

FILOZOFICKÝ KONTEXT JUNGOVY TEORIE KOMPLEXŮ A ARCHETYPŮ

BORIS RAFAILOV, Katedra filozofie FF MU, Brno

RAFAILOV, B.: Philosophical Context of Jung's Theory of Complexes and Archetypes
FILOZOFIA 64, 2009, No 4, p. 375

The paper gives a hermeneutical description of Jung's theory of complexes and archetypes, in which the complexes are defined as those parts of psyche which have split from it. Thus the human inward could not be conceived as a simple and unified whole. Complexes were understood as neutral "nodal points" of the inner structure of psyche. Jung's searching for the factors of their formation resulted in articulating of the theory of archetypes which he saw as the invisible "roots of consciousness". Later on an important connection between the theory of archetypes and Plato's doctrine of history was postulated. The conception of archetypes was taken as a new interpretation of the latter, going back to A. Schopenhauer. In his articulation of the theory of archetypes Jung was influenced mainly by Kant's conception of apriori intuitions and categories. In conclusion the author critically compares Jung's conception with the existential of M. Heidegger, drawing from O. Čálek's work.

Keywords: C. G. Jung – Complex – Archetype – Idea – Apriori forms – Objectified Will – Daseinsanalysis – Existentials

Jungova nová teorie komplexů a pojetí jednoty osobnosti. Pro Sigmunda Freuda byly královskou cestou (*via regia*) do nevědomí, tedy vědomí odvrácené a skryté části lidské psyché, především sny, jejichž správným výkladem analytik u klienta demaskoval nevědomou narušenou dynamiku libida a objevoval či diagnostikoval tzv. komplexy. Carl Gustav Jung ale Freudovu perspektivu zcela obrátil, protože podle něj jsou to právě komplexy, které „způsobují sny a symptomy“ ([1], 253). Skutečná „královská cesta“ k nevědomým obsahům, vztahům, dynamice atd. v psyché individua vede podle něj přes přímou zaměřenost na komplexy, které se lépe nežli výkladem snů dají diagnostikovat testem slovních asociací, který přímo pro tyto účely C. G. Jung vyvinul.¹

Hodnota, jakou v problematice komplexů a jejich správného teoretického uchopení spatřoval, se mimo jiné zračí i ve faktu, že po určitou dobu C. G. Jung pro analytickou psychologii prosazoval název *komplexní* nebo *komplexová psychologie*.

Teoretickým propracováváním problematiky komplexů, ale především díky novým poznatkům z praxe, se sice se S. Freudem shodoval ohledně běžného původu komplexů: „Etiologie jejich původu je často tzv. trauma, emoční šok nebo něco podobného...“ ([1], 248), ale velice záhy je odmítal považovat pouze za nějaké v nevědomí přetrvávající afektové rušení normálního jáského prožívání světa. Postupně dospěl k přesvědčení, že: „komplexy jsou odštěpenými částmi psyché“ ([1], 248). Takovéto tvrzení však s sebou

¹ „Tato cesta má také méně královský ráz, neboť cesta, kterou ukazuje komplex, se spíše podobá hrbolaté, mnohokrát se klikatící stezce pro pěší.“ ([1], 253).

přineslo velkou proměnu nazírání na nitro člověka – jeho chápání jakožto jednolitého celku tímto tvrzením skončilo.

Podobně jako vesmír je prostorem, ve kterém se v určitém vzájemném systému vztahů pohybují planety a hvězdy, je podle C. G. Junga psýché člověka „vnitřním vesmírem“, ve kterém jsou v určitém vzájemném dynamickém systému vztahů komplexy – „energetická centra, zbudovaná kolem nějakého afektivně nabitého významového jádra“ ([2], 48), vzniklá jednak individuálním vnitřním vývojem jedince, jednak na základě výrazně kladných či záporných dramatických zážitků v průběhu života. Podobně jako planety jsou rovněž komplexy do jisté míry autonomní, což se například projevuje tím, že se odmítají zařadit „do hierarchie vědomí, případně, že klade úspěšný odpor vůli“ ([3], 488):

... každý autonomní, nebo i jen relativně autonomní komplex má tu zvláštnost, že vystupuje jako osobnost, respektive personifikován. To se dá zajisté nejsnadněji pozorovat u takzvaných spiritistických manifestací automatického psaní a podobně. Produkovávané věty jsou vždy osobní výpovědi a jsou přednášeny v osobní ich-formě, jako by za každým vyjeveným větným fragmentem také stála nějaká osobnost ([4], 100).

Na rozdíl od pojetí Freudova mají podle C. G. Junga komplexy neutrální charakter, mají je všichni lidé bez výjimky a ve velkém množství, jsou to totiž jisté uzlové body v rámci vnitřní struktury psýché – „ohniska duševního dění“ ([1], 67). Existuje tedy obrovské množství kladných komplexů, které tvoří základní stavební bloky našeho (především emocionálního) prožívání světa a bez nich bychom tohoto prožívání zřejmě vůbec nebyli schopni. V běžné řeči se však termín komplex užívá pouze pro ty komplexy, jejichž vliv na vědomé prožívání člověka je negativní. „Komplexy mohou narušovat záměry naší vůle a dokonce mohou bránit našemu vědomému jednání. Způsobují poruchy paměti a blokují proud našich asociací: přicházejí a odcházejí podle svých vlastních zákonitostí a dočasně mohou naše vědomí zcela posednout, nebo nevědomým způsobem ovlivnit naši řeč a jednání“ ([5], 76).

K tomu dochází v momentě, když vědomí člověka neuroticky přestane korespondovat s jeho nevědomím. Napětí mezi vědomou a nevědomou složkou psýché pak otevírá cestu k izolaci komplexů, které si tzv. „začnou žít vlastním životem“. Přirozeně pak záleží na velikosti a náboji komplexu, do jaké míry bude autoritativně zasahovat do našeho života.² Každý komplex se totiž může rozvíjet a tato *cizí jakoby osobnost* se po jisté době skutečně může stát samostatnou osobností, která konkurenčně napadá já a pokouší se převzít vládu nad vědomím. V nejhorších případech potom může dojít až k plnému rozštěpení či rozpadu lidské osobnosti.

Záleží tudíž na velikosti a intenzitě komplexů, o kterých mluvíme, aby bylo možné rozhodnout, používáme-li správně slovní spojení, že někdo *má komplexy*. Od jistého stupně intenzity komplexu je totiž mocenská pozice já natolik oslabena, že je přesnější hovořit o faktu, že „komplexy *mají nás*“ ([1], 246).

Výše uvedenou cestou C. G. Jung nakonec plynule dospěl k přesvědčení, které jeho změnu chápání lidské osobnosti logicky doplňuje. Začal prosazovat takové pojetí já člověka, které je chápe jako „ústřední komplex pole vědomí“ ([5], 69): „Má představa je

² C. G. Jung v této souvislosti vyzdvihuje vhodnost právního termínu „snížená přičetnost“ ([1], 246).

taková, že je to určitý druh komplexu. Samozřejmě, že nejbližší a nejdražší komplex, který chováme v lásce, je naše já. Je vždy v centru naší pozornosti a našich přání a je to absolutně nepostradatelné centrum vědomí“ ([6], 21).

Mnoho vědců toto tvrzení pobouřilo, protože je vnímali jako jakési ponížení výsadního postavení já v rámci osobnosti na *pouhý* komplex. Z výše uvedených Jungových slov je však zřejmé, že šlo o omyl, který byl zapříčiněn nepochopením důležitosti, jakou C. G. Jung komplexům přisuzoval a rovněž neochotou těchto vědců změnit „své“ chápání komplexů, protože vědomé já je pro člověka sídlem identity osobnosti, jehož jednota je žárlivě chráněna a jakákoliv relativizace (byť logická) jeho pozice se nepřipouští lehce.³

Carl Gustav Jung se těmito komplikacemi nenechal odradit a svůj výzkum komplexů naopak ještě prohloubil. Jestliže totiž Sigmund Freud propracoval vnější původ komplexů, C. G. Jung se zaměřil na podle něj neméně důležitý vnitřní původ komplexů, především těch ústředních (mezi které řadil i lidské já), a pomalu a systematicky se dopracoval ke své teorii archetypů jakožto formujících faktorů stojících za komplexy.

Archetypy jako „apriorní kategorie fantazie“. V psyché svých pacientů C. G. Jung objevil opakující se představy univerzálního charakteru, o kterých pojal přesvědčení, že odkazují na něco, co právě stojí až za komplexy. Tyto motivy symbolického charakteru, na rozdíl od komplexů nacházejících se v individuálním nevědomí, lokalizoval do hlubší vrstvy nevědomí, ze které se do osobního nevědomí dostávají pouze jako obrazy a jádra komplexů, které potom mají vliv na vědomé prožívání. Tuto vrstvu nevědomí vzhledem k jejímu neosobnímu charakteru nazval „kolektivním nevědomím“ a jeho obsahy, ke kterým odkazují výše zmíněné univerzální obrazy a představy, nazval archetypy.

Než se však Carl Gustav Jung odvážil hovořit o archetypech, několik let své poznatky propracovával. V roce 1912 tak stále hovořil pouze o „praobrazech“ či „původních obrazech“ (podle J. Burckhardta) a až v roce 1917 hovoří o „dominantách kolektivního nevědomí“. Inspirován Aureliem Augustinem nakonec v roce 1919 dospěl k termínu archetyp ([6], 49).

Tyto praobrazy, které se člověku zjevují hlavně ve snech a vizích, reprezentují nebo „personifikují určité instinktivní danosti primitivní temné psyché, vlastní, ale neviditelné kořeny vědomí“ ([7], 23). Jestliže lidské tělo je pojmáno především jako produkt aktivity fyziologických dynamismů, které jsou nějakým způsobem geneticky fixovány, je také lidskou psyché a potažmo rozvinutost samotného vědomí možné „chápat jako účinek intervence ze strany transcendentálně podmíněných dynamismů“ ([8], 424): „Základem všech motivů jsou názorné představy archetypického charakteru, to znamená symbolické praobrazy, ze kterých se vytvořil a diferencoval lidský duch... Lévy-Bruhl je označuje *représentations collectives* (kolektivní představy), Hubert a Mauss je nazývají *apriorními kategoriemi fantazie*“ ([1], 26).

Aby si ověřil, zda opravdu může hovořit o apriorních kategoriích fantazie v duchu novokantovských religionistů Henriho Huberta a Marcela Gausse,⁴ tedy o apriorních formách univerzálního charakteru, či zda se jedná o otázku „pouze“ rasového dědictví, vyra-

³ Pojetí „já“ jako komplexu je mnohem snazší pro ty, kteří za skutečné sídlo objektivní identity člověka považují „bytnostné Já“. Těm však na druhou stranu hrozí podcenění „já“ a z toho plynoucí potíže. Nalezení správné rovnováhy mezi „já“ a „bytnostným já“ je však celoživotním úkolem individuace jedince.

⁴ Jedná se především o jejich knihu *Mélanges d'histoire des religions*.

zil C. G. Jung na několik výzkumných antropologických výprav za domorodými kmeny do Afriky a Ameriky ([6], 50). Na těchto výpravách se postupně ujistil, že přes některé rasové odlišnosti skutečně existují všem lidem (v jejich kolektivním nevědomí) společné „antropologické konstanty prožívání, zobrazování, zpracovávání a jednání“ a že jsou tedy „výrazem lidského druhu – člověka“ ([2], 98).

V kantovském duchu C. G. Jung postupně začal (asi kolem roku 1946) rozlišovat mezi *archetypem o sobě*, který se jakožto forma bez obsahu nachází v trvale nevědomé vrstvě kolektivního nevědomí, jehož empirická zkušenost je tedy nemožná a my na něj vlastně pouze usuzujeme, a *archetypem aktualizovaným* a již nějak vnímaným, který se člověku ukazuje v podobě archaických vizí, představ nebo procesů:

Archetyp o sobě je psychoidní faktor, který takřkajíc patří k neviditelné, ultrafialové části psychického spektra. Zdá se, že jako takový není schopen vědomí... vlastní podstata archetypu je nevědomitelná, to znamená že je transcendentní, a proto ji označuji jako psychoidní. Navíc je každá představa archetypu již vědomá, a proto se v míře, kterou nelze přesně určit, liší od toho, co ji podnítilo ([9], 70).

... archetyp, míním tím typ v duši, což jak známo, pochází z τύπος (typos) = úder, ražba, vtištění. Již samo slovo archetyp předpokládá něco, co vtiskuje ([10], 22).

Vztah archetypů k Platónovým ideám, Schopenhauerově „vůli“ a Plótínovi.

C. G. Jung byl přesvědčen, že při teoretickém propracování problematiky archetypů narazil na jistou tradici v evropském myšlení, rozvojem empirických věd vytlačenou z vědy, která se však takto nově interpretována v podobě archetypů do vědy navrací. Podle Junga šlo o návrat „platónského ducha“ do vědy: „Není to naprosto má zásluha, že jsem na tuto skutečnost poprvé upozornil. Vavříny náleží Platónovi“ ([9], 189). Měl na mysli především Platónovu nauku o idejích.

Platónovo tvrzení, že „každá z těchto idejí je bezpochyby pomysl a nikde jinde jí nenáleží se vyskytovatí nežli v duších...“ ([11], *Parm.* 132b),⁵ koresponduje s Jungovou lokalizací archetypů v psýché, přičemž fakt, že archetypy o sobě mají podle něj psychoidní (tedy duši podobný) charakter, odpovídá Platónovu tvrzení, že: „idejí samých, jak souhlasíš, ani nemáme, ani není možné, aby byly u nás“ ([11], *Parm.* 134b). Pokud u archetypů zdůrazníme *psychickou existenci* a nikoli nějakou hmotně absolutní, odpovídá jim (s touto výjimkou) prakticky dokonale Platónova definice idejí: „Tyto ideje stojí ve světě jako vzory, ty jiné věci pak se jim podobají a jsou jejich napodobeninami a účast těch jiných věcí v idejích není žádná jiná než-li ta, že jsou jim připodobněny“ ([11], *Parm.* 132d).

Ani tak ale mezi Platónovou teorií idejí a Jungovými archetypy vztah rovnosti nepanuje. Spíše je na místě tvrdit, že teorie archetypů teorií idejí plně obsáhla, nově interpretovala a v jisté míře snad i překonala. Carl Gustav Jung totiž sice poukazoval na přítomnost a původ archetypů v kolektivním nevědomí (svět idejí?), ale to vše bezpečně platí pouze v rámci individua, nikoli absolutně. Archetypy totiž určil jako „zdeděné možnosti

⁵ Veškeré naše odkazy a citace vycházejí z opraveného vydání *Parmenida* od Františka Novotného z r. 1936, vydaného jako součást Platónových souborných spisů nakladatelství OIKOYMENH, 2003. Stejně jako toto vydání pro odkazy používáme značení převzaté z tradičního vydání Henrika Stephena z roku 1578.

představ“ ([9], 179), které pravděpodobně pocházejí z opakujících se lidských zkušeností. „Je tolik archetypů, kolik je typických situací v životě. Nekonečné opakování vstúpilo tyto zkušenosti do psychické konstituce nikoli ve formě obrazů, jež byly naplněny obsahem, nýbrž zprvu pouze jako formy bez obsahu, které toliko představují možnost určitého typu chápání a jednání“ ([9], 155).

Pro individuum jsou archetypy skutečně vždy apriorní (preexistenční) podstaty, nicméně to ještě podle Junga neznamená, že by tomu tak muselo být vždy, a že je proto nutné předpokládat nějakou dřívější „reálnou“ existenci neempirického světa idejí (který ten empirický zakládá) také v jiném smyslu nežli psychologickém a platném pro individuum. U archetypů tedy předpokládal evoluční vývoj spolu s vývojem lidského druhu.

Zda archetypy mají svůj historický původ v empirickém světě podle C. G. Junga ale z jistotou tvrdit nelze a konečné rozhodnutí podle něj závisí na osobních preferencích každého z nás. Dvě základní řešení pak J. Jacobiová popsala v souvislosti s příkladem matky a otce: „Aristotelský člověk by řekl: archetypy jsou představy vzniklé ze zkušeností se skutečnými otci a matkami; platónský člověk by řekl, že otec a matka vznikli teprve z archetypů, protože jsou to praobrazy či předobrazy jevů“ ([7], 24).

Jolande Jacobiová ovšem zdůraznila ještě jeden důležitý aspekt, jímž se vymezení archetypů liší od klasického popisu idejí: „Archetyp je též blízký tomu, co Platón rozuměl pod pojmem „idea“, s tím rozdílem, že platónská idea smí být chápána výhradně jako praobraz nejvyšší dokonalosti ve „světlem“ smyslu, jehož temný protipól nenáleží již jakožto idea do světa věčnosti, nýbrž do světa lidské pomíjivosti...“ ([7], 24).

Archetyp je oproti tomu třeba chápat v neutrálním smyslu (podobně jako jsme to ukázali již u komplexů), obsahuje to výrazně kladné i to výrazně záporné, přičemž je opět třeba vzít v úvahu dynamiku vztahu vědomí a nevědomí. Tak jako existuje archetyp Boha, existuje rovněž archetyp ďábla.

Aby vyjádřil vzájemný poměr mezi neutrálním archetypem o sobě a jeho projevy, které jsou již skutečně kladné nebo záporné, užíval C. G. Jung metaforický příklad s „o-sovým systémem krystalu, který do jisté míry preformuje tvorbu krystalu v matečném louhu, aniž by sám měl hmotnou existenci“ ([9], 191).

Archetypy ale od idejí odlišuje ještě jeden velmi důležitý fakt, kterým je jejich úzká provázanost se silnými emocemi: „Prapůvodní obrazy jsou jak známo právě tak idejemi jako city“ ([1], 342). Archetypální obsahy se v určitých situacích nečekaně „vynořují“ do vědomí a rozpoznat je lze celkem snadno, protože vždy mají magický, tajemný a naprosto uchvacující charakter. Jejich vynoření „mobilizuje filosofické a náboženské představy právě u lidí, kteří se mylně domnívají, že jsou takovým záchvatům slabosti na hony vzdáleni“ ([9], 60): „Konstelaci určitého archetypu poznáme podle toho, že nás zasáhnou velmi silné emoce, provázené velmi intenzivními fantaziemi, vizemi, utopickými idejemi – mohou to být i mocné sexuální představy. Člověk se od tématu nedokáže odtrhnout...“ ([2], 100).

Násilné vynoření archetypu v některých případech vede až k naprosté posedlosti, která člověka úplně zničí. Jelikož jsou všechny archetypy kolektivního charakteru, v propadnutí jim člověk ztrácí to nejcennější co má – svou individualitu.

Jednou z obvyklých cest, jak tlaku archetypálních obsahů čelit, je jejich realizace (objektivní fixace) v umělecké tvorbě. Tento moment vystihl Arthur Schopenhauer, jehož pojetí uměleckého génia vlastně odpovídá popisu člověka, který umí archetypické obsahy

skrže umělecké dílo zprostředkovávat ostatním: „Je zřejmé, že génius, stejně jako tvoří díla výtvarného umění jen tušící anticipací krásného, tak díla básnická právě takovouto anticipací charakteristického, jakkoli obě potřebují zkušenosti jako jisté schéma, jedině v němž se to jim apriori temně vědomé dostává k plné zřetelnosti a tím vzniká možnost uvážlivého podání“ ([12], 184).

A. Schopenhauer ve svém výkladu apriorně temně vědomým myslí právě Platónovy ideje, které vykládá jako „pevný stupeň objektivace vůle, pokud je věcí o sobě a proto cizí mnohosti“ a tyto ideje (stupně objektivace) se k jednotlivým věcem chovají „jako jejich věčné formy a pravzory“ ([12], 116). Právě tato Schopenhauerova interpretace Platónovy nauky o idejích byla „kráčením“ směrem, na jehož konci stojí Jungova teorie archetypů.

Na C. G. Junga a jeho formulování teorie archetypů měl rovněž velký inspirační vliv Plótinos. Jeho koncepce ducha jakožto formujícího principu duše vlastně také anticipovaly Jungovo pojetí archetypů: „Jestliže tedy duchovní nahlížení nahlíží to, co je uvnitř < ducha >, pak to, co je uvnitř, je vid, a to je idea. Co je tedy tato idea? Je duchem a duchovní jsoucností...“ ([13], 41). Takovýto způsob uvažování byl ostatně v době slávy Říma docela obvyklý, což si ostatně můžeme doložit třeba i takovým Senekou, který ve svém listu Marcii, během jejího utěšování, neváhá hovořit o „zření starodávného vzoru ženství“, atd. ([14], 70).

Rozhodující vliv I. Kanta. Nejvýraznější vliv na Jungovu teorii archetypů neměl ovšem nikdo jiný než Immanuel Kant a jeho *Kritika čistého rozumu*. Není na tom nic až tak překvapivého, uvědomíme-li si, že jak Arthur Schopenhauer, tak Henri Hubert a Marcel Mauss při svých koncepcích vycházeli právě z interpretace filosofie I. Kanta a vezmeme-li rovněž v úvahu Jungův (v jeho díle často zmiňovaný) velice kladný vztah ke Kantově filosofii.

Kantovy kategorie jsou „jen pravidla rozvažování, jehož celá schopnost spočívá v myšlení, tj. v činnosti, která přivádí syntézu rozmanitosti, jež mu byla dána v názoru od jinud, pod jednotu apercepce...“ ([15], B 145), jsou to tedy „čisté pojmy syntézy“ a „apriori formy rozvažování“. V tomto duchu můžeme archetypy parafrázovat jako „pravidla pro názírání nevědomých obsahů (imaginaci), jejíž celá schopnost spočívá v prožívání, tj. v činnosti, které je myšlení pouze částí, která však rovněž přivádí syntézu rozmanitosti, jež mu byla dána v názoru od jinud, pod jednotu apercepce“, jsou to tedy „čisté pojmy prožívání“ a „apriori pojmy imaginace“.⁶

Tak jako nevědomí ve všech aktech předchází vědomí, můžeme tvrdit, že archetypy stejným způsobem předcházejí kategoriím. Jsou-li kategorie myšlenkové formy ([15], B 289), jsou archetypy formy prožitkové.

Ve svých spekulativních úvahách C. G. Jung nakonec dospěl tak daleko, že do teorie archetypů o sobě zapracoval Kantův termín „noumenon“: „Archetyp by byl – řečeno s Kantem – například noumenon obrazu, který intuice vnímá a ve vnímání vytváří“ ([1], 359). C. G. Jung byl přesvědčen, že se I. Kant svými úvahami nad termínem noumenon velmi přiblížil archetypům, např. těmito tvrzeními: „Noumena můžeme jenom myslet, ale nemůžeme je poznat“ ([15], pozn. 175a, 194), anebo: „Pojem noumena je tedy jen mez-

⁶ Tato parafráze však musí být chápána opravdu pouze jako parafráze a nikoli jako definice! Mým záměrem bylo pouze ukázat blízkost Jungova uvažování Kantovu. Z dalšího vyplývá, že takovou pevnou definici není zcela možné podat.

ním pojmem, aby se omezovala domýšlivost smyslovosti, a má tedy jen negativní použití“ ([15], B 311). Vymezení archetypů o sobě se rovněž blíží tomu, čemu I. Kant hypoteticky říkal „objekt nesmyslového názoru“ ([15], B 307),⁷ někde v těchto místech však Carl Gustav Jung vždy své úvahy zastavil a pragmaticky ve své snaze o dokonalou definici archetypů přiznával intelektuální porážku: „Každý pokus o přesnější postižení se okamžitě vymstí tím, že jas neuchopitelného významového jádra vyhasne“ ([9], 261). „Archetyp je symbolická formule, která funguje všude tam, kde buď ještě neexistují žádné vědomé pojmy, nebo nejsou z vnitřních nebo vnějších příčin vůbec možné. Obsahy kolektivního nevědomí jsou ve vědomí zastoupeny jako typické sklony a způsoby vnímání a chápání“ ([1], 327).

Přestože tedy připustíme, že C. G. Jung si I. Kanta svérázně interpretoval, podařilo se nám na druhou stranu snad rovněž demonstrovat, že Kantův vliv byl na Jungovu koncepci a chápání archetypů opravdu velký a určující, přičemž se v jeho případě rozhodně nejednalo o nějaký naivní obdiv, ale o seriózní snahu vědecky navázat na Kantův filosofický odkaz.

Vztah archetypů a Heideggerových existenciálů podle daseinsanalýzy. Posledním tématem, u kterého se v rámci tohoto pojednání o archetypech ještě nutně musíme pozastavit, je vztah archetypů a Heideggerových existenciálů, respektive daseinsanalytická kritika archetypů. V jisté podobě již takovou komparaci provedl O. Čálek ve svém díle *Skupinová daseinsanalýza* ([16], 67), kde se v několika bodech pokusil o striktní odlišení významů těchto dvou pojmů; jeho tvrzení tedy použijeme jako průvodní osnovu.

Jako první důležitý rozdíl O. Čálek uvádí, že fundamentální fenomén (existenciál) je filosofický, ale archetyp psychologický. Do jisté míry je takové dělení sice oprávněné, ale výše jsme si ukázali, že pojmu archetyp předchází dlouhá filosofická tradice a že tak oblast empirické psychologie byla v rámci Jungovy hermeneutické výkladové metody (hledáním historických paralel) v jistém smyslu překročena. Kromě toho fakt, že jeden termín postuluje filosof a druhý psycholog, ještě nevyklučuje, že tyto pojmy nemohou mít významovou souvislost, nehledě na skutečnost, že pro některé je C. G. Jung také filosofem.

Jako druhý rozdíl O. Čálek uvádí, že „archetyp má jen psychickou realitu, naproti tomu fundamentální fenomén je pramenem skutečnosti samé“ ([16], 67). Archetyp sice skutečně podle C. G. Junga má psychickou realitu, tím však rozhodně není myšleno, že by snad byl nějak méně skutečný. V rámci jungovského chápání má fundamentální fenomén naprosto stejný ontologický status s archetypem. Pro oba dva také platí tvrzení, že jsou „pramenem skutečnosti“.

S tím souvisí i Čálekův třetí argument, ve kterém konstatuje, že „archetyp jako symbol údajně sídlí v tzv. kolektivním nevědomí, ze kterého se vynořuje do vědomí, kdežto fundamentální fenomény prostupují věci samé“ ([16], 67). Těžko říct, co měl O. Čálek na mysli, když hovoří o prostupování věcí samých, v každém případě ale můžeme tvrdit, že přijmeme-li teorii archetypů a kolektivního nevědomí, pak také archetypy (kořeny vědomí!) v jistém smyslu „prostupují věci samé“.

Za čtvrté pak O. Čálek poukazuje na to, že „archetyp je fixován biologicky, genetiky ve stavbě mozku; na rozdíl od toho fenomén je určen z lidského způsobu bytí, tj. bytí ve světě“ ([16], 67). Zde se nám rovněž nabízí otázka: Co kdybychom místo genetické

⁷ To by podle něj byl noumenon v pozitivním smyslu.

stavby mozku hovořili o struktuře pobytu a jeho bytí ve světě, popřípadě si dovolili tvrdit, že jedno stojí v základu druhého, že druhé je tedy projevem prvního?

Domnívám se, že ostatní argumenty Čádkovy komparace již není třeba zmiňovat. Jeho jednostranně vyhocená snaha nalézt „za každou cenu“ rozdíly mezi *daseinsanalýzou* a analytickou psychologií i tam, kde je naopak možné nalézt mnohem více společného je až smutně udivující. Vezmeme-li totiž v úvahu, že Heideggerovy existenciály jsou vlastně „kategoriemi pobytu“, přičemž tomuto spojení se Martin Heidegger brání pouze argumentem, že slovo kategorie se má používat pouze pro *nepobytová jsoucná* ([17], 62), dají se tyto bytostné rysy pobytu interpretovat jako velice blízké jak Schopenhauerovu výrazu „pevný stupeň objektivace vůle“, tak i fyziologickému pojmu *pattern of behaviour*, který C. G. Jung rovněž zpracoval do teorie archetypů.

Jediný skutečný rozdíl mezi existenciály a archetypy je tedy podle mne možné hledat v odlišných intelektuálních východiscích jejich autorů, kde to Heideggerovo setrvává u fenoménů vědomého světa a to Jungovo se snaží odkrývat jejich nevědomé předpoklady. Fundamentální fenomény je pak „jungíánsky“ možné vykládat jako fenomenální podoby noumenálních archetypálních základů. Z pohledu *daseinsanalytiků* se však právě v tomto kroku skrývá umělé abstraktní obohacování či zkreslování fenoménů, které postrádá své opodstatnění. Konečné rozhodnutí této otázky pak úzce souvisí s naší vlastní inklinací k tomu či onomu východisku.

LITERATURA

- [1] JUNG, C. G.: *Výbor z díla I. Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka 2000.
- [2] KASTOVÁ, V.: *Dynamika symbolů*. Praha: Portál 2000.
- [3] ŠIROKÝ, H.: *Meze a obzory psychoanalýzy*. Praha: Triton 2001.
- [4] JUNG, C. G.: *Výbor z díla III. Psychologie a přenos*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka 2000.
- [5] SHARP, D.: *Slovník základních pojmů psychologie C. G. Junga*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka 2005.
- [6] JUNG, C. G.: *Analytická psychologie. Její teorie a praxe*. Praha: Academia 1993.
- [7] JACOBI, J.: *Psychologie C. G. Junga*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství 1992.
- [8] JUNG, C. G.: *Výbor z díla IV. Obraz člověka a obraz Boha*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka 2001.
- [9] JUNG, C. G.: *Výbor z díla II. Archetypy a nevědomí*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka 1999.
- [10] JUNG, C. G.: *Výbor z díla V. Snové symboly individuálního procesu*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka 1999.
- [11] PLATÓN.: *Spisy, svazek II*. Praha: OIKOYMENH 2003.
- [12] SCHOPENHAUER, A.: *Svět jako vůle a představa I*. Nová tiskárna Pelhřimov 1997.
- [13] PLÓTÍNOS.: *Věčnost, čas a duch*. Praha: Petr Rezek 1995.
- [14] SENEKA, L.: *A. Seneka vychovatel a utěšitel*. Olomouc: Votobia 1995.
- [15] KANT, I.: *Kritika čistého rozumu*. Praha: OIKOYMENH 2001.
- [16] ČÁLEK, O.: *Skupinová daseinsanalýza*. Praha: Triton 2004.
- [17] HEIDEGGER, M.: *Bytí a čas*. Praha: OIKOYMENH 1996.

Mgr. Boris Rafailov
Katedra filozofie FF MU
Arna Nováka 1
602 00 Brno
Česká republika