

Hledat smysl

Hlubinně psychologický přínos teorii symbolu v náboženské pedagogice

Ludmila Muchová

11. září 2001. Svět je šokován newyorskou a washingtonskou tragédií. V zápětí se objevují první debaty, analýzy... Na televizní obrazovce diskutuje religionista se spisovatelem o tom, co všechno symbolizovala budova Světového obchodního centra pro Američany, pro nás, ale co pro teroristu-sebevraha. A co pro nás všechny symbolizují její trosky... Jak to souvisí s fundamentalismem a jak s fundamentalismem náboženským a politickým? Proč tak krátká myšlenková cesta od tragédie, do níž malá skupina lidí ponořila celé lidstvo, k úvaze o symboličnosti celé situace? Ptám se jako náboženský pedagog, pro kterého je teorie symbolu „každodenním chlebem“. Otázka, jak budeme po takové události, která vztyčila před každého z nás hrozbu těžko kontrolovatelného násilí a vůle vůbec žít, se formuje na pozadí takových otázek. Dokážeme „si hrát dál“, ve smyslu odpovědi onoho světce, kterou dal – zabrán do šachové hry – na otázku, co by dělal, kdyby se právě dozvěděl, že v krátké budoucnosti zemře? „Hrát dál“ můžeme za předpokladu, že to bude hra poctivá a lidská. A k podstatě člověka patří jeho schopnost reflexe. Pro katechety a katechetky může být takovou poctivou „hrou“ jejich úsilí o formování skutečně rozvinutých, hluboce lidských, křesťanských osobností. V teorii symbolu je skryt jeden její aspekt, který souvisí s tím, co se právě odehrálo, i s tím, co je naší zodpovědností v náboženské výchově. Tímto aspektem je přínos hlubinně psychologických směrů k chápání náboženských symbolů. Mojí otázkou tedy je, jaké náměty a impulsy dává hlubinná psychologie výchovnému úsilí náboženských pedagogů. Touto studii na ni chci odpovědět.

1. DEFINICE POJMU SYMBOL

Ještě předtím, než si položíme otázku, jak souvisí schopnost člověka tvořit symboly s jeho přirozenou tendencí prožívat svět nábožensky a nábožensky jednat, pokusme se dobře definovat, čím se vlastně předměty našeho světa nebo naše jednání stávají symboly? Pokusme se definovat symbol. A narazíme hned na začátku na významný problém. Ukazuje ho známý německý náboženský pedagog Hubertus Halbfas, který se v nedávné minulosti zasadil rozhodujícím způsobem o to, že náboženští pedagogové v Evropě dnes vnímají symboly jako důležitou oblast náboženské výchovy.¹

Halbfas především upozorňuje na to, že definice pojmu symbol vlastně neexistuje. Definovat totiž podle něho znamená ohraničit, zkonstatovat, rozumově s naprostou přesností uchopit pojem. Symboly odporují takovému zásahu. Takovým způsobem totiž můžeme uchopit pouze jednu stránku jejich skutečnosti, neboť jejich skutečnou

¹ H. HALBFAS, *Das dritte Auge: Religionsdidaktische Anstöße*, Düsseldorf: Patmos, 1982, s. 85–87.

přirozeností je překračovat předmětnou realitu. Ukážeme-li si to na situaci, kterou dnes žije celý svět, mohutná stavba Světového obchodního centra může v člověku vyvolat nádherný pocit krásy a majestátu nebo myšlenku na velikost člověka, který dokáže vytvořit takovou stavbu, ale i na pýchu moderního lidstva, které vypíná své stavby do výšky podobno starým Babyloňanům a v nitru sebevražedného teroristy i nenávisť vůči takovým lidem, či touhu je pokořit... Jak však tuto škálu možných pocitů a myšlenek zachytit přesnou definicí?

H. Halbfas se proto obrací nejprve k jazykovému významu pojmu symbol: *symbollein* znamená „smísit“, „spojit“, „sloučit“. Rozlomený prsten, kterým se mohli vykázat vyslanci dvou přátel, znamená od té doby slovo *symbolon*. Analogicky k tomu zná antická řeč rozličná *symbola*: právníkové smlouvy, hesla v mysterijních kultech, ve věštách... Toto slovo znamená syntézu, spojování, zřízení do jediné jednoty, vzájemné doplňování prvků, stojících proti sobě a na začátku od sebe oddělených. Podle F. Vonessena je symbol vždy symbolem z něčeho, „to znamená z částí, které byly na začátku různé a později byly smíšeny.“ Tak se v symbolu setkávají vždy jedno s druhým: Tvar a idea, popředí a pozadí, zjevné a skryté, vědomé a nevědomé, tělo a duše, světské a božské. Nebylo by žádným symbolem to, co by mohlo být po ruce pouze ve své předmětové podobě, aniž by to v sobě obsahovalo smysl nebo přesažení vlastní předmětnosti. *Symbolické může být pouze to, co jednou daností otevírá jinou danost*: Symbol kříže může otevřít skutečnost smrti a nesmrtelnosti. Předmětnou skutečností jsou zde dvě zkřížená břevna. To je kříž jako předmět. Kříž jako symbol v sobě skrývá význam např. skutečnosti smrti a naší naděje na život po ní. Jinými slovy, předmětná danost – vnější vzhled symbolu – ukazuje na jeho vnitřní význam, nebo spíše na řadu jeho vnitřních významů. Prvky, které byly původně od sebe oddělené a nyní se spojují, jsou vnější tvar kříže a jeho vnitřní význam. Jinak řečeno: předmětná danost otevírá danost vnitřního významu.

Řekli jsme, že symbol nelze definovat racionálně. Jakmile ho takto definujeme, ustupuje jeho živoucí vnitřní obsah do pozadí a před námi leží jeho pouhá slupka. Z téhož důvodu nelze symboly svévolně vytvářet. Během svého vzniku jsou formovány různými silami lidského ducha: vždy zde spoluúčinkují vědomé a nevědomé struktury, vzorové obrazy a praobrazy.

Rozumové funkce jsou z logiky přirozenosti symbolů neschopné zplodit symboly, protože produkují pouze racionální, které zároveň nezahrnuje to, co je jeho protikladem. Racionální interpretace symbolů může být velmi důvtipná, ve svém důsledku však vězí ve svých vlastních, to jest rozumových strukturách, aniž by mohla dosáhnout toho, co je rovněž skutečností symbolu, a co leží na pozadí této struktury. Čistý intelekt, to jest předem daná kritická pozice, je přirozeně v rámci vědeckých měřítek na místě, avšak dospět do vnitřního rozměru symbolu, to vyžaduje jiný smysl, jakýsi vnitřní smysl pro symbol, kterým dnes nevládne každý, a který je přesto nezbytnou podmínkou pro zacházení se symboly. Skrze tento vnitřní smysl pro symbol lze prohlédnout kompaktní vnější obal symbolu, takže určitá věc se sice v žádném případě neztratí smyslovému vnímání, ale tento obal se začne podobat spíše skleněné stěně, která uvolňuje pohled pro hluboký rozměr obsahu smyslu symbolu.²

Tento obsah ale bude souviset do velké míry s individualitou člověka, který ho vnímá, bude téměř nemožné ho zcela objektivizovat a obecně přesně popsat. Takové

² Tamtéž, s. 86. Halbfas zde interpretuje C. G. Junga.

nároky si ale klade každá exaktní věda. A v tomto okamžiku se H. Halbfas ptá, proč má být každá skutečnost vyčerpána pouze vědeckým myšlením? Která věda dosahuje díky svým metodám zaměřeným na účel, transcendentní skutečnosti, tedy skutečnosti, které překračují přirozený rozměr lidské existence a existence světa? Jestliže vedle věd a za jejich hranicemi ztrácíme schopnost „vidět třetím okem“, to jest okem, které dokáže prohlédnout slupku předmětnosti symbolu jako skleněnou zeď a dohlédnout řadu jeho vnitřních významů, vezíme jako lidé ve skořápce našich vlastních definic nás samých. Proto je přiměřené, abychom k symbolům nepřistupovali pouze ve smyslu určitých věd. Symbolické pojmy platí vždy pouze částečně. Musíme umět hovořit legitimním způsobem o lidském niterném smyslu pro symbol, aniž bychom tím zavrhlí vědecké přístupy.

Pro náboženskou pedagogiku je analýza symbolu podle vědeckých kritérií jedna věc, metavědecký vnitřní smysl pro nezměřitelné symbolické hluboké dimenze druhá věc. Proto se tyto symboly v žádném případě nevyhýbají vědeckým přístupům, ale spíše se zdůrazňuje, že tato kritická práce vyčerpává skutečnost symbolů pouze částečně, setkání, které jde dál, vyžaduje „nevědecký smysl“, totiž smysl pro symboly.

Tato úvaha nás však nezbavuje otázky, jaký je přesný pohled různých věd na pojem symbol, a co je z jejich definic symbolu důležité pro didaktiku. Z tohoto úhlu pohledu chceme také zkoumat pohled hlubinně psychologických směrů na symbol.

2. SYMBOLY Z POHLEDU PSYCHOLOGIE

Psychologie se jako samostatná věda rozvíjí zhruba od 2. poloviny 19. století. Za tuto krátkou dobu svého trvání se rozvětvila do mnoha směrů, které si navzájem velmi protířejí v názoru na podstatu lidského duševního života. Ve svém původním významu je psychologie (*psýché* – *logos*) slovem pronášeným o duši. Nároky moderních přírodních věd však velmi záhy vyloučily veškeré vnitřní, subjektivní duševní prožitky ze svého zkoumání, a to v rámci požadavků na objektivitu, z nichž pro ně plynula nemožnost vnitřní prožitky objektivně měřit. Objektivně měřitelným se jevilo pouze to, čím se člověk projevuje navenek, tedy lidské chování. To vyvolalo reakci dvou směrů, jejichž výzkumy lidského duševního života mají pro naše sledování otázky po podstatě symbolu dalekosáhlý význam. Jsou to Freudova psychoanalýza, ale zejména Jungova analytická psychologie. Pochopit tu druhou je možno pouze, když si vysvětlíme základní pojmy Freudovy psychoanalýzy. Jungovou analytickou psychologií se však budeme zabývat mnohem podrobněji, neboť v ní najdeme řadu velmi zajímavých podnětů pro naše otázky.

2.1 Pojem symbolu v psychoanalýze Sigmunda Freuda

Sigmund Freud rozvinul svou psychoanalýzu na přelomu 19. a 20. století v souvislosti se svou prací s neurotiky. Freud chápe jako fundament lidské psychiky ohromnou energii, která vzniká v člověku na základě jeho pudových potřeb. Tato energie slouží k uspokojení pudu. Pod pudovou potřebou rozumí Freud především pud sexuální a tuto pudovou podstatu člověka, která je věčná, neměnná, označil osobním zájmenem „Ono“. Pud chce podle Freuda bezohledně dosáhnout slasti. To

však není vždy možné. Bezohledné naplnění potřeby se může obrátit proti samotnému člověku. Proto se v člověku staví proti psychickému aparátu „Ono“ aparáty „Já“ a „Nad-Já“. „Nad-Já“ jsou vlastně zvnitřněné požadavky společnosti, vzniklé z nutnosti života v lidské pospolitosti. Aby bylo takové soužití vůbec možné, společnost požaduje na jednotlivcích dodržování určitých morálních požadavků či zákazů. Oblast „Já“ je potom zprostředkovatelem mezi pudovou oblastí a oblastí „Nad-Já“ a mezi vnějšími okolnostmi. Souhra „psychických aparátů“ „Ono“, „Já“ a „Nad-Já“ ve vztahu k vnějšmu světu vytváří vnitřní dynamiku osobnosti, její téměř osudový vývoj. Takový vývoj vyúsťuje do potlačení pudových sklonů nebo do jejich transformace. Transformace může jít ve směru, který je společností akceptován (proces sublimace). Častěji však jsou pudová přání vytěsněna do nevědomí. Nevědomí definuje Freud jako neverbalizovatelné psychické obsahy (tedy jako obsahy, které se nedají vyjádřit slovy), které do vědomí vstupují jen napolo, a které jsou vyjádřeny především obrazy a navenek se obvykle manifestují jako symptomy, jež mají povahu symbolů, to znamená, že něco zastupují. Jako symptomatické jsou chápány i takové projevy jako škrábání se za uchem nebo hraní si s tužkou, protože „něco“ vyjadřují. Nevědomé obsahy mají často podobu fantazií, které jsou tvořeny dvěma mechanismy: přesunutím významu a zhuštěním obsahu. Tyto fantazie se odehrávají často v absurdních snech. Pud se podle Freuda nikdy nemůže stát předmětem vědomí, tím se může stát jen představa, která ho reprezentuje. Ale i v nevědomí je pud reprezentován vždy pouze představou. Nevědomí zde hraje rozhodující roli, vědomí člověka je jen vrcholem ledovce. Chování člověka je z větší části funkcí nevědomých impulsů, které člověk iluzivně pokládá za svá vědomá rozhodnutí, a jež vznikly potlačením neukojitelných tužeb.³

K velkým objevům psychoanalýzy patří tedy náhled na skutečnost, že lidské zacházení s vlastním nevědomím se odehrává ve formách zakódovaných do symbolů. Sigmund Freud však rozuměl tomuto tlaku symbolizovat jako tlaku na proměnu pudů. Díval se na snové symboly jako na pohyb nevědomého pudu, jehož následky nejsou akceptovány vštípenými hodnotovými představami a představami o normách, tedy oním aparátem „Nad-Já“, a proto jsou dovoleny pouze v podobně symbolické náhrady v nevědomí. Freud proto nejprve setrval na tezi, že symboly jsou ve své podstatě negativní. Vděčí za svou existenci lidským pudovým přáním, to znamená tlaku, díky němuž musí být přetvořena tato přání do symbolů. Tomu odpovídalo Freudovo hodnocení kultury a náboženství jako kolektivních nutkavých neuróz (*Zwangneurose*), které jsou ve svých symbolicky postřehnutelných podobách produktem neřešených vytlačených přání. Jako odpovídající důsledek se pokusil Freud odhalit náboženství jako iluzi, která může existovat pouze proto, že člověk nemá odvahu otevřít svou pravou přirozenost. Výkony kultury naproti tomu hodnotil méně přísně, když označil umění za „jemnou narkózu“, přičemž v tomto případě se nestane žádným problémem, když výtvořiny učiněné v této „narkóze“ nebudou poznány jako realita a pudy (a tím pravá lidská přirozenost) nebudou prozrazeny.

Freudovi žáci a životopisec shrnuli toto chápání symbolu do následující formulace: Jen to, co je vytlačené, je utvářeno symbolicky, jen to, co je vytlačené, potřebuje

³ M. NAKONEČNÝ, *Základy psychologie*, Praha: Academia, 1998, s.550–551, a M. NAKONEČNÝ, *Psychologie osobnosti*, Praha: Academia, 1998, s. 277–284.

symbolické ztvárnění. To znamená, jinak řečeno, čím méně symbolů, tím je člověk zdravější. Čím bohatší je svět symbolů člověka, tím je člověk neurotičtější. Tomu odpovídal i původní cíl psychoanalýzy, přemoci každou potřebu symbolizovat a formovat symboly, neboť právě tato aktivita pacientům překáží v tom, aby přivedli do vědomí realitu, stojí za nimi.

Revize takto negativně pojaté definice symbolu na sebe nemohla nechat dlouho čekat. Přičinili se o ni zejména Friedrich Hacker a Alfred Lorenzer. Hacker nejprve zkouší pojem symbol, patologicky vytlačený, převést na obecně platný jmenovatel. Uvolňuje ho z jeho negativního ohodnocení, přičemž sice přiznává, že vytěsněné obsahy jsou symbolicky ztvárňovány, tento děj však nevnímá jako vlastní a jediný výkon lidské symbolizace, nýbrž vidí ho jako jednu z více lidských symbolizací. Bez formování symbolů je podle Hackera nemožný myslitelský a vědecký pokrok, symboly dovolují zaujmout odstup od bezprostředního zážitku, umožňují osvobození od svázanosti s „tady a teď“, kterému podléhají všechna zvířata a umožňují tímto způsobem otevřít kategorie minulosti a budoucnosti. To je normální proces tvoření symbolů. Mechanismus, objevený Freudem, je procesem patologickým.

Na Hackerovo rozlišování mezi patologickým a normálním procesem tvoření symbolů navazuje Alfred Lorenzer. Ten se pokouší běžné psychoanalytické chápání symbolu ohraničit nejprve proti pojmu *znamení*, potom proti pojmu *klišé*. To, co Freud nazval symbolem, definuje Lorenzer jako klišé: Vytěsnění ubližuje jen schopnosti pudu vstoupit do vědomí, tedy být poznán, nikoliv schopnosti symbolu reprezentovat jinou realitu. Symboly se díky procesu vytěsnění proměňují v klišé. Klišé tedy pocházejí ze symbolů. Jsou díky procesu vytěsnění „exkomunikovány“, vyloučeny z vědomí, nedosažitelné, a tím pádem i nepoznatelné pro veškeré myšlení, řeč a jednání. Se stereotypem jednání určovaného klišé končí i každá pružná schopnost přizpůsobení a změny a na jejich místo se dostává neměnitelnost a ztuhlost.

Tvoření klišé rozumí Lorenzer jako desymbolizaci následkem úpadkového vytěsnění. Proti tomu stojí na druhé straně symbolu proměna od symbolu ke znamení. Zde dochází ke zpředmětnění vztahu: „Znamení se odlišují od symbolů díky vztahu *one-to-one* (jedna ku jedné), to znamená perfektní vymezení vztahu k tomu, co symbol označuje (tzv. denotace) se snížením množství významových odstínů symbolu (tzv. konotace). Při této přeměně je to, co je označeno, izolováno a ohraničeno na předmět. Proces se psychicky vyznačuje ochuzením o afektivní vztahy, chybějícím teplem při současné intelektualizaci. Každá vícestupňovitost živoucího dojmu je zkrácena na jednoznačnost, „vnitřní forma ,tuhne až k holé formulí“, odstup mezi subjektem a objektem začne být maximální a prost afektů – to je cesta nutkavě neurotických obranných mechanismů proti symbolu.“⁴

2.2 Pojem symbolu v analytické psychologii Carla Gustava Junga

I Jungova teorie odmítá předsudek pokrokové vědy o totožnosti lidské psychiky s lidským vědomím. Člověk není podle Junga jenom bytost rozumná. Je i bytostí, která v sobě spojuje též všechno iracionální, nesmyslné a chaotické. Vědomé a volní jednání představuje jen nepatrný zlomek našeho celistvého psychického života. Jung přirovnává vědomí člověka k ostrůvku obklopenému širým oceánem nevědomí,

⁴ HALBFAS, *Das dritte Auge*, s. 87–89.

z něhož se tento ostrůvek během života vynořuje (první léta dítěte jsou zcela nevědomá), po celou dobu své existence z něho žije, aby se do něho posléze jakoby navrátil. Povaha lidské existence je tedy z psychologického hlediska dvojaká. Nejsme jednolitě, zcela vědomé bytosti, které beze zbytku ovládají své chování. Jsme jen zčásti vědomí, s určitou mírou rozumové a volní kontroly, zároveň však i nevědomí, zbavení do značné míry možnosti určovat své životní postoje, myšlenky, city a chování. To, co člověk nezná, se podle Junga člení do dvou skupin: jednak sem patří všechny vnější objekty, které lze vnímat smysly, jednak ty, které jsou uvnitř nás samých a lze je vnímat bezprostředně. První skupina tvoří známý vnější svět. Druhá neznámý vnitřní svět, který nazýváme nevědomím.

V Jungově pojetí je tedy nevědomí reálný a autonomní faktor, který je starší než vědomí a je také hlubší a obsáhlejší. Vůči vědomí má dvojí povahu: zároveň vědomí doplňuje a zároveň mu protiče.

Svět nevědomí je velmi složitý. Jung se domníval, že se odehrává v tzv. komplexech, tj. v určitých dílčích psychických systémech. Praobrazy těchto komplexů se podle Junga v dějinách lidstva mnohokrát proměňovaly, ale přesto si zachovaly určitou obecnost. Jung jim dává podobu mýtických postav a nazývá je archetypy.

Mít komplexy je samo o sobě normální. Potíže vznikají pouze v případech, že se komplexy příliš vzdálí vědomé a žité části lidské psychiky, odštěpí se, aby vedly samostatný život, nezávislý na celku psychického života. S komplexy se člověk v dějinách setkává nejčastěji v okamžiku, kdy vpadnou do jeho normálního psychického života rušivě. V mýtech, v pohádkách a v umělecké tvorbě je člověk zpředmětnil, to znamená přenesl je do vnějších předmětů, lidí a symbolických postav. Mýty, pohádky a umělecká tvorba se potom hemží skřítky, čerty, mluvícími zvířaty, čaroději atd. Nevědomí si uvědomujeme pomocí obrazů. Člověk tak například může považovat víru primitivních lidí v demony za víru v nějaké vnější zlo a vůbec nepřipustit, že může jít o naivní, ale chápavé uchopení niterných komplexů, o „zlo v nás“, které v sobě neseme vedle svých vědomých pohnutek k dobru. Tentýž člověk se může chovat nápadně agresivně například při projevech odporu vůči globalizaci, a to proto, že trpí strachem ze zla, které umístil výhradně mimo sebe.

Nevědomí v Jungově pojetí však nemá pouze negativní charakter. Patří k celku života, jako k němu patří všechny protiklady: měsíc ke slunci, ženský prvek k mužskému. Tajemství, spontánnost a nepředvídanost, které jsou projevy nevědomí, pociťuje člověk normálně jako veličiny pozitivní. Nevědomí je hlubokým zdrojem lidské tvořivosti, která je nemyslitelná bez překvapení, nepředvídanosti a neza-myšlenosti, bez spontánního projevu toho, o čem nevíme, co ani netušíme, co nemáme ve své moci. Skutečný stav lidské duše nemusí tedy zdaleka vždy odpovídat tomu, co navenek veřejně vyznáváme nebo představujeme. Vnitřní člověk může třeba celá staletí setrvávat na stále stejné archaické, primitivní úrovni, zatímco vnější člověk přitom bude vyznávat a hlásat vznešené ideály. Povážlivým důsledkem takového nesourodého vývoje je ztráta spojení mezi vědomě zastávaným ideálem a vnitřním psychickým životem. Příkladem může být ztráta významové souvislosti mezi ideálem spravedlnosti a jeho niterným prožíváním. Lidská duše může zůstat zcela nedotčena ideou spravedlnosti (zvláště pokud se týče ostatních) a přijímat bez odporu do nebe volající nespravedlnosti, nebo naopak může o spravedlnosti

pronášet povznášející a učené výklady, a přitom zůstat naprosto indiferentní vůči praktikovaným metodám policejní zvlá. Jung se v té souvislosti táže, zda násilnický a zlovolný charakter, kterým se kromě svých jiných projevů v dějinách Evropy projevilo křesťanství, nebyl způsoben právě tímto nesouladem mezi nevědomím člověka pohybujícího se na počátcích polyteismu a vysokou vyvinutostí křesťanství, které sice neodpovídalo stupni jeho duchovního rozvoje, ale bylo na něho naroubováno. Chtěl-li se podle něho člověk udržet na této úrovni, musel svou přirozenou instinktivní sféru vzít pevně do rukou a krotit její projevy. Co zůstalo takto v područí volní kontroly, to se ani nemohlo stát předmětem kultivace, a v důsledku toho vegetovalo po dlouhá staletí ve stavu původního barbarství. Mají-li se tyto potlačené a zanedbané psychické prvky vyvíjet, je třeba jim dát nejprve možnost, aby se v určitém uvolněním, avšak pevném sociálním rámci mohly projevit, aby bylo možné si je co nejplněji uvědomit a získat tak vůči nim nezbytný odstup.

Nevědomí je v pojetí Junga svou povahou dvojaké a paradoxní. Není jenom přírodní a zlé, ale je současně i zdrojem nejvyšších kulturních a civilizačních hodnot a statků. Citlivý a uvážený vztah k tvořivým a zároveň nebezpečným a ničivým silám nevědomí je tedy mimořádně důležitou otázkou jak individuální psychické hygieny, tak i zdravého stavu společenského života. Přehnaný důraz na rozum a vůli může vést k umrtvení těch zdrojů vitality, z nichž vyvěrají všechny tvořivé impulsy a rodí se iniciativa, nové myšlenky a nápady. *Křečovitá snaha omezit životní projevy jenom na to, co je racionální a vůlí kontrolovatelné, má za následek především prohlubování propastí mezi vědomými a nevědomými složkami lidské duše, čímž se ochromují její přirozené instinkty a připravuje se jejich pozdější destruktivní projev.* Jung v této souvislosti položil jasnou otázku: nestalo se něco podobného ve 20. století v podobě dvou světových válek a dvou zničujících totalitních režimů?⁵ A my můžeme k jeho otázce připojit i náš údiv nad brutalitou válečných zločinů na území bývalé Jugoslávie na přelomu 20. a 21. století, zatímco jsme se ani nestačili vyrovnat se skutečností doutnajících trosek Světového obchodního centra.

Mohli jsme si povšimnout, že hovoří-li Jung o nevědomí, zabírá do zorného úhlu pohledu nikoliv pouze individuální život jednoho člověka, ale celé generace lidí třeba během tisíciletého vývoje. Souvisí to s jeho rozlišováním individuálního a kolektivního nevědomí. Kolektivní nevědomí je pojem, kterým vysvětluje Jung trvalou základní strukturu lidské duše, která je každému člověku předem daná, nezávisle na jeho zkušenosti. Je to vrozená řada strukturálních prvků, které se objevují ve zhruba stále stejné formální podobě a se zhruba stejným průběhem. Tyto prvky se vyskytují u všech lidí bez rozdílu vzdělání, rasy a kulturní oblasti a jejich výskyt sahá až do nejstarších historických dob.

Jung nazývá tyto strukturální prvky *archetypy*. Vyskytují se podle něho v mýtech, pohádkách, folklóru, náboženských a politických rituálech, ve filosofických idejích a v modelech vědy, v instinktivním chování zvířat, v opakujících se dějinných událostech a v tzv. věčných tématech literárních a uměleckých děl. Takovými archetypovými postavami mohou být král, princezna, hrdina, drak, čaroděj, šašek, moudrý stařec, dobrá víla apod. R. Starý, jehož charakteristiku a výčet znaků

⁵ R. STARÝ, *Potíže s hlubinnou psychologií: Esejistická studie o analytické psychologii C. G. Junga*, Praha: Prostor, 1990, s. 27–45.

archetypů zde uvádíme, dává za příklad archetypu postavu hrdiny. V mýtech, pověstech i pohádkách vykazuje podobné chování: touží proslavit se vykonáním mimořádných činů, odvážně řeší nebezpečné situace, zápasí s krutým a mocným protivníkem. Bývá vyobrazen podobným způsobem, ať jde o antického hrdinu, středověkého rytíře nebo novodobého westernového hrdinu a vykazuje se typickým způsobem myšlení: má vyhraněný smysl pro spravedlnost, sebedůvěru, odvalu a rozhodnost. Jung nachází typické obrazy, které takovým mýtickým postavám odpovídají i u současných lidí a dovozuje z této skutečnosti, že „mýtotvorné strukturální prvky“ nejsou záležitostí dobyté temné minulosti kulturního lidstva, ale že jsou trvalou součástí přítomného temného nevědomí dnešního civilizovaného člověka. Deformovaným projevem takového „hrdinství“ je jistě i obraz, který o sobě má terorista-sebevrah.

Důležitou součástí teorie archetypů je souvislost mezi archetypem a instinktem. Jung považuje archetyp a instinkt za jevy stejného řádu bytí. Odmítá představu, že instinkt odpovídá řádově nižšímu, zvířecímu bytí, které je v podstatě nepřátelské kultuře, čili že jde o protiklad k vědomí, které je vyšší a vzniká nezávisle na instinktech. Archetyp je podle Junga naopak zvláštní způsob, kterým instinkt nazírá sám sebe, je to „sebeobraz instinktu“. Archetyp je protiklad instinktu, s nímž se přitahuje a vzájemně se s ním váže. Rozpor mezi duchovním a přírodním světem v člověku dosahuje v archetypu prapůvodní jednoty. Archetyp má v sobě obě povahy: je to instinkt, vážící na sebe určitý duchovní obraz a zároveň obraz, vyvolávající v život a usměřňující určitý instinkt.

První základní charakteristikou archetypů je jejich uniformita. Hrdina má v různých dobách různý oblek, různý vzhled, ale téměř totožné myšlení a jednání. To proto, že archetypy jsou něčím na způsob orgánů předrozumové duše. Jsou to věčně děděné, charakteristické základní struktury bez jakéhokoli předběžného specifického obsahu. Toho nabývají až v průběhu individuálního života, kdy se právě na tyto zděděné formy naváže osobní zkušenost.

Dalším důležitým znakem je formálnost archetypů. Nelze je totiž vměstnat do konkrétního obsahu, ale jenom do formy. Obsah dostanou teprve v okamžiku, kdy vstoupí do vědomí. Jung je přirovnává ke krystalické mřížce, která postrádá vlastní materiální existenci, a přesto předem vytváří krystalickou strukturu látky. Krystal, který se díky ní vytvoří, může být větší či menší a může mít nekonečné množství variant, daných rozdílnými rozměry jednotlivých plošek. To, co se nemění, jsou geometrické proporce. Z této skutečnosti plyne důležitý důsledek: archetyp nelze přesně popsat. Můžeme se pouze přiblížit jeho nevědomému významovému jádru. Archetyp tedy nemůžeme s konečnou platností a definitivně vysvětlit, ani ho ovládnout. Každý jeho výklad je spíše překladem do jiného, metaforického jazyka.

Metaforičnost archetypového jazyka je dalším důležitým znakem archetypu. Mýty například vyvolávají obraz slunce, lva, krále nebo zlatého pokladu. Nejde však nikdy právě o tyto konkrétní obsahy, ale o cosi neznámého třetího, co v podobenství slunce, lva, krále nebo zlatého pokladu nachází svůj přiměřený výraz.

Pro nás velmi důležitým znakem archetypů je citový doprovod, který vyvolávají u člověka při vstupu do jeho vědomí. Vyznačuje se pocitem numinózní, posvátnosti, a je spojen s hlubokým zasažením, projevujícím se jako mocná pohnutí a vytržení

mysli doprovázeného pocitem naplnění smyslu života. Je to proto, že archetypy jsou „mocnostní života“, obrazy existenciální potřeby člověka po spáse a ochraně a jejich ignorování tak může vést k „záhubě duše“, k psychickým či neurotickým potížím.

Archetyp je morálně ambivalentní. Může být pozitivní i negativní. Král například může být krutý i laskavý. Proto je jeho vstup do vědomí v určitém smyslu kritickým bodem. Nelze totiž s jistotou očekávat směr, jakým se budou události vyvíjet.

Mezi nejvýznamnější vlastnosti archetypů patří jejich svébytnost, neodvozenost z vnějších životních podmínek a spontánní způsob projevu. Jung se dokonce domnívá, že právě toto jejich působení ovlivňuje v dějinách lidstva vznik velkých představ a myšlenek, od představ náboženských až po vědecké pojmy.⁶

I v individuálním životě člověka dochází k zákonitým střetům mezi jeho vědomím a nevědomím. Vědomé a nevědomé obsahy se propojují v symbolu. Můžeme říci, že symbol je jakýmsi zprostředkovatelem archetypu, vnikajícího z říše nevědomí do vědomí lidské duše. Vlastní proces takových střetů nazývá Jung procesem individuace. Chceme-li porozumět jeho chápání symbolů, musíme dobře porozumět, o co vlastně v procesu individuace jde.

Jung to vyjadřuje jednoduše: jde o to, stát se sám sebou, tím, kým vlastně (ve skutečnosti) jsme. Během procesu individuace se má projevit zvláštnost a jedinečnost člověka. Jeho podstatným aspektem je tedy diferenciací. Člověk má na sobě stále více vnímat, kým vlastně je, co všechno je v souladu s jeho vlastní osobností, včetně nerovností a hran. Přijmout sám sebe nejen se svými možnostmi, ale i se svými stinnými stránkami, tedy např. i se svou vinou. Stát se sám sebou ale znamená také stát se autonomní bytostí, tedy bytostí, která je sama sobě zákonodárcem, nezávislá na kolektivních měřítkách, normách a hodnotách. Být skutečně autonomní ale také znamená osvobodit se i od pout nevědomí a následně s ním navázat vědomý kontakt. Jung označuje proces individuace na jedné straně jako vnitřní, subjektivní proces integrace, při němž se člověk učí poznávat na sobě stále více stránek, navazovat s nimi kontakt a spojovat je do obrazu, který sám o sobě má. Na druhé straně je proces individuace interpersonálním, intersubjektivním vztahovým procesem, protože vztah k sobě samému je současně vztahem k bližnímu. Nikdo nemůže mít vztah k bližnímu, pokud předtím neměl vztah k sobě samému. Jinými slovy, člověk není celým člověkem, dokud sám sebe nevztáhne k druhému člověku. Symboly, s nimiž se v procesu individuace setkáváme, tak mohou vypovídat jak o našem vnitřním prožívání, tak o našem chování. Příkladem může být sen o autoritativní postavě. Celý specifický děj snu a jeho zvláštní zabarvení může vypovídat jednak o našem chování vůči autoritám v běžném životě, může se však jednat i o autoritativní stránku nás samých, o náš vlastní autoritativní rys a sen nám dal příležitost rozvinout s touto stránkou naší osobnosti dialog. Nikdy se tedy v procesu individuace nejedná o pouhý rozvoj vlastní autonomie, vždy jde také o rozvoj schopnosti navazovat vztahy.

Co je cílem individuace? Dosáhnout toho, čím může být naše celost, čím jsme schopni se stát v průběhu svého života, co mohou já v sobě rozvíjet, řečeno jungovským slovníkem, dosáhnout „bytostného Já“. Bytostné Já však také představuje věčného

⁶ Tamtéž, s. 46–54.

neboli univerzálního člověka v nás, dokonalého člověka pradávných dob i příštích časů, počátek a cíl lidstva vůbec. Práce na vlastním sebeuskutečnění není tedy jen osobní nutností, poskytující uspokojení a zážitek smyslu, ale za tím můžeme tušit touhu po lidství jako takovém. Individuace je však zároveň utopií. Absolutní uskutečnění celosti, které máme neustále před očima, v podstatě vůbec není možné, protože podle Junga jsme všichni smrtelní a zůstáváme pouhou částí toho, co jsme jako celek. Celost, které můžeme dosáhnout, je velmi relativní.⁷

Řekli jsme, že nástrojem dialogu člověka mezi jeho vědomím a nevědomím je symbol. Analytická psychologie se především ptá, za jakých okolností vstoupí symbol do našeho vědomí. A odpovídá: vždy, když jde o nějakou aktuální existenciální situaci. (Zřejmě proto se i v oné televizní debatě, následující bezprostředně po události teroristického útoku, objevilo téma symbolu zcela spontánně.) Symbol vždy souvisí s každodenní skutečností, která je však vsazena do velice obsáhlých souvislostí. Příkladem může být vyprávění vysokoškolského učitele, který prožil následující příhodu: Jeho kolega a přítel, s nímž pracoval několik let na jedné škole, byl zvolen děkanem fakulty a poprvé se jako děkan představil na slavnosti imatrikulace nových studentů. Během ní pomáhal náš učitel s organizací slavnosti a při obřadu zůstal náhodou stát až u dveří imatrikulačního sálu. Když slavnost končila a vědecká rada v čele s děkanem ze sálu odcházela, udělal to, co bylo nutné: otevřel jim dokořán dveře. Přitom se ho však zmocnila vlna nevole a pocity pokoření, které nečekal, cítil se jimi být zaskočen, ale které mu od té doby bránily v dalších přátelských kontaktech vůči novému nadřízenému. Co se stalo? Situace, v níž vystoupil (byť náhodou) v roli dveřníka, se stala symbolickou situací, kdesi hluboko v jejím pozadí dřímala zřejmě dlouho před tím vedle jeho přátelských pocitů vůči kolegovi i jeho rivalita a touha vyrovnat se mu nebo nad ním zvítězit. A tato zcela náhodná událost se mu v jediném okamžiku stala symbolem jeho neúspěchu. To, co bylo v pozadí, náhle vstoupilo do reality a hluboce ji ovlivnilo. Stalo se však tak zároveň šancí ovlivnit to, co bylo do té doby v pozadí, neuvědomělé.

Analytická psychologie vychází vzhledem k symbolu z obecných aspektů symbolu. Definuje ho jako viditelné znamení nějaké neviditelné skutečnosti. Přitom však bere na zřetel dvě roviny: ve vnějším se může projevovat cosi vnitřního, ve viditelném cosi neviditelného, v tělesném duchovní aspekt, ve zvláštním obecné. Při interpretaci symbolů pátrá analytický psycholog vždy po neviditelné realitě, která je za viditelnou realitou, a hledá mezi nimi spojení. Symbol se přitom vždy vyznačuje přebytkem významů, přičemž tuto významovou bohatost nemůžeme nikdy zcela vyčerpat.

Symbyly vstupují často do našeho vědomí zcela spontánně. Jsou přitom reprezentanty mnoha významových rovin. Například v našem příkladě se situace mohla stát též symbolem Ježíšovy evangelní rady: Kdo chce být mezi vámi první, buď služebníkem všech. Jeho protagonistovi však byla citově jasná ona původní významová rovina prohry jako takové a spokojil se s ní. To je pro naše setkávání se symbyly typické.

Jestliže lidé se symbyly žijí v živém dialogu, uchovávají si určité symbyly po určitou dobu v jejich životě důležitost a v souvislosti s nimi je jejich život naplněn smyslem.

⁷ V. KASTOVÁ, *Dynamika symbolů: Základy jungovské psychoterapie*, Praha: Portál, 2000, s. 13–19. K. SKALICKÝ, *Po stopách neznámého Boha*, Řím – Praha: Křesťanská akademie – Aula, 1994, s. 94–99.

Po čase pak symbol ustoupí do pozadí a významnějšími se stanou jiné symboly. Symboly mají svůj čas vzniku, rozkvětu a dobu, kdy pominou.

Existují symboly, které se nám v určité životní situaci jakoby vnucují, nebo které známe jako obrazy ze snů, fantazie, jimž se nedokážeme ubránit, existují však také naše vlastní aktivity v podobě symbolizujících postojů. Díky nim vlastně promítáme (tj. projektujeme – důležitý pojem analytické psychologie) naše nevědomí do vědomé skutečnosti. Nemůžeme však takto promítat jakékoli téma, ale s ohledem na povahu symbolu právě jen téma, které má nějakou vnitřní spojitost s naší existencí. Symbolizovat tedy na jedné straně znamená pátrat po skryté realitě za realitou, která je v popředí, na druhé straně nazírat zjevnou skutečnost v zrcadle této nám neznámé skutečnosti, která je v pozadí naší vnitřní skutečnosti. To, co je zde typickým přínosem analytické psychologie, je její přesvědčení, že co je v rovině objektu (symbolu: role dveřníka je skutečnost, která je v popředí, služebnost či existence pokoření v této roli je skutečnost, která je v pozadí), je také uvnitř subjektu (náhodná role dveřníka – skutečnost, která je v popředí, pocity rivality, prohry a pokoření – skutečnost, která je v pozadí). Symbolizace je však zároveň čímsi velmi lidským. Když aktér našeho příkladu delší dobu žil se svým „symbolem dveřníka“, jak ho sám nazval, procítila a prožila jeho duše velmi mnoho nejen vzhledem k vlastním pocitům nepřátelství, prohry a neúspěchu, ale i k takovým hodnotám, které mohou vzejít z propracování protikladů, jakými jsou například dvojice první-poslední, pýcha-pokora, moc a služba kolem něho i v něm, což se stalo odrazovým můstkem k jeho duchovního prožitku smysluplnosti života, prohrávaného v očích „tohoto světa“.

Abychom však skutečně prožili symboly jako symboly a nepovažovali je za pouhé znaky, musíme být připraveni nechat se jimi emočně oslovit. To není tak úplně jednoduché, protože takový symbol dokáže oslovit celou plejádu našich vzpomínek a zkušeností až po očekávání a mohou to být vzpomínky, na které bychom raději zapomněli, a mohou ožít očekávání, jež v nás vyvolávají také úzkost, protože jsou neslučitelná s obrazem, který jsme si o sobě vytvořili, a tomu se budeme přirozeně bránit (ne náhodou je důležitým pojmem analytické psychologie pojem „obránné mechanismy“). Podaří-li se nám to, setkáme se především s jejich mnohoznačností, v nichž se skrývá ohromná šance ovlivnit i naše vlastní nevědomé stinné stránky. Nikdy nelze přesně říci, čemu symbol jednoznačně odpovídá. Můžeme najít svým způsobem jednoznačný výklad, v průběhu další doby nás ale mohou napadnout další výklady, nebo s nějakým dalším výkladem přijde někdo jiný. Se symbolem se pojí bezpočet asociací, což může být pohoršením pro rozumovou stránku naší osobnosti, ale co je pravým požehnáním pro naši fantazii, tvořivost, touhu po tajemství a po smyslu. Analytická psychologie nás tak ujišťuje, že vždy, když se v našem životě vynoří symbol, znamená to naději na nové možnosti, na lepší život – a to i v situacích, kdy by to bylo proti všemu rozumu.⁸

Čím tedy obohacuje analytická psychologie naše poznání symbolu? Tím, že vysvětluje mohutnost pocitu existenciální zasaženosti, který v nás určité symboly v určitých životních situacích vyvolávají. Tato zasaženost je způsobena tím, že symbol je jakýmsi oděvem pro archetypální obraz, o němž víme, že je duchovním obrazem, vyvolávajícím v život a usměrňujícím instinkt. Naše touha po naplnění života smyslem

⁸ KASTOVÁ, *Dynamika symbolů*, s. 21–30.

má tedy něco velmi úzce společného s instinktivní vrstvou naší bytosti, s níž jsou na druhé straně stejně úzce svázány naše emoce, naše intuice, spontánnost, fantazie a představivost. Právě tyto stránky dotvářejí celek naší osobnosti a to, že jejich energetickým rezervoárem je naše nevědomí, otevírá celek našeho života i směrem k tajemství. Setkání se symboly nás tedy vyzývá, abychom nepřecenili ani rozumovou, ani volní stránku, abychom nechtěli „všechno zmocit“ jenom rozumem a vůlí, ale abychom se na cestě k naplnění svého života smyslem otevřeli i pro emoce a fantazii a pokorně uznali, že cíl takového směřování je spojen i s tajemstvím, které je skryto v nás a které nás zároveň přesahuje.

3. DŮSLEDKY PRO NÁBOŽENSKOU VÝCHOVU

Křesťanství, jako ostatně každé náboženství, ubezpečuje člověka, že existuje transcendentální smysl života, rozměr lidské existence, který se nachází hlouběji, než sahá naše pochopení. Můžeme tedy říci, že v náboženství může člověk najít poslední hloubku své touhy naplnit svůj život smyslem. K. Skalický proto upozorňuje na to, že ve světle Jungovy psychologie mají pro hodnotný rozvoj lidského života podstatnou důležitost symboly a náboženské symboly. (Skalický dokonce klade rovnítko mezi touhu člověka po smyslu a jeho religiozitu.) Bez procesu individuace se člověk ocitá v nebezpečí, že ho zaplaví vlny nevědomí. Toho se člověk instinktivně obává. Zpředmětněná obava takové záplavy může být „hrůza z potopy“, proti níž vystupují již prastaré náboženské rituály a symboly, dávající člověku zkušenost ochrany a bezpečí. Náboženské symboly mají za úkol definovat, a tudíž upevňovat to, co díky náboženskému symbolu vstoupí do vědomí, stává se vědomým, a tedy něčím reálným, vůči oceánu nevědomí a vůči neustálé hrozbě numinózní síly, která je spojena s archetypy a která by mohla, pokud nebude po dostatečně dlouhou dobu brána vážně, zatemnit vědomí. I náboženská dogmata jsou v tomto pojetí vlastně symboly, které vyrůstají z přímého zážitku posvátna, ale chrání proti jeho rozkladné síle. Odtud pramení podle Junga ohromné ozdravné možnosti náboženské zkušenosti. Jung považoval pro člověka náboženskou zkušenost, stojící v pozadí dogmatického symbolu, za nesmírně ozdravnou a blahodárnou. A to do takové míry, že tím dokonce podle K. Skalického zdůvodňuje její objektivitu.⁹

Ze Skalického úvahy vyplývá pro nás ještě jedno poučení. Český člověk se stal během dvacátého století nikoliv pouze svědkem, ale často obětí zvůle a násilí, které zaplavilo svět jako následek rozkladných sil kolektivního nevědomí, jež ovládlo vnitřního člověka poté, co pro něho díky novověkým událostem ztratily platnost hradby náboženských symbolů, které křesťanství vztyčilo proti vlnobití kolektivního nevědomí. Občas se však stal i aktérem stejné zvůle a stejného násilí. V posledních desetiletích 20. století ztratily ideologie, které byly nositeli katastrofických událostí, na věrohodnosti, a tím i na své síle. Konzumní člověk supermarketů však začal příliš brzy po těchto událostech bezstarostně usilovat o bezprostřední slast, kteréžto úsilí opřel téměř výhradně o rozum a svou vlastní vůli. Z Jungova pohledu se zde nabízí otázka: není konzumní způsob života pouze dalším „-ismem“, novou ideologií,

⁹ SKALICKÝ, *Po stopách neznámého Boha*, s. 97–101.

založenou na zbytcích novověkého bludu? Nenalézáme se již dnes v předsálí nových katastrof, které budou výrazem nových záplav našeho kolektivního nevědomí? Pro pedagogy zní tato otázka ještě jinak: jaká je naše vlastní zodpovědnost za to, abychom pomáhali člověku otevřít se symbolům a otevřít dialog svého vlastního vědomí se svým vlastním nevědomím? Abychom mu pomohli převzít zodpovědnost za – s Jungem řečeno – jeho vlastní proces individuace, nebo – naším jazykem vyjádřeno – zodpovědnost za hledání smyslu své vlastní existence, která naše vlastní bytí přesahuje směrem k Bohu?

Námítka kritiků Jungovy teorie, že pojal náboženství příliš pudově a nezávisle na vůli člověka, nemůže obstát. Jeho zásluhou je, že zvýraznil jeden rozměr člověka, rozměr jeho kolektivního nevědomí, jehož součástí je i archetyp boha. Lidské směřování k Bohu má vedle svého rozhodovacího charakteru (pojem Franklův) i charakter instinktivní. Člověk, který se náboženství buď sám zřekl, nebo kterému bylo násilím odňato, se k němu instinktivně vrací, ale tento návrat může být poznamenán úpadkem, který skrze deformaci odsymbolizovaného chápání života a světa doprovází proces odnáboženštění. Takový úpadek může mít i svou mravní podobu v podobě neschopnosti pravdivě hledat a utvářet smysl vlastního života v hodnotách, které přesahují člověka a směřují k prospěchu světa a druhých lidí. Náboženská výchova může skrze odpovědné zprostředkování symboličnosti světa a života pomoci člověku k jeho hledání a nalézání hlubokého lidství, může však i díky své jednostranné orientaci napomoci ke zúžení lidské osobnosti, v níž se atak nepřijatého a nerozpoznaného nevědomí může stát podhoubím náboženského fanatismu. To je důležité upozornění hlubinných psychologických směrů, které bychom měli vzít vážně a s plnou odpovědností se věnovat didaktickým postupům, které zpřístupní mladým křesťanům svět symbolů. Je to konkrétní forma oné poctivé „hry“, k níž nás vyžívají tragické události začátku třetího tisíciletí.