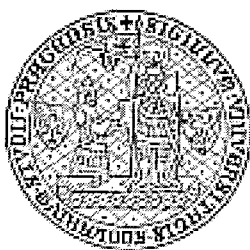


UNIVERSITA KARLOVA V PRAZE

FILOZOFICKÁ FAKULTA



# **JAMES HILLMAN A POST-JUNGIÁNSKÉ ŠKOLY**

Rigorózní práce

**Hanuš Šparlinek**

Vedoucí rigorózní práce: Doc. PhDr. Vladimír Borecký, CSc.

Praha, 2005

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem rigorózní práci James Hillman a post-jungiónské školy vypracoval samostatně pod vedením Doc. PhDr. Vladimíra Boreckého, CSc. a uvedl v seznamu literatury všechny použité literární a odborné zdroje.

V Praze dne 15. listopadu 2005

  
.....

vlastnoruční podpis autora

## Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval Doc. PhDr. Vladimíru Boreckému, CSc. za cenné připomínky, kterými přispěl k finálnímu vypracování této rigorózní práce.

Úvod.....	2
<b>1 POST-JUNGIÁNSKÉ ŠKOLY.....</b>	<b>3</b>
1.1 K PROBLEMATICE VÝVOJE POST-JUNGIÁNSKÉHO Hnutí.....	3
1.2 KLASIFIKAČNÍ SCHÉMA POST-JUNGIÁNSKÝCH ŠKOL .....	6
1.3 KLASIFIKAČNÍ TABULKA POST-JUNGIÁNSKÝCH ŠKOL PODLE ANDREW SAMUELSE .....	11
1.4 SYMBOL, KLÍČ POLEMIKY POST-JUNGIÁNSKÝCH ŠKOL.....	12
1.5 SELF – JAKO RELATIVNÍ KONCEPT V POST-JUNGIÁNSKÝCH ŠKOLÁCH.....	13
1.6 VĚDECKÁ ANALÝZA ARCHETYPÁLNÍ (KALIFORNSKÉ) ŠKOLY DLE ANDREW SAMUELSE.....	17
1.7 SEN – JAKO JABLKO SVÁRU V POST – JUNGIÁNSKÝCH ŠKOLÁCH .....	21
1.8 O POST-JUNGIÁNSKÝCH ŠKOLÁCH ZÁVĚREM .....	24
<b>2 JAMES HILLMAN &amp; ARCHETYPÁLNÍ PSYCHOLOGIE .....</b>	<b>26</b>
2.1 PŘEDSTAVENÍ PSYCHOLOGIE JAMESE HILLMANA .....	26
2.2 STRUKTURA ŠKOLY ARCHETYPÁLNÍ PSYCHOLOGIE.....	27
2.3 OČIMA HMYZU – ÚVOD DO HILLMANOVA MYŠLENÍ.....	29
2.4 POETIKA MYSLI – ZÁKLADNÍ PRINCIP ARCHETYPÁLNÍ PSYCHOLOGIE .....	34
2.5 METODA IMAGINACE V POJETÍ ARCHETYPÁLNÍ PSYCHOLOGIE A PRÁCE S OBRAZEM.....	39
2.6 ARCHETYP, ARCHETYPÁLNÍ PSYCHOLOGIE VERSUS PSYCHOLOGIE ARCHETYPŮ.....	45
2.7 INTERDISCIPLINÁRNÍ POHLED ARCHETYPÁLNÍ PSYCHOLOGIE .....	51
<b>3 SEN .....</b>	<b>54</b>
3.1 ÚVOD DO PROBLEMATIKY .....	54
3.2 SYMBOL SNU JAKO KULTURNÍ FENOMÉN .....	56
3.3 ARCHAICKÝ PŘÍSTUP KE SNŮM VERSUS ARCHETYPÁLNÍ ŠKOLA.....	58
3.4 VÝKLAD SNŮ U FREUDA A SROVNÁNÍ S ARCHETYPÁLNÍ ŠKOLOU .....	62
3.5 BODOVÉ ODLIŠENÍ FREUDA OD HILLMANA .....	74
3.6 VÝKLAD SNŮ U JUNGA A ROZLIŠENÍ OD ARCHETYPÁLNÍ ŠKOLY.....	76
3.7 ZHDNOCENÍ POJETÍ SNU U JAMESE HILLMANA.....	87
3.8 BODOVÉ ROZLIŠENÍ HILLMANOVA PŘÍSTUPU KE SNŮM OD JUNGA .....	88
<b>4 SMRT.....</b>	<b>90</b>
4.1 TÉMA SMRTI U JAMESE HILLMANA .....	90
4.2 TRADIČNÍ POJETÍ KULTURY VŮČI SMRTI VERSUS POJETÍ JAMESE HILLMANA.....	95
4.3 PROŽITEK SMRTI .....	99
4.4 PSYCHOLOGIE MIMO KONTEXT MEDICÍNY .....	103
4.5 O SMRTI, UTRPENÍ A SEBEVRAŽDĚ ZÁVĚREM .....	105
<b>5 DAIMON .....</b>	<b>109</b>
5.1 DAIMON.....	109
5.2 ŽALUDOVÁ TEORIE .....	110
5.3 VYJEVENÍ DAIMONICKÉHO.....	113
5.4 DAIMON A INDIVIDUACE .....	116
<b>6 ZÁVĚR .....</b>	<b>120</b>
<b>7 SEZNAM LITERATURY.....</b>	<b>123</b>

## ÚVOD

Tato studie amplifikuje předchozí diplomovou práci o zcela samostatnou kapitolu, ve které interpretuje celkový kontext post – jungiánských škol. Snaží se nejenom o zprostředkování základní teze tohoto paradigmatu, ale také poukazuje na rozdíly jednotlivých škol na vybraných stěžejních bodech Jungovy psychologie. Předpokládám, že poskytnutí obecného exkurzu do post - jungiánského myšlení napomůže více přiblížit složitější psychologii Jamese Hillmana, která je poněkud extrémní ve svých aplikacích imaginace, a které jsou rozebírány v hlavní části této práce. Proto je nová kapitola řazena před původní text.

Ve shodě s minulým textem si tato práce detailněji všímá Hillmanovy psychologie, ale více v kontextu současného psychologického dění. Zmiňuje tedy nejenom kulturologický přesah myšlenek Jamese Hillmana, které jsou komparativně analyzované v jednotlivých tématech, ale i celkových souvislostí post-jungiánského hnutí.

Výchozím materiálem této práce se stala kniha známého odborníka na jungiánskou psychologii Andrew Samuelse - Jung and the Post – Jungians, dále i doposud nepřeložená studie od Jamese Hillmana – Revisioning Psychology.

# 1 POST-JUNGIÁNSKÉ ŠKOLY

## 1.1 K problematice vývoje post-jungjiánského hnutí

Jednoznačně zprostředkovat základní myšlenky post- jungjiánské psychologie není snadný úkol. Jungovo rozsáhlé dílo, stejně tak i jeho osobní charisma, mnohotvárná osobnost, kdy může být chápan jako profesor i nesystematický mudrc a široký rozsah jeho znalostí i zájmů nejenom různě inspirovalo, ovlivňovalo, ale i pobuřovalo jeho následovníky. Dle Samuelse totiž Jung ne všechny fenomény správně zpracoval a tak se snadno může přihodit, že jiný myslitel může dosáhnout stejného závěru pomocí hlubší studie a kvalitnějšího zobecnění (Samuels, 1985). Dále také dle tohoto autora platí, že jungjiánské školy nebyly doposud oficiálně zformovány. Existuje sice jistá souvislost mezi jednotlivými představiteli na základě společných myšlenek nebo dogmatu, ale tato celková neucelenost způsobuje i jisté konflikty v šíři post-jungjiánského hnutí. Jung se ostatně zformování svých myšlenek do ucelené školy spíše vyhýbal. Patrně se chtěl vyhnout přehnaného vlivu autority, kterou pozoroval u Freuda. Post – freudovské školy jsou, narozdíl od jungjiánských, přehledněji organizovány. Nejsou však již tak myšlenkově vyhrocené, jako u Freuda a Junga. Lze u nich sledovat jistou konvergenci. „Někdy myšlenka analytické psychologie může pomoci řešit trnitý problém v psychoanalytické teorii a obráceně“ (Samuels, 1985, str.10).

Samuels dokonce zavádí příznačný termín „unknowing Jungians“ (neznámí jungjiáni), aby vyjádřil myšlenku, že mnohé školy současné psychoterapie mají v sobě univerzální smysl, který odvozuje z Jungovy psychologie. Domnívám se, že tato tendence nemusí nutně naznačovat subjektivní preference Jungovy psychologie, ale zcela objektivně její nejširší rozsah mezi všemi uznávanými teoriemi osobnosti.

Podobně k tomuto dynamickému vývoji přistupuje i současná studie londýnské analytičky Ann Casement, podle které se post-jungjiánské myšlenky staly cennými podněty diskuze na problémy post-moderní společnosti. Posouvají totiž psychickou realitu do vnějšího světa a na jejím základu řeší otázky etnicity, pohlaví i sexuality (Casement, 1998). Dle mého názoru však

jejich celková neucelenost může způsobovat, že nejsou vždy kladně přijímány odbornou veřejností, i když jisté konflikty uvnitř hnutí samého napomáhají jeho celkové životaschopnosti a atraktivitě z řad laiků.

Samuels se dále ve své studii zamýšlí nad problematikou porozumění jungiánské i post-jungiánské psychologii a spatřuje zejména následující problémy s negativním i pozitivním přínosem pro své následovníky:

1. Jungovy spisy nejsou napsány jako ucelená teorie, neboť vznikly pro specifické přednášky (Švýcarští pastoři, Tavistocká klinika, atd).
2. Jungovy stěžejní body např. nevědomí mají spíše „tekutý“ a proměnlivý charakter a je těžké je jednoznačně uchopit jazykem. Navádějí nás spíše k metaforickému, než vědeckému pojmání. Na tento problém z Jungových následovníků poukazuje zejména R. Schafer a A. Plaut, kteří se jej snaží překonat tím, že stylisticky používají ve svých interpretacích střední rody podstatných jmen, tedy myšlení místo myšlenky, odporování místo odpor, indivizuování místo individuace atd. Tato tendence není nepodobná i fenomenologicky orientované škole *daseinsanalýzy* Medarda Bosse „Proti výkladům ve známých teoriích snu cítíme fenomenologický akcent již v tom, jak se autor ostražitě vyhýbá termínu *sen*, aby dal přednost podstatnému jménu slovesnému *snění*“ (Borecký, 1998, str.19). Je však obtížné určit myšlenkový impulz u R.Schafera a A.Plauta. Označit jejich tendence jako vzdor vůči kritice ze strany *daseinsanalýzy* Medarda Bosse, podle kterého Jung i Freud snům přisuzují předpojaté významy na pozadí stanovených teorií, je spekulativní, neboť analytické školy s termínem *snění* přímo nepracují.
3. Jung ve svém konceptu *Unus mundus* do značné míry rozpracoval analogie. Souvisí-li tedy všechno se vším, těžko pronikneme k podstatě jednotlivého.
4. Jung uvažuje o samoreglativní funkci nevědomí, které má kombinační, integrační i desintegrační charakter. Tento nejednoznačný poznatek se ukázal jako velmi vitální pro Jungovy následovníky, ale také jako impulz k ostré polemice nad stěžejním tématem *individuace*.

Ve snaze překonat jistou nejednoznačnost Jungovy psychologie, která je u post – jungiánských škol různě interpretována předkládá stěžejní Jungovy myšlenky v kontextu současných psychoanalytických škol, které se s Jungem, dle Samuelse do určité míry re-identifikují. Mezi nejznámější by bylo možné zařadit:

1. vrozené psychické struktury – archetypy mají podstatný vliv pro psychologický život, M. Kleinová, Bowlby, R Spitz, J.Lacan, W.R. Bion.
2. na symptomy nelze nahlížet výhradně příčinně a reduktivním způsobem, ale v kontextu jejich významu pro daného pacienta, C. Rycroft
3. důraz na klinické využití protipřenosu, H. Searles, R.Langs, H. Racker, M.Little, D.Winnicot
4. existence samostatných entit v osobnosti – komplexy, se kterými analytik může pracovat. D. Winnicott – skutečná a falešná já, Gestalt terapie
5. symbolika incestní fantazie, R.W. Bion, J. Lacan, J. Mitchell, D. Winnicott.
6. myšlenka osobní interakce – individuace je důležitější než šílenství nebo genialita, E. Erikson, M. Millner.
7. fenomén schizofrenie má svůj význam, R.D. Laing s kolegy.
8. druhá polovina života jako hlavní analytický zájem, D. Levinson, M. Parkes, E. Erikson,
9. rodinná terapie – vztah rodičů a dětí, aplikovaná různě odlišnými přístupy



## 1.2 Klasifikační schéma post-jungiónských škol

Z uvedeného materiálu by se mohlo zdát, že Jungovy myšlenky se volně vstřebaly do škol a směrů současné psychoterapie. Samuels se přesto domnívá, že lze jasně odlišit tři základní klasifikace post- jungiónských škol, které výchozí teoretické rozdíly přenáší i do analytické a terapeutické praxe v přístupu k pacientovi. Hovoříme o klasifikaci G. Adlera, M. Fordhama a N. Goldenbergové.

### 1.2.1 Gerhard Adler a jeho klasifikace

Adlerova klasifikace přichází jako první ze tří výše uvedených klasifikací. Jungův odkaz se snaží schematizovat již v roce 1967. Připouští nevyhnutelnost vývoje a modifikace základních Jungových premis, které oscilují mezi ortodoxním a neortodoxním přístupem. Ortodoxní přístup co nejpřesněji rozvíjí Jungovo učení bez výrazných změn. Klade akcent na interpretaci archetypů a jejich následnou amplifikaci s komparativními daty nebo na využití aktivní imaginace. Tyto stěžejní přístupy předpokládají dynamickou podstatu self, které je v patologické formě stísněno podobně jako nevyjádřená sexualita nebo agrese. Úkolem analytika je tedy obnovit dynamiku self nemocného pacienta. Neortodoxní přístup neboli Neo- Jungians dle Adlera jasně modifikuje Jungovy myšlenky přijetím různých psychoanalytických konceptů. Neortodoxní přístup se vyznačuje značnou neuceleností, neboť v Evropě na jeho vývoj působily myšlenky M. Kleinové a D. Winnicotta, kdežto v Americe se větší přízni těšil E. Erikson.. Obecně se tyto přístupy, dle Samuelse, snaží o interpretaci, která se však ukazuje jako reduktivní. Jejím výchozím bodem je totiž „téma dětství“ v podobě jistých vzorů, které se opakují v životě dospělého. Infantilní přání a tendence se potom stávají výlučným námětem vzájemné interakce (přenosu) mezi analytikem a pacientem.

Navzdory dvou odlišných přístupů ortodoxní (aktivní imaginace a archetypy) a neortodoxní (přenos a jeho využití) Adler ještě připouští existenci třetí – eklektické podskupiny, do které se sám řadí. Tato minoritní podskupina hlouběji pracuje s tématem přenosu, ke které přidává i interpretace snů.

## 1.2.2 Michael Fordham a jeho klasifikace

Další klasifikaci post-jungianských škol předkládá M.Fordham. Vychází z odlišného modelu než G.Adler a místo klasifikace jednotlivých stěžejních myšlenek Jungovy psychologie předkládá geografický model. Uvádí curyšskou školu - Institut C.G.Junga, která se specializuje na Jungův pozdní styl. Toto pojetí se mu jeví jako reduktivní, neboť některé z Jungových myšlenek jsou nadměrně rozpracované, zatímco jiné, z ranějšího období, opomenuty. Tato škola přehlíží, dle Fordhama, skutečnost, že Jung sám, přechod k pozdějšímu extraktu svých myšlenek nikdy nezvažoval (Samuels, 1985). Fordham dále kritizuje klinickou praxi Institutu C.G.Junga, která popírá esenciální téma jungovské psychoterapie, kde vztah analytika s pacientem je velmi individuální a osobitý. Curyšská škola naproti tomu prosazuje trend, kdy pacient je buď analyzován vícero analytiky nebo podroben postupným analýzám vybraným dle dosti obecných kritérií např. sexualita nebo psychologický typ. Tím se analýza stává spíše módní a masovou záležitostí a opomíjí „posvátnost“ terapeutického vztahu. Působí spíše jako kulturní fenomén celé jungianské subkultury bez exklusivního důrazu na klinickou praxi, která je spíše redukována na odhalení mýtotvorných tendencí pacienta a její následnou aplikaci do již existující modelu duše. Stává se vlastně analýzou na objednávku.

Další část svého geografického modelu Fordham umisťuje do Londýna. Tato škola sice pracuje s přenosem podobným způsobem jako neortodoxní Jungiáni u Adlera, ale dle Fordhama se utvářela i pod silným vlivem neofreudovské psychoanalýzy – M. Kleinové, která klade důraz na nevědomé fantazie. K tomu obohacení pravděpodobně došlo na základě skutečnosti, že Jungově záznamu o průběhu zrání v dětství nebyla věnována dostatečná pozornost a toto téma jako takové, nebylo patřičně rozpracováno.

Výměna myšlenek s psychoanalýzou je však obsáhlejší fenoménem. Podobných tendencí si lze totiž povšimnout i v San Francisku a Německu. Zde se však jedná o minoritní vlivy a nehovoříme o samostatných školách nebo sub-systémech. U německého okruhu Friedricha Seiferta, označovaného také jako mnichovský okruh, můžeme pozorovat také zajímavé sympatizování s *daseinsanalýzou*, neboť Seifert pokládá archetypy za intuitivní předjímání heideggerovských existenciálů a integruje Junga s fundamentální ontologií (Borecký, 1998).

Samuels ve své vědecké práci právem zvažuje, zda-li základní rozdělení Curych – Londýn není příliš zjednodušené. Otázkou totiž zůstávají ostatní, méně známa centra post-jungianského hnutí. Nesou v sobě jiné originální charakteristiky, nebo jsou více či méně modifikací konfliktu Curych – Londýn? Samotná londýnská škola totiž předložila stanovy pro vlastní organizaci a výcvik v jungovské psychoterapii v nezkalené formě (Samuels, 1985, str.14). Pojem nezkalený (undiluted) je zde poněkud zavádějící, přihlédneme-li k silnému vlivu psychoanalýzy. Na druhou stranu by se mohlo jednat o něco veskrze esenciálního, společného Freudovi i Jungovi.

### 1.2.3 N. Goldenbergová a její klasifikace

Zdá se, že N.Goldenbergová místo systematizace post-jungianských škol přináší dekonstrukci. Tím se jasně odlišuje od G.Adlera a M.Fordhama a nebo paradoxně hovoří podobným jazykem, neboť překrývání ortodoxních a neortodoxních jungiánů u Adlera a nejednoznačné vymezení curyšské a londýnské školy u Fordhama může signalizovat, že jungiáni, jak tvrdí Goldenbergová, se nezformovali do škol a směrů. Místo vzájemného vlivu jednotlivých škol nebo center hovoří o individuální interakci mezi analytiky. Na druhou stranu však připouští, že jistá klasifikace by podnítila tvořivé diskuze mezi jednotlivými představiteli a předkládá skromné vymezení dle generací – první generace, druhá generace a třetí generace. Jednotlivé generace nejsou odstupňované fyzických věkem, ale spíše intelektuální historií a přímým/nepřímým vztahem k Jungovi. Toto rozdělení by teoreticky mohlo být považováno za nejsprávnější, neboť termín druhá generace je uváděn samotným Jungem k předmluvě Neumannově knize „Origins and History of Consciousness“ (tamtéž). Tento poznatek však poněkud zpochybňuje myšlenku, že Jung sám nechtěl systematizovat svůj odkaz, jak se domnívá Samuels.

První generace zahrnuje autory, kteří necítí žádnou osobní odpovědnost k Jungovi, ačkoliv uznávají jeho vliv. Vymezení druhé generace je dosti široké, zahrnuje G.Adlera, M. Fordhama i ostatní, méně známé, post – jungiány. Termín třetí generace N.Goldenbergerová vymezuje pro specifikum archetypální školy Jamese Hillmana a jeho pokračovatelů. Uvádí, že popularita děl autorů druhé generace předčila popularitu samotného Junga, neboť tyto autoři nevyjadřují

závažnější neshody s Jungem a jeho myšlenky zprostředkovávají srozumitelnějším způsobem než činil on sám. Popularitu třetí generace Goldenbergová sama nezmiňuje. Lze však konstatovat, že díla autorů této generace se také těší nemalé oblibě a to i přes své občasné výrazné neshody s Jungem. Mají totiž výrazný přesah do teorie kultury, a úzké vazby k ostatním společenským vědám, jak dále ukáže tato práce. Teoretický odkaz Junga amplifikují unikátním způsobem. Autorka však i přes poměrně vágní vymezení jednotlivých generací předkládá unikátní klasifikační klíč – míru přiznané morální odpovědnosti vůči Jungově dědictví.

Výše nastíněná klasifikační schémata jsou vzájemně výjimečná. Samuels, který navazuje vlastním rozbohem na tyto význačné analýzy, se domnívá, že i přes možné tendence překrývání specifického členění autorů nebo absence určitých článků v dílčích klasifikacích (např. Adlerův systém nezmiňuje archetypální školu ani zřetelně nenastituje její ekvivalent) lze dle teoretických i klinických aspektů vymežit tři základní směry: Klasická škola, Vývojová škola a Archetypální škola.

Jako úkol pro svoji novou klasifikaci sleduje vymezení hlubší struktury post- jungiánských škol a zároveň jejich zpřístupnění pro laickou veřejnost. Sleduje tedy současně reduktivní i restitutivní tendence. „Moje metoda spočívá ve vyselektování tří aspektů teoretické diskuze a tří aspektů z klinické praxe, ke kterým se hlásí všichni analytičtí psychologové“ (tamtéž, str. 15). Zároveň unikátním způsobem provádí i jistou archetypální analýzu, neboť hledá vzájemně společná východiska odlišných škol. Tento přístup samotný poněkud připomíná Hillmanovo myšlení, který např. svoji koncepci podsvětí vystavěl na netušeně společné konstrukci i dekonstrukci myšlenek Freuda, Junga i ostatních.

Jako základní teoretické otázky Samuels vymezuje:

- definici archetypálního
- koncepci self
- vývoj osobnosti

Jako základní tři klinické aspekty označuje:

- analýzu přenos/ protipřenos

- důraz na symbolickou zkušenost já
- posouzení vysoce diferencované imaginace

Jednotlivé školy potom dále posuzuje na základě jednotlivých preferencí výše nastíněných bodů. Klasická (Curyšský směr) pojímá koncepci integrujícího self jako nejpodstatnější bod, archetypální zkušenosti jsou na druhém místě a rané zkušenosti vývoje osobnosti až na poslední pozici. Vývojová škola (Londýnský směr) nejvíce hodnotí rané zkušenosti vývoje osobnosti (patrně díky značnému neofreudovskému vlivu) a z toho následně utváření konceptu self. Podstatné téma archetypů tato škola uchopuje až na posledním místě. Naproti tomu Archetypální škola (Kalifornský směr) nejvíce hodnotí archetypy a jejich vliv na koncepci self, které Hillman specificky rozpracovává v tématu osudovosti tkz. žaludové teorie a až na posledním místě pojednává o vývoji osobnosti, neboť toto téma je dostatečně obsaženo v jeho poněkud atypické filosoficko – psychologické koncepci člověka. Archetypální škola v podstatě věrně kopíruje jednotlivá pořadí teoretických otázek nastíněných A. Samuelsem, a proto lze předpokládat myšlenkovou spřízněnost autora s touto školou.

Také v oblasti klinického aspektu jednotlivých škol lze vysledovat další rozdíly. Pro tuto klasifikaci však existuje několik modifikací, které se týkají preference přenosu a protipřenosu u Klasické a Vývojové školy. „Vývojová škola by pravděpodobně seřadila klinické priority v pořadí 1,2,3 nebo 1,3,2. Zde si opět nejsem jistý, zda-li přenos/ protipřenos je zde zvažovaný jako nejdůležitější aspekt“ (tamtéž, str. 16). S větší jistotou však analyzuje archetypální školu, ve které problematika přenosu/ protipřenosu zaujímá poslední pozici za fenoménem imaginace a self. I z toho poznatku vyplývá, že Samuels je s touto školou nejlépe obeznámen, a nebo k ní přímo náleží. V každém případě se o ní nejobširněji zmiňuje ve své knize. Přesto se snaží o objektivní náhled, neboť základní klinické i teoretické aspekty klasifikace post-jungianů vymezuje na základě publikovaných i nepublikovaných výroků M. Fordhama, G. Adlera a J. Hillmana. Těchto šest základních témat nazývá „Post – jungiánským vertexem“ pro jakékoliv diskuzi nad tématem analogií i polemik v současném vývoji analytické psychologie.

Klasifikace post-jungianů se tedy ukazuje jako komplikovaně nejednoznačná. Tato skutečnost však na druhou stranu zabraňuje jisté myšlenkové rigiditě uvnitř škol samých, neboť jednotlivé směry nejenom dále rozpracovávají jednotlivá základní témata dle svého vlastního

pohledu, ale v jejich rozdílných pohledech existují i mnohé shody. Zajímavým bodem je, že často přejímají myšlenky i z dosti odlišných směrů, jako např.z psychoanalýzy nebo daseinsanalýzy a to buď ve snaze hlubšího porozumění Jungově odkazu nebo překonáním jeho případných slabin. Přehodnocování je však námětem postmodernismu obecně. Otázkou je, kam až může multiplicita názorů zajít, aniž by se rozbilo základní paradigma. A nebo také paradoxně platí, že rozdílné myšlenky post-jungjiánských škol plně odpovídají názoru svého učitele a sice, že protiklady musí být rozlišeny, předtím než jsou spojeny.

### **1.3 Klasifikační tabulka post-jungjiánských škol podle Andrew Samuelse**

Ve snaze zprostředkovat orientaci v současném post- jungjiánském hnutí Samuels předkládá klasifikační tabulku představitelů a škol. Toto rozdělení však nemůžeme brát definitivně. Příkladem je samotný Samuels, jenž se oficiálně řadí (nebo je řazen) k londýnské škole, ačkoliv prokazatelně sympatizuje s kalifornskou větví. Tabulka může být chápána v geografickém i myšlenkovém smyslu a navíc jednotliví představitelé mohou vykazovat konvergenci svého myšlení bez ohledu na geografickou vzdálenost nebo příslušnost k dané škole, případně dokonce konverzi.

Klasická (Curyšská) škola:

G.Adler, H.Binswanger, L. Castillejo, H.Fiertz, B. Hannah, E.Harding, J.Herdenson, E. Humbert, J. Jacobi, A.Jaffé, E.Jung, T.Laughlin, von Franz, M-L, J. Wheelwright

Vývojová (Londýnská) škola:

M. Fordham, K. Lambert, A.Plaut, R.Gordon, L. Stein, E.Neumann, L. Zinkin. R.Ledermann, N. Moore, D.Davidson

Archetypální (Kalifornská) škola:

J. Hillman, A. Guggenbühl – Craig,, B. Shorter, R.Lopez-Pedraza, M. Stein, M.Miller, P.Berry, E.Casey,

## 1.4 Symbol, klíč polemiky post-jungiónských škol

Slovo symbol není třeba obšórně představovat, neboť je pevně spjato s psychologií C.G.Junga a navíc je rozebíráno na následujících stránkách této práce. Jungovi následovníci jej však výrazně přehodnotili. Samuels se domnívá, že Jungova základní distinkce mezi symbolem a znakem byla rozšířena o aktuální distinkci mezi symbolem a mentální představou (Samuels, 1985).

Obecně se předpokládá, že symbol nemá specifický význam. Toto tvrzení však není u post-jungióánů jednoznačné a to dokonce v intenci jednotlivých škol. Gerhard Adler, dle Samuelse tvrdí, že nedefinovatelnost symbolů odráží přirozenou povahu života. To poněkud kontrastuje s interpretacemi E.Neumanna, který hovoří o osobních aspektech symbolu nebo Von Franz, která zvažuje výlučné interpretace symbolu, např. ptáka považuje výhradně za spirituální intuici. Curyšská škola má převážně tendenci řadit symboly do konceptů.

Tato stanoviska se však dočkala tvrdého útoku ze strany archetypální školy Jamese Hillmana, který vychází z opačného postoje a sice, že symbol nemá co nabídnout, neboť nekonečnými interpretacemi jsou ničeny představy. Poznání symbolů, symbol zabíjí. Stává se tedy něčím, co nás neoslovuje (tamtéž). Hodnotné, co ještě zbývá je mentální představa – image a tak se Hillmanovo úsilí zaměřuje na záchranu představy od symbolu, ačkoliv dle Junga by nebylo symbolů bez představ. Jungova distinkce symbol/ obraz způsobila, že obraz byl postupně vytlačen. Současný posun je od imanentního symbolu k pragmatickému obrazu. Důsledkem toho se interpretace nehodnotí jako dobré nebo špatné, ale spíše se hodnotí konkrétní účinnost všeho, co z nich můžeme vysoudit bez přihlídnutí k předpojatým konceptům.

Samuels usuzuje, že tato metoda připomíná přístup Melánie Kleinové. „To je nápadně podobné názoru D.Meltzera – kleiniánskému analytiku, konceptu interpretativní atmosféry, ve které se odehrávají neuzavřené diskuze ohledně významu představ a vzájemných interakcí raději než překládání představ do symbolů“ (tamtéž, str. 119). Kalifornská škola se svým důrazem na imaginaci má sklon podhodnocovat význam symbolů alespoň v tom smyslu, že neuznává jejich

pre-definovatelnou koncepci. Stejně jako Londýnská škola čerpá z vlivu Freudových následovníků. Toto myšlenkové obohacení však není tak výrazné a definitivní.

Podobné stanovisko můžeme pozorovat i Michaela Fordhama, zástupce, londýnské školy. Jeho postoj k symbolům je, narozdíl od Hillmana, optimističtější, ale pouze z historického pohledu. Fordhamova studie je o dvacet let mladší než Hillmanova a v té době, nebyl symbol tolik „překroucen“. Dle Samuelse však v zásadě platí, že Fordhamovo nesymbolické je v podstatě totožné s Hillmanovým neimaginativním. Případné odlišnosti v této oblasti Fordhama a Hillmana však Samuels neuvádí.

Oba myslitelé však odsuzují řazení symbolů/obrazů do konceptů a jejich následné zkrácené pojmání, které údajně musí být rozpitváno a opraveno. Zdůrazňují imaginativní čtení symbolů samých.

## **1.5 Self – jako relativní koncept v post-jungiónských školách**

Jung často hovořil o individuaci, o zvláštním procesu nekonečné syntézy vědomého já s Bytostným Já, jež zároveň obsahuje vědomé já a veškeré síly nevědomí. Post-jungióáni se naproti tomu odklánějí od myšlenky integrace osobnosti. „Nazírají self jako pustinu, jako nadhodnocený koncept, který popírá rozmanitost a mnohost duše“ (tamtéž, str.106). Toto stanovisko platí téměř synonymně pro všechny post-jungiónské školy, ačkoliv používají odlišné způsoby vlastních presentací.

Archetypální škola reprezentovaná Hillmanem poukazuje na skutečnost, že Jungova preference konceptu já příliš zužuje psychologii, která v každém jiném ohledu zdůrazňuje mnohost duše, archetypů a komplexů. Jako kdyby snad já do celkového konceptu ani nepatřilo. Ucelenost já se jeví jako monistická aktivita, která jen těžko odpovídá pluralistické psyché. Hillman předkládá dosti paradoxní výrok, že mnoho obsahuje jednotu celku, bez ztráty možností mnohých. Podstatně zesiluje neukončenost individuálního procesu a patrně vybízí k hlubšímu pochopení proměnlivých i dílčích zážitků, neboť stálá a ucelená jednota osobnosti je spíše iluzí. Domnívám se, že pro Hillmana mají tyto dílčí zážitky, podobně jako sny, vlastní život a



pomohou nám v interpretaci nás samých. „Snažme se méně o shlukování jisker do celku, ale více o integraci každé jiskry podle jejího vlastního principu“ (tamtéž,107).

Další představitel tohoto směru. L. Stein nazírá integraci osobnosti jako jeden z možných psychologických názorů. Jungovu preferenci self chápe jako výraz teologického temperamentu, nebo introverze, kdežto o pluralistické, neintegrované koncepci bychom hovořili jako o extrovertní. Problémem je, že neintegrovaná osobnost sice může vykazovat značné tvůrčí schopnosti, neboť se stále vyvíjí a mění, ale bude patrně těžko kompatibilní s celkovým společensko – kulturním konceptem. Podle mého názoru bychom mohli celkový pluralistický koncept, alespoň částečně odvodit z kosmopolitní kultury USA, kde vysoce vyvinutá ekonomika a kulturní rozmanitost obyvatel skutečně nabízí atypické a nestálé možnosti životní realizace. Byl by to jeden z mnoha příkladů vlivu kultury na člověka a obráceně. A nebo řečeno psychologickým jazykem by se jednalo o příkladný projev Unus Mundus, vzájemné provázanosti duše i hmoty, vnitřního i vnějšího.

Tendenci archetypální školy bychom mohli zvažovat jako završení Jungovy myšlenky převzaté z alchymie, podle které vše, co má být spojeno musí být nejprve odděleno. Pokud Jung klade důraz na integrační proces, tak Hillman a kalifornská škola na desintegrační, ve kterém je integrace ve svém nekonečné mnohosti však obsažena. „Je chaos vždy méně užitečný než jednota, a nemůže se ucelenost objevit v chaosu? „(tamtéž). Pojetí individuace jako jednoznačného pohybu z chaosu k jednotě u této školy není jednoznačné, ale pouze možné, neboť individuace může taktéž znamenat i desintegraci a rozdělení.

Podobný názor zastává i představitel stejné školy Guggenbühl – Craig. Poukazuje však věcněji, k praktičtějším obzorům. Jungovo pojetí je pro něho příliš pozitivní a nebere v potaz negativní jevy života, např. invaliditu. Uznání patologického a neúplného v nás je pravým opakem celosti a to je myšlenka, se kterou klasické školy nepracují. Celost, je podle Guggenbühl-Craiga, završena neúplností. To ovšem vrhá nové světlo na pojetí mandal – jako naprosto dokonalého symbolu. Dokonalá mandala by se spíše jevila jako neúplná. Dále zvažuje, zda-li se Jungiáni nepřeměnili v kult dokonalosti, neboť neberou v úvahu klinickou realitu. Například nezvažují, zda-li psychopat, postrádající morálku má self a jaké případně je, morální nebo

nemorální? Praktický názor Guggenbühl – Craiga však může v teoretické rovině hraničit s myšlenkou, že snahu o individuaci, zaměňuje za touhu po inflaci, která by se kultem dokonalosti vyznačovala. Oba tyto termíny však Jung zřetelně rozlišil.

Rozpracování problematiky Self předkládá i Londýnská škola, i když poněkud odlišným způsobem založeným na redukci a regresi, tolik příznačné pro myšlení Freuda. Typickými pojmy této školy jsou „object relation“ a part- object psychology, tedy vztahy mezi předměty psychického dění a psychologie založená na částečných (neúplných) předmětech. A. Plaut zvažuje příklad z infantilního věku, kdy kojeneček pokládá matčin prs za svůj svět, ačkoliv v realitě se jedná pouze o part – object. Tato názorná substituce jej vede k závěru, že celost je relativní, neboť je spíše otázkou vnímání, jak vidíme na příkladu kojence. „Plaut cítil, že se celkem přirozeně chováme, jako kdyby části byly celky a obdařovaly jednotlivé věci a témata hloubkou života a totality“ (tamtéž, 109). Toto pojetí je i blízké Hillmanovu příměru individuální integrace jisker. Není zde však těsná paralela, neboť Plaut zvažuje i termín „constant object“ (pevný předmět) jenž slouží k integraci obecně lidských zážitků a Samuels proto u něho předpokládá i sympatizování s Jungovým self.

Michael Fordham, ve shodě s předešlými post- jungiány bez ohledu na jejich příslušnost do existujících škol, také poukazuje na skutečnost, že na integrační funkce je kladen nadbytečný důraz. Navazuje na Hillmanovy přednášky z roku 1971, ve kterých hovoří o nutné desintegraci, jako součástí individuálního procesu a požadavku polycentričnosti duše. Ovšem argumentuje, že chaos není uchopitelný jako vzorec a tím méně preveditelný do dětství nebo života. Ve své přednášce „Self jako imaginativní konstrukt“ Fordham upozorňuje na fakt, že žádný symbol nemůže representovat Bytostné Já, které, pokud má formovat obrazy, se musí rozštěpit na část, která obrazy produkuje – nevědomí a na část, která obrazy integruje – ego. Dále tvrdí, podobně jako Plaut, že self je složené z celků, z nichž každý je rovnoměrně vnímán jako já. Mimo jiné zvažuje částečná já, sociální já a etická já. Pro toto vnímání je však nutný posun od archetypálních forem a mysticismu, což je bod, ve kterém se dostává do rozporu s archetypální školou, na kterou navázal. Fordham o vlastní modelu tvrdí, že je neutrální. Skutečně se takový ukazuje s přihlédnutím ke klasickým i modifikovaným jungiánským myšlenkám. Kromě integrace zvažuje i desintegraci, kromě self zvažuje i částečná já, která však preferuje.

Bytí člověka je u Hillmana a Fordhama nazíráno jako shluk zážitků. Bytostné Já neboli celost se naplní, pokud jsou částečná já individuálně plně prožita. Integrace se naplňuje desintegrací. Možná se nejedná o nic nového, ale pouze o nové uchopení slavného Jungova výroku z alchymie. To by plně odpovídalo post – modernismu a post-jungianství obecně.

Nejmírnější modifikaci problematiky individuace předkládá Curyšská škola. Gerhard Adler, E.Edinger, Jolande Jacobi sice shodně uznávají desintegrační tendence nevědomí, ale na druhou stranu poukazují na celkovou jednotu, ve které i negativní nevědomí má touhu po integraci, jež je symbolizována kruhem.

Vidíme, že problematika Self se u post-jungianů mění v nekonečně zajímavou polemiku, ve které hrají významnou roli i prvky převzaté od Freuda nebo existenciální psychologie. Větší míru vzájemného sympatizování v této oblasti vykazuje Kalifornská škola a Londýnská škola, zatímco škola Curyšská se přidržuje ortodoxního pojetí a výrazněji se v post-jungianském hnutí diferencuje.

O jistý závěr této debaty se pokusila Londýnská škola (R.Gordon), která Self nazírá jednak jako portrét psychických struktur tvořených vědomím, nevědomím, osobními i archetypálními zážitky, dále jako zkušenostní model pro tvorbu smyslu našich zážitků, jež nejsou nezbytně integrační.

Hledání syntézy svých myšlenek, bude patrně námět post-jungianů v budoucnosti. Samuels naznačuje problém jazyka psychologie. Kalifornská škola se totiž vyznačuje poetickým a metaforickým jazykem svých děl, zatímco Londýnská škola volí čistě empirický a vědecký podklad. „Zajímalo by mě, jestli se konvenční rozdělení mezi metaforickým a vědeckým jazykem jednou zcela neprolomí, až dojde na psychologii“ (tamtéž, str.262).

Samuels totiž zmiňuje změnu jazyka u Melánie Kleinové po její roztržce s Freudem, kdy začala volit více metaforický jazyk, aniž by přestala být uznávaným odborníkem a dále problematiku překlada stěžejních děl, kdy Freud, dle jeho názoru, v německém jazyce má více

co do činění s lidmi a kulturou než vědeckou abstrakcí ve svém anglickém překladu. Tato tvrzení je však vhodnější označit, jako subjektivní názor Andrew Samuelse.

## 1.6 Vědecká analýza Archetypální (Kalifornské) školy dle Andrew Samuelse

Vzhledem k tomu, že se tato práce primárně soustředí na myšlení Jamese Hillmana a přístupy archetypální školy, jež jsou většinou zpracovány z pohledů představitelů tohoto směru, považuji za vhodné zprostředkovat charakteristiku tohoto směru i z jiného pohledu. Samuelsovo vědecké pojetí a hluboká znalost celého post – jungiánského kontextu se mi zdá jako obzvláště vhodná pro rozšiřující charakteristiku, která se však příliš nevymyká pojetí archetypálních psychologů samých.

Samuels datuje vznik archetypální školy rokem 1970, kdy Hillman ukončil své působení ředitele na Institutu C.G.Junga v Curychu. Jako základ své teorie pojímá archetypy, neodmyslitelnou část Jungových prací, které však nebyly tak favorizované v době rozvoje analytické psychologie a vlastně jsou dodnes mnohdy považovány za spekulativní. Archetypy rozvinul mimo psychotherapeutickou pracovnu přímo do reálného života, který samy podmiňují. Jako výraz zvýšeného zájmu o problematiku imaginace, přejímá i pojem mundus imaginalis od Henry Corbina, kterým substituuje protipřenos při analytickém sezení. „Factor, který činí možným myšlenku vzájemného mundus – imaginalis je protipřenos“ (tamtéž, str.264).

Unikátním způsobem přistupuje k obrazům (představám), které nejsou ani representacemi, znaky, alegoriemi, ani symboly, ani prostředkem komunikace. Poněkud lapidární výrok, že představy jsou představy, poukazuje na jejich zdroj – duši. Proto je spíše archetypální přístup zažívá, tak jak jsou, než interpretuje, protože nevíme, co jsou a svým estetickým nábojem se velmi blíží umění. Zažíváním se otevíráme věcem a proto volí pro své interpretace i naprosto neredukovatelný jazyk mýtu, patrně i jako výraz nesouhlasu s Curyšskou školou a její tendencí konceptuizovat. Hillman zvažuje mýty, že otevírají věci a neuzemňují problematiku, tak jak činí Klasická škola (tamtéž).

Myšlenka ne-interpretace a ne - favorizace způsobila i převrat tradiční Jungovy struktury psyché, již můžeme chápat následovně:

osobní nevědomí: komplexy, ego, Bytostné Já.

kolektivní nevědomí: archetypy, Persona, Animus/ Anima, Stín, Bytostné Já

vědomí: Ego, Bytostné Já

Centrálním Bodem Jungova schématu je Bytostné Já, které však Hillman zbavuje výsadní pozice a staví jej na rovnovážnou pozici s ostatními fragmenty psyché v polyteistickém modelu. Dále je tento poznatek přenášen i do sociálního kontextu, jehož interpretaci podává zejména Hillman a Miller. Hillman se dotýká otázek kultury, zatímco Miller společenského řádu. Tendenci k monoteistickému uspořádání nazírá nejenom jako restrikcii imaginace, ale v sociálním kontextu jako přechod k totalismu. Jediný Bůh nemůže vyjádřit božskost, jako esenciální podmínku pro zdravou existenci člověka a způsobuje jeho úpadek v podobě závislosti na myšlení a technologii. Naším jediným bohem je tedy, dle Hillmana, technologie, chápáno tak, že žijeme v jednostranném nadšení pro technologii a v technologii. Jsou to však spíše hypotetické návrhy, protože vývoj lidského myšlení nebo jeho případnou regresi do minulého polyteismu nelze ani plánovat ani realizovat.

Slabým bodem archetypální školy, je dle názoru Curyšské školy (T. Laughlin) dosti obsažný termín duše, který je zde použit jako velmi zjednodušená odpověď na závažnější otázky. Tento poznatek je dosti relevantní, neboť Hillman definuje duši, jako perspektivu odrážející se mezi námi, skutky a událostmi, tedy dosti vágně, mezi vnitřním a vnějším světem. Navíc nemůže být výlučně nalezena v nějakém určitém fenoménu, nebo z něj separována. Díky svému paradoxnímu charakteru je zaměňována za princip života nebo božskosti, ale spíše v polyteistickém duchu. Tím je skutečně nejednoznačné, k čemu konkrétně se archetypální psychologové odvolávají. V obecné rovině však mívá prohlubování událostí do zvnitřnělých zážitků, o intenzivní způsob bytí. Všechny reality jsou tím přetvořeny na výlučně symbolické nebo metaforické a jako takové, jsou jediné platné.

Archetypální škola dále jasně preferuje duši jako metaforu hlubiny nebo smrti a termín hlubinná psychologie pro ní zní nejmýstižněji. „Duše je o hlubinách, nikoliv o výšinách

dosažitelných duchem“ (Samuels, tamtéž). Hlubina je zde podmínkou i výrazem naší fylogeneze. Samuels si ji patrně překládá jako evoluční minulost, když tvrdí, že pojetí obrazů v archetypální škole je fylogenezí samou a patrně je zde i narážka na technologický pokrok civilizace.

Schéma duše v archetypální škole je pojímáno jako modifikovaný návrat k Freudově myšlení, které rozlišuje mezi Eros (principem života) a Thanatos (principem smrti), mezi vnějším a vnitřním světem. Duše se ale více přibližuje k Thanatos, protože volí sloučení, návrat, to je ovšem v kontrastu k ego, které volí Erosa, tedy vývoj, oddělení. Pojem ego je archetypální školou nejvíce kritizován. Zde také vidíme nejednoznačnost vlivu Freuda na myšlenkové obohacení post-jungiónských škol. Londýnská škola se snaží o jeho vědecký odkaz, kdežto kalifornská, v souladu se svoji premisou, o metaforický.

I když se kalifornská škola staví do role výrazného kritika kultury rozvíjející navíc atypické metaforické myšlení, přesto ji nelze upřít klinickou profesionalitu. „Archetypální psychologové mají své terapeutické pracovny a pacienty a právem náleží do profesionální společnosti analytiků“ (tamtéž, str. 246). Vědeckou hodnost PhD v klinické psychologii např. uděluje Pacifica Graduate Institute. S problematikou psychopatologie však opět pracuje poněkud svérázným způsobem. Toto slovo, jež má obvykle negativní konotaci, je uchopeno nesmírně komplexně, pozitivně i negativně, konstruktivně i destruktivně, zkrátka naprosto neomezeně, jako interpretace archetypů samých.

Hillman dále upozorňuje na esenciální neúživost každého archetypu. To znamená, že každý archetyp obsahuje patologický element nebo potenciál, který může být dále rozpracován i do mytologické roviny. Hovoří také o přirozené patologii osobnosti. Tím navazuje na Jungovo pojetí stínu a obecně na pochopení smyslu zla. „Naše duše v důvěrnosti k nám samým, v komunikacích s druhými, nebo dokonce na veřejnosti vykazuje psychopatologii. Studium života a péče o duši vyžaduje dlouhá setkávání s tím, co ničí a je ničeno, co je zlomeno a samo zraňuje, tedy s psychopatií“ (Hillman, 1976, str. 55 -56). Tedy psychopatologie se zde jeví jako naprosto přirozený fenomén, který nás provází naší každodenností. Hillman dále uvádí, že psychologické destrukce, jako sebevražedné tendence, smrtelný strach, závislost na alkoholu,

paranoidní spiritismus, sexuální krutosti, námi prosakují autonomně, a nemůžeme odčinit zlomenou důvěru, naději a lásku (tamtéž).

Samuels upozorňuje, že toto pojetí je poněkud odlišné od psychodynamického konceptu patologie, ve kterém klíčovou úlohu hrají individuální zážitky z raného věku a způsob využití těchto zážitků. Na druhou stranu také upozorňuje na blízkou podobnost, kdy psychodynamický i archetypální koncept sdílí pojetí relativního psychického zdraví, které odpovídá určité konfiguraci zážitků. Při změně konfigurace se mění zdravé na nezdravé, to patrně znamená, že je relativní jako patologie samá.

Výrazným představitelem archetypální školy, který demonstroval tento přístup na fenomén psychopatologie je R Lopez- Pedraza a jeho studie „Hermes a jeho děti“. Celá interpretace je však zahalená do mythologického hávu, kdy ústřední postava Hermes je interpretována ve své ambivalentní roli, jako podvodník plný lživostí, kriminality a perverze, ale také jako agent alchymistické transformace, posel bohů a průvodce duší k Hádu. Toto pojetí samé je však bráno jako zásadní a s naprostou vážností. Neomezenost interpretací této mytologické postavy patrně ukazuje i na širší významy patologie.

V praktické záběru se archetypální škola soustřeďuje na čtení patologických obrazů, které neredukuje na pacientovy pocity, neboť pocity nejsou čistě osobní a náleží do reality imaginace. Nejsou kódy pro překlad do světa vědomí. Závěr léčby u archetypálního přístupu patologického však Samuels bohužel nezmiňuje. Patrně však souvisí s náhledem hluboce ležících obrazů pod patologickými pocity pacienta, jehož výsledná interpretace zůstává neznámá nebo proměnlivá v závislosti na nových životních okolnostech a evokovaných obrazech. Stále se učí z pozorování sebe samého a analytik je mu věrným průvodcem.

## 1.7 Sen – jako jablko sváru v post – jungiánských školách

Z doposud uvedené analýzy problematiky self a symbolu vyplývá větší tendence k vzájemnému sympatizování mezi londýnskou a kalifornskou školou. V esenciálním tématu Jungovy psychologie - snu, se rozpory mezi curyšskou školou na jedné straně a londýnskou a kalifornskou na straně druhé opakují. Samuels uzavírá, že tři post- jungiánské tábory mají ve skutečnosti dvě křídla. „Vidíme, že dvě křídla post-jungiánských škol spojily své síly, aby napadly centrum, klasickou školu“ (Samuels, 1985, str.141). Ukazuje se, že klasická škola, ve snaze držet se původního učení, zaostává nad novou interpretací Jungových myšlenek, které svou nejednoznačností však k tomuto trendu poukazují. Nemožnost nebo nízké tempo jejich vývoje však může způsobovat jejich zakrňování. Je totiž známé, že spisy nejvýznamnějších myslitelů, např. Nietzscheho mají často jinou myšlenkovou podobu v počátcích nebo zralém bodu své kariéry, neboť odráží růst osobnosti autora nebo jeho schopnost zaměřit změnu ve společnosti. Vývoj je tedy nutnou podmínkou.

V analýze snového materiálu tedy můžeme opět pozorovat výrazný nesouhlas. Vzhledem k tomu, že podrobnější analýze snu u Freuda, Junga a Hillmana jsou věnovány následující stránky, soustředím se spíše na bodové odlišení londýnské a kalifornské školy od curyšské.

Hlavním kritikem této problematiky ze zázemí londýnské školy je K.Lambert, který svoji kritiku staví na čtyřech nosných bodech. Pomocí Samuelsova vymezení bych je interpretoval následovně.

1. dotazování se na aspekty snu je rušivým elementem, neboť spontánní tok snového materiálu je přerušen, a analytik slyší, to co slyšet chce, raději než autentické projevy nevědomí. Problematickou otázkou tedy, dle mého názoru, zůstává, jak „převzít sen“ od pacienta. Potřebná slova ke komunikaci jsou zde matoucím elementem.
2. Důsledkem tohoto je, že analytik se stává pouze interpretátorem snů (neautenticky převzatých, čímž ztrácí kontakt s osobou, se kterou pracuje). Charakteristika osobnosti je patrně překroucená. Tím částečně napadá klasický přístup, kdy snová verze je položena



mezi analytika a pacienta s absencí hlubokých emocí, které patrně jsou nepřemostitelné přes slova.

3. Interpretace snů může být podbarvená přenosem/ protipřenosem, což je časté pro klasickou školu. Pacient se snaží podnitit sny, dle očekávání analytika, nebo sny zapírat či zprostředkovávat pouze útržkovitě. Toto by ale jistě neplatilo pro všechny pacienty.
4. Klasický přístup si dostatečně nevšímá souvislostí mezi běžnými psychologickými mechanismy (projekce, introjekce) a sny samými, kdy např. děsivé postavy mohou být projevem projektovaného vzteku snícího.

K.Lambert se tedy domnívá, že je nemožné sny analyzovat, analyzovat můžeme pouze pacienta s přehlednutím ke snům a odhlédnutím od nich, neboť sen nemá klíčový význam, i když shrnuje komplexní psychologickou situaci snícího. Sen se ukazuje jako autentická oblast, která interpretací utrpí a modifikuje pacienta díky problematickému konceptu přenos/ protipřenos. Zde se paradoxně ukazuje restitutivní pojetí na reduktivním základě. Klíčovou problematiku Jungovy psychologie zbavuje však výsadního postavení. Tím zasazuje drtivý úder klinické praxi. Otázkou podle mého názoru zůstává, jestli je vůbec možné sny nahradit jiným autentickým a důvěrným materiálem z pacientova života. To je poznatek, který se blíží stanovisku archetypální školy.

Archetypální psycholog P. Berry na K. Lamberta navazuje a uvádí, že sdělení snu samo o sobě je nedostatečné. Dalším podstatným rysem je způsob prezentace, která může být aktivní nebo pasivní, návaznost dalších snů a další body (Samuels, tamtéž). Tím se však problematika snů dále zamlžuje.

Ve vlastní kritice vůči klasickému modelu však archetypální škola vymezuje jasnou distinkci. Nesoustředí se tolik na problém přenos/ protipřenos, ale napadá ještě hlubší problém a to význam snů samých, tedy kompenzační vztah mezi vědomím a nevědomím snícího. Přidrží se sice podobného modelu, ale více na metaforickém základě a odlišným závěrem. Rozlišuje sice denní svět (vědomí) a noční svět – podsvětí (nevědomí), ale nesnaží se však o vybudování mostu mezi těmito oddělenými světy a ani o zvýšení potenciálu vědomí, které z nevědomí

čerpá. „Hillman nemá zájem sen interpretovat nebo jej překládat, protože se domnívá, že sen má účel sám o sobě“ (tamtéž, str. 237).

Místo interpretace snu, hledá nové pojetí jeho účelu, která jsou neomezená a to se může jevit jako neúčelové, protože bez kompenzace může chybět seberegulace. To je ovšem opět diskutabilní bod, podobně jako integrace osobnosti a s tím spojené i téma nezdravého kultu osobnosti.

Samuels však spatřuje Hillmanovu snahu jako renesanci klasické Freudovy metodologie volných asociací, i když postrádá primární Freudův důraz na sexualitu, a závěry obou myslitelů jsou naprosto odlišné.

Nicméně Hillmanovy interpretace jsou dosti sporné. Otázkou zůstává, jak se jistě pohybovat v podsvětí a neztratit kontakt s osobním životem pacienta v denním světě. Hillman i Lambert poukazují na nutnost separace nebo nevhodné slučitelnosti světa snů s životem pacienta. Tím by se rozbíjela fundamentální myšlenka Junga o provázanosti vědomí/ nevědomí, tedy celé osobnosti.

Samuels se snaží pochopit Hillmana a rozlišuje dva mody k přístupu ke snu. Rozlišuje u něho literární pojetí (literary) a sférové pojetí snu (orbit). Literární pojetí je mírně reduktivní, neboť uchopuje sen v kontextu jeho snového textu, tedy toho, co můžeme doslovně o snu zapsat – oficiální sen. Tento přístup Hillmana sblížuje s klasickou školou. Sférové pojetí rozšiřuje sen o jeho interpretace, ve kterých jsou promítnuty i události z pacientovy osobní historie, tedy celkové metaforické zření světa. „Sen dláždí cestu k vnitřnímu zkoumání související s podsvětí perspektivou, ale také oceňující celou osobnost pacienta s jeho bolestí a začleňující závažný projev přenos/protipřenos“ (Samuels, tamtéž, str.239). Tím vlastně velmi jednoduše shrnuje, že sen komplexně souvisí s emocionálním životem, tak jak se sám jeví i tak, co se mu děje nebo, jak se samostatně mění.

Extrémní přístup archetypální školy ke snům, nebo potažmo i přístup Lambertův byl dále rozpracován francouzskou psychoanalytickou školou - H. Gill, J-B Pontais, ve které také platí

tvrzení, že sen zpracovaný ve slova ztrácí mnohé ze svých zdrojů imaginace. Jazyk vlastně překrucuje sen tím, že se jej snaží organizovat a kontrolovat.

Obecně se ukazuje, že i když soudobé školy psychoterapie zůstávají v mnohem dlužny Freudovi, přesto však základní koncept přístupu ke snům zůstává jungiánský, popř. modifikovaně jungiánský. Sen se totiž neukazuje jako přestrojení nebo klam, ale má svoji autonomní a platnou realitu. Také duše je chápána spíše jako kreativní než klamná.

## **1.8 O post-jungiánských školách závěrem**

Ukazuje se, že navzdory mnoha vzájemným odlišnostem mají jednotlivé post-jungiánské školy jistý kulturologický přesah, který nejvýrazněji dominuje u školy kalifornské (archetypální), které jsou věnovány následující stránky. Zprostředkovávají rozšiřující pohledy na člověka na pozadí proměňující se vědy i celé společnosti.

Ve svém vývoji se dvě z nich snaží i o integraci daseinsanalytických myšlenek i návrat k Freudovi a jeho pokračovatelům, případně i o dialog mezi sebou samými a to i navzdory dosti odlišnému jazyku svých interpretací, viz londýnská a kalifornská škola. Nedynamický vývoj myšlení v curyšské škole je založen spíše na ortodoxním jungiánském základě.

Poněkud paradoxně je vitalita post-jungiánského myšlení a tím popularizace Junga samého také způsobena integrací odlišných myšlenek, což je obecně téma, které v kulturologické vědě můžeme pozorovat na řadě antropologických studií. Celé toto téma konvergence se mi jeví jako nekonečné a mnohostranně propletené. Patrně je to i nutné, neboť rychlý vývoj společnosti bude vyžadovat nové a pohotové interpretace člověka i života samého. To neuzavřený post-jungiánský kruh může v plné míře garantovat, jednak v klinické praxi i obecně filosofické.

Velmi zajímavým podnětem je téma integrace osobnosti, které má i desintegrační náběh nebo nové zření patologického. Připouštím, že by bylo jistě nutné vymezit jistou hranice, kam až

mohou tyto mírně provokativní myšlenky zajít, ale přesto se mi ukazují jako vitální pro individuální reflexi člověka v dnešním citově i morálně odcizeném světě, kdy jeho celková frustrace může být vhodně kompenzována citlivějším přístupem k zvnitřněným imaginativním zážitkům své ne-egoistické osobnosti, ve které termín ego pozbyl výlučného postavení.

Podrobnější pohled na tento nový úhel pohledu na osobnost přinesou následující stránky věnované psychologii Jamese Hillmana a archetypální škole, která tohoto svérázného postupu dosahuje díky nevšedním aplikacím imaginace.

## 2 JAMES HILLMAN & ARCHETYPÁLNÍ PSYCHOLOGIE

### 2.1 Představení psychologie Jamese Hillmana

Cílem tohoto celku je představit myšlení Jamese Hillmana, významného představitele současné archetypální psychologie, který u nás není ještě dobře znám, neboť z dvaceti knih, které napsal sám nebo ve spolupráci s ostatními autory byly doposud přeloženy pouze tři tituly: Duše a sebevražda (1997), Sny a podsvětí (1999), Klíč k duši (2000).

Vytyčuji si za úkol nalézt univerzální myšlenku jeho prací a zamýšlím se nad jejím významem pro současného člověka. Myšlení Jamese Hillmana nepojímám pouze psychologicky, ale snažím se je amplifikovat na kulturologickém základě. Respektuji jeho restitutivní zaměření k fenoménu kultury a proto, ve vhodném kontextu, převážně volím podobně smýšlející autory.

Tento celek je rozdělen do čtyř částí. V první části představuji archetypální školu, kterou James Hillman stěžejně reprezentuje, její vznik, základní myšlenkové teze a ostatní myslitele. Ve druhé až čtvrté části analyzuji základní témata prací Jamese Hillmana – Sen, Smrt, a Daimon. Pro komparaci myšlenek vycházím zejména z prací C. G. Junga, jež archetypální školu podstatně inspiroval. V menší míře dělám exkurzy i do jiných myšlenkových směrů, abych zdůraznil rozmanitost a nevyčerpatelnost archetypální školy, jež je a zůstává otevřeným myšlenkovým systémem, připraveným asimilovat nové podněty nezbytné pro její další vývoj.

Připouštím, že tato práce může působit zajímavě nebo i nejasně. Jamese Hillmana je totiž nemožné kategorizovat. Bývá považován za nejvýraznějšího pokračovatele C. G. Junga, ale zároveň i za odpadlíka od jeho myšlenkové koncepce. I když je považován za psychologa, tak z jeho prací je možné vyčíst silný vliv antické filosofie, renesančního myšlení nebo existencialismu. Někdy hovoří i náboženským jazykem, ale tak, že spíše pobuřuje současné křesťanské myslitele svoji náklonností k řeckému polyteismu. Silným důrazem na imaginaci ve svých dílech se elegantně přesouvá z pole vědy do oblasti umění. Svoji nevyhraněností může být pravděpodobně oceněn pouze v úzkém okruhu akademického myšlení, ale široce přijat laickou veřejností nebo uměleckou komunitou. Ačkoliv vychází z dosti složitých

myšlenkových koncepcí svých předchůdců, přesto hovoří srozumitelným jazykem o praktických problémech současného života. Poněkud nejasné závěry jeho děl, silně prodchnutých obrazností, dobře kompenzují strnulý materialismus americké společnosti, ve které se archetypální škola nejvíce prezentuje. Volí novou cestu nazírání fenoménů, která je mimo rámec všech daných kategorií.

## **2.2 Struktura školy archetypální psychologie**

Archetypální psychologie není uzavřený systém, ale na druhou stranu má své pevně stanovené metody, které se však mohou dále vyvíjet v souvislosti s poznáváním neohraničené imaginace. Jednotlivé práce této školy tedy mohou dokonce mít i odlišné interpretace a tím se také odlišují od poměrně ustálených prací Jungova okruhu.

Vymezení konkrétní škola pro archetypální okruh není přesné, neboť je spíše stylem myšlení, stavem mysli, přehodnocením na mnoha odvětvích lidské kultury – terapie, vzdělávání, literární kritika, medicína a okolní svět, proto bývá synonymně nazývána Re-visioning Psychology.

Tato škola shromažďuje a propůjčuje své termíny a názory nejrozličnějším intelektuálním zájmům současného myšlení a nově vznikajícím směrům, jakým je např. Ecopsychology. Předpokládá, že její poněkud široké téma – Péče o duši upoutá pozornost laické i odborné veřejnosti a bude evokovat nové způsoby percepce světa, protože duše jako fundamentální složka osobnosti není pouhou výsadou psychologů. Stává se novou, integrující platformou nejen pro psychologii, jako studijní obor, ale i pro dekonstrukci a rekonstrukci kultury.

Soudobé psychologii totiž Hillman vytýká to, že se stala trivializovanou a egocentrickou záležitostí, která se nesnaží zkoumat záhady lidské povahy, a ve které dominuje spíše ego a naplňování jeho cílů a plánů. Poněkud pejorativně odkazuje na psychologické semináře zadržování orgasmu populární v USA. Poměrně úzký pojem ega, chce vyměnit za širší duši.

Tento směr je eklektickým systémem, který nechce ustrnout ve svém vývoji. Hillman uvádí, že archetypální škola nevychází z myšlenek jedné osoby, podle které je pojmenovaná, a která se poté promění v malou skupinku, posléze i světoznámou školu ve smyslu freudovské nebo jungiánské psychologie, ani se nepojí s konkrétní klinikou nebo laboratoří. Na druhou stranu

odborná literatura často uvádí Hillmana za zakladatele archetypální školy, ačkoliv on sám tuto informaci odmítá. V souladu s paradoxností a hlubinou duše zůstává tato škola stále otevřenou, proměnlivou, evokující.

K tomuto poznatku přispívá také zjištění, že vychází z vícero myšlenkových zdrojů, jejíž rovnoměrný základ tvoří zejména myšlenky švýcarského psychologa Carla Gustava Junga a francouzského filosofa a íránisty Henry Corbina, zejména jeho centrální pojem mundus imaginalis, který není doslovným ani abstraktním světem, nicméně však veskrze reálným, s vlastními zákony a účely a stal se matricí Hillmanova teoretizování.

Dále se silně opírá o znalost řecké mytologie, kde polyteismus bohů chápe jako nekonečné působení archetypů, řecké filosofie – mnohoznačnost Héraklových zlomků, Platonova učení o obrazu duše, novoplatonismus - a evropskou Renesanci reprezentovanou zejména italským myslitelem M. Ficinem. V minoritní míře čerpá i z existencialismu a Rogersovy psychologie.

K propracování této bohaté myšlenkové tradice došlo zejména Jamesem Hillmanem v Pacifica Graduate Institute, semináři Davida Millera v Syracuse University, Lopezem –Pedrazou na Caracas University a populárními publikacemi Thomase Moora. V českém jazyce, od posledně jmenovaného autora, doposud vyšly následující díla: Návrat k okouzlení (1996), Temný Éros (1999) Kniha o duši (2001)

Zajímavým aspektem je i to, že archetypální psychologie se dělí na dva proudy myslitelů:

- a) s analytickým vzděláním: James Hillman, R. Lopez-Pedraza, P. Berry, Kugler, M. Stein, A. Guggenbühl-Craig, a další
- b) znalce humanitních oborů nebo umění (tedy bez analytického výcviku): D. Miller, E.. Casey, G. Durand, Watkins, Sardello.

Rozdělení tohoto směru pravděpodobně koresponduje i s nevšedním pojetím obrazu nejznámějšího představitele archetypální školy a zároveň nejkontroverznějšího Jungova žáka Jamese Hillmana, který tvrdí, že obraz není jen to, co člověk vidí, ale i způsob, jakým nazíráme na svět.

*ab 1/11/11  
Anita - 1/11/11*

První část věty se tedy, podle mého názoru, blíží postoji analytika, který skryté symboly ve snech dokáže najít a interpretovat, ale druhá část spíše odpovídá postoji umělce, který neustále imaginativně vnímá celý svět. Obecně vzato je umělecké pojetí archetypální škole bližší, než pojetí lékařské, ale tato problematika bude rozvíjena v následujících kapitolách.

Tento postoj, kdy věda si osvojuje i interpretace umělecké však není v současné intelektuální scéně nijak výjimečný, vzpomeneme-li například na práce Clifforda Geertze, jež antropologii chápe jako literární žánr (Soukup, 2000). Dostáváme tak další důkaz nezbytné kooperace oborů pro poskytnutí co nejplastičtějšího obrazu světa, neboť žádná vědní disciplína, i přes svoji vzrůstající odbornost, si nevystačí pouze s poznatky vlastní vědy, ale v určité míře přebírá i poznatky jiné.

### **2.3 Očima hmyzu – úvod do Hillmanova myšlení**

Nevšední název této kapitoly by měl posloužit jak stručný úvod do Hillmanova myšlení. Čerpá z bohaté esejistické tvorby Jamese Hillmana, jmenovitě ze článku “Going Bugs“ (Satya, 2004). Domnívám se, že již samotný název článku chce zjevně šokovat podobně jako například extravagantní umění, otrást navyklym způsobem pohledů a začít vidět věci jinak, v jiných úhlech, což je hlavní podstata Hillmanova tzv. revisionistického pohledu, uplatňovaném v nejširším záběru kultury.

Hillman zde zdůrazňuje a interpretuje čtyři aspekty blech – jejich rozmanitost, nestvůrnost, autonomii a cizopasnictví. Tyto aspekty, které zní podivně nebo přímo odporně, však Hillman příznivě oceňuje metaforickým jazykem jako správné paralely vědomí, neboť zobrazují jeho nevyzpytatelnost a nekonvenčnost. Hillman se totiž rád hlásí ke všemu odmítnutému, vytěsněnému, které nově interpretuje a integruje do kultury s cílem amplifikovat její významy.

#### **1. Rozmanitost**

Domnívá se, že rozmanitost blech je dobrým příměrem hrozby pro jakýkoliv druh vědomí, jež je v našich pohledech obvykle vázané jako jednoduitost. Milióny blech a hmyzu, které pouze vypadají stejně a rojí se ve velkém množství působí neblaze na naše vnímání, protože není



zvyklé na mnohost. Zdůrazňuje tedy vícerozměrnost vědomí, individuálnost a kreativitu, tolik potřebné pro zdravý rozvoj osobnosti a kultury ve svém vzájemném procesu utváření. Tyto aspekty jsou totiž dnes zastíněny jistou uniformitou.

## 2. Nestvůrnost

Také nestvůrnost chce otrást navyklým pohledem. Chce jít za rámec humanistických definic. Blechy nejsou potvrzením oficiální krásy. Kritizuje biblický výrok, že člověk je tvořen dle obrazu Božího. Tato myšlenka se mu zdá příliš těsná v porovnání s knihou Joba, kde se Bůh prezentuje jako obluda – Leviatan. Pokud by byl člověk obrazem Božím, tak by se nám blechy zdály odporné, ale co když sám Bůh se vyjevuje jako zvíře? Naznačuje, že blechy nejsou monstrózní, ale spíše lidé, pokud se na ně dívají z jednoho navyklého pohledu. Nestvůrnost blech v očích lidí vypovídá, že mají příliš centrální (egoistickou vizi). Řekl bych, že také hledá krásu na nečekaných místech, nestvůrné okamžitě integruje. V Jungově duchu tedy pracuje na vypořádání se Stínem, před tím, než může kontaminovat osobnost. Nechce nic brát jako nepřijatelné a nežádoucí. Tento pohled může sloužit jako prevence případných problémů člověka. Hillman bývá obecně hodnocen jako fascinující mistr témat, který originálně rozpracovává všechny Jungovy myšlenkové okruhy, ale údajně slabým místem je, dle vyjádření České společnosti analytické psychologie (Široký, 2004), realizace jeho myšlenek v praxi. Hillmanovo zření světa můžeme ale považovat také za preventivní model správného života, jež by měl výskyt případných psychických problémů člověka výrazně eliminovat. Důležité je vidět více významů v jednom fenoménu a se všemi významy pracovat, aniž bychom daný jev interpretovali.

## 3. Autonomie

Blechy se v podstatě neliší od jiných zvířat, pouze my je chceme vidět monstrózně a to kvůli jejich autonomii. Blechy si totiž nemůžeme ochočit. Jsou nespoutané. Právě nespoutanost blech je to, co nás rozčiluje, protože my takoví nejsme. Proto raději tvrdíme, že jsou nestvůrné. V symbolické rovině chce zlomit rigiditu uvažování a jednání, uvolnit nové pohledy. V problematice kultury však naráží na obtížně řešitelný problém svobody, jejíž plná realizace je nerealizovatelná a poněkud protikulturní.

Například z pohledu současné antropologie Clifforda Geertze vyplývá, že „neexistuje žádná lidská přirozenost, která by byla nezávislá na kultuře. Lidé bez kultury by nebyli chytří divoši z knihy Pán much, ani urození divoši v představách osvícenského primitivismu, ba ani jak předpokládá klasická antropologická teorie, niterně talentovaní lidoopi, kteří jaksí nedokázali najít sami sebe“ (Geertz, 2000, str. 62).

#### 4. Cizopasnictví

Blechy, mouchy a jiný hmyz nás pobuřuje tím, že žije s námi. V jeho odpornosti přehlédneme, že hmyz se vyskytuje ve stovkách tisíců druhů, v obrovském množství barev, tvarů a forem. Mají ucelenou strukturu, ale mimo to zosobňují pestrou paletu imaginace, jež je velmi vzdálená našemu chápání, která ale zasahuje dále než lidská vůle. Opět ukazuje, že jsme sebe-střední. Myslíme si, že věci začínají a končí s námi a že máme právo ovládat jiné. V metaforickém jazyce říká, že odháníme mouchy, protože způsob jejich pohybu je nepředvídatelný, ačkoliv bychom mu rádi udělili směr takový, jež nás nebude obtěžovat. Navrhuje tedy přijímat vše, i to čeho se straníme, neboť v souvislosti se životem celku, jsme jen jedna část ekosystému, stejná jako ty ostatní, nikoliv nadřazená. Opět nehovoří doslovně, neboť nezmiňuje oprávněnou lidskou hrozbu před nákazou pocházející z hmyzu, ale pouze poukazuje na nesprávný postoj lidského ega. Na druhou stranu z pozice komparativního výzkumu významu blech v jiných kulturách konstatuje, že spojení blecha a nemoc případně i rozklad je kulturní předsudek naší civilizace, který neobstojí v jiných kulturách, kde celý život (včetně blech) je považován za svatý. Domnívá se, že jsme neoprávněně zmoralizovali většinu světa a v tomto klamu nyní žijeme. Jednostranný postoj lze pojímat za příčinu ekologické krize. Imaginativními pohledy psychologie utváří úctu k životu a ekologickou etiku.

Život hmyzu v mraveništích nebo úlech je metaforou života bezedné duše, která nemůže být redukována na jednodušnost. Tak jako každý mravenec nebo včela má svůj úkol, tak podobně duše musí fungovat ve své mnohosti, která zajistí její fungování jako zdravého celku. Naznačuje polyteismus duše a obrací se k řeckým mýtům, jak ještě ukážeme na dalších stránkách. Totéž dále platí i v sociální rovině, kde rozdílnost povolání člověka je bráno jako podmínka s ohledem na potřeby duše světa. V morálním ohledu vyzdvihuje význam práce jako lidské aktivity pro tvorbu ducha a odmítá její redukci z pohledu finančního efektu.



Domnívám se, že Hillman vykazuje 3 základní úrovně svého myšlení:

1. kritický pohled: usiluje o změnu společnosti v restitutivním smyslu. Patrně nechce nic odmítnout ani redukovat, ale změnu způsobit rozvolněním navyklých koncepcí přidáním dalších pohledů.
2. básnický pohled: myšlenky mají otevřené konce. Patrně proto, aby motivovaly k vlastnímu tázání a eliminovaly pozitivistické nadhodnocování strohých faktů a zároveň se nestaly dogmatickými, neboť by ustrnuly ve svém vývoji a posléze by znovu vedly k rigidnímu nazírání. Toto stanovisko by odpovídalo i Herakleitovu modelu světa, ve kterém se vše neustále proměňuje a vyvíjí, a ke kterému se Hillman jmenovitě hlásí.
3. praktický psychologický pohled: Jungovy myšlenky aplikuje s plnou silou a snaží se o jejich integraci do života společnosti. Jeho praktický přesah dále může navazovat na problematiku ostatních oborů společenských věd a připomínat nezbytnou interdisciplinaritu současných výzkumů.

Dále usuzuji, že Hillman plně odpovídá postmodernímu myšlení, neboť odmítá jednostranné koncepce světa. "Postmoderní myslitelé se hledání univerzální, konečné pravdy vzdali, protože jsou přesvědčeni, že nelze najít nic jiného než množství protichůdných výkladů či bezpočet lingvisticky vytvořených světů" (Grenz, 1957, str. 159). Tato paradoxní zjištění však Hillman nadšeně vítá a ukazuje na jejich význam pro ekologii duše.

Vykazuje i jisté paralely s filosofií. Obecně drtivost Hillmanova kritického pohledu v psychologii je srovnatelná s Nietzschem ve filosofií. A podobně jako existenciální filosofie poukazuje na problém odosobnělé existence, kdy žijeme, jen tak, jak se žije, oblékáme se, jak je vhodné se oblékat, chováme se, jak je dobré se chovat atd. V Hillmanově pojetí uniformita životního stylu způsobuje problémy duši, jež nemá svá ohraničení. Autentický život vychází z její mnohosti. Hovoří o péči o duši, která připomíná starost o Bytí.

## 2.4 Poetika mysli – základní princip archetypální psychologie

Pilířem Hillmanova přístupu je symbolické myšlení, které aplikuje v souladu s obrazotvorností duše. Chceme-li hovořit jazykem duše je nezbytné pochopit její vidění světa, protože autentické je dle něj to, co chce duše, ať je to jakkoliv nesrozumitelné pro naše uvyklé myšlenkové postoje a jednání. To tedy znamená počáteční chaos nebo znejistění v konverzaci, neboť svým imaginativním pojetím předkládá jistou dekonstrukci doslovného myšlení v navyklých pojmech a jednáních. Příkladem může být to, že jeho odpověď k návrhu na výstavbu rekreačního bazénu pro město, že plánovaná výstavba odráží vyprahlou duše, vyzněla jako zenový koán a otřásla myšlením občanů.

Hillman ale říká, že duše obrací události v zážitky a to, co zůstává zážitkem je obraz a ne doslovnost (Moore,1994). Z toho zpětnou analýzou vyvozují, že obraz vody je zážitkem osvěžení a duše může být osvěžena jedině novými gejíry imaginace. Město je možná vyprahlé, ale nejvíce chřadne jeho duše, která mezi jednolitými mrakodrapy bez fantazie Bytostného Já postrádá svoji imaginaci a vlhkost. To duše chce bazén a promítá svoje přání do obyvatel, kteří jsou nositeli duše a kteří jej doslovně postaví. Pohyb ve městě je pohybem duše. Přáním duše tedy obvykle plně nerozumíme, ale v nejistě zprostředkovaných formách se je snažíme vyplnit.

Proto můžeme říci, že archetypální psychologie není psychologíí archetypů v klasickém Jungově smyslu neustálé kompenzace vědomí a nevědomí, párováním forem obrazu nevědomí s požadavky vědomého života, ale spíše autentickým sledováním požadavků duše do její hloubky. Jung se domníval, že celistvost vzniká spojením nevědomí a vědomí, ale Hillman usuzuje, že celistvost vzniká nejhlubším ponořením do duše samé.

Jungovo spojení nevědomí a vědomí je zde prohloubeno v tom smyslu, že každý fragment života je nahlížen jako poezie, tj. symbolicky v jazyku duše. Nemusíme neustále vyvažovat vědomí nevědomím a obráceně, ale zdravý život vzniká vnímáním neohraničené symboliky nevědomí z pozice duše samé v každodenním životě. Tím Hillman završuje stejné roviny vědomí a nevědomí, ale z jiného úhlu. Navrhuje přesun do duše a z ní vnímat život v každodennosti, než žít život a duši v něm více nebo méně hledat. Jeho způsob může znít

barvitěji, ale přesto zůstává otázkou jak jej realizovat. Je spíše podle mého názoru nekonečným řetězcem nápadů s otevřeným koncem.

Poetickým přístupem se Hillman snaží uvolnit vědomí z doslovného chápání okolí a odhalit hloubku zkušenosti. Pouze obrazy v událostech mohou pomoci pochopit rozsah a smysl zkušenosti života a tím jej ocenit. Usiluje tedy o hloubku, resonanci a strukturu ve všem, co reflektujeme. Archetypální tedy znamená veskrze imaginativní, neboť se snaží oživit život. V tom spočívá služba duši, která chce porozumět sobě samé a nedostává se jí patřičné pestrosti prožitých zážitků. „Psychologické koncepty a myšlenky by měly být slyšeny jako vyjádření imaginace a čteny jako metafory“ (Moore, 1994, str. 16).

Tato myšlenka je poměrně nová, neboť dřívější práce Freuda a Junga postupovaly spíše inverzně, kde imaginace byla uzpůsobována vědeckým teoriím. Freud dle Hillmana rozbíjí obraz, když tvrdí, že had je falický symbol a Jung prý proměňuje postavy v abstrakce, neboť nazývá všechny ženy ze snu animou. Zdá se mi, že Jungovi mírně křivdí, neboť projevy animy ve snech jsou téměř nevyčerpatelné (ježibaba, moudrá stařenka, spanilá dívka, apod.) Oba předchozí velcí myslitelé, dle Hillmana, znehodnocují svůj přínos ke zkoumání obrazu tím, že jej sice odhalují, ale na druhou stranu také úplně nebo částečně rozbíjí. Thomas Moore v *Blue Fire* uvádí: „Práce archetypální psychologie se vytyčují za cíl ochranu a uchování obrazu. Analytik obvykle sleduje tendenci jedince nebo společnosti upřednostnit kulturně ceněné interpretace než obrazy samy nebo moralizovat proti obrazům, protože se zdá, že protestují proti standardním hodnotám a pohodlným citům“ (tamtéž, str. 16). Obrazy byly, dle Hillmana, až do současné doby redukovány, dokonce i Jungem, který Freudovu metodu amplifikoval. Tím je jejich přínos psychologii, podle jeho názoru, poněkud zamlžen.

Je možné se domnívat, že jeho teze má však jedno úskalí a sice, že převodem obrazů do jazyka, jež je kulturně podmíněný, nutně dojde k jisté dekonstrukci obrazů. Plně vnímatelný obraz by byl nesdělitelný ve formě konvenční komunikace, kdy od slov očekáváme své významy, nazíráme-li svět dle Geertzova modelu jako pavučinu významových symbolů, které si člověk upletl (Soukup, 2000).

Tak, jako pohyb tužky po papíře ve skutečnosti nemusí být psaním, ale třeba kreslením nebo bezcílnou formou čmárávého snění, ačkoliv Geertzovou zhuštěnou formou popisu mu je přiřazen právě tento význam, tak slova mohou znamenat víc nebo dokonce něco jiného, než je obvykle chápáno. Hillman tedy ve svém důsledném re-visionistickém přístupu navrhuje i jiný

postoj ke slovům. Slova nepovažuje za nástroje nebo nářadí, ale spíše za bytosti a posly a etymologickými rozbory odhaluje jejich další významy. Slova dle něj mají tedy vlastní integritu, historii a osobnosti. Posloucháme, když slova mluví. Přemýšlel jsem nad tímto atypickým postojem a dospěl jsem k názoru, že tím, že považuje slova za bytosti nebo poněkud numinózně i za posly jim udílí důstojný až transcendentní význam a nás chce nasměrovat k tomu, abychom jim věnovali zvýšenou pozornost, neboť slova jsou jedním z projevů duše. Staví je <sup>n></sup>úroveň důstojnosti minimálně adekvátní úrovni lidské a tím koncipuje jistou úctu a pozornost vůči nim. Neměli bychom tedy s nimi zacházet neuvědoměle. V libovolné chvíli dne jsme sami sobě therapy, slyšíme-li poselství vlastních slov. Určitě by existovalo méně psychologických problémů současného člověka, kdyby věnoval své duši bdělou péči ve své každodennosti. Hillman pomocí své psychologie podává jisté návody žití. Nechce čekat, až se problémy objeví, ale chce je eliminovat v jejich zárodku, případně jejich výskytu předcházet. Pomocí vědomého vnímání vlastních slov se každý sám sobě stává účinným psychologem.

Hillman tedy soudí, že imaginace zahlédne duši i ve slovech a kritizuje snahy připsat slovům význam, který potřebujeme. I když bohužel neuvádí konkrétní příklady, tak napadá profesionální psychologii za to, že již dlouho ztratila imaginární resonanci a stala se prázdnou kategorií, která vede k nesmyslnému chování a osobnosti. Postupuje zcela obráceně (Moore, 1994). Z toho vyplývá, že Hillmanova nekonečně restitutivní snaha odhalovat významy slov se i přes jeho nespornou odbornost stává atraktivní i pro laického čtenáře, jehož mysl je měněna rozpouštěním pevných konvencí pomocí poetičnosti, neboť Hillmanova díla jsou každém případě maximálně působivá. Vtahují nás do děje, ale způsobují nám bolest, chceme-li je definitivně pochopit.

Mnohem více psychologie je dle Hillmana na poli umění a krásné literatury, protože tyto sféry nejsou brány doslovně. Nejsou rozbíjeny ve slovech ani přetvářeny do jednoho významu, naopak mají mnoho významů v závislosti na individuálním chápání. Tato oblast kultury vidí skrze doslovné k imaginativnímu a tam zahlédne duši. Vše založené na estetickém je tedy dle této školy archetypální a vše archetypální je psychologické. Adjektivum archetypální tedy neznamena souhrn vícero archetypů a interpretaci jejich vzájemných vztahů, ale určitý způsob zření světa v mnoha formách duše.

V tomto bodě bych rád připomenul, že podobný přístup můžeme vidět i v přístupu fundamentální ontologie Martina Heideggera k Bytí. Zmiňuji pouze paralelu, neboť Heidegger

termín nevědomí neuznával, je filosofem a ne psychologem. Jisté je však to, že dle Heideggera je umělecké dílo nebo básnická řeč významnou existenciální, jež nám otevírají cestu k Bytí. Pomáhají nám tedy směřovat k naší Konečnosti, v tom smyslu, že nebereme jsoouca jako hotové věci, ale zjevují další poukazy. Například kámen, je v sochařství nazírán z pohledu své pevnosti, chladu, lesku, barvy a povrchu, tedy jakožto kámen, ve svém Bytí, ale v technickém pohledu pouze pro svoji pevnost, kterou inženýr nahradí jiným materiálem a nejde mu tedy vůbec o Bytí kamene samého. Heidegger oceňuje v myšlenkách svého díla Bytí a čas umělecké zření (Blecha, 1998). Neohraničenost významů jako přístupu k pravé existenci, (u Heideggera k Bytí, u Hillmana k duši) a doporučení uměleckého nazírání je pro oba myslitele společná.

Priorita duše, jež je základem Hillmanova přístupu, není novou invencí. Vychází z raných antropologických studií archaické mentality člověka, kde duše byla nadevše ceněna. Hillman pravdivě interpretuje základní postoj archaického člověka k duši, který hovoří o ztrátě duše, jako o ztrátě všeho. Ztratí-li ji, je mimo sebe, neschopen najít spojení mezi členy kmene, nebo navázat vnitřní vztah se sebou samým, je neschopen se účastnit života společnosti, jejich tradic a rituálů, je mrtvý pro ni a ona pro něj. Dokud nezíská zpět svoji duši, nemůže být považován za pravdivého člověka. Bez duše není ve spojení s tajemnými silami a bohy, neboli archetypy. Je v stavu šíravé nemoci, ačkoliv je fyzicky zdrav. Tento stav je skutečně něčím, co je mimo slova, nebo tím, co slova nedokáží pojmenovat. Doslovný liberalismus je po právu nedostatečný pro interpretaci problémů.

V tomto bodě chci podotknout, že Hillman se nepokouší o celistvý obraz archaické společnosti ani ji nestaví jako vzor, neboť již z uvedeného je zřejmé, že veleváženost duše u archaického člověka vrhá v pojetí jungiánské terminologii svůj Stín v podobě paranoidního strachu o její ztrátu. Pouze však poukazuje na správný přístup k duši, pravděpodobně neúspěšně realizovatelným na archaickém stupni vědomí. O vědeckém pohledu k archaické duši a o komplexní problematice archaického života pojednává například antropologické dílo Zlatá ratolest, kde primitiv je paralyzován strachem ze ztráty duše natolik, že pečlivě zakopává své nehty, jež mohou posloužit jako medium pro očarování jeho osobnosti (Frazer, 1994). Z toho vyplývá, že hloubka duše zde nemůže být prožita, neboť je zároveň těsně spoutána strachem. Stává se více zátěží než prostředky ozdravných vnímání. Pro budoucí výzkumy zůstává dle mého názoru nezodpovězenou otázkou záhada inkongruence úrovně vědomí a vztahu k duši, protože archaičtější vědomí má citlivější přístup k duši, který je však mlžen svoji



nevytříbeností, a diferencované moderní vědomí má sklon považovat duši za redundantní. Proto je možné říci ve shodě s Hillmanem, že duše nám doposud unikala.

Tedy pouze úhel pohledu, nikoliv společnost sama je Hillmanovi návodem, jak přistupovat k duši v moderním světě, tedy považovat ji za základ všeho. Oceňování duše staví symbolicky do opozice vůči její redukci. V díle *Blue Fire* zmiňuje, že přihlížel analýze postarší pacientky z Burghölzli, která si stěžovala na ztrátu duše a tvrdila, podobně jako archaický člověk, že je již mrtvá. Analytik ji vyzval k tomu, aby položila své ruce na srdce a cítila jej pulzovat. Pokud jej ucítí, tak srdce má a žije. Toto zamítla s tvrzením, že to není její srdce. Z toho můžeme opět vyvodit další body Hillmanova myšlení. Empatický přístup analytika pro léčbu je nedostatečný, je-li brán na doslovném vnímání pacienta. Srdce v tomto případě bylo bráno jako pumpa a došlo k přehlednutí jeho imaginativních významů, jako niterné esence bytí. Každý fenomén tedy odkrývá mnoho významů, ale my se pevně držíme jenom jednoho, toho doslovného. Hillman bohužel nezmiňuje, jak byl tento případ uzavřen. Kriticky vůči němu můžeme říci, že pro starší věk je typické, že nedochází k explozi životního elánu, ale druhá polovina života je dle Junga přípravou na smrt. Nicméně pravdivou skutečností, která z toho vyplývá, je to, že máme zrezivělé pohledy, které aplikujeme na všechno. Jedno vnímání, ačkoliv problém může být pestrobarevný. O pohybu očního víčka si nejčastěji myslíme, že je spikleneckým znamením, a přehlízíme, že může být reakcí na prach nebo nálet mouchy (Geertz, 2000).

Soudobá společnost nám vnucuje jednu řadu otázek – Kolik to stojí, kdy to bude a tento model aplikujeme na všechny projevy života. V americké společnosti dle Hillmana například odvedete nemocné dítě k lékaři a ptáme se, co je v něm špatného, kdy si jej můžeme vyzvednout. Stejný model pro auta nebo lidi. Stejná uniformita, naprostá redukce nazírání života, oslabená duše, přidušená imaginace.

Proto Hillman usuzuje, že základní problémy psychologie leží mimo disciplínu samou – v životním prostředí, v kapitalismu soudobé společnosti. Většina teorií psychologie však směřuje problémy na člověka – na jeho dětství, vztah k rodičům, apod., ale to se Hillmanovi nezdá dostatečné. Z pozice výzkumu kultury je vztah člověka a kultury vzájemný. Člověk utváří kulturu a je kulturou utvářen. Tento kulturologický postřeh však není u Hillmana vždy jednoznačný, ačkoliv jej přijímá.

V psychologické interpretaci bych řekl, že člověk promítá svoji duši do kultury, a ve které duše nachází svůj druhý domov. Tedy duše člověka skutečně nežije jen v analyticky pracovně a nemá jeden význam. Proto srdce není jen pumpa v těle, ale bolest okolního světa. Hillman tedy právem kritizuje komplikovaný lékařský průmysl, kde reálné je fyzické a kde "ztráta srdce" je nazírána pouze jako projev potřeštěné mysli. Jeho nová metoda odmítá tvarovat obraz do jistých konceptů, ale spíše navrhuje nechat se utvářet obrazem. Tímto konceptem se stává ego podřízené imaginaci.

## **2.5 Metoda imaginace v pojetí archetypální psychologie a práce s obrazem**

V této pasáži se nejprve pokusím vysvětlit to, co Hillman rozumí pod pojmem fantazie. Velmi těsně vychází z pojetí C. G. Junga, který považoval fantazijní obrazy, které se projevují v našem denním snění a nočních snech, a jsou nevědomé v našem vědomí, jako primární data naší psyché. Vše, co víme, cítíme a děláme, je založeno na fantazii, odvozené z psychických obrazů.

Přejímá koncepci Jungova kolektivního nevědomí, protože tvrdí, že vše výše uvedené, není pouze vyplavení vzpomínek, ani reprodukcí vnímání, přeskupených psychických zbytků, které by spíše odpovídaly klasifikaci Freudova osobního nevědomí. V žádném případě však nemůžeme říci, že Freuda odsuzuje, protože byl to právě Freud kdo s Jungem podal obraz nevědomí, ze kterého Hillman dnes čerpá a ve své práci Sny a podsvětí na Freuda silně navazuje.

Freud hovořil o osobním nevědomí, jako o sběrně zapomenutých a vytěsněných obsahů během ontogeneze jedince, kdežto Jung tvrdí, že toto je jen povrchová vrstva hlubšího základu, jež nepochází z individuální zkušenosti ale z toho, co nebylo získáno osobně, nýbrž je vrozená a souvisí s evolucí lidského rodu. Tento hlubší substrát nazývá kolektivním nevědomím (Jung, 1998). Pojem nevědomí Hillman podrobuje pozitivní i negativní kritice, jež je důsledkem jeho nového re-visionistického pohledu. Vzhledem k tomu, že obsahy osobního nevědomí jsou známy jako komplexy a obsahy kolektivního nevědomí jako archetypy, o kterých Hillman výlučně pojednává, můžeme usuzovat, že osobnímu nevědomí nepřikládá primární význam.

Místo Jungova slova obraz používá složeninu fantazie – obraz v poetickém smyslu a považuje obrazy za dary psychického života, sebeorganizující, tvořivé, spontánní a organizované

v archetypálních vzorech. “Fantazie – obraz je jednak surovinou a také konečným produktem psyché“ (Moore, 1994, str. 22). To znamená, že tomuto pojmu udílí nejvyšší důležitost, protože dle jeho názoru každá představa v mysli a každé vnímání světa a pocit v nás samých musí projít skrze psychickou organizaci, aby se vůbec uskutečnil. Tedy psychologie duše je veskrze založená na psychologii obrazu. Tím popírá, že by psychologie byla založená na jiném základě jako například na fyziologii mozku a analýze chování, ale pouze na procesu imaginace. Toto pojetí je blízké pojetí Jungovu a Hillman vyznává velký dík jeho práci, kterou dále propracovává. Na druhou stranu uvádí, že podobný koncept mělo mnoho myslitelů i mimo oblast psychologie jako Dilthey, Coleridge, Shelling, Vico, Ficino, Plotinus, Herakleitos a další. Zároveň konstatuje, že tímto koruna stromu předků není uzavřena a implikuje možnost dalších komparativních výzkumů. Z doložených myslitelů hned po Jungovi nejvíce oceňuje Herakleita pro jeho stěžejní myšlenky, kde představuje duši jako tok neustálých změn a upozorňuje na její nezměřitelnost.

Tato stanoviska dobře korespondují s Hillmanovou verzí o obrazech, jež nelze interpretovat, protože tedy vychází z hlubiny jež nemá dno. My máme své omezení, ale obraz nikoliv. Proto zvolává slavnou větu nechme sny, ať interpretují nás. Tak, jako člověk, jež hledí do hluboké a tmavé studny, a cítí její převahu a možnost pádu, tak stejně musíme pochopit, že hlubina obrazů duše nemůže být egem interpretována. Jsme taženi do hlubiny a ne obráceně. Dále duše jako tok neustálých změn dobře znázorňuje případnou paradoxnost a absurditu života, se kterou operuje například existencialismus, jež také částečně utvářel myšlenky archetypální školy. Z pohledu Junga a s odvoláním na Herakleita bych řekl, že přijmout tok duše znamená přijmout paradoxy života, tedy jeho mnohost. A přijetím této mnohosti zabráníme ustrnutí v jednotlivých rolích a zamezíme přesunu neprojevených částí osobnosti do Stínu. Otevřenost vůči paradoxům vede k zdravému a celistvému způsobu života a je snad srovnatelná s absurditou v pojetí komiky V. Boreckého, kdy absurdita na rozdíl od ironie a humoru je projevem autentické osobnosti. Autentická osobnost je ta, jež porozuměla absurditě (Borecký, 2000).

K Herakleitovi je ještě možné říci, že dle Hillmana vlastně výstižně shrnul celou hlubinou psychologii výrokem, že neobjevíme limity duše, i kdybychom procestovali všechny cesty, jak hluboký je její logos. Herakleitos tedy dle Hillmana spojil slovo hloubka a duše do jedné formulace, dnes interpretované jako hlubinná psychologie. Hillman dále pečlivě rozvíjí slovo – bathun (hluboký) tím, že pohyb duše je dolů, směrem do podsvětí, nikoliv do šířky nebo výšky.

Tento termín rozebírá v souvislosti se sny v díle *Sny a podsvětí*, které bude interpretováno v další části této práce.

V tomto bodě však zatím můžeme nastínit, že Herakleitos nepřímo dovedl Hillmana ke studiu řecké mytologie a společnosti, jež považuje za kreativní zdroj dnešní západní společnosti, neboť obraznost řeckých mýtů je těžko logicky interpretovaná a paradoxnost vztahů polyteistického božstva a lidí nejlépe popisuje nevyčerpatelnou mnohost duše. Jednoduchým příkladem, abych to osvětlil, mohu uvést to, že pojem řeckého podsvětí je mnohem restitutivnější a imaginárnější oproti křesťanskému peklu. Křesťanské peklo bylo a je místem uvěznění pro duše, které vedly hříšný a nečistý život, kdyžto podsvětí přináší více významů. Jeden z nich je stejný s křesťanskou verzi a představuje Tartar, ale ostatní naznačují, že to bylo místo života po smrti bez zlověstné konotace, jediného významu, které mu přisoudilo křesťanství. Psychologicky jej můžeme, dle archetypálního psychologa Stanleyho Richardse, pojímat jako pramen fantazií, které z tmavých zákoutí duše plynou do našeho života. Vše, co během dne zahledneme, může vázat fantazie, které vedou z podsvětí (Richards, 2004). Více významů je pro Hillmana a celou archetypální školu důležitá skutečnost, protože vypovídá o kreativitě fantazie, kterou vydatně nachází v symbolickém jazyce řecké mytologie zejména v interpretaci podsvětí a etymologických paralel boha Háda. Peklo je výrazem doslovným, ale podsvětí metaforickým. O peklu máme vytvořené představy, kdyžto podsvětí nás stále evokuje k novým pohledům.

Je však možné, že pro vývoj imaginace bude nutný kontakt s jinými kulturami, neboť jedna interpretace obrazů časem zevšední a začne postrádat dotek hlubiny duše. Jung uvádí: „Tajemství zrození z Panny nebo homousie (soudpodstatnost) Syna a Otce nebo Trojice, jež není triádou, už filosofickou fantazii nepodněcují. Staly se objekty víry. Nelze se proto divit, když se vzdělaný Evropan cítí být ve své potřebě náboženství, věřící myslí a ve svém filosofickém hloubání přitahován symboly Východu, velkolepými pojetími božstev v Indii a hlubinami taoistické filosofie v Číně, stejně jako byly kdysi srdce a duch antického člověka uchvácné křesťanskými ideami“ (Jung, 1998, 102 -103). Na dalších stránkách stejného díla však Jung podobně jako Hillman navrhuje renesanci symbolů vlastní kultury, než předstírat vlastnictví, jehož legitimními dědici v žádném případě nejsme. Podle mého názoru jde pravděpodobně o to, že dialog kultur podněcuje imaginaci působením ve formě kulturních změn. Imaginace je sice neohraničená, ale my se nemůžeme vzdát kulturní výbavy, kterou si enkulturací osvojujeme.

Vlastní metoda imaginace Jamese Hillmana vychází z kritického poznatku, že obrazy nás již nepřekvapují, protože můžeme očekávat, co znamenají a vědět, co zamýšlí. Zkrátka ustanovili jsme si naši symboliku zamýšlených významů a pohledů. Záhadnost snů byla eliminována vypracováním v elaborovaný systém jednotlivých škol, které je interpretují po svém způsobu – Freudiánské sny, Jungiánské sny, pojetí Daseinsanalýzy, apod. Hillman s tímto postojem nesouhlasí a navrhuje poetický přístup čtení snů, kterým ochrání jejich autonomii. “Jestliže matka v našich snech, milovaná osoba, nebo moudrý poradce říká nebo dělá to, co očekáváme nebo analytik interpretuje tyto postavy obecně, tak tím byly sny zbaveny své autority mýtických obrazů a osob a redukovány pouze na alegorické konvence a moralistické koncepty. Staly se osobní domýšlivostí, prostředkem přesvědčení, které posunuje sen a fantazii do doktríny“ (Moore, 1994, str. 24 -25). Archetypální psychologie kritizuje submisivní roli obrazu a navrhuje spíše jejich explozi alegorických významů, které mají evokovat nové náhledy. Znamená to tedy, že mezi obrazy si nesmíme vybírat, nesnažit se je interpretovat, ale raději stále hledat nové pohledy, a přehodnocovat naše morální stanoviska vybudovaná kulturou. Hillman se domnívá, že nejvíce znepokojivé a hroživé obrazy v našich snech a fantaziích, za než se stydíme pro jejich odporné překroucení nebo perverzi, jsou přesně ty, které prolamují konvenční rámec toho, co si myslíme nebo víme o dané osobě, nebo povahovém rysu nás samých. Všechny sny jsou pro něj stejně významné, odporné i krásné.

Vzhledem k našim nešťastným, předem definovatelným systémům práce se sny se však Hillman domnívá, že nejlepšími jsou ty nejodpornější obrazy, neboť obnovují zašlou numinozitu. Aspekt perverzního a zvráceného byl speciálně rozpracován touto školou v díle *Temný Eros* od Thomase Moora. Nejedná se zde o doslovné ocenění perverzního, ale spíše o uznání jeho symbolické hodnoty pro stísněnou duši moderního člověka.

Hillman se domnívá, že existuje neviditelné spojení uvnitř každého obrazu, který je svou duší. Jungovu myšlenku, že obraz je duše uvádí v množném čísle a tvrdí, že obrazy jsou duše. Práce analytika potom spočívá v potkávání obrazů v duši. Domnívá se, že s duší se setkáme v obraze pomocí aktivního představování, kdy obraz je pojmán jako přítel nebo zvíře, přičemž žádné zvíře ani přítel nechce být interpretován. Navrhuje princip slovní hry, který je způsobem hovoření s obrazem a zároveň nechává obraz promluvit. Sledujeme, jak se obraz chová uvnitř sebe samého a jak se mluvou spojují ve všech oblastech života. Je to sledování proměn obrazu, nikoliv interpretace. Je to podobné buddhistické meditaci, kde osvícení vzniká na neulpívání

stavech mysli a obrazů, jež se během této praxe vynořují. Tak jako milujeme přítele, kterému pomáháme nebo domácí zvíře, o které se staráme, tak podobně musíme milovat obraz. Láska bez nároku přisvojení si je nezbytnou podmínkou přístupu k obrazu. Domnívá se, že tento věčný dialog s obrazy uvádí duši do života a vede k jeho naplnění.

Jak jsem již uvedl, tak tato zvláštní metoda může být dokonce provozována i osobami bez analytického výcviku. Nevyžaduje totiž dle Hillmana žádnou specifickou znalost, i když kulturní znalost může symbol obohatit a znalost idiomu, může usnadnit naslouchání obrazu. Ve finále by pomohly ovšem vyjádřit pouze nepatrné zlomky jeho složitosti. Proto Hillman nechává obrazu svobodu, aby se sám odkryl ze své hloubky. Stačí se pouze "přilepit k obrazu" a nechat jej hovořit a tím udržet spojení. Ať již přistupujeme k jeho metodě jakkoliv, tak jisté je to, že interpretace snů a obrazů lidstvo provází odnepaměti a jistě dosáhla úspěšných výsledků i bez znalosti psychoanalýzy. Hillman elaborované techniky příliš nedoceňuje. Domnívá se, že efektivita spočívá v jednoduchosti. V tom, co nazývá naladěním oka, aby vidělo do temnot (Moore, 1994). Pro novou psychologii požaduje něco starého, ověřeného věky, archetypálního.

Obraz je dle něj přetvářen archetypální pomocí své dramatické struktury, symbolické univerzálnosti a silných emocí. Archetypální kvalita se vynořuje pomocí:

- a) detailním (nijak neredukovatelným) ztvárněním obrazů, jež vlastně nikdy nekončí.
- b) metaforickým nasloucháním obrazu, kterému se snažíme porozumět jako příteli, ne doslovně jej rozebrat. Toto označuje jako přilepení se k obrazu.
- c) objevením nevyhnutelnosti uvnitř obrazu, který má větší hodnotu než naše kulturně formulované chápání.
- d) prožitím nepochopitelné alegorické bohatosti obrazu, jež dále rozvíjí náš život.

Jakýkoliv obraz může odpovídat těmto kritériím, proto může být shledán archetypálním. Hodnota archetypální (neboli re-visionistické) psychologie spočívá v tom, že podává metaforický nástroj nejvyššího rozsahu. To přesně odpovídá nejryzejší charakteristice duše, kterou tímto přístupem uspokojíme v našem životě.

Kromě obrazů přikládá Hillman také velký význam slovům. Je to logické, neboť skrze slova se může duše vyjádřit, a Hillman je chce pojmout, tak, aby duši neničila. Konstatuje, že upadá krása slova. Psychologie, která byla chápána jako znovuoživení tradice vyprávěných příběhů opouští jazyk. Prý nechce, abychom byli výmluvní, ale požaduje, abychom byli konkrétně věcní. Ale slova, když mluvíme mají dle Hillmana také svůj zápal. Slova mají svoji vitalitu, a tu Hillman požaduje. Chápe je jako nosiče impulzů duše mezi lidmi. Slova stejně jako obrazy nemáme pod kontrolou, plně jsme si je neosvojili učením ve škole, něčím nás přesahují. Podobně jako andělé v mytologii na nás mají neviditelný vliv. Proto hovoří o andělskosti slov. Rozumí jim, jako osobním manifestacím obrazů. Spojení mezi slovem a duší objasňuje z pohledu analýzy, kde dvě osoby sedí v křeslech, tváří v tvář a dotýkají se koleny. V tomto bodě, kde se myšlenky, obrazy a pocity promíchávají, je dle Hillmana nesmírně těžké najít pravá slova, jež odráží podstatu duše, ale přesto se o to musíme pokusit. Zde vyzvedá Junga oproti Freudovým volným asociacím na pohovce. Dále moderní terapie, které tvrdí, že akce je léčivější než slovo a hledají techniky jiné než mluvení, místo toho, aby je vzaly jako doplněk, potlačují dle Hillmana největší nadání člověka – možnost vyprávět příběh své duše. Pohybem se umí projevit i zvíře, ale člověk má vůči němu přidanou hodnotu. Morenovu terapii, jež byla výše zmíněna, kritizuje pouze za svoji nekomplexnost. Připouští její význam pro léčbu určitých případů, ale z obecného hlediska se mu nezdá zcela dostatečná. Hillman obecně nekritizuje, spíše konstatuje nedostatečnost daných věcí pro bezmeznost duše. Nechce psychologie vyvracet, raději k nim něco doplnit. Předpokládá, že s odvoláním na kulturní tradice, našel obecně platné jádro pro psychologii v imaginaci.

Domnívám se, že Hillman by uvítal nejrůznější novotvary, jež zobrazí další, doposud neznámou hlubinu duše, a jejíž užíváním dojde k nové kvalitě života zapojeným do vzájemné komunikace. Není nezajímavé poukázat v této souvislosti na význam kreativity ludismu, o kterém pojednal doc. Borecký ve svém díle *Imaginace a kultura*.

Hillman zmiňuje, že znamením imaginace je mluva duše a rozsah této mluvy, její sebetvořivá spontaneita, její jemnost a dvojnásobnost. Člověka nazývá polovičním andělem, protože umí mluvit. “Čím víc nedůvěřujeme řeči v terapii nebo kapacitě řeči jako terapeutického prostředku, tak tím blíže jsme k pohlcení do fantazií archetypální zvířecosti a tím dříve toto

barbarství vstoupí do ruin komunikace kultury, která odmítá výmluvnost, jako zrcadlo své duše“ (Moore, 1994, str. 30).

Slova si nesmíme ohraničovat, nebo je začneme chápat předpojatě z jednoho úhlu. Nesmíme si nechat vnutit jejich významy, spíše je hledat. Etymologické rozbory slov se mohou lišit od reálných aplikací.

Hillmanova metoda tedy vyžaduje nespoutanost významů obrazů i slov, neboť je věrná definici duše položené Herakleitem v úsvitu naší kultury. Postupným ovládním přírody pak člověk dospěl k názoru, že si může podrobit i slova a duši, neboť to je ještě to jediné, co nemá zcela pod kontrolou. Boj s duší, respektive její nerespektování, se však příliš nevyplácí. Platíme těžkou daň v podobě pocitu vykořenění a ztráty smyslu, tolik typickou pro dnešní společnost. Volně řečeno Hillman dle mého názoru používá metodu neodporování, jako nejvyššího konání. Neprotivením se duši, naším podřízením vůči ní, dosáhneme nejvyššího cíle v podobě bohatého a nekonvenčního života, který ovšem rozvíjí v rámci pozemské manifestace duše vysvětlené v díle Klíč k duši, jako vrůstání dolů. Tím pravděpodobně zabraňuje negativnímu podlehnutí archetypálním obrazům, známým jako inflace.

## **2.6 Archetyp, Archetypální psychologie versus psychologie Archetypů**

Nejprve se pokusme vymezit pojem archetyp. Jedná z obvyklých definic archetypu zní, že archetyp je vrozený, předem daný způsob vnímání, spojený s pudry, které řídí samo vnímání. Archetyp je prapůvodní myšlenka, společná celému lidstvu, ale vyjadřuje se pouze prostřednictvím archetypových představ. Mění se emocemi a fungují autonomně nezávisle na nevědomí (Hydeova, McGuinness, 2001).

Tento pojem není tedy plně vysvětlitelný. Prapůvodní myšlenka je mlhavý pojem, navíc pokud se projevuje pouze pomocí představ, které jsou spíše jeho odvozeninou. Je tedy něčím, co nás přesahuje, srovnatelným snad s božskou silou. Navíc povaha archetypů samých je ambivalentní, mohou mít negativní i pozitivní aspekt. V díle Sto dopisů Jung uvádí, že nevědomí, odkud archetypy přicházejí, je nelidské a vyžaduje lidského ducha, má-li sloužit lidským účelům. Dále hovoří o přírodě v tomto kontextu jako synonymu nevědomí, jako o



vůdkyni, která nás povede, jsme-li připraveni. To znamená, že pokud nejsme připraveni, tak nám spíše ublíží (Jung, 1996). Tak jak je příroda krásná a děsivá, tak takové je i nevědomí a archetypy.

Archetyp není nový termín pro současnou psychologii. Ta spíše využívá starých věcí, abychom viděli nově. Carl Gustav Jung, který tento termín významně reinterpretoval uvádí, že výraz archetypus se nachází již u Filona Alexandrijského, v souvislosti s imago Dei – obrazem božím v člověku. Tato nejstarší myšlenka archetypu vycházejícího z Platonova mýtu byla také nově amplifikována archetypální školou v díle Klíč k duši. Dále se tento výraz objevuje u Dionýsia Areopagity a u Augustina, který pracuje s termínem ideje, ale na stejném základě, který má archetyp, tedy s obsahy, jež samy nejsou v definitivní formě ztvárněny.

Je rovněž známý na poli etnologie. K vrozeným představám lze započítat i elementární myšlenky Adolfa Bastiana, které znázorňují analogické základní formy nazírání. Jeho přístup považuje Jung za adekvátní archetypům. Dále kolektivní představy etnologa Lévy-Bruhla dle Junga odpovídá archetypu s tím rozdílem, že se nejedná o obsahy nevědomí, ale vědomé vzorce kmene, ale v tom smyslu, že znázorňují tajné učení, které z nevědomí původně vycházelo (Jung, 1998).

V tom je malá odchylka od Jungovy definice archetypu, protože znázorňuje obsah, jež nebyl podroben vědomému zpracování a je výlučnou duševní daností. U Lévy-Bruhla kolektivní představy již sice byly vystaveny vědomí, ale stále si uchovávají podstatný kontakt s nevědomím.

Myšlenky archetypů tedy můžeme vysledovat v různých podobách ve všech odvětvích výzkumu kultury – religionistika, etnologie, psychologie, umění, atd. Jsou to universálie s mnoha proměnami vyobrazení. „Archetyp v podstatě představuje nevědomý obsah, který se uvědomováním a vnímáním mění, a to ve smyslu toho kterého individuálního vědomí, v němž se objevuje“ (Jung, 1998, str. 100). Projevy archetypu jsou tedy nekonečné a inspirující. Jejich nejvýraznější, ale i nejméně srozumitelné je ztvárnění ve snu a vizích. Nejčastější podobou je tedy obraz. Nejlepší interpretací archetypu je dle Junga jeho vztah k mýtu, tajnému učení a

pohádce, neboť tyto formy jsou psychickými manifestacemi, které nejlépe znázorňují podstatu duše. Tajné učení, do kterého je archaický člověk iniciován během svého života znázorňuje drama duše a vnější život je spojen s životem vnitřním. Stejně tak nazírá i koloběh přírody, jako osud hrdinů svých mýtů, jež se rodí a umírají, a kteří přebývají v duši. Spojení nevědomí a příroda je u archaického člověka velmi silné. Vztah archetyp a mýtus, který Jung uvádí, byl integrován do archetypální školy, neboť Hillman zmiňuje, že mytologie je psychologie a psychologie je mytologie. Pomocí mytologie může archetypální škola hraničit i s antropologickými výzkumy.

Z těchto faktů můžeme vyvodit, že archetyp je silně projevován v archaických společnostech, nejpůsobivější je v obrazu a nejsilnější mýtu, protože tím se váže přímo k duši. Obraz a duše jako zdroj archetypů je pilířem archetypálního přístupu, který v souvislosti se základní povahou archetypů neusiluje o jejich konečnou interpretaci, ale evokuje nové imaginace a staví na primární důležitost přírodu (okolní svět) pro jejich porozumění. Domnívám se, že přístup současné archetypální školy je staro-nový, neboť usiluje o to, aby duše byla znovu pojímána jako bezprostředně daná a známá, tak jak tomu bylo dle Junga v dějinách psychologie až do 17. století, kdy nikdo nevyžadoval další nebo dokonce objektivní zkušenosti kromě duše samé. Duše byla prioritou, podobně jako na archaické úrovni života.

Dále z pozice archetypu samého vyplývá, že je spíše popisným principem, než konečnou technikou a tato myšlenka je vlastní i archetypální škole, proto raději volí pojem archetypální než psychologie archetypů. I když můžeme najít bezpočet příkladů, tak samotný archetyp nemůžeme vysvětlit. Dle Junga jsou i nejlepší pokusy o vysvětlení pouze více nebo méně úspěšné překlady do jiného obrazu, neboť jazyk je přece také obrazný systém. Finální interpretaci archetypu Jung nedoporučuje, když tvrdí: „Nesmíme ani na chvíli podlehnout iluzi, že by archetyp mohl být vysvětlen a tím vyřízen. Archetyp, nikdy na to nezapomínejte – je totiž duševní orgán přítomný v každém z nás. Špatné vysvětlení znamená špatný postoj k tomuto orgánu, který tudíž může být poškozen. Nakonec to však ublíží právě špatnému vykladači“ (tamtéž, str. 238). Míra interpretace archetypu dle Junga by měla být taková, aby funkční smysl archetypu byl zachován, tj. mělo by se zaručit dostatečné spojení mezi vědomím a archetypem, které by odpovídalo jeho smyslu. V konkrétních aplikacích se Jung snaží

interpretovat sny tím, že se ptá, jaký je význam nevědomých obsahů archetypů pro vědomí. Tím sice zachovává funkční smysl archetypu, ale dle Hillmana si odporuje v tom, když uvádí, že archetyp nemůže být vysvětlen, neboť jej vlastně vysvětluje pro vědomí a okrádá o jeho obrazy, tím že jej ustanovuje do konkrétní podoby. V tomto bodě spočívá podstatný rozdíl mezi Jungovým a Hillmanovým přístupem.

Archetypální se nerozlučně pojí v Hillmanově kontextu s obrazem. Uvádí, že při pevněním archetypu k obrazu dojde k jeho zušlechtění v jeho nejvyšším možném významu. Archetypální psychologii se tedy chápe jako psychologie hodnoty, patrně díky tomu, že duše je živena obrazy a také tím, že archetypy pojímá jako nejvýznamnější vzory fungování života. Považuje je za základní, dosud pečlivě neprobádané principy, které utváří život a ke kterým se stále vrací. Jsou stejnými fundamentálními principy jakým je společnost pro sociologii, energie pro fyziku, Bůh pro náboženství. Všechny tyto principy utváří náš život a žádný z nich nemůže být pevně vymezen. Hillman rozšiřuje Jungovo pojetí archetypů a vymezuje je jako nehmotný potenciál struktury, neviditelné krystaly roztoku, které se náhle objeví pod vlivem určitých podmínek, jako instinktivní chování zvířat, jako žánry v literatuře, opakující se události v historii, jako základní syndromy v psychiatrii, jako paradigma vědy, světově známé postavy nebo jako rituály a vztahy v antropologických studiích (Moore, 1994 str. 23). Jednou větou jako kódy života. Zprostředkovávají nekonečnou variabilitu života a poukazují k jeho hodnotám, jehož jsou nositeli.

Myslím si, že tato amplifikace archetypů je správná v souladu s Jungem, který sám uvádí: „je tolik archetypů, kolik je typických situací v životě. Nekonečné opakování vstřípilo tyto zkušenosti do psychické konstituce nikoli ve formě obrazů, jež by byly naplněny obsahem, nýbrž zprvu pouze jako formy bez obsahu, které toliko představují možnost určitého typu chápání a jednání“ (Jung, 1998, str.155).

To znamená, že vlivem nových situací dojde ke vzniku nových archetypů. Změna vnějšího světa, vyvolá nové reakce v duši člověka. Žádná strana nezůstane bez odezvy. Archetyp potom dle Junga zareaguje, aby se prosadil proti rozumu a vyvolal konflikt, který přeroste až v neurózu, není-li včas pochopen.

Osobně se domnívám, že archetypy jsou neoddělitelné od lidského života. Nalezneme je v současných reklamách, v hudebních směrech, dokonce i v typu oblečení nebo účesu. Tam jsou náměty, které se opakují a zobrazují podstatu naší duše. Je to něco co nás vede, oslovuje, čemu propadáme, a s čím se v negativním smyslu Jungovy myšlenky inflace, identifikujeme. Příliš se identifikujeme s reklamními výrobky, stavíme je na úroveň prestiže a stáváme se necitelnými vůči jiným aspektům. Téměř je považujeme za něco božského, za něco co je pouze pro nás, kteří se je finančně mohou dovolit a ne pro ostatní. To je ovšem nezdravý přístup nerovnovážného života.

Hillman ve svém díle Klíč k duši hovoří o tom, že k našemu individuálnímu úkolu nám často pomohou jiní lidé, přátelé, apod. Z toho bych usoudil, že i určité postavy mohou manifestovat archetypy, které čekají na své vypořádání na naší individuální cestě. Laskavý učitel může působit jako Moudrý stařec, překážka v podobě nepochopeného nepřitele jako Stín. S takovými lidmi se setkáváme, takové situace řešíme, když archetypy vstřebáváme. Archetypy mohou působit i externě.

Ale Hillman možná nadhodnocuje význam archetypu z pohledu imaginace když tvrdí, že archetyp je nejlépe srovnatelný s Bohem, protože bohové a náboženství jsou méně přístupné smyslům a intelektu než představám imaginace a emocím duše. Neuvádí totiž přesně, jestli se jedná pouze o archetyp Bytostného Já, jež by bylo možné na roveň Boha snad přiřadit. Osobně si myslím, že člověk hledající Boha jej pravděpodobně zakouší nejprve pomocí své dominantní funkce dle Jungovy klasifikace psychických funkcí – vnímavý, citový, myslivý, intuitivní typ, jež se rozpadají do dvojic v pozici vědomí – nevědomí, kde myšlení a cítění jsou racionálními přístupy a myšlení a intuice jako iracionální. Cíl duševního zdraví však dle Junga spočívá v rozvoji zanedbávané funkce a posléze v uvědomování si čtyř typů v sobě a dosahování zralé osobnosti (Jung, 1998). To znamená, že člověk, kdyby postupoval pouze emočně, by si při svém rozvoji nevystačil s neúplnou výbavou svého psychického potenciálu a obraz Boha by vnímal pravděpodobně neuceleně. Je však možné, že Hillman nekonečnými pohyby obrazů z duše k životu, na které stále ve svých dílech poukazuje, uzavírá také nevědomí s s vědomím a poněkud odlišně vytváří stejný cíl individuálního procesu.

Když Hillman říká, že archetypální je psychologie hodnoty, tak tím myslí aktivní přístup k životu. Představuje výzvu k hledání obrazu a nazírání archetypálního jako kulturně esenciálního v jejich společné hlubině. Tím pojí psychologický obraz s kulturními tématy. Oživuje psychologii a kulturu zároveň, protože evokuje nové pohledy, které znamenají nové reflexe a přehodnocení.

Archetypální je spíše výrazem pohybu reflexe mysli než sestavou pevných obrazů. Tím se odlišuje od nepřesného pojmu psychologie archetypů ve smyslu konkrétně položených významů. Hillman dále tvrdí, že ve většině kontextech, kde se zaobíráme pojmem archetypální v souvislosti s obrazem, můžeme tento termín snadno nahradit adjektivem mýtický, náboženský, instituční, instinktivní, filosofický, literární. Všechna tato adjektiva jsou ze zázemí kultury a setkáváním archetypálního s obrazem mysli dochází k propojení vnějšího a vnitřního světa, celého jeviště duše.

Z pohledu kritiky bychom mohli říci, že Hillman nutí ostatní vědní obory do perspektivy archetypů, která je nejvlastnější jeho škole a tím svoji metodu pojímá jako vzor pro ostatní, ale také můžeme říci, stírá rozdíly mezi disciplinami a navrhuje sjednocení na archetypální bázi, jsou-li archetypy zřejmé v každém ohledu lidské činnosti. Já osobně se přikláním k druhému závěru, vezmu-li jako základní heslo re-visioning jako nezbytný předpoklad pro uchování života, neboť duše skutečně pravděpodobně nežije jen v analyticky pracovně. Hillman na pozadí své vědy má ryze praktický přístup. Domnívá se, že metodou imaginace najdeme řešení současných problémů člověka, který je orientován výlučně racionálně v komplikované strategii po dosažení kulturně ceněných cílů a prestiže, a inferiorní složky své osobnosti vrhá do Stínu. Dominující jednostrannost prestižních zaměstnání obchodní sféry potlačuje citovost, intuici a vnímavost na úkor rozvoje myšlení a ega. Potlačovaný stín znamená nebezpečnou explozi.

Jung dobře upozornil na nebezpečí z jednostranného používání vůle současného člověka. “Čím více svoji vůli trénujeme, tím větší je nebezpečí, že zbloudí v jednostrannosti a že se odchýlí od svých zákonů a kořenů. Na jedné straně to znamená možnost lidské svobody, na druhé straně je to zdroj nekonečných svízeli v instinktivním životě“ (Jung, 1998, str. 241). Určité svízelnosti lidské povahy dále dobře rozpracovala jungiánská analytička Anne

Maguirová v díle *Stíny duše*, kde prezentuje nectnosti člověka z pohledu potlačeným přirozených instinktů. Uvádí, že touha po alkoholu v doslovné rovině je touhou po Bohu v symbolické. Alkohol se totiž z etymologického rozboru pojí se slovem Spiritus, což znamená také duchovno. Pokud tedy ztratíme kontakt s Dionýsem, bohem extáze a vína, jež symbolizuje nevědomý archetyp, vrátí se nám v méně žádoucí formě potlačeného stínu – touhou po alkoholu. Pokud tedy nedostaneme archetypální kvalitu legitimně projeví se chorobně (Maguirova, 1999). Její interpretace se mi zdají velice přesvědčivé. Jung tvrdil, že Bohové se stali nemocmi. Měl pravdu. Pomocí techniky a vědy jsme totiž pronikly kamkoliv a zdá se, že je nepotřebujeme. Proto nevnímáme přírodu, kterou ničíme, a která byla zdrojem numinozity a archetypů archaickému člověku. Jednostrannost přístupu a myšlení chce rozvrátit současná archetypální psychologie návratem k metaforickému.

## **2.7 Interdisciplinární pohled archetypální psychologie**

Z vymezeného termínu archetyp, se kterým se dle archetypální psychologie můžeme setkat ve všech odvětvích lidské kultury jako v mytologii, literatuře, antropologii, umění, historii, vyplývá možnost interdisciplinárního zkoumání.

Na druhou stranu tato věda také zdůrazňuje potřebu jistého interdisciplinárního přístupu zkoumání fenoménů z pohledu komplikovanosti života samého, s rostoucí problematičností euroamerické společnosti, jež se zdá být obtížně uchopitelným skrze paradigma jednotlivých věd, kde navíc množství poznatků jedné vědy hraničí nebo se překrývá s poznatky vědy druhé. Úzká specializace věd nás také vzdaluje od problému skutečného života, který má mnohvrstevnou strukturu. Archetypální psychologie sama bere v úvahu i život duše mimo analytickou pracovnu. Vše je pro ní projevem duše, jež má být správně uvedena.

Jejím základním postulátem je to, že na světě není nic, co by nebylo imaginativního. Hledat detaily individuálního života nestačí: Projevy duše lze zahlédnout na doposud nečekaných místech: v budovách, parcích, na ulici. Její vymezení nekončí, pacientem může být celý svět.

V extraktu eseje *Re-visioning Psychology* Hillman uvádí, že terapie nebo analýza není pouze to, co provádí analytik pacientovi, je to proces, který nesouvisle pokračuje v našem individuálním hledání duše, v našich porozuměních jejich složitostí a kritickým útokům, ve vnímáních a povzbuzeních, která si dáváme. Všichni jsme v terapii po celou dobu, pokud se zabýváme hledáním duše (Moore, 1994).

Proto seriózní badatel volí interdisciplinaritu, případně i jistý sokratovský přístup ke svému zkoumání, ve smyslu tolerance názorů druhých –jako jiných projevů diverzity duše, neboť většina poznatků je relativních z pozice proměnlivosti života. Z pohledu C. G. Junga můžeme říci, že každá myšlenka zrozená ve vědomí je pouze relativní v důsledku komplementárního a neméně pravdivého postoje nevědomí a tudíž všechny psychologické pravdy jsou nejisté. Celistvost osobnosti dle něho vzniká vyrovnáváním vědomí a nevědomí, tj. i nepoznaných, nebo i odmítnutých částí osobnosti.

Z pohledu širší ucelenosti přenesené na vědní obory vychází i novodobá verze Jungových myšlenek. Porozumět životu, znamená vidět víc a dál, kam jsme skrze paradigma vědy nedohlédli. Dále také platí, že potřeba porozumět životu je konstantní pro všechny filosofické obory a nabývá, vzhledem k dezorientaci a odcizení člověka, na své aktuálnosti.

Archetypální psychologie se snaží porozumět životu skrze duši – skrze to, co dle žaludové teorie Jamese Hillmana oživuje tělo a jejíž paradoxní hlubina vyjádřená opozicí mytologických významů Hádes a Plutos- Trofonios znemožňuje konečnou interpretaci a zůstává otevřená novým zkoumáním. Nepřináší tedy finální řešení. Není lékem na současné problémy, pouze snad návodem.

Tím nás ze soudobého ekologického pohledu, který kritizuje bezohledné stupňování lidských potřeb egem člověka do stavu závažné krize naší planety, staví do submisivní role vůči životu a oslabuje naše snahy jej ničit, protože ego je ten, kdo s porovnáním imaginace duše nic neví. Jeho síla je oslabena paradoxností a absurditou imaginativních obsahů Tuto stěžejní myšlenku však budu dále rozvíjet v následujících kapitolách.

Úvodem k archetypální psychologii můžeme říci, že je kritický zaměřená vůči soudobé společnosti a že usiluje o vybudování nových pohledů nazírání světa a to přehodnocením pohledů a otevřeností ke kooperaci s jinými disciplínami. Hillman doporučuje designérům, stavitelům, sociálním a politickým aktivistům, aby považovali sami sebe za imaginativní psychology a psychologům radí, aby se odstěhovali na ulici, kde žije většina nevědomí – základní látky archetypální psychologie (Moore, 1994). Jeho radou tedy dochází k propojení života duše s životem světa, psychologie s ostatními vědami nebo odvětvími lidské kultury a dále ke zvýraznění kolektivního nevědomí, do něhož lidé při vzájemných interakcích vstupují.

Zdůraznění nevědomí jako celku je možné brát jako kompenzaci vůči jednostranně vědomému postoji celé společnosti. Jeho psychologie tedy alespoň do jisté míry koresponduje se všemi myšlenkovými okruhy, jež se snaží o rehabilitaci společnosti.



## 3 SEN

### 3.1 Úvod do problematiky

Práci o snech Jamese Hillmana je nesnadné interpretovat. Je plná paradoxů, obrazů a přenesených významů, jako sen samotný. Jeho koncepce snu není návodem, neříká nic definitivně, je spíše chrlícím gejzírem nápadů a postřehů, které bychom měli přijímat němě, tedy ve stavu plného soustředění, nerozptylování mluvou, aby nám nic neuniklo. Je to možná tím, že typické pro jeho práci i celé myšlení je to, že výrazně odsuzuje doslovnost a dožaduje se hlubin imaginativního zření a nevyčerpatelnosti jejich významů. Pravděpodobně není ani žádoucí, aby jeho práce byly jednoznačně pochopeny. Žádoucím společným jmenovatelem je pouze správný přístup k imaginaci, od kterého se má odvíjet zodpovědná kreativita jedince. Na tento aspekt se snaží Hillman co nejpeřtěji upozornit.

„V Hillmanově pohledu potřebujeme psychologii, která upřednostňuje mnohost a nepožaduje integraci nebo jiné formy sjednocení, ve stejný moment také nabízí jazyk, jež je adekvátní pro psyché, která má mnoho tváří“ (Moore, 1994, str. 37). Na dalších stránkách knihy *Blue Fire* hovoří dokonce o potřebě polyteistického pohledu. V aplikaci na jungiánské myšlení o Stínu, považuje dokonce kulturní fragmentace jako návrat potlačeného polyteismu.

Originálním způsobem rozvíjí a kritizuje, spojuje a odděluje práce Freuda a Junga mnoha dalších, v nichž hledá společné jádro. Je zcela nemožné psát čistě o pojetí snu u Jamese Hillmana bez ohlédnutí k zakladatelům psychoanalýzy a dalších teorií. Proto v této pasáži uvádím Hillmana v kontextu s jinými autory, na které se i on sám často odvolává, a společné myšlenky mírně amplifikuji.

Hillman se pojí i s existenciální filosofií a dotýká i daseinsanalýzy. Absurdita existencialismu a důraz daseinsanalýzy na osud a svobodu a vlastní odpovědnost vykrytalizoval v Hillmanově výroku: „Cílem mé terapie je excentričnost“ (tamtéž).

Daseinsanalýza spatřuje svůj cíl v tom, aby nemocné rovněž motivovala k bezprostřednímu vnímání jejich životních osudů, pomohla převzít vlastní odpovědnost a dala více svobody.

Člověk by se měl odpoutat od přijatých představ a způsobů chování. Člověk by se měl stát svobodným pro své *dasein*, tím odkryje bytnost své existence (Condrau, 1998).

Podobným námětem je zde motiv smrti. Hillman se, v souladu se zájmem o antiku jako významného myšlenkového zdroje současné západní kultury, drží homérského podobenství, že spánek je bratrem smrti, která je ale také nejvyšším existenciálem, neboť se setkání s vlastní smrtí pramení autentická významovost a naléhavost *dasein* (tamtéž).

Stejným námětem s *daseinsanalýzou* je i to, že odmítají kauzalitu, chtějí ukazovat jen to, co se ukazuje, nevyvozovat žádné závěry, a dále tendence nalézt společný myšlenkový základ pro všechny školy a odmítnout rozpory. U Hillmana to vyznívá mírně paradoxně, neboť základem pro vše je mu imaginace, která je neuchopitelná.

Odlišnými přístupy dospívá ke stejným věcem, stejnými metodami vidí odlišné. Jeho imaginativní pohled může působit dosti nejasností, neboť vše je dle Hillmana metaforické, proměnlivé a plynoucí. “Ať již o lidské duši řekneme cokoli, je to vždy – pokud se jí to vůbec tkne – současně pravda i lež“ (Hillman, 1997, str. 7).

Na následujících stránkách nejprve, alespoň ve stručnosti, představím sen jako fenomén kultury, zamyslím se nad jeho archaickou interpretací, neboť vše dávné, archaické a antické Hillmana nepřestává fascinovat, neboť se domnívá, že jednostranná současná kultura zapomíná na numinozitu obrazného. Pro Hillmana je typické, že interpretuje staré až archaické myšlenkové zdroje v nových úhlech pohledu, které mají patrně napomoci restitutivnějšímu pojetí života samého a současně podrobuje kritice teorie nedávné. S jistou nadsázkou můžeme říci, že je to psycholog s kladivem. Re-visionistický pohled jedinců patrně vede k hlubšímu zrání jejich osobnosti a může se i pozitivně promítnout i do vývoje současné, spíše jednostranně racionalisticky utvářené kultury. Re-vise začíná ve snech, v kotli života.

### 3.2 Symbol snu jako kulturní fenomén

Sny jsou typické nejen pro člověka, ale i vyšší savce. Je tedy pravděpodobné, že člověka provází od úsvitu dějin lidské kultury, ale přesto se zdá, že jim v současné době nepřisuzujeme takový význam, jaký by si zasloužily. Je pro ně totiž charakteristické, že se skoro nikdy nevyjadřují logickým způsobem, nýbrž vždy v řeči parabol a podobenství. V tom spočívá úskalí problému. Současnému člověku je totiž obrazný, nedoslovný způsob vyjádření cizí. Dominuje u něho spíše logické a racionalistické uvažování. V potlačené formě obrazné vyjádření přežívá v umění a v poezii, které s důrazem na stejný způsob vyjádření tvoří rovnítko se snem, se kterým se stává společným námětem současné archetypální psychologie. Archetypální psychologie je a zůstává veskrze obrazotvorná, i kdyby ji to mělo stát diskreditaci z oblasti vědy. Je patronem umění a snění.

Dále se musíme zmínit o rozdílu mezi znakem a symbolem, který je stavebním kamenem snů. V dnešním světě převážně dominují jasně definovatelné znaky a tajuplnost symbolického vyjádření, typická pro sny, je spíše obtížnou a nepotřebnou překážkou. Pro symbol je totiž typické, že představuje něco, co je složené z částí. Pochází z řeckého slova symbolon, jehož význam je poznávací znamení a dále symballein, které se překládá jako spojení dohromady. Teprve když jsou části sestaveny dohromady, jedná se o symbol a tento symbol se pak stává symbolem něčeho. Symbol je viditelným znamením nějaké neviditelné skutečnosti a při jeho interpretaci pátráme tedy po nějaké neviditelné realitě, která je za viditelnou realitou, a hledáme mezi nimi spojení. Typické pro něj je, že se vyznačuje přebytkem významů, které se nedají zcela vyčerpát (Kastová, 2000). Na této definici symbolů je založená jungiánská a post-jungiánská interpretace snů a další restitutivní disciplíny společenských věd.

Naproti tomu znak nerepresentuje něco skrytého, ale konvenčně daného, něco co snadno můžeme změnit. Slouží pouze k rychlé orientaci v kultuře, bez nároků na odkrývání významů a nastínění interpretací. Nazírání světa pomocí znaků je mnohem přístupnější pro náš současný životní styl. I když původně znak i symbol byly pravděpodobně pro vývoj kultury stejně důležité, tak v současné době můžeme více pozorovat dominanci jasně vymezeného znaku a tím neprávem podceňujeme hlubší, kreativní zdroje kultury ve formě symbolu. Jakákoliv práce

se symbolem, ať již v umění nebo v psychologii, má tedy dle mého názoru jistou přidanou hodnotu pro kulturu samou, neboť přispívá k novým pohledům a tím i k rovnovážnému stavu rozumění světa, kde úzké nazírání v pojetí znaku váže nové významy interpretací symbolů. Z historie kultury víme, že vyjádření v symbolech nebo podobenstvích je neoddělitelné od života archaické společnosti, hrálo významnou roli v antické filosofii např. u Herakleita nebo Platóna a je typické pro křesťanskou Biblii, a proto na něj nemůžeme zcela zapomenout.

Symbyly však nebyly výsadou určitého životního stylu archaické společnosti nebo předností několika myslitelů, ale jsou důvěrně známé každému z nás. Pravidelně se objevují v našich snech a představují výzvu pro jejich pochopení. Nejlepší verze porozumění symbolu je skrze vlastní sen, neboť sen je něco, s čím se cítíme být důvěrně spjatí. Analýzou snů získává skryté informace o sobě samých i kultuře, ve které žijeme.

Z pohledu Jungovy kompenzační teorie bychom mohli dokonce říci, že čím více se budeme ve vědomém životě zabírat běžnými konvenčními záležitostmi (znaky), tím více symbolů (jako projevu numinosity) spatříme v projevech nevědomí našich snů. Tím je naznačeno, že je musíme integrovat jako kterékoliv jiné fenomény pro celistvý život. Informují nás o chybách a nepřesnostech jednostranně pojímaného života. O způsobech integrace symbolických obsahů snů do našich životů a přístupu k symbolu vůbec však vzniká na jungiánských polích mnoho teorií. Hillman předkládá velmi lapidární názor a sice, je-li symbol nevyčerpatelný, nebude nikdy dostatečně integrován. Jediné, co zbývá je, udělat to obráceně, integrovat nás do symbolického.

V dějinách lidstva však pravděpodobně nebylo zcela jasné, jakou váhu máme přikládat snům. Docházelo totiž k absolutnímu podlehnutí snů, stejně tak k opomíjení jejich významů. Snům stále nerozumíme, i když nás provází tak dlouho a proto představují výzvy k novým porozuměním, ke kterým se řadí i současná archetypová škola. Ta analýzou předešlého materiálu a jeho nedostatků se snaží předložit nová východiska. Tato tendence není nikterak v rozporu s myšlenkou C. G. Junga, který uvádí, že lékař by měl říci všech teoretických východisek a být ochoten v každém jednotlivém případě objevit novou teorii snu, neboť průkopnická práce má na tomto poli dosud neomezené možnosti (Jung, 2000).

Nedořešenou otázkou pro archetypální školu zůstává, dle názorů odborníků okruhu České společnosti analytické psychologie, praktická realizace snové teorie. Zdá se, že pokud se sám sen podaří správně představit z pohledu nevyčerpatelnosti symbolů, unikne nám jeho praktická interpretace, ale na druhou stranu také platí, že praktickou interpretací nezohledňujeme všechny symbolické aspekty snu. Sen, pravděpodobně navždy zůstane něčím nevyjasněným, stejně tak jako symbol, jehož bohatství nemůžeme vyčerpat. Hillman se s tímto poznatkem rád smiřuje. Na druhou stranu se však vyskytla odborná práce Roberta Bosňáka (*Tracks in the Wilderness of Dreaming*), který se snaží o praktické využití Hillmanových myšlenek (Široký,2004).

### **3.3 Archaický přístup ke snům versus archetypální škola**

Pro ucelený pohled na problematiku snů, nesmíme zapomínat také na archaické pojetí této problematiky, neboť snová práce není pouhou výsadou moderní psychologie. Ta musí často dle Junga uznat, že ve starých kulturách se vypěstovala silnější tradice ke vnímání nevědomého materiálu a kultivaci Bytostného Já.

Archaické kultury tedy mohou představovat cenné myšlenkové obohacení současné západní kultury. Znamý antropolog Claude Lévi – Strauss uvádí, „že lidstvo se nevyvíjí jednosměrně. A jestliže nám jednou připadá jako stacionární, nebo že se dokonce vrací zpátky, pak to ještě neznamená, že viděno z jiného úhlu neprodělává významné změny“ (Lévi- Strauss, 1999, str. 50). To znamená, že každá kultura je rovnocenná, vůči ostatním, ale má určitou diferenční výhodu v podobě jistého rozvinutějšího specifika, jehož vznik je daný podmínkami utváření kultury. Nebo také platí Rousseauův výrok, že za získání jedněch věcí se platí ztrátou druhých“ (Rousseau,1978). V naší kultuře došlo k nedocení symbolických obsahů, i když se technicky neobyčejně rozvinula.

V případě archaického člověka, jež žil v těsném kontaktu s přírodou, se však jednalo o přecenění její numinozní povahy, neboť svými nástroji nebyl schopen ji účinně ovládnout. Numinozita přírody se promítla, dle mého názoru, i do jeho interpretace snů.

Archaický člověk snům bezmezně důvěřoval, neboť pro jeho mentalitu je nejdůležitější vnímání nadpřirozených sil, jimiž se cítí být obklopen, a na kterých závisel i jeho život. Jakýkoliv úspěch i neúspěch přisuzoval božským silám. Jedním z výraznějších projevů těchto sil byly právě sny a znamení. Snů si velmi vážil. Snažil se je přivolat, neboť potřebuje určitá data pro svoji zkušenost, pro své rozhodování. Konkrétní zkušenost nestačí, ale musí být doplněna božským rozměrem. Sen je pro něho mostem mezi dvěma světy – viditelným a neviditelným, mezi kterými se jeho duše volně pohybuje. Z toho neviditelného pak čerpá potřebné informace (Lévy – Bruhl, 1999).

Toto archaické pojetí snu jako mostu mezi dvěma světy bylo moderně rozpracované i celým odvětvím psychoanalýzy a analytické psychologie, která tyto dimenze vymezuje jako vědomí a nevědomí. Rozpor uvnitř těchto disciplín samotných byl vyvolán v interpretaci směru královské cesty (Via Regia) mezi egem a nevědomím, o které ještě pojednáme, a která je základním rozlišením Freudovy a Hillmanovy teorie. Nejstarší pojetí pomyslných světů našlo tedy novou myšlenkovou aplikaci. Můžeme sice vysledovat jisté souvislosti, ale i hluboké rozdíly.

Duše, dle archaické představy, dočasně ve snu opouští tělo. Někdy dokonce odchází velmi daleko a rozmlouvá s duchy či s mrtvými. Tyto informace jsou často pro primitivy hodnotnější, než jiné získané za bdělého stavu (tamtéž). Zde je také podobná paralela k pojetí snu u Jamese Hillmana, který je spojuje se zemí mrtvých, s podsvětím – říší boha Háda.

Toto pojetí má u Hillmana své opodstatnění, neboť řecké podsvětí představovalo i říši pod zemským povrchem, z níž země rok co rok čerpala nové síly (Dommermuth – Gudrich, 2004). Proto Hillman radí, abychom nechali sny interpretovat nás. Sen jakoby byl něčím, co nám může dát sílu a poučení. Nesmí být rozbit, ale sami se musíme přizpůsobit podsvětí. Podobně jako země s pokorou čerpá sílu z podsvětní říše. Podobně jako archaický člověk považuje informace ze snů za hodnotné. Lévy – Bruhl dále uvádí, že snít u některých kmenů v západní Africe znamená „být na půl mrtev“. To lze také pochopit v tom smyslu, že archaický člověk je v plné moci snů, kterým se plně poddává bez nároku myšlenky na vlastní život. Vstupuje do podsvětní říše – Reinzy (u Maorů) – do domova duše, když tělo spí.

Oba světy – viditelný i podsvětí jsou stejně důležité a archaický člověk tedy neusiluje pouze o život v tom viditelném. Naopak spíše se přiklání ke světu podsvětí, protože údaje v něm obsažené jsou nadpřirozeného původu, což odpovídá i Hillmanovu pohledu. Analytickému přístupu odpovídá i to, že v mnoha archaických společnostech každý věnuje snům bedlivou pozornost. Každé ráno se na sny vyptávají, vyprávějí si je a vykládají.

Vlastní metoda přístupu ke snům je však v archaickém myšlení naprosto unikátní a poněkud neakceptovatelná pro archetypální školu. Výklad snů, ve smyslu odhalování jejich symbolického obsahu dle metodiky Junga nebo jejich nekonečným sledováním jako u Hillmana, v archaické společnosti neexistuje.

Výklad zde znamená doslovné následování nebo podrobení se snu a je přímou realizací. Sen není vyplněné přání jako u Freuda, kompenzace jako u Junga nebo pokorná iniciace do podsvětních obrazů s cílem vyprázdnit ego jako u Hillmana. Sen je na archaické úrovni vědomí doslovná instrukce do minulého nebo i budoucího času. “Stává se, že člověk primitivní vidí ve snu věci, které se mají stát později – tyto věci jsou zároveň součástí budoucnosti, protože dotyčný je teprve předvídá, i minulosti, protože je viděl ve snu, a z jeho hlediska se tedy již staly (Lévy-Bruhl, 1999, str. 77). Navíc sen, díky svému nadpřirozenému původu, je zárukou naprosté pravdivosti.

Dochází tedy k přehlédnutí symbolického vyjádření, jež je nahrazeno doslovným. Sní-li někdo, že byl očarován kouzlem ngadhungi (vhození zbytku jídla do ohně za cílem očarování dané osoby) znamená to, že byl skutečně očarován a uvědoměním si skutečného dopadu nadpřirozených sil jako hybatele společnosti archaický člověk očekává svoji smrt během dne, jak bylo předpovězeno ve snu, a které nemůže být zabráněno, pokud nebude původce kouzla odhalen a tím kouzlo eliminováno. Motiv smrti zde tedy neznamená v jungiánském konceptu symbol proměny, ale stává se skutečnou hrozbou reálného úmrtí.

Sen se stává zpětným orákulem pro to, co se stalo, nebo regulativem, pro to, co se má stát, na základě snového dění. Ten, kdo se snažil snícího ve snu zastřelit, musí být ve dne zastřelen,

jinak to udělá snícimu, jakmile se rozední. Obránce (snící) se stává skutečným útočníkem a není viníkem, nevztahuje se na něho trest, spíše hrdinou, neboť je legitimním ochráncem před útokem snového (reálného) agresora. Dochází k prolínání minulých i budoucích časů, neboť archaický člověk neuznává lineární pojem času, spíše cyklický, kdy po určitém časovém intervalu dojde k jeho zrušení návratem do původního chaosu, jako centra božských sil.

Sny tedy zcela řídí doslovné chování archaického člověka. Jsou poselstvím z neviditelného světa a nedbat jich by bylo šílenstvím, i když našemu pohledu se zdá šíleným zpřetrhat např. dlouholeté osvědčené vazby přátelství denního světa mezi dvěma muži na základě snu jednoho z nich. Dá se to jedinečně vysvětlit tím, že tyto informace sesílají mrtví, jež byli také přáteli a v zásvětním světě získali vyšší vědění, jež je nezpochybnitelné. Tím zásvětní přátelství získává prioritu nad reálným a spojením s božskými silami je jeho výpověď neotřesitelná. Ačkoliv je zásvětní svět božský, stává se okamžitě doslovným, a jeho instrukce jsou doslovně vykonány s božskou bází.

Sen nevyjasňuje pouze osobní kontext, ale i celé společenské dění. Vše, např. obchod, rybolov i lov, soud i trest, se koná v archaické společnosti dle rady snů. Sen se stává tedy bohem, ale spíše nemilosrdným než milujícím, neboť udílí výhradně příkazy. Zdá se být i krutým, neboť archaický člověk věří, že sám zemře, pokud manifestované přání ve snu nevykoná. U některých kmenů severoamerických Indiánů platí, že když sen nebude splněn, tak zemře osoba, která byla ve snu spatřena. Tato malá modifikace nezabrání tomu, abychom význam snu v archaické společnosti mohli podceňovat. Archaický člověk akceptuje jakékoliv přání, bez ohledu na to, jak se mu zdá podivné. Přijímá vše, ale doslovně a tím ničí jemné významy snů.

Tento aspekt v symbolické formě rozpracovala i archetypální škola, která kritizuje predefinovatelnou koncepci interpretace snů a hledá nové rozměry snění, jako sny neobvyklé a perverzní, ve kterých vidí návrat ke snové originalitě. Sen je dle Hillmana něco, co nemůžeme pevně uchopit a jež se projevuje v nesčetných formách, které jsou stejně důležité i obohacující.

U archaického člověka sice platí, že duše své přirozené touhy projevuje prostřednictvím snů jako řeči. Toto je akceptovatelné i pro analytickou psychologii, ale zároveň se archaický člověk



domnívá, že když se její přání doslovně nesplní, tak se duše rozčílí a postaví se proti tělu. Nedodrží tedy symbolické zázemí celé snové práce, ale mísí je s doslovným, jež se stává prioritním pro interpretaci. Jakoukoliv interpretaci nebo důraz na doslovné však archetypální škola odmítá. Upřednostňuje pouze zření plynulého toku snových obrazů bez jakékoliv interpretace, spíše němé nazírání obrazů, jež napomáhá růstu vnitřních zážitků a obohacujícího vjemu světa, který vyrůstá ze své podsvětní hlubiny.

### **3.4 Výklad snů u Freuda a srovnání s archetypální školou**

V minulé kapitole jsem uvedl obecně informace archaického přístupu ke snům. Nyní přikročuji již k psychologickým tezím, kde srovnávám Hillmana s Freudem a Jungem. Hillman, jak jsem uvedl, je však místy opouští návratem k předchozím, starším liniím, proto předchozí stručný úvod nebyl zcela nezáměrný. Navíc nám ukázal, že interpretace snů není pouze psychologickou záležitostí, ale může být zkoumána i nástroji antropologie.

Pro jakékoliv psychologicky zaměřené interpretace snů musíme vycházet z Freudovy metody. Jeho přístupem začíná odborný a kvalifikovaný přístup ke snům, jež našel své ocenění v lékařské praxi. Dále také platí, že jeho pojetí snů posunulo psychologii k terapeutickému zázemí, neboť Freud opustil tradičně používanou hypnózu, jako prostředek pro léčení neuróz a zvolil novou metodu analýzy snů, jež vyžaduje vzájemnou spolupráci mezi pacientem a lékařem při interpretaci. Vzájemná spolupráce je totiž nutná pro plné pochopení snu, který má dle Freuda dva významy manifestní a latentní. První z nich je srozumitelný pro snícího, ale latentní obsah může dešifrovat pouze terapeut.

Touto novou metodou nastínil i další možnosti fungování lidské psychiky a zpřístupňuje pojem nevědomí pro další výzkumy. Z pohledu odborné historie tohoto fenoménu můžeme uvést, že jeho zkoumání se rozvíjelo od poloviny 19. století Jeanem Martinem Charcotem, H.H. Bernheimem, Liébaultem, kteří se domnívali, že nevědomí hraje svoji roli v případech ochrnutí. Podobně tomu bylo i u Charcotova žáka Pierra Janet, který zkoumal nevědomé stavy disociace či mnohočetných osobností. Během svých prací, zejména s pacientkou Léonií Janet

ukázal, že během transu promlouvá nevědomí buď vyjádřením reziduálních vzpomínek nebo někdy telepatii. Freud u Bernheima a Charcota stážíval.

Tato pojetí nevědomí nebo následně i snu měla však lékařský materiální základ. O myšlence, že psychická energie má teleologickou funkci, kde nevědomí hraje kompenzační roli se zatím neuvažovalo. Tuto možnost nadšeně uchopil Jung, který odlehčuje lékařské vymezení psychologie nevědomí svým zájmem o široké spektrum společenských a okultních věd. Dále ji významně modifikoval Hillman, který jednoznačně, díky důrazu na imaginaci, spojuje psychologii s uměním.

Sen měl tedy u Freuda lékařský kontext. Původní léčba neuróz katartickou metodou objevenou Breuerem s pomocí sugesce a hypnózy pátrala po traumatických zážitcích, z nichž se onemocnění vyvinulo. Tento způsob léčby Freud opouští v 80. letech 19. století a přeměňuje jej v psychoanalytický tím, že zavedl metodu volných asociací, kdy pacient říká vše co mu přichází na mysl. Tato metoda také pomohla pacientovi vybavit si zapomenuté vzpomínky spojené s traumatickými situacemi (Hydeová, Guinness, 2001). Tyto vzpomínky byly nazývány abreaktivními, což znamená, že i tělesné potíže mohou zmizet, jakmile se vybaví zapomenuté trauma z ne-vědomí jedince. Tím dochází k pojetí nevědomí u Freuda chápaného jako bludiště představ, zkreslených obrazů skutečnosti a přání, která jsou mimo oblast uvědomění jedince.

Na základě toho objevu potom Freud sen pochopil jako zobrazení deformací denních myšlenek a zájmů přisoudil mu velmi reduktivní význam, jež je v opozici vůči restitutivnímu pojetí Junga a post-jungovských škol. Pro Freuda má totiž sen jedinou funkci a sice strážit spánek. Sny, dle něj, eliminují podměty, které by jinak spánek přerušily. Tvrdil, že sny nám poskytují vhled do nevědomých přání osoby, a poskytl četné příklady na podporu svého tvrzení, že sny jsou splněním těchto nevědomých přání (Drapela, 1997).

Samo pojetí snu však u Freuda není jednoznačné. Každý sen má určité místo, kde snové myšlenky, na které narazíme při výkladu, musí zcela obecně zůstat bez uzávěru a rozbíhat se všemi směry do síťové spleti našeho myšlenkového světa (Pechar, 1992). To by naznačovalo, že každá interpretace nám v souvislosti s daným asociačním kontextem závislým na aktuální životní situaci může odhalit jiný významový aspekt snu. Tato možnost je však dušena

skutečností, že sen jako strážce spánku nám něco tají a proto jistě nechce příliš vypovídat. Proto jeho interpretace mají v souvislosti s Freudovou povahou psychické energie – libida, pouze sexuální, tj. biologický rozměr. Tato redukce může mít svoji účinnost, neboť sex jako mocná pudová síla hraje v našem životě důležitou roli, ale nikoliv univerzální platnost, protože všechny naše problémy a snové motivy jistě nemají sexuální kontext.

Jung souhlasil s Freudem, že hysterie a obsedantní neuróza vykazují abnormální přesunutí sexuálního libida, ale psychotické stavy jako schizofrenie nemohou být vysvětleny poruchami sexuální povahy (Hydeova, Guinness, 2001).

Pro ateistického a nespirituálně zaměřeného Freuda však byla sexuální teorie plně vyhovující. Byla možnou obranou vůči spiritismu, který se ke konci 19. století těšil své popularitě jako platná součást psychologie. Jung, jemuž se dostalo vzdělání v materialistické škole klinické psychologie se nepřestal o tyto parapsychologické jevy zajímat. Tím dostal další cenný myšlenkový nástroj pro své teorie. Freudovu pojmu libido přisoudil duchovní rozměr, který v podstatě nelze vyčerpat. Tím také interpretce snů v jungovských a post –jungovských školách nabývají více nebo méně na restitutivním významu. Zvažují pojetí snů v imaginaci archetypů, kterých je v podstatě neomezené množství a navíc jednotlivé z nich mohou různě variovat, kdy například archetyp animy může být nazírán jako jezinka, čarodějnice, princezna, velká matka, bohyně a nebo, jak již jsem uvedl na předchozích stránkách o archetypální škole nevztahují tato pojetí vůči snícimu, ale snícího vrhají vůči nim.

Hillman uvádí, že koncepce snů u Freuda vychází ze třech dominantních pohledů na sen z romantického, racionalistického a somatického (Hillman, 1999). Freudův systém může být tedy, dle Hillmana nazírán také jako eklektický, a možná jej mírně posunuje mimo rámec medicíny, neboť v něm nachází četné podněty pro své, spíše umělecky orientované, teorie.

Od romantiků Freud přebírá myšlenku, že sen obsahuje skryté, ale významné osobní poselství z jiného světa (ve Freudově pojetí z osobního nevědomí). Od racionalistů přijal ideu, že zjevný sen je snůškou nesmyslů, ale Freud dodává, že má skrytý smysl. Ze somatického pohledu přebírá skutečnost, že sen odráží fyziologické procesy (zejména ty, které se týkají sexuality).

Právě romantické hledisko bylo, dle Hillmana, Freudovi neblíží, výrazně jej asimiloval a tím se poněkud vytratilo ze současné doby k přístupu ke snům. Archetypová škola se k němu ale otevřeně vrací. Romantický postoj, který pojí sen primárně s říší spánku, rozvíjí i do podob nočního světa a klasického mýtu Hádova podsvětí, čímž sen dostává svoji autonomní oblast s vlastní topografií.

Tím, že tato škola souhlasí s Freudovým názorem, že sen je absolutně egoistický, není sociálním projevem ani prostředkem dorozumění paradoxně vyvrací Freudovu možnost interpretace snů, protože spojením egoismu snů s jejich vlastní říší zaniká možnost rozumění z archetypálního pohledu. Freud byl však přesvědčen, že snu je možné rozumět, neboť jeho vyznanou složkou jsou tzv. Tagesreste – denní zbytky, které tvoří most z odlehlého světa snů do reálného života pacienta. Nazval sen královskou cestou - Via Regia, která vede z nevědomí do ega a tím odhaluje sny, ze tmy do světla.

Archetypová škola však volí opačný směr z vědomí do nevědomí, ze světla do tmy a sny neinterpretuje. “Celý proces výkladu snů zaměřený na rozšíření poznatků o životě je radikálně špatný“ (Hillman, 1999, str. 11). Domnívá se, že interpretací sen poškozujeme a tím i duši, která souvisí úzce se smrtí a potom špatný výklad snů vytváří klamné postoje o našem umírání, o naší smrti. Výklad by smrt odlehčoval a zpřístupňoval a nakonec bychom na ní mohli i zapomenout, protože bychom si ji zcela podmanili. Pravděpodobně zde platí, že sny jsou křehké obrazy duše, která směřuje ke smrti a špatný výklad snů ji odebírá její platnost. Pokud bychom mohli brát vlastní duši jako vlastní bytí (dasein), tak zde uvidíme vliv Heideggera nebo daseinsanalýzy, kde smrt je nejvyšší existenciálou a vkládá našemu bytí (duši) svůj význam. Jako důvod neinterpretovat je možné uvést i fakt, že obrazy přicházejí vždy jako první, před myšlenkou, před slovy tudíž sen, jež je založen na obraznosti se stává primární skutečností. Tím celé denní vědomí začíná v noci a nese její odlesky. Tím se celý náš život odvíjí od smrti.

Archetypální přístup je zakotven na perspektivě noci, temném podsvětním území nabitým obrazy, neboť tak působí snící z vnějšího a vnitřního pohledu. Nehybně, jako ve smrti, položen

na lůžku uprostřed noci odmotává snící sledy obrazů za zavřenými víčky. Toto zření odpovídá představě podsvětí – temné hlubiny, ve které žijí stíny a obrazy po své smrti. Proto patrně Hillman také klade rovnítko mezi sen a smrt. Bohatost obrazů smrti ve spánku přináší nové pohledy do vyšlapaných kolejí dne, podobně jako země čerpá síly z podsvětí. Trochu se to podobá Platonově myšlence, kde život na zemi je odrazem ze světa idejí. Tato myšlenka je dále rozvíjena v kontextu Jungova pojmu individuace tzv. žaludovou teorií, podle které jedinec následuje v životě svůj zásvětní úkol. Tím podtrhuje jistou koncepčnost archetypální školy a to díky i její neohraničitelnosti, kterou otevřeně přiznává.

I když je Hillmanovo pojetí velmi restitativní, souhlasí v podstatě s reduktivním názorem Freuda, že sen nedělá nic jiného kromě střežení spánku. To implikuje názor archetypální školy, že sen nemá nic společného s denním světem. Hillman cituje Freuda a uvádí: „bylo by zavádějící tvrdit, že sny se zabývají životními úkoly, které máme před sebou, nebo že se snaží hledat řešení našich každodenních problémů (tamtéž, str. 19). Tím se sice Hillman zříká Junga, který by uvedl pravý opak. Činí tak z důvodu spojení duše, snu a smrti, jak jsem již uvedl.

Freud ale hovoří o snu jako o něčem cizím, používá jazyk psychopatologie. Sen označoval jako narcismus, halucinace, psychóza, hysterické symptomy a obsedantní myšlenky. Tím je poněkud zeslabeno důvěrné spojení s poučnou mocí snů. Archetypální škola naopak věří, že sen nás iniciuje do obraznosti. Měli bychom mu být otevření a pokorně nakloněni.

V některých bodech si Freud dle Hillmana odporuje, proto v určitých aspektech je přijatelný pro archetypální školu, v jiných nikoliv. Domnívá se, že existuje nepřímá úměrnost odporu mezi odporem snu samého vůči vlastnímu výkladu. „Čím větší je odpor mezi probouzeným egem a nevědomím, tím menší je možnost výkladu snu“ (tamtéž, s.20). Hillman z tohoto Freudova stanoviska čerpá myšlenku, že sen nechce být přenášen na denní světlo a interpretován.

Tento Freudův názor však nedostal skutečné práci se sny. Sen je v terapii interpretován, bez ohledu na jeho vlastní odpor. Překlad snů do ega dle Freuda byl nakonec žádoucí, neboť dle

jeho názoru psychoanalýza je nástroj, který umožňuje ego postupné dobývání id, které je označované jako schránka a rozdělovač libidinózní (sexuální) energie. Id sídlí v nevědomí, je iracionální a dožaduje se slasti (Drapela, 1997) Finálním překladem snů do jazyka ega se Freud archetypální škole vzdaluje, i když je v tomto bodě blízký Jungovi. Dobývání Id je totiž možné chápat jako přeměnu nevědomí ve vědomí, ale i tento jungiánský postřeh archetypální škola odmítá.

Na první pohled se může zdát, že Hillmanovo pojmání svých slavných předchůdců je také poněkud rozporuplné. Odsuzuje freudovské a jungiánské metody interpretace snů, neboť sen dle nich vždy vyžaduje překlad do jazyka bdění. Na druhou stranu je zároveň vyzdvihuje, neboť souhlasí s Freudem v tom, že sen nemá nic společného se světem bdění, ale že je to psyché, která hovoří sama se sebou svým vlastním jazykem. U Junga souhlasí s názorem, že ego vyžaduje, abychom jej přizpůsobili nočnímu světu. To je ale pouze Jungův první krok, abychom pronikli do světa snů, který posléze uchopíme a přeměníme pro ego. Je to myšlenka kompenzační teorie, která však nebyla Hillmanem plně přijata.

Freud i Jung tedy společně hovoří o potřebě nočního světa, ale Hillmanovi se zdá, že v nedostatečném rozsahu. Pravděpodobně se snaží nalézt kvintesenci jejich pohledů, kterou se dále snaží amplifikovat o poznatky existenciální filosofie, zejména spojením snů s podsvětím, tedy smrtí.

Mytologické pojetí smrti jako podsvětní říše obrazů je dle Hillmana žádoucí, neboť znázorňuje vícerozměrnost pohledů. Zní to poněkud děsivě, ale sen (smrt) je pro něho mnohem pestřejší než den. Denním světem Hillman nerozumí každodenní svět, ale spíše doslovný pohled na jakýkoliv svět, kde nám věci připadají takové, jak vypadají, kde nevidíme do jejich temnoty, do jejich děsivých nočních stínů. Možná tím chce také říci, že v denním světle neodkrýváme hluboké významy jednotlivých věcí. Možná kritizuje konzumní způsob života, kdy žijeme z momentální spotřeby, kdy nebereme jsoučna jako poukaz k něčemu dalšímu, ale využíváme pouze jejich jeden význam a zapomínáme na svoji konečnost. Zde se opět domnívám, že přejímá nebo se přibližuje k myšlenkám M.Heideggera.

Ve svém psychologickém zakotvení však celou problematiku vidí z jiného úhlu, z pojetí snů, které mu zosobňují smrt, a jejíž obraznost je projevem nevyčerpatelnosti významů a stává se nám poukazem pro odkrývání vlastní duše. Silně zdůrazňuje, že musíme přejít most (do spánku, nevědomí, smrti) a nechat jej za sebou spadnout, a když nepadne, musíme jej spálit (Hillman, 1999). I když je toto pojetí obrazné, tak se jistě netýká pouze snů samých. Nikdo by pravděpodobně nechtěl žít v doslovném zajetí svých snů, jak činí archaický člověk. Obraznými příklady snů Hillman zprostředkovává unikátní filosofii, která usiluje o autentický život. Nevyčerpatelnost obrazů individuálního snění odkrývá vlastní duši. Chápe význam symbolického pro člověka a poněkud překvapivě jej hledá na správném místě, v říši snů a smrti, neboť z denního světa, jež je doslovným, se vytratilo.

V dalších pasážích svého díla *Sny* a podsvětí se Hillman vrací ke snovým představám, jež předcházely éru Freudovu. Z fragmentu Freudovy koncepce snu nejvíce sleduje romantickou linii. O této linii se domnívá, že je prapůvodní, což přijatelně ladí s adjektivem archetypální, jež je obsaženo v názvu současného směru psychologie. Tato linie, jež se vine, dle Hillmana, již od Herakleita, přes Platóna a jeho přírůstek s jeskyní, novoplatonismus, romantismus, přes Freudovy dva systémy mentálního fungování a ústí do Jungova lunárního a solárního vědomí, sleduje nejzákladnější archetypální myšlenku protikladu a to ontologických, psychologických, symbolických, etických, zkrátka protikladu, nesouměřitelnosti dvou světů.

A na tomto bodě staví Hillman celou svoji psychologii, kde jakékoliv denní projevy ega, nejsou definitivně nadřazené, neboť mají i svoji noční stranu. Protiklady plně respektuje a nechce je spojit. Hodnotnější stranou je mu svět noční, který by spojením ztratil na své pestrosti. Hillmanovi se zdá cennějším vidět věci, tak jak jsou, než z nich tvořit nové modely, ve kterých originalita jednotlivých fragmentů upadá. Chce jenom, to co je, ale domnívá se, že to nevidíme.

V psychologickém zázemí tato romantická linie začíná Heinrichem Steffensem, který v Lipsku v roce 1821 publikoval následující výrok, který výklad snu v kontextu života ostře odmítá:

„Z těchto nezdravých podmínek naší doby vyrostly hloupé pokusy vysvětlovat sen, ten pozitivní produkt spánku, pouze z hlediska bdělého vědomí. Tato metoda vysvětlování neviděla ve snech nic jiného než napůl vytěsněné myšlenky a obrazy dne v něm“ (Hillman, tamtéž, str. 22).

Dále můžeme také uvést G. T. Fechnera, který odlišuje dva protikladné pojmy: Tagensicht (denní tvář) a Nachtsicht (noční tvář). Těmito definicemi se velmi přiklonil současné psychologii, neboť denní svět pojímá jako říší světla, Boha, ducha, krásy a noční svět jako říší hmoty, pesimismu, bezbožného sekularismu. Hillman se domnívá, že nočnímu světu přisoudil ideu nevědomí, ale já se domnívám, že spíše obraz podsvětí, který Hillman s nevědomím ztotožňuje. Nevědomí, totiž dle „jednoho z otců archetypální školy“ C. G. Junga nemá pouze negativní konotaci, ale může být stejně tak tvořivé, jako destruktivní. To vše závisí na našem přístupu vůči němu. Možná, že Hillman raději volí jeho „temnost“, aby zdůraznil naši nutnou bázeň vůči němu, která se v současné době vytrácí. Děsivě temné je zárukou toho, že nebude podrobena.

Freud z Fechnera přímo vyšel a zdá se, že dokonce nastínil esenciální myšlenku archetypální školy. Noční svět, jako dějiště snů pojal jako svět odlišný vůči světu dennímu a rozvinul jej do podoby psychické lokality nevědomí. Také uvedl, že v této oblasti začíná vznikat obraz. Diferencuje tedy dva odlišné světy a tomu nočnímu přisuzuje tvorbu obrazného. Toto je základní teze, výchozí bod pro Freuda i Hillmana. Rozdíly mezi Freudem a Hillmanem jsou způsobeny interpretací tohoto stanoviska, v cestě Via Regia. Na první pohled neviditelná propast je zdánlivě hluboká.

Podstatné však je, že prostřednictvím snu Freud znovu objevil podsvětí. Ve své práci „Výklad snů“ uvádí: „Když si nemohu podrobit vyšší síly, pohnu Acheronem“ (tamtéž).

Podsvětní podobu Freudova nevědomí lze také, podle mého názoru, imaginativně nalézt v příměru, který uvádí Drapela. Freudův pohled na osobnost lze přirovnat k ledovci. Vrcholek nad hladinou se nazývá vědomí, což je část osobnosti, kterou si jedinec plně uvědomuje. Vrstva pod ní se nazývá předvědomí – zapomenuté rozhodnutí, zážitky nebo konflikty. A



rozsáhlá spodní vrstva imaginárního ledovce je nevědomí – jako bludiště představ, zkraslených obrazů skutečnosti a přání, které jsou mimo dosah uvědomění jedince (Drapela, 1997).

Tato odborná definice nám dává v imaginativním pojetí dokonalý obraz podsvětí. Špička ledovce je spojena se svoji mohutnou částí vespod, stejně jako podsvětní říše s denním světem v řecké mytologii. Chladné moře drží konzistentnost ledu neviditelné části, která vyživuje odkrytý ledovec na denním světle, stejně jako země čerpá sílu z podsvětí. Dále zde, s trochou fantazie, můžeme vidět klasifikaci podsvětí samého. Hádově říší, která není nejhlubším místem, můžeme přisoudit předvědomí, i když z Hádova království není tak častého návratu, jako zapomenutých skutečností z předvědomí Freudova. Podařilo se to pouze Héraklovi, Odysseovi a nešťastnému pěvci Orfeovi. Pod Hádem se nacházel Tartaros – nehlubší místo podsvětí, jež v obrazu pomyslného ledovce můžeme vidět jako Freudovo nevědomí.

Nevědomí tedy Freud umístil dolů a velmi hluboko. Již z obrazu ledovce vyplývá, že nevědomí je základ vědomého života a zároveň v základu rozvratné pro jeho hodnoty. Špička ledovce čerpá sílu zespod, a narušením mocné spodní části padá i vrchol. Toto umístění a podoba vyhovuje i archetypální škole. Dále Freud hovoří o bariéře oddělující svět vědomí a nevědomí, kterou můžeme nazírat jako vstupní bránu do Hádu střeženou Kerberem a cenzuře, zakazující vstup.

Jeho pojem vytěsnění – iracionální útěk od nepříjemných myšlenek a přání většinou sexuální povahy z ega do nevědomí, vysvětluje, že jisté množství znepokojivých obrazů je udržováno na druhé straně. Co se v ní odehrává, to zneklidňuje náš život, podobně jako podsvětí, jež bylo chápáno jako místo nedůstojného živoření stínů. Podsvětí bylo přinejmenším místem také velmi znepokojivým vzhledem ke skutečnosti, že Řekové rané epochy si naplno užívali života ve světě vezdejší a živoření podsvětních stínů považovali za méně důstojné než tu nejposlednější existenci otroka (Dommermuth – Gudrich, 2004). Vytěsněné jako cizí území dobře popisuje podsvětní charakter nevědomí.

Dále Freud hovoří o energii Id jako o tekoucím, a tím v imaginativním zření celého kontextu připomíná řeku Styx. Jeho pojetí nevědomí se pojí s výlučně negativní konotací, neboť je

neviditelné a nepoznatelné a blíží se představám snového podsvětí u Hillmana, který v tomto bodě čerpá z Freuda víc než z Junga.

Hillman cituje Freuda: „Můžeme id vystihnout obrazy a nazvat ho chaosem, kotlem, v němž se různé vzruchy mísí v prudkém varu. Ale ono (id) nemůže říct, co chce, podobně jako mrtví v mytologickém podsvětí nemohou mluvit jinak než šepem“ (Hillman, 1999, str. 26). Podsvětní perspektiva je zde dobře zřetelná.

V mytologickém kontextu Freud vymezil id jako něco nesmrtelného, protože nezná plynutí času. Ego chápe jako rozum a obezřetnost. Vztah ega k id je, dle Hillmana, jako vztah hrdiny k podsvětí. Dobře vyjít s něčím nepoznaným a úskočným (tj. s podsvětím) si žádá rozum a sílu typickou pro hrdiny, kteří bojují s netvory. Ego jako hrdina bojuje s vytěsněnými přáními, která vystupují z ohně pekla. Hillman, podle mého názoru, z toho spíše usuzuje, že i ten nejschopnější hrdina nevybojuje svůj boj k maximálnímu podrobení ukrytého přání, neboť jeho doménou je nepoznaný svět, který nelze ovládnout silou a rozumem smrtelného hrdiny. Akceptuje pouze obraznost podsvětí, nastíněnou Freudem, ale volí jiný myšlenkový postup. Nachází pro ní nekonečné paralely, které jsou obtížně zdůvodnitelné, navíc Freuda cituje pouze v malých fragmentech.

Dále se například domnívá, že Freudova terapie, při které se osoby na sebe nedívají má svůj vzor v antice, kde oběť bohům mrtvých byla prováděna s odvrácenou tváří. Zmiňuje Orfea, který se ohlédl a navždy ztratil milovanou Euridyku. Odvrácená tvář je tedy nezbytná pro získání vytouženého cíle. Tato tvrzení však zcela neobstojí. Domnívám se, že pro dosažení volných asociací, které Freud zavedl, bylo nutné, aby se pohledy nestřetávaly a nedocházelo k ovlivnění představ pacienta analytikem. Mělo to spíše funkční význam, neboť Freud potřeboval co nejpřesnější data pro svoji lékařskou práci a navíc, jako ateista, by o oběti bohům pravděpodobně neuvažoval. Nicméně to však nesnižuje bystrost Hillmanova analytického vhledu, nebo také řekněme jeho předpojatost vůči podsvětní perspektivě, na které staví svoje práce, zejména s ohledem na Freuda, jako otce psychoanalýzy vůbec, jehož nemůže snadno opomenout.

Argumentuje také faktem, že Freudovo zhroucení ve středním věku, přichází v době, když pracoval na své knize o snech, kterou považuje za osobní dílo, neboť vychází téměř výlučně z vlastní zkušenosti. Zní to nepodloženě, ale připomíná nám to trochu Jungovu synchronicitu. Freudovo podsvětní zření snů tedy přichází díky zhroucení po neúspěšném průniku do říše hlubiny pomocí pokusů s kokainem a hypnózou. Podsvětí se mu tedy stalo osobní zkušeností, kterou se snažil vyjádřit vědeckými pojmy a vybudovat na něm svoji teorii. Tím se také stává archetypálním námětem, neboť podobnou exkurzi dolů vykonal i Dante, Fechner i Jung. Sebepoznání se tedy, alespoň do určité míry některých historických rozborů autobiografií osobností, pojí s podsvětím. Hillman je však o tom přesvědčen v maximální míře, že to platí pro každého.

Z doposud uvedeného materiálu můžeme usuzovat, že Hillman nekombinuje nahodile vybrané myšlenky z mnoha autorů s cílem vytvořit něco nového nebo velkolepého, ale raději sleduje archetypální linii, tedy určitý stěžejní bod, který se v mnoha manifestacích opakuje. Skoro neříká nic nového, pouze připomíná staré. Staré však nemůže být bráno jako zastaralé, neboť má v sobě sílu opakovaného archetypu, která v posunu času odhaluje jeho životnost. Na příkladu posouzení Freuda vidí něco archetypálního, neboť Freud opakuje jisté postupy uvedené romantiky, jejichž linie sahá daleko zpět. Tato neměnná linie je Hillmanovi zárukou opravdivosti. Problémem však zůstává, že můžeme vytvořit jinou linii, založenou např. na rozumovosti, která bude stejně dlouhá a živá jako ta naše, založená na imaginaci. V každém případě má však svoji tradici, jež nemůže být snadno smetená. Ve prospěch imaginativní linie snad hovoří i to, že je založená na obraze, tedy na prvotním vjemu, který se dostaví před slovem a myšlenkou. Z tohoto pohledu bychom mohli považovat archetypální školu, jež čerpá z obrazu za jednu z nejobtížněji zpochybnitelných. Uvážíme-li, že v dnešním světě je imaginativní zření podřízeno logickým argumentacím, tak tím představuje archetypální škola cennou kompenzaci díky své jednoznačné preferenci vůči celkovému převládajícímu pohledu společnosti. Ve své fundamentální myšlence zůstává jungiánskou, i když se z ní diferencuje.

V České republice můžeme pozorovat jistou resonanci s archetypální školou, respektive s jejím důrazem na imaginaci v pracích V. Boreckého, který rozlišuje reduktivní a restitutivní teorie a konstatuje, že restitutivní náhled je neprávem opomíjen.

Ve společenských vědách nadále dominuje scientistická orientace, kde je vztah člověka ke kultuře chápán jako forma adaptace, přizpůsobení sociálním a kulturním vzorům. “Scientistický redukcionalismus se svou ideou adaptace se v rovině poznání opírá především o realismus plynoucí z jistoty smyslového vnímání a racionálního myšlení“ (Borecký, 1996). V souladu s Hillmanovým stanoviskem bychom scientistický redukcionalismus mohli označit jako doslovnost, která nepřipouští hlubší významy jevu.

Proti těmto reduktivním teoriím stojí celá řada restitutivních teorií, jímž jde o nalezení smyslu lidské existence a jeho vztahu ke kultuře právě v opomíjené sféře imaginace“ (tamtéž). Restitutivní metody díky důrazu na imaginaci připomínají i archetypální školu.

I když mají restitutivní metody svoji tradici, jež je representována antropologicky orientovanou psychologií, filosofií života, personalistickými, fenomenologickými a existenciálními východisky, tak přesto sféra imaginace se zdá být poněkud nejistou pro hlubší porozumění. Imaginace je těžko uchopitelná a rozhodně není měřitelná, a proto snad vědou i odmítána. Protože zasahuje do archaického, mýtického a náboženského myšlení, je často označována jako předvědecká a její typické projevy jakou jsou fantazie, představování, snění jsou přisuzovány nezralé infantilitě, psychopatickým projevům a v lepším případě uměleckému vyjádření. Skutečnost, že mýty jsou v první řadě psychické manifestace, které zobrazují podstatu duše, si téměř vůbec neuvědomujeme. Borecký se parně odvolá na psychologickou koncepci mýtu nastíněnou Jungem, který mýtus překládal do určitých principů a sny byly ilustracemi těchto principů. Hillman bere mýtus jako mýtus, ve své těžko obsahnutelné definovatelnosti a synonymně mu říká psychologie.

Souhrnně však pro svoji bezednou hlubinu nejrůznějších podmětů, které jaksí nejsou přímo zdůvodnitelné, spíše tušené, jakoby vnitřně viděné poskytuje imaginace fundamentální, aktivní a hlavně kreativní zdroj kultury, kterou tím rozvíjíme, a kterou jsme i rozvíjeni. Jako příklad těchto kreativních podmětů bychom mohli uvést Guiseppeho Tartiniho, který svoji hudební skladbu, známou jako Ďábelská sonáta zkomponoval jako přímou vzpomínku na svůj sen. Fantazie ze snu se mu stala realitou, nikoliv nezralou infantilitou. Fantazii jako realitu Hillman vítá. Je-li vše metaforické, tak neexistuje nic jiného než reálná fantazie.

Tento Tartiniho příklad nám i odkrývá základní rys imaginace, který můžeme charakterizovat následovně.

„Charakteristickým rysem imaginace je zdvojování (reduplikace) mezi skutečností (realitou) a iluzí (zdáním)“ (tamtéž). Toto stanovisko koresponduje s archetypální školou, která maximálně zdůrazňuje imaginativní hlubiny.

### 3.5 Bodové odlišení Freuda od Hillmana

Freud, ačkoliv je řazen do reduktivního pojetí díky své jednostranné interpretaci snů, poskytl archetypální škole cenný model nevědomí jako sídla podsvětních obrazů, které bylo touto školou imaginativně uchopeno. Další jeho význam je evoluční, ovlivnil a motivoval Junga, který sehrál pro archetypální školu podstatnou roli.

Zde však uvádím některé podstatné rozdíly odlišení mezi Freudem a Hillmanem

1. Freud spojuje psychologii s medicínou, i když provádí první kroky k terapeutické práci pomocí interpretace snů. Archetypální škola zázemí medicíny striktně odmítá. Pojí psychologii s uměním, neboť jejich společným jmenovatelem je imaginace. Neohraničená imaginace působí problémy vědě, která chce vše pevně uchopit. Freudův přístup je vědecký, vychází z výzkumu pudové sexuality. Archetypální pohled spíše umělecký, protože neohraničenost imaginace je neohraničeností bezedné hloubky duše definované již Herakleitem. Dle jeho dalšího zlomku, že neviditelné spojení je silnější než viditelné, archetypální škola usuzuje, že duše touží jít dál do své hloubky. Dále Herakleitos praví, že skutečná podstata každé věci má snahu se skrývat (nebo také: příroda se ráda skrývá). Musíme jít tedy dolů pro skrytou podstatu. V hlubině leží víc než na povrchu. Nové pohledy a zření. Tím pravděpodobně dospívá Hillman zcela logicky ke spojení s Hádem a jeho mytologickým významem obnovy sil pro zemi, který aplikuje jako psychologický význam oživení pro duši. Hlubinné se rovná pravdivé. K tomu bych rád ještě uvedl, že Hádes byl bratrem Dia. Hlubina tedy skutečně nese spojení s nejvyšší mocí. Neviditelné (Hádes) se pojí s viditelným s (Diem) a tím se také stává reálným v životě, nikoliv zapomenutým po smrti. Proto také archetypální škola zdůrazňuje neomezené plynutí podsvětních obrazů v našem životě, jež se nedají zachytit, protože nemají hloubku a jejichž

proud je nezpomalitelný. Herakleitos hovořil o každé věci, jež se skrývá a tím naznačil pro archetypální školu zkoumat vše jako fantazii nebo mytologéma. Tím se stává tato škola otevřeným procesem vnímání světa a všech jeho témat a živě přesahuje paradigma psychologických disciplín. “Hlubina nemá konce a všechny věci se stávají duší“ – to je synonymní výrok Herakleitův a archetypální školy. Touha pronikat do hlubiny, kde se všechny věci dle Herakleita skládají a rozkládají, pod povrch, k neviditelnému Hádu, smrti však našla ocenění i u Freuda v podobě sváru mezi pudem smrti – Thanatos a pudem života – Erós. Freud však Thanata redukoval, připisoval mu pouze sadistické nebo destruktivní události. Dle archetypální školy vše plyne z nevyčerpatelného Hádu. Pomocí imaginace dospívá k podobnému zjištění jako Heidegger. “Když hledáme v nějakém prožitku jeho nejskrytější význam, dostaneme se k němu nejbližší, když ho necháme projít Hádem, když se zeptáme, jaký to má vztah k “mé“smrti. Potom vystoupí podstata“ (Hillman, 1999, str. 36 -37). I když to není explicitně řečené, je to podobné Heideggerovi v tom smyslu, že jediné poznatelné bytí je mé bytí – dasein a to souvisí s časem, s konečností ve formě smrti. Hillman také říká, že nejhlubší (nejskutečnější) prožitek je spojen se smrtí. Předpokládá se, že nemyslí abstraktní prožitek, ale prožitek vlastní. Dále Hillman spojuje podsvětní říši s duší. V hlubinách odkrýváme jednotlivé aspekty duši, ale hlubina je také smrt. Individuace jako cesta k plné osobnosti tedy směřuje ke smrti, podobně jako Heideggerovo bytí.

2. Sen u Freuda obsahuje denní vzpomínky a exklusivním námětem je sexualita. Toto pojetí je pouze jednou z variant archetypální školy, neboť vychází s pojetí psychické energie definované Jungem a jeho konceptu kolektivního nevědomí. V pojetí interpretace snů na rozdíl od Freuda a Junga zdůrazňuje, že sen není možné interpretovat pro přání ega. Oceňuje však Freudovu snahu o správné vymezení privátního významu snu. Freudovo pojetí snu – jako strážce spánku Hillman dále amplifikuje v kontextu mytologie a dospívá ke spojení snu se smrtí – s podsvětní perspektivou. Tento krok není individuální inovací, ale spíše archetypální posunem, který navazuje na stejný motiv v mnoha kulturách. Podobné paralely totiž můžeme pozorovat v Homérově Iliadě, kde Hypnos (bůh spánku) a Thanatos (bůh smrti) jsou dvojčata, spojení sen a smrt je tedy patrné. Stejně tak činí orfická mytologie, římská poezie a hindská Atharvaveda, ve které pán mrtvých Jama posílá sny. Opakování mytologických námětů a poetického zření je Hillmanovi zárukou nejvyšší opravdivosti. Tím se obecně odlišuje od Freuda, který striktně obhajoval svoji sexuální teorii, ve které sny vyvěrají z libidinózního pramene, jako jedinou možnou pravdu. Sen má

u Hillmana pesimistický nádech, neboť díky kontextu podsvětí znázorňuje depresi – v podobě konfliktu, stárnutí, nevyhnutelnosti osudu, blížící se smrti. Pojetí snu u Hillmana nám opět připomíná Heideggerovu časovost, směřování ke smrti.

3. Zásadní rozdíl spočívá i ve směru Via Regia. U Freuda se jednalo o směr z nevědomí do ega, u Hillmana z ega do nevědomí. Sen se u Freuda váže k egu, u Hillmana iniciuje duši. Tato zasvěcení probíhá však svérázným způsobem, protože nenabízí dosažení jednoty osobnosti prostřednictvím snu. Dle kulturologických rozborů bychom zjistili, že duchové podsvětí jsou množného čísla, bez vymezení finálního počtu. Ztotožněním snu s podsvětními duchy tedy zjistíme, že sen má dezintegrační význam, protože jeho mnohost nikdy nespojíme. Zdá se mi, že k Hillmanovi promlouvá antická filosofie a mytologie i ve snění, neboť nad pestrostí obrazů a nespočetných podsvětních duchů můžeme pouze říct sokratovskou větu: „Vím, že nic nevím“. Začíná-li naše existence ve snech, jak si Hillman myslí, znamená to, že toto jediné poselství, které si v souladu s touto koncepcí snu můžeme přinést na denní světlo, aniž bychom sen rozbíjeli, zapůsobí morálně v podobě větší tolerance a soucitu vůči přírodě. Hravá imaginace snění může mít i závažný praktický význam. Zděšení chladem smrti a ponurosti, ve kterém své ego ztrácíme, nás více otevírá vůči životu nahoře. “Protože v podsvětí se všechno odhalí a život se obrátí naruby. Jsme dál než naše předpoklady založené na životní zkušenosti a z ní odvozené moudrosti (tamtéž, str. 46). Dále také platí myšlenka podobná existencialismu a sice, že sen, který znázorňuje existenci, je absurdní, nemůže být pochopen, je nevyzpytatelným plynutím dolů k pesimismu. Tento pesimismus je však imaginativně plodný.

### 3.6 Výklad snů u Junga a rozlišení od archetypální školy

Jung, jak známo, navázal na Freudovu teorii práce se snem, kterou významně rozšířil o pojetí kolektivního nevědomí. Zároveň také přinesl do interpretací snů mimovědecké, morální hledisko, pomocí kterého hledá smysl. Nejde mu tedy pouze o to, aby diagnostikoval neurózu, ale také o to, aby pochopil její smysl a účel. V knize „Analytická psychologie - její teorie a praxe“, Jung uvádí příklad pacienta, jenž byl precizně analyzován Freudovou metodou, ale přesto nebyl vyléčen, ačkoliv měl detailní vhled do struktury své neurózy. Příčina jeho stávajícího onemocnění byla těžko vědecky uchopitelná, neboť souvisela s oblastí svědomí a špatné morálky (Jung, 1993). Tímto krokem a svým celkovým zájmem o společenské vědy

otevřel psychologii dveře k novým myšlenkovým horizontům, na které výrazně navázala i archetypální škola. K jistému uvolnění psychologie z rámu vědy také pomohl jistou benevolencí vůči různým psychologickým školám a směrům. Na rozdíl od Freuda netrvá striktně na "své metodě", ale uznává, že širokému spektru individuálních pacientů nejlépe vyhovují různé přístupy psychologických metod – např. Freudovy a Adlerovy, v závislosti na svých problémech a potížích (sexuálních, sociálních). Svoji metodu považoval za jednu z mnoha jiných nebo i dalších. "V psychologii myslím vždy na celý rozsah duše, kam patří filosofie, teologie a mnoho jiného. Neboť proti všem filosofím a náboženstvím stojí skutečnost lidské duše, která zřejmě v poslední instanci rozhoduje o pravdě a omylu" (Jung, 2000, str. 211).

Totéž předpokládal i o metodě výkladu snů, již archetypová škola modifikovala. Nastínil v ní jistou uměleckou kreativitu, kterou věda příliš neuznávala. Jednalo se zejména o aktivní imaginaci, tedy metodu, která umožňuje odhalení nevědomého obsahu v bdělém vědomí. Obrazy, které se objevují, mohou být zpracovány uměleckými a dalšími prostředky sebevyjádření, jako je malování, což je typický projev umění.

Vlastní výklad snů u Junga je založen na protikladech. Vlastně je taková i celá jeho psychologie – ego / já, introverze / extroverze, první polovina života / druhá polovina života, anima / animus a další. Podobná myšlenka se týká i snu jako protikladu noci (nevědomí) vůči dnu (vědomí). Vzhledem k tomu, že současný člověk se dle Junga více přiblížil ke svému vědomému postoji a více se vzdálil vůči všemu archaickému, instinktivnímu reprezentovaným kolektivním nevědomím, stanovuje snu kompenzační funkci, která má uvést do správné harmonie oba stavy – vědomí i nevědomí. Hillman, který opozicionalismus kritizuje pouze částečně, neboť si je vědom, že je pevně vryt do základu našeho myšlení, přesto usuzuje, že Jungův postoj ke snu, podobně jako Freudův, není správný, neboť ze snu tvoří most mezi dnem a nocí, kde pohyb po mostě je špatně volený, směrem do ega. Domnívá se, že poškozujeme sen, když si z něj do ega odnášíme jenom část, i když přínosnou, pro řešení našich problémů. Hillman totiž, jak si ještě ukážeme, odmítá lékařský přístup k člověku, který se mu za každou cenu snaží vrátit ztracenou rovnováhu, nebo jej udržet při životě.



Ve své další knize Klíč k duši, hovoří o osobním poslání zjevovaném skrze vlastního daimona (genia, anděla strážného, hada u archaického člověka, apod.), který člověka vede často nelogickým způsobem životem, i za cenu značných depresí, nebo neúspěchu, které jsou jakoby správně načasované, aby samy ve zralém čase otevřely cestu k jedinečnému poslání každého člověka. Tok našeho života, je tedy dle Hillmana dobrý tak jak je, a neměli bychom do něho příliš zasahovat. Tím, že se kompenzace obrací k egu, nedochází dle Hillmana k žádnému posunu životní cesty člověka, neboť ego na rozdíl od obraznosti snů je doslovné a člověku vrací určitou jednodušnost bezpečí, která v životě však není.

Hillman obrací sen k duši: „Každý sen pracuje svým vlastním způsobem na osudu duše“ (Hillman, 1999, str. 77). Domnívá se, že obrazy nejsou založené na protikladu, ale protiklad je obraz. Není tedy nutné obnovovat rovnováhu, protože rovnováha je již daná. Celá rovnováha, kterou člověk snad hledá, je položena v podsvětní říši snů, do které se každou noc vydáváme. Z mytologických souvislostí víme, že Hádes a Pluton jsou jeden, také Hádes a Zeus, Hádes a Dionýsos, Hádes a Poseidon jsou bratři, Hádes a Hermes mají stejnou čapku, Hádes a Persefona stejné království. Vše je tedy obsaženo v Hádu, v obrazu podsvětí. Tam je potřeba se učit, co je rovnováha a ne ji rozbíjet a tvořit novou na světle dne. Sen tedy nevyžaduje žádnou kompenzaci, ale sám nás uvádí do široké mozaiky vztahů a významů. Pravděpodobně ji nemůžeme vyčerpat, je tedy zbytečné se o to pokoušet interpretací. Svoji povahou se tedy sen u Hillmana jeví jako homeopatický, neboť představuje jedním obrazem to, co my vidíme v jazyce protikladů. Podsvětní hledisko tedy nemusíme oddělovat, protože žije plně v obrazech. Hillman vyžaduje velmi jednoduchou věc a sice vidět každou věc takovou, jaká je na dně své hlubiny. Za všemi protiklady leží dle jeho názoru jednota. Například Smrt (Hádes), Moře (Poseidon) Zeus (nejvyšší bůh řecké mytologie) – tyto zdánlivé nesouvislosti spojuje jednota bratrství. Tento postoj je však odlišný od Junga, který se domníval, že jenom podobnosti mohou být protiklady. Realizace Hillmanovy jednoduché myšlenky v praxi však vyžaduje vytríbenou citlivost a zatím nedošlo k jejímu závažnějšímu průlomu.

Na druhou stranu Jung podsvětní perspektivu také rozpracoval, nikoliv svým přístupem ke snům, ale tvrzením, že psychologická cesta individuace je v konečném smyslu přípravou na smrt. Potom tedy proces individuace duše také směřuje do podsvětí. Jung spíše hovořil o druhé

polovině života. Hillman se však k němu hlásí mnohem otevřeněji v každodenní zkušenosti s našimi sny. Smrt se nám snaží připomínat každodenně. Sen jako smrt je důležitý pro realizaci našeho života. Dále ve svých opozicích Jung postuloval protiklad křesťanství a podsvětí tím, že postavu Krista ztemňuje Hermem (Merkurem). Kristus jako nejvyšší vědomí tohoto světa je stavěn do opozice s nevědomím, s částečně s podsvětní postavou Hermem. Patrně si uvědomoval, že příliš dokonalý bůh je odříznut od své nedokonalé stránky - temného nevědomí, jež může být i kreativní silou. Kristus sestoupil za nás do pekel, ale v podsvětí je nevyčerpatelnost obrazů, kterou potřebujeme. Cesta do podsvětí by neměla být uzavřená. Jung totiž ve shodě s Hillmanem nehledá dokonalost, ale celistvost zážitků potřebných pro správnou výstavbu naší duše. Svými metaforami Hillman připomíná filosofii Nietzscheho, jež nás také staví mimo dobro a zlo, obě kategorie jsou důležité, negativní zkušenosti jsou nutné, aby se jimi člověk posílil do života.

Nicméně podsvětní perspektiva není u Junga prioritní. Nehledá metaforickou citlivost pro zření všech podsvětních obrazů, ale spíše metodu výkladu snu vysvětlující tyto obrazy do určitého smyslu. Ačkoliv volí redukci obrazů snových významů, požaduje vícero snů pro analýzu. Nevědomí přisuzuje mnohem větší význam než vědomí, postuluje je jako mocnou oblast, kde vědomí má velikost pouhé hlavy oproti celému tělu, ale přesto jej chápe jako nástroj interpretace pro ego. Dle Hillmana však nesprávně usuzuje z logického nepoměru sil. Z této rozlehlosti nevědomí chce analýzou více snů a redukcí ke stejnému motivu, v nich obsažených, dešifrovat poselství snů. Nepoužívá Freudovu metodu volných asociací, která nás otevírá neomezenému množství asociačních představ, jež vedou ke komplexům pacienta, protože Junga nezajímá, co je komplex, ale k čemu je komplex. Odpověď se snaží vyčíst ze snů. Hillman však neuzavřené asociace v kontextu snu vítá, neboť znázorňují polyteistické hledisko bohů obsaženého v podsvětí.

Jung chce číst sen jako text neznámého jazyka. K opozici k Freudovi si nemyslí, že sen něco skrývá, ale vypovídá. Vzhledem k tomu, že je sen však záhadný text, tak jeho výpověď v původní nesrozumitelné formě nestačí a žádá svůj rozbor. Hillman však chápe sen jako sen, ve své původní nesrozumitelnosti bez požadavku následného rozboru. Dešifrování snů provádí Jung pomocí amplifikace, metody hledání souvislostí mezi snovým obrazem a konkrétním

významem snícího. Také si nemyslí, že sen je distorze, nesmysl. Tímto postojem se staví do submisivní role vůči snům, ve které setrvává i Hillman, který se chce ze snů maximálně učít plným ponořením se do jejich hlubin. Pomyslný příměr hlavy a těla jako vědomí a nevědomí Hillman chápe odlišně- hlava je tělu vděčná a nechává se jím nést, je podřízená tělu snů.

Předchozí Freudův postoj vyznívá jako velmi egoistický, označuje sen jako nesmysl, jenom proto, že mu nerozumíme a snícího staví na nadřazenou pozici vůči snu. Jung však ztotožňuje sen s přírodou, která nedělá omyly, udává mu posvátný význam a hodnotící kategorie – správný a špatný chápe jako uměle vytvořené člověkem, přesto však sen analyzuje. Odmítá tvrzení, že sen je nesmysl, ale spíše tvrdí, že je něco překroucené v mysli snícího, když snu nerozumí. Další jeho kroky jsou však egoistické, neboť se domnívá, že snící může sen zvládnout ke svému prospěchu. Předpokládá, že sny mají jistou vývojovou linii znázorňující aktuální posuny životní situace snícího. Různé sny analyzanda mají centrální motiv, který se opakuje a jehož dešifrace je klíčem k uzdravení – jako návratu do života, kde dané symboly např. obraz kraba ve snu mají své opodstatnění. Jedná se o spojení mezi psychickými a organickými fakty. V obrazu kraba se jedná o to, že krab představuje sympatický systém, který odpovídá břišní části. Snový souboj s krabem, tedy ve spojení znamená, že sympatický a cerebrospinální systém bude bojovat se snícím ve skutečnosti. Snový boj je varováním nevědomí před skutečně možnými obtížemi vědomí v budoucnosti. Na sen je tedy nutné, dle Junga, reagovat a udělat potřebnou změnu v životě.

Hillman, jak jsem uvedl výše, tento návrat nepodporuje tak aktivně, jednak z pohledu osudovosti, ale i skutečnosti, že nepřekládá sen do jazyka ega, ale ego do jazyka snů. “To znamená dělat snovou práci na egu, vytvořit z něho metaforu, vidět skrz jeho realitu“ (tamtéž, str. 88). Dochází tedy k rozpuštění ega, stane-li se metaforickým, nedoslovným. Metaforické ego má blízko k pojetí decentrace osobnosti, k humoru, ke smíchu zenových mnichů, k bláznovství. Hillmanova snová práce může být nahlížena z pohledu dlouhodobé perspektivy jako výchovná, neboť mění a utváří člověka, než jej krátkodobě léčí, vlastně svérázně navazuje na Jungův názor, že analýza nikdy nekončí. Dále tvrdí, že každá sebemenší součást snu, včetně snového já, je metaforický obraz. Obraz umožňuje vnímání obrazu (tamtéž).

Vlastní práce se snem je však diametrálně odlišná. Přístup ke snu má u něho jistou podobu zbožného rituálu, neboť podsvětní hlubina vidí v egu mnoho pejorativních postojů – zejména humanismus (sen je primárně reflexe o záležitostech lidí a poselství pro ně), personalismus (věří, že říše duše se zajímá hlavně o osobní život člověka) a doslovnost (chápe sen s významovou jednoznačností) a tyto postoje musí být eliminovány, abychom mohli přistoupit ke snu s novým pohledem. Je třeba se očistit, jako před vstupem na posvátnou půdu. Tento požadavek může naznačovat dvě souvislosti. Je zde jistá podoba s filosofií východu, která dle Junga měla výbornou tradici v péči o duši, neboť eliminace mnoha předsudků ega implikuje jeho vyprázdnění podobně jako meditační praxe. Nebo tímto požadavkem vlastně opakuje, že psychologie je mytologie, neboť sestup antických hrdinů do podsvětí také vyžadoval respektování určitých pravidel. Mytologicky postupuje i dále. Freudův pojem – Tagesreste (denní zbytky) nazírá jako nedoslovné, které neodkazují k určitým denním událostem, ale jako obrazné. Sen tedy je trávící proces, který potravu promění, podobně jako životy Řeků našly přeměněnou podobu v živořících stínech podsvětí. Sen je tedy zhroucením, rozpadem. V jeho nehostinných končinách se konstituje ze životních událostí psychická substance. Utváří se uzavřený cyklus. Sen bere události ze života a utváří z nich duši a zároveň ji každou noc sytí novým materiálem – duše je tedy nekonečně metaforicky utvářena a den má pro ní význam dodavatele surovin. I den díky spojení s podsvětím se stává metaforický.

Sen je tedy dle Hillmana výlučně subjektivní. „To, co prochází mými sny není skutečné, nejsou to nějaké jiné osoby, nebo dokonce rysy jejich duší, které se ve mně odrážejí jako v zrcadle, (ikony nebo jejich simulacra – podoby), ale je to hluboká, subjektivní psyche ve svých personifikovaných maskách“ (tamtéž, str. 90). Poněkud se odlišuje od Junga, který rozlišoval výklad snu na subjektivní a objektivní úrovni. Jung pacienta nechal samostatně hovořit k motivům jeho snu, ale pokud se vyskytl archetypální motiv, převzal interpretaci samostatně. Rozlišoval totiž, že sen může vypovídat o událostech osobních nebo kolektivních. Dle Hillmanova subjektivního hlediska totiž sny snícího nic neprochází, snící není obklopen snovými motivy, ale pouze platí to, že snící je sám jeden z motivů. V noci snící vidí sebe samého ve snu, ale ráno hrdinně říká, že měl sen, ale ve skutečnosti platí, že sen měl snícího a má jej možná celou dobu, neboť i Jung připouštěl, že často sníme s otevřenýma očima i ve dne. Řekové věřili, že temné škvíry na povrchu zemském jsou tunely do podsvětí, totéž se stává i

nám, že se ve dne propadáme do fantazií, které nabírají na síle v noci. Možná, že jsou ovlivněné nočními sny.

Hillman nazírá sen jako stínovou hru, kde snící je jeden z herců, jako masku rolí, kterou hrajeme. To opět koresponduje s podsvětní perspektivou, neboť jednou z nejstarších podob smrti byla postava tanečníka s maskou. Všechny postavy hrají role smrti. Je zde opět zvláštní spojení mezi bohatstvím významů snů a smrti, mezi Hádem a Plutem, kdy smrt je zárukou poznání duše. Podobně jako Heidegger, který chápal smrt jako klíč k bytí, tak Hillman chápe smrt jako klíč k duši. Disproporcí mezi nimi je pojem duše/bytí.

Dějství snových postav Hillman částečně odvozuje i z etnologického výzkumu skandinávské školy (Arbman, Paulson, Hultkrantz), kteří hovoří o tzv. dualistickém pluralismu duše. Rozlišují duši- život, jež je mnohočetná a souvisí s tělem a egem a svobodnou duši, duši – psyché, která je pasivní a jeví se jako sen, obraz a smrt. Obě duše jsou na sobě nezávislé a mají různé úkoly. Hillman v této tezi vidí perspektivu svého podsvětí, ale i to, že ego je, v archaické zkušenosti také duše. Tato zkušenost se mu jeví jako typická od svého počátku (archetypální). Duše je tedy, díky tomuto etnologickému výzkumu, jediná půda na poli psychologie od svého počátku. Pomyslná linie dualistického pluralismu se však stírá dle Hillmana ve snech, neboť snění, dle něho, uvolňuje duši- psyché z nedorozumění, že patří životu, ale také posouvá duši-ego do hlubší dimenze. “Sen je to nespolehlivější místo, kde můžeme prožít jemnou hru mezi jednotlivými druhy duší“ (tamtéž, str. 98).

Uvedl jsem, že Hillman sny neinterpretuje, protože sen nesouvisí s přírodou a životem, ale s podsvětím, návrat nahoru, tedy rozumná interpretace není možná. Totéž platí i pro věštecké pojetí snů – jako zprávy od nevědomého Bytostného Já, i když má nekonečné znalosti. To vše vrací sen k egu. Na sen se tedy nemůžeme dívat s nadějí. Sen nám neodpoví, pouze ukáže, co děláme nebo kde jsme. Láme naše ego, neboť postava snícího nemá děj a význam, pouze hraje svoji každonoční hru, znovu a znovu.

Domnívám se, že sen se v Hillmanově pojetí podobá Sisyfovi, jež do nekonečna valí svůj kámen. V okamžiku, kdy jde pro něho znovu, má šanci osud zvládnout, neboť kámen mu patří.

Mlčky přijímáme své sny a tím umlčujeme naděje po radostném životě. Přijímáme vše, tak jak se nám nabízí. Nebojíme se děsivých a absurdních snů, neboť i takové sny nám patří, podobně jako Jung podotknul, že Stín patří k osobnosti. Bez nadějí do budoucnosti, nám nezůstane nic jiného než milovat život v přítomnosti. Jistá absurdita snů je našim nejlepším učitelem, nikdy nám nedá špatnou radu, neboť jeho ústa jsou navždy zavřená.

Dále proti potřebě interpretovat sny hovoří Hillman také tím, že Platón v *Timaiovi* uvedl, že duše se ve spánku toulá poháněna základními potřebami duše, které nejsou podřízeny rozumu. Proto byly sny považovány za tajemství nebo šílenství, jež nechce být vyraženo. Vyvozuje, že pokud se duše toulá je svobodná a jakmile je to možné, tak opouští tělo a s ránem se k němu vrací. Při návratu však patrně nechce být poutána tělesností. Chce stejné podmínky, jaké si sama zvolila večer, a je-li ego zároveň duší, mělo by jí vyhovět. Na tento postulát však psychologie převážně pozapomněla, ačkoliv je znám již od archaické doby. Návratem duše přináší sen a ten, ve smyslu toulání, nesmí být vykládán ke svému cíli, pouze přemítavé hloubání je žádoucí, respektující bezednou hlubinu symbolů.

Hillman tedy nachází mnoho dávných paralel, které potřebu interpretovat sny odmítají. Tím je opět patrné, že pojí psychologii s uměním a životem. Nechce příliš setrvat na vyšlapaných cestách psychologie Freudem a Jungem, kteří s interpretací snů začali. Hillman spíše hledá jejich esenciální základ, který dále amplifikuje v jiných myšlenkových okruzích. Tím nalézá psychologické základy kdekoli, posiluje psychologii samou a hovoří kriticky vůči jejich dnešnímu úzkému vymezení.

Svůj vlastní přístup ke snům Hillman uvádí opět mytologicky. Zdá se být věrný obrazovému vyjádření a neříká nic doslova. Obrazné vyjádření je ve shodě se základní povahou snů, ze kterých vzniká život a nepomáhá eliminaci redukce doslovného významu. Podobně jako sen má otevřený konec a nemá naději, že něco jednou jasně pochopíme a ustrneme. Připomíná nám opět Herakleita“všechno přichází a nic netrvá a přirovnáváje věci k toku řeky, říká, že bys nevstoupil dvakrát do téže řeky“ (Svoboda, 1944). Proud řeky, která stále teče, nám připomíná pohyb obrazů ve snech. Podobně jako proud řeky je nelze uchopit, uchopením se ztrácejí, protékají mezi dlaněmi. A nestoupíš do téže řeky dvakrát, nic se tedy nebude opakovat. Kdo se

nesmíří se snem v podsvětí, tak jak je, nikdy víc nezíská. Totéž platí pro život, který čerpá vitalitu z podsvětí. Vše doslovné ztrácí volnost pohybu, ztrácí myšlenku řeky, je zradou vůči kreativitě podsvětí.

Hillman vychází ze dvou příběhů, Herakla, který je příkladem nesprávného přístupu, jež staví do opozice vůči Odysseovi, který jednal správně.

Hrdinný Herkules sestoupil do temného Hádu. Tím je vyjádřen psychologický vztah mezi egem a nevědomím, čekající na své objasnění. Herkules však této možnosti nevyužil, neboť i zde jednal v souladu se svoji siláckou povahou. Nerespektoval cizí území, nová pravidla. Jeho agresivita byla zřejmá, když tasil meč, zamířil svůj šíp a zranil Háda do ramene, zabíjel dobytek, zápasil se strážcem stáda, škrtil a spoutal řetězem Kerbera. Chtěl si podmanit Háda, podle sebe, tak jako si ego podmaňuje sen při interpretaci snů dle Freuda nebo Junga. Nepochopil, že v podsvětí nežijí skutečné postavy, ale jenom stíny. Není tam nic, co je možné odnést. Herkules býval označován jako jediný nepřítel smrti. V mytologickém bádání zůstává nezodpovězena otázka, zda-li Herkules byl nebo nebyl zasvěcen do eleuzínských mysterií, což by znamenalo změnu vědomí od života denního světa do smrti nočního světa. Dle Herkulova nezodpovědného chování v Hádu však vyplývá, že pravděpodobně nebyl. Byl nepřítel smrti, neboť pravděpodobně nebyl iniciován do světa smrti.

Hillman tento mytologický poznatek uchopuje psychologicky a domnívá se, že hrdinné ego (Hérakles) je nezasvěcené a sestup do podsvětí je příležitostí pro jeho (Héraklovo) zasvěcení. Celý tento příběh koresponduje i se zlomkem Heraklitovým, který praví „bdící mají jeden společný svět, ale spící se obracejí každý do svého vlastního“ (tamtéž, str. 43 Zl. B 89 z Plutarcha). To znamená, že je nutné rozlišovat mezi dvěma světy, které jsou od sebe odlišné a navíc ten noční, jak Herakleitos implikuje, je mnohem komplikovanější a jemnější. Tuto distinkci však Herakleitos nečiní. Zůstal bdícím. Noční svět však vyžaduje mírnost. Hillman uvádí Kerenyiho, který Háda spojuje s mírností. Dále dokládá, že u pozdějších řeckých kultur mrtvých byla absence obětování zvířat. Celý charakter podsvětí tedy neodpovídal povaze Herakla. Sřet hrdinského ega s metaforami na pozadí tohoto mýtu Hillman považuje za problém kultury, neboť za skutečné považujeme fyzické, a jenom skutečné je oceňované a

žádané. Dochází k velkému přesunu k materialismu a následně i konzumerismu. To vše vede k egoismu člověka vůči ostatním tvorům, neboť jeho schopnost vnímání a ocenění alternativních hodnot je snížena. Stále se chováme jako Hérakles v podsvětí. Pomocí techniky máme stejně ničivou sílu, jako on ve svalech. Neexistuje pro nás nic jiného než hmatatelná realita a za horizontem vzdálený Bůh, který je možná, dle Nietzscheho mrtev, nebo při nejmenším dle Junga nemocen. Na obrazné a evokující mezi těmito dimenzemi se zapomíná. Hillmanův přístup ke snům tedy nehledá individuální řešení problémů snících, ale spíše ukazuje obecné problémy - na zabíjení obrazného a jeho důsledků pro kulturu, protože jaké má snící problémy, to nevíme, neboť sen nikdy nevyčerpáme.

Z Heraklova mýtu vyvozuje poučení pro práci se snem a sice, že nesmíme opakovat jeho chybu, zabít sen tím, že ničíme jeho obrazy a to pojetím jeho výkladu. Tento výklad totiž vysvětluje sen pro ego. Musíme tedy odložit vše, co děláme, tedy projekci snu do budoucnosti, redukci snu do minulosti nebo snahu hledat ve snu poselství. Tyto tendence se rovnají snaze, úsilí a to se ukázalo jako marné v případě Herakla v podsvětí. V podsvětí totiž funguje vše, tak jak má. Zděšení nastává příchodem Hérakla (ega), jehož běsnění zastavil radou až Hermes. Vzhledem k tomu, že se jednalo o posla bohů můžeme brát jeho radu jako relevantní, pokud jsem schopni přijmout mytologii jako kvintesenci kultur, nikoliv jako nezdravou fabulaci.

Cílem práce se sny je tedy, dle Hillmana odložit doslovné, přijmout metaforické, vidět skrze postavy, aby ony mohly vidět skrze snící ego. Tím pravděpodobně dochází ke sblížení s podsvětní říší, k přátelskému vykročení ke smrti, k ocenění konečné dimenze našeho života, ke které mám sklon se stavět příliš hrdinně v tom smyslu, že si ji můžeme, jako vše, podrobit.

Správný přístup k podsvětí nebo ke snům spatřuje Hillman v postavě Odyssea. Ten sestupuje dolů, aby se poučil, za účelem přehodnocení svého života nahoře. Urazil bohy zejména Poseidona, bratra Háda, a dlouho bloudil po moři, bez možnosti návratu do své rodné Ithaky. Pouze podsvětní svět, kde sídlil věstec Teiresiás, mu mohl poskytnout radu. Přichází tedy s pokorou a přináší dokonce obětní dar. Nechce nic brát a bořit jako Hérakles. Chce být pouze poučen. Aby znovu našel radost ze života a svoji Penelopu, musí do podsvětí a musí se v něm správně chovat.



Tento mytologický příběh je paralelou Hillmanova přístupu ke snům. Odysseus se otevírá podsvětním postavám svým darem skopce, aby oni viděli skrze něj a on skrze ně. Stává se na chvíli jednou z nich, a ve své smrti bude s nimi napořád. Proto není důvodu obrazy ze snu překrucovat nebo interpretovat. To by působilo bolest podsvětním osobám, snovým přátelům snícího a jeho budoucím kolegům. Pravděpodobně to může znamenat, že člověk patří dílem spánku, noci a smrti a jakékoliv špatný nebo nedostatečný výklad snových obrazů by byl nedostatečností na snícím samém. Nezbyvá nic jiného než respektovat to, co je a oceněním podsvětí obrazů uvěřit na spodní proud výživných sil tekoucí ze spodu do života, tak jako podsvětí vyživovalo zemi v řeckých mýtech, nebo hlína a kořeny stromů živí jeho košatou korunu.

Nenásilný přístup k obrazům, kdy obrazy spíše nazíráme než interpretujeme je, dle Hillmana, nejlepším přístupem jak nasytit duši. Domnívám se, že v platnost tohoto tvrzení můžeme uvést několik velice jednoduchých a praktických příkladů, které jsem vymyslel a níže předkládám.

- a) Cítíme se oblaženi na duši, pokud například němě pozorujeme horskou scenérii. Slova jsou zbytečná. Říci, co vidíme je těžké nebo i zbytečné, neboť jsme sami taženi do obrazu, jsme uvnitř jiného světa skrze hluboký zážitek. Obraz v tomto případě nechce být vysloven.
- b) Zdá se, že i obraz ve snu nechce být vysloven. Sny se vždy nevybavují snadno a pokud, tak otázkou zůstávají detaily. Byl ve snu rybník nebo přehrada? Víme jen, že to byla vodní plocha. Jung však s detaily pracoval. Had, krab, ještěr nebo drakovi podobná obluda, to vše odráží jistý vývoj nervového systému. Někdy, ne pravděpodobně vždy, je tedy obtížné detaily určit. To napovídá tomu, že sen se nám probouzením vymazává, je rozpouštěn, jako chladné podzemní ledy na světle. Nechce jít do světa, kam nepatří. Ví, že snící se vrací k němu a chce, aby to bylo respektováno. Hillman uvádí: „zapomínání je podsvětní proces, což znamená, že nechceme udržovat pacienta v jeho vzpomínkách, ale chceme rozpustit vzpomínky v jeho snech“ (Hillman, 1999, str. 171)
- c) Realizací jedné z možností se okrádáme o možnost druhé. Reflexivní klid nočního jezera je například možné využít ke koupání, nebo ke snění. Volíme jednu variantu, a druhou přicházíme. Noční jezero není plně využité, pokud si v něm zaplaveme, jeho možnosti jsou nevyčerpatelné. Totéž platí i pro sen, který má mnoho interpretací, a žádnou z nich nebude vysvětlen. Je tedy lepší nechat sen jako sen, jak požaduje Hillman, který se snaží vidět sen z mnoha pohledů, nic neinterpretuje, obrazy plynou jeden za druhým, volně a nenásilně

jako proud Herakleitovy řeky. Připomíná nám i taoistický koncept Wu – wej, tedy nezasahování do řádu věci, aby ony projevíly své nejvyšší konání.

### 3.7 Zhodnocení pojetí snu u Jamese Hillmana

Hillman ukazuje velmi netradiční přístup ke snům. Základem jeho pojetí je podsvětní perspektiva, pro kterou nachází paralely u myšlenek Freuda a Junga, které však zároveň modifikuje i kritizuje. Hledá pouze jistý archetypální základ, něco, co je univerzální již do počátku. Freuda samého považuje za kritického myslitele a Junga za ekologického myslitele. Domnívá se však, že do jungiánského myšlení je nutné integrovat Freudův kriticizmus, neboť, dle jeho názoru, jungiáni dnes studují převážně pohádky a vše sice pojmají jako vnitřní, ale příliš doslovně. Tímto pohledem je třeba otrást neotřelou kritikou (Hillman, 2004) Hillman se drží nejzákladnější myšlenky Junga, vidět až za fenomén, nikoliv jej pouze kritizovat, proto atypicky radí svým studentům, kteří chtějí porozumět Jungovi, aby nečetli jeho knihy, ale zdroje, ze kterých vyšel. Tím také nepřímou opakuje, že psychologie leží mimo psychologii nebo také vybízí k autentickému zrání, kdy myšlenky znovu objevujeme a nejsme pouhou kopií.

Pozoruhodné je jeho spojení se smrtí, které budu rozebírat na následujících stránkách. Tento motiv se opakuje i v jeho dalších knihách, kde rozebírá problém sebevraždy a jejího vztahu ke smrti, nebo životního úkolu, daného před narozením, tedy po smrti, vycházející z Platonovy nauky o stěhování duší, která je však příznačná i v karmických systémech východu. Jistá predefinovatelnost člověka je patrná i dle pojetí Junga. “Z jungovského hlediska nepřichází člověk na svět jako tabula rasa, nýbrž jako zcela jedinečný soubor vrozených dispozic. V tomto smyslu je predisponován, tj. předem vybaven určitými schopnostmi a celkovým, zpočátku jen tušeným příběhem“ (Starý, 2000). Hillman postuluje smrt, kterou opět nazírá v mnoha nekonečných pohledech, jako nejvyšší metu. Toto pojetí je i blízké filosofii M. Heideggera, ačkoliv jeho přístup je poněkud odlišný. Hillman se také od něho liší tím, že smrt neuchopuje pouze fyzicky, ale spíše cyklicky a nekonečně hledá její významy.

Podsvětní perspektiva snů, která v sobě nese polyteismus řeckého náboženství, je také kritikou křesťanského pohledu naší kultury, ve které figuruje jeden doslovný bůh, a vše ostatní je nazíráno jako hřích nebo nemoc. Nemáme na výběr, mantinely jsou dané. Křesťanství ukončilo věčný souboj dobra a zla, ve prospěch dobra a takový život se nezdá být plným životem. To nám připomíná Nietzscheho a myšlenky ateistického existencialismu. V jungiánském duchu můžeme říci, že chladné pojetí podsvětí u Hillmana reprezentuje stín lidstva toužící po integraci odmítnutého a vytěsněno. Chce získat odejmutou možnost volby za své činy. Chce se plně vyvíjet a zrát v zakotvení imaginativního proudu obrazů.

Zrání osobnosti skrze obrazné je však mimo osobnost samu. Neinterpretujeme obrazy, ale obrazy interpretují nás. Je zde ostrý protiklad proti trendu současné kultury – žít svůj život k maximálnímu úspěchu a prosperitě predefinovatelné společností pomocí vědomého zaměření na svůj cíl. Hillman nabízí spíše pasivnější metodu, kdy jsme zdrceni tím, že nevyčerpáme možnosti z obrazů a bereme situaci, tak jak je, a necháme se jí sami utvářet. Tento přístup je více autentický, každému se ukazuje jeho cesta sama ve své nejhlubší individuálnosti. Odpadá dutá myšlenka neautentického následování ostatních v euforické naději, že mě učiní šťastným. Jeho přístup je i poněkud bláznivý, bere nám všechny jistoty. Hillman, jak jsem uvedl, usiluje o to, abychom byli na druhé straně mostu. Toho lze dosáhnout pouze tím, že i své smysly označíme za metaforické. Nic tedy není doslovné, vše je křehce nejisté. Možná, že nejistotu člověk ale dnes potřebuje, je totiž příliš sebejistý na všech polích svého působení a tato skutečnost jej vede ke zkáze. Temnost snů, které podsvětí k sobě nese ukazuje k nekončící a tvrdé práci nejenom na snech.

### **3.8 Bodové rozlišení Hillmanova přístupu ke snům od Junga**

1. Poznat sen je možné dle Hillmana pouze v hlubinách podsvětí, ale Jung v mytologické perspektivě hovoří o spojení podsvětí se zemí. Jeho termín Bytostné Já spojující vědomí s nevědomím, zahrnuje i ego, duše tedy nezůstává výlučně v podsvětních hlubinách, ale nese v sobě i světlo dne. Ačkoliv je sen u Hillmana dezintegrační, má integrační náboj v podobě smrti. Sen nám každou noc připomíná to, že směřujeme ke smrti a svým chladným pesimismem nás vede k odpovědnému životu, s nimž bychom se měli v horním světě propojit. Den a noc se střídá, je to neoddělitelné dvojice, stejně jako dva bratři

Hádes a Zeus, kteří mají stejně bohaté království, ale jedno je pod zemí, druhé v ní. Vzhledem k tomu, že se člověk nejvíce učí skrze negativní zkušenost, musí nejprve údivem do široka rozevřít oči v podsvětí, aby si považoval krásy nahoře. Tuto proceduru musel člověk absolvovat v dějinách kultury již odnepaměti. Například iniciační rituály blízko prožitku smrti bývaly bolestnou zkouškou pro získání vyššího vědění. Hillmanovo pojetí snu je pevně sevřeno v podsvětní perspektivě. Ale nesmíme zapomínat na Herma, posla bohů, který doprovází mrtvé k branám Hádu. Hermes je pojítko se světem. Hermes je mu spodobněním Jungových myšlenek spojení protikladů, ze kterých Hillman vyšel.

2. Jung využívá mytologických znalostí pro interpretaci snů, ale zůstává také vědecký, ať již díky rannému vlivu Freuda nebo svému působení na klinice v Burghölzli, jež byla součástí Curyšské university. Odráží v sobě konflikt dvou osobností, které sám sobě diagnostikoval již v mládí – osobnost 1, souvisela s akademickým úspěchem, a osobnost 2, souvisela s tajemstvím boží milosti. Hillman zůstává plně zakotven v mytologii, kterou považuje za psychologii. Důrazem na obraz je spíše pojen s uměním než vědou. Mýtické obrazy podsvětí nejsou pro něho důkazem ničeho empirického.
3. Jung se domnívá, že sny nám dávají rady, ze kterých si můžeme vybrat pro interpretace. Hillman se domnívá, že sny nás učí němě a nemáme na výběr, neboť máme akceptovat vše tak, jak to je.
4. Jung rozlišuje subjektivní a objektivní roviny výkladu, ale Hillman pouze subjektivní, ve které je vždy přítomna archetypální zkušenost podsvětí. Objektivní výklad, kde obsahem a příčinou konfliktu je nějaký životně důležitý vztah, kdy snová postava se vztahuje k reálnému objektu neuznává.
5. Jung se snaží pomocí snů porozumět životu kompenzační metodou. Hillman se snaží pomocí snů porozumět smrti důrazem na iniciaci do podsvětních obrazů. Jung sny interpretuje, Hillman nechá sny, aby interpretovali nás. Pouze v menší míře Jung uznává, že jsou sny, kterým nikdo nerozumí, tedy takové, jež nelze interpretovat. Hillman nás vybízí, abychom se sny "kamarádili" (befriending the Dream), neinterpretovali je, ale dlouze poznávali a zažívali.

6. Jung i Hillman tvrdí, že sen zobrazuje náš aktuální nevědomý stav, ale Jung někdy připouštěl, že výklad snů je možný i do minulosti nebo budoucnosti. Tuto variantu Hillman neakceptuje.
7. Jung i Hillman vidí nevědomí v pozitivním světle, na rozdíl od Freuda, který mu přikládal význam pouze negativní.
8. Hillman spojením snu s podsvětím a mýtem poukazuje často na obecné problémy kultury, které chce léčit z pohledu obraznosti duše. Rehabilitací mýtů oživuje kulturu. Jung se lékařsky drží problému snícího, ale z pohledu duše upozorňuje na spojení psychologie s ostatními odvětvími kultury, neboť duše je prioritním základem všeho. Je možné, že v tomto bodě není závažnějšího rozporu, neboť se zdá, že Hillman tuto Jungovu myšlenku dobře rozpracoval.

## 4 SMRT

### 4.1 Téma smrti u Jamese Hillmana

V této pasáži budu dále rozvíjet téma smrti, o kterém jsem již pojednal ve spojení se sny. Zde budu pojednávat o specifickém pojetí smrti – sebevraždě. Některé odstavce mohou působit i dosti děsivě, ale je to tím, že nejsme zvyklí na metaforická chápání smrti, ke kterému nás Hillman vybízí a význam, který jim přisuzuje.

Smrt obecně, jak se zdá, má totiž u Hillmana centrální postavení a stává se integrujícím prvkem jeho prací. Domnívám se, že ve svých dílech se jí snaží nahlížet ze všech možných úhlů. Pohledy jsou následující.

1. z pozice snů, kde v podsvětních hlubinách Hádů se rozpouští staré a vzniká nové, kde umíráme každou noc, abychom mohli žít každé nové ráno (Hillman 1999) se potvrzuje i v antologii esejů Jamese Hillmana v knize Blue Fire.

„Cílem snění je ponořit ego do zašlé doby, do říše smrti – do smrti obvyklého a konečného smyslu života. Pouze ego namočené do smrti je připravené na smysluplný život“ (Moore, 1994, str. 240).

2. z pozice sebevraždy: kdy pacientovo přání po smrti v analýze, ať již v symbolické nebo doslovné formě, je nahlíženo jako důležitá realizační změna pro vývoj jeho osobnosti (dílo „Duše a sebevražda“, kde je problematika smrti nejvíce rozpracována, Hillman 1997).
3. z pozice Hillmanovy žaludové teorie, kdy následujeme individuální úkol zvolený v zásvětlí, tedy po své nebo před svojí smrtí, kde smrt je motivem života i jeho cílem (Hillman 2000).

Ve všech těchto tématech se nám smrt ukazuje v jiné podobě, než jsem zvyklí. Jako něco kreativní, potřebné a svoji povahou neukončené, protože smrt dle Hillmana znamená změnu, plynutí. Nenese v sobě něco nepřátelského, vůči čemu bychom měli bojovat, ale spíše platí, že k jejím metaforám bychom se měli přihlásit.

Je zde myšlenková paralela i ke snům, jejichž neinterpretovatelné významy poznáváme léta a stále odkrýváme nové a nové aplikace, podobně tak můžeme smrt stále oceňovat. Heidegger, na kterého Hillman někdy odkazuje, a který upozornil na význam smrti ve filosofii bytí, se domníval, že naše bytí je konečné ve své smrti, ale Hillman, který s termínem smrt také výrazně pracuje, spíše naznačuje neukončenost duše, pro kterou smrt ve všech podobách je pouze důležitou výchovnou lekcí. Lidský život nazírá vážně, ale také poněkud hravě a odlehčeně, protože se nedá vymezit ve svém významu, plyne ke své fyzické smrti a do své metaforické smrti ve snech, ale současně od smrti k životu a nové smrti. Má cyklickou i transcendentní povahu. Tato teze je přínosná i v tom aspektu, že člověk nemůže nic v životě pevně uchopit, jeho ego nenalézá opěrných bodů. Člověk, ostatně jako vše, pokud je vůbec něčím, tak je pouze, dle Hillmana, obrazem. Hillmanův výklad člověka naplňuje Shakespearovu vizi světa jako divadla, ve kterém jsou všichni muži a ženy pouhými herci. V knize „Modrý oheň“ jsou interpretovány některé z Hillmanových myšlenek následovně: „Být psychologickým znamená vidět sebe samého v maskách konkrétních fikcí, které jsou osudem k uzákonění. Archetypální psycholog pracuje na úrovni fikce. Jsme v dramatických epizodách, dokonce když analyzujeme drama svého života“ (Moore, tamtéž, str. 71 – 72). Nehledá nějaké konkrétní self, ukryté za fikcemi, ale všechny osoby a charaktery v rozličných dramatech života. Nošení Dionýsovských masek, jako patronace divadelnictví a dramatického aspektu života, se mu zdá psychologické. Připomíná nám i antropologa Ralpa Lintona, neboť podle něho člověk prochází během jediného dne řadou odlišných statusů – např. prodavač, přítel,

anonymní občan, otec, předseda klubu, a je nucen generovat modely chování, které jsou s nimi v souladu, podobně jako herec projevy na jevišti (Soukup, 2000).

I jiní, jungiánsky orientovaní myslitelé, shledávají smrt cyklickou. Velmi staří lidé se někdy svěřují, že se již nacházejí v jiném světě, který je poněkud reálnější a z něhož mohou pozorovat zdejší svět. K tomuto závěru u nich dochází nejen ve snech i v denních vizích. Duše vytváří často obrazy zážitky zdůrazňující pokračování života (Franz, 2000).

Ale smrt se stává Hillmanovi jedinou možnou oporou. Z jungiánského pohledu je totiž vše relativní, myšlenka zrozená ve vědomí není zcela platná, v důsledku opačného, avšak komplementárního a stejně pravdivého stanoviska nevědomí. Všechny psychologické výroky jsou nejisté a Hillman se tomu nikterak, svým důrazem na vše prostupující obraznost, nebrání. Vidíme, že jeho atypická psychologie obraznosti je poctivým rozpracováním jungiánských tezí k nejzazší možné hranici. Pravda je tedy nejistá, ale smrt si svoji jistotu podržela. Téma smrti nás vybízí, abychom Hillmanovy práce pouze nepovažovali za uměleckou formu snění.

„Nikdy se nám nepodaří život plně zvládnout, dokud se nedokážeme smrti postavit“ (Hillman, 1997, str. 11). Přijmout smrt, znamená tedy přijmout život. A fenomén, který se dle Hillmana dotýká současně života i smrti je sebevražda. Proto hovoří o sebevraždě ve vztahu k duši a aplikuje na ní svoji psychologii.

Tím, že je problém smrti nejvíce vyhrocen v sebevraždě, tak se smrt stává i problémem sociálních i lékařských věd, potažmo celé společnosti, kterou rovněž uchopuje psychologicky. Hillman volí tento fenomén, aby ilustroval své názory na smrt a vyjádřil i kritiku vůči chápání smrti společností. Je totiž přesvědčen, že na smrt zapomínáme. To platí velmi všestranně.

Převážně každý člověk odhlíží od smrti, žije v momentální spotřebě a radostech, budoucí nit svého života směřující ke starostem a smrti opomíjí. Hillman tuto existenciální myšlenku chápe psychologicky v tom smyslu, že nezakoušíme nové imaginativní pohledy, po kterých duše touží. Také odborná psychologie podobně jako věda vůbec doposud nepředložila, dle Hillmana, pečlivé studie o smrti, a jejím symbolickém protějšku spánku. Podobné platí i pro teologii, která zřídka bere smrt jako předmět svého výzkumu, ačkoliv smrt je zde dobře

zakomponovaná ve svátostech, obřadech, eschatologických vizích, obrazech nebe a pekla. V sociologii je dokonce smrt selháním, chybou práva, medicíny, náboženství.

Hillman z toho usuzuje, že téměř univerzálním zapomínáním na smrt zapomínáme na duši, která se smrtí těsně souvisí a rehabilitací fenoménu smrt buduje pevnější postoj k duši. Klade velký důraz na smrt a utrpení, neboť souvisí s duší. Tím se poněkud dostává do konfliktu s medicínou.

„Duše, jak říká, je přirozená v patologiích, prezentuje se v různých abnormalitách, v překrouceních, bolesti, přehánění a v chaosu. Zejména abnormalita se mu zdá esenciální pro duši“ (Moore, 1994, str. 143). Má k tomu svérázné opodstatnění, které částečně čerpá z Jungovy koncepce stínu. Heroické ego, které jsem zmínil v podobě Hérakla v souvislosti se sny, dychtí na denním světle, aby mohlo vést války proti chudobě, drogám a nemocem, stává se příliš silným, nadřazeným. Z úhlu polyteistického pohledu mnohosti mu chybí podřízenost, pokora, kterou tedy přesouvá do stínu. Potlačené pocity podřízenosti se však vrací v podobě velkých neúspěchů, zklamání a citových bolestí. Tyto negativní jevy, podobně jako sny, nechce Hillman okamžitě odstranit, vyléčit, nebo interpretovat. Patrně bychom je dostatečně neprožili a ony by se vrátily hned znovu a silněji. Hlubokým imaginativním vhladem je chce pozitivně realizovat. Přistupuje k nim homeopaticky. “Úkolem psychologa je používat imaginace pro mnoho problematických aspektů každodenního života, raději než vysvětlování“ (tamtéž, str. 167)

Hillman občas uvádí pojem – ekologie duše, pravděpodobně tím myslí plynutí všech duševních stavů, které mají právo se samy od sebe vyvíjet a modifikovat bez ohledu na lidská přání. Paralelu pro toto stanovisko je možné nalézt v řeckém polyteismu – neuzavřených proměnách vztahů mezi jednotlivými bohy. Dále se domnívá, že přijetím patologického pronikneme ke skutečné kultuře, neboť cenné myšlenky a hodnotná umělecká díla byla stvořena v těchto stavech. To lze opět vidět jako úctu k podsvětí, jež vyživuje zemi. V našich symptomech je tedy naše duše a poškození symptomů nesprávným zásahem vede k poškození duše. Měli bychom raději ocenit naši duši v co nejširším rozsahu. Pomocí imaginace vidět mnohost zření symbolických obsahů a ne se vázat jedním významem nebo doslovností. Spletitá síť



komplikovaných vazeb řeckého polyteismu, která nemůže být nikdy zcela pochopena, je Hillmanovi ideálním modelem pro chápání duše. Tento model obsahuje i bohy smrti, tedy takové, kterých se obvykle zříkáme.

## 4.2 Tradiční pojetí kultury vůči smrti versus pojetí Jamese Hillmana

Na minulé stránce jsem naznačil možný konflikt Hillmanova pojetí s pojetími společensky uznávaných přístupů k otázkám sebevraždy. Tyto přístupy bych nyní rád rozvedl a poukázal na specifika archetypálního přístupu.

Hillman kritizuje pojetí sociologie, práva, teologie a medicíny, která odmítají sebevraždu. Společným nedorozuměním těchto přístupů, podle Hillmana je, že odmítají individuálnost člověka, kterou on naopak všemožně zdůrazňuje. Jejich názory částečně omlouvá skutečností, že jednají a uvažují z pozice jistých, přesně definovatelných, premis. Zůstávají pevně zakotvené ve svém paradigmatu, které považují za dogma. Dogmatické však dle Hillmana neexistuje, neboť je doslovné. Nepopírá však jejich přínos pro fungování společnosti, ale radí, aby se jejich rigidní postoj rozvolnil hravější imaginací. Je těžké však určit do jaké míry je to reálné. V každém případě jeho pojetí mnohých povolání jako odvětví imaginativní psychologie a doporučení psychologům, aby hledali nevědomí v ulicích, nezní nezajímavě. „Na světě není nic, co není imaginativní“ (Moore, tamtéž, str. 166).

Sebevražda v pojetí sociologie představuje uvolnění sociálních struktur, oslabení skupinových vazeb, rozklad a tím ohrožuje prvotní metaforu této vědy samé. Zabránění sebevraždě zde, podle Hillmana znamená posílit soudržnost skupiny, tedy esenciální základ této vědy, ale vlastní volbu ke smrti vidí archetypální škola jako symbolický záměr o změnu osobnosti, jež chce dospět ke své individualitě. Vzniká zde rozpor mezi společností a individualitou. Mezi doslovným a metaforickým pojetím smrti, mezi plným rozvojem osobnosti nebo jejím souladem se společností.

Pojetí práva staví na zákonech, které zajistí stabilitu a kontinuální vývoj. Sebevraždu bere jako porušení smlouvy, kterou pak právník musí vyspravit závětí, dědickými daněmi. Sebevražda byla v pojetí práva velmi těžkým zločinem až do poloviny 20. století. Odepírá člověku právo na smrt, jež patří k jeho individualitě, neakceptuje vnitřní pohled člověk samého k tomuto fenoménu.

Základní premisou medicíny je uchování života. Měřítkem úspěšnosti zákroku jsou tělesné příznaky, medicínský pohled upřednostňuje organický život, život těla. Tím, že hospitalizaci zabrání sebevraždě, zachrání tělo, ale tím se dle Hillmana mnoho neřeší. Medicína chce prodlužovat život a fenoménem, na který nemá lék, je smrt. Každé tělo však spěje ke smrti, a tak je, dle Hillmana celkem lhostejné, kdy ji dostihne, je-li naším osudem.

Exkurz, výše uvedený, byl pouze stručný, jistě by bylo možné o pojetí jednotlivých přístupů obšírněji diskutovat. Společnou myšlenkou je však odpor k smrti jako nepříteli života. Hillman ji však integruje do života, vyvádí ji ven z vytěsněného území, ze Stínu. I smrt samu nazírá metaforicky a citlivě odkrývá skutečná přání k sebevraždě směřujícího pacienta. Touha po smrti totiž nemusí znamenat smrt samu. Tím jeho pohled zůstává stále imaginativním, kdežto ostatním vědám zůstává doslovnost v zajetí prvotní metafory. Zůstává však nezodpovězenou otázkou, co konkrétního aplikovatelného nám Hillman může předložit.

„Sebevražda dokazuje nezávislost lidské psyché na společnosti, právu, teologii, a dokonce i na životě těla“ (Hillman, 1997, str. 35). Tato myšlenka, pokud ji můžeme brát doslovně, je z kulturologického hlediska nepřijatelná, neboť nutnost vlivu kultury na formování charakteru osobnosti byla úspěšně prokázána mnohými antropologickými studii (viz. i Geertz, 2000). Hillman tím patrně myslí existenciální myšlenku volby ke svobodě a v zajetí čistého entusiasmů pro duši zapomíná na kulturu. Chce pravděpodobně to samé jako Nietzsche, který kritizuje stádnost člověka a požaduje jeho individualitu umístěnou mimo dobro a zlo, mezi život a smrt. A nebo je možné, že Hillman tuto myšlenku úmyslně nadsazuje, aby utvořil komplementární protipól, vůči současnému nesmyslnému kopírování společenských preferencí, jak můžeme například pozorovat v dopadu reklamy, kdy kupujeme, to, co se kupuje a chceme to, co se chce. Hillman požaduje autenticitu člověka s možností volby čehokoliv sám za sebe i své smrti.

K tomu postřehu dochází i zjištěním, že sebevraždy můžeme různě klasifikovat: kolektivní, symbolická, emocionální, intelektuální, ale nenalezneme za nimi jednotící hledisko. To dokazuje, že způsob sebevraždy tedy smrti je možností volby individua. A toto pojetí je pojetí analytické. Dále předpokládá, že tato volba má nějaký smysl, který se analytik snaží zjistit.

Nenazírá problém z vnějšku, ale z vnitřku, z pohledu duše. Navazuje plně na C. G. Junga, který nevytvořil a nepoužíval podrobnou a systematickou teorii neuróz včetně etiologie a terapie, každý člověk je dle jeho názoru individualita a pouhý vnější popis hodnocení je nedostatečný. Hillman také požaduje individuální porozumění dané osobnosti včetně její smrti, jež jí patří. Ale toto rozumění je pravděpodobně věcí velmi komplikovanou, neboť duše jedince je dle Hillmana symbol.

„Duše skutečně není pojem, nýbrž symbol. Symboly, jak víme, nemáme nikdy zcela pod kontrolou, takže nejsme schopni používat slovo“duše“jednoznačným způsobem“ (Hillman, 1997). Z toho jaksí vyplývá, že duši nikdy zcela neporozumíme, neboť symbol nikdy zcela nevyčerpáme. Můžeme pouze přijímat to, co se děje, bez předpojatostí. Je to podobné jako ve snech, kdy obrazům neporozumíme, pouze nás vedou do hloubky Hádu, kde nás iniciují. Volba ke smrti je volbou duše a tím zaniká nárok na axiologické stanovisko nebo preventivní péči. A navíc smrt někoho jiného nikdy zcela nepochopíme, není naší smrtí, nejsme v ní. Výpověď o cizí smrti je zavádějící, neboť s ní nemáme žádnou zkušenost, je projevem jiné duše. Každá smrt je individuální, stejně jako duše, jež nemůže být převedena do přírodovědeckých definic. Archetypální psychologie si nárokuje poznat její hloubku a tím stojí v opozici s akademickou psychologií, která volí jasně definovatelné pojmy.

Jsme-li tedy dovedeni ke smrti, máme ji přijmout. Je vnější manifestací snového Hádu a chce nás iniciovat do jedné ze svých symbolických forem. Hillmanův názor na analytickou práci v sobě nese myšlenku nejvyšší aktivity skrze neodporování řádu věcí (srovnej s taoistickým konceptem – Wu wej). Podobné stanovisko můžeme nalézt i Carla R. Rogerse, z jehož vlivu Hillman, do určité míry, také čerpá, a který vlivu zenu a Tao na své práce otevřeně přiznává.

„Spíše jsem naslouchal tomu, co říká, místo abych ji tlačil k porozumění diagnóze, ke které jsem dospěl. Byl to mnohem osobnější vztah, a ne tak úzce“profesionální“, jak jsem si původně představoval. Výsledky ostatně hovořily samy za sebe“ (Rogers, 1998, str. 46). Rogers dále hovoří o tom, že druhému člověku nejvíce prospívá v jeho růstu to, pokud je přijímán jako západ slunce, který se nesnaží nikdo ovládat. Tím tedy znázorňuje následování člověka bez omezení interpretací a doporučení. Má stejný princip jako Hillman ve své imaginaci.

Hillman nevolí totiž prevenci vůči smrti, jako odporování, nýbrž dává váhu všemu utrpení, které duše prožívá, aby více zdůraznil, to co se v ní odehrává a poté tomu dal volný průchod. Chce vyjádřit, to co k duši patří, ale ego odmítá a vidí jako duševní utrpení. Vše, co duše dělá je správné, neboť následuje svůj zásvětní úkol (o kterém pojednám v další kapitole) a nepoučené ego se tomu vzpírá. Ego však dostává své šance k učení v podsvětní říši snů, kde poznává význam a smysl metaforického a vzdává se doslovného.

Volí ucelenou metodu. Nezkoumá pouze vnější projevy utrpení jako dříve uvedené přístupy medicíny, práva, sociologie a teologie, ale zajímá se v souladu s Jungovou teorií – vědomí a nevědomí o jejich vnitřní obrazy – sny, fantazie suicidálního jedince. Požaduje komplexní, ale čistě individuální stanovisko, jež nemůže být redukováno zevšeobecněním. Tímto rozporem s ostatními odvětvími kultury upozorňuje na problematičnost pojetí individuality a společnosti. Dále také naznačuje, že smrt nepřichází z vnějšku, ale zevnitř, neboť blízkost smrti je často, dle jungiánů, vyjádřena ve snech. Smrt tedy v sobě nosíme a směřujeme k ní. Připomíná i Heideggera, podle kterého je poznatelné pouze individuální bytí (dasein) směřující ke smrti.

Marie – Louise von Franz uvádí následující sen, ve kterém se vyjevila nutnost smrti. Tento příklad je pouze ilustrativní, kompromisní oproti Hillmanově pozitivnímu přístupu ke smrti a negativnímu postoji ostatních disciplín. Smrt, zde působí ambivalentně – negativně i pozitivně, ale v díle této autorky můžeme dohledat mnohé příklady snů, kde smrt je pojímána jako čistě pozitivní záležitost.

„Probudí se (ve snu) uprostřed noci na svém lůžku v tmavém suterénním pokoji. Oknem se dovnitř dere jasné světlo. Náhle v jeho pokoji stojí kdosi neznámý, jenž v něm vzbuzuje nelidský děsivý strach, takže se probudí celý zpocený“ (Franz, 2000, str. 73).

Tento sen, dle Franzové, znázorňuje příchod něčeho, co nahání strach, ale přesto se pojí i s vhledem, s osvícením. Stává se tedy iniciací, kterou Hillman neustále zvažuje. Neznámým ve snu byla smrt, ale nebyla znázorněna výlučně negativně. Smrt k člověku patří, směřuje k ní, proto se Hillman domnívá, že si ji můžeme dokonce i doslovně zvolit, nenalezneme-li uspokojení v její symboličnosti. Hillman totiž nepovažuje sebevraždu jako nepřirozené a

předčasné ukončení života v návaznosti na vegetativní cyklus přírody. Veškeré fenomény nazírá z lidského nitra, ze sféry, jež není objektivní a vědecky uchopitelná, ale z pohledu subjektivity individua maximálně reálná.

„Smysl života i smrti je dán tím, že to jsou události odehrávající se v lidském nitru. Pouze z této perspektivy je možné dát odpověď na otázku, co je „přirozené“ a „vhodné“ (Hillman, 1997, str. 57). A lidské nitro je dle Hillmana neomylné, neboť je v kontaktu se svým daimoniem, o kterém ještě pojednáme. Podobné stanovisko můžeme nalézt u Platóna, ze kterého, jak známo, Hillman výrazně čerpá. „člověk nesmí sebe dříve usmrtiti, dokud mu bůh nepošle nějakou nutnost“ (Platón, 1935, str. 7). Hillman tedy rozvíjí jisté iracionální hledisko k sebevraždě, na které se díky tendencím k zobecnění a statickým průzkumům zapomínáme.

#### **4.3 Prožitek smrti**

Smrt je tedy u Hillmana záležitost spíše konstruktivní, související s životem individua. Není součástí moderního mechanismu, kde smrt je posledním článkem řetězce, něčím negativním na konci, na co je vhodné zapomenout a bojovat proti tomu všemožnými prostředky. Podsvětí snů nás přeci navštěvuje každou noc a jistě chce napomoci vybudovat správný vztah ke smrti a umírání.

Dále také odkrývá atypické pojetí smrti jako ozdravné proměny. Poslední slova Sokratova byla: „Asklepiovi jsme dlužni kohouta“ (tamtéž). Navrhuje dar bohu, jež obnovuje zdraví v momentu své smrti, kterou patrně nahlíží jako prostředek ke svému růstu, neboť Platonova filosofie pracuje s pojmem metempsychóza (stěhování duší). Život a smrt je nazírán jako jednota, kde život patří ke smrti a smrt k životu. Také tedy platí, že vše, co brání smrti, brání i životu. Individuální práce se svou smrtí je prohlubováním života a v okamžiku smrti dojde k jeho vystupňování. Táhnutím do svých snů (do smrti Hádu) je ego iniciováno do hlubšího smyslu, jak jsme objasnili v minulé pasáži. Umíráme každý den v našich snech a každá smrt je tedy naší sebevraždou. Zdá se, že Hillman převzal i tuto slavnou větu z díla Faidon do svého myšlenkového systému.

Hillman maximálně oceňuje myšlenku filosofie „jít vstříc své smrti“, o které se zmiňuje Platón, dále i Heidegger, který umístil, dle Hillmana smrt do středu lidské existence, i když sám smysl pro psychologii nemá. Plný život chápe skrze zážitek smrti. V analytickém pojetí si potom klade otázku, jak dosáhnout plného života pacienta bez nebezpečí organické smrti. Nebo jak vyjádřit smrt psychologicky.

V tomto bodě dochází k určitému problému. Hillman vyžaduje rozvoj lidské individuality, ale s jejím rozvojem dochází také, podle jeho názoru, k nárůstu pravděpodobnosti sebevraždy. Nejsme-li schopni zvolit smrt, nejsme ani schopni žít. Žádoucí je rozvíjející se jedinec skrze zážitek smrti, ale bez podlehnutí organické smrti. „Zážitek smrti je tedy předpokladem vydělení jedince z kolektivního proudu života a vzniku individuality“ (Hillman, 1997, str. 63).

Hillman dále nenahlíží smrt jako konec existence. Nehovoří sice explicitně o posmrtném životě, přesto jej nevyklučuje když trefně argumentuje, že může znamenat totéž, co transformace energie ve fyzice. Smrt považuje za proměnu. Touha po smrti je nedorozuměním nechat proniknout něco temně tvořivé z nevědomí do vědomí, neboť člověk je vůči nevědomí často skeptický. Smrt znamená růst, kterého si na rozdíl od Sokrata, nemusíme být vždy vědomi, když chceme zemřít doslovně. Tato zkušenost může být blízká i archaickým národům, které při iniciačních rituálech, jako proměnách do jiných společenských stavů, stojí zážitku blízkému smrti. Odvolává se i na Freudovo tvrzení, že cílem života je smrt. Z toho usuzuje, že je-li smrt cílem života, potom je důležitější než život sám. Máme-li volit mezi nimi, pak se život musí podříditi svému cíli. Duše totiž plyne a hledá svoji dokonalost. Nestará se příliš o fyzické zdraví nebo život samotný.

Nešťastný sebevrah touží po smrti, neboť neví, jak realizovat proměnu svého života. Chce se posunout k jiné rovině svého života silou vlastní smrti. Má vášnivější touhu po smrti, čím víc je bezradný ohledně rozvíjení svého života. Hillman zde nastoluje něco z ontologie, kdy toužíme po plném životu (bytí), skrze uchopování smrti. Připomíná nám pojetí daseinsanalýzy: „Dasein je bytí ke smrti. Ze setkání s vlastní smrtí jako s absolutní hranicí pramení autentická významovost a naléhavost dasein. Smrt nás burcuje k převzetí vlastní existence“ (Condrau, 1998).

Tak jako v podsvětí snů se zároveň utkává nový život pro stravované denní zbytky, tak také sebevražedné tendence ve své pochmurnosti nás zbavují navyklého života a otevírají nás pro nové potřeby své duše. Tak jak se Hérakles musel naučit, že v podsvětí nebylo nic doslovného, tak stejně musíme pochopit smrt a touhu po ní. Podsvětí stejně jak touha po smrti se vyjadřuje melancholií a depresí, které Hillman oceňuje, neboť věří, že jejich pochopením získáme potřebnou kreativitu. V souladu s Hérakleitem tvrdí, že se vše proměňuje ve svůj opak.

Sebevraždou se tedy nejedná o předčasnou smrt, jak by řekla medicína, ale spíše o důležitou touhu životního růstu, jemuž má být odpovídajícím způsobem napomoženo eliminováním nežádoucích tendencí. “Zážitek smrti signalizuje absolutní životní krizi, aby se život uchoval, musí se proměnit, a aby se proměnil, musí zemřít“ (Hillman, 1997, str. 76). Žijeme tedy tím, že umíráme navyklým postojům, nedržíme se pevně svých koncepcí, odmítáme doslovné, chceme neohraničeně metaforické, to vše nás drží pohybu, jež se nebude vzpouzet životu, který by ustrnul. Opět je zde metafora Hérakleitovy řeky, která plyne a není možné do ní vstoupit dvakrát a kterou jsme pozorovali v aplikaci snů a nyní i v návodu pro život.

Touha po sebevraždě má tedy svůj význam pro duši, která má dle Hillmana svůj vnitřní příběh a děj, o kterém také jinak hovoří jako o působení daimonia. Tento vnitřní příběh, jež si tvoří sám svá vlastní fakta je paralelní s vnějším příběhem – tokem života a reálných faktů. Oživením tohoto vnitřního příběhu v nás samých, pomocí snů a fantazií dojde k přerušení identifikace s vnějším světem, kde problémy a nepřátele vidíme jako skutečné, a ne jako působení naší méněcennosti – Stínu. Jinými slovy Hillman hovoří o integraci Stínu v jungiánské terminologii. Člověk v analýze poté přestává být pouhým případem, který lze posuzovat podle vnějších kategorií, ale individualitou, jejíž smrti se smysluplně posuzovat a hledat uspokojení této touhy skrze symbolické manifestace, neboť se ukazuje jako celá bytost, z pohledu vědomí i nezřetelných tendencí nevědomí. Nevědomé tendence – niterní příběh s vlastním dějem však někdy může být ospravedlnitelný pro sebevraždu. Hillman jej spojuje s osudem a cílem analytika by mělo být pochopení tohoto tajného příběhu. “Nejsme odpovědni za život či smrt druhých, každý člověk žije a umírá sám za sebe. Jsme však odpovědni za to, jak se na tom podílíme“ ( tamtéž, str. 82).



V nejkrizovějších situacích by měl dle Hillmana analytik dát přednost duši před tělem a tím se striktně odlišuje od medicíny. Duše, dle něho a v návaznosti na Platóna následuje osud daný v zásvěti a není jisté, zda smrtí skutečně umírá. Duše podobně jako obraz má mnoho způsobů nazírání a není tedy nutné trvat na jednom vymezení, v rámci jednoho života individua. Tomu nasvědčuje i jeho výrok: „Zemřelý člověk existuje dál jako psychologická realita“ (tamtéž). Léčbu zaměřuje na duši, její city, přání a obraznost. Analytické hledisko musí mít prioritu. V tom je možné opět spatřit něco arche – typálního. Stará léčba šamanů také nebrala v úvahu medikamenty. Hillmanovský analytik je novodobým šamanem. Vede člověka až na dno svého nitra, aby zjistil, co vše je v jeho životě falešné aby spatřil bolest iluzí, kvůli kterým se trápí. Je pasivním, neklade žádný odpor, nechce pacientovi vnutit svůj názor. Připomíná Buddhu nebo i Schopenhauera, podle kterého askezi nebo uměním ukojíme trýznivou vůli stále něco chtít. Z největší beznaděje prázdnoty se potom zrodí možnost uzdravení. Skrze Hillmanovo nekonání se rodí i nejvyšší konání. Analytik se vzdává svého stanoviska a souhlasí s pacientovým. Zůstává pouze maximální prožitek beznaděje, který se ve své hloubce může změnit v pravý opak. Pouze v této hluboké existenciální situaci se duše může vyléčit. V beznaději již téměř zažívá smrt, a může se skutečně rozhodnout, zda-li po ní reálně touží. Je mimo život i smrt. Obojí je v tomto okamžiku přítomné a je rovnocenné ve své důležitosti. V nejvíce vyhocené situaci, na poslední chvíli dojde k volbě pro život nebo pro smrt. Tato volba je však správná, neboť byla do nejzazší možné doby reflektovaná. Hillmanův přístup se jeví, pokud se chceme držet kontextu medicíny, jako homeopatický.

Opět, jako v práci se sny, Hillman láme ego člověka a nabízí mu i smrt. Nemůže-li být člověk přiveden zpátky k životu, bude znovuzrozen ve své smrti a do života se vrátí sám i bez analytika. Duše dostane to, co chce, protože na ničem neulpívá. Přizpůsobujeme se totiž duši a ne duše nám. Hillman podává nástroj na odstranění sobectví člověka tím, že mu připomíná jeho duši.

Zážitek smrti je tedy pro duši významný, ale je mnoho způsobů, jak bude duše uspokojena – např. depresí, zhroucením, izolací, intoxikací, selháním, bolestí, absurditou. Tyto stavy lze zažívat symbolicky nebo konkrétně, v duši nebo na těle. Člověk tedy za každou cenu touží po zážitku smrti (Hillman, tamtéž). Mnohé ze společensky deviantních fenoménů můžeme tedy

nahlížet psychologicky jako potřebné pro vývoj člověka. Nabízí se však otázka, jakým způsobem nebo rituálem zprostředkovat co nejvíce bezúhonnou změnu vývoje osobnosti. Odpověď pravděpodobně neexistuje, protože není univerzální odpovědi na individuální přání a tendence každého z nás. Symbolická smrt intoxikací nebo alkoholu, může přivodit závislost a "umírání" se stane libidinózní záležitostí bez stimulace k rozvoji. Dále se zdá, že duše člověka neodpovídá adekvátně životnímu prostředí, v němž žije, neboť intoxikace a alkoholismus u mladistvích vzrůstají. Panelové domy, asfaltová hřiště iritují duši, jež například poláme lavičky v parku, aby vyjádřila svůj vražedný nesouhlas se svým prostředím. Hillman v díle Duše a sebevražda uvádí, že duše žije představivostí a hrou a tato prostředí pravděpodobně neodpovídají jejím nárokům, proto chce vidět vše imaginativně z pohledu duše. To se mu asi nikdy nepodaří. Uvedl, že hlubina duše je bezedná, stejně tak jako její přání a úhly imaginativních pohledů. Duše může tedy hledat pokaždé něco jiného a to i z nejasných důvodů. Slabým bodem jeho teorií je, podle mého názoru, skutečnost, že širokým a detailním pojednáním o duši se zmenšila možnost její realizace v praktickém životě. Velké světlo vrhlo veliký stín.

#### **4.4 Psychologie mimo kontext medicíny**

Z minulé kapitoly nebylo možné si nepovšimnout určité podobnosti mezi archetypální školou a existenciální psychologií. Hillman sice hovoří o ontologii, ale pojímá ji v širším kontextu obohaceném o empirická fakta, vědecká zkoumání, nevědomí, psychologické procesy. Naznačuje kooperaci mezi jednotlivými obory, zatímco *daseinsanalýza* je, dle jeho názoru, příliš sepnutá s existenciální filosofií. *Dasein* se mu zdá příliš neurčité, neboť nemá základní vzorec ani celkové zaměření (tamtéž). Tím pravděpodobně myslí osudový úkol, o kterém pojednává ve své knize Klíč k duši. Chybí ji perspektiva nevědomí, která je univerzálně lidská a zároveň tvoří základ individuace, a proto se mu zdá, že ontologie v *daseinsanalýze* nebude všestranně uchopena. Případné nedorozumění však vzniká těžkou slučitelností pojmu bytí a duše. Hillman se dále ohledně této problematiky ontologie vyjadřuje poměrně vágně, když tvrdí, že ontologický postoj vzniká vnímáním světa svým osobitým způsobem (Hillman, tamtéž). Osobité však také je, když kámen heideggerovsky nahlížíme v jeho kamenitosti. Jisté

však je, že chce něco víc než něco uzavřené v několika málo významech. Tím se mu medicína, ze které psychologie původně vzešla díky Freudovi a Jungovi stává příliš těsnou.

V souvislosti se svým archetypálním přístupem hledá etymologické souvislosti, kterými chce potvrdit svoji teorii o prioritě psychologie vůči medicíně. Podrobuje zkoumání základní termíny této vědy – lékař, doktor, medicína, terapie. Pro ilustraci uvádím pouze některé z nich.

„Anglické slovo physician (lékař), pochází z řeckého slova pro označení přírody, fysis. Kmen tohoto slova je bhu, což znamená růst,nechat vznikat. Z téhož kmene pochází i „bytí“ a „bytí“, (tamtéž, str. 115). Tím tedy dochází k jinému zření lékaře, jako filosofa zkoumajícího povahu bytí a bytí přírody. Původní lékař člověka chápal v jeho celistvosti a ne pouze ve své tělesnosti. Člověk tedy není jen tělo, které chce medicína uchovat. Dále analyzuje i slova medicine a medical (lékařství a lékařský). Z kořenu slov mederi – pečovat uvažuje o podobnosti s medeteri – meditace a reflexe. A cílem meditace dle východních nauk je vyprázdnit ego nenásilným plynutím obrazů mysli dosáhnout plného bytí. Také můžeme říci, že meditace je druhem citové účasti, mimo rámec intelektu lékaře jako přírodovědce. Zdá se, že Hillman měl tento aspekt na zřeteli, když budoval svoji koncepci smrti, po které přirozeně toužíme a ke které směřujeme. I ona je nenásilnou proměnou do jiného stavu a prázdnou ega. Z etymologických rozborů vyplývá, že zdravotní péče a léčba tedy byly původně něčím víc než jen podáváním léků. Na tento archaický princip Hillman novodobě navazuje.

Zkoumá postavu léčitele z archetypálního pohledu a interpretací patrona lékařů Asklepie, jež byl synem slunečního boha Apollóna dochází k závěru, že lékař čerpá z archetypu světla, které oživuje vědomí (život), neboť pokaždé bojuje herkulovským způsobem ze zraněním, obvazuje ránu, dává nohu do sádry. Chce být za každou cenu aktivní a konkrétně věcný. Chce okamžitě přemoci nepřítele v podobě utrpení. Na druhou stranu tato formulace není dostatečná, neboť k Apollonovi patří rovněž objasnění, vysvětlení, vhled a vize, širší duchovní horizonty. Hillman se domnívá, že medicína nezažívá Apollóna v jeho celistvosti a odvolává se i na antické způsoby léčby, kde byl lékař zcela pasivní, neboť nemoci sesílali bohové a jen oni mohli léčit. Jeho pojetí není příliš reálné nebo optimistické Nechat zraněného svému osudu vyznívá velmi nehumánně, i když Hillman explicitně neříká, abychom tak učinili. Spíše ukazuje další a komplementární pohled a podobně jako Nietzsche vyzvedává význam utrpení. Možná také naráží na skutečnost, že dnes je možný jakýkoliv lékařský zákrok i třeba takový,

jež oddaluje naši smrt a hrozí nám inflace, že se postavíme na úroveň nesmrtelných bohů. Chce zkrátka člověka držet v numinozitě vůči posvátnému a ohýbat jeho ego, jež technickými vymoženostmi sílí.

Hillman se přiklání i k Dionýsovi, bohu jež znamená citovou účast, nachází pro něho paralelu s Odyssem, jež v podsvětí projevil pochopení a cit pro obrazy zesnulých. Temnost dionýsovských kultů odpovídá dobře analytikovi, který se opírá o niterné pocity a řídí se instinktem. Ale i tento aspekt se nezná Hillmanovi dostatečný, neboť hrozí nebezpečí, že analytik bude pohlcen pacientem. Spíše jej pojímá jako komplementární vůči postoji Apollona. Správné postoje medicíny a analýzy vidí v kombinaci obou přístupů, neboť se odvolává na řecké slovo bios, které odráželo život v jeho celistvosti, nikoliv pouze tělesné funkce. Hillman slovo celistvost patrně chápe jungiánsky, jako integraci vědomí a nevědomí, rozumu, vášní a slabostí a kritizuje jednostrannou nadvládu světla rozumu. Nemoc, dle něho, neexistuje odděleně od lidské bytosti. Tedy studiem člověka ve všech jeho vnějších i niterných projevech pochopíme význam nemoci. Medicína však, na rozdíl od archetypální psychologie, nevykročila mimo rámec své ordinace.

#### **4.5 O smrti, utrpení a sebevraždě závěrem**

Hillman ukazuje na význam smrti a utrpení pro současného člověka. Zříká se možnosti, abychom byli zbaveni svého utrpení. V tom vidí chybu křesťanství a současné civilizace. Navazuje na řecký polyteismus, kde fungují božské síly, ale přesto člověka nezabaví jeho utrpení, spíše naopak mu jej všemožně zprostředkovávají, když naplňuje svůj osud určený Moirami.

Podobný model má opodstatnění i pro zdravé fungování duše, její vícevrstevnost zabraňuje jejímu štěpení. Jednotliví bohové antického panteonu vypovídají ve svých významech a paradoxech (např. Hermes jako bůh obchodu i zlodějů, posel bohů, průvodce do podsvětí, apod.) mnohem více než unifikované postavy křesťanství a tím nás podněcují k novým otázkám. Depresi, kterou duše může trpět, tedy nenazíráme pouze jako v modelu Krista - jeho

utrpení a oživení, ale také skrze Saturna, kde získává hloubku melancholie a inspirace, nebo Apollóna, kde uvolňuje věštění (Moore, 1994).

Hillman neupřednostňuje ani dobro ani zlo, chce obojí, snad i mnohem víc, něco nevyčerpatelného, jako symbol sám. Vše, co se pohybuje a mění je mu blízké, odmítá monotheistickou ideu self, jako celku. Současný člověk však již své možnosti vyčerpal, tím že je neobjevil a podlehl doslovnému a převážně jednomu modelu konzumního života. V něm se potom odštěpují jeho problémy deviantního chování, které nebyly doposud doceněny. V mytologii, o které Hillman nikdy nepřestává tvrdit, že je psychologií, to odpovídá například Dionýsovi, který byl dlouho opomíjen a neuctíván. V Argu způsobil, že muži byli zabiti a ženy se pomateně potulovaly po zemi a polykaly vlastní děti. Až Perseus dokázal boha ukonejšit tím, že započal se stavbou Dionýsovi zasvěceného chrámu (Dommermuth-Gudrich, 2004). Své deviace, sklony k sebevraždám tedy nemůžeme zamítnout, spíše pochopit, postavit jim vlastní chrám.

Zapomenutím na smrt, nebo ochotou medicíny s ní urputně bojovat, získal člověk svoji pevnou jistotu a tím se okrádá o další odkrývání možností své duše, která je neomezená, podobně jako bezpočet figur v podsvětí snů.

Hillman také argumentuje, že každý vidí patologické, kam můžeme zařadit i smrt a sebevraždu ze svého úhlu pohledu, ze své masky, z profesionální deformace. Tím pravděpodobně dochází i k odmítnutí tohoto fenoménu, aniž bychom jej důkladně prozkoumali, a proto se neustále uchází o naši pozornost, neboť je součástí kolektivního stínu.

Celou problematiku deviací, nemocí a sebevražedných tendencí vidí z celistvého pohledu vědomí i nevědomí. Člověk je sice nemocný, měl by se léčit, ale otázku, kterou Hillman ještě postuluje je ta, co tomu říká jeho nevědomí. Čeho chce nemoc dosáhnout a nebo poněkud mytologicky, co nám bohové chtějí nemocí naznačit. Hillman, podobně jako renesanční hnutí navazuje na Thaletovu myšlenku, že svět je plný bohů (Moore, 1994). Bohové jsou tedy i v nemoci a v smrti, která je božským darem. A potom vzniká nová, těžká otázka, jak nemocného léčit, aby nezemřel předčasně, ale zároveň nebyl uzdraven příliš rychle, aniž by

rozluštil vzkaz z nevědomí, aby nemoc našla svoji praktickou aplikaci a nebyla odstraněna důmyslnou lékařskou pomocí. Tedy, aby bohové byli vyslyšeni. Hillman je pasivním bojovníkem, v ostrém kontrastu vůči sociálním aktivistům a profesionální armádě, která okamžitě likviduje soupeře. Jeho estetická kontemplace je velmi mírná.

„Lékaři by se měli vzdát předsudku profesionálního stanoviska a rigidního modelu medicínského myšlení, chtějí-li se otevřít záhadám pacientovy nemoci. Dokud medicína nevyužije možnosti, jež jí nabízí analýza, a nerozšíří svou perspektivu o existenci nevědomí, nebude s to vyhovovat požadavkům současnosti a její vývoj bude sledovat pouze technické parametry, zatímco její myšlení zůstane v zajetí sterilních a zastaralých představ o patologii, kausalitě, nemoci a smrti“ (Hillman, 1997, str. 143).

Kritizuje sice mnohé aspekty medicíny nebo potažmo i celé společnosti, ale v podstatě je neodmítá, pouze k nim přidává perspektivu nevědomí a jeho fantazií i přání. Chce obohacení pohledů do nevyčerpatelné míry, neboť konstatuje, že svět vnímáme skrze zředěnou imaginaci a to ještě neznamená, že svět je živý pouze v těchto parametrech (Moore. 1994). Zároveň upozorňuje na význam smrti, neboť je pravděpodobně jediným stimulem, jež nás může vyburcovat k převzetí našeho individuálního života. S individuálním úkolem Hillman spojuje tvořivost, jež napomáhá celku. Perspektiva smrti má u něho pozitivní význam. Současný člověk na smrt zapomněl nebo přestává být pro něho aktuální. Nepřichází s ní většinou do přímého kontaktu a nevnímá její děsivost i důležitost. Možná na ní pohlíží i s despektem.

Zprostředkovaná smrt v akčních filmech není jeho smrtí, spíše do určité míry podpoří úroveň destruktivní agresivity, kterou vyventiluje vůči okolnímu prostředí. Monotónnost hlasu reportéra oznamující katastrofu stejně jako nový přírůstek v zoo způsobuje, že smrt vnímáme jako něco neaktuálního. Od smrti tedy odhlížíme a Hillman požaduje, abychom ji neustále nacházeli v našich snech, nebo ji reflektovali při své seberealizaci. Probuzenou touhu zemřít, proto u sebevrahů nahlíží v jiném světle, jako symbol pro změnu, jako vykročení z navykklých kolejí, jako otevření se novým možnostem, jež vedou k polyteistické seberealizaci, kdy sebevrah touží po novém a jiném, než to, co se mu v životě konvenčně nabízí. Tímto postřehem také spojuje práci se sny a přístup k smrti. Pojednává o tom i Thomas Moore

v knize Modrý oheň: „Terapie, když dá duši znamení, přináší s sebou dávku smrti. Odhaluje věčné a neustálé aspekty toho, co se zdálo být pouze pokračujícím životem. Přizve hloubku, podsvětí perspektivu, která je plná překvapení, ale i zklamání pro ego, které je připoutáno k životu“ (Moore, 1994, str. 71 – 72). Smrt je tedy iniciací s neomezenou relevancí.

Místo vyléčení preferuje uvědomování a to je proces, jež nikdy nekončí a je interaktivní pro analytika a pacienta. Každý z nich se stále obohacuje a vyvíjí ve svém růstu. Pacientovo zranění a komplexy se mu stávají jeho lékem, neboť jsou současně zdrojem jeho problémů i vitality, nejsou ani dobré ani zlé, ale spíše plynoucí a vyvíjející se. Jejich pohybem se otevírají možnosti porozumění sobě samému. Nejvíce o tom vědí umělci, jejichž komplexy jsou i pramenem tvorby. Proto má analytik, dle Hillmana, blízko k umění nebo k Sokratově metodě porodu ze sebe samého, neboť nechce zasahovat a léčit, ale spíše usměrňovat. Je to logické i vůči jeho dvěma axiomům - Duše je neomezená, ať ve své imaginaci nebo projevech vůči světu. A druhý, trochu záhadný – Do té doby, než duše dostane to, co chce, musí onemocnět znovu a znovu. Vzhledem k neomezenosti duše je tedy velmi těžké určit, co vlastně chce a je tedy více žádoucí, ji nechat ať si svá přání realizuje sama. Pokud ji něco jasně a definitivně předložíme, může to odmítnout a onemocnět znovu.

Hillman tedy vlastně představuje vyhrocený přístup amplifikace, která rozšiřuje problém do všech možných interpretací, plynutí snových obrazů, jež nemohou být nikdy uchopeny, nebo životní styl na způsob nenásilné, ale plně vědomé meditace.

## 5 DAIMON

### 5.1 Daimon

V poslední pasáži pojednáme o osudovosti, která v podání Jamese Hillmana vykazuje mnoho společných rysů se sny a smrtí. Společným základem opět zůstává obraznost obohacená o poznatky kulturní tradice.

Hillman zde uvádí do pole psychologie filosofické myšlenky. Vychází z Platóna, který byl přesvědčen, že život každého člověka řídí zvláštní autonomní faktor v jeho nitru, jež nazýval daimonem. Podle Platóna si každá duše před narozením volí svůj život a s ním i daimona – strážce svého života a uskutečňovatele svých rozhodnutí. S ním pak předstoupí před tři Moiry – Lachesis, Klotho a Atropos, které duši přisoudí určitý osud, a potom, aniž se ohlédne projde kolem trůnu Ananké, bohyně nutnosti (Starý, 2000). Život na zemi se tedy jeví jako rozpomínání se na život v zásvětlí.

Pomocí tohoto mýtu Hillman pokračuje ve „svém boji“ vůči medicíně a sociologickým teoriím. Snaží se upozornit, že člověk není pouze definován a utvářen pomocí genetických struktur DNA, vnějších sociálních, ekonomických a rodinných podmínek, které má sklon přeceňovat. Patrně nesnižuje jejich vliv, ale vnáší novou teorii, aby dotvořil další pohledy determinujících vlivů člověka. Tím nejzásadnějším se mu zdá obraz daimonia, neboť hovoří přímo k duši, která je, jak již víme, dle Hillmana základem všeho a pro všechno.

Na poli filosofie zůstává věrný i Hérakleitovi, který pravil „povaha je člověku vlastním démonem (tj. osudem) ZL. B 75 z M. Aurelia“ (Svoboda, 1944). Je to velmi záhadný výrok, ale můžeme z něj vyrozumět, že lidská povaha souvisí s osudem, pestrost povahových rysů a jejich paradoxnost vedou k naplnění finálního osudu. I kdyby byl charakter dán pouze geneticky, znázorňoval by, dle tohoto zlomku, jistou koncepčnost i úmysl, který se Hillman snaží odkrýt.



I v širších kulturních souvislostech můžeme vysledovat daimonia. Tento niterný svébytný faktor nazývali Římané pojmem génius. Podobně jako u Řeků znal všechno o osudu jedince a řídil jeho život. V křesťanství je znám jako Anděl strážný, v esoterických naukách jako éterické tělo. Ve východním náboženství je označován jako karma. Má tisíciletou tradici, ale ze současné doby a z naší kultury poněkud vymizel a nebo možná přežívá v určitých náboženských kontrakulturách.

Nalezl své uplatnění i v literatuře. Goethe v *Metamorfóze rostlin* napsal:

Prostá dřímala v semeni síla  
a budoucí obraz  
uzavřen v sebe tam tkvěl, skloněn  
a pod slupkou skryt.  
(Starý, 2000).

V básnické metafoře hovoří o daimonioví, nebo nevědomí a nebo i o tom, co Hillman nazývá vrůstání dolů.

Na tyto interpretace navázal i Carl Gustav Jung svoji myšlenkou individuace, integrace vědomých i nevědomých obsahů s cílem dosáhnout celistvé osobnosti. Jedná se o proces postupného rozvíjení všech vrozených schopností člověka, přičemž jejich struktura je u každého jedince jiná, a jejich uplatňování v konkrétních podmínkách života v závislosti na společenském uspořádání. Rozvíjí tedy základní Platónovu myšlenku, že člověk je podvojnou bytostí s dvěma póly existence: na jedné straně pozemsky tělesnou a na druhé duchovní.

## 5.2 Žaludová teorie

Ve svém díle *Klíč k duši* Hillman pozoruhodně rozpracoval Freudovu myšlenku, že smyslem života je umírání. Z Hillmanovy interpretace snů víme, že umíráme každý den a z jeho interpretace sebevraždy vyplývá, že smrt je důležitým kreativním iniciátorem. Neustále se tedy přibližujeme smrti, na kterou ale mnohdy nejsme připraveni. Jung hovořil o potřebě vyrovnat

se s vlastním psychických časem, tedy dělat věci a řešit témata úměrná našemu času. Hillman tuto myšlenku dále amplifikuje o termín osudového volání.

„V tajemné hodině životního poledne se obrací parabola, je to zrození smrti. Život ve své druhé polovině neznamena vzestup, rozvoj, rozmnožování, životní rozmach, ale smrt, neboť jeho cílem je konec. Odmítat svůj životní vrchol je totéž jako nechtít svůj konec. Obojí znamená: nechtít žít. Nechtít žít znamená totéž co nechtít zemřít. Vznikání a zanikání tvoří jednu a tutéž křivku“ (Jung, 1995, str. 239).

Lze to pochopit jako také umírat správně každým dnem, zbavovat se nepotřebného, otevírat se pro nové, a posléze nalézt individuální. Hillman k tomuto načasování přiřadil zvláštní pojem pocházející z antického Řecka – daimon (vnitřní hlas), který nás provází na cestě životem a pomáhá nám realizovat individuální úkol naší duše s cílem postupně dosahovat plné existence, která plněním svého úkolu směřuje ke své smrti, ze které si svůj úkol zvolila. Dochází tedy i ke zcela odlišnému chápání času, než na jaké jsme zvyklí. Čas není jenom lineární plynutí z přítomnosti do budoucnosti, ale i zpětně do minulosti. Toto ambivalentní pojetí času překvapivě zdůrazňuje, že růst je v lidském životě méně důležitý než forma - původní obraz duše, kterou život následuje.

Osobnost dle Hillmana totiž není proces nebo vývoj, ale základním obrazem, který se objeví, když se objeví. Osobnost se tedy nevyvíjí, ale spíše je. Důležité je, aby se vyjevila tak jak má a nebyla příliš pohlcena neautentickým kopírováním společenských modelů chování, které by zastínily její individualitu. Do jisté míry je to fikce, neboť osobnost je utvářena kulturou, ale platí to i inverzně, že osobnost utváří kulturu. Proto je nutné podržet si individuální kreativitu pro rozvoj společnosti. Současné krize společnosti naznačují, že pro zachování života budou nutné originální myšlenky a Hillman ve své psychologii chce, abychom je nalézali.

Hillman zavádí termín tzv. žaludové teorie, jež tvrdí „každý člověk v sobě nese jedinečnost, která se dožaduje, abychom ji žili, a která existovala dřív, než jsme ji mohli žít, tak jako žalud v sobě nese obraz budoucího stromu“ (Hillman, 2000, str. 16). Tato teorie je vlastně novodobou interpretací Platonova mýtu o Erotovi, podle kterého duše následuje svůj osudový úkol daný zásvětim, i když Platón nepoužil slovo osud, ale paradigma, vzor. Hillmanovi vyhovuje Platónův předpoklad, že veškeré životní okolnosti – tedy pozitivní i negativní, ve

kterých se ocitáme, jsou vlastní volbou naší duše, neboť znázorňuje její nevyčerpatelnost a nepochopitelnost, kterou jsem již pozorovali v pojetí podsvětí snů, a ke které nás odkázal i Herakleitos svými zlomky. Tím také dochází k tomu, že bereme život, tak je, jak se nám nabízí včetně všech úzkostí, které předkládá, které patří do vzoru obrazu, jež je nutné naplnit. Opět se dostáváme mimo hodnotící kategorie dobra a zla a naše ego se stává plně podřízené duši.

Toto je velmi důležité i v ekologickém kontextu. Hillman totiž obecně soudí, že nám chybí mnohost pohledů na životní rozmanitosti duše. Sny i další fenomény vtěsnáváme do určitých kategorií a tím jím odnímáme jinak nevyčerpatelný symbolický význam. Totéž platí i pro preference lidského života, kterému dominuje tržní hospodářství. Jiné aspekty dle něho nevidíme, a tím jsme zotročeni. Celá kultura je pod velkým tlakem a starostmi a hledá štěstí. Žaludová teorie osudovosti však tvrdí, že šťastni již jsme, neboť následujeme svůj osud a nikoliv jedinou preferenci danou kulturou, která nám individuálně nemusí vyhovovat.

Hillman se odvolává na japonského zenového básníka Ikkyu, z jehož básni je možné vyčíst lásku ke svému osudu, jež plně koresponduje se žaludovou teorií.

Děláš to a děláš tamto

Říkáš tohle a pak zase něco jiného

Jsi dole a pak jdeš nahoru

Tamten říká ne, ale ty říkáš ano

Tam a zpátky

Jsi šťastný

Jsi skutečně šťastný

(London, 2002)

Ke štěstí tedy vede autentická existence, její hlubší smysl, o kterém se Hillman domnívá, že se vytratil se současné psychologie, ve které spatřuje jistou mechaničnost příčin a důsledků chování i okolí, přílišných vlivů z dětství atd. Člověk v nich, podle jeho názoru nemá svůj hlubší smysl a je pouhou obětí minulého působení ( tamtéž). Psychologie sice, dle Hillmana, připouští, že každý máme svůj vlastní charakter, ale nedokáže vysvětlit původ této

jedinečnosti. Hillman volí Platonův svět zásvěti – nevědomé říše. Patrně proto zavádí termín osudovosti v žaludové teorii, aby toto reduktivní pojetí současné psychologie kompenzoval.

Nejedná se však o čistou inovaci. Zmiňuje, že podobné paralely je možné nalézt v kabale, v mnohých archaických společenstvích, v reinkarnaci a karmě v hinduismu i buddhismu. Tím opět dokazuje, že používá staré metody pro nové nazírání. Jakoby se naše kultura vzdalovala svému nevědomému základu a podléhala pouze vědomým vzorům. Tato jednostranná orientace však není dobrá. Projevuje se nárůstem deviantních a patologických forem chování jako návratu potlačeného a odmítnutého. Komparací kultur zjišťuje, že pouze naší kultuře tento mýtus chybí a snaží se jej oživit.

To se do jisté míry může jevit jako problematické, neboť tradici nelze vědomě obnovit, ale na druhou stranu tradice patrně nevymizela, neboť často přežívá v subkulturách nebo kontrakulturách. Chce, abychom vzali v úvahu i“nevědomé zdroje“kulturní historie.

### **5.3 Vyjevení daimonického**

Hillman konstatuje, že hlas daimonia nejspíše zaslechnou děti. Je to patrně tím, že dítě nemá, dle Junga, příliš diferencované vědomí a zůstává v zajetí nevědomých obrazů a představ, ze kterých daimon nepochybně pochází. Působení daimonického u Hillmana lze tedy chápat jako projevy nevědomí u Junga.

Hlasu daimonia u dětí uděluje velkou vážnost. Nastoluje však těžko řešitelnou otázku, do jaké míry dát dítěti svobodu svého konání a do jak jej ovlivnit výchovou, do jaké míry se stane autentickým jedincem nebo anonymním občanem. Hillman radí, že by rodiče měli rozpoznat kód svého dítěte a imaginací o něm rozvíjet fantazie. To prý povede ke zvýšení zájmu o jejich dítě (London, tamtéž).

Pro volbu povolání, dle kódu duše, však navrhuje společenské hledisko. Je to patrně tím, že realizace božského daimonia probíhá v pozemském světě. Je tedy nutné nalézt soulad mezi těmito dimenzemi. Příliš individuální cíl by mohl vést k pocitu nadřazenosti nad ostatními,

tedy k plnému ztotožnění s archetypem, k inflaci dle Jungovi terminologie. Hillman tedy navrhuje rozřešit, do jaké míry může být jedinec prospěšný ostatním. Individuální úkol ze zásvětí tedy aplikuje na život ve společnosti, využívá jeho fantazií pro praktickou realizaci.

Individualita však zůstává zachována, neboť při realizaci daného úkolu je nutné neustále pronikat pod povrchem věcí do archetypálního, historického a kulturního pozadí. Tím také dojde k tomu, že povolání začneme brát jako poslání. Hillman tedy odmítá dělat něco, tak, jak se to dělá, ve smyslu kopírování společenských postojů k práci, ale doporučuje své povolání prožívat a odhalovat v něm hlubší historické souvislosti, ke kterým společnost již případně nepřihlíží, a tím plně realizovat svoji osobnost ve službě ostatním. Opět tedy hledá nové významy čehokoliv, nejen snů, ale i reálných profesí. Například zdánlivě nudné povolání daňového úředníka pomocí imaginace nadnáší do jisté důležitosti, neboť dle písemných záznamů již existovalo ve starověkém Egyptě. Komparativní analýzou historických materiálů objevíme nové souvislosti a významy dané profese, které nás v našem povolání obohatí a podrnou jeho smysl. Tím opět sděluje, že imaginace je neoddělitelná od lidského života pro dosažení jeho kvality. Imaginace napomáhá k růstu poctivosti a opravdivosti života. Výběr povolání určuje daimon a to vždy zcela svérázným způsobem, který nemůže být kategorizován. Hillman uvádí několik rozličných případů ze světa slavných osobností. Okamžitým inklinováním k dané profesi (Menuhin, houslista) nebo i překvapivě dlouhodobým odstupem vůči ní (Collete, spisovatelka). Hillman připouští svérázné projevy daimona, které patrně kopírují individuálnost duše, neboť již v minulé kapitole jsme uvedli, že duše dostane to, co chce. Hillman se tedy úporně snaží dokázat, že nejsme silným egem, které chce udělat to, co si umyslí, ačkoliv si to třeba myslíme. Ale spíše následujeme to, co nám je dané, vůči čemu se nemůžeme vzepřít. Jsme totiž podřízeni duši. Tento postoj se týkal jednak snů, ale také smrti. Daimon nás v životě dovede tam, kam má. Nevlastníme život, ale život vlastní nás.

„Své osudové volání můžeme oddálit, můžeme se mu vyhýbat, můžeme ho opakovaně minout. Také nás může totálně ovládnout. Ale ať se stane cokoliv, nakonec se prosadí. Uplatní svůj nárok. Daimon se neztrácí“ (Hillman, 2000, str. 18).

Daimona Hillman chápe jako jev sui genesis a odmítá inklinování k určitým profesím nebo činům pomocí kompenzační teorie, která zjednodušeně předpokládá, že v rané méněcennosti se skrývají kořeny pozdější výjimečnosti. V tomto bodě se zřiká S. Freuda, A. Adlera i C.G. Junga, i když s nimi v mnohém sympatizuje, jak jsme viděli na příkladech práce se sny. Tyto teorie totiž podporují silné ego, neboť podle nich se zdá, že každý na světě je podřízen svému dědičnému tělu a křivdám, které překonává. Jedinec, podle nich, není nic jiného než pulzující částice v určitém mechanismu. Hillman chce najít individuální životní smysl a jemu přiřadit neotřesitelnou hodnotu, i když hovoří jasně o významu utrpení. Proto uchopuje božského daimona, jež sídlí v individuálním nitru a nechá jedince utvářet jeho fantazií. Podobně sny utvářejí nás ve svých interpretacích.

Pomocí fantazie Hillman odlišně nazírá případné defekty dětského chování. V tom spočívá jisté specifikum Hillmanova přístupu. Defektní neexistuje, spíše se zdá, že se jedná o něco výjimečné, co zatím neumíme ocenit. "tato kniha dává přednost spojení patologického s výjimečným, výměně pojmu "abnormální" za "neobyčejný" a ponechání neobyčejného ve formě vize, na jejímž pozadí jsou zkoumány naše životy" (tamtéž str. 38). Daimona tedy poznáváme celý život a jsme jim interpretováni a vedeni životem skrze jeho pestrost i problematičnost.

Hillman zmiňuje příběh významného španělského toreadora Manoleta, který byl velmi slabý a často postával doma a držel se máminy zástěry (tamtéž). Jeho chování však Hillman nenazírá jako abnormální, které je v rozporu s chováním ostatních chlapců jeho věku, ale neobyčejné, neboť sukni amplifikuje jako látku na dráždění býků a melancholie malého chlapce je znamením jeho budoucího smutného osudu, který jej promění v hrdinu. Zní to velmi nezvykle, ale zdá se, že chce objevit pravou autenticitu člověka i mimo běžné významy předepisované společností. V bázlivosti chlapce je budoucí hrdinství. Poněkud mysticky implikuje možnost, že člověk ví o svém osudu, který je následováním původního obrazu duše. Provokuje i odpověď na otázku "co je normální" Zdá se, že široké spektrum abnormality.

Podobně jako sen, Hillman nazírá život jako sled plynoucích obrazů, jež je obtížným pro pochopení. Spíše máme ocenit jeho krásu a nepítvat detaily. Podobně jako umělci mu jde o

prožitok a nikoliv rozumění. Chce nalézt všechny významy života, bez axiologických kategorií.

„Budeme – li se na sebe dívat jako na příklady osudového volání, na svůj osud jako na projevy daimonia a na svůj život s imaginativní citlivostí, kterou dáváme fikcím, můžeme skoncovat s úzkostí, horečkou a trápením, které doprovázejí hledání příčin“ (Hillman, tamtéž, str. 44). Je zde opět něco podobného, jako při práci se sny. Nemáme sen, sen má nás, nemáme život, ale život má nás. Nemáme nic, ale přesto jsme šťastni. Vždy nám totiž zůstává schopnost imaginace, pomocí které objevíme štěstí.

#### **5.4 Daimon a individuace**

Z vícero souvislosti víme, že Hillmanovo myšlení je veskrze metaforické. Život člověka, jeho vývoj a růst přirovnává Hillman k růstu stromu. Toto metaforické přirovnání však plně obsahuje odborné poznatky Jungovy psychologie.

Hillman konstatuje, že člověk zaujímá pouze jediný pohled na životní růst. “Být dospělý znamená vyrůst do výšky. A přece je to jen jeden způsob uvažování o zralosti, a ještě k tomu ten hrdinský. Protože keřky rajčat i ty nejvyšší stromy, když rostou vzhůru ke světlu, zároveň vyrážejí dolů své kořeny“ ( tamtéž, str. 47). Víme, že hrdinství souvisí s egem, jak jsme mohli pozorovat na příkladu Herakla při práci se sny. Růst do výšky souvisí i s inflací, kdy ego se chce vyrovnat bohům. Na druhou stranu růst dolů může znamenat přizpůsobení se společnosti a vyhnutí se megalomanií. Hillman ukazuje na čisté podlehnutí daimonovi, jež se stal démonem na příkladu Adolfa Hitlera. Jeho život byl růstem nahoru, k slepé moci, k šílenství. Chybělo mu vrůstání dolů, přizpůsobivost vůči společnosti, pokora. Postava Hitlera je mu tedy varováním proti nežádoucím preferencím jednosměrného růstu.

Řekl bych, že vrůstání dolů lze chápat i jako vrůstání do podsvětní perspektivy. Pohyb nahoru v žebříčku kariéry obnáší i pohyb dolů do světa neuchopitelných fantazií, které obohacují naše vědomé konání a činnosti a zároveň je svojí nemožností interpretace tlumí, aby nedošlo

k nežádoucí inflaci. Hillman vyžaduje dvojitý pohyb, nahoru i dolů. Bez imaginace není celosti a dochází k inflaci.

Obraz stromu, jak se zdá, má u Hillmana i další význam. Jednotlivé větve stromů totiž splývají ve špičce koruny. Je možné, že manifestují různé možnosti životního pohybu daimonia, které by měly ve finále nalézt své rozřešení. Přístup k daimonioví totiž není nekomplikovanou záležitostí. V zásadě platí, že daimon, dle Hillmana, nesmí být popřen, to by byl zmařen autentický život, nesmí být totálně přijat, to se stal démonickým, ani nesmí být potlačován, aby nevybuchl explozivní silou s negativní ozvěnou. Je tedy dobré jej trpělivě hledat, za předpokladu, že jsme vnímaví vůči jiným projevům rozmanitého života, než jsou ty, které jsou nám okolím předkládány. Také je žádoucí porozumět, že specifčnost daimonia může mít více možných podob. Tím zabraňujeme případné megalomani, žádoucím způsobem vrůstáme dolů, a budujeme lidství. Zdá se, že podobně jako sen, obraz daimona nemůžeme vyčerpat.

Také prvek lidství je v interpretaci daimona velmi důležitý. V tomto bodě si Hillman patrně uvědomuje, že člověk bez kultury by nebyl ničím, ačkoliv na dřívějších stránkách nebyl jeho postoj jednoznačný. Celou problematiku však uchopuje archetypálně, nikoliv antropologicky.

Autentický život je sice často nepřizpůsobivý vůči společnosti a vzniká růstem duše, která se s jejími požadavky musí vyrovnat, aniž by ztratila svoji jedinečnost. Hillman ovšem nechce nabádat k nějaké výstřednosti životního stylu a projevu, výstřednost je sice normální z pohledu duše, ale musíme vzít v úvahu, že duše žije v těle a v tomto světě s jeho omezením. Jedinečnost může mít mnoho forem, a některé mohou být i velmi prosté, například v podobě lidskosti ryzího přátelství. Důležité však je, aby vždy odpovídaly konkrétní duši a společnosti. Nezáleží vždy na tom, co děláme, ale také na tom, kým jsme (Hillman, tamtéž). Hillman zde patrně uchopuje poslání člověka ze dvou pohledů. Jeden směřuje k plné individuální seberealizaci a druhý je více společensky orientovaný, neboť více napomáhá ostatním. Někdo se skutečně může narodit pouze pro "obyčejné" přátelství, a tím vyrovnávat specifické a nevšední životní realizace svých přátel. Duše ale musí dostat to, co jí patří, což už je podle mého názoru velmi blízké buddhistické filosofii, kde nevědomí můžeme chápat jako souhrn



karmických sil. Je zde naznačena i cykličnost života, kdy opakováním se plní jeho dílčí požadavky až po dosažení požadavku finálního – vyrovnání se s vlastním osudem.

Dále ukazuje, že svoji jedinečnost, byť nevědomě, hledáme. Obdivujeme totiž významné osobnosti, jejich daimona proto, abychom zviditelnili osudové volání v našem životě. V tomto bodě jsem došel k názoru, že pohyb lidí ve světě je pravděpodobně dle Hillmana setkání nejrůznějších daimonů se specifickým úkolem ze zászvětí, nevědomí a to se mi jeví jako exploze archetypů, jako jistá restituce oproti Jungovi, u kterého archetypy působí spíše skrytě: ve snech, představách a fantaziích. Vnější manifestace archetypálních obrazů pravděpodobně dovádí Hillmana k přesvědčení, abychom všechna odvětví lidské činnosti nazírali z rámce archetypální psychologie, o kterém jsme již pojednali.

Svého daimona tedy většinou neobjevíme sami. To, co máme dělat, vyplývá z jednak toho, jak jsme, ale také skrze ctnost přátelství, kdy nejbližší osoby mohou porozumět naší“zapomenuté“duši a přivést nás k vlastnímu daimoniovi. Dle Hillmana mohou myšlenky změnit společnost. I když by se teoreticky mohla vytvořit větší úcta a hlubší porozumění mezi lidmi tím, že budeme navzájem hledat a ctít své daimony, přesto je otázkou do jaké míry to bude možné. V tomto bodě ale můžeme také Hillmana zařadit k myslitelům, usilujícím o změnu paradigmatu společností a k jejím moderním kritikům. Otázkou zůstává, zda-li je myslitelem praktickým nebo utopickým. Stejně tak, jako jeho myšlení čerpá dle mého názoru z různých zdrojů, tak je i vícero aplikovatelné. Je psychologem, ale zároveň i svérázným sociologem nebo kulturologem.

Hillmanovy úvahy o daimoniovi korespondují se základní tezí individuace C. G. Junga. Účelem individuace je dle Junga osvobození Bytostného Já (středu celistvé osobnosti vznikající spojením vědomých i nevědomých obsahů) z falešných obalů osoby a sugestivní moci nevědomých obsahů (Jung, 2000). Hovoří jinými slovy o nutnosti vymanění se z neautentického způsobu života a také upozorňuje na nebezpečí čistého podlehnutí démonickému.

Hillman poeticky hovoří o naplnění obrazu duše, který je již předem dán. Také Jung hovoří, že individuace je proces, který činí člověka tím určitým jednotlivcem, kterým už prostě je (tamtéž).

V návaznosti na možnost démonického Jung rozebírá individualismus, jež není možné ztotožňovat s individuací. Individualismus je domnělé vyzdvihování domnělé svéráznosti v protikladu ke kolektivním zřetelům. Individuace však znamená úplnější naplnění toho, k čemu je člověk kolektivně určen. Je nutné respektovat svéráznost jedince a očekávat lepší sociální výkon (Jung, tamtéž).

Tyto základní teze Hillman svérázně amplifikoval o poznatky filosofie a mýtu. Pomocí mýtu, jež tvoří kvintesenci kultury, patrně usiluje i o revitalizaci naší civilizace.

## 6 ZÁVĚR

Tato práce nám nejprve zprostředkovala exkurz do současného post-jungiónského hnutí a dále nás podrobněji seznámila se školou archetypální psychologie i myšlením jejího stěžejního představitele Jamese Hillmana. Obecně můžeme potvrdit naši hypotézu, že Hillmanovo myšlení má kulturologický přesah, neboť zobecňuje a integruje poznatky společenských věd, což je pro kulturologii typické a dále, poněkud směle, považuje euroamerickou kulturu za pacienta. Tím naznačuje, že problémy člověka mohou být jednak osobní, ale také spíše společenské. V souladu s psychologickou tradicí léčby pacienta potom nezvykle postuluje předpoklad nezbytné revize společnosti, jako jednoho z požadavků pro dosažení psychického zdraví člověka. Ze společensko – vědních disciplín oboru kulturologie má, dle mého názoru, Hillman nejbližší ke školám kulturní ekologie, neboť ve všech svých dílech, které jsme představili, podsouvá stěžejní myšlenku zlomeného ega člověka a staví jej nepřímou do jisté pospolitosti vůči ostatním živým tvorům. V návaznosti na mytologii, která je mu psychologičtí, zdůrazňuje estetické a nenásilné vnímání světa pomocí plynoucích obrazů a právě polyteistické hledisko, které řecká mytologie v sobě nese, způsobuje jeho vizi světa jako neustálé interakce sil, které se navzájem ovlivňují a vyvíjí bez určení dominance ani jedné z nich. Implicitně zdůrazňuje závislost člověka na přírodě, a ostře kritizuje bezduchost amerických velkostaveb. Argumentuje podobně jako Fritjof Capra, který upozornil, že náš postoj vůči světu je příliš jangový, racionální, agresivní (Ortová, 1999), ale své východisko Hillman nachází v obraznosti imaginace. Společně s ním, i dalšími představiteli kulturní ekologie, odmítá západní předpojatost vůči jevům a myšlenkovým světům. Hillman chce vidět věci jinak, pomocí imaginace, aby se odstranila materialistická rigidita života euroamerické společnosti a byly nastíněny podmínky pro komplexnější život.

Hillman se tedy snaží přistupovat k otázkám života prakticky, ale zůstává otázkou, zda-li je také tak aplikovatelný. Poukazuje na nedostatky kultury a předkládá jistý individuální návod, jak přistupovat k životu. Imaginace, jako taková, je však neohraničená, stejně takové jsou myšlenky, které Hillman předkládá. Jsou i značně rozporuplné, patrně proto, aby odpovídaly veškerým potřebám neohraničené duše. Rozhodně ale zmírňuje osobní bolesti člověka, neboť mu ukazuje i nové možnosti nazírání života a podněcuje jej k hledání jeho smyslu. V tomto

bodě se však skrývá i slabé místo jeho myšlení. Tím, že zevrubně odkryl hluboký fenomén duše, tak může vyvolat pocit rozhořčení u současného člověka, neboť pro žádoucí reflexi nad duší nejsou položeny dostatečné podmínky. Životní tempo je totiž příliš rychlé a hlas duše v něm zaznívá slabým hlasem. Pokud jej však někdy zaslechneme a vzpomeneme si na Hillmanovy myšlenky, tak věřím, že učiníme jistý krok za hlubší kvalitou našeho života. Z určitých úhlů pohledu však můžeme Hillmana chápat i jako téměř utopického myslitele. Sám totiž požaduje, aby se psychologie vrátila o dvě stě let zpět, do doby, kdy romantické nadšení rozbíjelo věk rozumu (Hillman, 2000). Toto jeho přání je z kulturologického pohledu velmi nereálně. Věk rozumu nelze odstranit, přinesl i své pozitivní výsledky, jeho přílišnou jednostrannost je žádoucí kompenzovat poetičností, nikoliv však vyměnit poetičnost za rozum, jak by si Hillman přál.

Hillman je však nejvšestrannější představitel všech myšlenkových světů. Kombinuje reálné pohledy s fikcí, vědu s uměním. Sám v sobě paradoxně obsáhl polyteistické hledisko vize světa, ačkoliv tím oslabil svoji aplikovatelnost. Na druhou stranu se nesmíme divit, že jeho knihy jsou bestsellery. Každý si z nich může vzít to své. Možná až příliš rozvinul interdisciplinaritu. Nebo nastínil nový integrální pohled? To nelze jednoznačně říci.

Ať již k jeho dílům přistoupíme jakkoliv, určitě bychom měli ocenit význam imaginace, na který v současné době zapomínáme, ačkoliv jistě sehrála podstatnou roli již od počátku evoluce a ukazuje se tedy pro náš život maximálně důležitá. Hillman je velmi věrný jejím sférám, a proto někdy nepůsobí věrohodně z pohledu vědy. Sám o svých dílech mírně pochybuje. “To, co navrhuji, je přitaženo za vlasy, nepraktické a vizionářské. Můj přístup prozrazuje území svého původu, chthon, odlehlý pneumatický svět, který je sám o sobě nepřístupnou dimenzí, a tak nemůže být přesně popsán“ (Hillman, 1999, str. 167).

Svrázným způsobem se však snaží integrovat staré poznatky, které z kultury vymizely nově. K lineárnímu vývoji společnosti chce přidat i jistou cykličnost, aby zvýšil její vitalitu. S tímto jeho poznatkem bych osobně souhlasil. Mírně problematičtější se mi však jeví jeho práce s fakty. Jedním úchopem sevře danou myšlenku, ale okamžitě ji nechá rozplynout ve svém

metaforickém pojetí. Nalézt přesné paralely k ostatním myslitelům je téměř nemožné, pouze finální význam jeho prací je patrný.

Osobně věřím, že Hillmanovy práce jsou přínosné, i když v sobě nesou prvky fikce nebo utopie. Otrásají totiž navykým způsobem života a vizí světa. Nové pohledy, jsou v nich okamžitě patrné, i když jejich vyvození nemusí být logické pochopitelné. Oslabený egoismus a zvýšená touha po osobní kreativitě, na které Hillman odkázal, jsou totiž maximálně důležité pro uchování života kultury.

## 7 SEZNAM LITERATURY

- Blecha, I.: Filosofie, Olomouc, Nakladatelství Olomouc, 1998
- Borecký, V.: Imaginace a kultura, Praha, Karolinum, 1996
- Borecký, V.: K otázkám symbolické imaginace, Praha, Karolinum, 1998
- Borecký, V.: Teorie komiky, Hynek, Praha, 2000
- Borecký, V.: Porozumění symbolu, Praha, Triton, 2003
- Casement, A.: Post-Junginas Today, London, Routledge 11, New Fettr Lane, 1998
- Condrau, G.: Freud a Heidegger, Praha, Triton, 1998
- Dommermuth- Gudrich, G.: Nejznámější mýty, Praha, Slovart, 2004
- Drapela, V.: Přehled teorií osobnosti, Praha, Portál, 1997
- Franz M. L. von, .: Sen a smrt, Praha, Portál, 2000
- Frazer, J.G.: Zlatá ratolest, Praha, Mladá Fronta, 1994
- Geertz, C.: Interpretace kultur. Praha, Slon, 2000
- Grenz, J. S.: Úvod do postmodernismu, Praha, Návrat domů, 1996
- Hillman, J.: Re-visioning Psychology, USA, Harper and Row Publishers, 1976
- Hillman, J.: Duše a sebevražda, Praha, Sagitarrius, 1997
- Hillman, J.: Sny a podsvětí, Praha, Portál, 1999
- Hillman, J.: Klíč k duši, Praha, Portál, 2000
- Hillman, J.: b.m., 2004/06, dostupno na: [www.soulworks.net/writtings/paradigms/site](http://www.soulworks.net/writtings/paradigms/site)
- Hydeova, M, Guinness, M.: Jung, Praha, Portál, 2001
- Jung, C.G.: Analytická psychologie, Praha, Academia, 1993
- Jung, C. G.: Člověk a duše, Praha, Academia 1995
- Jung, C.G.: Sto dopisů, Praha, Sagittarius, 1996
- Jung, C.G.: Archetypy a nevědomí, Brno, Nakladatelství Tomáše Janečka, 1998
- Jung, C. G.: Osobnost a přenos, Brno, Nakladatelství Tomáše Janečka, 2000A
- Jung, C.G.: Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi, Brno, Naklad. Tomáše Janečka, 2000B
- Kastova, V.: Dynamika symbolů, Praha, Portál, 2000
- Lévi- Strauss, C.: Rasa a dějiny, Brno, Atlantis, 1999
- Lévy –Bruhl, L.: Myšlení člověka primitivního, Praha, Argo, 1999
- London, S.: b.m., 2004/05, dostupno na : [www.scottlondon.com/insight/skripts/hillman.html](http://www.scottlondon.com/insight/skripts/hillman.html)
- Maguirová, A.: Stíny duše, Praha, Portál, 1999
- Moore, T.: Blue Fire, London, Mackays of Chatham, 1994
- Ortová, J.: Kapitoly z kulturní ekologie, Praha, Karolinum, 1999
- Pechar, J.: Prostor Imaginace, Praha, Psychoanalytické nakladatelství, 1992
- Platón: Faidon, Praha, Jan Laichter, 1935
- Richards, S.: b.m., 2004/04, dostupno na: [www.hermes.gen.nz/Intro.html](http://www.hermes.gen.nz/Intro.html)
- Rogers, C.R.: Způsob bytí, Praha, Portál, 1998
- Rousseau, J. J.: Rozpravy, Praha, Svoboda, 1978
- Samuels, A.: Jung and the Post-Junginas, London, Routledge and Kegan Paul, 1985
- Satya, : b.m., 2004/04, dostupno na: [www.montelis.com/satya/backissues/jan97/going.html](http://www.montelis.com/satya/backissues/jan97/going.html)
- Soukup, V.: Přehled antropologických teorií kultury, Praha, Portál, 2000
- Starý, R.: Cheirón, Asklépiovská medicína a jungovská psychologie, Praha, Sagitarrius, 2000
- Svoboda, K.: Zlomky předsokratovských myslitelů, Praha, Česká akademie věd a umění, 1944
- Široký, E.: osobní sdělení, 2004/09

## James Hillman – biografická poznámka

- 1926** narozen v Atlantic City, New Jersey, zde navštěvoval také střední školu
- 1947 – 50** studium na Sorbonne a Trinity College, Dublin, ukončil studia s akademickými poctami
- 1955** zahájil vlastní terapeutickou praxi
- 1959** University of Zurich, Ph.D., Summa cum laude, C.G.Jung Institute, Zurich, (diplom z analýzy)
- 1960** v Londýně publikoval první knihu: „Emoce – Komplexní fenomenologie teorií a jejich význam pro terapii.  
Ve stejném roce také představuje svůj koncept psychické ekologie na základě svého výzkumu a analýzy chování zvířecích obrazů ve snech. Tato myšlenka byla představena i v několika esejích, které Hillman publikoval sám nebo i s ostatními autory, např. s malířem Margotem Mcleanem (Animal Dreams, San Francisco)
- 1959 – 69** působil jako ředitel studií na Institutu C.G.Junga v Zurichu
- 1961 – 67** členství ve Swiss Society of Jungian Analysts
- 1968** působil na University of Chicago
- 1970** převzal vydavatelství Spring Publications a tím započal posun Jungovy psychologie k problémům imaginace kultury s hlavním cílem zbavit psychologii svého omezení konzultačního pokoje a amplifikovat ji na nejširší problémy společnosti. Terapii přestává spojovat s lidmi, ale s myšlenkami. Tento myšlenkový obrat byl pojmenován jako archetypální psychologie a vytvořil kontradikci vůči psychoanalýze a analytické psychologii, které jsou personalisticky a klinicky orientované. Vydavatelství se přesunulo z Zurichu do Dallasu.  
V současné době Spring Publications publikuje zejména díla následujících autorů: Adolf Guggenbühl-Craig, Edward S. Casey, John Allan, Edith Cobb, Richard Tarnas, Murray Stein, Emma Jung, Nor Hall, Linda Fierz-David, Michael Ortiz Hill, John Weir Perry, Klaus Ottmann, Karl Kerényi, Mircea Eliade, Joseph Campbell, Henry Corbin a další.
- 1972** působil na Yale University
- 1973** působil na Harvard University
- 1976** byl hostujícím profesorem na Syracuse University
- 1984** působil na Princeton University

- 1979- 80** byl jmenován děkanem na University of Dallas
- 1980** Hillman začal rozvíjet psychologický urbanismus, který spočívá na Jungově teorii Anima Mundi(duše světa) v oblastech architektury, plánování výstavby, tělesného pohybu a estetiky. Tato teorie je jedním z témat archetypální školy.  
Od 1980 dostává akademické ceny a prezentuje své myšlenky v odborných pořadech televizního vysílání.
- 1981** The medal of the Commune of Florene – za návrat k renesančnímu myšlení, které aplikuje na psychologii  
Přispívá do American Art magazine a Italian Art magazine  
BBC – TV program : cyklus přednášek : Záležitosti srdce (Affairs of the Heart)  
Způsob modrého(Kind of Blue), Architektura a Imaginace (Architecture and Imagination)
- 1992** proběhl Festival archetypální psychologie v University of Notre Dame v Indianě organizovaný universitními profesory, umělci, spisovateli a ekologickými aktivisty na důkaz ocenění myšlenkového konceptu, který Hillman dodal jejich práci.
- 1993** Ocenění za psychologii a sociální změnu, Cambridge, Massachusetts
- 1995** New York Times Magazine vydává článek o osobnosti Jamese Hillmana a jeho přínosu pro americkou psychologii.
- 1996** Ocenění Gradiva za film, New York  
Ocenění Tikkun za příspěvek pro politiku etiky a významu, Washington, 1996

V současné době James Hillman žije v Connecticut, USA a připravuje nové tituly.