

Univerzita Pardubice

Fakulta filozofická

Kompenzační povaha nevědomí, dopad absence duchovního rozměru na  
jednotlivce a společnost podle díla C. G. Junga

Bakalářská práce

2024

Kateřina Kůtková

Univerzita Pardubice  
Fakulta filozofická  
Akademický rok: 2022/2023

# ZADÁNÍ BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

(projektu, uměleckého díla, uměleckého výkonu)

Jméno a příjmení: **Kateřina Kůtková**  
Osobní číslo: **H21285**  
Studijní program: **B0221A100008 Religionistika**  
Specializace: **Religionistika – Filosofie**  
Téma práce: **Kompenzační povaha nevědomí, dopad absence duchovního rozměru na jednotlivce a společnost podle díla C. G. Junga.**  
Zadávající katedra: **Katedra filosofie a religionistiky**

## Zásady pro vypracování

Předkládaná práce se zabývá otázkou, jaký dopad na psychickou kvalitu života jednotlivce i společnosti jako takové může mít podle C. G. Junga absence duchovního rozměru. Zastávám stanovisko, že Jung správně odhadl povahu nevědomí lidské psyché na úrovni jak osobní tak kolektivní. Ve své práci tedy nejprve předložím Jungův popis povahy a funkce nevědomí. Ten bude stěžejní pro následné objasnění teze o důsledku absence duchovního rozměru, jakožto zhoršení psychické kvality osobního života jednotlivce. Dále také objasním, jaký dopad dle Junga toto zhoršení může mít na společnost jako celek.

OBSAH:

- 1) Úvod a kontext Jungovi psychologie
- 2) Pojem nevědomí
- 3) Nevědomí u Junga
- 4) Stín
- 5) Sekularizace a religiozita v moderním světě
- 6) Jungův pohled na sekularizaci
- 7) Závěr

Rozsah pracovní zprávy:

Rozsah grafických prací:

Forma zpracování bakalářské práce: **tištěná/elektronická**

Seznam doporučené literatury:

**Primární literatura:**

- S. FREUD. *Výklad snů*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 2005. ISBN: 80-86559-16-5  
S. FREUD. *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990. ISBN: 80-207-0109-5  
C.G.JUNG. *Duše moderního člověka*. Brno: Atlantis, 1994. ISBN: 80-7108-087-X.  
C. G. JUNG. *Osobnost a přenos. Výbor z díla C. G. Junga, sv. 3*. Brno: Nakladatelství T. Janečka, 1998. ISBN: 80-85880-18-0  
C.G. JUNG. *The Collected Works of C. G. Jung, vol.9 part II.*, překlad: R. F. C. HULL. New York: Princeton University Press, 1970. ISBN: 978-0-691-15049-9  
C. G. JUNG, *Sto dopisů*. Praha: Sagittarius, 1996. ISBN: 80-901898-3-0  
C. G. JUNG. *Psychology and religion: West and East*. New York: Pantheon Books, 1958. ISBN: 0-691-09772-0  
C. G. JUNG. *esej Wotan*. Curych, 1946  
C. G. JUNG. *Přítomnost a budoucnost*. Brno: Nadační fond Holar. 2019. ISBN: 978-80-906731-8-2

**Sekundární literatura:**

- H. F. ELLENBERGER, *The Discovery of the Unconscious*. United States: Basic Books, 1970. ISBN: 0465016731.  
L. MLODINOW, *Vědomí podvědomí*. Praha: Argo, Dokořán, 2012. ISBN: 978-80-257-0909-2, 978-80-7363-587-9.  
H. SCHAEER. *Religion and the cure of souls in Jung's psychology*. Londýn: Routledge, 1999. ISBN: 0415-20946-3.  
R. RENSMAN. *Wotan in the Shadow – Analytical psychology and the archetypal roots of war*. Online. Depth Insights, Volume 6, 2014  
P. ŠPATENKA. *Bytosti ukryté ve stínu*. Online. Psychologie.cz, 2012  
R. VIDO. *Konec velkého vyprávění*. Brno: CDK, 2011. ISBN: 978-80-7325-266-3.  
A. GIDDENS. *Důsledky modernity*. 2.vydání. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003. ISBN: 80-86429-15-6.  
D. LUŽNÝ. *Náboženství a moderní společnost: sociologická teorie modernizace a sekularizace*. Brno: MUNI, 1999. ISBN: 80-210-2224-8.  
R. ELLWOOD. *The Politic of Myth*. New York: State University of New York Press, 1999. ISBN: 978-0791443064  
C. G. JUNG. *The Role of the Unconscious in Civilization in Transition*. Princeton: Princeton University Press, 1970

Vedoucí bakalářské práce:

**ThDr. Jan Rokyta, Ph.D.**  
Katedra filosofie a religionistiky

Datum zadání bakalářské práce: **31. března 2023**  
Termín odevzdání bakalářské práce: **15. června 2024**

---

**doc. Mgr. Jiří Kubeš, Ph.D.**  
děkan

---

**Mgr. Ondřej Krása, Ph.D.**  
vedoucí katedry

V Pardubicích dne 30. listopadu 2023

**Prohlašuji:**

Práci: „Kompenzační povaha nevědomí, dopad absence duchovního aspektu na jednotlivce a společnost podle díla C. G. Junga“ jsem vypracovala samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využila, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byla jsem seznámena s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., o právu autorském, o právech souvisejících s právem autorským a o změně některých zákonů (autorský zákon), ve znění pozdějších předpisů, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Beru na vědomí, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb., o vysokých školách a o změně a doplnění dalších zákonů (zákon o vysokých školách), ve znění pozdějších předpisů, a směrnicí Univerzity Pardubice č. 7/2019 Pravidla pro odevzdávání, zveřejňování a formální úpravu závěrečných prací, ve znění pozdějších dodatků, bude práce zveřejněna prostřednictvím Digitální knihovny Univerzity Pardubice.

V Pardubicích dne: 11. 6. 2024

Kateřina Kůtková v.r.

## **PODĚKOVÁNÍ**

Ráda bych poděkovala a vyjádřila svou vděčnost vedoucímu mé bakalářské práce, ThDr. Janu Rokytovi, Ph.D., za jeho odborné vedení, trpělivost, podporu a cenné rady, které mi poskytl během celého procesu psaní této práce.

Dále bych chtěla poděkovat své rodině a přátelům, kteří mi byli velkou oporou během psaní této práce i po dobu celého studia.

## **ANOTACE**

Předkládaná práce se zabývá otázkou, jaký dopad na psychickou kvalitu života jednotlivce i společnosti jako takové může mít absence duchovního rozměru. Zastávám stanovisko, že Jung správně odhadl povahu nevědomí lidské psyché na úrovni jak osobní, tak kolektivní. Ve své práci tedy předložím Jungův popis o povaze a funkci nevědomí. Ten bude stěžejní pro následné objasnění teze o důsledku absence duchovního rozměru, jakožto zhoršení psychické kvality osobního života jednotlivce. Dále také objasním, jaký dopad dle Junga toto zhoršení může mít na společnost jako celek.

## **KLÍČOVÁ SLOVA**

Jung, nevědomí, náboženství, psychoterapie, sekularizace

## **TITLE**

The compensatory nature of the unconscious, the impact of the absence of the spiritual dimension on the individual and society according to the work of C. G. Jung.

## **ANNOTATION**

The present work deals with the question of what impact the absence of a spiritual dimension can have on the psychological quality of life of individuals and society as a whole. I take the position that Jung correctly assessed the nature of the unconscious of the human psyche at both the personal and collective levels. In my paper, therefore, I will present Jung's account of the nature and function of the unconscious. This will be central to the subsequent clarification of the thesis of the consequence of the absence of the spiritual dimension as a deterioration in the psychic quality of the individual's personal life. I will also clarify what impact, according to Jung, this deterioration can have on society as a whole.

## **KEYWORDS**

Jung, unconscious, religion, psychotherapy, secularization

## Obsah

1	Úvod a kontext Jungovy psychologie .....	10
1.1	Kontext psychologie.....	10
1.2	Psychoanalýza a Jungův postoj .....	10
1.3	Jung a dobová situace.....	11
2	Pojem nevědomí .....	14
2.1	Pojem nevědomí v historii.....	14
2.2	Pojem nevědomí u Freuda.....	15
2.3	Moment, kdy se Jung názorově rozchází s Freudem .....	15
2.4	Pojem nevědomí v rámci experimentální psychologie .....	17
3	Nevědomí u Junga.....	20
3.1	Osobní nevědomí.....	20
3.2	Kolektivní nevědomí .....	20
3.3	Funkce nevědomí .....	21
3.4	Mytologicko-náboženská sféra a nevědomí aspekt.....	23
4	Stín .....	26
4.1	Osobní stín.....	26
4.2	Kolektivní stín .....	27
5	Sekularizace a religiozita v moderním světě.....	29
5.1	Sekularizace a člověk v moderním světě .....	29
5.2	Privatizace náboženství .....	31
6	Jungův pohled na sekularizaci.....	34
6.1	Jung a náboženství .....	34
6.2	Jung a sakrální sféra .....	35
6.3	Wotan .....	36
	Závěr.....	39
	Použité zdroje.....	43
	Literatura .....	43
	Internetové zdroje.....	43

# 1 Úvod a kontext Jungovy psychologie

## 1.1 Kontext psychologie

Ve své bakalářské práci budu pracovat s dílem švýcarského psychoterapeuta a zakladatele analytické psychologie C. G. Junga. Nejprve uvedu historický kontext psychologie jako vědy, ve kterém se pohyboval. Vědní obor psychologie se v době Jungova profesního působení (tj. konec 19. století a třicátá léta 20. století) dělil na dva tábory, laicky řečeno. První můžeme označit jako vědeckou psychologii. Ta stojí na počátcích psychologie ve smyslu oficiálního vědního oboru a je silně ovlivněna empirismem a materialismem. Snaží se o kauzální výklad psychických jevů na základě přírodních věd, jako je biologie, fyzika, fyziologie apod. Využívá k výzkumu laboratorní prostředí s příslušnými přístroji. Obecně tento směr odmítá „vše, na co si nelze sáhnout“ a odpovědi na psychické jevy hledá v empiricky zjiřitelných procesech v těle. Přirozeně tedy záležitosti, např. duchovního rozměru, nebere příliš vážně, snaží se je spíše vyvrátit a překonat. Rozhodně však stojí za zmínku, že existují i významné výjimky, jako například americký psycholog William James, který je řazen mezi zakladatele vědecké a empiristické psychologie, ale zároveň připouští i psychologickou funkci náboženství a mystiky. Ve smyslu toho, jaký má náboženský aspekt dopad na lidský život a jakou životní formu vytváří. Tudíž si všímá i sociálního rozměru.

## 1.2 Psychoanalýza a Jungův postoj

Na přelomu 19. a 20. století přichází rakouský lékař Sigmund Freud s odlišným přístupem zvaným psychoanalýza a pojmem nevědomí. Což činí určitou revoluci v přístupu k lidské psychice a její léčbě. Většina výzkumného materiálu stojí na klinických zkušenostech jako jsou psychoterapie a hypnózy. Předmětem výzkumu jsou psychogenní obsahy. Freud byl velkou inspirací pro spoustu osobností jeho doby. Což platí i pro Carla Gustava Junga, jejich cesty se však později rozdělily. Jungův přístup byl odlišný jak od Freuda, tak od empirické psychologie, především co se náboženství týče. Dalo by se říct, že jde vlastní cestou. Dovolím si zde nyní citovat z Jungova díla, jde o jeho postoj k výše zmíněným psychologickým přístupům:

„Nemohu si odpustit, abych oběma těmto školám nevytkl, že člověka až příliš interpretují z patologického hlediska a z jeho defektů. Přesvědčivým příkladem je Freudova neschopnost pochopit náboženský zážitek. Rád bych naproti tomu chápal člověka na základě

zdraví, a i nemocného bych chtěl osvobodit právě od psychologie, kterou Freud popisuje na každé stránce svého díla. Nikde nevidím, že by se Freud povznesl nad svou vlastní psychologii a nevidím, jak nemocného zbavuje utrpení, které trýzní ještě lékaře samého.”<sup>1</sup>

Konfliktu mezi Jungem a Freudem se budu věnovat více v další kapitole, avšak tento výňatek je vhodný pro ilustraci Jungova postoje ve vztahu k člověku. Velmi dobře si totiž uvědomuje, že absolutně objektivní přístup k psychologii není možný právě kvůli neoddělitelnosti bytosti od vlastního Já. Podobně vyváženého přístupu užívá i v pohledu na vztah duše a těla, jež od sebe podle Junga také nejsou navzájem oddělitelné (alespoň na základní úrovni ne) a využívá tohoto přístupu i v praxi ve své psychoterapii. Připadá mi velmi výstižné, jak Jung tento vztah interpretuje:

„Dokážeme-li se se naproti tomu smířit s hlubokým tajemstvím, že duše je vnitřně nazíraný život těla a tělo je život duše projevený navenek, že tělo a duše nikoliv dvě, nýbrž jedno jsou, pochopíme také, jak snaha po překonání dnešní úrovně vědomí vede skrze nevědomí k tělu, a jak naopak víra v tělo připouští filosofii, která tělo nepopírá ve prospěch nějakého čistého ducha”<sup>2</sup>

Mým záměrem v této práci je objasnit, jakou funkci má nevědomá část psyché a jak působí na člověka v osobní rovině i ve společnosti jako celek v rovině kolektivní. Díky tomu budu moct vypracovat stěžejní tezi práce: jaký dopad může mít absence duchovního rozměru na psychickou kvalitu života jednotlivce i společnosti jako takové. Budu tak činit na základě díla C. G. Junga, s jehož postojem souhlasím.

### 1.3 Jung a dobová situace

Podle Junga ve společnosti často dochází k disproporcii v orientaci k tělu a duši. Například ve středověku bylo tělo oproti duši považované za méněcennou součást člověka, za něco nečistého a hříšného. Jako jakékoliv jiné potlačení se i tohle dříve či později neobejde bez určité kompenzace na nevědomé úrovni. Nutno říci, že vždy záleží na dobovém kontextu. Zdá se však, že v současné době se vyrovnáváme s tělesnou stránkou, jež byla minulými časy znehodnocována. Není možná právě proto náhodou, že je dnes velmi aktuální tzv. „kult těla”.

---

<sup>1</sup> JUNG, C. G. *Duše moderního člověka*. Brno: Atlantis, 1994, s. 14

<sup>2</sup> JUNG, C. G. *Duše moderního člověka*. Brno: Atlantis, 1994, s. 39

Strádá však i duchovní stránka. Odklon od náboženství, který celkem vzato nebyl v historickém dění tak neočekávatelný vzhledem k tehdejšímu stavu církve a rozvoji věd, byl přirozeným důsledkem těchto faktorů. Každý pól má svůj protipól, a čím je vyostřenější, vyhraněnější a typičtější, tím je protichůdná reakce zřetelnější. Přirozeně tedy i z nevole vůči instituci církve a nepodloženým dogmatům, jež byly církví zneužívány, začal obrat k občanské svobodě, k rozumu, logice a humanismu. Orientace se přesunula z nebe na zem na člověka a jeho intelekt přímo. Osvícenci požadovali svobodu myšlení a projevu a rozšíření vzdělání. Do popředí se tedy dostávají tištěné publikace. Položili základy lidských práv a odpovědi, které dříve hledali v religiozitě, nacházejí v přírodních vědách, jako je biologie, fyzika a chemie.

To samo o sobě zní velmi sympaticky, až utopicky. Jak však i nedávné dějiny potvrzují, právě utopické snahy často plodí nejdrastičtější újmy. Osvícenství, které se později vyostřuje do materialismu, darwinismu, ateismu a racionalismu, znamená důraz na techniku, stroje, matematické a logické výpočty a empirickou verifikovatelnost jako takovou. Vzniká např. známý Vídeňský kroužek, jenž spojuje takto orientované myslitele a vědce. Nyní jsme se opět dostali do bodu, kdy také vzniká již zmíněná vědecká psychologie, ale i psychoanalýza. Z tohoto stručného souhrnu událostí již můžeme tušit, jakou újmu utrpěl duševní stav jak jednotlivce, tak celkového kolektivního psyché. Nyní je moderní člověk dědicem tohoto vývoje vědomí, kdy byla duševní stránka potlačena a ignorována ve prospěch materie. Takto se dá rekapitulovat Jungův pohled na dobrou situaci a při tomto pohledu konstatuje:

„My, moderní lidé, jsme odkázáni na to, abychom znovu prožili ducha, to znamená, abychom učinili prvotní zkušenost. To je jediná možnost, jak prorazit začarovaný kruh biologického dění.”<sup>3</sup> Jung tedy nepatří mezi osvícence a jeho postoj k modernitě je značně problematický. Z toho pramení i jeho pohled na moderní dobu a úlohu religiozity v ní. Není však na místě se domnívat, že by byl Jung zpátečnický a nevěřil v určitý pokrok. Spatřuje ho ovšem spíše na úrovni kultivace duše a lidství.

Vezmeme-li v potaz dějinný kontext, ve kterém Jung působil, nepřekvapí nás, že ho tehdy akademická obec nikdy zcela nepřijala. Dnes tomu však není výrazně lépe a stále mu je vytýkána určitá neverifikovatelnost jeho teorií, přílišná abstrakce pocházející samozřejmě z jeho přístupu k duchovnu. Je nasnadě se domnívat, že vzbuzoval určitý odpor, i kvůli jeho velmi střízlivému, ale zároveň skeptickému pohledu na vývoj člověka ovlivněného modernitou. Ve

---

<sup>3</sup> JUNG, C. G. *Duše moderního člověka*. Brno: Atlantis, 1994, s. 18

smyslu toho, že na rozdíl od atmosféry doby (která částečně přetrvává dodnes), jež spatřovala vyústění pokroku v dokonalého člověka, který nepotřebuje duchovní aspekt v životě, protože sám o sobě a se svými technologickými výtvary je silný a nepřekonatelný a všechny jeho vnitřní špatné vlastnosti se dají odstranit pokrokem. Jung si však uvědomuje, že vždy v člověku bude neoddělitelně existovat stinná stránka a vždy na jeho život budou působit nevědomé aspekty jeho i kolektivní psyché, ať je pokrok jakýkoli, čemuž se ostatně věnuji v další kapitole mé práce.

Co se však týče Jungova přístupu k náboženství, duchovní aspekt považuje za cosi přirozeného, ba dokonce nezbytného a neoddělitelného od člověka. I to je důvodem odmítnutí ze strany některých vědců a myslitelů. Náboženství považují za překonané a Junga vnímají přinejlepším jako mystika než jako vědce. Jung si toho je dobře vědom a nepovažuje se za mystika, nýbrž za terapeuta, který se zabývá dopadem určité koncepce myšlení na život jednotlivce a společnosti. Při své praxi připouští jakékoliv možné vlivy působící na lidskou psyché. Tento přístup, jenž je i jedním ze základních kamenů jeho psychoterapeutické praxe, činí jeho práci specifickou: „Snažím se vyhnout alespoň nejhrubším předsudkům a jsem proto ochoten uznat všechny možné bohy, předpokládaje, že působí na lidskou duši.”<sup>4</sup>

Jung se však vůči těmto námitkám staví následovně: „Neprohlašuji se však odpovědným za skutečnost, že člověk vždy a všude přirozeným způsobem rozvíjel náboženskou funkci, a že je tedy lidská duše od pravěku prosycena a protkána náboženskými city a náboženskými představami. Kdo tento aspekt lidské duše nevidí, je slepý, a kdo ho chce rozumově negovat nebo jen osvícensky vykládat, nemá smysl pro skutečnost.”<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> JUNG, C. G. *Duše moderního člověka*. Brno: Atlantis, 1994, s.15

<sup>5</sup> JUNG, C. G. *Duše moderního člověka*. Brno: Atlantis, 1994, s. 18

## 2 Pojem nevědomí

### 2.1 Pojem nevědomí v historii

Pojem nevědomí (v psychologickém rámci) byl zaveden a zpopularizován Sigmundem Freudem ve svých studiích a je tedy jedním z prvních známých psychologů, kteří se snažili pracovat s nevědomím. Nutno však dodat, že pojem nevědomí byl předmětem diskusí již mnohem dříve, hlavně ve filozofických kruzích. Největší pozornosti se mu dostalo v 18. a 19. století. Zejména pak u metafyzika Eduarda von Hartmanna, který se proslavil právě svým spisem *Philosophie des Unbewussten* z roku 1869. Snaží se v něm definovat nevědomí.<sup>6</sup> Vychází z autorů jako Schopenhauer, Hegel, Schelling a Böhme. Nevíme přesně, do jaké míry Hartmanovi spisy ovlivnily Freuda, ale díky jeho knize *Výklad snů* z roku 1899 víme, že jej četl.

K problematice fenoménu nevědomí významně přispěl i Freudův francouzský současník Pierre Janet, který se zabýval převážně popisnou a formální stránkou fungování vědomí a nevědomí, na rozdíl od Freuda, který se zabýval spíše psychogenními obsahy. Janet vývoji psychologie přispěl svým popisem „partie supérieure” a „partie inférieure”, tedy vyšší a nižší část nějaké funkce. Partie inférieure, jakožto nižší část funkce, odpovídá v psychologickém rámci pudovému základu a její fungování je vázáno na fyziologické procesy a hormony. Partie supérieure pak odpovídá psychické složce funkce a dá se do jisté míry ovlivňovat vědomou vůlí. Janet jako první použil pojem podvědomí (ve stejném smyslu jako nevědomí) v souvislosti se zkoumáním traumatických zážitků. Popisuje proces zapomínání právě takových zážitků jako disociaci vědomí, načež jsou tyto obsahy přesunuty z vědomí do podvědomí.

Janet během života i veřejně nařkl Freuda z plagiátorství. Freud o tomto obvinění píše a zároveň ho popírá ve své autobiografii z roku 1925. Nikdy se však Janatovým vlivem netajil a faktem zůstává, že jejich model např. neurózy se značně liší. Freud s pojmem nevědomí pracuje v odlišných souvislostech, je však pochopitelné, že základ tohoto fenoménu, jakožto něčeho „za naším vědomím”, stojí na stejném základě.

---

<sup>6</sup> ELLENBERGER, H. F. *The Discovery of the Unconscious*. United States: Basic Books, 1970, s. 207-209

## 2.2 Pojem nevědomí u Freuda

Ve freudovských školách pojem nevědomí zastává stěžejní roli. Označuje oblast lidské psyché, která není naší vědomé mysli přirozeně dostupná, ale zároveň ovlivňuje psychické prostředí člověka. „Nevědomí je větším kruhem, který zahrnuje menší kruh vědomí; všechno vědomé má předběžný stupeň nevědomý, kdežto nevědomé může na tomto stupni setrvat, a přece mít plnou hodnotu psychického výkonu. Nevědomí je vlastní reálné duševno.“<sup>7</sup>

Freudova teorie je taková, že člověk má příliš mnoho instinktivních pudů a přání, které se ne vždy slučují se společenskou morálkou a zákonem. Dochází tak ke konfliktu mezi tou stránkou člověka, která je civilizovaná, zařazená do společnosti a vyžaduje určitý druh racionálního chování a stránkou pudovou, instinktivní, impulzivní. Podle Freuda nás morální hodnoty a zákony společnosti formují natolik, že si již od útlého věku postupně vybudujeme psychický mechanismus, který všechny nehodící se přání, touhy a pudy potlačuje z naší vědomé mysli právě do nevědomé sféry.<sup>8</sup>

U Freuda zůstal pojem nevědomí spojen převážně s rámcem problematické interpretace sexuality a infantilních přání. Kořeny většiny psychických problémů tedy spatřoval v nezpracovaných přáních sexuální povahy, které se potlačením vytěsnily do nevědomí.<sup>9</sup> Správně provedenou psychologickou analýzou lze vytěsněné obsahy opět převést do vědomí a následně s nimi pracovat. Toho dosáhneme tím, že je pojmenujeme, identifikujeme a určíme přesný obsah. Což je žádoucí, protože pokud problematické přání/zážitek zůstane v nevědomí, ovlivňuje náš život nevědomě a je velmi obtížné ho řešit. Vyrušením vytěsnění, tedy převedením do vědomí, se ukáže kořen onoho problému a je možné s ním pracovat.

## 2.3 Moment, kdy se Jung názorově rozchází s Freudem

I přestože se Freud svým přístupem odlišoval od vědecké psychologie, jedno měl s dobou atmosférou společné. Věřil, že analýzou nevědomí lze postupně odstranit všechny psychické problémy, tím lidstvo „uzdravit“ a posunout jej na vyšší úroveň. Zároveň s tím považoval i náboženství za něco později nepotřebného a překonání hodného:

---

<sup>7</sup> FREUD, S. *Výklad snů*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 2005, s. 368

<sup>8</sup> FREUD, S. *Výklad snů*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov, 2005, s. 370–373

<sup>9</sup> FREUD, S. *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990, s. 28

„Odporuji vám tedy, když dále vyvozujete, že se člověk nemůže obejít bez útěchy náboženské iluze, že by bez ní neunesl tíhu života, krutou skutečnost. Nesnesl by ji ten, komu od dětství vléváte ten sladký či hořko sladký jed. Ale kdo byl vychován střízlivě, kdo netrpí neurózou, nepotřebuje ani intoxikaci, aby ji přehlušil.“<sup>10</sup>

Freud přirovnává náboženství k neuróze a popisuje ho jako iluzi, kterou si lidé vytváří ze strachu v určité fázi svého života, ve které jsou nuceni rozloučit se dětským věkem a ochranou rodičů. To vede podle Freuda k nepříjemným psychickým stavům, jako je úzkost, obavy, osamocení apod. Proto má člověk tendenci se opět dostat do stavu bezpečí a na pozici „ochránářského otce“ dosazuje Boha. Tento stav je podle Freuda iluze boží ochrany, z důvodu čistě infantilních obav a neschopnosti dospět.

„Bude na tom jako dítě, které opustilo blahé teplo otcovského domu. Ale což nemá být infantilismus překonán? Člověk nemůže zůstat věčně dítětem, musí konečně ven, do „nepřátelského života“. Můžeme to nazvat „výchovou k realitě“. Musím vám ještě dokazovat, že jediným záměrem mého spisu je upozornit na nutnost tohoto pokroku?“<sup>11</sup>

Zde se setkáváme s dvěma hlavními body, ve kterých se Jung s Freudem rozchází. Prvním je pojetí nevědomí. Jung sice souhlasí s tím, jak Freud nevědomí popisuje, ale vnímá tento popis jako velmi omezený a jednostranný. Jungově pojetí nevědomí bych se však ráda věnovala více až v další kapitole. Druhým a hlavním bodem rozporu je vnímání náboženství. Jung náboženství, oproti Freudovi, nevidí jako problém, který je třeba překonat. Naopak, vnímá ho jako nepostradatelné. Z perspektivy terapeuta si všimá, že může mít velmi pozitivní vliv na duševní kvalitu života jednotlivce. Sám píše: „Dívám-li se na věc z hlediska duševní hygieny, považuji proto všechna náboženství s nadsvětelným cílem za svrchovaně rozumná“.<sup>12</sup> Je však třeba mít na paměti, že Jung zde označení "rozumná" nechápe v osvícenském smyslu.

Jung s Freudem souhlasí v tom, že část obsahu v nevědomí souvisí s potlačenou sexualitou. Jedná se o základní pud, na kterém závisí budoucnost lidstva, podobně jako pud obživy, s výjimkou toho, že pud obživy, který se také bezprostředně týká každého člověka, není považován za morální tabu (s ohledem na dobový kontext). O to

---

<sup>10</sup> FREUD, S. *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990, s.309-310

<sup>11</sup> FREUD, S. *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon, 1990, s. 310

<sup>12</sup> JUNG, C. G. *Duše moderního člověka*. Brno: Atlantis, 1994, s. 93

naléhavější a citově nabitě toto téma bylo. Pojem sexualita ve Freudovském smyslu se ale Jungovi zdá poněkud nepřesný a sám konstatuje:

„Jakkoli je takový pohled nechutný, musíme mu dát za pravdu, chceme-li odhalit, co všechno Freud do pojmu sexuality propašoval. Uvidíme pak, že jeho hranice rozšířil daleko za povolené meze, takže lepší slovo pro to, co má vlastně na mysli, by bylo "Erós" ve starém, filozofickém smyslu.”<sup>13</sup>

Erós, tedy plodící princip prostupující celou přírodu, je touha nejen sexuálního rázu, ale touha po duševní lásce, kráse, po lepším životě. Alespoň tak se Jung snaží objasnit, co vše mohl Freud ukrýt pod termín sexualita. Toto Freudovo posunutí může být interpretační problém, protože pak mohou dostávat podivný perverzní podtext i lidské impulzy, které jsou naší primitivní pudové stránce vlastní, ale v kořenu nejsou problematické. Čím více budou takto vnímány, tím více se mohou lidé ctít jako chorobní, místo toho, aby dokázali tyto impulzy pochopit a správně s nimi pracovat.

I přesto má Jung za to, že ani s rozšířeným významem Eróta nebudeme schopni postihnout celkovou povahu nevědomých obsahů. „Nikdy však nebude prokázáno, že sexualita je základním instinktem a aktivačním principem lidské psychiky. Každý nepředpojatý vědec naopak uzná, že psychika je nesmírně složitá struktura. I když k ní můžeme přistupovat z biologického hlediska a snažit se ji vysvětlit pomocí biologických faktorů, představuje pro nás mnoho dalších hádanek, jejichž řešení klade nároky, které žádná izolovaná věda, jako je biologie, není schopna uspokojit.”<sup>14</sup>

## **2.4 Pojem nevědomí v rámci experimentální psychologie**

Zatímco se Jung i Freud věnují fenoménu nevědomí spíše z hlediska obsahu a využití v terapeutické praxi, experimentální psychologie zkoumá tento fenomén spíše z vědeckého a fyziologického hlediska. Ráda bych jen upozornila, že experimentální psychologie nepoužívá termín „nevědomí“, ale „podvědomí“.

---

<sup>13</sup> JUNG, C. G. *The Role of Unconscious*. Online. 1918. od. 6

<sup>14</sup> JUNG, C. G. *The Role of Unconscious*. Online. 1918. od. 6

Leonard Mlodinow ve své knize *Vědomí podvědomí* představuje Williama Carpentra jako jednoho z prvních průkopníků této oblasti: „Britský fyziolog a psycholog William Carpenter byl jedním z nejjasnozřivějších. Ve své knize *Základy mentální fyziologie* vydané v roce 1874 napsal, že „naše mentální pochody probíhají současně po dvou odlišných kolejích: vědomé a podvědomé.“<sup>15</sup> a jeho popis má být následující: „vědomé a podvědomé tratě se skládají z miliard hustě propojených linek, a že tyto dva kolejové systémy jsou rovněž na určitých místech navzájem propojeny.“<sup>16</sup> Tímto popisem položil Carpenter základy výzkumu podvědomí v experimentální psychologii.

Skutečnost je však mnohem složitější a komplexnější a dodnes zůstává předmětem výzkumu. Tento popis nám ale pro představu postačí. Podstatnější pro mou práci je způsob, jakým tyto tratě fungují. Mlodinow ve své knize totiž uvádí zajímavý fakt: „Podvědomá složka naší mysli je tou základnější a mohutnější. Podvědomé procesy pracují neustále a propisují se i do našeho běžného jednání. U zvířat je podvědomé myšlení základním principem jejich jednání a vědomou složkou podle něho oplývají jen zřídka. Lidé sice mají nesrovnatelně vyvinutější vědomé myšlení, ale i přesto vědci odhadují, že až 95 % kognitivních funkcí se odehrává nevědomě. Veškeré zpracovávání smyslových i myšlenkových dat, paměť, ale i rozhodování, úsudky a předsudky, rozumění kontextům apod. se odehrává v neustálém proudu aktů podvědomé mysli. Díky tomu má naše vědomá mysl prostor na soustředění se na konkrétní věc.“<sup>17</sup> Z tohoto popisu je patrné, že experimentální psychologie pracuje s fenoménem podvědomí jinak než Freud nebo Jung s pojmem nevědomí. Důležité je však spíše to, v čem se shodují: lidská psyché obsahuje mohutnou část, která je vědomé mysli nepřístupná, přestože má bezprostřední vliv na náš život.

Mlodinow ve své knize také konstatuje o pojmu podvědomí z pohledu experimentální psychologie následující: „I když ve všeobecném povědomí je tím hrdinou, jenž veřejnost seznámil s existencí podvědomí, Sigmund Freud, kořeny moderní vědecké metodologie a nauky o podvědomé mysli sahají ve skutečnosti spíše k průkopníkům, jakými byli Wundt, Carpenter, Peirce, Jastrow a William James.“<sup>18</sup>

Tím se obloukem vracíme k začátku této kapitoly, ve které jsem se pokusila nastínit historii pojmu nevědomí, avšak spíše ve filozofickém prostředí. To právě za účelem, abych

---

<sup>15</sup> MLODINOW, L. *Vědomí podvědomí*. Praha: Argo, Dokořán, 2012, s. 37

<sup>16</sup> MLODINOW, L. *Vědomí podvědomí*. Praha: Argo, Dokořán, 2012, s. 39

<sup>17</sup> MLODINOW, L. *Vědomí podvědomí*. Praha: Argo, Dokořán, 2012, s. 39-40

<sup>18</sup> MLODINOW, L. *Vědomí podvědomí*. Praha: Argo, Dokořán, 2012, s. 38

ukázala, jak je tento fenomén komplexně stěžejní pro chápání lidské psyché a že se nepohybujeme zdaleka jen ve Freudovském nebo Jungovském světě, když hovoříme o fenoménu nevědomí.

## 3 Nevědomí u Junga

### 3.1 Osobní nevědomí

Kromě již zmiňovaných vytěsňených obsahů patří podle Junga do osobního nevědomí i „vše psychické, co nedosáhlo prahu vědomí nebo co není dostatečně energeticky nabité, aby se udrželo ve vědomí.“<sup>19</sup> Což může být vše, co se do psychické sféry dostalo podprahově, včetně smyslových vjemů, např. vjemy z periferie zorného pole, sluchové vjemy, jež nedosáhly prahu vědomého zájmu apod. Patří sem však i zapomenuté vzpomínky a dojmy. Tento materiál nelze vysvětlovat principem vytěsnění. Jde spíše o to, že vědomá paměť nemá dostatečnou kapacitu na to pojmout a pamatovat si všechn tento materiál, proto je uložen do nevědomí (podobně jako popisuje L. Mlodinow funkci podvědomí<sup>20</sup>).

V osobním nevědomí se díky tomuto materiálu tvoří asociační sítě, ty se mohou do vědomí promítat například jako nápady nebo pocity déjà vu. Nevědomí je aktivní neustále, ve dne i v noci probíhá nespočet nevědomých procesů. Produktem nevědomí jsou podle Junga i sny. Do snů se však nepromítá jen osobní nevědomí, ale mohou zde působit i obsahy kolektivního nevědomí.

Jung v článku *The Role of the Unconscious* z roku 1918 popisuje vztah mezi vědomím a nevědomím následovně: „V každém případě stojíme mezi dvěma světy, resp. mezi dvěma zcela odlišnými psychologickými systémy vnímání; mezi vnímáním vnějších smyslových podnětů a vnímáním nevědomí. Obraz vnějšího světa, který máme, nás nutí chápat vše jako působení fyzických a fyziologických sil; obraz vnitřního světa ukazuje vše jako působení duchovních dějů. Pak už to není gravitační síla, která svaňuje hvězdy, ale tvůrčí ruka demiurga; láska už není účinkem sexuálního podnětu, ale psychického předurčení atd.“<sup>21</sup>

### 3.2 Kolektivní nevědomí

Jung s pojmem kolektivní nevědomí přichází vůbec jako první. Jde podle něj o jakousi esenci všeprostopujícího a všudypřítomného „ducha“, který obsahuje celou historii lidstva a dotýká se každého z nás. Kolektivní nevědomí si můžeme představit jako paměť lidstva, obsahující vše, co lidská zkušenost za celé dějiny poznala. Jung pro lepší představu popisuje

---

<sup>19</sup> JUNG, C. G. *The Role of Unconscious*. Online, 1918, od 7

<sup>20</sup> MLODINOW, L. *Vědomí podvědomí*. Praha: Argo, Dokořán, 2012, s. 39-40

<sup>21</sup> JUNG, C. G. *The Role of Unconscious*. Online, 1918, od 17

analogii k fyzické struktuře těla, která obsahuje pozůstatky dřívějších evolučních období.<sup>22</sup> Zde je třeba poznamenat, že tímto Jung nemyslí evoluci v Darwinovském slova smyslu.

Kolektivní nevědomí však nemá být nečinný archiv starých vzpomínek, ale živá, neustále působící esence. Právě proto se zde obdobně jako u osobního nevědomí mohou kumulovat určité tendence postihující větší skupinu lidí, celý národ nebo i světadíl. Kolektivní nevědomí se projevuje formou symbolických obrazců a hovoří primitivním jazykem. Proto je podle Junga velmi užitečné zkoumat i psyché primitivních národů, protože často lépe rozumí projevům nevědomí než lidé zformovaní modernitou. Ačkoliv nevědomí mluví primitivní řečí, projevuje se i v moderních společnostech.

Dle Junga je tedy právě mytologie a symbolika velmi důležitá k porozumění kolektivnímu nevědomí (ostatně i osobnímu). V kolektivním nevědomí mají být obsaženy univerzální vzorce instinktů a jejich psychických analogií, to pak Jung popisuje jako archetypy. Můžeme si je představit například tak, že i kdyby se dva lidé rozhodli žít na samotě a zplodit zde děti, které by tedy vyrůstaly odděleně od společnosti, existovaly by přesto určité danosti, kterým by tyto děti byly schopny rozumět i přes takovéto podmínky:

„Existují však vrozené možnosti idejí, apriorní podmínky pro fantazijní produkci, které se poněkud podobají kantovským kategoriím. Tyto vrozené podmínky sice samy o sobě nevytvářejí žádné obsahy, ale dávají určitou formu obsahům, které již byly získány. Protože jsou součástí dědičné struktury mozku, jsou důvodem identity symbolů a mýtických motivů ve všech částech země.”<sup>23</sup>

### 3.3 Funkce nevědomí

Obecně by se dalo říct, že nevědomé pochody jsou v jakémsi zrcadlově kompenzačním vztahu k vědomé mysli. Zde je třeba upozornit, že tímto není myšlen kontrast. Nevědomé pochody nemusí být protikladem k tomu, co se děje ve vědomé mysli. Jde spíše o funkci jakéhosi doplnění vědomé mysli a ucelení *bytošného Já*. Podle Junga takzvané *bytošné Já* zahrnuje vědomou i nevědomou mysl. Nevědomá část vždy bude vědomé mysli svým způsobem nadřazena. Nikdy nebude možné si plně uvědomit a poznat *bytošné Já* kvůli jeho

---

<sup>22</sup> SCHAER, H. *Religion and the Cure of Souls in Jung's Psychology*. Londýn: Routledge, 1999, s. 69–70

<sup>23</sup> JUNG, C. G. *The Role of Unconscious*. Online, 1918, od. 9

nevědomé části, která je stejně důležitým (ne-li důležitějším) faktorem a součástí nás samých jako naše vědomá mysl. Tento fakt je pro mou práci důležitý. V příštích kapitolách se budu věnovat tomu, jak se právě skrz nevědomou kompenzaci mohou projevovat určité nedostatky (např. absence religiozity).

Sny jsou podle Junga jedním z nejdostupnějších způsobů, jak se s nevědomím setkávat. „V osobní rovině to jsou ve vědomí neuznané osobní motivy, jež se objevují ve snech, nebo jsou to významy denních situací, které jsme přehlédli, nebo závěry, které jsme neudělali, nebo afekty, které jsme si nedovolili, anebo kritiky, jež jsme si odpustili.”<sup>24</sup>

Jako ukázkou toho, jak podle Junga (zjednodušeně) sny fungují, si představme situaci, kdy po něčem toužíme, ale z nějakého důvodu si to odepřeme. Pokud bylo přání dostatečně naléhavé, můžeme se s ním opět setkat ve snu (třeba i v pozměněné nebo metaforické formě), kde prožijeme jeho naplnění. Může to však fungovat i naopak: pokud se něčeho obáváme a opět je to obava dosti naléhavá, může nás nevědomí do oné situace postavit ve snu, abychom jí čelili a zažili ji. Nevědomí často promlouvá primitivním, symbolickým nebo metaforickým jazykem. Proto se často sny mohou zdát jako nesmyslné, nesrozumitelné, podivné nebo znepokojivé. Může se například stát, že je muž se svou sestrou v dlouholetém vyostřeném konfliktu, který jednoho dne vyřeší a opět si k sobě najdou cestu. Muži se poté zdá podivný sen, ve kterém se svou sestrou souloží, což ho přirozeně velmi znepokojí. Freud by takový sen pravděpodobně interpretoval z roviny sexuality. Avšak perspektivou jungovské psychologie by mohl tento sen být interpretován jako primitivní zpráva duše o tom, že se opět spojil vztah dvou blízkých lidí a pohlavní styk byl měl jen symbolický význam, nikoliv sexuální podtext a pravděpodobně by se sen již víckrát neopakoval.

Snový svět však není jediná sféra, kde se nevědomí projevuje. Propisuje se totiž i do našich běžných dnů a ovlivňuje naše chování. Jung však tvrdí, že pokud člověk žije co nejvíce v souladu se svým *bytošným Já* a naplňuje tím svůj individuální proces, tak není třeba vliv nevědomí nijak řešit, protože obě stránky (vědomá i nevědomá) fungují v určitém souladu<sup>25</sup>. Individuační proces ve zkratce znamená, že člověk naplňuje to, kým je a k čemu má přirozené sklony. Pokud však jedinec takto nežije, objevují se psychické problémy v podobě neuróz a

---

<sup>24</sup> JUNG, C. G. *Osobnost a přenos. Výbor z díla C. G. Junga, sv. 3.* Brno: Nakladatelství T. Janečka, 1998, s. 75

<sup>25</sup> JUNG, C. G. *Osobnost a přenos. Výbor z díla C. G. Junga, sv. 3.* Brno: Nakladatelství T. Janečka, 1998, s. 75-76

jiných psychických onemocnění, což je ve společnosti bohužel velmi časté. Je však možné se takový problém může projevovat i psychosomaticky.

### 3.4 Mytologicko-náboženská sféra a nevědomí aspekt

Nevědomí je podle Junga neodmyslitelně spojeno s duchovní a náboženskou stránkou jak jednotlivce, tak společnosti. Jung vnímá nevědomí jako určité médium, skrze které pramení náboženská zkušenost. V osobní rovině je jedním z příkladů, kde je podle Junga možné pozorovat vliv nevědomí, náhlá konverze. Ačkoliv se konverze jeví jako něco navenek náhlého, není tomu zcela tak. V nevědomí se tento obrat kumuluje jako dlouhodobější proces, který se často vytváří na základě kompenzace vůči jednostrannému postoji.

„Nevědomí se pustí do přípravy nového postoje, který se pak v určitém okamžiku uvolní a promění vědomí. Jedinec to prožívá jako úplnou proměnu osobnosti, která je o to překvapivější, že k ní dojde během okamžiku. Kdyby chtěl vědomě změnit svůj postoj, potřeboval by na to mnohem více času. Starý postoj zmizí z vědomí, ale není zcela rozpuštěn; zůstává latentní v nevědomí a nadále působí určitým vlivem z odtud”<sup>26</sup>

Neznamená to však opravdovou změnu osobnosti jako takové a tato konverze by neměla být přeceňována. Jde spíše o změnu světonázoru, jak se člověk vztahuje ke světu a životu. Může to být pro jeho duševní zdraví prospěšné, ale nemusí. V kolektivní rovině se tomuto problému budu věnovat při bližším zkoumání eseje *Wotan*. Nyní bych se však ještě krátce zaměřila na to, jak Jung vnímá již zmíněné mytologické obrazy.

Na mytologii je zajímavé, že její vzorce a principy se shodují napříč územími. O tomto fenoménu pojednává i Josef Campbell ve své knize *Tisíc tváří hrdiny*, která analyzuje a popisuje univerzální vzorec hrdinského archetypu. Dochází přitom k závěru, že většina hrdinských příběhů sdílí stejnou základní strukturu napříč různými kulturami. Campbellovo dílo se výrazně shoduje s myšlenkami Junga. Oba sdílejí stejné přesvědčení, že symboly a mýty mají stěžejní význam, který odráží univerzální aspekty lidské psychiky a zkušenosti.

Možná právě tato skutečnost byla pro Junga jedním z prvních impulzů domnívat se, že existuje něco jako kolektivní nevědomí. Právě v něm by podle jeho teorie měly být obsaženy

---

<sup>26</sup> SCHAER, H. *Religion and the Cure of Souls in Jung's Psychology*. Londýn: Routledge, 1999, s. 65

všechny symboly a univerzální vzorce – archetypy. Mýtus je třeba chápat jako znázornění a ilustraci mohutných psychických procesů. I na bohy se Jung v určité rovině dívá jako na personifikace psychických sil.

„Mýtus je projekcí té části psychické reality, která je nám přístupná v kolektivním nevědomí. Mýtus se opírá o vnitřní zkušenost, i když ne o zkušenost ega; opírá se spíše o zkušenost sil, procesů a událostí, které leží mimo vlastní ego. Mýtus je grafickým znázorněním zkušenosti člověka s psychickými silami”<sup>27</sup>

Můžeme si tedy představit, že v nevědomí je tímto způsobem uložena interpretace a ztvárnění základních prožitků spojených s lidskou existencí. Jedná se například o boje, touhy, děs. Nemá racionální charakter ve smyslu cíle nebo směřování někam. Jde o nadosobní psychické síly a zkušenosti, jež jsou primitivně uloženy v nevědomí jako archetypy. Podobně jako když umělci dávají svým prožitkům materiální podobu. Jsou to však prožitky univerzální a týkající se každé lidské bytosti.<sup>28</sup>

Dnešnímu člověku se mýtus zdá jako jakýsi dávný příběh, jež se ho netýká. Opak však může být pravdou. Hans Schaer v knize *Religion and the Cure of Souls in Jung's Psychology* píše zajímavý poznatek:

„Jung ve skutečnosti prokázal, že motivy mýtů jsou stále přítomny u moderního civilizovaného člověka. Nejprve si této překvapivé skutečnosti všiml u duševně vyšinutých lidí a poté pečlivým zkoumáním snů duševně zdravých osob dokázal, že i oni mohou za určitých podmínek ve svých snech vytvářet mytologické procesy a události. Takže dnešní civilizovaný člověk má v sobě stále mýtus nebo jeho základ – prožitky kolektivního nevědomí -, ale jeho pozornost je natolik upoutána na vnější svět, že si ho sotva všimá, a proto ho udržuje v nevědomí. Pouze ve snech a fantaziích se dostává na světlo”<sup>29</sup>

Co se týče symboliky spojené s náboženstvím, pro Junga není jen záležitostí společenského konsenzu, ale jde o zděděný materiál uchovaný v kolektivním nevědomí, který však nemusí mít archetypální původ jako mytologické obrazy, ale může být do kolektivního nevědomí integrován historickým opakováním. To znamená, že některé obsahy kolektivního

---

<sup>27</sup> SCHAER, H. *Religion and the Cure of Souls in Jung's Psychology*. Londýn: Routledge, 1999, s. 69

<sup>28</sup> SCHAER, H. *Religion and the Cure of Souls in Jung's Psychology*. Londýn: Routledge, 1999, s. 71

<sup>29</sup> SCHAER, H. *Religion and the Cure of Souls in Jung's Psychology*. Londýn: Routledge, 1999, s. 70

nevědomí mohou mít prehistorický archetypální charakter, zatímco jiné mohou být v průběhu dějin upevňovány v kolektivním nevědomí.

## 4 Stín

### 4.1 Osobní stín

Další důležitou součástí psyché, kterou Jung popisuje, je „stín“. Stín je přímo spojen s nevědomím. „Podle Junga je tato temná, primitivní část lidské psyché pozůstatkem z „primitivního“ prehistorického období, které evolučně<sup>30</sup> trvalo mnohem déle než „kulturní“ období.”<sup>31</sup>

V osobní rovině je to jeden z aspektů osobního nevědomí. Je to součást pudové primitivní stránky člověka, obsahující vytěsněná přání a tendence, které nejsou slučitelné se společenskou morálkou. Avšak nejde pouze o obsahy neslučitelné s obecnou morálkou, ale jsou zde také tendence, které člověk má a odmítá si je připustit i na základě osobního přesvědčení o sobě samém. V podstatě vše, co člověku kazí představu o jednotné a dobré osobnosti je vytěsněno do této stinné části psyché a mylně se pak domnívá, že jsme se toho zbavili.

Stín bychom neměli chápat jako něco statického a nečinného, ani jako něco, co je z principu zlé a špatné. Stín je zkrátka součástí člověka a nikdy nebude možné se jej zbavit, proto je zbytečné a neefektivní ho jakkoliv démonizovat nebo se jej snažit překonat. Je živý a působí na nás nevědomě. Není to tedy tak, že člověk stín utváří, ale spíše tak, že se mu stín děje. Český terapeut Petr Špatenka ve svém článku *Bytosti ukryté ve stínu* popisuje:

„Člověk s nedostatečně vyzrálým vědomím věří, že stín je problémem slabé vůle či houževnatosti, že je to problém negativního myšlení a nedostatek pozitivního myšlení. Ale není tomu tak. Vědomí si staví racionální obranu proti čemukoliv, co ho ohrožuje. Stín není otázkou vědomí, ale otazníkem přicházejícím z nevědomí. Děje se nám.”<sup>32</sup>

Dále uvádí, že poznání stínu je klíčové k poznávání sebe sama, a že iluzorní pocit nevinné dobroty brzdí člověka v přirozeném správném vývoji (analogie k Jungově individuálnímu procesu). Ignorování a potlačování stínu pak vede k psychické nepohodě, někdy depresím a může eskalovat i do vážnějších psychických komplikací. Je tedy žádoucí k sobě být spravedlivý a připustit si i špatné stránky a učit se je vnímat a pracovat s nimi. Neznamená to sice, že z nás stín zmizí úplně, neměl by však v takovém případě působit potíže. V publikaci *The Collected*

---

<sup>30</sup> Zde Jung nemá na mysli pouze evoluci v biologickém smyslu, ale do jeho pojetí vývoje patří i duchovní stránka.

<sup>31</sup> RENSMAN, R. *Wotan in the Shadow – Analytical psychology and the archetypal roots of war*. Depth Insights, Volume 6, 2014, s. 46

<sup>32</sup> ŠPATENKA, P. *Bytosti ukryté ve stínu*. Online. 2012.

*Works of C. G. Jung, vol.9 part II.* Jung píše: „Ačkoli lze stín při vhledu a dobré vůli do jisté míry asimilovat do vědomé osobnosti, zkušenost ukazuje, že existují určité rysy, které kladou nejtvrďší odpor morální kontrole a které je téměř nemožné ovlivnit.”<sup>33</sup> Jung tedy bude zastávat stanovisko, že určitý „temný“ aspekt je od lidské psyché neodlučitelný.

## 4.2 Kolektivní stín

Jelikož je stín úzce spojen s nevědomím, tak i zde Jung vytváří koncepci kolektivní roviny. Osobní stín je vytvářen výhradně z motivů pocházejících z osobního nevědomí, kdežto kolektivní stín má archetypální povahu a je vrozený. „Skládá se z obsahů, které jedinec nezískal během života, nýbrž jde o obsahy kolektivně sdílené v průběhu evoluční historie lidstva.”<sup>34</sup>

Jung se zprvu zabýval kolektivním stínem hlavně v souvislosti s hrůzami druhé světové války. Vedla ho k tomu pravděpodobně myšlenka, jak je možné, že jsou lidé, jakožto celá společnost, schopni se dopouštět takových hrůz. Na základě své terapeutické praxe, kdy se denně setkával se stínem svých pacientů, si přirozeně tento jev spojil se stínem. Všiml si však, že se jednalo o fenomén, který je kolektivně sdílen v určité skupině lidí a nemůže tedy být záležitostí pouze osobního stínu. R. Rensma pak ve svém článku *Wotan in the Shadow* konstatuje: „Jung má zato, že kořeny války se nacházejí v lidské psyché v tom, co popsal jako „válečné instinkty”, proto nikdy nebude možné je zcela vymýtit.”<sup>35</sup>

Rensma v tomto článku mapuje různé fáze Jungova vnímání a popisu kolektivního stínu. V první fázi se Jung soustředí hlavně na impulzy a tendence nacistického Německa. Ve své terapeutické praxi léčil mnoho Němců a měl tak možnost pozorovat tento fenomén „zblízka“. Právě toto pozorování ho přivedlo k myšlence kolektivního stínu, protože bylo zjevné, že stinné aspekty jsou sdílené u většiny jeho německých pacientů. Sám píše: „Již v roce 1918 jsem si všiml zvláštních poruch v nevědomí svých německých pacientů, které nelze připsat jejich

---

<sup>33</sup> JUNG, C. G. *The Collected Works of C. G. Jung, vol.9 part II.* New York: Princeton University Press, 1970, s. 9

<sup>34</sup> RENSMA, R. *Wotan in the Shadow – Analytical psychology and the archetypal roots of war.* Depth Insights, Volume 6, 2014, s. 48

<sup>35</sup> RENSMA, R. *Wotan in the Shadow – Analytical psychology and the archetypal roots of war.* Depth Insights, Volume 6, 2014, s. 45

osobní psychologii... Archetypy, které jsem pozoroval, vyjadřovaly primitivitu, násilí a krutost.“<sup>36</sup>

Na základě toho Jung pojmenovává první model kolektivního stínu jako Wotan. Označení je podle germánského boha Wotana, který je považován za zuřivého boha válek a bouře. Právě zde zároveň můžeme vidět příklad, jak Jung používá archetyp určitého boha jako personifikaci psychických vzorců a tendencí. Rensma v návaznosti na to cituje Junga: „Čím více je tento temný, živočišný, „vnitřní barbar“ potlačován, tím více se nevědomí snaží tento jednostranný postoj napravit aktivací primitivního aspektu našeho já.“<sup>37</sup> Jung měl totiž za to, že křesťanský bůh není pro Germány vlastní a příliš potlačuje „vnitřního barbara“ - jejich primitivní stránku. Což nemá být v žádném případě urážka nebo útok.

Fenoménu Wotana bych se však ráda věnovala v další samostatné kapitole, přišlo mi ale vhodné jej zmínit již zde, abych lépe dokázala nastínit, co má znamenat koncepce kolektivního stínu. Jung později dospěl k tomu, že Wotana považoval za určitý archetypální stín dané kultury, který se však nedá vztáhnout univerzálně. Poté zformuloval univerzální termín „archetypální stín“ pro stín, který je sdílen kolektivně. Zdá se však, že znatelnější projevy kolektivního stínu se spíše objevují a jsou možné pozorovat právě v určitém kontextu a ve spojitosti s určitou kulturou.

---

<sup>36</sup> RENSMA, R. *Wotan in the Shadow – Analytical psychology and the archetypal roots of war*. Depth Insights, Volume 6, 2014, s. 47

<sup>37</sup> RENSMA, R. *Wotan in the Shadow – Analytical psychology and the archetypal roots of war*. Depth Insights, Volume 6, 2014, s. 46

## 5 Sekularizace a religiozita v moderním světě

### 5.1 Sekularizace a člověk v moderním světě

V této části práce bych se ráda zaměřila na to, v čem může zdání sekularizace společnosti spočívat, v čem klamat a proč je na místě hovořit spíše o změně formy náboženství. Tématem mé práce je Jungův pohled na to, jaký může mít dopad absence duchovního aspektu a zároveň jak může být duchovní aspekt prospěšný pro jednotlivce i společnost. Proto mi připadá vhodné podívat se na tento problém i z perspektivy sociologie náboženství.

Prvotním významem sekularizace bylo oddělení náboženství od státu. Dnes s tímto pojmem pracuje sociologie mnohem komplexněji, především v diskusi týkající se vztahu modernity a náboženství. Jedná se o celkový společenský odklon od náboženství a jeho institucí. Tento odklon je spojován právě s procesem modernizace – jakožto její dopad na náboženskou sféru. V důsledku historického vývoje se společnost z relativní jednotnosti, která byla tvořena (mimo jiné) provázaností určujících sfér (náboženství, vláda), ale i určitým jednotným světonázorem,<sup>38</sup> přeměňuje na velmi diferencovanou a pluralitní strukturu. Vznikají institucionální oblasti, které mají svá vlastní kritéria s racionálním a ne-náboženským charakterem. Náboženství se tedy stává autonomní oddělenou institucí, která není s těmito racionalizovanými systémy slučitelná.<sup>39</sup> Tento společenský stav se pak podle S. Bruce projevuje následovně v:

„(a) klesajícím významu náboženství pro fungování ne-náboženských rolí a institucí jako jsou stát a ekonomika, (b) poklesu společenského postavení náboženských rolí a institucí, (c) poklesu míry, v jaké se lidé podílejí na náboženských praktikách, projevují víru náboženské povahy a jednají v ostatních oblastech svého života ovlivněni touto vírou.“<sup>40</sup>

Mohlo by se na první pohled zdát, že modernizace světa může zbavit náboženství jeho potřeby a nahradit ho organizovaným věděním založeným na logickém myšlení a materiální technice, což do jisté míry dává samozřejmě smysl a například Freud takto smýšlel. Lidé se

---

<sup>38</sup> Avšak ani společnost středověké Evropy nemůžeme chápat jako zcela uniformní.

<sup>39</sup> VIDO, R. *Konec velkého vyprávění*. Brno: CDK, 2011, s. 30

<sup>40</sup> VIDO, R. *Konec velkého vyprávění*. Brno: CDK, 2011, s. 245

nyní se svými žádostmi obracejí na expertní systémy moderního světa jako jsou pojišťovny, lékařství, finanční poradenství, školství apod. A. Giddens však o tomto fenoménu píše:

„To, že se laici spoléhají na expertní systémy, není jen záležitostí – jak tomu bylo v předmoderním světě – utváření pocitu bezpečí týkajícího se nezávisle daného světa událostí. Je to záležitost propočtu prospěchu a rizika za okolností, kdy expertní vědění takový propočet nenabízí, nýbrž v důsledku stálého reflexivního uplatňování tohoto vědění svět událostí skutečně vytváří (nebo reprodukuje).“<sup>41</sup>

Giddens tím chce poukázat na fakt, že již nejde jen o důvěru (která sice hraje důležitou roli) ze strany lidí vůči expertním systémům, ale i o to, že z nich nelze úplně odejít, pokud chce člověk žít „normální“ život. „V předmoderní situaci mohli jednotlivci, v principu i v praxi, ignorovat prohlášení kněží, mudrců nebo čarodějů a pokračovat v rutině každodenní činnosti. V moderním světě, s ohledem na expertní vědění, tomu tak není.“<sup>42</sup>

Moderní člověk je tedy začleněn do těchto expertních abstraktních systémů, sice s určitou dávkou důvěry, avšak i s určitou nutností a pocitem cizosti a oddělenosti. Je nutno mít na paměti, že všechny tyto systémy fungují odděleně a neposkytují jednotnou záštitu. Tyto racionalizované systémy v mnoha ohledech zastoupily dřívější funkci institucionálního náboženství. Přesto však náboženství ze společnosti nevymizelo, jen se z části změnila jeho forma, čemuž bych se ráda věnovala v následující podkapitole. Nyní bych se ale ještě krátce zaměřila na to, co podle Giddense náboženství může oproti všem těmto systémům poskytovat, což je možná jeden z hlavních důvodů, proč je náboženství stále přítomné.

Podle Giddense jsou náboženství a tradice schopny poskytovat určitý pocit důvěry a zakotvenosti ve světě. U náboženství hned několika způsoby, ale nejdůležitějším podle něho je to, že „vnášejí do zkušenosti s událostmi a situacemi příznačnou spolehlivost, a vytvářejí tak rámec, s jehož pomocí mohou být tyto události a situace vysvětlovány a může být na ně reagováno. Je možné, že náboženství je psychologicky spojeno s mechanismem důvěry v osoby a síly, které představuje.“<sup>43</sup>

Pocit důvěry se zde může odehrávat jak na úrovni vnější, tedy vůči náboženským hodnostářům a náboženským institucím (protože jsou často v důvěrnějším vztahu s lidmi než

---

<sup>41</sup> GIDDENS, A. *Důsledky modernity*. 2. vydání. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003, s. 79

<sup>42</sup> GIDDENS, A. *Důsledky modernity*. 2. vydání. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003, s. 79

<sup>43</sup> GIDDENS, A. *Důsledky modernity*. 2. vydání. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003, s. 95

racionalizované instituce), tak na úrovni osobní, a to jako určitý pocit důvěry a vnitřní propojenosti s něčím „vyšším“ a „prozřetelným“.

Co se týče tradice, Giddens uvádí: „Tradice je rutina. Je to ale vnitřně smysluplná rutina, nikoliv jenom prázdný a samoúčelný zvyk. Čas a prostor nejsou bezobsažnými dimenzemi, jakými se staly v éře modernity, ale jsou kontextově podmíněny povahou žitých činností.“<sup>44</sup>

Tradice tedy umožňuje určitou zakotvenost člověka v čase a prostoru a jeho kontinuitu, jakou podle Giddense moderní svět může nabídnout jen zřídka. Bez ní se může daleko častěji objevovat pocit vykořenění. Náboženství může poskytovat pocit důvěry jak v rovině sociální, tak v rovině osobní. Dodává člověku pocit patřičnosti a může pomoci integrovat jeho zkušenost. Také v něm jedinec, na rozdíl od expertních systémů moderního světa, může nalézat odpovědi na existenciální otázky. To jsou podle Giddense hlavní důvody, proč náboženství nevytizelo a proč je společně se zachováním určité tradice prospěšné společnosti. V tom se shoduje s Jungem.

## 5.2 Privatizace náboženství

Sociolog T. Luckmann byl jedním z prvních teoretiků, který si všímá, že náboženství ze světa nemizí, ale přesouvá se do privátní sféry. Činí tak až v pozdější fázi svého díla. Přesto je jedním z hlavních badatelů v tomto směru a formuje tezi o privatizaci náboženství – tedy o tom, že se náboženství stává stále více osobní soukromou záležitostí. Jeho kolega a spolupracovník, významný sociolog P. Berger, byl silným zastáncem teorie sekularizace. Později však na svou pozici revidoval a přiklonil se k teorii privatizace.

Privatizace je dalším zásadním fenoménem, který se v moderním světě objevuje společně s pluralitou a diverzitou. Tento vliv modernity se vztahuje i na náboženskou sféru. Počet lidí v oficiálních náboženských institucích může sice klesat, o to více však vzniká nová privátní forma religiozity. Podle Luckmanna je jedním z hlavních důvodů této změny náboženské sféry obecně zvýšená sféra soukromí a pluralita možností v moderním světě. Moderní člověk má pak sklon k tomu tyto principy praktikovat i na vlastní religiozitu. Dalším důvodem je i to, že náboženské instituce v moderním světě částečně ztrácí důvěryhodnost.

---

<sup>44</sup> GIDDENS, A. *Důsledky modernity*. 2.vydání. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003, s. 96

Luckmann si všímá tendencí k určitému „osvobození“ individuálního vědomí ze sociální struktury.<sup>45</sup> Zdá se tedy, že moderní člověk ve světě expertních systémů (ze kterých není prakticky možné odejít nebo je ignorovat) a ve světě plurality (která může na jedné straně poskytovat možnost volby, ale na straně druhé může způsobovat zmatek) nachází „svobodu“, útočiště a odpovědi právě v subjektivní privátní religiozitě.

Změnou náboženské sféry v privátní záležitost se často mění obsahová forma.<sup>46</sup> Zřejmě kvůli tomu, že oficiální institucionální náboženství pozbývá pro některé jedince komplexního smyslu. Moderní člověk si tedy vytváří vlastní směs religiozity, jak Luckmann uvádí:

„Posvátný kosmos moderních industriálních společností nepředstavuje na rozdíl od posvátného kosmu tradičních společností konzistentní celek, ale spíše směsici různých systémů významů. Z tohoto důvodu si také konzument nemůže tuto směsici osvojit jako celek. Náboženský konzument si vybírá určitá témata, z nichž pak buduje vlastní, silně soukromý systém nejvyšší významnosti. Propast mezi individuální religiozitou a oficiálním modelem se tak ještě dále prohlubuje.“<sup>47</sup>

Objevuje se tedy fenomén zvaný „privatizovaný synkretismus“, kdy si jedinec vybírá různé prvky z původních náboženství dle vlastní preference – mohou vznikat i nová osobní božstva. Zdá se tedy, že člověk má přirozené sklony k určité religiozitě. Tento fakt bude důležitý pro hlavní tezi mé práce. Nutno podotknout, že jedinec si vlastní religiozitu skládá z určitých částí původních náboženství. Může se to zdát jako samozřejmost, ale zde přichází bod, kdy se propojuje Jungův názor sdílené kolektivní symboliky a poznatky ze sociologie, kdy P. L. Berger a T. Luckmann uvádí teorii, podle níž:

„Jsou všechny doposud známé formy náboženství určitými historickými institucionalizacemi symbolických univerz. Symbolická univerza jsou sociálně objektivizované systémy významů, které se na jedné straně vztahují ke světu každodenního života a na straně druhé směřují ke světu, jenž je zažíván jako realita, která každodenní život transcenduje.“<sup>48</sup>

---

<sup>45</sup> LUŽNÝ, D. *Náboženství a moderní společnost: sociologická teorie modernizace a sekularizace*. Brno: MUNI, 1999, s. 79

<sup>46</sup>Práce však nepopírá teorii deprivatizace náboženství v chápání J. Casanovy.

<sup>47</sup> LUŽNÝ, D. *Náboženství a moderní společnost: sociologická teorie modernizace a sekularizace*. Brno: MUNI, 1999, s. 80

<sup>48</sup> LUŽNÝ, D. *Náboženství a moderní společnost: sociologická teorie modernizace a sekularizace*. Brno: MUNI, 1999, s. 74

Náboženská společenství nejsou vázána jen určitým konsenzem, ale právě onou kolektivní symbolikou – o té se Jung domnívá, že je obsažena v kolektivním nevědomí vlivem historického vývoje a opakování. Berger by však sám nemluvil o kolektivním nevědomí, protože se na problém dívá ze sociologické perspektivy. Tato symbolika tedy nabývá většího významu než jen příslušnosti k určitému oficiálnímu náboženství a konsenzu. Důkazem toho je právě její projev v individuální subjektivní religiozitě jedince. Právě symbolické aspekty jsou jedním z faktorů, které působí na jedince a s nimiž se jedinec z oficiálních náboženství ztotožňuje.

## 6 Jungův pohled na sekularizaci

### 6.1 Jung a náboženství

Jung modernizaci nevnímá příliš pozitivně právě kvůli jejímu dopadu na duševní zdraví člověka. Jeho stanovisko vychází z terapeutické praxe na základě četných zkušeností se svými pacienty a z vlastního pojetí religiozity.

Důležitým rozlišením v Jungově pojetí religiozity je rozdíl mezi konfesí a náboženstvím. Konfesi jakožto vyznání víry vnímá jako sociální záležitost, která vyznává určitá kolektivní přesvědčení, z čehož vycházejí zvyky, kodifikace názorů a velká část autority směřující k církvi. Dalo by se říct, že podle Junga je konfese spíše „vnější“ záležitostí. Nevnímá ji vyloženě negativně, upozorňuje však na to, že člověka může vzdalovat od pravé náboženské zkušenosti.

Náboženství oproti tomu vnímá jako záležitost výhradně subjektivního prožívání. Tedy zkušenost osobního vztahu člověka vůči nějaké mimosvětské instanci. Což má podle jeho principu duality vyvažovat vnější svět a rozumovou sféru. Sklon člověka k duchovnu a zohledňování existence nadpřirozených faktorů Jung vnímá jako přirozené instinktivní chování, které zajišťuje určitou psychickou rovnováhu, autonomii a svobodu.<sup>49</sup> Pokud náboženství začne z lidských životů mizet, bude to mít přirozeně špatný vliv na psychické prostředí. Zároveň Jung upozorňuje na to, že společnost, ve které se tento nedostatek vyskytuje, je mnohem snáze ovlivnitelná. Není proto podle Junga náhodou to, jak se k náboženství staví totalitní režimy – buď ho překrouť a zneužijí ve svůj prospěch (viz. nacistické Německo a křesťanská symbolika, motivy spasení), nebo ho násilím potlačují (viz. komunismus).

Jung tvrdí, že většina jeho pacientů měla psychické problémy, které v konečném důsledku pramenily z toho, že postrádají náboženský pohled na život a s tím často spojenou absenci „smyslu“ života: „Dá se říci, že každý z nich onemocněl proto, že ztratil to, co živá náboženství všech dob dávají svým stoupencům, a žádný z nich nebyl skutečně uzdraven, kdo nezískal zpět svůj náboženský pohled. To samozřejmě nemá nic společného s určitým vyznáním nebo příslušností k nějaké církvi“<sup>50</sup>

Podle Junga je tedy v psychoterapii důležité pracovat i s otázkou osobní religiozity. Fenomén náboženství tedy přímo souvisí s psychickým prostředím člověka a s tím, co uspokojuje duševní potřeby člověka a co odpovídá na existenciální otázky. Absence tohoto

---

<sup>49</sup> JUNG, C. G. *Přítomnost a budoucnost*. Brno: Nadační fond Holar, 2019, s. 20-23

<sup>50</sup> JUNG, C. G. *Psychology and religion: West and East*. New York: Pantheon Books, 1958, s. 334

aspektu pak může vyvolávat vnitřní zmatek, pustost, pocit opuštění, frustrace apod. To je zároveň hlavní rozdíl oproti Freudovi, který náboženství vnímá jako problém a něco, co je třeba překonat. Freud má za to, že náboženství postupně úplně vymizí ze světa v rámci vývoje a dojde k jakémusi návratu ke stoicismu. Jung naproti tomu bude tvrdit, že náboženství hraje nezastupitelnou roli a není ani možné ho redukovat a nahradit čímkoliv jiným.

## 6.2 Jung a sakrální sféra

Ačkoliv by se nyní mohlo zdát, že je pro Junga náboženství jen vnitřní zkušenost, která se netýká ničeho vnějšího, není tomu zcela tak. Důležité jsou podle něj i sakrální prostory, kde se tato zkušenost může uskutečňovat. Uvedu zde výňatek z Jungových dopisů, abych ilustrovala jeho vztah vůči sakrálním prostorům. Dopis je adresován faráři, Jung v něm popisuje, jak měl kdysi v Bernu přednášet před velkým shromážděním učenců a ke svému zděšení zjistil, že má svou odbornou přednášku vést v kostele:

„Profánní způsob, jakým protestanté používají svých kostelů, pokládám za vážný omyl. Protestantovi není dopřáno ani tiché zbožné místo, kam by se mohl uchýlit z vřavy tohoto světa. Nikde tu pro něho není posvěcený *temenos* sloužící pouze a výhradně posvátným účelům. Nelze se proto divit, že tak málo lidí navštěvuje kostely.“<sup>51</sup>

Pro Junga je využívání kostelů k podobným profánním účelům směšování dvou sfér. Což je problém, protože tím dochází k vyprázdnění sakrální sféry. Prostor, který dříve sloužil jako posvátné místo, kde se setkává člověk s bohem, je tímto zacházením narušen. Moderní společnost se mylně domnívá, že může sakrální sféru zaplnit něčím jiným – v tomto případě vzděláním. Jung samozřejmě vzdělání podporuje, ale poukazuje na to, že člověk se tímto způsobem připravuje o důležitou sféru, která by ve společnosti neměla chybět. S čímž souvisí i další problém, a to ten, že moderní člověk ztrácí senzitivnost pro sakrální sféru. Posvátný prostor má podle Junga schopnost na člověka a jeho psychiku působit a usnadňovat mu spojení se s náboženskou podstatou uvnitř něj. Má vzbuzovat přirozenou pokoru a pocit spojení s mezisvětským faktorem. Způsob, jakým však moderní člověk s těmito prostory zachází, devastuje a vyprazdňuje tuto vlastnost a spolu s tím i cit člověka vůči této sféře.

---

<sup>51</sup> JUNG, C. G. *Sto dopisů*. Praha: Sagittarius, přeložil R. Starý, 1996, s. 128

Dále popisuje svůj zážitek z Indie, kdy narazil na nádherný opuštěný chrám v poušti, který byl před 400 lety zneuctěn mohamedány, což vedlo k znesvěcení. K této zkušenosti dodává: „Tím jsem získal jistou představu, jak silně může působit posvátné místo a jaká prázdnota vzniká, když se zprofanuje.“<sup>52</sup>

Spatřuji zde určitou analogii ke Giddensově pojetí tradice zmiňované výše. Sakrální prostory souvisí s tradicí a shodují se v tom, co v člověku mohou vyvolávat. Tradice propojuje čas a prostor a propůjčuje člověku určitou zakotvenost<sup>53</sup>. Sakrální prostor často představuje místo důvěry a posiluje pocit zakotvení a sounáležitosti u věřících. Tento pocit sounáležitosti se projevuje jak ve vztahu k náboženským hodnostářům a ostatním věřícím, kteří se zde scházejí, tak i ve vztahu k samotnému prostoru a tomu, co člověk v něm prožívá. Sakrální prostor představuje důvěrné místo pro duši. Z racionálního hlediska se tento postoj může jevit jako sentimentální, fikce či iluze, avšak z duševního hlediska to může mít velký vliv na psychiku člověka. Jung si uvědomuje, že jeho postoj vůči sakrálním prostorům i religiozitě jako takové je z pohledu racionality problematický, píše však:

„Ať už se ve mně fikce vytvoří spontánně, nebo se ke mně dostane zvenčí prostřednictvím lidské řeči, může mě přivést k nemoci nebo vyléčit. Fikce, iluze, názory jsou snad nejvíc nehmotné a neskutečné věci, jaké si můžeme představit; přesto jsou v psychické, a dokonce i v psychofyzické oblasti nejúčinnější ze všech.“<sup>54</sup>

### 6.3 Wotan

Jung sice žil v neutrálním a zdánlivě nedotknutelném Švýcarsku, neignoroval však události postihující okolní státy už jen z toho důvodu, že se k němu chodili léčit lidé z mnoha zemí. Cítil tedy impuls se k celé situaci vyjádřit z psychologického hlediska ve svém eseji *Wotan*. Pro Junga je příznačné vnímat psychologické dění kolektivní povahy v širších souvislostech s historicko-kulturním kontextem a související mytologií (která může sloužit jako klíč k lepšímu pochopení povahy dané kultury).

O hrůzách, které se v nacistickém Německu děly, Jung mluví ve spojitosti s bohem jménem *Wotan*, jindy známým jako *Ódin*, hlavním bohem germánského a severského panteonu.

---

<sup>52</sup> JUNG, C. G. *Sto dopisů*. Praha: Sagittarius, přeložil R. Starý, 1996, s. 129

<sup>53</sup> GIDDENS, A. *Důsledky modernity*. 2. vydání. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003, s. 95-96

<sup>54</sup> JUNG, C. G. *Psychology and religion: West and East*. New York: Pantheon Books, 1958, s. 330

Je považován za patrona básníků, boha smrti a válečníků, poutníka, otce veškerenstva, často spojovaného s větrem či bouří. Sám Jung o něm píše:

„Starověký bůh bouře a zuřivosti, dlouho nehybný Wotan, procitá jako vyhaslý vulkán k nové činnosti v civilizované zemi, o které se dlouho myslelo, že středověk přerostla. Wotan je nepokojný poutník, který působí neklid a podněcuje svár, dnes zde, zítra jinde, a magicky působí“.<sup>55</sup>

Jung vidí analogii mezi archetypálním chováním Wotana a konkrétními společenskými a politickými impulsy v atmosféře oné doby. „Nacionalistický Bůh v široké frontě zaútočil na křesťanství. V Rusku je nazýván vědou a technikou, v Itálii Duce, a v Německu „Německá víra“.<sup>56</sup> Ačkoliv se tento fenomén schová pod jakýkoliv název, není těžké postřehnout, že vzorce chování, vytyčené cíle a užité prostředky jsou až nápadně podobné na všech zmíněných územích. Prvotní impulzy a začátky těchto hrůz však pocházejí z Německa, kde byl až do této chvíle archetyp Wotana dlouho v latentní podobě, v kolektivním nevědomí německého obyvatelstva. Jung se domnívá, že tento problém má kořeny v tom, že křesťanství „rozdělilo germánského barbara na horní a dolní polovinu a umožnilo mu potlačením temné strany domestikovat světlejší polovinu a přizpůsobit ji civilizaci.“<sup>57</sup>

Avšak Wotan v latentní podobě čekal na moment, kdy křesťanský bůh zeslábně. Období rozkvětu vědy a technologie, modernizace a odklonu od náboženského a duchovního aspektu vytváří dokonalý vyprázdňený prostor pro válečníka Wotana, který působí z pozice kolektivního nevědomí a je připraven propuknout plnou silou v Německu, ale i putovat dále. Wotana si můžeme představit jako kolektivní stín této oblasti. A jak jsem již zmiňovala výše, jakmile není vyvíjena určitá duševní práce ze strany jednotlivce k sobě samému, stín může nevědomě „přebírat kontrolu“ a působit na naše myšlení i chování – zde se tak stalo v kolektivním rámci. Tuto situaci Jung vnímá jako dopad kolektivního stínu na jedince. Jung si však byl vědom, že jeho hypotézy ohledně působení Wotana na kolektivní nevědomí nebudou pro racionalisticky založenou akademickou obec lehce pochopitelné, natož přijatelné, přesto však píše:

„Wotan je docela vhodný jako přibližná hypotéza. Vskutku se odvažuji ke kacírské myšlence, že nevyzpytatelné hlubiny Wotanova charakteru vysvětlují nacionální socialismus

---

<sup>55</sup> JUNG, C. G. *esej Wotan*, Curych, 1946, s. 2

<sup>56</sup> JUNG, C. G. *esej Wotan*, Curych, 1946, s. 7

<sup>57</sup> ELLWOOD, R. *The Politic of Myth*. New York: State University of New York Press, 1999, s. 38

lépe než všechny tři racionální faktory<sup>58</sup> dohromady. Není pochyby, že každý z těchto faktorů vysvětluje důležitý aspekt toho, co se děje v Německu, avšak Wotan vysvětluje ještě více.”<sup>59</sup> Klasická psychologie by s Jungem v tomto nesouhlasila.

Zde Jung popisuje fenomén „Ergriffenheit” – stav zachvácení či posednutí. V tomto stavu jsou dvě strany/role: strana „Ergriffener” (ten, jenž je uchvácen, posednut) a „Ergriffener” (ten, jenž uchvacuje). Podle Junga jsou bohové personifikacemi psychických sil, které daleko více korespondují se sférou nevědomí (než vědomí). Tohle zachvácení se může týkat osobního i kolektivního nevědomí. Lidská posedlost racionálními výklady může dle Junga pramenit ze strachu z metafyzického a obtížného uchopení „jazyka”, kterým mluví.

Wotana můžeme vnímat jako kolektivní stín, tedy jako určitou psychickou sílu, jež zachvátila německé obyvatelstvo v době určité sekularizace. Vyplnil prázdný prostor, který zůstal po náboženství. Zajímavý fakt, který je zde možné pozorovat, je ten, že tohle zachvácení a vyplnění prázdného prostoru vzniklého sekularizací se projevilo v podobě jakéhosi sekulárního politicko-ideologického náboženství. Zdá se, že člověk této doby byl vytržen ze své vlastní religiozity nebo z oficiálního náboženství a onu prázdnotu, která vzniká při absenci tohoto aspektu, nahradila politická ideologie, kterou můžeme označit jako sekulární náboženství. Člověk má tedy přirozenou tendenci se vztahovat k něčemu „vyššímu“, co ho přesahuje, a v čem může nalézat důvěru. Podle Junga by však tato role měla být vždy naplňována skrze duševní svět a určitou religiozitu, protože se tato tendence k duševnímu světu přímo vztahuje. To, čehož lidstvo bylo svědkem v minulém století, se dá považovat za ošklivý omyl ve snaze uspokojit tuto tendenci v materiálním moderním světě pomocí ideologie v podobě sekulárního náboženství.

---

<sup>58</sup> Jako racionální faktory jsou zde myšleny: ekonomická, politická a sociální situace

<sup>59</sup> JUNG, C. G. *esej Wotan*, Curych, 1946, s. 4

## Závěr

Podle Junga nebude nikdy zcela možné odloučit duchovní aspekt od psychické stránky člověka. Tvrdí, že psyché bude mít vždy přirozeně instinktivní sklon k duchovnu a náboženství. Důvodem je především nevědomá část psyché, ve které se většina podstatných náboženských procesů odehrává. Nejen podle Jungova konceptu, a tedy analytické psychologie, ale i podle experimentální psychologie a dalších směrů dnes můžeme celkem spolehlivě tvrdit, že nevědomí ovládá lidský život a chování člověka více, než jsme si schopni uvědomovat. Je to nepřetržitý slet nevědomých aktů, který se sice odehrává uvnitř nás, ale působí na nás nevědomě.

Koncept osobního a kolektivního nevědomí je u Junga vždy určitým způsobem spojený s náboženstvím. Pojem náboženství v tomto kontextu však neoznačuje instituci nebo konfesi. Jung s ním pracuje spíše jako s označením pro individuální prožívání duchovního rázu, které může nést prvky a symboly konkrétního náboženství, ale nemusí – v takovém případě to mohou být např. spirituální prožitky bez pocitu spojení s konkrétním náboženstvím či konkrétním bohem. Náboženství je tedy pro Junga subjektivní vztah k nějakému metafyzickému faktoru.

Pokud se s nevědomými obsahy setkáme (např. ve snu, vizi, při psychických nemocech), mohou se z hlediska racionality jevit jako nesmyslné. Tyto obsahy však podle Junga můžeme lépe pochopit a integrovat právě díky symbolice, která se v nich nachází, a díky náboženským nebo mytologickým analogiím. Nevědomí tedy vnímá jako určité médium, ze kterého pramení náboženská zkušenost. Je třeba zdůraznit, že se Jung dívá na člověka i na náboženství z perspektivy psychoterapeuta. Jeho otázkou není, zda nějakí bohové nebo metafyzické bytosti opravdu existují a jak prokázat jejich existenci. Bere je jako určitou skutečnost, která má vliv na psychické prostředí člověka. Pokud tedy například mluví o Wotanovi jako o bohu válek a bouře, který zachvacuje německý národ a poté se rozšiřuje i do jiných zemí, jedná se o popis určitého psychického vzorce, který je podobný charakteru Wotana a který dokázal podivuhodně ovlivnit lidi napříč Evropou.

Otázkou mé práce tedy bylo, jaký dopad podle Junga má to, když tento duchovní aspekt psyché není brán v potaz nebo je potlačován racionalitou. Podle Junga je důležité a nanejvýš

žádoucí pro psychické zdraví člověka i společnosti, aby se ponechala psychické stránce její autenticita a instinktivní sklon k náboženství a pěstoval se spíše způsob, jak s tímto aspektem pracovat, než ho z hlediska racionality bagatelizovat a považovat za přežitek, i přesto, že se to může jevit jako absurdní z hlediska racionality. Tento jeho postoj je jedním z momentů, kdy se rozchází s Freudem. V tomto případě pro Junga nebude platit ani teorie sekularizace v klasickém smyslu.

Na osobní individuální úrovni je náboženství podle Junga důležité, protože člověku umožňuje určité zakotvení, rovnováhu a integraci vlastních zkušeností. Jung tvrdí, že čím méně budou lidé chodit za duchovním, tím více budou vyhledávat psychoterapeuta. Problém spočívá v tom, že duchovní nemá potřebné speciální znalosti, které by mu umožnily rozeznat faktory nemoci, a proto je jeho úsudek bez potřebné autority. Kdyby těmito znalostmi disponoval, byl by podle Junga vhodnější pomocí pro ty, jež dnes běžně vyhledávají pomoc u psychoterapeutů.

Jung zastává postoj, že modernita určitým způsobem vzdaluje člověka od jeho instinktivního základu, což přispívá k pocitu vykořenění. Příliš věcný a racionální pohled na život, který převládá v moderní společnosti, nedokáže člověku poskytnout uspokojivou odpověď na otázku po smyslu života. Dalo by se říci, že tento pohled na život je až příliš sterilní a jednorozměrný na to, aby dokázal uspokojit vnitřní potřeby člověka. Jung tvrdí, že člověk ke spokojenosti duše potřebu víru, naděje, lásku a porozumění. Tyto aspekty však nelze naplňovat cestou rozumu, ale pouze cestou osobní vnitřní zkušenosti iracionálního charakteru. Psyché potřebuje imaginaci a lehkost duchovního světa, kterou moderní svět dehonestuje.

To může napravit opětovné spojení s duchovní podstatou uvnitř nás. Neexistuje však žádný univerzální způsob, jak toho dosáhnout. Jung velmi zdůrazňuje individualitu a nutnost osobní cesty, vlastního individuálního zážitku. Problém, který však shledává u většiny svých běžných pacientů, tkví v absenci náboženského pohledu na život, čímž nemá na mysli příslušnost ke konkrétní církvi či konkrétní vyznání. Tento problém může snadno potkat i člověka, který je součástí církve nebo má své vyznání dané. Jde o to, že člověk ztratí duchovní rozměr bytí a schopnost vidět život z úhlu náboženské perspektivy. Jeho život se může zdát

jednorozměrným, prázdným, stereotypním, protože nezažívá žádné hluboké iracionální prožitky, které by sytily jeho duši a dávaly smysl jeho životu.

V osobní rovině je tedy prevence psychického zdraví hlavním důvodem, proč je podle Junga třeba, aby měl člověk nějaký duchovní aspekt v životě, a aby měl jeho život určitý náboženský rozměr. V moderní době je určitou překážkou i jakási nechuť k tradici. Jung to však nevnímá černobíle. Na jedné straně uznává moderního člověka v jeho nutkání rozejít se s tradicí, která ho již neoslovuje a nehýbe s jeho nitrem, a tedy experimentovat s osobní zkušeností a hledat na vlastní kůži význam a hodnotu věcí. Je možné přepokládat, že z tohoto nutkání pramení synkretismus a privatizace náboženství. Člověk moderního světa musí být unavený z války názorů, kdy se pravda stává relativní pravděpodobně více než kdy předtím. Podle Junga to v kořenu není jen neohleduplné pohrdání tradicí, ale snaha najít smysl na základě čerstvé a nezaujaté zkušenosti, která pochází z utrpení duše. Je tedy žádoucí, aby člověk hledal vlastní individuální náboženskou zkušenost a nestagnoval.

Na straně druhé Jung tvrdí, že při hledání nového často nastává problém určitého vykořenění a posvátno, které se přirozeně váže k historii a tradici, ztrácí svůj význam. Jung na několika místech svého díla upozorňuje na to, že moderní společnost ztrácí smysl pro posvátno. Zdůrazňuje přitom, že pro zachování duševního zdraví a rovnováhy je nezbytné tento smysl obnovit a s ním i duchovní dimenzi života.

V kolektivní rovině může mít ztráta duchovní dimenze dalekosáhlejší dopad. Hlavním příkladem toho jsou pro Junga totalitní režimy. Ty fungují vždy na principu sekulárního náboženství. To zase vždy funguje na principu vyplnění prázdného prostoru po opravdovém náboženství. Jung v knize *Přítomnost a budoucnost* píše, že člověku je možné vzít jeho bohy, ale jen aby mu byli dáni jiní. V totalitních režimech se přesně tohle uplatňuje na sekulární úrovni. Hlava režimu se stává bohem, ideologie je vyznáním a příslušníci jsou hrdinové. Neexistuje jiné pravdy než pravdy režimu. Pro Junga tedy není náhodou, že v momentě, kdy v Německu začal upadat duchovní rozměr života a do popředí se dostala věda a technologie, tak prázdné místo, které zbylo po náboženství, vyplnila nacistická ideologie velmi snadno. Jung by ve svém metaforickém jazyce použil přirovnání, že prázdné místo po křesťanském bohu zaujal bůh bouře a válek Wotan. Tato situace je samozřejmě i pro Junga daleko komplexnější a podrobněji se jí věnuje na několika místech svého díla, především pak v eseji *Wotan*. Dalším

velkým příkladem je komunismus, který přímo násilně potírá jakékoliv náboženské snažení. To, jak se s náboženským vyznáním v totalitních režimech zachází, tedy že jsou buď násilně odstraňovány nebo zneužívány a překrucovány k podpoření ideologie, Jungovu teorii podporuje. Ještě více to, že je tento princip možné analogicky sledovat napříč světem.

Sekulární náboženství vždy dopadne špatně a tragicky, protože není přirozené, aby pozici, kterou mají vyplňovat duchovní systémy, a tedy systémy iracionální povahy vztahující se k nějakému metafyzickému principu, vyplnil člověk a jeho ideologie. To zkrátka nikdy nemůže dopadnout dobře, už jen kvůli tomu, že člověk vždy bude mít stinnou stránku, která právě v těchto situacích nejvíce nabývá na síle a nejvíce člověka zachvacuje. Náboženský systém má člověka metafyzicky přesahovat a mít díky tomu přirozenou autoritu, ne násilně vynucenou a pramenící ze strachu. Má sytit jeho duši náboženským zážitkem, spojovat ho s vlastní podstatou a udávat směr k dobru. Takové místo přirozeně nemůže zaujímat člověk, ani nic pozemského. To je podle Junga důvod, proč je náboženský aspekt důležitý nejen v osobní rovině, a tedy pro psychické zdraví individua, ale je důležitý i pro společnost jako celek, pro její stabilitu. Ale i pro riziko, že pokud jej nebude vyplňovat duchovní systém, vyplní ho systém politicky-ideologický.

## Použité zdroje

### Literatura

1. ELLENBERGER, H. F. *The Discovery of the Unconscious*. United States: Basic Books. 1970. ISBN: 0465016731.
2. ELLWOOD, R. *The Politic of Myth*. New York: State University of New York Press, 1999. ISBN: 978-0791443064
3. FREUD, S. *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon. 1990. ISBN: 80-207-0109-5
4. FREUD, S. *Výklad snů*. Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov. 2005. ISBN: 80-86559-16-5
5. GIDDENS, A. *Důsledky modernity*. 2.vydání. Praha: Sociologické nakladatelství, 2003. ISBN: 80-86429-15-6.
6. JUNG, C. G. *Sto dopisů*. Praha: Sagittarius. 1996. ISBN: **80-901898-3-0**
7. JUNG, C. G. *esej Wotan*. Curych. 1946
8. JUNG, C. G. *Osobnost a přenos. Výbor z díla C. G. Junga, sv. 3*. Brno: Nakladatelství T. Janečka. 1998. ISBN: 80-85880-18-0
9. JUNG, C. G. *Přítomnost a budoucnost*. Brno: Nadační fond Holar. 2019. ISBN: 978-80-906731-8-2
10. JUNG, C. G. *Psychology and religion: West and East*. New York: Pantheon Books. 1958. ISBN: 0-691-09772-0
11. JUNG, C. G. *The Collected Works of C. G. Jung, vol.9 part II.*, překlad: R. F. C. HULL. New York: Princeton University Press. 1970. ISBN: 978-0-691-15049-9
12. JUNG, C. G. *Duše moderního člověka*. Brno: Atlantis. 1994. ISBN: 80-7108-087-X.
13. LUŽNÝ, D. *Náboženství a moderní společnost: sociologická teorie modernizace a sekularizace*. Brno: MUNI, 1999. ISBN: 80-210-2224-8.
14. MLODINOW, L. *Vědomí podvědomí*. Praha: Argo, Dokořán. 2012. ISBN: 978-80-257-0909-2, 978-80-7363-587-9.
15. RENSMA, R. *Wotan in the Shadows: Analytical Psychology and the Archetypal Roots of War*. Depth Insights, Volume 6. 2014
16. SCHAER, H. *Religion and the Cure of Souls In Jung's Psychology*. Londýn: Routledge. 1999. ISBN: 0415-20946-3.
17. VIDO, R. *Konec velkého vyprávění*. Brno: CDK, 2011. ISBN: 978-80-7325-266-3.

### Internetové zdroje

1. C. G. JUNG. *The Role of the Unconscious in Civilization in Transition*. Princeton: Princeton University Press, 1970. Dostupné z : <http://www.compilerpress.ca/Competitiveness/Anno/Anno%20Jung%20Role%20of%20the%20Unconscious.htm> (citováno podle online verze)
2. ŠPATENKA. P. *Bytosti ukryté ve stínu*. Online. 2012 Dostupné z: <https://psychologie.cz/bytosti-ukryte-ve-stinu/>