

**UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

KATEDRA FILOSOFIE

DIPLOMOVÁ PRÁCE

**FENOMÉN SEXUALITY VE FILOSOFICKÉM
KONTEXTU**

AUTOR PRÁCE: Josef Wolf
VEDOUCÍ PRÁCE: Doc. PhDr. Anna Hogenová, CSc.
STUDIJNÍ OBOR: Husitská teologie dvouoborová – filosofie

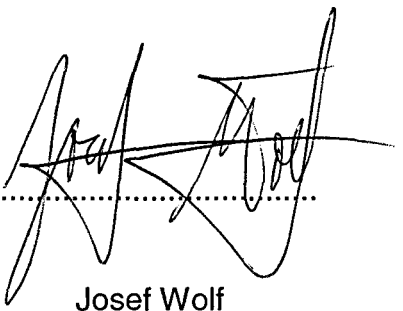
Praha 2006

Děkuji všem, kteří se jakýmkoli způsobem podíleli na vzniku této práce. Zvláště pak Doc. PhDr. Anně Hogenové, CSc. za odborné vedení a podnětné připomínky. Velký dík též patří Ivetě Mařanové, jenž mi je velkou oporou a bez níž by práce neměla stávající podobu.

Poděkování a vděčnost též patří mým rodičům, kteří mě poskytli nezbytnou, nejen materiální, ale i duchovní podporu.

Čestně prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci, jejímž tématem je Sexualita ve filosofickém kontextu, vypracoval samostatně a kompletní literatura s prameny užitými při jejím zpracování je uvedena v seznamu bibliografických citací a použité literatury na samém konci práce.

V Heřmanově Městci dne 13. 6. 2006



Josef Wolf

Motto:

***Neexistují žádné morální fenomény,
Nýbrž jen morální výklad fenoménů...***

Fridrich Nietzsche

OBSAH

Úvod do problému.....	8
-----------------------	---

Část 1.

SEXUALITA VE SVĚTLE EVOLUČNÍ BIOLOGIE

1.1	Pozadí změn ve vědě 19. století.....	13
1.2	První představy o evoluci.....	14
1.3	Jean - Baptista Lamarck a lamarkismus.....	15
1.4	Charles Robert Darwin a jeho koncepce.....	17
	1.4.1 Darwinem objevený přírodní výběr.....	18
	1.4.2 Rozchod mezi Charlesem Darwinem a Alfredem Russelem Wallacem.....	20
1.5	Darwinismus pod zorným úhlem neodarwinismu a post-neodarwinistických evolučních teorií.....	23
	1.5.1 Slepý hodinář jako jediný skutečný konstruktér v přírodě.....	25
	1.5.2 Variace a mutace.....	26
	1.5.3 Kdo nemá potomky, je z evolučního hlediska mrtev.....	27
1.6	Pohlavní rozmnožování neboli sexualita.....	28
	1.6.1 Jen a jen samé problémy.....	29
	1.6.2 Červená královna.....	29
	1.6.3 Skutečně spolupráce?.....	32
	1.6.4 Odpověď zní: Parazit!.....	33
	1.6.5 Nejlepší obranou jsou neustále nové a nové genetické koktejly a tedy sex.....	35
	1.6.6 Sex jako opravář genetické informace.....	36

Část 2.

POJETÍ SEXUALITY SIGMUNDA FREUDA

2.1	Sigmund Freud.....	37
2.2	Na duševní nástroj není vůbec snadné hrát.....	37
2.3	Katarzní metoda a doktor Josef Breuer.....	39
2.4	Nová metoda zvaná psychoanalytická.....	40
2.5	Teorie sexuality.....	45
2.5.1	Duch doby a Freudovy revoluční teorie.....	46
2.5.2	Teorie libida.....	47
2.5.3	Teorie pudu.....	48
2.5.4	Dětská sexualita.....	50
2.5.4.1	<i>Infantilní amnézie</i>	51
2.5.4.2	<i>Období latence</i>	51
2.5.4.3	<i>Sublimace</i>	52
2.5.4.4	<i>Základní rysy infantilního sexuálního projevu</i>	53
2.5.4.5	<i>Polymorfně perverzní založení</i>	53
2.5.4.6	<i>Sexuální badatel a kastráčnický komplex</i>	54
2.5.4.7	<i>Pregenitální sexuální organizace</i>	56
2.5.4.7.1	<i>Sexuální organizace orální (kanibalistická)</i>	58
2.5.4.7.2	<i>Sexuální organizace sadisticko – anální</i>	58
2.5.4.8	<i>Genitální sexuální organizace</i>	60
2.5.4.8.1	<i>Fáze falická</i>	60
2.5.4.8.2	<i>Oidipovský a Elekťin komplex</i>	62
2.5.5	Sexuální úchytky.....	63
2.5.5.1	Úchytky v sexuálním objektu.....	65
2.5.5.1.1	<i>Inverze</i>	66
2.5.5.1.2	<i>Pohlavně nedospělí a zvířata jako sexuální objekt</i>	67
2.5.5.2	Úchytky ve vztahu k sexuálnímu cíli.....	68
2.5.5.2.1	<i>Anatomické přestupování</i>	68
2.5.5.2.2	<i>Fixace předběžných sexuálních cílů</i>	69

Část 3.

SEXUALITA A FILOSOFIE

3.1	Sex jako dlouho skrývaný objekt etické touhy.....	71
3.2	Philosophy of sexuality.....	75
3.3	Metafyzika sexuality.....	77
3.3.1	Metafyzičtí optimisté.....	78
3.3.1.1	<i>Sexualita a východní filosofické systémy.....</i>	<i>79</i>
3.3.1.1.1	<i>Hinduistická tradice.....</i>	<i>79</i>
3.3.1.1.2	<i>Buddhismus.....</i>	<i>87</i>
3.3.1.2	<i>Židovské náboženství a kabbala.....</i>	<i>90</i>
3.3.1.3	<i>Staří Řekové a sexualita.....</i>	<i>95</i>
3.3.1.3.1	<i>Platón.....</i>	<i>97</i>
3.3.1.4	<i>Friedrich Nietzsche.....</i>	<i>108</i>
3.3.1.4.1	<i>Vůle k moci.....</i>	<i>110</i>
3.3.1.4.2	<i>Nadčlověk protivem člověka nejnižšího.....</i>	<i>111</i>
3.3.1.4.3	<i>Produševnění vášně.....</i>	<i>115</i>
3.3.2	Metafyzičtí pesimisté.....	117
3.3.2.1	<i>Aurelius Augustinus.....</i>	<i>119</i>
3.3.2.3	<i>Arthur Schopenhauer.....</i>	<i>127</i>
3.3.2.3.1	<i>Metafyzika pohlavní lásky.....</i>	<i>133</i>

Část 4.

Závěr.....	139
Résumé.....	145
Résumé (in English).....	147
Seznam bibliografických citací a použité literatury.....	149

ÚVOD DO PROBLÉMU

Sexuální pud je nejživočišnější pud člověka. Kolikrát jsme již tuto větu slyšeli? Kolikrát jsme si však k tomu položili doplňující otázky typu: Co to znamená? Na čem se to zakládá? Co z toho vyplývá?

Člověk se žel velmi rád a velmi často neschopen čehokoli jiného se uchyluje pouze k jakýmsi povrchním odpovědím, floskulím a neuváženým soudům, jichž je kolem nás nepřeborné množství na každém kroku, halících se do nejrůznějších barev politických stran, do nejrozličnějších, co možná nejpalcivějších a samozřejmě zaručeně pravdivých, křiklavě zvýrazněných titulků bulvárního tisku, skrývajících se za tváře tak zvaných „celebrit“ a mediálních hvězd, za hlasy jenž nám jsou zprostředkovávány rozhlasovými mikrofony a mnohé další. Jsme jimi zavaleni natolik, že si ani nejsme schopni uvědomit svoji vlastní situaci, tj. situaci člověka v existenci jeho bytí a jeho stálé ohroženosti s níž jsme jako lidstvo od počátku svých dějin konfrontováni, jenž je však zakryta touto masou podivných frází a nesmyslů, která nás pohlcuje jako oheň, který svými plameny sežehne vše, co mu přijde do cesty. Nacházíme se v situaci, jako kdybychom stáli u nějaké zdi, k níž by se přibližoval buldozer, jehož řidiči by pra nic nezáleželo na tom, zda zmaří lidské životy či nikoli a chtěl by onu zeď za každou cenu zborit. A to třeba i za cenu ztráty života vlastního. Dokonce jsme silou a obludností tohoto stroje toliko ochromeni, že ani nemáme čas a prostor si toto vše uvědomit, správně celou situaci vyhodnotit, zvážit rizika oné situace a hledat cestu, jak se z toho všeho dostat ven. Bytostně nám totiž v našem životě schází důležitý moment zastavení. Zastavení ve smyslu legen, tedy usebrání se do nevyšší tichosti, rozjímání v absolutní samotě svého já a sestup do nejhlubších rovin svého bytí.

Klíčem k úniku před touto ničící silou mohou být dle mého názoru právě ony tři již zmíněné otázky, jenž ve svých dílech formuloval již Erazim Kohák: Co to znamená? Na čem se to zakládá? Co z toho vyplývá? Které jsou základem jakéhokoli filosofického tázání se, jenž člověku poctivému ke svému

vlastnímu bytí a bytí vůbec, jen tak snadno nedovolí uchýlit se k „placatému“ myšlení většiny a z něho vyplývajících sklonů k takzvanému „stádovému“ chování. Skrze takovéto tázání se můžeme alespoň přiblížit k pravdě ve smyslu aletheia, tedy neskrytosti, o kterou je třeba neustále usilovat a pečovat. Jsem přesvědčen, že tyto tři podstatné otázky je třeba klást pokaždé, ptáme-li se na nejrozličnější věci, jenž se jakýmkoli způsobem bezprostředně dotýkají našich životů. Abychom tohoto námi vytčeného cíle byli alespoň částečně schopni dosáhnout, musíme přijmout již Platónův a dále pak například přejetý Patočkův a v současné době také velmi zdůrazňovaný Annou Hogenovou apel ve smyslu epimeleia, tedy péče o duši. V životě jde tedy primárně o to, abychom našli odvahu žít z vlastního pramene, nenechat jej nikdy vyschnout, nedovolit nikomu, aby nám byly dány klapky na oči, jenž se dávají koním, aby se na ulici neplašili. Jde o odvahu řečeno s Heideggerem: žít autentický život.

Na výše uvedené, kladu značný důraz ve svém úvodu k této práci z toho důvodu, protože se nemohu se sebevětší upřímností ubránit domněnkám, že fenomén sexuality byl velmi často a zvláště pak v naší západní civilizaci interpretován právě s takovými „koňskými klapkami“ na očích a se spoustou neoprávněných předpokladů, jenž pramenily a stále pramení z ideologické zaslepenosti jistých skupin jedinců, jenž slepě hlásí své názory v domnění, že oni jsou na té správné cestě životem, oni přeci „vědí“, jak se věci mají a pokoušejí je neustálá nutkání všechny ostatní poučovat a vysvětlovat, že právě ty jejich názory a jejich domněnky jsou ty jediné správné a pravdivé. S lítostí však musím hned konstatovat, že ono „stádo“ jménem lid právě těmito křiklounům domnělé „pravdy“ často naslouchá a též je následuje. Není to otázka dávné historie, kdy jsme pod vlivem různým způsobem zhoubných ideologií upalovali čarodějnice, odsuzovali lidi s vlastním názorem jako odpůrce vládních režimů a podobně. Ostatně mnohé formy těchto ideologií a jim podobné, hojně vzkvétají i v současné společnosti.

Nejde mi zde o nějaký návod na to, jak žít, natož o nějaké laciné moralizování. Jde mi pouze se vši skromností o to, abychom se pokusili nastínit

dle mého pohledu jakési tenké a mlhavé obrysy základních konceptů sexuality, jež považuji za zásadní a převratné mezníky a pilíře dějin sexuality.

Jsem zcela dalek myslet si, že obsáhnu pojem sexuality v celé jeho šíři a v kompletním rozsahu problémů se sexualitou jako fenoménem spojených. Na to by dozajista nestačila, nejen jedna diplomová práce, ale domnívám se, že by na to nestačil možná ani celý jeden lidský život. Aspektů spojených se sexualitou je celá řada, stejně tak jako pohledů na ní. Namátkou bych uvedl například přístupy k sexualitě teologické, teleologické, lingvistické, antropologické, anatomické, ale také pohledy například z oblasti ekonomie a zajisté mnohé další. Mezi její rozličné aspekty patří například rozmnožování, homosexualita, pornografie, pedofilie, sadomasochismus, sexuální harašment, masturbace, znásilnění, svádění, flirtování, manželství, láska, celibát, antikoncepce, prostituce, monogamie, polygamie, příležitostný sex, partnerství, dospělost, ale také například postavení mužů a žen ve společnosti a další.

Jak si na tomto zdaleka ne úplném výčtu nejrozličnějších témat týkajících se lidské sexuality vážený čtenář zajisté povšiml, není vůbec snadné přesně vymezit, co pod pojem sexualita spadá, a tak jej také přesně definovat. Nejčastěji si pod ním představujeme pohlavní styk. Avšak to by bylo nejhrubější zjednodušení a navíc by se nezakládalo na pravdě, protože pojmy sex, sexualita, sexuální a podobně neoznačují pouhý koitus, ale také vztahy jedinců různých pohlaví i pohlaví stejného. Tedy jednotná definice není určena, ale nejčastěji se pojem sexuální, tj. také pohlavní vykládá jako založené a vztahující se k pohlaví či plození. V jistém smyslu můžeme tyto dva pojmy, pojmy sexualita a pohlaví od sebe odlišit. Můžeme říci, že termín pohlaví označuje biologické určení jedince, kdežto výraz sexualita obsahuje v sobě chování za účelem pohlavního spojení.

Námi zkoumaný pojem, jenž je ústředním pojmem názvu a obsahu této práce, sexualita, je odvozen od latinského slova sexus, secere - řezat, dělit, krájet. Toto označení vynalezli již staří Římané na konci římské republiky a znamenalo pro ně přirozené rozdíly mezi mužem a ženou. V literatuře se

poprvé objevuje u Cicerona. S největší pravděpodobností je slovo *sexus* odvozeno od řeckého termínu hexis, jenž znamená fyzický a morální stav člověka, jeho temperament, ale nikoli to, co později začal označovat římský pojem *sexus*.¹

V této práci se zaměříme na tři, dle mého názoru stěžejní koncepty sexuality, z nichž každý svým charakteristickým způsobem ovlivňoval a ovlivňuje dějiny tohoto fenoménu v nejrůznějších oblastech lidské činnosti a zvláště pak na poli duchovědných oborů, v jejichž centru stojí v naší práci filosofie. Společně se pokusíme nahlédnout jejich autentické pojetí sexuální problematiky vůbec. Ponoříme se tak do problému lidské sexuality v konceptech, o nichž se domnívám, že ovlivnily sexuální, ale také tím i nevyhnutelně sociální a kulturní život člověka a jeho nazírání na sexualitu v jeho dějinách nejvíce. Z tohoto důvodu tedy budeme pojednávat a ze zjištěných důvodů pouze rámcově o sexualitě v evolučně-biologickém, psychoanalytickém a filosofickém kontextu. Proč však právě v kontextu evoluční biologie a psychoanalýzy, když názvem naší práce je *Fenomén sexuality ve filosofickém kontextu* a o těchto dvou oblastech tam není ani zmínka? Je to právě proto, protože jsem toho názoru, že pokud chceme opravdu hlouběji porozumět, nejen duchovním dějinám lidského nazírání na sexualitu, ale chceme porozumět jejímu dnešnímu stavu v její opravdovosti, v tom, jak se nám skutečně jeví, nelze tak učinit právě bez znalosti těchto dalších dvou teorií. Navíc obě dvě, jak si ukážeme, se bezpochyby úzce k filosofii vztahují a mnohdy nám představují koncepce, jenž je možno bez nadsázky označit za koncepce přímo filosofické. Mělo by nám jít o to, abychom se co nejlíže přiblížili pravdě ve smyslu *aletheia* a nikoli o to, zda ta či ona metoda je správnější. Ty doby, v nichž to tak nebylo, jsou doufejme již pryč. Již mnohokrát jsme se mohli přesvědčit, že hledání průníků napříč vědními disciplínami přineslo nemalé výsledky.

Stěžejními body jimiž se budeme postupně v těchto třech oblastech lidského snažení zabývat budou myšlenky a koncepce Charlese Darwina,

¹ Lewinsohn, R., *Světové dějiny sexuality*, Praha: Naše vojsko 1992, s. 46.

neodarwinismus a post-neodarwinistické evolučně-sexuální myšlení, osoba Sigmunda Freuda a jeho psychoanalytická metoda zkoumání lidského ducha a nakonec přehled chápání fenoménu sexuality v dějinách lidského ducha a filosofie. U každého tematického celku se vždy nejprve seznámíme obecně s jeho teoretickým základem a východisky a posléze se pokusíme postihnout, jak se to či ono vědecké pojetí a metoda, či ta či ona filosofická koncepce vypořádává s fenoménem pro nás nejdůležitějším, sexualitou. Proč však toto obecné pátrání po základech té či oné teorie, a pak teprve následné zaměření se na téma práce? Je to z toho důvodu, který považuji za zásadní v jakémkoli a nejen vědeckém oboru lidské činnosti a na nějž kladu proto patřičný důraz. Tímto důvodem jsou souvislosti a ucelená představa o celcích. Jsem toho názoru, že bez pochopení základů těchto celků, tedy v našem případě bez pochopení teoretických základů například Nietzscheho filosofie, nemůžeme ani správně pochopit vztah jeho myšlení k sexualitě a ne jinak tomu je například u Sigmunda Freuda. Pokud nepochopíme podstatu jeho psychoanalytické metody zkoumání lidského ducha, nemůžeme ani pochopit jeho pohled na sexualitu.

Cílem těchto řádků pak bude, pokusit se, co možná nejlépe poskytnout váženému čtenáři obohacení o nové poznatky, stručný nástin problematiky sexuální v námi zmíněných třech okruzích a na závěr pokusit se o zodpovězení oněch tří otázek. Tedy: Co to znamená? Na čem se to zakládá? Co z toho vyplývá? Jejich zodpovězením se pokusíme ve stručnosti postihnout současný obraz stavu lidské sexuality v naší společnosti v mém pohledu. Abychom však toto mohli učinit, musíme se nejprve seznámit s dějinami myšlení v oněch třech základních oblastech naší práce a ukázat, jakou roli v nich hrál erós.

1 SEXUALITA VE SVĚTLE EVOLUČNÍ BIOLOGIE

1.1 Pozadí změn ve vědě 19. století

V 19. století se zájem badatelů stále více a více odvrací od klasické mechaniky jako kvantitativně matematického popisu přírodních dějů ke světu živé přírody. Středem zájmu vědců se stává rostlinná a živočišná říše. Mimo to se také rozvíjí výzkumné projekty týkající se nárůstu objevů nejrůznějších zkamenělin na mnoha místech světa a také výzkumy geologických procesů probíhajících v zemské kůře.

Hybnými silami změny této orientace v přírodních vědách byly četné objevné výpravy do nejvzdálenějších končin světa, které se navracely s drahými kovy a se vzácnými druhy koření. Přinášely však sebou také poznatky o nových druzích rostlin a živočichů. Dalšími impulsy změny byly pokroky v medicíně, častější a hodnotnější využívání přírodních látek pro léčebné účely, což mimo jiné také s sebou přineslo rozvoj farmakologie. Největším však ze všech motivů byl rozvoj zemědělství, tj. přechod naturálního hospodářství k tržnímu a s ním spjatého průmyslu textilního, potravinářského a výroby nápojů vzbudily zájem o studium světa živé přírody.

Biologické disciplíny se do této doby téměř výhradně omezovaly pouze na popis a klasifikaci jednotlivých rostlinných a živočišných druhů, což sebou přinášelo vznik četných herbářů a bestiářů, které byly považovány za stabilní a neměnné. Příkladným a současně vrcholným představitelem tohoto přístupu byl švédský botanik a vědec Carolus Linnaeus (1707-1778) a jeho dílo *System přírody* (1735).²

² K těmto změnám v přístupu k přírodním vědám a stavu nejrůznějších vědeckých odvětví vůbec v 19. století podává stručný úvod a přehled Břetislav Fajkus ve své *Filosofii a metodologii vědy*. Praha: Academia 2005

S postupem času se začínaly objevovat nejrůznější práce a názory, které se ve svém přístupu ke skutečnosti více či méně odlišovaly od přístupu mechanistického. Břetislav Fajkus ve své *Filosofii a metodologii vědy* k tomu dodává:

*„Místo redukce na základní neměnné části nebo částice, které se pohybují podle neměnných zákonů, a které lze navzájem skládat jako stavebnice (princip kompozicionalismu), objevuje se v živé přírodě nesmírná proměnlivost a komplexnost i neredukovatelná souvislost a provázanost částí v organismech“.*³

Stěžejním pojmem namísto mechanismu se stal organismus. Organismus který *„představoval neredukovatelné celky účelně se chovajících entit, jejichž životní cyklus měl nenávratný charakter“*.⁴

1.2 První představy o evoluci

Je velmi pozoruhodné a překvapující, že první zárodky představ o evoluci se začaly rodit ve sporu neptunismu, který považuje za rozhodující faktor geologických změn vodu, s plutonismem, pro nějž je faktorem změn oheň – sopečná činnost a zemětřesení, tj. ve zvláštních disciplínách geologie.

Skotský geolog, chemik a přírodovědec James Hutton, žijící v letech 1726-1797, který byl zastáncem plutonismu, ve své *Teorii země* (1795) dochází k názoru, že geologické úkazy jsou výsledkem činnosti sil, jež jsou aktivní i dnes. Hutton rozpracoval teorii uniformitarianismu, která tvrdí, že změny geologického povrchu země jsou výsledkem neustálých a opakujících se pochodů jako jsou například eroze, ukládání nánosů, sedimentace, vulkanická činnost a podobně. K vysvětlení těchto změn není třeba se odkazovat na Bibli. Huttonova teorie se také stala zárodečnou formou aktualismu.

³ Fajkus, B., *Filosofie a metodologie vědy*. Praha: Academia 2005, s. 29.

⁴ Tamtéž

Dalším významným vědcem, u něhož lze spatřovat počáteční myšlenky geologické evoluce je Skot Sir Charles Lyell, který výsledky svého dlouholetého bádání formuloval ve třísvazkových Základech geologie (1830-1833).

Podobnou myšlenku vývoje flóry a fauny lze spatřit u francouzského zoologa a paleontologa Georsege Cuviera (1769-1832). Základ jeho teorie tvoří období opakujících se převratných změn, kataklysmat, kdy vše živé zaniklo a bylo stvořeno znovu.⁵

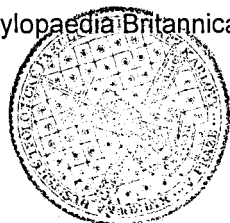
1.3 Jean - Baptista Lamarck a lamarkismus

Proti Cuvierovu katastrofismu stojí teorie francouzského přírodovědce, biologa Jeana Baptisti Lamarcka (1744-1829), která se zakládá na myšlence přirozeného postupného vývoje druhů. Nutno dodat, že Lamarckovo pojetí evoluce, vzbuzuje mnoho vzrušených emocí a debat až do dnešních dnů, jak se pokusím ukázat níže. Lamarck byl intelektuál, který svými argumenty ve prospěch evoluce výrazně předběhl svoji dobu, když obhajoval myšlenku evoluce již v 18. století. Je autorem první ucelené evoluční teorie. Své pojetí evoluce rozvedl a vysvětlil v díle Philosophie zoologique (1809) Byl také prvním, kdo poprvé použil termínů biologie a bezobratlí.

Zastánci dnešní evoluční biologie se doslova vysmívají jeho myšlence, že evoluce směřuje k dokonalosti. Tak například Richard Dawkins ve své knize Slepý hodinář píše: „V jeho slovech byla příměs mysticismu, například silně věřil, že evoluce směřuje k pokroku, že stoupá po jakémsi schodišti

⁵ Více informací lze nalézt například v Fajkus, B., *Filosofie a metodologie vědy*. Praha:

Academia 2005 nebo v *Encyclopædia Britannica*, Ready Reference, Encyclopaedia Britannica, Inc. 2002



života. Mluví o zvířatech, jakoby se sama snažila měnit a vědomě podléhat evoluci“.⁶

Dalšími významnými aspekty jeho teorie, které přijímají za své dnešní neolamarckisté jsou dva: dědičnost získaných vlastností (the inheritance of acquired characteristics) a princip užívání a neužívání (the principle of use and disuse).⁷ Dle těchto představ k vývoji dochází tak, že organismus se během svého života střetává s prostředím, adaptuje se na něj, tj. přizpůsobuje se mu, čímž získává nové lepší vlastnosti, jež pak takto vytvořené neboli získané za svého života, předává svým potomkům: „Vulgárně řečeno jedinci, kteří budou celý život běhat, budou mít potomstvo se silnými nohama“.⁸ Tato teorie je tedy kumulativní: „Zvíře se pokouší o to, co potřebuje. V důsledku této snahy se namáhané části těla zvětšují či se jinak mění žádoucím způsobem“.⁹

Podle nejnovějších poznatků moderní vědy nikdy nebyla dosud teorie vytvořená Lamarckem o dědičnosti získaných vlastností potvrzena. Dawkins k tomu s notnou dávkou ironie a sarkasmu dodává:

„Prokázat, že získané vlastnosti se nikdy nedědí, není možné. Ze stejného důvodu nikdy nedokážeme, že víly neexistují. Můžeme říci jen to, že žádná pozorování těchto bytostí nikdy nebyla potvrzena a že všechny jejich údajné fotografie jsou podvrhy. Totéž platí pro údajné lidské stopy na nalezišti dinosaurů v Texasu. Jakémukoli mému kategorickému tvrzení, že víly

⁶ Dawkins, R., *Slepý hodinář*. Praha: Paseka 2002, s. 298.

⁷ Více lze nalézt v knize oxfordského biologa Richarda Dawkinse, *Slepý hodinář*. Praha: Paseka 2002, na stránkách 296-303, kde se docela podrobně zabývá teorií a kritikou lamarkismu z pohledu moderního post-neodarwinistického pojetí evoluce. Dawkins je mimo jiné autorem slavné teorie sobeckého genu.

⁸ *Wikipedie, Otevřená encyklopedie* [online]. Publikováno 1. 6. 2006 [cit. 2006-6-5] Dostupné z: http://cs.wikipedia.org/wiki/Jean_Baptiste_Lamarck

⁹ Dawkins, R., *Slepý hodinář*. Praha: Paseka 2002, s. 300.

neexistují, že, jednoho dne zahlédnu na své vlastní zahradě osůbku s pavučinovitými křídélky. Postavení teorie o dědičnosti je podobné“.¹⁰

1.4 Charles Robert Darwin a jeho koncepce

Charles Robert Darwin (1809-1882) byl anglický přírodovědec, který se svojí evoluční teorií o vývoji živočišných druhů, kterou rozpracoval ve svém největším a nejvýznamnějším díle O původu druhů přírodním výběrem (On the Origin of Species, 1859), zapsal nesmazatelně do dějin lidstva. Jeho „*hypotéza o vývojové souvislosti všech živých forem včetně člověka v průběhu dlouhodobé evoluce přinesla zásadní změnu v pojetí přírody*“.¹¹ Snad žádná jiná teorie tolik nevzedmula vlnu nevole, nenávistné kritiky a neotřásla toliko zakořeněnými představami o původu živočišné a rostlinné říše, potažmo světa a jeho vývoji, jako právě Darwinova evoluční teorie, jenž postuluje jako hlavní faktor evoluce přírodní výběr (Theory of natural selection). Tato teorie sehrála nezastupitelnou a důležitou roli v konfliktu s tradičními náboženskými představami o „stvoření“. S jistou měrou nadsázky lze říci, že zasadila „smrtnou“ ránu kreacionismu,¹² s nímž se až na nepatrné výjimky nesnáší dodnes.¹³ Lze říci, že až do darwinovské teorie, tj. do poloviny 19. století většina lidské populace v její historii, věřila pravému opaku a to teorii vědomého konstruktéra (conscious designer theory).¹⁴

Darwin zavedl termín natural selection jako protiklad a analogii k termínu umělý výběr neboli artificial selection, čímž je míněn výběr prováděný člověkem. Později dokazuje, že se přírodní výběr skládá nejméně ze dvou

¹⁰ Dawkins, R., *Slepý hodinář*. Praha: Paseka 2002, s. 301-302.

¹¹ Fajkus, B., *Filosofie a metodologie vědy*. Praha: Academia 2005, s. 30.

¹² Filosoficko-náboženský světový názor, že bůh stvořil svět a veškerá jsoucna z ničeho.

¹³ Většina dnešních evolučních biologů se ostře staví proti kreacionismu a staví se do pozic ateizmu.

¹⁴ Tohoto termínu živa Richard Dawkins v již několikrát citované knize *Slepý hodinář* na straně 17.

komponent a to tzv. enviromental selection, což znamená selekce prováděná prostředím a pohlavního výběru, pro nějž se užívá termínu sexual selection. K pohlavnímu výběru dochází v důsledku kompetice mezi jednotlivci stejného pohlaví a druhu o partnery pro rozmnožování. Darwin sám však naneštěstí pojmu enviromental selection v žádné ze svých prací explicitně neužívá a pro obě dvě komponenty přírodního výběru užívá výrazu natural selection.¹⁵

K této teorii přírodního výběru se také vztahuje pojem design, který poukazuje, nejen na „návrh“, tj. na to, jak má to či ono vypadat, ale také i na „konstrukci a vnější vzhled“ konečného produktu, ať vznikl lidskou činností nebo přírodním výběrem. „Něco „designovat“ znamená danou věc navrhnout a zkonstruovat tak, aby byla funkční (to u biologických objektů odpovídá působení přírodního výběru) a zároveň pěkná (což dokonale vystihuje výsledek pohlavního výběru).“¹⁶

1.4.1 Darwinem objevený přírodní výběr

Nyní zaostřeme zrak na sám nejvýznamnější aspekt darwinismu a to na přírodní výběr. Co vlastně onen „záhadný“ přírodní výběr je? Jak funguje? Příčinou přírodního výběru neboli selekce je dle Darwina zápas o život, tedy boj o existenci. V přírodním výběru není důležité, zda jedinec, který svádí boj o život přežije, či v tomto boji podlehne a zahyne. Jde o to, zda zanechá či nezanechá potomstvo. To, že Darwin používal termín boj o život v mnohem širším a metaforičtějším významu dokládá tato jeho věta:

„I should premise that I use the term Struggle for Existence in a large and metaphorical sense, including dependence of one being on another, and

¹⁵ Flégr, J., *Mechanismy mikroevouce*, Praha 1998, s.16.

¹⁶ Dawkins, R., *Slepý hodinář*. Praha: Paseka 2002, s. 9.

including (which is more important) not only the life of the individual, but success in leaving progeny".¹⁷

Mnohokrát se stalo, že jeho boj o existenci, byl špatně pochopen a vykládán, nejen Darwinovými přímými pokračovateli, ale i dnešními vědci značně nepřesně a většinou byl zredukován na pouhý boj o život, což je velmi nevhodným zkreslením a nepochopením problému.¹⁸

V boji o přežití přežívají nejzdatnější jedinci, to znamená ti jedinci, kteří mají nejvyšší fitness¹⁹ neboli zdatnost. Tito jedinci se totiž dokáží nejlépe adaptovat na měnící se podmínky života. Jakákoli nepatrná změna, tj. modifikace či variace vedoucí k větší naději na přežití, to znamená, k nejen přežití samotného individua, ale primárně k naději na zanechání potomstva, je přírodním výběrem preferována, zatímco škodlivé změny jsou principem přírodního výběru ničeny právě z opačného důvodu, tj. důvodu, že takový jedinec by měl nižší fitness, tedy nižší šanci na přežití, a tedy proto také minimální naději na to mít potomstvo. Ony modifikace, variace jsou v tomto procesu nahodilé a jsou základním kamenem vzniku jednotlivých druhů. V neodarwinismu, jak si ukážeme a vysvětlíme později, jsou tyto změny náhodnými mutacemi, což jsou změny dědičného charakteru ve struktuře genetického materiálu, a jejichž vznik je považován za proces, bez něhož by běh biologické evoluce nebyl možný. Do tohoto nepřetržitého procesu postupných a pomalých, kumulativních změn, odehrávajících se v průběhu miliónů a miliónů let patří plnou měrou „*také člověk, který má své kořeny*

¹⁷ Darwin, Ch., *On the Origin of Species by means of natural selection*, Chicago: Encyclopaedia Britannica 1984, s. 33.

¹⁸ O tomto problému značně obsírně pojednává Václav Petr ve svém *Kritickém úvodu do teorie přírodního výběru*. Petr, V., *Kritický úvod do teorie přírodního výběru* [online]. [cit. 2006-5-4] Dostupné z: <http://www.natur.cuni.cz/~vpetr/Skripta.htm>

¹⁹ Rozlišujeme dvojitý typ fitness a to exklusivní (exkluzive) a inkluzivní (inkluziv). Exklusivní zdatnost je reprodukční úspěch jen a pouze samotného individua. Inkluzivní zdatnost zahrnuje reprodukční úspěch jak samotného individua, tak i jeho příbuzných.

v živočišné říši a vyvinul se ze společných předků člověka a dnešních primátů“.²⁰

1.4.2 Rozchod mezi Charlesem Darwinem a Alfredem Russellem Wallacem

Podobné názory a koncepci evoluce rozpracoval ve své teorii Darwinův přítel, britský přírodovědec a také cestovatel Alfred Russel Wallace žijící v letech 1823-1913. Že teorii přírodního výběru vypracovali nezávisle na sobě, je dnes již všeobecně známo. V jeho publikování byl dokonce rychlejší, svoje dílo *On the law which has regulated the introduction of new species* vydal již roku 1855 a v únoru o tři roky později pak další práci věnovanou tomuto tématu *On the tendencies of varieties to depart indefinitely from the original type*. Nicméně tuto myšlenku sdílenou s Darwinem nerozpracoval až do takových podrobností jako jeho mnohem slavnější kolega.

K jednoznačnému rozchodu názorů mezi těmito dvěma badateli však došlo v otázce vzniku a původu člověka. Dle Darwina člověk nevznikl přírodním výběrem jako takovým, ale výběrem sexuálním. U tohoto výběru záleží na atraktivnosti partnera či partnerky. Wallace oproti tomu nabyt přesvědčení, že člověk žádným výběrem vzniknout nemohl, nýbrž byl záměrem Ducha neviditelného vesmíru (*unseen universe of Spirit*) či vůle vyšších inteligencí nebo vůle jedné nejvyšší inteligence. Wallace tedy byl jednoznačně zastáncem teorie o vyšší inteligenci, ale sám dualismus duch versus hmota mu byl cizí. Dá se říci, že učinil výrazný metafyzický závěr, v němž „*hmotu ztotožnil se silou a všechnu sílu pak se silou vůle, zatímco vůli chápal jako produkt vědomí*“.²¹

²⁰ Fajkus, B., *Filosofie a metodologie vědy*. Praha: Academia 2005, s. 30.

²¹ Petr, V., *Kritický úvod do teorie přírodního výběru* [online]. [cit. 2006-5-4] Dostupné z: <http://www.natur.cuni.cz/~vpetr/Skripta.htm>

Zamysleme se nyní nad závěrečnou větou Darwinovy knihy o vzniku druhů. V českém vydání z roku 1914 zní Klapálkův překlad této věty následovně:

*„There is grandeur in this view of life, with its several powers, having been originally breathed by the Creator into a few forms or into one; and that, whilst this planet has gone cycling on according to the fixed law of gravity, from so simple a beginning endless forms most beautiful and most wonderful have been, and are being evolved“.*²²

Tato věta, kterou Charles Darwin končí všechna vydání *On the Origin of Species* kromě prvního roku 1859, kde jest v této větě vynecháno ono stěžejní slůvko pro význam, nejen celé věty, ale pro správnost všech budoucích výkladů a interpretací Darwina totiž slovo Stvořitel, evokuje myšlenku, že Darwin, přeci jenom, ačkoli všechna možná jiná vysvětlení jeho teorie tvrdí pravý opak, připouští existenci skutečného Stvořitele světa. Václav Petr k tomuto tvrzení v již několikrát citovaných skriptech podává další četné důkazy, jak z Darwinovy vědecké tvorby samotné, tak i z jeho korespondence a v neposlední řadě také z mnohých vyjádření jeho kolegů, současníků a vlastního syna Francise Darwina.²³

Charles Darwin se domníval, že při daném stupni dosaženého poznání je nutné brát v úvahu stvoření jedné či několika málo forem života, oproti čemuž ostatní vývoj v přírodě je vysvětlen přirozeným způsobem a to teorií přírodního tedy přirozeného výběru. Toto dokládá například jeden z jeho dopisů Siru Charlesi Lyellovi. V tomto dopise napsaném jedenáctého října roku 1859 píše:

"We must, under present knowledge, assume the creation of one or of a few forms in the same manner as philosophers assume the existence of a

²² Darwin, Ch., *On the Origin of Species by means of natural selection*, Chicago: Encyclopaedia Britannica 1984, s. 243.

²³ Petr, V., *Kritický úvod do teorie přírodního výběru* [online]. [cit. 2006-5-4] Dostupné z: <http://www.natur.cuni.cz/~vpetr/Skripta.htm>

*power of attraction without any explanation. But I entirely reject, as in my judgment quite unnecessary, any subsequent addition "of new powers and attributes and forces;" or of any "principle of improvement," except in so far as every character which is naturally selected or preserved is in some way an advantage or improvement, otherwise it would not have been selected..."*²⁴

Darwinův vztah k náboženstvím a k víře v boha je komplikovaným a ve vědeckých, filosofických a náboženských kruzích hojně diskutovaným tématem. Je třeba zdůraznit, že Darwinovy názory jsou různě vykládány a interpretovány a není vůbec jednoduché, se v nich orientovat a na tož dojít k jasnému jejich řešení. Že však tato otázka vyvolává značně vzrušené diskuse a dokonce bouře i v politickém dění na mnoha místech světa do dnes, není třeba přespříliš zdůrazňovat.

Zdá se však patrné, že Darwin sice odmítal neustálé a věčné působení božské tvořivé síly (continuous operation of creative power)²⁵, tedy že by byl teistou²⁶, avšak existenci boha jako Stvořitele světa a jeho zákonitostí nikoli. Nelze jednoznačně tvrdit, ačkoli to mnozí neustále vykřikují a zdůrazňují, že Darwin byl ateista²⁷. A to už vůbec ne v dnešním slova smyslu. Spíše se lze domnívat, že byl blízko názorům tak zvaného deismu.²⁸ Lze se tedy dle výše uvedeného domnívat, že Darwin by jednoznačně neodmítl představu, jenž zdůrazňuje ideu existence Stvořitele, jenž vše uvedl do procesu dění a dále do běhu tohoto světa nezasahuje. Tento Stvořitel stojí nad světem, ale zároveň i

²⁴ Petr, V., *Kritický úvod do teorie přírodního výběru* [online]. [cit. 2006-5-4] Dostupné z: <http://www.natur.cuni.cz/~vpetr/Skripta.htm>

²⁵ Termín jenž zmiňuje Václav Petr tamtéž.

²⁶ Teizmus je víra v jediného ztělesněného boha jakožto bytosti rozdílné od světa, která svět stvořila, udržuje a řídí.

²⁷ Ateizmus je otevřené nebo teoretické popírání boha či božstev, jeho existence, působnosti ve vztahu ke světu a k člověku.

²⁸ Deizmus je filosoficko-náboženské učení, podle něhož vznikl svět působením boha, ale pak byl tento svět ponechán působení svých vlastních zákonů a bůh do jeho dění již nikterak nezasahuje. Toto učení bylo rozšířeno zvláště v Anglii koncem 18. století a ve století 19.

mimo něj. Bůh je čistá transcendence a je absolutně odlišný od světa a jeho dění. Zde si nelze nepovšimnout jasného náznaku duality.

Václav Petr uvádí, že Darwinova poslední věta v jeho *Původu druhů* představuje jakýsi kompromis mezi teizmem a ateizmem a dále dodává, že Darwin byl dalek toho, aby si troufl napsat cokoli, co by bylo proti stvoření života a proti stvoření duše.²⁹ Tuto Petrovu teorii dokládá výrok samotného Darwina z kapitoly o instinktech z jeho *Původu druhů*: „*I have nothing to do with the origin of the mental powers, any more than I have with that of life itself*“.³⁰

1.5 Darwinismus pod zorným úhlem neodarwinismu a post-neodarwinistických evolučních teorií

Termín neodarwinismus (neo-Darwinism) zavedl George John Romanes (1848-1894). Za jeho zakladatele je obvykle považován německý biolog August Weismann žijící v letech 1834-1914. Lze se tedy také někdy setkat s termínem weismannismus. Původně se tento myšlenkový a vědecký proud formuloval jako nejtvrďší opozice proti lamarckismu a jeho zastávané hypotéze dědičnosti získaných vlastností. Lze říci, že se jedná o syntézu teorie Charlese Darwina, pokud jde o přírodní výběr, mendelovskou genetiku a moderní populační genetiku.³¹ Tento proces se nazývá moderní syntézou (modern synthesis nebo také synthetic theory of evolution). Weismann předložil redukcionistickou teorii dědičnosti na principu předávání souborů materiálních jednotek z generace na generaci, které jsou údajně zodpovědné za veškerou morfologii a anatomii organismů a sloučil ji s darwinovskou kauzalitou. Václav Petr z toho, co je výše

²⁹ Petr, V., *Kritický úvod do teorie přírodního výběru* [online]. [cit. 2006-5-4] Dostupné z: <http://www.natur.cuni.cz/~vpetr/Skripta.htm>

³⁰ Darwin, Ch., *On the Origin of Species by means of natural selection*, Chicago: Encyclopaedia Britannica 1984, s. 119.

³¹ Neo-Darwinism v *Encyclopædia Britannica*, Ready Reference, Encyclopaedia Britannica, Inc. 2002

uvedeno usuzuje, že právě z tohoto vyplývá „moderní“ neodarwinistické dogma, které nám říká, že fenotyp je vnějším projevem genotypu. Dále také poukazuje na to, že z Darwinovy teorie zmizely jakési tajemné zákony růstu a souvztažných korelací a že v podobě neodarwinismu zůstal z jeho teorie pouze přírodní výběr.³² Přírodní výběr je tedy ve Weismannově pojetí jediným mechanismem evoluce, který je i zodpovědný za veškerý řád v biologických procesech. Na důkaz toho, že takto pojatý přírodní výběr hraje i nyní klíčovou roli v moderních post-neodarwinistických evolučních teoriích a že tedy toto Weismannovo pojetí je stále aktuální, uvádím definici, jak ji podává velmi svérázným a důmyslným způsobem Richard Dawkins:

„Přírodní výběr, onen slepý, automatický a nevědomý proces objevený Darwinem, který jako jediný vysvětluje zdánlivě účelné uspořádání všech forem života, nemá na mysli žádný účel. Nemá žádnou mysl a žádnou předvídatost. Neplánuje do budoucnosti. Nevidí naprosto a vůbec nic. Sehrává sice v přírodě úlohu hodináře, je to však slepý hodinář.“³³

Na tomto úryvku z knihy *Slepý hodinář* si lze povšimnout, že takto pojatý onen přírodní výběr je jedinou hybnou silou všeho dění a změn v živé přírodě. Je tím, co „řídí“ a „ovládá“ chod věcí a „řád“ světa. Jedině skrze tuto teorii přírodního výběru je možné vysvětlit původ všeho, jak se například domnívá Richard Dawkins.

Zastánci této teorie jsou rovněž neochvějně přesvědčeni, že tento proces je možný kdekoli v kosmu. Toto jejich přesvědčení dokládá další vyjádření Richarda Dawkinse: „*Darwinismus funguje nejen na naší planetě, ale i kdekoli jinde v obyvatelném vesmíru*“.³⁴

³² Petr, V., *Kritický úvod do teorie přírodního výběru* [online]. [cit. 2006-5-4] Dostupné z: <http://www.natur.cuni.cz/~vpetr/Skripta.htm>

³³ Dawkins, R., *Slepý hodinář*. Praha: Paseka 2002, s. 20.

³⁴ Tamtéž, s. 10.

Evoluce tedy dokáže vytvářet účelné struktury a vzorce chování, narozdíl od člověka však nedokáže předvídat a plánovat dopředu. Lze stručně říci, že je krátkozraká a oportunistická³⁵. Biologická evoluce má většinu znaků náhodného procesu, je tedy procesem stochastickým³⁶.

1.5.1 Slepý hodinář jako jediný skutečný konstruktér v přírodě

Nyní tedy vyvstává ona kardinální otázka, zda jsme byli skutečně stvořeni nějakým konstruktérem nebo nějakým šikovným řemeslníkem? Podle výše zmíněné teorie lze jednoznačně říci, že nikoli. „*Ať se to zdá jakkoli neuvěřitelné, jediným hodinářem v přírodě jsou slepé fyzikální síly, byť se uplatňují poněkud divným způsobem*“.³⁷ Použijeme-li pro odpověď na námi položenou otázku příměru Dawkinsonova hodináře, pak musíme zopakovat, že jediným hodinářem, tedy konstruktérem o kterého nám kráčí, je tedy onen slepý hodinář, neboli jak jsme si vysvětlili již dříve, přírodní výběr. Skutečný hodinář neboli konstruktér je totiž skutečně předvídavý, to znamená, že ví, jak jednotlivé součástky mají k sobě pasovat takovým způsobem, aby jejich správným propojením byl naplněn účel. Tedy v našem případě, aby hodinky skutečně měřily a ukazovaly správný čas.

„*Něco „designovat“ znamená danou věc navrhnout a zkonstruovat tak, aby byla funkční (to u biologických objektů odpovídá působení přírodního výběru) a zároveň pěkná (což dokonale vystihuje výsledek pohlavního výběru)*“.³⁸

³⁵ Hovoříme-li o evoluci jako procesu oportunistickém, znamená to, že evoluce je proces, který nikterak předem neplánuje a není nikterak předem nadefinován, ale dochází při ní k přízpůsobování dle okamžitých výhod a nikoli dle nějakých zásad a pravidel.

³⁶ Stochastický proces je proces, který probíhá náhodně a tak tedy i do značné míry nepředvídatelným způsobem.

³⁷ Dawkins, R., *Slepý hodinář*. Praha: Paseka 2002, s. 19.

³⁸ Tamtéž, s. 9.

Tento úryvek z Dawkinsonova Slepého hodináře byl zmíněn a citován již výše, když jsme pojednávali o Darwinově přírodním výběru. Avšak Richard Dawkins a moderní evoluční biologie zachází dále a tuto hypotézu rozvádí svým dá se říci svérázným a pro dnešní chápání této problematiky významným způsobem. Dá se totiž říci, že jistou pointou Dawkinsonovy knihy Slepý hodinář je právě design, jehož definici lze shrnout jako nenáhodnou a funkční uspořádanost organismů vyrobenou selekcí. Tuto uspořádanost organismů lze tedy přiřknout na vrub pouze a jedině přírodnímu výběru. Žádný jiný činitel či designér ani telos nebo účel připouštěn není, k čemuž Dawkins dále dodává: „Na druhé straně lidové pojetí designu – tedy plánovitě a důmyslné činnosti – implikuje rozumného „designéra“, což je v případě života na Zemi jen zdánlivá iluze“.³⁹ Tedy, pohledem moderní evoluční biologie jsou jakékoli teleologické pokusy o vysvětlení boží existence či důkazy jakékoli účelovosti v přírodě milné ba dokonce mnohdy až nemístně vysmívané. Účelovost v přírodě nehledejme, účelnost však ano. Ta je však něčím úplně jiným. Jde o to, pokud bychom použili jazyk teorie systémů, tak můžeme říci, že vlastnosti systémů vyplývají jednak z vlastností částí, tj. prvků, z nichž se daný systém skládá a dále z vlastností systémů, jichž je on sám podsystémem. Pro účelnost, jenž vzniká samovolně v důsledku struktury samotného vyvíjejícího se systému, navrhovali někteří autoři pojem teleonomie⁴⁰. Je tedy velmi důležité rozlišovat účelovost, jenž je dle mnoha názorů dána systému z venčí jakousi záměrnou vůlí rozumné bytosti a mezi námi vytyčenou účelností.⁴¹

1.5.2 Variace a mutace

Když jsme se pokoušeli o výklad darwinovského pojetí přírodního výběru a boje o existenci, uvedli jsme, že jakákoli nepatrná změna, tj. modifikace či variace vedoucí k větší naději na přežití, to znamená, k nejen přežití samotného

³⁹ Dawkins, R., *Slepý hodinář*. Praha: Paseka 2002, s. 21.

⁴⁰ Tento termín se však zatím příliš neujal.

⁴¹ Flégr, J., *Mechanismy mikroevoluce*, Praha 1998, s. 6.

individua, ale primárně k naději na zanechání potomstva, je přírodním výběrem preferována, zatímco škodlivé změny jsou principem přírodního výběru ničeny právě z opačného důvodu. Přírodní selekce tedy ovlivňuje fitness neboli zdatnost jedince. Čím vyšší je fitness, tím větší šanci na přežití, a tím i větší naději na zanechání potomstva jedinec má. Ony modifikace či variace, byly původně chápány jako jakékoli změny. Dnes jsou chápány obvykle jako změny nedědičného charakteru.

V dnešní době se však neustále hovoří o takzvaných mutacích, což jsou změny dědičného charakteru ve struktuře genetického materiálu. Vznik mutací je považován za proces, bez něhož by běh biologické evoluce nebyl možný. Evoluce by se dříve či později zastavila, protože organismy by ustrnuly na dosaženém stupni vývoje, což by znamenalo, že pokud by nastaly nějaké výraznější změny zevního prostředí, organismy by nemohly na tyto změny adekvátně reagovat a pravděpodobně by vyhynuly.⁴² Mutace jsou tedy změny v genetickém materiálu, jenž vznikají zcela náhodně, takže se jejich charakter ani časová následnost jejich vzniku nedají nijak predikovat. Mutace vedou k diverzifikaci, to znamená ke vzniku evolučních novinek.

1.5.3 Kdo nemá potomky, je z evolučního hlediska mrtev

Vrátíme-li se však k onomu boji o existenci, u Darwina šlo o boj mezi jedinci, kdežto u neodarwinistů jde o kompetici ve prospěch genu. S touto významnou a převratnou teorií přišel Richard Dawkins ve své knize *Selfish gene* (Selfish gene). Pokusil se ukázat, že:

„Předmětem přirozeného výběru, a tedy vlastním objektem biologické evoluce, nejsou jednotlivé organismy, tím méně rodiny, populace či druhy, ale pouze různé alely jednotlivých genů. Biologickou evoluci je proto třeba chápat jako závod mezi různými alelami určitého lokusu o co největší frekvenci“

⁴² Flégr, J., *Mechanismy mikroevoluce*, Praha 1998, s. 28.

*v genofondu populace. Jednotlivé alely různých genů sice mohou spolu nejrůznějším způsobem spolupracovat, uzavírat různé koalice, ve skutečnosti je v pozadí všech biologických dějů pouze zápas jednotlivých sobeckých genů, přesněji řečeno sobeckých alel, o co nejefektivnější a nejčastější replikaci“.*⁴³

A kdyby jen to. Dokonce se dovídáme, že jedinec, jenž nemá potomky, je evolučně mrtev. Proč? Protože v tomto procesu jde hlavně a to především o snahu předat co největší množství genů do genofondu budoucí generace a generací, což je nejvlastnějším a jediným smyslem biologické evoluce. Organismy jsou v tomto smyslu pouze jakýmsi vehikly, tj. dopravními prostředky, které si geny vytvořily, aby se mohly v podmínkách zemské biosféry co nejrychleji replikovat.⁴⁴

1.6 Pohlavní rozmnožování neboli sexualita

S replikací genů jde v přímé úměrnosti také problematika rozmnožování a tedy i stěžejní téma této práce rozmnožování pohlavní, sexualita. Nejzajímavější skutečností v otázce rozmnožování je existence rozmnožování pohlavního. Rozmnožování, tedy reprodukce, patří mezi ty vlastnosti živých organismů, bez nichž by nemohlo docházet k biologické evoluci. Avšak námi zkoumané pohlavní rozmnožování je až moderním produktem této evoluce, dá se říci, že je jistým luxusem a produktem do jisté míry problémovým, protože existuje i nepohlavní rozmnožování, které sebou zdaleka nepřináší mnohé problémy a otázky, které směřují k jeho vysvětlení.

⁴³ Flégr, J., *Mechanismy mikroevoluce*, Praha 1998, s. 26.

⁴⁴ Tamtéž, s. 26.

1.6.1 Jen a jen samé problémy

Pohlavní rozmnožování má oproti rozmnožování nepohlavnímu řadu nevýhod. Jaroslav Flégr některé z nich vypočítává takto:

*„Je časově i energeticky náročnější a vyžaduje složitější molekulární aparát. Předpokládá většinou přítomnost neproduktivních samců. Pro pohlavní rozmnožování je často nutný fyzický kontakt mezi jedinci uvnitř populace, což může být záležitost nejen energeticky náročná, ale i riskantní z hlediska vystavení organismů možnosti parazitce. V neposlední řadě vystavuje i populaci nebezpečí vyhynutí z důvodu poklesu její hustoty pod kritickou hodnotu“.*⁴⁵

Přes veškerý tento výčet jeho nevýhod je pohlavní rozmnožování zdaleka nejrozšířenější mezi organismy v živé přírodě. Ale jak je to možné? Proč naprostá většina tvorů obývajících tuto planetu tráví tolik času a utrácí tolik energie něčím tak zbytečně komplikovaným, jako je sex? Aby si „zvířátka“ dopřála trochu povyražení? To samozřejmě nikoli. V každodenním boji o přežití, jak jsme zmiňovali výše, by to byl nebezpečný luxus. Proč se však přání Shakespearova Krále Leara, „*Nechme souložení vzkvétat*“ opravdu naplnilo?

1.6.2 Červená královna

Na tuto otázku neexistuje jednoduchá a v žádném případě jednoznačná odpověď. Vědci vytvořili řadu hypotéz a domněnek, z nichž nelze jednoznačně odpovědět, jak je to možné. Jedna skupina nejznámějších hypotéz říká, že pohlavní rozmnožování zvyšuje evoluční potenciál příslušného biologického druhu. Druhá skupina hypotéz prezentuje názor, že pohlavní rozmnožování přináší výhodu svému nositeli, že totiž zvyšuje jeho fitness. Třetí skupina představuje názor, že pohlavní rozmnožování se může udržovat

⁴⁵ Flégr, J., *Mechanismy mikroevoluce*, Praha 1998, s. 79.

mechanismem evoluční pasti⁴⁶ a svým nositelům nepřináší jakoukoli výhodu. Čtvrtá skupina hypotéz se domnívá, že pohlavní rozmnožování mohlo být organismům vnuceno jinými organismy.⁴⁷

Přehledně nyní onu spleť nejrůznějších hypotéz, ať už více či méně pravděpodobných a upřeme naše zraky k jedné teorii, která je dnes velmi často zmiňována a respektována mnoha vědci po celém světě, a která se zdá být jednou z nejpravděpodobnějších.

Dá se říci, že pokrok a úspěch jsou vždy relativní. Je totiž zvláštním rysem historie, že každá výhoda se časem ztrácí a přestává tudíž být výhodou. Matt Ridley toto ve své knize *Červená královna* vystihuje takto: „*V historii i v evoluci je každý pokrok marnou sisyfovskou snahou udržet se na místě tím, že budeme lepší a lepší*“.⁴⁸ To tedy implikuje jistý relativismus pokroku. V evoluční biologii se představy o relativitě pokroku nazývají stejně jako titul knihy Matta Ridleyho *Červená královna*, anglicky *Red Queen*. Název *Červená královna* je převzat podle postavy z knihy Lewise Carolla *Alenka za zrcadlem*.

Červená královna musí neustále utíkat, aby zůstala stále na místě, protože celý kraj se pohybuje spolu s ní. Čím rychleji utíkáme, tím rychleji se pohybuje i svět kolem nás, a tím menšího pokroku dosáhneme, zda-li vůbec nějakého.⁴⁹ Ridley tuto skutečnost trefně a přitom velmi zábavně glosuje takto: „*Život je šachový turnaj, v němž ten, kdo vyhrál jednu hru, zahajuje další zápas s chybějícím pěšcem*“.⁵⁰

⁴⁶ Biologická evoluce jako proces oportunistický nedokáže předem počítat s budoucími efekty, jež časem přináší určitá změna. A to má za následek, že se organismy mohou někdy dostávat do jakýchsi evolučních pastí, tj. mohou u nich vznikat a přetrvávat struktury či vzorce chování, které svým nositelům i příslušným druhům vyloženě škodí.

⁴⁷ O tomto více Flégr, J., *Mechanismy mikroevoluce*, Praha 1998, s. 81.

⁴⁸ Riley, M., *Červená královna*, Praha: Mladá fronta 1999, s. 20.

⁴⁹ Více se o tomto problému rozepisuje Ridley, M., *Červená královna*, Praha: Mladá fronta 1999, s. 20.-21. a v průběhu celé knihy.

⁵⁰ Tamtéž, s. 21.

Červená královna se sice neúčastní všech evolučních dějů, ale můžeme říci, že každý tvor na Zemi zápasí podle pravidel Červené královny se svými parazity nebo hostiteli, se svými predátory nebo kořistí a jak Ridley zdůrazňuje, především se svými sexuálními partnery.⁵¹ Toto jest úděl všech organismů. Je nepochybně zřejmé, že kdyby organismy čelily pouze neživému prostředí, život by byl mnohem jednodušší. Tak například proti zimě by stačilo „vynalézt“ teplý kožich, jak ho ostatně mají mnohá zvířata čelící chladnému prostředí a stejně tak například proti agresivnímu slunečnímu záření rezistentní pokožku vůči tomuto záření a bylo po problémech. Jenže tomu tak není, a tak je před nás stavěna mnohem větší výzva v podobě živé přírody a s tím související neustále působící tlak, se kterým je nutno se pořád vrovňovat a přizpůsobovat se mu. Naši konkurenti kterými jsou například predátoři, paraziti a všechny ostatní organismy se totiž také neustále vyvíjejí, a proto se jim je třeba neustále stále přizpůsobovat. Někdy se tomu také říká takzvané závody ve zbrojení, tj. co včera stačilo, je dnes již dávno zastaralé.

Zde bych rád připomněl, že druhy nebojují proti sobě jako národy proti národům. V živočišně říši jde jediné o válku mezi jedinci a tito jedinci válčí proti jedincům vlastního, ale i jiného druhu. Ridley to případně ilustruje na jedné staré anekdotě, jenž vypráví o tom, jak jednou utíkal filosof se svým přítelem před hladovým medvědem: „*Přítel křičí na medvěda: „To je marné, medvědovi neutečeš.“ „To ani nemusím“, odpoví filosof, „stačí, když uteču tobě.“*⁵² To tedy znamená, že jen ti nejschopnější přežijí a pouze jen tak mají možnost předat své geny do genofondu budoucích generací. Jsou-li okolní podmínky obzvláště tvrdé, ztrácí na významu jedna z největších nevýhod sexu a to menší počet potomků ve srovnání s nepohlavním druhem. Je rozhodně výhodnější, zanechat po sobě potomků méně, ale různých, což právě sex umí, protože dává každému jedinci do výbavy jinou kombinaci genů, než mít desítky, stovky, či tisíce potomků naprosto stejných, z nichž však naprostá většina nemá šanci na přežití.

⁵¹ Ridley, M., *Červená královna*, Praha: Mladá fronta 1999, s. 21.

⁵² Tamtéž, s. 31.

1.6.3 Skutečně spolupráce?

„Jako jsou paraziti závislí na svých hostitelích, ale způsobují jim utrpení, a jako všichni živočichové závisejí na svých partnerech a současně je zneužívají, tak Červená královna se nikdy neobjevuje bez doprovodného tématu, jímž je vzájemně prostoupený a nejednoznačný vztah spolupráce a konfliktu“.⁵³

Matt Ridley se zde pokouší a na dalších příkladech tak také činí, poukázat a upozornit na to, že to, jak se nám jeví ona spolupráce jako spolupráce, je v podstatě spolupráce zakládající se v nutnosti. Tato nutnost spočívá v tom, že spolupráce je výhodná s ohledem na zachování potomstva, a tedy s ohledem na to, aby se podařilo předat co nejvíce svých genů dalším generacím. Jinak by tato spolupráce neměla žádný důvod. Totéž platí o spolupráci mezi manželi: „... o spolupráci v tom smyslu, že si oba pro druhého přejí to nejlepší. Ale proč? Aby mohli jeden druhého využívat. Muž využívá svoji ženu, která mu rodí děti. Žena využívá muže, který ji pomáhá děti vychovávat“.⁵⁴ Z toho vyplývá, že zvířecí altruismus je mýtem. Zvířata slouží jen sobeckému zájmu svých genů. To je jediný důvod, proč lze sledovat v živé přírodě jakýsi altruismus, ač vlastně, jak jsme si ukázali, tento altruismus, jak ho chápeme mi lidé v mezilidských vztazích, ve své podstatě v přírodě nenalezneme.

Hovoříme zde o výrazném tématu, jenž prostupuje celými lidskými dějinami a neustále se v nejrůznějších modifikacích navrácí a nutí nás neustále se nad ním zamýšlet a klást si nejrůznější otázky. Ano. Je to téma o rovnováze mezi spoluprací a konfliktem. Ridley dále dokazuje, že s tímto tématem se setkáváme na všech sestupujících hladinách až po samotný gen. Přitom hlavní příčinou všeho je sexualita: „*Sexualita, stejně jako manželství, je podnikem, na*

⁵³ Ridley, M., *Červená královna*, Praha: Mladá fronta 1999, s. 21.

⁵⁴ Tamtéž, s. 22.

němž kooperují dva soupeřící soubory genů. A jevištěm této nesnadné koexistence je vaše tělo“.⁵⁵

1.6.4 Odpověď zní: Parazit!

Proč ale sexualita vlastně v živé přírodě vznikla, když jsou s ní skoro jen a jen samé potíže? Jak jsme si již ukázali, není jednoduché a ani rozhodně možné poskytnout uspokojující a jednoznačnou odpověď. Nicméně, stále více a více odborníků z oblasti evoluční biologie se přiklání k názoru, že námi výše zmíněná teorie Červené královny nabízí nejlepší a nejpravděpodobnější verzi vzniku sexu neboli tedy sexuality v živé přírodě. Mluvili-li jsme výše o tom, že velkou výhodou sexu v přírodě je, že umí vytvářet a také vytváří různé a nikoli stejné potomky svých rodičů tím, že jim dává do výbavy různé sady genů, tak jsme se také dotkli té skutečnosti, jenž nám ukazuje, že je mnohdy velmi výhodné se lišit od svých rodičů a od většiny svých sourozenců a dalších jedinců stejného druhu. Jaroslav Flégr k tomuto podává důkaz: „*Pokusně bylo například prokázáno, že mnozí predátoři se specializují na v daný moment nejhojnější typ kořisti a nechávají typy minoritní bez povšimnutí*“.⁵⁶ Je také prokázáno, že nejextrémnější tlak tohoto druhu vykonávají především parazitické organismy⁵⁷, bakterie a viry. Tak tedy, podle teorie Červené královny můžeme říci, že sexualita nemá nic společného s adaptacemi k neživému prostředí, ale existuje právě pro boj s mnohem významnějším protivníkem, který nikdy nepřestává útočit a tímto nepřítelem není nic jiného než parazit. Matt Ridley na důkaz tohoto přesvědčení cituje výrok Richarda Dawkinse: „*Paraziti jsou pokládáni za primární příčinu evoluce sexuality a čeká se od nich konečné řešení tohoto problému všech problémů*“.⁵⁸

⁵⁵ Ridley, M., *Červená královna*, Praha: Mladá fronta 1999, s. 22.

⁵⁶ Flégr, J., *Mechanismy mikroevoluce*, Praha 1998, s. 89.

⁵⁷ Parazit je organismus, jímž může být mikroorganismus, rostlina, živočich využívající jiné organismy jako zdroj své potravy i jako stálé nebo dočasné životní prostředí a hostiteli pak přímo nebo nepřímo škodící.

⁵⁸ Ridley, M., *Červená královna*, Praha: Mladá fronta 1999, s. 56.

Proč tomu však tak je? Vždyť predátoři jsou pro své potencionální oběti také velmi významnými protivníky. Jenomže je nezpochybnitelné, že paraziti jsou pro své hostitele minimálně ze dvou důvodů mnohem nebezpečnější. A to za prvé, že jich je mnohem více a také to, což je i současně příčinou prvního, že jsou většinou menší než jejich hostitelé, oprotiž čemu predátoři jsou povětšinou větší. Paraziti se také mnohem rychleji množí. Dokladem jež představuje nebezpečnost parazitů, může být například statistický důkaz, že během války z let 1914-1918 zahynulo na její následky 25 milionů lidí. Naproti tomu chřipkové epidemii, která ji následovala, stačilo na stejný počet jejím zaviněním zahubených lidí pouhé čtyři měsíce. Matt Ridley dodává: „Ta věc, kterou hrdě nazýváte „svým“ tělem, obsahuje možná více bakterií než lidských buněk. Zatímco čtete tuto knihu, může na vás a ve vás žít více bakterií, než žije lidí na celé Zemi“.⁵⁹

Je naprosto mimo všechnu pochybnost, že parazitické organismy jsou schopny zlikvidovat celou populaci hostitelského organismu, a že takto vzniklou epidemii může přežít pouze několik rezistentních jedinců. Těchto několik málo jedinců takto zdecimované populace sice dají vzniknout nové populaci jedinců, jež jsou již rezistentní k původnímu kmenu parazita, ovšem díky své uniformitě mohou padnout a to velmi snadno za oběť další vlně epidemie, kterou má na svědomí nově zmutovaný parazit. Onu uniformitu nově vzniknuvších jedinců způsobuje skutečnost, že pocházejí od několika málo předků. Toto všechno má za následek, že parazit má již vůči svému hostiteli neustálý určitý náskok. Lze říci, že jediná účinná obrana hostitele je produkce co možná nejrozmanitějšího potomstva, neboť vzhledem k výše zmíněnému, to je jediná šance, že vždy alespoň někteří jedinci postižené populace přežijí jednotlivé vlny epidemii.⁶⁰

Princip Červené královny lze též definovat jako hypotézu negativní dědičnosti fitness a Jaroslav Flégr k námi zkoumanému problému takto dosvědčuje: „*Odolnost proti epidemii přitom vykazuje výrazně negativní dědičnost. Paraziti nové vlny epidemie jsou zpravidla nejlépe adaptováni na*

⁵⁹ Ridley, M., *Červená královna*, Praha: Mladá fronta 1999, s. 56.

⁶⁰ Tamtéž, s. 89.

nejhjnější variantu hostitele, tedy právě na tu, která byla při minulé epidemii nejodolnější“.⁶¹

1.6.5 Nejlepší obranou jsou neustále nové a nové genetické koktejly a tedy sex

Ukázali jsme si, že je tedy docela dobře možné a vcelku pravděpodobné, že za sexualitu mohou paraziti. Lze metaforicky říci, že pokud neustále mícháme nové a nové genetické koktejly, které se předávají z generace na generaci, paraziti nemají šanci si odpočinout a ani se tedy přizpůsobit a zahynou. Je tedy patrné, že sexualita je zde kvůli chorobám, jejímž úkolem je nás chránit před nebezpečím parazitů. Matt Ridley se svojí osobitou expresivností a smyslem pro humor jemu vlastní k tomu dodává:

*„Takže muži nejsou zbyteční; ženy si jimi pojišťují své děti proti chřípce a neštovicím. Žena obohacuje svá vajíčka o spermie. Kdyby to totiž nedělala, všechny její děti by byli shodně zranitelné a podlely by prvnímu parazitovi, který by se naučil odemknout její genetický zámek“.*⁶²

Oxfordský vědec Bill Hamilton v průběhu svých výzkumů konstatoval, že kdyby nebylo sexuality, celý dosavadní systém by zkolaboval. Tvrdí, že paraziti svádějí neustálý boj se svými hostiteli. Jde o bitvu, v níž jsou zbraněmi měnící se geny pro rezistenci. A proto se Hamilton domnívá, že existují baterie různých verzí stejných genů.⁶³

⁶¹ Flégr, J., *Mechanismy mikroevoluce*, Praha 1998, s. 89.

⁶² Ridley, M., *Červená královna*, Praha: Mladá fronta 1999, s. 74.

⁶³ Hamilton, W. D., Memes of Haldane and Jayakar in Theory of sex, *Journal of Genetics*, 1990, vol. 69, s. 17.-32.

1.6.6 Sex jako opravář genetické informace

Další výhodou pohlavního rozmnožování a tedy sexu je také to, že poskytuje zdravé kopie genetické informace poškozeným genům, které se dle těchto zdravých kopií, jejichž zdrojem je právě druhý rodič, snadno opraví. Zdá se tedy, že vznik sexuality také mimo jiné souvisel i právě se zmíněným mechanismem oprav ve struktuře DNA. Význam sexuality, však ani na základě předložených faktů, nelze stoprocentně vysvětlit.

2 POJETÍ SEXUALITY SIGMUNDA FREUDA

2.1 Sigmund Freud

Sigmund Freud byl rakouský žid, který téměř celý svůj život strávil ve Vídni. Narodil se v Příboru na Moravě 6. května roku 1856 a umírá na rakovinu roku 1939 v Londýně. Vystudoval medicínu na universitě v samotném srdci Rakouska, ve Vídni. Horlivě se věnoval fyziologii ve fyziologické laboratoři Ernsta Brücka a poté také jako vědecký pracovník ve fyziologickém ústavu. Podotkněme, že zájem o fyziologii v té době byl značně podmíněn rozvojem evolučních teorií a stále v této souvislosti také narůstal. Ve Vídeňské všeobecné nemocnici, kde Freud roku 1882 nastoupil tříletou praxi, přešel z oddělení interních chorob na psychiatrickou kliniku, které stál v čele profesor Theodor Meynert, a dá se říci, že tento krok rozhodl o jeho budoucí dráze špičkového neurologa a psychiatra. Freud zůstal až do konce svého života tomuto vědnímu oboru zcela oddán a vytvořil řadu převratných teorií, které mu vynesly „nesmrtelnost“ nejen v oborech neurologie a psychiatrie, ale v dějinách lidstva vůbec.

2.2 Na duševní nástroj není vůbec snadné hrát

„*Na duševní nástroj totiž není vůbec snadné hrát*“.⁶⁴ Tuto větu Freud užívá, když se snaží bránit svoji psychotherapeutickou metodu před špatným pochopením svých kolegů a význam tohoto svého výroku dokládá paralelou s Shakespearovým hrdinou, dánským princem Hamletem, za nímž král poslal dvořany Rosenkranze a Gůldensterna s úkolem zjistit, jak to s ním ve skutečnosti je, a aby mu vyrvali tajemství jeho rozladěnosti. Když se ho snaží donutit k tomu, aby se jim otevřel, Hamlet se brání a požádá jednoho z nich,

⁶⁴ Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2000, s. 21.

aby se chopil flétny a zahrál na ni. Jeho trýznitel se však zdráhá a nic nezahraje. Tento akt třetího dějství je obrazem toho, že tak jak je těžké hrát na hudební nástroj a zvláště tehdy, když o něm nevíte zhola nic a držíte jej prvně v ruce, tak je těžké hrát na člověka, proniknout do jeho tajemství a porozumět jeho nitru. A ať je v nástroji a tak i v člověku mnoho hudby, mnoho krásných tónů od nejhlubších až po ty nejvyšší, přesto nedokážou přimět ani flétnu, ani Hamleta k tomu, aby promluvil.⁶⁵ „*Hrome, myslíte si, že je na mne snazší hrát než na flétnu? Nazývejte mne jakýmkoli chcete, můžete mne sice rozladit, ale nedokážete na mě hrát*“ (III. dějství, 2.) Freud se touto paralelou zároveň snaží dokázat a apelovat na tu skutečnost, že bez správné metody (techniky), nelze být úspěšný, nejen ve hře na hudební nástroj, ale ani v psychoterapii.

Psychoterapeutických metod je celá řada a nelze říci, že tato jedna a žádná jiná je správná: „*Dobré jsou všechny, jež vedou k cíli uzdravení*“.⁶⁶ Nicméně jsou metody, které mají větší či menší podíl na úspěšné léčbě, a proto také apeluje na morální rozměr lékařů, aby se za každou cenu neuchylovali cestou nejmenšího odporu, ale cestou co nejúspěšnější léčby:

„*Já sám také shledávám zcela oprávněným, že se používá pohodlnějších léčebných metod, pokud ovšem existuje vyhlídka na to, že se s nimi něčeho dosáhne. Jedině na této věci záleží; dosáhneme-li toho namáhavým a zdlouhavým postupem značně více než krátkou a snadnou metodou, pak je tento postup přesto všechno ospravedlněn*“.⁶⁷

Freud zde také žádá své kolegy o spravedlivou a ode všech osobních a závistivých nánosů očištěnou kritiku své vlastní metody, která nejednou vzbuzovala odpor a podezření, jak v řadách odborníků, tak i laiků, s čímž se samozřejmě Freud musel neustále potýkat a odmítal se s tím smířit, protože o

⁶⁵ Freud tuto svoji paralelu vykládá ve svých Třech pojednáních k teorii sexuality. Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2000, s. 21.

⁶⁶ Tamtéž, s. 19.

⁶⁷ Tamtéž, s. 21.-22.

účinnosti své psychoterapeutické metody nepochyboval. Hold vše nové sebou přináší i mnohé stinné stránky.

Tuto svoji vlastní psychoterapeutickou metodu nazývá psychoanalýza. Ví a sám na to také upozorňuje, že tato jeho nová metoda sice není použitelná ve všech případech, ale je přesvědčen o tom, že se dá úspěšně užít ve většině z nich. Jsou jimi všechny chronické formy hysterie se zbytkovými jevy, velká oblast nutkavých stavů a abulíí a podobně.⁶⁸ Tato jeho metoda má i mnohá jiná omezení, ale o nich se zmíníme níže.

2.3 Katarzní metoda a doktor Josef Breuer

Tato jeho nová metoda vznikla z tak zvaného katarzního postupu neboli metody, o které podal rozsáhlou zprávu ve *Studiích o hysterii* vydaných roku 1895, které sepsal společně se svým přítelem a kolegou doktorem Josefem Breuerem, který byl též neurologem židovského původu. Doktor Breuer byl autorem oné katarzní metody, již užil při léčení hysterií soužené ženy, kterou se mu díky této metodě podařilo úspěšně vyléčit. Právě Breuer podnítil Freuda, aby začal opět užívat katarzní metody při léčení pacientů.

Katarzní metoda využívala jako hlavního terapeutického prostředku hypnózu a zakládala se na rozšířeném vědomí, k němuž během hypnózy dochází. Hlavním cílem této metody bylo odstranění symptomů nemoci. Tohoto dosahovala tím, že v hypnotickém stavu psychoterapeut dovedl pacienta přesně do toho stavu, v němž se onen symptom poprvé objevil. U takto zhypnotizovaného pacienta se následně začaly objevovat vzpomínky, myšlenky a impulsy, které z jeho vědomí kdysi vypadly. Tyto myšlenky a nejrůznější duševní pochody doprovázené intenzivními projevy afektů následně sdělil svému lékaři a tím došlo k odstranění symptomu nemoci a k jeho návratu už nedocházelo.

⁶⁸ Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2000, s. 23.

Problematickým momentem katarzní metody, který ji značně komplikoval, však byl fakt, že se na vzniku symptomu nepodílel pouze jeden jediný traumatický dojem, ale většinou řada takových dojmů, kterou bylo velmi obtížné nahlédnout v její šíři. Hlavní devízou katarzní metody, a tedy také tím co ji staví do přímého protikladu k ostatním psychoterapeutickým metodám je to, že při ní není terapeutická činnost přenesena na nějaký sugestivní zákaz lékaře. Tento psychoterapeutický postup naopak očekává, že symptomy zmizí samy, jestliže se podaří dosáhnout toho, aby duševní pochody měly jiný než dosavadní průběh, který zapříčinil vytvoření oněch symptomů.⁶⁹

2.4 Nová metoda zvaná psychoanalytická

Tedy jak jsme uvedli výše, katarzní metoda se jasně zřekla sugesce. Freud poté u Breuerovy metody provedl změny techniky a když s nimi dosáhl jistých úspěchů, byl donucen přijmout další jiné metody, které změnilo jeho styl psychoterapeutické práce, i když přímo neodporoval katarzní metodě. Takovýmto dalším významným krokem ve změně metody práce bylo zrušení užívání hypnózy pacientů jako prostředku k jejich léčbě.

Že nalézt podporu pro novou psychoterapeutickou metodu, nejen v řadách široké veřejnosti, ale a to především i mezi Freudovými kolegy nebylo vůbec snadné, a že Freud se musel potýkat se spoustou překážek, jak ve formě nepochopení jím prezentované zcela nové a převratné vědecké metody, tak i ve formě záudností a závisti, ostatně jak naše dějiny opakovaně o tomto svízelném aspektu čehokoli nového či převratně objeveného jsou nám nejlepším svědkem, dokumentuje jeho následující výrok:

„Mnoha lékařům připadá ještě dnes psychoanalýza jako produkt moderního mysticismu a v porovnání s našimi fyzikálně chemickými léčebnými

⁶⁹ Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2000, s. 9.

*prostředky, jejichž použití je založeno na fyziologických poznatcích, jako přímo nevědecká, nehodná toho, aby byla předmětem zájmu přírodovědce“.*⁷⁰

Můžeme říci, že psychoanalytická metoda vychází, tj. stojí na axiomu pochopení toho, že nevědomé představy, tedy nevědomý charakter jistých duševních pochodů, jsou nejdůležitější příčinou chorobných symptomů u pacienta. Převedení pak tohoto nevědomí v duševním životě pacienta v něco vědomého musí mít dle Freuda za následek korigování pacientovy odchylky od normálu a tedy mělo by dojít k odstranění přesně toho nutkavého tlaku, jemuž je podroben pacientův duševní život: „*Vědomá vůle totiž sahá tak daleko jako vědomé psychické pochody, a každý psychický nutkavý tlak má svůj základ v nevědomí*“.⁷¹ Nemusíme se vůbec obávat toho, že by mělo dojít k nějakému ořesu a s ním spojené újmy u pacienta v souvislosti se vstupem pacientova nevědomí do jeho vědomí, neboť: „*Všechna naše hnutí myslí přeci ovládáme jen tím, že k nim obracíme naše nejvyšší, s vědomím spojené duševní výkony*“.⁷²

Freud také ukazuje, že pro správné pochopení jeho psychoanalytické metody může být zvolen i jiný pohled na věc. Dokládá, že ono vynoření se nevědomí je spojeno s jakousi nelibostí a právě kvůli této neustále vyvstávající nelibosti pacient vstup svého nevědomí do vědomí neustále odmítá. Freud k tomu bezprostředně dodává: „*Objevení nevědomí a jeho přeložení do vědomí probíhá za stálého odporu ze strany pacienta*“.⁷³ Právě v tomto momentě je důležitá role psychoterapeuta a důležitost správného zásahu do pacientova duševního pochodu, neboť je nutné, aby psychoterapeut pacienta navedl tak, aby pacient kvůli lepšímu pochopení akceptoval něco, co v důsledku automatické regulace nelibosti vytěsňoval, neboli odmítal. Tímto zásahem jsme docílili kýženého úspěchu u pacienta a to tím, že *jsme u něj vykonali kus*

⁷⁰ Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2000, s. 17.

⁷¹ Tamtéž, s. 25.

⁷² Tamtéž

⁷³ Tamtéž

výchovné práce. Psychoanalytickou léčbu totiž také jinak řečeno můžeme chápat jako „dodatečnou výchovu k překonání vnitřních odporů“. ⁷⁴

Freud se domnívá, že u osob které trpí nervovými chorobami, není v žádném bodě třeba právě takovéto dodatečné výchovy více než v samotném jejich sexuálním životě:

„Vždyť nikde nezpůsobily kultura a výchova tak velkou škodu jako právě zde, a zde je také, jak vám ukáže zkušenost, možné najít převládající etiologické faktory neuróz; ten druhý etiologický faktor, příspěvek konstituce člověka, je nám přece dán jako něco nezměnitelného“. ⁷⁵

Než se však dostaneme k samotnému jeho pojetí a pohledu na sexualitu, vraťme se ještě na moment k oné psychoanalytické metodě a řekněme si něco o její indikaci a kontraindikaci a také něco málo o průběhu takového psychoterapeutického sezení.

Pro použití psychoanalytické léčebné metody jsou nejvhodnější chronické případy psychoneuróz postihující pacienty v nepříliš bouřlivých projevech nebo nevyznačující se nebezpečnými symptomy, což jsou tedy především všechny druhy nutkavé neurózy, nutkavé myšlení a nutkavé jednání, případy hysterie u nichž hrají hlavní roli fobie a abulie. Psychoanalytické léčbě lze také podrobit pacienty jež jsou sužováni všemi somatickými projevy hysterie, pokud ovšem není hlavním úkolem lékaře co nejrychleji odstranit její symptomy, jako je tomu například u anorexie.

Freud také doporučuje, aby lékaři dbali na jistý stupeň vzdělání a inteligence pacienta a výslovně radí: „...odmítejme pacienty, kteří nemají jistý stupeň vzdělání a do jisté míry spolehlivý charakter“. ⁷⁶ Upozorňuje totiž, že by lékaři neměli opomíjet to, jakou má či nemá pacient hodnotu. A vysvětluje, že

⁷⁴ Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2000, s. 25.

⁷⁵ Tamtéž

⁷⁶ Tamtéž, s. 22.

ne každý zdravý člověk je k něčemu, a že právě u těchto lidí je sklon vše, co je činí neschopnými existence připisovat na vrub choroby, pokud se u nich projeví nějaký náznak choroby. Dále podotýká, že neuropatickou degeneraci nelze léčit prostřednictvím psychoanalýzy, a že ta právě pro psychoanalýzu znamená mez její účinnosti.

Psychoanalytická terapie není použitelná ani u osob, které sami osobně necítí potřebu terapie a podstupují ji, tak pouze na apel jejich příbuzných. Je také důležité pro její úspěšnost, aby pacient byl schopen normálního stavu, protože psychoanalýzou se zmocňujeme právě toho, co jest chorobné, a tak tedy je nutné, abychom vycházeli ze stavu normalnosti. Také věk hraje významnou roli a Freud zdůrazňuje, že lidé jimž je kolem padesátého roku života a více, je již velmi komplikované touto metodou léčit, protože množství materiálu, jehož je třeba zpracovat, tak prodlužuje konec léčby do nedohledna. Naopak věk směrem dolů je velmi variabilní a do značné míry individuální. Pro úspěšnost léčby je též nutná určitá pružnost duševních pochodů.⁷⁷

Domnívám se, že o jisté výlučnosti Freudovy psychoanalytické metody mezi ostatními psychoterapeutickými přístupy, jak ji on sám také chápal a předkládal druhým, svědčí tento jeho výrok:

*„Potěšitelné je, že se takovým způsobem může nejspíše poskytnout pomoc právě těm nejhodnotnějším a jinak nejvyspělejším osobám. Avšak tam, kde toho bylo možné s analytickou psychoterapií pořídit jen málo, by – smíme směle tvrdit – nějaká jiná léčba jistě nedosáhla vůbec ničeho“.*⁷⁸

Pokud se mám stručně zmínit o průběhu takového psychoanalytického sezení, tak je třeba říci, že psychoterapeut nechá svého pacienta, aby sám zaujal pohodlnou polohu na zádech na pohovce. Nevyžaduje od pacienta, ani aby zavřel oči a vyhýbá se také jakémukoli fyzickému kontaktu či jakémukoli postupu, který by nějakým způsobem mohl pacientovi připomínat hypnózu. Sám

⁷⁷ Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2000, s. 22.-23.

⁷⁸ Tamtéž, s. 23.

psychoterapeut sedí za hlavou pacienta na židli tak, aby ten na něj neviděl a žádným způsobem ho svojí přítomností nerušil. Sezení tedy probíhá mezi dvěma osobami, které dlí ve stejně bdělém stavu, z nichž psychoterapeut se musí co nejvíce snažit o co nejmenší svalovou námahu, tj. co největší měrou omezit nejrůznější pohyby, a tak dále právě proto, aby nedocházelo pokud možno k žádnému odvracení smyslových vjemů pacienta, od kterého se vyžaduje, aby se co nejvíce soustředil na vlastní duševní činnost.

Aby se lékař byl schopen zmocnit potlačených myšlenek pacienta, o což jde v psychoanalýze především, vybízí svého pacienta, aby si při sezení počínal co nejuvolněji. Během pacientova vyprávění historie svého onemocnění jde lékaři o to, a o to také svého pacienta žádá, aby mu v průběhu líčení řekl všechno to, co mu projde hlavou, byť by se mu zdálo, že to s jeho nemocí v žádném případě nikterak nesouvisí, že je to nedůležité ba dokonce snad nesmyslné. A to ani tehdy, pokud by se snad cítil těmito myšlenkami zahanben. I přesto je pro úspěšnou léčbu důležité, aby pacient nezatajil, pokud možno vůbec nic. Z toho tedy jak je patrné, lze spatřit, jak důležitá je spolupráce pacienta s lékařem a jejich vzájemná důvěra a otevřenost. Zároveň je možné říci, že jde o jakousi metodu volných asociací, což znamená, že pacient má říci vše, co mu „na jazyk“ přijde.

Tento způsob pacientova vyprávění se stal klíčovým momentem celé psychoanalytické metody. Jde o to, že během pacientova vyprávění se v líčení historie jeho choroby objevují mezery, tj. výpadky paměti neboli dochází k tak zvaným amnésiím, bez nichž lze říci, že neexistuje žádná historie neurotického onemocnění. Úkolem psychoterapeuta v těchto momentech je, aby se pokoušel donutit pacienta, aby tyto mezery ve své paměti usilovnou duševní námahou vyplnil. Během tohoto procesu vnějšího i vnitřního nátlaku na pacienta dochází u něho k nelibosti k takto vyvolaným vzpomínkám a tato nelibost způsobuje to, že se pacient tyto vzpomínky snaží za pomoci vší kritiky tyto myšlenky zatlačit zpět. Pacientova nelibost postupem času a v průběhu naléhání dosáhne až pocitu znechucení, když se takto potlačené vzpomínky opět objeví v jeho vědomí. Pro Freuda jsou takto vzniklé amnézie projevem takzvaného vytěsnění,

jehož motivem je právě pocit oné nelibosti, tedy odporu k nim. Momenty vytěsnění a odporu jsou základními momenty celé Freudovské metody psychoanalýzy.

Tímto procesem vyprávění vznikají nejrůznější zkomolení, které jsou odvislé od pocitu odporu. Čím pocit odporu je silnější, tím k větším zkomoleninám pacientova vyprávění dochází. Ve vztahu nezamýšlených nápadů a vytěsněného psychického materiálu spočívá jejich cena pro psychoterapeutickou techniku.

Tedy, psychoanalytická metoda je vlastně metodou, která se snaží dospět od zkomolenin ke zkomolenému. Tedy snaží se učinit to, aby to co bylo zatlačeno do nevědomí, opět vyvstalo ve vědomou složku duševního života. V tomto pohledu tedy můžeme hovořit o Freudovské metodě umění výkladu. Předmětem této metody umění vkladu jsou, nejen pacientovy nápady, ale také jeho sny, které otvírají nejpřímější přístup k pacientovu nevědomí.⁷⁹

Závěrem k této metodě můžeme říci, že terapeutický postup je u všech symptomů objevujících se při nejrůznějších typech hysterií a rovněž tak i u všech podob nutkavé neurózy stejný. Samozřejmě, že o neomezené použitelnosti této metody však nemůže být ani řeč. O indikacích a kontraindikacích této metody však byla řeč již výše.

2.5 Teorie sexuality

Hovořili-li jsme již dříve o tom, že Freud považoval sexuální život člověka tedy lidskou sexualitu za převládající etiologický faktor neuróz, hovořili jsme o uhelném kameni samotného jeho učení, které se v mnoha případech stalo nejhrošivěji odmítaným a pro něž byl on sám též mnoha svými současníky z řad laiků, ale i odborníků nenáviděn a zatracován. Dokonce se hovořilo o tak

⁷⁹ Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2000, s. 10.-14.

zvaném pansexualismu psychoanalýzy. Freud sám, jež si toho byl velmi dobře vědom, píše:

„Ona část nauky, která hraničí s biologií a jejíž základ byl podán v této knížce, vyvolává stále ještě nezmenšený odpor a přivedla i pracovníky, kteří se po nějakou dobu zabývali intensivně psychoanalýzou, k tomu, aby od ní odpadli a vytvořili pojetí nová, kterými měla být znovu omezena úloha sexuálního momentu pro normální i chorobný duševní život“.⁸⁰

2.5.1 Duch doby a Freudovy revoluční teorie

Proč tomu však tak bylo a v takové hojnosti? Prvně je třeba si uvědomit dobové souvislosti v nichž Freud žil. Člověk z přelomu 19. a 20. století byl opojen svými objevnými úspěchy na poli vědy a techniky a toto opojení postupně nabývalo takových rozměrů, že si člověk postupně sám začal o sobě myslet, že má schopnost ovládat sebe sama jako jakýsi jeden celek, tedy jak svoje vědomí tak i své případné nevědomí. A pokud nastal nějaký problém ve fungování, tak ho řečeno společně s Freudem jednoduše vytěsnil, tj. jak bychom mohli říci, takzvaně odsunul tento problém z vědomé složky svého myšlení do složky podvědomé.

A do této atmosféry tamní doby najednou svým neotřelým způsobem zasáhne jakýsi vídeňský a k tomu židovský, což bylo v té době značně přitěžující okolností, lékař, který byl znám jen v úzkém kruhu odborníků a začne tvrdit, že člověku nevládne rozum, ale jakési nevědomé síly, jež nazýváme pudy.

V této době bylo též nemyslitelné další z Freudova tvrzení, kterým bořil doslova dogma své doby, že totiž pohlavní pud v dětství zcela chybí a probouzí se až v životním období puberty. Proti tomuto běžnému mínění naopak tvrdí, že

⁸⁰ Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2000, s. 30.

již novorozenec si přináší na svět zárodky sexuálních hnutí. V období pak věku asi tři až čtyř let dítěte jsou tato sexuální hnutí a projevy sexuálního chování přístupná pozorování a tedy již i jejich zkoumání.⁸¹

Že mohl být Freud někdy též považován dokonce za „blázna“ dosvědčuje fakt, že v této době si zpochybnění takřka dogmatické „skutečnosti“, že sexuální život začíná až v období puberty, mohl dovolit jen skutečně nějaký blázen, protože lékaři všech směrů považovali za samozřejmé a nikterak o tom nepochybovali, že pohlavní orgány děvčat a chlapců jsou dostatečně vyvinuty k tomu, aby mohli mít nějakou funkci až v období puberty. A proto tedy také usuzovali, že bez fyzických předpokladů, se přece nemohou projevovat ani psychické afekty.⁸²

2.5.2 Teorie libida

Tomu, že máme jako lidé a s námi též zvířata potřebu pohlavních aktivit, přisuzuje biologie existenci „jakéhosi“ pohlavního pudu. S tímto pudem se také úzce pojí a sleduje analogie s pudem pro přijímání potravy, tedy s hladem. Biologická věda pro označení hladu užívá právě pojmu libido.⁸³ Dle Freuda je tento hlad, tedy libido v každém člověku od narození. Je to naše potřeba, jejíž ukojení je provázáno určitými pocity rozkoše. Můžeme také říci, že se jedná o jakousi pudovou energii, která vyvěrá z podvědomí jedince a je zaměřena k dosahování slasti. Jde tedy o jakýsi specifický dynamický projev sexuálního neboli též pohlavního pudu. Můžeme též libido nazvat jakousi hnací silou sexuálních pudů. Latina původně výrazu libido užívá k označení slasti a milostné touhy, rozkoše, chtíče a žádostivosti. Termín libido do vědy zavedl Albert Moll.

⁸¹ Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2000, s. 67.

⁸² Lewinsohn, R., *Světové dějiny sexuality*, Praha: Naše vojsko 1992, s. 246.

⁸³ Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2000, s. 32.

Tedy jestliže je libido dle Freuda pro individuuum specifická energie lásky člověka, je nesporné, že se vyhrazuje proti názorům Carla Gustava Junga, jenž pojem libido od Freuda převzal jako jeho žák, ale definuje ho zcela jiným způsobem a to způsobem v monistickém smyslu jako všeobecnou životní energii člověka. Pojetí libida dodnes názorově asi nejvýrazněji rozděluje zastánce Freudovy psychoanalýzy a Jungovy hlubinné psychologie. Podle Freuda libido označuje sexuální touhy člověka jako kvantitativně působící síla.

*„Toto libido odlišujeme od energie, kterou je nutno přisuzovat obecně všem duševním procesům, vzhledem k jeho zvláštnímu původu, a tím mu též přisuzujeme kvalitativní charakter. Při rozlišování libidinózní energie od ostatní energie duševní vyslovujeme předpoklad, že sexuální pochody organismu se liší zvláštním chemismem od metabolických pochodů výživy“.*⁸⁴

Sexuální vzrušení nepůsobí jen samo pohlavní ústrojí, nýbrž všechny orgány těla. Dle Freuda si vytváříme *představu jakéhosi kvanta libida, jehož psychické zastoupení nazýváme jáské libido*.⁸⁵ Freud je přesvědčen, že libido nejprve obsazuje svůj vlastní subjekt z něhož vyvěrá, tedy můžeme říci, že obsazuje nejprve Já, proto také toto jáské libido nazývá i libidem narcistickým. Potom libido obsazuje jiného člověka, což znamená, že se stává libidem objektivním. Přesune-li se libido ze svého objektu zpět na vlastní subjekt, můžeme říci, že vzniká takzvané sekundární libido.⁸⁶

2.5.3 Teorie pudu

Freud nazírá na pud jako na psychickou reprezentaci dráždění, která trvale tryská z vnitřního somatického pramene dráždění. Do protikladu staví podráždění, které je vyvoláváno pouze ojedinělými a zvenčí pocházejícími

⁸⁴ Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2000, s. 100.

⁸⁵ Tamtéž

⁸⁶ Tamtéž, s. 100.-101.

vzruchy. Pudy dokonce nemají ani svoji kvalitu, ale uplatňují se pouze jako určitá kvanta nároků na psychický život, aby je zpracoval. To co jednotlivé pudy od sebe odlišuje, a tím jim i dává specifické vlastnosti je vztah k jejím somatickým pramenům a k jejich cílům: „*Pramenem pudu je dráždivý pochod v nějakém orgánu a nejbližším cílem pudu je odstranění tohoto orgánového podráždění*“.⁸⁷

Můžeme říci, že pro psychoanalýzu není tedy důležitý cíl ani objekt pudu, ale především jeho původ. Neboť jak jsme si ukázali na této Freudově citaci, cíl je vždy stejný, tj. uspokojení. Objekt pudu je proměnlivý a nemusí jim být cizí předmět, ale mnohdy jím bývá vlastní část těla, která může být také libovolně během působení pudu střídána. Stejný objekt může dokonce sloužit k ukojení vícera pudů. Alfred Adler v tomto kontextu hovoří o takzvaném křížení pudů.

Z tělesných orgánů vycházejí podráždění dvojího druhu, která spočívají v rozdílech jejich chemické povahy. Jeden z těchto druhů podráždění Freud označuje jako specificky sexuální a orgán z něhož vychází nazývá erogenní oblasti neboli erogenní zónou dílčího pudu, tj. tedy pudu, který z něho vyvěrá.⁸⁸

Freud charakterizuje erogenní oblast jako: „...*to místo na pokožce nebo sliznici, jehož dráždění, prováděné jistým způsobem, působí pocit slasti určité kvality*“⁸⁹ a dodává: „*Je nepochybné, že dráždění působící slast je vázáno na zvláštní podmínky; ty však neznáme*“.⁹⁰

Funkci takovéto erogenní oblasti může převzít libovolné místo na pokožce či sliznici. Jsou však oblasti na těle, které jsou více uzpůsobeny k tomu, aby se erogennost na nich soustředila v mnohem větší míře než je tomu na místech ostatních. „*Kvalita dráždění má tedy pro vzbuzování pocitu slasti větší význam než povaha příslušného místa na těle*“.⁹¹ A v souvislosti

⁸⁷ Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2000, s. 60.

⁸⁸ Tamtéž

⁸⁹ Tamtéž, s. 71.

⁹⁰ Tamtéž

⁹¹ Tamtéž

s teorií pudu můžeme tedy říci, že oblasti infantilní sexuality, spojené původně s jinými životními funkcemi, které jsme nazvali erogenní oblasti, slouží k uspokojování libidinózní energie.

Z výše uvedeného vyplývá, že onen dráždivý pochod, jenž vyvolává pud není pouze jeden, ale k takovýmto drážděním v nás dochází z několika různých zdrojů a tedy můžeme proto poukázat na aktivitu četných dílčích pudů různého organického původu, které se dle jeho názoru uplatňují nezávisle na sobě a na genitáliích a teprve v pubertě dosáhnou syntézy.

V souvislosti s výše uvedeným bych rád ještě na tomto místě zmínil takzvanou fixaci. Můžeme říci, že fixace je jakási zvláštní vnitřní vazba pudu na objekt. Dochází k ní již ve velmi ranném období pudového vývoje a způsobuje zamezení pohyblivosti pudu tak, že se intenzivně vzpírá jeho opětnému uvolnění. Na základě tohoto výkladu fixace Freud soudí, že všechny perverze jsou fixací pudů na některou z infantilních fází vývoje a to na určitý objekt, který je pro tuto fázi charakteristický. O těchto fázích pojednáme později, jsou jimi fáze orální neboli kanibalistická a fáze sadisticko-anální.

2.5.4 Dětská sexualita

V jedné z podkapitol této kapitoly, kterou jsme nazvali Duch doby, jsme se zmínili o tom, že jeden z nejpřevratnějších Freudových objevů, ale zároveň také nejvíce popuzujících byl ten, že již novorozenec si přináší sebou na svět zárodky sexuálních hnutí. Tento moment lidské sexuality teď pro nás bude pevným axiomem, od kterého se budeme odrážet k dalšímu zkoumání Freudovy teorie sexuality a s ní spojeného původu perverzí a neuróz.

2.5.4.1 *Infantilní amnézie*

Freud se domnívá, že důvodem tohoto zanedbávání skutečnosti dětské sexuality je z části způsobeno konvenčními a tedy i kulturními aspekty našeho života a dále pak opomíjením určitého psychického jevu, který dlouhá léta unikal vysvětlení a pozornosti a jímž je takzvaná infantilní amnézie, která většině lidí, nikoli však všem, zahaluje první léta jejich dětství, až do šestého nebo osmého roku života.

Psychologickým zkoumáním zjišťujeme, že takovéto zapomenuté dojmy z této fáze našeho života však hrají rozhodující roli v celém dalším našem vývoji. Vždyť již v tomto věku jsme uměli vyjádřit radost i žal, uměli jsme projevit radost, lásku i vášeň a podobně. Z vlastních vzpomínek však o tom všem nevíme nic. Podstata této amnézie spočívá v nepřipuštění do vědomí, tedy jde o vytěsnění. Freud zde pozoruje analogii s pozdější amnézií neurotiků a je přesvědčen, že kdo by zjistil, které síly způsobují toto vytěsnění dětských dojmů, objasnil by též hysterickou amnézií. Dále dodává:

„S jednou analogií jsme se setkali již dříve, když se nám vnutila formulace, že sexualita psychoneurotiků si uchovala dětský charakter nebo se k němu dodatečně vrátila. Což nebude-li nakonec nutno uvést samu dětskou amnézii do spojitosti se sexuálními hnutími v dětství?“⁹²

2.5.4.2 *Období latence*

Formou přístupnou pozorování se dětský sexuální život projevuje většinou asi ve třetím nebo čtvrtém roce života. Zárodky sexuálních hnutí si jedinec přináší již od svého narození. Tato hnutí se po jistou dobu dále vyvíjejí, potom však podléhají postupnému potlačování. Toto období, ve kterém tento proces zaměřený na vývoj pohlavního zrání je náhle zastaven a můžeme říci,

⁹² Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2000, s. 66.

že v určitém ohledu se dokonce vrací k předchozímu stádiu, nazývá Freud obdobím latence. „Během tohoto období úplné nebo částečné latence se konstituují duševní síly, které se později postaví sexuálnímu pudu do cesty jako překážky a budou regulovat jeho proud jako hráze“.⁹³

Proč tomu však tak je? Proč nastupuje asi kolem pátého roku života období této latence a trvá až do pubertální fáze? Dítě v tomto věku ještě není schopno se rozmnožovat, jeho anatomická stavba tomu ještě není uzpůsobena. Sexuální touha ještě nevychází z genitálií, nýbrž nejprve z jiných erogenních zón. A jelikož nemohou být sexuální přání tedy ještě plně realizována, dochází dle Freuda k takzvané sublimaci.

2.5.4.3 *Sublimace*

Můžeme říci, že sublimace je převedení libidinózní energie na energii kulturní. Sublimace je proces, při němž dochází k odvedení sexuálních pudových sil od sexuálních cílů a k jejich převedení na jiné cíle. Tento proces se odehrává ve vývoji každého individua, a je jak jsme již naznačili, tedy začátkem období sexuální latence. Je tedy patrné, že tato, můžeme říci, sociální energie pochází z nezralých sexuálních přání, a tedy z pregenitálních, lze říci, perverzních apetencí člověka, o nichž pojednáme podrobně později. Ernest Borneman se v této souvislosti domnívá, že Freud nám tedy vnucuje tímto svým pojetím dojem, že celý kulturní život je sice sublimovaná, ale vlastně perverzní záležitost a k dokreslení celé situace podává analogii s květinou, která roste pouze na hnoji. Květina však nepředstavuje žádnou sublimaci hnoje, ale nalézá v něm pouze svoji výživu.⁹⁴ Není žádným tajemstvím, že Freud byl celoživotním kulturním pesimistou.

⁹³ Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2000, s. 67.

⁹⁴ Borneman, E., *Encyklopedie sexuality*, Praha: Victoria publishing, s. 581.

2.5.4.4 Základní rysy infantilního sexuálního projevu

Třemi základními rysy infantilního sexuálního projevu, o nichž hovoří Freud jsou přimknutí k jedné z životně důležitých tělesných funkcí, sexuální projev nezná ještě svůj sexuální objekt, je autoerotický, a jeho sexuální cíl stojí pod vládou jedné erogenní oblasti. „*Sexuální cíl infantilního pudu má za úkol, aby se přivodilo vhodným podrážděním ukojení tak či onak zvolené erogenní oblasti*“.⁹⁵ Dítě již takovéto uspokojení muselo prožít dříve a na základě předešlého uspokojení tak touží po jeho opakování „*a my smíme předpokládat, že příroda našla bezpečná opatření, aby takový prožitek ukojení neponechala náhodě*“.⁹⁶ Potřeba opakovat ukojení se projevuje dvojitým způsobem a to zaprvé zvláštním pocitem napětí, které samo o sobě má povahu spíše nelibosti a zadruhé pocitem svědění nebo podráždění podmíněným centrálně. Zde si nelze nevšimnout náznaku jistého teleologického myšlení, kterému jak sám Freud říká, se nelze jen tak jednoduše v biologii vyhnout.⁹⁷

2.5.4.5 Polymorfně perverzní založení

Proto, aby došlo k opětnému obnovení sexuální činnosti jsou dle Freuda určující vnitřní příčiny a vnější podněty. Vnější podněty jsou náhodné a v tomto období vývoje hrají zcela určující roli a nabývají trvalého významu: „*Na předním místě stojí vliv svedení, jímž se dítě předčasně stává sexuálním objektem a poznává za působivých okolností ukojení genitálních oblastí, jehož onanistické obnovování se mu pak většinou stává nutností*“.⁹⁸ Infantilní sexuální pud dítěte v tomto období ještě tento sexuální objekt nepotřebuje. Takto mohou dítě ovlivnit, jak dospělí jedinci, tak i jiné děti. Pod vlivem takového svedení, se dítě může stát polymorfně perverzním. Freud chování svedeného dítěte

⁹⁵ Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2000, s. 72.

⁹⁶ Tamtéž

⁹⁷ Tamtéž, s. 90.

⁹⁸ Tamtéž, s. 76.

přirovnává k chování průměrné, nekultivované ženy, u níž se zachovaly tytéž polymorfně perverzní dispozice. Tato žena může zůstat v obvyklých podmínkách sexuálně normální, pod vlivem obratného svůdce si však může oblíbit nejrůznější perverze a ty se pak stanou pevnou součástí jejího sexuálního života. Tohoto polymorfního založení například užívá prostitutka pro výkon svého zaměstnání.

2.5.4.6 Sexuální badatel a kastrální komplex

„V téže době, kdy sexuální život dítěte dosahuje prvního rozkvětu, od třetího do pátého roku, objevují se u dítěte i začátky činnosti, kterou připisujeme zvídavému nebo zkoumavému pudu“.⁹⁹ V tomto životním období dítě cítí ohrožení svých vlastních životních podmínek a to buď již prožitým nebo teprve očekávaným narozením sestřičky nebo bratříčka. Zvláště z tohoto důvodu se u něj projeví silná touha po vědění. První otázkou, na kterou se snaží nalézt odpověď, není otázka po rozdílnosti pohlaví, ale po tom, odkud přicházejí malé děti a má o této skutečnosti mnohdy velmi pozoruhodné anatomické představy jako například, že děti přicházejí z hrudi, jsou vyříznuty z těla, nebo se otevře pupek, aby mohli vyjít z těla ven, nebo se děti získávají tak, že něco sní jako v pohádce a pak se narodí ze střeva, jako když odchází stolice a tak dále.¹⁰⁰

Se stejnou zaujatostí se také zajímá o to, zda nově přichozí novorozenec na svět vypadá stejně jako on a svoji pozornost soustřeďuje zejména na genitálie. Chlapec očekává, že u novorozence najde stejný pohlavní orgán, jako má on sám. Pokud ho miminko nemá, protože to je holčička, tak to chlapec považuje za její jakýsi nedostatek a nedovede si to nijak vysvětlit: „*Toto přesvědčení chlapec energicky zastává, tvrdošijně je obhajuje i proti rozporům, které mu brzy přinese pozorování skutečnosti a teprve po těžkých, vnitřních bojích, se ho vzdává*“.¹⁰¹ Domnívá se, že absence penisu byla způsobena nějakým druhem násilí a sám se tímto násilím cítí také ohrožen. Takto dle

⁹⁹ Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2000, s. 78.

¹⁰⁰ Freud, S., *Vybrané spisy I*, Praha: Avicenum, zdravotnické nakladatelství 1991, s. 228.

¹⁰¹ Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2000, s. 79.

Freuda vzniká takzvaný kastrační komplex. Dítěti je dle jeho názoru málo platné, že biologie musí dát za pravdu jeho předsudku a musí uznat ženský klitoris za opravdovou náhražku penisu.¹⁰²

Zdá se však, že děvčátka, když spatří jinak utvářené pohlavní ústrojí u chlapců, nejsou natolik udivena jako chlapci jejich jinakostí. Dle Freuda děvčátko „*je ihned ochotno je uznat a podléhá pocitu závidění penisu, což vrcholí v přání, které je tak významné svými důsledky, být též chlapcem*“.¹⁰³ Můžeme se též oprávněně domnívat, že v důsledku tohoto závidění mužského genitálu dojde u děvčátka k rozhořčení na matku a k volbě otce jako svého milostného objektu. Proč? Protože ten penis má a může jí dát za něj náhradu, totiž dítě. O tomto tématu pojednáme ještě blíže, až se budeme zabývat takzvaným oidipovským a Elektřiným komplexem. Freud dále také upozorňuje na to, že o kastačním komplexu můžeme hovořit, nejen u chlapců, ale stejně tak i u děvčat. Děti obojího pohlaví si totiž myslí, že i děvčátka měla původně penis, který díky kastraci ztratila. V této souvislosti lze hovořit o náhradních výtvorech za penis, který žena ztratila, jenž hrají důležitou roli při vytváření nejrůznějších perverzí.

Freud ovšem z těchto skutečností vyvozuje další neméně významný důsledek promítající se v uspořádání celé naší společnosti: „*Přesvědčení, k němuž nakonec chlapec dojde, že žena žádný penis nemá, zanechává u muže jako následek často trvalé podceňování druhého pohlaví*“.¹⁰⁴

V tomto věkovém období se u dítěte také mohou rozvinout zárodky sadistické perverze. Rodiče se velmi často domnívají, že děti v takto útlém věku nerozumějí zhola ničemu ze sexuálních věcí. Freud však upozorňuje, že myslet si toto, je velký omyl a poukazuje na to, že dítě, jenž je svědkem pohlavního styku, nemůže chápat sexuální akt jinak než jako druh určitého násilí a trýznění,

¹⁰² K tomuto tématu lze nalézt více také v Freud, S., *Vybrané spisy I*, Praha: Avicenum, zdravotnické nakladatelství 1991, s. 227.-228.

¹⁰³ Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2000, s. 79.

¹⁰⁴ Tamtéž, s. 92.

tedy v sadistickém smyslu a říká: „Z psychoanalýzy se též dovídáme, že takový zážitek z raného dětství značně přispívá k dispozici pro pozdější sadistickou úchylku sexuálního cíle“.¹⁰⁵

Můžeme tedy vyvodit, že sexuální teorie dítěte i přes veškeré své groteskní omyly, svědčí o mnohem větším pochopení pro sexuální pochody než si uvědomujeme. Freud též naznačuje, že dětské sexuální teorie obecně odpovídají vlastní sexuální konstituci dítěte. Je přesvědčen, že děti správně analyzují i mnohé další skutečnosti a novinky, které se jim kladou na odív jako je například těhotenství ženy a podobně. Pouze mi si naivně myslíme, že bajku o čápovi berou vážně.

Dětské úsilí o poznání těchto věcí zpravidla však zůstává bezvýsledné a končí resignací, což může mít za následek trvalou poruchu zvídavého pudu. Důvodem tohoto poznávacího neúspěchu je skutečnost, že dětskému sexuálnímu zkoumání zůstávají neznámy dva prvky, úloha oplodňujícího semene a existence ženského genitálního otvoru. Můžeme říci tedy, že jde o utajení toho, v čem dětská organizace ještě zaostává. Sexuální bádání je také prvním krokem dítěte na cestě za osamocněním, tj. na cestě k samostatné orientaci ve světě a dochází jeho vlivem k prvnímu odcizení od osob do té doby dítěti nejbližších, jimž bezmezně věřilo.¹⁰⁶

2.5.4.7 Pregenitální sexuální organizace

Lze říci, že hlavním rysem dětského sexuálního života je to, že jednotlivé dílčí pudy usilují o dosažení slasti odděleně a nezávisle na sobě navzájem. Tedy sexuální život dítěte je v podstatě autoerotický, tj. svůj sexuální objekt nachází na vlastním těle. Přesto však můžeme říci, že je spjat především s erogenními oblastmi, tedy s takovými místy na těle, jejichž dotyk či pohyb

¹⁰⁵ Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2000, s. 80.

¹⁰⁶ Tamtéž

vyvolává v dětech zjevný pocit rozkoše. Naproti tomu v dospělosti jsou dílčí pudy podřízeny primátu jedné erogenní oblasti a dosahování slasti slouží rozmnožovací funkci. Tedy sexuální život dospělých se soustřeďuje hlavně na genitální sféru, kdežto u kojenců a v raném dětství je, jak jsme si již ukázali, tělesně difúznější. U dospělého jedince jde tedy o vytvoření pevné organizace k dosažení sexuálního cíle na cizím sexuálním objektu.¹⁰⁷

Je známo, že již kojenci si s oblibou hrají se svými vnějšími genitáliemi. Freud již toto považuje za masturbaci, již rozděluje do tří fází. Již zmíněnou první fází následuje fáze druhá, která nastává kolem čtvrtého roku života a třetí fází je pak fáze lidské masturbace, jenž nazývá onanií, a která spadá do pubertálního věku. Kojenecká onanie mizí pravděpodobně za velmi krátkou dobu.

K tomuto tématu dále Freud poznamenává, že v průběhu druhé fáze infantilní masturbace, kdy se opět probouzí sexuální pud genitální oblasti, jsou důležité všechny jednotlivosti této druhé infantilní sexuální činnosti, protože zanechávají v paměti nejhlubší (nevědomé) stopy dojmů a určují vývoj charakteru jedince.¹⁰⁸

Hovoříme-li v tomto kontextu o organizaci sexuálního života, hovoříme o období, v němž se genitální oblasti ještě neujaly své vedoucí úlohy. Hovoříme tedy o takzvané sexuální organizaci pregenitální, nebo též o pregenitálním období psychosexuálního vývoje.

¹⁰⁷ Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2000, s. 81.

¹⁰⁸ O problematice infantilní masturbace se Freud podrobně rozepisuje na stranách 72.-76. ve stejné práci jako o předešlých bodech.

2.5.4.7.1 **Sexuální organizace orální (kanibalistická)**

První takovouto pregenitální sexuální organizací je organizace orální nebo také jinak řečeno kanibalistická. Sexuální činnost tohoto období je spojena s činností přijímání potravy. Protiklady obou těchto činností ještě nebyly diferencovány. Tedy hlad a libido spolu ještě souvisejí a obě činnosti tak mají tentýž objekt. K orální erotice v první fázi patří příjem potravy v podobě sání matčina nebo chůvina prsu, avšak také třeba sání gumového dudlíku u láhve s mlékem. Když Freud hovoří o orální sexuální rozkoši jako kanibalské, má na mysli skutečnost, kdy se kojeneček sápe na prs, který mu poskytuje otavu, jako by ho chtěl spolknout, jako by si chtěl svůj sexuální objekt přisvojit. Postupem času se touha po potravě zcela odloučí od rozkoše ze sání, cucání či dumání. Objektem sexuální činnosti, odloučené od přijímání potravy, se tak stávají vlastní části těla, mezi nimiž patří k nejoblíbenějším například palec. A tak tedy i cucání prstů lze dle Freuda považovat za sexuální činnost.

2.5.4.7.2 **Sexuální organizace sadisticko-anální**

Druhou pregenitální sexuální organizací je takzvaná fáze sadisticko-anální: „Zde už je vytvořena protikladnost, která prochází celým sexuálním životem; nelze jí však dosud označit jako mužskou a ženskou, nýbrž jako aktivní a pasivní“.¹⁰⁹ Dítě tedy vidí svět jako svět protikladů a to protikladů aktivity a pasivity, který můžeme označit za předchůdce polarity sexuální, s nímž také později během vývoje splývá. Aktivní stránka je dána takzvaným zmočňovacím pudem, který se uplatňuje prostřednictvím svalové činnosti těla a vyznačuje se právě takovými projevy chování, které se nám jeví jako mužské. Oproti tomu orgán s pasivním sexuálním cílem je především erogenní sliznice střev. Obé úsilí má své objekty, které však nejsou totožné. Vedle těchto úsilí se uplatňují i jednotlivé dílčí pudy autoerotickým způsobem. „V této fázi lze tedy již rozpoznat sexuální polaritu jedinců a cizí objekt. Organizace a podřízení funkci

¹⁰⁹ Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2000, s. 81.

rozmnožovací tu však dosud chybí“.¹¹⁰ V tomto období vývoje lidského jedince se prozatím pohlavní ústrojí podílí na sexuálním životě pouze v úloze orgánu pro vyměšování moči: „Dílčím pudům této fáze nechybějí objekty, ale tyto objekty nutně nesplývají v objekt jediný“.¹¹¹

Když jsme hovořili o infantilní masturbaci, tak jsme se již zmiňovali také o jistém významu oblasti lidského těla, jíž je oblast anální. Na doplnění je třeba uvést, že v této fázi vývoje se ještě mnohem jasněji než ve fázi orální objevují rysy perverzí, vyskytujících se u dospělých jedinců. Těmito odchylkami, od stavu považovaného většinou za normální, jsou nejčastěji pederastické a sadistické sklony. Jak jsme uvedli, děti například zadržují násilně stolici, a když se například vzpouzí svým vychovatelům a odmítají vyprázdnění střev při posazení na nočník, ale vykonávají svou potřebu tehdy, když se jim zachce, není to proto, aby znečistili lůžko či nějaké jiné místo, ale proto, aby se nepřipravili o toužebný pocit slasti provázející defekaci. Mají sklony pro ponechání si svých exkrementů jako něčeho, co jim patří a o čem pouze oni sami rozhodují. Freud ke střevnímu obsahu dětí dodává: „Dítě s ním nepokrytě zachází jako s částí svého těla, je to první „dárek“, jehož poskytnutím může vyjádřit povolnost, odepřením pak vzdor vůči svému okolí. Jako „dárek“ dostane později význam „dítěte“, neboť podle jedné z infantilních sexuálních teorií se dítě získává jídlem a rodí se střevem“.¹¹² O těchto infantilních sexuálních teoriích jsme již podrobněji pojednávali dříve. V tomto období dětského psychosexuálního vývoje se také již objevují i masochistické prvky.¹¹³

¹¹⁰ Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2000, s. 82.

¹¹¹ Freud, S., *Vybrané spisy I*, Praha: Avicenum, zdravotnické nakladatelství 1991, s. 234.

¹¹² Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2000, s. 73.

¹¹³ Tamtéž, s. 73.-74.

2.5.4.8 Gebitální sexuální organizace

Jestliže jsme uvedli již dříve, že v dospělosti jsou dílčí pudry podřízeny primátu jedné erogenní oblasti a dosahování slasti slouží rozmnožovací funkci, snažili jsme se tím zdůraznit, že sexuální život dospělých se soustřeďuje hlavně na genitální sféru. Tuto skutečnost je však třeba dále doplnit. Již v dětských letech se uskutečňuje volba sexuálního objektu, jež je charakteristická pro období puberty. Tato volba „*spočívá v tom, že všechny sexuální snahy se zaměřují na jedinou osobu, v níž chtějí dosáhnout naplnění svých cílů*“.¹¹⁴ Takto se může jedinec v dětském věku nejvíce přiblížit podobě sexuálního života po pubertě.

„Rozdíl je pouze v tom, že v dětství dosud nedošlo k syntéze dílčích pudů a neprosadilo se – nebo jen velmi nedokonale – jejich podřízení primátu genitálií. Nastolení tohoto primátu ve službě rozmnožovací funkce je tedy poslední fází, jíž sexuální organizace prochází“.¹¹⁵

2.5.4.8.1 Fáze falická

V kontextu s výše uvedeným se již dostáváme k sexuální organizaci genitální, jenž stojí na vrcholu pyramidy psychosexuálního vývoje člověka a na jejímž samotném počátku stojí takzvaná fáze falická. Je zde již patrný jistý sexuální objekt a také i jistá míra konvergence sexuální touhy na tento objekt. Avšak čím se však ještě liší od definitivní organizace v pohlavní zralosti, je totiž ten fakt, že zná pouze jen jeden druh genitálu a to mužský.¹¹⁶ Etymologicky falický poukazuje na řecké slovo phallos, jenž označuje mužský pohlavní úd. Pokud děti mají své vlastní sourozence, zkoumají a objasňují si otázku genitálií na nich. Pokud jich však nemají, upírají svoji zvědavou pozornost na jiné děti,

¹¹⁴ Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2000, s. 82

¹¹⁵ Tamtéž

¹¹⁶ Tamtéž, s. 92.

aby tuto otázku co nejdříve rozřešili a s ní spojenou otázku existence pohlavních rozdílů.¹¹⁷

Výše uvedený odstavec nám naznačuje skutečnost, že falická fáze se musela stát nejspornější a nejdiskutabilnější ze všech čtyř Freudových vývojových fází. Je tomu tak z toho důvodu, protože Freud se domníval, že nejen chlapci, ale i dívky v tomto věku, tj. asi mezi čtvrtým až šestým rokem, uznávají pouze jedno pohlaví a to pohlaví mužské. To ovšem naznačuje úzkou souvislost této fáze s námi již značně podrobně zkoumaným jevem kastrací komplex, neboť právě v tomto období si dle Freuda chlapec uvědomuje své genitálie a začíná si s nimi záměrně hrát. Opět zde také poukazuje na skutečnost, jak neblahý vliv může mít na dítě jeho okolí, pokud je mu tato činnost zakázána. U chlapce to totiž vyvolá strach, že by mohl o svůj úd přijít. Tedy i zde se objevuje onen kastrací komplex.

Ve stadiu falické fáze dítě ještě nepovažuje sexualitu za něco, co se odehrává mezi mužem a ženou, ale je to pro něj alternativa mezi penisem a vykastrováním. To tedy znamená, že pokud v tomto stadiu vývoje dochází k jednoznačné náklonnosti mezi osobami opačného pohlaví, dochází také u obou dvou k podvědomému popírání existence ženských genitálií. Významný psychoanalytik Karl Abraham (1877-1925) v této souvislosti hovoří o lásce k objektu s vyloučením genitálií a Ernest Borneman tuto záležitost vysvětluje následovně:

*„Druhý člověk může být již milován v plném, dospělém smyslu, ale pohlíží na něj ambivalentně, ne jako na kompletního člověka s pohlavními orgány, nýbrž (z perspektivy dívky) jako na někoho neprávem privilegovaného, kdo má něco, co jí příroda odepřela“.*¹¹⁸

S jistou nadsázkou můžeme říci, že děti jsou voyeurů i exhibicionistů. Chtějí se, nejen dívat, což je důsledek jejich zvědavosti, ale zároveň se i rádi

¹¹⁷ Borneman, E., *Encyklopedie sexuality*, Praha: Victoria publishing, s. 140.

¹¹⁸ Tamtéž

ukazují a poukazují na to, co samy mají. V této fázi se zejména chlapci rádi pyšní svým genitálem a jsou na něj patřičně hrdí. Stává se také, že tato sexuální hrdost může vést k chorobnému narcismu nebo jiným sexuálním úchylkám a neurózám.¹¹⁹

Freud byl, jak jsme již mnohokrát ukázali, přesvědčen, že pudové sexuální vztahy k jiným osobám, se v člověku vyvíjejí již od raného dětství a soustřeďují se zprvu na nejbližší okolí dítěte, tedy na jeho rodiče a sourozence, má-li dítě chůvu, vychovatelku či ošetřovatelku, tak také na ně. V tomto kontextu lze tedy poznamenat, že dokonalá asexuální láska k rodinným příslušníkům dítěte a jemu blízkým osobám neexistuje.

2.5.4.8.2 Oidipovský a Elektrín komplex

Freud v souvislosti s výše uvedeným přes veškerou nelibost svého okolí poukázal na další charakteristický rys ve vývoji lidské sexuality a to na přání dítěte směřující k odstranění jeho rodičů, obzvláště pak rodiče, jenž je stejného pohlaví. Jde o záležitost soupeření v lásce se zřetelným zdůrazněním pohlavního charakteru této lásky.

*„Syn začíná už jako malé dítě projevovat obzvláštní něžnost k matce, na kterou se dívá jako na svoje vlastnictví, a otce začíná pocítovat jako soupeře, který mu toto výhradní vlastnické právo upírá; a zrovna tak i malá dceruška vidí v matce osobu, která její něžný vztah k otci ruší a zabírá místo, které by velmi dobře mohla zaplnit ona sama“.*¹²⁰

Tento projev dětské žárlivosti k rodinným příslušníkům Freud nazval oidipovským komplexem podle pověsti o Oidipovi, v níž jsou uvedena obě krajní přání vyplývající ze synovské situace, a to přání zabit otce a vzít si svoji matku

¹¹⁹ Tohoto lapidárního vysvětlení na tomto místě zkoumaného problému užil Richard Lewinsohn ve svých Světových dějinách sexuality, Praha: Naše vojsko 1992, s. 249.

¹²⁰ Freud, S., *Vybrané spisy I*, Praha: Avicenum, zdravotnické nakladatelství 1991, s. 151.

za ženu. Pro analogický komplex děvčat se vžil název Elektrín komplex, který je též odvozen z řecké báje. U chlapců jde tedy o lásku k matce spojenou se žárlivostí na otce i bratry, kterým se dostává jisté matčiny náklonnosti. Erotický vztah dcery k otci spočívá v tom, že ta se mu snaží svoji matku nahradit, a tedy tak ji od svého otce co možná nejvíce izolovat. Dcerka má přání, porodit svému otci jeho dítě.

Můžeme říci, že dětská sexuální fantazie není zcela monogamní. Syn nejenže udržuje ve svých představách incestní poměr k matce a dcera ke svému otci, ale taktéž sourozenci navazují pohlavní styk spolu navzájem. Má-li dítě více sourozenců stejného pohlaví, obvykle ve svých představách miluje nejvíce pouze jednoho z nich a chová se k tomuto vyvolenému sourozenci eroticky jako milenec. Dítě cítí také žárlivost, pokud si milovaného sourozence vybere taktéž za tajného milence či milenku i někdo jiný ze sourozenců.

2.5.5 Sexuální úchyvky

Hned na počátku této kapitoly je třeba si ujasnit dva základní pojmy, o nichž již byla řeč dříve, ale nebyly specifičtěji vysvětleny. Těmito dvěma klíčovými pojmy jsou sexuální objekt a sexuální cíl. Sexuální objekt představuje osoba, od níž vychází pohlavní přitažlivost a cíl této pudové činnosti, ke kterému je nasměrována, nazýváme cílem sexuálním.¹²¹

Richard Lewinsohn uvažuje ve svých Světových dějinách sexuality o perverzích ve shodě s Freudem a píše: *Pojem perverze znamená, že jde o výjimku z pravidla, o malou menšinu*.¹²² Tedy jde o skupiny lidských jednotlivců, „jejichž „sexuální život“ se od obvyklého průměru naprosto nápadně odlišuje“.¹²³ Z toho tedy vyplývá, že založení a chování většiny je normální,

¹²¹ Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2000, s. 32.

¹²² Lewinsohn, R., *Světové dějiny sexuality*, Praha: Naše vojsko 1992, s. 247.

¹²³ Freud, S., *Vybrané spisy I*, Praha: Avicenum, zdravotnické nakladatelství 1991, s. 218.-219.

kdežto odchylky od tohoto stavu takzvané normality, můžeme říci, jsou anomální. Lewinsohn uvažuje dále až do zdánlivých absurdit: „*Kdyby byla většina lidí homosexuální, bylo by to prostě normální a lidé heterosexuální by byli anomální, i když by jim připadla funkce rozmnožovací*“.¹²⁴ Můžeme tedy klidně s jistou nadsázkou říci, že v sexuální oblasti jsou lidé až neobyčejně demokratičtí a není jiného měřítko než kritéria většiny. Podle Freuda pak v tomto smyslu mají všichni lidé bez výjimky sklon k perverznímu chování a ne jinak je tomu i u dětí. Dodejme snad ještě, že když Freud hovořil o perverzích dospělých osob, byla to svým způsobem pouhá záminka k tomu, jak se dostat k perverznímu chování dětí, jenž ho zajímalo ze všeho nejvíce a bylo také ze všeho nejvíce terčem ostré kritiky a tvrdě většinou lidí odmítáno.

Freud je totiž přesvědčen, že neurozy a perverze spolu úzce souvisí, a že jsou jistými pozůstatky dětské sexuality. Můžeme říci, že dětské psychosexuální zrání prochází zřetelnými fázemi vývoje, o nichž jsme se roze-psali poněkud podrobně v minulých kapitolách, a jenž každá z nich odpovídá více či méně jedné perverzi dospělých. Pokud dojde ve vývoji dítěte k procesu fixace nějaké typické dětské sexuální činnosti, tak tato činnost nabude přehnaného významu a vznikne perverze. Avšak dojde-li pouze k potlačení takovýchto sklonů a nikoli k jejich úplnému vymáčení, promění se ve zdánlivě úplně jiné duševní zábrany, jimiž jsou neurozy. Ty pak takto vznikají zejména častým káráním a trestáním. Freud sám říká: „*Neuroza je takřka negativem perverze*“.¹²⁵

Tak tedy, jak bylo již naznačeno, děti mají bohatý sexuální život od samého počátku, ale ten se od sexuality, jež považujeme v mnohem pozdějším věku za normální, v mnohém odlišuje. To co se považuje v životě dospělých osob za perverzní, odlišuje se od normálního v těchto bodech:

„*Za prvé tím, že není respektováno omezení druhové (přehrada mezi člověkem a zvířetem), za druhé tím, že jsou překračovány meze dané pocity*

¹²⁴ Lewinsohn, R., Světové dějiny sexuality, Praha: Naše vojsko 1992, s. 247.

¹²⁵ Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2000, s. 58.

ošklivosti, za třetí překročením mezí daných incestním zákazem (zákazem vyhledávat sexuální ukojení u osob pokrevně úzce spřízněných), za čtvrté překročením mezí daných příslušností k těmto pohlaví a za páté přenesením role pohlavního ústrojí na jiné orgány a jiná místa těla“.¹²⁶

Freud na tomtéž místě říká, že tato omezení neexistují od počátku, ale že se vytvářejí poněkud teprve v průběhu vývoje a výchovy. Tvrdí, že malé děti jich jsou zcela prosti. Dítě „*nezná ještě žádnou ostrou přehradu mezi člověkem a zvířetem; pýcha, s níž se člověk distancuje od zvířete, vyvine se u něho teprve později*“.¹²⁷

2.5.5.1 Úchylky v sexuální objektu

Že nám jde dnes již mnohem více o sexuální objekt, než jak tomu bylo v dobách rodící se naší civilizace, kde byla pozornost upřena primárně na libidinózní aktivitu jako takovou, věděl již Freud a trefně k tomu dodal:

„Nejhlubší rozdíl mezi milostným životem starověku a naším spočívá nejspíše v tom, že antika kladla důraz na pud sám, my však na jeho objekt. Staří oslavovali pud a ten jim zušlechťoval i méněcenný objekt, kdežto my si málo vážíme pudové činnosti samotné a omlouváme ji jen přednostmi objektu“.¹²⁸

My však nyní odhlédneme od tohoto opěvování sexuálního pudu a zaměříme svá hledí podrobněji na sexuální úchylky v tomto sexuální objektu.

¹²⁶ Freud, S., *Vybrané spisy I*, Praha: Avicenum, zdravotnické nakladatelství 1991, s. 152.

¹²⁷ Tamtéž

¹²⁸ Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2000, s. 44.

2.5.5.1.1 Inverze

První z nich je inverze. Inverze se vyznačuje tím, že jsou muži, jejichž sexuálním objektem není žena, tedy osoba opačného pohlaví, ale je jím jedinec pohlaví stejného, tedy také muž a totéž platí i pro některé ženy, jejichž sexuálním objektem není muž, ale nějaká jiná žena. Freud takto sexuálně orientované osoby nazývá kontrárně sexuální nebo jím také častěji užívaným termínem osoby invertované. Skutečnost jako takovou pak nazývá inverzí.

Jedinci, u nichž se objevují jednoznačné rysy inverze, jsou buď absolutně invertovaní, to znamená, že jejich sexuálním cílem je vždy osoba stejného pohlaví, nebo jsou oboje invertovaní, tj. psychosexuálně hermafrodičtí, jejichž sexuálním cílem může být, jak osoba stejného pohlaví, tak i osoba pohlaví druhého, nebo mohou být příležitostně invertovaní, což způsobuje na prvním místě nedostatek možností vyhledání normálního sexuálního objektu a za účelem alespoň jeho napodobení dochází k vyhledání osoby stejného pohlaví a následnému pohlavnímu aktu s cílem uspokojení.¹²⁹

Je věčným otazníkem a ještě i dnes zůstává ne zcela zodpovězenou otázkou, zda je vznik inverze podmíněn geneticky, důsledkem tělesné konstituce, či je vyvolána vztahy k vnějšímu světu. Do protikladu lze postavit dva různé názory na vznik homosexuality. Tím prvním je postoj zastávaný přívrženci konstituční teorie, jenž říká, že „*určité tělesné formy sebou přinášejí predispozici k určitým formám homosexuality*“.¹³⁰ A ten druhý jenž zastává většina psychoanalytiků, naproti tomu předpokládá, že „*ani tělesná struktura, ani dědičnost nemají v nejmenším nic společného s patogenezí homosexuality*“.¹³¹ Formou inverze se dle tohoto názoru projevuje v podstatě bisexuální povaha člověka, jenž je formována převážně vztahy mezi příslušným člověkem a jeho rodiči. To znamená, že chlapec, jenž je příliš těsně vázán na matku a k otci není vazba naopak dost těsná, má tendenci k homosexualitě. A

¹²⁹ Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2000, s. 33.

¹³⁰ Borneman, E., *Encyklopedie sexuality*, Praha: Victoria publishing, s. 182.

¹³¹ Tamtéž

když děvče má příliš těsnou vazbu na otce a na matku není dost těsná, má tato dívka tendenci k lesbicismu.

Sám Freud se k tomuto tématu vyjadřuje následovně: „*Podstata inverze není vysvětlena ani domněnkou, že je vrozená, ani domněnkou, že je získaná*“.¹³² Patrně se domníval, jako i mnozí současní sexuologové, že obě tato pojetí jsou navzájem slučitelná.

Freud také ze svých četných výzkumů invertovaných vyvozuje významné morální stanovisko, když ve svých Třech pojednáních k teorii sexuality prohlašuje: „*Psychoanalýza se vzpírá se vši rozhodností pokusu odloučit homosexuály od ostatních lidí jako zvláště utvářenou skupinu*“.¹³³ Pokud totiž studujeme i jiné sexuální vzruchy než ty, které jsou vyjadřovány navenek, lze zjistit, že všichni lidé jsou schopni volby objektu stejného pohlaví, a že ji také v nevědomí provedli.

2.5.5.1.2 **Pohlavně nedospělí a zvířata jako sexuální objekt**

Druhou z úchylek v sexuální objektu je vyhledávání pohlavně nedospělých tedy dětí a zvířat za sexuální objekty. Že Freud neodsuzuje invertované jedince, tak i jedince, jenž jejich sexualita jeví známky této úchytky dokazuje jeho následující výrok:

„*Z estetického důvodu chtěli bychom přiřknout tato i jiná těžká poblouzení pohlavního pudu jen duševně chorým, ale to nemůžeme. Zkušenost učí, že u nich nepozorujeme žádných jiných poruch pohlavního pudu než u zdravých, a to u celých ras a různých stavů*“.¹³⁴

¹³² Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2000, s. 36.

¹³³ Tamtéž, s. 41.

¹³⁴ Tamtéž, s. 43.-44.

2.5.5.2 Úchytky ve vztahu k sexuálnímu cíli

Freud podává vysvětlení, že pro normální sexuální akt, tedy soulož, platí spojení genitálií jedinců opačného pohlaví, jenž „vede k uvolnění sexuálního napětí a k dočasnému vyhasnutí sexuální touhy“.¹³⁵ Toto uspokojení je analogické k uspokojení, k němuž dochází při nasycení hladu. Avšak jsou již i na tomto „nejnormálnějším sexuálním ději patrné základy toho, co dalším rozvinutím vede k oněm úchytkám, jež byly popsány jako perverze“.¹³⁶ Za tyto základy perverzního chování jsou považovány činnosti, jenž předcházejí samotný pohlavní akt, ale již se nějakým způsobem vztahují k sexuálnímu objektu jako je například ohmatávání, prohlížení, ale také například vzájemný dotyk sliznic rtů. Už u tohoto typu chování dochází k jistému stupni vzrušení, které pak vyvrcholí v samotnou soulož. Tyto činnosti lze nazvat mezitímními sexuálními cíli.

Podle těchto skutečností Freud rozděluje perverze na anatomické přestoupení oblastí těla, určených pro pohlavní spojení a na prodlévání při mezitímních vztazích k sexuálnímu objektu, které mají jinak normálně vést co nejrychlejší cestou ke konečnému sexuálnímu cíli.¹³⁷

2.5.5.2.1 Anatomické přestupování

K perverzím anatomického přestupování patří například orální sex. Za perverzní není však považováno chování, dotýkají-li se partneri navzájem sliznicemi úst. Jiným případem takového perverzního chování je sexuální používání otvoru řitního. Zcela specifického rázu je typ perverzního chování, jenž volí nevhodné náhražky za normální sexuální objekt, obecně velmi málo vhodné pro sexuální účely, jimiž mohou být například noha, vlasy, nebo nějaký

¹³⁵ Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2000, s. 45.

¹³⁶ Tamtéž

¹³⁷ Tamtéž

„neživý předmět, který je v prokazatelném vztahu k sexuální osobě, nejlépe k její sexualitě“.¹³⁸ Nejčastěji jimi jsou nějaké kusy oděvu, zvláště pak spodní prádlo a podobně. Tato úchylka v chování člověka bývá nazývána fetišismem.¹³⁹

2.5.5.2.2 *Fixace předběžných sexuálních cílů*

*„Všechny vnější i vnitřní podmínky, které znesnadňují nebo odkládají dostižení normálního sexuálního cíle (impotence, vzácnost sexuálního objektu, nebezpečí sexuálního aktu), podporují pochopitelně sklon setrvávat u přípravných činností a vytvořit z nich nové sexuální cíle, které by mohly vstoupit místo normálních“.*¹⁴⁰

Tedy hovoří-li Freud v tomto duchu o těchto přípravných činnostech, naznačuje tím, že dochází k fixaci předběžných sexuálních cílů, tedy k onomu prodlévání, jenž je také znakem perverzního chování. Perverzním chováním tohoto typu je například ohmatávání a prohlížení. Samozřejmě, že jistá míra ohmatávání je nezbytná pro dosažení sexuálního cíle a nemůže být tedy považována za perverzní. Podobně jest tomu i u dívání, které je od ohmatávání odvozeno. Optický dojem je totiž cestou, která nejčastěji probuzuje v jedinci libidinózní vzrušení a také hraje klíčovou úlohu při výběru sexuálního objektu. Perverzním se však toto chování stává, pokud se výlučně omezuje na genitálie, když se spojuje s přemáháním hnusu, například přihlížením vyměšovacími funkcím člověka, tedy můžeme říci jistým druhem voyeurství a konečně, když je potlačován normální sexuální cíl, namísto toho, aby jeho dosažení bylo tímto chováním připravováno.¹⁴¹

¹³⁸ Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2000, s. 48.

¹³⁹ Podrobněji se tomuto typu perverzí Freud věnuje tamtéž, s. 45.-49.

¹⁴⁰ Tamtéž, s. 49.

¹⁴¹ Tamtéž, s. 49.-50.

Sklony způsobovat svému sexuálnímu cíli bolest, se nazývají sadismem a jsou takzvanou aktivní sexuální činností. Oproti tomu tendence, jenž se vyznačují svojí pasivitou a naopak si nechávají bolest působit někým jiným, byly pojmenovány jako masochismus. S pojmenování obého přišel již Krafft-Ebing. Někdy se můžeme také v souvislosti s těmito aktivy a pasivy lidského jednání setkat s označením algolagnie, avšak tento termín je ve svém významu trochu posunut.

Sklony k určitému druhu sadismu lze prokázat i v normálním stavu jedince, zvláště pak u mužů, u nichž se v jejich chování občas můžeme setkat s náznak agrese, tj. sklonu k přemáhání svého sexuálního cíle jiným způsobem, než pouhým ucházením se o něj: „*Sadismus by tedy odpovídal agresivní složce pohlavního pudu, která se osamostatnila, nadměrně se rozvinula a přesunutím se dostala na hlavní místo*“.¹⁴² Aby byl sadismus považován za perverzní chování, musí docházet k ponižování a týrání objektu za účelem ukájení.

Naopak masochismus se vyznačuje pasivností v sexuálním chování svého života i ve vztahu k objektu. Vyznačuje se právě naopak od sadismu ukájením se ze svého vlastního ponižení a týrání. Freud se domnívá, že masochismus „*je pouze pokračováním sadismu, který byl obrácen proti vlastní osobě, jež při tom zprvu zaujímá místo sexuálního objektu*“.¹⁴³

Freud se také domníval, že každý sadista je též zároveň masochistou. Jedna stránka sexuálního života již je aktivní či pasivní forma však samozřejmě může převládat, a tedy také rozhodněji ovlivňovat a určovat sexuální činnost jedince. A poukazuje také na skutečnost, že ten, kdo pocítuje rozkoš z působení bolesti druhým, je také sám schopen zažívat jistý pocit rozkoše z bolesti, kterou mu může vztah způsobovat.

„*Bolest, jež se při tom musí přemáhati, přiřazuje se k hnusu a studu, které se postavily proti libidu jako odpory*“.¹⁴⁴

¹⁴² Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2000, s. 50.

¹⁴³ Tamtéž, s. 51.

¹⁴⁴ Tamtéž

Stud a hnus Freud považoval za jakési duševní mocnosti, proti nimž musí sexuální pud pobožovat. Tyto mocnosti se v člověku vyvinuli mnohem dříve, než se plně vyvinul sám sexuální pud a lze na tomto základě tedy usuzovat, že stud a hnus také určují a ovlivňují jeho vývoj. Tyto duševní mocnosti také sexuální pud udržují v jistých hranicích, které jsou považovány v chování jedince za normální. Freud však podotýká, že tyto hranice jsou výhradně konvenční.

3 SEXUALITA A FILOSOFIE

3.1 Sex jako dlouho skrývaný objekt etické touhy

W. M. Alexander ve své stati *Philosophers have avoided sex* hned svojí první větou naznačuje skutečnost, že filosofové ze zcela podivných a nepochopitelných důvodů opomíjeli fenomén sexuality a tu skutečnost, že sex patří do života každého člověka a každý se s ním musí nějakým způsobem potýkat a vyrovnávat a doslovně říká:

*„It is strange and puzzling fact that philosophers have acted almost as though man were sexual“.*¹⁴⁵ A vzápětí dodává: „It is as though sex had no significance for human thought, or as though it made no difference that the thinker was also a sexual creature“.¹⁴⁶

Domnívám se, že v dějinách myšlení došlo k jakémusi podcenění tohoto dle mého názoru zcela určujícího momentu lidského chování a charakteristického rysu lidského života a jeho živočišnosti. V této souvislosti nemohu jinak, než souhlasit s Freudem, že pohlavní pud je natolik silným motivem lidského jednání jako hlad, který je projevem pudu pro přijímání potravy.¹⁴⁷ Tedy opomíjení fenoménu sexuality je z tohoto důvodu pro mne nepřijatelné. Ba co více, jsem toho názoru, že chování, jenž se projevovalo a stále někdy ještě projevuje tím, jakoby sex neměl zásadnější význam pro lidský život a mezilidské vztahy, je nezodpovědné a také spoluodpovědné za chování sexuálních pesimistů, jenž vyústilo například ve viktoriánský puritanismus, v mnoha ohledech také v morální antisexuální církevní nauky a podobně.

¹⁴⁵ Alexander, W. M., *Philosophers Have Avoided Sex*, In *The philosophy of sex*, Alan Soble. Second edition. Maryland: Rowmans & Littlefield Publishers, Inc., 1991, s. 3.

¹⁴⁶ Tamtéž

¹⁴⁷ O tomto pšíi podrobně na s. 39. v podkapitole s názvem Teorie libida.

Nejsem žádným zastáncem a ani obhájcem rozkladu hodnot v dnešním postmoderním světě, ale výhradně se stavím do opozice proti slepému ideologickému „vymývání mozků“ a proti radikálně jednostranným postojům, jimž často chybí „zdraví selský rozum“ a uvážlivost. Mám za to, že jakýkoli extremismus v jakékoli podobě je tou nejméně správnou cestou člověka. Vždycky jsem byl a chci být zastáncem a ochráncem řecké uměřenosti ve smyslu sofrosiné.

Chtěl bych také zdůraznit, že člověk by měl mít v patrnosti svoji omylnost a nedokonalost, a tím být zcela dalek jednoznačných soudů, které by si dělali nárok na věčnou platnost a pravdivost. Nejednou nás dějiny poučili o tom, že takovéto soudy lidem do úst nepatří. Neměli bychom ztrácet pokoru a neustálý údiv nad universem jako tajemstvím celku, jenž jako lidé koneční, a tedy omezení nejsme schopni plně obsáhnou. A ani jakákoli učenost, ať už by to byla učenost třeba samotného Brouka Pytlíka na tom nemůže nic změnit, neboť jak věděli již staří Řekové, nejde v přímou úměru s moudrostí.

V dějinách filosofie sice můžeme nalézt občasné zmínky o lidské sexualitě a náznaky jakého si bližšího zkoumání její podstaty a zkoumání otázek sexuální morálky, přesto však nebyly rozpracovávány systematicky a v klasických dílech, byly pojednávány jen okrajově. Filosofů, jichž se to týká, jsou hlavně Platón, Augustin, Tomáš Akvinský, Immanuel Kant, Jeremy Bentham, Arthur Schopenhauer, Bertrand Arthur William Russel, Jean-Paul Sartre a Simone de Beauvoirová.

Situace se poněkud změnila v šedesátých a sedmdesátých letech dvacátého století vlivem probíhající sexuální revoluce, díky níž sexualita opět vystoupila ze soukromé sféry na pole veřejné. Došlo během ní totiž k řadě zpochybnění tradičních představ široké společnosti například o sexu, lásce, věrnosti, manželství a podobně.¹⁴⁸ V anglosaském prostředí se též etablovala nová badatelská oblast takzvaná Philosophy of Sexuality, která se systematicky

¹⁴⁸ Více informací o sexuální revoluci lze nalézt například v knize: Kelly, G., F., *Sexuality Today*, New York: Dushkin/McGraw-Hill 1995, s. 3.-10.

zaobírá nejrůznějšími aspekty sexuality. Není nezajímavé, že v sedmdesátých letech minulého století získávala mnohé impulsy a podněty pro své bádání od feministických proudů, později také z diskusí na téma morálního statusu homosexuality, registrované partnerství, z obecně diskutovaných otázek sexuální orientace, lásky, manželství a podobně.¹⁴⁹ Po velmi dlouhou dobu to totiž vypadalo tak, že oblasti lidské sexuality a všemožné problémy s ní spojené budou řešit a popisovat pouze psychoanalytici, psychiatři, sexuologové, antropologové a příslušníci mravnostního odboru policie. Proto je třeba tomuto současnému úsilí zejména amerických filosofů věnovat patřičnou pozornost a obecně více se věnovat oblasti etiky, morálních hodnot a s tím i tedy úzce spojenému morálnímu hodnocení sexuálních aktivit.

Otázkou samozřejmě i nadále zůstává, zda sexualita představuje nadějně, nikoli pouze čtenářsky atraktivní, filozofické téma. Nicméně diskuse by se měly o tomto tématu vést, a to nejen v rámci filozofických disciplín, zvláště pak etiky, ale i interdisciplinárně. Osobně se domnívám, že fenomén sexuality by ve svém nejširším pojetí měl mít jednoznačně své nezastupitelné místo ve filozofickém bádání, stejně jako ho nepochybně má v každodenním životě člověka. Není možné pochybovat o tom, že sexualita, vztahy a rodina patří jednoznačně do oblasti etiky a etika by neměla být ničím jiným než součástí filosofie v širším slova smyslu, ačkoli ji označujeme jako praktickou část filozofického myšlení, neboť není významných etických teorií, které by neměly své základy ve filosofii obecné, tj. že by nestály na nějakém ontologickém a gnoseologickém podkladě. Na základě řečeného se domnívám, že jakkoli se v dnešní době stává, že etické výzkumy jsou stále více odtržené od filosofie, není to správně. A totéž platí i pro sexualitu. Nelze přeci v dějinách myšlení opomíjet tak významnou oblast našeho života, jakou představuje právě naše sexualita.

¹⁴⁹ Některé další oblasti těchto diskusí byly zmíněny již v úvodu na s. 3.

3.2 Philosophy of sexuality

Současným předním představitelem toho badatelského odvětví je univerzitní profesor Alan Soble působící jako vědecký pracovník na University of New Orleans. Z jeho bibliografie uvedme například *The Structure of Love* (Yale, 1990), *Pornography, Marxism, Feminism and the Future of Sexuality* (Yale, 1986), *Sex, Love, and Friendship* (Amsterdam 1997), *Sexual Investigations* (New York University Press 1996), je editorem například antologií *Eros, Agape and Philia, Readings in the Philosophy of Love*, *The Philosophy of Sexuality* (Contemporary readings 1991), editorem filosofické encyklopedie *Sex from Plato to Paglia* (2005) a dalších.

Již jsme se zmiňovali o mnoha fenoménech spadajících do sféry lidské sexuality jako jsou rozmnožování, homosexualita, pornografie, pedofilie, sadomasochismus, sexuální harašment, masturbace, znásilnění, svádění, flirtování, manželství, láska, celibát, antikoncepce, prostituce, monogamie, polygamie, příležitostný sex, partnerství, dospělost a mnohé další, avšak dosud jsme si nepoložili otázku: Co mají tyto termíny společné? Všechny se samozřejmě svým specifickým způsobem nějak vztahují a poukazují k široké oblasti lidské sexuality. Jeden úhel pohledu naznačuje, že se zaměřují například na lidské touhy a aktivity, které souvisejí se zájmem a dosažením sexuální slasti a na sexuální radovánky (zábavy, záliby). Nicméně toto hledisko jen někdy a velmi nepatrným způsobem explikuje a vyvolává filosofické nahlížení fenoménu sexuality, tedy jako existenci tužeb a aktivit člověka, jež zapřičiňují vznik nových lidských bytostí, a které neodmyslitelně souvisí s bytím každého jedince. Je nepochybné, že přirozeným charakterem lidského bytí je sexuální chování směřující k rozmnožování či ke slasti, nebo k oběmu zároveň. Je též mimo jakoukoli pochybnost, že lidské chování je též ovlivňováno tělesnými orgány člověka, a tedy i orgány pohlavními.

Výše uvedené je tedy podrobně zkoumáno a rozebíráno v námi zmíněném odvětví filosofie a to ve filosofii sexuality konceptuálně a normativně.

Konceptuální analýzy se snaží objasnit základní motivy sexuálních tužeb a aktivit. Usilují o to, aby dospěly k uspokojujícím definicím dospělosti, prostituce, znásilnění a dalších s tématem souvisejících pojmů. Ptají se na otázky typu: Které chování vyvolává sexuální touhy? Proč právě toto chování a čím? V čem se liší svádění od nenásilného zneužití? A podobně. Tento konceptuální filosofický přístup k otázkám tohoto typu je často velmi složitý a zdánlivě nejasný, avšak bezpochyby přispívá svými užitečnými a mnohdy neočekávanými postřehy a překvapujícími odhaleními zdánlivě jasného.

Oproti tomu normativní přístup se táže na hodnoty sexuálních aktivit a rozkoše a na jejich rozdíly v jednotlivých morálních koncepcích. Je tedy úzce napojen na etiku a také ji dle svých potřeb patřičně využívá. Nejde tedy o podstatu, ale o hodnotu sexuálního chování v lidském životě. Tím se tedy tento přístup filosofie sexuality zaměřuje na věčně otevřené a nejrůznějšími způsoby diskutované otázky sexuální morálky a vytváří tak širokou oblast takzvané aplikované etiky. Normativní filosofie sexuality se tedy táže na to, jaké chování je pro lidskou společnost nepřipustné a měli bychom se ho tedy vyvarovat a naopak jaké že způsoby chování jsou správné a měli bychom se jimi nechat inspirovat a podle nich také jednat.

Někteří filosofové se snaží filosofickou konceptuální analýzu a sexuální etiku od sebe navzájem oddělovat. Jsou toho názoru, že definovat sexuální fenomény jenž byly uvedeny výše je jedna věc a hodnotit je, je věc jiná. Jiní filosofové jsou zcela opačného názoru, když se domnívají, že jak analýza sexuálních pojmů, tak i morální hodnocení sexuálních činů jsou spolu v natolik těsné blízkosti, že je nelze od sebe oddělit, neboť jedna významným způsobem ovlivňuje druhou.

I když jsme naznačili jistý logický rozdíl mezi morálkou a hodnotami na straně jedné a mezi přirozenými, sociálními a konceptuálními skutečnostmi na straně druhé, je tato rozdílnost a její otázka fascinujícím a nekonečně

diskutovaným tématem ve filosofii obecně, a tudíž tedy není vymezena pouze pro oblast filosofie sexuality.¹⁵⁰

3.3 Metafyzika sexuality

Můžeme říci, že morální hodnocení naší sexuální aktivity je ovlivněno tím, jak pohlížíme na povahu sexuálních impulsů, sexuálních tužeb a lidského bytí. Z tohoto pohledu lze rozlišit filosofy na filosofy jenž smýšlí o sexualitě v pozitivním slova smyslu tedy na metafyzické optimisty a na ty, kteřížto o ní smýšlí negativně, jenž můžeme označit jako metafyzické pesimisty.¹⁵¹

Mezi pesimisty ve filosofii sexuality lze zařadit například církevního otce Augustina, Immanuela Kanta, někdy je za sexuálního pesimistu označován také Sigmund Freud a někteří další, kteřížto vnímají sexuální impulsy a chování, jenž vyvolávají jako něco, co nelze nikdy spojit s lidskou důstojností. Shledávají podstatu a výsledky našich nutkání za neslučitelné se smysluplnými, vznešenými cíli a s úsilím pro lidskou existenci. Jejich obavy spočívají v představě, že síla sexuálních impulsů ohrozí harmonický život. V sexualitě spatřují vážnou hrozbu, jež ohrožuje správné vztahy a tím i pro naše morální jednání s ostatními lidmi. Obecně lze říci, že je to fenomén, jenž je nebezpečím pro podstatu lidskosti.

Mezi optimisty můžeme naopak směle zařadit například Platona, některé práce Sigmunda Freuda, Bertranda Russela a další. Tyto filosofy spojuje skutečnost, že ani jeden z nich nepovažuje sexualitu a její impulsy za nic, co by bylo odporné a představovalo jakoukoli hrozbu pro lidi a jejich důstojnost. Na

¹⁵⁰ O filosofii sexuality, jejím oboru bádání a jejím dělení se podrobně zabývá Alan Soble ve své práci *Philosophy of Sexuality* na: Soble, A., *Philosophy of Sexuality* [online]. Publikováno 2006 [cit. 2006-4-17]. Dostupné z: <http://www.iep.utm.edu/>

¹⁵¹ Tamtéž

sex mezi lidmi pohlížejí povětšinou jako na neškodný aspekt naší existence, jako na něco tělesného a živočišného a cosi, co je v nás pevně zakotveno. Soudí, že sexualita, která nám dle mnoha názorů byla dána evolučním procesem probíhajícím v přírodě, nemůže vést k duševní pohodě, pokud se neodpoutáme od mnohých intelektuálních postojů a tendencí. Než, aby zdůrazňovali nejrůznější obavy plynoucí z lidské sexuality, hovoří spíše o síle sexuálních impulsů, jenž nás mohou povznést k nejrůznějším formám štěstí a uspokojení.

V námi dále zpracovávaném tématu se budeme tedy pohybovat v obou těchto oblastech a poukážeme na základní odlišnosti těchto dvou filosoficky relevantních koncepcí, jenž každá má své vlastní kořeny a dějiny, na příkladech několika málo myslitelů a jejich koncepcí.

3.3.1 Metafyzičtí optimisté

Jak jsme tedy již naznačili, filosofové s kladným přístupem k lidské sexualitě předpokládají, že sexualita je mechanismus, který přirozeným a šťastným způsobem spojuje lidi dohromady, a to jak sexuálně, tak i asexuálně. V tomto duchu můžeme tedy říci, že sexuální aktivity přinášejí lidem provozujícím tyto činnosti radost a potěšení navzájem ve stejnou dobu a toto vzájemné obohacování vytváří mezi nimi i silnější pouto, a tedy obecně i silnější pouto v mezilidských vztazích. Sexuální slast vnímají jako něco, co bychom měli v sobě udržovat a pěstovat a nestydět se za ní, nebo ji jakýmkoli způsobem ukrývat. Tyto optimistické názory též zastávají pohled, že naše sexuální aktivity nepotřebují žádné ospravedlnění ve smyslu, že sex je možné vykonávat jen za účelem rozmnožování a to ještě pouze v manželském svazku a podobně.¹⁵²

¹⁵² Tímto tématem a z mého pohledu statečnou obranou hodnot sexuálních aktivit, jenž vyplývají z nich samých, tedy z jejich vlastní příčiny se podrobně zabývá Russel, V., *Sex Without Love*, Buffalo: Prometheus 1980.

Irving Singer - filosof, jenž některými svými studiemi bezpochyby přispěl k dalšímu formování sexuálního filosofického optimismu, se ve své knize *The Nature of Love* vyjadřuje ve smyslu, že ačkoli sexuální zájem vypadá jako chuť, je odlišný od často k němu přirovnávanému pocitu hladu a žízně tím, že nám umožňuje zažívat rozkoš v mysli a celém těle. Podle Singera byli lidé dříve vnímáni jako oběti svých vášní. Dnes je však situace jiná stejně jako je jiná společnost a tento názor se již pomalu vytrácí. Na druhé straně však ani nevyvrací názor, že sex může být instinktivní činností.¹⁵³

3.3.1.1 Sexualita a východní filosofické systémy

Naším úkolem na tomto místě našeho zkoumání fenoménu sexuality bude snaha postihnout jeho roli ve východní myšlenkové tradici a při tomto snažení se zaměříme speciálně na tradici indickou, již patří v našem účelu nezastupitelné místo a reprezentuje filosofické a náboženské představy a přesvědčení stamilionů lidí dnes již po celém světě. Z této tradice pak budeme podrobně zkoumat náš fenomén sexuality v nábožensko – filosofických systémech hinduismu a buddhismu.

3.3.1.1.1 Hinduistická tradice

„Ty jsi žena. Ty jsi muž...

Ty máš za dítě blesk...

Vše, co je, bylo z Tebe zrozeno...“¹⁵⁴

Hinduistická tradice se vyvíjela po tisíciletí a její dnešní podoba je výsledkem nejrůznějších vlivů a zvyků, a tak jako již v dávných dobách

¹⁵³ Singer, I., *The Nature of Love*, Chicago: University of Chicago Press, 1984, svazek 2., s. 382.

¹⁵⁴ Bellinger, G., J., *Sexualita v náboženstvích světa*, Praha: Academia 1998, s. 143.

předkřesťanských, tak ani dnes nelze hovořit o jednotném systému, ale naopak je třeba si uvědomit, že k dosažení cíle našeho života, tedy k vymanění se z koloběhu znovuzrození, splynutí átman s brahma, vede několik různých cest rozpracovaných v několika odlišných nábožensko-filosofických školách.

Hovoříme-li o hinduistické tradici, můžeme též říci, že spravujeme váženého čtenáře o tak zvané myšlenkové tradici védsko – bráhmansko – hinduistické. Hinduismem označujeme třetí a zároveň poslední historickou vývojovou etapu indických duchovních, náboženských dějin, jež navazuje na tradici védského náboženství a myšlení (1500 – 900 před naším letopočtem) a takzvaný bráhmanismus (900 – 400 před naším letopočtem). Tyto tradice pak dále hinduismus promýšlí a rozvíjí a jeho počátky spadají do doby kolem roku 400 před naším letopočtem. Hinduisté své náboženství nazývají pojmem sanátanadharma, což znamená věčný řád, nepomíjející držmo. Každá z těchto tří vývojových fází indických náboženských dějin přistupuje k fenoménu sexuality svým osobitým způsobem.¹⁵⁵

Hinduismus je náboženstvím mnoha božstev a jejich inkarnací. Svůj panteon převzal z védského náboženství a přetvořil si ho dle svých představ. Svět bohů védského náboženství se skládal převážně ze ztělesněných přírodních sil a personifikací eticko-společenských pojmů. Bellinger udává, že v Rgvédě existuje 33 božstev, která jsou rozdělena po jedenácti do tří oblastí univerza. Tedy Rgvéda hovoří o božstvech nebes, vzdušného prostoru a země. Bohové těchto tří skupin, jenž každou z nich tvoří jedenáct božstev, se dále dělí do dvou tříd na dévy a asury. V hinduismu významní védští bohové jako Indra, Agni a Varuna sestoupili mezi strážce nebeských směrů a původně méně důležitá božstva jako Višnu a Rudra-Šiva naopak mezi vyšší bohy. Mhábhárata nás spravuje o 33 330 božstvech, jež jsou především ovládána třemi velkými mužskými božstvy, takzvanou božskou trojicí: Brahmou jako stvořitelem, Višnuem jako udržovatelem a Šivou jako ničitelem a obnovovatelem. Dodejme, že ve všech třech etapách indického náboženského vývoje hrály a hrají svoji

¹⁵⁵ Bellinger, G., J., *Sexualita v náboženstvích světa*, Praha: Academia 1998, s. 133.

nezastupitelnou a významnou roli také božstva ženská, jenž však již jak ve védském náboženství, tak poté více v bráhmanismu a hinduismu byla podřízena božstvům mužským. Tato pak ženská božstva byla oceněna především v takzvaném šaktismu (kterému se budeme věnovat podrobně později). Mezi božstvy docházelo k četným pohlavním stykům a to i stykům incestním, k polygamickým svazkům manželských a podobně.¹⁵⁶

Bůh Šiva, tj. Milostivý, je pro své vyznavače hlavním a nejuznávanějším bohem. Ve védách je nazýván také jako Rudra, což znamená Řvoun. Mimo jiné je tento bůh nadán tvořivou a plodivou silou, jenž je představována jeho hlavním průvodcem, býkem Nandinem, nebo je uctívána pod falickým symbolem lingamu. Socha bílého býka Nandina („Potěšující“) je ve všech Šivových chrámech symbolem plodnosti. Lingam („znamení, znak“) neoznačuje pouze mužský pohlavní úd, který má účel plození. Spojením s jóni („lůno, vagína“) plodí život a toto spojení tedy symbolizuje praploditelský a tvůrčí akt, symbolizuje zrušení pohlavní polarity, návrat rozděleného do prapůvodního nerozděleného absolutna, brahma.¹⁵⁷

Podívejme se nyní blíže na námi již předeslaný takzvaný šaktismus. Šaktismus je jeden ze tří velkých směrů hinduismu společně s višnuismem a šivaismem.

*„Podle Kúrmapurány se Šiva rozdělil na dvě poloviny, pravou mužskou a levou ženskou. Z ženské poloviny vznikly šakti („energie, síly“), tj. ženská božstva odpovídající Šivovi jako muži. Od té doby se rozlišují „uctívači pravice“, tj. uctívači mužského božstva, zvláště Šivy a jeho lingamu, a „uctívači levice“, tj. šaktové, uctívači ženských božstev, jimiž jsou zvláště Šakti, Párvatí, Durgá, Kálí a jejich jóni“.*¹⁵⁸

¹⁵⁶ Bellinger, G., J., *Sexualita v náboženstvích světa*, Praha: Academia 1998, s. 133.-136.

¹⁵⁷ Tamtéž, s. 139.-140.

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 140.

Pozorný čtenář určitě zpozoroval, že tento praobraz vzniku mužských a ženských božstev je analogií Platónova hermafrodita, o němž jsme pojednali v kapitole věnované Platónově filosofii. Navraťme se však k šakti. Božská „Energie“ a síla je zde tedy myšlená jako žena a projevuje se proto v ženských principech a bohyních. Bellinger uvádí, že „*tak jsou mužská božstva podřízena Šakti*“.¹⁵⁹ V umění je symbolem vnitřního spojení Šakti s jejím božským manželem pohlavní akt. Šivaisté uctívají Šakti („Energie, síla, moc“) jako manželku Šivy a převážně ji označují jako Déví („Bohyně“). Šakti se tak stává jedinou bohyní v hinduismu, jenž se dostává na roveň svého manžela a zčásti jej i dokonce převyšuje.¹⁶⁰ K filosofickému pojetí šakti jako ženského tvůrčího aspektu nejvyšší Skutečnosti se navrátíme později. Nyní však zaměřme svá hledí obecněji na hinduistickou filosoficko-náboženskou nauku, abychom pak lépe pochopili její vztah k lidské sexualitě.

V písni o stvoření světa, zaznamenané v Rgvédě, se hovoří o takzvaném zlatém embryu nebo také o zlatém prazárodku. V tomto zpěvu se hovoří o tom, že na počátku světa není bytí ani nebytí, ale pouze jakýsi nedělitelný celek, absolutno, které je rovněž označováno jako „Jedno“ (ékam). Toto „Jedno“ má zpočátku podobu praandrogynu, který se později rozdělil na mužský a ženský princip a zplodil syna Parušu („Člověka“). Tento pračlověk je ze tří čtvrtin nebeský a nesmrtelný, ale z jedné čtvrtiny pozemský. Právě z této čtvrtiny Paruša vypustil svoji ženu Virádž a z ní se následně zrodil smrtelný Paruša, „*kteřého bohové dévové obětovali a z jehož rituálně rozebraných údů vytvořili jednotlivé části světa: z hlavy nebe, z nohou zemi, z oka slunce a z dechu vítr*“.¹⁶¹ V bráhmanismu pak stojí v prazákladu všeho bytí brahma, z něhož vše povstalo. Brahma je neurčité, beztvaré a bezejmenné, bez jakýchkoli vlastností a bezpohlavní. Je to neutrum. Na počátku byl tento svět sám átman, které je nejvnitřnější podstatou v člověku, která je totožná se svým transcendentním zdrojem brahma.¹⁶² Jinými slovy v člověku se brahma projevuje jako átman,

¹⁵⁹ Bellinger, G., J., *Sexualita v náboženstvích světa*, Praha: Academia 1998, s. 140.

¹⁶⁰ Tamtéž

¹⁶¹ Tamtéž, s. 141.-142.

¹⁶² Tamtéž, s. 142.

jako já, které je nesmrtelné, a jehož cílem je osvobodit se z tělesné existence a splynout s brahma. V upanišadách je učení o jednotě vysvětleno tak, že brahma je kosmický princip a átman psychický princip člověka. Svoji podstatou jsou brahma i átman stejné.

Cesta k poznání identity átmanu s brahma, tedy můžeme říci cesta k vzájemnému splynutí vede skrz koloběh životů, tedy přes nesčetné pozemské existence, kterými člověk v nepokojném koloběhu znovuzrození (punardžáti) nevyhnutelně prochází: „*Jako obíhají vědra vodního kola, tak člověk se stále rodí v mateřském lůně*“.¹⁶³ Proces tohoto koloběhu opětného znovuzrození a umírání musí probíhat proto, protože dokonalosti života nemůže být dosaženo v jediném životě. Tento proces probíhá do té doby, dokud jednotlivá živá bytost nedosáhne vysvobození z tohoto procesu stále nových a nových zrození, mókša. Řetězec narození a smrti, tedy putování duší se nazývá sansára. Člověk se při své smrti sice rozplyne, ale ještě neodčiněné skutky se shromažďují, a poté se inkarnují do jiné živé bytosti. Tato skutečnost souvisí s etickou naukou o karmanu (čin, dílo). Karman způsobuje, jak znovuzrození, tak i rozhoduje o naší budoucnosti. Určuje totiž způsob nové inkarnace, tedy znovuzrození. Zda například se člověk narodí jako zvíře nebo člověk, zda jako žena či muž a podobně. Dobré činy tak v životě jedince rozhodují o dobré budoucnosti a špatné o budoucnosti nedobré. Po vysvobození nebo také můžeme říci po vykoupení jedince z koloběhu znovuzrození se v brahma ruší všechny protiklady. Tedy protiklady mezi bohy a lidmi, mezi muži a ženami.¹⁶⁴

Hovořili-li jsme o cíli našich životů, tak musíme též zmínit, že proto abychom se k tomuto cíli mohli dostat, rozpracovala indická filosofie různé cesty k tomuto vysvobození a jež lze souhrnně nazvat jóga. Nebudeme se zde podrobně zabývat jednotlivými cestami a jejich popisem, ale podíváme se, jakou roli a zda vůbec nějakou v nich hraje sexualita.

¹⁶³ Bellinger, G., J., *Sexualita v náboženstvích světa*, Praha: Academia 1998, s. 142.

¹⁶⁴ Tamtéž

O lásce a milostných vztazích existují především v hinduismu rozdílné a můžeme říci dokonce i protichůdné názory. Pohlavní styk v přísných asketických poměrech slouží hlavně k rozmnožování lidského druhu, přičemž žena je vůči muži v podřízené úloze. „*V erotických směrech tantrismu se pohlavní styk naopak stává odleskem nejvyšších božských slastí a přivádí oba sexuální partnery, muže i ženu, k dosažení sexuální jednoty s absolutnem a k osvobození*“.¹⁶⁵ Jiří Vacek k tomu dodává: „*Jelikož sex jako vše stvořené a projevené, je svou podstatou šakti a její aktivitou, je pro tento účel možno využít i jej*“.¹⁶⁶ Je zde však kladen důraz na to, aby byl správně žit a pak blaženost a potěšení, které sex poskytuje, je poukazem na jeho podstatnou božskost. „*Je vyjádřením božské jednoty a věčně se dějícího spojení Šivy a šakti v úrovni tělesné*“.¹⁶⁷ Tímto způsobem jsou schopni užívat sexu jen takoví jedinci a páry, jenž jsou duševně založeni a jsou eticky na výši a nejsou otroky svých smyslů: „*Pašu, eticky nízký a smysly ovládaný žák má tuto stezku přísně zakázanou*“.¹⁶⁸ Můžeme říci, že ten kdož nežije svůj sexuální život duchovně, ponižuje sám sebe i božskou sílu, jejímž je projevem. Jak jsme vysvětlili již dříve, duchovně pojímaný sex však není cílem života a ani jeho vrcholem, ale je pouze cestou, kterou lze k němu za přesných podmínek dospět. Podle této nauky je vše stvořené božské, i když některé úrovně i jejich obyvatelé se současně nacházejí ve stavu nebožském a nevědomém. Ale právě proto, že svět i včetně bytostí je podstatně božský, lze jej do tohoto stavu zpětně navrátit. Proto také tantra neodmítá naše smysly, ani naše tělo a mysl a jejich potěšení. Právě naopak z nich vychází, aby je produchovnila a vrátila do jejich původního božského stavu.

„V samotných smyslových a jiných potěšeních není nic, co by se Bohu protivilo. Jsou projevy jeho tvůrčí síly. V rozporu s nimi je, když je považujeme

¹⁶⁵ Bellinger, G., J., *Sexualita v náboženstvích světa*, Praha: Academia 1998, s. 159.

¹⁶⁶ Vacek, J., *Sexualita v józe a mystice, tantra a tao jóga*, Praha: Autor vlastním nákladem 1995, s., 8.

¹⁶⁷ Tamtéž

¹⁶⁸ Tamtéž

za od Boha oddělené, jsme-li k nim připoutáni, a proto nás odvádějí od něho do světa, k jeho předmětům a bytostem, které nazíráme zevně a nikoli vnitřně“.¹⁶⁹

Šaktičtí kaulové provozují tantrický sexuální rituál takzvaný patra hlavních věcí, z nichž každá v sanskrtu začíná hláskou „m“: pražené zrní (mudra), ryba (matsja), víno (madja), maso (mánsa) a pohlavní spojení (maithuna). První tři věci zastupují oblast rostlinného, vodního a zvířecího světa, kdežto víno a sexuální spojení povznášejí smysly a napomáhají k mystickému odpoutání. Tento rituál se zpravidla provádí o půlnoci, a to v době temné měsíční fáze. Pár sedí pospolu a žena je po levici muže. Muž a žena nejprve společně pijí víno, pak konzumují maso, poté rybu a nakonec pražené zrní. Tímto způsobem jsou uznávány prvky ohně, vzduchu, vody a země. Nakonec pár vykoná sexuální spojení. Toto milostné spojení je v základu spojení boha Šivy, mužského principu, se šakti, tj. ženským principem. Tento sakrální rituál má uvolnit jogínské aktivity.¹⁷⁰ Tento příklad byl naznačen, ačkoli není z našeho hlediska zkoumání zcela nezbytný jen proto, aby si vážený čtenář mohl udělat bližší představu o posvátných milostných rituálech. Tyto rituály mají nejrůznější podoby a jsou praktikovány, jak pouze v páru, tak také ale i v mnoha četných skupinkách, pod vedením gurua a podobně. Jejich cílem je však dosažení oné původní jednoty s absolutnem a vysvobození, nikoli pouhé ukájení tělesné žádostivosti. Tantrik neodmítá ani smyslová či duševní potěšení, ale není ani jejich otrokem.

Tantra jóga je prastarý indický náboženský systém, který postupem času pronikl, nejen do hinduismu, ale i džinismu či buddhismu. Pravděpodobně je starší než árijské náboženské systémy. Stejně učení o proměně sexuální energie ve Světlo, lze nalézt například také ve starobylé čínské taoistické józe. Tantra je založená na šakti, ve smyslu křesťanského Logu a její moci. Je založená na filosofii šakti, tj. na filosofii ženského tvůrčího aspektu nejvyšší Skutečnosti. Tantra je naukou zcela praktickou. Její podstatou je praxe, jenž

¹⁶⁹ Vacek, J., *Sexualita v józe a mystice, tantra a tao jóga*, Praha: Autor vlastním nákladem 1995, s., 198.

¹⁷⁰ Bellinger, G., J., *Sexualita v náboženstvích světa*, Praha: Academia 1998, s. 160.

mnohými způsoby usiluje o probuzení božské šakti v nás a učí jí nazírat ve všem stvořeném kolem nás: „*Jinými slovy probouzí naší hadí sílu a vede ji nad hlavu, kde se spojuje se Šivou*“.¹⁷¹

Podle hinduistické etiky jsou třemi lidskými cíli (paruśártha): mravnost a zachování řádu (dharma), bohatství a prospěch (artha) a láska a rozkoš (káma). Tyto tři cíle, o něž má být v životě člověka usilováno, popisuje Kámasútra (Rukověť lásky), jež je nejstarší a nejslavnější dochovanou učebnicí milostného umění, kterou sepsal Vátsjájana. Podle něj se v dětství, mládí a mužném věku má člověk učit, jak dosáhnout arthy a kámy a ve stáří hledat dharmu, aby se vymanil z koloběhu znovuzrození, tedy aby dosáhl mókšy.¹⁷²

Závěrem podotkněme, že sexuální jóga či mystika není ničím zvláštním, co by se nacházelo pouze ve východních náboženských systémech. Dokazují to i například křesťanští mystikové, když hovoří o milenectví duše s Bohem a podobně. Jak z námi zkoumaného problému vyplývá, sex je v tomto případě považován za věc posvátnou, která dokonce může vést až božskému cíli.

„Sexuální spojení je blahodárná jóga, která ač zahrnuje všechna smyslová potěšení, poskytuje vysvobození. Je stezkou ke svobodě.“

Kaularahasja

„Spojení muže a ženy je spojením nebes a země. Jejich dokonalé spojení je důvodem věčného trvání nebes i země. Lidé ztratili toto tajemství a stali se proto smrtelnými. Když je opět poznají, otevírá se jim cesta k nesmrtelnosti.“

Šan-Ku-San-Tai

¹⁷¹ Vacek, J., *Sexualita v józe a mystice, tantra a tao jóga*, Praha: Autor vlastním nákladem 1995, s., 8.

¹⁷² Bellinger, G., J., *Sexualita v náboženstvích světa*, Praha: Academia 1998, s. 146.-147.

3.3.1.1.2 *Buddhismus*

*„Kdo spravedlivému muži bezpráví činí...
vrátí se jako zárodek
do pekla zavržených.
K nebesům vystupuje Dobrý.
Naprosto vyhaslý světec.“*

Buddha

Buddhismus je dalším významným náboženstvím, jenž má své kořeny v Indii. Můžeme říci, že se jedná o náboženství, filosofii a životní moudrost zároveň. Bylo založené Siddhárthou Gautamou (asi 563-483 př. n. l.), jenž je nazýván čestným titulem Buddha, což znamená „Osvícený“.

První fáze života Buddhy započala sestupem, kdy si vybral dobu, místo, kastu a především matku, z jejíhož lůna chtěl být znovuzrozen. Druhou fází bylo panenské početí, třetím byl porod Bódhisattvy, čtvrtou mládí, pátou svatba, šestou loučení s rodinou, aby se vypravil do světa jako potulný asketa. Pro toulavého asketu Buddhu poté nastalo šestileté období nejpřísnější askeze a tím byla započata sedmá fáze jeho života. Ačkoliv se pustil cestou radikálního asketického sebeumrtvování, nevedlo jeho úsilí ke kýženému osvobození. Rozhodl se tedy pro jinou cestu, již byla cesta meditace. Ve fázi osmé jeho života se ho pokusil od jeho cíle odvrátit zlovlný bůh Mára (personifikace smrti), který se pokouší lidi vášněmi a tělesnými choutkami svést ze správné cesty. Budha všem pokusům Máry však odolal a poznal čtyři věčné pravdy, podrobně popisující cestu od poznání utrpení až k jeho překonání. V okamžiku poznání, tedy v deváté fázi jeho života, se z Bodhisattvy Siddhárthy stává Budha. V desáté fázi se opět pokusil Budhu svést bůh Mára, aby nedosáhl posledního osvícení, tedy aby si ne zvolil cestu ve které se o své prožití podělí s ostatními. Budha zvládl tuto zkoušku a ani jednou se na něho nepodíval. Pak se vypravil, aby svým současníkům vyložil svůj zážitek osvícení. Tím začala jeho jedenácté fáze života, během které shromáždil kolem sebe

noho žáků a žákyň. Buddhovi stoupenci se nazývají sávaka (posluchač). Po čtyřiceti pěti letech kázání se chtěl opět vrátit do rodného města Kapilavastu, ale při cestě onemocněl následkem pozření zkaženého jídla. A tak se vydal do blízké Kušinagury, kde si nechal připravit mezi dvěma stromy, připomínající mu místo svého narození, úmrtní lože hlavou k severu. Dal svým žákům poslední poučení, rozloučil se s nimi a zemřel. Příchodem do parinirvány dosáhl Buddha dvanácté poslední fáze jeho života, která je opět následována fází první.

Na základě těchto dvanácti životních fází Buddhova života je v buddhismu vysvětlován koloběh života každého člověka dvanácti článkovým kauzálním zákonem. Tomuto zákonu se říká nidána (zřetězení příčin a následků), z něhož vyplývá, že každý článek vzniká z předcházejícího článku jako ze své příčiny.¹⁷³

Buddhismus je rozdělen do tří hlavní směrů, takzvaných „vozů“ (jána): hínajána což znamená „Malý vůz“, Mahájána což označuje „Velký vůz“ a třetím je vadžrajána jež je nazývána „Diamantovým vozem“. Každý z těchto tří směrů obsahuje jistá specifika svého učení, která však ponecháme stranou, neboť z našeho úhlu pohledu jímž nazíráme na toto filosoficko – náboženské učení, tyto rozdíly nejsou nijak zvlášť podstatné.¹⁷⁴ Specifickým myšlenkovým směrem buddhismu je takzvaný zen-buddhismus, který není náboženstvím ani filosofií v pravém slova smyslu. Zen-buddhisté věří, že pravda je za slovy a představami. Řídí se větou: Hleď přímo do duše, pochop její povahu a staneš se osvíceným buddhou.

Nyní se společně ve stručnosti podívejme na samotné Buddhovo učení (drahma). Toto učení je uspořádáno do takzvaných Tří sbírek písem – košů (Tripitaka). Zaklad jeho učení lze nalézt ve čtyřech ušlechtilých pravdách, do nichž Buddha vtělil svou zkušenost. První zní: Vše v životě je strast. Druhá: Příčinou strasti je touha, žízeň po životě. Třetí: Zánik žízně, dosažení svobody

¹⁷³ Bellinger, G., J., *Sexualita v náboženstvích světa*, Praha: Academia 1998, s. 167.-170.

¹⁷⁴ Tamtéž, s. 166.

od vášni, což značí též zánik strasti. Čtvrtá pravda zní: Cesta k zániku strasti je osmidílná stezka, vyžadující mravný život, kultivaci mysli a moudrost.

Mravný život se řídí pěti příkázáními (pañčásila): Upustit od zabíjení a ubližování živým bytostem. Nekrást a nebrat, co mi nikdo nedal. Nezneužívat sexuality. Nelhat a neužívat opojné nápoje a látky. Závěr osmidílné stezky tvoří pravá bdělost a pravé soustředění, což souvisí s metodami buddhistické meditace. Ta právě předpokládá, že přes mravní život ovládneme své smysli. Osobnost člověka se postupně proměňuje, mizí negativa a probouzí se láska a svoboda, a tak se jediné zbaví i klamu a nevědomosti. Tento stav, který může začít již zde, vyvrcholí dosažením nirvány (nibbány neboli vyvanutí jáství) osvobozující po skončení pozemské existence od dalšího koloběhu životů (samsáry).

K Buddhově filosofii patří také učení o ne – já (o neexistenci „já“, annatta). Člověk je stvořen pěti elementy: tělesností, cítěním, vnímáním, charakterem a myšlením. Každý z nich je nestálý a nelze ani o jednom z nich říci, že to ono je mé já. Učení o ne – já vede zejména v etice k odvrácení od egoismu, sebestřednosti a umožňuje rozvíjet pokorný láskyplný soucit k lidem, aniž by k tomu potřebovali existenci boha.¹⁷⁵

Po tomto nastínění Buddhovy nauky se pojdme podívat co představuje pro otázku sexuální. Jak jsme uvedli již výše, součástí osmidílné stezky je pět příkázání, z nichž třetí zní: dbám příkázání zdržet se nezákonného pohlavního styku se ženou. Muž tedy nemůže mít pohlavní styk se ženou, pokud nezískal souhlas toho, kdo nese za ni odpovědnost. Navíc touha po druhém pohlaví a požitku z pohlavního aktu je neukojitelná potřeba, které se člověk nikdy nemůže zcela nasytit. Proto muži mohou dosáhnou nirvány pouze tehdy, když se od své nikdy nenaplnitelné tužby oprostí. Žena mužům brání v dosažení nirvány a v důsledku toho ženám jako svůdnicím je upřena možnost dosáhnout stupňů bódhisattvy, buddhy a nirvány. Mužští a ženští laičtí přívrženci buddhismu se

¹⁷⁵ Bellinger, G., J., *Sexualita v náboženstvích světa*, Praha: Academia 1998, s. 170.-175.

mají vyhýbat nezákonnému pohlavnímu styku v určitých dnech, jako je úplněk, novolunní a první a poslední čtvrti měsíce. V tyto postní dny mají laici žít jako mniši a mnišky, kteří se navždy zřekli pohlavního styku. Pro mnichy a mnišky platí takzvaných deset mravních pravidel Deset přikázání (dašašila), jež obsahují i oněch pět přikázání určených laikům s vypuštěním slova nezákonný ve třetím přikázání. Musí se zdržet jakéhokoli druhu pohlavního styku. Pohlavní akt je totiž jimi vnímán jako něco ošklivého. V mnišských řádech existují ale i výjimky, které povolují mnichům sňatky, jako je například Won-buddhismus (kruhovitý) založený v Jižní Koreji.¹⁷⁶

3.3.1.2 Židovské náboženství a kabbala

„Jsou tři věci, které mají cosi o sobě mimosvětského: slunce, sabat a pohlavní styk“ (Berakot 57b).

Židovské náboženství je též označováno jako judaismus. Jedná se o náboženství a kulturu židovského národa a také o jedno ze tří největších monoteistických náboženství na světě společně s křesťanstvím a islámem, pro něž judaismus vytváří jisté historické základy. Judaismus je kulturou se svojí vlastní historií, jazykem, jímž je hebrejščina, zemí předků, filosofií, se svým souborem etických zásad, náboženských praktik, liturgických obřadů a podobně.

Tóra, neboli pět knih Mojžíšových, je nejvýznamnějším textem judaismu a je součástí hebrejské Bible, jenž se nazývá Tenach. Další významné texty tvoří takzvaná rabínská literatura, kterou tvoří Mišna a její komentáře, Jeruzalémský a Babylonský Talmud a jeho komentáře, halachický a agadický Midraš a takzvaná Tosefta. Další skupinou textů jsou texty halachické, jimiž jsou kodexy Mišne Tóra a její komentáře, Tur a jeho komentáře, Šulchan Aruch a jeho komentáře a mimo kodexy stojící takzvaná Responsa.

¹⁷⁶ Bellinger, G., J., *Sexualita v náboženstvích světa*, Praha: Academia 1998, s. 180.-185.

Pokusíme-li se v krátkosti postihnout základní principy židovské víry, lze říci, že tím nejvyšším je vyznání víry v jediného Boha, jenž je všemohoucí a vševědoucí, nefyzický, netělesný, nekonečný a věčný. Je základem a podstatou světa. Věřící lid by měl dbát božích přikázání, jenž za to budou Bohem odměněni, a pokud se jim zpronevěří, budou patřičně potrestáni. Židé stále čekají na příchod svého spasitele, jímž je například křesťanům Ježíš Kristus. Při příchodu na svět je lidská duše neposkrvněná a má, jak sklony konat dobro, tak také sklony konat zlo a je jen na ní, jak se rozhodne, protože je nadána svobodnou vůlí. Věřící má možnost své hříchy během života odčinit.

Z našeho pohledu bádání je pro nás důležitý pojem kabbala. Rozumí se jím židovská mystika, jenž je považována za integrální součást judaismu a její dějiny sahají od starověku až do dnešních dnů. Její učení je rozptýleno do řady různých směrů, přičemž ale můžeme říci, že základní myšlenky jsou všem společné nebo velmi blízké. Kabbala jako mystické učení judaismu se vymyká všem pokusům o jednoznačnou vědeckou klasifikaci nebo jednoznačným vysvětlením. Její podstatou by neměla být teorie, ale nýbrž vnitřní, duchovní prožitek jedince, v jehož základu a zároveň středu veškeré snahy by měla být snaha o co nejintenzivnější prožitek Boha. Jde o prožitek vzájemného vztahu mezi člověkem a Bohem v našem nitru. Cílem je pak dosažení spojení duše s Bohem. K tomuto stavu, aby měl trvalý charakter, dochází až po smrti. Avšak již během pozemského života může dojít k takzvaným stavům exstatickým, při nichž duše člověka na krátký okamžik opouští vlastní tělo a po krátkou dobu může dosáhnout přímého kontaktu s Bohem. Toho je dosahováno například meditací. Zde si nelze povšimnout patrného vlivu novoplatonismu, který je také cítit v naukách o sefirách. Ty jsou v Sefer jeciva (Kniha stvoření) chápány jako živá pračísla. Jsou však také pojímány jako duchovní sféry, jenž tvoří různé aspekty boží plnosti. „*Jsou zároveň mohutnostmi (potencemi) Boha se složitým duchovním vesmírem, který se nachází mezi Bohem o sobě a lidským světem*“.¹⁷⁷ Tento proces vzniku sefirotického duchovního vesmíru se vykládá jako proces blízký novoplatónské nauce o emanacích. Kabbala má také

¹⁷⁷ *Judaismus, křesťanství, islám*, Olomouc: Nakladatelství OLOMOUC 2003, s. 123.

rozpracovanou podrobnou nauku o duších, jenž dle většiny kabalistů procházejí procesem převtělování.¹⁷⁸ Zde si pozorný čtenář může povšimnout jistých souvislostí a podobností kabbaly s naukami indických a čínských filosoficko-náboženských systémů. Vzájemným souvislostem a blízkostem těchto systémů se ještě budeme podrobněji věnovat. Jiří Langer říká, že kabbala je život sám.

Jak jsme již předeslali, vzhledem k našim záměrům, budeme se teď poněkud pozorněji věnovat kabbale, na úkor pojetí rodiny, sexuálních předpisů a etice v tradičním judaismu, i když i tato témata a oblasti pojetí lidské sexuality jsou nesmírně zajímavá, nicméně z pohledu filosofického, ne až tak úplně podstatná. Jinak je tomu právě v kabbale. Vyjdeme zde při našem zkoumání fenoménu sexuality z knihy Jiřího Langra *Erotika kabbaly*.

„Svatí máte být, neboť jsem svatý Já, jsoucí váš Bůh“ (Lv. 19,2). Langer dle knihy Zohar (Kniha Záře, mystický komentář k Tóře) vysvětluje, že Bůh se uchází jen o toho, kdo je mu přiměřený, a proto přebývá jenom v tom, kdo je celistvý, stejně jako on sám. Zdokonaluje-li se člověk a pevně usiluje o celistvost, pak v ní skutečně spočine. Takovéto jednoty, celistvosti člověk dosahuje ve vzájemném spojení muže a ženy. Jde o to ale, aby člověk dbal na svaté myšlenky, a pak je právě v tomto okamžiku úplný a bez vady a lze jej nazvat jedním. Talmud učí, že ten kdo nemá ženu, jakoby byl jen polovinou (Jebamot 83). Pohlavním spojením muže a ženy se oba stávají jedním tělem, jednou duší a právě v tomto okamžiku může být člověk nazván celistvým.

„Bůh spočívá v tom, kdo se pln čisté mysli pohlavně spojí se svou ženou: a to je také – podle Zoharu – pravý smysl celé Tóry (jejích zákonů i vyprávění). Nebo jinými slovy: Myšlenka sexuálního aktu v jeho nejvyšší čistotě je tajným prazákladem Tóry a zjevení Božího“.¹⁷⁹

Sexualita, o níž je řeč, je pouze nejvystupňovanější a nejvznešenější Erós. Jako taková, potom nemá nic společného s takovou, jenž stojí, můžeme

¹⁷⁸ *Judaismus, křesťanství, islám*, Olomouc: Nakladatelství OLOMOUC 2003, s. 123.

¹⁷⁹ Langer, J., *Erotika kabbaly*, Brno: Horus 1991, s. 14.

řící „mimo dobro a zlo“ a je značně zbanalizována, je pouhým pohlavním aktem bez lásky a boha, jenž má jediný cíl a tím je uspokojení fyzického chtíče. Kabalistický moralista rabi Eliahu di Vidas jenž proslul svojí askezí a přísností píše: „*Kdo nepoznal vášnivou sílu lásky k ženě, nedosáhl ani lásky k Bohu*“.¹⁸⁰ Bratr pražského rabiho Lóva Chajim ben Becalel v tomto kontextu pokračuje:

*„Správné spojení (muže a ženy) je čistá a svatá věc. A není v ní nic ostudného a nepěkného. Bileam řekl: Může se někdo čistý na takové věci dívat?! A za tato slova oslepl tento zloduch na jedno oko. Neboť se tímto názorem určitě shoduje se svým druhem, nečistým a neobřezaným Řekem, který tvrdil, že sexualita je věcí pro nás hanebnou. Jest to typické pro jejich myšlení. Jsou totiž tak silně zachvácení chtíčem, že se jim zdá vyloučeno, aby se člověk při pohlavním aktu v myšlenkách zabýval i čímsi vyšším (Sefer ha-Chajim II, 1)“.*¹⁸¹

Povšimněme si, že zde je naznačeno více, než pouhá apologie pohlavního styku muže a ženy, ale je zde zdůrazněn protiklad mezi židovsko-řeckým pohledem, přístupem k sexualitě. Na první pohled se zdá, že se věc má přesně naopak, ale při hlubším zamyšlení zjistíme, že zde Žid obhájí proti Řekovi smyslnost posvěcenou. Langer ve své Erotice kabbaly dále hovoří o tom, že již první kniha Mojžíšova (1,27) připisuje erotice vznešený význam tím, že nalézá analogii pohlavního aktu v podstatě Boží: „*A stvořil Bůh člověka ke svému obrazu, k obrazu Božímu stvořil jej, jako muže a ženu stvořil je...*“; „*A vzal z jeho boku... a vytvořil ji jako ženu...*“ (2,22); „*Proto opustí muž otce svého a matku svou a přidá se k ženě své*“ (2,24).¹⁸² Toto své tvrzení pak dokazuje komentářem z Talmudu, že totiž Bůh je stvořil se dvěma obličejí, a pak je rozdělil. Vzpomeňme zde na Platónův Sympozion, ale také na rozdělení indického boha Šivy na mužskou a ženskou polovinu. Můžeme říci, že se zde opět dotýkáme oné již zmíněné spojitosti kabbaly s východními nábožensko-

¹⁸⁰ Langer, J., *Erotika kabbaly*, Brno: Horus 1991, s. 15.

¹⁸¹ Tamtéž, 15.-16.

¹⁸² Tamtéž, 16.

filosofickými systémy, ale též i s platonismem. Tuto skutečnost můžeme doložit například citátem z Upanišad:

*„Avšak i On, Átman (duše, Bůh), neměl radosti, protože byl sám. Dychtil proto po někom druhém. Byl totiž tak velký, jako když se dohromady spojí muž a žena. A tak se jeho substance rozdělila, a vzniklo mužské a ženské. A proto je tělo jen jako 'polovina'. Tak to totiž vysvětloval Yajnavalkya: Proto je tento prázdný prostor vyplněn ženou“.*¹⁸³

Zde si pozorný čtenář určitě také připomněl náš citát ze Zohar. Pro úplnost dodejme, že i kabbala dokonce viděla v Erótovi přechod z pozemského k božskému. Erós je posel, jímž Bůh seslal lidem Tóru již před sinajským zjevením. Nenažde-li Erós možnost přirozeného vyžití, hledá nejrůznější cesty k tomu, jen aby se ze svého uvěznění osvobodil a *„jestliže se ve starověku ztělesnil v Tóře, pak na sebe vzal ve středověku převlek kabbaly“*.¹⁸⁴ Kabbala nazývá Eróta Jesod (Základ), jenž je základem celé nauky a celého Stvoření. Jesod spojuje oba velké principy, jenž hrají hlavní roli, jak v životě jednotlivce, tak také ve společnosti a ve vesmíru. *„Veškeré (pohlavní) spojení (sivug) nastává skrze Jesod“* (Zohar III,286a).¹⁸⁵ Mužský princip se nazývá v kabbale duchra a je totožný se sefirou Tiferet (Krása). Princip ženský se nazývá nukba a je identický se sefirou Malkuth (Panství). Jesod je také přechodem mezi zemí (Malkuth) a nebem (Tiferet). Země je totiž dle kabalistické nauky o sefirách zjevením sefiry Malkuth a nebe sefiry Tiferet.

Samozřejmě, že tak jako i v jiných filosoficko-náboženských systémech, tak i v židovství lze nalézt názory opačného rázu, jenž jsou přísně puritánské. Stoupenci těchto názorových proudů usilovali a usilují o to, aby sexualita byla potlačena. Langer, ovlivněn Sigmundem Freudem k tomu dodává: *„Vzdor tomu*

¹⁸³ Langer, J., *Erotika kabbaly*, Brno: Horus 1991, s. 16.-17.

¹⁸⁴ Tamtéž, 43.

¹⁸⁵ Tamtéž

– nebo právě proto, boří vytěsnané myšlenky tu a tam všechna omezení a objevují se v celé své nahotě“.¹⁸⁶

3.3.1.3 *Staří Řekové a sexualita*

Po této krátké procházce úvodem do optimistického filosofického vnímání fenoménu sexuality se pojdme podívat do nejstarších dob a na místa vzniku západní spekulativní myšlenkové tradice, jímž je apeninský poloostrov, tedy antické Řecko, a kde již můžeme nalézt kořeny myšlení, jenž se pokoušelo, ač ne sice systematicky, ale svým osobitým a pro západní civilizaci zcela určujícím způsobem, postihnout fenomén sexuality tak, jak se zjevům tehdejší doby jevil v kontextu jimi rozpracovaných a propracovaných filosofických systémů.

Nahlédněme společně do období konce 5. století před naším letopočtem, kdy se v Řecku objevovalo stále častější volání po zrovnoprávnění žen a to, nejen ze strany žen samotných, ale také i ze strany mnohých zástupců mužského elementu společnosti. Richard Lewinsohn se domnívá, že prvním impulsem k této změně společenského uspořádání byla dlouhá válka mezi Aténami a Spartou. To sebou přinášelo samozřejmě jisté problémy do rodinné sféry společnosti, neboť muži bojovali a ženám nezbylo nic jiného, než buď pokorně vyčkávat na návrat svých mužů z války a naříkat, nebo si hledat během mužovi nepřítomnosti náhradu.¹⁸⁷

Na stranu žen se stavěl například sám největší básník té doby Eurípidés, jenž měl výrazný vliv na veřejné mínění a ačkoli se ve svých prvních dramatech o ženách nevyjadřoval zrovna nejlichotivěji, přesto se jich v této situaci zastal. Byl toho názoru, že sice muži nasazují život ve válce, ale to jim nedává žádného práva, aby se nad nimi snad povyšovali: „*Porodit dítě je těžší než*

¹⁸⁶ Langer, J., *Erotika kabbaly*, Brno: Horus 1991, s. 17.

¹⁸⁷ Lewinsohn, R., *Světové dějiny sexuality*, Praha: Naše vojsko 1992, s. 37.

prodělat tři bitvy". Tato slova jenž vložil Euripidés do úst Médei byla podtržena jejím voláním po probuzení svědomí: „*Blíží se hodina po uznání ženského pohlaví*". Mezi další povzbuditele ženské emancipace patřil Aristofanés, jenž upozorňuje na to, že kdyby se ženy vzbouřily, mohly by se uzamknout v jejich ložnicích při návratu svých mužů z bitev a domoci se tak svých požadavků, jak ostatně ukazuje ve své *Lysistratě*, kde si ženy tímto způsobem vydobily na mužích mír.

Zcela originálním způsobem se pokusil popsat zmíněné snahy žen o změnu jejich postavení řecký lékař Hippokrates, jenž si vydobyl vážené postavení již tím, že se velkou měrou zasloužil o potírání moru, který sužoval Atény, když poukázal především na to, že nelze opomíjet ani jejich biologickou konstituci, a že by bylo velmi nesprávné, brát tyto věci na lehkou váhu: „*Jestliže ženy ztratí za války rozvahu, nesmějí si muži hned myslet, že jsou špatné. Jsou nemocné. Sexuální podvýživa je duševně vyšine z rovnováhy, což souvisí s jejich tělesnou konstitucí*".¹⁸⁸ Tato jeho myšlenka se sice již objevila před Hippokratovou formulací, ale právě on jí dal označení choroby a pokusil se o její přesné anatomické a psychologické vysvětlení. Domníval se, že nejdůležitějším pohlavním orgánem ženy je hystera, neboli její děloha a Lewinsohn jeho další vysvětlení podává zcela lapidárním způsobem:

*„Jestliže ji dost často nevyburcuje mužské sémě, nahrne se krev nahoru, což ženě zakalí smysli a může dokonce způsobit dýchací obtíže. Neklid, nerozvážnost, které se pak u ženy projevují, jsou tedy nemocí dělohy, hysterií. Naštěstí lze tuto chorobu, pokud není v příliš pokročilém stádiu, snadno vyléčit. Je třeba dát ženě příležitost, aby ukojila svůj normální pohlavní pud, a tím zároveň upravila svůj krevní oběh. Nabat illa et morbus efugiet! (Vdejte ji a nemoc zmizí!)“*¹⁸⁹

V této době se jistě objevovali i zcela opačné názory, ale čekalo se, že až válka skončí, situace se uklidní. Opak však byl pravdou. Atény válku

¹⁸⁸ Lewinsohn, R., *Světové dějiny sexuality*, Praha: Naše vojsko 1992, s. 37.

¹⁸⁹ Tamtéž

prohrály, hospodářská situace byla značně nejistá a budoucnost jak by smet. Rozvodů stále přibývalo, mladí muži se do ženění nikterak nehnali a muži, jenž se měli vrátit z války domů, se také mnohdy nenavraceli, zvláště když neměli žádnou jistotu, že je jejich ženy nebudou dále podvádět. Můžeme tedy konstatovat, že v Aténách nastala skutečná krize manželství.¹⁹⁰

Jak však z této krize ven? Co dělat, aby společnost mužů a žen mohla normálně fungovat? Aby fungovaly rodiny, vztahy a podobně? Otázkami tohoto typu se zabývali mnozí a právě zde se objevil prostor pro filosofii a filosofy, jenž si nepochybně jako mnozí jiní lámali hlavu nad těmito otázkami a dalšími problémy typu, zda dopřát ženám více volnosti, zlepšit jejich právní postavení, určit jim místo ve veřejném životě, nebo zda je naopak hlídat ještě přísněji a tak dále. Věru otázek a potřeb nalézt na ně uspokojivé vysvětlení se vyskytovalo nespočet.

Sofisté se tématům postavení žen ve společnosti, sexu a podobně téměř výhradně vyhýbali, ačkoli bylo jejich zvykem se běžně vyjadřovat k věcem veřejného života. Byli to lidé vzdělaní a také velmi pragmatičtí, takže moc dobře věděli co činí, když k těmto otázkám prakticky úplně mlčeli. Velmi často se živili advokací a pochopitelně by bylo v rozporu z jejich zájmy, pokud by si pohněvali proti sobě mužskou část obyvatelstva.¹⁹¹

3.3.1.3.1 *Platón*

Výrazná osobnost Platónova však takového jednání zcela neměla zapotřebí, a tak se dokázal postavit za práva žen. Již Sokrates požadoval stejná práva, jak pro děti matek, tak pro děti otců. Platón byl zastáncem myšlenky naprosté rovnosti mezi mužem a ženou. Platón, jenž byl zakladatelem idealistického myšlenkového proudu řecké filosofie, přišel s jistým návrhem

¹⁹⁰ Lewinsohn, R., *Světové dějiny sexuality*, Praha: Naše vojsko 1992s. 37.-38.

¹⁹¹ Tamtéž, s. 38.

řešení tohoto problému ve své koncepci ideálního státu budoucnosti, kde se postavením žen a mužů, jejich přirozeností a úkoly podrobně zabýval zejména v páté knize jednoho z jeho nejvýznamnějších děl Ústavy.

Platón zde své názory vkládá do úst Sokrata, jenž o těchto a mnoha dalších otázkách diskutuje s několika muži. Na jednom místě Sokrates vážně debatuje ve vzájemném dialogu s Glaukónem o tom, jak se to doopravdy má či nemá s přirozeností žen a mužů a docházejí k následujícímu řešení:

„Neexistuje tedy, přáteli, žádná činnost obecní správy, která by patřila ženě, protože je ženou, ani muži, protože je mužem; přirozené schopnosti jsou však v obou tvorech rozptýleny stejně a žena se při své přirozenosti může podílet na všech činnostech stejně jako muž; ve všech je ale slabší než on.“¹⁹²

Tedy můžeme říci, že Platón zde naznačuje v tomto dialogu Sokrata a Glaukóna svoje přesvědčení, že muž i žena jsou stejné přirozenosti, a tedy i mají právo na stejné postavení ve společnosti. Avšak co s konstatováním, že ve všech činnostech je žena ale slabší než muž? *„Přidělíme tedy mužům všechno a ženě nic?“¹⁹³* Nakonec je tato otázka vysvětlena Sokratem takto: *„Myslím ale, že lze říci, že existuje i žena, která pro lékařství nadaná je, i žena, která není, nebo žena, která pro múzické umění nadaná je, a zase taková, která svou přirozeností pro múzické umění nadaná není.“¹⁹⁴* A z dále uvedených takovýchto podobných příkladů je vyvozeno: *„A je tudíž u muže i u ženy táž přirozená schopnost ke střežení obce, až na to, že jednou je slabší a jindy silnější.“¹⁹⁵* Je tedy potvrzeno, již jak jsme naznačili, že Platón byl obhájcem názoru naprosté sociální rovnosti žen a mužů, což ovšem nenamítá nic proti tomu, že Platón si byl zajisté vědom jisté fyzické disbalance mezi muži a ženami obecně.

¹⁹² Platon, *Ústava*, Praha: Svoboda-Libertas 1993, s. 227.

¹⁹³ Tamtéž

¹⁹⁴ Tamtéž

¹⁹⁵ Tamtéž, s. 228.

Avšak, jak je to u něho s otázkou sexu? Je také tak tolerantní vůči oběma pohlavím jako v sociální sféře? Na uvedené v minulém odstavci Platón ústy Sokrata navazuje: „*Je potom třeba ženy s těmito vlastnostmi vybírat pro muže s týmiž vlastnostmi, aby s nimi společně bydlily a společně střežily, protože k tomu mají schopnosti a jsou s těmito muži povahově spřízněné*“.¹⁹⁶ Tedy je více než patrné, že Platón je toho názoru, aby nejlepší byli dávání dohromady opět jen s těmi nejlepšími, a tak se postupně naplnil ideál společnosti samých strážců - filosofů, neboť ti ne tak dobří budou postupně ze společnosti eliminováni:

„*Na základě toho, na čem jsme se shodli, je nutné, aby se nejlepší muži stýkali s nejlepšími ženami co nejčastěji, a nejhorší s nejhoršími naopak co nejméně často. A potomky prvních je třeba vychovávat, potomky druhých ale ne, má-li být naše stádo opravdu vynikající. A tohle vše, co se přitom děje, má zůstat utajeno pouze s výjimkou vládnoucích činitelů, má-li být naše stádo strážců co nejlépe uchráněno vnitřních rozbrojů*“.¹⁹⁷

Když Platón ústy Sokrata hovoří o těchto vztazích žen a mužů ještě dodává: „*Nechť jsou tyto ženy těmto mužům, a to všechny všem, společné, a v soukromí nechť žádná s žádným nežije! A také děti nechť jsou společné a nechť ani rodič nezná svého potomka ani dítě svého rodiče*“.¹⁹⁸ Na základě těchto Platónových myšlenek se lze domnívat, že Platón tedy není obhájcem pouze sociální rovnosti mužů a žen, ale že se staví i za naprostou rovnost v oblasti sexuální. Tedy můžeme říci společně s Richardem Lewinsohnem, že „*v jeho státě budoucnosti měla panovat volná láska s naprostou sexuální a sociální rovnoprávností mužů a žen*“.¹⁹⁹

Otázky sexuálního chování řeší Platón také v díle jeho životního podzimu v Zákonech. Ústy jakéhosi aténského hosta klade tuto otázku:

¹⁹⁶ Platon, *Ústava*, Praha: Svoboda-Libertas 1993, s. 227.

¹⁹⁷ Tamtéž, s. 234.

¹⁹⁸ Tamtéž, s. 231.

¹⁹⁹ Lewinsohn, R., *Světové dějiny sexuality*, Praha: Naše vojsko 1992, s. 38.

„Avšak pokud jde o lásky k dětem mužského i ženského pohlaví a o lásky žen k ženám jakoby mužům a mužů k mužům jakoby k ženám, z nichž vznikly nesčíslné neblahé následky pro lidi v soukromí i pro celé obce – jak bychom se toho uvarovali a kterým lékem nalezneme pro všechny jednotlivé tyto případy únik z takového nebezpečí?“²⁰⁰

Platón si velmi dobře všímal skutečnosti, že mladí lidé obého pohlaví se často a velmi družně stýkali. Že obec těmto lidem poskytovala velmi dobré sociální zajištění. A jelikož jim chyběly těžké a hrubé práce, které „nejvíce hasívají bujnost“²⁰¹, obával se následujícího a na čež kladl otázku: „*Jakým asi způsobem se budou v této obci zdržovat žádostí, jež mnoho lidí namnoze vrhají na pokraj zkázy a kterých se zdržovati přikazuje zdravý rozum, snaže se stávatí zákonem?*“²⁰² Co tedy s tím? Platón se snaží na tuto situaci naléztí nějakou odpověď a řešení. Nejprve poukazuje na úskalí toho, že pokud bychom se řídili příkladem přírody, a tedy sledovali její přirozenost, tedy aby muži s chlapci neobcovali v pohlavním styku, tak jak to dělají se ženami, neboť samec v přírodě se prý také nedotýká jiného samce, protože to není přirozené, tak by to bylo správné a není to dozajista v souladu s obcemi, kde se dějí naprosto jiné věci. A dále pak tomu dodává:

„...naši občané nesmějí být horší než ptáci a mnohá jiná zvířata, kteří zrodívše se ve velkých hejnech, žijí až do plození mláďat panicky a čistě a bez pohlavních styků, avšak když přijdou do toho věku, sdruží se v dvojici podle náklonnosti sameček se samičkou a samička se samečkem a žijí po ostatní čas cudně a spravedlivě, pevně trvajíce při prvních úmluvách přátelství; řekne, že lidé jistě mají být ještě lepší než zvířata.“²⁰³

²⁰⁰ Platon, *Zákony*, Praha: Československá akademie věd 1961, s. 214.-215.

²⁰¹ Tamtéž

²⁰² Tamtéž

²⁰³ Tamtéž, s. 219.

Je zde však problém a to ten, že to by bylo jistě správné a dobré, ale jelikož lidé nejsou schopni odolat nejruznějším svodům, musí být lidem dán jiný zákon:

„...co nejméně cvičit sílu rozkoší, a to tím, že by se námahami obracel její příliv a její živení do jiné oblasti těla. K tomu by docházelo, kdyby nebyla v provádění pohlavních styků nestoudnost; neboť kdyby prováděli takovou věc ze studu jen zřídka, měli by v té rozkoši, jen málo kdy jí užívající, slabší paní. Skrývati se při děláni něčeho takového budiž nich pokládáno za krásné, za věc zvykem zákonnou a stanovenou nepsaným zákonem, za ošklivou pak při tom se neskrývat, nikoli však to vůbec nedělat“.²⁰⁴

Tímto způsobem by tedy bylo zákonně vyjádřeno, co je v tomto ne úplně nejlepším chování jakoby na druhém místě krásné, a co ošklivé, a co má jen druhou správnost. K tomu lze ještě dodat jakási dvě ustanovení o věcech lásky:

„...totiž buď aby se nikdo z ušlechtilých a svobodných lidí neopovažoval nikoho se dotýkat kromě své řádné manželky a neprováděl ani neposvěcenou a levobočnou setbu se souložnicemi, ani neplodnou proti přirozenosti s mužským pohlavím. Nebo bychom styky s mužským pohlavím zcela zakázali, a co se týče žen, tu kdyby se někdo stýkal s některou jinou kromě těch, které přišli do domu za účasti bohů a posvátnými sňatky, s některou z koupených nebo nějakým jiným způsobem získaných, a nezůstával by přitom skryt všem mužům i ženám, prohlásili bychom ho zákonem za zbavena čestného práva na veřejné pochvaly v obci, jako by to byl vskutku cizinec, a ten náš zákon by byl uznán za správný“.²⁰⁵

Jde tedy o doporučení, že pokud existuje instituce manželství, je možné připustit nelegitimní vztahy, ale za předpokladu, že se tyto vztahy budou udržovat v naprosté diskrétnosti a nebudou vyvolávat žádné skandály. Ostatně takovéto doporučení jsme již naznačili u ostatních ne zcela nejsprávnějších

²⁰⁴ Platon, *Zákony*, Praha: Československá akademie věd 1961, s. 219.

²⁰⁵ Tamtéž, s. 220.

způsobů sexuálního chování, jak tomu je například u vztahu dvou mužů a podobně.

Výrazným pojmem Platónovy filosofie a v našem oboru zkoumání neopominutelným je termín eros. Termín eros (řecky erasthai) poukazoval na část lásky představující vášnivou touhu. Od dob, kdy se začalo v řečtině užívat pojmu erotikos (erotický), často pojem eros označoval také touhu sexuální.²⁰⁶

U Platóna eros představuje vždy touhu, která vyhledává přesahující krásu, která existuje ve světě forem či světě idejí. Je to úsilí po dobru a úplnosti. Tato touha se v nás probouzí, kdykoli vidíme něco pozemsky krásného a dává nám se rozpomenouti na dokonalý svět idejí, svět, kde se naše duše vznášela, dokud se nenaplnila zapomenutím a špatností a zatížena, pak pozbyla svých perutí a padla k zemi a posléze byla vsazena do hmotného těla:

„...kdykoli někdo, vida pozemskou krásu a vzpomíná si na tu pravdivou, nabývá perutí a při tom opeřování se snaží vzlétnouti, ale nemůže, a tu jako pták hledí vzhůru a o věci dole se nestará a proto je obviňován, že si vede šíleně – toto ze všech božských vytržení je nejlepší a nejlepšího původu i pro toho, kdo jím je zachvácen, i pro toho, kdo v něm má podíl; a ten, kdo miluje krásno a je účasten této šílenosti, nazývá se milovníkem. Neboť jak bylo řečeno, každá lidská duše přirozeností samou spatřila jsoucna, ...“²⁰⁷

Tedy díky této touze – erotu se stáváme milovníky všeho krásného, milovníky moudrosti, jenž skrze onu pozemskou krásu se můžeme více přibližovat oné kráse skutečné, ideální kráse světa idejí. Skrze toto úsilí, tuto touhu, v nás vzniká láska pro pozemskou krásu, jenž během života nemůže být plně ukojena, nicméně skrze ní, může být nazírána. Proto bychom měli dbát o svůj vzhled, a tedy i o vše krásné pečovat.

²⁰⁶ Tuto otázku vysvětluje Alexander Moseley v práci Philosophy of Love: Moseley, A., Philosophy of Love [online]. Publikováno 2006 [cit. 2006-4-17]. Dostupné z: <http://www.iep.utm.edu/>

²⁰⁷ Platon, *Faidros*, Praha: OIKÚMENÉ 1993, s. 39.

Zde jsme zmínili podstatu celého Platónova učení. Uvedli jsme dva důležité pojmy. Pojem zapomnění a pojem rozpomínání. Jde o zapomnění duše na svět idejí a její rozpomínání se na něj. Duše o níž sám Platón ústy Sokrata říká: „*Veškerá duše je nesmrtelná*“.²⁰⁸ O duších před jejich vtělením a o jejich pozdějším připoutání k tělům dále dodává:

*„...duše uviděly blažené vidění a podívání a byly zasvěcovány zasvěcováním, které sluší nazvatí ze všech nejblaženějším; to jsme slavili, sami jsouce celiství a prosti utrpení, která nás v pozdějším čase čekala, a celistvá, jednoduchá, nechvějná a šťastná byla i ta zjevení, v která jsme byli uváděni a na která jsme se dívali v čisté záři, jsouce čisti a nepoznamenáni tím, co sebou nyní nosíme a co jmenujeme tělem, jsouce k němu připoutáni na způsob škeble“.*²⁰⁹

Proč však takto podrobně rozepisují tuto nauku o duši a idejích? Protože, jak jsme naznačili již dříve, význam Platónské teorie o erotu spočívá v touze po ideální kráse, jenž se nachází v ideálním světě idejí a nikoli v kráse pozemské. K tomuto tvrzení podám důkazy v následujícím textu.

Pausanias v Platónově Symposionu se domnívá, že Eros není pouze jeden nýbrž dva. A dále vysvětluje, že není ani jedna Afrodita, ale že jsou také dvě, neboť:

*„Všichni víme, že není bez Erosa Afrodite. Tu kdyby byla jedna, jeden by byl Eros; ale poněvadž jsou dvě, nutně i Erotové jsou dva. A jak by nebyly dvě ty bohyně? Jedna je starší a bez matky, dcera Urana, boha nebes, kterou také proto nazýváme Nebeskou, druhá pak mladší, dcera Diova a Dionina, kterou jmenujeme Obecnou. Z toho tedy vyplývá, že i Eros, jenž jest pomocníkem této Afrodity, správně by byl jmenován Obecný, druhý pak Nebeský“.*²¹⁰

²⁰⁸ Platón, *Faidros*, Praha: OIKÚMENÉ 1993, s. 34.

²⁰⁹ Tamtéž, s. 40.

²¹⁰ Platón, *Symposion*, Praha: Jan Laichter 1947, s. 25.

Pausanias však dále ještě dodává neméně důležité vysvětlení toho, že žádná věc není předem ani špatná ani dobrá:

„O každém totiž úkonu platí toto: sám o sobě není ani krásný ani ošklivý. Tak například, co nyní my děláme, pítí, zpívání, rozmlouvání, nic z toho není samo o sobě krásné, nýbrž takovým se stane úkon podle toho, jak je konán: když se koná krásně a náležitě, stává se krásným, když nenáležitě, ošklivým. Právě tak ani milování ani Eros není krásný a hoden velebení, nýbrž jenom ten, který pobízí ke krásnému milování“.²¹¹

Tak tedy můžeme soudit, že jest to stejně i se sexualitou. Sexualita sama o sobě tedy není, ani dobrá, ani nikterak špatná. Pausanias se dále dobírá poznání, že můžeme rozlišit mezi morálně dobrými sexuálními aktivitami, jenž jsou způsobeny Erotem, synem Nebeské bohyně, tedy můžeme říci Erotem nebeským a sexuálními aktivitami morálně špatnými, k nimž dochází vlivem Erota vulgárního, tedy syna Obecné Afrodity.

Vulgární lásku milují lidé všední, jenž se pohybují v promiskuitních vztazích, jejich láska se vztahuje mnohem více k tělům než k duším druhých. Takovéto touhy neuspokojí žádný partner a ten jenž je těmito sexuálními motivy ovládán, sobecky vyhledává uspokojení jen svých vlastních potřeb. Tedy se jedná především o lásku pouze fyzickou bez hlubšího zájmu o druhou osobu. Naopak osoba jenž podléhá lásce nebeské, zažívá rozkoš, jenž může pocítit pouze výjimečná osoba, protože dokáže naslouchat oné lásce ideální. Tento typ osoby se velmi zajímá o osobnost druhého partnera a také o to, aby dosáhli i sexuálního uspokojení společně, neboť takovéto naplnění touhy sexuální, je naplnění v souladu s nebeským Erotem.

„Má se to podle mého mínění takto: ta věc není jednoduchá, a jak bylo řečeno již na začátku, není sama o sobě ani krásná a ošklivá, nýbrž když se koná krásně, je krásná, když ošklivě, ošklivá. Ošklivě pak znamená býti po vůli

²¹¹ Platon, *Symposion*, Praha: Jan Laichter 1947, s. 26.

špatnému člověku a špatným způsobem, krásně však dobrému a krásným způsobem. Špatný jest onen obecný milovník, který miluje více tělo než duši; také není ani stálý, poněvadž miluje věc nestálou. Neboť když vadne květ těla, které miloval, odlétá pryč, zahanbiv tolik svých řečí a slibů; ale ten, kdo je zamilován do dobré povahy, setrvává po celý život, poněvadž srostl s tím, co je trvalé“.²¹²

V souladu s celou Platónskou filosofií, a jak se lze dočíst v Symposionu je zřejmé, že krása k níž má milovník směřovat a již má vytrvale hledat, je krása ideální. Ideální krása, jenž prostupuje lidmi, věcmi, uměním. V tomto všem se idea krásy odráží a je tedy pouhým jejím odleskem v hmotném světě, avšak skrze tyto odlesky ji můžeme alespoň nahlížet. V kontextu této filosofie a námi uvedeného také platí, že racionální láska je vnitřně vyšší hodnota než chuť nebo fyzická touha. Fyzická touha je společná s touhou zvířat a je na nižší úrovni než láska prožívaná racionálně.

Však v řeči Diotimy slyšíme: *„Kdo chce náležitě cestou jíti za touto věcí, musí z počátku v mládí chodit za krásnými těly a nejprve, jestliže ho správně vede jeho vůdce, milovat jedno tělo a tam plodit krásné myšlenky ...“*²¹³ A dále má dle výkladu Diotimy jít za krásou na jiném těle, a pak zase na jiném, až zjistí, že krása jeví se na jednom těle je sestra krásy na tělech ostatních, a pokud jde tímto způsobem za vnější krásou vůbec, musí přijít na to, že krása jeví se na všech tělech je jedna a tatáž. Dále přes stupně krásy jednotlivých duší a činů se má člověk odpoutat od jednotlivých zjevů krásy, aby nebyl sluhou jednoho chlapce, muže či činnosti a nebyl tak všední a malicherný, nýbrž by měl mít zrak *„obrácen na veliké moře krásna a aby zíraje na ně rodil mnoho krásných a velikých myšlenek a poznatků v nezávislém filosofování, až by zesíle zde a zmohutně uviděl jisté jedno vědění...“*²¹⁴ Tím věděním není nic jiného než jak jsme již předeslali *„...krásno podivuhodné podstaty, to krásno, Sokrate, pro které byly podstupovány všechny dřívější námahy, které je*

²¹² Platon, *Symposion*, Praha: Jan Laichter 1947, s. 29

²¹³ Tamtéž, s. 63.

²¹⁴ Tamtéž, s. 64.

především věčné a ani nevzniká ani nezaniká, ani se nezvětšuje, ani ho neubývá,....“²¹⁵

Tedy můžeme říci, že přes krásy smyslové vedeni Nebeským Erótem postupně objevíme krásy vyšší, prosté vší smyslnosti, až nakonec uvidíme krásno samo o sobě, tj. krásno skutečné, skutečnou ideu krásy.

Z výše uvedeného, lze vyvodit další zajímavý fakt a to, když si uvědomíme, že Platón vytvořil jakýsi svět, v němž jsou čisté formy, že v něm musí být tedy i forma obecné lidskosti. Co to však znamená? Že lidské bytosti nejsou ve své podstatě maskulinní či femininní, ale jsou nepohlavní. A tak je tedy sex biologickou náhodou nikterak podstatnou pro filosofické zájmy. Tuto svoji výraznou myšlenku Platón rozvíjí v mýtu o androgyním člověku, jak ho vypráví v Symposionu Aristofanes.

Aristofanes vysvětluje, že kdysi nebylo pouze jedno nebo druhé pohlaví, ale bylo i jakési pohlaví třetí, které neslo znaky obého: „*Bylo totiž tehdy jedno pohlaví androgynů, co do podoby i jména složené z obého pohlaví, mužského a ženského*“.²¹⁶ A pokračuje: „*Trojí pohlaví takového způsobu bylo proto, že mužské pocházelo původně od slunce, ženské od země a to, které bylo složenou z obou, od měsíce, poněvadž i měsíc má něco společného s oběma*“.²¹⁷ První lidé měli tvar jakési koule. Tato koule měla čtyři ruce a čtyři nohy, dva obličejy obrácené na opačnou stranu, jenž byly na jednom krku a měli čtyři uši a dva pohlavní orgány. Byli schopni také nejrychlejšího pohybu a co více, byli také vybavení velkou silou, pročež se stali nebezpečni samotným bohům. Aby bozi zabránili jejich vzpurnosti, rozhodl se je Zeus oslabit a to následovně: „*Nyní totiž rozetnu každého z nich ve dvě a hned budou jednak slabší, jednak nám užitečnější, protože se zvětší jejich počet; a budou chodit rovně po dvou nohách*“.²¹⁸ Od těch dob tedy chodila každá polovina vzpřímeně

²¹⁵ Platon, *Symposion*, Praha: Jan Laichter 1947, s. 64.

²¹⁶ Tamtéž, s. 36.

²¹⁷ Tamtéž, s. 37.

²¹⁸ Tamtéž

a s toužebnou žádostí přistupovala ke své druhé polovině a byly plny nenasytné žádosti spolu opět srůst dohromady.

„Tedy každý z nás je symbolon, půlka člověka, poněvadž vznikl jeho rozříznutím“.²¹⁹ A proto tedy taky každý z nás hledá neustále svoji druhou polovinu.

„A tu všichni mužové, vzniklí roztěti onoho celku, který se tehdy nazýval androgin, jsou milovníci žen a z tohoto druhu pochází většina cizoložníků a také všechny ženy milovné mužů a cizoložné vznikají z tohoto druhu. Ale ženy, které jsou částí původní celé ženy, ty si nevšímají valně mužů, nýbrž spíše jsou obráceny k ženám a z tohoto druhu vznikají milovnice žen. Kdo jsou však částí původního muže, touží po mužském pohlaví, a pokud jsou malými chlapci, milují muže, poněvadž jsou úseky mužské bytosti, a rádi vedle mužů léhají a s nimi se objímají; to jsou nejlepší z chlapců i jinochů, poněvadž jsou svou přirozeností nejmužnější“.²²⁰

To, že tedy toužíme po tom, stát se ze dvou bytostí jednou, je proto, že taková byla naše přirozenost. Tedy tuto touhu a snahu po ztraceném celku můžeme nazvat láska a tedy eros.

Proč byla věnována taková pozornost právě Platónovi? Protože Platónovo stanovisko k sexuální lásce můžeme považovat za obecně reprezentující řecký pohled na lidskou sexualitu. W. M. Alexander tuto skutečnost vyjadřuje následovně: „Aristotele does not differ materially on this question and even the later Hellenistic philosophy of the Epicurean Lucretius is essentially Platonic in its sexual desire“.²²¹ Můžeme také říci, že Platón svými názory velmi podstatnou měrou ovlivnil západní myšlení a zvláště pak křesťanství, které je směsicí řecko-latinských ideálů a křesťanské eschatologie. Lze říci, že křesťanské myšlení nejvíce ovlivnil svým originálním rozdělením

²¹⁹ Platon, *Symposion*, Praha: Jan Laichter 1947, s. 38.

²²⁰ Tamtéž, s. 39.

²²¹ Alexander, W. M., *Philosophers Have Avoided Sex*, In *The philosophy of sex*, Alan Soble. Second edition. Maryland: Rowmans & Littlefield Publishers, Inc., 1991, s. 8.

Erota na vulgární a nebeský, jak jsme si ukázali výše. Tedy vulgární Eros, je v této tradici ztotožňován spíše se sexus, a tedy sexualitou a naopak Eros nebeský s agapé, tj. více souvisí s citovým než tělesným momentem lásky.

3.3.1.4 *Fridrich Wilhelm Nietzsche*

„Jen kde je život, je také vůle: nikoli však vůle k životu, nýbrž - tak já tě tomu učím – vůle k moci!“²²²

Hned na začátku našeho pohlednutí se za filosofií bezesporu velkého a nesmírně talentovaného myslitele bych vyjádřil souhlas s Hansem Joachimem Störigem, jenž ve svých Malých dějinách filosofie píše: „*Nietzschův život je jednou z velkých tragédií lidského ducha*“²²³ a cituje výrok amerického filosofa Willa Duranta: „*Jen zřídka někdo zaplatil tak vysokou cenu za svého génia*“.²²⁴

Fridrich Wilhelm Nietzsche žil v letech 1844 – 1900. Byl synem evangelického pastora, a tedy jeho život a myšlení byly nepochybně velmi ovlivněny právě touto skutečností. Otec umírá, když mu bylo teprve pět let a Fridrich byl poté vychován v duchu protestantské zbožnosti výlučně ženami. Byl poněkud citlivějším a slabším chlapcem. Na internátě v Schulpfortě se podrobně seznámil s antickou kulturou starého Řecka, v níž posléze našel zalíbení po celý zbytek svého života. V Schulpfortě si také začal vytvářet odstup od spíše maloměšťáckého světa své křesťanské rodiny. V roce 1864 začal Nietzsche studovat teologii a klasickou filologii na univerzitě v Bonnu. Studia teologie, i proti vůli své matky, již asi po měsíci zanechal a namísto toho se doslova nadchl pro filologii. Zanedlouho se v Lipsku v jednom antikvariátu seznamuje se Schopenhaurovým hlavní dílem *Die Welt als Wille und Vorstellung* a můžeme říci, že po začtení do tohoto chmurného filosofického

²²² Nietzsche, F., *Tak pravil Zarathustra*, Olomouc: Votobia 1995, s. 104.

²²³ Störig, H., J., *Malé dějiny filosofie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2000, s. 398.

²²⁴ Tamtéž

díla se stal jeho obdivovatelem a žákem. Je také známo, že Nietzsche byl milovníkem hudby a to pak zvláště hudby německého skladatel Richarda Wagnera, jehož dílo bylo doslova prochnuto Schopenhauerovým duchem. V Lipsku se s Wagnerem setkal osobně a stal se jedním z jeho mnoha ctitelů. Již před dokončením studií uveřejnil několik drobných filologických prací, které mu vynesly, již jako čtyřadvacetiletému mládenci na doporučení jeho učitele Ritschla mimořádnou profesuru klasické filologie na basilejské univerzitě. Ve třetí úvaze svých Nečasových úvah, kterou zanval Schopenhauer jako vychovatel a ve čtvrté jenž nese jméno Richard Wagner v Bayreuthu, oslavuje shodně své učitele jako vychovatele k nové, zušlechtěné kultuře. O něco později, během bayreuthských slavností, jichž se osobně zúčastnil jako host, došlo mezi ním a Wagnerem k roztržce, kvůli Wagnerově Parsifalu, kterým se dle Nietzscheho sklonil před křesťanským ideálem popírání života. Můžeme říci, že po těchto událostech dochází k přechodu od prvního k druhému Nietzscheho vnitřního vývoje. Nastal čas, aby se odvrátil od svých mistrů a ideálů, jež dosud uctíval. Zaujal kritický postoj k umění i metafyzice. Roku 1879 musel kvůli vleklým zdravotním problémům odejít předčasně do penze. Za deset let na to se začátkem února roku 1889 v Turíně zhroutil. Následně rozeslal svým přátelům i vysoce postaveným osobnostem dopisy, dle nichž respondenti usoudili, že se nejspíše duševně pomátl. Nietzsche byl posléze převezen do Basileje, a pak na Kliniku v Jeně. Nakonec se ho ujala jeho matka, později také jeho sestra, za jejichž obětavé péče žil ještě dalších dvanáct let se zastřeným vědomím, dokud jej roku 1900 nevysvobodila smrt.²²⁵

Do dnešních dnů dne se vedou spory o to, zda se skutečně pomátl, či onu pomatenost smyslů pouze předstíral, spekuluje se také o jeho nejrozličnějších nemocech a podobně. Jedno je však jisté, nelze zpochybnit jeho myšlenkového génia a domnívám se, že také nelze zpochybnit skutečnost, že do jisté míry proměnil svět, alespoň těch, jenž četli jeho knihy. To si ostatně ukážeme na následujících řádcích, pro jejichž správné pochopení bylo dle

²²⁵ Störig, H., J., *Malé dějiny filosofie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2000, s. 398.-401.

mého názoru nutné, alespoň ve stručnosti nastínit jeho základní životní mezníky a údaje.

3.3.1.4.1 *Vůle k moci*

I u Nietzscheho je vůdčím pojmem jeho filosofie vůle, která se stala základním metafyzickým principem, jenž proniká celek skutečnosti. Avšak je to vůle jiná, než jak ji pojímal Schopenhauer. Je jí vůle k moci, jenž je nepodmíněným principem neustálého sebe – přemáhání, je to energie, jenž se potřebuje osvojit překonáváním sebe sama:

„A toto tajemství život sám mi projevil: „Hled’,” pravil, „jsem tím, co vždy sebe samo musí přemáhati. Arci, vy to zvete vůlí k plození nebo pudem k účelu, k vyššímu, vzdálenějšímu, zmnoženému cíli: ale všechno to je totéž, všechno to je tímtež tajemstvím. A raději bych zanikl, než abych se zřekl tohoto jediného; a věru, kde je zánik a listopad, hle, tam se objevuje život – za moc!“²²⁶

Tedy v Nietzscheho pojetí se vůle k životu proměňuje ve vůli k moci, v Der Wille zur Macht. Dokladem budiž i tato jeho další slova: *„...chcete jméno pro tento svět? Rozluštění všech jeho záhad? Světlo i pro vás, vy nejskrytější, nejsilnější, nejbojácnější, nejpůlnočnější? Nuže: Vůle k moci je tento svět a nic mimo to! A i vy sami jste touto vůlí k moci – a nic mimo to!“²²⁷*

Cíle, které si vůle k moci klade, jsou předpokladem jejího nutně stále pokračujícího pohybu, jelikož jak jsme si ukázali, její podstatou je ono překračování sebe sama. A tak tedy takto nemá ani cíle mimo sebe samotnou. Je tedy pohybem a zároveň uzavřeným celkem, neboť při každém přemocnění sebe samotné se do sebe samé opět navrací. Sebe samotnou jako svoji podstatu nemůže nikdy ztratit a ani ono sebezpřekračování. A jelikož spočívá

²²⁶ Nietzsche, F., *Tak pravil Zarathustra*, Olomouc: Votobia 1995, s. 104.

²²⁷ Nietzsche, F., *O životě a umění*, Tak pravil Fridrich Nietzsche, Olomouc: Votobia 2001, s. 155.

sama v sobě, je konečná, neboť nemůže čerpat odjinud než ze sebe samé. Je konečná, ale nekonečně se překračující. To tedy znamená, že vše co tato vůle překročila, překračuje a bude překračovat se musí opět navracet. Proto se o vůli k moci také hovoří jako o věčném návratu téhož. Martin Heidegger ve své práci o Nietzsche podotýká, že návrat téhož a vůle k moci patří k sobě a takto tvoří bytostné určení všeho.²²⁸

3.3.1.4.2 Nadčlověk protivem člověka nejnižšího

Člověk, ač vždycky byl součástí tohoto koloběhu vůle k moci a byl, jak Nietzsche říká, sám touto vůlí k moci, jak jsme si ukázali výše, tak o tom nevěděl. Popíral, jak sám sebe, tak i základ světa. Můžeme říci, že sám sebe odmítal a nechtěl svoji vlastní moc: „*Urazili jste cestu od červa k člověku, a leccos ve vás je posud červ. Kdysi jste byli opice, a nyní je člověk opice – více než kterákoli opice*“.²²⁹ Vědomou personifikací a výrazem vůle k moci se člověk stává až v podobě nadčlověka (Übermensch), jehož kazatelem je Zarathustra: „*Hlásám vám nadčlověka. Člověk je cosi, co má být překonáno. Co jste vykonali, aby byl překonán?*“²³⁰ A vzápětí dodává: „*Nadčlověk je smysl země. Vaše vůle nechť dí: nadčlověk budiž smysl země!*“²³¹ Teorie nadčlověka je další charakteristický pojem Nietzscheho filosofie, jenž nemůžeme pro náš účel pominout.

Nadčlověk je Nietzscheho ideál, jenž se má stát v jeho antropologii novou koncepcí člověka: „*Hledte, já jsem zvěstovatel blesku a těžká krupěj padající z mračna: onen blesk však sluje nadčlověk*“.²³² Co je však člověk?

²²⁸ Heidegger, M., *Nietzsche II.*, Erstausgabe: Pfullingen 1961, s. 287.

²²⁹ Nietzsche, F., *Tak pravil Zarathustra*, Olomouc: Votobia 1995, s. 9.

²³⁰ Tamtéž

²³¹ Tamtéž, s. 10.

²³² Tamtéž, s. 13.

„Člověk jest provaz natažený mezi zvířetem a nadčlověkem – provaz nad propastí. Nebezpečný přechod, nebezpečná chůze, nebezpečný pohled zpátky, nebezpečné zachvění, nebezpečná zastávka. Co je velkého na člověku, jest, že je mostem, a nikoli účelem: co lze milovati na člověku, jest, že je přechodem a zánikem“.²³³

Již výše jsme slyšeli, že člověk je cosi, co má být překonáno, stejně tak, jako má být překročen tento most nad propastí. Když se nám podaří dostat na onen druhý břeh, můžeme skutečně říci, že most je již pro nás zánikem. Je oním provazem, nataženým mezi věžemi, jenž je překonán „chlupáčkem“ přestrojeným za šaška.

Co jest však vůbec nejhoršího, hodno největšího pohrdání? „To však je poslední člověk“.²³⁴ Pozice takového člověka je slovy Zarathustrovy následující:

„Hled'te! Ukazují vám posledního člověka. "Co je láska? Co stvoření? Co touha? Co hvězda?" tak se ptá poslední člověk a mžourá. Tehdy země bude drobounce malá a na ní bude poskakovati poslední člověk, zdobňující všechno. Jeho pokolení je nevyhladitelné jako zemská blecha; poslední člověk žije nejdéle. "My vynalezli štěstí," říkají poslední lidé a mžourají. Opustili kraje, kde bylo tvrdo žít: neboť potřebují tepla. Ještě milují suseda a třou se o něj; neboť potřebují tepla... Žádný pastýř a jediný ovčinec! Každý chce stejné, každý je stejný: kdo cítí jinak, jde z vlastní vůle do blázince..."My vynalezli štěstí" - říkají poslední lidé a mžourají. -"²³⁵

Poslední člověk je tedy člověk, jenž si nepřipouští sám sebe a v tom právě spočívá jeho sebeuspokojení a pohodlnost. Takovýto člověk pouze živoří a vegetuje. Nežije ze sebe sama, můžeme říci, nekutá z vlastního pramene, ale naopak žije ze společenství. Toto společenství, pak ale není seskupením

²³³ Nietzsche, F., *Tak pravil Zarathustra*, Olomouc: Votobia 1995, s. 11.

²³⁴ Tamtéž, s. 13.

²³⁵ Tamtéž, s. 14.

individuů a jednotlivých osobností, kteří si jsou rovni právě ve vzájemné nerovnosti, ale v tom, jak se sobě navzájem podobají. Tedy takovéto uskupení je pouhým stádem, řečeno s Heideggerem, neautentických osob. To co takovéhoho člověka může fascinovat je pouze vidina štěstí, pohodlného a nenáročného života, jenž je zbaven námahy, utrpení, rizika a nebezpečí. Tito lidé se ocitají v obklopení nihilismu, aniž by si jej však uvědomovali, aniž by ho prožívali. Jsou to lidé prostřední, kteří nenávidí krajnosti a výstřelky z této prostřednosti. Proto ve společnosti lidí, v níž je většina těchto nejnižších lidí, jsou individuality a osoby vymykající se průměru rdouseni a nenávidění. Takový byl i Zarathustra, jenž hlásal těmto lidem člověka úplně jiného, nového, nadčlověka. Nastavoval tak lidem i svým příkladem zrcadlo a oni neunesli ten pohled na sebe a proto jej tak nenáviděli a posléze i o život usilovali: „*Nalezl jsem více nebezpečnosti mezi lidmi než mezi zvířaty, nebezpečnými cestami kráčí Zarathustra. Necht' mne vedou má zvířata!*“²³⁶ Nejen že neunesli pohled do zrcadla, nýbrž se k němu ani neodvážili. A přitom již tam by mohla začít jejich proměna.

Oproti tomuto poslednímu člověku, oproti jeho stádu, v němž jsme uvězněni, Nietzsche vyslovil nový cíl našeho života: „*Ne lidstvo, nýbrž nadčlověk je cílem*“.²³⁷ Toto volání nás nabádá k heroickému typu života. K životu, v němž můžeme naplno nechat propuknout svoji individualitu. Jde o proboření bariér, jenž si lidstvo kolem sebe vystavělo a stalo se tak nesvobodnými pod zámkem nesmyslné morálky, jenž je vystavěna na imperativěch toho, co a jak máme činit, čeho se vyvarovat a co je dobré a co zlé. Takováto individualita by se měla umět pevně postavit na vlastní nohy a být schopna vést ono stádo, tedy postavit se do čela lidstva. Hnací silou člověka je nespoutaný egoismus, stojící výše než všechna morální kritéria, jejichž okovy by měl zpřetrhat. Tento „nový“ člověk stojí dokonce mimo dobro a zlo, o kterém neustále slýcháme zvláště z řad křesťanů. Když se roztříštěný provazochodec ptal Zarathustry, jenž u něj klečel na zemi, co tam dělá a dodal, že věděl, že mu

²³⁶ Nietzsche, F., *Tak pravil Zarathustra*, Olomouc: Votobia 1995, s. 19.

²³⁷ Nietzsche, F., *Duševní aristokratismus*, Tak pravil Fridrich Nietzsche, Olomouc: Votobia 2001, s. 108.

dábel nastaví nohu a teď že ho povleče do pekel, Zarathustra mu odpověděl: „Svou ctí se ti zaručuji, příteli, není toho všeho, o čem mluvíš: není d'ábla, není pekel. Tvá duše bude ještě dříve mrtva než tvé tělo: Neboj se ničeho!“²³⁸ Tedy nadčlověk je ten, jenž se nebojí toho, že nebude spasen. Ví totiž, že žádné objektivní „nebe“ ani „peklo“ neexistuje. Je to náš výmysl, berla, o níž se opíráme a tím zastíráme, nejen před druhými, ale i sami před sebou svoji slabost člověka, jenž neumí být sám sebou a musí se nechat vléci, musí být ovládnán. Tedy musí mít neustále ohnutou páteř před „někým“ či „něčím vyšším“. Ale toto nadčlověk nedělá. Nadčlověk kráčí zpříma a ví, že může život žít, jak on sám chce a může dělat to, co chce: „...z nebezpečnosti učinil sis povolání, na tom není nic mrzkého. Teď svým povoláním hynieš: za to tě pochovám svýma rukama“.²³⁹ Provazochodec našel odvalu dělat to, co chtěl. Bez ohledu na riziko, na nepohodlí.

Člověk, jenž však kráčí svojí cestou je člověk ve společnosti nepohodlný a neoblíbený. Koho ti „dobří“ a „spravedliví“ nejvíce nenávidí? Ti, jež si říkají věřící pravé víry? „Toho, kdo jejich desky hodnot láme a zláme: zločince – to však je ten, kdo tvoří“.²⁴⁰ Ten však tvoří svůj vlastní život, jak on chce a je ve svém tvoření svobodný. Je to ten, kdo tvoří nové hodnoty a staré ničí: „Kdo tvoří, hledá si druhů, a ne mrtvol, ani stád, ani věřících. Kdo tvoří, hledá si společníků tvoření, kteří nové hodnoty píší na nové desky“.²⁴¹ Takovýto lidé, tvůrci „ničitelé budou zvaní a opovrhovateli dobrem i zlem. Ale jsou to ti, kteří žnou, ti, kteří svátek slaví“.²⁴² Že takovýto člověk bude mít hodně nepřátel a bude mít život ve společnosti těžký, je bez pochyb. Musí být silný a pln odhodlání a sebedůvěry, aby tuto svoji situaci ve své existenci ustál. A ten jenž jí ustojí a nenechá se pokořit a pohlit davem, je onen nadčlověk. Sebevědomí, silný a hrdý. Ten jenž kráčí za svým cílem.

²³⁸ Nietzsche, F., *Tak pravil Zarathustra*, Olomouc: Votobia 1995, s. 15.

²³⁹ Tamtéž, s. 16.

²⁴⁰ Tamtéž, s. 18.

²⁴¹ Tamtéž

²⁴² Tamtéž, s. 19.

Proč to tak dlouhé vykládání o nadčlověku, vůli k moci a lidech posledních? Jak to souvisí s naším tématem, jímž je sexualita? Právě proto, abychom mohli pochopit, jak na tuto stránku lidského života pohlíží Fridrich Nietzsche, byl tento výklad nezbytným a to se pokusím váženému čtenáři ukázat na následujících řádcích.

3.3.1.4.3 *Produševnění vášně*

*„Všechny vášně mají dobu, kdy jsou jen osudné, kdy tíhou hlouposti stahují svou oběť – a dobu pozdější, mnohem pozdější, kdy se snoubí s duchem, „produševňují se““.*²⁴³ *Vášně v momentech, kdy jsou osudné a tíhou hlouposti stahují svou oběť, tj. člověka, ho zároveň ale nasměrovávají k životu. Jsou oním impulsem k uskutečnění sama sebe, k rozvržení svých potencií. A zde, v tomto okamžiku, se dle mého názoru odehrává drama onoho překročení člověka k nadčlověku. Drama souboje mezi rozkoší (vášní) a strachem: „Němec jenž ovládá tajemství, jak být se vším duchem, věděním a vtipem nudný, a navykl si považovat nudu za morální, má strach z francouzského espritu, který by mohl chtít morálce vypíchnout oči – a přesto je strach smíšený s rozkoší, jako má ptáče z chřestýše“.*²⁴⁴ *Zarathustrův orel se zde tak proměňuje v rozkoš a had ve strach: „A hle! Orel kroužil vzduchem v širokých kruzích a na něm visel had, ne jako lup, než jako přítel: neboť byl obtočen kol jeho krku“.*²⁴⁵

Jak jsme si ukázali výše, a jak nás o tom zpravil Zarathustra, jsme vůli k moci, a proto vychází z esence každého z nás neustálé přemocňování se. Jestliže z onoho souboje (přemocňování) mezi rozkoší a strachem vzejde jako vítěz strach, tak ono přemocňování se zde projevuje jako potírání sebe sama a vede k odmítnutí stát se mocným, tedy zrodit se v nadčlověka. Jestliže však strach vzejde jako poražený, vítězství rozkoše se v přemocnění projeví překonáním člověka a zrozením nadčlověka. Nevzejde-li však z tohoto boje

²⁴³ Nietzsche, F., *Soumrak model*, Tak pravil Fridrich Nietzsche, Olomouc: Votobia 2001, s. 26.

²⁴⁴ Nietzsche, F., *Ranní červánky*, Aurora: Praha 2004, s. 119.

²⁴⁵ Nietzsche, F., *Tak pravil Zarathustra*, Olomouc: Votobia 1995, s. 19.

vítěz ani poražený, přemocňování se zde tedy projevuje jako neustálá oscilace rozhodování se mezi rozkoší a strachem, člověk pak bude neustále zmítán ve víru vášní a strachu, což vede ke ztrátě ukotvení života, to jest pevného základu existence, jenž člověk tak bytostně potřebuje, může vyústit až v pohrdání sama sebou. Z člověka se stává zoufalý štvanec, jenž se neumí rozhodnout, po které z těchto cest se vydat. Pouze u nadčlověka nastává produševnění, tedy snoubení se vášní s duchem, které jsou hnací silou našich životů a skrze něž také dochází zároveň k realizaci naší existence, avšak díky tomuto splynutí, je nadčlověk zároveň pánem svých vášní. A při tomto neustálém koloběhu přemocňování se vůle k moci, dochází k věčnému navracení téhož.

„Církev potírá vašeň vyklešťováním v každém smyslu: její praktikou, její „léčbou“ je kastratismus. Netáže se nikdy: „Jak se chtíč produševní, zkrášní, zbožní?“ – kladla za všech dob důraz kázně na vyhlazení (smyslnosti, pýchy, panovačnosti, hrabivosti, pomstychtivosti). Avšak sahati na kořeny vášní znamená sahati na kořeny života: praxe církve je nepřátelská životu...“²⁴⁶

Pozorný čtenář si zde nemůže nevšimnout zcela jiného pojetí vášní a jejich role v životě člověka oproti pojetí, jenž jsme si ukázali v pojednání o Augustinovi, tedy oproti pojetí křesťanskému. Nietzsche hovoří o vášních jako o kořenech života. Tedy o tom, vzpomeneme-li na předchozí odstavce, že vášně jsou hnacím ústrojím a zdrojem pohybu uskutečňování a naplňování našeho života. Augustinovo pojetí nás naopak spravuje o tom, že vášní a smyslnosti, je třeba se vyvarovat a přemoci je, neboť ty jsou příčinou svodů z Kristovy cesty, tedy cesty, jenž vede k nejvyššímu a opravdovému dobru, jímž je všemohoucí Bůh, jemuž je vše podřízeno, a tak i naše životy. Jedinou správnou touhou, „vášní“ je touha po Bohu. Tomu je třeba bezpodmínečně podřídit vše. Ten je smyslem i účelem. Nietzsche však hovoří o tom, že toto pojetí a tedy „křesťanství, je metafyzikou kata“.²⁴⁷ Hovoří o tom, že Bůh je mrtev. Tedy neexistuje. Není žádné nadpřirozené síly, jenž nás ovládá, řídí a určuje, co je dobro a zlo. Proto také může říci, že žijeme mimo dobro a zlo. Pokud jsme se

²⁴⁶ Nietzsche, F., *Soumrak model*, Tak pravil Fridrich Nietzsche, Olomouc: Votobia 2001, s. 26.

²⁴⁷ Nietzsche, F., *Ecce Homo*, Praha: Naše Vojsko 1993, s. 46.

však dostali až sem, je také třeba přehodnocení všech hodnot, neboť když padl Bůh, padla i tradičně vystavěná morálka, jenž je morálkou křesťanskou. Je třeba nové morálky, morálky nadčlověka, který je novým cílem. Který tvoří a zároveň naplňuje svůj život a jde svojí vlastní cestou: „*Jsou mrtví všichni bozi: teď chceme, aby byl živ nadčlověk*“.²⁴⁸

Nietzsche tedy nevolá po zdrženlivosti, ale po volnosti. Po volnosti, po svobodném naplnění svých vášní, jež však díky produševnění jsou v moci nadčlověka, jsou pod jeho kontrolou. To tedy znamená, že není měřítkem vášní a tedy ani sexuality někdo z venčí, někdo, komu podléháme, ale jsme to my sami. O tom pak, zda se můžeme s někým milovat či nikoli, jak a kde a kdy, kolikrát, za jakým účelem a podobně, můžeme rozhodnout pouze my a nemusíme se s tím nikomu chodit zpovídat. My musíme rozhodnout, zda naše jednání je správné či nikoli. Každý diktát vnější moci, jak jsme podrobně ukázali, má-li na nás nějaký vliv, je pouhým poblouzněním a zmatením, je naším vězením: „*Produševnění smyslnosti zve se láskou: ona je velkým triumfem nad křesťanstvím*“.²⁴⁹

3.3.2 Metafyzičtí pesimisté

Začněme tuto kapitolu výrokiem Immanuela Kanta z jeho *Lectures on Ethics*: „*Sex makes of the loved person an Object of appetite... Taken by itself it is a degradation of human nature*“.²⁵⁰ Zde si nemůžeme nepovšimnout jasného útoku na sex, jako na něco zhoubného v lidském životě, co ničí lidskou přirozenost a v této souvislosti autoři těchto a podobných myšlenek poukazují například na tu skutečnost, že jisté typy manipulace a podvádění jsou žádoucí prioritou k zapůsobení na druhou osobu. Bernard Baumrin tvrdí, že „*sexual interaction is essentially manipulative physically, psychologically, emotionally,*

²⁴⁸ Nietzsche, F., *Tak pravil Zarathustra*, Olomouc: Votobia 1995, s. 69.

²⁴⁹ Nietzsche, F., *Soumrak model*, Tak pravil Fridrich Nietzsche, Olomouc: Votobia 2001, s. 27.

²⁵⁰ Kant, I., *Lectures on Ethics*, New York: Harper and Row 1963, s. 163.

and ecen intellectually“.²⁵¹ Baumrin pro toto své tvrzení používá vysvětlení a hledá oporu v příkladě: Snažíme se být atraktivnější pro jiné, více než ve skutečnosti jsme a domýšlíme to do posledních detailů, abychom pokud možno zakryli všechny nedostatky. Když jedna osoba touží po jiné, touží po jeho/jejím těle. Části těla, jimiž jsou například rty, nohy, prsty u nohou, zadeček, ňadra vzbuzují touhu v druhém a to již právě tím, že se liší a vypadají jinak než u druhých. K tomu příkladu můžeme uvést Kantův výrok, jenž poukazuje na tu skutečnost a zdůrazňuje ji, že totiž právě významně i genitálie jiných osob upoutávají naši pozornost: „*Sexuality is not an inclination which one human being has or another as such, but is an inclination for the sex another... Only her sex is the object of his desire*“.²⁵²

Pesimisté se vyjadřují v tom smyslu, že sexuální chování je samo o sobě nezvyklé, jenž se projevuje nekontrolovatelným nabuzením, vzrušením, provokováním a toužením, jen proto, aby jedna osoba podlehla druhé. Během tohoto chování, osoby ztrácejí kontrolu samy nad sebou a ztrácí ten správný, čistý, tedy můžeme říci nezkažený pohled na lidskost druhých. Sexualita je ve skutečnosti hrozbou lidství. Kdo je totiž ovládán touhou, ztrácí pomalu schopnost tuto přirozenou hodnotu objevit. Touha jednoho člověka závisí na pouhém rozmaru druhého, který chce dosáhnout slasti a stává se tak proto snadno ovlivnitelným. „*In desire you are compromised in the eyes of the object of desire, since you have displayed that you have designs which are vulnerable to his intentions*“.²⁵³ Osoba, která poskytne neodolatelnou nabídku jiné osobě, může využívat někoho, kdo je touhou oslaben.²⁵⁴

²⁵¹ Baumrin, B., *Sexual Immorality Delineated*, In *Philosophy and sex*. Robert baker and Frederick Elliston. 2nd edition, Buffalo, N. Y.: Prometheus 1984, s. 300.

²⁵² Kant, I., *Lectures on Ethics*, New York: Harper and Row 1963, s. 164.

²⁵³ Scruton, R., *Sexual Desire: A Moral Philosophy of the Erotic*, New York: Free Press 1986, s. 82.

²⁵⁴ Held, V., *Coercion and Coercive Offers*, In *Coercion: Nomos VIX*, Roland Pennock and John W. Chapman, Chicago: Aldine 1972, s. 58.

Člověk, jenž podléhá touze po jisté osobě, se snadno může stát jejím nástrojem, její loutkou.

*„For the natural use that one sex makes of the other’s sexual organs is enjoymentm, for which one gives oneself up to the other. In this act a human being makes himself into a thing, which conflicts with the right of humanity in his own person“.*²⁵⁵

Z tohoto důvodu jsou obě osoby defraudovány na úroveň zvířete:

*„If... a man wishes to satisfy his desire, and a woman hers, they stimulate each other’s desire; their inclinations meet, but their object is not human nature but sex, and each of them dishonours the human nature of the other. They make of humanity an instrument for the satisfaction of their lusts and inclinations, and dishonour it by placing it on a level with animal nature“.*²⁵⁶

Na první pohled by se mohlo zdát, že pesimisté pohlíží na sexuální aktivity člověka vždy negativně, ale není to tak docela pravda. Aby tyto aktivity byly pro ně morálně přípustné, musejí se odehrávat výhradně v manželském svazku a pouze za účelem rozmnožování. Pokud lidé prožívají sexuální radosti primárně z důvodu rozmnožování druhu, jsou tyto blaženosti hodnotné a smysluplné.

3.3.2.2 Aurelius Augustinus

Není žádným tajemstvím, že i v dnešní moderní době stále většina křesťanů pohlíží na lidské tělo a sexualitu s jistou mírou nedůvěry. Proč tomu tak však je? Vincent J. Genovesi se ve své knize *In Pursuit of Love* domnívá, že

²⁵⁵ Kant, I., *Metaphysics of Morals*, Cambridge: Cambridge University Press 1996, s. 62.

²⁵⁶ Kant, I., *Lectures on Ethics*, New York: Harper and Row 1963, s. 164.

vysvětlení tohoto fenoménu leží v momentech, kdy se křesťanství začalo šířit za hranice Izraele a začínalo se postupně stávat náboženstvím celého tehdejšího světa. S tímto jeho postupným šířením se samozřejmě setkávalo s představami, které byly naprosto odlišné od představ hebrejského vnímání světa, kteréž vidělo lidskou osobu jako jednotu těla a ducha. Postupným prolínáním hebrejské tradice s myšlením cizích kultur samozřejmě také docházelo k vzájemnému ovlivňování, a tedy i do křesťanského myšlení se postupně infiltrovaly nové prvky. Tímto procesem samozřejmě také docházelo k potřebě nových vysvětlení nejrůznějších fenoménů, mezi nimiž byla potřeba i nového vysvětlení lidské existence a s ní spojená otázka po vztahu jejích fyzických tedy materiálních a duševních komponentů. V odpovědi na tuto námi zkoumanou otázku se podílejí mnohé vlivy, jenž našly své uplatnění v západním křesťanství, jimiž jsou vlivy platonismu, stoicismu a různé formy gnosticizmu. Toto mísení nejrůznějších pohledů také velkou měrou ovlivnilo významného církevního otce Augustina.²⁵⁷

Aurelius Augustinus byl natolik výraznou osobností, jenž neopominutelným způsobem ovlivnila celou myšlenkovou tradici křesťanství a základy středověkého vidění světa, které spočívají právě na základech jeho učení. Můžeme směle říci, že Augustin byl jednoznačně nejhlubším myslitelem a nejvýznamnější osobností celé patristiky. Byl nesmírně myšlenkově poctivý a upřímně hledající smysl života, který po několika letech vskutku divokého, neustálého hledání a mnoha omylů plného života našel v křesťanství, které mu poskytovalo toliko vytoužené vnitřní klid. Augustin byl na cestu hledání pravdy přiveden jedním Ciceronovým spisem a od té doby, jak je zcela pochopitelné, můžeme říci, že se horlivě zajímal i o věci filosofické. Nejprve se domníval, že to co hledá, může nalézt v učení manichejců, k jejich náboženskému společenství patřil deset let. Sám však začal o tomto učení pochybovat a postupem času propadl filosofickému skepticizmu. Ani tady však neustrnul a studiem novoplatónských spisů a zvláště pak spisů Plótína se z takového způsobu myšlení opět vymanil. Nakonec pod vlivem kázání velkého biskupa

²⁵⁷ Genovesi, G. J., *In Pursuit of Love*, s. 116.

tamní doby Ambrosia (Ambrože) z Milána zcela propadl křesťanství, v němž nadobro našel pravdu, o kterou tak neúnavně po mnoho let usiloval. Své přesvědčení o nalezení cíle svého hledání dokládá tento odstavec, jenž stojí na začátku jeho asi nejslavnějšího a zároveň autobiografického díla Vyznání (Confessiones):

„Velký jsi, Hospodine, a vši chvály hodný, velikost Tvá je nevýstižná a moudrost Tvá nemůže být změřena! A Tebe chváliti chce člověk, tak malá část Tvého stvoření! Člověk sténající pod břemenem smrtelnosti, sténající pod svědectvím svého hříchu, svědectvím, že se pyšným protivíš. A přece chváliti Tebe chce člověk, tak malá část Tvého stvoření! Ty povzbuzuješ člověka, aby Tě s radostí chválil, neboť stvořil jsi nás pro sebe a nepokojné jest srdce naše, dokud nespočine v Tobě!“²⁵⁸

Tato jeho klikatá životní cesta a mnohé zkušenosti na ní získané nemohly Augustina ponechat bez většího ovlivnění jeho myšlení a způsobu života. Tak, jak jsme již vyzdvihli jeho excelentní intelektuální nadání a schopnosti a jeho myšlenkovou a osobní poctivost, jenž z něho činí jednoho z největších učitelů křesťanské církve po apoštolu Pavlovi na straně jedné, jež je třeba nepochybně vysoce ocenit, na straně druhé se ani on nevyvaroval mnohých chyb, a ne zcela náhodou je některými označován za teoretika a zakladatele inkvizice.

Co nám dle Augustina překáží najít jím objeveného a milovaného Boha? Vše to, co překáželo na cestě k Bohu i jemu a čeho se posléze nadobro zříká: *„Vzdalovalo mne od Tebe vše to, co by vůbec nebylo, kdyby nebylo v Tobě“*.²⁵⁹ Míjí tím věci našeho smyslového světa a radovánky všedního života, žádostivosti a touhy, jenž nás odvádějí od Boha, od možnosti jeho poznání, o nějž jediné v životě máme usilovat, a jemuž máme celý svůj život podřídit, neboť Bůh je nejvyšší pravda a dobro. Cestou, jenž se máme vydat, je cesta do hlubin našeho nitra, tam lze nalézt to, co máme hledat: *„Ty jsi byl uvnitř a já*

²⁵⁸ Augustinus, A., *Vyznání*, Praha: Ladislav Kuncíř 1926, s. 10.

²⁵⁹ Tamtéž, s. 341.

venku a tam jsem Tě hledal, a já šeredný vrhl jsem se na všechny Tvé krásné tvory, jež jsi stvořil. Ty jsi byl se mnou, ale já jsem nebyl s Tebou“.²⁶⁰ Již velcí řeční myslitelé, především pak Herakleitos a Platón, sestoupili do hlubin lidské duše, avšak Augustin to činí s větší psychologickou ostrostí a také s vášnivým a pokorným odhodláním před Nejvyšším vyjevit všechny své vnitřní a nanejvýše osobní obsahy myslí ostatním. Takováto otevřenost byla Řekům cizí. Ti, pokud vůbec něco takového vyjadřovali, vyjadřovali to buď mytologickým jazykem či pod nějakou maskou.

Že štěstí tohoto světa nemá sebemenší podíl na opravdovém štěstí, jímž je Bůh, a tedy že pozemský život je neustálý boj se vším, co je nám na překážku na cestě za opravdovým štěstím vykládá Augustin následovně:

„Běda štěstí tohoto světa, dvakrát běda pro strach před neštěstím a zhoubnou radost! Běda, třikrát běda neštěstí tohoto světa, neboť nešťastný touží po štěstí a tvrdé neštěstí snadno překoná i trpělivost! Zdaž tedy není život člověka na zemi ustavičným bojem?“²⁶¹

Neměli bychom tedy nikterak toužit po štěstí pozemském a mít obzvláště velikou starost o náš pozemský život, ale naopak bychom měli usilovat o život věčný v Bohu. Co je život konečný proti životu nekonečnému? A proto bychom měli vést život ve zdrženlivosti a z celého srdce milovat Boha: *„Zdrženlivost totiž nás sjednocuje a zpět přivádí k té jednotě, od níž jsme se tak velice odchyliili. Méně zajisté Tě miluje, kdo s Tebou miluje ještě něco jiného, co nemiluje pro Tebe“*.²⁶² Odpírá všem žádostem a lákání svých smyslů z toho důvodu, aby ho nevychýlili z cesty na niž vročil, tedy z cesty k Bohu, protože to je to jediné, co má v životě nejvyšší smysl a čemu máme podříditi celý svůj život. Jelikož nás naše žádosti a smysly vychylují z této cesty, jsou proto nečisté a je třeba se jich zříci. Nemáme dbáti a ani sami vytvářeti ničeho, co převyšuje nutné a skromné užívání, ba i vhodnou účelnost.

²⁶⁰ Augustinus, A., *Vyznání*, Praha: Ladislav Kuncíř 1926, s. 341.

²⁶¹ Tamtéž, s. 342.

²⁶² Tamtéž, 343.

Z výše uvedeného začíná nezakrytě vyplývat i postoj, jenž nás v této práci zajímá nejvíce a tím je Augustinovo stanovisko k tělesným žádostem, sexu a manželství: „*Poroučíš určitě, abych se zdržoval žádostí těla, žádostí očí a pýchy života. Nařídil jsi zdržovati se nedovoleného tělesného obcování, ba i dovoluje manželství, radil jsi ještě k něčemu lepšímu, než jest manželství*“.²⁶³ Tedy je zřejmé, že i tělesné žádosti je třeba utlumovat, což ostatně jednoznačně vyplývá z již námi uvedených pasáží výše. V žádném případě nejsou přípustné jakékoli sexuální aktivity mimo svazek manželský a v něm, jak si ukážeme níže, platí jistá omezení a nařízení. Z uvedené citace a z celého doposud uvedeného textu vztahujícího se k Augustinovi také vyplývá, že Augustin byl „obeznámen“ s ještě lepší cestou k Bohu než je manželství, i když to není považováno za cestu hříšnou či nevhodnou a tou je zřeknutí se všeho pozemského a tím i všeho tělesného a smyslového, život v cudnosti, za účelem následování Krista:

„*Ano, Pane! Víc a více rozmnožíš ve mně své dary, aby má duše, zbavena tělesných žádostí, Tě následovala a nebyla v rozporu sama se sebou; aby ani ve spaní nejen nedopustila se oněch ponižujících hanebností, vyvolaných smyslnými představami až k ukojení těla, nýbrž aby ani vůbec si v nich nelibovala*“.²⁶⁴

Připomeňme si zde ještě jednu větu: „...*neboť stvořil jsi nás pro sebe a nepokojné jest srdce naše, dokud nespočine v Tobě!*“²⁶⁵ Jedná se tedy o to, že nic pozemského a tedy konečného nás nemůže nasytit, neboť lidská duše touží po nekonečném a touha srdce tkví v tom, aby se povzneslo ke Kristu.

Abychom však mohli dojít tohoto cíle, je tedy třeba s chťičem neúnavně a bez přestání bojovat a přemoci ho. Neboť jen ten jest dobrý, komu se to podaří:

²⁶³ Augustinus, A., *Vyznání*, Praha: Ladislav Kuncíř 1926, s. 343.

²⁶⁴ Tamtéž, s. 344.-345.

²⁶⁵ Tamtéž, s. 10.

*„A man turns to good use the evil of concupiscence, and is not overcome by it, when the bridles and restrains its rage, as it works in inordinate and idecorous motions; and never relaxes his hold upon it except when intent on offspring, and then controls and applies it to the carnal generation of children to be spiritually regenerated, not to the subjection of the spirit to the flesh in a sordid servitude“.*²⁶⁶

V tomtéž díle, v kapitole čtrnáct, Augustin píše, že mezi našimi svatými předky bylo plození dětí nejposvátnější povinností, která byla dána lidu Bohem, avšak jen a pouze za účelem zachování lidského pokolení. Příprava na příchod mesiáše (Krista) však byla prioritou nejvyšší a prioritou přede vším, což znamená, že i před rodinou a před zachováním rodu a tato platnost a důležitost se nemění. Úplně všichni lidé cítí touhy a vášně, avšak jen málokdo jim dokáže odolat. Všechny světské vášně však člověka nabádají k hříchu. Hříchem je tak i cesta k zachování pokolení, ale jelikož jde o akt za tím účelem, aby lidstvo nevymřelo, je tento hřích následně odpuštěn. A Augustin dodává: „The former was the time to embrace, the latter to refrain from embracing“.²⁶⁷ Nebo: „Before Christ it was a time for marrying; since Christ it has been a time for continence“.²⁶⁸

Již dříve jsme řekli, že jakékoli sexuální aktivity mimo svazek manželský jsou nepřípustné. Podle Augustina je manželství hierarchizované společenství, svátostné a nerozdělitelné a nejdůležitější funkcí rodiny je plození a výchova potomstva. Zaměření na potomstvo je první a nejvyšší dobro manželství, které mu jsou podřízena ostatní dobra, tj. bonum fidei – věrnost, nerozlučnost a bonum sacramenti – svátost, jednota. Sex je pak prostředkem přenosu dědičného hříchu z generace na generaci, neboť se domníval, že lidská přirozenost byla zkažena prvotním hříchem. Augustin vysvětluje, že žena je muži podřízena, čehož je příčinou její časová a materiální závislost na muži

²⁶⁶ Augustin, A., *On Marriage and Concupiscence* [online]. [cit. 2006-4-26] Dostupné z: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf105/png/0267=197.htm>

²⁶⁷ Tamtéž

²⁶⁸ Tamtéž

v okamžiku stvoření, ale také upozorňuje, že žena není stvořením hříšným, ale že ženské pohlaví je zcela přirozené a stvořené Bohem: „*And the sex of woman is not a vice, but nature*“.²⁶⁹

Leah Otis-Cour v knize *Rozkoš a láska* poznamenává, že když Augustin psal o dobru manželkém, hájil ho tak také mimo jiné před útoky stoupenců dualistického manicheismu, pro něž všechno hmotné a sexuální reprezentovalo zlo.²⁷⁰ Augustin naopak interpretuje plodnost člověka jako Boží dar. Zdůvodňuje to odkazem na ideál manželství v ráji, neboť byl plně přesvědčen o tom, že nejen dnes, ale i v ráji byly děti počaty v manželství skrze tělesné spojení muže a ženy. Ve svém slavné díle *De Civitate Dei* podává vysvětlení následovně: „...*it is quite clear that they were created male and female, with bodies of different sexes, for the very purpose of begetting offspring, and so increasing, multiplying, and replenishing the earth*“.²⁷¹ Přesto že se prvotní hřích předává z generaci na generaci, nesouhlasí s názorem oproti zmíněným manichejcům, že pohlavní život je nutné zlo, které přišlo na svět skrze prvotní hřích.²⁷² Před pádem do hříchu byl totiž dle něj pohlavní život oproštěn od současné sexuální žádostivosti. Vůle totiž měla ovládat sexuální orgány a řídit je tak, jak dnes ovládá ruce a nohy.²⁷³

Proti pelagiánům zdůrazňoval, že žádostivost, která poskvřňuje dnešní pohlavní život, není dílem Boha, ale je nedostatkem padlé přirozenosti. Teprve až po hříchu povstalo libido a teprve až po hříchu ztratila přirozenost, nezatížená studem, vládu nad tělem, které ji před tím ve všech jeho částech sloužilo a začala libido vnímat, styděla se za ně a snažila se ho skrýt.²⁷⁴

²⁶⁹ Augustinus, A., *The City of God*, New York: Randon House, Inc. 1950, s. 839.

²⁷⁰ Leah, O. C., *Rozkoš a láska*, Praha: Vyšehrad 2002, s. 47. a 86.

²⁷¹ Augustinus, A., *The City of God*, New York: Randon House, Inc. 1950, s. 469.

²⁷² Toto mínění zastával Origenes a Řehoř Nýsský.

²⁷³ M. Müller, *Die Lehre des heiligen Augustinus von der Paradiesehe*, Regensburg 1954, s. 22.

²⁷⁴ Augustinus, A., *The City of God*, New York: Randon House, Inc. 1950, s. 468.-469.

Augustin odvozuje své názory a pokyny pro manželské soužití z představy, jak jsme již naznačili výše, ideálního manželství v ráji a jeho negativní proměny skrze pád do hříchu. Jedinou takovou mravní pohnutkou k manželskému spojení může být tak pouze vůle po dítěti. Jen tento akt je bez viny a jen toto je správným manželským aktem. Jakékoli překračování této nutnosti znamená již nenásledování rozumu, nýbrž libida.²⁷⁵ Tedy, jak si můžeme všimnout, opět se zde objevuje apel na vyvarování se žádostivosti, která by neměla být tolerována a zároveň také útok proti jakémukoli chování z důvodu rozkoše. Podle Augustina, jak dokládá Müller, ideální manželé si přejí pouze dítě a nikoli rozkoš. Dobré je proto pouze manželství, které je podřízeno správnému úmyslu.²⁷⁶ Pro Augustina je i nepřipustné a nemravné manželské spojení, při němž je úmyslně zabráněno početí.

V kapitole jedenácté spisu *On Marriage and Concupiscence* s odvoláním na apoštola Pavla (1 Kor 7,5) požaduje od manželů občasnou zdrženlivost. Manželé nejsou tedy povinni se pohlavně stýkat vždy, přestože nejdůležitějším manželským aktem je plození potomstva. Dokonce žádá, aby tato zdrženlivost byla častým jevem.²⁷⁷

K ukončení manželského svazku může dojít pouze smrtí jednoho z partnerů. Není v žádném případě dovoleno, aby muž, jehož manželka je neplodná, ji proto opustil a vzal si jinou, která by mu potomky mohla porodit.²⁷⁸

Můžeme tedy říci, že podle Augustina je pohlavní styk ospravedlněn pouze ze tří pohledů, tedy skrze již námi zmíněná tři dobra: z pohledu touhy po potomstvu (proles), naplňování manželských povinností vzhledem

²⁷⁵ M. Müller, *Die Lehre des heiligen Augustinus von der Paradieseese*, Regensburg 1954, s. 30.

²⁷⁶ Tamtéž, s. 31.

²⁷⁷ Augustin, A., *On Marriage and Concupiscence* [online]. [cit. 2006-4-26] Dostupné z: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf105/png/0267=197.htm>

²⁷⁸ Tamtéž, kapitola 7. a také kapitola 32.

k manželskému slibu věrnosti (fides) a nerozlučitému manželství jako obraz Boží lásky, tedy svátost (sacramentum).

Augustinova pojetí manželství bylo po dlouhou dobu, můžeme říci až do 20. století, určující koncepcí manželství v západním křesťanství, které jak říká papež Pius XI., když hovoří o Augustinově pojetí tří manželských dober v encyklice *Casti connubii*, „*nabízí jasný a vyčerpávající souhrn učení o křesťanském manželství*“.²⁷⁹ Podle Furgera až do Druhého vatikánského koncilu západní křesťanství zohledňovalo pouze čistě finalistické, naturalistické, generativní a institucionální hledisko manželství.²⁸⁰

3.3.2.3 Arthur Schopenhauer

Než se podrobněji podíváme na Schopenhaurovo pojetí sexuálního života člověka, je nutné se alespoň ve zkratce ohlédnout za jeho životem, jenž ne málo vypovídá o pramenech jeho iracionalistické, pesimistické filosofie, a pak ve stručnosti nastínit základ jeho filosofického učení, jímž je svět jako vůle a představa, kterou podrobně rozpracoval ve stejnojmenné knize *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Už Fichte poznamenal, že člověk si volí takovou filosofii, jaký je on sám a myslil tím, že nejen vnější, ale i vnitřní okolnosti života ovlivňují filosofii a myšlení jedinců, tj. že na tyto věci má vliv i charakter osobnosti. Schopenhauera lze také považovat za jednoho ze zakladatelů Lebensphilosophie, tj. filosofie života.

Arthur Schopenhauer vyrůstal v Gdaňské rodině otce obchodníka a matky spisovatelky. Arthur se měl stát po otcově vzoru a vůli také obchodníkem. Jeho otec pro to podnikal nejrůznější kroky včetně výběru synova křestního jména, jenž by bylo vhodné pro budoucího obchodníka. A tak mu zvolil jméno Arthur, kteréž zůstává ve všech jazycích stejné. Po nezdařeném pokusu o odchod Schopenhaurovy rodiny do Anglie z důvodu

²⁷⁹ Encyklika *Casti connubii* Pia XI, O křesťanském manželství: Velehrad 1948, čl. 11.

²⁸⁰ F. Furger, *Ethik der Lebensbereiche, Entscheidungshilfen*: Freiburg 1992, s. 76

těhotenské nevolnosti Arthurovy matky, se už v pěti letech malý Arthur stěhoval do hanzovního města Hamburku, a již v devíti letech byl poslán na dvouletou zkušenou do obchodnické rodiny z Le Havru. Poté byl poslán na nejváženější hamburský ústav pro vzdělání obchodníků. Po čase však Arthur vykazoval svým chováním a svým prospěchem, že již mu tato studia nemohou moc víc nabídnout a projevil touhu po studiích na gymnáziu. S tímto přáním však u svého otce nepochodil a dostal na výběr. Pro to, aby ho od této myšlenky odvrátil, nabídl mu otec buď studium na onom gymnáziu a nebo cestování po světě se svými rodiči. Zvědavý Arthur se rozhodl pro cestování. Dlouhodobě pobýval s rodinou v Rakousku, Švýcarsku, Anglii a Francii. Po návratu nastoupil do učení u firmy senátora Jenische. Krátce na to do Arthurova života nečekaně zasáhl osud v podobě tragické smrti jeho otce, jenž spadl do kanálu a na následky tohoto pádu zemřel. Po tom co se Arthur z tohoto rodinného neštěstí vzpamatoval, asi po dvou letech nastoupil a ono gymnázium zvláště s tím záměrem naučiti se klasickým jazykům. Jeho matka, jenž se rozhodla odstěhovat do Výmaru, odmítla vzít svého syna sebou, prý pro jeho přílišnou přecitlivělost. Právě zde lze spatřovat asi pramen Arthurova zatrpklého vztahu k ženám. Poté co napsal posměšnou báseň na jednoho z vyučujících odešel z tamního gymnázia a dostudoval ho přes veškerý odpor matky ve Výmaru. V roce 1809 započal studia na medicíně v Göttingen. Roku 1812 pak pokračoval studiem filosofie v Berlíně. Později se ve Výmaru také seznámil s J. W. Goethem. Můžeme říci, že nikdy nepoznal rodičovského štěstí a tím dozajista také mimo jiné poznamenán, nikdy neměl vlastní domov a ani ženu, s kterou by sdílel radosti i strasti. Sám o sobě neskromně dokonce prohlašoval, že je génus a toužil po slávě a penězích. Když se mu onoho přání nesplnilo, nepřál si, aby se to naplnilo i ostatním. Postupem času se stal zahořklým cynikem, egoistou a podezíravcem vůči celému svému okolí. Dokonce se údajně bál svěřit svůj krk holiči a spát chodil s pistolí. Z této námi ve stručnosti naznačené svojí životní samoty později vyvodil závěr, že osamění je nevyhnutelným údělem člověka, protože nakonec je každý jen sám se sebou.²⁸¹

²⁸¹ Störig, H., J., *Malé dějiny filosofie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2000, s. 381.-385.

Podívejme se nyní ve stručnosti na jeho základní a pro nás velmi důležitou filosofickou myšlenku, o níž sám v úvodu své knihy *Svět jako vůle a představa* říká, že je to „jedna jediná myšlenka. Přes veškerou námahu jsem však k jejímu sdělení nenašel kratší cestu než celou tuto knihu“.²⁸² Co však tato myšlenka představuje? Co je to za záhadnou myšlenku, která ke svému objasnění vyžaduje toliko papíru a úsilí?

*„Svět je má představa – to je pravda, jež platí o každé živé a poznávající bytosti, ačkoli pouze člověk si ji může reflektivně a abstraktně uvědomit. Když to učiní, nastalo u něho filosofické přemýšlení. Pak pro něho bude jasné a jisté, že nezná žádné slunce, žádnou zemi, nýbrž vždy jen oko, které vidí slunce, ruku, jež cítí zemi, že svět, který je obklopuje, je tu jen jako představa, tj. jen ve vztahu k něčemu jinému, co si jej představuje – což je on sám“.*²⁸³

Z výše citovaného odstavce je zřejmé, že Schopenhauer jednoznačně navazuje na Immanuela Kanta a shoduje se s ním v názoru, že svět je jen naší jakousi představou o světě o sobě. Sám v kritice ke Kantově filosofii poznamenává: „Kantovou největší zásluhou je odlišení jevu od věci o sobě“.²⁸⁴ Vzpomeňme například již na Platónův mýtus o jeskyni a nemůžeme zde neshledat jakousi podobnost či základní východisko ve všech těchto třech proudech myšlení na cestě za zkoumáním našeho poznání. Vždyť již Platón v onom mýtu se pokusil vysvětlit, že svět, jak se jeví smyslům, nemá opravdové bytí. Tedy můžeme říci, že svět jako představa, je svět pro nás.

*„Lze-li nějakou pravdu vyslovit a priori, pak je to tato, neboť je vyjádřením formy veškeré možné a myslitelné zkušenosti, jež je obecnější než všechny ostatní, jako čas, prostor a kauzalita, protože všechny ty ji právě již předpokládají“.*²⁸⁵

²⁸² Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa*, Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1997, svazek první, s. 5.

²⁸³ Tamtéž, s. 20.

²⁸⁴ Tamtéž, svazek první, s. 330.

²⁸⁵ Tamtéž, s. 20.

Jak se však tedy dostat k podstatě věcí? Narozdíl od Kanta, který se domníval, že věc o sobě tu sice existuje, ale je absolutně nepoznatelná, Schopenhauer navrhuje vydat se jinou cestou než Kant a to následující:

*„Zde již vidíme, že z vnějšku se nikdy podstatě věcí nepřiblížíme. Ať jsme se jakkoli snažili, nezískali jsme nic, než obrazy a rámy. Podobá se to někomu, kdo obchází zámek, hledaje údajně vchod, a zatím si skicuje fasády. A přece to je cesta, kterou přede mnou šli všichni filosofové“.*²⁸⁶

Co to tedy ale znamená, pokud se cesta z vnějšku zdá neúspěšná? Uvědomme si například, že u Marxe byla zdrojem sebereflexe a utváření vědomí vůbec společenská předmětná činnost, a tedy můžeme říci praxe. Je nepochybné, že to mělo za následek celkové zúžení pohledu na člověka. I když připustíme, že člověk je bytost, jejímž znakem je bezpochyby práce jako cílevědomá výroba nástrojů, nemusí to přeci ještě znamenat, že pojem člověka v celku, je tím plně vyčerpán. A právě zde tkví dle mého názoru pointa celého Schopenhauera myšlenkového úsilí, tedy, že člověk je živou bytostí a často jedná tak, aniž by přemýšlel, aniž by byl plně u sebe, a tak tedy plně vědoucím. A tady právě Schopenhauer obrací pozornost do nitra člověka. Můžeme říci, že se pokouší nahlížet do jeho nevědomí a zamýšlí se nad tím, zda přímo v nás nemůže působit nějaká životní síla, a zda nejsme jenom pouhými jejími vykonavateli. A k čemu tedy posléze dochází?

Hledaný význam světa je v nás samých, tj. v individuu. Jednotlivci se jeho vlastní tělo dává dvěma zcela rozdílnými způsoby: „*Jednou jako představa v rozvažujícím nazírání, jako objekt mezi objekty podřízený jejich zákonům; zároveň ale také zcela jiným způsobem, totiž jako to každému bezprostředně známé, co se označuje slovem vůle“.*²⁸⁷ A přidává na vysvětlenou:

²⁸⁶ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa*, Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1997, svazek první, s. 93.

²⁸⁷ Tamtéž

„Volní akt a akce těla nejsou dva objektivně poznané rozdílné stavy, které spojuje svazek kauzality, nestojí v poměru příčiny a účinku, nýbrž jsou jedním a týmž, jen podaným dvěma různými způsoby: jednou zcela bezprostředně a jednou v nazírání pro rozvažování. Akce těla není nic jiného než objektivizovaný, tj. do nazírání vstoupivší akt vůle“.²⁸⁸

Toto tedy znamená, že „celé tělo není nic jiného než objektivizovaná, tj. do představy vstoupivší vůle“.²⁸⁹ Tedy tělo a vůle jsou jedno, nebo tělo je objektivita vůle. Oba tyto příklady se dají vyjádřit i jinými obraty, ale stále říkají totéž a jsou dle Schopenhauera vlastní filosofickou pravdou a dále dovysvětluje:

„Každý opravdový, ryzí, bezprostřední akt vůle je ihned a bezprostředně také zjeveným aktem těla: a příslušně tomu je z druhé strany každé působení na tělo ihned a bezprostředně také působením na vůli. Když se vůli protiví, je to bolest; blaho, slast, je-li v souladu s vůlí“.²⁹⁰

Bolest a slast nejsou představy, ale jsou to bezprostřední afekce vůle v jejím zjevu, tedy v těle.

Tedy, jak se zdá, podstata člověka nespočívá v myšlení, vědomí nebo rozumu. Schopenhauer tento způsob myšlení jemu předcházejících filosofů označuje za omyl, který je třeba jednou pro vždy vymístit. Vědomí je pouze jakýsi povrch naší bytosti. Můžeme však říci, že jen ten známe jasně, tak jako známe povrch země. Naše myšlenky jsou pouze hladina hluboké tůně.

Naše osudy, i když se nám jeví jako výsledek procesu zřetězení našich myšlenek dle zřetelných logických zákonů, vznikají v oné hlubině tůně. Je to proces, o němž nevíme zhola nic a přeci nás toto dění v nás, které lze přirovnat například k trávení, ovládá, pohání a řídí. Tento proces a tyto nejhlubší

²⁸⁸ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa*, Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1997, svazek první, s. 94.

²⁸⁹ Tamtéž

²⁹⁰ Tamtéž,

myšlenky vznikají působením vůle, jenž v našem nitru pohání intelekt, kterýžto je jejím vazalem. Co však tato vůle představuje?

*„Vůle jako věc o sobě je zcela odlišná od svého jevu a úplně svobodná od všech jeho forem, v nichž se projevuje a které se proto týkají jen její objektivity, jí samé jsou však cizí“.*²⁹¹ Tedy můžeme říci, že vůle jako věc o sobě je odlišná od osobní, tj. individuální vůle a také odlišná od všeho jsoícího světa. Což také znamená, že se tato vůle dostává mimo čas a prostor a také mimo kauzální zákonitosti: *„Teprve když se nám toto všechno úplně ozřejmí následným pozorováním jevů a různých manifestací vůle, budeme plně chápat smysl Kantova učení, že čas, prostor a kauzalita nepřísluší věci o sobě, nýbrž jen formám poznání“.*²⁹²

Dále nám Schopenhauer vysvětluje, že jím pochopená a objevená vůle je bezdůvodná, rozumem neuchopitelná, nevědomá, bez cíle a svobodná. Tato vůle je tedy slepá. Je jakousi temnou ženoucí silou všeho dění. Je to síla, jenž zapřičiňuje růst rostlin, rozmnožování zvířat, vyvolává lidské vášně i umělecké projevy, pohání pudy a podobně. V neživé přírodě můžeme vůli spatřit jako sílu, jenž se projevuje přitažlivostí, elektřinou, magnetismem a podobně. Všechny vědomé funkce člověka podléhají únavě, a proto potřebujeme spánek. Kdežto vůle jako jediná nepotřebuje odpočinku.

Tedy shrneme-li Schopenhauovo pojetí světa jako vůle a představy můžeme říci, že svět jako vůle je svět o sobě. Vůle je iracionální pud, který je principem světa a propojuje svět o sobě i pro nás. Projevuje se ve všem živém i neživém a jejím základním aktem je uspokojení potřeb spojených s existencí těla a rozmnožování rodu. Toto puzení ovšem nikdy nedojde svého uspokojení, protože vůle nás nutí pořád něco chtít. I když něčeho dosáhneme, vzápětí se vyjeví nová touha naplnit něco dalšího.

²⁹¹ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa*, Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1997, svazek první, s. 103.

²⁹² Tamtéž

Oproti tomu svět jako představa je svět pro nás. Je to svět, o němž jsme si vytvořili představu z jevů. Tedy proto Schopenhauer říká, námi již jednou zmíněný výrok: „Svět je má představa“.²⁹³ Jevy jsou totiž ideje, které jsou začleněny do prostoru a času. Ideje jsou bezprostředním zpředmětněním vůle.

3.3.2.3.1 *Metafyzika pohlavní lásky*

*„Vy moudří, vysoce a hluboce učení,
Vy kteří přemýšlíte, víte,
jak, kdy a kde se všechno páruje?
Proč se miluje a líbá?
Vy velcí mudrci, řekněte!
Vydumejte, co se mi tu stalo,
kde, jak, kdy a proč?“*

Bürger²⁹⁴

Pokud by teď vážený čtenář zavřel oči a pokusil se vybavit obsah první části této práce, mohl by s jistou nadsázkou říci, že již ví poměrně dost o tom, jak smýšlel o pohlavní lásce, sexualitě Arthur Schopenhauer. Nicméně je třeba se o tom přesvědčit, a pak může následně zvážit, zda tomu tak skutečně je.

Můžeme souhlasit se Schopenhauerem, že pohlavní láskou se do jeho doby zabývali převážně básníci v nejrůznějších románech, komických i romantických, klasických, evropských i indických, v poezii či hudebních dramatech, i malíři a další, avšak pohlavní láska zpracovaná jako téma výhradně filosofické, chybělo. I když sám uznává, že například Platón se jí částečně věnoval, přesto však nedostatečně a pouze v rovině mýtů, bajek a

²⁹³ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa*, Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1997, svazek první, s. 20.

²⁹⁴ Tamtéž, svazek druhý, s. 389.

žertů. Tuto skutečnost mimo jiné vyjadřuje také následovně a poukazuje také na to, proč se vlastně zabývá tímto doposud opomíjeným tématem: „*Nemám tedy předchůdce, abych je využil nebo popřel: věc se mi vnutila objektivně a sama od sebe vstoupila do souvislosti s mým pozorováním světa*“.²⁹⁵ Lze říci, že toto téma u něho nachází stejné vážnosti jako u básníků všech národů a dob, jenž o lásce neúnavně pěli a pět budou. Podívejme se tedy, jak se jeho uvažování o této otázce rozvinulo, a jak, pokud vůbec, souvisí s tím, co jsme uvedli v předešlých odstavcích.

„*Všechna zamilovanost, ať se tváří jakkoli étericky, má kořeny jedině v pohlavním pudu, dokonce vůbec je jen blíže určeným, specializovaným, v přísném smyslu individualizovaným pohlavním pudem*“.²⁹⁶ Co je oním pohlavním pudem? Schopenhauer vysvětluje, že jde o subjektivní potřebu, která však umí na sebe vzít masku objektivního údivu, aby tak klamal naše vědomí, „*neboť příroda potřebuje tento strategický tah ke svým účelům*“.²⁹⁷ Ať se nám láska jeví jakkoli objektivně a vznešeně, jde při každém zamilování pouze o zplození určitého individua. Již při setkání toužebných pohledů potencionálního mileneckého páru se vzněcuje nový život a dává tedy tak o sobě vědět příští generace v celé své individuální určitosti, která se námahou po získání partnera tlačí do života. „*Vzrůstající náklonnost dvou milenců je vlastně už životní vůlí nového individua...*“.²⁹⁸ V posledním důsledku toho, co onou silou k sobě vábí dvě individua opačného pohlaví, je v celém druhu projevující se vůle k životu. Za prvopočátek pak vzniku nového individua je třeba brát okamžik střetávání a upírání vzájemných toužebných pohledů, tedy okamžik, kdy se oba rodiče začali milovat. Můžeme tedy říci, že láska je iluze, jejímž prostřednictvím se příroda stará o zachování druhu. Schopenhauer také

²⁹⁵ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa*, Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1997, svazek druhý, s. 391.

²⁹⁶ Tamtéž

²⁹⁷ Tamtéž

²⁹⁸ Tamtéž

poukazuje na to, že téma lásky je právě proto tak důležité, že v něm nejde o individuální dobro a zlo, ale nýbrž o dobro a zlo druhu.²⁹⁹

„Egoismus je tak hluboce zakořeněná vlastnost veškeré individuality, že k podnícení činnosti individuální bytosti jsou egoistické účely jediné, s nimiž lze s jistotou počítat“.³⁰⁰ Aby příroda dosáhla svého cíle, tedy toho, aby si jedinec myslel, že to co je dobro pro druh, je dobrem pro něj, musela příroda individuu za tímto účelem implantovat jistý klam, aby jedinec v domněnání svých egoistických snah sloužil druhu a nikoli sobě. „Tímto klamem je instinkt“.³⁰¹ Jde tedy o to, že jakkoli se nám může zalíbení v druhém pohlaví zdát objektivní, jedná se pouze zakuklený instinkt, který je smyslem druhu, a jenž se snaží pouze zachovat svůj typ.³⁰² U každého instinktu totiž na sebe bere pravda podobu klamu, aby působila na vůli.

Jedinec, jenž touží po nějaké osobě opačného pohlaví, je přesvědčen, že právě tato vyvolená osoba je tou pravou a jedinou, jenž může uspokojit jeho touhy, a že právě v klíně toho vybraného individua dosáhne většího požitku a většího uspokojení než u kohokoli jiného. Schopenhauer však vysvětluje, že toto všechno je nám pouze předstíráno smyslným klamem, a že „po konečně dosaženém požitku zažije každý zamilovaný podivné klamání a užasne nad tím, že to, po čem tak horoucně toužil, neposkytuje nic víc než každé jiné pohlavní ukojení, takže vidí, že mu to příliš neprospělo“.³⁰³ Každý zamilovaný se pak cítí po dosaženém uspokojení ošizen, „neboť zmizel klam, jehož prostřednictvím bylo individuum podvedeno druhem“.³⁰⁴ A tak Platón může říci: „Slast je největší chvástka na světě“.³⁰⁵ Tedy jakmile je dosaženo cíle druhu, iluze se rozplyne jako pára nad hrncem, neboť vášeň tkví v zaslepenosti, v níž se to, co

²⁹⁹ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa*, Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1997, svazek druhý, s. 392.

³⁰⁰ Tamtéž, s. 395.

³⁰¹ Tamtéž

³⁰² Tamtéž, 398.

³⁰³ Tamtéž, s. 397.

³⁰⁴ Tamtéž

³⁰⁵ Platón, *Filébos*, Praha: OIKÚMENÉ 1994, 65. c.

je výhodné pro celý druh, se jednotlivci jeví jako cenné pro něho samého. „*Duch druhu, který zachvátil individuum, je nyní zase propuštěn*“.³⁰⁶ Individuum shledává, že bylo obelstěno vůlí druhu. Vždyť i ženská krása po rozmnožení rychle uvadá. „*Kdyby Petrarka ukojil svou vášeň, od toho okamžiku by jeho zpěv umkl, jako zpěv ptáka, jakmile jsou vajíčka nakladena*“.³⁰⁷ Lidskou zamilovanost také často provázejí komické ale i tragické události. Obojí je proto, že „*člověk je zachvácen duchem druhu, je jím ovládnut a už nepatří sám sobě*“.³⁰⁸

U lidí při volbě objektu lásky se vyskytují určitá hlediska, dle nichž se lidé rozhodují a vždy při tom usilují o co možná nejčistší a nejsprávnější zachování druhového typu. „*Děje se to za vedení smyslu pro krásu, který vesměs předchází pohlavní pud. Bez něho by tento pud klesl na ohavnou potřebu*“.³⁰⁹ Proto každý dává přednost těm nejkrásnějším individuí, tj. takovým, v nichž je nejčistěji vyjádřen druhový charakter. Dále můžeme říci, že každý vyžaduje od svého protějšku to, co jemu samotnému chybí, neboť vždy jde o to, korigovat volbou správného partnera odchylky od druhového typu. Tak například nejmužtější muž bude hledat nejženštější ženu a naopak. Při výběru partnera nejsme ani vedeni vkusem, ale instinktem. Tak si například ženy vybírají muže mezi třicátým až pětatřicátým rokem spíše než mládence, kteří nabízejí nejvyšší lidskou krásu, ale žena upřednostní starší muže proto, protože jejich věk je pro zplodění dětí nejvhodnější. Tělesnou vadu či odchylku od typu může jeden či druhý partner se zřetelem k dítěti odstranit tím, pokud sám je vůči svému partnerovi v téže oblasti bez vady, nebo v ní dokonce vyniká. Schopenhauer tuto skutečnost ukazuje na příkladě výběru muže ženou a dále dodává: „*Výjimku z toho tvoří jen ty vlastnosti muže, které jsou vlastní jeho pohlaví a které tedy matka nemůže dítěti dát*“.³¹⁰ Patří sem například vousy, široká ramena,

³⁰⁶ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa*, Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1997, svazek druhý, s. 410.

³⁰⁷ Tamtéž

³⁰⁸ Tamtéž, s. 407.

³⁰⁹ Tamtéž, s. 396.

³¹⁰ Tamtéž, 399.

mužská stavba těla a podobně. „Proto se stává, že ženy milují muže ošklivého, ale nikdy nemužného, protože tento nedostatek by nemohly neutralizovat“.³¹¹

Tvrdí také, že žena má od přírody sklon ke stálosti v lásce oproti muži, jenž má sklony opačné.³¹² Tedy jakoby znal moderní výsledky evoluční biologie, jenž nás spravují o K a r strategii či K a r selekci.³¹³

Pro pochopení celého konceptu uveďme další krátký úryvek ze Schopenhauerova textu:

*„Je třeba mít na paměti, že se tu všude hovoří jenom o bezprostřední, instinktivní přitažlivosti, jedině z níž vyrůstá vlastní zamilovanost. Že rozumná a vzdělaná žena oceňuje na muži rozum a ducha a že muž v rozumné rozvaze zkoumá zohledňuje charakter své nevěsty, to nic nemění na věci, o níž se zde jedná: takové ohledy zdůvodňuje rozumná volba manželství, ale ne vášnivá láska, která je naším tématem“.*³¹⁴

Totíž hovoříme-li o vášnivé lásce, v ní převládají zcela jiné ohledy než intelektuální, jsou to ohledy instinktu: „V manželství nezáleží na duchaplné zábavě, nýbrž na plození dětí: je to svazek srdcí, nikoli hlav“.³¹⁵ Účastníci manželství, které bylo uzavřeno z lásky, se domnívají, že jdou za vlastním štěstím, ale skutečný účel je jim cizí, ten leží, jak jsme viděli v plození dění, možného jedině jejich prostřednictvím. Tedy takovéto manželství je uzavřeno v zájmu druhu a nikoli individua. Takovéto typy manželství zpravidla dopadají nešťastně, neboť se jejich prostřednictvím pečuje o budoucnost budoucí generace na úkor současné. Jinak se to má se sňatky uzavřenými z konvence.

³¹¹ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa*, Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1997, svazek druhý, s. 399.

³¹² Tamtéž, s. 398.

³¹³ Flégr, J., *Mechanismy mikroevoluce*, Praha 1998, s.17.

³¹⁴ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa*, Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1997, svazek druhý, s. 400.

³¹⁵ Tamtéž

V nich totiž jedinec žije více v individuu než v druhu a tedy v nich jde také více o generaci nynější na úkor budoucí. Příkladem může být například muž, jenž se ožení s ohledem na peníze a nikoli s ohledem na ukojení své náklonnosti.³¹⁶

*„Génius druhu vede ustavičnou válku s génii chránícími individua, je jejich pronásledovatelem a nepřítelem, je vždy připraven bezohledně zničit osobní štěstí, aby prosadil své účely: ano, občas padne za oběť jeho nálad blaho celých národů“.*³¹⁷ Vůle druhu je mnohem mocnější než vůle individua. Milenec po ukojení své vášně a touhy opouští svoji milenkou a hledá jinou, dokonce je schopen opustit i svoji družku, protože před vším zavírá oči; všechno přehlíží, nic neuznává a navždy se váže s předmětem své vášně.³¹⁸

Nakonec tedy vchází do zjevu skutečnost, že v pohlavní lásce je individuum pouhým nástrojem druhu, a tak platí obecně, že nejen každá jednotlivá bytost, nýbrž každý jev v prostoru a čase je objektivací neprostorové, bezčasé a bezdůvodné vůle. Ovšem jako taková je možná pouze v individuu. Individuum je ustavičné střídání též látky v téže formě a vůle je věc o sobě.

Po všem co jsme zde uvedli, musí být váženému čtenáři více než zřejmé, že jsme se opět dostali na samý úvod části naší práce, v níž se věnujeme pozoruhodnému a nesmírně talentovanému mysliteli Arthuru Schopenhauerovi a musíme konstatovat, že bez pochopení jeho koncepce slepé vůle jako životního principu nelze pochopit ani jeho metafyziku pohlavní lásky. Také je zřejmé, že mnoho jeho názorů a řešení otázky sexuální je v mnohém velmi podobné a někdy dokonce stejné s pojetím této problematiky v oblasti biologie.

³¹⁶ Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa*, Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1997, svazek druhý, s. 410.-411.

³¹⁷ Tamtéž, s. 409.

³¹⁸ Tamtéž, s. 408.

Závěr

Předložená práce ukazuje působení erotu v dějinách lidského ducha a života. Poukazuje na jeho různorodá pojetí a jeho projevy. Ukázali jsme si, že v pojetí evolučních biologů eros hraje roli pohlavního výběru, jenž působí v každém sexuálně se rozmnožujícím organismu a má jediný účel, jímž je předání co největšího počtu alel svých genů do genofondu příštích generací. O nic jiného nejde a myslíme-li si, že je to jinak, jde o velký omyl. Síla pohlavního a také přírodního výběru nelze uniknout a můžeme říci, že právě oni řídí a ovládají náš život, ač třeba užívají nejrůznější „finty“ k tomu, aby nás ošálily, a abychom si mysleli něco zcela jiného. V našem životě není jiného účelu, než předávání genů. Proto je onen přírodní výběr nazýván Richardem Dawkinsem slepý hodinář.

Sigmund Freud a psychoanalýza nás spravuje o tom, že sexualita je s lidským životem neodmyslitelně spjata již od narození, a že hraje nezastupitelnou roli v psychickém vývoji jedince a dokonce vyvozuje závěr, že některá z nejčastějších nervových onemocnění, zejména pak hysterie a neurózy, lze vysvětlit tím, že pacienti utrpěli v raném dětství duševní trauma, které je obvykle způsobené erotickým konfliktem. Vzpomínky na tato duševní zranění sice později vymizely z paměti, ale byly pouze přesunuty do podvědomí, kde nadále působily a vedly k vytvoření chorobných představ a zábran. Pacient se může uzdravit tak, že lékař vyvolá vzpomínky na příčinu, jež způsobila onen chorobný stav a také na efekt, který ji provázel. Takto se pak pacient může zbavit svého komplexu. Freud tímto svým učením doslova rozbouřil klidné vody sexuálního bádání a přispěl tak k prolomení do té doby nesmyslně úzkostlivé tabuizace všeho sexuálního. Sexualita se tak jeho přičiněním počala pomalounku vymaňovat ze sféry soukromého života do oblasti života veřejného a počala se týkat všech, tedy i „nevinných“ dětí.

Ve filosofii jsme se pokusili na námi vybraných myslitelích poukázat na skutečnost, že sexualita je nedílnou součástí etických systémů a že byla, je a

bude z tohoto pohledu také vždy nahlížena a hodnocena. Dvěma stěžejními přístupy k její otázce a jednotlivým zařazením myslitelů a filosofických systémů do těchto pomocných kategorií jsme též zároveň vyjádřili jejich morální hodnocení sexuality. Prokázali jsme, že v oblasti filosofie sexuality, a tak tedy i v oblasti filosofie obecné existuje značný rozdíl mezi filosofickým myšlením východu a západu. Východní myšlenkové tradice se staví v mnohem větší míře k lidské sexualitě jako k něčemu pozitivnímu, k něčemu posvátnému oproti tradici západní. Přesto však lze obé hodnocení nalézt jak v západních tak východních konceptech. V negativním postoji k sexualitě jednoznačně sehrála nejvýznamnější roli filosofie křesťanská, jenž ji považuje pouze za prostředek k rozmnožování lidského druhu. Je tím, co nás odvádí od podstaty Boha k pozemským světským záležitostem, a proto je třeba žít ve zdrženlivosti. Přesně naopak tomu je, jak jsme viděli, například v tantrické józe.

Domnívám se, že se nám podařilo jednoznačným způsobem prokázat, že eros a jeho projevy nelze nikterak z našich životů vytěsnit. Mám za to, že přijetí tohoto faktu je nezbytné a je třeba se s ním náležitě vypořádat a smířit. Tak, že se o tomto tématu nebude mluvit, se to dozajista nezdaří. Ani žádné křížové výpravy či hrozby „peklem“ nepomohou. Spíše by to napáchalo ještě mnohem větší škody na lidském duchu než doposud. Na druhé straně však není ani nikterak šťastné řešení sexuální otázky tím, že budeme neustále nuceni pohlížet na obnažená těla na stránkách novin a časopisů, televizních obrazovkách, billboardech a podobně. To vede spíše k banalizování celé naší sexuality, k vyprázdňení jejího obsahu, což má za následky naprosto volný sex na nejrůznějších swingers párty, večírcích, ale také nespoutanou promiskuitu a podobně. Vždyť podíváme-li se kolem sebe a zeptáme se svých přátel na to, jak jsou spokojeni ve svých intimních, milostných vztazích, pověčinou se nám dostává odpovědi typu: Já nevím, nic moc, je to špatné a tak dále. Kolik však zazní odpovědi opačných? Jsem spokojený. Jsem moc rád, že jsem našel toho pravého partnera pro život. Mám svého partnera opravdu rád a vážím si ho pro to, jaký je a co pro mne je schopný udělat. S odpověďmi tohoto typu se setkáváme velmi zřídka a začínají znít až mnohdy nelibě a dokonce se jim dostavuje i pohrdavého smíchu. Proč tomu však tak je? Co se za tímto

neutěšeným stavem partnerských vztahů skrývá? Tímto skrývajícím uhelným kamenem dnešního obrazu vztahů je rozkolísání tradičních hodnot v té či oné kultuře lidstva. Tak jak lidé dříve ctíli a zachovávali hodnoty svých předků a tradice z nichž vycházeli, v dnešní době se tomu děje právě naopak. Snažíme se veškeré hodnoty bourat a utéci od zodpovědnosti. Dokonce jsme přestali ctít i tradice našich předků, a tak se nám přihodilo, že jsme sami sebe vyvrátili z kořenů. Stali jsme se chatrní a slabí. Při jakémkoli silnějším větru máme problémy své životy ustát, stejně tak jako čerstvě zasazený strom těžce odolává svému vyvrácení. Chtělo by se nám snad říci, že tento neutěšitelný obraz současné společnosti způsobil Fridrich Nietzsche svojí potřebou přehodnocení všech hodnot, avšak to by bylo nesprávné. Nietzsche tímto svým požadavkem volal po hledání nových hodnot, po hledání nového zakotvení naší existence v životě, jímž má být svoboda jedince, jeho narovnání z pokřivení způsobeného křesťanskou morálkou a nalezení ztraceného sebevědomí. Dnešní doba a dnešní lidé nehledají žádné hodnoty.

Co to však znamená? Utíkají před nimi a odmítají zodpovědnost za vlastní životy a tím i odpovědnost k vlastnímu bytí a spolubytí. Pokud nemáme hodnoty, pokud nemáme zásady, jichž je třeba ctít a zachovávat, nemáme ani zodpovědnosti.

Na čem se to zakládá? Ukázali jsme si nejrůznější přístupy a různá jejich hodnocení fenoménu sexuality a tím i tedy lidského pobytu. Z toho nám však již jaksi implicitně vyplývá, že k takovéto situaci dnešního člověka nemuselo nutně dojít. Vždyť jsou systémy, v nichž je sexualita čímsi vznešeným, čímsi, co nepředstavuje pouhé ukájení chťiče, ale také neztělesňuje nic, čeho je třeba se v co největší míře vyvarovat. Oproti tomuto vnímání však stojí také myšlenkové proudy, jenž pohlížejí na sexualitu a vůbec na tělesnou a smyslovou stránku naší existence negativně a je třeba proto jejího potlačení. Již jak jsme zmínili výše, charakteristickým proudem tohoto uvažování je křesťanství. V naší práci jsme pak toto pojetí demonstrovali na filosofii Aurelia Augustina. A tady právě, v tomto způsobu nahlížení spatřuji společně s Nietzsche podstatu mnou nazvaného stavu současné „bez hodnotové“ společnosti. Kde však spatřuji

opodstatnění tohoto tvrzení? Vzpomeňme, co nám říká Nietzsche: „*Nic nám není cizejší než ona žádoucnost zašlých časů, žádoucnost „klidu duše“, křesťanská žádoucnost; nic nebudí méně naši závist než morální kráva a tučné štěstí dobrého svědomí. Zřekneme se velkého života, zřekneme-li se války...*“³¹⁹

Zřekneme-li se tedy autentického života, tj. života z vlastního pramene, zřekneme se odvahy být sám sebou. Přestaneme-li bojovat a budeme-li přijímat pouze něčí názory, tedy budeme neustále pod něčím diktátem, ať již diktátem dobra a zla, nebo pod diktátem totalitních systémů, staneme se stádním člověkem. „*Morálka, jak se jí až dosud rozumělo – jak byla naposledy ještě formulovaná Schopenhauerem jako „popření vůle k životu“ – je dekadentním pudem činícím ze sebe imperativ: praví „zhyň!“ – je soudem odsouzených*“.³²⁰

Tento rys dnešního stavu společnosti, onu stádovitost, si neseme i dnes, i když je patrné, že tradiční hodnoty jsou v nenávratnu ztraceny. Tím, že jsme k tomuto jednání byli doslova „vychováni“, chováme se tak i nyní a neumíme se proto vyrovnat s onou tíhou svobody volby hodnot. Katarze tradičních hodnot v lidském nitru promísená s tíhou svobody je právě důsledkem námi objevené „bez hodnotové“ společnosti. Tato katarze způsobuje, že v důsledku neustálého přemocňování v nás zvítězí strach před naplněním našich nejnuitnějších vášní a tužeb. Je nepochybné, že touha po naplňování vášní je člověku přirozená. Byla však potlačována diktátem tradiční morálky a ona přirozenost byla vnímána jako nepřirozenost a nepřirozenost se měla stát přirozeností. A právě tato převýchova způsobila v člověku zmatek v tom, co je přirozené a naopak a následně vyústila v „bez hodnotový“ stav společnosti, jenž je vyvolán právě střetem katarze tradičních hodnot a vlivy soudobé společnosti. Tento stav bychom mohli charakterizovat asi jako nespokojenost z jakéhokoli dosaženého cíle. Proč? Protože většina jedinců si není jista „správností“ svého jednání. Dříve byla společnost zvyklá mít už předem nastavené hodnoty, pomocí kterých je možné dosáhnout skutečného uspokojení, a které je nutné bezostyšně odmítat. Své „blaženosti“ lidé tedy dosáhli tak, že se pouze podvolili daným pravidlům a dogmatům. Jejich blaženost však byla skrytá v přetvářce, takže jejich osobní přání splynuly s uniformními. Nyní má každý možnost svobodně si

³¹⁹ Nietzsche, F., *Soumrak model*, Tak pravil Fridrich Nietzsche, Olomouc: Votobia 2001, s. 28.

³²⁰ Tamtéž, s. 29.

vytvářet životní zásady sám bez dikce, má možnost přijmout za správné cokoli, co za správné považuje, ale ona svoboda nedisponuje pravidly, která zajistí jistotu, nebo společně řečeno s Nietzsche „klid v duši“³²¹, tedy že naše počínání je správné. Můžeme pouze srovnávat a na základě zkušeností přijímat a vytvářet postoje vlastní, ale nemůžeme je ničím zkontrolovat. Ona navyklá touha po „jednodušším“ nalinkovaném způsobu života a ona přirozená touha po jeho vlastním uchopení, zapříčiňuje krizi hodnot, Václav Havel v této souvislosti hovoří o krizi identity³²². Většina lidí nemá své hodnoty pevně ukotvené, a proto se jich jednou zmocní strach z nejistoty „správnosti“ svého jednání, který utiší připomněním si obecně platných hodnot a jednou se jich zmocní odvaha vymanit se ze strikcií a plně využít svobody, proto tedy nemohou dosáhnout, jak říká Nietzsche, „produševnění“. Nemohou proto prožít zklidnění duše, jež vyvolá uspokojení, protože si nejsou sami svým měřítkem. Jedině tak by totiž naplnili přirozenou touhu po důstojnosti své duše a začali si svých zásad více vážit a uskutečňovat je.

Co z toho vyplývá? Vyjdeme-li z výsledků bádání, jak evolučních biologů, tak i Sigmunda Freuda, můžeme říci, že hnací silou, jenž pohání sexuální život jedinců je pohlavní a rozmnožovací pud. Že jejich vztah není zdaleka tak jednoduchý, jak by se mohlo zdát na první pohled, je již také zřejmé. Tyto dvě pudové síly nikterak nelze odpoutat od vlivů morálky, společnosti a už vůbec ne od lidského života, ač se o to mnozí neúspěšně pokoušeli, pokoušejí a dozajista budou pokoušet. Lze také říci, že v jistých mezích lze rozmnožovací pud více či méně regulovat, podněcovat či potlačovat snáze, než jak je tomu u pudu pohlavního. Co je však naprosto nepochybné, že nejsme schopni obě tyto síly potlačit, vytěsnit ze svých životů úplně. A právě zde bych se chtěl zastavit a poukázat na nepochopitelnou skutečnost, že totiž stále ještě v naší společnosti přežívají názory, že sexualita je něco nečistého a hanebného. Na druhé straně se pak sexualita stále více a více stává pouhou věcí všedních dnů.

³²¹ Nietzsche, F., *Soumrak model*, Tak pravil Fridrich Nietzsche, Olomouc: Votobia 2001, s. 28.

³²² Havel, V., *Moc bezmocných*, Praha: Lidové noviny 1990

Celou naší společnou procházkou po stopách erotu, jenž se projevuje a projevoval v nejrůznějších podobách a v nejrůznějších činech, chtěl jsem váženého čtenáře pohnout k hlubšímu zamyšlení nad námi zkoumaným, a tak velice zajímavým a důležitým fenoménem, jímž je sexualita a zároveň vyjádřit přesvědčení, že pokud chceme opravdu upřímně se pokusit pochopit jeho podstatu, nelze vycházet pouze z jedné filosofické či teologické, biologické, psychologické a mnohé jiné teorie nezávisle na sobě, ale je naopak třeba hledat jejich společný průnik, a tak dojít k hlubšímu pochopení jeho významu v celku. „Chybění fenoménu celkovosti se totiž velmi nepříznivě ukazuje jak ve filosofii samé, tak především ve vědě“.³²³

³²³ Hogenová, A., K filosofii výkonu, Praha: EUROLEX BOHEMIA s. r. o. 2005, s. 550.

Résumé

Tato práce se věnuje fenoménu sexuality a snaží se ho postihnout v dějinném kontextu lidského myšlení s přihlédnutím k problematice námi zkoumaného fenoménu v evoluční biologii a psychoanalýze Sigmunda Freuda, které autor považuje za neoddělitelné a za zcela zásadní pro pochopení erotu v celkovém jeho působení v dějinách. Cílem je pak na základě těchto tří okruhů našeho zájmu o problematiku sexuality zodpovědět otázky stanovené v úvodu: Co to znamená? Na čem se to zakládá? Co z toho vyplývá? Odpovědi spolu s váženým čtenářem hledá autor napříč těmito třemi oblastmi a skrze ně se pokouší poukázat na současný stav lidské společnosti a roli sexuality v ní.

Jak jsme již předeslali, autor nejprve podrobně zkoumá a vychází z koncepce fenoménu sexuality v evoluční biologii, kde mu základ tvoří zpracování našeho tématu Charlesem Darwinem a jeho pojetí přírodního a pohlavního výběru, neodarwinistické a post-neodarwinistické evolučně-sexuální myšlení.

Druhým okruhem autorova zájmu se stal rakouský lékař a psychoanalytik židovského původu Sigmund Freud, který svým objevem, do té doby neslýchaným, že lidská sexualita hraje významnou roli již od samého narození jedince a že některá nejčastěji objevující se nervová onemocnění, zejména hysterie a neurózy, lze vysvětlit pacientovým duševním traumatem z dětství, obvykle způsobeným erotickým konfliktem, doslova rozbouřil do té doby klidné vody sexuálního bádání.

Třetím celkem této práce je zpracování tématu v oblasti filosofie a je rozdělen s přihlédnutím k morálnímu hodnocení lidské sexuality na takzvané sexuální optimisty a sexuální pesimisty. Autor zde ukazuje, jak nejednoznačnou a důležitou roli sehrál a stále sehrává eros v dějinách lidstva. Je zde patrný rozdíl mezi vnímáním sexuality v konceptech východní filosofie a konceptech filosofie západní, kde sehrála svoji roli zvláště filosofie křesťanská.

Na závěr autor dochází k poznání, že stav dnešní společnosti je stavem, v němž panuje hodnotová krize, která ústí v neukotvenost většiny populace. To pak vede k mnoha nejen sociálním problémům. Upozorňuje na skutečnost, že sexualita se zmítá uprostřed této krize a ztrácí nejen kouzlo výjimečného spříznění dvou lidí, ale také jakousi svoji intimní podstatu.

Résumé

This work concerns a phenomenon of sexuality and tries to appreciate it in historical context of human thinking. Work takes account of question of researching phenomenon in both evolutionary biology and the Sigmund Freuds psychoanalysis. The author of this work consider these both approaches as inseparable and fully essential for understanding of question of *eros* in its overall behaviour in history. The goal of work is answering questions under authority of these three spheres of our inquiry. The core of inquiry is dealing with problem of sexuality and concerns with following questions: What sexuality means? What is sexuality based upon? What is arising from it? The autor along with honourable reader is finding answers through three spheres and he tries point to conteporary stage of human society and the role of sexuality within society.

As mentioned above, the author investigate at first the conception of sexuality phenomenon in evolutionary biology. The base of our theme is done by elaboration of Charles Darwin and his conception of the natural and sexual selection and neodarwinistic and post-neodarwinistic evolutionary-sexual thinking.

The second sphere of authors inquiry is an Austrian doctor and psychoanalyst of Jewish origin, Sigmund Freud. He has done unprecedented discovery, that human sexuality takes significant role already from nativity, and that some of the most frequently nervous disorders, especially the hysterics and neuroses, can point out of patients psychological trauma from early childhood. This trauma is usually evocated by erotic conflict. Sigmund Freud thus disturbed until then calm history of exploration about sexuality.

The third unit of this work is elaboration of the philosophically theme and it is divided with regard to moral classification of human sexuality, into so-called *sexual optimists* and *sexual pesimists*. The autor is pointing on fact, how

important and ambiguous is the role of the *eros* in history of mankind. The difference between perceiving of the sexuality in concepts of the east and west philosophy is evident. In the west philosophy is taking part specially the christian phylosophy.

At the conclusion, the author come to recognition, that the stage of contemporary society is that stage, in which is the value crisis observed. This crisis leads to unanchored (unstability) of the major part of population. This fact leads to many of not only social problems. The author is pointing out the fact, that the sexuality is raving inward this crisis and it losts not only the magic of extraordinary affinity of the two souls, but a sort of familiar essence also.

Seznam bibliografických citací a použité literatury

- Alexander, W. M., Philosophers Have Avoided Sex, In *The philosophy of sex*, Alan Soble. Second edition. Maryland: Rowmans & Littlefield Publishers, Inc., 1991
- Augustinus, A., *The City of God*, New York: Randon House, Inc. 1950
- Augustinus, A., *Vyznání*, Praha: Ladislav Kuncíř 1926
- Baumrin, B., Sexual Immorality Delineated, In *Philosophy and sex*. Robert baker and Frederick Elliston. 2nd edition, Buffalo, N. Y.: Prometheus 1984, s. 300.
- Bellinger, G., J., *Sexualita v náboženstvích světa*, Praha: Academia 1998
- Borneman, E., *Encyklopedie sexuality*, Praha: Victoria publishing
- Fajkus, B., *Filosofie a metodologie vědy*. Praha: Academia 2005
- Darwin, Ch., *On the Origin of Species by means of natural selection*, Chicago: Encyclopaedia Britannica 1984
- Dawkins, R., *Slepý hodinář*. Praha: Paseka 2002
- Encyklika Casti connubii Pia XI, O křesťanském manželství: Velehrad 1948
- Flégr, J., *Mechanismy mikroevoluce*, Praha 1998
- Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 2000
- Freud, S., *Vybrané spisy I*, Praha: Avicenum, zdravotnické nakladatelství 1991, 2. vyd.
- Furger, F. *Ethik der Lebensbereiche*, Entscheidungshilfen: Freiburg 1992
- Genovesi, G. J., *In Pursuit of Love*
- Hamilton, W. D., *Journal of Genetics*, Memes of Haldane and Jayakar in Theory of sex, 1990
- Havel, V., *Moc bezmocných*, Praha: Lidové noviny 1990
- Heidegger, M., *Nietzsche II.*, Erstausgabe: Pfullingen 1961
- Held, V., Coercion and Coercive Offers, In *Coercion: Nomos VIX*, Roland Pennock and John W. Chapman, Chicago: Aldine 1972

- Hogenová, A., *K filosofii výkonu*, Praha: EUROLEX BOHEMIA s. r. o. 2005
- *Judaismus, křesťanství, islám*, Olomouc: Nakladatelství OLOMOUC 2003
- Kant, I., *Lectures on Ethics*, New York: Harper and Row 1963
- Kant, I., *Metaphysics of Morals*, Cambridge: Cambridge University Press 1996
- Kelly, G., F., *Sexuality Today*, New York: Dushkin/McGraw-Hill 1995
- Langer, J., *Erotika kabbaly*, Brno: Horus 1991
- Leah, O. C., *Rozkoš a láska*, Praha: Vyšehrad 2002
- Lewinsohn, R., *Světové dějiny sexuality*, Praha: Naše vojsko 1992
- M. Müller, *Die Lehre des heiligen Augustinus von der Paradiese*, Regensburg 1954
- Nietzsche, F., *Duševní aristokratismus*, Tak pravil Fridrich Nietzsche, Olomouc: Votobia 2001, s.
- Nietzsche, F., *Ecce Homo*, Praha: Naše Vojsko 1993
- Nietzsche, F., *O životě a umění*, Tak pravil Fridrich Nietzsche, Olomouc: Votobia 2001, s. 155.
- Nietzsche, F., *Ranní červánky*, Aurora: Praha 2004
- Nietzsche, F., *Soumrak model*, Tak pravil Fridrich Nietzsche, Olomouc: Votobia 2001
- Nietzsche, F., *Tak pravil Zarathustra*, Olomouc: Votobia 1995
- Platon, *Faidros*, Praha: OIKÚMENÉ 1993
- Platón, *Filébos*, Praha: OIKÚMENÉ 1994
- Platon, *Symposion*, Praha: Jan Laichter 1947
- Platon, *Ústava*, Praha: Svoboda-Libertas 1993
- Platon, *Zákony*, Praha: Československá akademie věd 1961
- Riley, M., *Červená královna*, Praha: Mladá fronta 1999
- Russel, V., *Sex Without Love*, Buffalo: Prometheus 1980.
- Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa*, Pelhřimov: Nová tiskárna Pelhřimov 1997

- Scruton, R., *Sexual Desire: A Moral Philosophy of the Erotic*, New York: Free Press 1986
- Singer, I., *The Nature of Love*, Chicago: University of Chicago Press, 1984, svazek 2.
- Stórig, H., J., *Malé dějiny filosofie*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2000
- Vacek, J., *Sexualita v józe a mystice, tantra a tao jóga*, Praha: Autor vlastním nákladem 1995

Elektronické zdroje

- Augustin, A., *On Marriage and Concupiscence* [online]. [cit. 2006-4-26] Dostupné z: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf105/png/0267=197.htm>
- Moseley, A., *Philosophy of Love* [online]. Publikováno 2006 [cit. 2006-4-17]. Dostupné z: <http://www.iep.utm.edu/>
- Petr, V., *Kritický úvod do teorie přírodního výběru* [online]. [cit. 2006-5-4] Dostupné z: <http://www.natur.cuni.cz/~vpetr/Skripta.htm>
- Soble, A., *Philosophy of Sexuality* [online]. Publikováno 2006 [cit. 2006-4-17]. Dostupné z: <http://www.iep.utm.edu/>
- *Wikipedie, Otevřená encyklopedie* [online]. Publikováno 1. 6. 2006 [cit. 2006-6-5] Dostupné z: http://cs.wikipedia.org/wiki/Jean_Baptiste_Lamarck
- *Encyclopædia Britannica* [CD-Rom], Ready Reference, Encyclopaedia Britannica, Inc. 2002

