

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav Religionistiky a filosofie

Bakalářská práce

Klára Fleková

Nevědomý Bůh

Role nevědomí v náboženství podle Viktora E. Frankla

Unconscious God

The Role Of The Unconscious In Religion According To Viktor E. Frankl

Praha 2018

Vedoucí práce: prof. Tomáš Halík, Th.D.

Poděkování

Na tomto místě chci poděkovat především vedoucímu této bakalářské práce, prof. Tomáši Halíkovi, Th.D., za jeho trpělivé vedení, vstřícnost a cenné rady a připomínky. Za podporu při studiu v dobách, kdy mi nedálo smysl psát o smyslu děkuji také svým přátelům.

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracovala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze, dne 5. ledna 2018

..... Klára Fleková

Abstrakt

Tématem mé bakalářské práce je pojetí role nevědomí v náboženství podle Viktora Emanuela Frankla. První část obsahuje krátké uvedení do vnímání pojmů *nevědomí* a *náboženství* u různých psychologických škol, zejména pak u Sigmunda Freuda a u Carla Gustava Junga. Jádrem mé práce by pak mělo být srovnání jednotlivých psychologických přístupů k otázce vztahu nevědomí a náboženství a vymezení toho, čím se Franklovo pojetí liší od ostatních. Motivem sepsání této práce je osobní zájem o dílo Viktora E. Frankla a jeho psychologický přístup k náboženství.

Klíčová slova: nevědomí, náboženství, psychologie, logoterapie, Frankl, spiritualita, implicitní Bůh, vůle k životu

Abstract

The topic of my bachelor's thesis is the concept of the role of the unconscious in the religion according to Viktor Emanuel Frankl. The first part contains a short introduction to the perception of the terms *the unconscious* and *religion* in different psychological schools, particularly the view of Sigmund Freud and Carl Gustav Jung.

The core of my theses is a comparison between varied psychological approaches to the question of the relationship between the unconscious and religion, and a determination of how does the Frankl's concept differ from others.

The motivation to write this thesis is my personal interest in the work of Viktor E. Frankl and his psychological approach to religion.

Key words: the unconscious, religion, psychology, logotherapy, Frankl, spirituality, the implicit God, the will to live.

Obsah

1.) Úvod.....	1
2.) Franklův život	1
3.) Franklovo dílo	2
4.) Role spirituality a náboženství v psychologii a logoterapii.....	4
5.) Freudovo dílo	5
6.) Srovnání přístupu V. E. Frankla a S. Freuda.....	6
a. Psychoanalýza vs. logoterapie	6
b. Téma svědomí podle Freuda a Frankla	7
c. Téma náboženství podle Freuda a Frankla	8
d. Role Otce a teodicea podle Freuda a Frankla	11
7.) Jungův život a dílo	15
8.) Bůh podle Junga a Frankla	16
a. Srovnání postavy Otce u Junga a Frankla	17
b. Jung a náboženství.....	18
c. Teodicea u Junga a Frankla.....	19
9.) Otázka smyslu u Junga a Frankla.....	21
10.) Závěr	22
10.) Přehled literatury.....	23

Úvod

Námět role nevědomí v náboženství jsem si vybrala, neboť mám v úmyslu věnovat se v budoucnu psychologii náboženství; dlouhodobě se totiž zajímám o práci psychologa Viktora Emanuela Frankla a toto je jedno z velkých témat, kterými se zabývá. Nejprve v této práci představím osobu a učení V. E. Frankla, stručně shrnu vnímání úlohy nevědomí a náboženství u různých psychologických škol a následně srovnám postoj Sigmunda Freuda a C. G. Junga s přístupem Viktora E. Frankla. Hlavním motivem, který se line celou prací, je otázka významu náboženství a spirituality v psychologii a v lidském životě.

Franklův život

Viktor Emanuel Frankl se proslavil jako psycholog, spisovatel, profesor, zakladatel logoterapie a tzv. Třetí vídeňské psychoterapeutické školy (po psychoanalýze a individuální psychologii). Narodil se ve Vídni roku 1905 do židovské rodiny pražského původu.¹

Během studií medicíny byl nejprve velkým zastáncem Freuda a jeho vůle ke slasti, dokonce si s ním již od střední školy korespondoval (Freud pak zaslal jeden z jeho článků k publikaci časopisu *International Journal of Psychoanalysis*). Z těchto dopisů se naneštěstí žádné nezachovaly, protože je zabavilo gestapo. Frankl se s Freudem také osobně setkal, avšak v té době už podporoval Freudova oponenta Adlera a jeho nauku o vůli k moci.²

Nakonec se Frankl obrátil proti oběma těmto koryfejům, našel si vlastní cestu a zakotvil u filosofie vycházející z vůle ke smyslu. Tak byl položen základ, ze kterého se později vyvinula logoterapie (z řeckého *logos* – slovo, smysl). Profesionální neshody však Franklovi nikdy nezabránily zůstat s oběma učiteli a kolegy ve styku.³

Krátce před válkou se Viktor E. Frankl zapojil do budování sítě poraden, přičemž se specializoval na poradenství pro mládež. Stojí za zmínku, že ten rok poprvé po mnoha letech nespáchal žádný vídeňský student sebevraždu. Na základě úspěchů těchto poraden byl Frankl pozván na přednáškové turné, při kterém navštívil i Prahu.⁴ Když mu nacisté zakázali přednášet, pracoval jako lékař v nemocnici, kde se mu dařilo sabotovat rozkazy k eutanazii psychicky nemocných pacientů.⁵ Přestože dostal americké visum a nabídku uprchnout před nacismem do USA, nevyužil je, protože by s sebou nemohl vzít své blízké.⁶

Roku 1942 byl jakožto žid transportován do Terezína, dále do Osvětimi a Kauferingu (Dachau) a Türkheimu. Základy logoterapie položil už před transportem, kdy sepsal manuskript knihy později vydané jako *Lékařská péče o duši*. Tento rukopis byl ale nacisty zničen a Frankl věnoval v koncentračních táborech nemalé úsilí jeho

¹ Zajímavostí je, že mezi jeho předky patřili takové osobnosti, jakými byli rabínský učenec Raši nebo rabbi Löw. FRANKL, Viktor E. *Viktor Frankl recollections: an autobiography*. Cambridge, Mass.: Perseus Pub., c2000, str. 19.

² Tamtéž, str. 48–50.

³ Franklovo ano životu. ČUMBA, Ladislav. In: FRANKL, Viktor Emanuel. *A přesto říci životu ano: Psycholog prožívá koncentrační tábor*. 3. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, str. 6.

⁴ FRANKL, Viktor E. *Viktor Frankl recollections: an autobiography*. Cambridge, Mass.: Perseus Pub., c2000, str. 68–69.

⁵ Tamtéž, str. 81.

⁶ POLÁKOVÁ, Jolana. ...Vždyť se mnou jsi Ty. *Teologické texty*. 1995, č. 3., str. 108.

rekonstrukci.⁷ Právě v prostředí koncentračních táborů logoterapii, která ho později proslavila po celém světě, ještě rozvinul o poznatky, které by nikde jinde nezískal.

Franklovi totiž neušlo, že vězni, kteří mají pro co žít, vydrží i v extrémních podmínkách mnohem více a mnohem déle, a tak své bádání zaměřil na výzkum této vůle k životu. Pro něj samotného se toto zkoumání a úsilí o sepsání jeho výsledků stalo motivací k přežití.⁸ Když mu bylo nejhůře, držel se myšlenky, že nesmí zemřít, protože jednou bude o svých zážitcích vyprávět studentům ve vyhřáté posluchárně.⁹ Nemenší sílu mu dodávala i naděje, že se znovu setká se svou manželkou Tilly, ta ale zahynula krátce po osvobození v Bergen-Belsenu.¹⁰

Po propuštění z koncentračního tábora získalo jeho dílo celosvětovou pozornost¹¹ Jeho kniha *A přesto říci životu ano*, kterou sepsal za devět dní bezprostředně po válce, se stala největším bestsellerem v oblasti psychologie v dějinách.¹² Frankl si tak rychle získal pozici uznávaného autora psychologické odborné literatury, byl předsedou vídeňské neurologické kliniky a prezidentem Rakouské lékařské společnosti pro psychoterapii. Celý život pak také přednášel o logoterapii na mnohých univerzitách světové prestiže, přesně jak si přál.¹³ Smyslem jeho života bylo pomáhat ostatním najít smysl jejich životů.

Franklovo dílo

Frankl se v akademickém světě proslavil především jako zakladatel logoterapie a existenciální analýzy. Podle české *Společnosti pro logoterapii a existenciální analýzu* Frankl koncipoval logoterapii jako doplnění Freudovy a Adlerovy školy o téma smyslu života, které předchází psychoterapeutické směry zanedbávají. Logoterapie je považovaná za součást existenciální analýzy, poradenství orientovaného na nalezení smyslu života. Jejím cílem je doprovázet a radit při hledání smyslu, ne ho určovat. Řeší otázky utrpení, viny a pocitu životní prázdnoty a může pacientům krátkodobě pomáhat při zvládnání krizových situací nebo je doprovázet dlouhodobě. Celé poradenství je pak postavené na myšlence, že lidský život je možné smysluplně prožít i za těžkých nebo tragických podmínek, a to sice naplněním životních hodnot.¹⁴

Existenciální analýza ve vztahu k logoterapii představuje její filosofický a vědecký základ. Existují dva typy existenciální analýzy: *obecná existenciální analýza* je teoreticko-výzkumný směr, jenž považuje vůli k životu za základní motivaci všech lidí a snaží se dokázat, že každý má možnost najít smysl života. *Speciální existenciální analýza* se naopak

⁷ FRANKL, Viktor E. *Viktor Frankl recollections: an autobiography*. Cambridge, Mass.: Perseus Pub., c2000, str. 94–97.

⁸ Tamtéž, str. 98.

⁹ FRANKL, Viktor Emanuel. *A přesto říci životu ano: Psycholog prožívá koncentrační tábor*. 3. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, str. 86.

¹⁰ Franklovo ano životu. ČUMBA, Ladislav. In FRANKL, Viktor Emanuel. *A přesto říci životu ano: Psycholog prožívá koncentrační tábor*. 3. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, str. 7.

¹¹ Tamtéž, str. 8.

¹² BURDA, Petr. Homo Patiens. *Teologické texty*. 2001, č. 4., str. 136.

¹³ Franklovo ano životu. ČUMBA, Ladislav. In FRANKL, Viktor Emanuel. *A přesto říci životu ano: Psycholog prožívá koncentrační tábor*. 3. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, str. 7.

¹⁴ BALCAR, Karel. *Logoterapie a existenciální analýza* [online]. 2007 [cit. 2016-08-02]. Dostupné z: <http://www.slea.cz/old/index.php/odborne-texty-main-menu-2/2009/05>

zaměřuje na život jednotlivce či určité skupiny a používá se v logoterapii pro pomoc při objasnění smyslu konkrétní existenciální situace.¹⁵

Klíčovým tématem logoterapie je vůle ke smyslu, neboť se vztahuje k lidské tendenci najít a vytvořit si smysl života. Frankl zde záměrně používá slovo *vůle* ke smyslu a nikoli Freudovský termín *pud*. Rozdíl tkví v tom, že zatímco *pud* by byl pouze fyzický tlak, *vůle* je vědomé úsilí, které je výsledkem svobodné volby.¹⁶ Sám Frankl charakterizuje vůli ke smyslu jako „...*touhu člověka co možná nejsmysluplněji naplnit svou existenci.*“¹⁷

Pro lepší srozumitelnost je třeba uvést, že Frankl rozlišuje mezi třemi kategoriemi smyslu: a) smysl jednotlivé životní situace, b) smysl života a c) smysl celého světa. Logoterapie se jakožto psychoterapeutický směr zabývá především prvním z nich, pokouší se pacientům nalézt smysl v jednotlivých všedních i nevšedních situacích neboli smysl *v životě*. Ke dvěma dalším druhům smyslu se Frankl vyjadřuje s opatrností a hájí hranice, které přenechávají toto pole spíše filosofii a teologii. Ke smyslu života podotýká, že by měl vyvstat při reflexi na konci života, podobně jako se *pointa* a smysl filmu ukazují až v závěru. Smysl celého světa, tedy třetí pojetí tohoto pojmu, je pak tématem náboženství. Frankl chce pacienta dovést k vnitřnímu momentu vědomého rozhodnutí, jak tuto poslední otázku pojmout, které už ale musí učinit každý sám. Tento model napomáhá udržet v logoterapii světonázorovou neutralitu.¹⁸

Ačkoli má každý z nás jedinečný smysl života, lze obecně klasifikovat tři základní způsoby, jak tento smysl nalézt: ve vykonání nějakého skutku či vytvoření díla, v prožitku (například lásky) anebo v utrpení. Přestože člověk nemůže vždy ovlivnit okolnosti, do kterých je vržen, může je vždy nějakým způsobem zvládnout, protože pokaždé obsahují určitý smysl.¹⁹

Namísto otázky „*Co očekáváme od života?*“ se Frankl táže „*Co život očekává od nás?*“, přičemž dodává, že tato odpověď se neustále mění podle konkrétní situace a osoby. Nelze tedy definovat jeden univerzální smysl života, stejně jako nelze říci, který šachový tah je nejlepší. Každý život je totiž odlišný a nesrovnatelný s jiným (zde je patrný vliv Adlerovy individuální psychologie), a právě tak i každý okamžik a každá situace jsou neopakovatelné. Tato jedinečnost je zároveň paradoxně onou odpovědí. Z nenahraditelnosti také vyplývá zodpovědnost vůči vlastnímu životu a vůči své budoucnosti, ve které nás něco čeká, něco se od nás očekává.²⁰

¹⁵ BATTHYANY, Alexander. *What is logotherapy and existential analysis?: Dictionary of logotherapy/existential analysis* [online]. [cit. 2016-08-03]. Dostupné z: <http://www.viktorfrankl.org/e/logotherapy.html>

¹⁶ TAVEL, Peter. *Smysl života podle Viktora Emanuela Frankla: potřeba smyslu života, přínos Viktora E. Frankla k otázce smyslu života*. Vyd. 1. Praha: Triton, 2007. Psyché (Triton), str. 18–20.

¹⁷ FRANKL, Viktor Emanuel. *Psychoterapie pro laiky*. Brno: Cesta, 1998, str. 86.

¹⁸ FRANKL, Viktor Emil a LAPIDE, Pinchas. *Bůh a člověk hledající smysl*. Brno: Cesta, 2011, str. 31–32.

¹⁹ TAVEL, Peter. *Smysl života podle Viktora Emanuela Frankla: potřeba smyslu života, přínos Viktora E. Frankla k otázce smyslu života*. Vyd. 1. Praha: Triton, 2007. Psyché (Triton), str. 35.

²⁰ FRANKL, Viktor Emanuel. *A přesto říci životu ano: Psycholog prožívá koncentrační tábor*. 3. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, str. 89–90.

Role náboženství a spirituality v psychologii a logoterapii

Spiritualita a náboženství jsou témata, ke kterým se psychologové vyjadřovali už od vzniku oboru, a v poslední době si tato oblast získává v psychologii stále větší pozornost. Samotný otec psychoanalýzy Sigmund Freud podrobně zkoumal náboženství, kritizoval jeho autoritářské rysy a odsuzoval víru jako pouhou iluzi.²¹ Také další ze zakladatelských postav, Carl Gustav Jung, se o roli náboženství zajímal a svým důrazem na archetypy a kolektivní nevědomí ukázal, že psycholog nemusí mít ke spiritualitě jen negativní vztah.²² William James se pak věnoval tématu náboženské zkušenosti, Abraham Maslow zase ve své teorii sebeaktualizace upozorňoval na hodnoty jako je pravda, láska a spravedlnost²³ a vůli ke smyslu považoval za primární motiv lidského chování.²⁴

Také přístup Viktora E. Frankla je se spiritualitou hluboce svázaný, už samotný termín logoterapie se dá vykládat v tomto významu. Jeden z předních českých odborníků na psychoterapii Ladislav Kratochvíl uvádí, že „logos“ ve slově logoterapie neznámá slovo, nýbrž smysl a duchovnost. Tato duchovnost však nemusí být míněna v tradičně náboženském pojetí. Frankl se opakovaně ohrazuje proti tomu, že by cílem logoterapie byla náboženská konverze. Logoterapie nesmí pacientovi vnucovat nějaký životní smysl zvenčí podle představ terapeuta, nýbrž mu má pomoci najít jeho vlastní životní smysl.²⁵ Psycholog a odborník na Franklovo dílo, Peter Tavel, k tomu dodává, že smysl má být hledaný, nikoli dodaný.²⁶

Když Frankl definuje smysl života, upozorňuje, že jednou z jeho charakteristických vlastností je transcendentnost. Překračuje člověka, ale nemusí v ní nezbytně jít o Boha. V sebestranscendenci spočívá sama podstata lidské existence: být zaměřený na někoho (člověka, Boha) anebo něco (např. dílo), a tedy nejen na sebe.²⁷ Tato sebestranscendence se pak objevuje univerzálně ve všech duchovních tradicích. V každém člověku je v hlubinách nevědomí zakořeněný náboženský cit.²⁸ Všichni lidé, ať už si to uvědomují nebo ne, věří ve smysl, mají v sobě inherentní vědomí, nebo jakési tušení smyslu. Fenomén víry zde není chápán jako víra v Boha, ale jako obsáhlejší víra ve smysl. Zejména v krizových situacích vyplývá na povrch, že mít naději je přirozené a spontánní.²⁹

²¹ PALS, Daniel L. *Osm teorií náboženství*. Praha: ExOriente, 2015. Religionistická knihovna. Str.???

²² ŘÍČAN, Pavel. *Psychologie náboženství a spirituality*. Praha: Portál, 2007, str. 175. OVĚŘIT!

²³ Tamtéž, str. 231.

²⁴ FRANKL, Viktor Emil. *Lékařská péče o duši: základy logoterapie a existenciální analýzy*. Přeložil Vladimír JOCHMANN. Brno: Cesta, c2006, str. 148.

²⁵ KRATOCHVÍL, Stanislav. *Základy psychoterapie*. Praha: Portál, 2006, str. 90.

²⁶ TAVEL, Peter. *Smysl života podle Viktora Emanuela Frankla: potřeba smyslu života, přínos Viktora E. Frankla k otázce smyslu života*. Vyd. 1. Praha: Triton, 2007. Psyché (Triton), str. 34.

²⁷ FRANKL, Viktor Emil. *Lékařská péče o duši: základy logoterapie a existenciální analýzy*. Přeložil Vladimír JOCHMANN. Brno: Cesta, c2006, str. 37.

²⁸ FRANKL, Viktor E. *The unconscious God: psychotherapy and theology*. New York: Simon and Schuster, 1975.

²⁹ TAVEL, Peter. *Smysl života podle Viktora Emanuela Frankla: potřeba smyslu života, přínos Viktora E. Frankla k otázce smyslu života*. Vyd. 1. Praha: Triton, 2007. Psyché (Triton), str. 47–48.

Freudovo dílo – objev nevědomí

Jak již bylo zmíněno výše, navzdory většinovému povědomí, Freud nevyalezl koncept vědomí a nevědomí, nicméně ho zpopularizoval a dal mu ten význam, v jakém ho vnímáme dnes. Freud přišel s topografickým modelem mysli, který bývá ilustrován pomocí slavného příkladu ledovce popisujícího tři úrovně lidské psychiky. Špičku ledovce představuje vědomí zahrnující tu část mysli, jež obsahuje procesy, kterých si jsme plně vědomi. Další částí je tzv. předvědomí, ve němž jsou uloženy myšlenky a vzpomínky, kterých si člověk není plně vědom v daném okamžiku, ale může si je snadno vybavit a tím i přenést do vědomé sféry. Někdy jsou ale traumatické zážitky, společensky nepřijatelné touhy či negativní emoce potlačeny mimo sféru vědomí a předvědomí – a sice do nevědomí. Podle Freuda je nevědomí nejdůležitější částí mysli, která řídí lidské chování. Podobně jako u ledovce, je to ta část, která není na první pohled zjevná.³⁰

Nevědomí je zdrojem těch nejzákladnějších pudů zodpovědných za touhu po jídle a po sexuální aktivitě. Právě na ně se váže množství představ, myšlenek a emocí, které jsou často nepřijatelné pro lidskou racionální stránku. Ačkoli má toto „sklepení mysli“ silný vliv na veškeré lidské konání, vědomé myšlení nacházející se nad tou to sférou o tom nemá ani ponětí. Lidé si totiž vyvinuli obranné mechanismy jako je potlačení, aby se vyhnuli uvědomění si svých nevědomých motivů jednání.

Freud identifikoval proces potlačování na základě psychoanalytických rozhovorů s pacienty trpícími úzkostí. Všiml si, že mnoho z nich sdílí společné znaky: určitá dřívější událost v jejich životě vyvolala silnou emoční odezvu, kterou ale pacient nemohl otevřeně vyjádřit a následně ji zdánlivě zapomenul – vytěsnil. Taková událostale dle Freuda z mysli nikdy nezmizí, jen se přesune do nevědomé sféry, odkud se pak specifickými cestami vynořuje ven. Může vyvolávat bezúčelné pohyby, neopodstatněné obavy nebo nejrůznější nutkavé rituály, které Freud souhrnně nazývá „neurotické“. Úkolem terapeuta pak je vynést pomocí psychoanalýzy vytěsňenou myšlenku na povrch do vědomé sféry, kde mohou být neurotické emoce náležitě vyjádřeny. Díky uvědomění problému pak pacient opět získá nad situací kontrolu.³¹

Nevědomí nemá vliv jen na neurotické pacienty, nýbrž na každého člověka. Může se projevat pomocí snů, vtipů, přehánek, bezmyšlenkovitého čmárání anebo například v umění. Právě z toho důvodu se v umění, mytologii a náboženství opakují témata, která se objevují v lidských snech – všechny propojuje původ v nevědomí.³²

V nevědomí se také nachází pudy fungující na základě principu slasti, kterou pociťujeme při uspokojení dané potřeby. Za určitých okolností se totiž pudy mohou dostat do konfliktu s realitou a člověk se může rozhodnout je potlačit do nevědomí. Freud nejprve pojmenoval „pud já“, zastupovaný hladem, a libido zastupované sexualitou. Později oba pudy sloučil do jednoho s názvem *erós*, pud k udržení života. Jako protiklad pak vymezil *thanatos*, pud k jeho ukončení – tyto pudy mezi sebou neustále soupeří, což vede ke konfliktu v jádru osobnosti.

³⁰ PALS, Daniel L. *Osm teorií náboženství*. Praha: ExOriente, 2015. Religionistická knihovna, str. 83.

³¹ Tamtéž str. 84.

³² Tamtéž, str. 85.

Právě tato představa nakonec dovedla Freuda k jeho slavné koncepci tří složek osobnosti, sestávající z ega, superega a id. Id patří do nevědomé sféry, zatímco ego a superego mají vědomý, předvědomý i nevědomý aspekt. Id je řízen pudy, které jsou vyjádřeny v přáních jíst, zabít a mít sex. Superego je naopak formováno zvenčí, očekáváním rodiny a společnosti. Samotné ego (neboli princip reality) je centrem volby mezi požadavky společnosti a tužbami těla. Snaží se uspokojovat pudy vycházející z id, ale může se také rozhodnout je potlačovat ve prospěch společenských konvencí danými superegem.³³

Srovnání přístupu Viktora Emanuela Frankla a Sigmunda Freuda

Ačkoli se Frankl od Freudova učení brzy odvrátil, v mnohém ho obdivoval a navázal na něj ve zkoumání hypnózy, snů anebo tématu potlačení. Zpochybňoval nicméně Freudův redukcionistický přístup k spirituální stránce života jakožto k výrazu pouhého zvířecího pudu. Smysl, tedy to, o čem život je, je podle Frankla v psychologických procesech nezachytitelný. Freudův redukcionismus považoval Frankl za subhumanismus, a místo něj používal Husserlovu fenomenologickou metodu, která je jeho opakem. Namísto redukování na společného jmenovatele šel bez předporozumění ‚k věcem samým‘, konkrétně k jádru lidskosti. Snažil se tak doplnit Freudovo učení o lidskou vyšší dimenzi existence, kterou nazývá „noetickou“.³⁴

a) Psychoanalýza vs. logoterapie

V následující podkapitole se pokusíme ve stručnosti prozkoumat a srovnat psychologické metody obou koryfejí, tedy psychoanalýzu a logoterapii. Frankl se k Freudově psychoanalýze staví velmi kriticky, v první řadě u této techniky odsuzuje neosobní a odlidšťující přístup k pacientovi:

*„Psychoanalýza nejenže holdovala věčnosti, ona jí přímo propadla: věčnost ve svém důsledku vedla k zvěčnění, totiž ke zvěčnění toho, čemu říkáme osoba. Psychoanalýza vidí pacienta jako objekt ovládaný „mechanismy“ a lékař v tomto pohledu představuje toho, kdo s těmito mechanismy umí zacházet, kdo tedy ovládá onu techniku, s jejichž pomocí mohou být tyto mechanismy v případě poruchy znovu uvedeny do pořádku. Jaký cynismus se ovšem skrývá v takovémto pojetí psychoterapie jako techniky, jako „psycho-techniky.“ (...)
Pouze člověk-stroj potřebuje lékaře-technika.“³⁵*

Tato depersonalizace člověka navíc je paradoxně provázena pseudo-personalizací jednotlivých složek nevědomí, kdy id nebo asociační komplexy získávají status samostatně jednajících entit. Sjednocená lidská osoba (tělo-duše-duch) je tak rozdrolená na částičky, které se pak psychoanalýza snaží opětovně rekonstruovat.³⁶

³³ Tamtéž, str. 86–87.

³⁴ FULLER, Andrew Reid. *Psychology and religion: classical theorists and contemporary developments*. 4th ed. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, c2008, str. 224–225.

³⁵ FRANKL, Viktor Emil. *Psychoterapie a náboženství: hledání nejvyššího smyslu*. Brno: Cesta, 2007, str. 9.

³⁶ Tamtéž, str. 10–16.

Logoterapie se staví proti takovéto dehumanizaci a oproti psychoanalýze vidí na místě automatismu duševního aparátu autonomii duchovní existence. Klade důraz na konkrétní osobu a situaci místo unifikované mechaniky. Jejím cílem je pak přivést člověka k vědomí vlastní zodpovědnosti, jež je základem duchovní existence, ³⁷ kterou představuje svobodné a zodpovědné bytí.³⁸

Psychoanalýza si klade za cíl převést id do vědomé sféry a přizpůsobit člověka vnějšímu světu pomocí odírání pudům. V životě jde ale o více než o přizpůsobení, někdy je naopak třeba mít vůli ke svobodnému boji proti okolnostem. Proto logoterapie usiluje o přenesení samotného jádra osoby, tj. noetické dimenze, z nevědomí do vědomí.³⁹ V psychoanalýze je z nevědomí převáděno do vědomí vše, co je pudové, v existenciální analýze je do vědomí převáděno vše, co je duchovní.⁴⁰ To, co Freud považuje za pouhý vedlejší produkt zvířecích pudů je tedy podle Frankla základním kamenem lidské psychiky.

Frankl dále psychoanalýze vytýká, že je postavená na vědeckém předpokladu, který neodpovídá praxi lidského života. Považuje celou Freudovu teorii o id za neadekvátní, protože idolatruje pozici rozumu a pudu. Podle Frankla nevědomí převyšuje pudy, a stejně tak lidská existence přesahuje rozum.⁴¹

b) Téma svědomí podle Freuda a Frankla

Zásadním tématem, které se týká nevědomí, je pro Frankla svědomí. Podívejme se nejdřív, jak vnímá úlohu svědomí Sigmund Freud. Freud vidí svědomí jako součást nevědomí v podobě jedné z jeho tří komponent, a sice superega. Superego je racionální etickou složkou osobnosti, která nastavuje morální normy, kterým se pak musí přizpůsobovat ego. Kritika, zákazy a zábrany superega jsou základem lidského svědomí a nároků na idealizovanou podobu sebe sama.⁴²

Frankl má stejně jako Freud za to, že svědomí pochází z nevědomí, jak můžeme koneckonců vidět na tom, že člověk posuzuje, co je morální a co ne, aniž by si to aktivně uvědomoval. Potud se oba koryfeje shodují. Podle Frankla ale může úsudek svědomí unikat vší logice a jeho operace se nedají vždy vysvětlit či ospravedlnit pomocí rozumu.⁴³ Svědomí je v tomto smyslu iracionální, lépe řečeno pre-logické a intuitivní.⁴⁴

³⁷ Tamtéž, str. 12.

³⁸ Tamtéž, str. 15.

³⁹ FULLER, Andrew Reid. *Psychology and religion: classical theorists and contemporary developments*. 4th ed. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, c2008, str. 236.

⁴⁰ FRANKL, Viktor Emil. *Psychoterapie a náboženství: hledání nejvyššího smyslu*. Brno: Cesta, 2007, str. 12.

⁴¹ FULLER, Andrew Reid. *Psychology and religion: classical theorists and contemporary developments*. 4th ed. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, c2008, str. 239.

⁴² Kolektiv editorů Encyclopædia Britannica. *Superego* [online]. Encyclopædia Britannica, 2016 [cit. 2017-04-18]. Dostupné z: <https://www.britannica.com/topic/superego>

⁴³ FULLER, Andrew Reid. *Psychology and religion: classical theorists and contemporary developments*. 4th ed. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, c2008, str. 239–240.

⁴⁴ FRANKL, Viktor Emil. *Psychoterapie a náboženství: hledání nejvyššího smyslu*. Brno: Cesta, 2007, str. 21.

Zatímco vědomí vnímá to, co je, svědomí intuitivně vnímá to, co má být. Napětí mezi bytím (tím co je) a smyslem (tím, co má být) je uloženo v samé podstatě člověka a jeho zdrojem je právě svědomí. Frankl toto napětí nazývá *noodynamika* a rozlišuje ho na dva typy: malá noodynamika vede k existenciální nenaplněnosti a velká noodynamika má za důsledek duševní onemocnění. Uměřená dávka noodynamiky je ale naopak nutná pro duševní zdraví, protože člověku slouží jako motivace.⁴⁵

Primárním úkolem svědomí je ukazovat na jedinečný a nutný smysl ve světě. Podle Frankla přitom neexistuje jen jediný všeobecný smysl, tak jak jej uvádí Kant se svým kategorickým imperativem.⁴⁶ Každý život a každá situace má svůj vlastní jedinečný smysl, který lze rozpoznat právě pomocí svědomí. Nicméně je třeba si uvědomovat, že i svědomí je nejen lidské, ale příliš lidské a může se mýlit, a člověk si tak až do smrti nemůže být jist, zda opravdu naplnil smysl svého života.⁴⁷

Frankl přitom varuje před tím, aby bylo svědomí pro svůj intuitivní charakter pokládáno za pouhý etický pud (jak ho mnohdy prezentuje Freud). Rozdíl zde spočívá v tom, že pud operuje na základě obecného schématu, který může zanedbávat blaho jedince ve prospěch kolektivu. Svědomí funguje opačně, jeho objektem je vždy něco nebo někdo velmi konkrétní a specifický, každou situaci vyhodnocuje svědomí individuálně. Tam, kde se spirituální já zanořuje do hlubin nevědomí, tam se objevují specificky lidské fenomény jako je právě svědomí nebo láska a umění. Ale u člověka, u kterého dochází k opačnému procesu a id proniká to vědomí, dochází ke vzniku neuróz a psychóz.⁴⁸

Zatímco nenáboženský člověk se neptá, co je nad svědomím, náboženský člověk hledá za svědomím něco vyššího – transcendentního.⁴⁹ Ve Freudově teorii o nevědomí zcela chybí jakýkoli prvek sebe-transcendence nebo transcendence obecně. Frankl naopak staví na tom, že člověk vždy poukazuje nad sebe, na něco, nebo někoho jiného. Hledá ve světě (a tedy mimo sebe) smysl, který by mohl naplnit, nebo osobu, kterou by mohl milovat. Obor, který se zabývá touto vůlí ke smyslu, nazývá Frankl výšinná psychologie – jakožto doplněk (nikoli náhrada) hlubinné psychologie.⁵⁰ To nás přivádí k následující kapitole, kde se pokusíme srovnat přístup Freuda a Frankla k otázce transcendentna.

c) Téma náboženství podle Freuda a Frankla

Freud odpovídá na otázku existence Boha rezolutním odmítnutím. Myšlenka „idealizovaného supermana“ na nebesích je podle něj dětinská pověra a je třeba jí pomocí důkladného vzdělávání populace vymýtit.⁵¹ Sám sebe Freud považoval za materialistu,

⁴⁵ TAVEL, Peter. *Smysl života podle Viktora Emanuela Frankla: potřeba smyslu života, přínos Viktora E. Frankla k otázce smyslu života*. Praha: Triton, 2007. Psyché (Triton), str. 42–44.

⁴⁶ FRANKL, Viktor Emil. *Psychoterapie a náboženství: hledání nejvyššího smyslu*. Brno: Cesta, 2007, str.18.

⁴⁷ TAVEL, Peter. *Smysl života podle Viktora Emanuela Frankla: potřeba smyslu života, přínos Viktora E. Frankla k otázce smyslu života*. Praha: Triton, 2007. Psyché (Triton), str. 37.

⁴⁸ FRANKL, Viktor Emil. *Psychoterapie a náboženství: hledání nejvyššího smyslu*. Brno: Cesta, 2007, str. 22–25.

⁴⁹ Tamtéž, str. 34.

⁵⁰ Tamtéž, str. 66–67.

⁵¹ NICHOLI, Armand M. *The question of God: C.S. Lewis and Sigmund Freud debate God, love, sex, and the meaning of life*. New York: Free Press, c2002, str. 36.

ateistu a bezbožníka. Svůj anti-náboženský postoj pokládal za „vědecký“ jelikož staví na předpokladu, že vědění pochází pouze z výzkumu. Tato základní premisa ale sama založená na vědeckém výzkumu není, jde spíše o filosofickou myšlenku, jejichž korektnost nelze podobně jako náboženskou víru vědecky potvrdit ani vyvrátit. Přesto nevědeckost byla jednou z věcí, kterou Freud ve svém urputném boji s duchovní sférou napadal nejvíce. Záznamy zázraků prohlašoval za pohádky a Bibli jako takovou za falsum plné protimluvů. Náboženství bylo podle něj přežitek z dob ignorantského dětství lidstva, které patřilo do světa primitivů. Jakýkoli spirituální pohled na svět (ale zejména křesťanství a judaismus) pro něj byl klamným mámením, které násilně fixuje ty, kteří mu podlehnou, v zakrnělém a infantilním stádiu psychického vývoje.⁵²

Nyní blíže prozkoumáme otázku náboženství u Frankla. Frankl byl svým původem žid, nicméně jeho manželka Eleonore byla praktikující katolička a oba chodili společně do synagogy i do kostela.⁵³ Toto spojení vlivů obou náboženství je dle mého názoru patrné i na tématu spirituality v jeho práci. O Freudově přínosu Frankl soudil, že mu vděčíme za objevení celé dimenze psychického bytí, nicméně on svému objevu porozuměl asi stejně jako Kolumbus, který věřil, že doplul do Indie. Frankl kritizoval zejména Freudův redukcionistický psychologismus fungující jako prostředek na zbavování hodnoty, kterým od-vysvětloval náboženství jakožto symptom neurózy. Logoterapii proto Frankl koncipoval jako opak psychologismu – terapii vycházející z duchovna.

Frankl se bouřil proti Freudově redukci náboženství na neurózu. Duchovní problematika podle něj není symptom a pochyby o smyslu bytí nejsou patologické, naopak je můžeme pokládat za vyjádření toho nejlidštějšího v člověku.⁵⁴ Sám Frankl jako by se ve svých odborných pracích často vyhýbal termínu Bůh, aby nebyl zařazen do nějaké omezující škatulky. Mluvil místo toho o *prozřetelnosti* nebo o *oné moudrosti*, jež dává životu smysl. Například vyjádřil přesvědčení, že člověk má přesto, co s ním prozřetelnost zamýšlí, svobodnou vůli, podobně jako domestikované zvíře následuje své instinkty i pokyny svého pána. Ona moudrost, která stojí za naprogramováním těchto instinktů (a rozumu) je navíc nesrovnatelně vyššího řádu než moudrost instinktů samých.⁵⁵

Frankl vyjádřil názor, že víra v nějaký vyšší smysl má eminentní psychoterapeutický význam, protože vylučuje pocit marnosti a bezesmyslnosti.⁵⁶ Zde si dovoluji se zakladatelem logoterapie mírně polemizovat, neboť součástí opravdové víry jsou přece i pochyby, víra se nerovná jistotě. Možná by tedy bylo vhodnější nahradit termín „vylučuje“ slovem „omezuje“ nebo „pomáhá proti“. Ovšem je možné, že Frankl svůj výrok takto zamýšlel, pouze se zde vyjádřil příliš optimisticky.

Nicméně pokračujme nyní v komparaci Freudova a Franklova učení o nejvyšším cíli bytí. Zatímco Freud má za to, že smyslem života je slast a veškeré lidské chování je determinováno touhou této slasti dosáhnout, Frankl naopak považuje princip slasti za

⁵² Tamtéž, str. 37–38.

⁵³ KLINGBERG, Haddon. *When life calls out to us: the love and lifework of Viktor and Elly Frankl*. New York: Doubleday, 2001, str. 101.

⁵⁴ NICHOLI, Armand M. *The question of God: C.S. Lewis and Sigmund Freud debate God, love, sex, and the meaning of life*. New York: Free Press, c2002, str. 43–46.

⁵⁵ Tamtéž, str. 48.

⁵⁶ Tamtéž, str. 49.

pouhý psychologický artefakt. Slast není cílem, ale jen důsledkem našich snah. „*Obecně chce člověk nikoli slast, ale právě to, co chce.*“ Pokud by slast byla cílem života, pak by byl opravdu bezesmyslný – proč se namáhat jen kvůli nějakému procesu v gangliových buňkách mozku? Rozdíl mezi slastí a radostí je, že slast pociťuje člověk *pro* něco, radost ale z něčeho. Radost nemůže být intendována, je konanou skutečností. Kdo se křečovitě snaží být šťasten, bývá nešťastný – podobně je všechna snaha o štěstí, jako o to nejvyšší v životě, sama o sobě nemožná.⁵⁷

Freudova psychoanalýza se snaží být jakousi světskou zpovědí, Franklova logoterapie je oproti tomu lékařskou péčí o duši. To neznamená, že by se logoterapie nějak pokoušela nahradit náboženství. Náboženskému člověku nemá co dát, potřebuje ji ale ten, kdo je nenáboženský a pokládá si duchovní otázky po smyslu. Lidé v duchovní tísní se dnes častěji obrací na terapeuta než na duchovního pastýře a ten se tohoto požadavku nemůže zříci. Je ale třeba mít na paměti, že člověk nemůže vstoupit do dimenze víry pouze prostřednictvím psychoterapie. Logoterapie klade otázku, před kým je třeba být zodpovědný? a ponechává ji nezodpovězenou. Je na pacientovi, zda interpretuje svou odpovědnost vůči společnosti, lidstvu, svědomí nebo právě vůči Bohu. Logoterapie chápe fenomén víry nikoli jen jako víru v Boha, ale víru ve smysl. Jak konec konců prohlásil Albert Einstein: *Položit otázku po smyslu života znamená být náboženský.* Lidské bytí je přitom vždy bytím ke smyslu, protože každý člověk má jisté předvedění, tušení smyslu neboli vůli ke smyslu. I sebevrah věří ve smysl, ne života, ale smrti.⁵⁸ Dalo by se říci, že vůli ke smyslu ilustruje i slavné latinské úsloví: *Dūm spiro, spero – Dokud dýchám, doufám.*

Freud kladl důraz na psychoanalytické mechanismy (potlačení a přenos), místo aby se věnoval hlubšímu sebeporozumění prostřednictvím existenciálního setkání. Zatímco Freud razil metodu „*Kde je Ono má vzniknout Já.*“, Frankl tvrdil: „*Já se stává Já teprve prostřednictvím Ty. (...) Pouze Já, které směřuje k nějakému Ty, může integrovat vlastní Ono.*“⁵⁹ Podstata lidské existence spočívá v sebe-transcendenci, kdy je člověk oddán dílu, člověku nebo právě Bohu.⁶⁰

Každý člověk v sobě má podle Frankla dispozici k víře neboli religiozitu. Vztah k Bohu přitom není vždy uvědomovaný, může být potlačený a skrytý.⁶¹ Zatímco Freud uvádí, že člověk je ve svém podvědomí několikanásobně morálnější než na vědomé úrovni, Frankl tento výrok rozšiřuje: člověk je ve svém podvědomí mnohem více religiózní, než ve svém vědomí tuší.⁶² Právě zde pak vyvstává role lékaře, který má mít zájem na tom, aby klientova religiozita dosáhla bezprostřednosti a nebyla už jen skrytá v nevědomí, ale přesunula se (v duchu Freudovského pojetí přesunu blokováného obsahu) do vědomé sféry. Lékař má věřit v neuvědomovaného Boha klientů, který se ještě nestal vědomým. Je ale zásadní, aby tato religiozita vyklíčila spontánně, nikoli pod vlivem naléhání lékaře. Nátlakem by totiž religiozita nebyla z nevědomí do vědomí převedena

⁵⁷ Tamtéž, str. 52–55.

⁵⁸ Tamtéž, str. 195–198.

⁵⁹ FRANKL, Viktor Emil. *Lékařská péče o duši: základy logoterapie a existenciální analýzy.* Brno: Cesta, 1995, str. 20–21.

⁶⁰ Tamtéž, str. 37.

⁶¹ FRANKL, Viktor Emil. *Psychoterapie a náboženství: hledání nejvyššího smyslu.* Brno: Cesta, 2007, str. 38–39.

⁶² FRANKL, Viktor Emil a LAPIDE, Pinchas. *Bůh a člověk hledající smysl.* Brno: Cesta, 2011, str. 38.

z vlastní vůle a celý proces by pak nebyl úspěšný. Terapeut proto musí respektovat svobodné rozhodnutí jedince. „*Ke skutečné religiozitě se člověk nedá dotlačit ani svým Ono, ani lékařem.*“⁶³

Náboženství nikdy nemá být použito jen jako prostředek k uzdravení klienta, to by byla degradace náboženství. Náboženství je psychoterapeuticky účinné pouze druhotně – jeho cílem ale není primárně duševní rovnováha, nýbrž spása duše. Duševní rovnováha je pak jakýmsi vedlejším efektem. „*Čím méně se psychoterapie propůjčí tomu, aby dělala pro teologii práci služby, tím významnější budou skutečně vykonané služby.*“ Ačkoli záměrem náboženství primárně není být lékem na duši, může mít takové důsledky. Poskytuje lidem možnost prožít zakotvení v transcendenci.⁶⁴

Když byl Frankl tázán, zda si myslí, že v budoucnosti lidstvo spěje k jednomu společnému a universálnímu náboženství, jak je z jeho nad-konfesijního přístupu možné usuzovat, odpověděl záporně. Neubíráme se k jednomu náboženství, ale právě naopak k nanejvýš individuální religiozitě, osobnímu vztahu odlišnému u každého člověka.⁶⁵ Takový názor se vymezuje vůči slavnému spisu Sigmunda Freuda, *Budoucnost jedné iluze*, kde zakladatel psychoanalýzy prorokuje pád náboženství jakožto přežitku. Můžeme zde vidět, že Frankl i Freud očekávají ústup náboženství v klasické podobě, ale zatímco dle Freuda veškerá víra v duchovní síly zmizí v propadlišti dějin, Frankl předvídá přesun spirituality do soukromé sféry v době post-sekulární.

d) Role Otce a teodicea podle Freuda a Frankla

Jak již bylo zmíněno v úvodu do této kapitoly, Freud nabídl proti Boží existenci dva úhlavní argumenty, které zůstávají v naší společnosti dodnes populární: prvním je psychologický argument naplnění přání, druhým je existence lidského utrpení. Freud sám samozřejmě nebyl autorem těchto myšlenek, nicméně je dokázal dobře využít a obohatit. Freudův psychologický argument proti spiritualitě je vystaven na myšlence, že základy veškerých náboženství je třeba hledat v lidských touhách zakořeněných hluboko v lidském nevědomí. V knize *Budoucnost jedné iluze* Freud pojednává o tom, že víra v Boha je pouhou projekcí lidských přání a potřeb a hlásí se tak k filosofickému odkazu Ludwiga Feuerbacha, který s touto myšlenkou přišel už před ním. Podobně také smýšleli osobnosti osvícenství, jako byl Voltaire, Diderot nebo Darwin. Freud tomuto konceptu dodává psychologický základ, a sice tezí, že naše přání a potřeba Boží existence vyvěrá z pocitu bezmoci přeneseném do dospělosti z raného dětství. Všechny děti potřebují silnou figuru otce, který je vyprostí z nesnází, a proto později když jsou lidé opět konfrontováni s problémy dospělého života, vidí takovou figuru v Bohu, který představuje zbožněného otce. Věřící se tento jev dokonce ani nepokouší skrývat, když svého Boha nazývají Otcem. Vztah k Bohu je pak zcela založen na vztahu daného člověka s jeho biologickým otcem; původně je sice zdrojem ochrany dítěte matka, ale ta je silnější postavou otce brzy natrvalo nahrazena. Otcovská figura v sobě chová jistou ambivalenci, je zdrojem pocitu bezpečí i strachu, ochrany i trestu, lásky i žárlivosti vůči matce. Vztah k Bohu Otci je zcela závislý na vztahu k biologickému otcovi. Nejsme tedy stvořeni k obrazu Božímu, ale naopak

⁶³ FRANKL, Viktor Emil. *Psychoterapie a náboženství: hledání nejvyššího smyslu*. Brno: Cesta, 2007, str. 45.

⁶⁴ Tamtéž, str. 46–49.

⁶⁵ Tamtéž, str. 53.

Bůh je námi stvořen k obrazu našeho otce. Po tomto odhalení je třeba konečně dospět a vzdát se víry jakožto dětské pošetilosti, kterou už dnes v době vědeckého pokroku lidstvo nemá zapotřebí.⁶⁶

Jak se s tímto psychologickým argumentem o projekci lidské potřeby silného otce vyrovnává Frankl? Franklův přístup se od Freudova pojetí snad nemůže lišit více: „*Ve skutečnosti není Bůh imagem otce, ale otec imagem Boha. Otec pro nás není předobrazem vši božskosti, spíše platí pravý opak: Bůh je předobrazem všeho otcovství.*“⁶⁷ Freudova psychoanalýza nazývá svědomí Superego a odvozuje ho právě od projekce otcovského imaga. Ale dle Frankla by nemohl být žádný „ideál Já“ účinný, pokud by to byl pouze vlastní výmysl.⁶⁸ Nesouhlasný postoj vůči argumentu zbožněného otce Frankl opírá o psychologický průzkum, který zjišťoval korelace mezi otcovským imagem a náboženským životem. Ten ukazuje, že pozitivní vnímání otce nejenže nezaručuje religiozitu, ale naopak že lidé s negativním imagem otce vedou náboženský život častěji. Vztah k Bohu tedy není jen výsledkem výchovy, nýbrž je (zcela v logoterapeutickém duchu) založený především na osobním rozhodnutí jedince vůči pseudo-determinujícím výchozím podmínkám.⁶⁹

Co se týče Freudovy teze o principu naplnění přání, podle které Bůh představuje projekci splnění přání pro ty, kteří potřebují figuru silného otce, poukázal Frankl na její důležitý nedostatek. Upozornil na to, že jen proto, že si něco přejeme, neznamená to automaticky, že naplnění tohoto přání není skutečné. To, že Bůh odpovídá našemu přání, nemusí automaticky znamenat, že neexistuje. Ukazuje to na přirovnání, že čáp taky existuje, i když figuruje v pověrách.⁷⁰ Teolog C. S. Lewis, který se Freudovým ateismem rovněž zabýval, šel ještě dále a ukázal, že nejenže touha po něčem nevyklučuje existenci oné věci, ale naopak může sloužit jako důkaz, že je ona věc (v tomto případě Bůh) reálná. Lidé totiž většinou touží po věcech, které existují. Například dítě může mít hlad – uspokojí ho jídlo. Nedávné výzkumy ukazují, že lidský mozek je geneticky „naprogramován“ na víru v něco víc. Pokud v sobě tedy chováme touhu (víru), kterou nemůže uspokojit nic z tohoto světa, nejpravděpodobnější odpovědí musí být, že její naplnění existuje, a sice mimo tento svět.⁷¹

Další překážkou pro přijetí spirituálního pohledu na svět byl pro Freuda problém teodiceje, tedy filosofická otázka, jak může všemohoucí dobrý Bůh dopustit existenci zla. Argument utrpení a s ním spojeného zla je úhlavním zdrojem pochyb ohledně Boží existence a případně Boží nátury už po staletí. Je jednoduché dojít ke třem možným vysvětlením: Bůh buď není všemohoucí, nebo ho lidské utrpení nezajímá, nebo vůbec neexistuje. Pro Freuda byla odpovědí právě třetí možnost, a sice že existence utrpení je neslučitelná s existencí Boží.

Freud ve svém životě prožil mnoho utrpení, jako dítě těžce nesl ztrátu milované chůvy, později mu zemřela jeho oblíbená dcera a milovaný vnuk, a on sám později dlouho a v bolestech umíral na rakovinu hrtanu. Nemalou úlohu měl na Freudově strádání také

⁶⁶ Tamtéž, str. 42–44.

⁶⁷ FRANKL, Viktor Emil. *Psychoterapie a náboženství: hledání nejvyššího smyslu*. Brno: Cesta, 2007, str. 37.

⁶⁸ Tamtéž, str. 35–36.

⁶⁹ FRANKL, Viktor Emil. *Lékařská péče o duši: základy logoterapie a existenciální analýzy*. Brno: Cesta, 1995, str. 34.

⁷⁰ Tamtéž, str. 30.

⁷¹ NICHOLI, Armand M. *The question of God: C.S. Lewis and Sigmund Freud debate God, love, sex, and the meaning of life*. New York: Free Press, c2002, str. 46–47.

antisemitismus, kterému musel po celý život čelit. Vídeň byla tehdy silně katolická, a tak si Freud spojil katolictví s antisemitismem a katolická církev se tak stala jeho nesmiřitelným nepřítelem až do konce života. Freud měl podezření, že antisemitismus stojí také za odporem proti jeho metodě psychoanalýzy a jeho práci obecně. Bojoval za to, aby psychoanalýza nebyla považována za součást takzvané „židovské vědy“ a proti celému tomuto konceptu se bouřil s tím, že by žádné rozdělení mezi „árijskou“ a „židovskou“ vědou nemělo existovat: Vědecké výsledky jako takové musí být identické.⁷²

Freud identifikoval celkem tři kořeny protižidovských nálad: prvním je závist, že židé jsou „Bohem vyvolený“ národ, dalším motivem je kastrální úzkost, kterou v ostatních vzbuzuje židovská obřízka a konečně třetím důvodem je křesťanství. Lidé byli často ke křesťanskému vyznání nuceni proti své vůli, a protože křesťanství pochází z židovství, promítají lidé svou nenávist k tomuto opresivnímu náboženství právě na židy. Skutečnost, že v evangeliích vystupují vlastně de facto pouze židé, toto přesměrování nepřátelství ještě usnadňuje. Ačkoli Freud ve svém stáří prchl před nacismem do Británie, ani tam se nepřátelským předsudkům nevyhnul. Ve svých dopisech označil všechny Angličany za antisemity, kteří to jen umí dobře skrývat. Utrpení, které Freud prožil a viděl na životech svých blízkých, ho utvrdilo v názoru, že vesmíru žádný všemocný a milující Stvořitel nevládne. Bolest se tak stala, vedle již zmíněného psychologického argumentu, druhou indicií hovořící proti Boží existenci.⁷³

Otázka dopuštění zla a utrpení je v diskuzích snad nejvíce používaným argumentem proti Boží existenci, se kterým se zaobírají nejen ateisté, ale zápasí s ním i věřící. Frankl se tématu utrpení nevyhýbal, ale ani si v něm lítostivě neliboval. Nebudeme se zde zabývat (tak jako jsme to učinili u Freuda) popisem Franklovi zkušenosti s utrpením, neboť jsme se tomuto tématu již věnovali nemalý prostor v úvodu této práce. Místo toho se podíváme přímo na to, jak k tématu utrpení přistupoval ve svém díle.

Frankl se nesnažil utrpení zlehčovat přehnaným optimismem, ani se neutápěl v melancholii. Zcela v duchu své logoterapie v něm hledal nějaký smysl. Za fundamentální pokládá Frankl v tomto kontextu i v celém svém díle svobodnou vůli. Každý člověk má možnost vnitřní volby v tom, co s ním koncentrační tábor nebo jiná krizová situace udělá. Buď může utrpení podlehnout, propadnout okolnostem a vzdát se své vlastní důstojnosti, anebo si může zachovat svou svobodu a zaměřit své snažení na to, aby byl hoden svého utrpení. Frankl zde navazuje na výrok připisovaný Dostojevskému: „*Bojím se jen jednoho – nebýt hoden svého utrpení.*“ Tato na první pohled až patetická fráze nabývá v prostředí koncentračního tábora zcela konkrétních kontur.⁷⁴

Frankl se opakovaně vyjadřoval k otázce víry v Boha po Osvětimi, kterou lze považovat za učebnicovou manifestaci zla a utrpení. Opět se přitom obrací k citaci Fjodora Dostojevského:

„Existují tací, kteří tvrdí, že po Osvětimi už nelze skládat básně a nedá se věřit v Boha. Ale buď svou víru v Boha vzdáte ve smyslu jedné pasáže z Dostojevského, kde se praví: ‚Když Bůh dopustí, aby trpělo, aby trpělo nebo zemřelo jedno jediné

⁷² Tamtéž, str. 188–190.

⁷³ Tamtéž, str. 192–195.

⁷⁴ FRANKL, Viktor Emanuel. *A přesto říci životu ano: Psycholog prožívá koncentrační tábor*. 3. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, str. 77–78.

*nevinné dítě, nemohu v něj věřit. 'Nebo si svou víru přesto ponecháte – řeknete víře ano.'*⁷⁵

Je možné tento výrok interpretovat tak, že zde Frankl odkazuje ke své nejslavnější knize *A přesto říci životu ano* a staví tak víru v Boha na rovinu života v aluzi na Kristovo slavné sebe-identifikující prohlášení „*Já jsem ta cesta, pravda i život.*“⁷⁶ Ale to je samozřejmě jen spekulace. Podívejme se nyní jak Frankl Boha navzdory utrpení obhajuje a udává důvod, proč si víru uchovat:

„Nelze vyjednávat a prohlásit: ‚Milý Bože, dávej pozor, ponechám si víru do počtu 526 000 Židů jdoucích do plynu, ale nepřipustím už ani jednoho navíc. Svou víru odvolávám, protože si nechal zemřít pět nebo šest milionů lidí. Nelze takto vyjednávat. A podívejte, víra, opravdová víra trvá i poté. Kolik lidí tvrdí, že v Osvětimi museli lidé víru ztratit! Ale to není pravda. Nemám statistiku, ale podle mých dojmů, mých pocitů, je to tak, že lidé v Osvětimi víru spíše znovu získávali a v řadě lidí Osvětim víru posílila, to znamená navzdory Osvětimi, než že by o víru přišli. Nemělo by se tedy donekonečna opakovat slovní spojení ‚po Osvětimi v souvislosti se schopností člověka věřit, ale mělo by se spíše mluvit o víře navzdory Osvětimi.‘“⁷⁷

Frankl má jako člověk, který skutečně prošel utrpením koncentračních táborů možná logicky větší právo než jiní Boha zavrhnout, ale místo toho volí jinou cestu, víru posílenou útrapami, podobně jako (dle jeho vlastních slov) i mnoho dalších vězňů. Avšak zcela opačně, než se rozhodl Sigmund Freud. Nelze srovnávat míru prožitého utrpení, ale je nasnadě, že Freud takovou zkušenost se zlem v podobě ,továren na smrt' jako Frankl neměl.

Jak jsme mohli v této kapitole vidět, oba tito vídeňští psychologové mají k otázce, kdo je Bůh a jaká je jeho role v nevědomí, mnoho co říci. Sigmund Freud odpovídá rezolutním odmítnutím toho, co považuje za nevědomou projekci mocného a despotického biologického otce, která kompenzuje infantilní pocit bezmocnosti. Viktor E. Frankl se často zabývá náboženskými otázkami, ale diskutuje o nich navýsost opatrně. Víru v Boha vidí „jen“ jako předmět zkoumání, nikoli jako východisko.⁷⁸ Na první pohled se zdráhá poskytnout přímou odpověď na naši otázku, neboť se snaží udržet akademickou neutralitu; při hlubším pátrání ale vychází najevo, že tématu přece jen nemůže odolat a vykresluje Boha jako partnera vnitřního intimního dialogu, který někteří považují pouze za monolog. Boha, který je v každém z nás, byť i nevědomě.

Není bez zajímavosti, že Freud věnoval tématu náboženství, které považoval za mrzký přežitek, zejména ke konci života mnoho času a energie. Podezření, že jeho úzkostné teoretizování o náboženství vypovídá více o Freudovi než o náboženství samotném, je nasnadě. Podobnou tendenci vidíme i u jiného „slavného Božího nepřítele“, kterým byl Friedrich Nietzsche. Proč ta téměř obsesivní snaha věnovat tolik úsilí psaní o Bohu? Freudova dcera poukázala na to, že pokud chce někdo opravdu pochopit jejího otce, nemá číst jeho biografie, nýbrž jeho dopisy. Jejich čtení odkrývá zcela nečekaný materiál: Freud v nich

⁷⁵ Tamtéž, str. 53.

⁷⁶ Jan 14:6.

⁷⁷ FRANKL, Viktor Emil a LAPIDE, Pinchas. *Bůh a člověk hledající smysl*. Brno: Cesta, 2011, str. 53–54.

⁷⁸ Tamtéž, str. 28.

nezřídka cituje ze Starého i z Nového zákona a neustále se v nich opakují fráze typu „S Boží pomocí jsem prošel zkouškami,“; „dá-li Bůh“; „naš dobrotivý Pán“; „odevzdávám to do Božích rukou“; „dokud nenastane vzkříšení“; „Boží soud“; „Bůh nad námi“; „Boží milost“; „jestli se tam nahoře jednou sejdem“; „v příštím světě“; „má tajná modlitba“. Daly by se tyto úryvky interpretovat jako pouhé řečnické figury a fráze? Ano, samozřejmě. U kohokoli kromě Freuda, který trval na tom, že dokonce i každé přeřeknutí v sobě nese hluboký význam.⁷⁹ Zdá se, že Freud i Frankl jsou k tématu Boha v psychologii přitahováni a nemohou mu utéct.

Jungův život a dílo

V druhé části této práce se zaměříme na srovnání přístupu k otázce Boha a nevědomí u Frankla a Carla Gustava Junga. Na úvod se krátce zmíníme o jeho životě, pak se zaměříme na jeho přínos oboru psychologie (v kontrastu se Sigmundem Freudem) a na závěr srovnáme jeho názor na roli Boha v nevědomí s pohledem Viktora E. Frankla.

Carl Gustav Jung se narodil do chudé venkovské rodiny protestantského pastora Paula a jeho manželky Emilie, která se považovala za spirituální médium. Nebyl ateistou ani křesťanem v tradičním slova smyslu, nicméně jeho se o duchovní (dokonce i okultní) svět silně zajímal.⁸⁰ Na studiích medicíny na univerzitě v Basileji se rozhodl pro tehdy nepříliš populární specializaci v psychiatrii, neboť se v ní snoubil jeho zájem o biologii a spiritualitu, přírodu a ducha. Po studiích získal místo na psychiatrické klinice Burgölzli, kde se poprvé blíže seznámil s dílem Sigmunda Freuda. Zprvu zde úspěšně používal metodu slovních asociací a také hypnózu, kterou však později opustil, jelikož se mu z etických důvodů přičilo takto ovládat pacientovu mysl. Upřel proto své úsilí k vědomému uvolnění potlačeného obsahu, tak aby se pacienti mohli stát svými pány a přirozeným způsobem se rozvíjeli.⁸¹

S Freudem si Jung nejprve dopisoval a později ho i s velkým úspěchem navštívil. Ačkoli byli oba zcela odlišní, spojoval je zájem o hlubiny nevědomí. Freud byl neurolog se zaměřením na neurózu, Jung zase psycholog, kterého zajímala psychóza. Freud náboženství jakožto pověru kritizoval, Jung byl naopak mystikou a nadpřirozenem takřka „okouzlen“. Oba byli nicméně z podnětného setkání nadšeni a v dopisování pokračovali a Freud si dokonce přál, aby se Jung stal jeho korunným princem, duchovním synem, jenž bude rozvíjet jeho myšlenky. Později však došlo k rozkolu mezi oběma psychology, přičemž vztah k náboženství hrál nemalou roli. Nakonec se oba koryfejové pro profesní neshody ve zlém rozešli.⁸²

Nyní krátce shrneme nejznámější rysy Jungova učení, záměrně se jím ale nebudeme zabývat do hloubky, protože není účelem této práce. Jung mezi širokou veřejností snad nejvíce proslul svou teorií o čtyřech neredukovatelných směrech psychické energie: introverze a extroverze, pokrok a regres. Podobné popularitě se těší i čtvero neredukovatelných funkcí: vnímání a intuice, myšlení a cítění. Velkou důležitost mělo v

⁷⁹ NICHOLI, Armand M. *The question of God: C.S. Lewis and Sigmund Freud debate God, love, sex, and the meaning of life*. New York: Free Press, c2002, str. 51.

⁸⁰ ANTIER, Jean Jacques. *C.G. Jung, aneb, Zkušenost s božstvím*. Brno: Emitos, 2012, str. 62.

⁸¹ Tamtéž, str. 69–74.

⁸² Tamtéž, str. 97–104.

Jungově učení nevědomí, jakožto prostředek psychické transformace.⁸³ Jung postuloval existenci kolektivního nevědomí a kolektivní paměti na základě toho, že se v mysli jednotlivců nachází archaické složky - archetypy -, které se tam nemohly dostat slovní tradicí (za důkaz existence kolektivního nevědomí pak považoval sny).⁸⁴ Archetypem je původní symbolický obraz uložený v lidské genetické výbavě, jenž se projevuje zejména v lidových kulturních výtvořech, ve fantazii obecně a nepřímou i přes symboly. Má schopnost vyjadřovat skrytou realitu věcí, a proto je základem duše i chování a ústředním předavatelem kultury.⁸⁵ Archetypy jako Bůh Otec, Kristus, Spasitel, Panna Maria a Nejsvětější Trojice jsou pak základem náboženství.⁸⁶

Bůh podle Junga a Frankla

Abychom pochopili vnímání Boha u Carla G. Junga, je třeba podívat se nejprve na to, jak se jeho přístup posunul od nepřátelského postoje Sigmunda Freuda. Příčiny roztržky mezi Freudem a Jungem byly mnohé a náboženství v nich hrálo nezanedbatelnou roli. Jung kritizoval Freudův výlučný důraz na sexualitu, kterou nahradil náboženství:

„Freud tak soustavně zdůrazňoval, že odmítá náboženství, až si vytvořil dogma. Obraz žárlivého Boha ze Starého zákona ztratil a nahradil jiným, který se mu vnutil: sexualitou, neodbytnou, náročnou, panovačnou, ohrožující a morálně ambivalentní.“⁸⁷

Odchýlil se proto od Freudova učení – připojil k jeho teorii sexuality koncepci abstraktní, nerozlišitelné, beztvare energie, která nese Freudův název *libido* a zásadně tak rozšířil význam tohoto slova. Sexuální pud popsany a tolik zdůrazňovaný Freudem je podle Junga jen jednou z mnoha forem, jež na sebe může libido vzít. Libido podle něj obsahovalo všechny fyzické i duchovní možnosti. Junga na tuto koncepci nerozlišené energie přivedli pacienti, kteří často a opakovaně zmiňovali symboly, které religionistika označuje za univerzální symboly pro tvořivé božství. Jung se proto rozhodl pohlížet na Boha jako na fantazijní konkretizaci tohoto libida.⁸⁸ Zde se nabízí srovnání s učením V. E. Frankla, jelikož oba koryfeje mluví o podobném konceptu různými slovy. To, co Jung považuje za nerozlišené libido, Frankl vnímá jako vrozenou touhu po Bohu, která se nalézá v každém člověku a nazývá ji termínem Nevědomý Bůh.⁸⁹

Jungovo nahrazení „sexuality“ jakožto příčiny všech psychických projevů za „nerozlišené libido“ nutně přináší obrat v hodnocení křesťanství. Psychoanalytika, který se duši zabývá pouze v klinickém prostředí, zajímá především příčina choroby (tedy incestní sexuální přání), vše ostatní je pouhá náhražka. Do této kategorie náhražky lze započítat umění, kulturu, vědu, ale především – náboženství. Jung ale přináší novou perspektivu, kdy náboženství už není jen tolerovanou náhražkou, nýbrž se stává

⁸³ WHITE, Victor. *Bůh a nevědomí: Teologie versus psychologie*. Praha: Vyšehrad, 2003. Studium, str. 142–143.

⁸⁴ ANTIER, Jean Jacques. *C.G. Jung, aneb, Zkušenost s božstvím*. Brno: Emitos, 2012, str. 154.

⁸⁵ JUNG, Carl Gustav, JAFFÉ, Aniela., ed. *Vzpomínky, sny, myšlenky C.G. Junga*. Přeložil Karel PLOCEK. V Brně: Atlantis, 1998, str. 401.

⁸⁶ ANTIER, Jean Jacques. *C.G. Jung, aneb, Zkušenost s božstvím*. Brno: Emitos, 2012, str. 279.

⁸⁷ Tamtéž, str. 128.

⁸⁸ WHITE, Victor. *Bůh a nevědomí: Teologie versus psychologie*. Praha: Vyšehrad, 2003. Studium, str. 60–61.

⁸⁹ FRANKL, Viktor Emil. *Psychoterapie a náboženství: hledání nejvyššího smyslu*. Brno: Cesta, 2007, str. 45.

výsledkem důležité psychické energie. Jung pak zašel ještě dál když dospěl k závěru, že to, co Freud interpretoval jako incestní přání Oidipovského komplexu, je ve skutečnosti touha po návratu do lůna, po znovuzrození. Libido se tak zduchovňuje a sexualita se stává toliko symbolem a pouze jednou z forem životního puzení, které je daleko větší než ona sama. Nevědomé obsahy nejsou formovány jen vzpomínkami jedince, nýbrž kolektivními zkušenostmi lidstva manifestovanými v podobě archetypálních postav.⁹⁰

Jung se podobně jako Frankl snažil udržet si vědeckou neutralitu a hovořil o Bohu jako o psychické, nikoli metafyzické realitě. Z jisté badatelské opatrnosti také upřednostňoval termín *numen* (nadpřirozená entita) před termínem *Bůh*. Numen pak pro něj představoval hlavní archetyp nepoznatelné povahy, nejparadoxnější projev přírody, který je současně světlo i stín. Jung se zde obrací k mystickým výkladům, podle nichž při stvoření světa došlo k rozpolcení jednoty dobra a zla, které později vyrovnal člověk, jenž je projevem inkarnovaného božství, jež směřuje k opětovnému sjednocení. Snoubení protikladů Jung nazýval procesem *individuace* a snažil se jej zavést to psychoterapie v rámci přijetí osobní temné stránky charakteru. Tím je určeno lidské poslání: prostřednictvím individuace se podílíme na božském stvoření.⁹¹

Jung byl podobně jako Frankl v otázce Boha a nevědomí rozpolcen a kolísal mezi akademickou neutralitou a osobním prožíváním. Byl tématem fascinován, nicméně zároveň se snažil nesměšovat vědu a náboženství, a v žádném případě se nepovažoval za nositele nějaké absolutní pravdy. Uváděl, že je věrný vnitřní zkušenosti, zároveň není tak domýšlivý, aby věřil svému subjektivnímu výkladu.⁹² Nicméně ale také směle hlásal, že „*dnes existuje už jenom jedna cesta k pochopení náboženských věcí, a sice psychologie.*“⁹³

Křesťanství Jung podrobně zkoumal ve spisu *Aion*, ve kterém se věnoval postavě Krista. Vylíčil ho zde jako syna člověka i Boha, jenž se postavil císaři Augustovi, který uzurpoval jeho království. Jeho posláním bylo stát se archetypem Mesiáše. Kristus představoval pro Junga díky své lidské stránce dostupný článek božství, jehož podstata odpovídá zážitku bytostného Já, ale zároveň se od bytostného Já liší, neboť nevrhá Stín. Krista lze tedy ztotožnit pouze se světlou částí bytostného Já. Obrazem Boha je tak pro Junga archetyp bytostného Já vtištěný hluboko do lidské duše.⁹⁴

Když byl Jung konfrontován s otázkou, zda věří v Boha, odvětil bonmotem, že on věřit nemusí, protože ví.⁹⁵ Tato odpověď vyvolala svého času rozruch a například slavný oxfordský vědec a kritik náboženství Richard Dawkins ji citoval jako ukázkový případ takzvané slepé víry.⁹⁶ Jung proto tohoto výroku litoval a ve svých dopisech danou odpověď rozšířil a upřesnil; potvrdil své přesvědčení, že si je jistý tím, že nad námi existuje „něco víc“, ale nikdo z nás nemůže vědět, co to přesně je. Nazýváme to Bohem, ale

⁹⁰ WHITE, Victor. *Bůh a nevědomí: Teologie versus psychologie*. Praha: Vyšehrad, 2003. Studium, str. 64–66.

⁹¹ ANTIER, Jean Jacques. *C.G. Jung, aneb, Zkušenost s božstvím*. Brno: Emitos, 2012, str. 263–266.

⁹² Tamtéž, str. 270.

⁹³ JUNG, C. G. *Psychology and religion: West and East*. 2d ed. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969, str. 167.

⁹⁴ ANTIER, Jean Jacques. *C.G. Jung, aneb, Zkušenost s božstvím*. Brno: Emitos, 2012, str. 274–276.

⁹⁵ JUNG, C. G. *The Face to Face Interview in C.G. Jung Speaking: Interviews and Encounters*. Princeton: Bollingen Paperbacks, 1977, str. 424–426.

⁹⁶ DAWKINS, R. *The God Delusion*, London: Bantam Press, 2006, str. 138.

naše vlastní zjednodušené myšlenkové obrazy Boha nejsou dostatečně adekvátní na to, aby zachytily jeho opravdovou povahu a Bůh pro nás proto zůstává tajemstvím.⁹⁷

a) Srovnání postavy Otce u Junga a Frankla

V této podkapitole se po Ježíši Kristu podrobněji podíváme na další postavu svatého Trojice, a sice srovnáme (stejně jako dříve u Freuda) Franklův a Jungův pohled na Boha jakožto Otce. Jung se věnuje tématu archetypu Boha Otce s velkým "o" v esejí *Význam otce*. Přijímá zde Freudův výklad psychogeneze vztahu mezi člověkem a Bohem a rozpracovává ho o novou hloubku. Nerozlišené libido je v infantilním stádiu plně pohlceno vztahem s rodičem a později je pomocí náboženských symbolů a rituálů transformováno v kreativní kompenzační sílu.⁹⁸ Jako je fyzické mateřské lůno spojeno s archetypálním lůnem Matky přírody, za fyzickým otcem stojí zase obraz archetypálního Otce. Bůh Otec není vnímán jako jakási fantazijní náhražka otce z fyzického světa, spíše je naopak fyzický otec považován za dětskou náhražku Boha, který je prvotním nositelem obrazu Otce.⁹⁹ Otevírá se tak pole pro korelaci a konfrontaci psychologie a teologie s náboženským obsahem, ale s novým psychologickým úhlem pohledu. Jung byl proto kritizován, že se z lékařského pláště převlékl do kněžského ornátu a možná pak i z ornátu až do hávu mystagoga.¹⁰⁰

Je nápadné, jak moc se zde Jungovo pojetí shoduje s Franklovým vnímáním Boha Otce jakožto pravzoru pozemského otce. Oba koryfejové shodně odmítají Freudovu myšlenku Boha, který je předobrazem otce, a naopak spatřují otce jako odraz obrazu Boha. Jinými slovy: *Bůh je předobrazem všeho otcovství.*¹⁰¹

b) Jung a náboženství

Jak již bylo řečeno, ačkoli byl Jung zprvu následovník Freuda, místo aby se stal jeho dědicem, zaujal diametrálně odlišný postoj a vyvinul vlastní psychologický směr (podobně jako Frankl). Zatímco pro Freuda je náboženství příznakem nemoci duše, pro Junga je naopak u kořene všech psychologických chorob absence náboženství.¹⁰²

Jung se podívoval nad tím, že většina terapeutů (včetně těch křesťanských) v jeho době patřila mezi stoupence Freuda či Adlera a odcizovala tak svým pacientům duchovní aspekt. Důvodem mohlo být, že Jungova religiozita odstraňuje nábožensky založené lidi stejně, ne-li více než nevěřící. Freudovu psychoanalýzu či Adlerovu koncepci lidské přirozenosti lze totiž praktikovat, a přitom se tématu náboženství vůbec nedotknout. To samé se nedá říci u Junga, kterého prakticky nelze vytyčit hranici mezi psychologií a

⁹⁷ JUNG, C.G. *Letter to Valentine Brooke in C.G. Jung Letters*, Volume 2, edited by Gerhard Adler, London: Routledge and Kegan Paul, 1959, str. 520.

⁹⁸ WHITE, Victor. *Bůh a nevědomí: Teologie versus psychologie*. Praha: Vyšehrad, 2003. Studium, str. 63.

⁹⁹ Tamtéž, str. 66.

¹⁰⁰ Tamtéž, str. 58.

¹⁰¹ FRANKL, Viktor Emil. *Psychoterapie a náboženství: hledání nejvyššího smyslu*. Brno: Cesta, 2007, str. 37.

¹⁰² WHITE, Victor. *Bůh a nevědomí: Teologie versus psychologie*. Praha: Vyšehrad, 2003. Studium, str. 58.

náboženstvím. Jeho hluboká analýza snů může být jakýmsi vnitřním náboženským putováním, které postupně vrcholí ve stavu velmi podobném konverzi.¹⁰³

V díle *Psychologie a náboženství* Jung shrnuje náboženství v následující definici: „Náboženství je zvláštním postojem vědomí, které se proměnilo numinózní zkušeností.“ Osobní zkušenost je tedy u Junga stavěna na první místo, až za ní následují rituály či dogmata. Role náboženství spočívá v integraci posvátna, přičemž se opírá právě o osobní mystickou zkušenost a obřady pak usnadňuje přístup k samotnému posvátnu.¹⁰⁴ Na Západě však náboženství přestala plnit svou funkci a pomáhat vědomí ve zpracování numinózní zkušenosti, což vedlo k duchovní krizi a jejímu vyústění do světových válek.¹⁰⁵

Co se týče konkrétnější náboženské příslušnosti, není možné Junga ani Frankla s určitostí zařadit do jedné jediné denominace. V některých dopisech Jung vystupuje jako nábožensky nezávislý, a to snad ještě více než Frankl, který se pohyboval pouze mezi křesťanstvím a judaismem.¹⁰⁶ Jung píše, že „Ježíš, Mání, Buddha i Lao'c jsou pro mne pilíři duchovního chrámu. Nedokázal bych upřednostnit některého z nich.“¹⁰⁷ Později nicméně nemůže jistou inklinaci ke křesťanství zapřít, když se ve svých slavných *Vzpomínkách, snech a myšlenkách* svěřuje, že sám sebe „řadí jasně do lůna křesťanství.“¹⁰⁸ Zda je bližší katolické či protestantské formě Jung si neumí vybrat, jak uvádí ve svém spisu *Proč nejsem katolík*. Cítí se být úzce spojen s oběma větvemi, ačkoli má k obou stejně závažné výhrady. Fascinuje ho katolický rituál, ale zároveň je jeho duchovní identita silně ovlivněna protestantskou výchovou. Sám sebe označuje za křesťana v praktickém slova smyslu, kterému je láska a spravedlnost vůči bližnímu přednější než dogmatické spekulace.¹⁰⁹

c) Teodicea u Junga a Frankla

C. G. Jung nezpracoval téma zla uceleně v jedné publikaci, nýbrž se u něj vynořuje znovu a znovu na četných místech jeho práce. Ačkoli se k námětu zla nevyjadřuje konzistentně, dají se v jeho díle vysledovat jisté opakující se myšlenky a motivy. Stejně jako Freud i Jung křesťanství vyčítal, že nedokázalo uspokojivě odpovědět na otázku teodiceje, a navíc raději temnou stránku potlačilo (například ve formě pronásledování herezí),¹¹⁰ místo aby se s ní pokusilo náležitě vyrovnat.¹¹¹

Samotné podvědomí není zlé, jeho morálka záleží na vědomí, které podvědomí pouze stínově kompenzuje. Zlo jako takové je myšlenkovou kategorií vyplývající z

¹⁰³ Tamtéž, str. 59.

¹⁰⁴ ANTIER, Jean Jacques. *C.G. Jung, aneb, Zkušenost s božstvím*. Brno: Emitos, 2012, str. 275–277.

¹⁰⁵ Tamtéž, str. 282.

¹⁰⁶ KLINGBERG, Haddon. *When life calls out to us: the love and lifework of Viktor and Elly Frankl*. New York: Doubleday, 2001, str. 101.

¹⁰⁷ ANTIER, Jean Jacques. *C.G. Jung, aneb, Zkušenost s božstvím*. Brno: Emitos, 2012, str. 280.

¹⁰⁸ JUNG, Carl Gustav, JAFFÉ, Aniela., ed. *Vzpomínky, sny, myšlenky C.G. Junga*. Přeložil Karel PLOCEK. V Brně: Atlantis, 1998, str. 428.

¹⁰⁹ LAMMERS, Ann Conrad. *In God's shadow: the collaboration of Victor White and C.G. Jung*. New York: Paulist Press, c1994. Jung and spirituality, str. 136.

¹¹⁰ Tamtéž, str. 125.

¹¹¹ ANTIER, Jean Jacques. *C.G. Jung, aneb, Zkušenost s božstvím*. Brno: Emitos, 2012, str. 278.

morálního soudu vědomé sféry mysli. Pokud je tato kategorie aplikována na sebe samého, vzniká psychologická entita, jež Jung nazývá Stínem. Kvůli morálnímu tlaku společnosti a rodinné výchovy je Stín považovaný za špatný a člověk se ho z důvodu studu snaží potlačit do nevědomí. Pokud je ale stinná stránka detekovaná u ostatních, máme tendenci ji zvětšovat projekcí vlastního potlačeného Stínu a odsuzovat ji o to horoucněji. Ačkoli jsou podle Junga kategorie dobra a zla pouze nástroje lidského vědomí, nesklouzává v tomto ohledu k morálnímu relativismu. Zlo ani dobro nemají vlastní vůli a nemůžeme jim připisovat vlastní jednání bez ohledu na důsledky. Zdravé ego na sebe musí vzít odpovědnost za volbu mezi těmito kategoriemi, musí si být vědomo vlastního Stínu, integrovat ho a pokud možno regulovat jeho projekce. Ochota čelit své temné stránce a kormidlovat jí vyžaduje nemalé odhodlání a morální sílu, které v sobě může najít každý jedinec právě pomocí svědomí.¹¹² Svědomí vzniká střetnutím egoistického vědomí a archetypu, a představuje autonomní funkci vědomí rozlišující realitu na kladné a záporné aspekty.¹¹³ Při srovnání s Franklovým obrazem svědomí je patrné, že oba psychologové vidí svědomí podobně. Zatímco Freud považuje svědomí za jakýsi obecný etický pud, Frankl s Jungem dávají svědomí mnohem větší váhu, připisují mu takřka transcendentní charakter a zdůrazňují zodpovědnost každého jedince, která ze zdravého svědomí vyplývá.¹¹⁴

K otázce původu zla se Jung vyjadřuje nejjasněji v jednom ze svých nejkontroverznějších děl, a sice v *Odpovědi Jobovi*. Prezentuje zde ambivalentní obraz Boha, který nese vinu za bolest nevinných, a tedy i Joba. Bůh se snaží své provinění za Jobův úděl odčinit tím, že sám sobě (tedy druhé osobě Trojice – Kristu) připraví utrpení a vyrovná se tak touto smírnou obětí s lidstvem. Na tomto příběhu Jung ukazuje, že Bůh je sjednocením protikladů, jako obrovská energie budí lásku i strach.¹¹⁵

Jungův postoj ke zlu se ukázal být velmi sporným bodem jeho učení, se kterým mají problém i jeho nejvstřícnější následovníci. Jung odmítá tradiční definici zla jakožto absence dobra v subjektu, který je sám o sobě dobrý. Nejenže je takové pojetí podle něj v rozporu s empirickou realitou, ale považuje ho navíc za psychologicky škodlivé. Dobro nemůže existovat bez zla, vzájemně se kontrastováním podporují a posilují.¹¹⁶ Jung chápe zlo jako koncepci, které náleží pozitivní existence a vlastní realita, a z tohoto důvodu má být zlo přijato, a to nejen do „bytostného Já“, ale i do samotného božství.¹¹⁷

Archetyp Boha je pro Junga vzorem ambivalence, budí hrůzu i lásku. Tato myšlenka není zcela nebiblická, neboť i Bible hovoří o Bohu, který je původcem zla: *Já formuji světlo a tvořím tmu, působím pokoj a tvořím pohromu*.¹¹⁸ Jung ale zachází ještě dál když uvádí, že klasická doktrína svaté Trojice je příliš zjednodušená, jednostranná a maskulinní, neboť v ní chybí přirozeně temný, femininní a materiální aspekt. Rozšiřuje tak tradiční svatou Trojici na Čtveřici, kde má vedle Otce, Syna a Ducha své místo i „zlá“ hypostáze, jakýsi kompenzující stínový bratr Krista, Antikrist či Satan.¹¹⁹ Aby byl Bůh dokonale celistvý, je

¹¹² JUNG, C. G. a Murray STEIN. *Jung on evil*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, c1995, str. 8–10.

¹¹³ Tamtéž, str. 25.

¹¹⁴ FRANKL, Viktor Emil. *Psychoterapie a náboženství: hledání nejvyššího smyslu*. Brno: Cesta, 2007, str. 34.

¹¹⁵ ANTIER, Jean Jacques. *C.G. Jung, aneb, Zkušenost s božstvím*. Brno: Emitos, 2012, str. 267–268.

¹¹⁶ JUNG, C. G. a Murray STEIN. *Jung on evil*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, c1995, str. 18.

¹¹⁷ WHITE, Victor. *Bůh a nevědomí: Teologie versus psychologie*. Praha: Vyšehrad, 2003. Studium, str. 79–80.

¹¹⁸ Iz 45:7

¹¹⁹ JUNG, C. G. a Murray STEIN. *Jung on evil*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, c1995, str. 8.

dle Junga nutné, aby v sobě spojoval protiklady dobra a zla. Chápání Boha jakožto sjednocení protikladů je součástí naší lidské zkušenosti, a proto i pevným archetypem v našem kolektivním nevědomí.¹²⁰ Bůh si tuto svou stínovou hypostázi plně neuvědomuje (Satana vypudí z nebes) a podobně jako člověk, který potlačuje svůj stín, nemá kontrolu nad svou temnou stránkou. Stejnou měrou je rovněž vina i církve, která reflektuje tento maskulinní „bezchybný“ obraz Božího archetypu a zanedbává jeho temnou stránku. To, co na vědomé rovině odmítá pak ale promítá na ostatní a opovrhuje tak svým vlastním Stínem – namísto přijetí Antikrista v něm vidí úhlavního nepřítele.¹²¹ Jungovo chápání role zla je tak hlavní překážkou v dialogu s teologií a křesťany obecně.

K otázce zla je ještě záhodno ještě poznamenat, že ačkoliv sám autor toto rozlišení nikde neuvádí, z jeho textů je patrné, že hovoří o dvou typech zla, které není možné zaměňovat. Prvním je mytologické zlo, které v Jungově představě čtvrté osoby svaté Čtveřice představuje protipól dobra. Ve spisu *Aion* jej Jung popisuje jako sílu zajišťující rovnováhu na podobném principu jako jin a jang. Jde o archetypální, takřka estetické zlo, jenž však není totožné se zlem, které se odehrává v lidských dějinách. Historické zlo, tedy druhý typ zla, Jung v žádném případě nechce glorifikovat, a naopak se bouří proti jeho manifestacím v podobě brutality válek a koncentračních táborů. V knize *Odpověď Jobovi* se Jung na Boha rozhorluje právě proto, že se podle něj proti Jobovi provinil historickým typem zla.¹²² Jung se s Franklem shoduje v tom, že nepopírá, že Bůh je reálný a mocný, nicméně není podle Junga tak dobrý, spravedlivý a milující, jak ho křesťanská tradice (a Frankl) líčí.

V porovnání s Jungem, Frankl nerozlišuje kategorii zla, která by odpovídala Jungově „mytologickému zlu“. Tato relativní opozice dobra a zla nemá s napětím mezi dobrem a zlem Franklova učení nic společného. Jde o pouhou filosofickou kategorii, která v debatě o zlu nemá pro Frankla žádný význam.

Otázka smyslu u Junga a Freuda

Oblastí, ve které se Jung křesťanství výrazně přibližuje, je Franklovské téma smyslu, a proto se u něj v závěru této práce krátce zastavíme. Dle Junga člověk naplní svou žízeň po smyslu prostřednictvím individuace – sjednocení a přijetí protikladů. V tomto procesu nám může pomoci vztahovat se k archetypům transcendentní povahy, jež nás naplňují úžasem i hrůzou.¹²³

V sekularizaci západního světa a úpadku náboženských struktur pak Jung viděl příčinu nárůstu počtu neurotických onemocnění,¹²⁴ stejně jako Frankl. Jung považoval duši za přirozeně náboženskou, za místo teofanie oddělené od ega a vědomí, které má velký vliv

¹²⁰ KELLY, Joseph F. *The problem of evil in the Western tradition: from the Book of Job to modern genetics*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, c2002, str. 204–205.

¹²¹ LAMMERS, Ann Conrad. *In God's shadow: the collaboration of Victor White and C.G. Jung*. New York: Paulist Press, c1994. Jung and spirituality, str. 176–177.

¹²² Tamtéž, str. 180–190.

¹²³ Tamtéž, str. 228.

¹²⁴ Tamtéž, str. 278.

na psychické zdraví – pokud je archetyp Boha v mysli potlačen, projeví se duševní chorobou.¹²⁵ Nabízí se zde srovnání s Freudem a Franklem. Zatímco Freud razil myšlenku, že náboženství je neuróza a je třeba se ho proto zbavit, dle Franklovy teorie naopak mnohé neurózy naopak pramení z existenciální vyprázdněnosti v důsledku potlačení duchovních hodnot.¹²⁶ Jung předepisuje pro tento typ neurózy naprosto stejnou „léčbu“ jako Frankl, a sice nalezení smyslu života. Je třeba se pustit do zkoumání nevědomí a přivést z něj do vědomé sféry potlačené archetypy podle principu „poznej sebe sama“. Objev takového potlačeného archetypu pak může vyvrcholit nalezením víry.¹²⁷

¹²⁵ Tamtéž, str. 260–262.

¹²⁶ CRUMBAUGH, James C., MAHOLICK, Leonard T. "An experimental study in existentialism: The psychometric approach to Frankl's concept of noogenic neurosis." *Journal of clinical psychology* 20, no. 2, 1964: 200-207.

¹²⁷ ANTIER, Jean Jacques. *C.G. Jung, aneb, Zkušenost s božstvím*. Brno: Eritos, 2012, str. 280.

Závěr

Tábory vědy a náboženství mezi sebou chovaly jistou rivalitu snad už od dob Galilea, a jejich nedůvěřivost byla ještě posílena v osvícenském Věku rozumu. Nicméně dnes se vize dialogu a užší spolupráce mezi těmito disciplínami zdá blíž naplnění než kdy dřív. Snaha přiblížit se pochopení fungování lidské duše z těchto dvou různých úhlů pohledu najednou mne provázela od počátku mých studií. Aby člověk mohl mluvit o vykoupení, je záhodno, aby zároveň rozuměl psychické bolesti, růstu a transformaci.

Jak jsem se snažila ve své práci podotknout, ačkoliv Freud nebyl příznivcem náboženství, donutil lidi z obou táborů podrobit víru kritickému myšlení a klást si důležité otázky o tom, proč věří v to, co věří. Jung byl vůči spiritualitě mnohem přívětivější než Freud. Dokázal díky svému paralelismu s náboženstvím přiblížit jazyk religiozních symbolů (a abstraktních teologických konceptů vůbec) do formy nezatěžkané církevní historií a učinit jej tak přístupnější pro mnohé lidi „z venku“. Jak doufám vyplývá z mé práce, Frankl dospěl v budování mostů mezi náboženstvím a vědou z těchto koryfejí nejdále. Ukázal, že víra ve smysl (ať už jej vědomě nazýváme Bůh nebo ne) může vzkvétat a pozvedat člověka i v těch nejnelidštějších podmínkách.

Frankl i Jung se společně s mnohými dalšími pokoušeli vystavět mezi psychologií a religionistikou určité interdisciplinární mosty, nicméně nelze tvrdit, že by jejich dílo bylo zcela úspěšně dokonáno. Freud se naopak pokoušel takové mosty zbořit, čímž ale zároveň onu diskuzi podnítil. Všichni tři psychologové byli také svorně nařčeni z rozměňování hranice mezi náboženstvím a vědou, která má podle mnohých zůstat striktně nedotknutelná. Religionistika a psychologie jsou samozřejmě obory hluboce komplexní a není možné, aby je plně reprezentovali pouze tři vybraní představitelé, Freud, Jung a Frankl. Nicméně, tito zástupci a jejich příklad v (ne)budování mostů mezi akademií a vírou mohou pomoci vrhnout světlo na celou řadu podobných problémů. Kdokoli má zájem o stavění mostů mezi vědou a náboženstvím, různými filosofiemi anebo i mezi dvěma odlišnými kulturami může využít toto paradigma, aby se jejich úspěchy a neúspěchy inspiroval.

Přehled literatury

Publikace:

COLMAN, Andrew M. *A dictionary of psychology*. New York: Oxford University Press, 2001, xiv, 844 p. ISBN 0198662114.

DAWKINS, R. *The God Delusion*, London: Bantam Press, 2006. ISBN: 978-0552773317.

FRANKL, Viktor Emil. *A přesto říci životu ano: psycholog prožívá koncentrační tábor*. 3. vyd. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, 175 s. Osudy (Karmelitánské nakladatelství). ISBN 978-80-7192-866-9.

FRANKL, Viktor E. *Viktor Frankl recollections: an autobiography*. Cambridge, Mass.: Perseus Pub., c2000, 143 p. ISBN 0738203556.

FRANKL, Viktor Emil. *Co v mých knihách není: autobiografie*. Brno: Cesta, 2013, 102 s. ISBN 978-80-7295-166-6.

FRANKL, Viktor Emil. *Lékařská péče o duši: základy logoterapie a existenciální analýzy*. Překlad Vladimír Jochmann. Brno: Cesta, c2006, 237 s. ISBN 80-7295-085-1.

FRANKL, Viktor Emil. *Psychoterapie a náboženství: hledání nejvyššího smyslu*. Brno: Cesta, 2007. ISBN: 80-7295-088-6.

FRANKL, Viktor Emanuel. *Psychoterapie pro laiky*. Brno: Cesta, 1998. ISBN 8085319802

FRANKL, Viktor E. *The unconscious God: psychotherapy and theology*. New York: Simon and Schuster, 1975, 161 p. ISBN 0671220993.

FRANKL, Viktor Emil a LAPIDE, Pinchas. *Bůh a člověk hledající smysl*. 1. vyd. Brno: Cesta, 2011, 109 s. ISBN 978-80-7295-137-6.

FULLER, Andrew Reid. *Psychology and religion: classical theorists and contemporary developments*. 4th ed. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield Publishers, c2008. ISBN 0742560228.

GILLERNOVÁ, Ilona. *Slovník základních pojmů z psychologie*. Vyd. 1. Praha: Fortuna, 2000. ISBN 80-7168-683-2.

JUNG, C.G. *Letter to Valentine Brooke in C.G. Jung Letters, Volume 2*, edited by Gerhard Adler, London: Routledge and Kegan Paul, 1959. ISBN: 9780691097244.

JUNG, C. G. *Psychology and religion: West and East*. 2d ed. Princeton, N.J.: Princeton University Press. ISBN: 9788394350406.

JUNG, C. G. *The Face to Face Interview in C.G. Jung Speaking: Interviews and Encounters*. Princeton: Bollingen Paperbacks. ISBN: 1977978-0691018713.

JUNG, Carl Gustav, JAFFÉ, Aniela., ed. *Vzpomínky, sny, myšlenky C.G. Junga*. Přeložil Karel PLOCEK. V Brně: Atlantis, 1998. ISBN: **978-80-262-0803-7**.

JUNG, C. G. a Murray STEIN. *Jung on evil*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, c1995. ISBN: 9780691026176.

KELLY, Joseph F. *The problem of evil in the Western tradition: from the Book of Job to modern genetics*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, c2002. ISBN: 978-0-8146-5104-9.

KLINGBERG, Haddon. *When life calls out to us: the love and lifework of Viktor and Elly Frankl*. New York: Doubleday, 2001. ISBN 978-0385500371.

KRATOCHVÍL, Stanislav. *Základy psychoterapie*. Praha: Portál, 2006. ISBN 80-7367-122-0.

LARKIN, R. Repression. In: BENNER, David G a Peter C HILL. *Baker encyclopedia of psychology*. 2nd ed. Grand Rapids, Mich.: Baker Books, c1999, s. 1037. ISBN 0801021006.

NICHOLI, Armand M. *The question of God: C.S. Lewis and Sigmund Freud debate God, love, sex, and the meaning of life*. New York: Free Press, c2002. ISBN: 978-0743247856.

PALS, Daniel L. *Osm teorií náboženství*. Praha: ExOriente, 2015. Religionistická knihovna. ISBN 987-80-905211-2-4.

ŘÍČAN, Pavel. *Psychologie náboženství a spirituality*. Vyd. 1. Praha: Portál, 2007, 326 s. ISBN 978-80-7367-312-3.

TAVEL, Peter. *Smysl života podle Viktora Emanuela Frankla: potřeba smyslu života, přínos Viktora E. Frankla k otázce smyslu života*. Vyd. 1. Praha: Triton, 2007, 303 s. Psyché (Triton). ISBN 978-80-7254-915-3.

WHITE, Victor. *Bůh a nevědomí: teologie versus psychologie*. Vyd. 1. Praha: Vyšehrad, 2003, 223 s. Studium (Vyšehrad). ISBN 80-7021-517-8.

Elektronické články:

BALCAR, Karel. *Logoterapie a existenciální analýza*. 2007. Dostupné z: <http://www.slea.cz/old/index.php/odborne-texty-mainmenu-2/2009/05>

BATTHYANY, Alexander. *What is logotherapy and existential analysis?: Dictionary of logotherapy/existential analysis*. Dostupné z: <http://www.viktorfrankl.org/e/logotherapy.html>

BURDA, Petr. Homo Patiens. *Teologické texty*. 2001, č. 4. Dostupné z: <http://www.teologicketexty.cz/casopis/2006-4/Viktor-E-Frankl-Homo-Patiens.html>

CLINTON, Stephen. *Peter, Paul, and the Anonymous Christian: A Response to The Mission Theology of Rahner and Vatican II* October, 1998 The Orlando Institute, Leadership Forum November, 1998 Evangelical Theological Society. Dostupné z: <http://www.toi.edu/Resources/Anonomous2.pdf>

POLÁKOVÁ, Jolana. ...*Vždyť se mnou jsi Ty*. Teologické texty. 1995, č. 3.

ŠEVČÍKOVÁ, Stanislava. Viktor Frankl jako inspirace pro pastorální teologii? *Teologické texty*. 2005(2005/4). Dostupné také z:
<http://www.teologicketexty.cz/casopis/2005-4/Viktor-Frankl-jako-inspirace-pro-pastoralni-teologii.html>

Encyklopedie

Kolektiv editorů Encyclopædia Britannica. Encyclopædia Britannica, 2016. Dostupné z:
<https://www.britannica.com/>