důvodu, že bychom měli jinak tendenci považovat tyto hodnoty za samozřejmě sdílené.¹⁹⁶ I když se to zde netýká nutně negativních projekcí typických pro projekce stínu, nápadně to připomíná Jungem popsany psychologický mechanismus, kdy nereflektované nevědomé obsahy připisujeme bez větších problémů vnějšimu světu.

Podle mého tedy v tomto kritériu vlastní sebereflexe, co by prvního kroku k dobrému dialogu, nacházíme shodu s Jungovým přístupem. A to zejména ve výzvách jako: „Patří sem i nutnost jasně vyjádřit, co dosud zůstávalo pouze implicitním a nevysloveným základem konkrétních morálních postojů.“¹⁹⁷ Nebo: „Uznání kulturní zakotvenosti našeho pohledu na hodnoty.“¹⁹⁸ Tato příprava by nakonec měla vyústit v to, že skutečně dovolíme vyjádřit druhému svojí identitu. Že budeme uschopněni „nechat druhého se vyjádřit, aniž bychom jim vnucovali vlastní schéma porozumění nebo podsouvali to, co předpokládáme, že by měli říkat.“¹⁹⁹

Zde se nabízí příspěvek z perspektivy Jiřího Skoblíka, který uvádí slovy Jeana Lacroixe význam a kritéria skutečného dialogu následovně: „[síla a odvaha] postavit se na okamžik zcela na stanovisko toho druhého, přijmout jeho myšlenky, vidět věci jeho očima a pohybovat se pod klenbou jeho ideového obzoru.“²⁰⁰ Na otázku, co máme tedy udělat, abychom mohli takto otevřený dialog uskutečnit, Skoblíkovo doporučení zní: „Osobnost, která sama sebe přijala – pokud možno s humorem je výborným společníkem na rozdíl od osobnosti opačné charakteristiky.“²⁰¹

Kromě důkladné sebereflexe jako kritéria pro dobrý mezilidský vztah a dialog však jsou tu však také určité pozitivní hodnoty, které přísluší typicky křesťanskému přístupu. Nejsm si jistý, zda je možné tyto získat pouhou sebereflexí. Spíše si myslím, že vyplývají konkrétně z křesťanské víry, kde křesťanský obraz Boží vybízí člověka k následování určitých zjevených kvalit, které nejsou samozřejmostí u jiných kultur a náboženství.

„Křesťany jejich víra učí milovat ostatní věřící, i když se druzí zdánlivě, či bezprostředně nemění. Kristus nás učí, že máme milovat nezištně, že máme být připraveni ujit s druhým míli navíc, nevyhledávat odplatu ve chvíli, kdy trpíme vinou špatného jednání druhého člověka, ale raději se snažit přemoci zlo dobrem. Nejde o znamení naší slabosti, ale o znamení velké duchovní síly“²⁰²

Zde se opět nabízí vážná otázka, zda Jungovo bytostné Já může bez dalšího problému sloužit jako jakýsi univerzální obraz Boží, za který můžeme dosadit jak následování Krista, tak také např. velké Tao.²⁰³ Viděli jsme, že dosahování bytostného Já křesťanskou

¹⁹⁵ Srov. ČERVENKOVÁ, Denisa. Etika, s. 87

¹⁹⁶ Srov. ČERVENKOVÁ, Denisa. Etika, s. 111

¹⁹⁷ ČERVENKOVÁ, Denisa. Etika, s. 111

¹⁹⁸ ČERVENKOVÁ, Denisa. Etika, s. 111

¹⁹⁹ ČERVENKOVÁ, Denisa. Etika, s. 112

²⁰⁰ SKOBLÍK, Jiří. Morálka v dialogu, s. 73

²⁰¹ SKOBLÍK, Jiří. Morálka, s. 221

²⁰² ČERVENKOVÁ, Denisa. Etika, s. 125

²⁰³ Srov. JUNG, C. G. Výbor z díla III., s. 132

cestou, znamená zastávat zcela specifické hodnoty, projevované ponejvíce v nezištné lásce k druhému. To je způsob, jakým je v křesťanství umenšováno vlastní vědomé já, ve prospěch přesahu a navázání vztahu s – psychologicky řečeno – bytostným Já. Nakolik si tedy mohu dovolit takovýto převod do jazyka Jungovy psychologie. Není zcela samozřejmé, že ostatní cesty, nevyznávající explicitně křesťanství, budou podobného rázu. Přitom se zdá, že právě na způsobu cesty v křesťanství velmi záleží. Na druhou stranu, na rozdíl od možných jiných soudobých psychologických cest, Jung v rámci své terapie umožňuje křesťanovi být křesťanem, jak ještě ukáži dále.

3.2 C. G. Jungovo pojetí psyché a jeho důsledek pro vztah

Jak jsem ukázal v minulé kapitole, pro teologickou etiku je zcela zásadní vztah. Vztah k Bohu, který je konstitutivním prvkem člověka a ze kterého křesťan čerpá svou etiku. Vzhledem k tomu, že se někteří teologové a filosofové vyjadřují poměrně kriticky k Jungovu obšírnému pojetí psychologie – neboť se jim zdá, má tendenci nahrazovat ostatní přístupy a usurpovat si tak monopol interpretace reality – považují za nutné se touto klíčovou otázkou zabývat. Interpretace Jungovy evoluce vědomí, kterou jsem popsal v kapitole 2.1.1, ve svém dotažení do extrému skutečně hrozí, že pohltí celý svět do imanence psyché. A to je problém jak pro teologii, tak pro autentický vztah obecně. Tento problém bychom mohli nazvat též jako spor o imanentní²⁰⁴ vs. transcendentní^{205 206}. Rád bych se zde nyní, nakolik to rozsah mé práce dovoluje, podíval na některé prvky tohoto sporu a připojil Jungův pohled na věc.

Martin Buber ve svém díle „Náboženství a moderní myšlení“ velmi pronikavě kritizuje C. G. Junga. Vyčítá mu právě to, čemu se Jung na mnoha místech vysloveně brání, tedy že „formuluje taková tvrzení o náboženských předmětech, jež překračují rámec psychiatrie a psychologie – vzdor Jungovu tvrzení, že zůstává v těchto mezích.“²⁰⁷ Jung sám se skutečně snaží zachovat striktní přístup k tomuto typu disputací. Svou pozici vidí a vnímá jako čistě empirickou. Zdůrazňuje, že v případě jeho psychologie nejde o a priori filosofický výklad světa. Naopak říká, že podobně jako „atom, o němž hovoří fyzik, není metafyzická hypotéza, nýbrž model,“²⁰⁸ stejně tak jeho interpretace nemají být ničím jiným než konceptem, modelem a hypotézou. Jung připouští, že jeho představa archetypu či psychické energie může být kdykoliv nahrazena lepší formulací. Problém podle Junga tedy není v Jungovi, nýbrž v teologovi, který, stejně jako filosof, „má sklon považovat je [psychologické modely] mylně za metafyzická tvrzení a priori.“²⁰⁹ A Jung beze všeho přiznává, že z filosofického hlediska by byly jeho empirické koncepce logickými monstry a on sám by jako filosof působil politováníhodným dojmem.²¹⁰

Přesto Buber vidí u Junga rozpor v jeho tvrzení o vyhýbání se metafyzickým soudům na jedné straně a zároveň tvrzení o Bohu, který má být pouhou psychologickou funkcí nevědomí – bez dodatečného připuštění, že může jít o pouhý psychický odraz o sobě existujícího Boha²¹¹ – na straně druhé.

Buber vidí potíž v Jungově přístupu v následujícím předpokladu: „Je-li náboženství vztahem k duševním pochodům, což nemůže znamenat nic jiného, než že je vztahem k pochodům vlastní duše, pak se tím zároveň říká, že není vztahem k nějaké bytosti, která, jakkoli k duši stále tíhne, zůstává vůči ní neustále transcendentní...“²¹²

Nejsem si jistý, zda Buber chápe kolektivní nevědomí ve stejné šíři, jako ho chápe Jung. Jak jsem uvedl zejména v první kapitole, archetypy kolektivního nevědomí nejsou

²⁰⁴ Pozn.: „Vnitřní vlastnost, zákonitost předmětu“ – HARTL, Pavel. Psychologický slovník, s. 76 V tomto kontextu Bůh, jako nějak uchopitelná součást lidské psyché. Rozmlžená hranice mezi subjektem a Bohem.

²⁰⁵ Pozn.: „Vše, co v našem vědění přesahuje naši zkušenost“ – HARTL, Pavel. Psychologický slovník, s. 213 V tomto kontextu Bůh přesahující rovinu možností lidské zkušenosti. Z principu vždy nějak, alespoň částečně nepoznatelný a neuchopitelný. Ostřejší hranice mezi subjektem a absolutním Bohem.

²⁰⁶ BIANCHI, E. C. Jungovská psychologie a náboženská zkušenost, s. 31

²⁰⁷ BUBER, Martin. Temnota Boží, s. 161

²⁰⁸ WHITE, Victor. Bůh, s. 19

²⁰⁹ WHITE, Victor. Bůh, s. 17

²¹⁰ Srov. WHITE, Victor. Bůh, s. 17

²¹¹ Srov. BUBER, Martin. Temnota, s. 101–104

²¹² BUBER, Martin. Temnota, s. 101

součástí individuální historické zkušenosti a psychické výbavy jedince. Jung výslovně odlišuje kolektivní nevědomí od osobního nevědomí, aby se tak odlišil od pojmu nevědomí, jak ho chápe Freud. Freudova psychologizace a karikatura náboženství je všeobecně známa. Naopak Jungovo kolektivní nevědomí zahrnuje nedozírné a ve své podstatě nepoznatelné šíře.

To je vidět také na tom, že Jung zásadně nedoporučuje podléhat archetypálním vlivům. Chápe je jako vlivy zcela autonomní a člověku v mnoha případech nebezpečné, jak jsem taktéž vykládal v první kapitole. Na základě tohoto faktu Jung podporuje náboženství, které v jeho očích mimo jiné slouží právě jako průvodce lidské duše tajemným a nebezpečným světem archetypů. „mají se všim, čím jsou a o čem vypovídají, tak blízko lidské duši, že je psychologie smí přehlížet ze všeho nejméně“²¹³ Jung náboženský deficit ve společnosti považoval za velký problém jeho doby a připouští, že to byl nakonec „náboženský náhled“, který často hrál prim ve zdárném dokončení léčby.

„Mezi mými pacienty v druhé polovině života (nad 35 let) nebyl ani jediný, jehož problém by nakonec nespočíval v nalezení náboženského pohledu na život ... a nikdo z nich nebyl doopravdy vyléčen, jestliže znovu nezískal tento náboženský náhled.“²¹⁴

Úkol náboženství pak vidí v následujícím:

„Zřejmým účelem takového druhu náboženství je nahrazovat bezprostřední zkušenost vhodným výběrem symbolů, které jsou začleněny do pevně organizovaného dogmatu a rituálu ... ba mohou se dokonce [lidé], pokud by se jim snad přesto něco bezprostředního přihodilo, obrátit na svou církev, neboť ta může rozhodnout, zda se jim této zkušenosti od Boha nebo od d'ábla a zda ji má člověk přijmout nebo zavrhnout ... pokud je pacient praktikující katolík, radím mu bez výjimky, aby se zpovídal a chodil k přijímání, aby se chránil před bezprostřední zkušeností, která by pro něj mohla být snadno nad jeho síly.“²¹⁵

Podle mého názoru tedy není možné v silném slova smyslu chápat kontakt s archetypem jako kontakt s vlastní duší. U samotného Junga pojem psyché a duše nespływají.²¹⁶ I přes to však Jung netrvá na neexistenci Boha o sobě, jak uvidíme dále.

Buber námitku proti tomuto formuluje následovně: „Všimněme si, že tu není ponechána možnost, že Bůh ... existuje jak odděleně od lidského subjektu, tak ve spojení s ním, nýbrž tvrdí se, že existuje nikoli odděleně od něj.“²¹⁷ Já však vidím u Junga i jiné tvrzení: „To, že na nás božství působí, můžeme konstatovat jen prostřednictvím psyché, přičemž však nejsme schopni rozlišit, zda toto působení pochází od Boha, nebo z nevědomí, tj. nelze stanovit, zda božství a nevědomí jsou dvě různé veličiny.“²¹⁸ Což poukazuje spíše na agnostický přístup k transcendentní realitě, než na výlučný nárok na imanenci Boha. K podobnému přesvědčení dochází i Kurt Koch: „Zatímco si totiž Jung byl elementárně vědom toho, že lidské Já je „bohem ve mně“, nijak se nepokoušel „boha ve mně“ identifikovat s Bohem vůbec.“²¹⁹

Obširnější Jungova obhajoba a vyjasnění svého postoje zaznívá v díle Victora Whitea.

²¹³ JUNG, C. G. Člověk a duše, str. 247

²¹⁴ WHITE, Victor. Bůh a nevědomí, s. 58–59

²¹⁵ JUNG, C. G. Výbor z díla IV., s. 62 – 63

²¹⁶ Srov. MÜLLER, Lutz – MÜLLER, Anette. Slovník, s. 79

²¹⁷ BUBER, Martin. Temnota, s. 103

²¹⁸ JAFFÉ, Aniela. Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga, s. 359

²¹⁹ KOCH, Kurt. Konfrontace nebo dialog, s. 196

„Když hovoříte k vědcům, nemůžete začínat náboženským vyznáním. Nemůžete také tvrdit, že cíl člověka je opravdu uskutečněn v Bohu, ale musíte znovu předložit fakta ukazující, v čem je tento cíl realizován. V tomto ohledu můžete prokázat symbol bytostného Já, dobře definovaný psychologický fenomén, který může leckdo nazývat Bůh; vědci však nemohou dokázat, že je to Bůh ... Avšak přesně to musí říci teolog, totiž, že dogma je dosud nejuplněnější odpovědí na nejpodstatnější záležitost objektivní psyché a jejich formulací a že toto vše vytvořil v duši člověka Bůh ... Když jsem tedy řekl, že Bůh je komplex, chtěl jsem tím říci: ať už je čímkoliv, je přinejmenším velmi hmatatelným komplexem. Můžete tvrdit, že je iluzí, ale přinejmenším psychologickým faktem. Určitě jsem neměl v úmyslu říci: Není ničím jiným než komplexem.“²²⁰

Protože se tato práce zabývá specificky mezilidským vztahem, považuji za důležité se podívat ještě specificky na tuto problematiku. Buber se vyjadřuje k Jungovu bytostnému Já a cestě individuace, jako by tyto měly nějakým způsobem pohlcovat druhého člověka.

„Všechny bytosti, jež existují vůči mně a jsou do mého bytostného Já zahrnovány, jsou v tomto zahrnování mým bytostným Já vlastněny jakožto nějaká Ono. Teprve když začnu uznávat nezahrnutelnou jinakost nějaké bytosti a upustím od toho, abych si ji nějak přivlastňoval, zahrnoval do své duše, teprve pak se pro mne stane skutečným Ty. To platí o Bohu stejně jako o člověku.“²²¹

Zdá se, že Buber tato slova používá jako Jungovu kritiku. Mně však přijde, na základě především 2. kapitoly této práce, že v zásadě o toto Jungovi zrovna jde. Cesta integrace stínu má vést ke stažení psychologických projekcí, které právě podle mého vedou k upuštění od toho, abych si druhého „nějak přivlastňoval“. Tedy viděl v něm sebe, místo jeho samého. Tohle je u Junga naprosto klíčové. V jeho individuaci jde právě o to, aby se člověk vymanil ze závislosti ve vlastním „malicherném osobním světě já“ a naopak dospěl ke střízlivému vidění objektivního světa a jeho problémů. Pak teprve může skutečně přispět jejich řešení a tak společnosti.

„Čím více si člověk sebezpoznaním a odpovídajícím jednáním uvědomuje sebe sama, tím více mizí vrstva osobního nevědomí, která je uložena na nevědomí kolektivním. Tím vznikne vědomí, které už není v zajetí malicherného a osobně citlivého světa já, ale podílí se na širším světě, na objektu. Toto širší vědomí už není ono citlivé, egoistické klubko osobních přání, obav, nadějí, ambicí, jež se musí kompenzovat nebo třeba i korigovat nevědomými osobními protitendencemi, nýbrž je to s objektem, se světem spojená vztahová funkce, která jedince přesazuje do bezpodmínečného, zavazujícího a nerozlučitelného společenství se světem. Zápletky vznikající na tomto stupni už nejsou egoistickými konflikty přání, ale jsou obtížemi, které se týkají jak mně, tak toho druhého.“²²²

Vidíme, že ačkoliv se Jung směrem k náboženství a Bohu vyjadřuje jako vědec zdrženlivě, nezdá se být v jeho zájmu popřít existenci objektivního světa a intersubjektivních vztahů. Pro Junga má problematika mezilidského vztahu zcela zásadní význam a nezdá se, že by ji chtěl jakkoliv relativizovat. Tak např. jako základní

²²⁰ JUNG, C. G. In WHITE, Victor. Bůh, s. 77–78

²²¹ BUBER, Martin. Temnota, s. 114

²²² JUNG, C. G. Výbor z díla III., s. 76

znak schizofrenie, co by nejzazší stupeň dezintegrace osobnosti, určuje právě fundamentální poruchu vztahů.²²³ V Jungově psychoterapii hraje vztah lékař – pacient klíčovou úlohu. Sám ho však označuje jako pouze speciální případ lidského vztahu vůbec.²²⁴ Jung zdůrazňuje, že nestačí znát psychoterapeutické metody, se kterými si může pacient vystačit sám. Je to právě teprve vztah s lékařem jako takový, který uschopňuje pacienta ke zvládnutí svých psychických obtíží a tím dopomáhá k léčbě.²²⁵

„...je zcela zřejmé, co to pro pacienta znamená, když může svůj zážitek svěřit empatickému a chápacímu lékaři. Už není sám v boji proti těmto elementárním silám, nýbrž člověk, v nějž vkládá důvěru, mu stojí po boku a dodává mu tím morální sílu, kterou potřebuje v boji s tyranii nekontrolovatelných emocí. Tímto způsobem se jeho vědomí posiluje, až se mu podaří komplex integrovat ... nejde přitom o určitou metodu; jsou to morální kvality, které jsou nanejvýš důležité ... ve všech terapeutických metodách.“²²⁶

Zde vidíme, že Jung interpretuje psychoterapeutickou pomoc jako pomoc, která dovede „povýšit“ vědomí druhého člověka a pomoci mu tak osvobodit se z komplexů, na které by jinak sám nestačil. Jung zároveň považuje přiznání vlastních chyb ve vztahu k druhému za daleko účinnější, než přiznání, které učiníme pouze sami sobě.²²⁷ Těžko by se zde připisoval Jungovi záměr prosadit totalitu psyché v silném slova smyslu, neboť z toho by vyplývalo, že se tak či onak vždy přiznáváme jen sami sobě. Výše řečená rada by pak nedávala smysl.

Za přispění k tomuto názoru považují též Jungův důraz na rovnocenný vztah mezi pacientem a lékařem. V Jungově psychoterapii je to totiž právě osobnost samotného lékaře, která musí být sama dostatečně uvědomělá, aby ke stejnému cíli mohla dopomáhat druhým.²²⁸

„Zkušebním kamenem každé analýzy, která se nespokojí s částečným úspěchem nebo neuvízne na mrtvém bodě, je vždy tento vztah člověka k člověku. V této psychologické situaci je pacient vůči lékaři rovnoprávný a stejně nelítostně kritický, jak to sám musel zažít při léčení u lékaře.“²²⁹

I zde – analogicky k jiným mezilidským vztahům – přichází ke slovu projekce, v kontextu terapie označována jako přenos. Přenos Jungovi skutečně slouží jako měřítko vydařenosti vztahu, „čím méně si pacient s lékařem rozumí, tím intenzivněji je přenos podporován.“²³⁰ Jak ale vidíme, stažením projekcí se zde neničí vztah tím, že by se o něm řeklo, že daný člověk je nyní součástí mé psyché. Naopak, stažením projekcí má docházet k jasnějšímu vidění člověka ve své autenticitě – takového, jaký je. Ale nakonec ani projekce samotné nezastírají pohled na druhého úplně. Jak jsem již zmiňoval v kapitole 2.4, Jung upozorňuje, že by se výklad na úrovni subjektu neměl přehánět, „jde pouze o kritické zvážení, co komu skutečně patří.“²³¹

Zdá se tedy, že pro Junga je základním kritériem dobra ve vztahu jeho uvědomělost a tedy míra jasného vidění skutečnosti, bez clony vlastního nevědomého obsahu. Jeho

²²³ Srov. JUNG, C. G. Výbor z díla I., s. 375

²²⁴ JUNG, C. G. Výbor z díla IX., s. 140

²²⁵ JUNG, C. G. Výbor z díla I., s. 122

²²⁶ JUNG, C. G. Výbor z díla I., s. 122

²²⁷ Srov. JUNG, C. G. Výbor z díla III., s. 299

²²⁸ Srov. JUNG, C. G. Výbor z díla I., s. 127–128

²²⁹ JUNG, C. G. Výbor z díla I., s. 128

²³⁰ JUNG, C. G. Výbor z díla I., s. 123

²³¹ JUNG, C. G. Výbor z díla I., s. 207

finalitu Jung vidí v úplném stažení subjektivních obsahů a tedy teprve schopnosti vztahovat se ke světu takovému, jaký je. Vidět jeho skutečné problémy, které se netýkají pouze mě, ale všech lidí.²³²

Podle mého názoru tyto výpovědi mluví ve prospěch Jungova chápání objektivní existence světa a autentického druhého člověka – existenci Ty. Jungem navržená cesta spočívá v dosažení uvědomělosti, stažení projekcí a tedy ve snaze o očištěný pohled na realitu. Tvrdit, že nakonec i celá realita je jenom projekcí, by bylo podle mého karikování Jungova učení. Jung je svému povolání věren tělem i duší a proto mu nezbývá, než říci, že poznání je závislé na subjektu.²³³ Chtít po něm, aby tvrdil něco jiného, znamená vždy už také chtít, aby ze své pozice vystoupil.

Interpretace Jungovské psychologie tedy nepůjdou proti konstitutivním principům teologie, pokud zůstanou u nároku na popsání psychické reality – a to třeba i ve věci náboženské zkušenosti – avšak nadále budou připouštět, že zdroje těchto zkušeností nejsou beze zbytku vysvětlitelné psychologicky. S tímto pojetím vzájemné spolupráce souhlasí i Koch.

„Právě s touto otázkou – přinejmenším možné – korespondence psychické projekce reality a mimo-psychické skutečnosti stojí a padá teologie. Ta se má právě tázat, zda imanentní psychické projekci skutečnosti přece jen neodpovídá nějaká transcendentní realita, jež se sice opírá o imanentní psychickou realitu, ale nerozplývá se v ní.“²³⁴

I přes to, že se ukazuje, že Buberova kritika nejspíš přehlížela širší kontext Jungova působení a tak je její platnost do jisté míry oslabena, je podle mého dobré ji brát za důležitou výstrahu hlubinné psychologii jako celku. Victor White mluví v této souvislosti o panpsychismu a panreligionismu, jako o dvou škodlivých extrémech. V prvním případě jde o přesvědčení, že veškerá morálka a náboženství jsou vysvětlitelná beze zbytku psychologicky, což v důsledku vede k úplnému nahrazení náboženské roviny.²³⁵ Opačným případem je panreligionismus, který naopak říká, že není třeba psychoterapie, protože náboženství má uspokojit všechny naše potřeby. Stačí pouze vzorné jednání dle předpisů v příslušném náboženském duchu.²³⁶ A jak White tvrdí, že s panreligionismem máme dostatek zkušeností, panpsychologismus se zdá být v souvislosti s prudkým nástupem psychologie vážnou výzvou: „Mezi některými jeho [Jungovy] následovníky však nelze jednoduše popřít určitou tendenci tímto směrem [panpsychologismus], jež si může nárokovat jistou oporu v některém Jungově méně opatrném spisu.“²³⁷

Jung osobně je věřícím křesťanem, byť by se o jeho vyznání dala vést další diskuse.²³⁸ Svě empirické poznatky také vysvětluje na pozadí náboženství a mytologie do té míry, že se staly zcela neodmyslitelným rysem jeho textů. V Jungově díle proznívá určitá výsadnost křesťanství a obecně důraz na důležitost náboženství. Z Jungova učení totiž vyplývá, že náboženství je člověku nějak inherentní. Jeho nedostatek bude vždy vyvažován a nahrazován nevědomou formou v podobě přiznávání všemohoucnosti „státu, vůdci, straně, nějakému vztahu, bližnímu, nebo že se sami chováme, jako bychom

²³² Srov. JUNG, C. G. Výbor z díla III., s. 76

²³³ Srov. WHITE, Victor. Bůh, s. 22–23

²³⁴ KOCH, Kurt. Konfrontace, s. 195

²³⁵ Srov. WHITE, Victor, Bůh, s. 137

²³⁶ Srov. WHITE, Victor, Bůh, s. 137

²³⁷ WHITE, Victor. Bůh, s. 137

²³⁸ Srov. STARÝ, Rudolf. C. G. Jung. Sto dopisů, s. 222–223

byli všemohoucím bohem.“²³⁹ A to je velmi problematický a dalo by se říci – nemocný postoj.²⁴⁰

Na druhé straně však ukazuje, že k jím vytyčenému ideálu – v realizaci bytostného Já – mohou vést různé cesty. Obraz bytostného Já může být viděn v křesťanském Bohu, avšak jak Jung naznačuje, různí lidé v něm mohou vidět různé projevy transcendence. Z hlediska psychologie ukazuje, že obrazem lidské celistvosti může být stejně dobře Kristus, jako např. Tao nebo jiné nejvyšší symboly různých nauk.²⁴¹

Je však nutno opět zdůraznit, že Jung o těchto věcech hovoří z roviny vědce – psychologa. Hodnocení z hlediska teologického či filosofického se vyhýbá. Zda je tento přístup z teologicko-etického pohledu správný či ne, se pokusím zodpovědět v nadcházející kapitole.

²³⁹ WHITE, Victor. Bůh, s. 36

²⁴⁰ Srov. WHITE, Victor. Bůh, s. 36–37

²⁴¹ Srov. JUNG, C. G. Výbor z díla III., s. 132

3.3 Podmínky dialogu teologie s psychologií C. G. Junga

V prvních dvou kapitolách této práce jsem se zabýval vysvětlením psychologie C. G. Junga jako takové. Ukázal jsem, v čem spočívají její hlavní principy a v čem může dopomoci ke zdokonalení mezilidského vztahu. V předchozí podkapitole jsem se pokusil vypořádat s námitkou, že Jungova psychologie snad se skutečným vztahem vůbec nepočítá. Nyní, v poslední podkapitole, se podívám na to, jaká jsou základní etická kritéria pro dialog teologie s psychologií C. G. Junga. To by mělo vést k závěru této práce v podobě zhodnocení, zda mohou být Jungovy poznatky z teologického pohledu aplikovatelné a za jakých podmínek může Jungova cesta skutečně vést ke zdokonalení mezilidského vztahu. Teologicko-etická kritéria mezilidského vztahu jsem již ujasnil v kapitole 3.1. Nyní se pokusím je dále aplikovat na Jungovo učení.

3.3.1 Teologie a psychologie

Vztah katolické teologie k vědě obecně zachycuje církevní dokument II. Vatikánského koncilu *Gaudium et Spes*:

„Rozumíme-li autonomií pozemských skutečností to, že stvořené věci a společenské útvary mají vlastní zákony a hodnoty, které má člověk postupně poznávat, používat jich a pořádat je, pak je taková autonomie požadavek naprosto oprávněný; nejenže to vyžadují dnešní lidé, je to i shodné s vůlí Stvořitele. Z toho, jak byly stvořeny, mají všechny věci vlastní trvalost, pravdivost, hodnotu, vlastní zákony i uspořádání; to všechno musí člověk respektovat a uznat právo jednotlivých oborů a techniky na vlastní metody. Když se tedy provádí metodické bádání ve všech vědních oborech skutečně vědecky a podle mravních zásad, nebude nikdy ve skutečném rozporu s vírou, protože věci světské i věci víry pocházejí od jednoho a téhož Boha.“²⁴²

Dokument nám zde vymezuje určitá kritéria toho, jak má vypadat věda, aby byla z pohledu teologie přijatelná. Nenechává nás při tom na pochybách, že k této vědě řadí také psychologii: „V pastoraci je třeba dostatečně brát na vědomí a používat nejen teologické zásady, nýbrž i objevy světských věd, především psychologie a sociologie, aby i věřící byli vedeni k ryzejšímu a zralejšímu životu víry.“²⁴³ Ta však, stejně jako ostatní, má být především skutečně vědecká a podle mravních zásad. Podobně se k dialogu vědy a teologie staví také Victor White, který vychází z Tomáše Akvinského, když říká:

„Pro něj [Tomáše Akvinského] je téměř axiomem, že různé lidské vědy a disciplíny nemusí být nezbytně rozlišeny podle různých témat či oblastí výzkumu, ale podle různých způsobů, jimiž lze dané téma učinit poznatelným lidskou myslí a pro lidskou mysl. Není pro něj nikterak skandální, že tentýž ‚Bůh‘, kterého věřící uznává vírou ve zjevení, mohl být zároveň legitimním objektem čistě racionálního zkoumání, a to dokonce i pro nevěřícího badatel. Hledisko, metoda a možná i závěry teologa, jenže se snaží ‚porozumět tomu, v co věří‘, a empirika nebo racionálního myslitele, který se pokouší vyvodit důsledky z toho, co pozoruje, budou diametrálně odlišné. Kdyby se dostali do konfliktu, věrnost pravdě bude po každém z nich vyžadovat, aby ověřil a zkontroloval

²⁴² GAUDIUM ET SPES, 36

²⁴³ GAUDIUM ET SPES, 62

vlastní postupy, pokusil se porozumět postupům toho druhého a nahlédl, kde mohly vzniknout nedorozumění a omyly.²⁴⁴

Tyto dva citované texty ke vztahu vědy a teologie, které by měly stejně tak platit i pro vědu o duši, tedy psychologii, mě přivádějí na úvahu, kterou bych zde rád v krátkosti rozvedl. Pokusím se tak nabídnout další pohled na vztah Jungovy psychologie k teologii a poskytnu skrze ni snad dobrý úvod do problematiky.

Jak jsem ukázal v kapitole 3.1, pro křesťanskou mravnost je zásadní dvojitě přikázání lásky. Vztah k Bohu a vztah k bližnímu. Působení Ježíše Krista je plné zázračných uzdravení. To je všeobecně známo. Křesťanský Bůh však zároveň nabádá k tomu, abychom si pomáhali i my jako lidé navzájem. Láska k Bohu a láska k člověku při tom nejsou na sebe vzájemně redukovatelné. Helmut Weber výslovně varuje před redukcí lásky k bližnímu na lásku k Bohu. Považuje ji za zpředmětnění bližního, kde „nakonec není milován ani bližní, ani Bůh.“²⁴⁵ Podle mého názoru se lékařské vědy, včetně psychiatrie a později psychologie dají považovat za – ve své podstatě – službu bližnímu. Jejich vědecko-technologický rozvoj, probíhající po tisíciletí, by neměl zastírat tuto základní motivaci. Bůh neléčí vždy na počkání. Možná tedy dává příležitost také člověku, aby právě on miloval, pomáhal a léčil?

Ve vývoji moderní medicíny a věd však vidíme, že etika a vyvážený postoj jsou stále naléhavěji potřebné k tomu, aby člověk nakonec nezapomněl sám sebe. Jak nám tedy ukazuje církevní dokument *Gaudium et Spes*, rostoucí diferenciací poznání, nakolik je prováděna skutečně vědecky a v souladu s mravními zásadami, je v souladu s Boží vůlí. Vzhledem k tomu, že se mravní zásady v teologickém kontextu odkazují především na vztah s Bohem, ze kterých je máme čerpat, jeví se udržování rovnováhy mezi vztahem a láskou k Bohu a k člověku, jako zcela zásadním úkolem. Ptám se tedy nyní, jaké v jakých mantinelech se musí specifický projev služby k bližnímu – v podobně Jungovy psychologie – pohybovat, aby zároveň odpovídal mravním zásadám vyplývajícím ze vztahu k Bohu.

3.3.2 Základní kritérium pro psychologii: Svoboda

Podle Victora Whitea by se psychoterapie především neměla snažit člověka někým „učinit“.²⁴⁶ Upozorňuje, že nakolik se psychoterapie snaží být především vědecká – omezená principy mechanistické následnosti či kauzality, a tedy oproštěná od morálních nebo náboženských nánosů – natolik „musí vyloučit morální volbu stojící na počátku choroby a musí na jakýkoliv pocit viny pohlížet jako na chorobný blud.“²⁴⁷ Taková psychoterapie se pak jednoduše řečeno snaží ustavením určité příčiny navodit určitý následek. To však, vztáhnuto na lidskou psyché, vytváří napětí v problému lidské svobody.²⁴⁸

„Připadá mi totiž, že skutečná otázka, o kterou jde, není jen riziko, že nás psycholog učiní špatnými, ale že nás něčím učiní. Máme právo být něčím učiněni, dokonce učiněni dobrými? Nepřesunujeme se jen od jednoho nutkavého automatismu k druhému? Je vnucené a nutkavé dobro vůbec dobrem? Je eticky přijatelné ... vědecky využívat psychologické vědění, třebaže pro naše údajné dobro, ať už je to v masovém měřítku

²⁴⁴ WHITE, Victor. Bůh, s. 74

²⁴⁵ WEBER, Helmut. Všeobecná, 61

²⁴⁶ Srov. WHITE, Victor. Bůh, s. 138

²⁴⁷ WHITE, Victor. Bůh, s. 139

²⁴⁸ Srov. WHITE, Victor. Bůh, s. 139

státní propagandistické mašinérie, nebo v případě jednotlivce v ordinaci? ... Čím více se psychoterapeut považuje za v tomto smyslu nezaujatého, přísného vědce, tím spíše je ve skutečnosti mágem užívajícím ezoterického vyššího vědění, jímž získává moc nad myslí a srdcem druhých a utváří je v souladu s vlastní předjímanou myšlenkou ‚normálnosti‘. Z náboženského a etického hlediska lze považovat za podstatně méně významné, zda je černým či bílým mágem, než samu skutečnost, že vůbec je mágem.“²⁴⁹

Vidíme, že pro Whitea je podstatným rysem onoho mága právě to, že má vůbec nějakou konkrétní představu „normálnosti“, do které chce svého pacienta vtěsnat. To je primárně bráno za problém. Bez ohledu na to, jestli se představa samotná zdá být na první pohled dobrá nebo zlá. White dále uvádí, že katolická teologie se samozřejmě nedomnívá, že by neexistovaly psychologické, ale i fyzikální determinismy a že by jimi snad naše životy nebyly ve velké míře určovány. Připouští v tomto kontextu rozdíl mezi svobodou a všemohoucností.²⁵⁰ Katolická teologie však zároveň musí trvat právě na tom, že člověk i přes tyto determinismy, kterými je nepochybně do značné míry svázán, zůstává také nějak svobodným. Je „schopen posuzovat a volit hodnoty, účelově jednat, vědomě a svobodně reagovat na své vlastní predeterminace.“²⁵¹

Tím se dostáváme k odpovědi na otázku, co může teologie od psychologie nebo psychoterapie chtít a očekávat. Podle Whitea to spočívá v následujícím:

„...můžeme uvítat psychoterapii směřující právě k rozšíření našeho vědění o faktory, které nás determinují, což rozšíří a posílí naše sebeovládání a umožní nám zvětšit sféru naší svobody ... žádáme od ní jen to, aby nám pomohla dosáhnout větší svobody prostřednictvím lepšího poznání naší nutnosti a našich puzení. Musíme odmítnout být psychoterapií čímkoliv ‚učiněni‘, chceme od ní pomoc, abychom mohli sami sebe utvořit, anebo zničit.“²⁵²

Psychologie má tedy na základě svých vědeckých poznatků člověku umožnit uvědomění, které má vést k tomu, aby získal od daného problému, automatizmu či komplexu odstup a tím s ním přeci jen mohl nějak vědomě nakládat. Jde o zdokonalení procesu sebepoznání, které je podle katechismu katolické církve skutečně žádoucí: „Kdo chce zůstat věrný svým křestním slibům a odolávat pokušením, bude se starat o to, aby používal k tomu přiměřených prostředků, jako jsou: sebepoznání, cvičení v odříkání vhodná pro situace, do nichž se dostává, poslušnost Božích příkázání, úkony mravních ctností a věrnost v modlitbě.“²⁵³ Psychologie by měla na základě svých výzkumů umět navrhnout takové nástroje a postupy, které uschopní jedince vidět věci tak, jak jsou a rozšiřovat tak jeho svobodu. Což zahrnuje zřejmě také náš případ psychologických projekcí a jejich příčin v kontextu mezilidských vztahů.

Jak s touto svobodou, kterou mu má psychoterapie přinést, člověk naloží, má však zůstat v jeho výsostné kompetenci. Psychologie má brát v potaz náboženství a morálku, neboť není vyloučeno, že právě nereflktované postoje k těmto mohou být původcem neurózy nebo jiného nežádoucího duševního stavu. Terapeut by se proto také měl v těchto rovinách solidně orientovat.²⁵⁴ Nicméně, ať už je člověk věřící či nevěřící, psychoterapie

²⁴⁹ WHITE, Victor. Bůh, s. 138–139

²⁵⁰ Srov. WHITE, Victor. Bůh, s. 139–140

²⁵¹ WHITE, Victor. Bůh, s. 140

²⁵² WHITE, Victor. Bůh, s. 140

²⁵³ Katechismus katolické církve, 2340

²⁵⁴ Srov. WHITE, Victor. Bůh, s. 135–136

mu má umožnit být především člověkem uvědomělým. To je to, co bychom od ní měli očekávat.

Když zmiňuji dialog s teologií, je nutné dodat, že nejde o teologii obecně, nýbrž že se zde omezují na teologii katolickou. Dialog s psychologií se totiž neobejde bez podmínky inherentně dobré lidské přirozenosti. Toto učení podle Whitea katolická teologie zastává: „...podle [tradiční katolické teologie] ‚milost zdokonaluje přirozenost‘, a hřích ačkoli dezintegruje, neničí inherentní dobro v lidské přirozenosti. Pro takovou teologii už božské odpuštění není pouhou ‚imputací‘, ale skutečnou léčbou a integrací na přirozené úrovni podléhající psychologickému zkoumání.“²⁵⁵ Pokud totiž mluvíme o uvědomování a odstraňování psychických svázaností v kontextu terapie, musíme připustit, že tím spoléháme na určité člověku vlastní a přirozené léčivé procesy. Terapie je pak pouze podpůrným procesem jejich přirozené činnosti, aneb jak říká Jung: „Quod natura relinquit imperfectum, ars perficit!“ (Co příroda ponechává nedokonalé, zdokonalí umění!).²⁵⁶ Tento přístup by nebyl možný, pokud bychom postulovali naprostou zkaženost člověka s nutností ospravedlnění čistě vnější imputací, jak je zvykem především u protestantských teologií.²⁵⁷

Co přináší psychoterapie navíc, co bychom nemohli zároveň také získat vyznáním vin v katolické zpovědi? Psychoterapeutické uvědomění není úplně odlišné od vyznání viny, jak ho známe z křesťanství. Jsou zde však patrné rozdíly v tom, že pokud chceme náš pohled opravdu důkladně pročistit, nemůžeme se zaobírat pouze hříchy, které jsou ze své podstaty vědomé. Musíme náš záběr rozšířit na celkový stav člověka, včetně těch vlivů, které můžeme označit za „zlé“, avšak i ty, které se člověku jen prostě dějí. V tomto smyslu je nutné rozlišit dva typy zla, se kterými člověk přichází do styku. Prvním je malum culpae – zlo, resp. hřích, tedy zlý čin, který lidé dělají vždy nějak, alespoň částečně úmyslně, oddalujíc se tak od Boží mysli. Druhým je zlo, o kterém mluvíme typicky v psychoterapii, je malum poenae – tedy zlo, které se nám děje, a často tedy jde naopak proti vůli člověka nebo si ho případně nemusíme vůbec uvědomovat.²⁵⁸

Podstatu hříchu je právě v tom, co člověk udělal ve svém zcela svobodném jednání. A za to také jediné může být morálně souzen. Podstata závislosti a neuvědomělosti je naopak v tom, že se člověk ve značné míře není schopen bránit těmto automatizmům, které ho drží ve své moci. V psychoterapii se základní morální závazek omezuje právě v odpovědi na výzvu ke snaze o jejich objevení a odstranění.²⁵⁹ Z této povahy psychoterapie plyne také to, že musíme jít tak hluboko do naší historie, jak to jenom jde a ne pouze ke stavu po křtu, jak se primárně děje ve zpovědnici.²⁶⁰ A to je také to, co bychom z pohledu teologického měli od psychoterapie očekávat.

3.3.3 Naplnění kritéria svobody v psychologii C. G. Junga

V době, kdy White píše svou knihu, vidí potenciál k naplnění tohoto „propria“ psychologie právě v učení C. G. Junga.²⁶¹ To se totiž zdá jako jediné vymaňovat právě z historicko-kauzálního pojetí a na místo něj navrhuje model pracující s energií, jak jsem již naznačil zejména v kapitole 1.3. Pro názornost si zde ještě jednou vypůjčím citaci, kterou jsem použil v příslušné kapitole:

²⁵⁵ WHITE, Victor. Bůh, s. 80–81

²⁵⁶ JUNG, C. G. Výbor z díla I., s. 235

²⁵⁷ Srov. WHITE, Victor. Bůh, s. 80

²⁵⁸ Srov. WHITE, Victor. Bůh, s. 152

²⁵⁹ Srov. JUNG, C. G. Analytická psychologie, s. 161

²⁶⁰ Srov. WHITE, Victor. Bůh, s. 152

²⁶¹ Srov. WHITE, Victor. Bůh, s. 145

„Psyché a její projevy již nelze pojímat čistě či primárně ve smyslu determinované příčiny a účinku, nýbrž jako relativně uzavřený sebe-regulující systém, který má vlastní možnost regenerace a obnovy díky souhře simultánních spolupůsobících funkcí. Reduktivní analýza stále ještě hraje určitou úlohu, ale jen jako podřízený prostředek k rozlišení funkcí. Tyto funkce se pojímají jako souvztažná, vzájemně se vylučující, avšak vyvažující se kvanta. Koncept předjímané „normálnosti“ jakožto cíle psychoterapie ustupuje konceptu „individuace“ či „integrace“, tj. vědomé rovnováhy či kompenzace rozlišených a vzájemně se vyvažujících funkcí, jejichž kvalitativní obsah se vynořuje v analýze samotné a nemůže být žádným způsobem určen předem.“²⁶²

Tomuto teoretickému vymezení cesty, kterou by se mohla psychoterapie ubírat, by měla odpovídat také praxe. U Whitea najdeme shrnutí podstatných rysů Jungovské psychoterapie, které se vyhýbá zmiňované magie, čili neetického přístupu k člověku ve Whiteově pojetí.

„Pacient má vždy pravdu“, psychologickou pravdu. Od analytika se snad nevyžaduje žádná vlastnost víc než skromnost a schopnost postavit sebe sama do pozadí, jakož i schopnost sebekritiky, kterou pozorování vyžaduje. Má toliko úlohu prostředníka, předkladatele, pacientova společníka na cestě do jeho vlastních hlubin. Má vždy následovat, nikoliv vést. Může interpretovat a rozvíjet – avšak toliko pacientův vlastní materiál, a to způsobem, jenž si získá pacientův souhlas. K tomu je nezbytná redukce účinků na příčiny, nikdy však falešný předpoklad, že příčiny vytvoří účinky. Analytik není v žádném smyslu účinnou příčinou pacientovy „lěčby“ vnucující své působení ab extra; jeho úkolem je pouze přispívat k vis medicatrix naturae [léčivé síle přírody] v pacientově nitru. Jungova terapie je totiž terapií, v níž lékař neuplatňuje arogantně právo „radit“, tím méně nutit pacienta do nějakého předjímaného tvaru údajné „normálnosti“ ... Jejím smyslem je právě osvobodit z nevyhnutelnosti historické kauzální následnosti, nebo jak to vyjádřila dr. Jacobi, je to „cesta k sebepoznání a sebeovládání“, přímo „aktivace etické funkce“.²⁶³

V tomto smyslu reflektuje podstatu Jungovy individuace také Boris Rafailov:

„Vědomí člověka je tedy rovněž neodbytně spjato s lidskou svobodou. Studium nevědomých obsahů a jejich integrací pomocí vůle, je ale možné dosáhnout rozšíření vědomí, se kterým jde ruku v ruce zlepšení schopnosti rozlišování, a tím pádem podle C. G. Junga dochází také k emancipaci individua od kolektivních zákonitostí a k růstu empirické svobody vůle. V tom tkví veškerý účel hlubinné psychologie a právě tento zájem o člověka a růst jeho svobody pevně propojuje psychologii s filosofií.“²⁶⁴

A abych v této věci nechal zaznít také Junga samotného:

„Avšak v té míře, v jaké je [pacient] individuální, se může stát jen tím, čím je a vždy byl. Pokud „uzdravení“ znamená, že se nemocný promění ve zdravého, pak vyléčení znamená změnu. Nemocného smíme terapeuticky měnit tehdy, je-li to možné, tedy tam, kde to není příliš na úkor jeho osobnosti. Tam, kde nahlédne pacient, že léčba změnou

²⁶² WHITE, Victor. Bůh, s. 142

²⁶³ WHITE, Vicotr. Bůh, s. 144

²⁶⁴ RAFAILOV, Boris. C. G. Jung, s. 69

by znamenala velkou obět' osobnosti, lékař se má a musí zříci změny, respektive snahy léčit.²⁶⁵

White příznivě vítá fakt, že v Jungově terapii nemá docházet na „učinění“ člověka nějakou předem danou „normalitou“. V pozitivním světle vidí cestu individuace, která je sama o sobě ve své podstatě procesem osvobození lidského vědomí. Z toho pojetí psychologie však vyplývá, že jí samotné skutečně nepřísluší posuzovat dobré a zlé. Resp. jediným dobrem pro ni má být uvědomělý člověk. To si žádá poměrně silných nároků jak na teoretický podklad, tak na samotnou osobnost terapeuta. Ten by tak neměl člověku říkat, co je dobré a co zlé, jako ho spíše upozorňovat např. na to, jaké mezery má právě on sám v chápání těchto pojmů a čím je v přístupu k nim nevědomě ovlivněn. Nyní budu tedy zkoumat, zda psychologie C. G. Junga splňuje tyto nároky v etické oblasti.

²⁶⁵ JUNG, C. G. Výbor z díla I., s. 23

3.3.4 Otázka dobra a zla v psychologii C. G. Junga

Mezi psychologickým a teologickým přístupem k dobru a zlu bychom měli najít z podstaty věci určitý rozdíl, neboť se tyto obory liší svým úhlem pohledu. Jak říká Jiří Skoblík: „psychologie nechápe člověka primárně jako bytost mravní, která selhala, nýbrž jako bytost nemocnou, kterou je třeba uzdravit.“²⁶⁶ Jak ukazují zejména v kapitole 3.3, toto rozložení rolí je správné. Jung ze své pozice vědce a psychologa říká, že nemůže „kázat evangelium“.²⁶⁷ A skutečně by to v tomto kontextu dělat neměl.²⁶⁸ Otázka určení dobré víry a morálky, kritérium toho, co je dobré a co zlé, by mělo zůstat v kompetenci teologie. Přesto je pro terapeuta nezbytné se s těmito pojmy nějak vypořádat, neboť patří bytostně k člověku, se kterým pracuje.

Dobrem z Whiteova teologického hlediska by u psychologie a psychoterapie měla být schopnost pomoci člověku v dosažení uvědomělosti. Tomu v Jungově pojetí odpovídá člověk reintegrovaný skrz cestu individuace. Dobrem je pro Junga integrovat – uvědomit si, připustit si – vlastní stín. Za zlo – z pohledu terapeuta – naopak považuje právě potlačování stínu. Nepřipouštění si vlastních problematických stránek, které, za cenu dočasně „vzorné“ masky, mohou v nevědomí nekontrolovaně bujet a v posledku zapříčinit zlo katastrofických rozměrů. David Zbírál popisuje Jungův přístup ke zlu a jeho nebezpečím následovně:

„Jung se snažil přesvědčit západního člověka, že pokud bude dál dělat z nevědomí příslovečného Jungem zmiňovaného ‚skeleton in the cupboard‘²⁶⁹, setrvá víceméně ve stavu latentní neurózy se všemi důsledky, které to s sebou nese – včetně nebezpečí, že podlehně dalším psychickým epidemiím podobným té, na jejíž nebezpečnost poukazyval Jung už mnohem dříve, než propukla v plné síle a vyústila v peklo koncentračních táborů. Je příznačné, že šlo o epidemii, jejíž ideologové nechtěli úplného Člověka, nýbrž dokonalého nadčlověka, který se to, co pokládá za inferiorní, tj. ‚zlé‘, snaží zničit, ne integrovat.“²⁷⁰

Podle mého názoru je právě v tomto kontextu potřeba chápat Jungovu řeč o morálně dobrém a zlém. „[Jung] poukazuje naopak na děsivou realnost morálního zla. Avšak míní, že toto morální zlo vychází právě z toho, že se s vlastními přirozenými sklony ke zlu nedokážeme vypořádat a místo integrace je vytěsňujeme, předstíráme, že nám nepatří, odsouváme je do nevědomí.“²⁷¹ Zdá se, že dobro je u Junga směřování k celistvosti, zlo pak to, co této celistvosti brání a dezintegrují jí.

Na druhé straně vidí Jung u člověka dynamiku dobra a zla jako pevnou danost. Tento pohled je konzistentní s učením o vzájemných protikladech a kompenzačním mechanismu psyché, který má zachovávat mezi těmito rovnováhu. Závažnou implikací tohoto systému je však fakt, že vnitro-psychické „zlo“ nemůže úplně přestat existovat, jak potvrzuje David Zbírál níže.

²⁶⁶ SKOBLÍK, Jiří. Morálka, s. 18–19

²⁶⁷ JUNG, C. G. In WHITE, Victor. Bůh, s. 78

²⁶⁸ Pozn. Rozlišuji zde Junga jako vědce – jehož profesionální náplní není kázat evangelium, od Junga jako člověka, který, nakolik je křesťanem, samozřejmě má za úkol svým životem nějak svědčit o křesťanském Bohu.

²⁶⁹ Pozn.: Kostlivec ve skříni

²⁷⁰ ZBÍRAL, David [ONLINE] C. G. Jung a pojetí zla jako „absence dobra“ [2018-11-15] http://www.david-zbiral.cz/Jung-privatio.htm#_ftn9.

²⁷¹ ZBÍRAL, David [ONLINE] C. G. Jung

„Zlo nemůže přestat existovat, jestliže tu někdy bylo, v psyché totiž neexistuje anihilace, pouze kompenzace. I to, co se ztrácí ze světla vědomí, si neseme nadále s sebou v matici nevědomí. Jung upozorňuje, že vše, co není tak či onak do psychické celosti zahrnuto, se stává vytěsněným, nepřátelským a působícím skrytě, z nevědomí.“²⁷²

Jak Jung vidí v cíli našeho bytostného Já uvědomění a harmonické vyvážení protikladů, tak analogicky požaduje, aby i obraz Boha, co by ekvivalent bytostného Já, oplýval těmito vlastnostmi.²⁷³ Tedy například zlem. To je z teologického hlediska pochopitelně problém. Z Jungovy výpovědi vyplývá, že na myšlenku ambivalentního Boha přišel právě na základě praktické nutnosti rozlišení dobra a zla při práci s pacienty. Především pak z nutnosti zdůraznit reálnou existenci zla a upozornit tak konkrétního pacienta na jeho morálně velmi problematické chování. Shodou okolností křesťana, odvolávajícího se právě na učení o *privatio boni*. Z toho pacient odvozoval omluvu pro své výše zmíněné chování, neboť – ve své podstatě – neexistuje zlo. Neuróza z tohoto neutěšeného stavu byla nasnadě. To Junga vyprovokovalo k reakci a popření *privatio boni* na empirické rovině. Avšak, jak je u Junga zvykem, bez nároku na polemizování s abstraktní rovinou problému.²⁷⁴ Později nechává zárodek této myšlenky plně vyrůst ve svém díle „Odpověď na Jóba“.

Zde je však důležité upozornit, že nakolik se Jung pouští do polemiky se zlem a dobrem v absolutním smyslu, mluví ve skutečnosti pravděpodobně o dobru a zlu v relativním smyslu. Pozoruhodnou studii na toto téma přináší John Sanford, který se pokouší znovu formulovat zlo, jak ho chápe Jung, při čemž dochází k závěrům, že Jung s pojetím *privatio boni* není v zas až tak velkém rozporu, jak by se mohlo na první pohled zdát.²⁷⁵ Rekonstrukci Jungova pojetí zla podává Sanford následovně:

„...opravdové zlo je destruktivní síla, která ničí celistvost. Avšak to, co je zlé, může být vykoupeno osvobozením z odděleného, destruktivního stavu, a tak získáno zpět pro celek. K tomu směřuje proces psychologické integrace. Můžeme říci, že to, co je odděleno, je relativně zlé, neboť míra zla se mění v závislosti na míře oddělení. Avšak nemůžeme mluvit o absolutním zlu, pokud si nepřejeme podřídít mu dobro ... [Jung] to myslí tak, že existuje opravdový stav zla, jenž však může být změněn, když se přetransformuje a jeho legitimní obsah se bude integrovat do celku. Ale jelikož se Jung nevyjadřuje velmi přesně a požaduje, aby se o zlu hovořilo jako o absolutním, je pochopitelné, že vznikl dojem, že chce absolutní zlo povýšit na jednu z božských osob.“²⁷⁶

Jak tedy na jedné straně provádí Jung zápas o uznání dobra i zla, tak se na druhé straně ve své ordinaci nesnaží vstřípit svým klientům myšlení nebo jednání, které odpovídá Jungově nebo obecně platné morálce. To přispívá závěru, že Jung opravdu zkrátka potřebuje, aby se těmito kategoriemi člověk sám s plnou vážností začal zabírat. Jung se tak sice nezdržuje vyjadřování svých emocí a názoru na věc,²⁷⁷ nakolik je k terapii nutností autentický a partnerský vztah, nicméně se zdá, že je dalek jakéhokoliv nátlaku. Ačkoliv ve svém díle popisuje mnoho různých nestandardních případů, považuje některá

²⁷² ZBÍRAL, David [ONLINE] C. G. Jung

²⁷³ Srov. JUNG, C. G. Výbor z díla IV., s. 82

²⁷⁴ Srov. JUNG, C. G. In WHITE, Victor. Bůh, s. 17–18

²⁷⁵ Srov. SANFORD, John. Problém zla v křesťanství a v analytické psychologii, s. 102–104

²⁷⁶ SANFORD, John. Problém zla, s. 101

²⁷⁷ Srov. JUNG, C. G. Analytická psychologie, s. 150

klientova přesvědčení a jednání zkrátka za nezbytnost ve prospěch jeho vlastního uvědomění.

„Někdy je to skutečně otázka, zda je vám dovoleno zachránit člověka před osudem, kterému se musí podrobit v zájmu svého dalšího vývoje. Nemůžete určitým lidem zabránit v tom, či uchránit je před tím, aby neudělali příšerný nesmysl, protože je to v jejich povaze. Když jim ji vezmu, nemají z toho žádný prospěch. Získáme prospěch a psychologický vývoj jen tehdy, když přijímáme sami sebe takové, jací jsme a tím, že jsme natolik opravdoví, že žijeme životy, které nám byly svěřeny.“²⁷⁸

Z textu je patrné, že Jung nebere tento typ „osudového“ zla jako něco absolutně zlého. Daleko spíše v něm vidí právě řídicí sílu, která může člověka něco naučit, pomoci mu ve věrnějším žití svého života. Jung evidentně nepopírá, že je dobré být dobrým a zlé být zlým. To je zřejmé z předchozího textu, kde situace hypotetického pacienta, jehož „opravdovost“ ho žene do neštěstí, sděluje s citelnou lítostí nad bezmocí tohoto stavu věci. Přesto je zároveň zřejmé, že takovou cestu je zkrátka nezbytné zdolat. Důležité je však podotknout, že jde – a musí jít – výhradně o vůli pacienta, nikoliv terapeuta.

Jak bylo řečeno výše, Jung se nedistancuje od svého klienta, neboť by to bylo v kontradikci s požadavkem autentického vztahu. Zároveň však přistupuje k definitivním soudům o dobru a zlu velmi zdrženlivě. Přiznává, že zkrátka neví, co je daný moment v kontextu terapie dobré a co zlé. A že mu zkrátka nezbyvá než doufat v Boha, že teď dělá to správné.²⁷⁹

„Už často jsem se dostal do situace, že jsem propustil pacienta a býval bych si nejradyji rval vlasy, protože jsem si myslel, jak jsem mu ukřivdil. Snad jsem byl příliš brutální nebo jsem mu neřekl to správné. Pak přišel podruhé a řekl mi: ‚To byla úžasná návštěva. To bylo právě to, co jsem musel slyšet.‘ Může se přihodit i opačný případ. Myslím, že to bylo vynikající sezení, například velmi zdařilý výklad snu – a ukáže se to jako špatné.“²⁸⁰

Ve stejném duchu mluví o tom, že je někdy nezbytné učinit zážitek „zla“, aby došlo na důležitý průlom v odbourání komplexu. To dále podporuje jeho tvrzení, že není možné z hlediska psychoterapeuta dohlédnout do všech konců a tedy vědět, co pro daného člověka bude nakonec dobrem, byť se žene do něčeho, co terapeut vidí jako zlé.

„Je to od nás domýšlivost myslet si, že jsme vždy s to říct, co je pro pacienta dobré nebo zlé. Možná je pro něj něco skutečně zlé, a on to přesto dělá a zakouší kvůli tomu patřičně špatné svědomí. To může být – z terapeutického hlediska, tedy empiricky – pro dotyčného člověka velmi dobré. Musí patrně zažít a snést zlo a jeho sílu, poněvadž jen tak se konečně dokáže vzdát svého farizejství vůči jiným lidem. Možná ho musí – nazvěte si to jakkoli – osud nebo nevědomí či Bůh nechat padnout pořádně na hubu, poněvadž jen důrazný prožitek mu ‚přijde k duhu‘ a vytrhne ho z jeho infantilismu o kus dál a učiní jej zralejším. Jak má člověk zakusit, jak nutně má zapotřebí vysvobození, respektive vykoupení a spásy, jestliže si sebejistě myslí, že nepotřebuje být od ničeho vysvobozen nebo spasen? Člověk vidí svůj stín, svou šikmou plochu, ale odvrací od nich pohled, prchá, nekonfrontuje se s tím, neodvažuje se ničeho – a honosí se pak před Bohem, před sebou, před lidmi, že jeho šat zůstal bílý a neposkvrněný, a zatím za něj ve skutečnosti

²⁷⁸ JUNG, C. G. Analytická psychologie, s. 141

²⁷⁹ Srov. JUNG, C. G. Výbor z díla IX, s. 148

²⁸⁰ JUNG, C. G. Výbor z díla IX, s. 146

vděčí své zbabělosti, své duševní regresi, své touze být jako anděl a perfekcionismu. A místo aby se styděl, stojí vpředu v chrámu a říká: „Bože, děkuji ti, že nejsem jako ostatní lidé...“²⁸¹

Zkušenost „zla“ zde opět funguje jako určitý vitální prostředek terapie. Byť se nedá hovořit o tom, že by se jednalo o cílený stav. Podobné chápání Jungem nastíněné problematiky můžeme najít i u Jana od Kříže, v jeho díle *Temná noc*, kde pojednává o problému pýchy: „[Začátečníci v řeholi] častokrát dychtivě touží, aby jim Bůh odpustil jejich nedokonalost a chyby, víc proto, že od nich chtějí mít pokoj, než kvůli Bohu; a nevidí, že kdyby jim je odejmul, stali by se snad ještě pyšnějšími a domýšlivějšími.“²⁸² I zde hraje určitý typ „zla“ vitální roli v tom, aby člověk nevyšinul.

Když se Junga ptají, zda má terapeut radit klientovi, jak zacházet se zlem, nebo nechat pacienta, aby si sám našel svou cestu, Jung odpovídá: „Já bych raději radil ... [neřid'te se] nikoliv z nějakého apriori, nýbrž poslouchejte v jednotlivém případě to, co vyžaduje konkrétní situace. To budiž vaše jediné apriori.“²⁸³ A opět zdůrazňuje, jak je podstatné, aby se terapeut ke klientovi choval jako rovný k rovnému, a ne jako nějaký bůh.²⁸⁴ Podle Junga jsou kritéria jasná: „Nic není důležitějšího než toto: každého člověka je nutno brát opravdu jako člověka, a proto s ním jednat podle jeho osobitosti.“²⁸⁵

Na základě výše uvedeného bych mohl říci, že Jung prakticky naplňuje požadavky, které jsme psychologii a psychoterapii zadali. Na hranici svých kompetencí se dostává především ve svých ne příliš dobře pojmově ukotvených teoretických vývodech.

3.3.5 Problém situační etiky a překročení kompetencí

U Junga je příznačné, že odděluje skutečné zlo od pojmu zla, který používáme v běžné řeči. „Určitou skutečnost nazývám zlou, aniž mám často jistotu, že je zlá také ve skutečnosti.“²⁸⁶ V souladu s myšlenkou rozvíjenou v této kapitole, skutečně nemusí být u terapeuta na škodu určitá zdrženlivost v otázkách metafyziky a absolutna. Ačkoliv se zdá, že po praktické stránce je Jungův přístup víceméně v souladu s nastíněnými požadavky Whitem prezentované teologie, jeho některé teoretické vývody jsou poněkud provokativní. Těmito vývody mám zde na mysli Jungovo rozvíjení etické teorie po vzoru situační etiky, a to, zdá se, za hranice psychoterapeutické ordinace, kde by jinak tato snad mohla být i vítána.

Dá se tedy říci, že Jungův přístup k poznatelnosti dobra a zla je velmi zdrženlivý. „Prohlédnout konkrétní situaci beze zbytku je věcí Pána Boha. My si o tom snad dokážeme vytvářet nějaké mínění, aniž bychom věděli, zda konec konců platí. Můžeme nanejvýš opatrně říci: podle toho a toho měřítko je to a to dobré nebo špatné.“²⁸⁷ V konkrétních situacích podle Junga ale zkrátka nevíme, co je dobré a co je špatné²⁸⁸ a to nejlepší, co můžeme udělat, je postavit se k situaci takto: „Může to být docela zlé – nebo taky nikoliv“, pak máte nějakou šanci udělat to, co je správné. Ale víte-li to už předem, pak se chováte, jako byste byli Bůh.“²⁸⁹

²⁸¹ JUNG, C. G. Výbor z díla IX, s. 150

²⁸² Jan od Kříže. *Temná noc*, s. 44

²⁸³ JUNG, C. G. Výbor z díla IX, s. 158

²⁸⁴ Srov. JUNG, C. G. Výbor z díla IX, s. 158

²⁸⁵ JUNG, C. G. Výbor z díla IX, s. 158–159

²⁸⁶ JUNG, C. G. Výbor z díla IX, s. 146

²⁸⁷ JUNG, C. G. Výbor z díla IX, s. 147

²⁸⁸ Srov. JUNG, C. G. Výbor z díla IX, s. 147

²⁸⁹ JUNG, C. G. Výbor z díla IX, s. 147–148

Jungovo výroky o dosazování člověka na místo Boha – pokud chce o nějaké situaci vyřknout morální soud – podle mého již až příliš zní jako obecně platné etické horizonty. A tedy mířené za hranici Jungovy vymezené oblasti. Svými závěry zde velmi připomíná situační etiku, a to patrně se všemi problémy, které s sebou tato koncepce nese. Situační etika tvrdí, že „etické jednání se vidí určeno spíše jedinečnými situacemi než trvale platnými normami a zákony.“²⁹⁰ Jung jak vidno tvrdí to samé, když říká, že ve spleťtých a nekonečně barevných životních situacích nakonec ani nelze jednat jinak:

„Aniž to chceme, jsme jako lidé stavěni do situací ... v nichž On nechává na mé vůli, jak se z toho dostanu. Mnohdy se ukáže jasná cesta s Jeho pomocí, ale když jde skutečně do tuhého, má člověk pocit, že je všemi dobrými duchy opuštěn ... A nyní se může stát, že se už nemůže řídit paragrafy nějakého předem daného morálního zákona. Tím patrně začíná jeho nejosobnější etika, která spočívá ve vážné konfrontaci s Absolutnem, ve volbě a ražení cesty, kterou běžné morální paragrafy a strážci zákona odsuzují. A přesto člověk cítí, že snad nikdy nebyl své nejnítěrnější podstatě a povolání a tím Absolutnu věrnější, poněvadž jen on a Vševědoucí vidí konkrétní situaci jakoby zevnitř, ale ti, kdo posuzují a odsuzují, jí vidí jen zvnějška.“²⁹¹

Jako korespondující s tímto doporučením vidím Jungovy apely k pěstování individuální, nezávislé morálky, kde říká, že čím větší je masovost a kolektivnost, tím více hrozí nemorální jednání. „Je zjevným faktem, že mravnost společenství jako celku je v obráceném poměru k jeho velikosti, neboť čím více individuí se nahromadí, tím více se smazávají individuální faktory a tím také mravnost, jež zcela spočívá na mravním citění a svobodě individua, která je k tomu nezbytná.“²⁹² V kontextu Whiteových hlubokých otázek – zda máme být právo něčím učiněni, zda dokonce i dobrými? Nebo zda je vnucené a nutkové dobro vůbec skutečným dobrem?²⁹³ – tyto Jungovy úvahy skutečně nabývají na důležitosti. S uvědoměním se stáváme svobodní a se svobodou teprve přichází mravní odpovědnost. Naopak, neuvědomělá kolektivní mysl podléhá právě zmíněným Whiteovým myšlenkám, neboť se zde podle mého právě hovoří o „vnuceném dobru“.

Také v katolické tradici najdeme proudy, které zdůrazňují důležitost autonomní morálky. Victor White si ve své knize postesknul, že jsou však tyto proudy v jeho době poněkud na ústupu před z vnějšku nucenými kodexy pravidel.

„...hledisko zastávané sv. Tomášem Akvinským, o církevních Otcích nemluvě, je zjevně takřka ignorováno v takový výuce, která prezentuje morálku pouze jako zvnějšku vnucený kodex svévolných pravidel, a nikoliv jako život ctnosti, „druhé přirozenosti“ odpovídající vrozeným potřebám a sklonům celého člověka a integrující je. Morálka spleťtých „morálních systémů“ pronikající z některých učebnic „morální teologie“ do našich škol a domovů vlastně nahrazuje pěstování imanentní moudrosti vnější kazuistickou právní vědou; zvýšení trans-formaci instinktivní touhy pomocí daru uměřenosti v rámci samotného appetitus concupiscibilis (principu slasti) nahrazuje odporem k této instinktivní touze a jejím potlačěním; ctnost statečnosti v rámci appetitus irascibilis (instinktivní ‚vůle k moci‘) nahrazuje chladným, svědomitým, anti-

²⁹⁰ WEBER, Helmut. Všeobecná, s. 122

²⁹¹ JUNG, C. G. Výbor z díla IX., s. 152

²⁹² JUNG, C. G. Výbor z díla III., s. 45

²⁹³ WHITE, Victor. Bůh, s. 138

instinktivním úsilím. Tato ztráta tradiční předreformační katolické morální teologie je pravou živnou půdou psychologického konfliktu, frustrace, psychoneurózy a „úniku“²⁹⁴

Vidíme též u Karla Rahnera pokus o rozvinutí situační etiky, která však nemá sloužit jako náhrada norem, nýbrž jako jejich vhodné doplnění a rozšíření: „Pro všechny platný požadavek normy musí být nikoli nahrazen, nýbrž doplněn příkazem určité hodiny a konkrétní individuality.“²⁹⁵ Rahner, podobně jako Jung, uznává jedinečnost lidské osoby a také to, že „je každý osobně volán Bohem, takže ... nelze všechno, co Bůh očekává od jednoho člověka, pojmenovat jen společnými normami.“²⁹⁶ Což skutečně nápadně připomíná Jungův citovaný příspěvek výše.

Přesto si však na základě studií provedených především v rámci celé třetí kapitoly této práce myslím, že kompetence psychologa neleží v rozvíjení etických systémů. To přísluší teologii nebo filosofii. V tomto kontextu považuji za klíčovou právě spolupráci mezi těmito obory. Teologie má kompetence pomoci člověku v hodnotové orientaci, poučit ho o dobrém a zlém a o Bohu, jako skutečném následováníhodném vzoru. Pomůže mu rozpoznat, kdy jde o zlo morální a kdy jde o zlo, které se člověku děje, jako např. v případě neurózy. Nemusí jít však pouze o nemoc. Psychologie se svými poznatky o duši člověka a metodami sebepoznání může mnohostranně přispět k plnějšímu životu věřícího člověka i společenství. Klíčové však je, aby člověk věděl, jak nakládat s tímto sebepoznáním a svobodou. Je právě v kompetenci teologie – a nikoliv psychologie – člověka hodnotově a eticky orientovat. A v neposlední řadě také „vnímat zvláštní potřeby ... pacientů, u nichž analýza vede k tomu, že docházejí na práh církve, přičemž jsou však příliš často poslání zpět, aby našli nějakou nepravou náhražku...“²⁹⁷

²⁹⁴ WHITE, Victor. Bůh, s. 146

²⁹⁵ WEBER, Helmut. Všeobecná, s. 127

²⁹⁶ WEBER, Helmut. Všeobecná, s. 127

²⁹⁷ WHITE, Victor. Bůh, s. 145

Závěr

Úkolem této práce bylo zjistit, zda a případně jak může být psychologie C. G. Junga přínosem pro mezilidský vztah. Dále jsem si dal za úkol prověřit tento případný přínos z pohledu teologicko-etického. Nyní přikročím k rekapitulaci hlavních poznatků a následně k odpovědi na položenou otázku.

Dobrem Jungovské terapie je vést člověka k sebepoznání a uvědomění, neboť právě tímto způsobem má přispět přirozenému směřování duše v docílení rovnováhy psychických sil a harmonie. Významnou částí této cesty je integrace stínu, tedy té části naší osobnosti, která nám zpočátku z různých důvodů překážela v naší integraci do společnosti. Z toho důvodu často tvoří stínové prvky opak toho, co je v dané společnosti považováno za morální, kulturní apod. Jung však říká, že anihilace psychických obsahů není možná. Psychické obsahy je možné pouze přesouvat mezi vědomím a nevědomím. A tak to, co jsme dříve potlačili, se může později projevit, často právě v podobě negativních projekcí do druhých osob a tím tak vážně narušovat mezilidský vztah. To čeho si sami na sobě nevážíme, máme podle Junga tendenci připisovat druhým lidem. A v tom spočívá problém.

Jung shrnuje tuto cestu obratu ke svému nitru, procesu uvědomění a harmonizace pod pojmem individuace. Jejím cílem je navázání vztahu s bytostným Já, což je psychologický pojem pro zkušenost s Bohem, který má člověka zcela přesahovat. Jung přichází s různými nástroji, jak člověku pomoci v tomto procesu. A v tom je jeho důležitý přínos.

Tím podle mého nejzákladnějším je typologie osobnosti. Jung nám nabízí 8 základních funkcí vědomí, které mají sloužit jako kompas hlubokých lidských vědomých motivací. Tyto v žádném případě nevyčerpávají lidskou rozmanitost, nicméně vyčerpávají základní strukturální možnosti lidské vědomé orientace. I zde funguje mechanismus kompenzace. Naše dominantní funkce, od které odvozujeme své životní zaměření a také svou společenskou roli (personu), má svůj protiklad ve funkci inferiorní. Tato funkce tvoří typicky jádro našeho osobního stínu, který představuje nevědomé odkladiště všech méněcenných, nerozvinutých, stydných a jinak nechtěných psychických obsahů. Uvědomění si svých vědomých preferencí může značně pomoci ve zpracování vlastního stínu a tím k vidění druhého člověka takového, jaký je, bez příměsi vlastních projekcí.

V návaznosti na předchozí vidím další přínos Jungovské psychologie v jemném rozlišení doprovodných jevů stínových projekcí. Jung vnáší nadmíru důležitý pořádek a orientaci do toho, co je vlastně stínovou projekcí a co již touto projekcí pravděpodobně není. Ukazuje nám cestu, jak skrze doprovodné – často spíše negativní – emoce tyto nevědomé aktivity rozpoznat a jak s nimi dále pracovat ve prospěch vztahu.

Člověk by podle teologické etiky měl pěstovat rovnoměrně vztah k Bohu i člověku. Tato výzva mě inspirovala k lepšímu pochopení vztahu věd – zvláště lékařských – a teologie. Zejména pak v oblasti nezbytnosti jejich spolupráce. Jak se totiž podle mého dají chápat tyto vědy jako určené k službě člověka a tedy jako snahu naplnit láskyplný vztah k druhému, tak by na druhé straně neměly ztrácet ze zřetele Boha. Na základě tohoto zvážení stále více nahlížím, jak je důležité dobré vymezení kompetence jednotlivých oborů, včetně toho psychologického.

V mé práci jsem spolu s Victorem Whitem dospěl k závěru, že vědecká psychologie a psychoterapie by měly sloužit především v jejich empiricko-systematické reflexi duše a ve využívání těchto poznatků jako podpory jedince na cestě k sebepoznání. Měly by se vyznačovat zejména tím, že nebudou chtít člověka někým učinit, snažit se ho vměstnat do ideálu „normálnosti“ té které psychologické školy. Klíčovým dobrem

psychoterapie bude především pomáhat člověku v tom, aby si objasnil a uvědomil své psychické automatizmy a tím od nich získal odstup – byl od nich osvobozen. Jak se svou svobodou naloží, by však mělo zůstat plně v jeho vlastní kompetenci.

Zhodnotil jsem, že Jungův přístup částečně vyhovuje těmto kritériím. Jeho nekauzální model lidské psyché je dobrým výstupním bodem. Vymezil jsem však zároveň několik míst, které považuji za potenciálně problematické.

Jedná se o tendenci k „pansychologickému“ přístupu, který by ve své totalitě uzamkl člověka v něm samém. Jung sám není stoupencem tohoto přístupu, ale některého jeho spisy k tomu mohou dávat podnět. Jeho evoluce vědomí hrozí tím, že se nezastaví u očištěného pohledu na druhého a svět, nýbrž že i tyto pohltní v imanenci lidské psyché.

Druhým problémem Jungovy koncepce je přílišný důraz na situační pojetí etiky. Situačně etický přístup a terapeutova zdrženlivost vůči hodnocení dobrého a zlého, je v souladu s myšlenkou „nečinění člověka někým“. Tedy v zásadě správná. Potíž nastává tehdy, když Jung považuje toto pojetí etiky za jediné správné, přičemž jiné přístupy má tendenci kritizovat jako úsilí o bohorovnost. Nejen, že má situační etika své vlastní problémy – byť můžeme vidět i v rámci teologie proudy, na které by se zde dalo navázat – ale Jung zde především překračuje kompetence svého oboru a ohrožuje „proprium“ psychologie z opačné stránky – tedy že ono lidské „osvobození“, které má mít terapeut na mysli v první řadě, se nezastaví u terapie, ale stane se z něj životní filosofie. Zdůrazňování tohoto etického postoje však už člověka „někým činí“.

Třetí potíž v podobě Jungovy interpretace dobra a zla a přisuzování těchto Bohu, podle mého leží především v nesrovnalost pojmů. Tato tematika je velmi citlivá a Jung svými díly na téma zlé hypostaze Boha provokativního rázu příliš nepřispívá k vzájemnému porozumění s teologií a teologií. Tuto situaci považuji za poněkud nešťastnou, nakolik činí do jisté míry zbytečnou překážku v dialogu teologie s Jungovou psychologií.

Čtvrtou obtíž můžeme vidět v tom, že Jung ve svém učení říká, že z psychologického hlediska je jedno, zda daný člověk vidí v archetypu bytostného Já Ježíše Krista nebo např. velké Tao. Podle mého soudu však není jedno, která „božstva“ následujeme, neboť například to křesťanské má svá jasná hodnotová specifika, která jinde v takové míře nevidíme. Tato potíž je ale opět otázkou míry, neboť, na základě předešlého vymezení, psychoterapeut nemá být kazatelem. Naopak, má být jen a pouhým průvodcem do vnitřního světa, a to jak pro křesťana, tak pro taoistu.

Platí zde však určitá kritéria také pro teologii. Ta by měla v první řadě připouštět existenci inherentního lidského dobra, neboť na tomto předpokladu podle mého stojí a padá psychologická snaha. Pokud by sebepoznáním mělo docházet na pouhé rozhojnění lidské zkaženosti, pochopitelně by nešlo o žádoucí činnost. Je tedy nutno uznat, že člověk v sobě nosí dobro, byť je toto raněno hříchem a je tedy nutno mu vědomě dopomáhat k růstu. Podle Whitea toto tradiční katolická teologie splňuje.

Druhým kritériem pro teologii je pak vzdání se pozice „panreligionismu“, neboli tvrzení, že se veškeré lidské problémy vyřeší pouhou vzornou náboženskou praxí.

Pokud budeme brát zřetel na problémy, které jsem naznačil výše, a udržíme tím psychologický i teologický přístup ve svých vlastních kompetencích, nabízí se podle mého názoru prostor pro plodnou spolupráci. A tedy také využití Jungových poznatků o stínových projekcích, od kterých tak můžeme osvobodit naše vlastní vztahy.

Přítomnost teologie v takovém případě považuji za velmi vitální a potřebnou. A to ne v tom smyslu, že se bude snažit vnutit psychologii své náhledy a postupy, nýbrž ve spolupráci a společné snaze o „péči o duši“. Teologie může nabídnout své kompetence v oblasti víry a morálky a tak významně pomoci v orientaci, kým v tomto smyslu člověk je a kým se má stát. Je to právě teologie, která může člověku říci, jak dobře naložit se sebepoznáním a osvobozením – které může prohloubit právě díky psychologii – k jeho

vlastnímu dobru. Umožňuje člověku vůbec rozeznat skutečně zlé od skutečně dobrého a tím také teprve povzbudit k přesnějšímu rozlišování. To může být vodítkem k tomu, aby si uvědomil, že někde selhává a dále se věnoval zkoumání, zda toto selhání vzniká z vlastní svobodné vůle a kde naopak selhává z důvodu psychických nesvobod. V neposlední řadě je zde také proto, aby sekulární člověk, který díky psychoterapii nalezne „náboženský náhled“, neskončil u některé z pokleslých forem, ale dostalo se mu skutečně dobře formovaného náboženství, které bude výraznou oporou jeho další cesty. V tomto smyslu plně souhlasím se závěry, že náboženská potřeba je člověku inherentní a kde odstraníme Boha, tam dochází na jeho nevědomou náhradu něčím, co bychom spíše raději nechtěli.

Jung nabízí velmi plodné poznatky z oblasti faktického fungování lidské psyché. Během studia jeho díla mě zaujala především typologie. Typologická teorie se zdá být nástrojem, který jde opravdu do hloubky a univerzálně pomáhá jak v objevení vlastního stínu – jehož jádro spočívá právě v inferiorní funkci – tak také přirozených silných stránek. Není těžké si představit mnohostranné využití této techniky. Mimo jiné právě v lidských vztazích, kde bychom se mohli naučit nejen odhalit vlastní stíny a tak stáhnout negativní projekce z druhých, nýbrž také lépe chápat přístup druhého – odlišného typu. Toto téma se nabízí jako zajímavé k dalšímu zkoumání a to např. právě v kontextu mezikulturního a mezináboženského dialogu.

Seznam literatury

Primární

- JAFFÉ, Aniela, Hana POSPÍŠILOVÁ a Jitka UHDEOVÁ. *Vzpomínky, sny, myšlenky C. G. Junga*. Brno: Atlantis, 1998. ISBN 80-7108-178-7.
- JUNG, Carl Gustav. *Aion: příspěvky k symbolice bytostného Já*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2003. Sebrané spisy. ISBN 80-85880-26-1.
- JUNG, Carl Gustav. *Analytická psychologie: její teorie a praxe: tavistocké přednášky*. 2. vyd. Praha: Academia, 1993. ISBN 80-200-0480-7.
- JUNG, Carl Gustav a Karel PLOCEK. *Archetypy a nevědomí*. Vyd. 1., dotisk v roce 1999. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997. Výbor z díla C. G. Junga. ISBN 80-85880-16-4.
- JUNG, C. G. In WHITE, Victor. *Bůh a nevědomí: teologie versus psychologie*. Praha: Vyšehrad, 2003. Studium. ISBN 80-7021-517-8. Str. 13–23
- JUNG, Carl Gustav. *Člověk a duše*. Praha: Academia, 1995. ISBN 80-200-0543-9.
- JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ, Ursula BAUMGARDT, Rudolf BLOMEYER, Hans DIECKMANN, Helmut REMMLER a Theodor SEIFERT. *Člověk a kultura*. Brno: Emitos, 2012. Výbor z díla C. G. Junga. ISBN 978-80-87171-34-9.
- JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Osobnost a přenos*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1998. Výbor z díla C.G. Junga. ISBN 80-85880-18-0.
- JUNG, C. G. *Archetyp vlastního celistvého Já (Selbst) (Pohled hlubinného psychologa)* In KUSCHEL, Karl-Josef. *Teologie 20. století: antologie*. Vydání druhé. Praha: Vyšehrad, 2007. Studium. ISBN 978-80-7021-887-7. s. 214–219
- JUNG, Carl Gustav, Helmut BARZ a Karel PLOCEK. *Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Vyd. 2. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997. ISBN 80-85880-11-3.
- STARÝ, Rudolf. *C. G. Jung. Sto dopisů: (výbor z korespondence)*. Praha: Sagittarius, 1996. ISBN 80-901898-3-0.

Sekundární

ANZENBACHER, Arno. *Křesťanská sociální etika: úvod a principy*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2004. ISBN 80-7325-030-6.

ANZENBACHER, Arno. *Úvod do filosofie*. Praha: Portál, 2004. ISBN 80-7178-804-X.

BIANCHI, Eugene C. Jungovská psychologie a náboženská zkušenost In MOORE, Robert L. C. G. *Jung a křesťanská spiritualita: sborník reflexí psychologů, teologů a religionistů*. Praha: Portál, 1998. Spektrum. ISBN 80-7178-195-9. Str. 25-40

BUBER, Martin. *Temnota Boží*. Praha: Vyšehrad, 2002. Krystal. ISBN 80-7021-515-1.

ČERVENKOVÁ, Denisa. *Etika mezikulturního a mezináboženského dialogu*. Praha: Karolinum, 2018. ISBN 978-80-246-3911-6.

DRAPELA, Victor J. *Přehled teorií osobnosti*. 6. vyd. Přeložil Karel BALCAR. Praha: Portál, 2011. ISBN 978-80-262-0040-6.

Ethical Guidelines [ONLINE] *The Myers & Briggs Foundation* [2018-05-28]
<http://www.myersbriggs.org/myers-and-briggs-foundation/ethical-use-of-the-mbti-instrument/ethical-guidelines.htm>.

GAUDIUM ET SPES [ONLINE] [2018-05-28]
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_cs.html.

GRÜN, Anselm. *Uzdravení skrze obrazy: spirituální zdroje vnitřních sil*. Praha: Portál, 2013. ISBN 978-80-262-0485-5.

HARTL, Pavel. *Psychologický slovník*. Praha: Jiří Budka, 1993. Slovník. ISBN 80-901549-0-5.

JAN OD KŘÍŽE. *Temná noc*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995. Karmelitánská spiritualita. ISBN 80-7192-055-X.

JACOBI, Jolande Székács. *Psychologie C. G. Junga*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství - J. Kocourek, 1992. Psychotherapie.

Jeruzalémská bible: Písmo svaté vydané Jeruzalémskou biblickou školou. Přeložil František X. HALAS, přeložil Dagmar HALASOVÁ. Praha: Krystal OP, 2010. ISBN 978-80-7195-289-3.

Katechismus katolické církve [ONLINE] [2018-11-15]
<http://www.katechismus.cz/>.

KUMMEROW, Jean. [ONLINE] *What's your type?* [2018-03-21]
https://www.youtube.com/watch?v=gBkIyJ7kf_I.

NOSTRA AETATE. [ONLINE] *Deklarace o poměru církve k nekřesťanským náboženstvím* [2018-03-28].

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_cs.html.

MÜLLER, Lutz – Anette MÜLLER, ed. *Slovník analytické psychologie*. Praha: Portál, 2006. ISBN 80-7178-863-5.

POLÁKOVÁ, Jolana. *Filosofie dialogu: (Rosenzweig, Ebner, Buber, Lévinas)*. 2. rozš. vyd., 1. vyd. v nakl. Ježek. Praha: Ježek, 1995. Filosofické texty. Velká řada. ISBN 80-85996-01-4.

RAFAILOV, Boris. *C.G. Jung v zrcadle filosofie: hermeneutická interpretace filosofických aspektů Jungova díla*. Brno: Emitos, 2010. Filozoficko-psychologická edice. ISBN 978-80-87171-14-1.

ŘÍČAN, Pavel. *Cesta životem: [vývojová psychologie] : přepracované vydání*. 3. vyd. Praha: Portál, 2014. ISBN 978-80-262-0772-6.

ŘÍČAN, Pavel – BRICHČÍN, Petr. [ONLINE] *Dobro, zlo a lidský vztah v jungovské perspektivě* [2018-03-16]. <http://rican.sweb.cz/clanky/15Jung%20Zlo.htm>.

ŘÍČAN, Pavel. *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál, 2007. ISBN 978-80-7367-312-3.

ŘÍČAN, Pavel. *Psychologie: příručka pro studenty*. Vyd. 2., dopl. Praha: Portál, 2008. ISBN 978-80-7367-406-9.

SANFORD, John A. Problém zla v křesťanství a v analytické psychologii In MOORE, Robert L. C. G. *Jung a křesťanská spiritualita: sborník reflexí psychologů, teologů a religionistů*. Praha: Portál, 1998. Spektrum. ISBN 80-7178-195-9. Str. 92–107

SHARP, Daryl a Carl Gustav JUNG. *Slovník základních pojmů psychologie C.G. Junga*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 2005. ISBN 80-85880-39-3.

SKOBLÍK, Jiří. *Morálka v dialogu: křesťanský pohled na morální problémy dneška*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006. Orientace. ISBN 80-7192-706-6.

ŠTAMPACH, Odilo Ivan. *Přehled religionistiky*. Praha: Portál, 2008. ISBN 978-80-7367-384-0.

ŠTICA, Petr. *Cizinec v tvých branách: biblické podněty pro etickou reflexi migrace*. Praha: Karolinum, 2010. ISBN 978-80-246-1824-1.

The Principles of Cognitive Function Theory [ONLINE] [2018-11-15]
<https://mbti-notes.tumblr.com/theory#part1>.

WEBER, Helmut. *Všeobecná morální teologie*. Praha: Zvon Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-292-6.

WHITE, Victor. *Bůh a nevědomí: teologie versus psychologie*. Praha: Vyšehrad, 2003. Studium. ISBN 80-7021-517-8.

ZBÍRAL, David. [ONLINE] *C. G. Jung a pojetí zla jako „absence dobra“* [2018-11-15]. http://www.david-zbiral.cz/Jung-privatio.htm#_ftn9.