

1. Gerhard Wehr: C. G. Jung a R. Steiner

Konfrontace a synopse

Obsah knihy:

Předmluva k českému vydání 7 / Poznámka k českému překladu 12 / Předmluva 13 / Předmluva k novému vydání 14 / Uvedení do problematiky 17 / Rudolf Steiner a C. G. Jung, biografické srovnání 28 / K Jungově „psychologii nevědomých procesů“ a Steinerovým / „přednáškám o psychoanalýze“ 54 / Spirituální pozadí jako kontext 61 / Dva obrazy člověka 66 / Objasnění pojmu 66 / Obraz člověka u Rudolfa Steinera 68 / Obraz člověka u C. G. Junga 74 / „Druhé já“ u R. Steinera a nevědomí 80 / Přírodní věda jako východisko a příklad J. W. Goetha 92 / Formy vědomí 108 / Vícedimenzionalita vědomí 108 / Vyšší stavy vědomí 117 / Dějiny vědomí lidstva 124 / Duše a duch 131 / Duchovně-historická východiska 131 / Duše jako antropologický základ ducha 134 / Na cestě k prožitku ducha 137 / Nutnost vlastní zkušenosti 144 / Aspekty ducha 147 / Cesta iniciace a proces individuace 152 / Mimo sféru pudů 152 / Dva způsoby sebeuskutečnění 155 / Starý a nový iniciační princip 157 / Anthropolosofická meditace 161 / Jungova „aktivní imaginace“ 164 / Já a bytostné Já 168 / Animus a anima 172 / Protikladnost a jednota Západu a Východu 177 / Vztah Rudolfa Steinera k východnímu duchovnímu životu 178 / Vztah C. G. Junga k východnímu duchovnímu životu 189 / Podezření z gnóze 197 / Rudolf Steiner 198 / C. G. Jung 201 / Přece jen dva gnostikové? 204 / Exkurzy 205 / I. Duševní hygiena na základě duchovního školení 205 / II. Zlo jako „stín“ a jako „dvojník“ 206 / III. Problém androgyna 211 / IV. Duševní a duchovní bádání jako praeambulum fidei 214 / V. Unus mundus a kosmický Kristus 216 / Závěrečná poznámka 222 / Poznámky a literární prameny 225 / Slovník cizích slov 246 / Jmenný rejstřík 256 / O autorovi 258

Ukázka z knihy:

(s. 69) ...Co se týče označení „analytická psychologie“, které si Jung zvolil pro svůj způsob bádání, aby se – podobně jako Steiner – vymezil oproti starší psychologické, popř. teosofické škole, pak jistě odpovídalo nejen důvodům účelovosti. Jung chtěl stále respektovat to, čeho Freud dosáhl. Jungova psychologie a terapie tak mohla být i nadále označována za „analytickou“ metodu, protože tento postup si v důsledku zapojení nevědomí žádá analytický přístup. O „analýzu duše“ ve smyslu pouhého „rozložení“ však analytická psychologie neusilovala. To je třeba zvláště zdůraznit, i vzhledem k tomu, že zde existují příslušné předsudky. Patří k tragice lidského nesetkávání (M. Buber), že tak profilovaní anthroposofičtí vzdělanci jako Emil Bock to nedokázali na Jungově psychologii rozpoznat, ačkoli sledovali v jistém ohledu jeden a tentýž cíl. Bock například požadoval: „Namísto psycho-analýzy potřebujeme psycho-syntézu. Nikoli tříštivá analýza tisícitvárného pokladu, který v sobě neseme, který však také obsahuje tolik komplikovaného a tragického, může skutečně pomoci. Je nutné spojit to vše v jednu jednotu, uspořádat to, harmonizovat. Avšak vědomí, které vše obsahuje, nedocílíme slabým zrcadlením v našich hlavách, jemuž dnes říkáme vědomí“

C. G. Jung by s tímto anthroposofickým teologem nejen verbálně bez okolků souhlasil. V podstatě je celé jeho dílo věnováno právě tomu úkolu, který Bock nazval psycho-syntézou, když Jung usiloval o duševní zcelostnění. Je proto na místě poukázat zde na vývoje Wilhelma Bittera, v nichž autor tuto řekněme syntetickou psychologii C. G. Junga, která je také druhem poznání směřujícím k synopsi, definuje jako terapeutickou metodu, jež obsahuje více než jen „moment odhalení“. Neboť „v analytické psychologii C. G. Junga stojí... zmíněná syntéza v centru terapeutické práce. Protiklady mezi nevědomím

a vědomím, ale i protiklady v rámci nevědomí, jsou prostřednictvím ‚syntetické funkce‘ překlenovány a na vyšší úrovni slučovány v jednotu. Tato funkce je účinná, bez ohledu na to, zda je vyvolávána analytickou kúrou nebo zda probíhá autonomně. Směřuje k zcelostnění člověka, k jeho sebeuskutečnění...“

Anthroposofická meditace (s. 161)

Od jiných metod poznání se anthroposofie liší tím, že sice připisuje důležitou roli myšlení, neomezuje se však na teoretické myšlení, ale pracuje s proměněným vědomím. Tuto změnu vědomí je třeba navodit meditativním způsobem.

Pod pojmem meditace rozumí Rudolf Steiner duševní cvičení, při němž je meditující plně pánem svého vědomí. Toto duševní cvičení, které se dá podle speciálního určení cíle volně obměňovat, je založeno na tom, že je dosaženo zesílení duševního života, a sice tím způsobem, že funkce myšlení, citění a chtění jsou odejmuty smyslové sféře a v konečném efektu jsou přeměněny jakoby na orgány nadsmyslového vnímání. Předpokladem je plně svobodné sebeurčování toho, co se má s člověkem ve vymezené době meditace dít, počínaje volbou předmětu meditace. Jako akt pozornosti a soustředění bere anthroposofická meditace za východisko jasně přehlednutelné myšlenky. „Život v myšlenkách je odpoutáním se duše od sebe samé, tak jako je citění, pocíťování, afekty atd. bytím sám v sobě.“¹⁹ Duše při tom poskytuje jeviště, na němž se svět vyžívá jako myšlenka. „Může být dobrou přípravou na uchopení duchovního poznání, pokud člověk častěji pocíťoval, jaká posila spočívá v náladě duše: ‚Myslím-li, pocíťuji se sjednocen s proudem světového dění – Nezáleží přitom ani tak na abstraktní poznávací hodnotě této myšlenky, jako mnohem spíše na tom, pocíťovat často v duši posilující účinek, který člověk prožívá, když takováto myšlenka energicky proudí vnitřním životem, když se jako duchovní záplava žití rozlévá duševním životem.“ V této souvislosti Steiner poukazuje na to, že nejde jen o poznání toho, co v takovéto myšlence spočívá – to by mohlo zavádět do abstrakcí, čemuž je třeba zabránit -, nýbrž zřetel je kladen na „prožívání“. Toto prožívání se ovšem může v duši uplatnit jako posila teprve tehdy, je-li opakováno.

Třebaže zde může jít pouze o stručnou charakteristiku anthroposofického meditačního cvičení ve srovnání s postupem v Jungově psychoterapii, uveďme si alespoň několik základních způsobů chování. Cesta cvičení může začít následovně:

„Nejprve se člověk propracuje k myšlence, kterou může pochopit pomocí prostředků, jež dává k dispozici obvyklý život a poznávání. Pak se opakovaně do této myšlenky pohrouží, zcela se s ní spojí. K posílení duše dochází pomocí života s takovouto poznanou myšlenkou.“ Slovo „pohroužit“ smíme ovšem chápat jen ve smyslu zaměření a intenzivního oddání se objektu meditace, v žádném případě však ve smyslu oslabení světla vědomí. Je třeba vytvořit a posílit onu sílu, již myšlenky vznikají. Důležité je, aby se příslušné představy tvořily volně zevnitř. Této duševní aktivitě, kterou řídí Já člověka, je věnována velká pozornost. Zatímco smyslové vnímání se může dít poměrně pasivně, apeluje meditace na vysokou míru duševní aktivity. Meditovat tak z tohoto hlediska znamená: „proniknout se ve vědomí představami, které nepocházejí z vnější přírody*, představami, které jsou vyzvedány z nitra, přičemž člověk dává pozor zejména na tu sílu, která tyto představy vypuzuje ven.“

Jestliže Steiner označil myšlení za výchozí bod stezky poznání, pak je třeba si uvědomit, že v meditaci záleží na tom, aby myšlení bylo prožíváno jiným způsobem, než jak tomu většinou bývá v obvyklém vědomí každodenního života, kde se to, co je „myšleno“, přenechává více náhodě nebo libovůli a kde se stává pravidlem, že „slovo dává slovo“, kde se jedna myšlenka asociativně řadí k druhé, aniž by nad myšlenkovým pochodem bdělo vědomé Já. Má proto velký význam, aby člověk na základě svobodného rozhodnutí v meditaci předem vyřadil vše asociativní, vše, co se váže na vnější smyslové pozorování

či na momenty vzpomínek. Praxe ukazuje, že tato myšlenková a volní kázeň může především začátečníkovi působit mnohé obtíže. A v překonávání právě těchto překážek je posilována síla duše. Totéž hledisko hraje mimochodem také roli, když Steiner nerad ani tak meditaci hotových symbolů, ale nehledě na jiné meditační možnosti doporučuje, aby obraz, který chce meditovat, člověk vytvořil ze svobodného rozhodnutí ve své představě. Tím se navíc zabrání tomu, aby se meditace ustanovila na dogmaticky ustrnulých pojmových a obrazných předlohách.

Podstatné je dále to, že oddání se příslušnému meditačnímu objektu, který může být vzat i z oblasti čirých forem, barev, přírodních pochodů apod., se děje v opravdovém vzdání se vlastního ega – ega, nikoli však Já! – tedy za striktního vyřazení předsudků, sympatie nebo antipatie, které mohou do procesu meditace zasahovat a obracet ho nesprávným směrem. Neboť význam nemá to, co si medituující myslí o příslušném objektu, nýbrž to, co „říká“ pozorované medituujícímu.

Druhý krok a meditativní výtěžek představuje schopnost to, co je myšlenkově nazíráno, co je imaginováno duševním zrakem, jakoby vymazat a vytvořit „prázdné vědomí“. Je třeba navodit něco na způsob duševního vakua, které nesmí být vyplněno žádnou představou a žádným myšlenkovým obrazem. Toto prázdné vědomí má být do jisté míry tabulkou, do níž je inspirativně zapisováno sdělení duchovního světa.

Metamorfóza duševních sil, o nichž jsme hovořili výše v oddíle o formách vědomí, by se tak dala charakterizovat jako postup vpřed, který navazuje na pojmové myšlení, toto myšlení školí, pozvedá se k duchovnímu prožívání obrazů (imaginace) a nakonec ústí v duchovním prožívání, které bylo označeno jako inspirace a na vyšším stupni jako intuice. Rozumí se, že každý z těchto pokroků vědomí musí být připraven vhodnými cvičeními, aby výcvik myšlení byl doplněn výcvikem citění a chtění.

Jungova „aktivní imaginace“

Postavíme-li vedle anthroposofické cesty školení Rudolfa Steinera Jungův proces individuace, pak musíme především konstatovat, že u Steinera vskutku nejde jen o pouhé kopírování antických mysterijních vzorů nebo východních praktik, ale že Steiner navrhuje cestu přiměřenou západnímu člověku. Při bližším pohledu nelze popřít, že na důležitosti získává hledisko kontinuity mezi starou a novou mysterijní cestou; neboť termíny, použité mimo jiné ve školící knize „Jak dosáhnout poznání vyšších světů?“, sice připomínají tradiční označení mysterijního jazyka, vztahují se však ke skutečnostem duševně-duchovního vývoje, jež mohou být – dnes jako kdysi – prožívány. Náš jazyk vztahený v podstatě na smyslové vnímání může jen přibližně udávat a opisovat to, co je vždy míněno jako psychický fakt.

Na straně Jungovy individuace si lze povšimnout podobné jazykové zvyklosti. V souladu s povahou věci se Jung vrací k mytickým obrazům, resp. k mystické, gnosticko-alchymistické obrazné mluvě, aby mohl popsat či amplifikovat proces rýsující se v duši. Lze uvést stadia, pojmenovat zastavení, podle nichž je možno poznat pohyb vpřed. Je úkolem analytika, aby z rýsujících se psychických fenoménů a příslušně motivovaného dokladového materiálu z historie mýtů a mysterií zjistil to které „zastavení“ a včas poznal případná nebezpečná místa nebo krizové situace. Tady je symbol Nekyie z homérské tradice, který značí „sestup do temného Hádu“ a tím začátek Jungovy vlastní sebeanalýzy. Na druhé straně si Jung bere na pomoc vývojové stupně alchymistického procesu, aby je použil jako výraz pro psychotherapeutický „opus“ individuace. Právě alchymistický proces zhotovení „lapis philosophorum“, zhotovení kamene mudrců, uvedl duševního badatele do stavu, že mohl pochody duševního zrání lépe chápat, a to díky tomu, že vykládal alchymistické praktiky jako projekce duševních pochodů.*

Zatímco se však anthroposofická cesta vyznačuje svým charakterem školení a plánovitého meditativního cvičení, v analytické psychologii tento podstatný znak chybí. Otázku metody nelze u Junga jednoznačně a priori bod po bodu zodpovědět, alespoň v psychotherapeutické praxi ne. I na člověka nacházejícího se na cestě individuace jsou sice kladeny požadavky; jeho nasazení, jeho spolupráce, jeho rozhodnutí jsou nezbytná. Celý analyticko-terapeutický proces předpokládá tuto ochotu, protože teprve v dialogickém vztahu analyzovaného a analytika plném napětí se může rozběhnout zde míněný proces. Naproti tomu je velká pozornost věnována spontaneitě nevědomí, které se projevuje ve snech, obrazných představách, nápadech a také vnějších „náhodách“. Nelze proto předem vůbec říci, co a v jakém pořadí by měl analytik, analyzovaný či oba dva během společné práce dělat.

Rozdíl mezi anthroposofickou a hlubinně-psychologickou cestou vyplyne v neposlední řadě i tehdy, srovnáme-li Steinerův způsob meditace s tím, co Jung nazýval „aktivní imaginací“. Při mnohotvárnosti toho, co je dnes v západním světě prezentováno jako meditace, můžeme Jungem vyvinuté cvičení považovat za druh meditace, praktikovatelný zejména v psychotherapeutických souvislostech. Toto cvičení bylo jako takové představeno a probíráno mimo jiné na dvou velkých zasedáních stuttgartské Společnosti lékařů a duchovních v r. 1957. Marie-Louise von Franz ho zde nastínila jako „určitou formu dialektické konfrontace s nevědomím“. Protože o imaginaci jsme již mluvili v souvislosti s charakteristikou vyšších druhů vědomí, je třeba výslovně poukázat na to, že Jungovu „aktivní imaginaci“ nelze hned srovnávat s „imaginací“ ve smyslu Rudolfa Steinera, i když se oba děje odehrávají na duševním jevišti, na němž je obrazy možno vnímat jako výraz psychické skutečnosti. Hlavní rozdíl spočívá v první řadě v tom, že Steinerova imaginace se dostavuje na základě myšlenkových cvičení prováděných při cestě školení a představuje již vědomí nadřazené dennímu bdění, zatímco Jungova „aktivní imaginace“ může být chápána jako stav vznášení se mezi denním bděním a mezi sněním. Člověk se tedy dosud nalézá v oblasti neproměněného vědomí.

Prakticky vypadá aktivní imaginace tak, že jsou vytvářeny obrazy, představy a myšlenky, „které nejsou bez rozmyslu a bezpodstatně ‚vyfantazírovány‘ do prázdna, nehrají si tedy se svými předměty, nýbrž se pokouší vnitřní danost uchopit v představách věrně napodobujících přírodu“. Toto imaginatio, chápané doslova jako „obrazivost“, vymezuje Jung vůči fantazii zůstávající v neurčité a libovolnu, a tím i v pasivitě. Z toho lze vyčíst míru bdělosti, v níž mají být vynořující se obrazy imaginovány. Imaginující člověk při tom není jen divákem, nýbrž to, co se děje, vyžaduje vždy také jeho připravenost rozhodovat se. Therapeutický význam aktivní imaginace spočívá v možnosti ovlivňovat nevědomí, bezprostředně zpracovávat afekty a vykonat „v symbolech uskutečněný (resp. mající být uskutečněn) tvůrčí čin osvobození“ (Marie-Louise von Franz). Není nejmenší pochybnosti o tom, že Jungova aktivní imaginace (ačkoli vzniká způsobem, jenž se od anthroposofie zřetelně odlišuje) vede hluboko do duševního světa obrazů. V tom spočívá na jedné straně její účinnost, na druhé straně také její nebezpečí, pokud by nebyly splněny vysoké etické nároky, které Steiner klade na počátek své cesty školení: „Každý poznatek, který hledáš, jenom abys obohatil své vědění, jenom abys v sobě hromadil poklady, tě odvádí od tvé cesty; ale každý poznatek, který hledáš, abys byl zralejší na cestě zušlechťení člověka a vývoje světa, tě přivádí o krok dále. Tento zákon si žádá neúprosně, aby byl dodržován... Proto se musí každý, kdo hledí sám nahlédnout do tajemství lidské podstaty, řídit zlatým pravidlem pravých okultních věd. Toto zlaté pravidlo zní: Pokoušíš-li se ujit jeden krok na cestě za poznáním skrytých pravd, ujdí zároveň tři ve zdokonalování svého charakteru směrem k dobru.“ A právě proto, že aktivní imaginace v sobě může skrývat nebezpečí a vést až k černomagickému zneužití, žádá Marie-Louise von Franz právem: „Tato etická čistota smýšlení je jedním z nezákladnějších předpokladů každé aktivní imaginace“. Z uvedeného vyplývá, že aktivní imaginace je v první řadě nástrojem v rukou psychotherapeuta.

Vidíme-li, s jakou pozorností se Jung obrací k produktům nevědomí, aby je pomohl rozšifrovat a proměnit, pak bychom mohli také říci: V analytické psychologii dochází

svého plného práva to, co Steiner označil za sílu, která se dere z hlubin duše a jako myšlenky a volní hnutí chce být pozvednuta do myšlení. Steiner nazýval tento impulz příležitostně „řečí srdce“, promlouvající z „podvědomí“. V jedné přednášce z posledního tvůrčího období se sám označil za člověka, který vlastně nemluví sám, ale skrze kterého se artikuluje to, co „zní ze srdcí současných lidí... Nikoli já jsem to pravil; já jsem pouze propůjčil slova tomu, co praví lidská srdce“. Steiner se však neoddával žádnému klamu v tom, že pokud jde o poznání podstaty člověka a světa, doba je sice (nevědomě) žádá, ale ve vědomí současníků naráží na rozhořčený odpor. Avšak právě k tomuto poznání světa, které bylo a je v hlubinách duše žádáno, chce anthroposofie přispět svým dílem. „Anthroposofie má skrze hlas lidského srdce sama svůj obrovský úkol. Ona není nic jiného než lidská touha současnosti,“ vysvětluje Steiner. Vedle tohoto vysokého nároku postavil Steiner nemenší programový požadavek: „Anthroposofická společnost musí najít cestu, jak nechat srdce lidí promlouvat na základě jejich nejhlubší touhy. Pak budou tato lidská srdce také pociťovat tu nejhlubší touhu po odpovědích...“ – Kdo by si dovolil tvrdit, že by se jedno či druhé zdařilo?

V tomto bodě našeho srovnání by mohla zřetelně vystoupit veliká blízkost cílů Steinera a Junga. Neboť C. G. Jung se jako lékař zaměřuje zcela na to, co vystupuje z nevědomí, v osudu jednotlivce, ale také v osudu dnešního lidstva, když se – jak je tomu v celé řadě jeho prací – pozorně dívá na to, co se odehrává v čase, když jako psycholog diagnostikuje „psychopatickou symptomatologii v politických událostech“, a tím svým způsobem praktikuje to, co Steiner požadoval stejnými slovy jako „symptomatologii“ dobově historických událostí. A je zcela pochopitelné, že psychiatr Jung se na základě svých předpokladů pokouší vyloučit tuto „řeč srdce“, tak jak k němu doléhá.

Co se ovšem tímto způsobem vyslovuje? – Při té spouště symptomů a znamení doby, jež se dožadují výkladu, není snadné nalézt společného jmenovatele. Ten může vypadat vskutku rozdílně – podle aspektu, z jakého vycházíme. Zde se nabízejí hesla jako například emancipace, vývoj k svéprávnosti, integrace. Ale také příbuzný pojem individuace v Jungově smyslu či obrazný výraz „překročení prahu“, o němž hovořil Rudolf Steiner, aby vyslovil pokrok vědomí a s tím spojenou krizovou situaci dnešního lidstva jako děj zahrnující celé lidstvo a aby, jak se i skutečně stalo, zprostředkoval praktické podněty pro novou orientaci duchovního, hospodářského a společenského života.

Já a bytostné Já

Při popisu anthroposofického obrazu člověka byl zdůrazněn středující význam Já. Bylo poznamenáno, že toto sice představuje významný vývojový moment, když se člověk učí chápat sám sebe jako samu o sobě existující bytost. Bylo však také řečeno, že s tímto Já nebyla podle anthroposofie lidská individualita ještě pochopena ve své totalitě. Steiner ukazuje, jak v lidské duši dochází k „dozrávání duchovní bytosti, která se v ní nachází a která je nepřístupná vlivům vědomého života... Obrazově, bytostně, jako by se chtělo zjevit jako vlastní bytost, vynořuje se z duševního vlnobití druhé Já (Selbst), které se bytostí, již člověk před tím oslovoval jako své Já (Selbst), jeví jako samostatné, nadřazené. Chová se jako inspirátor tohoto Já (Selbste). Člověk se jako ono posledně jmenované Já spojuje s Já inspirujícím, nadřazeným.“

Steiner používá označení „druhé, jiné, nadřazené Já“, které je člověku ve stavu obvyklého vědomí nevědomé, i když Já (Ich) přijímá od tohoto „druhého Já“ (Selbst) inspirace z hlubin duše. Nechci však vzbudit dojem, že by prvky Steinerova antropologického modelu bylo možné bez dalšího ztotožnit s prvky Jungovy představy duše. A přece se Steinerovo „druhé Já“ („zweites Selbst“) a Jungovo „bytostné Já“ („Selbst“) dotýkají v tom smyslu, že v obou případech je míněno něco obsáhlého, začleňujícího sféru nevědomí, něco nadřazeného vědomí. Steiner nepřipouští žádné pochybnosti o tom, že tato „nadřazená jáská bytost“, jak ji také nazývá, nebyla nijak

teoreticko-spekulativně vymyšlena, nýbrž že bude možné teprve jakožto výsledek školení „procítit v sobě živou podstatu tohoto ‚Já‘ v jeho skutečnosti jako sílu a obvyklé ‚Já‘ jako výtvar tohoto druhého ‚Já‘. Toto pociťování je opravdovým začátkem zření duchovní podstaty duše.“

C. G. Jung, který v „bytotném ‚Já‘“ (ve smyslu své terminologie) spatřuje střed stejně jako okruh, jenž zahrnuje vědomí i nevědomí a tím je „centrem této totality“, poukazuje na něco důležitého, když bytotné ‚Já‘ hodnotí přímo jako „cíl života“ vůbec. „Tak je bytotné ‚Já‘ také cílem života, neboť to je ten nejuplněnější výraz osudové kombinace, které se říká individuum,“ praví se v závěru stati „Vztahy mezi ‚Já‘ a nevědomím“. Toto konstatování je významné proto, že je jednak učiněno v souvislosti s procesem individuace, a jednak že Steiner hovoří o „druhém, resp. nadřazeném ‚Já‘“ s ohledem na problém osudu. A jestliže byla řeč o tom, že z hlubin duše dochází podle Steinera k inspirování „druhým ‚Já‘“, pak tím nebylo míněno myšlenkové ovlivňování, mající charakter nápadů, nýbrž působení, které se uskutečňuje skrze „činy“. Podle Steinerova výkladu se zde musí jednat o dynamiku vlastního druhu. Neboť: „Je to ono ‚jiné ‚Já‘, kdo duši vede k jednotlivostem jejího životního osudu a kdo v ní vyvolává schopnosti, sklony, vlohy atd. – Toto ‚jiné ‚Já‘ žije v celosti osudu člověka. Kráčí vedle ‚Já‘ (Selbst), které má své podmínky mezi narozením a smrtí, a utváří lidský život se vším, co potěšujícího, povznášejícího, bolestného do něj vstupuje.“

Tím je vyjádřeno to, že nadmyslové vědomí naráží na dynamickou, duchovní realitu, která podmiňuje nebo jako druhý subjekt utváří to, co hinduista nazývá sanskrtoým slovem „karma“. „Běh života člověka se jeví inspirován jeho vlastní trvalou bytotí, která má pokračování od života k životu; a tato inspirace se děje tak, že životní osudy následujícího pozemského bytí vyplývají jako důsledek z předchozího pozemského života. Tak člověk poznává sám sebe jako ‚jinou bytot‘, takovou, kterou není ve smyslovém bytí a která se v tomto smyslovém bytí vyjadřuje jen svými účinky.“³⁵ Budeme-li hledat psychologický termín pro to, co je zde míněno, pak se nabízí termín nevědomí. Mohli bychom hovořit o síle nevědomí utvářející osud, tedy o té síle, která produkuje nejen nápady a obrazy, ale také právě „náhody“, dává jim ve zcela určitém okamžiku konstelaci vnějších událostí, nemocí, úrazů, významných lidských setkání, jimiž je utvářen osud, na jejichž základě lze však také osvětlit smysl života. Steiner sám se pokusil zaměřit pozornost na psychologický aspekt karmického přediva, když příležitostně řekl: „Silou spočívající v podvědomí* zakládáme od chvíle, kdy zrozením vstupujeme do bytí, a zejména od doby, kdy k sobě začínáme říkat ‚já‘, svou životní cestu tak, že tato v určitém okamžiku kříží cestu druhého člověka... Proti tomu nemluví ani to, že člověk je se svým osudem tak málo srozuměný*. Kdyby mohl přehlédnout všechny faktory, přišel by na to, že by vskutku srozuměný být mohl.** Protože horní vědomí není tak chytré jako podvědomí, posuzuje skutky podvědomí nesprávně a říká si: Přihodilo se mi něco nesympatického –, zatímco člověk to, co mu připadá v jeho horním vědomí nesympatické, ve skutečnosti na základě hluboké úvahy hledal. Poznání hlubších souvislostí by člověka přivedlo k pochopení toho, že někdo moudřejší vyhledává věci, které se pak stávají osudem.“

C. G. Jung hovoří více o výsledku karmy, resp. osudu, který se odrazil v bytotném ‚Já‘ a který se pak rýsuje v příslušném lidském individuu. Steinera naproti tomu zajímají zvláště síly zapříčňující osud. Tím je již dotčena oblast poukazující nad jednotlivou psýché. U Steinera to vyplývá z uvedených citátů. Ty se vztahují nejen k jednotlivému vtělení člověka, neboť moudrost a síla, která jako karma dává podobu osudu, účinkuje, jak Steiner ukazuje, ve více pozemských životech. Jung si přinejmenším uvědomuje, že používáním pojmu bytotného ‚Já‘ vznáší již „transcendentní postulát, který se sice psychologicky dá ospravedlnit, ale nedá se vědecky dokázat“. Přiznává, že tím překročil hranice přírodovědecké empirie. V označeném místě textu se za toto překročení hranic výslovně staví jako za „bezpodmínečný požadavek..., bez tohoto postulátu bych neuměl empiricky probíhající psychické procesy dostatečně formulovat“. To však znamená, že i psycholog Jung musí opustit rovinu psýché, chce-li dospět k poznání duševna, i kdyby

k tomu jako pomocný prostředek použil hypotézu. Jungův postulát se zde však v podstatě omezuje na statický aspekt bytostného Já, totiž jako „výraz osudové kombinace“. Tento dojem můžeme mít, postavíme-li vedle toho anthroposofický úhel pohledu, obsahující myšlenku karmy. Samozřejmě tím nemá být relativizována důrazně prospektivní terapie. Steinerovi jde rovněž o dynamiku Já (Selbst) jakožto „nadřazeného Já“, které nechává své inspirace jako pokyny utvářející osud vstupovat – pro Já (Ich) nevědomě – do života člověka. Je to také tento dynamický aspekt, který mu dovoluje transcendovat jednotlivé pozemské životy jednoho člověka a uchovat si ve svém zorném poli Já (Ich) krácející od vtělení k vtělení. U C. G. Junga tento myšlenkový pohyb nezaznamenáme. Už z hlediska jeho předpokladů nehraje v Jungově hlubinné psychologii myšlenka reinkarnace žádnou roli. Právě tato absence myšlenky opakovaných pozemských životů představuje důležitý rozdíl mezi Jungem a Steinerem. Ve svých přednáškách o psychoanalýze z roku 1917, ale i na jiných místech předtím a potom, na nichž se Steiner dostává k psychoanalýze (jak se mu tenkrát představovala!), připomíná, že tato analyzující psychologie pracuje dosud s „nedostatečnými prostředky poznání“. Tato nedostatečnost podle něj vyplývá z přírodovědeckých předsudků, které zabraňují poznání reinkarnace. V žádném případě nestačí analyzovat „animální bahno na dně“ duše (Steinerem přebraný citát). Záleží mnohem spíše na tom, aby bylo prozkoumáno „to, co je jako duševní zárodek v tomto animálním bahně uloženo“. Takový výzkum však podle něj předpokládá vědění o opakovaných pozemských životech, a tím i vědění o „nadřazeném Já“.

Nestačí nám ovšem, abychom pouze konstatovali, že Jung jakožto psycholog (ať už z jakéhokoli důvodu) s myšlenkou reinkarnace nepočítal. Musíme také uvážit, že symbol bytostného Já jím okolo roku 1916/17 dosud nebyl ve svém plném významu objeven. Teprve počínaje rokem 1928 líčí Jung bytostné Já jako obrazný výraz totální osobnosti a jako celost nadřazenou vědomému Já (Ich). Teprve empiricky pojaté skutečnosti se staly základem psychologických poznatků. Teprve ony umožnily výroky, které jednak ospravedlňovaly transcenci do oblasti postulátů, jednak otevíraly přístup k pochopení psychických procesů. Že by se z Junga proto stal metafyzik nebo duchovní badatel, nebude chtít nikdo tvrdit; on sám to chtěl ze všech nejméně. Jeho důsledné trvání na empirickém způsobu bádání to podtrhuje. Jestliže ale Rudolf Steiner, když se v berlínských přednáškách z roku 1918 zmiňuje o „curyšském profesoru Jungovi“, říká, že „psychoanalytikové se takříkajíc s duchovně zavázanými očima dostávají ke světu duchovní vědy“, pak musíme dnes říci: Tato slova už dnes takto neplatí. Byla pronesena ve chvíli, kdy Jungova analytická psychologie byla v nejlepším případě ve svých počátcích a kdy nebylo možné dohlédnout, v jakých bodech otevře tento způsob bádání výhled na nové obzory obrazu světa a člověka. Psychologický důkaz „bytostného Já“ („Selbst“), který obsazením nevědomých faktorů bere zřetel nejen na duševní minulost, ale zároveň pojímá i budoucnost, osudovost, vyznačuje jeden takový bod. Na něm stejně jako na mnoha jiných místech díla je zřejmé, že Jungova psychologie obsahuje spirituální tendence. To znamená: Analytická psychologie předem neuzavírá empiricko-psychickou oblast před duchovnem, nýbrž toto duchovno předpokládá, aby dosáhla poznání duševní skutečnosti. Teprve tento fakt činí dialog mezi duchovní vědou a psychologií vůbec nutným a smysluplným.

Animus a anima

Ačkoli náš úkol nemůže spočívat v tom, abychom Jungovu cestu individuace jako takovou popisovali, je třeba přece jen upozornit na jeden důležitý charakteristický znak, který patří k cestě individuace, to jest k zrodu bytostného Já*, totiž onen aspekt, který bytostné Já prokazuje jako symbol sjednocující protiklady. Jung hovořil též o „bipolaritě archetypu“, jenž reprezentuje nejen vědomé a nevědomé, resp. superiorní a inferiorní funkce psýché, nýbrž i mužský a ženský princip. Pro tyto dva principy prosazoval Jung označení animus a anima. (...)

