

*Metodologická štúdia***Oidipus „re-loaded“**

Jiří Růžička

Oidipus „re-loaded“**Souhrn**

Autor ukazuje na dvě možnosti výkladu Oidipova komplexu a srovnává je se Sofoklovou tragedií Oidipus, ze které při výkladu Freud vyšel. První metoda je přírodovědně reduktivní (modelová) a druhá popisně analytická (fenomenologická). Uvažuje o podobnosti řeckého Osudu a přírodovědných teorií o člověku v kontextu determinismu. Zároveň však upozorňuje na důsledky záměny přístupu deterministického a existenciálního. Vlastní výklad pak vede fenomenologicky. Neopomíjí ani složku a význam Osudu, životní „vrženosti“, který si člověk nevolí. Na příbězích Oidipa a jeho otce Laia demonstruje prostor svobody a z ní plynoucích voleb, které určují smysl lidské existence jako životního pohybu, např. mezi dobrem a zlem. V poznámce o lidské sexualitě věnuje svoji pozornost lidské pohlavnosti jako rodovému bytí a kritizuje reduktivní pohledy. V dovětcích o psychoterapii upozorňuje na popis, vztah, výklad a řeč i na další implikace, které pro ni z analýzy Oidipova příběhu plynou. Text končí závěrem o svébytnosti a samostatnosti psychoterapie jako oboru.

Klíčová slova: Oidipův osud, Oidipův komplex, osud, model, determinace a lidská svoboda, pohlavnost a sexualita, psychoterapie.

Summary

The author points to two possible interpretations of Oedipus complex and compares it with Sophocles tragedy, Freud's original source. First method of interpretation (modeling), derived from natural sciences, is reductive while the second is analytically-descriptive (phenomenological). He then ponders over the similarity between the Greeks' concept of „Fate“ and natural scientific theories of human nature in the context of determination. At the same time he pays attention to possible consequences of confusing deterministic with existential approaches. His own approach/interpretation then is phenomenological. Author doesn't neglect the meaning of Fate, „thrownness“ into the world, over which we have no choice. Using the story of Oedipus and his father Laios he demonstrates the space of freedom and decisions that come out of it. Those decisions then establish the meaning of human existence as a constant movement (e.g. between good and evil). In the part assigned to human sexuality he pays attention to human gender and is critical of reductive approaches to it. In the addendum about psychotherapy he draws attention to the description, relation, interpretation and language, and other implications coming out of the analysis of Oedipus episode. The text ends by conclusion about the autonomy and independence of psychotherapy considered as a specialization.

Key words: Oedipal episode, Oedipal complex, fate and model, determination and human freedom, gender and sexuality, psychotherapy.

Pražská vysoká škola psychosociálních studií, Psychoterapeutická a psychosomatická klinika Eset

Adresa: PhDr. J. Růžička, PhD., Pražská vysoká škola psychosociálních studií, Psychoterapeutická a psychosomatická klinika Eset, Janáčkovo nábřeží 11, 150 00 Praha 5, ČR

Freudovo pojetí

O Oidipově komplexu se Freud poprvé zmiňuje v „*opise Fliesovi*“ v roce 1897 (Bonaparte et al., 1954; Masson, 1985). Ve své první a slavné knize *Výklad snů* (Freud, 1900) uvádí oidipovskou problematiku do souvislosti s dětskou sexualitou a tu dává do kauzálního vztahu s pozdějším neurotickým vývojem. Komplex pojmenoval podle řecké mytologie, kdy mýtus o Oidipovi, k jehož ději se vrátíme podrobněji, praví, že nevědomky zabil svého otce Láia a poté si za svoji ženu vzal manželku Láia Iokastu, která byla jeho nepoznanou vlastní matkou. Incest i otcovraždu předpověděla věštba (Löwe a Stoll, 2005). Podle Freuda vzniká komplex ve třetím roce života a ve své dětské podobě trvá do pěti až šesti let. Dítě pociťuje vůči rodiči opačného pohlaví silnou sexuální touhu, zatímco vůči rodiči stejného pohlaví chová vražednou rivalitní zášť (Freud, 1900). Freud se po dlouhou dobu zabýval pouze mužskou formou komplexu, ale později, pod názvem komplex Elektry, pojednává i o komplexu dívek.

Zatímco Freud zastává názor, že ústředním motivem psychosexuálního vývoje je vztah chlapců a dívek k penisu, Melanie Kleinová (1932, 1975) přichází s tvrzením i klinickými doklady, že vývojová fáze preoidipální je ve vývoji dětské duše významnější, a že nikoli vztah k otci, ale vztah k matce hraje rozhodující roli. Jung a jeho škola vyčítá Freudovi jeho nevyváženost v důrazu na mužský a ženský oidipální vývoj a podobu „komplexu“. Již v roce 1920 vystupuje Otto Rank s názorem, že zdrojem vzniku zdravého Superega je nikoli otec, ale silná matka. Rank (1996) tak byl jedním z psychoanalytiků, kteří stáli při zrodu pozdějších objektových psychoanalytických teorií a který použil výraz „preoidipální období vývoje“. (Rank byl pro svoje osobité a originální názory v tomtéž roce (1920) zbaven členství v Psychoanalytickém kroužku.)

Klíčový je způsob, jakým je komplex „vyřešen“. Jeho úspěšné vypořádání má rozhodující význam pro další vývoj, a to jak vývoj pohlavní identity, tak duševního zdraví a dalšího duševního psychosexuálního vývoje dítěte. Rozdíl mezi chlapci a dívkami spočívá v kastrovačnické úzkosti a závislosti penisu, situacích, při kterých se chlapci a dívky dostávají do oidipální (Elektriny) situace díky svému pohlaví a vztahům ke stejnému, resp. opačnému pohlaví. Chlapec se ocitá v konfliktu mezi incestní touhou k matce a strachem z otcovy pomsty, strachem z kastrace. Dívka je ovšem záhy konfrontována s tím, že nemá penis, a proto jej jako náhradu očekává od otce, a to v symbolické podobě dítěte, které si od něho přeje. V cestě jí stojí matka. Zároveň se jí ovšem tato stává nejen rivalkou, ale také spřízněnou bytostí, neboť podobně jako matka nemá penis a podobně jako matka si uvědomuje svoji genitální nedostačivost. Považuje se totiž za kastrovanou. Pokud se nepodaří dítěti komplex vyřešit, či spíše odsunout úspěšně do nevědomí a nenastane-li doba hlubokého zapomení (vytěsnění) v několikaletém období latence, hrozí dítěti onemocnění některou z forem neurozy, upadnutím do homosexuality nebo sexuální deviace (Fenichel, 1945). Psychoanalytický pohled na komplex se měnil. Dokládá to i novější práce autorů Simona a Blassové (1991),

kteří hovoří o šesti vývojových stádiích Freudovy teorie Oidipova komplexu.

Freud v r. 1900 komplex popisuje takto: „...pro malého chlapce je objektem katexe libida jeho matka ... chlapcova sexuální přání, která se vztahují k matce, rostou, takže svého otce vnímá jako překážku ... řešení Oidipova komplexu a jeho vymizení pramení jednak z neúspěchu chlapce“ (je míněn neúspěch ve snaze získat matku výhradně pro sebe – pozn. autora), „však především ze strachu z kastrace“ (Freud, 1900).

Freud měl svoji teorii sexuality v základních rysech vytvořenou ještě před rokem 1900. Jeho uvažování ovlivnila tehdy teprve vznikající evoluční biologie. Druhým zdrojem jeho teorie byla sexualita, dobové téma, které fascinovalo nejen Freuda, ale celou společnost. Spojení obou potřeboval prokazatelně a působivě vyjádřit. Sofoklova tragédie o Oidipovi (Sofoklés, 1975b), kterou v devadesátých letech 19. století Freud shlédl, a rozjímání nad vztahy svého otce k sobě a svými vztahy k otci, který tehdy zemřel (1896), přesvědčilo Freuda, že Sofoklés ve svém Oidipovi králi ukazuje přesně tu skutečnost, která hýbe lidskými rodinnými vztahy, a poskytuje dostatečný materiál k psychologickému konstruování vývoje lidské povahy i skladby jeho duše. Mýtus podrobil dalekosáhlým a působivým rekonstrukcím a jeho výklad vybavil známými psychosexuálními motivacemi a schématy stavby i fungování lidské psychiky. Tragická Oidipova rozhodnutí, incestní zápletky, její vznik i rozuzlení byly vykládány jako historicky invariantní působení protikladných sil biologického libida a sebezáchovných pudů v kontextech sociálních zákazů, příkazů a trestů, ve strukturálním modelu pudového Id, adaptačních prostředků Ega a interiorizovaných společenských tlaků a kontrol Superega, které se poprvé projeví v období falického stádia vývoje libida, aby hrály hlavní životní roli i nadále. Roli adaptačně úspěšnou, přesto však křehkou, zranitelnou a v čase ne vždy spolehlivou, či v neuroze, perverzi nebo homosexualitě méně zdařilou. Abychom mohli nejen vykázat jiné možnosti výkladu, ale také nabídnout výkladovou alternativu Oidipova příběhu, zopakujeme Oidipův řecký příběh. Opírat se budeme především o Sofokla, neboť jeho dramaturgie sloužila Freudovi jako východisko Oidipova komplexu (Sofoklés, 1975b).

Oidipův příběh podle Sofokla

Sofoklés (496–406) se narodil v Kolónu (předměstí Athén). Napsal asi 120 her, z nichž se úplně zachovalo 7 (Aiás, Antigona, Král Oidipus, Elektra, Filokétés, Trachiňanky, Oidipus na Kolóně a zlomek satir. dramatu Ichneutai – Slídiči) (Sofoklés, 1975a). Velkou pozornost věnoval psychologickému popisu postav a dramatickému pojetí her. Sofoklovy postavy mají základní ideu společnou s postavami tragédií Aischylových (trest za provinění proti společenským a mravním normám). Kladní hrdinové v jeho hrách často podléhají neúprosnému osudu, který se v tomto pojetí jeví jako tajemná všeovládající síla.

Osudovost byla Starými Řeky považována za samozřejmost. Život Láia, Iokasty a jejich syna Oidipa je literárním

důkazem, že svému osudu nelze uniknout (Sofoklés, 1975b; Graves, 1982; Houtzager, 2003; Löwe, a Stoll, 2005; Neškudla, 2003; Fink, 2004).

Thébskému králi Láiovi se dostalo předpovědi, že ho zahubí jeho mužští potomci, a proto se rozhodl věštbě čelit tím, že zůstane bezdětný. (Některé prameny tvrdí, že z touhy po následníkovi stolce unesl Chrysíppa syn lidského krále Pelopa. Chrysíppos však přišel o život. Pelopos z důvodu jeho únosu i úmrtí Láiose proklel. Jeho kletba zněla, že se thébský král nejen dočká syna, ale ten jej nakonec zahubí. Dalším trestem pak byla Sfinx, která v době Oidipova dospívání zle doléhala na Théby, a blokovala k nim přístup ostatního světa.)

Jiná verze dodává, že Láios nejen zahyne rukou syna, ale ten si po jeho smrti vezme za ženu Láiovu manželku, synovu matku Iokastu. Věštba se začala postupně naplňovat, když Iokasté využila příležitosti, svého manžela opila a ten s ní zplodil dítě. Manželům se narodil syn. Láios na kletbu nezapomněl a bez větších váhání Iokasté přikázal, aby syna nechala utratit. Jiná verze uváděná v Aischylově (Kraus, 1957) tragédii „Láios a Oidipus“ říká, že Iokasté pověřila Láiova otroka, aby syna odnesl do bezpečí. Je patrné a ze Sofoklova textu to plyne, že byl Láios despota. K jeho způsobu vlády přispěly velkým dílem jeho osobnostní rysy. O pohnutkách můžeme jen spekulovat, ale víme, že Iokasté pověřila otroka, aby předal malého Oidipa do opatrování pastýři krále Polyba. Ten dal kloučkovi jméno Oidipus, což v překladu znamená: „Ten s opuchlými nohama“. Je pravděpodobné, že jméno Oidipus vyplynulo ze zranění chlapcových chodidel. Podobně jako Láios a Iokasté, neměl korintský královský pár Polybos a Meropé potomky, a tak dítě přinesené pastýřem přijal za vlastní. Pečovali o ně a také mu poskytl veškeré výsady vlastního dítěte a vychovávali je v přesvědčení, že je jejich synem, dědicem trůnu. Čas běžel a mladý Oidipus nic netušil o pravosti svého původu. V době, kdy se mladí lidé družili při společných zábavách, a kdy při alkoholu ke konfliktu není daleko, jeden opilý vrstevník vmetl Oidipovi do tváře, že je parchant, nalezenec. Ani Polybos, ani Meropé (jinde se jmenuje Pariboa) však pravou skutečnost synovi nepotvrdili, ale ani dostatečně nevyvrátili (*Slovník antické kultury*, 1974; Sofoklés, 1975b). (Lze si dobře představit, že mladí lidé Řecka žili svůj společenský život podobně, jako je tomu i dnes. Mladí korintští chlapci trávili společné chvíle hrami a zábavou. Družili se, scházeli, bavili a také pili víno, nápoj, jež do Západní civilizace v podobě, kterou zná Evropa i dnes, zavedli právě Řekové. Alkohol uvolňuje zábrany a posiluje výstřelky. Je pravděpodobné, že posměch, kterého se mladému Oidipovi dostalo ze strany vrstevníků, vyjadřoval nejen vizuální postřeh nepodobnosti Oidipa nikomu z rodičů, ale také skutečnou znalost stavu věci, o které obec věděla. Občané si nemohli nevšimnout toho, že Meropé nebyla nikdy těhotná, a Oidipus se zčista jasně objevil a byl královským párem prohlášen za vlastního. Oba rodiče nikdy, jak plyne z textu tragédie, synovi jeho původ nezjevili.)

Aby zjistil pravdu a dozvěděl se něco o svém původu, Oidipus se rozhodl jít do Delf k Pýthii, aby zjistil, zda urážka, která ho hluboce zasáhla, je jen pomluvou, nebo skutečností.

Proslulá věstkyně mu na otázku neodpověděla přímo, ale pouze zjevila, že v budoucnosti zavraždí vlastního otce, ožení se a s vlastní matkou bude mít děti, které jeho prokletí rovněž zasáhne. Oidipa věštba zdrtila natolik, že se rozhodl Osudu uniknout. (Řecká království v době Sofoklovy tragédie byla jednotlivá města a k nim přiléhající sídla. Delfská věštirna, podobně jako řada dalších, sloužila těm řeckým občanům, kteří byli v jejím dosahu. Ve starém Řecku byly věštírny velmi rozšířené a každá z nich spravovala svoji spádovou oblast. Fungovaly zpravidla nezávisle a společné bylo „know how“, i když některé byly speciální, např. věštirna v Nekromantionu. Věštírny měly diskrétní, avšak nepodcenitelný vliv a moc.)

Do Korintu se již nevrátil a v nejistotách se vydal na cestu do Théb, které s Korintem sousedily. Cestou pak v úzké roklí pod Parnasem potkal vůz, v němž jel bohatě vypadající starší muž, což byl thébský Láios, který se vracel rovněž z Delf, kde chtěl získat radu, jak osvobodit město od tyranie strašné Sfinx. Ta nikomu nedovolila vstoupit do města. Oidipus podle jedné verze vozu ustoupil z cesty, podle jiného pramene naopak z cesty neustoupil se slovy, že: „*on, syn krále, nebude ustupovat nikomu, ledaže by to byl vlastní otec*“. Vznikla hádka, urážka nezůstala bez odpovědi, až se strhla bitka. Tu z počátku vedli vozataj a ozbrojený doprovod, ale když onen starší velmož viděl, že jeho družina ochabuje, a muži padají, sám se pustil do bitky a byl v ní kromě jednoho účastníka zabit. Oidipus vůbec netušil, že onen jím nepoznaný šlechtic nebyl nikdo jiný, než thébský král Láios, jeho vlastní otec. Toto netuše, vstoupil do města a našel je zahalené do smutku, neboť na ně dopadly dvě rány osudu. Smrt krále a nebezpečí od Sfinx, která je rdousila svou blokadou. Když se Oidipus z úst jeho obyvatel dozvěděl, co město trápí, neváhal a vydal se k hoře, kde Sfinx sídlila. Věděl, že podmínkou vítězství je uhodnout její hádanku. Pokud ji neuhodne, čeká ho smrt, Sfinx ho rozsápe a shodí dolů ze skály. Hádanka zněla takto: „*Kdo chodí ráno po čtyřech, v poledne po dvou a večer po třech?*“ (Jiná verze uvádí poněkud jiné znění, které však má stejný význam: „*Který tvor má jen jeden hlas, ale přitom má někdy dvě nohy, někdy tři, někdy čtyři, a je nejslabší, když jich má nejvíce?*“). Oidipus odpověděl: „*Člověk! Jako batole leze po všech čtyřech, v mladém věku stojí na dvou nohách, ve stáří se potřebuje opírat o hůl, chodí tedy po třech*“. Zahanbená a poražená Sfinx podle práva olympských bohů pak musela své stanoviště opustit. Vrhla se ze skály do moře a Théby byly osvobozeny. Ty přivítaly Oidipa jako svého vysvoboditele. Volbou – a protože osvoboditeli od Sfinx byla za ženu přislíbena králova vdova – se stal králem a oženil se s Iokastou. Sudba se hrozivě naplňovala. Nikdo však kromě bohů nevěděl, co se vlastně stalo. Nejméně pak manželský pár a Thébané. Manželé měli šťastné roky, v nichž se narodily dcery Antigona a Isména, dále pak synové Eteoklés a Polyneikés.

Bohové se již nemohli dívat na to, jak Oidipus a Iokasté žijí. Bůh Apollón byl pověřen, aby sjednal pořádek. (Z filosofie i života Řeků plyne, že jsou to bohové, kteří určili mravní hodnoty a požadavky jejich plnění. Mravnost tak nepochází od lidí, ale od bohů.)

Bůh proto na Théby seslal mor. Vše začalo hynout, zvířata, lidé, nebyla úroda a přišel hladomor. Oidipus proto vyslal Iokastina bratra Kreóna do delfské věštírny, aby zjistil důvod neštěstí, jež padlo na město, a přinesl i radu, jak je i jeho obyvatele zachránit. Dostal odpověď a ta zněla: „Zbavte se vraha krále Láia a vše bude jako dřív!“ Šlo jen o to, aby vrah byl vypátrán, což vzhledem k tomu, kolik uplynulo času od smrti krále Láia, bylo nesnadné. V té době v Thébách přebýval slepý věstec Teiresiás, jehož Oidipus pozval, aby se zeptal, zda ví, kde vraha nalézt. Ten však váhal, vykrucoval se, ale nakonec, když jej Oidipus označil za lháře, pronesl: „Ty sám jsi hříšnou skvrnou otčiny! Oidipe, ty jsi ten vrah, jehož hledáš. Právě tak nevědomky jako manželem své matky“ (Sofoklés, 1975b). Oidipus celou věc označil za spiknutí, jež z touhy po moci zosnoval jeho švagr Kreón, ale Teiresiás trval na svém. Oidipus se proto obrátil na manželku Iokastu a žádal, aby sama řekla, co ví. Ta potvrdila, že měla syna, a vyjevila, co s ním Láios dal udělat. Aby všemu učinili zadost, předvolali muže, který dítěti zachránil život, a odnesl jej korintskému králi.

Během té doby přišla z Korintu zpráva oznamující smrt Polyba i přání, aby se Oidipus vrátil na uprázdněný trůn. Ten v tom viděl důkaz, že svého otce nezabil, a s matkou se neoženil. Avšak ujištění posla, že se Oidipus může do korintského království bez obav vrátit, protože není jejich vlastním synem, ale nalezcem, nebylo informací radostnou, ale zdrcující. Do situace vneslo toto sdělení zcela nové světlo zavržené svědectvím královského otroka, který dítě z Théb odnesl.

Iokasté se zhroutila. Utekla do svých komnat a spáchala sebevraždu oběšením. Tam ji již mrtvou našel Oidipus. V nářku Iokastě vytrhnul z oděvu zlaté spony a v zoufalství si je vrazil do očí se slovy: „Nebudete zřít to, co jsem spáchal, co jsem strpět musel...“ (Sofoklés, 1975a) a pak se vydal Thébánům, aby rozhodli o jeho dalším osudu, nad kterým ztratil moc i právo (Sofoklés, *Antigona* 1975). Hrozná věštba se vyplnila a Oidipus opustil trůn. Lid v Thébách sice nejprve s králem soucítily, ale jeho přízeň časem upadla a jeho moudré a spravedlivé panování bylo zapomenuto. Nakonec obyvatele na novém králi Kreónovi vymohli, aby Oidipa ze země vypudil. A tak se i stalo. Slepý, zubožený a opuštěný Oidipus odchází s dcerou Antigonou do vyhnanství, do posvátného háje Euminid, usmířených bohů pomst, Erínyí. Ještě i zde k němu dolehly rodinné spory. Jeho synové, Eteoklés a Polyneikés spolu vedli krvavý spor o vládu nad Thébami a chtěli do něj otce vtáhnout. Ten ale jejich pokus odmítl a je proklel. Ze sídla Eumenid, smířen s osudem, se Oidipus poté odebral do Hádovy říše mrtvých (timelessmyths.com).

Antropologická analýza příběhu

V dalším pojednání se budeme zabývat výkladem textu Sofoklovy tragédie, ze které vychází také Freud (Sofoklés, 1975b) a pokusíme se jí rozumět způsobem, kterým pracuje *dasiens* analýza. Půjde o popis a analýzu samotné události, aniž bychom získané poznatky převáděli na nějaké abstraktní, hypotetické, vlastnímu ději vzdálené principy, nebo

na vytváření či aplikaci abstraktních modelů. Z klinické literatury, ve které je o oedipovském komplexu nespočet titulů, je dlužno připomenout jednu z pozdějších studií Greenseberga *Oedipus and Beyond* (1991) a z české literatury obsáhlé pojednání Trdlicové (2004). V tomto textu se však soustředíme na děj sám, na události v životě muže, který vstoupil do života již předem poznamenán neblahým osudovým předznamenáním (*Slovník antické kultury*, 1974; Trapl, 1972; Svoboda et al., 1973). Někteří psychoanalytičtí autoři se pokoušejí vlastní relevantní dětskou zkušenost aplikovat na výklad. Např. Blassová (2004) zvolila jako výkladovou metodu osobní zkušenosti studentů, kteří v semináři reflektují vlastní příběhy a události ze svého života na pozadí momentů Oidipova příběhu psychoanalytickými prostředky. Potíží však je skutečnost, že studenti osobní zkušenost již předem sami pro sebe interpretují v rámci psychoanalytických názorů a pak, takto indoktrinováni, vytvářejí psychoanalytické variace oedipovských témat. Psychoanalytickou teorii nadřazují nad bezprostřední a věrnou osobní zkušenost a různé momenty a části Sofoklova textu svévolně deformují vnesenými hypotézami i výkladovou metodikou.

V tomto textu nebudeme události Sofoklovy tragédie vykládat tak, že jej převedeme na vnější, společensko-historický převlek či produkt hypotetických biologických, abstraktních psychologických, či jiných – např. druhově výběrových – sil, ani jej nepřevéme do dětského věku, jak to udělal Freud a jak je to dosud běžné i jinde, ale budeme se neustále pohybovat v příběhu samém a z něho také budeme výklad provádět.

Když čteme původní Sofoklovu tragédii, rozvíjí se před námi příběh rodiny thébského krále Láia a jeho ženy Iokasty, kterými byl zplozen, a také se narodil syn, proti vůli manžela, z konfliktu osobních zájmů i v konfliktu víry. Muž se bojí sudby a snaží se jí všemi silami odvrátit. Jeho žena o věštbě pravděpodobně neví, nebo také jí možná nedbá. A přeje si mít dítě. To je zplozeno lstí. Alkohol posloužil Iokastě k jejímu záměru otěhotnět i proti vůli manžela. Již zde je patrný konflikt. Oba manželé mají protichůdné zájmy, které jsou zdrojem konfliktů, jenž se pak řetězí jeden za druhým. Když Iokasté otěhotněla, byli oba manželé ve velkém očekávání. Láios čekal, zda dítě bude chlapec nebo děvčátko, z kontextu usuzujeme, že ani nyní své ženě neřekl nic o tom, co se dozvěděl v Delfách. Král byl prchlivý, panovačný a přímočarý muž. Jednal impulzivně, od nápadu nemá nikdy daleko k činu. Akční hrdina, někdy obtížně se ovládající cholerik. Když se narodil syn a ne dcera, poručil Iokasté syna utratit. Ještě před tím, než ho vydal na smrt, probodnul mu nohy. Vystává zde otázka po smyslu jeho činu. Proč, když Oidipa odsoudil na smrt, ještě ho takto nechá zmrzačit? Co antropologicky jeho čin znamená? Zdá se, že probodnutí nohou malého Oidipa je vyjádřením i pečeti Láiovy brutální vůle, která by – vyslovena – mohla znít takto: „*Mně neunikneš, mně neujdeš!*“ A veřejně pak do světa: „*Mé vůli nikdo neunikne, nikdo mi neujde.*“ Trdlicová (2004) ve své práci o Oidipovi ještě domýšlí další situační variantu s poněkud paranoidním, ale přiléhavým podtextem: „*Zpátky ke mně se již nedostaneš!*“ Hlubší porozumění významu Láiova

činu (což platí pro psychotherapeutický výklad obecně) však musí vycházet z antropologicky přiměřeného, celostního chápání významu nohou. Nohy člověku slouží k přemísťování; k chůzi, běhu, tanci ke skokům i skotačení a k mnoha dalším změnám místa. Umožňují nám náš tělesní a svobodný pohyb.

Mít svobodu pohybu, moci se pohybovat, není u člověka primárně výrazem fyzikálně mechanickým, ani na potřeby odkázaným chováním, ale projevem pohybu ducha, jenž není otrokem svých nevědomých motivací, jak se domníval Freud, ale – což je člověku vlastní – své biologické či fyziologické danosti používá ke svým volbám (Heidegger, 1996; Aristoteles, 1996; Hogenová, 2006). O tento pohyb, o jeho možnosti, se Láios snažil syna připravit. Parafraze Láiova probodnutí nohou zní: „*Probodnul jsem a znehybnil tvého ducha a do tvého srdce jsem zasel strach, připravil jsem tě o víru ve vlastní vůli, a tak tě zbavil možnosti být nezávislý a svobodný pohybem v prostoru tvého života*“.

Je zde ale ještě další význam Láiova činu. Pokusem zbavit se svého syna se dopouští vzpoury proti Osudu, proti bohům, silám nebes i nadlidským úradkům tajemných rozhodnutí, které člověk nemůže a také nemá právo, ani možnosti měnit. Láios není pouze despota, je rovněž bezhlavě odvážný a sebevědomý rebel. Svým rozhodnutím také říká: „*Největším pánem lidského osudu nejsou nebesa, ale já sám, já smrtelník, já člověk, protože jsem se rozhodl vzít svůj osud do vlastních rukou*“.

Je smělý, hrdý a pyšný. Nejen, že se vzepřel nadzemské vůli, ale pouští se do boje, a to proti bohům i zákonům, které člověku dali. Nečeká, neprosí, nesnaží se věštbu potají přelstít, jedná rovnou a otevřeně, důsledky se nezabývá, možná o nich příliš ani nepřemýšlí, možná jsou mu okamžitě jasné, a proto již neztrácí čas, vchází vědomě i bezhlavě do velkých rizik. Ve své vzpouře je na chvíli roven bohům. „*Já jsem rozhodl o synově i o svém osudu. Nepodřídím se tomu, co pro sebe neshledávám příznivým. Nebudu čekat a mlčky se podrobovat cizí vůli*“.

Neváhá proto, ale jedná. Jeho vzpoura však má veřejné dopady. Svým činem se vůči bohům stává pro lidi špatným a nebezpečným příkladem. Ti by jej totiž nepochybně, dříve nebo později, mohli následovat. Byla to velká troufalost a výzva bohům o tom, kdo určuje a rozhoduje o lidské budoucnosti i budoucnosti druhých. Láios také nebyl řadový občan, byl to král, a pokud by se vzpoura podařila, stál by nad občany nejen jako král, ale stal by se rovný bohům.

Jeho vzpoura proti osudu však ohrožovala samotná nebesa, jejich postavení i smysl. Pokud by Láiova revolta byla úspěšná a zmaření věštby by vyřešila vraždu malého Oidipa, hrozil pád Nebes na zem, do světa lidí, která by takto morálně zanikla. K čemu by ostatně taková Nebesa byla, kdyby její řády mohl svévolně měnit člověk? Obec by okamžitě poznala, co se stalo. Ihned by také reagovala. Chrám by byly strženy a všichni by se obrátili k nové autoritě, která by se svým činem stala božskou. Jen od božstev se čekají absolutní skutky a přináležejí jim absolutní moc. Takto, zdá se, Sofoklés rozumí postavení Pantheonu i lidí. Thébský král by se stal bohem. Láios byl jedním z velkých vzbouřenců proti Nebi. Jeho revolta předběhla o celá staletí, o několik epoch

vzpouře filosofů, revolucionářů, snilků, utopistů i bláznů, kteří se chtěli osvobodit z moci bohů, i kdyby je to mělo stát cokoli. I kdyby to mělo stát osudy druhých, obce, rodiny, vlastní. Láiovou vzpourou se člověk pokusil o emancipaci od Nebes, neboť – jak z jeho jednání plyne – jimi pohrdal (srov. Nietzsche, 2001). Nohy syna probodl ze vzdoru a zvuk nástroje, který použil, byl hlasem pýchy a odporu.

Bohové určují lidské osudy, to říká Sofoklovo drama. Zároveň však jedním dechem ukazuje, že člověk sice božským rozhodnutím uniknout nemůže, ale ani bohové mu nedokáží zabránit, aby se celou svou bytostí nepokusil Osudu vzepřít nebo jej alespoň změnit. Ba dokonce ho při takovém konání nechávají na pokoji. Lidé kráčející v Osudu jej nakonec svými kroky stejně naplní. Láios, ač se okamžikem věštbu proti ní postavil, nevěří, že by jiný člověk než on se pokusil svůj osud změnit. Oidipa nepochybně považuje za nesvobodného od samotného počátku. I jemu je předpovězena a určena budoucnost, není svým vlastním páнем. Ostatně, i když se člověk snaží život vést podle svých rozhodnutí, jeho základní linie, směřování – i klíčové události jsou, pro každou osudovou linii zvlášť, dány předem. To král Théb ví, a snad i proto ho ani nenapadne v Oidipovi hledat možného spojence. Neví a ani nepomyslí na to, že, byť nelze měnit božská určení, lze měnit jejich smysl. A změnou smyslu se proměňují i ony samy. To však není Láiovi dáno zahlédnout.

Ale my víme, že nejen otec, ale i Oidipus je vzbouřenec, který jakmile sezná odpovědi na svoji otázku položenou věštlárně o svém původu, i on se rozhodl změnit, co mu bylo předpovězeno. Je zde však rozdíl. Láios se bouří proti tomu, co věštba znamená pro něho samého, bez ohledu na ostatní. Oidipus však vzdoruje proti jejímu dopadu na druhé lidi. Bere v ochranu adoptivní rodiče, které považuje za vlastní, později se ukáže, že i obec, lid, kterému vládne.

Na Oidipově tragédii vidíme, že různý životní pohyb obou mužů interpretuje postavení i smysl Osudu. Láios svůj Osud naplňuje zcela odlišným způsobem než Oidipus. Vidíme, že se oba muži nepřizní Osudu staví na odpor. Jenže tím veškerá podobnost mezi otcem a synem končí. Láios chtěl změnit sudbu odstraněním překážky, tou byl syn. Oidipa vedou ke krokům proti Osudu jiné pohnutky. Nechce, aby se oběťmi jeho údělu stali lidé, které miloval, kterým byl synovsky zavázán a které chtěl ochránit před dopady věštbu, aniž by měl nejmenší potuchy o tom, že byl adoptován a že odchodem do ciziny jde vstříc sudbě. Chráníl je i sebe, pozdější činy ukazují, že vlastní zájmy podřídil situaci, která volala po pomoci. I další kroky podřizuje zájmům druhých. V utkání se Sfinx o záchranu Théb riskuje život. A osvobodí je. Za odměnu si bere za manželku jemu cizí, byť nevědomě krví spřízněnou ženu, dá jí čtyři děti a učiní ji, aspoň na čas, šťastnou. Když má o ni strach, tak neváhá a snaží se jí pomoci, ochránit ji. Ale přichází pozdě. Iokasté je již mrtvá. Po celou dobu jeho kralování mu není lhostejný život Théb. I když je v sázce jeho vlastní blaho, hledá pravdu, která může město zachránit. A ačkoli je pravda děsivá a i když s ní přichází konec jeho šťastných dnů, hledá ji, přijímá a vydává se jejím důsledkům. Město je pak svobodné. (Odtud je srozumitelné, proč Thébané po odhalení viníka morové rány

nežádají jeho hlavu, nežádají trest. Jsou zděšení, ale netouží po králově hlavě. Jeho způsob života v krvesmilství je nepřijatelný. Mají k němu pochopení i soucit. Vrtkavost přízně lidu se projeví i vůči Oidipovi, když později žádají Kreóna, aby jej z města vyhnal, ale to je již jiné téma.)

Když se podrobněji zabýváme povahou i pohnutkami Oidipa, je na místě se také vztáhnout k Iokastě. Neboť i ona je částí příběhu, i jí je osud předepsán. Vidíme, že Iokastě podléhala vůli druhých. Lstí sice získala dítě, ale když je chtěl Láios zabít, podrobila se. Je možné se ptát: bylo v oněch patriarchálních dobách možné, aby se žena postavila králi? Mohla nesouhlasit veřejně? Mohli bychom také tvrdit, že postavení Iokasty jakožto ženy bylo ve starověku nerovné, a postavit se mocnému bylo nemožné. Avšak již Antigona, dcera Iokasty, neuposlechne svého strýce Kreóna, vzepře se jeho tyranii a proti jeho zákazu pohřbí svého bratra Polyneika. Konflikt mezi nepsanými zákony lidství a zákony danými tyranem řeší Iokasté naprosto opačně nežli Antigona, její statečná dcera, která se nepodrobila ani mužům, ani požadavkům obce (dnes bychom řekli, že neustoupila před veřejným míněním). Nerozhodovala tedy pouze doba, ale síla charakteru obou žen. Iokastě se v posledním dějství projevila ještě jednou a opět příznačně. Když začínala chápat dosah Teiresiových narážek a nedořečených nápoděv, pokusila se zachránit svoje zájmy a Oidipa zapřísahala, aby pravdu již nehledal. Na rozdíl od zodpovědného krále a pravdě oddaného Oidipa, byla ochotná riskovat morovou zkázu království. Ani v prvním, ani druhém případě nechtěla ztratit manžela. Její závislostní povaha se nakonec projevila ve všech situacích, kdy hrozilo, že bude opuštěna. Zdá se, že nedokázala žít nezávisle, pravděpodobně bez muže a náhle jí vyvstala hrozba samoty. Když pochopila jako jedna z prvních, že manželství je ztraceno, vnímala to jako ztrátu všeho, co jejímu životu dávalo smysl. Jako by i způsob její sebevraždy poukazoval na její nešťastně závislou a opouštěnou duši.

Z děje příběhu a Iokastina jednání usuzujeme, že královna byla žena, která si nebyla vědoma svých přirozeně lidských práv, a tak je ani neuměla bránit. I proto se jí nedostávalo síly, se kterou matky ochraňují své děti: neuhájila před Láiem Oidipa, který tak zůstal vydán moci otcově a takto i Osudu. Bála se další ztráty a když si uvědomila, že i manželství s Oidipem je v troskách, vše se jí proměnilo v marnost a ze života se vytratil smysl. Tak sama opustila všechny.

Ačkoli se Láios Osudu vzepřel a pokusil se syna navždy odstranit z cesty, Oidipus ony zlé chvíle přežil, aby se přiblížil k naplnění božských plánů. Přesně řečeno, Oidipus se proti věštbě nebouří, ale snaží se před ní utéci. Na rozdíl od Láia nevystupuje proti Osudu otevřenou vzpourou, ale hledá východisko volbou menšího zla před větším, za cenu ztráty budoucího královského postavení a výhod z něho plynoucích. K věštbě se obrací zády a útekem jde zachránit své adoptivní rodiče, netuše, že jde své sudbě naproti. Tragédie ukazuje, v čem tkví potíž jak Osudu uniknout. Neboť jeho zvláštní síla spočívá v přesahu jeho časových horizontů. Čas Osudu se časuje jinak, než čas lidského života. Lidský čas je časem putování, je cestou, kde to, co jsme opustili, je minu-

lostí spojeno s přítomností místa, na němž se právě nacházíme, i cílem, budoucností, ke které míříme a kam spějíme. Osud má čas ve všech jeho dimenzích spojen v jeden homogenní, stále jen ubíhající celek. Osud se nikam nepohybuje, pohyb v čase vykonává člověk. Skutečnou potíží, kterou člověk v Osudu má, není samotný čas, ale pohyb v něm. Z Osudu nelze vystoupit, ale lze v něm kráčet na základě svých voleb. Otec i syn se nacházejí ve společném osudovém tématu a jsou jím takto spoutáni. Freud této neodvolatelnosti přitaká. Jeho pojem libido, operující psychická podoba biologické síly sexuálního pudu, je člověku dána. Pud a jejich animální nevědomost určují kroky mužů a jednání žen. Osud Freud „převyprávěl“ do jazyka biologické determinace transformované a naplněné „kolektivní neurózou“ (Freud, 1969). V tomto smyslu se Freud stává moderním fatalistou. Pud je, podobně jako Osud, vůči jednání lidí lhotejný. Jde mu pouze o nevyhnutelné uplatnění. Id je ořem, na kterém se jednou zmítá, jindy se je pokouší řídit lidské Já (Freud, 1969). Jak jsme již naznačili, pohyb uvnitř času však předurčen není. Osud se tímto směrem nedívá, také jej nevidí a ani se o něj nestará. Stojí na začátku a na konci pouti, samotné putování je mimo jeho zájem i mimo jeho dosah. Pro člověka jsou sice začátek i konec životní mezníky. Život sám je však právě vyvstání na cestu, lidské procházení životem, nikoli jen začátek a konec. Biologické determinace se svojí povahou v konkrétním čase konkrétního člověka jak nemění, tak se také nevydávají na žádnou cestu. Uplatňují se stereotypně a neosobně. Teprve člověk je uvádí do jiné roviny bytí, totiž do své existence. Do osobních a proto vždy konkrétních, jedinečných a neopakovatelných významů situací a chvílí v nich, jež jsou časovým rozpětím „tady a teď“. Zde se také ustavuje jejich smysl a tím i smysl lidských příběhů a událostí. Nehybnost Osudu, determinace a její zákonitosti jsou vezdejší životem proměněny v životní příběhy, konkrétní a jedinečné události, v neopakovatelnost chvílí a v rozpětí lidského života. Existování příběhů zakládá a porozumění odkrývá. Osud se existováním nejen naplňuje, ale rovněž proměňuje. Zatím co čas osudu je neosobní, monotónně intervalární existenci je uveden ve vztah, v osobní pohyb ke smyslu mého či tvého času „pro či na něco“, v časovou trojzráměnost „bývalost, nyní a budoucnost“, v němž se naše existence rozkládá. V Osudu samém proto žádný smysl nehledejme, neboť v něm být nemůže. Uvedením do pohybu a otevíráním smyslu se člověk stává svobodným tvorem. Není již závislým a bezmocným objektem osudového působení, ale je to on, kdo vstupuje na připravenou scénu, na které začíná vytvářet nový vlastní a vždy původní děj. Stejně tak ovšem nenajdeme žádný smysl v biologických, či genetických formách a pravidlech našeho ustrojení ani v modelech, které se pokoušejí jej personifikovat. Tváří naší existence není žádný vzorec, ani abstraktní schéma či model, není to žádný anatomický či fyziologický soubor procesů či stavů, ale její smysl.

Sledujme ještě jednou kroky Oidipa. Na cestě do Théb potkal vůz s doprovodem. Velmož, který seděl ve voze, mu povýšeně a obhrouble přikázal, aby uhnul z cesty, neboť se sluší urozenějším dávat přednost. Oidipus, který byl sám vznešeného rodu, odpověděl se stejnou prudkostí jako starší muž

a odmítl sejít z úzké cesty, kde nebylo místa pro dva. To Láia popudilo a mladíka napadl. Strhla se bitka, ve které Oidipus napřed zabil Láiova vozataje a další muže, pak samotného krále omotal otěžími a nechal jej podle některých pramenů (Svoboda et al., 1973) spřežením usmýkat k smrti. (Jeden účastník, voják krále Láia, však řež přežil, utekl z ní a později svým svědectvím Oidipovi velmi přitížil.) Proč došlo ke střetu mezi otcem a synem s fatálním vyústěním, ptá se Sofoklés i Freud? Protože to byl Osud, vysvětluje mýtus. Protože to byla pudová sexuální a tudíž nevyhnutelná rivalita, která vztah otec a syn považuje jen za sociální a tudíž nástavbový, v konečné determinaci biologickým cílům sloužící motiv, říká Freud (1916; 1924). To, že při setkání otec nepoznal syna a syn otce, však vyplývá z děje a nikoli z Osudu. (Freud odpovídá implicitně zcela jinak, syn otce zná a právě proto jej zabíjí. Děj totiž považuje za pouhý vedlejší či krycí prostor působnosti biologických sil. Oidipus nemůže ostatně jinak, je strháván silami, kterým nevládne, totiž pudy, vůči kterým je slepý, které jsou nevědomé, a tudíž samy o sobě nespatriřitelné. Vidíme již jen jejich příznaky. Zatímco Sofoklés považuje otcovraždu za omyl, Freudovy pudy jsou neobyčejně brutální, asociální, anarchistické síly. Tuto skutečnost nelze přehlédnout a zasluhovala by další výklad. Náš úvodní názor je, že Freudovy konstrukce odpovídají jeho implicitnímu metodologickému nerozlišení mezi neredukovanou zkušeností existence a přírodovědeckou abstrakcí pudů i celé „struktury osobnosti“.)

Sofoklův děj před nás předkládá znepokojivou a vzrušující tematiku incestu, ale kromě toho, že se bohové na nemravné jednání nemohli dívat, a poslali na Théby mor, nic dalšího neříká. Nemá také proč. Otázka samozřejmosti ctností a nesamozřejmosti nectností se odvíjí a plyne od starého řeckého tématu dobra. Již stoikové se tématem zabývají zevrubně a není to nikdo jiný, než Platón ve Faidronu a po něm v přímé návaznosti Aristotelés v Kritice Nikomachově, kteří dobro považují za prvního hybatele bytí. Sofoklés se ke krvesmilstvu v tragédii staví jasně a zřetelně. Pro něho je incest nepochybné zlo, které musí být, a také je odstraněno. Protože bylo způsobeno lidmi a je zlým skutkem, vyžaduje mravní i právní posouzení. Zde tedy žádnou záhadu nebo prostor pro nový výklad k věci dobra a zla nenalzáme. Freud původnost mravní motivace neuznává, tu považuje za vývojový, funkčně adaptační sociální produkt, v tomto případě za transformovaný kastracní strach, který se znevědoměním promění v kastracní úzkost.

Byl to ale Freud, který spatřil znepokojivou a novým výkladům se otevírající tematiku Oidipova Osudu – a hbitě ji použil. Ostatně, právě Židé jako jedni z prvních pochopili, že svět se člověku neobjevuje nutně v jednom jediném a neměnném významu, ale že skutečné porozumění tomu, co je, nebo co se stalo nezřejmým, vyžaduje nový výklad. Židovský výklad se liší od řeckého v jedné věci podstatně. Zatímco řecký svět je jaksi plošný, jelikož nemá a nehledá další roviny či jiné světy, které by nebyly přímým pokračováním i výrazem téhož jediného univerza, židovské tradici vykladačů Talmudu (Cohen, 2005) je blízké jiné pojetí světa a jeho interpretací. To, co se nám jeví, je leckdy jen příznak

toho, co vyjevené zastupuje. Řekové vykládají svět v prvním plánu, z výrazu, z bezprostředně se ukazujícího, Freud v moderním kabátě vědy používá starou judaistickou metodu zástupnosti jedné věci druhou. Symboly zde nejsou formy vyjeveného, ale reprezentují skutečnost, která je skrytá, jsou zástupci další reality, nezřídka vyššího, rozhodujícího řádu. Vyložení symbolů otevírá cestu do jiného světa, jenž je kvalitativně jiný, a vládne světu projevenému. Je to svět zákonů, pravidel a principů. Freudovi proto nedělalo žádné potíže spatřit za dějem mýtu skrytou hru sil, kterým rozumí. Oidipův osud je pro něj symbolickou formací skrytých sil v akci. Může proto vyložit příběh lidí jako děj přírodních sil, které si oděly „kabáty“ postav proto, aby mohly naplnit své skutečné intence. Vlastní příběh je pak bezvýznamný, protože jiný příběh bude jen další variací na stejné téma. Freuda nefascinují osudy lidí tolik, jako zákonitosti principů, které, jak se domnívá, jim vládnou. Tato výkladová metoda vládne psychoanalýze dosud.

Připomeňme si dva přístupy, které se prolínají celou psychoanalýzou již od samotného počátku. A Freud pracuje s oběma. Je to přístup klinický a metateoretický. Z klinického přístupu se rýsovala metoda, kterou díky fenomenologii rozvinula daseinsanalýza a která je i v psychoterapii nosná a zásadní. Je jí neredukované ontogenetické hledisko potřebné pro pochopení etiopatogeneze nemocí stejně tak, jako pro porozumění skladbě osoby, jež onemocněla. Důležitý je životní průběh ve své historii, jenž je i historií rodiny, vztahů a kulturních poměrů, které v ní v proměnách času panovaly. (Neredukovaným ontogenetickým hlediskem se míní mj. to, že současnost se nepovažuje jakkoli za repliku minulosti, ale respektuje se časování života, kdy minulost je zkušeností přítomna v současnosti stejně tak, jako je součástí přirozeného času permanentní „vykloněnost“ do budoucnosti. Ranou fixací se nemíní ani pudová či vztahová vázanost, ale znesvobodněný životní pohyb, jehož příznakem je mj. také nedospělé vztahování se k lidem či stereotypní opakování životních projevů, jež nejsou přílehlavé současnosti.)

Můžeme bez váhání toto hledisko na další výklad Oidipova osudu převzít a příběh „rekonstruovat“ odkrýváním toho, co se popisem Sofoklova příběhu odhaluje přímo v Láiově a Iokastině rodině. Abychom porozuměli, proč k incestu mohlo dojít, a jaké důvody, z nichž některé ještě Řekové neuměli rozpoznat, vedly k tragickým událostem u Oidipa a jaké obecné závěry z výkladu událostí plynou, musíme rozumět dobře samotnému příběhu. V něm totiž je obsažen jejich skrytý smysl. Incest u Oidipa není příčinou, ale důsledkem poměrů, vztahů a jejich utváření v původní rodině. Oidipův příběh však není jen jeho osobní kronikou, ale kronikou celé rodiny, se všemi dopady do společnosti a takto je i kronikou její.

Freud byl přesvědčen, že vražedná touha podmíněná incestními přáními a fantaziemi je typická pro děti předškolního věku (3–6 let). Freud (1969a) se také odvolává ve „*Vývoji libida a sexuální organizace*“ na větu Diderota v proslulém dialogu „*Le neuve de Rameau*“ (Diderot, 1985) zpracovanou Goethem, kde uvádí, že kdyby malý divoch byl ponechán sám sobě a uchoval si nepatrný rozum dítěte v ko-

lébce a sloučil to se silou vášně, jakou se vyznačuje třicetiletý muž, zakroužil by krkem svému otci a spal by se svou matkou. Toto romantické prohlášení ukazuje, jak hlubokou neznalostí dětské duše se vyznačovala doba Goetheho (Johann Wolfgang von Goethe, 1749–1832), ale i přelom XIX. a XX. století včetně názoru samotného Freuda, a rovněž ukazuje spíše než na pronikavou znalost lidské přirozenosti na odvažné, leč od reality leckdy vzdálené názory, kterými se oba velikáni proslavili.

Větu, která má posloužit k doložení toho, že malé dítě má silné incestní pohnutky vůči svým rodičům, chápeme nyní spíše tak, že právě proto, že malé dítě není nadáno silnou vášní třicetiletého muže, nemá jeho vztah k rodičům silu incestu, který se jen za určitých podmínek může objevit až v pozdním dětství nebo u člověka dospělého. Vidíme však, že Oidipus svého otce nezabil v dětství, ale až ve své dospělosti. Může se jistě namítnout, že jako malý chlapec nebyl schopný se s otcem utkat v boji. Teprve v dospělosti, kdy mohl unést meč, by si mohl s otcem vyřídit své infantilní účty. Avšak mýtus nám jasně říká, že Oidipus k Láiovi nemohl mít žádné incestní, ani jiné city, protože ho ani neznal. Za svého otce považuje Polyba, který se o něho staral a který jej také vychoval – a jehož také chtěl ochránit před sudbou. O incestních pohnutkách v Polybově rodině není v Sofoklovi žádná zmínka. Není divu, vždyť by vše v příběhu bylo zmatené a nereálné. (Nenašel jsem dosti důkazů v literatuře ani ve své klinické praxi, které by přesvědčivě potvrzovaly tvrzení, že by Oidipův komplex obsahující incestní přání, fantazie kopulace s rodičem opačného pohlaví a z toho plynoucí kastrací úzkosti byly zákonitým a lidskému rodu všeobecně platným modem operandi dětské duše v předškolním období. Existuje rovněž rozsáhlá literatura, která dokládá další nedostatky Freudovy teorie. Např. zatímco Freud říká, že se komplex objevuje mezi čtvrtým a pátým rokem, děti rozpoznávají rozdíly v pohlaví již v době před prvním rokem života. Již ve věku dvou let se se svým pohlavím děti identifikují.)

Oidipus odcházel do Théb proto, že ležely opačným směrem od jeho domova. Utíkal a nepochybně mu nebylo lehké. Odcházel od rodičů, které nepochybně miloval a ctil. Jeho královské vychování i povahové rysy z něj učinily hrdeho muže. Zděděný temperament a mládí jej činilo výbušným a rozhodným člověkem. Setkaly se stejné letory, vysoce postavení muži a oba měli nemalé starosti. Situace zaslepila oba, otce i syna. Zaslepenost či prostá slepota se v Oidipovi objevují opakovaně. Schopnosti člověka spatřit věci tím, čím jsou a co skutečně znamenají, je omezená. Později si ukážeme, že mají podobný význam jako Freudovo nevědomí. Psychoanalytický výklad přichází s vysvětlením, že zaslepenost je jen popření incestní vášně Id, pacifikováním Superega, které musí ustoupit do pozadí, a to obřadnou Ego-funkcí, jež ochraňuje celou strukturální organizaci před destruktivním vnitřním konfliktem. Tento konflikt, jak tvrdí psychoanalytická teorie je osudově nevyhnutelný (Freud, 1969b). Nám se ale ukazuje, že incestní vztahy k rodičům u člověka existují, ale nikoli jako projevy předem daného a ve vývoji se vlivem vnitřního zrání projevujícího

pu, ale jako důsledky rodinných vztahů, které jsou patrné přímo v Sofoklově tragedii. Rodinné vztahy, které se ostatně vytvářejí již v době prenatální (Ferreira, 1960; Barrett, 1982), zakládají i pozdější podoby erotického a sexuálního vývoje dětí. Tam kde mezi rodiči a dětmi vládne vyvážené, věkové i k osobám přiléhavé vztahy, se incestní pohnutky prakticky nevyskytují, nebo jsou dítětem zamítnuty zpravidla již v zárodku jako nepatřičné a nedochází k jejich vůči rodičům odcizenému a vztahově zavádějícímu rozvoji ani na fantazijní úrovni. V opačném případě se incestní pohnutky v závislosti na povaze rodinných vztahů a jejich konkrétních realizacích vytvářet mohou. V dětském věku tři až pět let se rivalita dítěte a rodiče opačného pohlaví může projevit jako partnerské soupeření, které má sice obecně pohlavní ráz, ale neobsahuje tělesně genitální touhy, ani intence, které vidíme u lidí dospělých. Známký dospělých sexuálních pohnutek i projevů se mohou nevhodně dříve u dětí projevit v případech, kdy chování některého z rodičů ničivě destabilizuje vztahy mezi dítětem a druhým rodičem, nebo rodič vzájemný vztah erotizuje.

Vývojové, rodinné a společenské kontexty

Manželství Láia a Iokasty nám zůstává skryto. Jen z děje můžeme soudit na některé jeho charakteristické znaky a vytvořit několik spekulací. Je možné, že plán na odstranění syna nebyl dílem náhlého impulsu, ale postupně se rodil. Můžeme však s dobrou pravděpodobností soudit, že těhotenství ovlivnilo vzájemný vztah manželů. Iokasté svoji ženskou lstí sice získala své první těhotenství, ale zároveň uvrhla manžela přímo do náruče Osudu. A právě jemu se Láios vzeprel. Je také možné, že tím, jak poslal Oidipa na smrt, se Láiovi ulevilo a manželské vztahy se zlepšily, ale nevedly rozhodně k dalšímu Iokastinu těhotenství. Nevíme, zda potom všem nakonec Láios Iokasté svoji věštbu svěřil, je pravděpodobné, že nikoli, že s ní o mnoha podstatných věcech vůbec nemluvil. Jak už byla shora zmínka, poté co dal Láios malého Oidipa zabít, ukradl chlapce Chrýsippa z Pisy. Za tento čin byl potrestán Hérou, která na Thébys seslala známou Sfinx, kterou pak Oidipus zahubil tím, že uhádl její hádanku. Byl únos malého chlapce náhodný nebo měl vztah k tomu, že manželství thébských manželů bylo bezdětné? Héra trestala město nejen za únos, ale je možné, že i za pokus o likvidaci malého Oidipa. Trestala Théby proto, že se nedokázaly ani jednou postavit tyranovi? Tím, že Iokasté podlehla manželovi a svého syna vydala na smrt, ohrozila nejen své dítě, ale nešťastně předznamenala (spolu s Láiem) osudy všech dalších potomků, jejich rodin, ale i celé thébské pospolitosti.

Sofoklova tragédie navíc není skutečným příběhem, takže v něm ani nemohou být detaily, které bychom potřebovali znát. Na druhou stranu vše podstatné, co chtěl Sofoklés zdůraznit a co považoval ve své době za důležité, v mýtu nacházíme.

Společensko-mravní rovina příběhu je Řekům srozumitelná. Neodkrytá však zůstává rovina psychologická, ve které se při výkladu také pohybuje. Přestavme si, že otec ne-

bude chtít, aniž by tuto věc skutečně kdy vyřkl, aby jeho potomek byl syn. Je totiž žárlivý, nenaučil se dělit, má maximalistické požadavky a očekávání od druhých, vyslovuje kategorický požadavek ke své ženě typu: „vše, nebo nic“. Na ještě nenarozeného syna už bude žárlit předem, ještě před jeho narozením. Není schopen se o lásku s druhými dělit, proto není schopen se dělit ani o lásku manželky se synem. Představa, že by někdo mohl být někým milován kromě něj samého, je nesnesitelná. Takový manžel a otec bude po narození syna svoji manželku nutit do konfrontace. „*Bud' já, nebo on!*“ Taková výzva se nemusí vyslovovat nahlas, ale veškeré chování manžela (bývají to tyranské a žárlivecké povahy s vypjatým a labilním sebevědomím) bude takovou konfrontaci také vyjadřovat a provokovat. Matka dítěte pak musí volit podle krajního a zpravidla vysoce destruktivního požadavku: „bud', anebo“. Ty ženy, které považují ztrátu manžela za větší zlo nežli ztrátu lásky k dítěti, které neumějí s takovou výzvou zacházet a uleknou se vyhrůžky obsažené v kategorickém požadavku, jsou snáze ochotné se diktátu podrobit. Dítě zůstává osamoceno a vydáno napospas otcově nevoli a matčině slabošské neschopnosti je proti manželovi chránit. Protože však nedojde k fyzickému ani verbálnímu vyjádření skrytého pletence motivů určujícího pozadí vzájemných vztahů, matka sice dítě nepohodí v lese (protože se jedná o „jinak normální rodinu“), ale nechá je v rodině zapomenuté a odložené. Otec mrzačí synovo sebevědomí nevšímavostí a skrytou nebo otevřenou hostilitou (alkohol takové postoje nezřídka umocní a odhalí). Připustíme-li variantu obvyklou jak se rodina zachová, pak je hypoteticky možný vývoj, ve kterém hraje významnou roli dětské magické myšlení, v němž se fantazie mísí se skutečností a přání se žije jako sama realita. Rodiče přece jen svému dítěti věnují přízeň i péči, neboť k němu chovají spíše nežli postoje krajní, postoje ambivalentní. Díky tomu dochází v dětském postoji vůči světu k rozštěpení rodičů na rodiče odmítající, zlé a nebezpečné (krutý Láios a bezcitná Iokasté) a dobré rodiče „náhradní“ (korintští manželé Polybos a Meropé). V první postojové modalitě jsou rodiče nebezpeční cizinci. Ve druhé se stávají zbožňovanými a idealizovanými postavami, které mají rysy tvorů z pohádek. Tyto chlapec miluje, ale jistoty zde nejsou. Spíše pochybnosti. I proto je pro dítě každé zpochybnění jejich pravosti ohrožující a nepřijatelné.

Problém pravosti rodičů se nastoluje zejména v době dospívání. Stačí nevinná připomínka – vrstevník Oidipa zpochybní jeho podobnost rodičům – a nastává pátrání po rodičích „skutečných“. Dítě hledá svou rodovou identitu tak, že se obrací na vševědoucí autority, to jsou Delfy – a odchází ji hledat, opouští domov. Osamostatňuje se. Toto je také doba, která je pro otce i syny velkou zkouškou. Jestliže otec dostatečně syna nerespektoval, jestliže chlapce ignoroval a ponižoval, pak vzájemná konfrontace je nejen konfrontací syna a otce, ale také dvou mužů. Chlapec se nemůže stát mužem do té doby, dokud není jeho mužnost potvrzena. Otec se však chlapci staví do cesty a jeho mužství nejenže nepotvrzuje, ale ani nepoznává. Pak synovi nezbyvá, než si sebezpotvrzení vydobýt silou. V takovém případě syn od otce přiznání

mužnosti nedostává, ale musí si je vydobýt. Tak si syn svoji dospělost musí potvrdovat na otci, cestou konfrontace.

Důležitá je také vztahová struktura syna a matky. Matka, která nemá ke svému synovi od plenek vztah výhradně mateřský (syn pro ni není děťátkem, hošíčkem, zázrakem a nejdražším darem, bezbranným tvorečkem, plodem vzájemné lásky), ale vnímá ho jako přítěž, překážku či životní komplikaci, později pak spíše pohlavně, jako malého, většího či dospívajícího muže (ostatně jak jinak, když k němu nemá vytvořeny bazální mateřské postoje), nemůže ani ona být zakoušena chlapcem v první řadě a od samého počátku jako maminka, ale jako bytost ženského pohlaví. Není proto divu a klinická zkušenost nám to jen potvrzuje, že v takových případech se vztah mezi matkou a synem zatěžuje nezdravou erotizací, incestním prvkem. Syn, který nezažil svoji matku jako především pečující, starostlivou, opatrující a ochraňující, zkušenou, vždy svým mateřstvím s převahou moudřejší, a proto i pohlavně nemyslitelnou maminku, ji v dospívání a dospělosti nebude prokazovat patřičnou úctu, nebude respektovat její naprostou sexuální nedostupnost a jeho vztah bude postrádat ušlechtilé znaky cudnosti, která k takovému vztahu patří. Díky absenci mateřského vztahu se pak také snadno může stát, že čtyřicetiletá žena, matka dospívajícího „dítěte“, se ocitá v incestním pokušení. Obzvláště tehdy, „*když je tak podoběn svému otci, když ten byl ještě mladý*“ (Sofoklés, 1975a). Morehead (1999) se snaží najít spojnici mezi Freudovým pojetím sexuality a Oidipova komplexu a poznatky sociobiologů, které se od psychoanalytických tvrzení liší. S ohledem na vývoj v rámci samotné psychoanalýzy upozorňuje, že oidipální vývoj již nelze chápat jako výraz jednoho faktoru, totiž incestního pudu, ale jako výsledek trojího vlivu: objektivních vztahů, kognitivního vývoje a pohlavní identity, které se vytvářejí během života. Vlaste imprintingu poukazuje také na vlivy sociálního učení, kdy vztahy v rodině slouží jako vzorce osvojované během ontogeneze, později sloužící při výběru partnera i k vedení rodinného života. Zrání je pak dalším činitelem, který rozhoduje, kdy se naučené chování uplatní. Sociobiologické hypotézy říkají, že raná rodinná zkušenost formuje a modeluje dospělé sexuální chování, sexuální strategie a sexuální vzorce chování. Tím stojí v opozici proti původnímu analytickému modelu pudu. Sociobiologické studie nižších živočichů rovněž ukazují, že incest se vyskytuje u méně než u 2 % savců (Murray et al., 2002; Goodal, 1986). Tyto názory jsou nepřímými doklady našeho pojetí incestu. Erikson (1985, 1996) nabízí údaje, ze kterých vyplývá, že tam, kde chybí raná intimní zkušenost dítěte s matkou, je výskyt sexuální přitažlivosti mezi matkou a synem častější (viz. také Kaščáková, 2007, srov. Erickson, 1993). Tato teorie rovněž podporuje náš výklad Sofoklovy tragédie empirickým výzkumem. Sociobiologové (Bittles a Makov, 1988) pokládají absenci nebo podstatně nižší výskyt incestu mezi rodiči a potomky u zvířat (ptáci, savci) za výsledek přírodního výběru. Morehead (1999) také cituje zkušenost z izraelských kibuců, kde vrstevníci žijící vedle sebe v těsné blízkosti řadu roků (často celé dětství) po 24 hodin denně, zpravidla nevytvářeli mezi sebou vztahy vedoucí k manželství, ale životní partnery hledali jinde. Přitom

se však jejich pohlavní partneři podobali některým v dětství blízkým vrstevníkům. Sociobiologické vysvětlení vtiskem a procesem zrání se nám však jeví jako děravé, neboť v něm zcela chybí ohled na to, jaké mezi sebou měly děti nejen vztahy, ale kde, jak a co, spolu i každé zvlášť, děti v dětství prožily. Ve shodě s naším výkladem ukazují jak psychoanalytici, tak sociobiologové, že zkušenost raného života a jeho kritické fáze či rané zkušenosti významně ovlivňují vytváření dospělých pohlavních vztahů a chování. Podstatný rozdíl však spočívá v metodě zkoumání. Oba, jak sociobiologický, tak psychoanalytický způsob je dle našeho mínění dílčí a reduktivní. Lidské příběhy zobecňují do abstraktních modelů, a tak opouštějí rovinu reálného života. Meta-rovinu pak považují za skutečnost vyššího a vůči reálnému životu nadřazeného řádu. Na druhou stranu však považujeme za důležité, že získávají další poznatky a vytvářejí hypotézy, které přináší být dílčí, tak nové a užitečné informace o lidském či subhumánním životě (srov. Kurzweill, 1992).

Zbývá se ještě zastavit u několika skutečností. Když bohyně Héra seslala na Théby hrůznou Sfinx, vytvořila blokádu města a Théby byly odříznuty od okolního světa, je to právě Oidipus, který Héřinu blokádu ruší. Právě Oidipus byl schopen hádanku rozluštit. Proč byl zrovna on schopen nalézt řešení? K odpovědi se nabízí hned několik možných odpovědí, ale nejlépe nám pomůže zkušenost.

Lidé, kteří prošli těžkým životem a nebyli ušetřeni ran osudu, a přesto díky statečnosti, úsilí a odvaze prošli mnohou životní zkušeností se štítem, vědí o životě, o člověku, o lidech i o bozích mnohem více nežli ti, jejichž minulost je zasažená debakly, nebo na druhé straně měli život růžový a cestičky umetené. Život těmto lidem připravil řadu hlavolamů, na které museli najít odpovědi, jinak by neobstáli. Jsme ale rovněž poučeni, že tito stateční a vyvolení nemají snadný život a soužití s nimi nebývá lehké. Jsou příliš odlišní. Umějí „odpovídat“ na obtížné situace, „obyčejné momenty každodenního života“ však jim přináší potíže, které ostatní zpravidla zvládají mnohem snadněji. Vzpomeňme na Odyssea, Mojžíše nebo na některé „disidenty“ našeho věku. Výjimečnost Oidipovy situace a životní zkušenost mu umožňují pronikavější pohled i úsudek. Právě proto hádanku, která je klíčem k městu Théby, rozluštil. Oidipus byl nepochybně inteligentní, především však znal a rozuměl životu lidí i hádankám, k nimž musel hledat správné odpovědi. Rozluštěním hádanky byly Théby opět svobodné a Oidipus-hrdina se stal jejich králem.

Hrdinský skutek Oidipův však přinesl Thébám klid jen dočasně. Zpočátku se manželství Iokasty s Oidipem, matky se synem, daří. Oidipus s ní počne dva syny a dvě dcery, kteří a které jsou zároveň jeho bratry a sestrami. Ale bohové nemohou nechat žít královskou rodinu i město ve hříchu. Postupně a pomalu zaplavuje Théby morová nákaza. Mor, pozvolný rozpad Théb, je důsledkem Oidipova a Iokastina hříchu. Rozklad thébské obce, který postupoval pozvolna a nepozorovaně, nebyl zapříčiněn žádnou bakteriální chorobou, ale morem tak říkajícím mravním. Oidipus a Iokasté, ač nevědomky, zaseli sémě zla a onemocnělo celé město. Ze sociální patologie víme, jak mravní úpadek, zpočátku nená-

padný a ojedinělý, se může rozšířit a zachvátit celou společnost. Thébanům i královské rodině zůstala příčina neštěstí neznáma, byli zkrátka „slepi“. Pouze nevidomý Teiresias, pro kterého Oidipus poslal, pravdu rozpoznal. Iokasté, bystrá, nedůvěřivá a ostražitá, pochopila první a rozpoznala nejdříve, co možná kdesi ve skrytu duše tušila a co Teiresias postupně odhaloval.

Bránila své druhé manželství a byla ochotna pro jeho zachování obětovat i Théby. Zapřísahala svého manžela, aby nechtěl znát pravdu. Manželský svazek povýšila nad svazky ostatní a ospravedlňovala jím své hříchy a hříchy druhých. Oidipus, horkokrevný, hrdý a bezhlavý, však na rozdíl od své manželky a matky, je i ve svém osudu, v hrůze a zděšení hoden královského majestátu, neboť chce znát pravdu. Jemu záleželo na osudu města, které mu bylo svěřeno, hrozil se a děsil osudu svých dětí, byl si vědom toho, co se přihodilo, co nevědomky a nerad způsobil. Zhřesil proti bohům, proti zvyklostem, proti zákonům. Neměl už sil a pozbyl i práva a snad i odvalu a propadal se hanbou, když se na vše kolem musel dívat, a hledět pravdě neustále do očí. A tak vypíchl své oči jehlicemi z Iokastiných šatů. Ty oči, které mu umožňovaly vidět, aniž by chápal smysl viděného. Oči, orgán zrání, zradily Oidipa nejvíce. V hanbě a zoufalství je odvrhnul. Vidět věci nově, nově se na věc dívat, znamená také prohlédnout, což předpokládá zbavit se starých způsobů vidění, zbavit se „starých očí“. K tomu je třeba mít kuráž i vědomí osobní odpovědnosti. Prohlédnout má ještě další antropologický význam, znamená také dospět, zbavit se naivního a dosud nezralého vidění, „dětskýma“, v tomto případě „špatnýma“ očima a vidět svět nově, zdravě. „Špatné oči“ je proto nutné odvrhnout. A zde snad nejviditelnější Freud kamsi spěchá, uhýbá od tématu a snaží se všemi prostředky Oidipovu situaci vyložit sexuálně, jako sebekastraci. Je to výklad odtažitý a krkolomný. Krajiní redukce za cenu ztráty porozumění stavbě i duchu příběhu. Lze se na základě toho, jak se Oidipus v životě choval, jak se stavěl k problémům a těžkostem v průběhu celého mýtu, domnívat, že to byl člověk, který, kdyby za skutečný důvod svých hrozných skutků považoval genitálie, tak by se jich v první řadě zbavil stejně tak rozhodně, jak se zbavil svého zraku. Bez vytáček a nikoli jen symbolicky. „*Nebudete žít to, co jsem spáchal, co jsem strpět musel: ve tmě ty teď žřete, kterých nikdy jsem neměl spatřit, však, po kterých jsem s láskou toužil, nepoznejte již*“ (Sofoklés, 1975a), říká bezprostředně před oslepnutím Oidipus. Jedním rázem vykonává nad sebou trest i přiznává a do světa vyhláší pravou povahu svého provinění. Zaslíbenost, neschopnost vidět věci takové, jaké byly, rozumět tomu, co se ve vidění předkládá k porozumění. Největší vinou proto nebyl incest, ale důvody, které k němu vedly. Vskutku tragické. Iokasté se po odkrytí a zveřejnění pravdy o vraždě a krvesmilstvu oběsila. Její děsivý konec je završením jejich polovičatých a vyhýbavých kroků. Nežila šťastný život. S tyranským Láiem přišla o dítě. S Oidipem, se kterým zplodila také obětavou, statečnou a věrnou Antigonu, snad prožila svá nejlepší léta. Její život závislý na manželích ztratil odhalením Oidipa definitivně smysl. Iokasté pozbyla chotě, otce svých dětí i trůn a ztratila řád daný bohy, a proto již ne-

mohla žít. Zoufalství, osamocení i zvláštní poddajnost, která byla její povaze vlastní, vyústila ve smrt, jejíž způsob lze označit za příznačný. To vše na rozdíl od Oidipa odhodlaného žít život, který vedl až do konce svých dní. Na tomto místě však, a to vidíme i v jiných řeckých dramatech, i bohové mohou měnit to, co dříve ustavili Osudem. Kreón poté, co na něm Oidipus žádá, aby ho vyhostil z města, aby mohl naplnit to, co bylo předpovězeno, totiž jako: „*vrah otce kletý, zahynul*“ (Sofoklés, 1975a) mu říká, že se napřed musí poradit s Bohy: „... přece lépe však zvědět, co třeba činit, jak se má věc teď“ (tamtéž). Tím totiž také říká, že i osudové věci mohou být z božské vůle změněny. Ani Osud není pro Řeky zcela a bez výjimky kamenný a neměnný.

Osud i skutky jedince mají zpravidla jen zřídka kdy rozpoznávaný vliv na osud pospolitosti. Řekové souvislosti viděli zřetelně a uměli je pojmenovat a vyjádřit. Osudy lidí a lidských pospolitostí chápali vždy v kontextu „dobra“ a „zla“. Rovněž věděli, že vše, co člověk koná, má mravní dosah, morální komponentu (Nussbaumová, 2003). A to i tehdy, když si člověk není vědom důsledků svých skutků. Mravní aspekt bytí však Řekové nepovažovali za abstraktní a nezávisle operující veličinu, ani za účelový produkt přírodních sil, ale viděli jej jako součást řádu, do kterého jsou vetkány i osudy jednotlivců i jejich společenství i samotného Olympu. Mravnost jako součást i výraz Dobra je pro Řeky integrální součástí individuálního, rodinného, společenského života, stejně tak, jako zasazení člověka i lidských společenství do kontextů božských sil.

Osud, model a determinace. Nevědomí

Model Oidipův Osud je možno chápat jako soubor determinant, jež určují hlavní životní výraz i směr, základní životní morfologický a fyziologický rozvrh, kterým je člověk určen a ve kterém se pohybuje, stejně tak jako podmínky, do kterých se rodí a ve kterých žije, rodinu i dobu, v níž se nachází (srov. „vrženost“ v Heideggerově Bytí a čas, 1996). Oidipův Osud je svým určením a působením takovou psychobio-sociálně historickou strukturou. Je stejně jako každý jiný člověk nucen vstoupit do „životního předpisu“. Do konfliktu mezi otcem a matkou i vůči bohům, stejně tak jako do „náhradní rodiny“ i sňatku s Iokastou, i tam je vržen. V psychologii víme, že člověku je rovnou – například v rámci genetiky – „předepsáno“, jakého je pohlaví, temperamentu i jaké má další bio-psychologické dispozice. Genetika celostně pojatá však není jen buněčná informace v DNK, ale je také obsažena ve výrazu chování v určité situaci, v nuancích osobního emočního prožívání světa a skutečností v něm. Genetická informace je svým uplatňováním rovněž také součástí společenských situací, kdy ony samy i způsob, jak jimi člověk prochází a jak je vytváří, tvoří plnost jejího určení, determinaci. Má-li genetická informace vstoupit do života, promění se v konkrétní každodennost, v cestu osudím naší existence. Promění se do existence samé. Jinak by zůstala jen jistou kyselinou uzavřenou v genetických buňkách. „Vržeností“ se nemíjí jen moment zrození, ale celá životní situace člověka v kontextu jeho životního putování, neboť se rodíme jako

děti do rodin svým rodičům, stáváme se dospělými v nových společenstvích a stárneme spolu se všemi, každý však sám se sebou, spolu s druhými lidmi. Rodíme se rodičům, nepadáme z vesmíru, jsme spojeni s lidmi určité doby, místa, dění. Vrženost je tím, co Řekové nazývají Osud. Vrženost se proměňuje naším rozvrháváním, jež je již věcí lidské svobody, výrazem vůle, projevem povahy, dokladem charakteru. (srov. Tardy, 1972). Rozvrhování je osobním podílčictvím na Osudu i vlastnictvím možností volit a věrností sama sobě v aktu přebírání zodpovědnosti za svoji existenci. Osud však má ještě jednu zvláštnost a tou je jeho jedinečné určení pro každého z lidí. Oidipův osud je jiný, nežli Láie i Iokasty a to i přesto, že se na celém příběhu podílejí všichni, každý zvlášť svým osobitým způsobem. Vlastností Osudu také je, že má mnoho rovin, vrstev a horizontů určení.

I když to Freud sám, pokud je mi známo, nevyslovil, je jeho struktura osobnosti jakýmsi individualisticky a biologicky redukováným, nicméně komplexním abstraktním modelem lidské existence vržené do rodiny i do kultury, ve které rodina žije. Jím vytvořený rozvrh Ega, Id a Superega má znaky řeckého Osudu a nejen v Oidipovi má mýtický charakter. Jak jinak lze rozumět jeho začlenění Oidipova příběhu do osobnostní struktury? V ní jsou obsaženy se zřejmým porozuměním pro souvislosti tělesné biologické, psychologicko-konstituční a historicko-sociální komponenty vymezující lidskou existenci. I když Freud tuto strukturu umísťuje dovnitř psychiky, přece jen ji celou nemůže včlenit do biologické, tedy buněčné oblasti tělesnosti.

V první dlouhé fázi topografického modelu se ještě snaží redukovat celou psychickou strukturu na biologické pudy a ve strukturálním modelu je Ego i Superego derivátem pudů. I když je model reduktivní, je v něm, podobně jako u Oidipa, osud člověka rozvržen. Ve své poslední práci (Freud, 1940) z této pozice zřetelně ustupuje a ego-analytici jeho myšlenku rozvádějí dál. Ego je vyňato z geneze Id a má svou nezávislou, psychosociální, ale i svébytnou strukturální podobu. Zatímco Osud je v rukou bohů, Freud vkládá rozvrh do rukou Přírody.

Osudy mají u Řeků ne vždy, u Sofokla však zdůrazněně, individuální ráz. Nemají, na rozdíl od Freudovy koncepce, povahu obecných přírodních zákonů, ale zákonů božských. Osud Antigony je sice spjat s osudem Oidipa, prolétá se s ním v různých rovinách, ale ona má svébytný, původní a neopakovatelný průběh. V něm pak určuje svůj vlastní způsob ženství. Je dcerou Oidipa a tak i ji postihuje osud zjevený věštbou. Podobně jako Oidipus, je i ona svázána s rodinou, řeckými obcemi, s bratry bojujícími o moc, s jejich spory. Avšak ještě zřetelněji než u jejího otce vidíme, jak ve svém životě rozhoduje autonomně a autenticky. Antigona překračuje svého otce a jde ještě o krok dál. Ukazuje totiž, že napravit špatné věci je někdy možné pouze tak, že se vzpíráme zlu. O ní zejména platí úsloví, že „ji Osud nezlomil“. (Antigona je dcerou Oidipa a Iokasty. Doprovázela Oidipa na cestě do vyhnanství. Později, když její bratři bojují o následnictví trůnu a padnou, Antigona přes zákaz tyranu Kreóna pohřbí tělo svého bratra Polyneika: ten, protože bojoval v bitvě o Théby proti své vlasti, nesmí být pocho-

ván do hrobky s předky. Za to ji Kreón odsoudí k smrti – je zazděna do skalní hrobky. Věštec Teiresiás nakonec Kreóna oblomí, ale už je pozdě. Antígona se mezitím oběsila na závoji. Kreón je stíhán osudem a připouští svůj prohřešek. Hra vyjadřuje konflikt mezi dvěma povinnostmi: nepsaný zákon etiky a lidskosti, humánní cit, který ztělesňuje Antígona – respektování tvrdých zákonů daných vládcem, státní mocí, kterou reprezentuje Kreón (Svoboda et al., 1973).

Pohled na člověka z hlediska Osudu je pohledem celostním. To ale neznamená, že je v něm člověk obsažen beze zbytku. To vidíme na fenoménu času. Osudová informace, kterou má člověk vepsanou od počátku, je vůči událostem, životnímu ději asynchronní, jeho časování irelevantní. Stejně je to ale i s geny. Osudový čas v sobě nemá žádný děj, neobsahuje minulost, přítomnost i budoucnost. Jeho perspektiva je lineární. I proto pohled z perspektivy Osudu (stejně tak jako z genetického hlediska), znemožňuje porozumět konkrétnímu životnímu pohybu, dokonce jej ani nemůže spatřit. Osudový čas je časem lineárně sekvenčním, obsahuje intervalární pohyb, ale žádný děj. (Pohyb kyvadla hodin také sám v sobě není časováním svého příběhu.) Děj totiž není jen stále ubíhajícím pohybem v čase po sobě jdoucích, stále stejných úseků. Začátek příběhu je obsažen i v jeho konci, konec je srozumitelný pouze ve vztahu ke svému začátku, ke kterému se proto vrací, průběh se váže k oběma, a tak se ustavuje smysl děje. Ubíhající čas fyziky i Osudu žádný děj nepostihují, neboť plynoucí intervaly jsou v každém momentu stejné. Freudův model je i v tomto ohledu Osudu podobný. (Celostní pohled má v daném případě dva významy. V jednom se míní abstraktní celek jako již v čase uskutečněný a ukončený příběh, ve kterém jsou obsaženy všechny typy událostí ve svých různých modalitách a v různých okamžicích existence celku. Takto pojatý celek, totalita, je u Řeků reprezentována Osudem a jeho skladbou. K tomuto pojetí celku se hlásí i Freud se svými modely, zejména pak tripartitní skladbou lidské duše. Self psychologie Kohuta a Kernbergera vtahuje do modelu interpersonální struktury, britská škola pak rané zkušenosti lidského světa zpředmětnila v modelu přimknutí (Bowlby, 1987), či na tomto základu další autoři vybudovali „self jako duševní instanci vyrostlé z interpersonální zkušenosti“ (cit. dle Fonagy a Targeta, 2003). Kognitivní vědy, jež zjistily (resp. jen potvrdily), že mozek pracuje převážně nevědomě (Kihlstrom, 1987), ukazují, že lze tkáňové procesy, materiální děje sledovat v relaci s psychickými ději zahrnujícími ustáleně „stopy světa“.)

Osud či jiné zákonitosti sice jsou předem daným rozvrhem a pravidly možností, ale neříkají nic o tom, jakým způsobem se naplní to, co bylo rozvrženo, jakým způsobem se plán života uskuteční, jak se člověk ke svým určením postaví, jak se plán promění v děj. Je to jakási sama o sobě jen schématická mapa, nebo jen nárys, který neobsahuje život v něm. Psychoterapie samozřejmě potřebuje rozumět nějakým plánům, rozvrhům. Mezi moderními modely (např. model Freudův, modely ego-analytické) a mezi řeckým Osudem ovšem existují rozdíly. Modely jsou oproti Osudu jednostranné, protože vycházejí z jednoho pohledu na svět, vždy z abstraktního a dílčího. Osud starých Řeků je celostní i proto, že zahrnuje

to, co je neznámé, neuchopitelné, to, co je mimo-lidské, co Řekové nazývají božským. Skutečnosti, na které nemohou dosáhnout, protože jsou si dobře vědomi, že řád, o kterém je řeč, nemůže být nikdy zcela a beze zbytku uchopitelný člověkem, a to prostě proto, že člověk není Bůh.

Modely a schémata známé v psychoanalýze jsou o tyto přesahy ochuzeny, protože mají ambici vysvětlit vše beze zbytku (a mají tudíž imanentní božskou aspiraci, aniž by jí kdy mohly naplnit).

Modely, na rozdíl od mýtů nebo Osudu, se liší v tom, že kladou do závorek všechno to, co nemůže model vysvětlit. Životní zkušenost je pojata jako skutečnost nižšího řádu, proto odsunuta do pozadí nebo zcela opomíjena, a to někdy měrou, která poukazuje na jiné nežli poznávací motivace autora. Osud nemá pevné výkladové ani ontologické hranice, ty jsou spíše otevřené tomu, co je neuchopeno, co není postižitelné, co však k Osudu vyjadřovaného mýtem i k jeho struktuře neodmyslitelně patří. Je to proto, že celek Řekové ponechávají i v mezerovitých, neuchopitelných, tajemných, polovičitých či rozporných podobách. V přesazích, které vystávají mnohoznačně, rozporně a také jako tajemství.

Modely nepochybně skýtají řadu výhod. Dobře slouží k jednotné komunikaci. Jejich vymezení umožňují přehlednou a univerzální použitelnost, kterou lze formalizovat. Pomocí reduktivních abstrakcí modely sjednocují různé roviny skutečnosti. Zobecnění jsou v rámci vymezení spolehlivá. Slouží k myšlenkovým operacím a experimentům, které mohou posunout poznání modelovaného. Toto poznání nemusí být, jak je tomu v přírodních vědách, jen objektové povahy (objektivní), ale – a to je podle mého názoru nejcněnější – může být vodítkem pro vykročení k nové zkušenosti. Ostatně v historii psychoanalýzy (podobně jako i jinde v psychoterapii a psychologii) se pravidelně stává, že nové modely vyprovokuje nová klinická zkušenost, kterou starý model buď opomíjí (např. práce s psychotickými či hraničními pacienty v prvních dobách psychoanalýzy), nedostatečně vyloží (ego-analýza, jakožto překročení Freudova strukturálního modelu), nebo neodpovídá klinické či jiné zkušenosti (různé podoby preoidipálních vztahových teorií). Nebo modely inspirují nové pohledy či jiné, příléhavé a objevné formulace. Jestliže jsme přirovnali modely k mapám, pak teprve jejich používání při chůzi krajinou určuje jejich pravý smysl.

Modely, podobně jako je tomu v umění, jsou novými artefakty. Jsou novou skutečností vytvořenou člověkem. Nejsou proto jen pouhým užitečným a spotřebním materiálem, ale samy o sobě představují novou, člověkem vytvořenou realitu, artefakt. Ten, jak tomu je ve vědě i umění, žije svým vlastním životem, který zasluhuje pozornost i zkoumání. Přesto (a právě proto) však nemohou nahrazovat skutečnost modelovanou, neboť jí v pravdě nejsou.

Tématem, které se k modelování váže, je jazyk a jeho podoba. Freudem je Sofoklovo zpracování Oidipa krále pojato jako literární obraz zákonitého biologického procesu distribuce sexuální energie, libida. Jeho výklad je pokusem o dešifraci skryté obsaženého sexuálního pudu v příběhu, který se vypráví. Řeč nechápe ego-analýza, ani self-psychologie, ani jiná psychoanalytická škola jako přímou, nýbrž pouze

jako zástupnou, symbolickou výpověď. Nás ovšem zajímá to, co se symbolizuje. V psychoanalytických teoriích je za předmět symbolizace považován konstrukt sexuální energie (self-objekt, metalizace, atp.). Ten je pojat jako obraz skutečnosti. Každý obraz má ale svoji předlohu. Co je předlohou, není však vykááno jako původní zkušenost světa, ale je jí opět její abstraktní konstrukce. Ocitáme se tak v metodologickém kruhu, z něhož jediné východisko vidíme v návratu k bezprostřední zkušenosti. Z ní lze vytvářet konstrukty, ale konstrukty samotnými nelze bez redukce postihnout to, z čeho byly abstrakcí vyňaty. Otázka, proč toto není možné, vede k tématu bytí, k ontologii.

Klinický pohled je primárně bezprostřední a nereduktivní a proto také umožňuje bezprostřední nepředmětné setkávání s druhými lidmi, umožňuje vytvoření vztahu, který má léčivé účinky. Jednotlivé vztahy jsou výrazy vztažnosti. Ta charakterizuje lidský život, bytí na světě. Patří k našemu bytostnému určení, které je nekauzálně přítomné před všemi určitými vztahy, a také po celou dobu našeho života. Proto vztahy nemohou být jen reakcemi, ale jsou projevem, konkretizací bytostného vždy přítomného, bezdůvodného obdaření člověka schopností být vztahově (Buber, 1969, Boss, 1974). (I lidský plod žije vztahově. Otevřením vztažnosti člověka je početí. V jeho možnostech je vztažnost určena prostupujícím spolubytím, které otvírá nejáské a personální „bytí v symbiotické zajištěnosti, v „myství“ (Růžička, 1990; 1997; 2003). Významnou událostí v budování vztahů je narození. Porod je vstupem dítěte do světa. I tento vstup má vždy již rovnou vztahový ráz. Porodem je vztažnost uvolněná pro konkrétní vztahy. Tím se také původní převažující symbiotická vztažnost v myství proměňuje. Zajišťující odezva vztahujícího se novorozence je lidské přijetí, zpravidla a nejlépe matkou. Oddělením dítěte od matky přestřižením pupeční šňůry je novorozenec vyzván k nové vztahové možnosti, Já – Ty, kterým se rovněž konstituuje individualita, jež probíhá postupně a po celý život. Vztahování se je vždy také komunikací (Gadamer, 1999).

Vztahováním se k něčemu upínáme. Jednou se vztahujeme k cíli, odlišným důvodem je setkání s druhým. Vztahování za cílem často poukazuje k žádostivosti, která se v něm uplatňuje, vztahování pro setkání je motivováno existenciální touhou po spolubytí, jež se v něm ukazuje. Někdy je cíl prostředkem k setkání, jindy má jiné důvody, jejichž smysl se ukazuje až v činech či díle. Významné pro vztahování se je, že se uskutečňuje také jako pohyb mezi dobrem a zlem. (Samozřejmě, že ne každé jednotlivé a dílčí vztahování má axiologickou stránku, také zde nejde pouze o psychologii vztahování, ale o bytostný popis vztažnosti). Vztahy žádostivosti i její prostředkující předmět jsou ve svém určení zrušeny jejich dosažením. Žádostivost i předmětné určení protějšku tím zanikají. Vyhasnutí žádostivosti a její touhy obnažuje konečnost a přechodnost existence, její smrtelnost, která se takto otvírá jako propastná úzkost. Zároveň vzbuzuje snahu z jejího okraje uniknout. Se zánikem vztahu určeného žádostivostí se existence ocitá v prostoru vyprázdňené samoty. Ve vztažnosti i na jejím pozadí vyvstávají cíle i důvody k jejich dosažení. Z takto vykonané cesty vy-

chážíme poučení. Zkušenost slouží efektivitě dosahování cílů a přináší technické jistoty, dovednosti a um, které lze nabýt pouze jejím vykonáním. Člověk je trvale roz-vztažen všemi směry své existence, k nepřebornému počtu lidí a množství věcí. Také se složité a mnohostranně vztahuje sám k sobě. Každý jednotlivý vztah je provázán se vztahy dalšími v čase i významovými souvislostmi. (Pletivo vztahů lze přirovnat ke spojovací počítačové síti, krevnímu řečišti, internetovému komunikačnímu systému.) Vztahy jsou to, čím jsme vetkáni do světa, v řádu přítomnosti, bývalosti i výhledu do budoucnosti, především pak ve sdílené zkušenosti životních témat, událostí a osudů. V setkání se protějšek objevuje v původní, autentické podobě a zjevuje se jako „Ty“. Takové setkání člověka jásky potvrzuje. Setkání má také nejáskou podobu, kdy se Já – Ty proměňuje do My. V tomto nejáském setkání se čas dočasně zastavuje, ale životní pohyb tímto nekončí, ale začíná, neboť se v něm svět otevírá nově. Tímto pohybem k novému horizontu však dosavadní setkání nezanikají, ale žijí dál v původním smyslu. Stará setkání jsou ukazateli, průvodcem i potravou duše na cestě k novým vztahům.

Tyto pohyby nemají fyzikální povahu, i když je vykonáváme na zemi a tělesně. Jsou pohybem ducha. Jeho konkrétní důvody odkrýváme v rozhovoru řečí. V psychotherapeutickém rozhovoru se pak ukazuje, zda jde o přešlapování, točení se v kruhu, o bloudění nebo o pohyb, který je novou cestou. Psychotherapie, která se opírá o bezprostřední a neredukovanou zkušenost veškerého života, lidské existence, je proto nepřevádí na odcizené kategorie přenosů a protipřenosů, ani vztahy nebagatelizuje a uměle je neokleštuje, ale zabývá se skutečnými živými vztahy tak, jak v psychotherapii plně vyvstávají svými významovými poukazy, ve svém bezprostředním smyslu.)

Psychotherapeutický vztah je novým mostem, přechodníkem k obnovení a/nebo budování životně důležitých vztahů k lidem i k sobě, ke světu. V psychotherapii je vztah pacienta k terapeutovi stejné povahy jako vztah terapeuta k pacientovi. Rozdíly nemají druhovou, ani třídní či stavovskou povahu, ale jsou určeny situovaností účastníků v tématech, které jsou jedinečně relevantní. Situace pacienta určená nemocí je jiná, nežli situace psychotherapeuta.

Ještě je však třeba návrat k Oidipovi. Jak vidíme z analýzy tragédie, lidský život je určen podmínkami, do kterých člověk vstupuje a které mu jsou určeny předem. Zároveň však to, jak jej žije, neplyne bezprostředně z nich, ale závisí na tom, jak v nich člověk uplatní své volby, jak se rozhoduje a jak volí, mezi dobrem a zlem, pravdou a lží, láskou a žádostivostí. Bezprostřednost naší existence ve světě je také předpokladem jakéhokoli dalšího rozumění, v ní také se ukazuje jedna z možností rozumět bytí jakožto řádu vypočitatelnosti a tím i vymezení a konečnosti. Tím se ovšem zvláštním a souvisejícím „psychologickým“ způsobem ocitáme nikoli na začátku, ale na konci existence bytí. Neboť to se již nemůže zjevit. Protože jevení je vždy novostí, zatímco opakování je zpřítomněním již dříve existujícího, v tomto smyslu trvalostí starého. Vzato do důsledků, vypočitatelnost, takto konečnost a predikovatelnost sice zaručuje moc, ale zamezuje spatřit cokoli původně. Podobně jako Osud, ani modely ne-

mají příběhy, obsahují pouze zákonitosti, podle kterých se odvíjejí.

V psychoterapii bez modelů se potom musíme spolehnout a musíme důvěřovat tomu, že se nakonec smysl toho, co psychoterapie ukazuje, objeví ze života samotného. Je možné se spolehnout a mít důvěru v to, že je dostačující, abychom naslouchali nepředpojatě, abychom se v důvěře vztahovali k pacientům i sami k sobě, takto živě udržovali otevřenost světa. Otevřenost a nepředpojatost umožňuje postupovat různými metodami a využívat rozmanité způsoby (tzv. techniky), což samozřejmě nelze jen náhodně, ale jejich transformací a reinterpretací v prostoru přirozeného, otevřeného světa. Činí nás totiž skutečně vnímavými, zakládá i udržuje buberovský vztah k Já-Ty (Buber, 1969) a je předpokladem účinné prevence proti otupění, ztrátě smyslu psychoterapie a přináší stále nová a nečekaná setkání a z nich plynoucí poznatky. Ostatně jsme přesvědčeni, že všichni psychoterapeuti, kteří dělají svoji práci opravdu dobře, ji vykonávají takto. Je možné, a také se tak již od dob Binswanga a zejména díky Bossově přínosu děje, v rámci ryze klinického přístupu vytvořit zcela samostatná, na modelech nezávislá léčebná vodítka, která plně dostačují psychotherapeutickému provozu a která lze také podrobit výzkumu. Taková antropologická orientace může mít obecnou podobu, i když jednotlivá vodítka mohou být podle různých kritérií rozpracována speciálně i detailně. Modely pak mohou sloužit potud, pokud přináší nové objevy, pohledy či nové souvislosti (srov. Rezek, 1993). Stávají se však jen pomocnými a orientačními prostředky či experimenty, jenž mohou posloužit k výzkumu, srovnání, ověřování a experimentu (srov. např. Prochaska a Norcross, 1999).

Během rozboru Sofoklovy tragédie a srovnáním výkladu Freudova vyvstala ještě jedna věc, totiž pojem nevědomí. V našem výkladu je nebylo vůbec nutno použít, protože jsme sledovali událost samu a nepřeváděli ji na žádný hypotetický konstrukt. V jednání Oidipa, Iokasty, jejich rodiny i lidí v království lze spatřit mnoho nevědomosti, ale nevědomí v psychoanalytickém smyslu žádné. V psychoterapii prováděné stejnou metodou je rovněž vůbec nemusíme zavádět. Je zbytečné a nic nového nám pochopit nepomůže. Naopak, mate a deformuje porozumění, přirozené chápání lidského údělu v jeho nemocné a nešťastné podobě. Vездеjší život, lidský pobyt ve světě tak, jak je každým z nás lidí vykonáván sám ze sebe, vede k jeho porozumění, pochopení, k odpovídajícímu popisu a přiléhavému výkladu. Takto zpřístupněná výpověď o existenci rovněž sama ze sebe poukazuje k potřebným novým a zodpovědným rozhodnutím, adekvátním krokům a přiléhavým způsobům autentického jednání.

Pojem nevědomí se použil v několika významech. Jedním z významů je nevědomost. Ta má řadu důvodů, nicméně jejím společným rysem je to, že na rozdíl od nepřístupné naplněnosti psychoanalytického nevědomí je nevědomost prázdná. Jednou jako nevědomost, jako nepřístupnost určitých skutečností je spatřit, vnímat či pociťovat v jejich odpovídající a věrné podobě, nebo aspoň v relevantních odkazech. Pojem se rovněž použil jako protipól či předstupeň jasného osvětlení, ve kterém se objevují skutečnosti světa

plně, věrně a nezastřeně. Freud ji však představuje jako abstraktní, hypotetickou a naší jasné přítomnosti (vědomí) nepřístupnou oblast niterného světa. Jindy se nejedná o topos, ale o nepřístupný obsah mysli, nakonec se používá v obou významu. U Freuda se nevědomím rovněž myslí hypotetická biologická síla svou povahou vždy nepřístupná myslí, jež se ohlašuje příznaky, a na kterou bylo možné usoudit z lidského chování, jednání a životního projevu. I odvolávání se na přírodní vědy, kdy určité fyzikální skutečnosti sice nelze spatřit, ale je možné na ně usuzovat z jiných skutečností, jež na ně poukazují, nám mnoho nepomůže. Chybějící skutečnosti, kterým nerozumíme a které se projevují jako příznaky, neukazují samy ze sebe k žádnému nevědomí, ale k té oblasti světa, která je pacientovi zastřena, ve které není autenticky zabydlen, která leží mimo rámec jeho možnosti svobodně spatřit to, co se jiným ukazuje jako neskrytost. Nevědomí není nepřístupná hlubina duše, ale mnohem spíše nedostupná oblast světa našemu porozumění z důvodů, které je třeba prozkoumat. Oidipovo „nevědomí“ bylo nevědomou skutečností, kterou v jeho situaci nebylo možné spatřit. Nikoli skrytou vražednou touhou, kterou údajně nosil ukrytu sám před sebou v hlubinách své duše. Stejně tak Iokastina slepota nepramenila z jejího nízkého chutiče, ale z toho důvodu, že ztratila k synovi mateřský vztah, a proto jej jako syna ani nemohla mateřsky pojímat. Samotné společenské tabu nestačilo zamezit touze po krásném mládenci, v němž nebyla s to spatřit svého syna. (Nitrobuňčné tkáňové procesy, neurofyziologické pochody jsou podle Freuda psychologicky nedosažitelné. Co tím skutečně Freud myslel, je poněkud nejasné, protože oblastí mysli není to, co se děje uvnitř tkáně, ale v prostoru našeho vztahově osobního zakoušení a rozumějícího pojímání, totiž ve světě. Mysl není možné nalézt v CNS, protože tam lze objevit pouze to, co nám daná technika umožňuje, jednou pohyb a proměny nitrobuňčných pochodů, jindy zase transmise látek a jejich složení. Vysvětlují jen určité zákonitosti v biologické rovině. Nevysvětlují však povahu lidské mysli. Vše ostatní, co o těchto procesech řekneme, jsou soudy a výroky, které jsou odvozené z jiné oblasti skutečnosti. To, co se o nich tvrdí mimo biologické skutečnosti, jsou hypotetické deduktivní extrapolace založené na biologických předpokladech oněch teorií, které dalekosáhle překračují svůj metodologický rámec, nejsou však jejich důkazy. Jsou myšlenkovými a fantazijskými konstrukcemi, které opomíjejí skutečnosti, jež máme v bezprostřední zkušenosti našeho života. S pojmem nevědomí děláme totéž. Zpředměťujeme je a pak reduktivně, odtazité a jen dílčím způsobem znázorníme naši zkušenost skrytosti jako něco „vnitřního“. Tyto postupné úpravy vedoucí k pojmu nevědomí však je třeba odhalit, abychom pochopili, jak pojem nevědomí v psychoanalýze vznikl, jak je užíván a kolik různých významů, pravidelně zaměňovaných, v sobě nese. Tento metodologický problém je možné znázornit na naší ruce. Vidět vlastní ruku je zcela něco jiného, než zakoušená zkušenost „být ručně“. To, co vidím, je věc, ale to je jen možnost, jak se ruka objevuje našemu zrakovému vnímání. To, jak s rukou žijeme svůj život, je zcela jiné povahy. Neboť to v sobě zahrnuje možnosti ručního konání, jako je

vytváření věcí, vynesení nápadu na papír, napřímené nebo uvadlé poukazování do budoucna, prostě vše to, co patří k mému výkonu bytí sebou v možnostech, jejichž uskutečnění uskutečňujeme ručně. Ruka sama beze mne a bez světa, ve kterém existuji, je odděleným a opuštěným pahýlem, jenž poukazuje k člověku, který o ni přišel, a budí v nás proto děs a hrůzu i soucit s tím, kdo je ochuzen o vše důležité, co „ruční bytí“ umožňuje a skýtá. Z příkladu plyne, jak je obtížné postihnout co míníme, když říkáme, že „máme mysl“. Jsme to totiž my sami sebou, známě i nepoznaně v přirozeném světě (jehož jsme součástí), který pojmáme díky tomu, že svět můžeme odemykat (Dubský, 1997). Tím, že jej pojmáme i jako věc.

Náš svět je otevřený všemi směry, nejen tak, ale pro něco. Nejedná se ale pouze o fyzickou rozlehlost, prostor něčeho, ale i o „prostor pro něco“. Nežijeme časem ubíhajícími momenty, ale nacházíme se v současnosti. Na současnosti je účastná nejen přítomnost, ale i bývalost, povětšinou netematicky. Budoucnost je tematická v plánech a očekáváních, ale také vůči z nejzazších horizontů, smrtelnosti. Bývalost není uložena jako nějaká jednou provždy vyřízená věc, pouhá stopa v našem mozku, ale je stále živá a proměňuje se v souvislosti a spolu s přítomností i novými výhledy. Do tohoto světa patří nejen reálná skutečnost, ale i naše skutečnost virtuální. Tento stále otevřený svět obývají i jiní lidé. Nejen ti, co jsou ve společném čase a na společném místě s námi. Jsou v něm zároveň přítomni i ti, kteří se zrodili před mnoha roky a žijí v něm stále s námi, i když třeba zesnuli, svou životní potu od tehdy po dnešek. Jsou v něm svým příběhem, jehož jsme byli účastníky a patříme do něj. Jejich příběh je i příběhem naším. Navštěvujeme je a stýkáme se s nimi a oni s námi, často v hovoru. Tímto světem procházíme zdaleka ne náhodně a jen někdy nazdařbůh. Odmalička si povídáme se svými drahými zemřelými. A hledáme cestu k rozhovoru, nebo se mu pošetile a marně vyhýbáme, tehdy, kdy bychom mohli oslovit i ty, co nám přivodili újmu a uvedli nás do nesnáží. Podobně však i oni nejsou uzavřeni s námi hovořit. V tomto společném světě pobýváme i s těmi, kteří jsou jinými časy vzdáleni a jejichž stopu máme zapsanou v místech naší duše, kam ani nelze dohlédnout. Řád, který v něm panuje, je řádem, v němž svět vystupuje ze skrytosti (kterou Heidegger nazývá skrytostí o sobě) a ona se nám v něm ohlašuje. Řád, jenž zajišťuje, abychom se ve světě vyznali a neztratili se sobě ani druhým. Svět, ve kterém spolu takto žijeme, je světem skutečným, protože je jediným, ve kterém bydlíme a který svým bytím osvětlujeme, a životním pohybem odemykáme ke zjevení. Hmotný svět je součástí přirozeného světa, dostupný a přístupný tomu, co zkráceně a ze zvyku označujeme za naše myšlenky, vzpomínky, představy a fantazie. (Nezkráceně to ovšem znamená, že nám je svět přístupný – a podle toho se také ukazuje řadou způsobů, neboť může být pojat ve variabilních celcích a různými vhledy, zpětně zpřítomněn ve vzpomínce i představen či fantazijně proměněn v možnostech, které nebyly naplněny např. díky kontextům, od kterých se abstrahovalo.)

To všechno, nedělitelně a dohromady, je přirozený svět. Ostatní světy jsou světy jen dílčí, vyňaté, umělé, nebo z něj

odvozené. Přirozenému světu však náleží i to, co je v něm vytvořeno a takto vneseno jako artefakt, co však jej může zastínit, nebo nás od něj odloučit a izolovat a samo se tak vydává za poslední z možných světů. Osobní otevřenost to-muto světu byla zpředměťujícím způsobem nazvána myslí a ta je pak ukotvena do kauzálního řetězce příčin a následků; např. mysl řízená či naopak řídící. Tento krok nám znesnadnil porozumění pro sebe i k druhým lidem, znalosti lidí. O své otevřenosti člověk nejen ví, ale také se o ni stará. Naše bytí v otevřenosti má povahu vztaženosti uskutečňující se v konkrétním vztahování v konkrétních situacích.)

Shrnutí

Abychom mohli analýzu Oidipova komplexu uzavřít, připomeneme si, co nám Sofoklův mýtus říká. A je toho pohříchu mnohem více, než jsme na začátku očekávali.

1. Sofoklův mýtus ukazuje, že lidský život se nežije podle schématu. Ačkoli je determinován určeními, která si člověk sám nevytváří, ani si je nevybírání, a také není jejich pánem, tyto determinace neurčují, jak jej člověk žije. Člověk nežije determinace, ale život v nich, v jejich možnostech, ve které se determinace proměňují, a přitom naplňuje vlastní život a nikoli je samotné. Ještě jinými slovy – život žije člověk a nikoli jeho determinace. Ty se v něm jen ohlašují. To se děje každodenním živým naplňováním existence.
2. Determinace určují podmínky života, nikoli však to, jakým způsobem v nich člověk uskuteční svůj život.
3. Sofoklés reprezentuje celostní pohled na determinaci. Nechybějí v ní biologické, psychologické, rodinné, sociální ani duchovní aspekty, celek determinace zde není redukován na kteroukoli z nich. To je rozdíl mezi determinacemi řeckými a descartesovskou tradicí.
4. Osud v řeckém dramatu nemá od člověka odcizený charakter. Způsob života člověka (a božská rozhodnutí) jsou vedeny sice podle jejich pravidel, ale vždy způsobem i vyústěním, jež jsou srozumitelné jen v termínech smyslu.
5. Tragedie Oidipa je rodinnou ságou. Potvrzuje, že způsob, jakým se vytvářejí rodinné vztahy a poměry, určuje jak osud dětí, tak jejich pohlavní vztah k rodičům, příbuzenské vztahy vůbec. Jaké jsou rodinné poměry, rozhoduje o tom, zda vztahy v ní nabudou incestní pohlavní vyústění nebo se vytvoří jako neerotická rodinná pouta, které určuje rodová agapé, pečující a něžná mateřská a otcovská láska a její ctnosti: oddanost, obětavost, věrnost a také poslušnost, respekt, úcta. Tragedie také předkládá, jak dalekosáhlé mohou být dopady vnitřně rozvrácených rodin na osudy jejich dětí i osudy rodičů, ale i společenství, ve kterých žijí. Nejedná se však pouze o hrozbu incestu, ale o jeho důsledky: odcizení, ztrátu generačních pout, hodnot i vnímavosti k nim.
6. Tragedie považuje incest za „morovou ránu“. Krvemilství však není příčinou jednání aktérů, ale důsled-

kem rodinných vztahů a poměrů. Ohrožuje nejen život jedinice, ale i rodiny, rodů, lidských pospolitostí. Incest vede ke společenskému rozvratu, říká Sofoklův text. Jeho nebezpečí spočívá v tom, že popírá neslučitelnost rodičovství a milenectví, narušuje pohlavní řád.

7. Na reakci Láiose i Oidipa vůči Osudu vidíme, že Řekové jej nepovažovali za životní předpis, za hotovou matici lidské existence. Život v Osudu vnímali jako sice rozvržený, ale nikoli otrocky nesvobodný. Neboť se v něm člověk mohl, a také musel rozhodovat. Způsob, jak byl život žit, mohl proto mít, a také nemohl nemít mravní ráz a nároky, které na člověka kladl. Výchozím momentem mravnosti, její první podmínka je, že člověka povolává k zodpovědnosti.
8. Tragédie demonstruje, že to, jak žijeme své individuální životy, má přímý dopad na společenské poměry a podobu společenství.
9. Přesvědčivě dokladuje, že činy minulosti vstupují do současnosti života společnosti, ve které se udály, a že po celou dobu ji také, často skrytě, ovlivňují. Zároveň říká, že to, jak žijeme svůj vlastní osud, zdánlivě izolovaně a ve skrytu před světem, má vždy dopad a vliv na život celé obce. Skrytě a nepojmenovaně, o to více však neovlivnitelně.
10. Během výkladu se vůbec neobjevil důvod pro použití pojmu nevědomí v žádném hlubinně psychologickém významu. Svoji roli hrála pouze prázdná nevědomost, a to tam, kde nebylo v lidských silách rozumět, a to z důvodů omezených možností mít potřebné vědomosti a informace v dané věci, či – jak vidíme v příběhu – z důvodů ztráty té potřebné vztažnosti, která by umožnila se skutečností zjevit odpovídajícím, věrně přiléhavým a potřebně dostačujícím způsobem. Svět se neotevřel vždy jen tak, ale také naším přičiněním a zásluhou.

Poznámka k lidské sexualitě

Sofoklés nám pomáhá také nahlédnout na lidskou sexualitu. My lidé jsme vždy pohlavními bytostmi a pohlavnost určuje také vzájemné vztahy mezi muži a ženami ještě dříve, než je plod počat. Ač je člověk vždy celou lidskou bytostí, je jí zároveň rodově. Každé pohlaví má kromě společných určení a charakteristik něco specifického. Rodovost zakládá rozdílné možnosti „být lidsky“ a zároveň uzavírá existenci rodově opačnou. Druhé pohlaví nám rovněž ukazuje na naši vlastní pohlavní limitaci, na pohlavní handicap, který vůči druhému pohlaví máme. Být člověkem cele není hotovou věcí. Vyžaduje vzájemné vztahy obou rodů, vzájemné poznávání, zkušenost soužití. Tím člověk překračuje rodové omezení. Rodové soužití, pohlavní spojení se nezužuje pouze na sexuální styk a oplodnění, ale je naplňováno vzájemným soužitím obou rodů ve vztazích, společenstvích, v lidské kultuře. Formy a způsoby pohlavních vztahů jsou promítnuty do kultury a tvoří její osobité vlastnosti a znaky. Lidská pohlavní vzájemnost je důvodem kultury, kultura je dílem lid-

ské pohlavnosti. Být mužem či ženou dává lidem příležitost teprve ona.

Člověk může žít bez pohlavního styku, ale nelze žít nepohlavně. Proto také sexuální styk není ústředním, byť je nepochybně nepominutelným okrskem lidské pohlavnosti. Člověk je možné bez pohlavního styku počít „ze zkusavky“. Vždy se však rodíme pohlavně. Člověk také nežije sexuálními aktivitami celý svůj život. Přesto život žijeme pohlavně bez ustání. Oidipus se mužem stal mnohem více svými činy jako mladík, vladařskými i mravními volbami coby dospělý muž, než tím, že zplodil s vlastní matkou čtyři děti. Jejich incest otevřel jedno z témat pohlavnosti. Nicméně to byl Oidipův státnický akt, jímž rozhodl o osudu Théb, rodině i svém dalším sexuálním životě, a to z něho učinilo velkého muže. Láios se pokusem o zabití syna či krádeží Chryssippa velkým nestal, pouze tím vešel ve známost. Freudovo zúžení pohlavnosti na sexualitu a hlavní pramen lidské pohlavnosti na incest je zavádějící a nemoudré. I když odhalil některé její významné aspekty, jeho názory na dlouho paralyzovaly vyvážené porozumění ucelenosti lidské pohlavnosti i jejího smyslu na dlouhé období, které ještě neskončilo.

Pohlavní spojení, milostný akt otevírá možnost překračování subjektivitu, jež se obecně pojímá jako jáství, k asubjektivnímu spolubytí, k myství. Uvedený krok lze uskutečnit milostným aktem, udržet jej však je možné vzájemným soužitím, nejlépe v prostoru lásky. V milostném aktu totiž dochází k extatickému vybočení a za určitých podmínek překročení každodenních způsobů existence v existenciálních určeních lidského života. Ve spolubytí se otevírá setkání s druhým Ty v jáské i nejáské podobě, v myství. Rovněž a zároveň se proměňuje i časování. Minulost a budoucnost jsou do krajnosti uzavřeny a extázi prostupuje přítomnost. I ta se však mění, neboť jsou z ní vyloučeny ostatní časy. Tím se ovšem proměňuje i žitý prostor. Je stejně tak bezhraničně rozlehlý jako přítomnost. Smrtelnost, která se nám připomíná nejzazší mezi naší budoucností, je netematická do té míry, že mizí z horizontu naší existence, a to i tehdy, kdybychom v této chvíli umírali. Ostatně tato chvíle bývá básníky nazývána malou smrtí. Tělesnost je rovněž zakoušena odlišně. Zatímco v každodennosti se tělesně vnímáme odděleně od ostatních lidí i věcí (což nutně vždy neplatí například o oblečení či o různých protézách a implantátech, které se přijetím stávají součástí naší existence), v milostné extázi jsou hranice naší tělesnosti posunuty ke stejné nekonečné vzdáleným horizontům jako náš čas či prostor a proluty s druhým člověkem jako naše vzájemná já proměněna v my. Extáze milostného aktu končí smutkem, depresí či zklamáním tehdy, jestliže vztah není nesen důvěrnou a trvající láskou. Dokonce je tomu tak, že sice extatické vykročení z každodennosti v podobě myství končí, ale ve vztahu já-ty přetrvává a proměňuje se ve štěstí, v němž se opět vynořuje ten druhý potvrzený a znovu se navrátivší po společném vytržení k druhému i k sobě navzájem. Již staroindické vědy, tantrismus, čínský princip jang a jing o této skutečnosti hovoří po řadu století. Jung (1981, 1988) spatřuje spojení v existenci archetypu, kterou považuje za součást lidské duše, tu ovšem odděluje od tělesnosti. Lidská duše podle Junga obsa-

huje komplement opačného pohlaví v archetypech, které nazývá animou a animem. Rodové komplementy se tak údajně objevují v tom druhém, čímž se má uzavřít celek dvojpohlavnosti lidské duše. Ten druhý se tak podle Junga stává prostředkem, připomínkou, jakousi ne zcela věrnou kopií mého vlastního já. Nic není vzdálenější této představě, než skutečná zkušenost lásky dvou lidí. Ten druhý je vším jiným, nežli druhým pohlavím patřícím mně. V lásce se totiž zjevuje ten druhý jako takřka nedotknutelný, jako ta druhá, rodová podoba člověka, která se nám zjevuje v aktu oddané důvěrnosti, rozevívá se a nechává nás vstoupit do oblastí existence, které jsou jinak nepřístupné, pro veřejnost uzavřené a které považujeme za zcela intimní. V této pohlavní otevřenosti se ukazuje nejlépe a nejsilněji, že druhého člověka se nelze zmocnit, a to ani žádnou psychologickou introjekcí, ale – jako každé posvátné – je ten druhý nedotknutelný. Pokud se člověk proti tomuto prohřeší, pokud se bude chtít druhého zmocnit, stane se to, co vidíme tak často a běžně, že jej ztratíme natrvalo nekonečně. Celá koncepce archetypu tak ztrácí nejen na pravdivosti, ale ukazuje jen, jak předmětné chápání a pokus o vlastnění a ovládnutí toho druhého je zdrojem nedorozumění a mystifikace. Každý z nás je již od samého počátku člověkem cele, i když svoje lidství naplňujeme až (také) prostupujícím setkáním s opačným rodem. Je-li pěstována, je možné tuto komplementaritu protikladů udržovat soužitím. Setkání s druhým člověkem vždy také otevírá naši pohlavnost. Naplnit rodové existenciální možnosti zahrnuje také těhotenství. V početí se v nový celek, lidskou bytost spojují dvě gamety, aby utvořily jednoho člověka jednoho pohlaví, a tím spojením opět ustavili rodovou svébytnost a založili novou touhu po shledání. Z původní jednoty spolubytí plodu a matky se postupně jásy vyděluje samostatná bytost, ale také z něj vychází proměněná žena, neboť se stala matkou. Za určitých okolností, pokud totiž nedojde k přijetí jiného stavu, a ten se naplní jen dílem, pak stejným dílem a ve stejné oblasti se ani mladá žena v matku nepromění. Mateřství pak zůstane pro dítě nedostupné a pro ženu nenaplněné.

Sexuální touha a její vyvrcholení tak jde zcela odlišným směrem a je zakončena opačně, než jak nám tvrdí pudové teorie. V milostném aktu nedochází k vyprázdnění existence, pudového přetlaku, ale k naplnění touhy po setkání, po spolubytí. Vyprázdněným se člověk mnohem spíše cítí tehdy, když je v odevzdání se druhému uzavřený. Pak totiž jeho milostné úsilí i vyložený kus života vyjde naprázdno. Tzv. postkoitální deprese se dostavuje, když spojení mezi mužem a ženou zůstane nenaplněno odevzdávající se láskou. Pokud ovšem má spojení podobu setkání a nikoli jen třesku, pak stav naplnění pokračuje a rozvíjí se i po koitu. Společné bytí v „myství“ se proměňuje ve společenství Já a Ty. Ten je začátkem a nikoli koncem vztahu mezi ženou a mužem. Ještě odtažitěji se nám pak jeví teorie, které se snaží vyložit lidskou pohlavnost jako výraz působení genetických informací uplatněných v evoluci. Tyto teorie činí z lidské milostné motivace zcela slepou a kdesi v genetickém buněčném kódu zakletou sílu, která přes tisíciletí a navzdory všem okolnostem tvrdošíjně směřuje k uplatnění v genech ukotveného

evolučního záměru. Temná záhadnost a nelidská působnost těchto konceptů se dokonale odlišují od nejsvětějších možností lidského setkání muže a ženy a životního naplnění, které jim šťastné soužití skýtá. Popírání neredukovatelné původnosti jemného přediva lásky a krásy, které jsou pro milostné vztahy i vztahy šťastných rodin příznačné, a jejich zdůvodnění šalebnou účelovostí přírodního výběru ukazují pouze na pohrdání a zaslepené předsudky mající sílu ideologie a podobu demagogických konstrukcí a výmyslů, které musí, k jinak zajímavým biologickým hypotézám navršit. Tato témata lidské pohlavnosti však již nejsou součástí Oidipova příběhu, jen jej dílem a určitým směrem prostupují.

Dovětek k psychoterapii I

Rozbor Oidipova příběhu posloužil metodologickým úvahám, které poukázaly na neudržitelnost psychoanalytických výkladových postupů, protože míra i podoby redukce neodpovídají skutečné skutečnosti, půdě přirozeného světa, ze které každý výklad vychází a musí být k ní opět vztazen.

Způsob výkladu ságy je názorným příkladem toho, proč a jak jsou způsoby porozumění a výkladu používány v daseinsanalýze. Necháváme člověka i jeho život ve světě důsledně být tím, čím je, tak jak se nám ukazuje ve svém zjevném způsobu bytí. Ponechání všeho být tím čím je, tak jak se ze sebe ukazuje, nepřidávání a neubírání čehokoli vnějšího v plném a neredukovaném kontextu života, je celostním přístupem. Výklad je tedy veden vždy v individuálních a jedinečných souvislostech celého a jedinečného života pacienta a z něj se také provádí. Další zásadou je při výkladu zůstat s pacientem v právě přítomné přítomnosti, jež je časem, který je pro výklad výchozí. Znamená to také, že pokud je minulost či budoucnost tématiky přítomná, pak se jí zabýváme, pokud nikoli, uměle se k těmto časům nevracíme. To se týká také témat. Neměli bychom od právě přítomných témat odbíhat k tématům jiným, jen hypoteticky souvisejícím.

Výklad je nástupní a základní daseinsanalytická léčebná metoda, jež vede k porozumění významům a souvislostem, které ukazují v celkovém životě pacienta jeho jednotlivé projevy. Takto jsou vykládány symptomy nemoci, tzv. nové symboly, takto je vedena léčba, poradenství, péče o duši. Z věci vyplývá význam řeči, která však není pouhým prostředkem komunikace, ale „klíčem, jenž odemýká svět“ (Gadamer, 1999). Řeč totiž umožňuje, abychom tomu, co se ukazuje, vůbec rozuměli. Řeč zde ovšem není oddělená od prožívání, bez prožívání by ostatně ani věci nebyly tím, čím v prostoru světa lidsky zabydleného jsou. Ostatně právě u pacientů vidíme, že řeč, jež nemá barvu a jas svobodně vyjádřeného prožitku, o ničem nevypovídá (jen poukazuje na defekt), je nesvobodným, do jnotaje zahaleným projevem nemocného vedení existence. Řeč se přede v rozhovoru, což má v psychoterapii specifický význam. V rozhovoru, který je postupným setkáváním v důvěře, víře, naději a ochranném přístřeší péče o obnovení dobra obsaženého ve zdraví, se nově otevírá svět a v něm ty životní možnosti, které byly nemocí pacientům upřeny. Přitom však, jak víme, ani rozhovor, ani

setkání nemohou zlomit a popřít osudové skutečnosti života, které k bytostnému údělu lidí patří. Ale v nich jsou v prostoru psychoterapie hledány ty cesty, které jsou jedinečné, ve volbách autenticky přijatelné a v možnostech pacientova života naplnitelné.

Dovětek k psychoterapii II

Opakovaně a čím dál častěji se můžeme v psychoterapii setkat s tím, že ačkoli se vlastní praxe psychoterapie čím dále tím více sblíží, část vztahové analýzy považuje vztahy mezi terapeutem a analytikem za „nepřenosové“, práce v KBT s bludy, halucinacemi, či depresemi obsahuje tolik rogeriánských a daseinsanalytických prvků, že se na první pohled původním postupům ani nepodobá. Podobně je tomu i v praktickém srovnání škol ostatních. Tomuto pohybu však neodpovídají teorie, které jsou od sebe vzájemně na hony vzdálené, ale – jak vidíme při pečlivém pozorování – i s praxí neslučitelné. Nastává čas, kdy je třeba velmi zřetelně a rozhodně říci, že psychoterapie je samostatná, svébytná a nezávislá odbornost, která potřebuje radikální sebe vymezení. Z textu plyne, že je disciplínou odlišnou od aristotelovskými přírodovědnými pojetí vědy i od karteziánského rozštěpu člověka a světa. V praxi se stává naukou o jedinečnosti lidské existence, výzkumně kvalitativně, orientovanou celostně, situačně a (mikro) kulturně zaměřenou disciplínou. Výzkumy v neuropsychologii, psychofyziologii a v dalších neurovědách se stávají nikoli teoreticky ústředními, ale prakticky pomocnými obory (srov. Grawe, 2007). Rovněž se ukazuje, že redukcionismus, který byl užitečný v přírodovědě, psychoterapii deformuje a je proto třeba nové paradigma. Podle řady ukazatelů jej již připravili jiní, významně pak fenomenologové. Ostatně, o svébytnosti psychoterapie i významu fenomenologie, byť ne vždy přesně, hovoří i EAP (European Association for Psychotherapy), naposledy na Vídeňské schůzce zástupců národních psychoterapeutických sdružení (Vídeň, únor 2009). Leží skutečně něco jiného než setrvačnost tomuto pohybu v cestě?

Literatura

Aristoteles: O duši. Přel. a vysv. napsal Antonín Kříž. Praha: Rezek, 1996.

Barret, J.H.W.: Prenatal Influence on Adaptation in the Newborn. In: STRATTEN, P.: *Psychobiology of the Human Newborn*. New York: J.Wiley, 1982, s. 270.

Bittles, A.H., Makov, E.: Inbreeding in human populations: An assessment of the costs. In *Human mating patterns*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, s. 153-167.

Blass, R.B.: The teaching of the Oedipus Complex. On Making Freud Meaningful. *Int. J. Psycho-Anal.*, 82, 2004, s. 1105-1121.

Bonaparte, H., Freud, S., Kris, E. (Eds.): The origins of psychoanalysis. Letters to Wilhelm Fliess, drafts and notes: 1887

- 1902. Trans. E. Mosbacher, J. Strachey. New York: Basic Books, 1954.

Boss, M.: Grundriss der Medizin und der Psychologie. Stuttgart - Bern: Huber, 1975.

Bowlby, J.: Attachment. In: Gregory, R. (Ed.): *The Oxford Companion to the Mind*. Oxford: Oxford Univ.Press, 1987, s. 57-58.

Buber, M.: Já a Ty. Praha: Váhy, 1969.

Cohen, A.: Talmud pro každého. Praha: Sefer, 2005.

Diderot, D.: Le neveu de Rameau: Les deux amis de Bourbonne. Paris: EPI, 1985.

Dubský, I.: Filosof Jan Patočka. 2. oprav. vyd. Praha: Oikoymenh, 1997.

Gadamer, H.G.: Člověk a řeč. Praha: Oikoymenh, 1997.

Erickson, M.T.: Rethinking Oedipus: An Evolutionary Perspective of Incest Avoidance. *Am. J. Psychiatry*, 150, 1993, č. 3.

Fenichel, O.: The Psychoanalytic Theory of Neuroses. New York: Norton, 1945.

Ferreira, A.J.: The Pregnant Womans Emotional Attitude and Its Reflection on the Newborn. *Am. J. Orthopsychiatry*, 1960, 30, s. 553-556.

Fink, G.: Kdo je kdo v antické mytologii. Frýdek-Místek: Alpress, 2004.

Fonagy, P., Target, M.: Psychoanalytické teorie. Praha: Portál, 2003.

Freud, S.: The interpretation of dreams. In: Strachey, J. (Ed.): *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol. 4, 5. London: Hogarth Press, 1900, s.1-715.

Freud, S.: Introductory lectures on Psychoanalysis. In: Strachey, J. (Ed.): *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol. 15,16. London: Hogarth Press, 1916, s.13-477.

Freud, S.: Dissolution of the Oedipus conflict. In: Strachey, J. (Ed.): *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. Vol. 19. London: Hogarth Press, 1924, s.173-182.

Freud, S.: Splitting of the Ego in the Process of defence. In: Strachey, J. (Ed.): *The Standard Edition of the Complete Psychological Work of S. Freud*. Vol. 23. London: Hogarth Press, 1940, s. 275-278.

Freud, S.: Vývoj libida a formy sexuální organizace. In: Freud, S.: *Vybrané spisy I. Třetí díl*. Praha: Avicenum, 1969a, s. 244-259.

Freud, S.: *Vybrané spisy III*. Praha: Avicenum, 1969b.

Gadamer, H.G.: Člověk a řeč. Přel. Sokol, J. Praha: Oikumené, 1999.

- Goodal, J.:** *The Chomparees of Gomer: Pattern of Behaviour.* Cambridge M.A.: Belknap Press of Harvard University Press, 1986.
- Grawe, K.:** *Neuropsychoterapie.* Praha: Portál 2007.
- Graves, R.:** *Řecké mýty. Díl I.a II.* Přel. Hanuš, J. Praha: Odeon, 1982.
- Greenberg, J.:** *Oidipus and Beyond: A Clinical Theory.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.
- Heidegger, M.:** *Bytí a čas.* Přel. Chvatík, I., Kouba, P., Peříček, M., Němec, J. Praha: Oikoymenh, 1996.
- Hogenová, A.:** *K fenoménu pohybu a myšlení.* Praha: Boemia, 2006.
- Houtzager, G.:** *Encyklopedie řecké mytologie.* Čestlice: Rebo, 2003.
- Jung, C.G.:** *The Archetypes and the Collective Unconscious. Part I.* In: Jung, C.G. *Collected Works. Vol. 9. 2. ed.* Princeton: Bollingen, 1981.
- Jung, C.G.:** *On the Nature of the Psyche.* In: Jung, C.G. *Collected Works. Vol. 8. 2. ed.* London: Ark Paperbacks, 1988.
- Kašáková, N.:** *Obranné mechanismy z psychoanalytického, etologického a evolučně-biologického aspektu.* Trenčín: Vydavatelstvo F, 2007.
- Kihlstrom, J.F.:** *The Cognitive Uncconscious.* Science, 1987, 237, s. 1445-1452.
- Klein, M.:** *The Psycho-Analysis of Children.* London: Hogarth Press, 1932.
- Klein, M.:** *Early Stages of the Oidipus Conflict. Love, Guit and Separation.* London: Hogarth Press, 1975.
- Kraus, W.:** *Aischylos und Sofokles.* Wien: 1957.
- Kurzweil, E.:** *Psychoanalytic Science: From Oidipis to Culture.* Psychoanal. Rev., 79, 1992, s. 341-360.
- Löwe, G., Stoll, H.A.:** *ABC antiky. 3. přepr. vyd.* Praha: Ivo Železný, 2005.
- Masson, J.M. (Ed.):** *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhelm Fliess, 1887 - 1904.* Cambridge-London: The Belknap Press, 1985.
- MOREHEAD, D.:** *Oidipus, Darwin, and Freud: one Big Happy Family?* Psychoanal. Q., 68, 1999, s. 347-375.
- Murray, R.K. et al.:** *Biochemie.* Lange Medical Book, 2002.
- Nietzsche, F.:** *Antikrist: přehodnocení všech hodnot.* Olomouc: Votobia, 2001.
- Neškudla, B.:** *Encyklopedie řeckých bohů a mýtů.* Praha: Libri, 2003.
- Nussbaumová, M.C.:** *Křehkost dobra: náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii.* Praha: Oikoymenh, 2003.
- Prochaska, J.O., Norcross, J.C.:** *Psychoterapeutické systémy.* Praha: Grada, 1999.
- Rank, O.:** *A Psychology of Difference: The American Lecture.* Ed. R. Kramer. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Rezek, P.:** *Jan Patočka a věc fenomenologie.* Praha: Oikoymenh, 1993.
- Růžička, J.:** *Péče o duši v perspektivách psychoterapie.* Praha: Triton, 2003.
- Růžička, J.:** *Oidipův osud a Oidipův komplex.* In: Růžička, J., Skála, J. (Eds.): *Psychoterapie III. Sborník přednášek. 2.vyd.* Praha: Triton, 1997, s. 212-221.
- Růžička, J. (Ed.):** *Úvaha nad Oidipem králem a Oidipovým komplexem.* In: *Psychoterapie a společenské dění. Psychoterapeutické sešity č. 41,* Praha: Kabinet psychoterapie, 1990, s. 25-31.
- Simon, B., Blass, R.B.:** *The Development and Vicissitudes of Freuds Ideas on the Oidipus Complex.* In: Neu, P. (Ed.): *Cambridge Companion to Freud.* Cambridge: Cambridge University Press, 1991, s.161-174.
- Slovník antické kultury.** Praha: Svoboda, 1974.
- Sofoklés:** *Řecké tragédie.* Praha: Svoboda, 1975a.
- Sofoklés:** *Oidipus.* Praha: Odeon, 1975b.
- Svoboda, L. et al.:** *Encyklopedie antiky.* Praha: Akademia, 1973.
- Tardy, V.:** *Psychologie 20. století. 3.díl. Dynamická psychologie. Učebnice pro posluchače psychologie.* Praha: SPN, 1972.
- Tavel, P.:** *Smysl života podle Viktora Emanuela Frankla.* Praha: Triton 2007.
- Trapl, V.:** *Parafráze Sofoklova dramatu Antigona.* Praha: Dilia, 1972.
- Trdlíková, K.:** *Oidipus jako odpověď (drama odpomítnutého dítěte prožívané v dospělosti). Závěrečná práce 3. ročníku PPF, Praha, srpen 2004.*
- EAP,** pravidelná schůze zástupců evropských národních psychoterapeutických asociací. Vídeň, 20.-21. 2. 2009.

Do redakcie došlo 25.3.2009.