

Schopenhauer Darwin Nietzsche Galton Haeckel Marx
Comte Sartre Beauvoirová Freud Brownová Meadová
Kinsey Sangerová Gamble Guttmacher Kevorkian Singer



Architekti kultury smrti

Donald DeMarco, Benjamin Wiker

Res Claritatis

Original title: Architects of the Culture of Death
© Donald De Marco, Benjamin D. Wiker

© Ignatius Press, San Francisco, 2004

Překlad © Alena Povolná a kol., 2011

© Res Claritatis, 2011

ISBN 978-80-904143-1-0

Architekti kultury smrti

Donald De Marco
Benjamin D. Wiker

OBSAH

Předmluva k českému vydání	7
Úvod	9
UCTÍVAČI VŮLE	
Arthur Schopenhauer	21
Friedrich Nietzsche	31
Ayn Randová	41
EUGENICI A EVOLUCIONISTÉ	
Charles Darwin	53
Francis Galton	67
Ernst Haeckel	81
SVĚTŠTÍ UTOPISTÉ	
Karl Marx	95
Auguste Comte	105
Judith Jarvis Thomsonová	115

ATEISTIČTÍ EXISTENCIALISTÉ

Jean-Paul Sartre	129
Simone de Beauvoirová	139
Elisabeth Badinterová	149

VYZNAVAČI SLASTI

Sigmund Freud	163
Wilhelm Reich	175
Helen Gurley Brownová	185

SEXUÁLNÍ INŽENÝŘI

Margaret Meadová	199
Alfred Kinsey	213
Margaret Sangerová	229
Clarence Gamble	241
Alan Guttmacher	253

OBCHODNÍCI SE SMRTÍ

Derek Humphry	269
Jack Kevorkian	279
Peter Singer	289

ZÁVĚR

Personalismus a kultura života	303
--------------------------------	-----

Rejstřík	309
----------	-----

Předmluva k českému vydání

Nešťastní architekti smrti... Nemýlí se naši autoři? Existuje nějaká kultura smrti? Krom napůl pohádkových thágů z Indiana Jonese a chrámu zkázy přeci smrt nikdo nevzývá. Lidé, kteří nejsou hluboce nešťastní nebo úchylní, přeci chtějí žít.

A ta nesourodá společnost: Od hvězdných duchů jako byl Nietzsche, Schopenhauer nebo Darwin, přes geniální, byť ulítlé myslitele jako Karl Marx, až po obskurantní sexem posedlé sufražetky. A jako pralinka nakonec doktor Smrt Kevorkian?

Není to poněkud divná směsice? Byla by. Autoři však nacházejí to, co spojuje nespojitelné. Je to pohrdání Bohem a přečeňování ba titanizování člověka a jeho ega.

Podle autorů nejsou architekti kultury smrti nešťastní hrdinové, kteří se bouří proti nadvládě bohů, ale svévolníci, kteří pro pohodlí a rozkoš hlásají zabíjení druhých lidí, ať už nenarozených nebo starých či vážně nemocných.

Architekti se často považují za revolucionáře či nové mesiáše, jako Freud či Marx. Náboženství sice zdánlivě boří, ale přejímají jeho uvažování a struktury do svého uvažování. Marx tvoří novou „světskou“ eschatologii, podle níž spasí svět dělnická třída a komunismus bude pozemským rájem. Freud se zase považuje za novodobého Mojžíše, který vyvádí lid z Egypta předsudků. Jiní architekti zas podle našich autorů hlásají sexuální osvobození zejména proto, aby mohli ospravedlnit před sebou samotnými vlastní úchytky jako Alfred Kinsey.

Všichni mají jedno společné: člověka zároveň strašlivě podceňují a zdánlivě přeceňují. V čem podceňují? Považují ho za náhodný shluk molekul a hříčku jeho pudů a směřování ke slasti. V čem přeceňují? Paradoxně je tento uzlíček chytře a strachu ze smrti absolutním pánem světa. Může určovat všechna pravidla. Jeho bytí nemá žádný smysl (Sartre), on mu ho však může dát. Nejspíše tak, že prožije život čistě hédonisticky, bude sledovat sex, peníze a úspěch.

Je ale možné zařadit do jedné knihy Friedricha Nietzscheho, jenž je sice možná do jisté míry hlasatelem smrti, ale zároveň jedním z největších mozků lidstva a sexuchtivou šéfredaktorku časopisu *Cosmopolitan*? Je to trochu americký mix. Překvapí.

Pak se ale začnete ptát: Vážně si Nietzsche zaslouží peklo takové společnosti? Autoři se snaží dokázat, že ano. Myšlenky o nadvládě Ega a neexistenci Boha a transcendentálních pravidel lidského chování mohou být vznešené a silné i povrchní a vedené pouhým chtíčem a touhou po vyniknutí.

Pořád hlásají totéž: vítězství zmaru nad nadějí. Nadějí může dát člověku jen Bůh, k jehož obrazu byl stvořen, nikoli opice, z níž podle darwinistů pošel a jejíž sexuální pudy rozvíjí.

Je to hodně odvážná myšlenka a hodně radikální výběr. Osobně bych byl k „architektům smrti“ shovívavější. I když s nimi nesouhlasím, chápu hledání a argumenty těch, pro které, řečeno s Nietzsche, je Bůh mrtev. Možná to nebyla skutečná smrt Boha, ale jen slabost a nevýraznost jeho hlasatelů.

Osobně bych nebyl tak bojovný při vyvracení argumentů „architektů“ a občas při líčení toho, jak navzdory svému požívačnému životu bídne zahynuli. Pak by možná ledacos vyznělo o něco silněji. I když bojujeme, sluší nám pokora.

Přes tuto drobnou a soukromou výtku je na místě před autory smeknout. Portréty „architektů“ a jejich myšlenek jsou zároveň hluboké, zároveň se dají číst jako beletrie. Nic není zjednodušeno ve své podstatě, ale převedeno do srozumitelné a v tom nejlepším smyslu zábavné řeči.

Úvod

Každá budova má svého architekta, člověka, který navrhne, jak bude stavba vypadat, ještě než bude postavena. Jestliže je veškerá kultura dílem budovaným lidmi, pak také záleží na konkrétním projektu. Na rozdíl od budovy je tvorba kultury samozřejmě stále probíhajícím dílem, daleko složitějším a subtilnějším, a protože její výstavba trvá desetiletí a staletí, má toto dílo více architektů. U kultury jednotné a identifikovatelné přispělo mnoho architektů takovým způsobem, že celkový projekt je v souladu s původní představou.

Důležitým příkladem je samozřejmě křesťanská kultura. Její velký vzor je jednoznačně dán osobou Ježíše Krista, vnímaného v jeho zcela božské i plně lidské přirozenosti, a následnými dogmaty, které tento obraz osvětlují, legitimně rozvíjejí a chrání. Křesťanská kultura, tedy jestliže je skutečně křesťanská, je budována podle tohoto obrazu, co se týče její komplexní struktury, tak i menších detailů.

Architektů křesťanské kultury je nespočetně – Panna Maria, sv. Pavel, sv. Isidor, sv. Cyprián, sv. Jan Zlatoústý, sv. Augustin, sv. Benedikt, sv. Lev, sv. František, sv. Dominik, sv. Tomáš Akvinský i ostatní svatí; biskupové, kteří se trpělivě a v modlitbách účastnili koncilů; papežové, kteří řídili církev během neustálých zmatků; zakladatelé církevních řádů; významní teologové; velcí církevní umělci; významní církevní spisovatelé, skladatelé a stavitelé chrámů; významní křesťanští zákonodárci. To vše přispělo k neustálému úsilí o vybudování a obnovení křesťanské kultury.

A navíc, v srdci tohoto neustále probíhajícího budování kultury byl ústředním obrazem Bůh, který se stal člověkem. Ten, který trpěl a umíral za každou jednotlivou lidskou duši, protože úplně každý člověk je stvořen k obrazu Božímu, a má tedy v očích Stvořitele nekonečnou hodnotu. Tento Bůh záměrně vytvořil vesmír a dal v něm lidstvu přední místo. Avšak lidská rebelie zbavila lidstvo jeho právoplatného postavení a Bůh nabídl lidem záchranu uskutečněnou díky tajemnému dramatu vtělení, smrti a zmrtvýchvstání Ježíše Krista. Všichni opravdoví architekti křesťanské kultury stavěli v souladu s tímto dramatickým obrazem.

Právě kvůli nekonečné hodnotě každé lidské osoby, jak vidíme především ve velkém dramatu Ježíše Krista, musí být opravdová křesťanská kultura kulturou života, která spatřuje rozhodující smysl a cíl společnosti v ochraně osob a jejich morálky, intelektu a duchovního rozvoje. Cokoli, co těmto cílům odporuje, nemůže mít v kultuře života místo.

Proto v *Didaché* (Učení dvanácti apoštolů), jednom z nejranějších dochovaných křesťanských spisů z poapoštolské doby, které nepatří do Nového zákona, najdeme jednoznačnou volbu pro ty, kdo se chtěli stát křesťany. Spis *Didaché* byl úvodní příručkou pro konvertity, která jim říkala, co vyžaduje křesťanská svatost a co tedy z předchozí pohanské kultury musejí opustit. Začíná slovy: „Existují dva způsoby [nebo cesty], cesta života a cesta smrti. Mezi těmito cestami je velký rozdíl.“¹ Je přízračné, že najdeme mezi jeho výstrahami následující zákazy:

Nezabiješ. Nezcizoložíš. Nezkazíš mládež. Nesesmilníš. Nepokradeš. Nebudeš čarovat. Nebudeš používat jedu [vztahuje se nejen na kouzelné lektvary, ale zejména na kontraceptiva/abortiva]². Nezabiješ nenarozené ani narozené dítě. Nebudeš toužit po majetku bližního.³

Při pohledu na tento seznam je jasné, že mnohé z pohanských praktik starého Říma – a první křesťanští konvertité byli vyzýváni, aby právě tyto praktiky zavrhli, protože vedou na cestu ke smrti –

¹ SCHAFF, Philip. *Teaching of the Twelve Apostles*. New York: Funk and Wagnalls, 1885. 1.1, s. 162–163. Překlad B.D.W.

² Řecký pojem zní *farmakeuseis*. Je to totéž slovo použité sv. Pavlem v Gal 5,20.

³ SCHAFF, *Teaching of the Twelve Apostles*. 2.2, s. 168–169. Překlad B.D.W.

se z nějakých důvodů o dvacet století později staly znovu součástí kultury. Homosexualita, mimomanželský sex, zájem o okultismus, antikoncepce, potrat, eutanazie a infanticida – to vše jsme přijali a ještě jsme k nim přidali incest a hrubé násilí.

Jaké jsou důvody pro historický návrat k takovým temným pohanickým morálním praktikám po tolika staletích křesťanské kultury? Odpovědí je vznik nového pojetí lidskosti, pohanství nového typu, které má své vlastní architekty, kteří sebevědomě postavili novou kulturu v těsné blízkosti stávající křesťanské kultury, kterou se snažili zničit a vytlačit. Ti, kdo staví podle tohoto vzoru, jsou architekty kultury smrti.

Jak čtenář brzy zjistí, tito architekti odmítají ústřední myšlenku křesťanství a nahrazují ji novým pojetím, v němž je lidstvo nezamýšleným výsledkem slepých, přírodních sil, namísto představy člověka stvořeného Bohem k jeho obrazu, a v tomto novém pojetí jsou lidské bytosti pouhými hmotnými tvory, jejichž existence je dána lhostejnou přírodou, a spásu si musejí definovat sami svým vlastním způsobem.

Nová teorie spásy je přinejmenším mnohostranná – spása jako vyjádření pouhého instinktu, sexuální požitkářství, krvavá proletářská revoluce, surové akty vůle, regulace porodnosti, antikoncepce, scientismus, eugenika a další a další.

Nicméně všechny tyto formy mají něco společného: společné odmítnutí velké myšlenky křesťanství a tedy všeobecné odmítnutí lidí *jako lidských osob*, jež jsou inteligentními bytostmi, které Bůh stvořil ke svému obrazu a které jsou sjednocením nesmrtelné a rozumné duše a těla. Ve skutečnosti můžeme definovat *modernost* jako stále pokračující odosobnění lidstva, pokus o redukci lidských bytostí na nelidské, a to nejen podle nějaké abstraktní definice, ale také s ohledem na všechny aspekty našeho lidství. Původ života se stal neosobním v důsledku neustále se rozvíjejícího technologického nahrazování přirozeného plození nepřirozenými, mechanickými metodami početí. Sexualita je tak odtržena od svého správného vyjádření, kterým je sjednocující a plodné naplnění manželství, a byla snížena na dychtění po rozkoši, v němž se druhé osoby nebo dokonce osoba sama stává pouhým objektem nebo příležitostí k potěšení. Smrt byla rovněž odosobněna, jak vyplývá z volání po eutanazii, přičemž se příliš mnoho lidí domnívá,

že způsob slušného zacházení s lidmi je na stejné úrovni se způsobem slušného zacházení se zvířaty, a proto se také stává rovnocenným skutkem milosrdenství „uspání“ starších a trpících lidí stejným způsobem a ze stejných důvodů, jako když uspíme starší a trpící zvířecí mazlíčky.

Ale jak vyjde najevo při četbě o architektch zmiňovaných v tomto svazku, redukce člověka na něco nižšího, než je lidská osoba – na úroveň pouhých zvířat nebo dokonce i nižší, na pouhé náhodné chemické kombinace – je paradoxně provázáno prométheovským velebením lidstva jako samozvaných bohů. Odosobněním nás samých se kupodivu stáváme svými vlastními zbožňovateli. Tuto zjevnou ironii můžeme osvětlit tím, že si uvědomíme, že kořenem odosobnění je vlastně odmítnutí Osoby všech osob, Boha. Proto tedy ateismus vede přímo k odosobnění. Jakmile jsme zbavili vesmír jeho Stvořitele a lidstvo jeho zdroje lidskosti, představujeme si sami sebe, že jsme jediným zdrojem řádu, nejbožštějšími bytostmi v bezbožném světě, a tudíž jediným subjektem, který je hoden uctívání a poslušnosti. Proto nakonec odmítnutí vůle Boží vede ke zbožštění naší vlastní vůle.

Nahrazení tvůrce stvořenými bytostmi způsobuje zatemnění intelektu, které v důsledku toho přináší zatemnění vůle – to je hlavní myšlenka velké encykliky *Evangelium vitae* (*Evangelium života*) Jana Pavla II. V této encyklice představuje Svatý otec důležitý rozdíl mezi kulturou života a kulturou smrti.

Při hledání hlubších kořenů zápasu mezi „kulturou života“ a „kulturou smrti“ ... se musíme dotknout podstaty toho hrozného stavu, který zakouší člověk našeho věku: je to *ztráta vztahu k Bohu i k člověku*, která je vlastní sociálnímu a kulturnímu smýšlení, ovládanému sekularismem.⁴

Podle Jana Pavla II. lze tuto ztrátu vztahu (toto „zatmění“) nejlépe pochopit jako „smutný bludný kruh“, v němž odmítnutí Boha okamžitě způsobí, že „ten, kdo ztratí vztah k Bohu, *ztratí také vztah k člověku*, k jeho důstojnosti a k jeho životu. A následné porušování mravního zákona v tak závažné věci, jakou je zachovávaní života a jeho důstojnosti, působí, že se postupně zatemňuje i možnost

⁴ Jan Pavel II. *Evangelium vitae*, č. 21.

vnímat oživující a spasitelnou přítomnost Boha“.⁵ Připomíná to výrok sv. Augustina, že hřích přivodí trest za vinu.

Jak ukazuje poslední vývoj v oblasti medicíny, odmítnutím Boha jsme neodmítli to, co ve skutečnosti přísluší Bohu, ale pouze jsme si tyto kompetence přivlastnili. Nyní jsme to *my*, kdo definuje dobro a zlo; *my* definujeme narození, život a smrt; a *my* chceme sami sebe vytvářet podle obrazu, který právě teď požadujeme. První deska našeho námi vytvořeného Desatera hlásá, že nebudeme mít jiné bohy mimo sebe, a druhá analogicky prohlašuje, že každý musí milovat svou vlastní vůli nade vše.

Je to smutný a začarovaný kruh, toto svéhlavé zatmění pravého vztahu k Bohu a člověku, které definuje kulturu smrti. Odmítnutí křesťanství (a jeho morálních příkazů), spojené s touhou poznat vlastní osud (a tedy sám posuzovat dobro a zlo), má za následek silně sekularizovanou kulturu, která dnes v Evropě i v Americe převažuje, kulturu, která v současné době akceptuje sexuální zhyralost, homosexuální jednání, antikoncepci i interrupce nejenom v oblasti zákona, ale i v literatuře, hudbě, výtvarném umění a dramatu.

A navíc, kultura smrti se tu neobjevila jen tak náhodou sama od sebe, z ničeho nic, aby nás zachvátila bez našeho vědomí, aniž bychom sami chtěli. K takové obrovské a zásadní změně by nemohlo dojít bez mnoha architektů kultury smrti, kteří pracovali po dlouhou dobu a bez ustání plánovali, bourali a přestavovali kulturu, každou její část, úroveň a aspekt. Kdybychom měli neomezený prostor a čas a také energii a odhodlání, mohli bychom vydat vícesvazkový přehled takových architektů, zahrnující několik staletí až po kořeny sekularismu v renesanci a ještě dále, až po materialistickou kosmologii starověkých Řeků, která byla oživena v renesanci, aby intelektuálně podpořila moderní sekularismus.⁶ Kdybychom to udělali, mohli bychom posuzovat nejnovější zprávy a poskytovat velmi důkladné úvahy o většině současných útoků na lidstvo.

Protože však jsme omezeni prostorem a časem, zúžili jsme naše zaměření na nejdůležitější architektury posledních dvou století a učinili

⁵ Tamtéž.

⁶ Pro podrobnější vysvětlení mohou čtenáři nahlédnout do: WIKER, Benjamin D. *Moral Darwinism: How We Became Hedonists*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002.

jsme tak ze dvou důvodů. Na jednu stranu existuje mnoho variant pohledů na dávné zdroje sekularismu, ale ty na nás často působí dojmem, že jsme jen nešťastnými oběťmi hříchů našich předků, vzdálených v prostoru i čase. Na druhou stranu příliš mnoho úvah na téma našeho současného morálního neklidu vyvolává dojem, že všechno bylo v pořádku až do revolvy 60. let 20. století či vynálezu televize nebo antikoncepční pilulky, nástupu kauzy *Roe v. Wade* nebo vstupu ženy do pracovního procesu a tak dále. Soustředili jsme se na poslední dvě století, přičemž doufáme, že propojením vzdálenějších pramenů sekularismu s jeho nejnovějšími projevy vyplníme chybějící mezeru a poukážeme na jejich kontinuitu.

Abychom manifestovali zlo, které určuje a živí kulturu smrti, rozhodli jsme se představit životopisy *osobností* místo výctu jejich *myšlenek*. Děláme to z několika důležitých důvodů. Zaprvé, pro většinu čtenářů jsou biografie nesporně zajímavější. Ale ještě důležitější je, že životopisy ukazují, jak myšlenky mají své důsledky *jenom* proto, že je *tito lidé* vytvořili, přijali a žili podle nich. Proto jsme napsali knihu s názvem *Architekti kultury smrti*, nikoliv *Architektura kultury smrti*. Jak se poměrně rychle ukáže, pomalá, ale jistá výstavba kultury smrti závisela na konkrétních jedincích, kteří se rozhodli pro konkrétní volbu v závislosti na určité chybné představě o Bohu a lidské povaze. Tato chybná představa byla často způsobena *částečně* zvráceným rodinným životem, pokřiveným pohledem na přírodu, zvrhlými sexuálními pudy, pokřivenými dobrými úmysly nebo pokřivenými utopickými vizemi.

Přesto v každé biografii také vidíme reálné osoby skutečně se rozhodující (abychom se vrátili k *Didaché*), stojící na křižovatce a volící mezi „dvěma cestami, cestou života a cestou smrti“, kterak si poté bohužel většinou zvolí tu druhou špatnou cestu.

Ze stejného důvodu jsme vybrali osobnosti, které přispěly jak v maximálně obskurní teoretické rovině, tak i v maximálně všední praktické rovině, protože bez příslušných vizionářských architektů vymýšlejících různé vize a bez velmi praktických architektů budujících reálné konstrukce nemůže dojít k velkému posunu ve vývoji kultury.

Dobrou zprávou s ohledem na tyto poslední body je konstatování: Má-li kultura života definitivně zvítězit, závisí to na jednotlivých *osobnostech*, které činí reálná rozhodnutí, provádějí je podle ur-

čitého plánu a realizují je v konkrétních činech. Na každém z nás leží závažná odpovědnost: jak si dnes vybereme, komu a jakým způsobem budeme sloužit, zda se budeme chovat jako architekti a otroci nelítostné výstavby kultury smrti, nebo zda se staneme architektky a ochotnými dělníky, kteří na každé úrovni přispějí k obrodě kultury života.

Lékem na neustálé odosobňování kultury smrti je očividně obnova správného chápání lidské bytosti jako osoby. Chceme-li jednat jako lidé, musíme vnímat sami sebe i ostatní jako lidské osoby. Svým zdůrazňováním personalismu v nás papež Jan Pavel II. chce vyburcovat uvědomění si této základní skutečnosti, která nám až příliš dlouho zůstávala skryta vlivem panujícího redukcionistického vnímání kultury. V personalismu je kladen důraz na lidskou bytost, která je chápána jako jedinečný individuální člověk *a zároveň také* jako odpovědný člen společnosti, čímž se brání zjednodušujícímu škatulkování lidí, ať už jako izolovaných jednotlivců, nebo beztvárných členů masové společnosti.

Personalismus současně horlí proti redukování lidské bytosti na tvora nižší úrovně (např. zvíře nebo dokonce až na pouhou komplexní chemickou strukturu) a zároveň proti povyšování člověka na sebetvůrce. Personalismus tyto názory kritizuje, ale nečiní tak kategorickým odmítáním různých moderních filosofí, z nichž tyto názory vycházejí. Jak při mnoha příležitostech konstatoval Jan Pavel II., filosofická škola personalismu nám umožňuje přijímat legitimní pohledy z různých proudů moderní filosofie, očistit a transformovat je, a použít je, abychom jasněji a hlouběji pochopili přirozenou důstojnost a jedinečnost lidských bytostí jako osob. I když si personalismus Jana Pavla II. kriticky osvojuje moderní poznatky, je zcela v souladu s metafyzikou a morálkou svatého Tomáše, i když určitá terminologie se může lišit. Zejména vidíme, že tomismus je podobně zaměřen na skutečnou a charakteristickou povahu lidské bytosti, ale způsobem, jak je vyjádřena v přirozeném zákonu, zákonu lidské povahy, který je přímým obrazem věčného zákona.

Měli jsme tedy dobrý důvod, abychom se rozhodli, že filosofickým kontextem hodnocení a kritiky našich různých architektů je především metafyzika a přirozený zákon založený na učení sv. Tomáše Akvinského a personalismu Karola Wojtyły (papeže Jana Pavla II.) Tomismus i personalismus shodně podporují individuální a dů-

stojný charakter lidských bytostí, i když každý z nich zdůrazňuje poněkud jiný úhel pohledu. Věříme, že tyto mírně odlišné úhly pohledu – použijeme-li termíny vypůjčené z optiky – nám lépe pomohou vytvořit trojrozměrný obraz.

Portréty jednotlivých architektů jsme uspořádali podle jejich nejdůležitějších příspěvků ke kultuře smrti. Jedná se o poměrně odlišné kategorie, i když pět obecných témat se objevuje stále v rozsahu celé naší studie: militantní ateismus, izolace vůle před důsledky vlastního rozhodování, absolutizace svobody, posedlost sexem a ztráta smyslu lidské důstojnosti. Celá kniha obsahuje následujících sedm kategorií:

(1) *Uctívači vůle*: Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche a Ayn Randová; (2) *Eugenici a evolucionisté*: Charles Darwin, Francis Galton a Ernst Haeckel; (3) *Světští utopisté*: Karl Marx, Auguste Comte a Judith Jarvis Thomsonová; (4) *Ateističtí existencialisté*: Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoirová a Elisabeth Badinterová; (5) *Vyznavači slasti*: Sigmund Freud, Wilhelm Reich a Helen Gurley Brownová; (6) *Sexuální inženýři*: Margaret Meadová, Alfred Kinsey, Margaret Sangerová, Clarence Gamble a Alan Guttmacher, a (7) *Obchodníci se smrtí*: Derek Humphry, Jack Kevorkian a Peter Singer.

Každá z těchto kategorií se dotýká podstaty hlavního příspěvku každé postavy ke kultuře smrti, všechny společně pak dobře reprezentují celé spektrum názorů, jimiž tito lidé ke kultuře smrti přispěli: akt vůle ve vzpouře proti Bohu (*Uctívači vůle*), přesvědčení, že lidská povaha není stvořena Bohem, ale je pouhou hříčkou přírody, která může být očištěna, vyšlechtěna a proměněna naším vlastním úsilím (*Eugenici a evolucionisté*), pokus zřítit ráj na zemi silou (*Světští utopisté*), popření, že lidská existence má nějaký smysl zamýšlený Bohem (*Ateističtí existencialisté*), změněná definice smyslu lidského života, pokud jde o sexuální rozkoš (*Vyznavači slasti*), grandiózní projekt, jak získat vládu pro donucování k novému definování a manipulaci v oblasti sexuality a rodiny (*Sexuální inženýři*) a pokus stanovit hranice smysluplného života a určit čas a podmínky smrti (*Obchodníci se smrtí*).

V tomto spektru můžeme vidět posun od svévolného povýšení vůle (které je počátkem veškeré lidské vzpoury proti Bohu) k následné ztrátě nebo omezení vnímání lidské povahy. V návaznosti

na tuto vzpouru a pád toužíme, abychom se stali sami bohy, i když Boha popíráme, a pak ve svém povýšení vlastní osoby se ironicky snažíme redukovat sebe sama na pouhé tvory vyznávající slast, kteří jakmile jsou zbaveni potěšení v důsledku věku, nemoci nebo nudy, jsou vhodní pouze pro sebezničení buď vlastní rukou, nebo rukou druhých. Jak poznamenal Jan Pavel II., je to opravdu smutný a začarovaný kruh.

Když spojíme všechny tyto části dohromady, všechny tyto aspekty kultury smrti, uvidíme, že to, co se nejprve může jevit jako jediný morální problém – například umělý potrat – je vlastně nedílnou součástí celého stavebního komplexu kultury smrti. Chceme-li obnovit skutečně morální pozice v každé z těchto morálně problematických oblastí, které sužují naši společnost, pak musíme obnovit celou kulturu života. Je to znepokojující úkol. Zopakujme si však první slova, která nám Jan Pavel II. řekl, když zahajoval svůj pontifikát: „Nebojte se!“

ČÁST PRVNÍ

UCTÍVAČI VŮLE

Arthur Schopenhauer

Filosofie se zrodila v okamžiku, kdy bylo zjištěno, že existuje zásadní rozdíl mezi *představou* a *realitou*. Věci nejsou ve *skutečnosti* takové, jak se nám na první pohled *jeví*. Povrch stolu se nám zdá pevný a stabilní, přestože podle fyziky je velmi porézní a nabitý elektrickými částicemi. Říkalo se, že filosofie začíná údivem. Také se možná říkalo, že začíná *zvídavostí*. Filosofování je pokus o otevření dveří, které nám umožňují překročit práh představy a vstoupit do říše reality. Kromě toho vyžaduje filosofie *odvahu*, protože nevíme, co nás za dveřmi čeká, dokud je neotevřeme. Potřebujeme odvahu postavit se pevně tváří v tvář neznámému. Filosofie také požaduje *upřímnost*, abychom mohli o tom, co vidíme, informovat tak, jak to je, bez příkras i bez bagatelizace.

Arthur Schopenhauer (1788–1860) otevřel ty posvátné dveře, „jediné úzké dveře k pravdě“⁷, jak je nazval, a spatřil něco, patrně aniž by couvl strachy, co bylo mnohem děsivější, než kdy uviděl kterýkoliv filosof předtím. Vystávají dvě otázky: Co spatřil? A to, co viděl, byla realita, nebo pouhá představa?

Projedeme-li celou cestou zpět až k Platónovi a k srdci judaismu a křesťanství, dospějeme k přesvědčení, že realita je v zásadě dobrá. Skutečnost, že moderní filosofie se v mnoha zásadních ohledech rozešla se starověkým a středověkým myšlením, nesmí zatemnit toto hluboce zakořeněné tvrzení o reálném konečném dobru. Od dob Descarta, otce moderní filosofie v sedmnáctém

⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *The World as Will and Idea*. London: K. Paul, Trench, Trübner, 1906. 2:354.

století, až po dobu Geoga Hegela o dvě století později filosofové také věřili, že to, co existuje za dveřmi, je vždy příznivé a zároveň přirozené pro lidský intelekt. Filosofové předpokládali, že vedle jevů (*phenomena*) existuje sféra věcí o sobě (*noumena* – *Dinge an sich*), která je uspořádaná a esteticky příjemná.

Ale když Schopenhauer otevřel dveře, které vedly od představy k realitě, věřil, že spatřil realitu odkrytou, a ta byla zhoubná a maximálně nepříjemná lidské mysli. Nebyl to příjemný, Bohem stanovený řád, ale *Vůle* – zuřivá, slepá, nahá, dusivá, bezbožná *Vůle*!

Schopenhauer měl za to, že objevil „věc samu o sobě (*Das Ding an sich*)“ a popsal ji jako „slepé neustálé nutkání“.⁸ „*Vůle* je věc sama o sobě, vnitřní obsah, podstata světa.“⁹ Je to „prvotní bytí“ (*Urwesen*), „prvotní zdroj“, který je (*Urquelle des Daseins*) hybatelem veškerého dění. Nemá žádný cíl mimo sebe sama a svoje svévolné jednání. Nachází se všude: v gravitační přitažlivosti, v krystalizaci hornin, v pohybu hvězd a planet, v choutkách dravých zvířat a v lidské touze. V této nezvladatelné a pronikavé síle se podle Schopenhauera projevuje přirozenost. Pro jednotlivce je marné proti této síle bojovat, protože na něj nebere žádný ohled a je zaměřena na jeho konečné zničení. Přirozenost, samotné ztělesnění *vůle*, je určena ke zničení samotných jedinců, kteří mají touhu žít.¹⁰

To, co Schopenhauer spatřil, byl svět takový, jak se jeví lidem zastávajícím moderní názor – že příroda je výsledkem nikoli plánování laskavého božského působení, ale slepého, nahodilého tance fyzických sil a bezduchých náhod. Přeskočíme-li do naší doby, pohlížel Schopenhauer na přírodu podobně jako slavný darwinista Richard Dawkins: „Vesmír, který pozorujeme, má přesně ty vlastnosti, jaké bychom měli očekávat, totiž že v podstatě nemá žádný účel, žádné zlo a žádné dobro, neobsahuje nic jiného než bezvýznamnou netečnost.“¹¹ Na rozdíl od Schopenhauera Dawkins tvrdí: „Příroda není krutá, jen nemilosrdně lhostejná.“ Nicméně ta nelítostná lhostejnost je, jak Dawkins připouští, neméně bezcitná. „To je jedna z nejtěžších lekcí, které se musíme naučit. Nemůžeme připustit, že věci by mohly být buď dobré, nebo zlé, kruté, nebo

⁸ EDMAN, Irwin. *The Philosophy of Schopenhauer*. New York: Random House, 1928. s. 217.

⁹ Tamtéž.

¹⁰ Tamtéž, s. 219.

¹¹ EASTERBROOK, G. „Science and God: A Warning Trend“. *Science* 277, 1977, 890–893. Citováno v BEHE Michael, DEMBSKI William, MYER Stephen. *Science and Evidence for Design in the Universe*. San Francisco: Ignatius Press, 2000. s. 104.

laskavé; jsou prostě otrlé – lhostejné k veškerému utrpení, postrádají jakýkoliv účel.“¹² Taková je vize přirozenosti, jak se jeví, pokud člověk odstraní Boha.

Schopenhauer byl jedním z prvních, kdo pochopil plné důsledky ateismu, a jako by vypustil z láhve zlého džina, vyslal do moderního světa představu přirozenosti jako „slepou vůli,“ a ta stále hraje významnou roli ve filosofii, třebaže v různých zvláštních podobách. Pro Friedricha Nietzscheho, který Schopenhauera četl s nadšením, se vůle stala „vůlí k moci“. Pro Sigmunda Freuda se stala sídlem pudové síly „libido“. Wilhelm Reich ji chápal jako „iracionální jádro sexuální touhy“. Jean-Paul Sartre ji nalézal všude a poznává ji ve formě „nevolnosti“. Simone de Beauvoirová je znechucena tím, jak vůle „biologicky dusí ženu“ a v důsledku toho ji činí snadnou kořistí. Elizabeth Badinterová se snaží uniknout z jejího „útisku“ útekem k „absolutizovanému egu“. Schopenhauer je otcem odkazu známého v moderní filosofii jako „vitalistická iracionalita“. ¹³ Je to v podstatě manichejský odkaz, který reaguje s hrůzou na přítomnost přirozenosti, iracionálního nástroje nemilosrdné Vůle.

Vzhledem k Schopenhauerově tvrzení, že příroda nemá nic společného s vůlí laskavého, inteligentního Stvořitele, je jeho Vůle – „věc sama o sobě“, základní podstata reality – důkladně a zcela oddělena od rozumu. Je to frankensteinský netvor odtržený od tvůrčovy schopnosti rozumného myšlení a sebeovládání. Tváří v tvář přirozenosti chápané jako nepotlačitelná a iracionální síla jsou jen dvě možné odpovědi: podrobit se, nebo utéci. Schopenhauer si vybral to druhé, ačkoli si myslel, že útek, a to buď prostřednictvím umění, nebo askeze, je velmi obtížný a je možný jen pro pár vyvolených.

Schopenhauerův obdivovaný „pesimismus“ je pevně zakotven v jeho metafyzice: ta spočívá v základním předpokladu, že přirozenost není laskavá, ale krutá, a přináší život, jen aby jej zničila, a zvyšuje naději, aby jej vyhladila. Proto jeho zhoubná podstata nemůže být nikdy vykořeněna. V konečném důsledku nás od nelítostné přirozenosti může zachránit pouze smrt. Předtím ani potom nezahrál na strunu pesimismu nikdo tak tvrdě a současně o něm nepsal nikdo podmanivěji než Arthur Schopenhauer. Staví se k metafyzice jako například Edgar Allan Poe ke své knize *Gro-*

¹² DAWKINS, Richard. *River out of Eden*. New York: Basic Books, 1995. s. 96.

¹³ FABRO, Cornelio. *God in Exile: Modern Atheism*. New York: Newman Press, 1968. s. 872.

tesky a arabesky. Slovo hrůza ztotožňuje s přirozeností a slovo bída se životem:

Začínáme šílenstvím tělesné touhy a záchvatem smyslno-
sti, končíme rozpadem všech našich údů a zatuchlým zápa-
chem mrtvých těl. A cesta od jednoho k druhému také jde,
s ohledem na naše blaho a radost ze života, stále z kopce:
šťastně snivě dětství, jásavé mládí, dřinou naplněná léta
mužství, nemohoucí a často ubohé stáří, útrapy posled-
ních nemocí a konečně agónie smrti – nevypadá to, jako
by existence byla chybou, jejíž důsledky jsou postupně
stále více zřejmé?¹⁴

Měli bychom „pohlížet na každého člověka,“ radí nám Schopen-
hauer, „především jako na bytost, která existuje pouze jako důsle-
dek vlastního zavinění, a jehož život je pokáním za zločin, že byl
zrozen.“¹⁵ Její nadějí je jedině smrt. Smrt je větší než život, který je
pouze vůlí ve své zhmotněné formě. Smrt nás osvobozuje od šílen-
ství a utrpení života. A zároveň je zlo silnější a reálnější než dobro:
„Neboť zlo je přesně to, co je pozitivní, co je samo o sobě zjevné,
a dobro naopak, všechno štěstí a uspokojení, je to, co je negativní,
pouhé ukončení touhy a zánik bolesti.“¹⁶ Zlo trvá, zatímco přeléta-
vé dobro, které nás mohlo těšit, skončí, jakmile je naše chuť na něj
uspokojena. Pak je život samotný samozřejmě zlý. To je také zlo,
tvrdí Schopenhauer, protože čím vyšší organismus, tím větší je utr-
pení. Vyzývá nás, abychom položili pro srovnání proti sobě radosti
existence a její bolesti požadavkem, abychom porovnali pocity zví-
řete, které požívá druhé zvíře, s pocity onoho zvířete, které je poží-
ráno. Pro judaismus a křesťanství je stvoření ve své podstatě dobré
a zlo je nedostatek nebo absence dobra. Dobro a bytí je totéž, jak
tvrdí sv. Tomáš Akvinský. Z tohoto chápání přírody může vyrůst
kultura života. Ale když bude tato metafyzika převrácena, když bude
bytí ztotožněno se zlem, tak je zřejmé, že bude následovat kultura
smrti. Pro Schopenhauera je tedy kultura smrti pouze přirozenou
aplikací jeho metafyziky smrti. Zhoubnější pesimismus nikdo nikdy
nezaznamenal. Schopenhauer všechno překonal. Od uznávaného

¹⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *Essays and Aphorisms*. New York: Penguin Classics, 1970.
s. 51–54.

¹⁵ Tamtéž, s. 41–50.

¹⁶ Tamtéž.

historika Willa Duranta nebylo přehnané ani nespravedlivé, když řekl o největším pesimistovi západu: „Člověk chorobné konstituce a neurotické mysli, jehož život je prázdný a sklíčený *nudou*, má tu správnou fyziologii pro Schopenhauerovu filosofii.“¹⁷

Přesto Schopenhauerův vliv na modernu, zejména s ohledem na oddělení rozumu od vůle, je nezměrný. Podle Thomase Manna je „Schopenhauer jako psycholog vůle otcem celé moderní psychologie. Jím vytyčený směr pokračuje přes psychologický radikalismus Nietzscheho směrem k Freudovi a lidem, kteří vybudovali psychologii podvědomí a aplikovali ji na mentální vědu.“¹⁸ A Karl Stern tvrdí, že „v tomto století lze vysledovat přímý důsledek Schopenhauerovy *Vůle* beznadějně postrádající rozum a pokračující tak nepochopitelnou fází šílenství, že se téměř podařilo zničit svět“.¹⁹ Přesto se zdá, že „šílenství“ bude pokračovat nezmenšenou měrou.

Ale abychom lépe pochopili Schopenhauera, musíme si uvědomit, že jeho filosofie je nejen výsledkem jasného chápání, co znamená odmítnutí laskavého Stvořitele světa; jeho myšlení je také silně ovlivněno jeho životními zkušenostmi. Jak Durant naznačuje, Schopenhauerův život poskytuje důležité stopy, které pomáhají vysvětlit jeho naprosto bezútešnou filosofii. Existuje dobrý důvod věřit, že jeho rodiče prožili celé manželství bez lásky. Otcí Heinrichu Schopenhauerovi bylo osmatřicet let, když si vzal devatenáctiletou Johannu Trosienarovou, která v té době měla za sebou nešťastnou lásku. O tři roky později se narodil Arthur. V osmačtyřiceti letech jeho otec spadl v jednom ze svých skladů do kanálu a utopil se. Existovaly dohady, že neštěstí bylo sebevraždou. Schopenhauerova babička z otcovy strany zemřela jako šílená. Jeho matka, velmi populární autorka románů své doby, se po manželově úmrtí „dala na volnou lásku“, jak nám její syn diskrétně sděluje. Když se konečně znovu provdala, vzala si o dvacet let mladšího muže. Arthur reagoval na její sňatek jako Hamlet na uzavření nového manželství své matky. Následovaly ostré hádky. V jednom dopise synovi napsala: „Jsi nesnesitelný a únavný. Je velmi těžké s tebou žít. Všechny tvoje dobré vlastnosti jsou zastíněny tvou domýšlivostí.“²⁰ Schopenhauerův vztah s matkou hraničil s nenávisť,

¹⁷ DURANT, Will. *The Story of Philosophy*. New York: Simon and Schuster, 1959. s. 304.

¹⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *The Living Thoughts of Schopenhauer*, London: Cassell, 1939. s. 28.

¹⁹ STERN, Karl. *Flight from Woman*. New York: Farrar, Straus, and Giroux, 1965. s. 22.

²⁰ Tamtéž, s. 303.

mnohé vlastnosti však měli společné. Když Goethe řekl Johanně, že její syn se jednou stane velmi slavným, reagovala tím, že ještě nikdy neslyšela o dvou géniích ve stejné rodině. Jednou, po poměrně vyhocené hádce, shodila svého syna a soupeře ze schodů, načež Arthur ji těžce urazil prorokováním, že ona bude známá budoucím pokolením pouze jeho prostřednictvím. Po tomto incidentu během zbývajících dvaceti čtyř let jejího života už nikdy svoji matku neviděl. Will Durant řekl o Schopenhauerovi: „Muž, který nepoznal mateřskou lásku své matky – ba ještě hůř, zakusil její nenávist – nemá žádný důvod, aby se mu na světě zalíbilo.“²¹

Nietzsche jednou říkal o Schopenhauerovi, jehož dílo velmi obdivoval: „Byl naprosto sám, bez jediného přítele. A mezi jedničkou a nulou leží nekonečno.“²² Jeho komentář není zcela správný. Schopenhauer měl pudla, kterému říkal Atma (brahmánský termín pro duši světa). Ovšem lidé v jeho okolí výsměšně nazývali jeho psího společníka „Mladý Schopenhauer“.

Ale Schopenhauer nebyl pouhým neškodným trpítelem. Ve skutečnosti je na osobním životě Arthura Schopenhauera málo důvodů k obdivu. Byl to ješitný samotář, ve svých mladých letech podléhal svým sexuálním vášním, v pozdějších letech trpěl touhou po slávě a hořkým opovržením svých akademických současníků. Také žil ve strachu a z podezřívavosti nikdy nesvěřil svůj krk břitvě holičů, svoje dýmky schovával pod zámek a spal s pistolí u lůžka. Psychiatr Karl Stern potvrzuje, že Schopenhauer „umíral v podivínské sebeizolaci jako zahořklý starý mládenec plný nenávisti (nenávist k ženám a antisemitismus jsou jen dva příklady z tisíce dalších)“.²³ Schopenhauer se zdá být zvláště zřejmým příkladem, jak život filozofa ovlivňuje jeho učení a jak jeho filosofie vyjadřuje vnímání člověka. René Descartes oddělil *rozum* od *hmoty* a snažil se je znovu propojit. Schopenhauer nastínil jiný druh dualismu, protiklad *rozumu* a *života*, v němž život je nadřazen rozumu. Vylíčil rozum a život ve vzájemném nepřátelském vztahu, přičemž pohrdá životem jako smolným nástrojem zachvacující Vůle. Zde se opět připomíná manichejský názor – strach a nenávist k tělu – který se křesťanství, jež je založeno na Vtělení Krista, vždy snažilo vymýtit. Je-li život, který je pro Schopenhauera synonymem přirozenosti, sám o sobě zlem,

²¹ Tamtéž, s. 344.

²² NIETZSCHE, Friedrich. *Schopenhauer as Educator*. Chicago: Henry Regnery, 1955. část 8.

²³ STERN. *Flight from Woman*. s. 121.

pak zde nemůže být Matka Boží, která by mohla přivést na svět Spasitele. Mateřství, protože je hluboce zakořeněné v podstatě (*matéria*), se nemůže vyhnout provádění rozkazů vůle.

Ve skutečnosti však jeho extrémní nepřátelský dualismus vede přímo k degradaci žen. Schopenhauer odděluje pohlaví stejným způsobem, jako odděluje život od ducha. Génia, jak tvrdí, lze nejlépe pochopit jako „vědění bez vůle“. Jenom muž se může stát géniem. Ženy jsou pasivními otroky vůle. Ve svém článku „Esej o ženách“ pohrdá jejich krásou a tvrdí, že ženy „jsou neschopné čistého a objektivního zájmu o cokoli... ani nejvýznačnějším intelektům z celého ženského pokolení se nikdy nepodařilo vytvořit jediné úspěšné dílo ve výtvarném umění, které by bylo opravdu ryzí a originální; ani dát světu nějakou práci trvalé hodnoty v jakémkoliv oboru“. Pohlíží na ženy jako na dračice nebo na hřišnice a nedokáže si představit jiný typ. Věří, že podvod je ženám vlastní a pochybuje, zda by vůbec někdy měly být pod přísahou. Obviňuje ženy z myšlení, že muž je na světě od toho, aby vydělával peníze, a ženy je mají utrácet. Obviňuje je z jejich extravagance, a stěžuje si, že „jejich hlavním sportem je nakupování“. Poznamenává dost kousavě, že „když zákony daly ženám stejná práva, tak je ale také měly obdařit mužským intelektem“. Schopenhauerovi literární pokračovatelé se snažili potlačit některé z jeho poznámek o ženském pohlaví. Nicméně ty, které byly zveřejněny, byly více než dostatečné, aby daly základ jeho reputaci notorického nepřítelů žen s výjimečnou důsledností. V jedné ze svých pozdějších prací, *Parerga a Paralipomena*, která byla zveřejněna v roce 1851, líčí ženu jako poddajnou osobu, která se v podstatě nijak neliší svým jednáním od krutých zvířat:

Zatímco příroda obdařila lva drápy a tesáky, slona kly, býka rohy a medúzu maskovací kapalinou – žena je stejným způsobem obdařena podvodem, který využívá pro svou ochranu a obranu; všechnu moc, kterou (příroda) dala lidstvu ve formě fyzické síly a rozumu, také propůjčila ženě pod maskou tohoto daru (klam)... Aby jej mohla použít při jakékoliv příležitosti, která se jí naskytne přirozeně, stejně jako se naskytá příležitost zvířatům, aby mohla využít svých zbraní. A ona to považuje za své právo.²⁴

²⁴ Tamtéž, s. 112.

Různí kritici filosofie vážně odsuzovali filosofickou tradici, která má své kořeny v platonismu, kde se odděluje *rozum* od *života* (*logos* od *bios*). Argumentovali, že takové rozdělení ponechává filosofii chladnou a neosobní. Schopenhauer obrátil pravidla a oddělil *život* od *rozumu* (*bios* od *logos*), ale v tomto procesu představuje filosofii jako temnou a zlověstnou. Také staví proti sobě lidské bytosti, neboť tvrdil, že „vůle se *soustřeďuje*“ na „genitálie“, a „mozek“ je zaměřen na „druhou stranu světa, světa jako představy“.²⁵

A tak se vracíme k původní otázce. Opravdu Schopenhauer, údajně zvědavý, odvážný a upřímný filosof, uviděl – jakmile se otevřely dveře do reality, jakmile zvedl závoj Maya – tu hrůzu, kterou popisuje, nebo to byl jen mučivý odraz, zrcadlový obraz jeho vlastní trýzně? Někteří komentátoři tvrdili, že Schopenhauer ztotožnil přirozenost s ženou a promítal na ženy svůj odpor k sobě samému, protože se od nich v mládí nakazil syfilidou.²⁶ Jiní se domnívali, že jeho filosofie je mstivým obrazem jeho nenávisti, kterou si nesl od své verbálně sadistické matky.²⁷ Ať už motivovalo Schopenhauera cokoli k tomu, aby si vytvořil pohled na přirozenost a na ženy, který ve své neúprosné negativitě nemá obdoby, skutečností zůstává, že zanechal modernímu světu zmínku o neodolatelné moci vůle, a radoval by se, kolik z jeho intelektuálních dědiců našlo v jeho představách zalíbení.

Schopenhauerova filosofie může být snadno shrnuta do spojení tří slov: vůle, svár a bída. Vůle se projevuje všude jako prvotní nutkání zplodit život. Ale protože tento proces probíhá bez jakéhokoliv principu organizace – což středověcí filosofové a teologové označovali jako *Prozřetelnost* – je provázen nevýslovnými zápasy a *spory*. Protože každý živý tvor se snaží pokračovat ve své existenci, svět se stává obrovským polem konfliktů. Tento krutý, chamtivý a bezcitný konflikt trvale plodí velké množství *utrpení*.

A člověk zažívá utrpení v nejakutnější formě. To je případ *homo homini lupus est* (člověk člověku je vlkem).²⁸ „Utrpení v životě se může zvýšit natolik,“ říká nám tento výrok, „že se lidé dychtivě chytají smrti, které se dosud báli ze všeho nejvíc.“²⁹ Proto může být

²⁵ EDMAN. *The Philosophy of Schopenhauer*. s. 274.

²⁶ JONES. E. Michael. *Monsters from the Id*. Dallas: Spence, 2000. s. 121.

²⁷ STERN. *Flight from Woman*. s. 107–122.

²⁸ EDMAN. *The Philosophy of Schopenhauer*. s. 113.

²⁹ Tamtéž, s. 268.

dost dobře možné, že „krátkost života, nad kterou se tak neustále truchlilo, může být tou nejlepší vlastností, kterou život má.“³⁰ Staří lidé, často ubozí, si přejí smrt. Těm, kdo umírají mladí, se dostává požehnání v podobě nepozoruhodnější ctnosti života.

Je vrcholem ironie, že radikální feminismus v současném světě, a to zejména směr, který odmítá biologickou povahu ženy, má filozofické a historické kořeny v myšlení muže, jehož odpor k ženám nemá srovnání. Stejně tak je ironií, že filosof, který identifikuje metafyzické jádro reality s přirozeností a životem, si představuje život jako prokletí a smrt jako vysvobození z tohoto trápení.

Došli jsme tedy k závěru, že Schopenhauer přesně řečeno neviděl realitu, když otevřel dveře, ale viděl své děsivé metafyzické vize. Prvotní vůle, kterou prý spatřil, vůle zcela oddělená od rozumu, se zdá být buď čirou fikcí, nebo příznakem hysterie. Jak je možné, že se vesmír, se všemi svými rozrůstajícími se a vysoce organizovanými formami života, mohl vyvinout z nezávisle organizovaného principu, Ducha či Stvořitele? Slepá vůle může být sotva dostatečnou příčinou, která by produkovala například nedozírné složitosti a mimořádnou jednotu člověka. Tímto oddělováním života od Stvořitele i od osudu Schopenhauer tvrdí, že život nestojí za to, aby jej člověk žil. Nicméně i v tom je určitá pravda. Pouhý život, který donekonečna sám sebe nesmyslně reprodukuje, skutečně nestojí za to žít. Ale není důvod se domnívat, že život vzniká v úplné nepřítomnosti Tvůrce či ducha. Bude-li kulturní organizace života zbavena efektivní a konečné příčiny, začíná se projevovat jako kultura smrti. Schopenhauer nevěřil, že za řádem vnímání se skrývá inteligentní Bůh. Proto všechno, co existuje, je bezdůvodné a iracionální. A musí se to tedy takto pokřiveně jevit všem, kdo odmítají základní dobro přirozenosti navržené laskavým a dobrotivým Bohem.

Ale lidské bytosti nemohou snést život ve světě vytvořeném z chaosu. My se samozřejmě bouříme tváří v tvář svévolnosti a iracionálnosti. Jsme koneckonců racionální bytosti a ustupujeme v hrůze, kdykoliv se zdá, že chaos a iracionalita povstane a ohrozí naši existenci. Schopenhauer sám hledal únik z šílenství přirozenosti a vytrvalosti Vůle. Ale jeho plán na útěk, a to prostřednictvím umění a estetiky, je esoterický, obtížný, dočasný, a nakonec marný.

³⁰ Tamtéž, s. 267.

Schopenhauer nenabízí naději pro všechny, plán sociální spravedlnosti, život, který je oživený láskou. Jeho vliv je však značný, a to nejen v oblasti filosofie, ale také v jiných oblastech, jako například na skladatele Richarda Wagnera, spisovatele Thomase Manna a básníky Goetha, Flauberta a Baudelaira.

Snad nejškodlivější Schopenhauerův vliv lze najít mezi těmi, kteří si nesprávně vyložili jeho oddělení instinktivní síly života od jakékoliv racionální struktury jako závan uvítání „svobody“. Pochopit Schopenhauerovy výrazy jako například „svoboda“ není radostné. A mělo by být všem zcela jasné, že vysvobození je opravdu synonymem slova smrt. Síla života (včetně sexuálního pudu) musí být spojena v rámci celé osoby spolu s rozumem, aby tak svoboda získala vlastní význam jako „svoboda naplnění“. Kultura života, má smysl pouze tehdy, když rozum a svoboda oduševní život a jsou s ním v souladu. „Svoboda oddělení“ je však falešným obrazem svobody. Oddělováním rozumu od života se život znehodnocuje a je zbavován ochrany a správného směru. Pak je kultura života kulturou, která oslavuje sjednocení *života, svobody a rozumu*. Kultura života je ve skutečnosti kulturou sjednocené osoby.

D.D.M.

Friedrich Nietzsche

Roku 1870 začala francouzsko-pruská válka. Pětadvacetiletý filolog pozoroval při své cestě na frontu jízdní prapor, který s okázalou pompou a působivým řinčením právě procházel městem Frankfurt. Mladý učenec zaujatý touto podívanou připadl na myšlenku, z níž později vycházela celá jeho filosofie: „Poprvé jsem pocítil, že nejsilnější a nejvyšší vůle k životu se neprojevuje v ubohém zápasu o existenci, ale ve vůli vést válku, vůli mít moc, v touze po nadvládě.“³¹

Autorem této „vize“ je Friedrich Nietzsche a jeho život a spisy jí daly smysl a formu. Byla to velkolepá vize a volala po vzniku Nadčlověka, který by měl železnou odvahu a brutální sílu, která by usilovala o to, jak otřást méně odolnými dušemi. Špatný zrak a pád z koně jej diskvalifikoval jako aktivního vojáka. Jako alternativu volil službu v lazaretu, kde pracoval s velkým nasazením. Nebyl však schopen snášet tváří v tvář hrozně důsledky války. Při pohledu na krev se mu dělalo špatně. Nakazil se záškrtem a úplavicí a byl poslán domů v zoufalém stavu.

Pokud by se byl kdy stal Nadčlověkem, jak si to vysnil, nestalo by se tak na bojišti, ale ve třídě spolužáků nebo ve světě publicistů. Nietzscheho překvapivá vize byla založena na dvou charakteristických rysech kauzality: jednom negativním a zpátečnickém, druhém pozitivním a radostném. Společně vytvořily silný amalgám, který nasměroval Nietzscheovu životní dráhu.

³¹ FÖRSTER-NIETZSCHE, Elizabeth. *The Young Nietzsche*. London, 1912. I:235.

Friedrich Nietzsche se narodil 1844 jako syn luteránského pastora. V rodech obou rodičů bylo mnoho duchovních. Všichni jeho příbuzní očekávali, že Friedrich sám se jednou rovněž stane pastorem. Dokonce i jeho spolužáci mu přezdívali posměšně „malý pastor“. Nietzscheho otec, který vyučoval několik členů královské rodiny, se radoval, že se Friedrich, který byl jeho jediným synem, narodil na narozeniny Friedricha Viléma IV. a pojmenoval chlapce po králi.

V roce 1848, když byly malému Friedrichovi čtyři roky, jeho otec zemřel následkem pádu. Jedním z důsledků této nešťastné nehody bylo, že pak byl Friedrich vychováván čtyřmi ženami: matkou, babičkou a dvěma neprovdanými tetami. Jeho jediným sourozencem byla sestra Elisabeth. Ženy jej „hýčkaly a vypěstovaly v něm téměř žensky jemnou a citlivou bytost“.³² Jeho reakce, možná přehnaná, byla pochopitelná. Rozhodl se, že se pastorem nestane.

V roce 1865 Nietzsche objevil Schopenhauerovo dílo *Svět jako vůle a představa*. Vnímal je jako „zrcadlo, v němž jsem uzel svět, život a svou vlastní povahu s děsivou vznešeností“.³³ Nietzsche nadšeně přijal Schopenhauerovo pojetí instinktivní, iracionální vůle a použil je jako ústřední myšlenku své filosofie. Také s velkým potěšením převzal to, co považoval za Schopenhauerův „nestydatý ateismus“.³⁴ V očích Nietzscheho byl Schopenhauer prvním otevřeným a britkým ateistou v análech německých dějin. Podobně jako Schopenhauer, i on přijal upřímně názor, že ateismus je nezbytnou podmínkou pro pokrok filosofického myšlení. Nietzsche odmítl křesťanství svých předků a objal vůli k životu jako svého nového boha. Ve své první knize *Zrození tragédie*, Nietzsche, lékař světa, své nově přijaté božstvo pojmenoval a pokřtil:

Tak se stalo, že ... můj životní instinkt se obrátil proti etice a založil radikální kontradoktrinu, esteticky tendenční, na protest proti křesťanskému hanobení života. Ale ještě to chtělo ji pojmenovat. Jako filolog, tedy člověk *slov*, jsem ji pokřtil spíše nahodile – neboť kdo může říci skutečné jméno Antikrista? – jménem řeckého boha – Dionýsos.³⁵

³² DURANT, Will. *The Story of Philosophy*. New York: Simon and Schuster, 1959. s. 403.

³³ NIETZSCHE, Friedrich. *The Birth of Tragedy*. Garden City, NY: Doubleday, 1956. s. 404. Nietzsche věnoval toho dílo Schopenhauerovi, „exaltovanému průkopníkovi“.

³⁴ COLLINS, James. *The Existentialists: A Critical Study*. Chicago: Henry Regnery, 1952. s. 21.

³⁵ NIETZSCHE. *The Birth of Tragedy*. s. 11.

Nietzsche byl svým novým bohem okouzlen. Dionýsos (Bacchus) pro něj představoval život, instinktivní a neřaděný. Křesťanství, jak je obviňuje, není ničím jiným než „snahou odmítat život“. Bylo „tajným ničivým pudem, pomlouvačnou metodou, redukčním činidlem – začátkem konce – a, právě z tohoto důvodu nejvyšším nebezpečím.“³⁶ Podle Nietzscheho bylo křesťanství od samého počátku konfrontováno s odporem k sobě samému. Tento svět nenávidělo, bálo se krásy a smyslnosti a své následovníky odvádělo ze života tím, že směřovalo jejich skutečné, přirozené zájmy k „bližnímu“, k „životu věčnému“.³⁷

Dionýsos, apoteóza umění, se stal Nietzschemu bohem a modelovou rolí. Ve svém *Zrození tragédie* vypráví o dvou božích uctívaných Řeky v umění. Dionýsos byl jejich prvním takovým božstvem. Je bohem písně a hudby, tance a dramatu. Je také jejich bohem vína a veselí, radosti z boje, extatického pohybu, vášně a dobrodružství a především neochvějného snášení útrap. Pak přišel Apollón, bůh pokoje, volného času a odpočinku, logiky, rozjímání a filosofické rozvážnosti. Nietzsche připisuje neklidnou mužskou sílu Dionýsovi a tiché ženské vlastnosti Apollónovi.

I když tvrdí, že to nejušlechtlejší z řeckého umění je sjednocením těchto dvou ideálů, je z jeho spisů až příliš zřejmé, že Dionýsos zcela uchvátil Nietzscheho duši. Pro Nietzscheho signalizoval příchod Sókrata a Platóna na řeckou scénu ochlazení Dionýsovského ducha a převahu Apollóna. V tomto okamžiku je pud nahrazen intelektem, filosofická poezie je nahrazena kritickou filosofií, umění vědou a olympijské hry dialektikou. Nietzsche podrobuje zničující kritice Platóna jako „předkřesťanského křesťana“, zatímco odsuzuje Sókratovu radu „poznej sám sebe“ jako barbarskou.³⁸

Nietzscheovo hodnocení Sókrata se později obrátilo ve vášnivou zášť. Ve svém posledním díle *Vůle k moci*, které nestihl publikovat (bylo vydáno posmrtně, 1909–1910) říká, že „Sókrates představuje okamžik *největší perverze* v historii hodnot“. Jízlivě se o něm zmiňuje jako o „*morálním maniakovi*“, „*šaškovi*“ a „*tyranovi*“. Charakterizuje sókratovskou metodu jako „přehánění, výstřednost, karikaturu“, „sebevýměch, dialektický suchopár“.³⁹

³⁶ Tamtéž.

³⁷ Tamtéž, s. 10–11.

³⁸ Tamtéž, s. 34.

³⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *The Will to Power*. Citováno v BLACKHAM, H. J. *Reality, Man and Existence: Essential Works of Existentialism*. New York: Bantam Books, 1965. s. 98–99.

Nietzscheho dionýsovský temperament měl malou trpělivost s klidem a bádavým uvažováním Sókrata, Platóna a Aristotela. Pohlížel na filosofii ani ne tolik jako na harmonii dionýsovské a apollónské povahy, ale výhradně výše uvedeným způsobem. V díle *Vůle k moci* píše, že „filosofie, jak jsem ji chápal a žil podle ní až dosud, je dobrovolným putováním odpornými a ošřesnými aspekty existence“.⁴⁰ Mohl vyjádřit své zalíbení v dionýsovském opojení očividněji než v následující pasáži?

Opojení musí nejprve zvýšit dráždivost celého systému: než k tomu dojde, nemůže umění přinést výsledky. Všechny druhy opojení, jakkoli se liší svým původem, mají moc způsobit toto: především opojení sexuálním vzrušením, nejstarší a nejprimitivnější formu opojení. Stejně tak opojení hodováním, bojem, statečným činem, vítězstvím, veškerým rozrušením, opojení krutostí, opojení likvidací; opojení určitými povětrnostními vlivy, například opojení na jaře; nebo pod vlivem narkotik; nakonec opojení vůlí, opojení přetíženou a zbytnělou vůlí.⁴¹

Nietzsche alespoň na čas našel nové jaro pro Německo i dionýsovského ducha v hudbě Richarda Wagnera. „Z dionýsovského koutku německé duše,“ jak píše, „vytryskla síla, která nemá nic společného s předpoklady sókratovské kultury a kterou kultura nemůže ani vysvětlit ani ospravedlnit... Mám na mysli německou hudbu v jejím pozoruhodném průběhu od Bacha po Beethovena a od Beethovena až po Wagnera. Jak se může banální intelektualismus naší doby vypořádat s kolosem, který povstal z nekonečných hlubin?“⁴² Zejména byl unesen třetím jednáním, scénou „Lásky a smrti“ z Tristana a Isoldy, v níž zažil „opravdové vzrušení vůle světa“ a pocítil „vzpurnou radost ze života spěchat do všech žil na světě, jednou jako hromový příval a pak zase jako jemně perlivý potok“.⁴³

Nietzsche přes své nespoutané nadšení pro rané Wagnerovo dílo nikdy neodpustil skladateli *Prstenu Nibelungů* stvoření Parsifala (1882). Tato opera je oslavou křesťanství. Vzdává slavnostní hold

⁴⁰ Tamtéž, s. 115.

⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich. *Twilight of the Idols*. Harmondsworth: Penguin, 1968. s. 71–72. Nietzscheův podtitul tohoto díla zní *Jak filosofovat klavírem*.

⁴² NIETZSCHE. *Birth of Tragedy*. s. 119.

⁴³ Tamtéž, s. 127.

kopí, které probodlo Kristův bok, a rovněž kalichu z Poslední večeře. Navíc jeho protagonista Parsifal je naprostým protikladem Nietzscheovského charakteru, čistá duše, která je schopna odolávat všem sexuálnímu pokušením. V závěru je Parsifal odměněn za svou nezlomnou čistotu, když se stane králem.

To byla zdrcující rána pro Nietzscheho. Wagner byl druhým otcem osiřelého filosofa, muže, který vypadal, že je ztělesněním dionýsovského ducha. Nietzsche byl skvěle vzdělaný v hudbě, hrál na klavír jako nadaný amatér, a dokonce i složil pár „hudebních básní“.⁴⁴ „Chválil Wagnera tak extravagantně, jak hanobil Sókrata:

Všechno, co Wagner nedokáže, je zavrženíhodné. Wagner by však dokázal udělat mnoho jiných věcí, ale z přísné zásadovosti je neudělá. Cokoliv Wagner umí, nikdo jiný nedokáže, nedokázal to nikdo před ním a ani to nikdo nikdy nemá dokázat. Wagner je bůh!⁴⁵

Ale po *Parsifalovi* Nietzsche nemohl odpustit svému bývalému vzoru a už s ním nikdy víckrát nemluvil. Nietzsche osiřel podruhé. Všichni jeho bohové se stali irelevantními. Jeho první Bůh, Bůh jeho rodičů, byl „mrtev“, Dionýsos byl uvězněn v antice a Wagner se projevil jako nehodný. Nietzsche potřeboval najít nového boha a učitele. Našel ho v podobě perského božstva Zarathuštry. A tak v roce 1883 napsal svou vášnivou filosofickou báseň, své mistrovské dílo *Tak pravil Zarathuštra*. Byla to jeho dionýsovská, anti-křesťanská reakce na *Parsifala*. „Mohl bych zpívat píseň, a budu ji zpívat, i když jsem sám v prázdném domě a musím zpívat svým vlastním uším.“⁴⁶ Psaním v hluboké osamělosti zpíval Nietzsche píseň o svém novém bohu. „Toto dílo je naprosto ojedinělé,“ řekl později ve své autobiografické úvaze *Ecce Homo*: „Nedovolte, aby se hovořilo o básnicích jedním dechem; z takové přemíry síly snad nebylo nikdy nic vytvořeno... I kdyby byla všechna duchaplnost a dobrota každé velké duše sebrána dohromady, to vše by nedalo dohromady ani na jednu ze Zarathuštrových rozprav.“

Vydavatelé nebyli ze Zarathuštry tolik nadšení. Nietzsche si jeho vydání zaplatil z vlastní kapsy. Proдалo se čtyřicet výtisků. Sedm

⁴⁴ BARZUN, Jacques. *Darwin, Marx, Wagner*. Garden City, NY: Doubleday, 1958. s. 298.

⁴⁵ Tamtéž, s. 301.

⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *Thus Spake Zarathustra*. New York: Modern Library, 1917. s. 213.

jich rozdal. Nikdo dílo nechválil. Nietzscheho osamělost navzdory chuti do života, kterou hlásal, jej přivedla na pokraj nebezpečné propasti. Nietzscheho duševní stav byl ilustrován tím, když Zarathuštra schází ze svých desetiletých meditací v horách dolů, aby kázal davu. Dav však projevuje větší zájem o sledování výkonu provazozlezce. Odvážný tanečník kráčí přes lano natažené mezi dvěma věžemi. „Lano“ představuje podle Nietzscheho metaforu. „Člověk je provaz natažený mezi zvířetem a Nadčlověkem – provaz nad propastí.“⁴⁷ Něco se pokazí, a tanečník padá do propasti, kde jej čeká smrt. Zarathuštra jej vezme na ramena a nese ho pryč. „Protože sis z nebezpečnosti učinil povolání, za to tě pochovám svými rukama.“⁴⁸ Nebezpečně žít, to je Zarathuštrova moudrá rada. Postavte svá města vedle Vesuvu, posilejte své lodě do neprozkoumaných moří: žijte ve válečném stavu. Žádostivý, dobrodružný život, který Nietzsche schvaluje, musí vyhledávat smrt. Obraz provazochodce, představující smrt a život tak blízko u sebe, že se prakticky shodují, přináší opojný nával vzrušení. Život není nikdy živější, než když je na pokraji smrti. „Já nejsem člověk,“ říká nám ve své autobiografii. „Já jsem dynamit.“

Nepolevující důraz na vlastní osobnost ve všech Nietzscheho dílech, zejména v Zarathuštrovi, ponechává jen malý prostor k přemýšlení o bližním. Když Zarathuštra, hlas maximální autority a moudrosti, říká: „Bratří, neradím vám, abyste milovali bližního – doporučuji, abyste milovali toho nejvzdálenějšího,“⁴⁹ vyzývá své následovníky, aby vzhlíželi ke vzdálenému Nadčlověku. Měli bychom milovat „ty nejdlehlší, nebudte *ohleduplní k bližnímu svému!*“⁵⁰

Takové vyzdvihování sebe sama a jeho hrdinné závazky vzepřít se smrti přirozeně prohlubovaly Nietzscheho osamělost. „Ó osamělosti! Moje důvěrná osamělosti! Jak blaženě a něžně mluví tvůj hlas ke mně!“⁵¹ Musel být sám sobě bohem, sám sobě otcem, sám sobě hrdinou. To by byl pro každého víc než obrovský úkol.

Roku 1889 ve věku čtyřiačtyřiceti let byl Zarathuštrův tvůrce, který bojoval s nemocemi celý svůj život, stižen mrtvicí. Klopýtal slepě

⁴⁷ Tamtéž, s. 8.

⁴⁸ Tamtéž, s. 13–14.

⁴⁹ Tamtéž, s. 64.

⁵⁰ Tamtéž, s. 221.

⁵¹ Tamtéž, s. 204.

ve svém podkroví, kde ze sebe chrlil šílené dopisy čtyřem svým kolegům a podepisoval je „Dionýsos“ a „Ukřižovaný“. Jeden z adresátů mu přispěchal na pomoc a našel ho bušícího lokty do klavíru ve zpěvu a pláči v dionýsovské extázi. Odvezli ho do blázince. Když ho v sanatoriu v Jeně 27. března 1889 vyšetřovali, řekl lékařovi větu, která byla dalším důkazem jeho šílenství: „To moje žena, Cosima Wagnerová, mě sem přivedla.“⁵² 25. srpna 1900 tiše zemřel muž, který vášnivě věřil v Nadčlověka.

Nietzsche, který se vysmíval sókratovské výzvě „Poznej sám sebe“, že je chromá a vlažná, skončil tak, že nevěděl, kým je, a považoval se za Dionýsa, Krista nebo Richarda Wagnera nebo všechny tři dohromady. Filozof William Barrett soucitně komentoval smutný osud Nietzscheho svým mementem: „...ten, kdo by dokázal sestoupit do hlubin, riskuje, že podlehne tomu, čemu primitivové říkají ‚úskalí duše‘ – neznámí titáni, kteří leží uvnitř, pod povrchem našeho já.“⁵³

Nietzsche byl jedním z nejosamělejších lidí, kteří kdy žili. Ve snaze, aby se stal sám sobě bohem, přerušil veškeré kontakty se všemi okolo. Nenašel se už nikdo, kdo by mu pomohl zjistit, kdo vlastně je. Stal se obětí boha, jehož mylně identifikoval se Životem. Titáni trefně reagovali na Dionýsa, který obvykle přiváděl své následovníky k ničivému běsnění, a roztrhali jej na kusy. Nietzsche zidealizoval vůli k moci. Ke konci byl nevléčitelně šílený, oslepený a paralyzovaný syfilidou, v péči dvou žen, nejprve své matky a pak své sestry. Ironické je, že zesměšňoval ženy. V Zarathuštrovi napsal, „Šťěstí ženy zní: ‚On chce‘.“ „Jdeš mezi ženy? Nezapomeň si vzít bič.“⁵⁴ Otázku, kterou položil v díle *Radostná věda*, kde nejprve mluví o smrti Boha – „Nemáme bloudit jako přes nekonečnou Nicotu?“⁵⁵ – měl pro sebe zodpovězenou. Sama povaha Nietzscheho, který často říkal tato osudná slova, byla šílená.

Když bylo Nietzschemu třináct let, napsal svůj první esej o etice, v němž učinil z Boha otce zla.⁵⁶ Téhož roku sepsal svoji první autobiografii, jejíž zaujatou sebestředností si v následujícím desetiletí zopakoval nejméně osmkrát. O dva roky později měl zlověstný

⁵² PODACH, Erich F. *Nietzsches Zusammenbruch*. Heidelberg: Kampmann, 1930. s. 94.

⁵³ BARRETT, William. *Irrational Man*. Garden City, NY: Doubleday, 1958. s. 180.

⁵⁴ NIETZSCHE, Friedrich. *Zarathustra*, s. 69–70.

⁵⁵ NIETZSCHE, Friedrich. *The Joyful Wisdom*. Citováno v BLACKHAM. *Reality*. s. 66–67.

⁵⁶ NIETZSCHE, Friedrich. *The Genealogy of Morals*. Garden City, NY: Doubleday, 1956. s. 151.

sen, který zaznamenal v *Ecce Homo*. Ve snu putoval pochmurným lesem za noci do města Lutheran, když jej vyděsil „pronikavý výkřik z nedalekého blázince“. Pak potkal lovce, jehož „rysy byly divoké a tajemné“, a který poroučí psovi, aby Nietzscheho místo toho dovedl do města Teutschental (*Germánské údolí* – bydliště příbuzných, kde v dětství pobýval, poblíž Lipska). Lovce zvedl pišťalku ke rtům a hvízdal tak „pronikavě“, že se Nietzsche ze své noční můry probudil.

Sen naznačuje, že mladý Nietzsche se ocitl na křižovatce svého života. Jedna cesta ukazovala na luteránství, náboženství jeho rodiny. Druhá vedla k primitivní, pohanské německé půdě. Tento sen nebyl ojedinělý, ale souvisel s dalšími sny a vizemi, které Nietzsche chrlil ve svých spisech. Víme, že se vyhýbal křesťanství a vydal se cestou zpět, do země a do blázince. „Jeho intelekt je ztracen v chaosu,“ řekl filosof George Santayana o Nietzsche. Jeho srdce odmítá úlevu slz a nemůže se ventilovat jinak než nuceným smíchem a v klamně naději, že nepotěší nikoho, a už vůbec sebe sama.⁵⁷

Jak Santayanova poznámka naznačuje, Nietzscheho póza je ve svém důsledku dutá a nepřesvědčivá. Všechny jeho vzdory a burácení o tom, že zlo je jedinou pravdivou ctností a dobro je nejbídnější neřestí, jsou komedií. Jeho tvrzení, že mléko je pro děti a že silný muž by měl být nasáklý krví a alkoholem, je již patologické. Nietzsche zůstal chlapcem, který nikdy nevyrostl, chlapcem, který si hraje na násilí – „bum, bum, jsi mrtvý“ – ale zůstává i při své zuřivosti jen ovcí ve vlčím rouchu.

Navzdory smutné lekci z jeho vlastního života, zejména jeho tragického konce, je Nietzscheho vliv bezmezný a nepřestává svým šarmem okouzlovat celou řadu lidí, ačkoli ti nechápou zjevné důsledky toho, co vlastně tvrdil. Mezi těmito lidmi jsou vzpurní studenti vysokých škol, heavy metalisté, rockeři, radikální feministky, hladovějící po „získání moci“ a zastánci potratů, kteří se domnívají, že morálka spočívá výhradně ve vůli.

Ale mnozí z nich vůbec nepochopili, co vlastně Nietzsche hlásal. Jeho vliv na utváření nacismu je otázkou dalších diskusí. Ve své kritické studii *Nietzsche* napsané v roce 1940 uvádí Crane Brinton, následující postřeh:

⁵⁷ SANTAYANA, George. *The German Mind: A Philosophical Diagnosis*. New York: Thomas Y. Crowell, 1968. s. 143.

Slovo za slovem kázal... Většina z podstatných článků hlásá nacistické krédo – přehodnocení všech hodnot, posvátnost vůle k moci, právo a nutnost silné nadvlády, výhradní právo velkých států na existenci, obnova a znovuzrození německé, a tudíž evropské společnosti... Nepolevující napětí, horečnou touhu, šílenství, velký hluk Nietzsche vytvořil pro sebe, nacistická elita je vytváří pro nepřijemně velkou část světa.⁵⁸

Když Brinton napsal tato slova, netušil, jak jsou výstižná. Mluvil filosoficky. Brintonův úsudek napsaný na počátku druhé světové války historie brzy potvrdila. I kdyby byl Nietzsche neuvěřil v nacismus, je zřejmé, že nacismus uvěřil v něj. Myšlenky mohou být více smrtící než jejich tvůrci. Muž, který si říkal „dynamit“, byl za svého života slabý, osamělý a neúspěšný. Po pravdě řečeno, to jeho myšlenky se staly *dynamitem*.

V *Zarathuštrovi* Nietzsche volá: „Raději být bez Boha, raději tvořit osud na vlastní vrub, raději být bláznem, raději sám být bohem!“⁵⁹ To je bouřlivý, avšak dutý zvuk zoufalého ega, odmítajícího to, čím je, a navzdory tomu hrozícího obrátit svět vzhůru nohama. Je to záchvat vzteku vyjádřený poetickou formou. Zůstává však sterilní. A když je přijat a napodobován, plodí chaos.

Jak správně poznamenal Jacques Maritain, „ateismus nemůže být prožíván.“⁶⁰ Dobro, o které se snažíme, přirozený objekt lidské vůle, je dobrota sama o sobě, nikoli naplnění našeho ega. Ateismus svazuje člověka uzly. Odmítá čisté dobro, které je skutečným objektem vůle, a nahrazuje je iluzorním dobrem. Být bohem sám sobě není nic hrdinského. Je to hloupé a sebedestruktivní. A je to tak proto, že je to v podstatě nereálné. Pravé hrdinství se odehrává v reálném světě. Skutečná odvaha vyžaduje víc než gesta. „Tedy každá vůle, i ta nejperverznější, touží po Bohu, aniž by o tom věděla,“ tvrdí Maritain. Dále, žádná vzpoura proti řádu Stvořitele nemůže nikdy být skutečně tvůrčí, ale musí skončit zničením, a proto „každý absolutní zážitek ateismu, je-li svědomitě a přísně dodržován, končí vyvoláním psychické likvidace, sebevraždou“.⁶¹

⁵⁸ BRINTON, Crane. *Nietzsche*. New York: Harper and Row, 1965. 1. vyd., 1941, s. 231.

⁵⁹ NIETZSCHE. *Zarathustra*. s. 292.

⁶⁰ MARITAIN, Jacques. *True Humanism*. New York: Charles Scribner's Sons, 1954. s. 52.

⁶¹ Tamtéž, s. 52–53.

Vynášením lidské vůle nade vše a prohlášením smrti Boha Nietzsche poskytl kultuře smrti vášnivou a lákavou antifilosofii, která se měla stát jejím základem. Vychvalováním izolovanosti sebe sama navzdory veškerým pravidlům, zvyklostem a společenskosti nám Nietzsche poskytl dobře znějící program pro ospravedlnění všeho, čeho si vůle žádá. Nešťastným výsledkem, jak vidíme na příkladu Nietzscheho vlastního života, je kultura usilující o vlastní sebezničení, tedy sebevražda. Jedná se o stejnou kulturu moderny, kterou charakterizoval G. W. F. Hegel sarkasticky jako „Velký pátek bez nedělního Vzkříšení“.

D.D.M.

Ayn Randová

Ano, toto je doba morální krize... Váš mravní řád dosáhl svého vrcholu, slepé větve a konce svého vývoje. Jestli chcete žít dál, tak to, co teď potřebujete, není návrat k morálce ... potřebujete *objevit* morálku.⁶²

Tak pravil nikoliv Zarathuštra, nýbrž Ayn Randová ústy svého „filosofického mluvčího“ Johna Galta, hlavního hrdiny jejího nejznámějšího románu *Atlas pokrčil rameny*. „Morální krize“, o níž mluví, je konfliktem mezi *altruismem*, který je radikálně nemorální, a *individualismem*, který poskytuje jedinou možnou formu skutečné morálky. Altruismus vede podle Galta a Randové ke smrti; individualismus poskytuje jedinou cestu vedoucí k životu. Tudíž chceme-li dál žít život, který bude alespoň trochu skutečný, musíme opustit nemorální řád altruismu a otevřít náruč životodárnému uplatňování individualismu.

V historii se podle Randové vyskytly tři základní pohledy na morálku. První dva jsou *mystické*, tedy podle Randové fiktivní neboli *neobjektivní*. Třetí je *objektivní*, je tedy něčím, co lze ověřit smysly. Nejdříve převládal mystický pohled, podle kterého byla zdrojem morálky „Boží vůle“. To je neslučitelné jak s ateismem Randové, tak s jejím *objektivismem*. Následovalo období nadvlády neomystického pohledu, který nahradil „Boží vůli“ „dobrem společností“.

⁶² RAND, Ayn. *Atlas Shrugged*. New York: Random House, 1957. Randová cituje tento úryvek v *The Virtue of Selfishness: A New Concept of Egoism*. New York: New American library, 1964. s. 13.

Základní nedostatek tohoto pohledu spočívá podobně jako ten předchozí v tom, že se nevztahuje k objektivní realitě. „Neexistuje žádná taková entita jako ‚společnost‘,“ tvrdí Randová. A protože skutečně existují pouze jedinci, takzvané dobro společnosti se zvrhává do stavu, kdy „někteří lidé jsou eticky oprávněni provozovat jakékoliv vrtochy (nebo jakékoliv zvěrstvo), kterého se jim zachce, zatímco *ostatní* jsou eticky povinni trávit své životy ve službě svému gangu“.⁶³

Pouze třetí pohled na morálku je realistický a hodnotný. A tím je *objektivismus* Randové, filosofie, která je zaměřena výlučně na jednotlivce. Pouze jednotlivec je reálným, objektivním a pravým základem etiky. Z toho důvodu může Randová postulovat základní předpoklad své filosofie: „Zdrojem lidských práv není zákon Boha, ani parlamentu, ale zákon identity. A je A – a člověk je člověk.“⁶⁴ Oceňuje Spojené státy za to, že byly „první morální společností v historii“,⁶⁵ protože byly první společností založenou na uznání práv jednotlivce.

Jednotlivec patří sám sobě jako jednotlivec. V žádném případě nepatří Bohu ani společnosti. Důsledkem tohoto základního předpokladu je, že „altruismus“ neboli obětování jediné lidské skutečnosti – individuality jednotlivce – pro realitu někoho jiného je nezbytně sebezničující a tedy nemorální. Proto může Randová říct, že „altruismus považuje *smrt* za svůj hlavní cíl a normativní hodnotu“.⁶⁶ Naproti tomu individualismus zušlechtěný „ctností sobectví“ je jedinou cestou k *životu*. „Život,“ jak prohlašuje Randová, „může být udržován pouze neustálým sledem sebezáchovných akcí.“⁶⁷ Osudem člověka je být „samostatně se vytvářející duší“.⁶⁸

Z toho důvodu má člověk „právo na život“. Tímto tvrzením, že má „právo na život“, však Randová nemyslí, že ostatní mají povinnost toto právo bránit a pomáhat. Takové pojetí „práva na život“ předpokládá „altruistické“ chování a v důsledku toho je v rozporu s dobrem jedince. Pro Randovou vlastně představuje jednu z podob otroctví. „Žádný člověk,“ zdůrazňuje, „nemůže mít právo vynutit si nechtěnou laskavost, neodměněnou povinnost nebo nedobrovolnou službu na jiném člověku. Nemůže existovat nic takového jako ‚právo

⁶³ RAND. *The Virtue of Selfishness*. s. 15.

⁶⁴ Tamtéž, s. 94.

⁶⁵ Tamtéž, s. 93.

⁶⁶ Tamtéž, s. 34.

⁶⁷ Tamtéž, s. 16.

⁶⁸ Tamtéž, s. 27.

zotročit'.⁶⁹ A navíc, protože libovolná skupina není jednotlivou realitou, neexistuje nic takového jako právo skupiny lidí. Důsledkem tohoto je její odhodlané odmítání, že by skupiny jako „narození“, „farmáři“, „podnikatelé“ atd. měly vůbec nějaká práva.⁷⁰

Pojem „právo na život“ podle Randové začíná i končí u jednotlivce. V tomto smyslu „právo na život“ znamená právo jednotlivce usilovat díky racionálnímu používání vlastní schopnosti volby o cokoli, co potřebuje pro udržení nebo zušlechtění své existence. „Život organismu je jeho *měřítkem hodnot*: co podpoří život organismu, je *dobro*, co jej ohrozí, je *zlo*.“⁷¹ Randová svým čtenářům ústy Johna Galta říká: „Ve vesmíru existuje jen jedna základní volba: být, nebo nebýt.“⁷² Existence člověka musí být zachována. To je úkolem jedince a dokazuje to užitečnost ctnosti sobectví. Neexistence je následkem altruismu a směřuje ke smrti. Obětování se kvůli narozeným nebo nenarozeným dětem, vlastním stárnoucím rodičům nebo jiným členům své rodiny je pro Randovou prokletím – *anathemou*. Chce, aby vznikla kultura života, ale představuje si tuto kulturu pouze v rámci jednotlivců sobecky si volících pouze své osobní dobro pro vlastní existenci. Největší chvalozpěv oslavující filosofii pro-choice pochází z pera Ayn Randové:

Člověk musí být člověkem – na základě své vlastní volby; musí si vážit vlastního života – svou vlastní volbou; musí se naučit si jej zachovat – svou vlastní volbou; musí objevit hodnoty, které to vyžaduje a cvičit své ctnosti – svou vlastní volbou. Kodex hodnot přijatých na základě své vlastní volby je kodexem morálky.⁷³

Žádný filosof nikdy nenavrhol jednodušší a přímočařejší pohled na život, než nám vnucuje Randová. Člověk = člověk; existence = existence; pouze jednotlivci jsou skuteční; všechny formy altruismu jsou přirozeně zlé. Neexistují žádné odstíny ani paradoxy. Neexistuje rozum. Nemí žádná hloubka. Komplexní problémy dělí realitu na jednoduché dichotomie. Existuje jen individualismus nebo altruismus a nic mezi tím.⁷⁴ Jednou byla požádána, zda by mohla

⁶⁹ Tamtéž, s. 96.

⁷⁰ Tamtéž, s. 97.

⁷¹ Tamtéž, s. 17.

⁷² Tamtéž, s. 15.

⁷³ Tamtéž, s. 23.

⁷⁴ SCHLOSSBERG, Herbert. *Idols for Destruction*. Nashville, TN: Thomas Nelson, 1983.

ve stručnosti představit základ své filosofie. Splnila to: „*Metafyzika*: Objektivní realita; *Gnozeologie*: Úsudek; *Etika*: Vypočítavost; *Politika*: Kapitalismus.“ Navzdory zřejmé plytkosti své filosofie se Randová považovala po Aristotelovi za největšího filosofa v historii.

V knize *Ctnost sobectví* srovnává etiku pomáhání ostatním s nespokojeností způsobenou „výměnou nepotřebných, nechtěných vánočních dárků“.⁷⁵ Nejoblíbenější z velkého množství krátkých příběhů O. Henryho, *Dar Mudrce*, nabízí zajímavý protiklad k pohledu Randové. V příběhu si chudí, ale vzájemně se milující manželé předávají vánoční dárky. Muž prodává své hodinky, aby mohl své ženě koupit hřeben k ozdobení jejích nádherných kadeří. Žena prodává své vlasy, aby svému muži pořídila řetízek k jeho hodinkám. Dárky jsou vrcholně nepraktické, alespoň dočasně, ale zároveň odhalují něco neskonale vzácnějšího – velkorysou vzájemnou lásku obou manželů. „Je třeba říci,“ radí autor v závěru příběhu svým čtenářům, „že ze všech lidí, kteří si dávají dárky, byli tito dva nejmoudřejší... jsou mudrci“.⁷⁶

Randová je samozřejmě horlivým nepřitelem křesťanství. Ale její druh sobectví, který předpokládá, že každý ve společnosti je Nietzscheho Nadčlověk, z ní navíc dělá i nepřitele lásky. Její dílo představuje neúprosnou povýšenost, která je příliš olympská na to, aby podle ní dokázal žít obyčejný smrtelník. Spisovatel a literární kritik Whittaker Chambers jednou vzhledem k dílu Randové *Atlas pokřčil rameny* podotkl: „Ze všeho, co jsem v životě přečetl, si nevybavuji jinou knihu, která by byla prodchnuta tak nesmiřitelným tónem panovačné arogance. Její pronikavost je nemilosrdná. Její dogmaticnost je bez účinku.“⁷⁷

Nicméně dogmatismus Randové jistý účinek má. Z jejich třinácti knih se dohromady prodalo více než dvacet miliónů výtisků. Podle *U.S. News and World Report* se každý rok prodá přes tři sta tisíc výtisků jejich knih.⁷⁸ Společnost Ayn Randové vzkvétá stejně jako *Objectivist*

s. 267. „Jednou z hlavních chyb ve filosofii Ayn Randové je její myšlenka, že altruismus sociální demokracie je opakem individuálního egoismu... Ale kolektivismus i egoismus jsou odvozeny z imanence, oba mohou existovat pouze tehdy, jsou-li svržena omezení transcendentních zákonů, oba jsou systémy stejné nemoci.“

⁷⁵ RAND. *The Virtue of Selfishness*. s. viii.

⁷⁶ HENRY, O. „The Gift of the Magi“, *American Poetry and Prose*. Boston: Houghton Mifflin, 1947. s. 1204.

⁷⁷ BUCKLEY, William F., Jr. „Ayn Rand, R.I.P.“, *Right Reason*. Garden City, NY: Doubleday, 1985. s. 410.

⁷⁸ *U.S. News and World Report*. 9. března 2000.

Newsletter, který založila. Jejích čtenářů je mnoho a jsou oddaní, navíc mnoho jejích stoupců je fanaticky nadšeno jejími myšlenkami. Existuje i zvláštní skupina Randistů zvaných „Randroids“, kteří věří všemu, co řekla Ayn Randová, a pouze tomu, co řekla.

Od roku 1997 institut Ayn Randové nezlomně vzdoroval dobrovolnické práci. Paradoxně díky jeho Programu zaměřenému proti zotročení mají studenti příležitost plnit svou školní povinnou účast v dobrovolnické službě činnostmi, jejímž cílem je zrušení dobrovolnictví. „Je nebezpečné, aby vláda propagovala morálku,“ říká mluvčí Institutu Ayn Randové, „zvláště protiamerickou ideologii sebeobětování a dobrovolnické služby“.⁷⁹

Podle života Ayn Randové byl natočen televizní film a na její počest byla vydána poštovní známka USA. Na internetu lze nalézt dle očekávání obhajobu umělých potratů („Je zřejmé, že embryo ještě není člověk; pouze mystické teorie náboženských dogmat tvrdí, že tento shluk buněk tvoří osobu.“), propagandu asistované sebevraždy („racionální vlastní zájem“) a útoky na papeže (nic není „více nebezpečné,“ než „víra“, která má být „návodem pro život“).

Kdo je tato žena, která měla takový vliv na formování kultury smrti? Ayn Randová se narodila jako Alissa Rosenbaumová v roce 1905 v Rusku, přesněji v Petrohradě. V jednadvaceti letech opustila svoji rodnou zemi skrz na skrz zděšená antiindividualistickým přístupem bolševického kolektivismu. Do New Yorku přijela sama, pouze s padesáti dolary v kapse, a pak bydlela chvíli u příbuzných v Chicagu, do té doby, než se přestěhovala do Hollywoodu. Tam pracovala na různých místech, skládala obálky, dělala číšnici v jídelním voze a pracovala v šatnách v ateliérech – dokud se jí nepodařilo finančně uspět na spisovatelském poli.

V roce 1938 napsala *Anthem*, sci-fi novelu zobrazující kolektivistický svět, kde slovo „já“ je zakázáno. Nicméně skutečný úspěch přišel až v roce 1943, když po dvanáctero odmítnutích různými nakladateli byla vydána kniha *Zdroj*. Toto objemné dílo obnášející 754 stran, které bylo později zfilmováno s Gary Cooperem v hlavní roli, je oslavou architektonického génia, který se odmítá krčit pod tlakem byrokracie. Navzdory vysokým cílům „je *Zdroj* směšnou knihou“, říká spisovatelka Nora Ephronová celkem stroze.

⁷⁹ <http://www.aynrand.org>

V roce 1957 Randová vydala své velké dílo *Atlas pokrčil rameny*, v němž kanonizovala svůj kodex sobeckosti. Ústy hlavního hrdiny Johna Galta formuluje svoji filosofii: „Přísahám – na svůj život a lásku k němu – že nikdy nebudu žít pro nikoho jiného, ani nebudu pro nikom chtít, aby žil pro mne.“

Kniha inspirovala sektu obdivovatelů, především mezi vysokoškolačky šedesátých let, i navzdory tomu, že kritika jen zřídka používala pozitivních výrazů ve spojení s touto knihou. Podle mnohých byla příliš zjednodušující a didaktická, s naivní zálibou v černo-bílé polaritě. Ruth Chapin Blackmanová považovala dílo za „polemiku nedostatečně přestrojenou za román“. Pro *New York Times Book Review* ji Granville Hicks ohodnotil jako zcela nepřesvědčivou: „Čím hlasitěji slečna Randová hlásá svoji lásku k životu, tím více se zdá, že kniha je napsána z nenávisti.“

Kniha byla napsána, aby rozhněvala zásadové křesťany. V jedné pasáži John Galt tvrdí, že je špatné „pomáhat člověku, který postrádá ctnosti, pomáhat mu pouze z důvodu jeho utrpení jako takového, přijmout jeho chyby nebo potřeby jako nárok na pomoc“. Kritik John Chamberlain Randové doporučil, aby se nepokoušela „přepisovat Kázání na hoře“. Další kritik označil knihu *Atlas pokrčil rameny* jako nesnesitelně děsivý a další ho okomentoval méně dramatickými slovy: „Zdá se mi, že ta kniha je pozoruhodně pitomá.“

Při jednání s nakladatelstvím Random House ohledně vydání knihy *Atlas pokrčil rameny* se Bennett Cerf pokoušel přesvědčit autorku, aby bombastickou řeč Johna Galta zabírající osmatřicet stran zkrátila. Její odpověď byla ostrá a ohromující: „Zkrátil byste Bibli?“ Poté se Cerf se vzdal.⁸⁰

I ostatní význační myslitelé a kritici se nad „posvátnými“ texty Randové rozplývali mnohem méně než ona sama. Sociolog Peter Berger řekl: „Ayn Randové nelze přiřadit důležité místo ani mezi romanopisci, ani mezi mysliteli.“ Core Vidal napsal: „Ayn Randová je řečník píšící romány, které jsem nikdy nebyl schopen číst.“ George Gilder si posteskl nad tím, že se Randová vyhnula problému rodiny – instituce, která určitě na principech izolované sobeckosti nemůže přežít – tak, že ji zkrátka zcela ignorovala.

⁸⁰ *Time*, 22. srpna 1977. s. 53.

Ale i tak mají její knihy vliv. Ve svém bestselleru *The Closing of the American Mind* poznamenává Allan Bloom ohledně univerzitních studentů: „Vždy se najde nějaká dívka, která zmíní *Zdroj* od Randové, knihu, kterou sotva lze označit za literaturu, ale svojí sub-Nietzscheovskou troufalostí dokáže nějak nadchnout výstřední mládež pro nový způsob života.“⁸¹ Jeden profesor angličtiny na Kalifornské univerzitě v Berkeley pravidelně zkoumal čtecí návyky svých studentů a ke svému zděšení zjistil, že *Zdroj* byl jejich nejoblíbenější knihou.

Biografie Ayn Randové sepsaná Barbarou Brandenovou, *The Passion of Ayn Rand*, dělá z jejího fenomenálního úspěchu ještě větší záhadu. Randová byla z morálního hlediska mimořádně nezajímavý jedinec. Brandenová uvádí, jak Randová i Barbařin manžel Nathaniel racionálně vysvětlovali svým šokovaným manželským partnerům, že je jejich morální nadřazenost a racionální individualismus oprávněné k jejich milostnému poměru. S touto čtyřstrannou dohodou se uražení manželé příliš nesmířili. Manžel Randové zkoušel hledat útěchu na dnech lahví. Barbara přetrpěla několik záchvatů. Během jednoho z nich volala své přítelkyni, s níž se přátelila devatenáct let, s prosbou o pomoc. Randová jí chladně odvětila: „Jak si troufáš myslet na sebe, místo toho, abys myslela na mne!“

Ovšem když si pak její milenec Nathaniel Branden našel mladší milenku, Randová vybuchla vzteky. Branden se jí ostýchavě omlouval, že ji vyměnil za ženu „nižší hodnoty.“⁸² „Jak se *opovažuješ* mluvit o ‚nižší hodnotě?‘“ odsekla Randová. „Tak to není ani v nejmenším! Je to mnohem horší – ta holka není nic!“ Rozzuřená, že si ji Branden dovolil odvrhnout, přisahal, že ho zničí:

Je s tebou konec, úplně ve všem! Strhnu tvé pozlátko, stejně jako jsem je vytvořila! Veřejně tě odsoudím. Jak jsem tě stvořila, tak tě zničím, tvé jméno, tvé bohatství i tvoji prestiž. Nebudeš mít nic – tak jako když jsi začal, jako když jsi ke mně přišel, tak jako kdybys zůstal beze mě. Ničeho bys nedosáhl, kdybys ti já nepomohla. Já to všechno dokázala.... Ty si *dovoluješ mne* odvrhnout!⁸³

⁸¹ BLOOM, Allan. *The Closing of the American Mind*. New York: Simon and Schuster, 1987. s. 62.

⁸² BRANDEN, Barbara. *The Passion of Ayn Rand*. Garden City, NY: Doubleday, 1986. s. 342.

⁸³ Tamtéž, s. 345–346.

Nic jí nebylo dost dobré, aby tím zničila Brandenovu popularitu, a rozhodně nepřipouštěla, aby vyjádřil svoji vlastní individualitu. Pak na něj Randová seslala kletbu, kterou potvrdila tím, že jej třikrát udeřila do obličeje, načež ho vykázala z domu. „Máš-li v sobě ještě aspoň ždíbec morálky, ždíbec psychického zdraví,“ spílala mu, „tak budeš příštích dvacet let impotentní! A dosáhneš-li nějaké potence, budeš vědět, že je to známka ještě hlubší morální degradace.“⁸⁴

Tato ošklivá příhoda rozhodně nebyla jediná. Barbara Brandenová líčí dál, jak se Randové dařilo kazit životy všech kolem sebe, až nakonec, když její vlastní život byl u konce, neměla na světě v podstatě žádné přátele. Opovrhovala dokonce i svými následovníky. Když byla Randová v roce 1982 ve věku sedmdesáti sedmi let pohřbena, na její rakvi byla téměř dvoumetrová replika znaku dolaru. Její filosofie, kterou přijala již za mlada, jí pomohla zajistit její vlastní osamělost: „Nic na světě mi nepůsobilo žádné velké potěšení. A jak se moje idea postupně rozvíjela, měla jsem stále větší pocit osamělosti.“⁸⁵ Bylo však nevyhnutelné, aby filosofie, která se zaměřila na sebe sama, přičemž vyloučila všechny ostatní, ponechala nakonec svého protagonistu v izolaci a intenzivní osamělosti.

Podle filosofie Randové nemohla žít ani ona sama, ani nikdo jiný. A filosofie, podle níž se nedá žít, může být jen stěží nástrojem k vybudování kultury života. Nedá se podle ní žít, protože je založená na falešné antropologii. Lidská bytost není pouhým jednotlivcem, ale *osobou*. Jako taková je syntézou jedinečnosti osoby a společné součinnosti. Člověk je transcendentální bytostí. Přesahuje svoji individualitu.

Randová jednou napsala: „Člověk nemůže uniknout potřebě mít filosofii; může si pouze vybrat, zda jeho životní filosofie bude taková, kterou si vybere sám nebo kterou mu vybere náhoda.“ Co se týče tohoto tvrzení, je velmi podobné jednomu výroku G. K. Chestertona: „Filosofie je pouze názor, který byl promyšlen... a člověk má pouze na výběr, zda ho ovlivní názor, který byl promyšlen nebo ten, který promyšlen nebyl.“⁸⁶ Rozdíl mezi těmito dvěma radikálně odlišnými mysliteli je v tom, že Randová se nezajímala o nic jiného než sama o sebe. Následkem toho se pravda rozplynula v osobní prospěch. Základní podmínkou vybudování její filosofie byla pýcha. Podle Chestertona „pýcha je falzifikací faktů předváděním sebe sa-

⁸⁴ Tamtéž, s. 347.

⁸⁵ Tamtéž, s. 34.

⁸⁶ CHESTERTON, G. K. *The Common Man*. New York: Sheed and Ward, 1950. s. 176.

ma".⁸⁷ Randová byla přesvědčená, že člověk je pouze tím, za co se považovala ona sama, tedy jednotlivcem, a proto neviděla v člověku hlubší podstatu. Chesterton viděl něco, co jej přesahuje, a cítil se být poctěn, že je obyčejným člověkem, který je zároveň dítětem Božím. Podstata člověka podle Chestertona spočívá v tom, že zahrnuje všechny tři formy: jednotlivce, člena společnosti i dítě Boží.

Řekové měli pro „život“ dva výrazy: *bios* a *zoé*. *Bios* představuje biologický a individuální smysl života, život, který pulzuje v každém organismu. Toto je jediná představa života, kterou lze najít ve filosofii Ayn Randové. Naproti tomu *zoé* je sdílený život, který přesahuje jednotlivce a umožňuje spoluúčast na širším, vyšším a bohatším životě. Tato „spoluúčast“, jak uvádí Karol Wojtyła v *Jednající osobě*, „spočívá ve sdílení lidství všech lidí“.⁸⁸ A právě díky spoluúčasti na lidství ostatních je člověk zachráněn před individualismem a objevuje svoji skutečnou totožnost.

V knize *K jádru křesťanství* C. S. Lewis poznamenává, že pouhý *bios* má vždy sklon se vyčerpat a upadnout. Ke svému zachování potřebuje, aby mu příroda neustále dodávala vzduch, vodu a potravu. Jako pouhý *bios* nemůže člověk nikdy dosáhnout svého cíle. *Zoé*, jak dále vysvětluje, je obohacujícím duchovním životem, který od věků spočívá v Bohu. Chce-li se člověk skutečně stát sám sebou, potřebuje k tomu *zoé*. Člověk není čistě a pouze člověkem, je směsicí forem *bios* a *zoé*:

Bios má jistě jakousi nejasnou nebo symbolickou podobu se *zoé*: ale je to jenom ten druh podoby, který spojuje fotografii a místo nebo sochu a člověka. A člověk, který svůj *bios* zaměnil za *zoé*, prošel tak velikou změnou, jako socha z otesaného kamene, která by se změnila ve skutečného člověka.⁸⁹

A tento přechod od *bios* k *zoé*, (od individuálního života k osobnímu, zduchovnělému životu; od sobectví k lásce k bližnímu) je také přechodem od kultury smrti ke kultuře života.

D.D.M.

⁸⁷ WARD, Maisie. *Gilbert Keith Chesterton*, New York: Sheed and Ward, 1943. s. 203.

⁸⁸ WOJTYŁA, Karol. *The Acting Person*. Dordrecht: D. Reidel, 1979. s. 294.

⁸⁹ LEWIS, C. S. *Mere Christianity*. London: Collins, 1967. s. 135.

ČÁST DRUHÁ

EUGENICI
A EVOLUCIONISTÉ

Charles Darwin

Charles Robert Darwin se narodil 12. února 1809 Robertovi a Susannah Darwinovým. Vyrůstal v dobře situované rodině, a to se všemi výhodami. A rodinné jmění později ještě značně navýšil díky své pečlivé spořivosti, která mu umožnila stát se jedním z nejvlivnějších myslitelů v dějinách, mužem, kterému byla přičítána formulace evoluční teorie.

Jeho otec Robert Darwin byl volnomyšlenkář; byl synem věhlasného básníka, lékaře, také volnomyšlenkáře, odpadlíka od víry a prostopášníka Erasma Darwina. Jeho matka Susannah byla dcerou slavného prosperujícího Josiaha Wedgwooda, zakladatele hrnčířské dílny a unitářského odpadlíka. Ve stínu Velké francouzské revoluce, která začala vlastně o dvě desetiletí dříve, začali být volnomyšlenkáři a odpadlíci od Anglikánské církve a další lidé z demokratických kruhů také podezřelí z převratu, a tak Robert a Susannah považovali za nejlepší pokřtít Charlese v kostele anglikánské církve St. Chad. Charles byl pokřtěn 17. listopadu. To ještě Susannah byla věrná své wedgwoodské unitářské víře a chodila s Charlesem v neděli do unitářské kaple. Ale zemřela, když mu bylo teprve osm let. Výchovu poté převzala Charlesova sestra.

Již od dětství byl mladý Charles zaníceným sběratelem všech možných vzorků přírodnin a raději by byl trávil hodiny ve své provizorní chemické laboratoři než studiem řečtiny a klasické latiny, což byly povinné předměty pro děti z jeho společenské vrstvy. Také miloval lov. Proto nepřekvapuje, že jeho výsledky ve škole nebyly nijak oslnivé. „Staráš se jen o střílení psů a chytání krys,“ hřměl

nad ním jeho přísný otec, „a ponižuješ sebe i naši rodinu!“⁹⁰ Otec, lékař, tedy navrhl nápravu, aby Charles pokračoval v rodinné tradici a stal se lékařem třetí generace. V šestnácti letech Charles našel zálibu v medicíně a začal se svým otcem Robertem chodit na návštěvy nemocných.

Robert Darwin se poté rozhodl poslat Charlese do Edinburku na studium medicíny. Zde se Charles připojil ke svému staršímu bratru Erasmovi. Edinburgh poskytoval studium medicíny bohatším odpadlíkům, kteří se nemohli dostat na věhlasnější Oxford a Cambridge, protože nepodepsali 39 článků víry anglikánské církve. Charles a Erasmus přijeli do Edinburku v říjnu 1825. Zde Charles získal lepší přehled nad politickými kauzami jeho oblíbené strany Whig (předchůdce Liberal Party), včetně náboženské svobody (vs. státní církev), rozšíření volebního práva, otevřené soutěže mezi všemi lidmi, aby vyhrál ten nejlepší (spíše než aristokrati, kteří to měli zaručené společenskými privilegii), a zrušení otroctví.

Ale Charles se nehodil pro studium medicíny. Co ho nenudilo, to ho děsilo. Pitvy ho zahanbovaly. Ale především předvádění rychlých, špinavých operací bez použití anestetik jej naplnilo hrůzou. A poté, co byl přítomen nevydařené operaci dítěte, se Charles zapřísáhl, že už nikdy na operační sál nevstoupí. Prvním ročníkem medicíny se doslova provláčel, nadšený pouze teatrálními hodinami chemie a tím, že se soukromě naučil taxidermii – preparování zvířat – od jednoho z osvobozených otroků.

Druhým rokem na medicíně se již Darwin téměř úplně izoloval od svého zamýšleného vzdělávání. Místo aby chodil na předepsané přednášky, zabýval se pouze zábavou a brzy našel zálibu v tom, že se nechal vést Robertem Grantem, nadaným ikonoklastem, expertem na houby a oddaným zastáncem evoluce (nebo transmutace, jak se tomu tehdy říkalo). Grant byl frankofilem a přijal teorii transmutace od Jean-Baptista Lamarcka a Etienna Geoffreyho St. Hilaire, a již brzy Darwin začal číst Lamarckovu práci (přestože jeho francouzština byla dost špatná); studoval všechny druhy ptáků, zvířat a mořských živočichů, s nimiž přišel do styku, a také získával nové geologické poznatky.

Během tohoto akademického roku byl Darwin pozván do Plinian Society, společnosti intelektuálů, která se pravidelně scházela

⁹⁰ DESMOND Adrian, MOORE James. *Darwin*. New York: W. W. Norton, 1991. s. 20.

a jejíž členové diskutovali na nejrůznější témata. Darwina pozval William Browne, který byl radikálním materialistou a na sklonku první Darwinovy přednášky ve společnosti doplnil Darwinovu řeč o mořských bezobratlých živočiších argumentem, že mysl není žádným aspektem nesmrtelné duše, ale zredukovala se do aktivity fyzického mozku. Duše ovšem neexistovala. Je potřeba říci, že Brownova řeč byla veřejně kritizována, ale bezpochyby zanechala silný dojem na Charlesovi, a podobně i on argumentoval ve své knize *O původu člověka* téměř o půl století později.

Darwin už medicínu nedokončil, dokonce se rozhodl nadobro odejít na jaře roku 1827. Ale během této krátké doby už byl pohlcen všemi zásadami evoluční teorie a materialistických úvah o přírodě tolik, že jim podlehl.

Jak se dalo předpokládat, Robert Darwin nebyl nadšen nevalnými úspěchy svého syna, a tak se rozhodl, že pokud jeho syn holduje pouze stříbě a hraní si na amatérského přírodopytce, tak bude pro něj ideální život venkovského kněze, což byla privilegovaná pozice v anglikánské církvi pro syny z bohatých rodin, kteří ukázali bezvýrazné schopnosti, a proto nemohli žít jinde. Samotnému Darwinovi více imponovala myšlenka mít venkovskou faru, protože to vyžadovalo minimum doktrinální přísnosti a měl tam maximum času a příležitostí pro nadějného přírodopytce. Na počátku roku 1828 přijel do Cambridge jako nový student na Christ's College; syn volnomyšlenkáře, který se smířil s potřebou jednat podle pravidel společnosti s anglikánskou převahou.

Třebaže na Cambridge se u něj probudilo jakési nadšení pro teologii, naprosto jej zapálila skrytá vášeň pro sběr hmyzu, a sbíráním se Darwin ponořil do ohromujícího světa různých druhů brouků. Na Cambridge také studoval *Důkazy křesťanství* Williama Paleyho a byl velmi nadšen Paleyho slavnými argumenty, že intrikářský řád přírody nutně musel vytvořit Architekt (*Designer*). Ani ne za deset let přivedly Darwina nádherné rozmanitosti různých druhů včetně hmyzu k tomu, aby odmítl Paleyho argumenty ohledně *Designu*, protože (aby mohl později argumentovat) Bůh by jistě nestvořil všechny velice jemně odstupňované druhy hmyzu. Ale přestože Darwin už v sobě nenacházel tolik zájmu o teologii, byl schopen vyhádat si svůj bakalářský titul v roce 1831. Jeho zápal pro vědu byl ovšem toho času nesmírný a on se tedy ještě pustil do botaniky a hlavně geologie. Tento zápal vedl docela rychle k tomu, aby do-

stal nabídku místa přírodozpytce na lodi *HMS Beagle*, kde doprovázel kapitána Roberta Fitzroye na průzkumu pobřeží Jižní Ameriky. Po velkém zpoždění vyplula loď *HMS Beagle* 27. prosince 1831.

Cestou Darwin našel obří zkameněliny vymřelých zvířat; potkával divochy, které stěží rozeznával od zvířat; přečetl a přijal geologické argumenty od Charlese Lyella, že svět nebyl starý pouze 6 000 let, jak tehdejší křesťanství hlásalo, ale milióny let; a zejména přijal evoluční úvahu svého bývalého učitele Roberta Granta o vývoji nových druhů, dokonce i o vývoji člověka. V říjnu 1836, skoro pět let poté, co se Darwin zúčastnil výpravy, se vrátil jako úplně jiný člověk.

Byl přivítán jako mladý vědecký hrdina. Posílal hromady krabic exemplářů zpět do Anglie, včetně úžasné kolekce monstrózních zkamenělin, a díky nim téměř ihned povýšil do aristokratické sféry respektovaných přírodozpytců. Jediným problémem bylo, že respektovaný přírodovědec nepodporoval evoluci (ani politickou kauzu Whig, z téhož důvodu). Evoluce byla teorie prosazovaná ateisty, demokraty a radikálními odpůrci anglikánské ortodoxie. Darwin byl chycen v zajímavé pasti. Jeho skutečné názory byly radikální, ale jeho prestiž závisela na zamítnutí tohoto radikalismu.

Aby vyřešil toto dilema, žil Darwin dvojím životem intelektuála, pohybujícího se v aristokratických a anti-evolučních kruzích, i když soukromě pracoval horečně na detailech své práce o evoluci. Byl přesvědčen, že lidská mysl je zcela materiální a že lidské bytosti se skutečně vyvinuly z nějakého předchůdce příbuzného opici, a že sama morálka je jen evolučním artefaktem. Velmi brzy si úzkost tohoto dvojího života začala vybírat svou daň na jeho zdraví natolik, že Darwin často nebyl schopen pracovat a místo toho ležel nemohoucí v posteli.

A to vše ještě než dosáhl svých třicátých narozenin. To vše plných dvacet let před zveřejněním jeho práce *O původu druhů* v roce 1859, kdy poprvé prezentoval svoje evoluční názory na veřejnosti. To vše více než třicet let před tím, než zveřejnil důsledky evoluce u člověka v knize *O původu člověka*, vydané v roce 1871.

Darwinův dvojitý život měl paralelu i v jeho soukromí. 18. listopadu požádal o ruku svoji sestřenicí Emmu Wedgwoodovou, ona nabídku přijala, a tak se vzali hned v lednu. Již na začátku se Darwin svěřil Emmě o svém materialistickém přesvědčení, víře v transmucii a svých pochybnostech o křesťanství (a to i o oslabené po-

době Emmina unitářství). Emma byla nejprve zahanbena. Nebyla sice radikálním unitářem, ale spíše tím, co bychom mohli nazvat přechodným unitářem, patřila k části věřících, kteří manévrovali na okraji anglikánské církve, stále se držíce doktríny nebe a pekla. Neměla strach, že by Darwina jeho názory odřízly od uznávané vědecké společnosti, ale bála se, že jeho kacířské názory by ho odřízly od možnosti sdílet s ní věčnost. Ale i navzdory tomuto velkému rozporu a Darwinově neustálé nemoci měli Darwinovi šťastné a plodné manželství. Měli dohromady deset dětí, z nichž pouze sedm přežilo. Ve světle jeho argumentů týkajících se přežití jen těch nejzdatnějších je dost zajímavé, že všechny Darwinovy děti byly poměrně neduživé.

Tento poněkud zdlouhavý životopisný úvod nám ukázal několik velmi důležitých věcí o Darwinovi a tudíž o darwinismu. Za prvé, na rozdíl od vědeckých životopisů Darwina, a tedy populárních úvah, které z nich vycházejí, Darwin nebyl intelektuálním průkopníkem. Evoluční teorii neobjevil Darwin na Galapážských ostrovech; evoluční teorie již byla na světě a byla docela dobře známá v Anglii před tím, než Darwin vůbec vkročil na *HMS Beagle*.⁹¹ Darwin teorii vylepšil, ale „neobjevil ji“. Za druhé, Darwin velmi brzy pochopil radikální důsledky evoluční teorie pro lidstvo; ale vyhnul se tomu, aby tyto důsledky zmiňoval ve své nejslavnější knize *O původu druhů*. Proč? Věděl, že kdyby to udělal, tak by jeho teorie skončila v plamenech, a on sám by byl pronásledován spolu s dalšími evolucionisty, jako byl Robert Grant.

Tento druhý bod je zvláště důležitý. Při posuzování Darwina a darwinismu historici příznačně rozlišovali mezi Darwinovými evolučními argumenty, které jsou uvedeny v jeho slavné knize *O původu druhů*, a nesprávnými aplikacemi těchto teorií na oblast lidské morálky realizované samozvanými stoupenci Darwina v druhé polovině devatenáctého století a v první polovině dvacátého století. Jsme si jisti, že Darwin se soustředil jen na revoluční vědecké úvahy o tom, jak v přírodě vznikaly nové druhy ze starých. Ti, kteří aplikovali krutost přežití nejzdatnějších druhů, jež je motorem evoluce v přírodě, na sféru lidských záležitostí, ne-

⁹¹ Ve skutečnosti byla evoluční teorie vždy součástí širšího materialistického pohledu na epikureismus a byla znovu představena na Západě díky znovuobjevení epikureismu v 15. a 16. století. Celá úvaha: viz WIKER, Benjamin D. *Moral Darwinism: How We Became Hedonist*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002.

byli stoupecni Darwina, jak nám bylo tvrzeno, ale jeho odpůrci. S ohledem na tuto obvyklou úvahu pak nárůst eugenického hnutí po celé Evropě a Americe po Darwinovi, hnutí, které kvetlo zvláště neslavně v nacistickém Německu, představuje úchylku od čistoty Darwinovy vědecké úvahy. Je to jasný případ zneužití vědy a její překroucení do pseudovědy.

Ale toto vysvětlení, tak běžné mezi historiky, je prostě nepravdivé. Darwin věděl i schvaloval, jak byly důsledky evoluční teorie aplikovány pro lidské bytosti, ale jak jsme řekli výše, čekal se zveřejněním až po vydání jeho knihy *O původu člověka* v roce 1871. A to bylo od něj chytré, jak uvidíme při čtení Darwinovy vlastní aplikace jeho evoluční teorie na lidskou přirozenost, protože výsledky byly poměrně šokující. Darwin byl nejen eugenikem, ale také rasistou a morálním relativistou. Chceme-li plně pochopit důsledek darwinismu pro současnou kulturu smrti, pak se musíme obrátit k jeho knize *O původu člověka*.

Opakujeme, že argumenty ze spisu *O původu druhů* poskytly teoretické základy pro Darwinovy evoluční úvahy o morálce v knize *O původu člověka*. V této knize Darwin předpokládá, že evoluce je pravdivá, a snaží se vysvětlit (mimo jiné), jak se stávající morální typy mohly vyvinout cestou přirozeného výběru, a to stejným způsobem, jakým v knize *O původu druhů* vysvětloval, jak přírodní výběr mohl přinést velké množství existujících druhů živočichů a rostlin. Přitom Darwin nahrazoval křesťanskou morální nauku o přirozeném právu, která tvořila základ křesťanské kultury po více než jedno a půl tisíciletí, novým morálním relativismem založeným na evoluci.

Na rozdíl od nauky o přirozeném právu nebyly podle Darwina „morální schopnosti člověka“ původní a přirozené, ale vyvinuly se ze „sociálních vlastností“, a tyto „sociální vlastnosti“ rovněž nebyly původní, ale vyvinuly se „přirozeným výběrem, podporovaným děděnými zvyky“.⁹² Tak, jako život vznikl z neživé přírody, tak rovněž morálka vznikla z nemorálky. Hned od začátku tedy Darwin odmítl argument přirozeného práva známý ze stoicismu a křesťanství, že lidské bytosti byly morální *od přirozenosti*. Místo toho

⁹² DARWIN, Charles. *The Descent of Man*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981. č. 1, kap. 5, s. 162.

předpokládal, že lidské bytosti jsou přirozeně asociální a amorální, a v sociální a morální se vyvinuly až v průběhu dějin.

Chceme-li být přesnější, podle Darwina se člověk nejprve musel stát společenským, než se mohl stát morálním. A jak se tedy člověk mohl stát společenským? „Aby pravěcí lidé nebo opičí předci člověka mohli být společenští,“ zdůvodňoval Darwin, „museli nejprve získat stejné instinktivní pocity, které nutí jiná zvířata žít ve skupině.“⁹³ Všechny tyto instinkty nebyly vlastní lidským bytostem ani jejich „předchůdcům“. Ani nebyly přirozené v tom smyslu, že by byly zakódovány od počátku. „Sociální instinkty“ člověka (stejně jako jiných společenských zvířat) byly výsledkem variability individuálního přínosu některých výhod pro přežití. Ti, kdo se narodili se silnějšími sociálními instinkty, byli spolu svázáni do silnějších, soudržnějších a účinnějších kmenů. Lidé narození s malým nebo žádným sociálním instinktem byli odstraněni v boji o přežití. „Sobečtí a problematičtí lidé nebudou držet pohromadě, a bez soudržnosti nelze ničeho dosáhnout.“ Navíc byly sociální instinkty, zejména „morální“ instinkty (jako věrnost a statečnost), důležité pro výběr proto, že prospěch z nich měla skupina jako celek, jelikož na skupinu působily, aby se „rozšiřovala a vítězila nad ostatními kmeny“ v „nekonečných válkách mezi divochy“. Stejně jako u jiných zvířat, je i tento boj neutuchající. V průběhu času byl každý rod, „soudě podle celé minulosti, na svém vrcholu překonán nějakým jiným rodem, který byl na ještě vyšší úrovni“. V důsledku tohoto přírodního boje kmene proti kmeni „sociální a morální vlastnosti měly tendenci postupně se rozvíjet a šířit se po celém světě“.⁹⁴ Je příznačné, že evoluční vývoj morálních kvalit, kterých se lidským bytostem náhodou dostalo, v podstatě závisel na dlouhé historii neustálých svárů mezi jednotlivými kmeny o nedostatečné zdroje; takže evoluční „pokrok“ morálky by se nebyl mohl dostavit, kdyby „tempo růstu [obyvatelstva v rodu] nebylo rychlé, a následné boje o existenci [nebyly] tvrdé až do extrému“.⁹⁵

To, co nazýváme „svědomím“, bylo též výsledkem přirozeného výběru. Darwin je popsal jako „pocit nespokojenosti, který stále pramení... z jakéhokoli neuspokojeného instinktu“.⁹⁶ Zatímco „stá-

⁹³ Tamtéž, s. 161–162.

⁹⁴ Tamtéž, s. 162–163.

⁹⁵ Tamtéž, s. 180.

⁹⁶ Tamtéž, č. 1, kap. 3, s. 72.

le přítomné sociální instinkty“ byly primitivnější a tedy silnější než pudy vyvinuté později, byly sociální instinkty zdrojem našeho pocitu neklidu, když je některé naše akce narušovaly.⁹⁷ Spíše než druhem Božího světla, které vede naše rozhodnutí, bylo svědomí jen evolučním pozůstatkem hlouběji zakořeněných, dřívějších instinktů.

Darwinova evoluční teorie o morálce poskytla zdánlivě vědecký základ pro morální relativismus. Vzhledem k tomu, že lidské svědomí vzniklo následkem přirozeného výběru, nemuselo se utvářet v žádné konkrétní formě. Stejně jako u zbarvení motýlů nebo zvyků páření zejména u ptáků bylo možných mnoho variant, bude vznikat i mnoho nových variant u svědomí, protože vývoj pokračuje. V důsledku toho nemůže být žádná určitá varianta svědomí považována za lepší, nebo horší než jiné. Ve skutečnosti provádí přirozený výběr toto posouzení za nás, protože svědomí jakékoli konkrétní přežívající skupiny již bylo vyhodnoceno jedinou normou evoluce – přežitím.

Zatímco máme zkušenost, že svědomí mohlo být formováno evolucí zcela odlišně vzhledem k jiným životním potřebám naléhavě nutných pro přežití našich předků, stále by to bylo svědomí, i kdyby nám „říkalo“, že je dobře dělat něco, čím teď náhodou pohrdáme jako zlem. Jak Darwin sám informoval čtenáře: „Nechci tvrdit, že každé vyložené společenské zvíře, pokud by se jeho intelektuální schopnosti měly stát natolik aktivními a vysoce vyvinutými jako u člověka, by získalo přesně tentýž morální cit jako my.“⁹⁸

Uvedme extrémní příklad: Kdyby byli lidé pěstováni za přesně stejných podmínek jako včely v úlu, téměř nebude pochyb o tom, že naše svobodné ženy by podobně jako včely dělnice uvažovaly, že je svatou povinností zabít své bratry, a matky by se snažily zabít své plodné dcery; a nikdo by nepomýšlel na křížící se zájmy. Přesto však by včela nebo jakékoli jiné společenské zvíře získala v našem případě, jak se mi zdá, určitý cit, co je správné a co špatné, nebo svědomí. Proto by každý jedinec měl vnitřní pocit, že má určité silnější nebo trvalejší instinkty, a jiné méně silné a méně trvalé; takže by často docházelo ke konfliktu, podle kterého impulsu by se mělo jednat, a jedinec by vnímal spokojenost, nebo nespokojenost.... V tomto případě by vnitřní monitor řekl zvířeti, že by bylo

⁹⁷ Tamtéž, s. 91.

⁹⁸ Tamtéž, s. 73.

lepší následovat jeden impuls spíše než druhý. Tímto směrem by se mělo postupovat: jeden by byl správný, a druhý ten špatný...⁹⁹

Ale nemusíme se dívat jen na takové fiktivní příklady. Jak Darwin objasnil ve svém přehledu o množství „druhů“ lidské morálky, je taková variabilita skutečně vyjádřena v přirozené historii lidské morálky, protože se skutečně vyvíjela. To vysvětluje, proč například infanticida byla v mnoha společnostech široce tolerována, zatímco v jiných je odsuzována.¹⁰⁰ Rozdíl nespočívá ve svolnosti nebo odchýlení se od nezávislé morální normy, ale závisí na různých podmínkách pro přežití s dopadem na různé lidské populace.

Je samozřejmé, že když byla morálka redukována na to, co se prokáže jako užitečné za určitých podmínek pro sociální přežití, pak, pokud se podmínky změní, se může změnit i to, co se prokázalo jako výhodné pro přežití. Tak například Darwin informoval své čtenáře, že monogamní manželství je poměrně nedávným evolučním jevem,¹⁰¹ a jak uvidíme, měl pak silné podezření, že za současných podmínek se monogamie přežila a ztratila své evoluční výhody a byla nyní na újmu přežití nejzdatnějších jedinců.

Vzhledem k uznávané krutosti přežití nejzdatnějších a jeho základní bezcílnosti by se mohlo zdát divné, že Darwin také věřil, že v určitém ohledu byl vývoj morálně pokrokový. Tím byla poskytnuta lidstvu (alespoň vyšší formě lidstva), „nezaujatá láska pro všechny živé bytosti“, sahající „za hranice člověka... na nižší zvířata“. Darwin považoval takový soucit za „nejušlechtilejší atribut člověka“.¹⁰²

Jakkoliv to může znít lákavě, toto pořadí vývoje morálních vlastností mělo zhoubné následky. Za prvé, dovolilo to Darwinovi jako přírodovědci být rasistou. Měříme-li podle soucitu (a duševních schopností), tvrdil Darwin, že „západní národy Evropy... nezměrně předčí jejich bývalé divoké předky a stojí na vrcholu civilizace.“¹⁰³ Ironické je, že tato evoluční nadřazenost (včetně sympatií) byla získána jen brutálním bojem o přežití mezi rasami, bojem, který byl vzdálen ukončení. Proto morální pokrok znamenal vyhlazení „méně zdatných“ ras rasami favorizovanějšími či pokročitějšími. Nevyhnutelnost rasového vyhlazení byla odvozena přímo

⁹⁹ Tamtéž, s. 73–74.

¹⁰⁰ Tamtéž, s. 246–247.

¹⁰¹ Tamtéž, č. 1, kap. 5, s. 182.

¹⁰² Tamtéž, č. 1, kap. 3, s. 101.

¹⁰³ Tamtéž, č. 1, kap. 5, s. 178.

z Darwinových evolučních argumentů ve spise *O původu druhů* (jehož celý název byl *O původu druhů pomocí prostředků přirozeného výběru nebo uchováním prospěšných plemen v boji o život*). Různé rasy nebo varianty čehokoliv stvořeného přírodním výběrem byly *nezbytně a prospěšně* blokovány velmi těžkým bojem o přežití *právě kvůli jejich velké podobnosti*. Jak Darwin argumentoval ve spise *O původu druhů*,

formy, které stojí v nejbližší konkurenci s formami procházejícími modifikací a zlepšením, budou samozřejmě trpět nejvíce. A – to je nejužěji příbuzná forma, – variace stejného druhu, a druhy stejného rodu nebo příbuzného kmene, které mají téměř stejnou strukturu, konstituci, zvyklosti, si obvykle konkurují v nejtěžším vzájemném boji; následkem toho každá nová varianta daného druhu v průběhu jejího vzniku obvykle potlačí nejtvrdějším způsobem své nejbližší příbuzné, a má tendenci je vyhubit.¹⁰⁴

Tento argument přímo posouval k posouzení evoluční historie lidských ras a potřebného a prospěšného zániku nejméně „favorizovaných ras“:

V budoucnosti, ne moc vzdálené, měřeno na století, civilizované lidské rasy téměř jistě vyhladí a nahradí divoké rasy na celém světě. Ve stejné době budou antropomorfní opice [tj. ty, které se stavbou těla podobají většině divochů]... nepochybně vyhlazeny. Pak bude dosaženo větších odstupů, neboť ty budou ležet mezi lidmi v civilizovanějších státech, jak můžeme doufat... bělochy, a některými opicemi tak nízkými, jako pavián, nikoli jako je v současné době rozdíl mezi černochem nebo Australanem a gorilou.¹⁰⁵

Jakkoli byl Darwin odpůrcem otroctví – a jeho odpor byl opravdu značný, vzhledem k jeho výchově v opozici – i toto jsou jeho slova. Ať učinil jakkoli grandiózní prohlášení ve jménu krásy morální sympatie, jeho slova nemohla být jasnější. V souladu se zákony

¹⁰⁴ DARWIN, Charles. *The Origin of Species*. New York: Mentor, 1958. kap. 4, „Extinction Caused...“, s. 112.

¹⁰⁵ DARWIN. *Descent of Man*. č. 1, kap. 6, s. 201.

přirozeného výběru se evropská rasa vyvine jako samostatný druh homo sapiens, a všechny přechodné formy – gorila, šimpanz, černoch i australský domorodec – zaniknou v boji.

Je samozřejmé, že přirozený výběr funguje nejen *mezi* rasami, ale i mezi jedinci *uvnitř* jednotlivých ras. Darwin si posteskl, což se stalo normou mezi pozdějšími eugeniky, že divoch má výhodu oproti civilizovanému člověku. V divochovi nejsou intelektuální a morální vlastnosti tolik rozvinuté, ale také to znamená, že divoši mohou využívat přímé „výhody“ přirozeného výběru bez oslabování v důsledku sympatií. „S divochy se brzy zbavíme slabosti těla nebo mysli; a ti, kteří přežijí, běžně vykazují vitální zdravotní stav.“¹⁰⁶ Nestane se tak u Evropanů, lamentoval Darwin. Civilizovaní lidé „kontrolují proces eliminace; budujeme ústavy pro choromyslné, mrzáky a nemocné; máme zákony na ochranu chudých a naši zdravotníci vyvíjejí úsilí a uplatňují svou dovednost, aby chránili život každého člověka až do poslední chvíle“. Velký pokrok medicíny ovšem přináší evoluční krok zpět, neboť „je důvod se domnívat, že očkování zachránilo tisíce lidí, kteří by z důvodu slabé konstituce už dávno podlehli neštovicím“. Nešťastným výsledkem je, že „slabí členové civilizovaných společností propagují svůj druh“. Takový zásah proti závažnosti přírodního výběru je zjevně pošetilý, stejně jako „nikdo, kdo se zabýval chovem domácích zvířat, nebude pochybovat o tom, že to musí být velmi škodlivé pro lidskou rasu“. Taková škoda vyžaduje, abychom znovu vymezili význam a cíle charity. „Je s podivem, jak rychle nedostatek péče nebo péče nesprávně směřovaná,“ stěžoval si Darwin, „vede k degeneraci domácí rasy; ale s výjimkou případu samotného člověka je sotva někdo tak neznalý, aby umožnil chov svých nejhorších zvířat.“¹⁰⁷

Přesto byl Darwin kupodivu lepší než jeho principy. Tvrdil neochotně o Západní Evropě, že jsme „i přes vážné důvody nemohli kriticky přehodnotit naše sympatie a tím zabránit degeneraci nejušlechtilejší části naší rasy... a proto musíme odpovědně nést bez jakýchkoliv stížností nepochybně negativní následky v podobě slabých přeživších jedinců a jejich rozmnožování“.¹⁰⁸ To řekl člověk, jehož křehké zdraví jej téměř úplně odepsalo, avšak zplodil deset dětí se stejně křehkým zdravím.

¹⁰⁶ Tamtéž, č. 1, kap. 5, s. 168.

¹⁰⁷ Tamtéž.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 168–169.

Ale Darwinův strach z evolučního pádu byl hluboký. Pokud nebudeme „bránit tomu, aby bezohlední, brutální a jinak nižší členové společnosti nabírali na síle rychleji, než lepší třída lidí, bude národ upadat, jak se stalo příliš často ve světových dějinách“. „Musíme mít na paměti,“ varoval Darwin čtenáře, „že pokrok není neměnným pravidlem... Můžeme pouze říci, že závisí na zvýšení skutečného počtu obyvatel, na počtu lidí s vysokými intelektuálními a morálními schopnostmi, jakož i na úrovni jejich dokonalosti.“¹⁰⁹

Na samém konci knihy *O původu člověka* pak Darwin vydal eugenické varování: „Člověk sleduje s úzkostlivou péčí charakter a rodokmen svých koní, skotu a psů předtím, než je kříží; ale když přijde na jeho vlastní manželství, tak mu málokdy nebo nikdy nevěnuje takovou péči.“ Aby se zabránilo další degeneraci rasy, „obě pohlaví by se měla zdržet manželství, pokud by cítila nižší úroveň v kvalitě těla či inteligence“.¹¹⁰ Ale Darwin to zřejmě nechtěl vztahovat na sebe.

Přesto taková „soft“ eugenikové, jak bychom je mohli nazvat, nebyli tak měkčí, jak by se mohlo na první pohled zdát. Darwin měl pravdu, když tvrdil ve svém evolučním argumentu, že zušlechtní boje o přežití mezi lidmi by mělo za následek pouze to, že by vývoj ztratil převahu získanou v průběhu tisíciletí během několika generací. Naše současná „vysoká úroveň“ je výsledkem „boje o existenci v důsledku rychlého množení [člověka]“. Pokud chceme, aby se přinejmenším zabránilo evolučnímu pádu, nebo ještě lépe, chceme-li „stoupat stále výš“, lidské bytosti „musí neustále urputně bojovat“. To vedlo Darwina k návrhu, že monogamie přežila svou užitečnost, a že „by měly být otevřené soutěže pro všechny lidi; a nejschopnějším by se nemělo bránit právními předpisy nebo zvyklostmi, aby dosáhli maxima a vychovali co nejpočetnější potomstvo“.¹¹¹ Nemáme žádné záznamy o tom, co si myslela jeho manželka Emma o jeho zastřených návrzích na novou formu polygamie.

Po vydání své knihy *O původu člověka* Darwin žil jen něco málo přes deset let, byl jak ctěn, tak i ponižován, hlásal své názory mezi stoupenci a bránil je proti kritikům. Darwin, jehož zdravotní stav nikdy nebyl dobrý, začal čím dál víc trpět jeho zhoršováním ve stá-

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 177.

¹¹⁰ Tamtéž, č. 2, kap. 21, s. 402–403.

¹¹¹ Tamtéž, s. 403.

ří. „Nemohu ani na hodinu zapomenout na své obtíže,“ napsal Darwin svému příteli, „a musím se těšit na hřbitov v Downu [tj. Down v Kentu, jeho dávný domov] jako na nejsladší místo na zemi“.¹¹² Až do konce byl sužován stejným dilematem. Jeho názory vedly k ateismu a zviklání společenského řádu, ale byl obklopen těmi, kteří se drželi křesťanství a bránili mravní a sociální řád, který křesťanství podporovalo. V důsledku toho Darwin odmítal prohlásit, že by byl ateista, ale trval na méně agresivním výrazu „agnostik.“ Aby byl darwinismus přijat úplně, musel zůstat obojstranným. Také tato dvojakost Darwinovi přitížila a jeho zdraví se rychle zhoršovalo, v roce 1881 a na počátku roku 1882 měl problémy zejména se srdcem. Zdá se, že Darwinova teorie o přežití způsobila v muži zápas, který mu stále ubíral na životě. Na konci starého dopisu napsaného jeho manželkou, který si Darwin po celá léta schovával, kde jej manželka ze strachu z věčného oddělení obou manželů prosila, aby se neodvracel od zachraňující nauky Kristovy, Darwin během Velikonoc v roce 1881 plačtivě načmáral, „až budu mrtvý, věz, že jsem mnohokrát políbil a oplakal [sic] tento dopis“. Charles Darwin zemřel v náručí své ženy 19. dubna 1882. Emmě se nedostalo útěchy.

Z výše uvedeného by mělo být zcela jasné, že ačkoliv Darwin se v osobním životě projevoval správně a usedle a ačkoliv byl zdrženlivý k přímým útokům proti náboženství, důsledky jeho teorie nabídl „vědeckou“ podporu pro rasismus, eugeniku a podminování židovsko-křesťanského přirozeného práva. Ta nebyla cizí jeho vědecké nauce o evoluci, ale odvodil ji samotný Darwin ze své vlastní teorie a z jejího uplatnění na lidskou přirozenost. A zatímco Darwin sám byl možná příliš zdrženlivý v *přímém* útoku na teologické a morální základy vybudované křesťanstvím v průběhu předchozích osmnácti století, do roka vyrostli jeho následovníci, kteří byli odvážnější a nesnášenlivější. Na Darwinových základech, jak uvidíme, lidé jako Francis Galton, Ernst Haeckel a mnoho dalších, až po současného Petera Singera, vybudovali kulturu smrti.

B.D.W.

¹¹² DESMOND, MOORE. *Darwin*. s. 652.

Francis Galton

Francis Galton se narodil 16. února 1822, téměř ve stejný den jako jeho bratranec Charles Darwin, narozený o třináct let dříve. I když dnes není tak známý jako jeho bratranec, Galtonův vliv byl neméně podstatný. Zatímco jeho jméno poněkud zapadlo, jeho příspěvky ke kultuře smrti nikoliv, protože Galton měl velký podíl na tom, že Darwinovy evoluční argumenty týkající se přírodního výběru byly použity pro teorii „šlechtění“ lidských bytostí. Tuto novou vědu o šlechtění člověka Galton nazval „eugenika“. Při vymýšlení jejího pojmenování Galton hledal:

...krátké slovo, které by charakterizovalo vědu o genetickém zkvalitňování, která se nijak neomezuje jen na otázky cíleného šlechtění, ale která zejména v případě člověka bere na vědomí všechny vlivy, které byť i minimálně přispívají k tomu, aby schopnější rasy nebo druhy získaly větší šanci rychleji převládnout nad méně schopnými, než by jinak měli.¹¹³

Galton sám patřil k lidem, které Angličané nazývají „dobře (vy) chovaný“. Je to téměř přesný anglický ekvivalent termínu „eugenika“. Termín eugenika Galton odvodil z řeckého *eu-genês*, „dobře narozený“. Jeho původ z rodu, k němuž patřili významní lékaři, vědci a obchodníci, spolu se jménem jeho otce, Samuela Galtona,

¹¹³ GALTON, Francis. *Inquiries into Human Faculty and Its Development*. London: J.M. Dent and Sons, 1907, 1928, s. 17, n. 1.

mu umožnil aristokratický způsob života, osvobozený od vši dřiny, kromě té, kterou dobrovolně podstoupil.

„Malý Frank“, jak ho doma jeho milující rodina nazývala, brzy projevovat první náznaky své budoucí oslnivosti. Ve dvou a půl letech dokázal Francis přečíst jednoduchou knihu, v pěti již recitoval verše Sira Waltera Scotta a v šesti znal velice důkladně, ne-li dokonce nazpaměť, celou Homérovu Illiadu a Odysseu. Když byl o něco starší, považoval Galton intelektuální náskok u sebe i u jiných za určitý znak zděděné geniality. Je zajímavé, že nebyl ochotný připustit vliv soukromého dlouhodobého doučování poskytovaného jeho milující starší sestrou Adélou (nebo „Delly“).

Jakkoliv byly tyto začátky nadějně, Galtonovo vzdělání poté, co byl poslán z domova, ukázalo méně ohromující výsledky. Brzy v anglické přípravce splynul s mnoha jinými chlapci z jiných tříd, kteří dřeli klasickou látku pouze ve stínu přísných učitelů a jejich hrozeb.

Podobně jako jeho bratranec Charles se i Galton přihlásil na studia medicíny. Zatímco Darwin ji naprosto nesnášel a doslova z ní utekl poté, co byl svědkem nevydařené operace, Galton několik let vytrval, ale brzy odešel, měl raději cestování než náročné studium medicíny. Pak pokračoval ve studijním úsilí, nejprve na Cambridge (1840–1844) a pak, v roce 1845, se vydal po Nilu a do Svaté země, a až o dva roky později se vrátil domů k pohodlnému životu bez jasněho směru. Přinejmenším až do roku 1849 nejevil žádné známky, že by díky svému výjimečnému zděděnému nadání dokázal o mnoho víc než zasvětit život cestování, fotografování, lovu a tanci.

Zprávy od známého misionáře – badatele Davida Livingstona (adresáta slavného citátu Sira Stanleje „Dr. Livingstone, I presume?“) vzbudily v Galtonovi silný zájem, a tak podnikl expedici do Afriky, uspořádanou pod záštitou Královské geografické společnosti. Expedice do Namibie v jižní Africe znamenala pro Galtona úspěch v každém ohledu. Náročnost expedice, výkon veřejné moci a Galtonova nově nabytá záliba v podrobné analýze jej změnily z pouhého tuláka v jednu z největších hvězd jeho doby.

Královská geografická společnost, která byla už dost přesycená nevědeckým tlacháním pouhých cestovních deníků, byla nadšena, když dostala od Galtona velmi exaktní a důkladná zeměpisná měření dříve nezmapované půdy, a proto mu propůjčila prestižní

zakladatelskou medaili. To bylo první z mnoha vyznamenání, které Galton obdržel, a jeho sláva byla nyní vyhlášena.

Ještě než se projevil jeho zájem o otázky dědičnosti, proslul Galton v dalším vědeckém oboru. Nejenže zveřejnil úspěšného průvodce pro průzkumníky, ale pokračoval jako vedoucí člen Královské geografické společnosti. Kromě toho jej jeho zájem o počasí, který se rozvinul v průběhu jeho pobytu v Namibii, vedl k objevu tlakové výše, a tak se stal brzy jedním z hlavních odborníků v meteorologii a pomáhal rozvíjet vědu o předpovědi počasí.

Kdyby Galton zůstal i nadále u geografie a meteorologie, nebyl by se jeho život vydal cestou rozvoje temné vědy eugeniky. Ale Galton si přečetl knihu svého bratrance Charlese Darwina *O původu druhů* hned poté, co v roce 1959 vyšla, a právě tato kniha změnila směr jeho života a následně i orientaci Západu.

Je ironické, že Galton sám aplikoval Darwinovu analýzu na lidské bytosti asi o pět let dříve, než to učinil veřejně Darwin. Darwin se v knize *O původu druhů* pečlivě vyhnul aplikaci svých evolučních argumentů na člověka ze strachu ze společenského a intelektuálního ostrakismu ze strany dřívějších zastánců evoluce. Galton žádné takové opatrné kroky nečinil a v roce 1865 vydal dvoudílný článek v časopisu *Macmillan's Magazine* s názvem „Dědičný talent a charakter“ a v roce 1869 pak ještě slavnější knihu *Dědičný genius*.

Právě proto, že plno lidí se pokoušelo oddělit a oddálit Darwinovy evoluční argumenty od eugenického hnutí, musíme se důkladně zamyslet nad vztahem Darwinovy a Galtonovy práce. Darwin podepřel svoje evoluční argumenty v knize *O původu druhů* skvělou hypotézou. Kniha začíná kapitolou s názvem „Variace na základě domestikace“, v níž se uvádějí zjevné účinky, jež lidé měli na rostliny a zvířata ve své péči. Takový selektivní chov za účelem zlepšení rodu, ať už u pšenice, růží, ovcí, skotu, – je příkladem *umělého* výběru, kde „příroda vydává po sobě jdoucí různé varianty, [a] člověk z nich vybírá a pomáhá zlepšovat ty, které jsou pro něj užitečné“.¹¹⁴

„Velká moc tohoto principu výběru,“ tvrdil Darwin, „není hypotetická. Je jisté, že několik našich předních chovatelů, a to i v rámci jednoho života, dosáhlo značných změn v chovu svých plemen

¹¹⁴ DARWIN, Charles. *The Origin of Species*. New York: Mentor, 1958, s. 48.

skotu a ovcí.“¹¹⁵ Dále Darwin zdůraznil, že chovatelé použili umělého výběru k odstranění „zmetků“, nestandardních rostlin nebo zvířat. „Téměř nikdo z nich není tak nerozumný, aby šlechtil svá plemena z nejhorsších kusů zvířat [nebo rostlin].“¹¹⁶

Na základě „velké moci“ umělého výběru pak Darwin argumentoval pro svůj velký princip *přirozeného* výběru, kde „varianty, i když nepatrné a vzniklé z jakékoliv příčiny, pokud budou v každém stupni prospěšné pro jednotlivce daného druhu ... budou směřovat k zachování těchto jednotlivců a obecně je budou dědit potomci“.¹¹⁷ Darwin prohlašoval, že *jestliže* mohou být důsledkem umělého výběru takové velké změny v tak krátké době, *pak* by přirozený výběr mohl přinést změny jakéhokoliv stupně, uvažujeme-li dostatečně dlouhou dobu. Zbytek knihy *O původu druhů* je věnován argumentaci, že tato skvělá dedukce platí.

Zatímco Darwin začal s umělým výběrem, aby vytvořil své argumenty pro přirozený výběr, Galtonovým zájmem bylo přenést šlechtění lidí z oblasti přirozeného výběru a podřídit jej pod dobročinnou ruku umělého výběru. V tomto směru uvažoval opačně než Darwin v knize *O původu druhů*: pokud k evoluci lidské bytosti dochází z velké části přirozeným výběrem, přičemž přirozený výběr je jak pomalý, tak neřízený, pak by lidstvo mělo vzít evoluci z rukou přírody a mělo by aplikovat na sebe sama zásady šlechtitelského umění za účelem zlepšení lidské populace. A tak Galtonův *Dědičný genius* začíná slovy:

Snažím se v této knize dokázat, že lidské přirozené schopnosti jsou odvozeny dědičností za přesně stejných omezení jako forma a fyzikální vlastnosti celého organického světa. Proto tedy, je-li snadné... získat pečlivým výběrem stálý chov psů a koní speciálně nadaných pro běh nebo pro cokoliv jiného, tak by bylo zcela jistě možné produkovat vysoce nadané lidské rody uzavíráním uvážlivých manželství během několika po sobě jdoucích generací.¹¹⁸

¹¹⁵ Tamtéž.

¹¹⁶ Tamtéž, s. 49.

¹¹⁷ Tamtéž, s. 75.

¹¹⁸ GALTON, Francis. *Hereditary Genius: An Inquiry into Its Laws and Consequences*. London: Macmillan, 1925. s. 1.

„Dospěl jsem k závěru,“ pokračoval Galton, „že každá generace má obrovskou moc nad přirozenými dary pro ty, kteří budou následovat, a trvám na tom, že dlužíme lidstvu povinnost prozkoumat rozsah této moci a využít ji tak, že, aniž bychom se chovali pošetile sami k sobě, musí nejvíce prospět budoucím obyvatelům Země.“¹¹⁹ Nedlouho po zveřejnění *Dědičného génia* vyjádřil Darwin dopisem svému bratranci svůj obdiv k jeho práci, přičemž zdůraznil, že už po padesáti stranách se musel zastavit a „vydechnout [sic], jinak by se mi mohlo něco zlého přihodit. Myslím, že jsem v životě nečetl nic zajímavějšího a originálnějšího – a jak dobře a jasně jsi vystihl každý bod!“¹²⁰ Zvláštní je, že Darwin pak hlásal, že Galton „v jistém smyslu dokázal obrátit svého oponenta, neboť jsem vždy tvrdil, že kromě bláznů se lidé neliší příliš v intelektu, nýbrž v horlivosti a tvrdé práci, a já si stále myslím, že to je *nesmírně* důležitý rozdíl“.¹²¹

Ať už se tento rozdíl mohl zdát jakkoliv důležitý, Darwin za dva roky po Galtonově *Dědičném geniovi* publikoval své dílo *O původu člověka*, v němž se pokusil ukázat, že lidská inteligence a morální vlastnosti jsou výsledky přirozeného výběru, a dále, že je nyní načase zvážit umělý výběr těchto prospěšných lidských rysů. Přitom poznamenal, že „kromě případu člověka samotného byl sotva kdo tak neznalý, aby připustil svá nejhorší zvířata k chovu“, Darwin navrhoval, že „slabším a nižším členům společnosti“ by se nemělo dovolovat ženit se tak svobodně, jak tomu bývá“. Taková politika by umožnila kontrolu degradace rasy.¹²²

Zda Darwin viděl zřetelnou vazbu eugeniky na jeho vlastní teorii ještě před četbou Galtona, či nikoliv, je sporné. Nicméně není pochyb o tom, že vzhledem k argumentům a četnosti citací Galtona Darwin plně přivítal vazbu na eugeniku v době, kdy publikoval svou knihu *O původu člověka*. „Rozvoj blaha lidstva je nejsložitějším problémem,“ uvažoval Darwin, „jak poznamenal pan Galton, a když se rozváží budou vyhýbat manželství, zatímco se nezodpovědní budou ženit, nižší členové budou mít tendenci nahradit

¹¹⁹ Tamtéž.

¹²⁰ Dopis Charlese Darwina Francis Galtonovi z 3. prosince 1869. Citováno v GILLHAM, Nicholas Wright. *A Life of Sir Francis Galton: From African Exploration to the Birth of Eugenics*. Oxford: Oxford University Press, 2001. s. 169.

¹²¹ Tamtéž.

¹²² DARWIN, Charles. *The Descent of Man*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981. s. 168–169.

lepší členy společnosti.“ Přesto by člověk „mohl výběrem učinit něco nejen pro tělesnou konstituci a zdraví svých potomků, ale také pro jejich intelektuální a mravní vlastnosti“. Tito „lidé s nižší kvalitou těla nebo mysli“ by se měli „zdržet manželství“, zatímco těm „nejschopnějším by se nemělo bránit právními předpisy ani zvyklostmi v tom, aby mohli dosáhnout maxima a vychovat co nejpočetnější potomstvo“. Takový umělým výběrem neboli eugenikou, jak se tomu začalo říkat, by se pozvedl význam lidského druhu. „Dobrou službu dělají všichni ti,“ prohlásil Darwin, „kdo napomáhají k dosažení tohoto cíle.“¹²³

Darwin hodnotil evidentně kladně *Dědičného genia* za to, že vykonal „dobré služby... k tomuto cíli“, a proto stojí za to analyzovat tuto knihu podrobněji. Galton v ní aplikoval svou náklonnost k podrobné analýze, kterou vybrousil na své africké expedici, na otázky významu dědičnosti. Aniž by byl použil jiný způsob pro zdůvodnění své myšlenky, spoléhal se na předpoklad, že „reputace je docela přesným testem význačných schopností“.¹²⁴ Pak pokračoval v analýze rodinných linií předních Angličanů a klasifikoval je podle uznávaných oblastí, od soudců, státníků a velitelů až po muže vědy, básníky a hudebníky.

Smyslem téměř nekonečné analýzy anglického katalogu *Who's Who (Kdo je kdo)* v každé oblasti bylo „dokázat, že genialita je dědičná“ tím způsobem, „že analýza ukazuje, jak velký je počet případů, kdy lidé, kteří jsou více či méně proslulí, mají také vynikající příbuzné“, a dále, že „blízcí příbuzní velmi významných lidí jsou daleko častěji významní než ti vzdálenější“.¹²⁵

I když tato slova mohou znít vědecky, Galton sám poskytuje čtenáři nejjasnější prohlášení o své podjatosti tím, když tvrdí, že:

Nemám trpělivost s občas vyslovovanou a často mlčky předpokládanou hypotézou, zejména v pohádkách psaných s cílem učít děti, že musí být hodné, že děti se rodí do značné míry podobné, a že jediným činitelem při vytváření rozdílů mezi jednotlivými chlapci nebo jednotlivými muži je soustavná píle a mravní úsilí. Děje se to větši-

¹²³ Tamtéž, s. 403.

¹²⁴ GILLHAM. *A Life of Sir Francis Galton*. s. 2.

¹²⁵ Tamtéž, s. 5, 73.

nou tak nekvalifikovaným způsobem, že protestují proti domnělému právu na přirozenou rovnost.¹²⁶

Tato netrpělivost vedla Galtona k tomu, aby přesunul celou tíhu intelektuálního a morálního úspěchu na dědičnost.¹²⁷ Kdosi s jistou nadsázkou poznamenal, že Galtonův důkaz o převaze dědičnosti byl „velkým činem“, *efektem* údajně vyplývajícím z dědičnosti samé, ale že při měření samotného úspěchu se nenašel žádný způsob, jak jednoznačně rozluštit vliv okolností a příležitostí – na to dokázali kritici jeho knihy rychle poukázat.¹²⁸

Pokud by se však Galton býval snažil prokázat pouze otřepanou pravdu, že obecně řečeno „jablko nepadá daleko od stromu“, podal by jen několik vědeckých informací k běžnému nahlédnutí. Jak jsme však viděli, tvrzení, že přirozená inteligence je dědičná, bylo součástí větší eugenické vize.

Podle Galtona se „zákony dědičnosti“ vztahují jak na „duševní, tak i tělesné schopnosti jednotlivců“, a proto lze obojí zlepšit promyšleným šlechtěním. Ale ta „obrovská... moc... vložená do každé generace prostřednictvím samotné *povahy* jejich nástupců“ zůstala bohužel „nevyužitá“. Třebaže Darwin upozornil veřejnost, jak velice prospěšná by mohla být změna vyvolaná pečlivým šlechtěním rostlin a zvířat, „velkým problémem budoucího zlepšování lidské rasy je nepopíratelně v současné době téměř úplná stagnace mimo rámec akademického zájmu“. Galton pak dodal,

že však myšlení a jednání v dnešní době je velice rychlé, a není v žádném případě vyloučeno, že generace, která zažila na dvou kontinentech odepření obvyklých práv osadníků čínské rasy a deportaci židovské populace z velké části třetího kontinentu, se může dožít toho, že zakusí jiné obdobné činy způsobené náhlým tlakem socialistů.¹²⁹

¹²⁶ Tamtéž, s. 12.

¹²⁷ Zdá se, že se Galton pokusil zúctovat s pozdním rozkvětem svého vlastního dědičného génia po letech bloudění, když poznamenal, že „nadaný člověk je často vrtkavý a přelétavý, než si vybere své povolání, ale když si je vybere, věnuje se mu opravdu s vášnivým nadšením“.
GALTON. *Hereditary Genius*. s. 21.

¹²⁸ GILLHAM. *A Life of Sir Francis Galton*. s. 170–171.

¹²⁹ GALTON. *Hereditary Genius*. s. xix–xx.

Tato zlověstná slova byla napsána Galtonem pro reedici *Dědičného genia* v roce 1892. Do té doby, třiatdvacet let po jeho prvním vydání, eugenické hnutí založené Galtonovým úsilím již získalo mezinárodní podporu a bylo připraveno se „přesunout rychle“ do dvacátého století, daleko „mimo rámec akademického zájmu“. V Galtonových prorockých slovech mohou „otázky, které je třeba zvažovat [v knize *Dědičný genius*], nečekaně nabýt na významu, který spadá do oblasti praktické politiky“.¹³⁰

Jak je z těchto slov patrné, Galton věřil, že zlepšení lidstva ve skutečnosti neznamenalo jen zlepšení mezi jedinci rasy/rodu, ale také něco ještě důležitějšího, biologický triumf nadřazené rasy nad tou podřízenou. Schopnosti charakteristické pro každou rasu, jak Galton připomínal čtenáři, jsou odvozeny z „podmínek, ve kterých rod žil, a jsou následkem neomylných zákonů Darwinova přirozeného výběru“.¹³¹ Každá rasa pak může být „klasifikována“ podle toho, jak vysoko vyšplhala na evoluční křivce.

Na základě svých zážitků v Africe Galton započal „porovnání hodnot odlišných ras“ tím, že kladl proti sobě „černošskou rasu a anglosaskou s ohledem pouze na ty vlastnosti, které jsou schopny produkovat soudce, státníky, velitele, muže literatury a vědy, básníky, umělce a duchovní“.¹³² Stručně řečeno, „černošská rasa“ nedopadla v tomto srovnání moc dobře. Zatímco černoši jsou schopni vykonávat některé pozice průměrné významnosti v oblasti obchodu, „počet lidí, které bychom měli nazvat slabomyslnými, je v černošské rase velmi vysoký“. Skutečně, „chyby, kterých se černoši dopouštěli ve svých záležitostech,“ říká Galton, jenž byl jejich svědkem v Africe, „byly tak dětinské, hloupé a naivní, a tak časté, že bych se styděl, kdyby to byla moje rasa. Ale rasa australského typu,“ dodal Galton, „je na tom ještě nejméně o jeden stupeň hůře než afričtí černoši.“¹³³

To ovšem neznamená, že by anglosaská rasa byla nejlepší; naopak, „nejschopnější civilizací, o níž má historie záznamy, je nesporně starověké Řecko“, které spadlo ze své vysoké úrovně důsledkem laxnosti ve svém šlechtění/zkvalitňování populace. Kdyby byli Řekové schopni, jak zde radí Galton, vysídlit jiné skupiny populace

¹³⁰ Tamtéž, s. xx.

¹³¹ Tamtéž, s. 325.

¹³² Tamtéž, s. 326.

¹³³ Tamtéž, s. 328.

a nahradit je horlivým, ale přitom dobře řízeným šlechtěním, řecká rasa „by jistě dosáhla výsledků prospěšných pro lidskou civilizaci takovou měrou, která přesahuje naší představivost“.¹³⁴

Taková vzletná představivost přivedla Galtona na myšlenku: „Pokud bychom mohli zvýšit průměrnou úroveň naší rasy pouze o jeden stupeň [na stupnici, kterou navrhl Galton pro měření úrovně geniality], jaké obrovské změny by to přineslo!“¹³⁵ To nebylo Galtonovo nejasné přání, ale naléhavý problém, prakticky bezodkladný. Bylo „nejdůležitější pro blaho budoucích generací, že průměrná úroveň schopnosti v současné době by se měla zvýšit“, protože vývoj zaostával za požadavky moderní civilizace, a to i mezi Angličany. „Potřeby centralizace, komunikace a kultury, poptávka po větším počtu mozků a větší mentální odolnosti, než mají průměrně naše rasy... Naše rasa je přetížena [sic] a pravděpodobně bude sedřená až k degeneraci požadavky, které překračují možnosti lidské.“¹³⁶

V rozporu s požadavky moderní civilizace jsou zvláště „bohémské zvyky“ našich evolučních předků, které bohužel stále poznamenávají příliš mnoho osob na Západě. Naštěstí „směřuje bohémství v povaze naší rasy k rychlé zkáze, a čím dříve zanikne, tím lépe pro lidstvo.“¹³⁷ Galton předešel Hitlera, když ve své původní eugenické esejí v časopise *Macmillan's Magazine* poznamenal, že jako neobyčejně nepřijemný příklad poruchy způsobené „lidmi, kteří se narodili s divokými a nevhodnými dispozicemi... cizími duchu civilizované země“, by se mělo označit „mnoho případů v Anglii, kde se neklidná povaha cikánských míšenců prosazuje nepřekonatelnou silou“.¹³⁸

Avšak „géniovi osvícené civilizace je mnohem víc než nomádské zvyky“ bohémů cizí „impulzivní a nekontrolovatelná povaha primitivů“. Primitivní rasy více než kterákoli jiná rasa „ztrácejí krok s vývojem naší morální civilizace“. Přesto právě nejrozvinutější rasy „podle Darwinova zákona přirozeného výběru“ stále zaostávají v pozadí.¹³⁹

¹³⁴ Tamtéž, s. 331.

¹³⁵ Tamtéž.

¹³⁶ Tamtéž, s. 333.

¹³⁷ Tamtéž, s. 334–335.

¹³⁸ GALTON, Francis. „Hereditary Talent and Character“, *Macmillan's Magazine* 12/1865. s. 325–326.

¹³⁹ GALTON. *Hereditary Genius*. s. 336–337.

Vzhledem k této situaci Galton doporučil, stejně jako Darwin, že „obrovského ovlivnění průměrné přirozené schopnosti ras může být dosaženo“ prostřednictvím řízeného šlechtění. „Tvrdím, že nejmoudřejší politikou je ta, která spočívá v oddálení průměrného věku manželství mezi slabými, a v uspíšení manželství mezi silnými třídami.“¹⁴⁰ Jednoduše řečeno, zdraví lidé by měli plodit daleko hojnější potomstvo, nemocní by měli plodit děti mnohem méně, pokud vůbec.

„Zlepšení přirozeného nadání pro budoucí generace lidské rasy je do značné míry, i když nepřímo, pod naší kontrolou.“ „Procesy evoluce“, ponechány samy sobě, jsou nejasné, „některé směřují špatným směrem, jiné zase směrem dobrým. Naším úkolem je sledovat příležitosti k intervenci kontrolou minulosti a poskytnutí volnosti budoucímu vývoji.“ S ohledem na tuto skutečnost Galton doufal, že budoucí vědecká bádání by mohla být nasměrována „s ohledem na odhad možných účinků rozumných politických aktivit v budoucnosti na postupné zvyšování stávající bídě nízké úrovně lidské rasy na takovou úroveň, v níž se utopie v říši snů vytvořené filantropy mohou stát reálnou možností“.¹⁴¹

Galton předložil jasný eugenický program v eseji z roku 1873 pro časopis *Frazer's Magazine*, který se jmenoval „Zlepšování dědičnosti“. Představoval si databázi rodokmenů, která by byla vytvořena s tím, aby bylo brzy shromážděno maximum „významných lidí z hlediska dědičnosti“. Za několik generací umělého výběru by „počet rodin z opravdu dobrého rodu“ vzrostl a mohl se „stát silou“. Vzhledem k tomu, že dobré linie by se znásobily, „ti nenadaní by začali upadat a odešli by ze země, kdykoli by byli konfrontováni tváří v tvář s nimi [tj. těmi vyšlechtěnými], stejně jako horší rasy vždy zaniknou dříve než ty lepší“. O ty slabší bude postaráno „se vši laskavostí“, pokud budou souhlasit s prosazováním jejich celibátu; pokud by se však v budoucnu začali množit, tak „tyto osoby by byly považovány za nepřátele státu a ztratily by všechny nároky na laskavost“.¹⁴²

I když Galton nežil dost dlouho na to, aby viděl plný rozkvět praktické eugeniky ve dvacátém století, od nucené sterilizace a pokusy o vyhlazení celých ras až po genetické mapování a potraty, přesto

¹⁴⁰ Tamtéž, s. 339.

¹⁴¹ Tamtéž, s. xxvii.

¹⁴² GILLHAM. *A Life of Sir Francis Galton*. s. 196–197.

svou silnou a trvalou obhajobu eugeniky zasel široké pole eugenických společností po celé Evropě a Americe. On sám založil *Laboratoř Francise Galtona pro studium eugeniky*, kde byl zaměstnaný jeden odborný asistent a jeden student. Založil také nadaci pro Galtonskou profesuru eugeniky na Londýnské univerzitě. Podobně smýšlející eugenické společnosti a úctyhodné kapacity se na přelomu dvacátého století objevovaly všude po celé Evropě a Americe. Až do konce svého života Galton tvrdil, že eugenika je mnohem vlídnější a efektivnější než přirozený výběr. „Přirozený výběr se opírá o nadměrnou produkci a hromadné ničení,“ napsal Galton ve své autobiografii *Vzpomínky z mého života*, ale „eugenika se snaží přivádět na svět jen tolik osob, o kolik může být řádně postaráno, a jen ty s nejlepším vkladem“.¹⁴³

Pro Galtona a jeho následovníky se eugenika stala jakousi náboženskou kauzou, způsobem, jak zachránit svět praktickým uplatňováním zásad, které Darwin představil světu. Galton určil, že eugenika „má být zavedena do národního svědomí jako nové náboženství“, takže „lidstvo by mělo být zastoupeno nejschopnější rasou. Co příroda dělá slepě, pomalu a nemilosrdně, to může člověk dělat šťastně, rychle a laskavě.“¹⁴⁴ Jak pak dvacáté století brzy ukázalo, lidé zanícení pro nové náboženství eugeniky pak byli mnohem bezcitnější než příroda.

V závěru knihy *Dědičný genius* Galton navrhl svoji verzi eugenické utopie. Nelze zde nevidět nástin toho, co se pak brzy pokoušeli praktikovat nacisté.

Časem může přijít doba, možná za mnoho let, kdy obyvatelé země budou muset tak striktně zachovávat hranice počtu a vhodnosti rasy jako u ovcí na dobře připravené půdě nebo u rostlin ve skleníku; dovolte nám mezitím, abychom se snažili něco vymyslet na podporu množení co nejlépe schopných ras, pro vytvoření a uspořádání kvalitní civilizace vysoké úrovně, a nebránili příchodu silných a zdatných individualit kvůli mylnému instinktu, že je třeba poskytovat podporu slabým.¹⁴⁵

¹⁴³ Tamtéž, s. 335.

¹⁴⁴ Tamtéž, s. 328.

¹⁴⁵ GALTON. *Hereditary Genius*. s. 343.

Přesto by bylo naprostým zkreslením dějin domnívat se, že eugenika přešla od Galtona výhradně do rukou nacistů. Galtonovy práce se opět šířily, četlo je a velmi obdivovalo mnoho lidí, a to nejen v Británii, ale také v Americe, Francii a Německu.

Jak se Galton blížil k závěru svého života, pouze zvyšoval svoje studijní a osobní úspěchy. V roce 1902 získal Darwinovu medaili Královské společnosti a byl též zvolen čestným členem Trinity College v Cambridge. V listopadu roku 1909 byl pasován na rytíře, což přineslo eugenikům velké uznání a popularitu i širokou vědeckou podporu. Koncem roku 1910 získal Copleyovu medaili královské společnosti, ale byl příliš slabý, aby ji převzal. Do kruhu eugeniků ji přinesl sir George Darwin, syn Charlese Darwina, který převzal medaili místo Galtona asi měsíc a půl před Galtonovou smrtí. Galtonovou poslední prací byl fantastický a eugenický román *Země Neřeknukde (Kantsaywhere)*, do něhož zakomponoval všechny požadované eugenické prvky, od důsledného vyšetření k určení eugenické způsobilosti a eugenických certifikátů až po pracovní tábory pro nezpůsobilé osoby, sekundární šlechtění pro průměrné obyvatelstvo a tresty pro ty, kteří by se nepodrobili. Román nebyl nikdy zveřejněn, ale inspirace románem brzy našla naplnění.

První mezinárodní kongres eugeniky organizovaný Galtonovou Eugenickou společností byl zahájen 24. července 1912, rok a půl po Galtonově smrti. Galtonovi se dostalo posmrtných poct a major Leonard Darwin, další syn Charlese Darwina, byl jmenován prezidentem kongresu.

Ve svém prezidentském projevu na kongresu major Darwin opakoval slova Galtonova i svého otce. Stav civilizace upadá kvůli špatnému šlechtění. „Nezpůsobilí již mezi lidstvem nejsou nevyhnutelně zabíjeni hladem a nemocemi, ale je o ně nedocentelně pečováno, takže jsou schopni svůj rod dál rozmnožovat, ať je tento druh jakkoliv špatný.“ Zatímco Darwin neobhajoval návrat „k surové metodě přirozeného výběru“, bylo mu jasné, že „aktivity, které mohou vzejít z naší dobročinnosti pro budoucí generace, jsou však pouhou slabostí a bláznovstvím“. Darwin bil hlasitě na poplach, když svým posluchačům připomínal, že „Sir Francis Galton ovšem, jehož jméno, jak doufáme, bude v budoucnu spojeno s vědou [eugeniky], vědou, již věnoval nejlepší roky svého dlouhého života, prohlašoval velmi jistým hlasem, že by se už mělo

něco zkusit bez dalších průtahů.“¹⁴⁶ Darwinův projev byl odměněn hlasitým potleskem a nadšeným jásosem.

Opět platí, že jásos se rozšířil po celém světě, nejen v Německu. Nesmíme nikdy zapomenout, že ve Spojených státech byly zákony o nedobrovolné sterilizaci zaváděny v jednom státě po druhém, počínaje státem Indiana v roce 1907. Přistěhovalecký zákon z roku 1924 nastavil kvóty ve snaze vymýtit imigraci nežádoucích ras. V roce 1927 hlasoval Nejvyšší soud osm ku jedné ve prospěch eugenické sterilizace, aby tato byla zakotvena v ústavě. Dále, eugenická vize Margaret Sangerové věnovaná eugenickému odstranění nevhodných osob kontrolou porodnosti, tato vize, která dala vzniknout organizaci Planned Parenthood (plánované rodičovství), měla původ ve Spojených státech. Planned Parenthood vneslo Galtonovy eugenické vize do dvacátého prvního století spolu s tlakem na genetické testování za účelem nalezení nežádoucích jedinců, kteří poté byli nuceni k potratům a likvidování. Stín Galtonových skutků je ovšem dlouhý, neboť i my ve dvacátém prvním století se horlivě snažíme najít nový způsob, jak vzít evoluci do vlastních rukou.

Zakončíme ironickou poznámkou, že Francis Galton se oženil s Louisou Butlerovou 1. srpna 1853. Ale brzy zjistili, že nejsou biologicky schopni mít děti. Velký advokát *Dědičného génia*, pro něhož zkvalitnění rodu nejlepších lidí bylo nejnaléhavějším úkolem, zemřel bezdětný.

B.D.W.

¹⁴⁶ GILLHAM. *A life of Sir Francis Galton*. s. 347–348.

Ernst Haeckel

Ernst Heinrich Haeckel se narodil 16. února 1834 v Postupimi v Německu. Zanedlouho po jeho narození se Haeckelova rodina přestěhovala do Merseburgu, kde jeho otec pracoval pro vládu jako právník. Jako dítě měl Ernst velký zájem o botaniku a pečoval o sbírku rostlin, což bylo předzvěstí jeho pozdější fascinace darwinismem – nebo spíše o dvě sbírky. Jedna z nich byla uspořádána podle obecných pravidel, spočívající v klasifikaci rostlinných druhů podle charakteristických znaků. Druhá Haeckelova sbírka byla soukromá a byla sbírkou všech různých rostlin, které neodpovídaly kategoriím uspořádaným podle botaniků. Druhá sbírka mladého Haeckela fascinovala. K jeho zadostiučinění tyto vzorky „ilustrují přímý přechod od jednoho řádného druhu k jinému. Tyto rostliny byly oficiálně zakázaným ovocem ve vědě, byly mým tajným chlapeckým potěšením v mém volném čase.“¹⁴⁷

Jako u Darwina chtěli i Haeckelovi rodiče, aby se syn stal lékařem. Na rozdíl od Darwina Haeckel skutečně svá lékařská studia dokončil a v roce 1858 získal licenci. Avšak Haeckel moc nestál o provozování lékařské praxe a brzy odešel na univerzitu v Jeně studovat zoologii. Tam v roce 1861 získal doktorát a o rok později se na jenské univerzitě stal profesorem zoologie a komparativní anatomie; na této pozici setrval až do konce svého života. Téhož roku se oženil s Annou Setheovou. Haeckel se pak stal jedním z nejznamenitějších a nejvlivnějších zoologů druhé poloviny devatenáctého sto-

¹⁴⁷ GASMAN, Daniel. *The Scientific Origins of National Socialism: Social Darwinism in Ernst Haeckel and the German Monist League*. London: MacDonald, 1971. s. xv.

letí a člověkem, který více než kdokoliv jiný napomohl vybudování mostu od rasové a eugenické argumentace Darwinovy k rasové a eugenické politice Hitlerovy Třetí říše.

Darwinovo dílo *O původu druhů* bylo poprvé přeloženo do němčiny v roce 1860, rok po jeho vydání v Anglii. Haeckel je přečetl v létě při práci na svém doktorátu, a řekl: „Spadly mi šupiny z očí,“ protože „v Darwinově skvělé jednotné koncepci přírody a v jeho ohromujících argumentech pro nauku o evoluci [jsem] našel řešení všech pochybností, které mne trápily od počátku mého studia biologie“.¹⁴⁸ O šest let později Haeckel publikoval svůj dvoudílný spis *Obecná morfologie*, v němž projevil velikou snahu shrnout veškerou vědu podle Darwinových zákonů. Jeho velké dílo vzniklo částečně proto, že se do této práce vrhl s horlivostí zrozenou ze žalu. Haeckelova milovaná žena Anna náhle v únoru 1864 onemocněla a zemřela čtrnáctého téhož měsíce, téměř na Haeckelovy třicáté narozeniny. Haeckel se pak oženil znovu roku 1867 s Agnes Huschkeovou, dcerou profesora anatomie v Jeně.

Haeckelův obdiv vůči Darwinovi byl nezměrný. Před setkáním s Darwinem mu posílal nepřetržitým proudem dopisy, v nichž mu podrobně popisoval úspěch darwinismu v Německu a informoval ho, že obrátil Jenu vzhůru nohama a udělal z ní „baštu darwinismu“.¹⁴⁹ Jako profesor zoologie na universitě v Jeně byl neúnavným propagátorem darwinismu a informoval Darwina, že rozšířil enormně své přednášky, chodilo na ně až 150 studentů. Jako mladý truchlící manžel dokonce poslal Darwinovi fotografii své milované manželky a také se ujistil, zda Darwin má první vydání jeho *Obecné morfologie* z roku 1866. Darwinova němčina byla strašná. Po několik týdnů se potil při četbě Haeckelova díla, přičemž překvapivě dosahoval jen malého pokroku, a pak sdělil Thomasovi Huxleymu: „Jsem si jist, že by se mi tato kniha velice líbila, kdybych si ji mohl přečíst přímo místo naříkání a spílání nad každou větou.“¹⁵⁰

Téhož roku mladý temperamentní Haeckel vykonal pouť do Down v Anglii, aby se setkal se stárnoucím Darwinem; byl dobře přijat a nebyla to v žádném případě Haeckelova poslední návštěva, přestože Darwinova manželka Emma, která nebyla vůbec nadšena jeho

¹⁴⁸ GASMAN. *The Scientific Origins of National Socialism*. s. 6.

¹⁴⁹ DESMOND Adrian, MOORE, James. *Darwin*. New York: W. W. Norton, 1991. s. 538–539.

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 542.

řvaním a nabubřelostí, by si bezpochyby přála, aby tomu tak bylo. Jisté je, že Darwin pak napsal svému příteli v Bonnu, že popularita darwinismu v Německu a nikoliv v Anglii je „hlavním důvodem pro naději, že naše názory nakonec zvítězí“.¹⁵¹ Později Darwin napsal Haeckelovi, poté, co vydal své dílo *O původu člověka* (1871), a sdělil mu: „Nejsem si jist, zda moje úsilí ještě potrvá a udělám ještě kus pořádné práce,“ přesto „to však nic neznamená, že já skončím, protože tu je tolik dobrých lidí, a tolik schopných, možná schopnějších, než já sám, kteří budou v našem díle pokračovat; a z nich Vy jste na prvním místě“.¹⁵²

Haeckel byl samozřejmě příznivcem kompletního darwinistického systému, a nejenže vypracoval popisnou biologickou teorii, ale také proskripční eugenický program, který pak byl dále rozvinut v Darwinově *Původu člověka* a to s takovou rozhodností a antiklerikální otevřeností, která daleko opatrnějšího Darwina znervózňovala. Ve skutečnosti by bylo spravedlivé říci, že Haeckelův význam nespočíval v tom, že by nabízel něco nového, ale právě v dokreslování plných důsledků darwinismu, přičemž novou pravdu hlásal s takovou intenzitou, neúnavností a brutální konzistencí, jak by to Darwin sám nebyl ochoten dělat. Proto nacházíme u Haeckela neochvějnou, otevřenou podporu nejen pro eugeniku a rasové vyhlazování, ale také pro potraty, infanticidu a také eutanazii.

Velká část Haeckelova vlivu v Německu i dalších zemích byla výsledkem jeho ochoty vystoupit na veřejnosti a kázat darwinismus, hlasitě a jasně takovým způsobem, který oslovoval masy. Haeckel zopakoval zkušenost mnoha vlivných myslitelů, když zjistil, že jeho opus magnum, *Obecná morfologie*, bylo příliš intelektuálně zhuštěné a obtížné na to, aby mohlo mít dostatečný účinek. Proto brzy napsal dva popularizační spisy, *Přirozené dějiny stvoření* (1868) a *Antropogenie* (1874), které se ihned staly bestselery a Haeckelovi se tím dostalo pověsti jednoho z nejvýznamnějších vědců jeho doby – a to nejen v Německu. Haeckelovy názory byly dosti vlivné i daleko za hranicemi jeho vlastní země. Jeho knihy se prodávaly nejen ve statisícových v nákladech v Německu, ale i na mezinárodní úrovni byly přeloženy do pětadvaceti jazyků.

¹⁵¹ Tamtéž, s. 539.

¹⁵² Tamtéž, s. 591.

Podíváme-li se blíže na jeho způsob prezentace, uvidíme, proč byl tak přesvědčivým propagátorem. Haeckel nebyl ochoten nabízet darwinismus jako pouhou vědeckou úvahu o původu a vývoji druhů. Pochopil, a to správně, že darwinismus je součástí celé materialistické nauky o světě, která pomalu infiltrovala západní myšlení už od dob renesance.¹⁵³ Tato nová nauka o světě – kosmologie – potřebovala náboženství, s nímž by se spojila, a Haeckel vytvořil z darwinismu druh náboženské přírodní filosofie, kterou pojmenoval „monismus“, aby tímto pojmem zdůraznil kontrast vzhledem k „dualismu“ ducha a hmoty. Podle Haeckela perverze evropského života a smýšlení nastala tehdy, když se lidstvo oddělilo od přírody v přesvědčení, že lidské bytosti jsou kvalitativně odlišné od ostatních částí přírody, protože mají nesmrtelnou duši. Hlavním nositelem tohoto „dualistického“ pohledu bylo křesťanství, ačkoli považoval za viníka rovněž platonismus. Haeckel viděl mezi křesťanstvím a materialistickou vědou nesmiřitelný rozpor, jehož vyústěním byl *Kulturkampf* (*kulturní boj*). Svě nové náboženství vědeckého materialismu, monismus, posvětil, aby nejen vykořenil onen mylný dualismus, ale také jeho nositele, křesťanství.

Jako protijed proti křesťanství byl monismus podivnou směsicí čistého materialismu a kvazi-panteistického uctívání přírody. „*Vše je příroda, příroda je všechno.*“ Podle Haeckela „monistická idea Boha, která jediná odpovídá našim současným znalostem přírody, rozeznává božského ducha ve všech věcech“. Měl tím na mysli, že máme považovat „animaci“ surové hmoty prostřednictvím energie a zákonitostí přírody za naše nové božstvo, takové, které „by tedy mohlo představovat Boha jako součet všech přírodních sil, součet všech atomových sil a všech kosmických vibrací“.¹⁵⁴

Jako oddaný panteista Haeckel věřil, že křesťanství odvrátilo německý lid od jeho pravého, předkřesťanského pohanského uctívání přírody, a že je nutno se vrátit k těmto předkřesťanským kořenům. Dokonce obhajoval uctívání slunce! Tím Haeckel podpořil neslavné německé lidové hnutí *Volksbewegung*, které později s tak velkou účinností využil Hitler. Němci byli tímto hnutím nabádáni k návratu ke svým rasovým kořenům, ke svému historickému,

¹⁵³ WIKER, Benjamin D. *Moral Darwinism: How We Became Hedonists*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002. obzvláště kapitoly 3–5.

¹⁵⁴ HAECKEL, Ernst. *The Confession of Faith of a Man of Science*. London: Ada and Charles Black, 1895. s. 78.

přirozenému „lidovému“ (Volk) původu, a k tomu, aby se zbavili zvrácených usazenin a perverzí křesťanské víry.

Podle Haeckela byl darwinismus vědou, která umožnila podkopání veškerých aspektů dualistického křesťanství. Ve své knize *Zázraky života* Haeckel zesměšnil apoštolské vyznání víry. Proti vyznání, že „Bůh, Otec všemohoucí“ je „Stvořitel nebe i země“, Haeckel prohlásil, že „moderní věda o evoluci ukázala, že žádné takové stvoření nikdy nebylo, ale že vesmír je věčný a zákon hmoty je nadřazen nade vším“. O Ježíši Kristu se nevyjádřil o nic lépe. „Mýtus o početí a narození Ježíše Krista je pouhou fikcí, a je to pověra na stejné úrovni jako stovky dalších mýtů jiných náboženství... Kuriózní dobrodružství Krista po jeho smrti, sestup do pekel, vzkříšení a nanebevstoupení jsou také fantastické mýty využívající omezené geocentrické myšlení nevzdělaného lidu.“ Samozřejmě vzkříšení bylo podle Haeckela rovněž fiktivní, neboť „*athanatismus* (víra v nesmrtelnost duše) se stal zcela neudržitelným poté, co Darwin rozdrtil dogma o antropocentrismu“ tím, že definoval lidské bytosti jako pouhý další druh zvířat z neustále se měnícího evolučního spektra.¹⁵⁵ Přesvědčení, že lidské bytosti jsou vrcholem stvoření na zemi, bylo „bezmeznou drzostí domyšlivého člověka, (a) pomýlila jej natolik, že sám sebe učinil ‚k obrazu Božímu‘, a přitom si nárokoval ‚život věčný‘ pro svou pomíjivou osobu“.¹⁵⁶ Podle Haeckela bylo „naprosto nesmyslné mluvit o nesmrtelnosti lidské osoby teď, když víme, že tato lidská osoba se všemi svými jednotlivými vlastnostmi těla i mysli vznikla na základě aktu oplodnění“.¹⁵⁷ Proto „se celý duševní život (člověka) liší od života nejbližšího příbuzného savce pouze stupněm života, nikoliv rodem“.¹⁵⁸

Darwinismus vyléčil naše iluze tím, že ujasnil, že nejsme vrcholem přírody, který byl stvořen záměrně nějakou nadpřirozenou božskou bytostí, ale jen jedním dalším produktem evoluce vycházející z přírody. V důsledku toho se musíme odvrátit od iluzorní, nevědecké víry v člověka stvořeného k obrazu Božímu a přijmout zákony evoluce za vlastní. Darwinistický přirozený výběr se pak musí stát základem lidské společnosti a morálky a musí smést zákony

¹⁵⁵ HAECKEL, Ernst. *The Wonders of Life: A Popular Study of Biological Philosophy*. New York: Harper and Brothers, 1905. s. 63–64.

¹⁵⁶ GASMAN. *The Scientific Origins of National Socialism*. s. 33.

¹⁵⁷ HAECKEL, Ernst. *The History of Creation*. New York: D. Appleton, 1901. 1:341–342.

¹⁵⁸ GASMAN. *The Scientific Origins of National Socialism*. s. 32.

založené na křesťanství a morálním kodexu, které znemožňují přirozený boj a následné přežití nejschopnějších.

Podle Haeckela a monistů křesťanská pověřivá víra, že každý jednotlivec z lidského druhu má nehmotnou duši, způsobila to, že slabí mají být chráněni před přísností přirozeného výběru. Tato hloupá charita „praktikovaná v našich civilizovaných státech dostatečně vysvětluje smutný fakt, že ve skutečnosti slabost těla a ducha mezi civilizovanými národy trvale roste, a že lidé svobodného a nezávislého ducha se silným, zdravým tělem se stávají stále vzácnějšími“.¹⁵⁹ „Jaké dobro to může přinést lidstvu, budeme-li uměle udržovat a opečovávat tisíce mrzáků, hluchoněmých, idiotů atd., kteří se narodí každý rok s dědičnou zátěží nevyléčitelné nemoci?“ ptal se Haeckel. „Nemá smysl namítat, že křesťanství zakazuje (jejich zničení).“ Taková opozice „existuje jen kvůli sentimentu a moci konvenční morálky – to znamená kvůli dědičné zaujatosti, která je v mládí zahalena pláštěm náboženství, nicméně jejím základem je iracionalita a pověřivost. Zbožná morálka takového typu je často opravdu nejhlubší nemorálností. Podle nového náboženství monismu, které je založené na kruté skutečnosti přírody, „by se sentimentu nikdy nemělo dovolit, aby se protiprávně stavěl nad rozum v těchto závažných etických otázkách“.¹⁶⁰

Věren svému slovu Haeckel naslouchal tomu, co mu diktoval jeho chladný rozum; podle jeho kalkulace společnost nemá místo pro biologicky neschopné. Haeckela popuzovalo, že „stovky a tisíce nevyléčitelně nemocných – duševně chorých, malomocných, lidí s rakovinou, atd. – jsou uměle udržovány při životě bez sebemenšího přínosu pro sebe nebo obecně (pro společnost)“. Problém byl způsoben nejen špatně vedenou charitou, ale také chybným uplatňováním samotné lékařské vědy, protože „pokrok lékařské vědy, i když je ještě málo schopen vyléčit mnoho nemocí, se přesto snaží a praktikuje více než dříve způsoby prodlužování života u dlouhodobých chronických onemocnění po mnoho let“.¹⁶¹ Nová věda požadovala novou medicínu, takovou, která by v souladu s darwinovským učením o přírodě místo potlačování přirozeného výběru urychlila vyhlazení neschopných jedinců. Monismus potřeboval medicínu, která by léčila i zabíjela.

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 36.

¹⁶⁰ HAECKEL. *The Wonders of Life*. s. 119–120.

¹⁶¹ CALLAGHER, Hugh. *By Trust Betrayed: Patients, Physicians, and the License to Kill in the Third Reich*. Arlington, VA: Vandamere Press, 1995. s. 56.

Tato nová medicína by také podporovala nejen zabíjení druhých, ale i zabíjení sebe sama. Křesťanství zakazovalo sebevraždu z důvodu, že všechny lidské bytosti byly stvořeny k obrazu Božímu, a proto jsou vraždy, dokonce i sebevražda, zakázány. Samozřejmě byl tento zákaz chápán ve světle existence lidské nesmrtelné duše, jejíž konečný osud nebyl z tohoto světa. Monismus odmítl nesmrtelnou duši a rovněž zákaz sebevraždy. Haeckel nazval sebevraždu aktem „spásy“, poté co nastínil strategii aktů zušlechťování, které přinášela kultura smrti, kdysi považované, mírně řečeno, za nemorální. Život není darem, ale je následkem náhodné vášně. Proto tedy:

Pokud... okolnosti života začnou příliš sužovat ubohou bytost, která se takto bez vlastního přičinění vyvinula z oplodněného vajíčka – pokud místo dobra, v něž člověk doufal, přichází jen péče a potřebnost, nemoci a utrpení všeho druhu – má *nepopíratelné právo* (zvýraznění doplněno) ukončit jeho utrpení smrtí... Dobrovolná smrt, kterou člověk ukončí nesnesitelné utrpení, je skutečně aktem vykoupení... Žádný vnímavý člověk, který má skutečnou „křesťanskou lásku k bližnímu“, nebude odpírat svému trpícímu bratru věčný odpočinek a osvobození od bolesti, které získá svým sebe-spasením.¹⁶²

Stejně jako na sebevraždu pohlížel i na umělé potraty. Haeckel správně pochopil, že zákaz potratů je zakořeněný v křesťanství, „které nejprve rozšířilo právní ochranu na lidské embryo, a pak trestalo potrat jako smrtelný hřích“.¹⁶³ Ale monistický materialismus obecně a zejména darwinismus popíral takové názory tvrzením, že lidské bytosti nejsou stvořeny k obrazu Božímu a obdařeny nesmrtelnou duší v okamžiku početí, ale jsou pouze biologicky rozmnoženými buňkami v těle jejich matky, která má plnou pravomoc nad jejich životem a smrtí. *Přesně* jako dnešní zastánci potratů Haeckel tvrdil, že „vajíčko je součástí matčina těla a matka má *plné právo* o něm *rozhodovat* (zvýraznění doplněno), a že embryo, které se z něj vyvíjí, stejně jako novorozené dítě, je zcela neuvědomělé nebo je pouhým ‚strojem reflexů‘ jako kterýkoli jiný obratlovec“.¹⁶⁴

¹⁶² HAECKEL. *The Wonders of Life*. s. 112–114.

¹⁶³ Tamtéž, s. 325.

¹⁶⁴ Tamtéž, s. 326.

Haeckel proto formuloval nový etický kodex, který poskytl zastáncům potratů nekonečnou zásobu sebeospravedlnění, a který se nyní stal populárním díky takovým filosofům „na ostří nože“ jako Michael Tooley a Peter Singer pro ospravedlnění infanticidy. Vzhledem k tomu, že nemáme nesmrtelnou duši, pak musíme brát v úvahu lidské bytosti pouze z hlediska biologického vývoje. Lidské bytosti se nezačínají vyvíjet jako osoby, ale pomalu se osobami *stávají* za předpokladu, že nejsou žádným způsobem deformovány. Lidskými osobami se stáváme, jak zdůrazňoval Haeckel, pouze pokud máme mysl, ale protože rozhodující morální vlastnost, myšlení, „se teprve rozvíjí, pomalu a postupně dlouho po porodu“, jsou lidské bytosti v děloze k nerozeznání od matky, od zvířat se pak neliší ani nějakou dobu mimo dělohu. Stáváme se odlišnými jako lidské bytosti až tehdy, kdy se projeví „racionální vědomí“, „poprvé (po prvním roce) v okamžiku, kdy dítě promluví samo o sobě ne ve třetí osobě, ale jako „já““. ¹⁶⁵ Pokud se vývoj nedostaví, nebo k němu dojde příliš pomalu, pak je samozřejmě poměrně snadné odeslat taková „stvoření“ k oprávněné záhubě biologicky neschopných.

Stejný druh argumentace použil Haeckel rovněž pro posouzení různých lidských ras. Na rozdíl od Darwina Haeckel věřil, že jednotlivé rasy vznikly evolučním vývojem, a jako produkt vývoje byly některé vyspělejší než jiné. Na rozdíl od Darwina Haeckel věřil, že vrcholu evoluce bylo dosaženo v Německu, nikoliv v Anglii. Ale v jádru byla jeho argumentace stejná. Vzhledem k tomu, že lidské bytosti jako produkt materialistické evoluce nesdílejí společnou racionální duši, pak různé rasy (jako jednotlivé vývojové větve evolučního stromu) projevují odlišné intelektuální a morální schopnosti. Vskutku, Haeckel si myslel, že rozdíly mezi rasami jsou mnohem výraznější, než jak uváděl Darwin, protože „morfologické rozdíly mezi dvěma obecně uznávanými druhy – například ovce... a kozami – jsou mnohem méně důležité než rozdíly mezi Papuánci a Eskymáky nebo Hotentoty a jedinci germánské rasy.“ ¹⁶⁶

To mělo přímé morální důsledky. Vzhledem k tomu, že „velké rozdíly v duševním životě a v civilizaci vyšší a nižší lidské rasy jsou... nedostatečně posouzené,... hodnota života na různých úrovních je stanovena nesprávně“. Různé evoluční přechody s sebou ne-

¹⁶⁵ Tamtéž, s. 323–326.

¹⁶⁶ GASMAN. *The Scientific Origins of National Socialism*. s. 40.

sou různé hodnocení příslušníků jednotlivých ras. Podle Haeckela „nižší rasy (např. příslušníci kmene Vedda [domorodci ze Srí Lanky] nebo australští černoši) jsou psychologicky bližší savcům (opím a psům) než civilizovaným Evropanům“, a proto „musíme... přiřadit úplně jinou hodnotu jejich životům“. Toto přehodnocení různých ras bylo nutné právě proto, že „propast mezi (touto) přemýšlivou myslí civilizovaného člověka a bezmyšlenkovitou zvířecí duší divochů je enormní – větší než propast, která odděluje duši divocha od duše psa“.¹⁶⁷ Nemohl to vyjádřit tvrdšími slovy.

Opět platí, že Haeckel věřil, že je příslušníkem nejnadanější rasy, protože právě Němci prý měli „nejvíce vyvinuté rozdíly od běžné základní formy lidoopů“, a Němci také poté, co vyšplhali na nejvyšší příčku evolučního žebříčku, „položili základy pro nové období vyššího duševního vývoje“.¹⁶⁸ Německá rasová nadřazenost a čistota pak získala význam, protože křížení, a to zejména s rasami na spodním konci evolučního spektra, by degradovalo germánský „druh“. Podle Haeckela a monistů zastupoval národnostní stát sjednocující organickou sílu, kterou byly rasy přirozeně organizované, protože (jak tvrdili) národnostní stát byl prostě výsledkem rasově definovaného „chovu“. V důsledku toho se národnostní sjednocení a izolace germánského národa jako nejvyššího „druhu“ lidstva stalo prvořadým i vědecky a politicky, a dobro jedince bylo podřízeno celkovému dobru celé rasy a řízeno rasově definovaným státem. Jen s takovým sjednocením a izolací mohl zákon přirozeného výběru germánskou rasu očistit a pozvednout.

Na rozdíl od tvrzení velmi mnoha historiků není vůbec žádný skok při přechodu od Darwina k Haeckelovu darwinistickému monismu a k Hitlerově nacismu, jak jasně prokazují slova samého Hitlera: „Prozřetelnost (tj. přírodní zákony) obdařila živé bytosti neomezenou plodností, ale neposkytla jim v jejich dosahu všechny potřebné potraviny, aniž by bylo nutné vynaložit úsilí z jejich strany. To vše je velmi správné a patřičné, neboť právě boj o existenci produkuje výběr nejschopnějších jedinců.“¹⁶⁹ Přirozený výběr je motorem purifikace a stejně jako u všech ostatních druhů přírody vyžaduje tato očista izolaci jednotlivých plemen nebo ras. Z toho-

¹⁶⁷ HAECKEL. *The Wonders of Life*. s. 390–391.

¹⁶⁸ GASMAN. *The Scientific Origins of National Socialism*. s. 41.

¹⁶⁹ HAWKINS, Mike. *Social Darwinism in European and American Thought, 1860–1945*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. s. 274.

to důvodu, tvrdil Hitler, „lidová (národní) filosofie zjišťuje, že pro lidstvo jsou důležité jeho základní rasové prvky“. Posláním státu, jak dal jasně najevo v knize *Mein Kampf*, je

zachování rasové existence člověka. Tato tedy v žádném případě nevěří v rovnost ras, ale spolu s jejich rozdíly (národní filosofie) identifikuje jejich vyšší, či nižší hodnotu a cítí se povinna na základě tohoto poznání podporovat vítězství lepších a silnějších a požadovat podřízenost nižších a slabších v souladu s věčnou vůlí, která ovládá tento vesmír.¹⁷⁰

Není tedy divu, když zjišťujeme, že Haeckelovy evoluční eugenické argumenty vyzbrojily nacistický eugenický program. Wilhelm Bölsche, Haeckelův žák a životopisec, poskytl Hitlerovi „přímý přístup k hlavním myšlenkám haeckelovského sociálního darwinismu“¹⁷¹ spolu se svými vlastními popularizačními úvahami ohledně Haeckelových argumentů. Dále, jak poukázal Robert Lifton, „Haeckel byl neustále citovanou autoritou v Archivu rasové a sociální biologie, který byl zveřejňován v letech 1904 až 1944, a stal se hlavním orgánem pro šíření eugenické myšlenky a nacistické pseudovědy.“¹⁷²

Zatímco veřejné výzvy k eutanazii se začaly objevovat na přelomu století, Haeckelův časopis Ligy monistů *Monistické století (Das monistische Jahrhundert)* v roce 1913 publikoval první soustavné argumenty na podporu eutanazie. Z těchto argumentů vyšel ještě významnější spis podporující eutanazii od autorů Karla Bindinga a Alfreda Hocheho nazvaný „Povolení k zničení života jedinců života nehodných“ (1920).¹⁷³ Tento spis opět usnadnil snadné přijetí nacistického programu eutanazie Aktion T-4, která na pěti místech v Německu rychle zlikvidovala 120–275 tisíc duševně nemocných, tělesně postižených, nevléčitelně nemocných a jiných „nežádoucích osob“.¹⁷⁴

¹⁷⁰ HAWKINS. *Social Darwinism*. s. 275.

¹⁷¹ GASMAN. *The Scientific Origins of National Socialism*. s. 160.

¹⁷² LIFTON, Robert Jay. *The Nazi Doctors*. New York: Basic Books, 1986. s. 441, poznámka pod čarou.

¹⁷³ BURLEIGH, Michael. *Death and Deliverance: „Euthanasia“ in Germany c. 1900–1945*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. s. 12nn.

¹⁷⁴ GALLAGHER. *By Trust Betrayed*. s. 86.

Zopakujme ještě, že eutanazie byla chápána jako biologický imperativ, neodmyslitelně spojený s darwinovskou reinterpretací lidského života. Monisté a později nacisté věřili, že Německo je na pokraji úplného biologického rozkladu a tím i hrozícího kolapsu. Pouze ti nejsilnější by měli mít právo se rozmnožovat. Ohledně méně zdatných jedinců prosazoval Haeckel návrat k praktikám staré Sparty, praktiky, které podle něj byly přímým napodobením přísnosti přirozeného výběru. „Zničení novorozenců“, kteří byli buď neschopní, nebo na nižší úrovni, by mělo být považováno nikoli za vraždu, ale za „praxi, která přináší výhody jak zničeným novorozencům, tak i společnosti“.¹⁷⁵

Haeckel zemřel 9. srpna 1919, poté, co ještě zažil ponižující porážku svého milovaného Německa v první světové válce. „Finis Germania!“ napsal v dopise příteli. Podle Haeckela mohl mír dosažený podepsáním příměří přinést pouze degradaci Německa, a proto rozklad nejvyššího lidského druhu. Výmarská republika podle něj mohla situaci pouze zhoršit. Ale Haeckelovy myšlenky nezemřely spolu s ním; ve skutečnosti ani nestačily usnout, neboť byly probuzeny Hitlerem a tvořily podstatnou část celé jeho ideologie.

Mohlo by být lákavé předpokládat, že takové prožité hrůzy vycházející ze zlověstných myšlenek od Darwina přes Haeckela až po nacisty se odehrávaly jenom v Německu. Ale není tomu tak.

„Slovo boží“ darwinistického eugenika bylo kázáno nadšeně po celé Evropě a také v Americe, a některé z neaktivnějších a nejhlasitějších eugenických společností se v poslední čtvrtině devatenáctého a první polovině dvacátého století nalézaly i v Anglii a ve Spojených státech. Stačí si přečíst úvahy Angličana Sira Fran-
cise Galtona a Američanů Margaret Sangerové a Petera Singera, abychom poznali, jak multikulturní je kultura smrti.

B.D.W.

¹⁷⁵ GASMAN. *The Scientific Origins of National Socialism*. s. 91.

ČÁST TŘETÍ

SVĚTŠTÍ UTOPISTÉ

Karl Marx

Jako mladý muž Karl Marx (1818–1883) vůbec nepomýšlel na to, že by jednoho dne napsal kritiku politické ekonomie. Své literární nadšení v té době a ve svém osobním životě věnoval psaní epické básně o Prométheovi. Marx viděl velkého hrdinu z řecké mytologie jako ztělesnění humanismu. Prométheus ukázal svou lásku ke svým bližním tím, že pro ně ukradl bohům oheň, a pak snášel bez jakýchkoliv nářků nepředstavitelné utrpení. Podle báje rozzuření bohové Prométhea přibili na útes a posílali každý den supa, aby mu vykloval játra, která pak každý den znovu dorostla, aby je sup mohl další den vyklovat znovu. Nakonec však po dlouhých letech jeho nevýslovného utrpení byli bohové dojati jeho nesmiřitelnou vytrvalostí a propustili jej na svobodu. Jedna z mladistvých Marxových básní ilustruje jeho prométheovské sklony a také jeho aspirace na božství:

Pak budu vítězně putovat jako bůh
ruinami světa
svým slovům dám mocný hlas
a budu se cítit roven stvořiteli.¹⁷⁶

Prométheus je dech beroucí postava nesmírně hrdinských rozměrů. Jako takový zcela zaujal představivost mladého Marxe. „Nenávidím všechny bohy,“ volal hlasitě. „Mnohem raději bych byl uvázan na skálu, než být poslušným sluhou bohů.“¹⁷⁷ „Prométheus,“

¹⁷⁶ MCLELLAN, David. *Karl Marx: His Life and Thought*. New York: Harper Colophon, 1973. s. 22.

¹⁷⁷ MARX, Karl. *Aus dem literarischen Nachlass von K. Marx, F. Engels, und F. Lassalle*. Stuttgart: Dietz, 1902. 1:68.

jak Marx prohlásil ve své disertační práci, „je prvním světcem, prvním mučedníkem v kalendáři filozofie.“¹⁷⁸ Marx nenáviděl bohy proto, že samotná myšlenka, že by božství mohlo existovat mimo člověka, by nutně znamenala potlačování jednotlivce. Nenáviděl představu Boha, protože brání lidským bytostem v dosažení jejich oprávněného lidského naplnění, a tak zašel ještě dál, než jeho vzor Prométheus: nejen že se vzpíral bohům, ale přímo popíral jejich existenci. Díky tomu bohové už dále nemohli člověka utlačovat ani mučit jeho osvoboditele. „Ateismus je *popřením Boha a touto negací se snaží prosadit existenci člověka.*“¹⁷⁹ Proto je ateismus odmítnutím nereálné skutečnosti, která byla jen překážkou bloku- jící cestu lidskému pokroku. Nutnou podmínkou sine qua non pro autenticitu člověka je podle Marxe neexistence Boha.

Marx byl vždy ateistou, a to spíše kvůli svému vzdělání a temperamentu než z racionálního přesvědčení. „Důvody“, které potřeboval, aby mohl vytvořit přesvědčivé argumenty pro ateismus, našel v knize Ludwiga Feuerbacha *Podstata křesťanství*. Podle Feuerbacha si člověk vytváří Boha sám tak, že promítá lepší část sebe sama na fiktivní bytost. Čím více je člověk sám sobě odcizen, tím více je závislý na Bohu. Pokud by se člověk vůbec kdy stal dokonalým a celistvým, pak by jeho potřeba Boha zmizela. „Aby byl Bůh obohacen,“ napsal Feuerbach, „člověk se musí stát chudým; takže Bůh může být vším a člověk nesmí být ničím.“¹⁸⁰

Marx považuje Feuerbachovu tezi za jediný možný základ autentického humanismu. Vzdal čest Feuerbachovi jako druhému Lutherovi v dějinách emancipace lidstva a směle prohlásil, že člověk bude moci dosáhnout své úplné velikosti tehdy, až sesadí trůnu všechny bohy.¹⁸¹ Člověk vysvobozený z iluze Boha se bude moci svobodně stát sám sobě pánem v plné míře. Feuerbach formuloval program, který mohl Marx přijmout bez výhrad, program, který volal po konverzi „přátel Božích v přátele člověka, věřících v myslitele, ctitelů v dělníky, kandidátů pro onen svět v studenty tohoto světa, křesťanů, kteří jsou dle svého vlastního vyznání napůl zvířata a napůl andělé, v člověka – dokonalého člověka“.¹⁸² Tento

¹⁷⁸ Tamtéž.

¹⁷⁹ MARX, Karl. „Third Manuscript: Private Property and Communism“ v *Classics in Political Philosophy*. Scarborough: Prentice Hall Canada, 1997. s. 567.

¹⁸⁰ FEUERBACH, Ludwig. *The Essence of Christianity*. New York: Harper and Row, 1957.

¹⁸¹ LUBAC, Henri de. *The Drama of Atheist Humanism*. San Francisco: Ignatius Press, 1995. s. 38.

¹⁸² FEUERBACH. *The Essence of Christianity*. s. xi.

pojmem odcizení, který Feuerbach odvodil od Georga Hegela, Marx doplnil ještě o další význam. Marx si uvědomil následky odlidštění, na němž mělo odcizení významnou roli také ve sféře lidské práce. Prohlašoval, že v kapitalistickém systému jsou produkty i peníze odcizenou formou něčeho, co patří dělníkovi jako součást jeho podstaty. Navíc tak jako fiktivní bohové udržují člověka v útlaku, výrobky a peníze přebírají převahu nebo nadvládu nad člověkem jako Frankensteinovo monstrum.¹⁸³ Slovy Karla Marxe:

Stejně jako v náboženství, kde je člověk podřízen plodům svého vlastního mozku, tak v kapitalistické výrobě je řízen produkty své vlastní ruky... Peníze jsou odcizenou podstatou lidské práce a života, a přitom tato cizí podstata člověku vládne a on ji uctívá.¹⁸⁴

Marxův humanismus, komunismus, krystalizoval. Aby se člověk přenesl do sebe sama, musel přestat věřit ve fiktivního Boha a nesměl dovolit, aby byl vykořisťován v práci. Člověk byl utiskovaný a následně se sám sobě odcizil. To bylo dilema. Řešení volalo po smělém opatření – nebylo jím nic menšího než totální revoluce, která by osvobodila člověka od útlaku a obnovila by jeho celistvost. Revoluce by nebyla úplná, pokud by třídní konflikt nebyl dovršen vytvořením beztřídní společnosti sobě rovných lidí, kteří by šťastně a svobodně spolu navzájem spolupracovali za rovných podmínek. Marx sám se stylizoval do role Prométhea osvoboditele. Byl upřímný, odvážný a děsivý:

Komunisté opovrhují tím, aby tajili své názory a cíle. Otevřeně prohlašují, že jejich konce lze dosáhnout pouze násilným svržením celého dosavadního společenského řádu. Necht' se vládnoucí třída třese před komunistickou revolucí. Proletáři nemají co ztratit, až na své řetězy. Vyhrají na celém světě. Proletáři všech zemí, spojte se!¹⁸⁵

¹⁸³ SOWELL, Thomas. *Marxism: Philosophy and Economics*. New York: William Morrow, 1985. s. 26.

¹⁸⁴ MARX, Karl. *Writings of the Young Marx on Philosophy and Society*. Garden City, NY: Doubleday, 1967. s. 680–681, 246

¹⁸⁵ MARX Karl, ENGELS Friedrich. „Manifesto of the Communist Party“ v *Classic Philosophical Questions*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1995. s. 555.

Historie ukázala, že mnoho milionů lidí ztratily místo řetězů *životy* v té revoluci, která jim slíbila vysvobození z otroctví. To je tragická historická skutečnost. Ale rovněž je faktem, že marxismus má široký a mocný ohlas. A to je také tragické. Marxovo volání po násilí bylo více než srozumitelné. Propagoval, aby kapitalisté byli pověšeni na nejbližších pouličních lampách. V novinách *Neue Rheinische Zeitung*, které redigoval, prohlásil: „Až přijde náš čas, nebudeme skrývat svůj terorismus.“¹⁸⁶ Přirozeně se nabízí otázka, jak tato doktrína mohla být přitažlivou myšlenkou (jako tomu bylo u Marxových sympatizantů), když přitom přináší tak otřesné výsledky v praxi. Jak je možné, že lidé mohou přijmout filosofii, jejíž vnitřní dynamika směřuje k jistému násilí a smrti? Jak mohl Marx se svými kolegy dosáhnout tak děsivě účinného zaslepení proletariátu? Odpověď má co do činění s mesiášským půvabem, který Marx měl a který byl dostatečně strhující, aby umožnil Marxovi, muži, který vehementně odsuzoval vykořisťování, aby byl vykořisťovatelem větším než kterýkoli z těch, které kdy odsoudil – Marx totiž nemilosrdně a systematicky využíval právě náboženský cit svých následovníků.

Marx byl oportunista, který využil prázdného prostoru vzniklého v důsledku ústupu náboženství v devatenáctém století v Evropě. Nabídl svůj program jako náhražku za náboženství. Proto musel vytvořit paralelu ke křesťanské teologii, kterou nahrazoval. Musel hrát roli mesiáše, který přinášel svým lidem světlo osvětlující celé epické drama lidstva.

Analogicky vedle náhrady za křesťanství, v níž je Marx samotným mesiášem, nacházíme v Marxově učení paralely ke křesťanské doktríně a prvky, kterými se ji Marx snažil narušit. Křesťanství učí, že *prvotní hřích* byl urážkou Boha a hříchem, který měl katastrofální dopad na charakter všech Adamových potomků. Za druhé, stejně jako Kain zabil Ábela, člověk *hřeší* vůči svému bližnímu *osobně*. Mravní pád člověka a záliba v morálních přestupcích volají po *vykoupení*, které vyžaduje velkou cenu ve formě pokání a utrpení. A nakonec vykoupený člověk nachází blaženost v *ráji* s Bohem.

Marx převzal pojmy jako *prvotní hřích*, *osobní hřích* a *vykoupení* a očistil je od všeho, co podle něj bylo příčinou jejich negativních a neatraktivních asociací. Vzhledem k tomu, že Bůh pro Marxe ne-

¹⁸⁶ PAYNE, Robert. *Marx*. New York: Simon and Schuster, 1968. s. 192.

existoval, nemohl být prvotní hřích přestupkem proti němu. Místo potřeby osvobodit se od prvotního hříchu hlásal Marx spasitelsky, že je nutno osvobodit proletariát od vykořisťování ze strany vládnoucí třídy. Rozdělením jednotlivých lidí do *tříd* zbavil lidi jakékoliv schopnosti hříchu stejně jako důvodů jakéhokoliv provinění. Dále hlásal, že každý člověk je materiálním produktem své třídy, a proto není možná žádná konverze. Není možná osobní spása, ale pouze násilná revoluce, která by očistila lidstvo od kapitalistické vykořisťovatelské třídy. Nakonec přestěhoval ráj, aby z něj učinil pozemské království. Ve své době byl mesiášem, který přinesl lidem nové náboženství, v němž nebylo osobního hříchu, viny, potřeby pokání a utrpení a Božského Vykupitele. Kázal náboženství bez vyznání, ráj bez Boha. Jinými slovy kázal parodii na náboženství nabízející slupku bez výživného ovoce. A to je důvod, proč jeho program nemohl uspět, i když byl lákavý.

Marx býval nazýván „pašerákem myšlenek“.¹⁸⁷ Odvozoval totiž svůj materialismus od řeckých atomistů, které studoval pro svou disertační práci. Svůj „racionální“ ateismus převzal z Feuerbachova ateismu. Od Hegela převzal pojem historické dialektiky, myšlenky, že konečná realita se rozvíjí podle svých vlastních vnitřních pravidel nezbytnosti z *teze* v *antitezi* až k *syntezi*. Od Friedricha Engelse se poučil, jak vládnoucí třída vykořisťuje dělnickou třídu. A převzal od něj vášeň pro spravedlnost a pojetí logiky a ze své vlastní talmudské tradice přejal dramatické pojetí historie.

Protože nepřiznal vinu proletářům a považoval je za bezhříšné, jevil se Marx humánnějším, než kdy byl Bůh. Přesto tento mesiáš, který byl humanističtější než Bůh, upíral svým poddaným jejich vlastní identitu. V díle *Kapitál* píše: „Mluvím o individuálních osobách, pokud jsou personifikací speciálních tříd dle vztahů a zájmů.“ Jeden z jeho velmi známých axiomů říká: „Společenská existence člověka určuje jeho vědomí.“ Lidé nejsou svobodní, všichni jsou podmíněni sociálním postavením. Individuální osoba je součástí kolektivu. Nehřeší ani nemůže cítit provinění, protože ve skutečnosti neexistuje jako osoba. Marxova svévole v úvodní části *Komunistického manifestu* postuluje, že platná zásada pseudovinnosti a zánik osobní identity jsou evidentní:

¹⁸⁷ BARREAU, Jean-Claude. *The Religious Impulse*. New York: Paulist Press, 1979. s. 4.

Dějiny všech dosavadních společností jsou dějinami třídních bojů. Svobodný člověk proti otroku, patricij proti plebejci, pán proti nevolníku, cechovní mistr proti tovaryši, jedním slovem utlačovatel proti utlačovanému, jednou skrytý, jednou otevřený boj, boj, který pokaždé skončil buď revolučním přerodem celé společnosti, nebo splnutím lidí v průměr soupeřící třídy.¹⁸⁸

Tím, že začleňoval individuální osobu do *třídy*, dělal Marx něco, co bylo analogické s Hitlerem, který třídil lidi do *ras*. Marxismus a nacismus měl podobně zoufalé vyústění, jeden z nich vedl do Osvětimi, druhý na souostroví Gulag. Nabízely pouhou *existenci* bez *života*, která je přesným vzorcem pro *smrt*, jak ukázala historie.

Marx a Engels, společní autoři *Komunistického manifestu*, nebyli v žádném případě ve svém soukromém životě bezúhonní. Kniha Francise Wheena *Život Karla Marxe* nemilosrdně poukazuje na jeho osobní selhání. Tři měsíce poté, co Marxova manželka porodila své čtvrté dítě, mu jeho hospodyně porodila syna.¹⁸⁹ Jeho první myšlenkou bylo, jak ochránit svoji pověst. Wheen označuje za „jednu z největších kamufláží pro větší dobro komunistické kauzy“ skutečnost, že Marxovi se podařilo získat Engelse, jeho tehdejšího blízkého přítele, aby jej uchránil hanby a dítě adoptoval, i přesvědčit služku, aby se vzdala svého pětítýdenního nemluvněte ve prospěch adopce. Pro Marxe bylo důležité utvářet svou image tak, aby vypadal jako nevinný příslušník dělnické třídy, který byl vládnoucí třídou utlačován, i když ve skutečnosti nebyl nikdy příslušníkem dělnické třídy.

Ve skutečnosti se Marx více staral o to, aby dosáhl publikace svých materiálů, než aby zmírnil nebo zamezil utrpení právě ve své vlastní rodině. Za tímto účelem hrozil vydíráním své matce a rozhněvaným přátelům a své děti opustil a nechal je trpět podvýživou. Čtyři z jeho šesti dětí zemřely dřív než on a jeho dvě přeživší dcery spáchaly sebevraždu. Rozhazovačný Marx byl několikrát žalován pro neplacení dluhů. Spolupracovníci a bývalí přátelé jej nenáviděli. Na jeho pohřbu, který byl v tisku prezentován pouze malým upozorněním, bylo přítomno pouze jedenáct lidí. Dokonce i Engelsonova slova u hrobu byly ideologická a mělká: „Stejně jako Darwin

¹⁸⁸ MARX, ENGELS. *Manifesto of the Communist Party*. s. 579.

¹⁸⁹ WHEEN, Francis. *Karl Marx: A Life*. New York: W. W. Norton, 2001.

objevil zákony vývoje organické přírody, tak Marx objevil zákon rozvoje lidských dějin.¹⁹⁰ Marx ovšem pouze papouškoval Hege-
lovu teorii dějin, která byla důkladně zdiskreditována.

Uvědomme si, že i Engels sám byl nestydatý sukničkář. Také se v roce 1846 Marxovi pochlubil svými „rozkošnými“ schůzkami s *grizetkami*: „Kdybych měl příjem pět tisíc franků, tak bych nejraději nedělal nic jiného, než pracoval a užíval si se ženami až do roztrhání těla. Kdyby neexistovaly Francouzky, život by nestál za to žít.“¹⁹¹

Nebylo by nadsázkou konstatovat, že Marx a Engels by mohli být historicky neúspěšnějším uměleckým týmem. Převzali platnou teorii, která byla téměř původní, ale oni ji obalili řadou neslýchaných chyb, radikálních diletantismů týkajících se historie, lidské přirozenosti, sociálních souvislostí, etnických skupin, nacionalismu, organizace práce i náboženství. Pak ji prodali do světa a svět ji koupil a zaplatil za ni svou vlastní krví.

Jejich jedinou platnou teorií bylo poznání, že existuje hrubá a neúnosná nespravedlnost v továrnách, a že v příliš mnoha případech kapitalisté své dělníky zneužívali přes míru. Byla to situace, která volala po nápravě. Marx a Engels viděli problém možná jasněji než kdo dřív, ale v jejich řešení se skrýval jed. Potlačovalo osobnost, podporovalo *klasismus* (předsudky na základě třídní příslušnosti) a povzbuzovalo násilí. Ale tím neúčinnějším smrtelným jedem byla jeho netolerance k náboženství, která vycházela z jeho nenávisť k Bohu.

Marxův ateistický humanismus (nebo antropocentrický humanismus) je nefunkční a neschopný života, protože popírá duchovní rozměr člověka, bez něhož člověk nemůže existovat v úplnosti. A popírání Boha přináší člověku omezené statky, které nemohou být přiměřenou náhradou za nekonečné dobro, které hledá v hloubi své duše. Jacques Maritain konstatuje v *Pravém humanismu*: „*Ateismus, který by byl na vůli aplikován až do svých nejzazších kořenů, by tuto vůli rozvrátil a zabil metafyzicky.*“¹⁹²

¹⁹⁰ ENGELS, Friedrich. „Speaking at the Graveside of Karl Marx“ v *Classics in Political Philosophy*. s. 555.

¹⁹¹ MARX Karl, ENGELS Friedrich. *Collected Works*. New York: International Publishers, 1982. 153:115

¹⁹² MARITAIN, Jacques. *True Humanism*. London: Geoffrey Bles, 1954. s. 53.

Lidská vůle aspiruje na čisté dobro, kterým je Bůh. Každá vůle přirozeně hledá Boha, a to i v případě, že individuální člověk, který něco chce, si neuvědomuje zásadní dynamiku své vlastní volby. Ateismus, který je svědomitě a přísně dodržován, by ve snaze najít nekonečné uspokojení v konečném objektu utrpěl frustraci a nespokojenost, která by jej ochromovala.

Exkluzivní humanismus je proto nehumánním humanismem. Marxistický ateismus, a to zejména kvůli své absolutní náboženské netoleranci, může přinést pouze kulturu smrti. Důvodem, proč papež Jan Pavel II. zařadil Marxe mezi tři „Mistry podezíravosti“, je právě to, že jeho mysl představuje srdce, které je ve válce se sebou samým. Vskutku, neexistuje větší válka uvnitř osobnosti, než když se omezený člověk snaží stát nekonečným bohem. Jan Pavel II. si pojem „Mistři podezíravosti“ vypůjčil od filosofa Paula Ricoeura¹⁹³ a do této trojice zahrnuje také Sigmunda Freuda a Friedricha Nietzscheho. Oba posledně jmenovaní se také projevují toutéž metafyzickou frustrací, že se snaží být samotným Bohem, místo aby mu sloužili. A z tohoto důvodu jsou také jejich zásadní příspěvky odsouzeny k propadu.¹⁹⁴

Když Marx odmítl náboženství svými oslavovanými frázemi jako „*opium lidstva*“, „*svatozář žalu*“ a „*povzdech utlačovaného tvora, srdce nemilosrdného světa*“,¹⁹⁵ nekritizoval původní praktikování náboženství, ale jeho slupku. Marx reagoval, použijeme-li Maritainův příměr, na „*křesťanský svět*“, nikoliv na „*křesťanství*“.¹⁹⁶ Je třeba říci, že si spletl karikaturu s prototypem, napodobeninu s modelem. Bylo by od Marxe velkorysé, kdyby řekl: „Je velmi nešťastné, že lidé někdy zneužili náboženství tak, že jej používali jako drogu, která otupuje jejich morální a intelektuální citění.“ Tam by se projevilo, že pochopil rozdíl mezi podvodnou a autentickou náboženskou praxí. Ale on odmítl všechna náboženství, protože soudil pravověrná náboženství podle bludařských imitací. V konečném důsledku dělal všechno, co mohl, aby zabránil autentickému náboženství v rozkvětu.

¹⁹³ RICOEUR, Paul. *Le conflit des interpretations*. Paříž, Seuil, 1969. s. 149–150.

¹⁹⁴ Jan Pavel II. *Blessed Are the Poor of Heart*. Boston: Daughters of St. Paul, 1983. s. 169.

¹⁹⁵ MARX, Karl „Toward the Critique of Hegel's Philosophy of Right“ v *Marx and Engels: Basic Writings*. Garden City, NY: Doubleday, 1959. s. 262–263.

¹⁹⁶ MARITAIN. *True Humanism*. s. 34.

Marx tvrdil: „Je snadné být svatým, pokud se nesnažíte být člověkem.“ Viděl náboženství pouze v negativním světle. Náboženství znamenalo málo i pro jeho vlastní rodiče. Jeho otec v zájmu své úspěšné kariéry právníka neváhal vyhandlovat svůj judaismus za luteránství. *Tel pére, tel fils* (jaký otec, takový syn). Jeho rodina pak žila jako liberální protestanté bez jakéhokoliv hlubšího náboženského přesvědčení.¹⁹⁷

Netřeba dodávat, že žádný člověk by nebyl schopen dosáhnout svatosti, aniž by byl důsledným člověkem. Marx používal svou vlastní chybnou ideologii jako měřítko, jímž měřil náboženství. Křesťanství má lepší metodu, jak kriticky posoudit pokus stát se svatým, aniž by se dotýčný nejprve stal člověkem. Takový postup se označuje za „farizejství“. Marx spěchal, aby změnil svět, a tak se málo staral o některé zásadnější body kritického myšlení. „Filosofové různými způsoby svět jenom *interpretovali*; jde však o to, svět *změnit*.“¹⁹⁸ Vzhledem k jeho mělkému a příkrému odmítnutí náboženství není překvapující, že Marx byl stejně naivní, když si myslel, jak snadné bude pro jeho následovníky stát se svatými bez Boha, tak jako se spletl v úsudku, jak snadné je pro jeho protivníky, aby se stali svatými, aniž by byli lidmi. Karl Stern poznamenává, že logika marxismu neprodukuje ani světce, ani autentické lidské bytosti, ale „nejkrutější a nejohavnější formu odlidštění, něco jako nadpřirozenou podívanou, v níž již není možné rozeznat lidskou podobu“.¹⁹⁹ Marx požadoval po lidech, aby věřili tomu, čemu nemohl věřit žádný rozumný člověk. Požadoval, aby věřili, že historie byla druhem všezahrnující dělohy, která by nějak rozdělila čas na dvě části a porodila člověka „z říše nutnosti do říše svobody.“²⁰⁰ „Marx popřel existenci Boha,“ komentoval Allan Bloom, „ale převrátil všechny Jeho funkce v historii, která nevyhnutelně směřuje k naplnění smyslu člověka a která probíhá v Prozřetelnosti.“²⁰¹ Člověk zbavený Boha je ořezaný. V užším smyslu je to velmi přesná definice pekla. Kvůli svému mesiášskému hněvu vůči odcizení Marx nikdy nepochopil, že nejhlubší formou odcizení je ta, která odděluje člověka samého od jeho bližního. Marx se za-

¹⁹⁷ MICELI, Vincent P. *The Gods of Atheism*. New Rochelle, NY: Arlington House, 1975. s. 94.

¹⁹⁸ MARX, Karl. „Theses on Feuerbach, Thesis 11“, *The Marx-Engels Reader*. New York: Norton, 1972.

¹⁹⁹ STERN, Karl. *The Third Revolution*. New York: Harcourt, Brace, 1954. s. 131–132.

²⁰⁰ MARITAIN. *True Humanism*. s. 44.

²⁰¹ BLOOM, Allan. *The Closing of the American Mind*. New York: Simon and Schuster, 1987. s. 196.

měřil na způsoby výroby a vztahy mezi dělníkem a jeho výrobkem. V knize *Jednající osoba* Wojtyła poukazuje na to, že pokud odcizení mezi lidmi nebude překonáno, všechno ostatní je zbytečné:

Je to člověk, kdo vytváří systém výroby, formu technické civilizace, utopii budoucího vývoje, programy sociální organizace lidského života atd. Je tedy na něm, aby bránil v rozvoji takovým formám civilizace, které by způsobily dehumanizující vliv a následné odcizení jednotlivce. V důsledku toho, že odcizení lidí od jejich bližních, za které je člověk zodpovědný sám, je prvotní příčinou jakéhokoliv následného odcizení vyplývajícího z příslušného systému hmotného uspořádání statků a jejich rozdělení v životě společnosti. Podstatu tohoto odcizení zřejmě odhaluje přikázání „miluj“. Odcizení člověka od ostatních lidí je dáno pohrdáním nebo zanedbáním skutečnosti, že pojem „bližní“ označuje hloubku účasti, a zanedbáváním vzájemných vztahů a podřízeností lidí v jejich lidství, které je tímto pojmem vyjádřeno, což dokazuje nejpodstatnější princip každé skutečné společnosti.²⁰²

Marx nabízí světu náhradní náboženství, které má mnoho znaků křesťanství, i když v pokřivené podobě. Nacházíme v něm také příslib spravedlnosti, vykoupení, radost, rovnost, společenství, a dokonce i utopický ráj. Ale chybějící prvek – láska – je činí prázdným a neužitečným. Stejně jako jakýkoli jiný program, který postrádá nejzákladnější a nejpozitivnější soudržnost, která spojuje lidské bytosti, musí marxismus nutně vést ke kultuře smrti, protože postrádá lásku. V případě marxismu je kronika důkazů obzvláště jasná. A pokud v moři iluzí, které marxismus propagoval, existuje něco, čemu nás historická zkušenost marxismu se zdánlivě neodolatelnou jasností a silou naučila, pak je to toto: nemůže existovat spravedlnost bez lásky a nemůže existovat kultura života bez spravedlnosti.

D.D.M.

²⁰² WOJTYŁA, Karol. *The Acting Person*. Dordrecht: D. Reidel, 1979. s. 297.

Auguste Comte

V roce 1842 zveřejnil Ludwig Feuerbach knihu *Podstata křesťanství*. Téhož roku vydal Auguste Comte ohromné šestidílné klasické dílo, na němž pracoval mnoho let *Kurz pozitivní filosofie*. První svazek byl vydán v roce 1830. Ve svých dílech předložili oba autoři světu nové náboženství, v němž již nekraloval Bůh a jeho místo převzal člověk. Jak poznamenal jeden kritik: „Herr Feuerbach v Berlíně stejně jako Monsieur Comte v Paříži nabídli křesťanské Evropě k uctívání nového boha. A to lidskou rasu.“²⁰³

Feuerbach povýšil lidský druh na objekt uctívání. Comte byl mírnější. Jeho nový bůh – Humanita – sestával pouze z těch lidí, kteří pozitivně přispěli lidské společnosti. Feuerbach nového boha nahradil fiktivním božstvím, které způsobilo člověku odcizení od lepší části sebe sama. Novým božtvem nahrazuje Comte Boha křesťanství, který byl nezbytným historickým odrazovým kamenem k novému nejvyššímu bytí – „Le Grand Être“ (Velké bytí neboli Humanita). Feuerbach byl revolucionářem, Comte evolucionistou, oba však byli utopisty. Feuerbach skromně svěřil svůj ráj potomstvu. Comteho evolucionismus vyvrcholil v Utopii, kterou sám navrhl. Jak o něm řekl John Stuart Mill, byl „veleknězem zbožštěné humanity.“ Předsedal náboženství, které bylo podle jeho názoru podstatně lepší než křesťanství. Většina kritiků však došla k závěru, že byl podveden iluzí svého vlastního výtvoru.

²⁰³ LUBAC, Henri de. *The Drama of Atheist Humanism*. San Francisco: Ignatius Press, 1995. s. 135.

Rodiče nechali svého syna pokřtít jménem Isidore Marie Auguste François Xavier Comte (1798–1857). Tato invocace celé litanie ke křesťnám patronům mohla znamenat, že jeho katoličtí rodiče jej toužili svěřit pod spolehlivou duchovní ochranu. Ale ve Francouzské republice trávající už šestý rok byly všechny kostely uzavřeny a křest dětí byl přísně zakázán a po roce 1793 i státem trestán. Rodiče byli velice zoufalí. Jejich touha poskytnout synovi náboženské hodnoty vytvořila v kombinaci se státním zákazem znemožňujícím přijímat svátostný pokrm podivný protiklad, který charakterizuje Comteho celoživotní postoj k náboženské praxi. Byl upřímně nábožensky založen, ale jeho intenzivní *nevíra* v Boha jej vedla k uspořádání ateistické formy náboženství, v níž se stala předmětem uctívání Humanita (Lidskost). Ve čtrnácti letech prohlašoval, že už je ateistou. „Nevěřím v Boha,“ opakoval neustále. Humanita mu vzala srdce i duši a stala se objektem jeho náboženského zanícení.

Comte byl zneklidněn sociálním chaosem, který pokračoval ve stopách francouzské revoluce. Stejně jako úředníci římské říše obvinili z pádu „věčného města“ v roce 410 křesťanství, tak také Comte tvrdil, že totéž teocentrické společenství je zodpovědné za neúspěch francouzské revoluce. „Lidstvo,“ jak prohlásil, „není stvořeno k tomu, aby přebývalo v troskách.“ Comte si vzal za své poslání, že má nahradit nepořádek pořádkem, křesťanství novým a mnohem lepším náboženstvím, které svou pozornost upíná pouze na pozemské sociální dobro lidstva. „Veřejně jsem se chopil pontifikátu, který mi přirozeně připadl,“ prohlásil.²⁰⁴

Křesťanství bylo z Comteho hlediska pochybné a bez možnosti obnovy, protože již ze své podstaty je asociální. Jak svým pojetím člověka, tak svým pojetím spásy je výlučně náboženstvím jednotlivců. Každý člověk je podle něj stvořen k obrazu Božímu, a proto má nekonečnou hodnotu. Kromě toho jedinou věcí, která je důležitá pro každou duši, není blaho lidstva jako celku, jak to požaduje Comte, ale osobní svatost a spása konkrétních duší. V důsledku toho je křesťanství radikálně nemorální. Je strukturováno tak, že „křesťanský egoismus“ jednotlivce je modelován podle „absolutního egoismu“ Boha. Křesťané nejsou soucítícími bytostmi, které oslovují ostatní ve společnosti, ale jsou „poutníky,“ kteří putují

²⁰⁴ COMTE, Auguste. *Lettres inédites à C. de Blignières*. Paris: Vrin, 1932. s. 136.

tímto světem vlastní cestou k tomu, co si představují pod pojmem lepší svět. Jsou to opovrženímhodní anarchisté a také jsou příčinou velkých nepokojů ve světě, včetně katastrofy, která postihla Francii po revoluci.

Snad není nutné zdůrazňovat, že Comte nevěděl prakticky nic o křesťanství ani o evangeliích. Stačí připomenout, že křesťanství nemůže být důraznější, pokud jde o kontinuitu mezi tímto světem a tím příštím. Křesťanství učí, že osobní svatost je neoddelitelná od lásky k bližnímu, která je jedním ze dvou největších Božích přikázání, a že radost člověka v nebi je úměrná lásce, kterou měl pro ostatní lidi v tomto světě. V každém případě chtěl Comte lepší svět, než byl ten, jenž ho obklopoval. Jeho rozčarování z křesťanství (a všech ostatních náboženství) bylo kombinováno s nespoutaným nadšením pro empirické vědy. Budoucnost patřila vědě, teologii a metafyzice patřila minulost. Definoval tři etapy, jimiž mělo lidstvo projít, tak jak postupně probíhá vývoj člověka, který od dětství přes mládí doroste až k dospělosti. Teologie je podle něj zcela fiktivní a metafyzika se zabývá pouhou abstrakcí. Pouze empirické vědy mohou poskytnout pozitivní poznatky, poznání natolik jasné a důvěryhodné, jaké je potřebné pro organizaci společnosti. Dle Comteho vede pokrok věd k největší a definitivní vědě, *sociální fyzice*, pro niž vymyslel termín „sociologie“. Naproti tomu křesťanská víra, jak říká Comte, „posvětila osobnost každé existence, a tím, že každou z nich navázala přímo na nekonečnou moc, ji hluboce izolovala od *humanity*“.²⁰⁵ Comte chtěl reorganizovat společnost tak, aby „naši mladí žáci byli zvyklí od dětství pohlížet na vítězství sociálnosti nad osobností jako na velký cíl člověka“.²⁰⁶

Comte nebyl obrazoborcem. Nechtěl zničit dědictví minulosti. Spíše je chtěl zaktualizovat a zakomponovat do svého pozitivistického systému. Ačkolí nenáviděl katolicismus a hodnotil jej jako nejvíce nemorální ze všech náboženství, velmi obdivoval jeho strukturu. Jeho cílem tedy bylo zbavit katolicismus jeho nadpřirozených prvků víry a přitom zachovat všechny jeho hmotné vlastnosti. Požaduje proto s mesiášským fanatismem kompletní sekularizaci katolicismu, a sice úplné oddělení od Boha, Krista a Písma svatého, přičemž mají být zachovány jeho instituce a autoritativní struktury na širším a pevnějším základě, než jaký mohl poskytnout pouze

²⁰⁵ COMTE, Auguste. *Catéchisme positive*. Paris: Garnier, 1890. s. 166.

²⁰⁶ Tamtéž, s. 263.

pozitivismus. „Vládu nad dušemi“, jak si představoval, by předal do rukou pozitivistických duchovních. Uctívání humanity by se konalo ve starých katolických kostelech. Paříž měla nahradit Řím jako nové náboženské centrum. V církevním roce se mělo slavit čtyřiaosmdesát náboženských svátků a aspoň jednou týdně se měl věnovat jeden den stále většímu velebení lidstva. Chtěl devět místo sedmi svátostí podle počtu planet ve sluneční soustavě. Měli je slavnostně udělovat kněží humanity. Poslední svátost, „Inkorporace“, měla být ekvivalentem kanonizace. Ta se měla konat sedm let po smrti člověka a měla vyjadřovat dle posouzení kněžstva humanity, že dotyčný si zaslouží být uctíván. Kult Panny Marie měl být zachován jako obraz ideálního žensství. V dopise svému kolegovi z Anglie, Johnu Stuartu Millovi, Comte zopakoval své přesvědčení, že jeho náboženství humanity nahradilo katolicismus a integrovalo jej. „Čím více jsem zkoumal toto obrovské téma, tím víc jsem se utvrzoval v pocitu, který jsem měl již před dvaceti lety, v době mého studia duchovní sféry, že my systematictí pozitivisté jsme pravdivými nástupci velkých osobností středověku, protože přejímáme sociální práci ve stavu, do jakého ji dovedl katolicismus.“²⁰⁷ Comte si vypůjčil ze středověkého katolicismu prakticky všechno kromě jeho dogmat. Comteho nové náboženství nahrazuje pojem „Boží sluha“ pojmem „služebník humanity“. Ty první považoval za „skutečné otroky, předmět rozmaru nevyzpytatelné síly“, a ty druhé za lidi, jimž má být díky dobročinnosti pozitivismu poskytnuta „systematická svoboda“.²⁰⁸

Uctívání abstraktní humanity se zdá být nereálným a nevyhovujícím jakékoliv tělesné lidské bytosti. Auguste Comte byl samozřejmě člověkem z masa a kostí obdařeným lidskými potřebami a lidskými city. Byl sedmáct let ženat s Caroline Massinovou. Byl to bouřlivý svazek poničený třemi rozchody a bezpočtem hádek. Caroline mu však byla svým specifickým způsobem oddána a ošetřovala jej po jeho těžkém nervovém zhroutilí v roce 1826 až do uzdravení. Když byli manželé finančně na dně, nabídla, že by mohla k jejich rozpočtu přispět příjmy, které by získala ze vztahů s jinými muži. To Comte odmítl. Dva roky poté, co se v roce 1842 definitivně rozešli (právě v den, kdy dodal poslední svazek svého opus magnum do tisku), se setkal s Clotilde de Vaux, mla-

²⁰⁷ COMTE, Auguste. *Lettres d'Auguste Comte á John Stuart Mill*. Paris: 1877. s. 359.

²⁰⁸ LUBAC de. *The Drama of Atheist Humanism*. s. 173.

dou a krásnou manželkou defraudanta, který zmizel z Francie, aby uprchl trestnímu stíhání. Stali se přáteli, ale ne milenci. Manželství nepřicházelo v úvahu. Jejich přátelství netrvalo dlouho, Madame de Vaux zemřela na tuberkulózu rok po jejich setkání.

Comteho idealizace a virtuální zbožštění Clotildy po její smrti nám předkládá snad nejbizarnější rituál, který kdy nějaký důležitý filosof prováděl v zájmu udržení své filosofie. Comte udělal z křesla, v němž Madame de Vaux sedávala, když chodila ke Comtemu na „svaté středeční návštěvy“, domácí oltář, a pokládal na něj květiny. Třikrát denně po třináct a půl roku Comte pečlivě prováděl zbožný kultovní rituál, který vytvořil a ustanovil pro svou milovanou Clotildu. Klekával před křeslem a chtěl si vyvolat Clotildin obraz, recitoval verše na její počest a znovu prožíval v myšlenkách rok štěstí, který připomínal jeho přátelství s ní. Třikrát jí opakoval větu z pera Tomáše Kempenského: „*Amem te plus quam me, nec me nisi propter te!*“²⁰⁹ (Miluji tě víc než sám sebe, ba vlastně mám rád sám sebe jen kvůli tobě.) Tento sentiment kromě mnoha jiných modliteb, jimiž vyjadřoval svou úctu k ní, dobře vyjadřoval podstatu jeho sociální filosofie, neboť reprezentuje úplné potlačení osobního sobectví a naprosté potlačení sebe sama v zájmu milované. Zachycuje ducha dokonalé formy uctívání humanity vedoucí k vyloučení lásky k sobě samému.

Pro Comteho byla Clotilda oslaveným obrazem humanity, která mu jakožto abstraktní musela připadat spíše suchá a nepřitažlivá. Jeho extravagantně romantické vzpomínky na zemřelou Madame de Vaux v něm vyvolávaly představy, s nimiž mohl navazovat osobní vztah. Jacques Maritain shledával takové praktiky jako „idealizaci frustrované erotiky“ a spíše „politováníhodné“.²¹⁰ Vincent Miceli na to odpovídal:

Pohled na velekněze pozitivismu klečícího před křeslem a kyticí – památka na šťastné středeční Clotildiny návštěvy – a oživujícího si s intenzivním soustředěním její zářivou postavu, a pak znovu rozněčujícího své emoce do exaltovaného stavu euforie, je jedním z nejtragičtějších příkladů v historii toho, jak génius ztrácí duševní zdraví v jasné ná-

²⁰⁹ DUMAS, George. *Psychologie des deux messies positivistes, Saint-Simon et Auguste Comte*. Paris: Alcan, 1905. s. 214–216.

²¹⁰ MARITAIN, Jacques. *Moral Philosophy*. New York: Charles Scribner's Sons, 1964. s. 324.

vaznosti na své odmítnutí Boha z rozumových a „objevných“ důvodů.²¹¹

Využíval Comte Clotildu při uctívání humanity jako svého přímluvce? Nebo byl posedlý Madame de Vaux, která zaujala místo humanity? Henri de Lubac poznamenal: „Jak přesně byly v Comtoho době organizovány ceremonie u křesla Clotildy de Vaux, je záležitostí menšího významu... Pozitivismus má své věrné stoupence a je uctíván, protože má svůj idol. Pozice Boha byla převzata dobře a opravdově.“²¹²

Napadají nás dvě důležité otázky. Subjektivně vzato, dosáhl Comte ve svém náboženství humanity zcela nesobecké oběti? Objektivně vzato, není jeho uctívání humanity pouhým modlářstvím?

Podle všeho byl Comte nesmírným egoistou. Maritain říká, že Comte sám na sebe pohlížel „velkolepě a naprosto vážně“.²¹³ George Dumas pozoroval, že jeho hlava byla naplněna „sny o společenské slávě“, v nichž viděl, „jak nad jeho hrobem vlaje prapor lidstva, Clotildu, která reprezentuje lidstvo na baldachýnu Západu, Pantheon znějící hlasitým zvukem varhan a zpěvem věrných a žen, hodných dcer lidstva, chválících pravověrného zakladatele“.²¹⁴ Miceli uvádí, že byl „extrémně samolibý, silně svévolný a šíleně žárlivý“.²¹⁵ Podle de Lubaca Comte „každý den klesal hlouběji do monstrózního egocentrismu“.²¹⁶ *Encyclopedia Britannica* uvádí, že „Comte byl poněkud temnou, nevďěčnou, sobeckou a egocentrickou osobností“.²¹⁷

Zdá se, že Auguste Comte byl velice nevhodným kandidátem na průkopníka nového náboženství, jehož první příkázání požadovalo potlačení ega. Spíše než že by Comte a jeho učedníci uctívali lidstvo, se zdálo pravděpodobnější, že Comte chtěl, aby se jeho žáci a lidstvo klaněli jemu. Byl ve skutečnosti diktátorem, který netoleroval ve svém novém náboženství nic, co sám neschválil. Usta-

²¹¹ MICELI, Vincent P. *The Gods of Atheism*. New Rochelle, NY: Arlington House, 1975. s. 169. Miceli dodává, že „jeho vášeň pro ni [Saint Clotilde] jej svedla do koloběhu spekulací a chování, které jej přivedly až k šílenství“. s. 160.

²¹² LUBAC de. *The Drama of Atheist Humanism*. s. 179.

²¹³ MARITAIN. *Moral Philosophy*. s. 272.

²¹⁴ DUMAS. *Psychologie des deux messies positivistes*. s. 248–249.

²¹⁵ MICELI. *Gods of Atheism*. s. 158.

²¹⁶ LUBAC de. *The Drama of Atheist Humanism*. s. 229.

²¹⁷ „Comte“. *Encyclopedia Britannica*. 6:188.

novil přísné kontroly materiálů, které jeho stoupenci mohli číst, tím že vymezil na sto titulů vědy, filosofie, poezie, historie a všeobecných poznatků, které vybral on sám. To mělo stačit k uspokojení pozitivistické mysli. Veškerá další četba měla být vhozena do plamenů. Tuto velmi restriktivní formu čtení označoval pojmem „*hygiène cérébrale*“ (duševní hygiena). Intelektuální kritika měla být zakázána, hereze nemilosrdně vymýcena, „hříšníci“ měli být veřejně poníženi, a měla být vyžadována absolutní poslušnost Comtemu. Byl tak důkladný při rozhodování o tom, co by bylo dobré pro jeho učedníky humanity, že začal řešit podrobnosti, které druhy z živočišné a rostlinné říše jsou člověku k ničemu, a proto by měly být plánovitě zničeny. V reakci na Comteho bezprecedentní namyšlenost John Stuart Mill poznamenal: „Lidstvo dosud nebylo pod nadvládou někoho, kdo předpokládá, že ví všechno, co je třeba poznat, a jakmile sám sebe postaví do čela lidstva, bude možno knihu lidského poznání ukončit... Nepředstavuje si, že disponuje vším věděním, ale pouze tolik, že je neomylným soudcem toho, co stojí za poznání.“²¹⁸

Comteho sociologie je ve skutečnosti *sociolatrií* (Comteho pojem pro ideologii sociokracie), v níž se jeho následovníci slepě podřizovali Comtemu jako svému nejvyššímu diktátorovi. Sotva lze zpochybňovat, že Comte byl výjimečným egoistou. Objektivní znak jeho náboženství, tzv. „Velké Bytí“, však je ve skutečnosti pouhou modlou. Comteho svatá trojice, která se skládá z „Velkého Milieu“ (vesmíru), „Velkého Fetiše“ (Země) a „Velkého Bytí“ (Lidstva) a kterou Comte navrhoval adorovat, není ničím jiným než kolosální fikcí. Podle Maritaina byl Comte „maximálně autentickým a patologicky se plazícím modlářem“.²¹⁹

Vzhledem k tomu, že Comte byl bezohledným egoistou, který navrhoval pro své následovníky modlářství, může být na jeho „pozitivismu“ jen málo pozitivního, neboť tento postoj nevyhnutelně vede k tyranii a diktatuře. Comteho nové náboženství se zřetelně jeví být uvažováním šilence písíciho ve chvílích pomatení. Maritain

²¹⁸ MILL, John Stuart. *Auguste Comte and Positivism*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1961. s. 180–181. Viz také MILL, John Stuart. *Autobiography of John Stuart Mill*. London: Oxford University Press, 1955. s. 180–181. Zde Comteho ateistický kolega a dočasný obdivovatel napsal, že *Système de politique positive* je „nejúplnějším systémem duchovního a temporálního despotismu, který kdy vyšel z lidského mozku. ... Kniha je varováním pro sociologické a politické myslitele, předvídá, co se stane, jakmile lidé ztratí ve svých spekulacích hledisko hodnot svobody a individuality.“

²¹⁹ MARITAIN. *Moral Philosophy*. s. 324.

poznává, že „podívaná na velekněze humanity rozechřívajícího soucitné instinkty, jimiž dostává žáky do varu svými vlastními pracně vymyšlenými bajkami, je zřetelným znamením degradace, jaké mohl být vystaven intelekt v devatenáctém století“.²²⁰ Existuje pro to určitá logika daná vývojem jeho názorů, který byly současně ateistické a benevolentní. Neexistuje-li Bůh, který přijde zachraňovat v hodině sociálních bouří, musí to člověk udělat sám. Pokud však byla náboženství v minulosti příliš zaměřena na individuální spásu, musí být nové, čistě „imanentizované“ náboženství zcela nezištné. Je třeba uctívat samotnou humanitu, nikoli Boha, a to prostřednictvím nesobeckých duší, které nemají osobní práva, ale pouze neodmítnutelnou povinnost sloužit lidstvu, povinnost, která musí být vynucena diktátorem spolupracujícím se svými výkonnými úředníky, se sborem podřízených kněží.

Není třeba zmiňovat, že společnost bez práva je společností bez spravedlnosti. Ateistická společnost nijak nezabezpečuje spravedlnost, neboť tato společnost považuje sebe sama za nekritizovatelného boha. Comtovo „Velké Bytí“ nevyhnutelně vyžaduje ztělesněnou formu. Odtud je možný rychlý přechod k Velkému Bratrovi. Předsudky, intolerance a diskriminace se stávají normou. „Ať se zde nezakrývá skutečnost, že dnešní služebníci Lidstva vyhánějí služebníky Boží,“ píše Comte, „z naprosto všech správ věcí veřejných, protože tito jsou neschopni řádně se starat o takové věci a správně jim porozumět.“²²¹

Comte úplně ztratil náhled na celistvého člověka. Ponížil jej na poslušného, nesobeckého a uctivého altruistu a poté, co z něj odstranil značný díl jeho lidskosti, jej vyzval, aby miloval Humanitu. Henri de Lubac poznává: „Comte byl schopen uvést své náboženství do praxe jen proto, že v pozdějších letech svého života částečně ztratil smysl pro realitu.“²²² Comte nejenže ztratil smysl pro obecnou realitu, ale také smysl pro realitu lidské osoby a rovněž pro podstatu společnosti. Nevšiml si skutečnosti, že i „altruistická láska“, pokud není v kombinaci se spravedlností, není dobročinná, ale represivní. Taková láska ve skutečnosti inklinuje ke zničení lidského charakteru, který se snaží zušlechtit. Jeho nové náboženství se skládá ze silně okleštěných jednotlivců podílejících

²²⁰ Tamtéž.

²²¹ COMTE. *Lettres inédites*. s. 35-36.

²²² LUBAC de. *The Drama of Atheist Humanism*. s. 225.

se na zbožňování iluze. Výsledkem je smrt, a to jak pro jednotlivce, tak i pro společnost.

Na rozdíl od Marxe Comte neobhazuje použití násilí. Jeho budování kultury smrti, alespoň podle jeho plánu, je dosahováno převážně přesvědčováním. „V Comteho revoluci nejsou zvěrstva,“ píše Karl Stern. „Nejsou tam mučedníci. Člověk, obraz Boží, je veden k bezbolestné smrti.“²²³ Opět na rozdíl od Marxe Comte obhazuje lásku. Marxistický ateismus požaduje od člověka celkové obětování sebe sama, které probíhá během dialektické transformace světa. Comteho láska naproti tomu hlásá, že je sama principem, ale láká pouze iluzí sebedarování. Comte je sentimentalistou, který se pokouší o zneužití lidských *požitů* lásky. Tím, že směřuje tyto pocity nikoliv k jiným osobám ve formě vztahů Já–Ty, ale k abstrakci, Humanitě–Lidstvu, své následovníky podvádí. „Mým principem je láska, mou základnou řád, mým cílem pokrok,“ prohlásil.²²⁴ Ale jeho výsledkem je tyranie.

Comteho filosofie jako celek je neobhajitelná. V plném rozsahu ji neakceptuje nikdo. Neexistují žádní Comteho následovníci v užším slova smyslu. Budoucnost nebude Comteho ctít, jak marně předpovídal, že k tomu dojde. Žádné prapory nebudou vlát na jeho počest. Nicméně různé cihly, které přidal do stavby kultury smrti, již budoval, mají svůj vlastní konkrétní vliv. Maritain hořekuje nad vlivem, který Comteho sekularizované křesťanství má díky své „pomalé a nepostřehnutelné dechristianizaci velkého počtu katolických duší“.²²⁵ De Lubac shledává Comteho pozitivismus, i s jeho slibem osvobodit člověka od „nesnesitelného jha“ transcendentnosti, spíše více spojeneckým než antagonistickým vzhledem k marxistickým a nietzscheovským proudům, které působí v současném duchovním klimatu.²²⁶ Comte měl rovněž významný vliv v oblasti scientismu, kde empirické vědy vytěsnilly metafyziku; relativismu, kde se pravda stala neštěstím, a feminismu, kde jsou ženy považovány za morálnější než muži. Měl významný vliv při prosazování sekulárního humanismu, který nemá odpovědnost vůči Bohu, a proto neváhá po celém světě podporovat antikoncepci, sterilizaci, potraty, eutanazii.

²²³ STERN, Karl. *The Third Revolution*. New York: Harcourt, Brace, 1954. s. 148.

²²⁴ COMTE. *Catéchisme positif*. s. 59.

²²⁵ MARITAIN. *Moral Philosophy*. s. 317.

²²⁶ LUBAC de. *The Drama of Atheist Humanism*. s. 136.

Neexistují idoly, které by člověku přinášely užitek. Comteho idol humanity, která odmítá svědomí, kritiku, křesťanství a opravdový soucit, pohlcuje a ničí mysl a srdce jejích ctitelů. Přitom tím činí velký krok k vytvoření kultury smrti. Volně vyjádřeno, neexistuje opravdový duchovní život bez morálky. Comteho mesiášský pozitivismus buď pohltí morálku do svého ateistického náboženství, které uctívá abstrakci, nebo absorbuje morálku do vědy jako mýtickou náhradu za moudrost. V každém případě to znamená smrt autentické osoby, která je nepostradatelným aktérem a prvkem kultury života. Comte nechápal, jak by lidská osoba mohla být současně jedinečnou bytostí a zároveň tvůrčím členem společnosti. A tak se rozhodl jedinečnou bytost potlačit s cílem zajistit plnohodnotné členy společnosti. Ale tím, že člověku upřel přirozené nároky na osobní svobodu a svědomí, ve skutečnosti znemožnil svůj podíl na vytváření kultury života.

D.D.M.

Judith Jarvis Thomsonová

V roce 1971 vydalo nakladatelství Princeton University Press ve svém prvním čísle časopisu *Philosophy and Public Affairs* článek od Judith Jarvis Thomsonové nazvaný „Obrana umělého potratu“. Dr. Thomsonová (narozena 1929), profesorka filosofie na Massachusetts Institute of Technology, napsala velmi vychvalované knihy (*Acts and Other Events* [1977] a *Rights, Restitution, and Risk* [1986]) a mnoho článků na různá témata. Avšak svojí „Obranou umělého potratu“ udělala, můžeme-li to tak říci, díru do filosofického světa. Její článek se stal nejvíce otiskovanou statí, nejen kvůli tématu potratů, které je samo o sobě velmi významné, ale kvůli tématu celé současné filosofie vůbec. Protože její článek byl tak často přetiskován, uveřejňován v antologiích, čten a rozšiřován, stal se předmětem mnoha polemik, úvah a diskusí, zdá se velmi pravděpodobné, že měl podstatný vliv zvláště jako *apologie* umělých potratů. Šířící se popularita článku mezi právníky obhajujícími potraty naznačuje, že se jedná o nejlepší argumentaci, která byla předložena na toto téma. Na obhajobu tohoto článku sepsal nedávno jeden filosof z Tulane University celou knihu.

Než se Thomsonová dostane k jádru svého článku, nabízí krátkou polemiku nad tím, zda je lidská bytost osobností už od početí. Poměrně úsečně a hrubě odmítá snažení všech těch, kteří tvrdí, že lidský život rozhodně začíná už početím (a nikdy jindy) jako „nedostatečně obhájené“.²²⁷ V tomto bodě nezmiňuje žádného další-

²²⁷ THOMSON, Judith Jarvis. „A Defense of Abortion“ v *The Rights and Wrongs of Abortion*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974. s. 3.

ho autora. Ve skutečnosti nezmiňuje žádného jiného filosofa v celé své stati na úrovni školní slohové práce, která obsahuje toliko sedm poznámek pod čarou. Vzhledem k tomu je tedy těžké se ubránit dojmu, že nebyla obeznána s důležitými pracemi na toto téma, které byly v roce 1971 dostupné. K takovým autorům patří např.: Albert Liley, Jérôme Lejeune, Germain Grisez, Paul Ramsey, Geraldine Lux Flanaganová, John T. Noonan ml., Norman St. John-Stevas, John Finnis, David Granfield a mnoho dalších, kteří jsou jak zdatnými mysliteli, tak i vhodnými obránci.

Aniž by poskytla nějaký argument na podporu svého stanoviska, tvrdí Thomsonová následující: „Právě oplodněné vajíčko, čerstvě implantovaný shluk (chomáček) buněk, není osobou o nic víc, než je žalud dubem.“²²⁸ Ve skutečnosti čerstvě oplodněné vajíčko, zvané „zygota“, je složeno z jediné buňky. Hovořit o něm jako o „shluku buněk“ je snahou o nerelevantní citový argument. Přinejmenším jde o velmi nevědecký výrok. Zygota a následující stupně ve vývoji embrya jsou vysoce uspořádané. Její sebevědomí v pozici kvalifikovaného kritika svých odpůrců nemůže ospravedlnit používání takto nevybíravého a naprosto nevhodného termínu. Nikdo se nezmiňuje o žaludu jako o „chomáči buněk“.

Tvrzení Thomsonové o tom, že „žalud“ není „dub“, zaměňuje vedlejší aspekty za podstatné. Stejnou osobu v různých stádiích života označujeme jinými termíny, jak úžasně ukázal Shakespeare ve své komedii *Jak se vám líbí*. „Vrníci nemluvně“ není „plačtivý žák“ ani „mileneček“ se svojí „skličnou baladou“ není totéž jako „podivně láteřící vojín“.²²⁹ Přesto každý v Shakespearově obecnství chápal, že jeho pestrá škála přívlastků je užita pro tutéž vyvíjející se a poté zase slábnoucí bytost. Názvy označují *stavy* jedné a téže bytosti, ne řadu různých bytostí. Tato označení se vztahují k vedlejší charakteristice. Hlavní podstata, substance, *člověk*, který žije a podstupuje změny, je stabilní entitou, která stále trvá. Žalud není dubem, ale jedinec *Quercus alba* (dub bílý) je zcela určitě *Quercus alba*. Žalud i dub patří tomu stejnému biologicky klasifikovatelnému druhu. Oba mají stejnou DNA. Během své ontogeneze dostávají různá jména stejně jako každý jiný organismus, který roste a vyvíjí se. Ale jejich podstata zůstává – *Quercus alba*.

²²⁸ Tamtéž, s. 2.

²²⁹ SHAKESPEARE, William. *As You Like It*. II, iii.

Thomsonová varuje před logicky nesprávnou „argumentací kluzkého svahu“, ale i zde zneužívá tohoto termínu. Po „kluzkém svahu“ se neklouže od *jedné bytosti* ke *stejně bytosti* v předchozím stádiu. Kluzký svah neargumentuje: „Nazvete-li dvouleté dítě lidskou bytostí, pak také víte, že i roční dítě budete nazývat lidskou bytostí.“ Principem kluzkého svahu je posunutí od jedné určité *záležitosti* k jiné, například od potratu k eutanazii nebo od pasivní k aktivní eutanazii.

Ale tyto argumenty, ačkoliv je Thomsonová uvádí celkem nevybíravě, jsou jen přípravné. Na čtenáře chce v tomto směru zapůsobit především tím, že i za předpokladu, že nenarozený je lidskou bytostí již od početí, nemusí být umělý potrat nutně nepřípustný. A tak v pocitu sebejistoty, že jej může ubránit, dokonce i když připustí (ačkoliv o tom silně pochybuje) lidství nenarozeného, prohlašuje: „Dejme tomu, že plod by byl člověkem od okamžiku početí.“²³⁰ Etickým dilematem je tedy následující: Jsou-li oba, matka i dítě v její děloze, lidskými bytostmi a mají tudíž oba právo na život, může být umělý potrat eticky dovolený, když žena nechce v těhotenství pokračovat?

Pro vyřešení tohoto dilematu Thomsonová poskytuje velmi působivou analogii, možná nejznámější svého druhu v celkovém množství literatury o potratech:

Jednoho dne se ráno probudíte a zjistíte, že ležíte v posteli vedle houslisty v bezvědomí, kterému bylo zjištěno smrtelné onemocnění ledvin... Společnost milovníků hudby... vás unesla a minulou noc byl oběhový systém houslisty připojen k vašemu, takže vaše ledviny budou teď odstraňovat jedy z jeho krve, stejně jako z vaší... Odpojením ho zabijete. Ale buďte v klidu, bude to tak jen na devět měsíců.²³¹

Thomsonová věřila, že vytvořila přirovnání, které je dokonalou analogií k případu těhotné ženy uvázané ke svému nechtěnému dítěti po stejnou dobu. Její argumenty stojí a padají s tímto základním předpokladem.

²³⁰ THOMSON. „Defense of Abortion“. s. 4.

²³¹ Tamtéž, s. 4–5.

Jistě zde jsou určité podobnosti. Ale jsou tyto scénáře z morálního hlediska v dokonalé vzájemné shodě? V obou případech máme dvě lidské bytosti, které mají právo na život. V obou případech závisí pokračování života jednoho z nich na ochotě druhého přinést mimořádnou oběť. Ale podobnost, kterou autorka potřebuje, aby její analogie byla správná, je sporná. Je pravda, že odpojení od houslisty a přímý potrat nechtěného dítěte jsou morálně rovnocenné činy?

Thomsonová je přesvědčená, že prakticky každý by souhlasil s tím, že odpojení od houslisty je morálně přípustné. Zdá se, že staví na pevném základě, ale ten vychází z faktu, že tento obraz není kontroverzní. Kdežto umělý potrat *je* kontroverzní, protože zahrnuje faktory, které se v houslistově případě nevyskytují. Podívejme se na tři z těchto faktorů:

1. *Povaha činu*: Čin odpojení se od houslisty je ospravedlněn na základě sebeobrany. Jde o zákonnou odpověď na napadení a ublížení na zdraví (a v příkladě, který Thomsonová použila, odpověď na únos a neoprávněné omezení svobody). Vývoj dítěte v děloze není příkladem napadení, ublížení na zdraví ani ničeho podobného. Napadení a ublížení na zdraví vyžaduje úkladný a zlý úmysl a vždy bylo obojí považováno za trestný čin. Zato vývoj dítěte v děloze matky nebyl jako trestný čin posuzován nikdy.

Akt odpojení není přímou příčinou houslistovy smrti. Houslistova smrt bude přímým důsledkem jeho ledvinového onemocnění. Kdežto při umělém potratu je dítě v děloze vlastně přímo zabito. Tyto dva úkony jsou odlišné a mají úplně jiný morální význam. Sebeobrana proti nespravedlivému útočníkovi se nedá srovnávat s přímým usmrčením nevinného dítěte v děloze.

2. *Úmysl činu*: Úmysl odpojení od houslisty spočívá v touze po svobodě, ne v touze po houslistově smrti. Samozřejmě by bylo nemorální chtít jeho smrt. Na tuto situaci, kdy dva výsledky závisí na jedné volbě, se klasicky používá princip dvojího účinku. Nikdy není dovoleno zamýšlet zlo. Na základě toho by bylo morálně nepřípustné chtít smrt houslisty. Ale tento nešťastný vedlejší účinek vlastního osvobození je dovolen, protože máte právo se osvobodit od nespravedlivého agresora. V analogickém případě mohou

lékaři legálně ukončit ženě mimoděložní těhotenství.²³² Záměr odpovídá dobrému léku, odstranění patologie (například vejcovodu, v němž se mimoděložní těhotenství objevilo) bez úmyslu usmrcení plodu, třebaže k němu dojde jako k vedlejšímu účinku. Záměr umělého potratu je zcela zřejmý, je jím smrt nenarozeného dítěte. Účel je o to jasnější díky použití výrazu „tragická komplikace“, který se používá k popsání vzácného případu, kdy dítě potrat v pozdějším stádiu těhotenství přežije. Žena se tím chce od svého nechtěného dítěte osvobodit, ale ona i lékař mají v úmyslu dítě přímo zabít. Jiným a přesnějším názvem pro umělý potrat je „feticida“, což doslovně znamená „usmrcení plodu“.

3. *Povaha daného vztahu*: Thomsonová předpokládá, že houslista a oběť nejsou příbuzní. Nepřikládá žádnou morální váhu jejich vztahu, který by nechuť oběti k devítiměsíční vazbě zmírnil. Předpokládá se, že ti dva jsou si zcela cizí. To určitě neplatí v případě vztahu mezi matkou a jejím dítětem. Zachováním spojení s houslistou oběť nezíská ani nedosáhne žádného druhu pozitivního vztahu. Oběť se například nestane houslistovým bratrem. Když žena otěhotní, už není jenom ženou. Ani její dítě není pouhým dítětem. Početím se žena stává matkou a dítě *jejím* synem nebo dcerou. Mezi těmito dvěma je základní mezilidský a všeobecně uznávaný vztah. Od matky se očekává, že bude pro své dítě dělat věci, které u dvou cizích lidí nikdo nečeká.

Vztah mezi matkou a dítětem není žádným přiděleným úkolem z vnějšku. Vztah vychází z její podstaty. Je projevem transcendentního rozměru její osobnosti. To, co platí pro početí, však neplatí pro setkání s cizím člověkem. Odpovědnost neoddělitelně spojená s mateřstvím je naprosto odlišná od té, která charakterizuje vztah mezi dvěma cizími osobami. Krom toho mateřství a mateřské povinnosti spolu úzce souvisí. Rozdíly mezi matkou a jejími mateřskými povinnostmi jsou převážně zanedbatelné. Mateřská odpovědnost proudí z matky, podobně jako světlo proudí ze slunce. Odvrátí-li se matka od svých mateřských povinností k svému dítěti, začíná tím ničit své vlastní mateřství. Mateřství ve své podstatě není samostatnou identitou. Thomsonová nechápe morální pravdu toho, že mateřství zahrnuje i zodpovědnost. Bez tohoto zásad-

²³² GRISEZ, Germain. *Abortion: The Myths, the Realities, and the Arguments*. New York: Corpus Books, 1970. s. 73, 340. „Mimoděložní těhotenství většinou z etického hlediska nepředstavuje žádný problém.“

ního smyslu pro zodpovědnost se degraduje vztah mezi matkou a dítětem na vztah mezi dvěma cizími lidmi. Přesto pak morální otázka nezní, zda má dítě „právo“ okupovat dělohu ženy, ale protože dítě už v ní je, zda má žena právo dítě vypudit.

Thomsonové se tedy nepodařilo koncipovat dokonalou morální analogii (mezi obětí připojenou k houslistovi a matkou propojenou pupeční šňůrou se svým dítětem), která by objasnila ospravedlnění umělých potratů. A to ani v nejmenším. Možná to sama cítila, protože nám poskytla druhou analogii, pro případ, že bychom nebyli zcela přesvědčeni tou první:

Představte si, že najednou zjistíte, že jste uvězněna v malinkém domečku spolu s rostoucím dítětem... Jste už u zdi a za pár minut budete umačkána k smrti. Na druhou stranu dítě nebude umačkáno k smrti.²³³

Zde Thomsonová líčí situaci, která je zcela smyšlená a směřuje naše myšlenky spíše k světu Alenky v Říši divů než k našemu světu. Odvolává se na fantasmii, aby nás mohla poučit o realitě. Avšak použitím takto nevhodného příkladu naznačuje, že je sama značně zmatekna ohledně skutečné reality, kterou prohlašuje za svoji specializaci. Dále pokračuje v řeči o „lidech-semenech“ pronikajících do našich domů jako pyl. Kvůli těmto vnikajícím semenům zavádíme bezpečnostní opatření, aby nám nezakořenila v koberci uprostřed našeho obývacího pokoje, kde by rostla jako skuteční lidé. Nechceme je ve svém domě ani ve svém životě, a proto podnikáme kroky, abychom je udrželi venku, například zakrytím „oken kvalitní sítí, tou nejlepší, kterou lze koupit“. A přesto „se může stát, a v některých opravdu velmi vzácných případech se to i stává, že jedna ze sítí je vadná a semeno přivane a zakoření se. Má osoba – sazenice, která se právě vyvíjí, právo používat váš dům? Určitě ne.“²³⁴

Profesor John T. Noonan ml. má povahu vědce. Není znám používáním hyperbol ani mírné nadsázky. V recenzi „Obrany umělého potratu“ Thomsonové píše: „Nelze si vůbec představit, že by v jiném období v historii mohla být karikatura tohoto typu předložena jako seriózní model představující morální volbu matky.“²³⁵

²³³ THOMSON. „Defense of Abortion“. s. 8.

²³⁴ Tamtéž, s. 15.

²³⁵ NOONAN, John T. Jr. *How to Argue about Abortion*. New York: AHC Handbook, 1974. s. 2.

Na druhou stranu podle Petra Singera představuje článek Thomsonové „nový standard kvality pro ty, kteří vnášejí do filosofie pojednání praktických problémů“.²³⁶

Přístup Thomsonové k filosofii je zvláštní. Opouští existenční realitu a odlétá do říše fantazie. Jakmile se tam usazuje ve světě, který z půlky sama vymyslela, prohlašuje, jak by měli lidé žít a jednat v našem reálném světě. Její pohled na svět se ubírá vpřed bez ohledu na jakýkoliv řád ať už světský nebo nadpřirozený. Lidé-semena jsou zaváti do našich domů, zakoření se v našich kobercích a chtějí, abychom se o ně starali. To je sci-fi, ne reálný svět. Avšak největší nebezpečí jejího uvažování nespočívá ve schválení potratů, ale v jejím zobrazení světa jako místa natolik děsivého ve své zvůli a naprosté nehostinnosti, že jediným útočištěm nám může být naše vlastní osamocená vůle. „Obrana umělého potratu“ Thomsonové je zároveň, byť i nevědomky, obranou Schopenhauera, Nietzscheho a Freuda. Říká: „Tohle tělo je *moje* tělo,“ čímž ukazuje, že to, co chce chránit, není mateřství, dítě ani rodina, ale její vlastní tělo. Tento morální pohled není ani tak způsoben sobectvím, jako spíše strachem. Strachem, který se jako běžný živočišný pud proti nám může obrátit s divokou zuřivostí a naprostou iracionálností. To není filosofie, ale hysterie.

Tak či onak vede Thomsonovou sérii jejích analogií k závěru, že právo na život nezahrnuje právo k okupování cizího těla.²³⁷ To je opět argument, ale irelevantní. A sice z toho důvodu, že její koncept „práva“ neodpovídá tomu, co je důležité ve sféře *morálky*. Pomocí následujícího scénáře lze ověřit praktičnost a dokonce i stupeň lidskosti jejího postoje.

Na místo vzdálené od břehů Newfoundlandu připlouvá *Carpathia* a nalézá zde trosečníky z *Titaniku*. Pomocí hlásné trouby oznámí kapitán zraněným, vydešeným a vyčerpaným trosečnickům, že plně respektuje jejich právo na život, ale protože nemají lístky, tak bohužel nemohou nastoupit a zabrat jeho loď. Opravdu nemá dost místa, vysvětluje dál a dodává, že by nebylo spravedlivé připravit cestující o příjemnou plavbu po moři, kterou si zaplatili. Jak se takový kapitán zapíše do historie? Jako námořní důstojník respektující práva druhých a svobodu volby? Jako pronikavě uvažující, morálně důsledný filosof? Nebo jako sociopat, který zcela postrádá lidský soucit?

²³⁶ SINGER, Peter. *Applied Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1986. s. 3. Singer do svého svazku začlenil i stať Thomsonové.

²³⁷ THOMSON. „Defense of Abortion“. s. 12.

Zamysleme se nyní nad případem z oblasti práva. Během jedné chladné lednové noci v Minnesotě na samém začátku dvacátého století požádal Orland Dupue rodinu Fleteauovu, s níž večerel, zda by u nich mohl zůstat přes noc, protože Dupue byl nemocný a velice unavený. Fleteauovi však odmítli. Kvůli tomu, že musel jít do mrazivého počasí, přišel Dupue o omrzlé prsty. Případ se dostal před soud, a ačkoliv obžalovaní nebyli smluvně povinni žalobci pomoci, soudce rozhodl: „Zákon stejně jako lidskost kázal, aby dotyčný nebyl ve svém bezmocném stavu vystaven nelítostným živlům.“ Soudce chápal, že mezi lidskými bytostmi existuje *morální* vztah, který je důležitější než *smluvní* vztah.²³⁸

Tato analogie, jakkoliv je nedokonalá, je situaci matky v nechtěném těhotenství mnohem bližší než případ houslisty. Ve světě jednotlivých práv, kde si každý člověk představuje, že je jako Robinson Crusoe, se nedá žít humánně. Můžeme respektovat jednotlivá „práva“ a přitom být nelidští. Svět „pouhých práv“ je zakrnělý, nelidský a truchlivý.

Morálka začíná tam, kde jsou lidé šlechetní a milující a kde patřičně plní své povinnosti, místo aby hlídali svá práva. Thomsonová tvrdí: „Morálka nepožaduje, abychom si navzájem byli milosrdnými samaritány nebo snad velmi dobrými samaritány.“²³⁹ Její postoj je právně přijatelný. Zcela však přehlíží skutečnost, že láska a šlecheta je primární, a zákon, právo a povinnost jsou sekundární.

John Finnis pravdivě tvrdí, že zásadní slabinou argumentu Thomsonové je to, že se snaží redukovat vztah mezi matkou a dítětem na „druh společenského smluvního vztahu“.²⁴⁰ Je zásadně nespravedlivé snažit se upravit otázky života a smrti, což zahrnuje i interrupce, a přitom ignorovat etickou nadřazenost lásky a obětavosti a zvažovat pouze právní stránku věci. Zákon bez lásky je jen jinou definicí cesty ke kultuře smrti.

Ve své skvělé studii na téma umělých potratů jako sporné otázky lidských práv James F. Bohan uvedl svoji odpověď na článek Thomsonové:

²³⁸ NOONAN. *How to Argue about Abortion*. s. 2–3.

²³⁹ THOMSON. „Defense of Abortion“. s. 20.

²⁴⁰ FINNIS, John. „The Rights and Wrongs of Abortion“ v Cohen et al. *Rights and Wrongs of Abortion*. s. 92.

Naproti tomu Thomsonová vidí právo na život jako něco, co bylo jinými lidskými bytostmi uděleno: Nenařazení nemají právo na život, protože jim těhotná žena „neudělila právo používat její tělo pro stravování a jako příbytek“ a protože žena nikdy neříká: „Zvu tě dál.“ V očích Thomsonové nemají lidské bytosti právo na život proto, že jsou prostě lidmi; musejí ještě navíc být chtěné.²⁴¹

Právo na život, které Thomsonová přiznává nenarozeným, předpokládá moc někoho jiného. V případě matky se jedná o uplatnění moci, když souhlasí s pokračováním existence nenarozeného. Nenařazení a jejich „právo na život“ jsou odevzdaní do její moci. Když kapitán *Carpathie* povolil trosečnickům z *Titaniku* nalodit se, *neudílel* jim právo ani je *nezmocňoval* k „právu na život“. Ve skutečnosti *respektoval* jejich právo na život a odpovědně a laskavě reagoval v souladu s tímto právem.

Právo nenarozených lidských osob na život není závislé na moci, povolení nebo schválení někoho jiného. Je zakotveno v jejich lidství. Podobně jako máme něco rádi, protože je to dobré (a není to dobré z toho důvodu, že to máme rádi), i existence práva je nadřazená tomu, zda právo je, či není respektováno (a nezávisle na tom). Snad by Thomsonová jako „feministka“ mohla chápat toto: žena má důstojnost z toho důvodu, že ji muž uznává a věnuje se jí; když na ni muž reaguje pozitivně, je to z toho důvodu, že je dobrá.

Největším z utrpení, která Lukrécie v Shakespearově epické básni *Zneuctění Lukrécie* prožívá, je vědomí, že za to, co se stalo, bude společnost vinit spíše *ji*, a nikoli útočníka. A právě obava z ostudy ve společnosti, kdy ji lidé budou nespravedlivě kritizovat, ji dohnala k tomu, aby spáchala sebevraždu. Nemůže dál žít s vědomím, že její důstojnost nebude respektována a že bude trvale trpět kvůli zlému jednání druhých.

Nikdo nehaní zvadlé květiny,
Nýbrž spílají kruté zimě, která ji zahubila;
Nikoliv poničená, ale ta, co poničila,
právem zasluhuje viny.²⁴²

²⁴¹ BOHAN, James F. *The House of Atreus: Abortion as a Human Rights Issue*. Westport, CT: Praeger, 1999. s. 80.

²⁴² SHAKESPEARE, William. *The Rape of Lucrece*. II, 1254–1257.

Sókratés se trpělivě a důkladně snažil vysvětlit Eutyfrónovi, arrogantnímu teologovi, že dobrá věc není dobrá proto, že ji bohové mají rádi; spíše ji bohové mají rádi proto, že je dobrá.²⁴³ Dnes bychom spíše řekli, že dobrý výrobek nedělá řemeslníka dobrým řemeslníkem, spíše dobrý řemeslník dělá dobré výrobky. Bytí předchází uznání; dobrota předchází lásku.

„Obrana umělého potratu“ Thomsonové je sama o sobě významným příspěvkem k vytváření kultury smrti. Ale ještě horší je její ničivě povrchní vnímání mateřství a redukce všech lidských bytostí na ostrovy vypočítavých individualit. Aby odůvodnila smrt nenarozeného, cítí se nucena odůvodnit smrt ve světle lásky a šlechetnosti. Je to, jako by řekla, že k odčinění smrti nenarozeného je zapotřebí smrti konkrétní osoby. Jedna podoba zabíjení vyžaduje předchozí podobu zabíjení: jsou-li naše duše mrtvé, určitě budeme lhostejní vůči podlosti umělých potratů.

D.D.M.

²⁴³ PLATÓN. *Eutyfron*. 10a.

ČÁST ČTVRTÁ

ATEISTIČTÍ

EXISTENCIALISTÉ

Jean-Paul Sartre

Na samém začátku devatenáctého století se jeden francouzský venkovský lékař oženil s dcerou statkáře. Den po svatbě nemile překvapen zjistil, že jeho tchán je bez peněz. Znechucen se svou ženou po čtyřicet dalších let nemluvil. Při jídle s ní komunikoval posunky. Ona se o něm zmiňovala jako o „svém nájemníkovi“.²⁴⁴ Přesto spolu měli tři děti. Jedno z těchto dětí ticha, Jean-Baptiste, se oženil se ženou, kterou její matka varovala před manželským životem, protože jej považovala za nešťastnou formu poznamenanou „nekonečným řetězcem sebeobětování, který přerušují noci plné hrubiánství“.²⁴⁵ Jean-Baptiste měl se svou ženou brzy dítě, ale novopečený otec krátce nato vážně onemocněl. Jeho žena se o něj starala, jak ale o několik let později ono dítě uvedlo: „Nikdy se nesnížila k takové nemravnosti, že by jej snad milovala.“²⁴⁶ Noci strávené péčí a strachováním se o svého umírajícího manžela zaviniily, že ztratila mléko. Kojenec byl poslán ke kojné, u které málem zemřel na střevní katar a „možná i na nelibost“.²⁴⁷

Toto dítě, které vyrůstalo za takových nepříznivých podmínek, je světu známo pod jménem Jean-Paul Sartre. Sartre brzké odloučení od obou svých rodičů s odstupem času hodnotí, jak „mu tato situace prospěla“.²⁴⁸ Podle jeho matky nebyl vystaven „těžkostem

²⁴⁴ SARTRE, Jean-Paul. *Words*. London: Hamish Hamilton, 1964. s. 12.

²⁴⁵ Tamtéž, s. 13.

²⁴⁶ Tamtéž.

²⁴⁷ Tamtéž.

²⁴⁸ Tamtéž.

s pozdějším odstavováním".²⁴⁹ Ale mnohem větší vděk vyjadřuje za brzké úmrtí svého otce. „Smrt Jeana-Baptisty byla velikou událostí mého života: moje matka se vrátila ke svým poutům a já jsem získal svobodu.“²⁵⁰

Protože podle Sartra všichni otcové nevyhnutelně zasahují do svobody svých dětí, není možné, aby existoval někdo takový jako dobrý otec. „Pravidlem je, že dobří otcové neexistují,“ radí nám. „Není tomu tak vinou mužů, ale otcovské pouto je zkažené. Není nic lepšího než zplodit děti, ale jakým hříchem je nějaké *mít*! Kdyby můj otec býval žil, utlačoval by mě, až by mě rozdrtil.“²⁵¹ „Měl jsem štěstí,“ vysvětluje dále, „že jsem patřil mrtvému muži: mrtvému muži, který vydal několik kapek semene, což je běžná cena za dítě.“²⁵² Nicméně Sartre s radostí souhlasil s analýzou známého psychoanalytika, který prohlásil, že nejslavnější světový existencialista neměl Superego. Není tedy moc překvapivé, že o třicetiletém Sartrovi jeho přítel v údivu poznamenal: „Vypadáš, jako bys nikdy neměl žádné rodiče.“²⁵³

Podle Sartra vytvářelo odtržení biologie od morálky (například mezi plozením dětí a jejich zodpovědným vychováním) prototyp nesmiřitelného rozkolu, který filosoficky popsal jako rozpor mezi světem hmoty a vědomím. Biologie je pouhým faktem, „skutečností“, jak tomu říkal, která je nad námi a je namířena proti nám. Naproti tomu svět vědomí je světem svobody.

Sartrova odevzdanost nespoutané svobodě byla občas doprovázena slabým pokušením přijmout své místo v rodině. Nicméně podle svého vyjádření tomuto pokušení lehce odolával. Jak by se jen mohl smířit se svou pozicí v rodině? Jak nám říká ve své biografii, byl „zženštilý díky něžnosti své matky, bezvýrazný díky absenci hrozného Mojžíše, který mě zplodil, a přesycený domýšlivostí díky obdivu mého dědečka. Byl bych pouhým objektem, odsouzeným především k masochismu, kdybych dokázal uvěřit té komedii zvané rodina. Ale neudělal jsem to.“²⁵⁴

²⁴⁹ Tamtéž.

²⁵⁰ Tamtéž, s. 15.

²⁵¹ Tamtéž.

²⁵² Tamtéž, s. 18.

²⁵³ Tamtéž, s. 162.

²⁵⁴ Tamtéž, s. 77.

Sartrovo odmítnutí otce jako podmínka osobní svobody nezbytně vedlo k odmítnutí Boha. Jeho ateismus není až tak moc důsledkem jeho filosofických úvah jako spíše jeho výchovy. „K odmítnutí víry mě nevedly rozpory s dogmaty, ale vlažnost mých prarodičů.“²⁵⁵ Viděl u nich formu pokrytectví, které bylo až příliš průhledné. Předváděli ctnosti jako alibi pro páchání nectností, kázali vodu a pili víno. Jejich životy postrádaly jakoukoliv podstatu nebo skutečný náboženský smysl. „V okruhu mých známých, v mé rodině,“ píše, „byla víra pouze oficiálním názvem pro sladkou francouzskou svobodu.“²⁵⁶

Ateismus je tedy zjevně jádrem Sartrovy filosofie. Ale je postulátem, který Sartre spíše předpokládá, než aby ho dokazoval. Jak jsme právě viděli, vychází spíše ze své osobní zkušenosti než ze svých rozumových schopností. Navíc je takový ateismus v souladu s jeho vnímáním absolutní osobní svobody a je jím posilován. Ne-ní-li Bůh, tak neexistují pravidla ani příkázání, a tedy žádná omezení lidské svobody.

Sartrovo hlavní filosofické dílo *Bytí a nicota* bylo vydáno v roce 1943. V úvodu tohoto impozantního spisu autor stanoví klíčové rozlišení, které je základem jeho filosofických myšlenek. Existují věci, hmotné objekty, které zkrátka jsou, pevné a determinované, „němě sdružená společenstva“, jak je nazývá. To je sféra „bytí-v-sobě-samém“ (*être-en-soi*). Tyto věci jsou předmětem našeho vědomí. Člověk, jakožto bytost vědomí, nemá pevně danou podstatu. Jsme nekompletní, dynamičtí a neustále se měnící. Jsme v procesu vývoje a máme možnost si vybrat, čím se staneme. Jsme přechodné bytosti, které si díky své svobodě vybírají, čím vlastně budou. Takže nejsme „bytí-v-sobě-samém“, ale „bytí-pro-sebe-sama“ (*être-pour-soi*). Doposud nemáme *podstatu* nebo definovatelnou či srozumitelnou přirozenost. My vlastně vůbec nejsme *lidskými bytostmi*, ale jsme v procesu výběru, čím se staneme. Podle Sartrova slavného výroku, který vychází ze srdce jeho filosofie, „existence předchází podstatu“.

²⁵⁵ Tamtéž, s. 69. V rozhovoru se Simone de Beauvoirovou se Sartre upřímně přiznává: „Ve spisu *Bytí a nicota* uvádím důvody svého odmítnutí Boží existence, které ve skutečnosti nebyly těmi pravými důvody. Pravé důvody byly mnohem přímější a dětinštější – už od mých dvanácti let – než teze o nemožnosti různých věcí z důvodu Boží existence.“ BEAUVOIR, Simone de. *Adieux: A Farewell to Sartre*. London: Deutsch, Weidenfeld and Nicolson, 1984. s. 438.

²⁵⁶ Tamtéž, s. 68.

Tvrzení, že nejsme lidské bytosti ani nejsme držiteli žádné konkrétní podstaty, vychází z jeho ateismu a zároveň jej podporuje. Podle židovsko-křesťanské tradice nás Bůh stvořil ke svému obrazu. Tedy Bůh Umělec nás vybavuje konkrétní podstatou nebo přirozeností stejně jako každý umělec vštěpuje své práci tvůrčí nápad. Sartre tuto určitost stvoření odmítá, protože pokud Bůh existuje, stvořil by nás s konkrétní podstatou a následkem toho by nám odepřel svobodu vybrat si, čím se staneme. Ale pokud Bůh neexistuje, není nikdo, kdo by nás zatížil jakoukoli zvláštní přirozeností. Díky tomu jsme svobodnými bytostmi, jejichž existence předchází jejich podstatu. Sartre stručně a jednoduše řečeno tvrdí: „Neexistuje lidská přirozenost, protože neexistuje Bůh, který by jí dal formu.“ V tomto ohledu Sartrovo „bytí-pro-sebe-sama“ připomíná *Julia Caesara* Thorntona Wildera. Slavný americký spisovatel nechává Caesara prohlásit: „Vskutku, jak děsivý a přitom nádherný je úděl člověka, který si bez rady a útěchy musí na základě své vlastní životní podstaty vytvořit smysl své existence a vymyslet pravidla, podle nichž bude žít.“²⁵⁷

Je třeba poznamenat, že bez pojmu „lidskost“ nemůže existovat ani pojem „nelidskost“. To má zvláštní význam v oblasti morálky. Pokud neexistuje žádné opravdu lidské jednání, pak nemůže existovat jednání, které by bylo skutečně nelidské. Sartre tuto tezi plně uznává a nevyhýbá se ani uvedení okamžitých důsledků. „Nejbrutálnější okolnosti války,“ píše, „ani nejhorské mučení nevytvářejí nelidské poměry; nelidská situace neexistuje.“²⁵⁸ Je tedy zřejmé, že Sartrův pohled odstraňuje nejdůležitější důvody, na jejichž základě lze odsoudit zločiny proti lidskosti. Tím tedy spíše vybízí k činům brutality, místo aby od nich odrazoval – vlastně ke všem činům, které přispívají ke kultuře smrti. Jeden mezinárodně významný Sartrův kritik poznamenal: „Společnost, která by přijala tento postoj, bude zralá pro smetiště.“²⁵⁹ Výraz „smetiště“ je prakticky tentýž, který zmínil T. S. Eliot v *Pusté zemi*. Přestože Sartre hlásal morální agnosticismus, hodně se zapojoval do politiky. Podporoval komunismus, ačkoliv jeho nadšení touto formou vlá-

²⁵⁷ WILDER, Thornton. *The Ides of March*. New York: Harper and Brothers, 1948. s. 37.

²⁵⁸ SARTRE, Jean-Paul. *L'Être et le néant: Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Librairie Gallimard, 1943. s. 639. Sartre píše: „Les plus atroces situations de la guerre, les pires tortures ne créent d'état de chose inhumain; il n'a pas de situation inhumaine.“ (Nejstrašnější válečné situace, to nejhorské mučení nelidskou situací nevytváří, nelidská situace neexistuje.)

²⁵⁹ HEINEMANN, F. H. *Existentialism and the Modern Predicament*. New York: Harper and Row, 1958. s. 128.

dy, která potlačuje svobodu, trpělo mnoha mimořádnými slabina-
mi. Nehodlal uvěřit, že by komunismus nechtěl tolerovat opozici,
a snaživě psal omluvy pro sovětské čistky a sibiřské koncentrační
tábory. „Komunistické násilí,“ psal ve snaze zmírnit krutou realitu,
„není ničím víc, než dětskou nemocí nové éry.“²⁶⁰ Odsoudil Sově-
ty za to, že v roce 1956 poslali tanky potlačit maďarské povstání,
ačkoliv o tři měsíce později obhajoval stranu a její agresivní činy
jako „nezbytné“.

K pochopení Sartra v kontextu dějin je důležité poznamenat, že
na Sartrovo filosofické smýšlení měl ohromný vliv Descartes, otec
moderní filosofie. Velký matematik sedmnáctého století oddělil
ducha od hmoty. Ačkoliv věřil, že mezi nimi existují nějaká pro-
pojení a interakce, nikdy se mu to nepodařilo dokázat a v důsled-
ku toho zanechal příštím generacím názor, v němž si byly duch
a hmota (stejně jako vědomí a tělo) zcela cizí.

Sartre přijal tento karteziánský dualismus a pokračoval v oddělení
vědomí („bytí-pro-sebe-sama“) od hmoty („bytí-v-sobě-samém“).
Nicméně zašel dál než Descartes, když popsal tento rozdíl nikoliv
jako pouhé odcizení, ale jako antagonismus. Bytí-pro-sebe je pod-
le Sartra úplným a neúprosným protikladem k bytí-v-sobě-samém;
první z nich je samozřejmě metafyzickým nepřitelem druhého.
Bytí-v-sobě-samém, hmota, je imanentní, pevné, absurdní a bez-
důvodné. Ale bytí-pro-sebe-sama hledá transcendenci, tvořivost,
svobodu a smysl.

Tento protiklad se dočkal literární formy v Sartrově *Nevolnosti*,
nejfilosofičtějším z jeho románů. *Bytí a nicota* je v podstatě jen
rozšířeným zpracováním tušení podstaty bytí-v-sobě-samém, kte-
ré Sartre slovy Roquentina, hlavní postavy *Nevolnosti*, popisuje
dlouhými a zbytečně nudnými detaily. Jak Sartre sám přiznává,
Nevolnost byla navíc jeho nejosobnějším románem, poněvadž se
ztotožňoval s hlavním hrdinou. „Roquentin jsem byl já,“ říká nám.
„V něm jsem promítl osnovu svého života.“²⁶¹

Už úvodní sloupek románu odkrývá hlavní sartrovské téma. Jedno-
ho dne seděl Roquentin v parku na lavičce a díval se na kaštanový
strom, když v tom se mu zjevila vize pravé povahy věcí. Doslo-
va ztratil řeč, když poprvé pohlédl do samotného nitra existence,

²⁶⁰ „Inadvertent Guru to an Age – Jean-Paul Sartre (1905–1986)“, *Time*. 28. 4. 1980. s. 38.

²⁶¹ SARTRE. Words. s. 171.

a tato zkušenost v něm vyvolala nevolnost. „Pozlátko se rozpustilo a zanechalo za sebou měkkou, obludnou hmotu zcela neuspořádanou ve své ohybné obscénní nahotě.“²⁶²

V této slavné scéně Roquentin vyjadřuje Sartrem udávané tušení „nahého“ bytí-v-sobě-samém. Místo aby v řádu přírody, bytí, spatřoval krásu, vnímá Sartre/Roquentin bytí-v-sobě-samém jako ohavnost. Je to bezdůvodné, nepochopitelné a děsivé. Už pouhá taková holá představa je nesnesitelná a způsobuje nevolnost. „Přeloženo do jazyka filosofie,“ píše psychiatr Karl Stern, „je to, jako by Roquentin řekl Descartovi: nemá smysl snažit se udržet *res extensa* [rozšířená věc nebo hmota] daleko od sebe. S hmotou (matkou) jsi neodlučitelně propojen, navíc je to vše lepkavé, špinavé a slizké, až se ti chce zvracet.“²⁶³ To je pro Sartra další záminkou k úniku do světa transcendence, pryč od zkázonosného dosahu věcí ve své podstatě.

Profesor filosofie na New York University William Barrett poznamenal, že pojem bytí-v-sobě-samém je podle Sartra blízce propojen s představou „měkkosti, lepkavosti, slizkosti, otylosti, ochablosti.“ „Je toho příliš,“ píše (význam *de trop*), „a je to těžké jako tlustá dáma v cirkuse.“²⁶⁴

Sartrova ontologie, v níž popisuje odlišnost a protiklady mezi bytím-v-sobě-samém a bytím-pro-sebe-sama, slouží jako základ pro jeho filosofii pohlaví. Bytí-v-sobě-samém se svojí měkkostí, otylostí a zakotvením v hmotě má ženskou kvalitu. Bytí-pro-sebe-sama důvěrně spojené se svobodou, abstrakcí a kreativitou má povahu mužskou. „Na pozadí Sartrovy intelektuální dialektiky,“ poznamenává Barrett,

si uvědomujeme, že bytí-v-sobě-samém je pro něj prototypem přírody: nestřídmé, úrodné, kvetoucí přírody – ženy, samice. Na druhou stranu Bytí-pro-sebe-sama je pro Sartra mužským aspektem lidské psychologie: na jeho základě se muž rozhoduje sám za sebe ve své radikální svobodě,

²⁶² SARTRE, Jean-Paul. *Nausea*. New York: New Directions, 1959. Citováno v STERN, Karl. *Flight from Woman*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1965. s. 128.

²⁶³ Tamtéž, 133; viz také s. 35, výše.

²⁶⁴ BARRETT, William. *Irrational Man*. Garden City, NY: Doubleday, 1958. s. 254.

vytváří svoje díla a tedy dává svému životu jeho pravý lidský význam.²⁶⁵

Sartrova psychologie je tedy v podstatě maskulinní nebo lépe řečeno misogynní (nenávidný vůči ženám). Jeho nepochopení a znevažování žen je zřejmé nejen v *Nevolnosti*, ale i v jiných románech, v nichž vyjadřuje odpor k těhotné milence (jako v *Roads to Liberty*) nebo pohrdání iracionalitou a neschopností žen (jako v *The Age of Reason*). Je zřejmé, že Sartre převzal Descartův dualismus a aplikoval ho na pohlaví, proto vykresluje mužství a ženství jako zásadně vzájemně antagonistické. Veřejnost obecně špatně pochopila Sartrův existencialismus jako základ sexuální svobody a podporu feminismu. Ve skutečnosti je jak manichejský, tak antifeministický. Radikálně odmítá vtělenou realitu lidské sexuality, stejně jako plodnost žen.

Kromě toho, že degraduje ženy na úroveň bytí-v-sobě-samém, pouhé hmoty, vytváří Sartrův radikální dualismus nepřeklenutelnou propast mezi sebou samým (bytí-pro-sebe-sama) a druhými. V podivné deformaci křesťanské nauky se druzí jeví sobě jako představitelé prvotního hříchu. Jak Sartre vysvětluje v *Bytí a nicotě*: „Můj počáteční pád byl způsoben existencí druhých.“²⁶⁶ Z pohledu vědomí druzí nejsou další osobou, ale předmětem, rovnocenným s bytím-v-sobě-samém. Potom se láska v tradičním slova smyslu *intersubjektivit*y stává nemožnou. Proto Sartre tvrdí, že láska zotročuje druhé.²⁶⁷ Láska vlastně vůbec není láskou. Je buď sadismem, nebo masochismem. Pokud si přeje vlastnit druhé, pak „mileneček“ vlastně hraje roli sadisty. A naopak, pokud si přeje být vlastněn druhými, hraje „mileneček“ roli masochisty. Takto „je láska stále ohrožována stálým kolísáním mezi sadismem a masochismem“.²⁶⁸

V projevu nazvaném „Spoluúčast, nebo odcizení“, zveřejněném v roce 1975, poznamenal nejušlechtilejší z filosofických kritiků Karol Wojtyła, že Sartrova „analýza vědomí ho vede k závěru, že osoba je vzhledem k druhým uzavřená“.²⁶⁹ Gabriel Marcel, katolický existencialista, mluví o potřebě „ontologické pokory“ pro

²⁶⁵ Tamtéž.

²⁶⁶ SARTRE, Jean-Paul. *Being and Nothingness*. New York: Citadel Press, 1964. s. xxxii.

²⁶⁷ Tamtéž, s. 379.

²⁶⁸ BARRETT. *Irrational Man*. s. 257.

²⁶⁹ WOJTYŁA, Karol. *Person and Community: Selected Essays*. New York: Peter Lang, 1993. s. 203.

napravení Sartrova vědomí bez lásky. Nejsme nezávislí, jak si Sartre myslí. Takový předpoklad je spojen s pýchou a je neslučitelný s pokorou, kterou potřebujeme, abychom poznali, kdo vlastně jsme. „Láska se pohybuje po zemi,“ píše Marcel, „a není to sebe-láska, ani láska k ostatním; já tomu říkám Tebeláska.“ Je to „realita v mém nejhlubším já, pravdivější, než jsem já sám – láska jako přerušování napětí mezi sebou samým a druhými, připadá mi, že by se dala nazvat základním ontologickým východiskem“.²⁷⁰

V izolaci povědomí o bytí-v-sobě-samém od všeho ostatního hledá Sartre absolutní svobodu sám pro sebe. Ale to je úkol, který smrtelná lidská bytost nemůže splnit. Dobře to doplňuje jednoduchý příklad.

Sartre byl veliký pijan a často své večery završil konzumací velkého množství alkoholu. Nakonec mu lékař přikázal s tím skončit a Sartre se pokorně podřídil. Jeho tělo ani jeho lékařský rádce mu tento zvyk netolerovali.²⁷¹ Svobodně zvolené skutky mají své následky, mezi ně patří i zánik té svobody, z níž vzešly. Zneužitá přirozenost se vzbouří a svoboda je první obětí.

Ani absolutní svoboda není lehkým břemenem. Během svého života byl Sartre pronásledován tím, co nazýval „svatým Duchem.“ „Na samém konci,“ uvádí v závěru své autobiografie, „jsem na dně své mysli našel svatého Ducha a odmrštil jsem jej pryč. Ateismus je krutá, dlouhodobá záležitost: věřím, že jsem jí prošel až do konce.“²⁷² To je v určitém smyslu pravda, protože, jak sám poznamenal, bez Boha nemohou být nikomu odpuštěny hříchy. Tedy ateista žije s břemenem vědomí, že jeho hříchy jsou „zcela nenapravitelné“.²⁷³

Být ve vesmíru sám bez Boha, bez přírody, bez vedení a bez naděje může být mučivé. „Život je absurdní,“ zakončuje Sartre, „a člověk je neužitečné utrpení.“ Vskutku, život je krutý. Ale Sartre trvá na tom, že musíme sami udělat něco vlastního, i když tím ničeho nedosáhneme. Avšak nicota nemůže naplnit naše nejhlubší touhy. Toužíme po bytí, ne po nebytí. Z tohoto úhlu není překvapující zjištění, že nám Sartre říká: „Smrt mě otrávil, protože jsem neměl

²⁷⁰ MARCEL, Gabriel. *Being and Having*. New York: Harper, 1965. s. 167.

²⁷¹ BEAUVOIR de. *Adieux*. s. 432.

²⁷² SARTRE. *Words*. s. 171.

²⁷³ BEAUVOIR de. *Adieux*. s. 440.

rád život.²⁷⁴ A už vůbec není překvapující Sartrovo doznání, že sex jej zaujal daleko více než filosofie.²⁷⁵

Čím se však mohl Sartre, tento existencialistický ateista, stát? Co ze sebe mohl udělat, když všechny změny by byly koneckonců nesmyslné? Nechtěl být pohlcen „obscénní kaší“ hmoty a stát se pouhým bytím-v-sobě-samém. Ani se nechtěl zaplétat do vztahů s ostatními, kteří by podle jeho vlastní filosofie byli nuceni z něj udělat nástroj k dosažení vlastních cílů. Ještě méně chtěl zůstat neurčitou entitou pokoušející se potvrdit svůj smysl, ačkoliv bezcílně plyne vesmírem a očekává svůj nevyhnutelný zánik. Co zbývá? Odpovědí je právě prohlášení, které je zahrnuto v názvu jeho životního příběhu *Slova*.

Sartre usuzuje, že musí psát, aby „mu bylo odpuštěno, že byl naživu“.²⁷⁶ Přesto při hledání úkrytu v abstrakci slov musí popřít význam svého těla, své vtělené reality, stejně jako vztahů potvrzujících život, které by mohl k ostatním lidem vybudovat. „Náhoda mě udělala člověkem,“ tvrdí. „Ušlechtilost by mě udělala knihou.“²⁷⁷ Unikal tajemství sebe sama tím, že psal o sobě v knize, šlo o čin zoufalé seberealizace za účelem ochrany před vlastním sebezničujícím nihilismem. Ale zdá se, že Sartre sám si byl vědom marnosti takového činu. „Zrcadlo mi řeklo, co jsem již věděl: byl jsem ohavně průměrný. Nikdy jsem to nepřekonal.“²⁷⁸

Propast, kterou Sartre vytvářel mezi rovinou vlastního vědomí a vnějším světem je tak široká, jako by to mělo dokázat její nepřekonatelnost, a zanechává jej v úplné izolaci a v naprostém antagonismu vůči všem ostatním. Základní model všech lidských vztahů se tedy pro Sartra stává sporem. Jak prohlašuje v postavě Garcina ve své hře *No Exit*, „Peklo jsou ti druzí“ (*L'Enfer c'est l'Autrui*). Ve své knize *Bohové ateismu* dochází Vincent Miceli k závěru: „Sartrova filosofie vede logicky a přímo k zoufalství a sebevraždě... Jeho svět ateismu je královstvím nicoty vrženým do intelektuální temnoty, zmítaným v duchovním hněvu a obydleným lidmi, kteří proklínají Boha a ničí se navzájem v marné snaze usednout

²⁷⁴ SARTRE. *Words*. s. 132.

²⁷⁵ „Inadvertent Guru to an Age“. s. 38.

²⁷⁶ Tamtéž.

²⁷⁷ Tamtéž, s. 132–33.

²⁷⁸ Tamtéž, s. 75.

na jeho opuštěný trůn.²⁷⁹ To není nadsázka, ale nevyhnutelný důsledek Sartrova uvažování, které odpovídá současné kultuře smrti.

Ale ani její autor sám nemohl žít s tak bezútešnou filosofií, která mu nemohla poskytnout jakýkoliv klid. Na poslední stránce knihy *Slova* zanechává hlavolam. „Spoléhám se jen na ty, kteří se spoléhají pouze na Boha, a zároveň nevěřím v Boha.“²⁸⁰ Sartrova filosofie je vnitřně protikladná, protože dokazuje, že je parazitem žijícím na úkor názoru, kterým opovrhne a který odmítá. Skutečnost, že to cítil, ačkoliv jen matně, představuje jiskru naděje.

Je-li něčí filosofie tak odcizená životu, že se dokáže její neuspokojivost, nezdravost a nemožnost žít podle ní, plyne z toho, že je nerealistická. Sartrova filosofie, která položila vědomí sebe sama proti oddělenosti všeho ostatního, je návodem k zániku a zoufalství. Je to filosofie, která radikálně zkresluje sebe sama a nezbytně i rodičovství a synovství v zájmu vlastního osvobození. Ale protože trvale postrádá lidskou přirozenost, nemá na čem stavět, nemá srdce, které by naplnila radostí, nemá lásku, kterou by rozdávala ostatním. Sartrovo bytí-pro-sebe-sama tvoří bublinu. A jako u každé bubliny bez jádra s ošidnou povrchovou slupkou, která tvoří její dočasný vnější povrch, její budoucností není život, ale smrt.

D.D.M.

²⁷⁹ MICELI, Vincent. *The Gods of Atheism*. New Rochelle, NY: Arlington House, 1975. s. 246.

²⁸⁰ SARTRE. *Words*. s. 172.

Simone de Beauvoirová

Píše se rok 1972. Margaret Simonsová, šestadvacetiletá americká postgraduální studentka filosofie, píše svoji doktorskou práci na téma *Druhé pohlaví*. Právě získala grant francouzské vlády, který jí umožnil pracovat s autorkou tohoto díla poznamenávajícího celou epochu, Simone de Beauvoirovou. Nadšená kandidátka titulu Ph.D. prodala své kancelářské kostýmky, auto a knihy, aby měla peníze na cestu do Francie, na tuto svoji „pout“ , jak to nazvala.

Po příjezdu do Paříže volala své slovné učitelce a domluvila si s ní schůzku. Nejprve byla překvapena hrubým chováním de Beauvoirové a nesympatií, s níž reagovala na její nedokonalou francouzštinu ozývající se z telefonu. Jejich setkání ji pak už zcela zbavilo iluzí. Simonsová byla „šokována“ de Beauvoirovou, která coby střední šedesátnice, kdy „vypadala stará a vrásčitá“, používala rtěnku a zářivě rudý lak na nehty. Jednalo se o nevyslovené schvalování buržoazní kultury?

Během rozhovoru neustále kouřící de Beauvoirová opakovaně foukala kouř do obličeje svéžačky, zatímco ta se snažila klást otázky ve francouzštině. Simonsová, feministická aktivistka, byla silně oddaná feministické ideologii, ale zároveň i „přirozeným“ hodnotám. Kouření de Beauvoirové ji zklamalo i obtěžovalo. Když se ptala své hrdinky na aspekty, které ovlivnily její knihu, autorka se k ní s dramatickým gestem nahnula a vyzvala svou obdivovatelku, ať si zapamatuje, že „jediné, co opravdu ovlivnilo *Druhé pohlaví*, bylo *Bytí a nicota* od Jean-Paula Sartra“.²⁸¹

²⁸¹ SIMONS, Margaret A. *Simone de Beauvoir: Witness to a Century*. Yale French Studies, č. 72, New Haven, CT: Yale University Press, 1986. s. 204.

To bylo převratné zjištění zbavující iluzí. Jak se mohla tato údajně silná a „nezávislá žena“ přiznat tak přirozeně, navíc cizince, nejen k nefeministické pasivitě, ale přímo k podřízenosti mužů? „Doufala jsem,“ prohlásila později, „že jako feministka nebude své filosofické dílo považovat za pouhé odvození Sartrových myšlenek. Nebyla jsem připravena na prudkost její odpovědi. Bylo nemožné vidět ji v pasivní roli, jako pouhou následovnici Sartra.“²⁸²

Simone de Beauvoirovou obklopuje určitá mytologie, která ji představuje světu jakožto nezávislou myslitelku, mluvčí žen a obhájkyni svobody. Ve skutečnosti ničím takovým nebyla. Jádrem její filosofie jsou Sartrovovy myšlenky; rozhodně nemluví za všechny ženy; a v rozmezí svobody, které schvaluje, není kromě jiného zahrnuta svoboda vdát se a vychovat vlastní dítě. Slavná poznámka de Beauvoirové, „Ženou se člověk nenarodí, ale spíše se jí stane“, odhaluje nezvyklou podobnost s propastí mezi jejím životem a jejím většinou. Její sláva nevyplývá logicky a konzistentně z jejího života a díla. Spíše je vytvořena uměle, má málo společného se svým zdánlivým původem.

Navíc závislost de Beauvoirové na Sartrovi je ohromná. Sama svého partnera z padesátiletého intimního vztahu zmiňuje jako „moje malé absolutno“.²⁸³ Tvrdí, že Sartrova existence pro ni ospravedlnila svět. Jeden kritik tuto poctu okomentoval: „Simone de Beauvoirová ve skutečnosti říká: Bůh je mrtev; ať žije Sartre.“²⁸⁴ Další kritik poznamenal, že pro de Beauvoirovou byl Sartre bohem.²⁸⁵

Sartrova existencialistická filosofie poskytuje nosný základ *Druhého pohlaví*. Když de Beauvoirová prohlašuje v úvodu, že „náš pohled je pohledem existencialistické etiky“,²⁸⁶ odkazuje se na filosofii, kterou Sartre formuluje v *Bytí a Nicotě*. Zatímco Sartre používá pojmy „bytí-v-sobě-samém“ (hrubá hmota) a „bytí-pro-sebe-sama“ (vědomí) jako základní filosofické kategorie, de Beauvoirová upřednostňuje použití pojmů „imanence“ a „transcendence“. „Pokaždé, když transcendence upadá do imanence, stagnace,“ píše, „degraduje existence na 'en-soi' [bytí-v-sobě-samém] – surový život podřízen se daným podmínkám – a svoboda

²⁸² Tamtéž.

²⁸³ BEAUVOIR, Simone de. *Letters to Sartre*. New York: Arcade. 1992.

²⁸⁴ MARKS, Elaine. *Simone de Beauvoir: Encounters with Death*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1973. s. 30.

²⁸⁵ MOI, Tori. *Simone de Beauvoir*. Cambridge, MA: Blackwell, 1994. s. 224.

²⁸⁶ BEAUVOIR, Simone de. *The Second Sex*. New York: Bantam, 1968. s. xxviii.

degraduje na donucení a podmíněnost.²⁸⁷ Kdyby její pojednání o ženách pokračovalo takovým abstraktním způsobem, jednalo by se o kopii Sartrova *Bytí a Nicoty*. To, co *Druhému pohlaví* dodává jeho čtivost a působivost, je autorčino spojování „transcendence“ (s její svobodou, aktivitou a nepopsatelností) s *muži* a „imanence“ (s jejími zábranami, neschopností a objektovou pozicí) se *ženami*.

V naprosté shodě se Sartrem zastává de Beauvoirová názor, že lidské bytosti nejsou v jádru *ničím*. Ale toto „nic“ je synonymem k jejich svobodě a je základem jejich závazku k přesažení sebe sama. Nicméně lidské bytosti se zdráhají přijmout odpovědnost (a utrpení) vyplývající z *nicoty*. Proto se připoutávají k nějaké věci nebo funkci a žijí neautentické životy, protože se bojí být sami sebou. Když si zvolí tuto neautentičnost, jsou vinni „zlým úmyslem“. Když je jim tato nepravost vnucena, jsou „utlačováni“. Chce-li se někdo vymanit z neautentičnosti, musí jednat svobodně a přesašnout svoji *nicotu*. „Jsoucí je pouze tím, co dělá, ničím jiným,“ prohlašuje de Beauvoirová. „Možné nepřesahuje reálné, podstata nepředchází existenci: při ryzí subjektivitě už lidská bytost *není věc*. Je poměřována svými skutky.“²⁸⁸

De Beauvoirová v celé dlouhé a nudné knize s nepolevující energií neustále tvrdí, že pro muže je charakteristická transcendence, zatímco žena je uzamčena v imanenci (jako žena v domácnosti, matka, služka, atd.). „To je údělem ženy v patriarchátu.“²⁸⁹ Muži jsou alespoň částečně zodpovědní za imanenci žen, protože se na ně dívají výslovně jako na *Ty Druhé*. De Beauvoirová v tom, že muži vnímají ženy jako *Ty Druhé* (a proto jako „druhé pohlaví“), vidí jistou nevyhnutelnost. Tvrdí, že „žádná skupina se nikdy nestaví jako *Jedni*, aniž by proti sobě okamžitě neustanovila *Ty Druhé*“.²⁹⁰

Zde de Beauvoirová jednoduše ignoruje podstatnou důležitost „bližního“ v křesťanské tradici. Bůh přikazuje svým učedníkům, aby „milovali své bližní“, což předpokládá nepohlížet na ně odtažitým způsobem, kterým se *Jeden* dívá na *Ty Druhé*. Velmi lehkovážně také ignoruje prostý fakt, jak tomu v nesčetných případech bývá, že se muž se ženou skutečně navzájem milují a nerozdělují se navzájem do abstraktních kategorií. Zdá se, že de Beauvoirová

²⁸⁷ Tamtéž.

²⁸⁸ Tamtéž, s. 241.

²⁸⁹ Tamtéž, s. 239.

²⁹⁰ Tamtéž, s. xvii.

dychtí více po opětovném zdůrazňování Sartrova existencialismu než po pochopení spletitého a proměnlivého dramatu, které se mezi pohlavími odehrává. Zdá se tak oslněna Sartrovým existencialismem, že je slepá k společenskému realismu.

Podle tohoto svébytného hlediska si muži užívají transcendence, zatímco ženy jsou v zajetí imanence. Muž se tedy stává vzorovým modelem „moderní“ a „nezávislé“ ženy. Proto „moderní“ žena přejímá mužské hodnoty: zakládá si na tom, že přemýšlí, rozhoduje, pracuje a tvoří stejně jako muži: místo toho, aby se snažila je hanět, prohlašuje, že je jim rovna.²⁹¹ Logicky by někdo mohl de Beauvoirovou obvinít, že místo toho, aby poskytla návod k osvobození žen, obstarala plán pro „mužský sexismus“.

Ještě ironičtější je, že de Beauvoirová svádí k jistému druhu ženského zošklivování si sebe sama. To je nevyhnutelným důsledkem její téměř slepé oddanosti Sartrově filosofii. V *Bytí a Nicotě* Sartre píše o „slizkosti“ bytí-v-sobě-samém a hrozbě, kterou představuje pro bytí-pro-sebe-sama. „Sliz je odplatou bytí-v-sobě-samém. Odporně sladkou, ženskou odplatou... vláčným poddávajícím se činem, vlhkou a vysávající ženskostí.“²⁹² Zde Sartre spojuje ženskost se vším, co hrozí, že by mohlo pohltnout transcendenci a snížit ji na pouhou „vlhkou“ existenci. „V díle de Beauvoirové,“ píše Moira Gatens, „je úplně zřejmé, že pokud se má žena stát skutečným člověkem, musí usilovat o mužské kvality.“²⁹³

„*Druhé pohlaví*,“ jak tvrdí William Barrett, „je ve skutečnosti protestem proti prožívání ženství.“²⁹⁴ Tento protest je ojedinělý a také bezúspěšný. „Mateřství odsuzuje ženu k usedlému životu,“ říká nám de Beauvoirová, „a tak je přirozené, že zatímco muž loví, rybaří nebo válčí, žena zůstává u rodinného krbu.“²⁹⁵ Mateřství je „ženskou funkcí, kterou je vlastně téměř nemožné vykonávat v úplné svobodě“.²⁹⁶ „Celé její tělo je zdrojem rozpaků.“²⁹⁷ „Zdá se jí jako zvrácené; je zvrácené.“²⁹⁸ Žena je obětí svého „menstruačního

²⁹¹ Tamtéž, s. 676.

²⁹² SARTRE, Jean-Paul. *Being and Nothingness*. London: Methuen, 1977. s. 609. Viz také GATENS, Moira. *Feminism and Philosophy*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1991. s. 56.

²⁹³ Tamtéž, s. 46.

²⁹⁴ BARRETT, William. *Irrational Man*. Garden City, NY: Doubleday, 1962. s. 260.

²⁹⁵ BEAUVOIR de. *The Second Sex*. s. 63.

²⁹⁶ Tamtéž, s. 655.

²⁹⁷ Tamtéž, s. 311.

²⁹⁸ Tamtéž.

otročtí“.²⁹⁹ S emoční lhostejností lékaře tvrdí de Beauvoirová: „Prsní žlázy, vyvinuté v pubertě, nehrají v konkrétním organismu ženy žádnou roli: mohou být odstraněny v kterémkoliv období života.“³⁰⁰ Ženy, které prožívají mateřství pozitivně, „nejsou ani tak matkami, jako spíš plodnými organismy, jako slepice s vysokou produktivitou vajec. A horlivě se snaží kvůli fungování svého těla obětovat svoji svobodu jednání.“³⁰¹ „Těhotná žena cítí imanenci svého těla... a spatřuje sebe sama v nevolnosti a nepohodlí.“³⁰² Je degradovanou lidskou bytostí a terčem veřejného posměchu:

Polapena svou přirozeností je žena rostlinou i zvířetem, je skládkou koloidů, inkubátorem, vajíčkem; děsí děti hrdě na svá mladá přímá těla a nutí mladé lidi k opovrhlivému smíchu, protože je lidskou bytostí, uvědomělou a svobodnou osobností, která se stala pasivním nástrojem života.³⁰³

Existencialismus, který si de Beauvoirová půjčuje od Sartra, je zřejmě příčinou výsměchu ženě, protože pohlíží na její ženství jako na zotročení bytím-v-sobě-samém. Přesněji ji vyobrazuje jako vykořisťovanou její vlastní biologii a znehybněnou očekáváním, které na ni klade buržoazní společnost. Zařízení domácnosti ji postupně dusí: „Blyštící se sporák, voňavé čisté oblečení, zářivě čistý hrnec, naleštěný nábytek“ neumožňují „únik před imanencí a představují jen slabé potvrzení individuality“.³⁰⁴ A domácí práce jsou srovnatelné se Sisyfovým marným úsilím: „Bitvu proti prachu a špíně nelze vyhrát.“³⁰⁵

Její filosofie je však stále hrůznější než cokoliv ostatního, co ji děsí. Podle svého vlastního doznání je *ničím* a bojí se všeho, a přitom usiluje o mužské ideály navzdory proklamovanému přesvědčení, že muži mají ženy vždy za *Ty Druhé*, které musejí být potlačovány.

²⁹⁹ Tamtéž.

³⁰⁰ Tamtéž, s. 24.

³⁰¹ Tamtéž, s. 467.

³⁰² Tamtéž.

³⁰³ Tamtéž.

³⁰⁴ Tamtéž, s. 435.

³⁰⁵ Tamtéž. Žena (nebo kdokoliv jiný) v domácnosti samozřejmě nevede válku proti prachu a špíně (použijeme-li melodramatický obraz de Beauvoirové). Uklízí dům nikoliv pro dobro domu samého, ale pro dobro těch, kteří v něm žijí. Je to totéž jako koupání, které není bitvou proti potu a špíně, ale očistou sebe sama. Hygiena není marnou činností srovnatelnou s bezvýslednou prací Sisyfa, který tráví věčnost válením kamene nahoru do kopce a zase zpátky dolů. Účel hygieny přesahuje sebe sama a slouží životu.

Obnažená na kost, zbavena veškeré feministické mytologie a mystifikace, taková je její filosofie. Jejími základními vlastnostmi jsou prázdnota a beznaděj. Lze se tedy divit, že byla tak nešťastnou osobou? Deirdre Bairová, držitelka ceny National Book Award, nám ve svém rozsáhlém životopise de Beauvoirové sděluje, že hodně pila, nadměrně kouřila, zkoušela drogy, vyhrožovala sebevraždou, trpěla depresemi a byla posedlá smrtí. Když de Beauvoirová pracovala na svém „mistrovském díle“, *Druhém pohlaví*, podle Bairové „polykala prášky, alkohol a všechno ostatní, co by jí dalo energii k dalšímu záchvatu psaní“.³⁰⁶

Politický filosof Jean Bethke-Elshstain dospěl k závěru, že de Beauvoirová trpěla „iluzí člověka, který věří, že našel v jablku červa, zatímco ve skutečnosti ji červ o to jablko připravil“.³⁰⁷ Nebylo to tak, že by zamítla dítě i s plodovou vodou, ale popletla si je a rozhodla se milovat plodovou vodu.

Musíme tedy dojít k závěru, že de Beauvoirová nebyla „nezávislou“ myslitelkou, jak si to bláhová veřejnost myslela. Nemluvila také za všechny ženy, rozhodně ne za ty, které si váží svého žensství. Navzdory své póze nebyla ani velkou obhájkyní svobody. Ale navzdory zcela nepůvodní povaze svých myšlenek učinila její sartróvská nechuť k mateřství z de Beauvoirové neúnavnou obhájkyní svobody ve smyslu zajištění „práva“ na potrat. Byla první předsedkyní skupiny *Choisir* (volit), pro-potratové organizace ve Francii. Často nechávala ve svém bytě provádět nelegální potraty ženám, které zdánlivě neměly jinou možnost, a napomáhala v úsilí o legalizaci umělých potratů ve Francii.³⁰⁸ Nebyla však „pro-choice“ (zastánkyní svobodné volby), když došlo na další životně důležité záležitosti, jako například u žen vychovávajících ve vlastním domě vlastní děti. Jak řekla Betty Friedanové v publikovaném rozhovoru: „Žádné ženě by se nemělo dovolovat zůstat doma a vychovávat své děti. Ženy by neměly mít tuto možnost, právě proto, že kdyby taková možnost byla, tak by si ji mohlo zvolit příliš mnoho žen.“³⁰⁹

Podobně jako v prohlášeních mnoha podobných moderních liberálů je za touto poznámkou skryto více než dotek autoritářství.

³⁰⁶ BAIR, Deirdre. *Simone de Beauvoir: A Biography*. New York: Simon and Schuster, 1990. s. 392.

³⁰⁷ BETHKE-ELSHSTAIN, Jean. *Real Politics*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1977. s. 176.

³⁰⁸ BAIR. *Simone de Beauvoir*. s. 547.

³⁰⁹ „Sex, Society, and the Female Dilemma“, *Saturday Review*. 14. 6. 1975. s. 18.

Dotyčná „bojovnice“ za svobodu by s radostí, kdyby měla tu moc, odebrala drtivě většině žen jimi ctěnou svobodu. „Dokud rodina, mýtus o rodině, mýtus o mateřství a mateřský instinkt nebudou zničeny,“ pokračuje, „budou ženy stále utiskovány.“³¹⁰ A přitom samotná de Beauvoirová se nechala nemilosrdně utlačovat a vykořisťovat Sartrem. Paul Johnson uvedl ve své slavné studii *Intelektuálové*: „V základě se k ní [de Beauvoirové] nechoval Sartre lépe, než se Rousseau choval ke své Thérèse; spíše hůř, protože jí byl notoricky nevěrný. V kronikách písemnictví by se těžko našel horší případ muže utlačujícího ženu.“³¹¹

Zdá se také divné, že někdo, jehož filosofie, jak se zdá, je založena na svobodě jednotlivce, se politicky vyhraňuje jako zastánce útlaku mas. Během přípravy *Druhého pohlaví* redigovala de Beauvoirová marxistický časopis *Les temps modernes*. Její obliba komunistické politiky jí vydržela po celý život. V sedmdesátých letech sdílela Sartrovo nadšení pro Mao Ce-tunga. De Beauvoirová musí pochopit, píše Christina Hoff Sommersová, že společnost, jak si ji představuje, „by potřebovala legii Velkých Sester, která by měla státem svěřenou pravomoc zakázat každé ženě, která by se chtěla vdát a zůstat doma s dětmi, realizovat její úmysly“.³¹²

Kritika radikálního feminismu Sommersové *Kdo ukradl feminismus?* obsahuje poučný podtitul *Ženy, které podvedly ženy*. „Feminismus“ de Beauvoirové ženy oklamává. Podobně jako Jean-Jacques Rousseau, který chtěl „donutit lidi, aby byli svobodní“, chce de Beauvoirová udělat totéž s ženami. Ale svoboda, kterou má na mysli, není ani zdaleka svobodou. Je to nedostatek přirozenosti doprovázený její oddaností nicotě.

Freud byl kritizován za prohlášení, že anatomie ženy je jejím osudem. Nicméně jeho ponižující charakteristika obsahuje zrunko pravdy. Mužství a ženství nejsou náhodnými vlastnostmi lidské přirozenosti; jsou podstatnými aspekty naší osobnosti. Chceme-li být realističtí, musíme uznat, že naše pohlaví, mužské, nebo ženské, je součástí našeho vlastního bytí. Anatomie ženy tedy hraje nenahraditelnou roli při utváření jejího osudu. Žena dosahuje své oprávněné svobody *skrze* svoji ženskost, a nikoliv únikem z ní,

³¹⁰ Tamtéž.

³¹¹ JOHNSON, Paul. *Intellectuals*. New York: Harper and Row, 1988. s. 235.

³¹² SOMMERS, Christina Hoff. *Who Stole Feminism? How Women Have Betrayed Women*. New York: Simon and Schuster, 1994. s. 257.

stejně jako muž dosahuje své oprávněné svobody skrze své mužství a nikoliv útekem před ním. O nás všech se dá říct, že „naše hloupost je naším osudem“.

Zredukovat ženy na jejich předpokládanou existencionální nicotu a poté je vyzývat k tomu, aby byly svobodné, jak to dělá de Beauvoirová, je tou nejzákeřnější a největší zradou, která kdy byla spáchána proti ženskému pohlaví. Historický fakt, že de Beauvoirová je obecně považována za *skutečnou* intelektuální matku současného feminismu, vypovídá hodně o tom, jak široký je rozpor mezi proslulostí a zdravým rozumem, popularitou a prozíravostí, slávou a životní moudrostí. De Beauvoirová nabízí světu skvělý obraz „moderní nezávislé ženy“. Ale je to jen obraz a nic víc. A cenou za přijetí tohoto obrazu je opuštění vlastní reality.

Jakkoliv důležitá byla Sartrova role v utváření existencionální filosofie de Beauvoirové, neměli bychom přehlížet roli, kterou v přípravě na přijetí temného existencialismu jejího učitele hrálo její dětství. Příznává, že její nejstarší vzpomínky jsou natolik spojeny s černou barvou, že když jí kdykoliv během celého života přišly na mysl vzpomínky na dětství, často měla pocit, že se dusí v černotě.³¹³ O počátečních dvaceti letech jejího života víme velmi mnoho díky první ze série jejích autobiografických epizod, *Vzpomínky poslušné dcery*.

Otec de Beauvoirové byl ateista až do dne své smrti a i tehdy odmítl přijmout kněze. Simone svého otce velmi obdivovala a byla přešťastná, když jí řekl, že „přemýšlí jako muž“. Zároveň si stěžuje, že ji nikdy neobjal, ani si ji neposadil na kolena. Její matka byla horlivá katolička. Ale Simone ji viděla připoutanou k nekonečnému koloběhu domácích prací, poslušnou své buržoazní role manželky a matky, a ve své duši zcela nesvobodnou. Simone nás informuje, že do svých dvanácti nebo třinácti let svoji matku velmi milovala, ale pak už ji milovala daleko méně. Oškřivila si zbožné katolictví a buržoazní závazky své matky. V patnácti letech se Simone ztotožnila s ateismem. Viděla v manželství svých rodičů rozpolcenost, v níž otec reprezentoval „transcendenci“ a matka reprezentovala „imanenci“. Láska a manželství byly v jejích očích zásadně neslučitelné.

³¹³ BAIR. *Simone de Beauvoir*. s. 21.

Simone přičítala rozkolu, který pozorovala mezi svými rodiči, filosofický význam a došla k následujícímu závěru: „Posvátnost a inteligence patří do dvou docela různých sfér... Já jsem tedy vyčlenila ze života a světa Boha a tento přístup měl poté silný vliv na můj následující vývoj.“³¹⁴

Je ironické, že není zrovna inteligentní předpokládat, že posvátnost a inteligence se vzájemně vylučují. Není to ani empiricky zdůvodnitelné. Existuje nesčítelně mnoho lidských bytostí, které obě tyto vlastnosti spojují. Tato dvojakost, kterou de Beauvoirová definuje na základě něčeho, co mohla zažít u svých rodičů, nemůže být vztahována na celou lidskou rasu. Na tomto příkladě vidíme, že de Beauvoirová není moc dobrou filosofkou, ale paradoxně se ve svém myšlení nechává ovlivňovat okolnostmi, které ji obklopují. Ve skutečnosti je pravým opakem toho, za co se prohlašuje. Svá tvrzení samozřejmě dokazuje na příkladech. „Navzdory svému teoretizování a atmosféře objektivit je *Druhé pohlaví* hluboce osobním dílem,“ jak říká jeden kritik.³¹⁵ Ale je „osobní“ v tom smyslu, že není filosofické, lépe řečeno není obecné, platné pro všechny ženy.

Dílo de Beauvoirové neustále odráží její radikální dichotomie: posvátnost a inteligence, imanence a transcendence, bytí-v-sobě-sa-mém a pro-sebe-sama, *Jedni* a *Ty Druhé*, biologie a kultura, muž a žena. Nezávisle na její tendenci vidět věci zjednodušeně černobíle stojí její snaha povzbuzovat tyto kategorie proti sobě. Jak jsme viděli i u ostatních v této knize, ukazuje vzhledem k mezní kategorii *života* a *smrti* znepokojující tendenci zastávat se *smrti* proti *životu*. To je zřejmé z jejího preferování umělých potratů před matkami, které zůstaly doma a vychovávají vlastní potomky. To se v jejích románech neustále opakuje. Ve *Druhém pohlaví* mluví o válečnickovi, který si užívá svou nadřazenou funkci zabijáka, na rozdíl od ženy, která je o tuto slávu připravena:

Nejhorším z prokletí uvalených na ženu je to, že musí být vyloučena z válečných nájezdů. Muž je nadřazen zvířeti nikoliv proto, že by dával život, ale tím, že život riskuje; to

³¹⁴ BEAUVOIR, Simone de. *Memoirs of a Dutiful Daughter*, London: Penguin, 1953. s. 41.

³¹⁵ WINEGARTEN, Renee. *Simone de Beauvoir: A Critical View*. New York: St. Martin's Press, 1988. s. 88.

proto se nadřazenosti v lidstvu nedostalo tomu pohlaví, které rodí, ale tomu, které zabíjí.³¹⁶

Otevřeným tvrzením, že mužné zabíjení je nadřazeno ženské láskyplné péči, de Beauvoirová ustanovuje kulturu smrti. „Proč přikládat důležitost zabíjení?“ ptá se jedna překvapená feministka.³¹⁷ Pro de Beauvoirovou zabíjení představuje akci a transcendenci, které jsou nadřazené umírněné pasivitě a imanenci. De Beauvoirová naneštěstí zůstává uvězněna ve svém ateistickém existencialismu, ve svých abstraktních kategoriích, které neodrážejí realitu ani život, jen dvojitou nicotu bezbožnosti a nelidskosti.³¹⁸ Jestliže Bůh neexistuje a člověk není v podstatě ničím, je vůbec nějaká možnost, že by vědomým užíváním samotné svobody realizované v tomto dvojitěm vakuu bylo možno něco vytvořit, ba dokonce něco smysluplného? Vše, k čemu by mohl vést takto sterilní a neschopný počátek, se rovná kultuře smrti. Filosofie de Beauvoirové nevyhnutelně staví kulturu smrti na vyšší rovinu než kulturu života, protože chybně věří, že láska a život jsou netvůrčí a nečinné.

D.D.M.

³¹⁶ BEAUVOIR de. *The Second Sex*. s. 46. De Beauvoirová ignoruje fakt, že i zvířata riskují život jak pro svoji smečku, tak pro svá mláďata. Lidské bytosti se těší jistě nadřazenosti nad krutými zvířaty díky svým duševním schopnostem zahrnujícím například myšlení, svobodu a lásku. Protože de Beauvoirová je oddaná dialektickému materialismu, nerozlišuje mezi hmotou a duší, ale mezi hmotou a nicotou. Proto tedy tvrdí, stejně jako Sartre, že svoboda není ničím. Nechápe, v čem jsou lidské bytosti nadřazené krutým zvířatům, a nabízí zvláštní rozdílnost, riskování života. To jednoduše není pravda.

³¹⁷ HARTOCK, Nancy. „The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism“. Ve sborníku HARDIN, S. a HINTIKKA, M. B. *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*. Dordrecht: D. Reidel, 1983. s. 383–410.

³¹⁸ KOPACZYNSKI, Germain, OFM Conv. *No Higher Court*. Scranton, PA: Scranton University Press, 1995. s. 58.

Elisabeth Badinterová

Simone de Beauvoirová zemřela 14. dubna 1986 ve čtyři hodiny odpoledne, osm hodin před výročí smrti Jean-Paula Sartra, který zemřel 15. dubna o šest let dříve. Bylo jí sedmdesát osm let. Na jejím pohřbu byla mnohými přítomnými mnohokrát opakovaná slova Elisabeth Badinterové: „Ženy, dlužíte jí všechno!“³¹⁹ Tato emocemi nabitá slova jsou nadpisem poslední kapitoly životopisu de Beauvoirové, který napsala Deirdre Bairová. Slova symbolizují napojení jedné generace sekulárních feministek na další. Badinterová, narozena v roce 1944, získala doktorát z filosofie a vyučuje na École Polytechnique. Do literárního světa vstoupila knihou *Mýtus mateřství*. Profesorka Badinterová se zavázala nést pochodeň, kterou nechala de Beauvoirová vzplanout v knize *Druhé pohlaví*.

Podobně jako de Beauvoirová i Badinterová, manželka bývalého francouzského ministra spravedlnosti (ve vládě F. Mitteranda), zdůrazňuje svobodu, individualismus a dokonalost ženy. Varuje před dusivými okolnostmi, které jsou vlastní manželství a těhotenství, odmítá Boha jako irelevantního a tvrdě odsuzuje patriarchát. Občas se psaní Badinterové zdálo být pouhým rozšířením práce její vážené předchůdkyně:

Ponížena do okrajové pozice pouhé dělohy a ženy v domácnosti ztratila žena na velmi dlouhý čas možnost jakkoli vyniknout. Vzájemná komplementarita se stala pouhou

³¹⁹ BAIR, Deirdre. *Simone de Beauvoir: A Biography*. New York: Simon and Schuster, 1990. s. 617.

pastí, kdekoli byl *Jeden* považován za opak toho *Druhého*, jako kdyby oba přestali patřit k témuž druhu.³²⁰

Filosofie Badinterové jako celek se však výrazně liší od myšlení de Beauvoirové, a to ve třech základních směrech. Za prvé, Badinterová svým „evolučním optimismem“ nahrazuje „historický pesimismus“ de Beauvoirové. Za druhé, nahradila pojem své učitelky „opozice“ mezi muži a ženami pojmem „podobnost.“ A konečně, Badinterová rozšiřuje představu de Beauvoirové o existenciálním individualismu mnohem větší absolutizací *Ega*. Dohromady tyto tři směrnice nastiňují vizi, která má podobně jako u Margaret Sangerové zřetelně futuristický charakter a má společné rysy se sci-fi (utopií). Předpovídá nespoutané *Ego* mužů a žen, které již není omezeno rozdíly obou pohlaví a buduje budoucnost svobody a míru. Potraty a antikoncepce se považují za samozřejmé, ale zahajují posloupnost reprodukčních technologií, které umožňují mimotělní těhotenství a těhotenství mužů.

1. *Od historického pesimismu k evolučnímu optimismu:* Přes všechny řeči de Beauvoirové o významu „dokonalosti“ a „osvobození“ se jejím myšlením vine proud pesimismu. Mužská dominace, která je propojena s patriarchátem, se podle ní zdá být nevyhnutelná a neodstranitelná. Připouští však: „Společnost byla vždy mužská.“ „Politická moc byla vždy v rukou mužů.“³²¹ „Proto triumf patriarchátu nebyl záležitostí náhody ani výsledkem násilné revoluce. Od počátku lidstva umožňovaly biologické výhody mužům utvrzovat jejich status jedinečných a suverénních subjektů: z této pozice nikdy neustoupili.“³²²

Badinterová naproti tomu vnímá významný obrat, k němuž ve světě dochází. Tvrdí, i když bez jakéhokoliv důkazu, že „současný vývoj vztahů mezi pohlavími se jeví tak výrazný, že nás to vede k tomu, abychom jej považovali za začátek skutečné mutace, kulturní mutace, která nemá pouze narušit sílu vztahu mezi muži a ženami, ale která nás zavazuje, abychom přehodnotili „přirozenost“ obou

³²⁰ BANDITER, Elisabeth. *Man/Woman: The One Is the Other*. London: Collins Harvill, 1989. s. 150. Americké vydání se jmenuje *Unopposite Sex: The End of Gender Battle*. Harper and Row, 1989.

³²¹ BEAUVOIR, Simone de. *The Second Sex*. New York: Bantam, 1968. s. 65.

³²² Tamtéž, s. 71.

pohlaví současně".³²³ Filosofka hledí s důvěrou k „utopii budoucnosti“ jako k hrázi proti „pesimismu historie“.³²⁴

Badinterová vkládá naděje své víry do času a vědy. Bible, jak prohlašuje, nám nemůže pomoci. Během „tohoto významného historického obratu“ naší současné doby už „kdysi Dobrá kniha nemá odpovědi na nové otázky!“³²⁵ Bible byla nahrazena novou pravdou, protože moderní věda zásadně změnila způsob, jakým se k sobě chovají muži a ženy po sexuální stránce. Je to věda, která prostřednictvím antikoncepce a potratů osvobodila ženu od reprodukčního otroctví. V důsledku toho už ženy nejsou podřízené mužům. Patriarchát je mrtvý, a archaický komplementární model obou pohlaví je nyní brán už jen jako archaický.³²⁶

Podle Badinterové historie ukazuje, že vždy, když byl pojem „komplementarita obou pohlaví“ uveden do praxe, byla nevyhnutelným výsledkem sexuální asymetrie, kdy muži dominují nad ženami. Komplementarita zde představuje nerovnost a ta vždy vede k nadvládě a útlaku. Je třeba poznamenat, že Badinterová běžně používá termín „komplementarita“ ve významu slova *konflikt*. S tímto termínem nikdy nezachází podle jeho skutečného významu. Například se domnívá, že pojetí manželství jako jednoty mezi mužem a ženou, kdy „dva budou jedno tělo“, jak je zaznamenána v knize *Genesis*, je vykořisťující i vzájemně nenaplňující.

V protikladu k jiným feministkám Badinterová nepovažuje kolaps patriarchátu za signalizaci úsvitu nového matriarchátu. Tento nový model, podle něhož je třeba chápat vztah obou pohlaví, již není vztahem založeným na protikladu a útlaku, ale vztahem založeným na „podobnosti“. Tato „podobnost“ je umožněna právě proto, že v současné době překračujeme přirozenost a rušíme vazbu mezi „biologickou“ a „kulturní“ podstatou.

Ale zrušení vazby mezi biologickou a přirozenou podstatou znamená, jak lze předpokládat, zamítnutí předpokladu, že morálka je zakořeněna v naší přirozenosti. Již brzy se to, co bylo dříve považováno za nepřirozené (a tedy i morálně odpudivé), stane normou. Podle Badinterové je taková kulturní transformace vítaným

³²³ BADINTER. *Man/Woman*. s. xv.

³²⁴ Tamtéž.

³²⁵ Tamtéž, s. xii.

³²⁶ Tamtéž.

znamením. Například jako na znamení rostoucí kulturní „emancipace“ v biologické rovině Badinterová poukazuje na sílící názor, pokoušející se prosadit „právo na incest“.³²⁷ Pochvalně cituje Wardella Pomeroye, spoluautora známé Kinseyho zprávy, která tvrdí, že „je načase si uvědomit, že incest není nutně zvrhlostí či formou duševního onemocnění, ale že někdy může být i prospěšný“. Domnívá se, že incest bude procházet stejným kulturním vývojem jako masturbace. Co je v jednom období tabu, se později stává přijatelnou praxí. Tak se podle Badinterové „univerzální tabu vůči incestu může velmi dobře stát mrtvou literou“.³²⁸

2. *Od Opozice k Podobě*: Podle Badinterové široké přijetí anti-koncepce a umělých potratů umožnilo ženám, aby se vymanily ze zajetí biologie svého těla. Tato svoboda, píše, rozbíjí „tisíciletou rovnici, žena – matka“.³²⁹ Teď, když má „právo rozhodnout o životě a smrti svého dítěte“³³⁰, už není podřízená dítěti ani otci dítěte. Badinterová přijala novou etiku, podle níž „jsou práva ženy nadřazena právům plodu a povinností matky. Dvacáté století rozhodlo, že již existující jednotlivec má přednost před potenciální lidskou bytostí. Mateřství už není posvátné, žena se konečně stala řádnou lidskou bytostí.“³³¹

Můžeme pochybovat o morální autoritě doby, „dvacátého století“, která dokázala umožnit vyhlášení této nové etiky. Podle Badinterové k tomu došlo v důsledku šíření a přijetí ateismu. „Bohu,“ jak tvrdí, „už se na Západě nemusí skládat účty.“³³² Proto mohly být odstraněny teologické základy pro podporu vztahu mezi biologii a morálkou. Jakmile jsme si uvědomili, že neexistuje Bůh, který by vtiskl morálku do přirozeného řádu, můžeme se cítit zcela svobodní, tvrdí Badinterová, aby mohla manipulovat s přirozeností bez omezení. Je ironické – pro Badinterovou jako advokátku žen –, že důsledkem je naprosté popření ženství. Antikoncepce a potraty osvobozují ženy z jejich tělesné přirozenosti, takže se mohou více „podobat“ mužům. Kromě toho by vývoj inkubátoru, který by mohl uchovávat plod dítěte devět měsíců, výrazně přispěl k tomu-

³²⁷ Tamtéž, s. 145.

³²⁸ Tamtéž.

³²⁹ Tamtéž, s. 139.

³³⁰ Tamtéž.

³³¹ Tamtéž, s. 140.

³³² Tamtéž, s. 216.

to osvobození žen. Takto by inkubátor mohl sloužit jako „umělá matka pro embryo oplodněné *in vitro*“.³³³

S přírodou se však nedá vždy tak snadno manipulovat. Badinterová uznává, že dokud muži nebudou schopni se sami rozmnožovat, výrazná nerovnost mezi ženami a muži bude přetrvávat. Tuto nerovnost, jak tvrdí, je možno odstranit pomocí technologií, které by umožnily přenos embrya z ženského do mužského těla a pak zpátky do ženy, která by porodila. Společným „sdílením“ těhotenství by se muži a ženy navzájem dokonaleji přiblížili a tím by odstranili důležitý aspekt nerovnosti.³³⁴ Zde Badinterová ignoruje důležitý rozdíl mezi rovností proveditelnosti a rovností funkce. Je teoreticky možné, aby muž dočasně nosil v těle dítě. V tomto případě zde existuje určitá rovnost proveditelnosti s jeho ženskými protějšky. Na druhou stranu není možné ani teoreticky, aby muž nosil dítě stejným způsobem jako žena. Zde rovnost funkce neplatí. Můžete naučit papouška říkat „ahoj“, ale v žádném případě „rovnost provedení“ z jazykového hlediska neznamena, že lidé a papoušci mají stejné funkce.

Badinterová také předpovídá vývoj technologií, které by umožnily mužům být těhotní a rodit prostřednictvím císařského řezu. Cituje článek v časopise *Actuel*, v němž profesor Frydman uvádí: „V současnosti by se mýtus mužského těhotenství mohl stát realitou.“³³⁵ Je zajímavé, že americký gynekolog Dr. Cecil Jacobsen, který byl v článku citován a postup schvaluje, je nyní vězněn poté, co byl odsouzen třiapadesáti hlasy federální poroty za podvody a křivé svědectví týkající se týrání žen jeho lékařskými metodami.³³⁶

Těm, kdo jsou proti těhotenství mužů, Badinterová vzkazuje: „Je těžké pochopit filosofické a morální zásady, které stojí za odmítnutím této hypotézy.“³³⁷ Badinterová je úsilím o *rovnost* (hraničící s *identitou*) natolik zaslepena, že pomíjí fakt, že takový postup by jako velmi nepřírozený mohl extrémně ohrozit jak těhotného muže, tak i vývoj dítěte. Kromě toho se muži zdaleka nezdají být tak okouzlení vyhlídkou na technologické vymazání jejich mužství,

³³³ Tamtéž, s. 218.

³³⁴ MOLNAR, Thomas. „The Assault on the Family“. *The Human Life Review*, léto 1987. s. 63.

³³⁵ BADINTER. *Man/Woman*. s. 218.

³³⁶ AYRES, Drummond, Jr. „Fertility Doctor Accused of Fraud“. *New York Times*, 21. listopad 1991. s. A20, „Infertility Doctor Convicted of Fraud“. *Kitchener-Waterloo Record*, 5. březen 1992. s. A12.

³³⁷ BADINTER. *Man/Woman*. s. 219.

a proto patrně opomíjejí „mutaci“, k níž ve společnosti dochází a která je vyzývá, aby otěhotněli.

Je těžké odolat dojmu, že oddanost Badinterové ideologii rovnosti je tak nepřirozená a fanatická; ale je tomu skutečně přesně tak, protože tak nepřirozená představa vyžaduje veliký fanatismus. Neuznává legitimní důvody potvrzené životem a přirozeností, které oponují těhotenství muže, a předpokládá, že všechny námitky jednoduše postupem času zmizí. Svůj pohled upírá do budoucnosti. Samotný čas však není schopen měnit hodnoty. „Nicméně,“ píše, aby odvrátila své myšlenky od zřejmé skutečnosti, „co je dnes chápáno jako odporné, bude třeba zítra chápáno jako žádoucí.“³³⁸ Naopak se samozřejmě může stát i to, že co je vnímáno jako odporné v jedné době, může být vnímáno jako odporné i nadále v budoucnu. Badinterová o dané skutečnosti nefilosofuje. Pohlíží do budoucnosti a představuje si, že situace bude potom nějak, bez vysvětlení, jiná. Její přehnané závazky vůči ideologii rovnosti jí brání posoudit skutečnou povahu situace. Bezstarostně vkládá neochvějnou důvěru ve spontánní vývoj „nového lidstva“.³³⁹

3. *Absolutní hodnota Ega*: S likvidací přirozenosti, individuálnosti pohlaví a biologických vztahů je Badinterová na dobré cestě k absolutizaci *Ega*. Po všech jejích destrukcích je jedinou realitou, která zůstala zachována ve své podstatě, *Ego*. Badinterová nemůže popřít konečné důsledky své negativní metodiky. „Sebeláska se stala etickým kodexem,“ říká nám. „Kategorický imperativ již nestanovuje podmínky pro vztahy mezi jednotlivcem a druhými lidmi, ale podmínky vztahu k sobě samotnému. Nařizuje mi milovat sebe sama, ‚rozdíjet sebe sama‘, ‚těšit se sama ze sebe‘. Cíl morálního kodexu se posunul od ostatních k sobě samému.“³⁴⁰

Badinterová zvláštním způsobem píše o věcech, které se nestaly, jako by skutečně nastaly, a ignoruje věci, k nimž ve skutečnosti došlo. Nikde ve své knize, údajném filosofickém pojednání, nezmiňuje žádné velké francouzské personalisty jako Jacques Maritain, Gabriel Marcel nebo Emmanuel Mounier. Ani nezmiňuje další důležité personalisty, jejichž filosofie zůstává životaschopná i viditelná – Martin Buber, Nikolaj Berďajev, Paul Tillich, Karol Wojtyła, a tak dále. Ani nebere na vědomí personalismus obsažený v knize

³³⁸ Tamtéž.

³³⁹ Tamtéž, s. 220.

³⁴⁰ Tamtéž, s. 194–195.

papeže Jana Pavla II. *Teologie těla*. Všichni tito personalisté zdůrazňují skutečnost, že nikdo z nás není ostrovem, protože není schopen realizovat své vlastní narození, sám na sobě provádět operace, oženit se sám se sebou, ani nikdo z nás nežije svůj život jako asociální *Ego*. Jsme vázáni na ostatní a podílíme se na jejich životě prostřednictvím základní *intersubjektivity*, která nám dává reálné možnosti v podobě lásky a přátelství. Jsme současně jak jedinečnými osobnostmi, tak i společenskými bytostmi. Jako osoby kombinujeme aspekty jednotlivce se sociálními aspekty. Nejsme ani nemůžeme fungovat jako absolutní *Ego*. Jsme smrtelní, omezení a plní chyb. Nemůžeme se změnit v bohy.

Badinterová se vyhnula nutnosti vyrovnat se s obrovskou řadou filosofických oponentů, když povýšeně prohlásila, že když se naše *Ego* stane naším hlavním zájmem, jak by tomu mělo být, „budeme nuceni uznat, že intersubjektivní vztahy ztrácejí svou hodnotu“.³⁴¹ Druzí lidé se ztrácejí v neurčitosti, jakmile vlastní *Já* prohlásí svůj absolutní význam. To umožňuje jedinci realizovat rozvod s určitým emocionálním odstupem, zachovat si se svým bývalým manželem vztah „dobrých přátel“. Znamená to historický konec ostatních souvisejících vášní, jako je žárlivost a nenávisť. Badinterová vykresluje tuto spleť fikci, emocionálně netečné *Ego*, a očividně nedbá na to, že neexistuje takový precedens nikde v dějinách lidstva a nikde neexistuje žádný důvod, z něhož by bylo možné rozumně předpovídat, že by k takové fikci mohlo někdy dojít.

Badinterová má filosofického předchůdce v postavě Maxe Stirnera, i když se o něm nezmiňuje. V knize *Jediný a jeho vlastnictví* Stirner tvrdí: „Muž, který patří sobě samému... je od počátku svobodný, protože neuznává nic kromě sebe samého.“³⁴² Martin Buber, židovský personalista a důrazný odpůrce národního socialismu, poukázal na to, že Stirnerův egoismus, který se sám uzavírá před ostatními, je předchůdcem „*Group-I (Kolektivní-Já)*, která nic neuznává, jen sebe sama“.³⁴³ Absence intersubjektivní historicky vedla k vytvoření skupinového sobectví, které má vliv na nadřazenost nad jinými skupinami. Individuální narcismus se snadno vyvine do skupinového narcismu.

Uzavření do sebe vlastního *Já* a vyloučení *Ty*, což němečtí psychologové nazývají *Icheinsamkeit (Já-osamělost)*, je cestou k ší-

³⁴¹ Tamtéž, s. 195.

³⁴² STIRNER, Max. *Der Einzige und sein Eigentum*. London: A. C. Fifield, 1913. s. 299.

³⁴³ BUBER, Martin. *Between Man and Man*. New York: Macmillan, 1965. s. 41, 82.

lenství. Základní iracionalita šíleného člověka spočívá v tom, že mluví k muži z minulosti a není schopen mluvit či navázat vztah k jiné osobě jako *Ty*. Nadhodnocené *Ego* lze připodobnit k izolaci psychotika, protože nemá žádné *Ty* pro své *Já*.³⁴⁴ Pokud absolutizace *Ega* Badinterové nevede ke kultuře smrti, tak je jistě cestou k šílenství.

Přesto se Badinterová cítí neohrožená takovými perspektivami, pokud je vůbec uznává. Stejně odmítnutí argumentů jinými ji vede k popření křesťanského pojmu bližního stejně jako kantovského pojetí povinnosti vůči ostatním. Tvrdí, že „hlásáním naší povinnosti vůči našemu osobnímu rozvoji“ ... „se myšlenka oběti objevuje nyní pouze se svým negativním aspektem sebezračení“.³⁴⁵ Altruismus, včetně mateřských a otcovských vztahů s dětmi, je přijatelný pouze do té míry, že tyto vztahy slouží cílům *Ega*. Například matčino dítě existuje jen proto, aby uspokojilo její narcismus, a takový narcismus musí zahrnout jen úzký kruh. Proto Badinterová poznamenává, „s více než dvěma dětmi rodiče pocítují příliš těžkou zátěž, obět jejich ega je příliš velká“.³⁴⁶

Aby prosadila expanzi neústupného *Ega*, tvrdí, že „nechat některé z našich schopností nevyvinuté je neodpustitelný zločin proti novému kapitalismu *Ega*“.³⁴⁷ Jako u svých různých programů na odstranění přirozených kategorií mužů a žen je Badinterová lehkovážně nevědomá, co se týče všech praktických omezení. Je nutné vysvětlovat, že nikdo nemá čas ani možnosti rozvíjet všechny své schopnosti? Nebo je třeba zdůrazňovat, že existují určité možnosti, které bychom nemohli rozvinout bez spolupráce s ostatními lidmi? Egoismus Badinterové nenabízí žádné ukončení neřešitelného konfliktu. Svět šesti miliard do sebe pohroužených egoistů by byl nepředstavitelně chaotický.

Badinterová se snaží sladit program a vizi, která ukončí diskriminaci a osvobodí každého jednotlivce, aby byl kompletní osobou. Zatímco v některých ohledech zní její záměr atraktivně a dokonce chvályhodně, její projekt, v němž se chce realizovat, je bohužel fiktivní a nemá prostředky uskutečnit její toužebný sen.

³⁴⁴ FRIEDMAN, Maurice. „Healing through Meeting: Martin Buber and Psychotherapy“. *Cross Currents* 5, č. 4 (podzim 1955).

³⁴⁵ BADINTER, *Man/Woman*. s. 195.

³⁴⁶ Tamtéž, s. 196.

³⁴⁷ Tamtéž, s. 194.

Přijímá potraty bez jakékoliv rozvahy a zároveň je považuje za nezbytný krok ve vývoji člověka. Ostatně, jak uvádí, „život kompletní lidské bytosti je důležitější než život potenciální lidské bytosti“.³⁴⁸ Avšak zapomíná, že neexistují žádné „kompletní“ lidské bytosti. Dokonce, i kdyby existovaly, bylo by nepravděpodobné, že taková „dokonalá“ bytost by přehlížela zabíjení těch „méně úplných“ členů její lidské rodiny. Lidé se v nejlepším případě stále zlepšují, ale nikdy nedosáhnou úplné dokonalosti. Badinterové schází základní předpoklad, že všichni, včetně nenarozených dětí, neseme v sobě lidskou přirozenost. Nebudeme-li schopni vytvořit spravedlnost na základě naší společné lidské přirozenosti, budeme spolu vždy navzájem válčit.

Ačkoli spojuje „komplementaritu“ s útlakem, přehlíží skutečnost, že toto slovo poukazuje na vztah dvou lidí, kteří si pomáhají, aby se navzájem *doplnili*. Manžel a manželka, matka a dítě, učitel a student, lékař a pacient, zpovědník a kajícík – všichni přispívají k tomu, aby se vzájemně doplnili. Na jedné straně hovoří o zásadní důležitosti být dokonalou individualitou, na druhou stranu odmítá nepostradatelný prostředek pro dosažení úplnosti, a sice komplementaritu, jako archaickou i nemravnou.

Kultury smrti je dosaženo tehdy, když se lidé snaží o nedosažitelnou dokonalost svým vlastním individuálním úsilím místo o vzájemnou společnou spolupráci, v níž se navzájem doplňují. Neústupný a nadměrný zájem o sebe sama vede ke konfliktu a neshodám. Nelze od všech osob, které jednájí právě jako jednotlivci, očekávat, že sdílejí stejnou vizi. Badinterová nečestně devaluje komplementaritu a staví na její místo „podobnost“. Ale její pojetí podobnosti je naprosto negováno a je rozporné v okamžiku, kdy absolutizuje *Ego* a zároveň radikálně znehodnocuje všechny ostatní osoby, kterým se totéž *Ego* údajně podobá.

Badinterová se také vyjadřovala pochvalně o francouzské revoluci. Zabitím krále revolucionáři také napadli pojmy otcovství a Boha, s nimiž byl královský majestát úzce spojen. „Veškerá emancipace je v první řadě emancipací – vymaněním se – z vlivu otce.“³⁴⁹ Tímto způsobem aristokratická vertikálnost podlehlá horizontální demokracii. Podřízenost, hierarchie a otcovství byly nahrazeny volnos-

³⁴⁸ Tamtéž, s. 219.

³⁴⁹ Tamtéž, s. 117.

tí, rovností a bratrstvím. Proto ateističtí filosofové devatenáctého století včetně Feuerbacha, Proudhona, Marxe a Nietzscheho, kteří čerpali z důsledků francouzské revoluce, prohlásili, že smrt Boha je nepostradatelnou podmínkou pro svobodu člověka.

Nicméně francouzská revoluce vedla přímo k napoleonským válkám. Volnost, rovnost a bratrství nekvetlo ani v době následující po revoluci. Aby mohlo dojít k jejich rozkvětu, bylo by nutné přestovat jinou trojici, nikoliv *rovnost, volnost a bratrství*, ale *pravdu, pokoru a otcovství*.³⁵⁰ Tuto další trojici Badinterová ignoruje, zejména proto, aby neurazily její *Ego*. Potřebujeme však *pravdu*, abychom se stali svobodnými, *pokoru*, abychom uznali naši rovnost, a *otcovství*, abychom se všichni naučili, že jsme bratři. Tato druhá trojice poskytuje základ pro první trojici, aby mohla být zajištěna kultura života. Bez tohoto základu je kultura smrti, která historicky následovala po francouzské revoluci a logicky vyplývá z mylné filosofie Badinterové, nevyhnutelná.

D.D.M.

³⁵⁰ LEJEUNE, Clara. *Life Is a Blessing*. San Francisco: Ignatius Press, 2000. s. 109.

ČÁST PÁTÁ

VYZNAVAČI SLASTI

Sigmund Freud

Když se Sigmund Freud (1856–1939) roku 1896 ocitl na nejvýznamnější křižovatce svého života, napsal svému příteli dopis, v němž vyjadřoval touhu stát se filosofem: „Jako mladý muž jsem netoužil po ničem víc než po filosofickém poznání, a nyní jsem odhodlán tuto touhu uspokojit tím, že přejdu od medicíny k psychologii.“³⁵¹

Na jedné straně byla jeho filosofie jednoduchá a můžeme ji adekvátně shrnout do zásady „poznání prostřednictvím vědy“. To však není skutečná filosofie. Je to spíše zredukování filosofie na vědecký materialismus. Ve Freudově případě to byl *psychologismus*. Na druhé straně byla jeho filosofie komplexní. Uznával Schopenhauerovy a Nietzscheho zásluhy za jejich příspěvek ke svému vlastnímu vitalismu a schopnost rozeznání iracionálních prvků v člověku. Nicméně Freud nebyl nikdy schopen tyto dva nesourodé prvky, rozum a iracionalitu, ve své filosofii harmonizovat. Zůstal ambivalentním v tom, zda můžeme znalosti, které získáme čistě vědeckým zkoumáním člověka, někdy využít k omezení jeho základní iracionality tak, aby potřeby jednotlivce bylo možno sladit se zájmy společnosti.

Freud byl vědec. Ale samotná věda neuspokojovala jeho osobní ambice. Chtěl být něčím víc než jen vědcem. Chtěl být revoluční: „*Acheronta movebo*“ (pohnu podsvětím). Přidal tedy ke svým vědeckým poznatkům mytologické prvky, které se postaraly, aby

³⁵¹ HALL, Calvin S. *A Primer of Freudian Psychology*. New York: New American Library, 1964. s. 19.

mu jeho širší náhled na člověka zajistil historickou nesmrtelnost. Avšak filosofie, kterou odkázal světu, je složena ze dvou radikálně neslučitelných a protichůdných prvků, a je v konečném důsledku nekoherentní. Na jedné straně slibuje svobodu, ale na straně druhé vlastně zaručuje chaos. Má v úmyslu porozumět člověku, ale ve skutečnosti jej ponižuje na neuroanatomický objekt.

Freud je z hlediska dějin Západu skutečně jedním z největších intelektuálních revolucionářů. Považoval se za vůdce třetí intelektuální revoluce a chtěl „probodnout jedovatou bublinu pýchy v člověku“. Lidská pýcha, známá Řekům jako *arogance*, byla těžce raněná v důsledku dvou předcházejících myšlenkových revolucí. V důsledku koperníkovské revoluce v matematice a astronomii už lidstvo nemohlo považovat svůj pozemský příbytek za střed vesmíru. To byla *kosmologická* revoluce. Po Darwinovi už se člověk nemohl považovat za bytost, která nemá nic společného s krutými zvířaty. To byla *biologická* revoluce. Freud obnažil lidské podvědomí a odhalil v člověku silné, iracionální pudy, čímž odstranil iluzi sebeovládání. A to byla *psychologická* revoluce.

Tím byl podle Freuda s pokrokem vědy pokořen člověk. Jakmile věda vytěsnila náboženství, rozum a morálka se začaly rozpouštět. Proces, v němž se člověk o sobě začal dozvídat více nepříjemných věcí prostřednictvím vědy, pro něj byl pokořující. Nezdálo se, že by třetí revoluce zlepšila osud člověka. Lidstvo se příliš neradovalo z nové situace, kterou mu vydobily vědecké poznatky. Člověk byl stále více nespokojený, ačkoli objevoval útěchu v přesvědčení, že ztrácí svoje iluze.

Tři zásadní aspekty Freudovy filosofie jsou důvodem pro její důkladné přezkoumání. Každý představuje únik od reality a následně od autentické životní zkušenosti. Její *reduktivní*, *iracionální* a *mýtické* prvky není možno integrovat do souvislého celku. Mají tendenci oslabovat a tříštit lidské bytosti, které pak kvůli tomu snáze propadají beznaději.

1. *Reduktivní*: Jacques Maritain docela nepokrytě prohlásil, že „celá freudovská filosofie se opírá o předsudek radikálního odmítnutí spirituality a svobody“.³⁵² Freud pak prostě jen následoval vzor moderního materialismu přijetím jeho reduktivních předpokladů

³⁵² MARITAIN, Jacques. „Freudianism and Psychoanalysis“. *Cross Currents of Psychiatry and Psychoanalysis*. New York: Random House, 1964. s. 353.

i závěrů. Tak si vytvořil ochuzený a nerealistický pohled na lidskou bytost. Například jeho bezdůvodné a nevědecké popření duchovního rozměru člověka mu znemožnilo vysvětlit takové obecné projevy jako umění, morálku a náboženství. Freud ve skutečnosti zredukoval svět člověka a všech jeho specificky lidských činností na pouhou náplň vědeckého materialismu. Zatímco jeho zkoumání nevědomí a následný vývoj psychoanalytické metody mu zajistil stálou pověst významného lékaře lidských duší, Freud v podvědomí člověka neviděl nic víc než „vroucí kotel“, vnímal je jako niterné peklo přeplněné utiskovanými netvory. Zavedením tohoto zjednodušujícího označení oddělil podvědomí od rozumu a ducha a tím jej snížil na úroveň primitivního instinktu, jak říká Maritain, „do jakési čisté bestiality skryté v hlubinách lidského bytí“.³⁵³

Proto je Freudova metoda řešení čehokoli duchovního *redukční*, to znamená, že Freud redukuje duchovno na materiální rovinu, kde je předmětem pouhé empirické analýzy. V důsledku toho se Freud ocitá v neřešitelné situaci, když se snaží vysvětlit vyšší věci odvoláním výhradně na ty nižší. Je vůbec myslitelné snažit se vysvětlit Beethovenu motivaci pro napsání *Deváté symfonie* pouze na základě toho, co může materialisticky definovaná věda empiricky zkoumat? Duchovní věci nelze vysvětlit materiálně, ačkoli spolu mohou nějakým způsobem souviset.

Ale podle Freuda duchovno nemůže být skutečné. Proto jakékoliv duchovní přesvědčení musí mít materiální příčinu. Freud například tvrdí, že pojem Boha je pouze obrazem otce promítaný na oblohu. Teoretizuje, že dítě zpočátku vzhlíží ke svému vlastnímu otci jako k všemocnému. Jak dítě postupně zraje a objevuje, že jeho otec není Bohem, přesto si stále zachovává ve své fantazii obraz všemocného otce, kterým je Bůh. Jeho víra v Boha přetrvává, i když se přesunula z reálného bytí do existence, která je imaginární.

Nebo abychom uvedli jiný příklad, Freud tvrdí, že Eucharistie není tím, čím věříme, že je na duchovní úrovni, ale je naprosto jasně odvozena od primitivního stavu lidstva, kdy byly praktikovány kaniibalistické obřady. A proto je podle něj přijímání Eucharistie pouze „ústní introjekcí“. Freudovi žáci v této cestě pokračovali a učili, že mystické zkušenosti svatých jsou důsledkem sexuální frustrace, že modlení růžence je masturbací nevědomí a podobně.

³⁵³ Tamtéž, s. 354.

Samozřejmě musíme uznat, že Freud byl alespoň důsledný. Je docela logické, jestliže odmítl duchovní řád a všechno umění, morálku a náboženství vysvětloval pouze ve vztahu k materialistickému řádu. Velký otec moderního materialismu Thomas Hobbes to udělal o tři sta let dříve a Darwin nabídl svůj vlastní materialistický redukcionismus ve stejném století, kdy se Freud narodil. Materialistické předpoklady mohou přinést jen materialistické závěry.

Psychiatr Karl Stern uvádí, že nejvýznamnější ze všech Freudových redukčních závěrů je následující: „Náboženství není nic jiného než obsedantně kompulzivní neuróza.“³⁵⁴ Je tedy nepopíratelné, že někteří obsedantně-kompulzivní lidé jsou také nábožensky založení. To však logicky neznamená, že všichni lidé, kteří jsou věřící, trpí nějakou úchylkou. Na základě tvrzení, že všichni lidé, kteří mají horečku, jsou nemocní, však nemůžeme učinit závěr, že všichni lidé, kteří jsou nemocní, musí nutně mít horečku. Prostor pro diskusi o nemocných lidech obecně je mnohem širší než prostor pro diskusi o podmnožině lidí, kteří mají horečku. Takže i skupina věřících lidí je mnohem širší než podmnožina věřících lidí, kteří jsou shodou okolností obsedantně-kompulzivní. Porovnání obou skupin by bylo předpojaté i redukující. Je ironické, že je to také nevědecké.

Protože Freud pracoval se subjektivně omezeným množstvím materiálu, netušil, že není schopen vidět věci v jejich celistvosti a podle toho stanovit reálnou diagnózu. Například nebyl schopen říci: „Lidé, jejichž náboženství je vázáno na jejich neurózy, nemají zkušenosti s pravou podstatou náboženství, a to jim proto nemůže přinést odpovídající užitek.“ Freud jednoduše degradoval náboženství na neurózu a zůstal slepý k tomu, co odmítal vidět. Jeho redukční metoda mu znemožnila pochopit zdravé náboženství, které je bez neurotických komplikací.

Freud také redukoval svobodnou vůli na instinktivní nutkání, čímž degradoval reálnou vinu na pouhé „pocity viny“. V důsledku takového redukcionismu ztratil Freud ze zřetelů morální odpovědnost; a neřesti stejně jako ctnosti se staly pouze výsledkem souhry hlubokých iracionálních instinktů a dalších psychologických faktorů. Mohl tedy vysvětlit násilné lidské agrese, nenávisť a zlo ve vztahu k tělu. Jak poznamenal Ernest Becker ve své knize *Popírání smrti*,

³⁵⁴ STERN, Karl. *The Third Revolution*. New York: Harcourt, Brace, 1954. s. 119.

kteřá získala Pulitzerovu cenu, byl Freud tímto způsobem schopen „zachovat svoji základní věrnost fyziologii, chemii a biologii a udržet si víru v komplexní a jednoduchou redukující psychologickou vědu“.³⁵⁵ Cenou za toto omezení je však ztráta smyslu pro jednotnou morální osobnost. Toto omezení s sebou rovněž přináší pocit naprosté bezmoci při prevenci vzniku kultury smrti. Představa, že zlo si zvolí člověka, je daleko více zoufalá než představa, že člověk je schopen svobodně zvolit zlo, neboť v druhém případě má určitou kontrolu, zatímco v tom prvním žádnou kontrolu nemá. Osvobozením člověka od morální odpovědnosti z něj Freud neudělal svobodného člověka, ale učinil jej bezbranným vůči sobě samému. Být radikálně nesvobodným je větší nevýhodou než být schopným zažít skutečný pocit viny.

2. *Iracionální*: Maritain kritizoval Freuda za to, že infikoval svou filosofii „hlubokou nenávisť ke způsobu myšlení“.³⁵⁶ V žádném případě není jediný, kdo zastává tento názor. Psychoterapeut Rollo May je stejně kritický k přehnanému důrazu na „iracionalitu“ v psychoanalýze:

Nebylo vždy podstatou psychoanalýzy, že my – ať už jsme nebo nejsme doslova vrazi – jsme vždy tlačeni „iracionálními“, démonickými a dynamickými silami „temné“ stránky života, o nichž mluvili Schopenhauer a Nietzsche, stejně jako Freud? Freud sesadil z trůnu myšlení jako motiv jednání. Ať děláme cokoli, je v tom zahrnuto nekonečně více než naše „racionální“ důvody a argumenty.³⁵⁷

Schopenhauer viděl všude slepou, instinktivní životní sílu. Nietzsche cítil ve své vůli k moci její neodolatelné nutkání. Freud ji redukoval ještě víc a umístil ji do elementárního centra instinktů lidské bytosti. Nenazval ji život ani vůle, ale *Id*. Toto *Id* je zdrojem motivace, pohonem slasti. Je ve své podstatě iracionálním, naprosto slepým instinktem. Ve své knize *Mimo princip slasti* nám Freud říká, že instinkt je „nutkání obnovit předchozí stav bytí, které je vlastní organickému životu“.³⁵⁸ Jinými slovy, tendencí živých existencí je návrat zpět do neživého stavu. Proto „cílem veškerého života je

³⁵⁵ BECKER, Ernest. *The Denial of Death*. New York: Free Press, 1975, s. 98.

³⁵⁶ MARITAIN. „Freudianism and Psychoanalysis“. s. 355.

³⁵⁷ MAY, Rollo. *Love and Will*. New York: W. W. Norton, 1969. s. 233.

³⁵⁸ FREUD, Sigmund. *Beyond the Pleasure Principle*. London: Hogarth Press, 1955. 18,6.

smrt".³⁵⁹ Freud definoval slast včetně sexuální rozkoše po způsobu Schopenhauera jako negativní fenomén, jako zápas o osvobození z nepříjemného stavu, z napětí. „Musím trvat na tom“, píše Freud ohledně sexuálního napětí, „že pocit napětí nutně zahrnuje nepříjemný stav“.³⁶⁰

Freud však tvrdí, že spíše než osvobodit *Id* je nutno původně iracionálně impulzivní *Id* držet pod kontrolou. Civilizace nemůže existovat, pokud nebude *Id* omezováno, jinak by přivedlo společnost ke zkáze. *Superego*, dříve chápáno jako svědomí, je omezující regulací, ustanovenou společností, náboženstvím, rodiči a dalšími racionálními institucemi, a té je *Id* podřízeno. Drží nás v zajetí tři „tyrani“, vysvětluje Freud: *Id*, *Superego* Freud a okolní prostředí. Úlohou *Ego* je vytvořit určitou rovnováhu mezi těmito bojujícími faktory. Ale *Ego* je slabé. Téměř nikdy nemůže dělat nic jiného než potlačovat své hořké konflikty, které pak mohou vypuknout v neurotickou úzkost.

Ego bylo zbaveno spirituální a personální dimenze, už mu nezbyla žádná vlastní energie. Je naprosto pasivní, pouhým jezdcem na koni.³⁶¹ Freud se potýká se závažnou otázkou, jak se může civilizace se svou objektivní potřebou řádu, harmonie a společného dobra smířit s individuálními a iracionálními silami, které kypí v každém jednotlivci.

Freud napsal dvě knihy na toto téma, *Nespokojenost v kultuře a Budoucnost jedné iluze*. Tyto práce jsou zajímavé tím, jak vyjadřují dilema člověka. Freud v nich však problém nijak povzbudivě nevysvětluje, ani nenabízí žádnou naději. Philip Rieff uvádí ve své vynikající studii o Freudovi *Mysl moralisty*, že Freud nemá „žádnou zprávu“ pro moderní svět ve smyslu „nabídky něčeho pozitivního a konstruktivního“. „U Freuda nelze nalézt nic z útěchy filosofie ani z naděje náboženství.“³⁶²

Hlavním tématem knihy *Nespokojenost v kultuře* je nesmiřitelné nepřátelství mezi požadavky instinktu, jímž bylo nakonec shledáno *Id*, a omezením civilizace. Jedinec a společnost, člověk a realita, vlastní já a instinkt stojí beznadějně a antagonisticky proti sobě navzájem. Život se stává značně bolestnou zkušeností a volá o pomoc. Freud píše:

³⁵⁹ Tamtéž, s. 38.

³⁶⁰ FREUD, Sigmund. *Three Essays on the Theory of Sexuality*. New York: Avon Books, 1962. s. 109.

³⁶¹ ALLPORT, Gordon. *Personality and Social Encounter*. Boston: Beacon Press 1960. s. 139.

³⁶² RIEFF, Philip. *The Mind of the Moralists*. New York: Viking Press, 1959. s. xx.

Služby, které opojné látky poskytují v úsilí o štěstí a udržování utrpení v bezpečné vzdálenosti, jsou tak vysoce ceněny jako výhoda, že jednotlivci i národy jim vyhradili místo v ekonomice jejich libida.³⁶³... Život, jak vidíme, je pro nás příliš těžký a přináší nám příliš mnoho bolesti, zklamání a nemožných úkolů. Abychom byli schopni je unést, nemůžeme se obejít bez paliativních opatření.³⁶⁴

Freud vyjmenovává nepostradatelnou potřebu „silné výchytky“, která se má stát světlem v našem utrpení, „náhradního uspokojení“, které je má zmenšit, a „omamných látek“, které nás mají učinit k utrpení lhostejnými. Člověk je obětí vnitřních iracionálních pudů a žije v omezujícím a utiskujícím prostředí. Výsledkem je utrpení. Ale podstata je zářející. Proč by člověk ovládaný a obklopený iracionalitou měl zároveň toužit po životě v racionálním řádu? Proč by měl uprchnout ze spárů iracionality, hlavního faktoru, který jej definuje v jeho podstatě? Důvod podle Freuda není instinktivní. Odkud se to bere? To je hlavolam, pro nějž otec psychoanalýzy nemá řešení.

Vzhledem k dilematu člověka a k lidské potřebě rozmanitosti iluzí je s podivem, že Freud má tak silné námitky vůči konkrétní iluzi, za kterou označuje *náboženství*. Ve své knize *Budoucnost jedné iluze* Freud uznává pravděpodobnou možnost, že odstranění náboženství by vedlo k chaosu:

Pokud se bude lidem hlásat, že neexistuje všemohoucí a spravedlivý Bůh, božský řád světa a život budoucího věku, budou si lidé myslet, že jsou osvobozeni od všech závazků dodržovat přikázání civilizace. Každý bude bez zábran strachu následovat své asociální, egoistické instinkty a snažit se uplatňovat svou moc; chaos, který jsme během mnoha tisíciletí fungování civilizace poslali do vyhnanství, se opět vrátí.³⁶⁵

Freud, jak se zdá, zapomněl na okolnost, že náboženství není pouze negativní silou, ale že hrálo ústřední roli ve vývoji civilizace. Také to vypadá, že zapomněl, že chaos nebyl úplně vyhoštěn. Nic-

³⁶³ FREUD, Sigmund. *Civilization and Its Discontents*. New York: W. W. Norton, 1962. s. 25.

³⁶⁴ Tamtéž, s. 22.

³⁶⁵ FREUD, Sigmund. *The Future of an Illusion*. New York: W. W. Norton, 1961. s. 34.

méně poté, co Freud přiřadil ústřední roli iracionalitě v lidské bytosti, protkal ji důvěrně „instinktem smrti“ a pochopil, že všechny formy přiměřeného omezení jsou tyranské (byť nutné), není divu, že nemůže najít žádný zvláštní předpis pro získání naděje. Přesto však tvrdohlavě trvá na tom, že víra v to, že věda může přinést mnohem lepší svět, není iluze, a naopak je iluzí myslet si, že nám může pomoci něco jiného než věda. Jeho závěrečný komentář zní pouze: „Ne, naše věda není iluze. Ale iluzí by bylo věřit, že to, co nám věda nemůže poskytnout, můžeme dostat jinde.“³⁶⁶

3. *Mýtický*: Freudův pokus o sladění iracionálního s racionálním a materialismu se zastřešující filosofií vytvořilo nesoudržnou směs nápaditých, ale radikálně neslučitelných prvků. Bylo zapotřebí něčeho, co by svázalo mnoho volných konců v jeho myšlení.

V dopise svému příteli Švýcarovi Oskaru Pfisterovi, Freud napsal: „Mimochodem, jak to, že žádný ze zbožných věřících nikdy nevymyslel psychoanalýzu, a že ta musela čekat až na bezbožného Žida?“ Podle Davida Bakana v knize *Sigmund Freud a židovské mystické tradice* Freud pojímá sám sebe jako nového zákonodárce, který nahrazuje Mojžíše, předchozího zákonodárce. Nový zákonodárce musí odvolat staršího. Mojžíš přináší zákon, který zavazuje, Freud přináší zákon, který osvobozuje. „Freud tedy hraje roli nového Mojžíše, který přináší nový Zákon věnovaný osobní psychologické svobodě.“³⁶⁷ Náboženský člověk se narodil, abychom byli spaseni, psychologický člověk se narodil, aby zažil uspokojení. Freud se považoval nejen za sexuálního osvoboditele, ale také identifikací sebe sama jako sekulárního mesiáše, nového Mojžíše, promítal svou osobu do *mytických* rozměrů. Jako největší osobnosti Freud fakticky zbožňoval Mojžíše, Oidipa a Leonarda da Vinci. Je pozoruhodné, že žádný z nich nebyl empirickým vědcem ani ateistou. Tyto osobnosti přesahují život a dosahují mytických rozměrů.

V úvaze o původu náboženství došel Freud k závěru, že v dávné minulosti se muselo stát něco nenáboženského, což umožňuje jeho vysvětlení. Vyvozuje, že došlo k velkému zločinu zabití otce, a tím byly položeny základy k judaismu a následně ke křesťanství. Ve svých pracích o náboženství a konkrétněji v knize *Mojžíš a monoteismus* se zabývá touto odvážnou hypotézou, která, jak si do-

³⁶⁶ Tamtéž, s. 56.

³⁶⁷ BAKAN, David. *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition*. Princeton, NJ: D. Van Nostrand, 1958. s. 329.

volíme poznamenat, postrádá sebemenší vědecké odůvodnění. Jak o této hypotéze řekl literární kritik George Steiner, je to „střípek mytologie řídící metafory tak zásadní pro Freudův agnostický světový názor jako paralelní metafora hříchu v teologickém světovém názoru“.³⁶⁸ Freud navrhl něco víc než vědu a filosofii. Navrhl nové náboženství a chtěl být jeho novým Mojžíšem.

Freudova fascinace Mojžíšem je jednoznačně předmětem široké sebeidentifikace. Když Freud poprvé uviděl Michelangelovu neodolatelnou sochu Mojžíše v malém kostelíku San Pietro in Vincoli v Římě, omdlel. Freud si o sobě myslel, že je stejně jako Mojžíš ve Starém zákoně vůdcem předurčeným k tomu, aby dovedl lidstvo do země mlékem a medem oplývající. Čím se Freud ve své profesi stával slavnějším a zároveň kontroverznějším, jeho identifikace s Mojžíšem sílila. Také se zdá, že analogicky přirovnával pokrok psychoanalytického hnutí, které založil, k židovskému putování.

David Bakan rozvíjí a přesvědčivě dokumentuje tezi, že Freud při nejmenším obrazně uzavřel „smlouvu s ďáblem“ a psychoanalýza byla jejím důsledkem. Brzy po uzavření smlouvy, poté co prošel obdobím neproduktivity a deprese, napsal Freud v roce 1910 *Výklad snů*, který vždy považoval za své mistrovské dílo. Jako motto této knihy si vybral slova *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo* (Když se mi nepodaří obměkčit nebeské bohy, pohnu podsvětím).³⁶⁹ Bakan tvrdí, že podle Freuda bylo logické uvažovat o sobě jako o ďáblu, jestliže oba dva, on i ďábel byli protiklady Mojžíše. Cituje poznámku, kterou Freud utrousil ke svým kolegům: „Víš, že jsem ďábel? Celý svůj život jsem musel hrát ďábla, aby ostatní byli schopni postavit nejkrásnější katedrály, které jsem já navrhl.“³⁷⁰ Bakan pak dodává: „Neurotická choroba je vinou. Tato vina je sama o sobě zlo a její odstranění je dobré... Jestliže Bůh představuje původce viny, pak je ďábel protisilou.“³⁷¹

Paul Roazen poukazuje v knize *Freud: Politické a sociální myšlení*, že „Freud se stále znovu vracel k představám, podle nichž by byl vychován bez otce“. Otcovství podle Freuda představovalo *Superego* a tedy omezení svobody. Jako velký osvoboditel musel být

³⁶⁸ STEINER, George. *Nostalgia for the Absolute*. Toronto: CBC Enterprises, 1983. s. 22.

³⁶⁹ Pasáž je z Vergiliovy Aeneidy (část 7, ř. 310) a zní v plném rozsahu takto: „Dobrá, není-li má síla dost velká, nebudu váhat – toť pravda – požádat o pomoc, kdekoli je možno pomoc nalézt. Když se mi nepodaří obměkčit nebeské bohy, pohnu podsvětím.“

³⁷⁰ BAKAN. *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition*. s. 132.

³⁷¹ Tamtéž, s. 233.

Freud sám zcela svobodný. Z pohledu židovsko-křesťanské tradice nemá otce jedině Bůh Otec. Tvrdí-li někdo o sobě, že je bez otce, rovná se to tvrzení, že dotyčný je Bohem. Papež Jan Pavel II. uvedl: „*Prvotní hřích byl pokusem... zrušit otcovství... přičemž zanechal člověka osamocené s pocitem, že mezi ním a Bohem není vztah otec-dítě, ale pouze pán-otrok.*“³⁷² Absence otcovství znamená nemožnost bratrství. Není náhodou, že nejen Freud, ale i Schopenhauer, Nietzsche a Sartre strádali absencí otce. Freudův vznešený, ale nereálný logický vývod je bezbožný a sebezbožšťující. Ale jeho přímějším, existenciálním důsledkem, jak jsme viděli, je osiřelost a opuštěnost. Je s podivem, že Freud i přes své rozsáhlé znalosti klasické literatury ignoroval nebo potlačil její většinou příkrrou morálku, že když se někdo srovnává s bohy, vyprovokuje jejich hněv a trest. Bohové nebudou terčem posměchu a netolerují aroganci.

Došli jsme tedy k závěru, že mytický prvek ve Freudově díle zcela postrádá vědecký základ. Pokusil se předložit filosofii, která je vědecká, i když ve skutečnosti je z velké části mytická. Dokonce ani jako mytologie není Freudova úvaha důvěryhodná. Aby byla mytologie důvěryhodná, musí zároveň ilustrovat a osvětlit obecné lidské zkušenosti, i když je přesahuje. Ale Freudův základní přístup je v podstatě redukcující, a může proto představovat jen takový pohled na realitu, jaká je vidět deformovaným objektivem. Jeho mytologie ani jeho věda nezachytila celistvou osobu.

Mluví o lásce ve smyslu *Erótu*, ale po pravdě řečeno ji degraduje na instinktivní touhu, která se vyčerpává tím, jak sama sebe stravuje. Jeho „láska“ je opravdu pohybem směřujícím k smrti.³⁷³ Hovoří o tom, jak se dostává k pravdě věcí sondáží v hlubokém podvědomí, ale na to, co tam nachází, reaguje s puritánským pohrdáním. Je vzorem „militantního puritanismu“, řečeno slovy Philipa Rieffa. Mluví o osvobození z útlatku, a přesto jeho pohled na život odráží schopenhauerovský pesimismus. Hlásal lásku, pravdu a svobodu. Ale neměl prostředky na to, aby aspoň něco z toho mohl poskytnout.

V dnešní Americe je Freudův intelektuální vliv v mnoha ohledech větší než vliv kteréhokoli jiného moderního myslitele. Freudovo učení se objevuje ve školních učebnách, v hromadných sdělovacích prostředcích, při klábosení na večírcích i v poradenství sexuologů.

³⁷² Jan Pavel II. *Crossing the Threshold of Hope*. Toronto: Alfred A. Knopf, 1994. s. 228.

³⁷³ ROAZEN, Paul. *Freud: Political and Social Thought*. New York: Vintage Books, 1970. s. 176–181.

Jeho klinické pojmy – potlačení, úzkost, pocit viny, vytěsnění, libido, závist penisu, kastráční komplex – zná velká část populace a považuje je za bernou minci. Dosáhl vzácné a pozoruhodné proměny z intelektuálního revolucionáře v často citovaného autora. Jeho jméno je nesmazatelně spojeno se sexualitou, ale také s originalitou, odvahou a s osvobozením. Je světským mesiášem, legendou, průkopníkem. To vše navzdory skutečnosti, že jeho filosofie není soudržná, jeho metodika je nekonzistentní a jeho pozitivní přínos světu je zanedbatelný. Je smutné, že i když jeho pozitivní systém není věrohodný, negativní aspekty jeho filosofie i nadále leptají jako agresivní kyselina. Freudovo odmítnutí náboženství, nedůvěra v otcovství, podezřívání morálky a redukce lásky na sex rozpoutalo epidemii problémů, která přinesla rozsáhlé a nežádoucí účinky.

Freudův redukcionismus pak byl hlavním faktorem, který přispěl ke kultuře smrti. Karl Stern ve své kritice Freuda poukázal na děsivé události, které proběhly například v nacistickém Německu, když se „biologii dostalo nadřazené pozice“.³⁷⁴ Samozřejmě se nemusíme vracet k nacistickému Německu, abychom uviděli temnotu způsobenou redukcí lidských bytostí z oduševnělých a ztělesněných osob na pouhé biologické entity, jak o tom dobře svědčí souhlas s potraty a různými druhy genetických technologií. „Bohu se nikdo nebude posmívat. Co člověk zaseje, to také sklídí. Kdo zasévá pro své sobectví, sklídí zánik, kdo však zasévá pro Ducha, sklídí život věčný.“³⁷⁵

D.D.M.

³⁷⁴ STERN. *The Third Revolution*. s. 132.

³⁷⁵ Gal 6,8.

Wilhelm Reich

Karol Wojtyła byl biskupem teprve dva roky, když poprvé vyšla jeho kniha *Láska a zodpovědnost*. Psal se rok 1960, začátek nevázaného desetiletí, které podle všeobecného názoru nasměrovalo dramatický vývoj „sexuální revoluce“. Podle Wojtyły hlavním problémem, který tato „revoluce“ nastínila, nebyla svoboda či represe, ale „láska, nebo její popření“. Kniha *Láska a zodpovědnost* zdůraznila kontrarevoluční téma zodpovědné lásky v kontextu společenství osob, muže a ženy, kteří se sobě navzájem odevzdali ve svátosti manželství.

O tři roky dříve, v roce 1957, ve federální věznici v Lewisburgu v Pennsylvánii zemřel muž, který si více než kdokoli jiný zasloužil titul „otec sexuální revoluce“. Jeho revoluce byla určena k osvobození sexuality od jakýchkoli omezení. Ale revoluce nepřinesla žádné ustanovení týkající se osobní lásky. Naopak nevyhnutelně vedla k pravému opaku, tyranii těla, která potlačila lidské duchovní možnosti ohledně lásky a společenství. Romantický pokus zakázat veškeré zákazy tak ukázal nikoliv cestu k utopii, ale k nesmyslnému rozporu.

Wilhelm Reich se narodil v Rakousku v roce 1897. Jeho otec byl statkářem, který prosperoval natolik, že mohl kromě své manželky a dvou synů uživit navíc kuchaře, chůvu a služebnou. Leon Reich vládl na své farmě despoticky a vyžadoval od svých pracovníků naprostou poslušnost. Opustil židovské náboženství a své chlap-

ce vystavil čistě světskému vzdělání. Wilhelm Reich se prohlásil za „přesvědčeného ateistu“ již v osmi letech.³⁷⁶

Mnoho intimních detailů z Wilhelmova dětství se dozvídáme z jeho autobiografie *Vášeň mládí*, která byl vydána posmrtně v roce 1988. Stejně jako v životě Alfreda Kinseyho je i Reichův životopis velmi šokující a znepokojující. S nepatrným náznakem studu přiznává svoji mladickou posedlost sexem. Vypráví o tom, jak byl svědkem sexuálního aktu mezi komornou a kočím již ve věku čtyř let a tato zkušenost pro něj byla „erotickým zážitkem obrovské intenzity“.³⁷⁷ Také líčí své první zkušenosti s pohlavním stykem ve věku jedenácti let s kuchařkou. Popisuje své erotické fantazie, své sexuální hrátky s hospodářskými zvířaty, svou závislost na nevěstincích a tak dále. Nicméně jeho nejvýznamnějším odhalením bylo něco, co správně identifikoval jako „katastrofu“.

Když bylo Wilhelmovi třináct let, zjistil, že jeho matka má poměr s mladším mužem. Milostné epizody, které trvaly po nějaký čas, se odehrávaly v domácnosti Reichových, kdykoliv byl otec pryč. Objev byl zdrojem obrovských zmatků v mysli mladého teenagera. Na jedné straně měl silnou touhu připojit se ke své matce a k jejímu milenci. Na straně druhé byl zděšen. A právě tato reakce převládala. O této záležitosti informoval svého otce, částečně to vnímal jako způsob, jak ji potrestat. Důsledky byly skutečně katastrofální. Prvním impulsem jeho otce bylo zastřelit milence své manželky. Matka reagovala tím, že spáchala sebevraždu otravou jedem. Její cizoložný vztah byl podle jejího vlastního názoru neodpuštělný. Rozrušený vdovec brzy zjistil, že jeho život bez manželky je nesnesitelný. A tak vlezl do zamrzajícího rybníka a stál tam celé hodiny v naději, že dostane zápal plic a zemře. Snažil se způsobit si nemoc, ale jeho život přetrvával dál. Zemřel čtyři roky po své ženě na tuberkulózu, která se vyvinula ze zápalu plic.³⁷⁸

Wilhelm, nyní již sedmnáctiletý, se nesmírně trápil kvůli poznání, že dovedl oba rodiče k sebevraždě. „Byl jsem šokován,“ napsal, „když jsem poznal úplný rozsah své ohavnosti.“ Jeho utrpení dále zhoršovala jeho sexuální fantazie, která byla protkána žalem a přetrvávající rozpolceností vztahu k matce a otci.

³⁷⁶ REICH, Wilhelm. *Passion of Youth: Wilhelm Reich, An Autobiography 1897–1922*. New York: Farrar, Giroux, and Straus, 1988. s. 45.

³⁷⁷ Tamtéž, s. 5.

³⁷⁸ WILSON, Colin. *The Quest for Wilhelm Reich*. Garden City, NY: Doubleday, 1981. s. 29.

Cítil lásku ke svému otci, a přitom byl stále zděšen, jak „nemilostivě bil matku“.³⁷⁹ Navíc bití, kterým ho otec častoval, bylo také problematické a zůstaly mu trvalé psychické zjizvy. Přesto k otci *cítil* silnou vazbu, přestože ve své autobiografii píše: „Nevzpomínám si, že by mě někdy můj otec objal nebo se mnou něžně zacházel – ani si nemohu vzpomenout na pocit jakékoliv vazby na něj.“³⁸⁰

Z psychologického hlediska je pochopitelné, že si Reich vytvořil životní názor, který odsuzoval autoritu a popíral svobodu. Pokud by neexistovala žádná autorita, nikdy by nedošlo k žádnému zneužití moci, a proto by nebylo žádné bití. Kdyby neexistovala svoboda, tak by také nebyla žádná úmyslná spoluvina na provinění a tedy žádný důvod pro vinu. Reich navrhl filozofii, která mu umožnila smířit se s jeho nerozhodností vůči otci a s nesnesitelným poznáním, že on byl tím nástrojem, který způsobil smrt obou rodičů. Ale to nebyla filozofie, podle níž by se dalo žít. Sám se stal nekompromisně autoritativním, tvrdohlavě odmítal, že by i přiměřená autorita mohla projevit milost. Musel popřít svobodu, aby se bránil vině. A přesto musel přijmout pojem svobody, aby sám sebe i druhé osvobodil od tyranie autority a všech ostatních forem represe. Jeho filosofie ve skutečnosti nebyla vůbec filosofií, ale zoufalým psychologickým manévrem, aby ubránil sebe sama od duševního rozpadu. Neboť pokud neexistuje moc ani svoboda, pak přikázání stejně jako láska je nemožné. A bez přikázání a lásky se život ponoří do nesmyslnosti. V jisté době byl bolestivě konfrontován s rozpolceností své vlastní identity. „Můj život je revolucí – zevnitř i zvenčí,“ napsal, „anebo je to komedie! Kdybych tak mohl najít někoho, kdo určí správnou diagnózu!“³⁸¹ Strašnější alternativou je, že to mohla být *tragédie*.

Protože byl Reich v pasti svých vlastních psychických problémů, nikdy nevyvinul konzistentní filosofii. Autorita pro něj nebyla nikdy autoritou v obecném smyslu, ale jen autoritou zosobněnou jeho otcem. Ani neuznal lidskou sexualitu v jejím pravém pojetí – s přirozeně daným uspořádáním, zahrnujícím lásku, manželství a nový život – ale pouze za podmínek určených jeho soukromou posedlostí. Přes to všechno se Reich ve světě stal známým a zanechal zde své stopy.

³⁷⁹ REICH. *Passion of Youth*. s. 33.

³⁸⁰ Tamtéž, s. 5.

³⁸¹ Tamtéž, s. 126.

Reich vystudoval medicínu na univerzitě ve Vídni. V roce 1922 si jej Sigmund Freud vybral jako prvního asistujícího lékaře pro svou nově otevřenou psychoanalytickou polikliniku. Byl také dychtivým studentem marxismu. V roce 1930 opustil Vídeň a odešel do Berlína, kde se stal aktivním členem německé komunistické strany.

Jeho náklonnost k Freudovi a k Marxovi nebyla bez kritické reflexe. Věděl, že Freud neměl vytvořené politické názory a že Marx neměl psychologii. Byl také přesvědčen, že společnost byla nemocná a nespravedlivá. Chtěl lidem poskytnout zvláštní terapii, která by nejen vyléčila jednotlivce z jejich soukromého utrpení, ale také by léčila společnost z vlastních sociálních patologií. Za tímto účelem bylo podle něj nutné kombinovat freudismus a marxismus do samostatné léčebné teorie, aby mohl osvobodit jednotlivce od jeho represí stejně jako společnost od jejích kulturních zábran.

Tak se Reich stal jako první na světě freudo-marxistou. Protože cítil, že ani sám Freud, ani samotný Marx nemůže poskytnout komplexní terapii, kterou svět potřeboval, byl nakonec jak z freudovských, tak i z marxistických kruhů vyloučen. Přesto byl Reich uchvácen vznešeností a rozsahem své vlastní revoluce, sám obvinil freudisty a marxisty, že jsou příliš plaší, aby něco zahájili. „Nemůže být pochyb o tom,“ zvolal, „že sexuální revoluce je v plném proudu a žádná moc na světě ji nezastaví.“ *Revoluce*, kterou měl Reich na mysli, byla mnohem radikálnější než revoluce jakéhokoliv marxisty. Jeho válka proti *represím* zašla dále než jakákoliv freudovská snaha. Jeho cílem bylo strhnout všechny represe, všechny kulturní a společenské masky, všechny formy autority, a tak by bylo dosaženo celkové revoluce, v níž by se objevil skutečný člověk, celý a čistý.

K dosažení tohoto cíle musely být vymazány všechny stopy toho, co Freud nazval *superegem*. V tomto ohledu Reich viděl ve „svědomí“ první „tyranii“. S vymazáním svědomí by také zmizela morálka stejně jako veškeré přetrvávající hlasy autority. Co by ještě mohlo zůstat po vymazání toho všeho? Podle Reicha to byly lidské „primární biologické impulsy“, principy, které leží v jeho „hlubokém, přirozeném jádře“.

Jean-Jacques Rousseau tvrdil, že zdrojem všeho zlého je civilizace. Odmítl křesťanský pojem prvotního hříchu jako „rouhání“. Podle Rousseaua by člověk našel svoji blaženost v primitivním stavu

nevinosti. Rousseau měl ohromný vliv, a to nejen na „květinové děti“ z šedesátých let, ale také na Reicha. Ale Reich šel ještě dál. Pro něj je prvotní hřích strach ze sebe sama. Přesto vlastní osoba je podle Reicha v podstatě erotickým impulsem, instinktem, který je hluboko pod úrovní osobnosti či komunity. Člověk se začíná „obrňovat“ sám proti sobě ve chvíli, kdy začne myslet. „Myslím, tedy jsem neurotický“ se stalo Reichovým symbolem anti-intelektuálního postoje, přesto však i vlastní identifikace. Obával se, že akt myšlení by odděloval individuální třífbcí se myšlenku od těla na úkor jeho prvotního nutkání. Myšlení tedy bylo onemocněním. Ideální povahou je podle Reicha nebojácná, nemyslicí osoba, která „uspokojila své silné libidózní potřeby navzdory riziku vyloučení ze společnosti“.

Reich viděl rodinu s její nevyhnutelnou patriarchální mocí jako hlavní zdroj represe. Proto musela být rodina demontována. Jeho odmítnutí otce mu dalo jisté postavení jako feministovi. Prohlašoval, že jeho hrdinky jsou „kurtizány, které se bouří proti jhu vynuceného manželství a trvají na svém právu na sexuální sebeurčení“. Zamítnutím autority obou rodičů se spojil s širokým spektrem světských sexuálních pedagogů. Trval na tom, že musíme osvobodit mladé lidi od „rodičovských ideálů“. Nabádal dospívající k praktikování pohlavního styku a slavnostně zahájil křížovou výpravu dětí proti všem autoritám. V roce 1930, kdy byl vykázán z rakouské komunistické strany, si stěžoval: „Nezodpovědní politici, kteří slíbili masám ráj na zemi, nás vyhnali z jejich organizace, protože bráníme právo dětí a teenagerů na přirozenou lásku.“³⁸²

Reich jednou dal ultimátum své první manželce Annie, aby souhlasila s tím, že chce posílat své dvě děti do marxistické komunity, jinak ji opustí. Přemožena dominantní a nepružnou osobností svého manžela souhlasila, i když to odporovalo všem jejím přirozeným instinktům. Děti, jak se ukázalo, tuto komunitu nenáviděly. Jejich přirozená odolnost ke vštěpování komunistické ideologie hrála nemalou roli v jejich nelibosti. Nezdálo se, že by Reicha napadlo, že neosvobodil své děti ode všech autorit. Ve skutečnosti je prostě podroboval různým druhům autorit, které používaly ideologické indoktrinace, aby nahradily rodinnou lásku.

³⁸² GUILLEBAUD, Jean-Claude. *The Tyranny of Pleasure*. New York: Algora Publishing, 1999. s. 37.

Ve své knize *Tyranie potěšení* Jean-Claude Guillebaud uvedl, že podle tohoto „vzpurného syna Freuda, nekonformního marxisty a židovského antinacisty, který je domnělou obětí americké ‚represe‘, se každý detail Reichova života seběhl a stal se téměř zázračně tím, co Max Weber nazval ‚sociálním patosem‘, chaotickým a romantickým patosem šedesátých let“.³⁸³ Reich nebyl někdo, koho je třeba číst a brát vážně. Stal se spíše středem mytologie, kterou je třeba obdivovat a napodobovat, pokud ne zcela pochopit.

Odjakživa empirický vědec Reich chtěl zjistit, co bylo jádrem erotického impulsu. Srovnatelně se zvláštní představou Margaret Sangerové, že sexuální energie je zdrojem geniality, Reich považoval za svůj velký objev, k němuž došlo v roce 1939, že jádrem problému je dosud neznámá energie, kterou nazval *orgon* a kterou popsal jako „základní životní hmota vesmíru“. O tři roky později založil Orgon institut, kde se „věda“ o orgonomii měla studovat.

Reich tvrdil, že bude měřit a sbírat tyto *orgony* do orgonových boxů a použije je jako formu terapie. Ačkoli byl *orgon* dosud neznámý, Reich uvedl, že za příznivých podmínek mohl skutečně vidět *orgon*. Tvrdil, že dává odstín „modrozelené“ barvy, která bliká tak živě, jako by to byla sama životní síla. Reich prodával své „akumulátory orgonové energie“ po 225 dolarech za kus a pronajímal je po 10 dolarech za měsíc. Jeho údajný objev „smrtící orgonové energie“ [DOR = deadly orgone energy], kosmické analogie Freudova „instinktu smrti“, jej v pozdějším období jeho života ovlivnil natolik, že se začal obávat jeho negativního dopadu na kosmos.

Nicméně zástupci amerického úřadu pro kontrolu potravin a léčiv (FDA) *orgon* neviděli. Obvinili Reicha z podvodu a stíhali jej jako šarlatána, který zasílal přes státní hranice prázdné krabice, na které čekali kupující, kteří očekávali lék na cokoliv, co je zrovna trápi. FDA uvedl ve své oficiální stížnosti, vydané dne 10. února 1954, po (pouhých!) sedmi letech šetření, že orgonový akumulátor nefunguje a *nemůže* fungovat, protože orgonová energie neexistuje. Reich byl odsouzen ke dvěma letům vězení za pohrdání soudem a za porušení zákona o kontrole potravin a léčiv. Nejprve nastoupil do Danbury, Federálního nápravného institutu v Connecticutu. Když mu tam psychiatr diagnostikoval paranoii, byl Reich převeden do psychiatrického zařízení věznice v Lewisburgu.

³⁸³ Tamtéž, s. 31.

V roce 1960 FDA dohlížel na spalování Reichových knih a materiálů, prodej jeho produktů byl zakázán soudním příkazem. Následující rok se situace změnila ve prospěch Reichovy popularity. Prestižní newyorské vydavatelství Farrar, Straus a Giroux znovu vydalo Reichovy knihy *Funkce orgasmu* a *Analýza charakteru* v takzvané edici zakázaných vydání. To bylo provedeno legálně, jakmile uvedené práce zmizely ze soudního příkazu. Reich se tedy stal jakýmsi mučedníkem a jeho „zakázané“ knihy byly nyní k dispozici pro nadšené svobodomyšlné čtenáře.

Sociolog Philip Rieff o Reichovi řekl, že tento neobvyklý muž, který viděl sebe jako jediného zdravého člověka na světě, se „sám zdál být víc než jen trochu nemocný“.³⁸⁴ Někteří tvrdí, že ke konci své kariéry Reich zešílel. Ale Reich viděl sám sebe jako vizionáře a proroka a srovnával své práce s pracemi Darwina, Nietzscheho, Lenina a dokonce i Aristotela. Ovšem toto hodnocení zastával prakticky pouze on sám. Martin Gardner prohlásil v knize *Výstřelky a bludy ve vědě* z roku 1972, že s možnou výjimkou počátku freudovského období byla Reichova práce ryzím nesmyslem. Reichův životopisec Michel Cattier sdílí stejný názor.³⁸⁵ Je skutečně obtížné brát člověka vážně, když tvrdí, že je „léčitelem“ a zároveň nám sděluje: „Uvědomil jsem si, že už nemohu žít bez bordelu.“³⁸⁶

Přestože Reich mluvil o lásce, to, co měl na mysli, nebylo nic osobního ani svobodného, ani to nesměřovalo k dobru druhého člověka. Představoval si lásku jako energii vycházející z vnitřku krabice. Jeho donkichotská dobrodružství v léčení světa ho vedla k jeho vlastní izolaci ve vězení. Jeho revoluční pokus zbavit svět represe vedl k potlačení osobnosti a lásky. Kultura života, kterou navrhl, byla zjevně víceméně v souladu s kulturou smrti.

Jeden Reichův kritik řekl: „Postrádal onen smysl pro humor, který může chránit i mesiáše, aby se nestali arogantními z nádhery vlastní vize.“³⁸⁷ Reich postrádal mnohem víc než jen smysl pro humor, postrádal zdravý rozum a dostatek pokory, která by mu umožnila přijmout korigující kritiku. Předpokládal, že každý, kdo s ním nesouhlasil, byl veden buď závistí, nebo nenávistí. Šmahem zamítal

³⁸⁴ RIEFF, Philip. *The Triumph of the Therapeutic*. New York: Harper and Row, 1966. s. 183.

³⁸⁵ CATTIER, Michel. *The Life and Work of Wilhelm Reich*. New York: Avon Books, 1971.

³⁸⁶ REICH. *Passion of Youth*. s. 46.

³⁸⁷ RIEFF. *The Triumph of the Therapeutic*. s. 145.

své kritiky jako oběti „emocionálního moru“; tato fráze, kterourazil, měla blízko k hysterii.

Přesto si Reich navzdory své aroganci, svým nevědeckým nárokům a svému omezenému nihilismu nadále udržuje značný vliv na moderní svět. Jeho vliv je patrný zejména mezi radikálními feministkami, levicovými vysokoškolskými studenty, světskými sexuálními pedagogy a nepřáteli rodiny a rovněž u různých kultů, v uměleckých dílech a publikacích. I když si to lze stěžít představit, Orgone Institute Press nadále vydává jeho práce. Plány na výstavbu Reichova akumulátoru orgonové energie, stejně jako ostatních orgonových „terapií“, lze snadno stahovat z internetu. Jedna filmová hvězda napsala pochvalnou knihu o Reichově orgonové terapii. K Reichově poctě byl napsán dvouaktový muzikál „Wilhelm Reich v pekle“ a objevily se nejméně dvě další písně a jeden film. K dostání jsou videa, kazety, CD, fotografie a trička s motivem Wilhelma Reicha.

Právě díky jejich rozsáhlému vlivu si Reichovy nešťastně koncipované terapie zasluhují jeho zařazení mezi architektury kultury smrti. Reich nejen deformoval sexualitu, ale také ze své grandiózní revoluce vynechal lásku i osobnost. Důvody pro tuto deformaci a opomenutí se zdají být do značné míry psychologické a zřejmě pocházejí z katastrofální zkušenosti v mládí. Jeho kariéra byla neutuchající snahou natlačit všechno do vlastního Prokrustova lože. Zvláště odporné bylo, když čtyři roky před smrtí vydal knihu *Vražda Krista*. Ta popisuje místo historického Krista, ztělesnění lásky a osobnosti, Reichovu konstrukci, která odpovídá jeho vlastním výstředním psychologickým potřebám. Proto líčí Krista jako nádherné ztělesnění „orgiastické síly“, kde zatlačen do krajnosti vyzývá lidstvo, aby uvolnilo vlastní potlačovanou sexuální energii.

V konečné analýze Reich redukuje lásku na hmotnou energii a osobnost na nepotlačitelné instinkty. „Jsi opravdu pouhou hříčkou instinktů,“ říká nám. Zbavuje člověka jak jeho pravé povahy, tak jeho osudu, v němž člověk doufá. Takto oloupený člověk začíná svůj sestup ke smrti. Reich chtěl až příliš osvobodit a ve skutečnosti se snažil osvobodit člověka od sebe sama. Popřením svobody, spirituality, osobnosti a osudu člověka v podstatě upřel člověku jeho pravost, jeho vlastní život.

Philip Rieff uvádí, že Reichovo hledisko lze shrnout slovy „život je Bůh“.³⁸⁸ Tato formulace však redukcí Boha na „život“ utápí božství v panteistické, kosmické protoplazmě. Na druhou stranu opačná formulace, „Bůh je život,“ naznačuje, že život je atributem Boha, takovým, který jej neolupuje o jeho další atributy, včetně lásky, osobitosti, kreativity, inteligence, moudrosti a podobně. Reich hledal život, jako by to byla prvotní substance, a při tomto hledání našel smrt. Život přestává být životem, když je oddělen od svých vyživujících kořenů. Bůh je život, On život udržuje a dává mu tvář. Život je radostný, ale nejen pouze proto, že to je život, ale proto, že překypuje i ostatními atributy, včetně osobnosti a lásky.

D.D.M.

³⁸⁸ Tamtéž, s. 166.

Helen Gurley Brownová

Spolehlivým znakem, který charakterizuje kulturu smrti, je záměna neřestí za ctnosti. Nietzsche ve své knize *Tak pravil Zarathuštra* vyzdvihuje tři konkrétní neřesti, které jsou podle něj největšími ctnostmi. Jsou to *smyslnost, touha po moci a sobectví*.³⁸⁹ K prvnímu uvádí, že je to „věc nevinná a svobodná, rajske štěstí na Zemi... velký lék a s úctou skladované víno všech vín“.³⁹⁰ Touha po moci „se pozvedá vyzývavě právě vůči čistotě a osamělosti až do sebeuspokojujících výšek, zářící jako láska, která kreslí vyzývavě fialové štěstí na pozemskou oblohu“.³⁹¹ O třetím píše: „Požehnané sobectví, blahodárné, zdravé sobectví, které tryská ze silné duše.“³⁹² Nietzsche doufal, že pomocí těchto tří základních ctností založí jakýsi ráj na zemi. Na rozdíl od Macbethových čarodějnic, které cítily něco zlověstného ve zmatení chybného a spravedlivého, Nietzsche nevnímal zlověstné důsledky spojené s vytvářením ctností z neřestí. „Je smutné,“ píše ruský spisovatel Nikolaj Gogol, „když nevidíme v dobru to dobré.“ Stejně tak nešťastné je nevidět zlo v krutosti. Gogolova poznámka by mohla sloužit jako motto pro morální filosofii dvacátého století.

Praxe označování neřestí za ctnosti je stále v módě, a to zejména na úrovni populární kultury. Nietzscheho styl je možná, dle současného žargonu, trochu „za hranou“. Rovněž je problémem jeho identifikace s nacistickou filosofií. I když jeho myšlenky přecházejí, jeho emocemi nabitý, úsečný jazyk nemůže dnešního čtenáře oslovit.

³⁸⁹ NIETZSCHE, Friedrich. *Thus Spake Zarathustra*. New York: Modern Library. s. 208.

³⁹⁰ Tamtéž, s. 209.

³⁹¹ Tamtéž, s. 210.

³⁹² Tamtéž, s. 211.

Ted' však k Helen Gurley Brownové. Je pravda, že zrovna nepřipomíná reinkarnaci tvůrce *Zarathuštry*. Na první pohled a ze všech ostatních povrchních hledisek se zdá, že je pravým protikladem Nietzscheho. Přesto za novou image, o niž usiluje, jsou stejné myšlenky, které předkládal Nietzsche a s nevední vášní je bránil. Obal je jiný, ale produkt je stejný. Kniha *Mít to všechno* je jejím *Zarathuštrou* upraveným pro dnešní dobu s rafinovanou proměnou „smyslnosti“ na *sex*, „touhy po moci“ na *peníze* a „sobectví“ na *úspěch*.

Brownová je podobně jako Nietzsche pyšná obzvláště na zaměňování neřesti za ctnost. Sv. Augustin ve svém *Vyznání* upozornil na tři základní neřesti, které mohou zničit duši: „Touha těla, žádost očí a pýcha života.“ Podle Brownové není třeba se obávat chtíce, lakoty ani pýchy. Ve skutečnosti by měly být přijímány jako nejpotřebnější ctnosti. V reinterpetaci jako „sex,“ „peníze“ a „úspěch“ se staly nepostradatelnými složkami kvalitního života. Podle jejího názoru není odplatou za hřích smrt, ale vyšší odměna. Spolehlivým ukazatelem přítomnosti kultury smrti je tento návrat zdiskreditovaných starých zlovyků v podobě ctností v novém stylu, které jsou spřízněnější s krátkozrakostí doby.

Pryč je bouřlivá povaha mocné rétoriky Nietzscheho. Na jejím místě najdeme mnohem prozaičtější a jasnou popularizaci Nietzscheho glorifikace vášně a tvrdohlavosti, která vyhovuje populárnímu konzumu, ale je také stejně smrtící jako Nietzsche. Filosofie sexu Brownové je vzorem redukcionismu: „Sex znamená *cítit* se dobře... *velmi* dobře.“³⁹³ Pak nám připomíná svůj často citovaný a oblíbený aforismus: „Sex je jednou ze tří nejlepších věcí, které máme, a nevím, které jsou ty další dvě.“³⁹⁴ Ale ona dobře ví, které jsou ty další dvě. Pokud jde o *peníze*, píše: „Na penězích záleží. Jen hloupá husa si myslí, že tomu tak není. Peníze budou vašim přítelem, až vás vaši přátelé opustí, pomohou vám udržet vaši důstojnost a bavit se, až budete starý.“³⁹⁵ *Úspěch* vytváří motiv a smysl života a proniká prakticky všemi spisy Brownové. Jeho případná ztráta („Nic se neztrácí tak jako úspěch“) je hlavním zdrojem nejistoty a úzkosti v jejím ži-

³⁹³ BROWN, Helen Gurley. *I'm Wild Again: Snippets from My Life and a Few Brazen Thoughts*. New York: St Martin's Press, 2000. s. 52.

³⁹⁴ Tamtéž. Viz také BROWN, Helen Gurley. *The Late Show*. New York: Willam Morrow, 1993. „Prostě budu znovu připomínat, že sex je jednou ze tří nejlepších věcí a nevím, které jsou ty dvě další.“

³⁹⁵ BROWN. *The Late Show*. s. 283.

votě.³⁹⁶ Ale jakkoliv nudná se zdá být její próza v kontrastu s Nietzsche, Brownová vybudovala vydavatelskou říši, která šíří stejně jedovaté poselství napříč daleko širším spektrem publika. Kdo je tedy Helena Gurley Brownová a jak získala tak značný kulturní vliv?

Helen Gurley Brownová se narodila v Green Forest v Arkansasu 18. února 1922. Po absolvování vysoké školy pro ženy v Texasu a Vysoké obchodní školy ve Woodbury pracovala v Los Angeles na sedmnácti různých místech jako sekretářka. V roce 1959 se provdala za filmového producenta Davida Browna. V tomto bodě jejího života ještě nic nenaznačovalo, že by byla na cestě k úspěchu nebo že by se měla stát jednou z nevlivnějších žen Ameriky dvacátého století. Ve věku sedmatřiceti let se zdálo, že je podle terminologie „úspěchu“ nikým na cestě nikam. Podle jejího vlastního názoru byla „mouseburger“, šedou myší. Tento termín vymyslela k popisu lidí, „kteří nejsou přitažliví, nejsou hezcí, nemají zvláště vysoké IQ, ani slušné vzdělání, dobré rodinné zázemí nebo další patrné klady“.³⁹⁷ Brownová měla jednu zvláštní výhodu. Od chvíle, kdy jí bylo dvacet, až do své svatby vedla pikantní dionýsovský sexuální život.

Její předtím dvakrát ženatý a dvakrát rozvedený manžel ji podporoval v psaní o jejich divokých eskapádách za studentského života. Brownová mu vyhověla, ačkoli nikdy předtím nezveřejnila nic víc než článek v časopise. Výsledkem byla kniha *Sex a nezadaná dívka*, „drzá, nestydatá, splašená, nezkratná“³⁹⁸ příručka plná rad a instrukcí pro ženy o tom, jak svést muže a jak si užívat svoje nezczitelné právo na tolik sexu, kolik jen člověk zvládne.

Kniha se stala senzací. Brownová, tehdy již čtyřicetiletá, naléhavě vyzývala všechny svobodné dívky, aby se zbavily veškerých zábran v sexu. Oprošťovala jejich *Id*, aby se chovaly nezávisle na svém kulturně založeném *Superegu*, zatímco jim slibovala lepší sexuální život, než měly jejich vdané vrstevnice.³⁹⁹ Autorka knihy *Sex a nezadaná dívka* se stala pro dívky tím, čím byl a nadále měl být Hugh Hefner pro svobodné muže. Ale ona neměla ve svém oboru konkurenci. Měla všechny sexuálně zvědavé a vysoce vnímavé ženské čtenářky pouze pro sebe.

³⁹⁶ „Bad Girl“. *Psychology Today*. březen – duben 1994. s. 22.

³⁹⁷ BROWN, Helen Gurley. *Having It All: Love, Success, Sex, Money... Even If You're Starting with Nothing*. New York: Simon a Schuster, 1982. s. 10.

³⁹⁸ Tamtéž, s. 439.

³⁹⁹ BROWN. *The Late Show*. s. 15.

Helen Gurley Brownová dosáhla uznání. Nebo snad ne? Zatímco *Sex a nezadaná dívka* se ocitl na seznamu bestsellerů, jistý incident umožnil poněkud realističtější pohled na celou záležitost. Když se s ní poprvé setkala nová sekretářka jejího manžela, poznamenala: „Ale, paní Brownová, vy vůbec nejste sexy!“⁴⁰⁰ Tato upřímnost, pronesená v úžasu při zjištění velkého rozdílu mezi veřejně známou pózou a skutečnou osobou, stála sekretářku místo. Existují některé pravdy, které je lépe ponechat nevyřčené. Mohou rozbít iluze. Jak si sekretářka správně uvědomila, za uměle vyrobenou ikonou se skrývala osoba, která není ani sexy, ani nezadaná a ani normální dívka.

Avšak i přes značný rozdíl mezi iluzí a skutečností veřejný vliv Brownové rychle rostl. Kniha *Sex a nezadaná dívka*, „mé první dítě“,⁴⁰¹ jak jí říkala, měla úspěch, a to vedlo k natočení filmu nesusoucího stejné jméno. Ačkoli filmová verze, v níž Natalie Woodová hrála Brownovou jako psycholožku, nemá nic společného s knihou, přinesla autorce 200 000 dolarů z filmových práv. Začínající spisovatelka teď ze sexu vytěžila kapitál, jak v penězích, tak v úspěchu. Postup se jí začal dařit.

Další zastávkou na křídlech úspěchu její první knihy bylo místo šéfredaktorky časopisu *Cosmopolitan*. V té době, v roce 1965, se časopis zmítal v krizi. Jako literární časopis se *Cosmopolitan* věnoval autorům jako Ernest Hemingway, John Steinbeck a John Dos Passos. Ale teď potřeboval novou tvář. Tu mu dala Brownová: zvýšila odběr ze tří čtvrtě milionu až na tři miliony předplatitelů, čímž se časopis díky ní stal výdělečným, a ona zůstala u kormidla po dvaatřicet let.

Když z tohoto postu v roce 1996 odešla, *Cosmopolitan* byl na šestém místě v prodeji v novinových stáncích s počtem 11 475 publikovaných časopisů a na prvním místě po šestnáct let nepřetržitě po sobě v knihkupectvích univerzitních kampusů. Ale i když už nebyla šéfredaktorkou, *Cosmopolitan* neopustila. Nyní dohlíží na devětatřicet mezinárodních vydání časopisu, z nichž všechny rovněž finančně prosperují. Časopis *The Ladies' Home Journal* jmenoval Brownovou ve svém žebříčku „100 nejdůležitějších žen 20. století“. Knihovna Sophie Smithové na Smith College je úložištěm pro

⁴⁰⁰ Tamtéž.

⁴⁰¹ BROWN, Helen Gurley. *The Writer's Rules*. New York: William Morrow, 1997. s. 84.

její rukopisy, papíry a dopisy. *Cosmo Girl*, časopis pro mládež, je odnoží *Cosmopolitanu*. Televizní hit *Sex ve městě* je moderním a ještě nestoudnějším převtělením knihy *Sex a nezadaná dívka*. Dědictví Brownové je nepopíratelné a její vliv je nezměrný.

I když Brownová neměla vlastní děti, vymyslela nebo alespoň načrtla šablonu „Cosmo girl“ – což je „dívka“ mezi osmnácti a čtyřiatřiceti, která chce vzít život do vlastních rukou, to znamená svobodně žít pro vytouženou trojici sex, peníze a úspěch. Tato ideální žena má samozřejmě vytvořenou svou vlastní image, ale je to image Brownové, která je obratně a plánovaně promítána na snadno ovlivnitelné čtenářky *Cosmo Girl*, z nichž se rekrutuje bezpočet „dětí“ Brownové.

Obálky *Cosmopolitan* jsou většinou výtvozem jediného fotografa, Francesca Scavulla. Zobrazují mladé ženy s vždy bezvadnou pleťí a zároveň omamně krásné, ale vzdálené a nepřístupné. Všechny jsou v podstatě zaměnitelné, protože zobrazují nekonečně méně rozmanitosti, než kterou Shakespeare vysnil pro Kleopatru. Modelka Cindy Crawfordová se objevila na titulní straně nejméně osmkrát. Mohla by Monica Lewinská být „Cosmo girl“? „Ano.“ Brownová s tím počítá, a to hlavně „od té doby, co se *Cosmo* dívky zaplétají s ženatými muži“. Avšak v originálním článku by se neobjevila „hrozná přítelkyně, jako je Linda Trippová (kolegyně Moniky Lewinské)“.⁴⁰²

Pod redakčním vedením Brownové *Cosmopolitan* důsledně a účinně propagoval obraz sexuální svobody Brownové a využil všechny metody, jak se dostat ke svým čtenářkám a ovlivnit je. *Cosmopolitan* byl *vzrušující*: jeho čtenářky se jednou přiznávaly k nejneobvyklejším místům, kde se milovaly („V posteli Edgara Allana Poea na University of Virginia“). Byl také *urážlivý*: „Jak svést prezidenta [Nixon] jeho manželce Pat?“ A byl také *šokující*: V roce 1992 bezostyšně poskytl svým čtenářkám na vnitřní dvojstraně prvního muže Ameriky Burta Reynoldse – *v Adamově rouše*. Takové nestydatosti pobouřily zakladatelku feministického hnutí Betty Friedanovou, která časopis označila za „velmi obscénní a úplně hrozný“. Tehdy už se Brownová naučila přijímat zlé i dobré a stala se imunní vůči takové kritice. Konec konců byla bombardována rajčaty a vypískána na veřejném vystoupení, když představovala knihu *Sex a nezadaná dívka*.

⁴⁰² BROWN. *I'm Wild Again*. s. 281.

Ať už byly další nedostatky Betty Friedanové jakékoliv, uvědomila si, že vize Brownové o ženách nebyla zdaleka neškodná. Výhradní zájem o sex, peníze a úspěch skutečně neposkytuje dostatečně široký základ, na němž může žena vybudovat dobrý a vyvážený život.

Co se nevejde pohodlně do mýtu *Cosmo*, o tom se buď předpokládá, že to neexistuje, nebo že je to neškodné. Brownová například nikdy nestojí o uvedení něčeho, co by mohlo jejím čtenářkám připomínat vlastní smrtelnost, a to proto, že její mladé ženy prý jsou příliš mladé, aby o takových věcech přemýšlely.⁴⁰³ Pokud jde o AIDS, tak ledabyle ujišťuje své čtenářky: „Pravděpodobně to ve skutečnosti není něco, čeho byste se měly obávat, pokud váš milenec není nitrožilním uživatelem drog, homosexuálem nebo bisexuálem.“⁴⁰⁴ Ohledně sexuálního obtěžování zní její rada: Změnit zaměstnání, když k němu dojde, spíše než zůstat a bojovat. Kromě toho říká své ženské kohortě, že většinou jsou mužské sexuální návrhy buď lichotivé, nebo neškodné.⁴⁰⁵ Svým čtenářkám radí, aby si „vytvořily svá vlastní pravidla ohledně ‚promiskuity‘. Myslím, že osvícené *sobectví* je dobré.“⁴⁰⁶ Nymfomanie není předmětem diskuse, neboť „většina psychiatrů říká, že nic takového jako nymfomanie neexistuje“.⁴⁰⁷ A nechápe povyk kvůli cizoložství. Doslova tvrdí: „Já nechápu, jak nezadaná dívka může přežít *bez* příležitostného ženatého milence – musí přece vyplnit mezery, zahnat hlad během hubených dnů.“⁴⁰⁸ Podle Brownové je jediným nebezpečím ve vztahu k sexu snaha omezit jej. Podle ní snaha odolávat našim sexuálními touhám by mohla někomu způsobit, že „v noci, když se vrací domů z večírku, sjede ze srázu“.⁴⁰⁹ Sex je řidičem za volantem, *Cosmo girl* je jeho „osvobozenou“ cestující.

Jako slabou imitaci Nietzscheho záliby ve filosofických aforismech pěstuje Brownová svou zálibu ve vyšívání a štepování sloganů na polštáře. Jeden z jejích oblíbených je „Hodné holky přijdou do nebe a zlé holky se dostanou všude“. Zde je oblíbeným příkladem aritmetický klam – přidáním čehokoliv danou věc automaticky

⁴⁰³ „Bad Girl“, s. 22.

⁴⁰⁴ BROWN. *The Late Show*. s. 74.

⁴⁰⁵ BROWN. *Having It All*. s. 49.

⁴⁰⁶ Tamtéž, s. 228.

⁴⁰⁷ Tamtéž.

⁴⁰⁸ Tamtéž, s. 275.

⁴⁰⁹ BROWN. *I'm Wild Again*. s. 52.

obohatíte. Přidáte-li kostky ledu do šampaňského Dom Perignon, není nutno říkat, že to jeho bohaté chuti nepřidá. Další z jejích oblíbených bonmotů, „miluji šampaňské, kaviár a peníze“,⁴¹⁰ je zábavně triviální způsob, jímž znovu opakuje své odevzdání sexu, úspěchu a penězům.

Přesto, jak jsme viděli, uctívá-li někdo takové soukromé touhy, přináší mu to intenzivní osamělost, která je v rozporu s naší přirozenou společenskou povahou. „Nastartujte“ svůj výkon,⁴¹¹ nabádá nás. Ale na této cestě výkonu je málo času na to, aby se člověk zaměřil na skutečné lidské vztahy. „Intersubjektivita“ není myšlenkou nebo slovem, které překračuje její uvažování nebo vstupuje do jejích knih. Brownová radí čtenářkám: „Zbavte se pocitu viny, že jste opustily staré přátele, s nimiž se již necítíte dobře.“⁴¹² Nedělá žádný rozdíl mezi skutečným a falešným pocitem viny, protože jakákoliv vina by bránila egu v hledání vlastního uspokojení.

Jak lze očekávat, oslavná kampaň Brownové vyzdvihující sebeuspokojení podřívá její pohled na sexualitu. Její pojetí sexu přináší sartróvskou představu, že lidé se stále stávají vzájemnými objekty jejich vlastního soukromého použití. „Být sexuálním objektem je velmi dobrá věc,“ říká. „Pokud nejste sexuálním objektem, máte problémy.“ „Nemůžete dostat někoho do postele, pokud nejste předmětem jeho sexuální touhy. Takže na tom není nic špatného, být sexuálním objektem. On je zase vaším sexuálním objektem. Funguje to oběma směry.“⁴¹³ I když ona sama se distancuje od feministek, které zdánlivě muže nenávidí, nedošlo jí, že když muže využívá, nemůže odstranit všechny kvůli své nenávisti. „Vzhledem k tomu, že sex je úžasný a je k němu zapotřebí mužů, nemůžete vyloučit muže z tohoto světa a tvrdit, že jsou hrozní a prohníli – protože budete potřebovat jednoho z nich pro své vlastní účely.“⁴¹⁴ Zatímco podporuje využívání mužů jako sexuálních objektů, zdá se, že zároveň pohrdá svým vlastním sexem. Ve své trýznivé próze, která připomíná spíše text Arthura Schopenhauera než osvobozené ženy, píše: „Někdy se stane, že mě popadne a dusí mi dýchací cesty jako [sic] šelma mungo čelistí svírající kobru (líbí se

⁴¹⁰ Tamtéž, s. 32.

⁴¹¹ BROWN. *Having It All*. s. 33.

⁴¹² Tamtéž, s. 66.

⁴¹³ „Bad Girl“, s. 70.

⁴¹⁴ Tamtéž, s. 71.

vám to přirovnání?) poznání, jak naprosto hrozné *ženy* jsou.“⁴¹⁵ Pak peskuje sesterské společenství za to, že si to samy mezi sebou dost „nevyřídí“.

Koneckonců Helen Gurley Brownová píše o Heleně Gurley Brownové. Přebal na její monografii nám říká, že jí je vlastní „život prožitý na doraz“. Taková reklama se dala očekávat. Můžeme se však tázat, zda může být něco vzdálenější pravdě? Přehnaný zájem o sebe samu protiřecí životu. Láska a altruismus život rozvíjejí. Přesto ona tyto ctnosti odmítá, protože je považuje za zásah do svého sobectví.

Její paměti neobsahují prakticky nic o jejím otci. Zcela mimochodem se zmiňuje o jeho smrti při nehodě ve výtahu, když jí bylo deset let, jako kdyby hovořila o něčem zcela podružném.⁴¹⁶ V kapitole „rodiče“, obnášející necelé tři strany textu, si stěžuje, že jí matka nesčetněkrát řekla, jak měla „roztrhané“ tělo, když porodila ji a její sestru Mary. Helen nechtěla děti a také je nikdy neměla. Naznačuje, že jedním z důvodů byla obava, že její potomek by se o její život nezajímal, stejně jako ona se nezajímala o život své matky: „Kdopak by stál o nudu s dítětem, o jeho lesknoucí se oči? Když budete mluvit o sobě, dítě vám začne věnovat pozornost, až když vám bude kolem devětatřiceti let.“⁴¹⁷

Opakovaně nám tvrdí, že nikdy nechtěla mít dítě, a není náhodou, že stála v popředí boje za legalizaci potratů. Přesto svou monografii uzavírá třináctistránkovým dopisem své fiktivní dceři, kterou pojmenovala Anna Marie. Svého neexistujícího potomka informuje: „Tvoje matka nevěří v Boha... ale věří ve férovost každého člověka tady na Zemi.“⁴¹⁸ Stěží se dá číst tento poslední zápis v jejím životopise a přitom si nevšimnout, že v devětasedmadesáti Brownová v hloubi své duše ví, že *nechtěla* všechno. Anna Marie nemůže vnímat matčiny rady. Slova její matky nedolehnu nejen k hluchým uším, ba dokonce k *žádným* uším. Budou znít v mysli bezdětné matky, s důrazem o to větším, že pro ni nebudou truchlit žádné děti, ani po její smrti nebudou rozvíjet její odkaz.

⁴¹⁵ BROWN. *I'm Wild Again*. s. 5.

⁴¹⁶ Tamtéž.

⁴¹⁷ Tamtéž.

⁴¹⁸ Tamtéž, s. 276.

Pokud Helen Gurley Brownová nechtěla děti, určitě chtěla něco, o čem si postupem času uvědomovala stále víc, že to nikdy mít nemůže – *nesmrtelnost*. Přestože se stále snažila odvádět své čtenářky od myšlenek na smrt, byla stále více pronásledována obecně známou pravdou, že stáří nám stále více připomíná prázdnotu života stráveného honbou za sexem, penězi a úspěchem. Jak říkal sv. Augustin, vše, co není věčné, je příliš krátké. To možná vysvětluje, proč se „probouzí každé ráno strachem“ a proč jí pokročilý věk brání, aby byla šťastná.⁴¹⁹ Ani velké množství plastických operací (nechala si zvětšit prsa, když jí bylo sedmdesát tři) nemůže udržet děsivou smrtku na uzdě.

Ale jak si sama Brownová až příliš bolestně uvědomuje, stárnutí nemůže uniknout pozornosti ostatních lidí. Kdysi, když jí bylo šedesát čtyři let, jela autobusem číslo 30 na Madison Avenue v New York City. Atraktivní mladá dívka se jí zeptala, jestli by si nechtěla sednout. Šokovaná Brownová na vstřícnou dívku asi patnáct vteřin hleděla, aniž by vydala jedinou hlásku. Nedokázala unést bolestnou pravdu, že ostatní lidé jsou svědky ošklivé skutečnosti, že Helen Gurley Brownová stárne. Nejdřív zalhala, že vystupuje na příští zastávce, a pak se ukryla v přední části autobusu. Teď se skrývá nejen před svým věkem, ale také před lidmi, kteří na ní stáří poznají. Ona, matka *Cosmo girl*, je starou ženou.⁴²⁰

Není divu, že zanedlouho nacházíme Brownovou, jak „vzlyká nad svým osudem“ v ordinaci svého psychiatra. Slova Dr. Kennedyho: „Ale vy chcete být *mladá*,“ jí neposkytla žádnou útěchu. „Všichni prostě *stárneme*,“⁴²¹ dodal Dr. Kennedy, který kladl důraz na nesmířitelnou skutečnost, že nemůžeme vždy dostat to, co zrovna chceme, a často dostáváme i to, co nechceme. Proti chmurné skutečnosti, že všichni stárneme, nemáme obranu. Nemůžeme odvolat svůj rozsudek smrti. V nejlepším případě můžeme vyhrát dočasnou milost držením diety, cvičením a díky podpoře ostatních lidí. Ale čas se krátí nám všem. Sex, peníze a úspěch znamenají stále méně, až nakonec neznamenají vůbec nic.

Život Heleny Gurley Brownové dobře ilustruje, že jedním z kořenů kultury smrti je paradoxně strach ze smrti, který je tak silný, že blokuje duchovní realitu, která smrt přesahuje. Zatímco honba

⁴¹⁹ „Bad Girl“. s. 70, 22.

⁴²⁰ BROWN. *The Late Show*. s. 12.

⁴²¹ Tamtéž, s. 13.

za sexem, penězi a materiálním úspěchem možná někdy zatemňuje naši potřebu transcendence, nemůžeme uniknout existenciální realitě, že jsme duchovní bytosti. To znamená, že potřebujeme formu výživy, kterou sex, peníze a úspěch nemohou poskytnout.

Protože je však kultura smrti definována odmítáním této transcendence, považuje víru v transcendenci spíše za nemoc než za léčbu. Před několika lety na obědě ve Washingtonu, D. C., Helen Gurley Brownová zjistila, že sedí vedle redaktora katolického časopisu. Když byla informována o jeho povolání, tak se na něj zamračila a řekla: „Tak vy jste ten nepřítel.“⁴²² Takto kultura smrti zásadně převrací dobro a zlo, to je její vlastní zaviněná slepota, která akceptuje sebezničení a plete si přitele s nepřítelem.

D.D.M.

⁴²² Osobní komunikace s redaktorem, 13. května 1999, Atlanta, GA.

ČÁST ŠESTÁ

SEXUÁLNÍ INŽENÝŘI

Margaret Meadová

Obhájkyně portrátů Margaret Meadová byla nejznámějším antropologem dvacátého století, a to nejen díky svým příspěvkům na poli antropologie, ale hlavně proto, že byla neustále aktivní osobností veřejného života, požívala velké autority a nabízela poradenství pro rodinu a kulturu. Na téma rodiny a kultury psala velmi populární a vlivný měsíční sloupek pro časopis *Redbook* od roku 1961 až do své smrti v roce 1978. Časopis *Time* ji v roce 1969 dokonce označil za „Matku světa“. Za svého života byla zahrnována téměř všemi myslitelnými poctami, obdržela přes dvě desítky čestných titulů od prestižních univerzit a působila ve správních radách takových vybraných univerzit jako Columbia, Vassar, New York University, Emory, Yale a New School for Social Research. Byla prezidentkou Americké antropologické asociace a Americké asociace pro pokrok ve vědě a povýšila z asistentky kurátora na emeritní kurátorku Amerického muzea přírodní historie, kde působila v letech 1926–1971. Byla stálou poradkyní prezidentů a kongresmanů. Její tvář znaly miliony a její rady rovněž přijímaly miliony. Stěží bychom si uměli představit více milovanou, proslulou členku vědecké obce, a z hlediska velikosti jejího vlivu na společnost neměla mezi kolegy vědci pravděpodobně vůbec srovnání.

Je smutné, že její rady v oblasti sexuality, manželství, rodiny a společnosti byla často nejen nedomyšlené, ale přímo zhoubné. Její velký vliv, jednak díky jejímu studiu primitivních národů a také jejím populárním publikacím, pomohl dovést sexuální revoluci dvacátého století k vrcholu, a její obhajoba portrátů mluví sama

za sebe jako znamení, že bez ohledu na její dobré úmysly je třeba ji považovat za jednoho z velkých architektů kultury smrti.

Margaret Meadová se narodila 18. prosince 1901 ve Philadelphii v Pensylvánii jako nejstarší z pěti dětí, z nichž jedno zemřelo v dětství. Její otec Edward Mead byl profesorem a její matka Emily Fogg Meadová byla rovněž velmi vzdělaná, dokonce získala doktorát, což bylo pro ženu na počátku dvacátého století vzácným úspěchem. Margaretini rodiče byli poněkud rezervovaní, ale jí se dostalo vytoužené náklonnosti od babičky, která žila s Meadovými.

Pokud jde o její náboženské zázemí, byla oběma stranami vychovávána v agnosticismu. Její strýc byl vyhnán z Unitářské církve kvůli kacírství a Emily, její matka, rovněž považovala unitářství za příliš svazující. Přesto si k velkému zděšení svých rodičů mladá Margaret náboženství oblíbila a byla pokřtěna těsně před svými jedenáctými narozeninami. Pomýšlela na to, že by se mohla stát členkou Episkopální církve, a dokonce měla ve svém pokoji náboženské symboly. Jak se Margaret svěřila později o svém dřívějším životě, hladověla po rituálu více než po víře (a dokonce bědovala, že když byla mladá dívka, nemohla v Episkopální církvi, v níž usilovala o confirmaci, nosit korporál). Její touha po rituálech ji udržovala v rámci církve, do níž vstoupila proti vůli svého otce i matky. Na rozdíl od většiny svých akademických kolegů, stejně jako od svých vlastních rodičů Meadová nebyla ateistkou, ale po celý život byla členkou Episkopální církve.

Přesto Margaret kráčela ve stopách svých vzdělaných rodičů získáním bakalářského titulu na Barnard College a magisterského a doktorského titulu na Columbia University. Antropologii se rozhodla studovat až po účasti v kurzu s předním antropologem Franzem Boasem a Boas byl zodpovědný za raketový vzestup Meadové.

Boas považoval tehdejší přesvědčení o kulturním determinismu za zásadně chybné a doufal, že najde důkazy mezi primitivními národy nejrůznějších náboženství a praktik, kterými odůvodní své tvrzení, že lidské chování není určeno od přírody, ale je významně formovatelné. Zvláště chtěl zjistit, zda vzpurná fáze adolescence, takzvaná bouře a vzdor, je typická pro západní kulturu, nebo je vepsána do lidské přirozenosti jako takové. Proto se rozhodl poslat Meadovou, svou mladou absolventku, do Polynésie (Americká Samoa, skupina ostrovů chráněná americkým námořnictvem), aby

studovala dospívající polynéské dívky v naději, že mezi Polynésany najde mnoho různých přechodů z dětství do dospělosti. Bylo to osudové rozhodnutí. Margaret Meadová, tehdy teprve třiadvacetiletá, velmi dychtila po tom, aby mu vyhověla. Nedávno se provdala (v roce 1923) za absolventa teologie Luthera Cressmana, ale novomanželé souhlasili, že se rozdělí tak, aby Meadová mohla plnit své povinnosti. V té době neměli žádné děti. Meadové někdo řekl, že možná nebude moci mít děti, což ji trápilo, neboť si přála mít šest dětí.

Výsledkem pobytu Meadové v Samoi byl bestseller z roku 1928 s názvem *Dospívání v Samoi*, psaný nikoli jako nesrozumitelný akademický tlustospis, ale jako krátká, svěží a populární práce. Kniha se okamžitě stala bestsellerem a zahájila autorčinu slávu a získala jí autoritu ještě dříve, než dosáhla třiceti let. Nyní se na okamžik obrátíme k analýze tohoto klíčového textu.

V době zveřejnění *Dospívání v Samoi* Meadová se svým novým manželem Reo Fortunem odjížděla pryč z Nové Guineje. Co se stalo s jejím prvním manželem? Meadová zůstala v Samoi pouhých devět měsíců, velmi krátký čas vzhledem k jejím skromným počátečním znalostem samojského jazyka a kultury, a pak vyrazila do Evropy přes Sydney, Suezský průplav a Marseille. Na lodi SS *Chitral* potkala Rea Fortuna, čtyřadvacetiletého Novozélandana, začínajícího vědce, který cestoval do Cambridge, kde měl studovat psychologii. Vzala si ho hned, jak se rozvedla s Cressmanem, a společně s Reem odplula v roce 1928 do Nové Guineje na společné antropologické studie. Literárním výsledkem této cesty bylo pokračování její první knihy (ačkoli ani zdaleka ne tak úspěšné), které nazvala *Vyrůstání v Nové Guinei* (1930). Druhá kniha a druhé manželství, vše během dvou let. Nicméně ani její druhé manželství nemělo být jejím posledním. V roce 1928 se rozvedla s Reem Fortunem a v roce 1936 si vzala Gregoryho Batesona. Ani její druhý rozvod nebyl jejím posledním. S Batesonem se rozvedla v roce 1950.

Bez ohledu na ostatní příčiny jejich tří neúspěšných manželství Meadová kupodivu tvrdila: „Nepovažuji své manželství za selhání!“⁴²³ – byla rozhodně významným faktorem bisexualita Meadové. Toto tajemství bylo před očima veřejnosti skrýváno, zveřejnila

⁴²³ Rozhovor s *Cosmopolitan* citován v CASSIDY, Robert. *Margaret Mead: A Voice for the Century*. New York: Universe Books, 1982. s. 18.

je až po její smrti její vlastní dcera Mary Catherine Batesonová poté, co objevila tento skrytý aspekt Meadové v matčině soukromé korespondenci.⁴²⁴

Od počátku svých vysokoškolských let byla Meadová znepokojená ohledně své sexuality a zaznamenala opakující se sny o mrtvých nebo zavražděných dětech, které si vykládala jako „zanedbaný nebo vyhladovělý heterosexuální vztah“. Sen o dítěti zavřeném v krabici v jejím pokoji byl pro ni „výrazem potlačeného strachu, že jsem nakonec primárně homosexuální osoba“.⁴²⁵ Rozpolcenost Meadové zkazila její první manželství už od začátku. Podle jejího prvního manžela Luthera Cressmana, se Margaret projevovala hodně kuriózním chováním na svatební cestě, kdy trvala nejprve na oddělených pokojích, ale pak se o pár dní později vrhala do naplnění manželství. Pro Cressmana „pevně zamřížované brány Meadové byly znamením psychologického strachu i nepřátelství k manželským povinnostem“.⁴²⁶ Ta slova byla pravdivější, než si Cressman dokázal představit. Těsně před svatbou nebo brzy po ní Meadová navázala dlouhotrvající lesbický vztah s Ruth Benedictovou, antropologickou instruktorkou na Barnardu.

Zatímco Meadová si vlastní bisexualitu hlídala (zejména když o Benedictové později vešlo ve známost, že je lesbička, byla Meadová požádána, aby na veřejnosti spíše zdůrazňovala otázky týkající se její vlastní sexuality), tak mluvila v zájmu toho, co sama stále tak dobře skrývala. Tiskovému klubu z Washingtonu Meadová řekla, že „přísná heterosexuality je zvrácenost přírody“. Jménem bisexuálů v jednom ze svých sloupků v *Redbooku* tvrdila, že se musíme „vyrovnat s dobře zdokumentovanou, normální lidskou schopností milovat členy obou pohlaví“.⁴²⁷ Na konferenci v roce 1974 prohlásila, že členy ideální společnosti by mohli být homosexuálové v mladém i starším věku, ale heterosexuálové jen ve středním věku.⁴²⁸ To se zdá být autobiograficky podloženým názorem, protože Meadová určitě měla sexuální vztah se svou nejbližší přítelkyní, Rhodou Métrauxovou, s níž žila od roku 1955 až do její smrti.⁴²⁹

⁴²⁴ LAPSLEY, Hilary. *Margaret Mead and Ruth Benedict: The Kinship of Women*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press, 1999. s. 76.

⁴²⁵ Tamtéž, s. 26.

⁴²⁶ Tamtéž, s. 79–80.

⁴²⁷ Tamtéž, s. 308.

⁴²⁸ HOWARD, Jane. *Margaret Mead: A Life*. New York: Fawcett Crest, 1984. s. 367.

⁴²⁹ LAPSLEY. *Margaret Mead and Ruth Benedict*. s. 308–309.

To vše jsou nezbytné poznatky, chceme-li porozumět nejdůležitější práci Meadové, práci, která vybudovala její intelektuální a morální autoritu, *Dospívání v Samoi*. Neboť jak brzy zjistíme, místo poskytnutí přesné zprávy ze samojského chápání sexuality nabízel Meadová autobiografii, která předstírala, že je antropologii.

Meadová vylíčila Samou jako sexuální ráj, osvobozený od všech represivních omezení sexuality, která zatěžovala Západ. Podle Meadové „k romantické lásce, která se vyskytuje v naší civilizaci a je neoddělitelně spjata s myšlenkou monogamie, exkluzivity, žárlivosti a neochvějné věrnosti, na Samoi nedochází“.⁴³⁰ Podle Samojců, na rozdíl od Západu, „příležitostné sexuální vztahy nenesou žádné břímě silné vazby“⁴³¹ z důvodu „nedostatku přesného vymezení pocitů, a to zejména sexuálních citů mezi Samojsci“.⁴³² Tito šťastní domorodci byli podle Meadové ušetřeni všech chorobných účinků usměrňování sexu pouze do monogamního vztahu, hrůzné chyby Západu vycházející z křesťanství. Samojsci, prohlásila Meadová, nemají žádnou potřebu „naši kategorizace zvrhlosti, jaká platí v (sexuální) praxi... eliminovali tím celou řadu neurotických problémů. Onanie, homosexualita, statisticky neobvyklé formy heterosexuálního chování nejsou zakázány ani právně upraveny.“ Protože přijali mnohem širší škálu sexuálních praktik, „nedochází k frigiditě a psychické impotenci a... může být vždy stanovena uspokojivá úprava sexu v manželství“.⁴³³

„Jedinými odpůrci“ takové volné sexuality jsou v Samoi podle Meadové „(křesťanští) misionáři, kteří měli tak marné námitky, že jejich protesty jsou považovány za nedůležité.“⁴³⁴ I když křesťanští misionáři „zavedli morální hodnocení cudnosti, Samojsci pohlíželi na tento postoj s uctivostí, ale s úplnou skepsí, a pojem celibátu je pro ně naprosto nesmyslný“.⁴³⁵ Meadová skutečně tvrdila, že i když Samojsci byli křesťany od roku 1840, křesťanství ve skutečnosti přijali „jemně modifikované“ tím, že bylo filtrováno bezstarostným a lhostejným postojem života Samojců, a to tak, že „jeho přísnější principy“ byly otupeny, takže výsledkem je liberalizova-

⁴³⁰ MEAD, Margaret. *Coming of Age in Samoa*. New York: American Museum of Natural History Edition, 1973. s. 58.

⁴³¹ Tamtéž, s. 117.

⁴³² Tamtéž, s. 119.

⁴³³ Tamtéž, s. 124.

⁴³⁴ Tamtéž, s. 112.

⁴³⁵ Tamtéž, s. 55.

ná forma křesťanství „bez učení o dědičném hříchu“.⁴³⁶ Útěkem z pout sexuální svobody, jimiž křesťanství svázalo západní svědomí, byli Samojsci schopni zapojit se do společensky odsuzovaného „volného experimentování“ ohledně sexu, jehož výsledky jsou, jak Meadová prohlásila, zcela pozitivní. Snad nejslavnější vyobrazení tohoto sexuálního ráje Meadovou bylo sexuální dostaveníčko příležitostných milenců „pod palmami“.⁴³⁷ Ve svém oslavném popisu „Den v Samoii“ vylíčila tuto vzrušující scénu:

Se začátkem smrákání padajícím mezi měkké hnědé střechy, kdy se štíhlé palmy tyčí oproti bezbarvému, lesklému moři, milenci proklouzli z dostaveníčka pod palmami domů nebo do stínu kanoe na břehu, tak aby světlo mohlo najít každého, jak spí na svém určeném místě.⁴³⁸

Jako důkaz tohoto popisu nabízí Meadová příklady dívek „Fala, Tolu a Namu“. „Tři dívky se společně setkávaly se svými milenci a jejich styky byly časté a homosexuální.“ Byla tam také „Luna“, která si „docela prostě a bez zdráhání vzala jednoho milence, pak dva, a pak třetího – všechno to byly jenom náhodné avantýry“.⁴³⁹ Příležitostný charakter sexuálního experimentování mezi heterosexuály vedl rovněž k příležitostné homosexualitě. „Tam, kde heterosexuální vztahy byly tak lhostejné a tak povrchní, nebyl žádný ideál, podle nějž by se homosexuální vztahy mohly orientovat.“ Jednoduše řečeno, podle Samojců byla sexuální touha všežravá a všudypřítomná a neměla za cíl nic jiného než dosáhnout potěšení; protože neměli jiný cíl než potěšení, Samojsci se málo starali o křesťanské rozdíly mezi dovoleným a nedovoleným sexem, které ve skutečnosti podle Meadové narušují naši původní, přirozenou sexuální svobodu.⁴⁴⁰

Jak by se dalo tušit, Meadová tvrdila, že Samojsci brali manželství na lehkou váhu. Pokud například je „manželka opravdu unavená svým manželem, nebo manžel svou manželkou, je rozvod jednoduchou a neformální záležitostí, partner, který se přistěhoval, jednoduše odejde domů ke své rodině a vztah je takzvaně ‚zaniklý‘. Je

⁴³⁶ FREEMAN, Derek. *Margaret Mead and Samoa: The Making and Unmaking of an Anthropological Myth*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1983. s. 91.

⁴³⁷ MEAD. *Coming of Age in Samoa*. s. 50.

⁴³⁸ Tamtéž, s. 8.

⁴³⁹ Tamtéž, s. 84–85.

⁴⁴⁰ Tamtéž, s. 83.

to velmi křehká monogamie, která je často překračována a ještě častěji úplně rozbitá.“ K cizoložství dochází, ale „stěží to ohrozí kontinuitu vytvořených vztahů. Žena má podíl na svém rodinném pozemku, a proto je stejně nezávislá jako její manžel, a tudíž tam nepřetrvávají manželství, v nichž je jeden člověk soustavně nešťastný. Malá hádka a žena se vrací domů za svou vlastní rodinou; když se její manžel nesnaží se s ní znovu sblížit, tak si každý hledá dalšího partnera.“⁴⁴¹ Manželství bez starosti o druhého. Smírné rozvody.

Meadová končila svoji knihu s primárním cílem, který celé dílo pronikl, výzvou k opuštění morálních mantinelů společnosti, které jsou ovlivněny křesťanstvím. „V současné době,“ prohlásila, „žijeme v období přechodu,“ ale bohužel stále „věříme, že pouze jeden standard může být tím pravým.“ Musíme hlásat novou podobu lásky k bližnímu, jakou praktikuje Samoa. Děti „se musí učit toleranci, stejně jako se dnes učí netoleranci. Musí se učit, že je mnoho způsobů, které jsou jim otevřeny, a nikdo nebude trestán za svou vlastní alternativu.“⁴⁴²

Tento popis ostrova sexuální svobody byl pro mnoho lidí na Západě přitažlivý, avšak úvaha Meadové o Samoi jako požitkářském ráji byla téměř zcela falešná. Po pravdě řečeno, Samojsci před i po přijetí křesťanství byli naopak morálně mnohem přísnější než lidé na Západě. Proto vypadá popisná charakteristika Meadové podezřele jako jakési ospravedlnění jejich vlastních sexuálních názorů a praktik, které promítala na chudé Samojsce. Ještě důležitější je, že bezprostřední a obrovskou popularitu a prestiž knihy *Dospívání na Samoi* lze vysvětlit i samotnou ochotou na straně čtenářské veřejnosti na počátku dvacátého století popřát sluchu dobré zprávě o objevu sexuálního ráje osvobozeného od morální zátěže křesťanství.

Až v roce 1983 narušil mýtus Meadové Derek Freeman svou knihou *Margaret Meadová a Samoa: Vytvoření a zrušení antropologického mýtu*, ačkoli velká část akademické obce odmítla přiznat škody způsobené jejími závěry.⁴⁴³ Freeman, který byl po čtyřicet let antropologem a profesorem na Výzkumné škole tichomořských a asijských studií na Institutu vyšších studií Australské národní uni-

⁴⁴¹ Tamtéž, s. 60.

⁴⁴² Tamtéž, s. 137–138.

⁴⁴³ FREEMAN Derek. *The Fateful Hoaxing of Margaret Mead*. Boulder, CO: Westview Press, 1999.

verzity, krok za krokem ukazoval, že téměř každé tvrzení Meadové v knize *Dospívání v Samoi* bylo buďto zcela nepravdivé nebo vážně zkreslené. Na rozdíl od Meadové, která ani nemluvila samojsky, když v roce 1925 přijela provádět svůj výzkum a zůstala na pouhých devět měsíců, prováděl Freeman svůj výzkum v Samoi téměř půl století a znal místní kulturu a jazyk skrz naskrz. Řečeno jeho pádnými slovy: „Hlavní závěry knihy *Dospívání v Samoi* jsou ve skutečnosti výplody antropologického mýtu, který je hluboce v rozporu s fakty samojské etnografie a historie.“⁴⁴⁴

Předně je tvrzení Meadové, že Samojsci věnují jen „minimální pozornost náboženství“, v němž „všechny kontakty s nadpřirozenem byly náhodné, triviální, (a) neregulované“ v přímém rozporu se skutečnou vroucí náboženskou povahou Samojsců před i po přijetí křesťanství. Zatímco Meadová vykreslovala Samojsce jako natolik oddané slasti, že neměli „žádný prostor pro bohy“, ve skutečnosti byli podle Freemana předkřesťanští Samojsci oddaní modloslužbě s velmi složitou a propracovanou náboženskou vírou a obřady a poté, co díky misionářům v polovině devatenáctého století konvertovali, se stali „téměř fanatickými v praktikování a dodržování křesťanství“.⁴⁴⁵

Zároveň se svým naprostým omylem o samojské náboženské víře a praxi Meadová zcela zkreslila samojské pojetí sexuality a praktik před i po příchodu křesťanství. Tato společnost se neoddávala promiskuitě, ale naopak ve skutečnosti byla celá postavena na uctívání panenství a tuto úctu křesťanství jen zesílilo. Pro Samojsce nebylo uctívanějších žen než Obřadní panny (které se nazývaly *taupous*), jejichž sexuální čistota v okamžiku sňatku byla tak důležitá, že Samojsci měli podrobný veřejný rituál, v němž ještě před manželstvím zjišťovali, zda je dívka panna. V případě, že by budoucí nevěsta ve zkoušce selhala, „dostalo by se jí od jejích přátel tvrdého odsouzení, nazvali by ji prostitutkou a byla by odehnána pryč, zatímco její nastávající manžel by odmítl vzít si ji za ženu a získal by zpět svůj majetek“. Někdy, když byla rodina váženější, bratr nebo otec dívku zbil holí.⁴⁴⁶

Kromě toho, jak ukazuje Freeman, tento důraz na panenství nebyl omezen na horní třídy, z nichž *taupous* pocházely, ale pronikl

⁴⁴⁴ FREEMAN. *Margaret Mead and Samoa*. s. 109.

⁴⁴⁵ Tamtéž, s. 175–184.

⁴⁴⁶ Tamtéž, s. 231.

do celé společnosti, až dolů na nejnižší úroveň, o níž Meadová tvrdila, že byla sexuálně nejvolnější.⁴⁴⁷ Příležitostné sexuální styky pod palmami nebyly k pousmání, ale naopak byly, pokud k nim skutečně došlo, „považované všemi za ostudné vychýlení od přesně stanoveného ideálu cudnosti“.⁴⁴⁸ Když se mladí muži a ženy v noci vytratil, jednalo se téměř vždy o únos, který měl za následek defloraci panny, protože Samojsci považovali takový únos za prohlášení o formálním manželství, čímž napodobovali veřejnou defloraci, která se prováděla na obřadních pannách a to nejen jako znamení předchozí dívčí cudnosti, ale také jako znamení exkluzivního svazku mladého muže s dívkou.⁴⁴⁹ Tato manželská výlučnost byla Samojsci uznávána s naprostou vážností, s jakou původně trestali cizoložství smrtí nebo těžkým výpraskem či zmrzačením.⁴⁵⁰

V druhé polovině devatenáctého století, jak poukazuje Freeman, nově přichodící křesťanství „kult panenství“ jen zintenzivnilo.⁴⁵¹ V úplném rozporu s tvrzením Meadové, že Samojsci byli bez viny a rychle se vypořádali s křesťanským pojetím prvotního hříchu, Samojsci sami informovali Freemana, že „hříšnost, neboli *agasala* (doslova chování v rozporu s některým duchovním nebo hlavním vedením, které zaslouží trest), bylo základní koncepcí Samojsců před příchodem křesťanství. Dále byli Samojsci s učením o prvotním hříchu obsaženém v Písmu obeznámeni dávno předtím, než konvertovali ke křesťanství.“⁴⁵² Místo aby křesťanství bylo reformováno ke konformnímu pojetí s bezstarostným a pochybným názorem na sexualitu, křesťanství pouze zvýšilo samojský důraz na sexuální čistotu, v důsledku čehož „je smilstvo přísně zakázáno všem členům církve a všechna podezření na zálibu v tomto ‚hříchu‘ vedla k vyobcování z Církve“.⁴⁵³ Zkrátka, jak dospěl k závěru Freeman, by mělo „být zřejmé, že Samoa, kde kult ženského panenství byl pravděpodobně doveden k většímu extrému než v jakékoli jiné kultuře, kterou v antropologii známe, bylo sotva místo, kam bychom situovali ráj volné lásky dospívajících“.⁴⁵⁴

⁴⁴⁷ Tamtéž, s. 236.

⁴⁴⁸ Tamtéž, s. 240.

⁴⁴⁹ Tamtéž, s. 240–241.

⁴⁵⁰ Tamtéž, s. 241–242.

⁴⁵¹ Tamtéž, s. 239.

⁴⁵² Tamtéž, s. 188.

⁴⁵³ Tamtéž, s. 185.

⁴⁵⁴ Tamtéž, s. 250.

Důkazy, které Freeman přináší proti téměř každému tvrzení proslavenému Meadovou, jsou tak ohromující, že se nabízí otázka, co Meadovou přimělo vytvořit takovou fikci – a hlavně, proč se dvacáté století nechalo tak snadno podvést? Prostě a jednoduše, její závěry vycházely z její víry v poddajnost lidské povahy a ze snahy odstranit omezení sexuality. Její věda byla formou autobiografie, jak vyplývá z dřívějších úvah o jejím životě. Až příliš často se jí „dařilo najít“ v primitivních společnostech to, o čem doufala, že zavede ve vlastní společnosti. Nadšení, s nímž se setkávaly její závěry, jen dokazuje, že podobná touha byla i na straně jejího početného publika.

Toto je jasně vidět v jejím populárním sloupku v *Redbooku*, v němž jí byly kladeny otázky všeho druhu, a ona odpovídala s veškerou svou autoritou. Ve sloupku z února 1963 se jí kdosi zeptal: „Byla byste pro změnu našeho potratového zákona?“ Meadová odpověděla: „Já věřím, že naše potratové zákony je třeba změnit. Domnívám se, že v zemi, kde je nefalšovaná a přesvědčivá různost etických názorů, bychom neměli předepisovat podmínky, za nichž je potrat přípustný.“⁴⁵⁵ Meadová nebyla jednoznačným zastáncem potratů, ale nejednoznačnost, s níž je bránila, učinila její pozici „na půl cesty“ ještě přitažlivější pro všechny ty, kdo sedí na morální hranici mezi kulturou smrti a kulturou života.

Na rozdíl od jiných zaujala Meadová „umírněnější“ postoj k potratu a tvrdila, že „spoléhání na potrat je přinejlepším špatným řešením“. Ve sloupku napsaném rok před případem *Roe vs. Wade* Meadová uvedla: „Je humánní za určitých okolností těhotenství přerušit – pokud žena byla znásilněna nebo pokud onemocnění ohrožuje zdravý vývoj či život matky.“ Přesto Meadová tvrdila: „Potrat, bez ohledu na formulaci, je příliš na hraně zničení života, než aby zapadal do celosvětového názoru, že každý život je považován za hodnotný.“ Kupodivu si myslela, že „jediným schůdným řešením je zrušení všech omezujících zákonů, které upravovaly potraty, „aby pak mohla společnost pracovat na omezení potřeby potratu „prohloubením širších znalostí o antikoncepci“ a vytvořením „životních stylů a osobních vztahů, které jsou v souladu s myšlenkou na otěhotnění, přivedení dětí na svět a péči o děti, které jsou všechny chtěné a milované“.⁴⁵⁶ Názor „každé dítě je chtěné“

⁴⁵⁵ MEAD, Margaret. *Margaret Mead: Some Personal Views*. New York: Walker, 1979. s. 70–71.

⁴⁵⁶ Tamtéž, s. 99–100.

byl v podstatě veřejným postojem Clarence Gamblea, Margaret Sangerové a organizace Planned Parenthood. Její sympatická tvář odváděla pozornost nejen od skutečné hrůzy všech potratů, ale i od všech příliš předvídatelných důsledků, že odstranění právních omezení potratů jejich počet spíše znásobí, než sníží.

Ve sloupku z března 1963 se jí kdosi zeptal: „Domníváte se, že naše zákony o drogové závislosti by se měly revidovat?“ Odpověděla: „Naše současné zákony týkající se drog a závislostí jsou nebezpečné, nelogické a nelidské... Prodej drog závislým osobám by se měl legalizovat, dát pod přísnou lékařskou kontrolu, jako to udělali v Anglii, a drogy by se měly prodávat tak levně, jak jejich skutečné náklady dovolí.“ Meadová tvrdila, že kriminalizace drog jenom povede k trestné činnosti páchané za účelem získat drogy.⁴⁵⁷

Když se jí v červenci 1963 ptali, zda je homosexualita na vzestupu, Meadová odpověděla, že ke zdánlivému nárůstu došlo z velké části jen kvůli širšímu vzdělání na naší straně, „protože jsme se posunuli z okrajové společnosti s velmi primitivními kódy lidských vztahů do kosmopolitní společnosti, která má více prostoru pro odlišnosti lidského chování a větší toleranci vůči individuální volbě“. Navíc prohloubení znalostí jiných kultur nám umožňuje dospět k „poznání, že bisexuální sklony jsou normální a jejich specializace, například v heterosexuální monogamii nebo homosexualitě, je výsledkem zkušeností a průpravy.“⁴⁵⁸

V říjnu 1974 dostala otázku: „Myslíte si, že by měl každý člověk mít právo rozhodnout, jestli chce žít, nebo ne?“ Meadová odpověděla: „Myslím si, že ano.“ Zatímco legalizací sebevraždy by se zavedly „vážné problémy“ ohledně způsobilosti osob zvažujících ukončení svého života, Meadová věřila, že „každý člověk má právo rozhodnout, jak dlouho by měl žít a kdy bude ochoten svůj život ukončit“. Bohužel podle Meadové v roce 1974 Američané trvali na svém přesvědčení v protikladu k tomuto údajnému právu. „Pokud budeme tvrdit, jak to dělá mnoho lidí a zákon, že život člověku nepatří, že člověk pouze opatruje život, který patří Bohu nebo společnosti či rodině, tak budeme i nadále zastávat názor, že sebevražda je ve skutečnosti hřích nebo zločin.“⁴⁵⁹

⁴⁵⁷ Tamtéž, s. 71–72.

⁴⁵⁸ Tamtéž, s. 72–73.

⁴⁵⁹ Tamtéž, s. 237.

Ze všeho, co uvedla v *Redbook* i jinde, bylo jedním z jejích nejslavnějších, nebo lépe řečeno neslavných návrhů „dvoukrokové“ manželství (na zkoušku). V eseji z roku 1943 s názvem „Rodina v budoucnosti“ Meadová bilancovala stav americké rodiny a zjistila dva nejvýznamnější problémy, které ji postihly: Přebytek žen, které se nechtěly nebo nemohly vdát, a doba dospívání, která byla delší než v méně vyspělých společnostech. Navrhla proto, aby společnost zřídila legální odstupňované manželství, kde by prvním stupněm byla „společensky schválená smlouva o bezdětném vztahu“, v níž by pár měl všechny sexuální výsady manželství na jakési zkušební období, ale nebyl zde žádný trvalý požadavek přivést na svět děti. Myslela si, že by to bylo lepší než hříšný sex mimo manželství v důsledku přebytku žen nebo vysoká rozvodovost způsobená nezralými páry, které se neustále snaží o trvalé vazby a ztroskotávají, a emocionální škody způsobené dětem narozeným z těchto rozvodů. Druhý stupeň by měl být stálý a realizoval by se jen u těch, kteří by se osvědčili ve svém manželství na zkoušku, že budou schopni vychovávat děti. Je zřejmé, že kontrola porodnosti by v jejím programu byla nezbytná, a Meadová byla časným obhájcem antikoncepce nejen z tohoto důvodu, ale také z důvodů všeobecné regulace populace.

Tento její návrh dvoustupňového manželství několikrát opakovaný hlavně ve sloupku *Redbook* v roce 1966 se setkal s rozhořčeným odporem, zvláště když vzhledem ke snadnosti jejího vlastního rozvodu to vypadalo, že nabízí společnosti rady silně poznamenané potřebou sebeospravedlnění. Ale takový protest vůbec nesnížil její důvěryhodnost, která v příštím čtvrt století jen rostla (společně s mírou rozvodovosti a akceptováním předmanželského sexu). Podobně jako její návrhy ohledně potratů a legalizace drog i její lék na rozvod mohl onemocnění jen rozvinout. Její vliv byl z velké části výsledkem její zdánlivě nekonečné energie, neklidu, který jí umožnil silně působit na mnoho oblastí kultury. Meadová byla aktivní, zřejmě až hyperaktivní až do konce svého života, létala po celém světě na všemožné kongresy a výbory, aby vzápětí zase spěchala domů na setkání s církevními skupinami, skupinami žen, akademiky, předsedy vlád a studenty. Její vliv se šířil s ohromnou vervou. Nic ji nemohlo zastavit, aspoň si to myslela. V roce 1978 byla Margaret Meadové diagnostikována rakovina slinivky a ona odmítla tuto diagnózu přijmout, nepřijala ji ani jako fakt, ani jako osud. V zoufalství dokonce využila léčitele. Až teprve týden před

svou smrtí konečně uznala, že má rakovinu, a najednou to chtěla dát světu na vědomí, aby se našel někdo, kdo by ji dokázal vyléčit. To se ale nestalo. Zemřela ráno 15. listopadu 1978, ale je stále v tento den uctívána kulturou smrti, pro kterou toho tolik udělala.

B.D.W.

Alfred Kinsey

Alfred Charles Kinsey, který se narodil 23. června 1894 v Lowly Hoboken v New Jersey, byl synem Alfreda Seguine Kinseyho a Sarah Ann Charles Kinseyové. Jeho otec, rozhodný stoupenec protestantské pracovní etiky, se dřinou a potem vypracoval z dělnické pozice továrního mechanika na pedagoga na vyhlášeném Hoboken's Stevens Institute of Technology.

Ve vztahu k náboženství byli Kinseyovi přísní, zapadali do klasické šablony rozumných evangelických protestantů. Týden co týden přiváděl Alfred senior svou ženu a tři děti do nedělní školy, pak na ranní bohoslužbu a nakonec na večerní modlitební setkání. V duchovním životě Kinseyových se více mluvilo o ohni pekelném a spravedlnosti Boží než o radostech nebeských a Boží lásce. V důsledku toho byla Kinseyho představa Boha odrazem otcovy panovačné přísnosti. Mladý Alfred si tedy byl více než vědom morálních příkazů, jejichž plnění křesťanství ukládá, a pro své chatrné zdraví – těžkou křivici, revmatické a tyfové horečky – měl neobvykle mnoho času na rozvažování o Božím soudu uvaleným na ty, kteří zbloudili na špatnou cestu.

Celkově měl Kinsey velmi nešťastné dětství. Hodně stonal a žil ve stínu otce, který byl rychlý v odsuzování a jen výjimečně děti pochválil nebo jim projevil náklonnost. Mladý Alfred trvale vnímal velké břemeno mravního řádu, které ho tížilo již od raného mládí, a přitom se mu nikdy nedostalo útěchy plynoucí z lásky, laskavosti, slitování a odpuštění, ani od protestantismu, ani od jeho otce. Kinsey však toužil vynikat v dodržování přísných morálních pravidel.

del svých rodičů natolik, že před nimi skrýval temné tajemství. Byl posedlý masturbací a vlastními masochistickými homosexuálními touhami. Mladý Kinsey se ve skrytosti před rodiči tajně oddával různým masochistickým formám masturbace, nejoblíbenější bylo „zasouvání cizích předmětů do penisu“.⁴⁶⁰ Již od chlapeckého věku byla sexualita Alfreda Kinseyho hrubě deformována narušením jak jeho mužské, tak i lidské přirozenosti.

Jak brzy uvidíme, tento rozdíl mezi Kinseyovým chováním na veřejnosti a v soukromí poznamenal celý jeho život. Kinsey se stal expertem na pečlivě tajený konspirativní dvojí život. Když později získal reputaci největšího „sexuologa“ dvacátého století, vždy dbal na to, aby udržel svůj soukromý život a revoluční program dobře schovaný za strohou a pečlivě vytvořenou vědeckou fasádou. Na rozdíl od svého mládí se v dospělosti rozhodl, že společnost by měla být donucena přijmout homosexualitu, masochismus a spoustu dalších projevů sexuálních úchylek za přirozené, a pracoval na své vědecké pověsti, která mu měla pomoci tuto revoluci provést. Kinsey doufal, že díky této revoluci bude moci svou vlastní dlouho tajenou úchytku osvobodit z nedobrovolného úkrytu a vynést na denní světlo, aby tak byla všemi akceptována.

V mládí však přinášel Kinseymu jeho dvojí život pouze velkou bolest a úzkost. Tehdy ještě nepřipadl na myšlenku změnit společnost, aby se přizpůsobila jeho pokřivené sexualitě. V tomto věku byl ještě dostatečně neviný, aby věřil, že porušuje pravdivé morální normy. Kinsey byl tedy rozpolcený, usilovně se snažil být věrný přísným pravidlům sexuální morálky a se stejným zápalem je i porušoval. Ve skutečnosti byl do té doby, než šel na univerzitu, všemi známými považován za nejzbožnějšího a nejupřímnějšího křesťana a za jednoho z nejlepších, nejslibnějších studentů své střední školy. To dokazuje skutečnost, že byl roku 1912 jmenován *valedictoriánem* třídy, studentem pronášejícím řeč na rozloučenou. Jeho spolužáci dokonce prorokovali, že se stane „druhým Darwinem“, protože Kinsey začal projevovat velký zápal pro biologii. Krom svých akademických úspěchů byl Kinsey uznávaným klasickým pianistou (odsuzoval jazz a ragtime jako morálně degradovaný), horlivým a sečtělým pozorovatelem ptactva, o němž na střední škole dokonce i veřejně přednášel, a stejně horlivým

⁴⁶⁰ JONES, James H. *Alfred C. Kinsey: A Public/Private Life*. New York: W. W. Norton, 1997. s. 82–83.

skautem, dosáhl nejvyšší hodnosti Eagle Scout. Kinsey měl touhu ve všem vyniknout a v každém ohledu byl dokonalým, morálně poctivým a svědomitým mladým mužem, u nějž vše nasvědčovalo tomu, že se jednou zapíše do dějin. A to se také stalo.

Pod přímým vedením svého otce vstoupil Kinsey na vysokou školu Stevens Institute, kde otec učil, a tam strávil dva nešťastné, ztracené roky, až se nakonec otci vzepřel a odešel. Mladý Alfred toužil po studiu biologie, i když to znamenalo odmítnout otcovu autoritu a vzdát se jeho finanční podpory. Alfred senior dal svému synovi nový oblek a odmítl jej dál živit, Alfred junior si tak musel cestu univerzitou razit sám. Kinsey se zapsal na Bowdoin College ke studiu biologie, čímž se navždy rozloučil s autoritou svého otce, a již brzy se měl rozejít také s jeho přísnou morálkou a s jeho křesťanstvím.

Na Bowdoinu Kinsey vynikal nejen v biologii, ale i v diskusním kroužku. Pravidelně chodil do kostela, zvolil si First Congregational Church, méně přísnou církev, než byla Metodistická církev jeho dětství. Byl také velmi aktivní v YMCA. Ale za touto zdánlivou normálností začal Kinsey více než kdy předtím pociťovat homosexuální sklony. Usilovně skrývané touhy se jako vždy projevovaly v morbidní masturbaci.

Čím více jeho homosexuální touhy sílily, tím jeho dřívější náboženská horlivost slábla. Kinsey začínal náboženství nahrazovat vědou. Ve srovnání s náboženstvím se věda zdála být nestranná vůči Kinseyho pokřivené sexuální touze a chování. Kinsey však pojal myšlenku, že ještě lepší než tato nestrannost by byla možnost použít vědu jako prostředek k odmítnutí náboženského, morálního kodexu, který tolik napadal jeho skryté já, a který bránil jeho sexuálnímu osvobození.

Kinsey v roce 1916 úspěšně absolvoval Bowdoin, takže mohl být přijat na Harvard, kde pokračoval v doktorském studiu. Jeho specialitou byla taxonomie a stal se odborníkem světového formátu na žlabatky. Ale hlavní vliv měl Harvard na Kinseyho v tom, že ho téměř úplně připravil o jeho víru, a tedy o základ morálky, která byla v konfliktu s jeho homosexualitou.

William Wheeler byl ředitelem Bussey Institute na Harvardu, kde Kinsey studoval, a měl na něj během těchto let velký vliv. Wheeler byl nejen působivým, klasicky vzdělaným intelektuálem. Byl navíc i nezločným ateistou s alkoholickými sklony, který Kinsey-

mu patřičně objasnil, že studium přírody odhaluje bezbožný svět zcela odporující puritánskému protestantství, na němž Kinsey ještě při svém příchodu lpěl. Harvard pomalu, ale jistě zbavoval Kinseyho stop křesťanské výchovy, nemálo k tomuto rozkladu přispělo i to, že mu Whilliam Wheeler nahradil otcovský vzor, autoritu, kterou neodmítal.

Bussey Institute byl hlavním centrem evolucionismu, nové biologie, jak jej mnozí nazývali, a jeho vášnivá obhajoba eugeniky tedy měla velký význam.⁴⁶¹ Wheelerova eugenika hrála na Kinseyho strunu. Podobně jako vzestupující střední třída Darwinovy Anglie, i Kinsey si razil cestu k úspěchu bez pomoci svého otce a zamlouvala se mu teorie, že příroda odměňuje ty, kdo zápasí, a že úspěch je výsledkem jeho nadprůměrných schopností. Kinsey, podobně jako Margaret Sangerová a mnoho dalších zastánců eugeniky ve dvacátém století, chtěl, aby zdraví lidé měli hodně dětí a nezdravé chtěl izolovat nebo sterilizovat.⁴⁶² Kinsey podobně jako Wheeler začal věřit, že společnost by měla zavrhnout svá předtopní náboženská omezení a poté by se měla přebudovat na základě eugenických principů darwinismu. V tomto směru je zajímavé, že si po celý život pečlivě schovával Wheelerovu metaforickou satirickou esej nazvanou „Termitodoxa aneb biologie a společnost“. V této eseji darwinističtí biologové – sociální inženýři – ovládnou imaginární království mravenců, nejdříve skončují s mravenčími kněžími, čímž se zbaví nábožensko–morálních překážek, a potom ustanoví povinnou eugeniku a programy regulace porodnosti.⁴⁶³ Tato esej živila Kinseyho touhu stát se sociálním inženýrem spíše kvůli sexuální než eugenické revoluci.

Kinsey dokončil Harvard, po roce výzkumu v terénu přijal práci na Indiana University a na podzim roku 1920 zde začal pracovat. Protože mnoho absolventů se neženilo, dokud neskončilo vyčerpávající postgraduální studium, nebudil jeho svobodný stav takovou pozornost. Ale nemohl zůstat stále svobodným, protože nechtěl překračovat společenské hranice nadějí vkládaných do mladého profesora.

Kinsey se tedy oženil brzy, jeho spěch možná svědčil o jeho skrytém já. Kinsey se v Indianě seznámil s Clarou Bracken McMilleno-

⁴⁶¹ Tamtéž, s. 129, 153.

⁴⁶² Tamtéž, s. 194–195, s. 809, pozn. 78.

⁴⁶³ Tamtéž, s. 153–154.

vou, chytrou a mladou významnou chemičkou spíše ošuntělého, až chlapeckého vzhledu, jedinou dcerou Josephine a Williama McMillenových. Na rozdíl od Kinseyových byli McMillenovi spíše vlažnými protestanty. Asi dva měsíce po jejich první schůzce ji Kinsey požádal o ruku a na Valentýna 1921 se zasnoubili. Třetího června 1921 byli sezdáni, aniž by tomu byl přítomen jediný člen Kinseyho vlastní rodiny. Novomanželé nebyli po mnoho měsíců schopni naplnit manželství, z části vinou tehdy neznámého tělesného defektu Clary, ale také kvůli kombinaci Kinseyho vlastních sexuálních poruch a Clařiny sexuální nezkušenosti.

Tou dobou Kinsey procházel další změnou. Jak jsme viděli, vždy se hnal za úspěchem, ale doposud byl povahy spíše příjemné, dokonce až plaché. Brzy se však měl stát umíněným a panovačným a tato jeho nová povaha nebyla oblíbená ani u jeho kolegů, ani u studentů. Byl však docela úspěšný jako akademik, během deseti let napsal tři knihy úvodu do studia biologie, z nichž první, *Úvod do biologie*, se časem prodalo na půl milionu výtisků, a pokračoval ve své práci o žlabatkách, o kterých během dvaceti let publikoval čistě akademické články i knihy. Veškerou svou práci si sice získal vědeckou vážnost, ale ne slávu. Byl zarmoucen, že o něj neprojeví zájem velké školy Břečtanové ligy (osm nejlepších univerzit severovýchodu USA) a nepřetáhli jej ze skromné, zapadlé Indiany.

Co se týče jeho soukromého života, Kinseyovi konečně mohli žít manželským životem (po operaci, kdy si jeho žena nechala odstranit tělesný defekt),⁴⁶⁴ a Donald, jejich první dítě, se narodil 16. července 1922. Do roku 1928 se narodily tři další děti, Anne, Joan a Bruce. Donald bohužel ve třech letech zemřel na úplavici. Kinsey byl zdrcen a Clara se nikdy zcela nezbavila bolesti ze ztráty svého prvorozeného.

Kinsey byl velký pedant a udržoval doma přísný řád, ale na rozdíl od svého otce byl také laskavým člověkem a trávil se svými dětmi hodně času. Na rozdíl od Alfreda staršího se Kinsey poté, co založil rodinu, velmi rychle změnil z vlažně zbožného v silně světského člověka. Tou dobou začal Kinsey pohrdat náboženstvím, protože zavrhovalo jeho sexuální praktiky a ambice a bylo odsuzováno ateistickými důsledky jeho darwinismu. Přijal vášnivý ateismus.

⁴⁶⁴ Měla srostlý klitoris.

Podle jeho blízkého spolupracovníka se kolem roku 1940 Kinsey „projevoval nejen jako nevěřící, ale jako anti-věřící.“⁴⁶⁵

V dalších aspektech se Kinseyho domácnost vzdalovala domácnosti jeho otce ještě více. V reakci na pocit sexuálního provinění, který zakoušel za mlada a který nyní považoval za zbytečný a zničující, se Kinsey postaral, aby jeho děti byly řádně informovány o detailech sexu a aby necítily vinu v důsledku „sebepoznávání“. Aby tedy dosáhli většího „pohodlí“ pro svá těla, podporovali nahotu jak uvnitř svého domu, tak i na dvorku. Na dovolené se společně koupali v odlehlých horských potocích. Oba Kinseyovi, Alfred i Clara, se velmi zajímali o nudistické kempy, a Kinsey si vytyčil za cíl chodit zcela nahý před svými mužskými studenty, které brávil na exkurzi do terénu. Kinsey také vyvíjel nátlak na studenty, aby se na exkurzích v terénu denně koupali, a často je během sprchování chodil nečekaně kontrolovat. Stejně často se sprchoval spolu se studenty. Navíc si nejen zvykl mluvit se svými studenty otevřeně a do neobvyklých detailů o svém vlastním manželském sexu, ale začal zkoumat i intimní životy svých studentů a (mimo vyučování) kázat o nádheře masturbace. Po jejich absoloriu udržoval se svými studenty, zvláště s muži, nepřetržitou komunikaci dopisy plnými erotických narážek a básní. Clara, jeho žena, se o jeho homosexualitě dozvěděla dostatečně brzy, ale neobrátila se proti němu, nýbrž ochotně přijala Kinseyho revoluci a s radostí souhlasila se sexem s muži, které se Kinsey snažil dostat do postele.

Jednoduše řečeno začala ve třicátých letech Kinseyho sexuální posedlost nekontrolovaně růst a ve čtyřicátých letech se změnila v rozsáhlou revoluci. Změna rektora Indiana University umožnila prudkou explozi revoluce. V roce 1938 nahradil Williama Bryana Herman Wells, který byl odhodlán udělat z univerzity v Indianě výjimečnou školu. To znamenalo otevřenost novým nápadům. Studenti, kteří tuto novou otevřenost cítili, požadovali nový přístup k sexuální výchově a Kinsey začal ihned ještě více agitovat za to, aby ji právě on vyučoval v rámci přednášek o manželství a rodině. Dostal příležitost a první kurz přednášek začal v létě roku 1938, ačkoliv kvůli stížnostem ohledně obsahu byl Kinsey nucen ji po dvou letech zrušit.

⁴⁶⁵ JONES. *Alfred C. Kinsey*. s. 258.

Během tohoto kurzu se Kinsey ponořil do sexuálního výzkumu, především loudil sexuální „historiky“ svých studentů. Zde spatřil, že takovýto výzkum může využít jako prostředek k přetvoření společnosti podle své vlastní sexuální agendy. Jeho modus operandi pro ovlivnění této revoluce se od té doby stal standardem pro pedagogy vyučující sexuální výchovu: představit nejodpornější sexuální detail způsobem nejobektivnějšího vědce a považovat *jakékoliv* vyjádření sexuality za pouze neškodnou a přirozenou variantu; poté napadnout tradiční morálku jakožto iracionálního, nepřirozeného a ničivého nepřítele přirozeného, neomezovaného vyjádření sexuality.

Institut pro výzkum sexu, který Kinsey založil roku 1947 při Indiana University, se stal centrem této revoluce. Díky své autoritě profesora zoologie byl Kinsey schopen založit a financovat institut, který byl samozřejmě prezentován potenciálním mecenášům a úředníkům v podobě stejně vědecké, jako byla jeho práce o nižších žlabkách. Ale za ochrannými akademickými zdmi vřel kotel sexuální perverzity, minispolečnost vytvořená k obrazu Kinseyho nyní již neomezovaného libida, vzoru, kterým se Kinsey snažil ovlivnit celou kulturu. Jak odhaluje Kinseyho životopisec James Jones, starší členové institutu a jejich manželky tvořili „vnitřní kruh“, v jehož rámci mohl Kinsey „vytvořit svoji vlastní sexuální utopii, vědeckou subkulturu, jejíž členové nebyli spoutáni despotickými a staromódními sexuálními tabu“. Skryt za zavřenými dveřmi institutu „Kinsey nařídil, že ve vnitřním kruhu mohou mít muži sex mezi sebou navzájem, mohou si volně vyměňovat ženy a ženy také mohou souložit s libovolným sexuálním partnerem podle chuti“.⁴⁶⁶

Nešlo tedy o zahájení skutečného výzkumu, ale Kinsey a jeho slovní spolupracovníci jednoduše naplňovali všechny sexuální touhy, které se objevily v jejich osobní nebo společné fantazii – a to na náklady těch, kdo jej sponzorovali, a pod akademickou ochranou Indiana University. Čím více byla Kinseyho perverzita živena, tím se stávala divočejší. Jakmile ho členové vnitřního kruhu začali nudit, trval Kinsey na zvaní vnějších „subjektů“, zdánlivě jako součásti neúnavného horlivého výzkumu, ale ve skutečnosti v rámci pokračující snahy naplnit své nenasytné masochistické a homosexuální touhy. Jeden z těchto svolných subjektů, jehož

⁴⁶⁶ JONES. *Alfred C. Kinsey*. s. 603.

jméno není zveřejněno, uvedl, že měl nejen pravidelně sex s Kinseyem, ale „také měl sex se všemi ostatními, kdo tam byli [v institutu]“. Podle Jonese měl tento konkrétní subjekt „milé vzpomínky na soulož s Clarou [Kinseyho žena] a Marthou (ženou Pomeroye [Ward, zaměstnanec]) a podobně hřejivé vzpomínky na kontakty s jejich manžely“.⁴⁶⁷

Součástí jejich bakchanálií – tvářících se jako výzkum – bylo nestálé filmování vlastních odporných praktik, nicméně dostatečně opatrné, aby nebyla odhalena jejich totožnost. Nejen že Kinsey požadoval, aby byla jeho žena natáčena při sexuálních úkonech, ale sám režíroval a hrál ve spoustě těchto výzkumných filmů.⁴⁶⁸ Kinsey se samozřejmě zajímal především o natáčení homosexuálních úkonů, především sadomasochistických praktik, a podle vzpomínek fotografa institutu Williama Dellenbacka se před kamerou vůbec nestyděl. Dellenback, podle svých slov, „často filmoval Kinseyho, vždy od hrudi dolů, oddávajícího se masochistické masturbaci“. Zde vidíme pokřivenou sexualitu Kinseyho chlapectví, kterou dříve tak pečlivě tajil, a nyní ji předváděl v oslňujícím světle reflektorů. Následující Jonesův popis je přinejmenším ohavným letným pohledem do pekla sexuální deformace, do níž se Kinsey tak ohnivě vrhal. Ale s ohledem na to, že v naší kultuře je velikost Kinseyho založena z velké části na přesvědčení, že jeho studie o sexu byly výsledkem nezaujatého výzkumu, musíme uvést reálný obraz Kinseyho – a připomeňme, že tyto filmy jsou *stále uzamčené v trezorech institutu*.

Jakmile se kamera rozjela, největší světový odborník na lidské sexuální chování a vědec, který si cenil racionality víc, než jakékoliv jiné intelektuální vlastnosti, zastrčil nějaký předmět do své močové trubice [jako příklad je uveden zubní kartáček, štětinami napřed, a umělohmotná míchačka na nápoje], uvázal provaz kolem svého šourku a potom za provaz silně tahal, zatímco zasouval objekt hlouběji a hlouběji.⁴⁶⁹

Tyto filmy však zůstaly soukromým vlastnictvím institutu a doposud jsou uchovávány pod zámkem. Můžeme dodat, že do dneš-

⁴⁶⁷ Tamtéž, s. 603–604.

⁴⁶⁸ Tamtéž, s. 608–610.

⁴⁶⁹ Tamtéž, s. 609.

ního dne nebyl institut nikdy důkladně prozkoumán, a lze si jen představit, co dalšího považoval Kinsey za hodna zfilmování, zvláště když považoval pedofilii a zoofilii za normální sexualitu, jak brzy uvidíme.

Kinsey věděl, že chce-li vytvořit sexuální revoluci, nemůže se se svými kolegy z institutu spokojit se soukromým naplňováním všech svých zvrácených sexuálních fantasií, ale musí vydat průkopnické knihy, které by se mohly stát biblí všech ostatních spřízněných sexuálních revolucionářů. Toto splnil knihami *Sexuální chování muže* (1948) a *Sexuální chování ženy* (1953). Věren své strategii Kinsey vylíčil veškeré sexuální chování způsobem, jako by byl pouze neutrálním vědeckým pozorovatelem, který nerozlišuje mezi normálním a abnormálním, přirozeným a nepřirozeným, dobrým a zlým. Poté prohlásil, že jelikož se všechny až doposud tabuizované sexuální činy ve skutečnosti objevují mnohem častěji, než si čtenáři mysleli, neměly by být považovány za abnormální, protože cokoliv je časté, musí být docela normální. Co je normální, musí být také přirozené, a co je přirozené, nemůže být špatné. Tedy všechny sexuální aktivity, ať už si o nich předchozí generace myslely cokoliv, musí být dobré. Věda nás tedy může zbavit iracionálních předsudků předchozích generací, protože „neexistuje vědecký důvod, proč považovat konkrétní druhy sexuálních aktivit v jejich biologické podstatě za zcela normální, nebo abnormální.“⁴⁷⁰

Zatímco Kinsey zakrýval svoji strategii efektními grafy a vysokým vědeckým tónem statistiky, tvrdil: „Spousta položek v lidském sexuálním chování, které jsou učebnicově označovány za abnormální nebo perverzní, se podle statistického výzkumu objevuje dokonce u třiceti, šedesáti nebo i pětasedmdesáti procent jisté populace... Je obtížné stále zastávat názor, že takovéto druhy chování jsou abnormální, protože jsou vzácné.“⁴⁷¹

Dalším krokem k ovlivnění revoluce bylo ukázat, že nyní musí být považovány za normální nejen sexuální abnormality, ale také to, což je mnohem důležitější, že mnoho budovatelů naší společnosti, kteří provozovali všechny možné sexuální aktivity, bylo neprávem zařazeno mezi devianty. A tak Kinsey jásal: „Mnoho společensky a intelektuálně nejvýznačnějších osob naší [sexuální] historie,

⁴⁷⁰ KINSEY, Alfred et al. *Sexual Behavior in the Human Male*. Philadelphia: W. B. Saunders, 1948. s. 202.

⁴⁷¹ Tamtéž, s. 199–201.

úspěšní vědci, učitelé, lékaři, kněží, obchodníci a lidé vysokého postavení ve státní správě, mělo ve své sexuální historii společensky tabuizované okolnosti, a mimoto akceptovali téměř všechny tzv. sexuální abnormality.⁴⁷² Přestože je společnost nespravedlivě zatěžovala nálepkou abnormality, kvůli níž byli nuceni tyto „společensky tabuizované okolnosti“ ukrývat před zrakem veřejnosti, byli podle Kinseyho téměř všichni „zcela v pořádku“. Samozřejmě by bylo vše v pořádku, kdyby jen společnost ukončila své nespravedlivé omezování sexuality na monogamní, heterosexuální manželství. „Většina komplikací pozorovatelných v sexuální historii je výsledkem reakce společnosti po odhalení chování jedince nebo strachu jedince z toho, jak by společnost po jeho odhalení reagovala.“⁴⁷³

Věda může skoncovat s těmito „komplikacemi“ odstraněním společenských předsudků, protože věda nesoudí způsoby, kterými se sexualita vyjadřuje; pouze je zaznamenává. V *Male Report* tedy Kinsey prozkoumal šest různých způsobů, jimiž muži dosahují „sexuálního vyvrcholení“: Masturbaci, snění, heterosexuální petting, heterosexuální styk, homosexuální styk a „kontakt se zvířaty nebo jinými druhy.“⁴⁷⁴ Vzhledem ke Kinseyho vlastní historii není překvapující zjištění, že kapitoly věnované masturbaci a homosexualitě jsou velmi dlouhé a že Kinsey se svým týmem došel k závěru, že tyto praktiky jsou velmi časté, a tedy docela přirozené. Ani by nemělo být překvapivé zjištění, že Kinsey výzkumem manipuloval tak, aby dosáhl svého předem vytyčeného cíle.

Ohledně homosexuality zřejmě všichni znají opakované tvrzení, založené na Kinseyho datech, že alespoň 10 procent mužské populace tvoří homosexuálové. Příliš málo lidí však ví o zajímavých metodách, které Kinsey používal, aby se k tomuto číslu dostal. Můžeme začít tím, že za účelem zajištění vyššího zastoupení homosexuálů (aby se tím navodilo zdání normalnosti) Kinsey úmyslně vybíral do průzkumu populaci s vyšším výskytem homosexuality. Zaměřil se například (25 procent) na vzorky populace složené z vězňů nebo sexuálních delikventů, dokonce použil (jak přiznal sám Kinsey) „i několik stovek mužských prostitutů“.⁴⁷⁵

⁴⁷² Tamtéž, s. 201.

⁴⁷³ Tamtéž, s. 202.

⁴⁷⁴ Tamtéž, s. 157.

⁴⁷⁵ REISMAN, Judith A. a EICHEL, Edward W. *Kinsey, Sex and Fraud*. Lafayette, LA.: Huntington House, 1990. s. 29. Kinsey se také dopustil toho, co statistici nazývají kumulativní

Ještě větší úsilí vynaložil Kinsey na to, aby zkoumaný vzorek uprostřed vybrané populace nebyl náhodný. Jak Kinseyho spolupracovník Paul Gebhard později přiznal, při shromažďování dat ve věznicích Kinsey se svým týmem úmyslně vyhledával „sexuální delikventy“, zvláště „vzácnější typy“, za účelem maximalizace statistické četnosti deviace, čímž se vyhnul skutečnému náhodnému vzorku vězeňské populace. Kinsey navíc „nikdy... [neuchovával] záznamy o míře odmítnutí – podílu osob, které byly požádány o rozhovor, ale odmítly“, ⁴⁷⁶ ale dychtivě zaznamenával příběhy všech, kteří dobrovolně souhlasili.

Nakonec můžeme ještě uvést, že Kinsey ve snaze dosáhnout svého předem vytyčeného cíle odmítal brát ohled na jev, který sociologové nazývají „volunteer bias“ (dobrovolnické zkreslení). Jak sociologové dokázali, lidé, kteří nejspíše budou souhlasit s rozhovorem, jsou právě ti, kdo nejméně reprezentují myšlenky, názory a aktivity společnosti jako celku. Ve vztahu k sexualitě pak volunteer bias působí tak, že přitahuje neúměrné množství těch, kteří vykazovali sexuální úchytky. Kinsey o tomto problému dobře věděl. Abraham Maslow, který prováděl průkopnický výzkum účinků volunteer bias, Kinseyho na tento problém přímo upozornil. Jak se však dalo tušit, Kinsey se nevyhýbal žádné metodě, která by mohla sexuální abnormalitu nafouknout, proto tedy záměrně Maslowova varování ignoroval. Publikoval výsledky, jako kdyby byly reprezentativní pro veškerou populaci, a nikdy se nezmínil o velmi sporné povaze svých metod.⁴⁷⁷ Podle Kinseyho musela věda sloužit sexuální revoluci, a to i za cenu zcela nevědeckého postupu.

A jako by to ještě nestačilo, jak poukazuje Judith Reismanová, Kinsey šmahem smísil data „dvou zcela odlišných typů homosexuální zkušenosti... Náhodné homosexuální zkušenosti dospívajících heterosexuálů (nejběžnější z druhů stejnopohlavní zkušenosti, které Kinsey zaznamenal) byly sloučeny se zkušenostmi skutečných do-

incidenční metodou pro vyhodnocení dat (*accumulative incidence*). Tato hodnotí „každý případ, jako by to byl další případ zapadající do všech předchozích věkových skupin nebo do všech dříve použitých kategorií“. Touto metodou byly nesprávně navýšeny hodnoty ve všech předchozích kategoriích díky Kinseyho přesvědčení, že cokoliv bylo uskutečněno jednou, muselo být prováděno celou dobu, a to mu umožnilo zvýšit procenta ve všech věkových kategoriích.

⁴⁷⁶ REISMAN, Judith A. *Kinsey: Crimes and Consequences*. Arlington, VA: The Institute for Media Education, 1998. s. 52–53.

⁴⁷⁷ REISMAN a EICHEL. *Kinsey, Sex and Fraud*. s. 20–21, 62.

spělých homosexuálů. To vytvořilo iluzi, že značné procento mužů je skutečně homosexuály.⁴⁷⁸

Nicméně jakkoliv šokující a hanebné byly Kinseyho machinace s údaji ohledně homosexuality, daleko více zarážející je jeho přístup k pedofilii a zoofilii. Co se týče pedofilie, Kinsey celkem otevřeně obhajoval legalizaci sexu dospělého s dítětem. Při pohledu na neobyčejné množství údajů, které institut o pedofilii nashromáždil, se několik málo lidí zeptalo, *odkud* přesně pocházejí tyto informace, které si stěží kdo dovedl představit. Jak se ukázalo, hlavním a možná i jediným zdrojem Kinseyho informací byl jediný člověk. Podle Kinseyho spolubadatele Wardella Pomeroye byl pan X (pseudonym kvůli zachování anonymity) „třiašedesátiletý, klidný, tichý a zdrženlivý, spíše nenápadný muž“.⁴⁷⁹ V dokonalé analogii s Kinseyem se za tímto laskavým zjevem ukrýval muž impozantní perverzity, který „už jako malé dítě souložil se svou babičkou i se svým otcem. V následujících letech měl chlapec sexuální poměr se sedmnácti z třiceti tří příbuzných, s nimiž se stýkal.“ Později během svého života měl pan X „homosexuální vztahy s 600 předpubertálními chlapci, heterosexuální vztah s 200 předpubertálními dívkami, souložil s bezpočtem dospělých obou pohlaví, zvířat mnoha druhů, a navíc používal důmyslné techniky masturbace“. Nejdůležitější bylo pro Kinseyho, dychtícího po údajích, na nichž by mohl vybudovat svoji vědeckou kariéru, že „si o všech svých sexuálních aktivitách dělal rozsáhlé poznámky, ve kterých zaznamenával chování a reakce nejen sebe sama, ale i svých partnerů a obětí“.⁴⁸⁰

Podle Kinseyho pan X nebyl nepřírozenou sexuální zrůdou, ale (na rozdíl od nás ostatních) zcela přirozeným mužem, jakým by byl kterýkoliv jiný muž, kdyby mu společnost nekladla v sexualitě umělá omezení. Jak Jones poznamenal, „Kinsey dlouho věřil, že lidské bytosti jsou ve své přirozenosti v podstatě „pansexuální“ a kdybychom je mohli v tomto přirozeném stavu pozorovat, zjistili bychom, že „začínají být sexuálně aktivní ve velmi nízkém věku, užívají si souložení s oběma pohlavími, nejsou ani trochu věrní, dopřávají si pestré praktiky a obecně jsou v průběhu svého života mnohem více sexuálně aktivní. Pro Kinseyho byl pan X živoucím

⁴⁷⁸ Tamtéž, s. 186.

⁴⁷⁹ JONES. *Alfred C. Kinsey*. s. 508.

⁴⁸⁰ Tamtéž, s. 507.

důkazem této teorie“, mužem, který představoval Adama z Kinseyho sexuálního ráje.⁴⁸¹

Kinsey použil pana X jako vědecký základ pro pátou kapitolu *Male Report*, jejímž úkolem byla normalizace pedofilie. Jako u jiných forem sexuální deviace, i u pedofilie nebyl podle Kinseyho problém v tom, že by byla nepřírozená, ale v tom, že byla společností odsuzovaná. Podle Kinseyho otevřenější a ohnivější argumentace v knize *Sexuální chování ženy* pramení jediný problém sexu mezi dospělým a dítětem z negativní reakce společnosti, ne ze skutečného zážitku:

Je těžké pochopit, z jakého jiného důvodu než vlivem svého kulturního prostředí by dítě mělo být zneklidněno tím, že se někdo dotýká jeho genitálií, nebo zneklidněno pohledem na genitálie jiné osoby nebo jinými ještě specifickějšími sexuálními kontakty. Jsou-li děti neustále varovány rodiči a učiteli před kontaktem s dospělými, aniž by obdržely nějaké vysvětlení pravé povahy zakázaných kontaktů, snadno se pak stanou hysterickými, jakmile se nějaká starší osoba přiblíží, zastaví se na ulici a začne s nimi mluvit, mazlí se s nimi nebo navrhne, že pro ně něco udělá, ačkoliv dospělý nemusí mít na mysli žádný sexuální cíl. Někteří ze zkušenějších studentů problémů dětského věku došli k závěru, že emocionální reakce rodičů, policistů a ostatních dospělých, kteří zjistí, že dítě mělo takový kontakt, může rozrušit dítě mnohem vážněji než samotný sexuální kontakt. Aktuální hysterie ze sexuálních delikventů může mít docela dobře velký účinek na schopnost mnoha z těchto dětí vypracovat si o několik let později ve vlastním manželství nějaký sexuální vztah.⁴⁸²

Měli bychom ještě zmínit, že Kinseyho pohled na přirozenost pedofilie se stal základem dnešních revolucionářů, kteří se nyní snaží legalizovat sex mezi dospělým a dítětem.⁴⁸³

⁴⁸¹ Tamtéž, s. 512.

⁴⁸² KINSEY, Alfred et al. *Sexual Behavior in the Human Female*. Philadelphia: W. B. Saunders, 1953. s. 121.

⁴⁸³ Ohledně „okolností“ revoluce viz především REISMAN a EICHEL: *Kinsey, Sex and Fraud*. s. 128–134, 205–213 a REISMAN. *Kinsey: Crimes and Consequences*. s. 230–236.

Bylo třeba zlikvidovat ještě jedno poslední tabu, sex mezi lidskou bytostí a zvířetem. Kinsey opět následoval svoji normalizační strategii a nejdříve povýšeně vyvrátil veřejný názor. „Příliš mnoho osob považuje za téměř axiomatické, že dvě pářící se zvířata by měla být jedinci téhož druhu“, ačkoliv takovéto přesvědčení se dá těžko označit za vědecké. Zoofilie se může pouze „zdát poněkud hrubá jedinci, který si není vědom, jak často se výjimky z předpokládaného pravidla doopravdy objevují“. Takovéto dětinské přesvědčení ovšem je nemístné pro vědce, který nestranně zkoumá celou škálu sexuálních zážitků. V kontrastu k obecně přijímanému názoru na zoofilii jako na zvláště ohavný přečin proti přirozenosti si věda stále více uvědomuje „existenci mezidruhového páření“, nejen mezi rostlinami, ale i „mezi ptáky a vyššími savci“, takže by „někdo mohl zapochybovat o tom, zda pravidla o vnitrodruhovém páření [tj. mezi členy stejného druhu] jsou opravdu tak univerzální, jak káže tradice“. Jedinou skutečně zvláštní věcí na celé záležitosti zoofilie je „velikost odporu, s nímž se na soulož člověka se zvířaty jiného druhu dívá většina lidí, kteří takovou zkušenost nezažili“.⁴⁸⁴ Tento odpor pochází z neznalosti nebo v lepším případě nezkušenosti, a proto (jak usuzujeme) jsou lidé praktikující zoofilii jediní, kteří ji mohou posuzovat.

Jak se ze sexu člověka se zvířetem stalo tabu? Stejně jako zákaz homosexuality, který člověka trápil v jeho raných letech, i tento iracionální předsudek pochází z judaismu a křesťanství. Na rozdíl od těchto represivních předvědeckých náboženství věda opět zjistila, že zoofilie je téměř všeobecným fenoménem a tedy docela přirozená. Podle Kinseyho:

Je jisté, že lidský kontakt se zvířaty jiných druhů byl znám od počátku historie, dnes je znám všem rasám a není neobvyklý ani v naší vlastní kultuře, jak ukážou údaje v této kapitole. Nikoho nemůže překvapit, že údaje prostě dokazují naše aktuální přesvědčení, že stejné síly, které pudí do sexuálních vztahů jedince stejného druhu, pudí do stejných typů sexuálních vztahů také jedince různých druhů.⁴⁸⁵

⁴⁸⁴ KINSEY. *Sexual Behavior in the Human Male*, s. 667–668.

⁴⁸⁵ Tamtéž, s. 668–669.

A tak Kinsey argumentuje pro normalizaci dalšího druhu sexuální perverznosti: provádějí ji zvířata, lidské bytosti jsou zvířata; tedy zoofilie je i pro nás přirozená.

Závěrem Kinsey čtenáře ujistil, že ať už *mají* jakoukoli představu o sexuálních úchylnkách, skutečný vědecký přístup k sexualitě nerozděluje sexuální skutky na dobré a špatné, pouze odlišuje různé druhy sexuality od sebe. Kategorie sexuálních aktivit, které Kinsey rozčlenil – masturbaci, samovolné noční výrony, mazlení, heterosexuální soulož, homosexuální kontakty a zoofilii – „mohou zdánlivě spadat do kategorií, které se od sebe liší stejně, jako se od sebe v naší společenské organizaci liší správné od zlého, legální od ilegálního, normální od abnormálního, přijatelné od nepřijatelného. Ve skutečnosti se ukazuje, že všechny kategorie pocházejí z téhož docela jednoduchého mechanismu, který za dostatečného fyzického nebo psychického podnětu poskytuje erotickou reakci.“⁴⁸⁶ Protože „dostatečný fyzický nebo psychický podnět“ může pocházet z velkého množství zdrojů, nelze žádný zdroj morálně nadřadit jinému; jen jedinec může sám pro sebe posoudit, co mu poskytuje nejspokojivější podnět pro jeho „erotickou reakci“.

Takové byly argumenty největšího sexuálního vědce dvacátého století. Jak jsme však jasně viděli, Kinseyho výhodné postavení nebylo ani přinejmenším cílem, nýbrž jen pouhým promítnutím jeho vnitřních sexuálních poruch do světa, o němž velmi doufal, že se mu podaří jej podle jeho chorobného obrazu přetvořit.

V padesátých letech se Kinseyho zdraví začalo zhoršovat, ale on na sebe byl stále tvrdší. Stále více se bál, že financování institutu bude přerušeno a že společnost jeho revoluci zničí. 25. srpna roku 1956 zemřel na kombinaci zdravotních problémů: slabé srdce, zápal plic a embolii. Navzdory Kinseyho obavám institut přežil a dnes sídlí na Indiana University pod familiárnějším názvem: Kinseyho institut (www.kinseyinstitute.org).

V mnoha ohledech Kinsey ve skutečnosti vlastně vyhrál, ačkoliv zemřel ve smutku, mučen přesvědčením, že veškeré jeho úsilí nedokázalo svrhnout zavedený pořádek. Podařilo se mu zamaskovat těžkou perverzitu institutu a jeho vlastních sexuálních démonů, navíc jeho revoluce byla po jeho smrti už téměř dokončena. Když zemřel, tisk pro něj měl pouze chválu, smutně informoval o smrti

⁴⁸⁶ Tamtéž, s. 678.

statečného a objektivního vědeckého průkopníka. *New York Times* ho prohlásil za „vědce každým coulem,“ a *Indiana Catholic and Record*, ačkoliv připustil svůj zásadní nesouhlas s Kinseyho sexuálními závěry, vyjádřil svůj obdiv ke „Kinseyho oddanosti studiu a vzdělání“, a dokonce tvrdil, že „neustálé úsilí Dr. Kinseyho, jeho trpělivé nekonečné hledání, nedbání kritiky a posměchu i nezištnost by mu nepopíratelně mělo vysloužit hodnost oddaného badatele“.⁴⁸⁷ Měli si uvědomit, že chválit ho jako vědce znamená chválit „výsledky“, jichž dosáhl, a tedy napomáhat a podporovat Kinseyho revoluci. Ale důvěřivost tisku by nás nemusela překvapovat. Jak jsme viděli, Kinsey dovedl k dokonalosti své umění, jak pomocí vědy zakrýt své deformované touhy, aby mohl efektivněji přetvořit společnost ke svému hroznému obrazu, který může uctívat pouze kultura smrti.

B.D.W.

⁴⁸⁷ JONES. *Alfred C. Kinsey*. s. 770.

Margaret Sangerová

Margaret Sangerová, dcera Michaela Hennessey Higginse a Anny Purcell Higginsové, se narodila 14. září 1879 v Corningu ve státě New York. Margaret, která se později stala zakladatelkou organizace Planned Parenthood, pocházela z jedenácti dětí, rodina měla čtyři dcery a sedm synů. Kromě toho měla Margaretina matka za sebou sedm potratů.

Zatímco matka zůstala, byť mlčky, zbožnou katoličkou, otcův vliv na dceru v době dětství se projevoval po celý její život. Jak řekla Margaret, Michael Higgins byl „nekonformní skrz naskrz“.⁴⁸⁸ Byl to socialista a volnomyšlenkář, popuzovalo ho zacházení s chudými a byl podezřívavý vůči organizovaným církvím, zvláště katolicismu. Z toho důvodu nedovolil své ženě chodit do kostela ani vychovávat děti ve víře. Ironií je, že se živil jako kameník „vysekávající anděly a svaté z obrovských bloků bílého mramoru nebo šedé žuly na hřbitovní náhrobky“.⁴⁸⁹ Ale protože katolíky, kteří ho podporovali, urazil svou podporou některých politických sporů (zvláště obhajoby jediné daně z pozemku) a pozváním známého oponenta křesťanství, aby promluvil v Corningu, většinu svých zákazníků ztratil, takže zaopatřování jeho rozrůstající se rodiny bylo stále těžší. Jeho obecně lehkomyšlná povaha to ještě ztížila. Často plynul penězi potřebnými pro domácnost na své oblíbené záleži-

⁴⁸⁸ SANGER, Margaret. *An Autobiography*. New York: Dover Publications, 1971. s. 12. Životopis Sangerové byl původně vydán v roce 1938.

⁴⁸⁹ Tamtéž, s. 13.

tosti, třeba když utratil všechny peníze určené na uhlí na zimu, aby uspořádal hostinu pro sociálního reformátora Henryho George.

V svém životopise Sangerová dává najevo, které dojmy v dětství nejvíce ovlivnily její pozdější křížové tažení za zavedení antikoncepce. Ve svých pamětech píše o Corningu: „Velké rodiny byly spojeny s chudobou, dřinou, nezaměstnaností, opilectvím, krutostí, bitkami, vězením; ty malé s čistotou, volným časem, svobodou, světlem, prostorem a sluncem.“

Otcové malých rodin měli vlastní domy, kde bydleli; mladě vypadající matky měly čas hrát navečer kriket se svými manžely na rovných trávnících. Jejich oblečení mělo styl a kouzlo a voněly parfémem. Chodili ruku v ruce a procházeli se po obchodech spolu s dětmi, u nichž se právo na život jevílo jako pozitivní. Rozdíl mezi štěstím a neštěstím jsem v dětství spatřovala v tom, zda někdo žije v malé nebo velké rodině, nikoliv jako rozdíl mezi životem v bohatství a chudobě.⁴⁹⁰

Jak již bylo poznamenáno, vše ohledně náboženské výchovy Margaret se odehrávalo nenápadně ve stínu jejího svobodomyšlného otce. Její matka Anna by se neopovážila jít do kostela proti manželově vůli, ale mladá Margaret odběhla do kostela vždy, když byl její otec pracovně ve městě. Tak tomu bylo až do 23. března 1893, kdy jí bylo třináct a byla konečně pokřtěna, a se stejným utajením byla o víc než rok později v červenci 1894 biřmována. Ale kvůli obecné známosti názorů jejího otce na katolictví se necítila v kostele vítána.

Margaret odešla z Corningu na akademii v Claverack, která byla vlastně internátní střední školou. Tam potkala spolužáka Corey Albersona, s nímž se tajně zasnoubila, ale místo toho, aby zasnoubení bylo završeno manželstvím, rozhodla se pro „manželství na zkoušku“. Studium však stejně nedokončila. Otec ji zavola domů, protože matka umírala. Proti svému přesvědčení dovolil Michael Higgins, aby jí kněz udělil svátost nemocných 31. března 1899. „Dnes pro mne začne ráj,“ pronesla Margaretina matka po přijetí svátosti. Margaret zůstala bez emocí, protože si s matkou nikdy nebyla blízka.

⁴⁹⁰ Tamtéž, s. 28.

Margaret zuřila, ře byla odvolána ze řkoly, a neustále bojovala s otcem, kterého obvinila ze zabití své matky. „Bylo jí teprve čtyřicet devět, když zemřela. Ale tobě těch osmnáct těhotenství neublížilo ani trochu,“ křičela na něj. Brzy poté Margaret opustila Corning znovu, tentokrát na vždy.

Skončila v nemocnici White Plains v New Jersey, kde pracovala jako zdravotní sestra. Tam potkala Margaret na nemocničním večírku mladého architekta Williama Sangera, který se do ní okamžitě zamiloval. Při namlouvání Margaret Sanger nešetřil penězi. A Margaret našla zalíbení v něm samotném i v jeho radikálních názorech – byl socialistickým anarchistou a ještě větším odpůrcem všech organizovaných církví než její otec. Byli oddáni poté, co jí William doslova popadl a odvezl v kočáře překvapenou a rozrušenou v horkém srpnu roku 1902 k čekajícímu knězi a dvěma svědkům. Byla sice touto potupou rozzlobená, ale na druhou stranu prožívala velkou radost, ře je vdaná.

Brzy poté se manželé přestěhovali do New Yorku a pak do Hastings. Brzy následovaly tři děti, v roce 1903 Stuart, Grant roku 1908 a Peggy roku 1911. Margaret byla roztržitá matka, láskyplná, ale znuděná domácím životem. Jak uvedla v jejím životopise Madeline Grayová: „Své děti ráda objímala a líbala, ale přebírat za ně odpovědnost bylo něco jiného.“⁴⁹¹ Spolu s manželem měli rádi radikální politické akce, včetně anarchismu, a mladí manželé byli často pryč nebo doma pořádali večírky pro radikály. Na děti jim pak zřejmě zbývalo málo času. Jak píše Grayová, „bylo typické, ře Margaret si sotva všimla, co právě její děti dělají. Prohlašovala, ře byla vždy postiřena tajemnou ‚nervovou nemocí‘, kdykoli se o ně musela postarat, a při první příležitosti se začala zabývat něčím jiným, co se zrovna naskytlo.“⁴⁹² Neř aby pečovala o vlastní děti, tak jako se její matka Anne svědomitě starala o ni a její sourozence, „byla Margaret většinou pryč a nechávala je na starosti sousedům nebo někomu, koho zrovna našla“.⁴⁹³

Díky kontaktům v radikálních kruzích se seznámila se vznikajícím hnutím podporujícím antikoncepci a kolem roku 1911 přednářela a psala o její nezbytnosti. Když viděla situaci chudých dělníků – přišerné podmínky, v nichř žili a pracovali – byla stejně jako její

⁴⁹¹ GRAY, Madeline. *Margaret Sanger*. New York: Richard Marek Publishers, 1979. s. 36.

⁴⁹² Tamtéř, s. 40.

⁴⁹³ Tamtéř, s. 47.

otec zapálena rozhořčením a vyvolalo to v ní touhu agitovat pro různé akce socialistů. Také se zapojila do diskuzí, které byly pro radikály mnohem zajímavější než mateřství. Právě v takové diskuzi se seznámila s hnutím „volné lásky“ Emmy Goldmanové. Přestože byl William Sanger radikál, něco takového nechtěl připustit. Soudě podle jejích pozdějších činů o tom Margaret zjevně smýšlela jinak.

V té době se Margaret odvrátila od úplného pohroužení do radikální politiky a vrátila se zpět k ošetrovatelství, zvláště se zaměřila na porodnictví. Když pracovala pro Asociaci vizitačních sester v New York City, chodila do chudinských čtvrtí a pomáhala zdejšími ženám přivádět na svět děti. V létě 1912 byla svědkem smrti Sadie Sachsové, způsobené podomácku vyvolaným potratem. Dle Sangerové ji Sachsová žádala již o tři měsíce dříve, poté, co se zotavila z předchozího vyvolaného potratu, aby jí poskytla nějakou antikoncepci. Tato událost byla pro Sangerovou rozhodující. „Té noci jsem šla spát s vědomím, že ať to bude stát cokoli, tak skončím s paliativním a povrchním léčením, předsevzala jsem si, že najdu kořen zla a že udělám vše pro to, aby se změnil osud matek, jejichž utrpení bylo do nebe volající.“⁴⁹⁴

Nebo alespoň chtěla, abychom tomu věřili. Ačkoli obraz Sachsové určitě hrál roli při jejím obhajování kontroly porodnosti, brzy uvidíme, že druhé dva aspekty jejího myšlení osvětlily daleko více důvody, proč prosazovala antikoncepci: osvobození sexuální touhy a nová věda – eugenika.

William Sanger byl čím dál nešťastnější, zatímco jeho žena stále otevřeněji obhajovala radost ze sexuální svobody. William a Margaret navštěvovali takzvané „večery“, které se konaly v Greenwich Village v salonu bohaté a rozvedené Mabel Dodgeové. Místní intelektuálové se u ní shromažďovali, aby diskutovali o nejnovějších radikálních myšlenkách, Dodgeová obvykle určila pro daný večer téma. Margaret se brzy stala známou pro své názory na sexualitu. Dodgeová o ní řekla: „Byla to ona, kdo nám všem představil myšlenku kontroly porodnosti, a ta se spolu s dalšími úvahami o sexu stala její vášní... Byla prvním člověkem, kterého jsem kdy znala, který otevřeně a nadšeně propagoval radost těla.“⁴⁹⁵

⁴⁹⁴ SANGER. *An Autobiography*. s. 89–92.

⁴⁹⁵ GRAY. *Margaret Sanger*. s. 58–59.

Margaret nehlásala jen teorii. V létě 1913, když byla na návštěvě u obhájkyně volné lásky Emmy Goldmanové, měla Margaret poměr, který, jak se svěřila své důvěrnici, „mě opravdu osvobodil“.⁴⁹⁶ Když se to William dozvěděl, zuřil. Rozzlobil se, když zjistil, že děti jsou téměř ve všem zanedbané. Jak prohlásil její syn Grant: „Matka byla zřídka poblíž. Prostě nás nechala samotné a odešla si, ani jsme nevěděli kam.“⁴⁹⁷ William zjistil, kam, a přestože byl rozčilený, rozhodl se, že druhé líbánky v Paříži by mohly manželství vyléčit, a také by měl šanci se vrhnout do malování, které bylo jeho vášní. Zůstali tam šest měsíců.

V Evropě byla Margaret nadšená, protože se seznámila s mnoha metodami dostupné antikoncepce, a do měsíce trvala na návratu do Ameriky, aby o tom mohla šířit informace. William chtěl zůstat v Evropě. Margaret vzala děti a odplula bez něj.

Brzy se William doslechl, že si Margaret našla nového milence. A nebyl nadšen jejím návrhem, aby si našel milenku. Anarchistický manžel byl zoufalý z toho, jak jeho manželka přijala anarchistické pojetí sexuality.

Margaret nyní vynakládala značnou část své energie na publikování. Roku 1914 začala s *The Woman Rebel*, novinami ověčenými sloganem: „Žádní bohové! Žádní vládci!“ V nich Sangerová brojila proti zlu kapitalismu a náboženství a oslavovala výhody antikoncepce. V této době začala být výraznější také její vzpoura proti manželství. Když si William z Paříže stěžoval, že se mu donesly další řeči, informovala ho, že potřebuje pohlavní styk, aby relaxovala, a že on může zůstat v celibátu, pokud chce, ale ona že by určitě nezůstala.

Od této chvíle ji nikdo nemohl obvinít z pokrytectví. Její postoj a chování dokonale ladily s jejími přesvědčenými prohlášeními, která si sama stanovila a která směle vyhlášovala v *The Woman Rebel*: „Povinnosti ženy: Dívat se celému světu tváří v tvář do očí pohledem ‚jdi k čertu‘, mít ideál, mluvit a chovat se v rozporu s obvyklými mravy.“⁴⁹⁸ Své působení ve stylu architektů kultury smrti nastínila svým dalším krédem: „Rebelky vyžadují následující práva: Právo být líná. Právo být svobodnou matkou. Právo ničit. Právo

⁴⁹⁶ Tamtéž, s. 61.

⁴⁹⁷ Tamtéž.

⁴⁹⁸ Tamtéž, s. 70.

tvořit. Právo žít a právo milovat."⁴⁹⁹ Do konce roku 1914 měla tolik odpůrců mezi autoritami v důsledku své propagace antikoncepce a anarchistických myšlenek, že musela utéci do Evropy, aby se vyhnula soudu. Odjela bez dětí a bez manžela Williama, který se zatím vrátil do Států. V polovině prosince napsala dopis Williamovi, jímž dle jejích slov „chce ukončit vztah, který trval přes 12 let“.⁵⁰⁰ O tři roky později jej donutila k rozvodu a další čtyři roky trvalo, než rozvod vstoupil v platnost.

Po celý rok v exilu shromažďovala stále více informací o antikoncepci z evropských zdrojů a seděla u nohou velkému „sexuologovi“ Havelocku Ellisovi, kterého uctívala jako proroka sexuální vědy (zmiňuje se o něm jako o „Králi“). Také se stal jejím milencem, což nakonec přivedlo k zoufalství Ellisovu ženu Edith, která se pokusila několikrát spáchat sebevraždu, až nakonec umřela na diabetické kóma, způsobené v důsledku narušeného zdraví.

Románek s Ellisem rozhodně nebyl pro Sangerovou posledním. Anarchista Lorenzo Portet, Jonah Goldstein, Hugh de Selincourt, trojitý ropný magnát J. Noah Slee (toho si později vzala pro peníze a vynutila si podepsání svatební smlouvy, která jí zaručovala naprostou svobodu, bez jakýchkoliv otázek), H. G. Wells, Herbert Simonds, Harold Child, Angus MacDonald, Hobson Pitman a mnozí další, jejichž jména byla životopisci zapomenuta – ti všichni se postupně stali jejími milenci. Takový byl model celého jejího života. Jako stará žena napsala následující rady své šestnáctileté vnučce: „Líbání, mazlení a dokonce i pohlavní styk jsou v pořádku, pokud jsou upřímné. Nikdy jsem nikoho nepolíbila neupřímně. Pokud jde o pohlavní styk, řekla bych, že by měl být správně asi třikrát denně.“⁵⁰¹

Sangerovou neuspokojovalo pouhé vlastní jednání podle nenasytné a neomezené sexuální touhy, a proto odůvodňovala svou sexualitu poněkud bizarní evoluční teorií. Podle Sangerové je sexuální touha dynamickým biologickým pohonem, který by mohl evoluci posunout dále od pouhého přežití nejzdatnějších k vývoji génů. Ale sexuální cesta ke genialitě čelí překážkám, protože „etická dogmata minulosti blokují cestu k opravdové civilizaci neméně tak jako vědecká“.⁵⁰² Pravá věda by však brzy mohla přinést

⁴⁹⁹ Tamtéž, s. 72.

⁵⁰⁰ Tamtéž, s. 84.

⁵⁰¹ Tamtéž, s. 227–228.

⁵⁰² SANGER, Margaret. *The Pivot of Civilization*. New York: Maxwell Reprint Company, 1969.

osvobození. „Psychologie nyní zkoumá skryté síly v lidském organismu. V dlouhodobém procesu adaptace na společenský život musel člověk využívat přání a tužby, které se zrodily z těchto vnitřních energií, z nichž největší a nejdůležitější jsou sex a hlad.“⁵⁰³ Zatímco „hlad... podnítl ‚boj o existenci‘, ... byla veliká síla sexu neméně zásadní, neméně závažná, nekonečná svou dynamickou energií“.⁵⁰⁴ Významem sexu tedy nebylo především plození (jak se domnívala většina evolučních myslitelů); sex byl spíše evoluční silou, která umožňuje vznik *génia*:

Moderní věda nás učí, že genialita není tajemným darem od bohů... Stejně tak není... výsledkem patologického a zdegenerovaného stavu... Spíše vzniká odstraněním fyziologických a psychologických zábran a nucení, které umožňují uvolnění a proudění prapůvodních vnitřních energií člověka do plného a božského vyjádření. Odstranění těchto zábran, jak nás vědci ujišťují, umožňuje rychlejší a hlubší vnímání, – ve skutečnosti tak rychlé, že se běžnému člověku zdá prakticky okamžité nebo intuitivní.⁵⁰⁵

Netřeba dodávat, že Sangerová věřila, že křesťanství potlačuje rozvoj lidského génia. Přesto i zde viděla naději:

Pomalou, ale jistě odbouráváme tabu okolo sexu; ale překonáváme je z pouhé nutnosti. Prokázalo se, že selhaly všechny zásady týkající se sexuálního chování v takzvaných křesťanských komunitách, učení církve o cudnosti a sexuální čistotě, zákazy v zákonech a pokrytecké konvence společnosti, které měly působit jako ochranná opatření vůči chaosu a zmatkům vyvolaným neschopností rozpoznat v sexu hybnou sílu lidské povahy – tato hybná síla sexu je tak veliká jako hlad, ne-li dokonce větší. Dynamická energie sexu je nezničitelná. Může být přeměněna, zjemněna, řízena, ba i povznesena, ale ignorovat, zanedbat či odmítnout uznat tuto velikou podstatnou sílu by bylo pošetilé.⁵⁰⁶

[původně zveřejněno Sangerovou v roce 1922], s. 237.

⁵⁰³ Tamtéž, s. 227.

⁵⁰⁴ Tamtéž, s. 227–228.

⁵⁰⁵ Tamtéž, s. 232–233.

⁵⁰⁶ Tamtéž, s. 246.

Opravdu z prapodivných důvodů Sangerová tvrdila, že skutečnou příčinou neřestí bylo křesťanské trvání na ctnosti: „V důsledku obecně přijímaných zásad o zdrženlivosti, abstinenci, ‚cudnosti‘ a ‚čistotě‘, jsme sklízeli úrodu prostituce, pohlavních nemocí a nespočtu dalšího zla.“⁵⁰⁷ Dle Sangerové starý pohled na sexualitu „vyučovaný na základě konvenční a tradiční morálky a serióznosti střední třídy,... je ztrátou času a úsilí“.⁵⁰⁸ Konvenční a tradiční morálka a měšťanská slušnost bylo třeba z kultury vymýt a měl být zaveden nový způsob chápání sexuality.

„Tím hlavním velkým problémem, který musí být vyřešen jako první, je odstranit stud a strach ze sexu“, a to vyžaduje převýchovu. „Musíme lidi poučit o nesmírné moci této skvělé síly... Prostřednictvím sexu může lidstvo dosáhnout velkého duchovního osvícení, které změní svět a osvítlí jedinou cestu k pozemskému ráji. Proto musíme nutně a nevyhnutelně vytvořit pojetí sexu.“⁵⁰⁹ Podle Sangerové se vymanění sexuality z jejího omezení stalo druhem náboženského směru, který hlásal svůj vlastní pohled na ráj optikou tohoto světa, takový, kde „muž a žena nebudou plýtvat svou energií“ pro křesťanskou víru v „mlhavé a sentimentální fantazie o mimozemské existenci“, ale uvědomí si, že zde na zemi v sexuální utopii, která je naším vlastním dílem, najdeme „svůj ráj, svůj věčný příbytek, svoje nebe a svou věčnost“.⁵¹⁰ Ovšem, takový ráj by měl velkou potřebu antikoncepce.

Musíme však pochopit, že uvolnění sexuální vášně nebylo jediným důvodem, proč Sangerová podporovala antikoncepci. Pohlížela na antikoncepci jako na eugenické řešení, které pomůže eliminovat „přítež lidského odpadu“.⁵¹¹ Jako její pojetí sexuálně odvozené genality byly i její eugenické argumenty formulovány evolučními pojmy.

V rané historii druhů vládly nerušeně takzvané „přirozené zákony“ [tj. přirozený výběr]. Podle jeho bezcitných a nelítostných pravidel mohl žít jenom ten nejsilnější a nejdůležitější a mohl se stát praotcem druhu. Slabý brzo zemřel nebo byl zabit. Dnes však civilizace přinesla solidárnost, soucit, něhu a jiné vznešené a hodnotné pocity, které jsou

⁵⁰⁷ Tamtéž.

⁵⁰⁸ Tamtéž, s. 249.

⁵⁰⁹ Tamtéž, s. 271.

⁵¹⁰ Tamtéž, s. 275–276.

⁵¹¹ Tamtéž, s. 116.

v rozporu s právem na přirozený výběr. Nyní se nacházíme ve stavu, kdy veškerá naše dobročinnost, kompenzační příspěvky, důchody, nemocnice a dokonce i kanalizace a sanitární zařízení slouží k tomu, abychom udrželi naživu nezuživé a slabé, kteří se mohou rozmnožovat a zase plodit generaci zdegenerovaných.⁵¹²

Na rozdíl od toho, o čem nás přesvědčovala organizace Planned Parenthood, nebyla pro Sangerovou eugenika vedlejší otázkou nebo pouze výsledkem toho, že byla ženou své doby, ale byla naprosto zásadní pro její chápání a podporu antikoncepci.

V roce 1917 Sangerová začala vydávat měsíčník *The Birth Control Review*, který sice nebyl tak ostrý jako *The Woman Rebel*, ale byl přesto plný těch nejhrošlivějších a nejkrutějších argumentů pro eugeniku. Jedním z jejích oblíbených sloganů zdobících titulky zněl: „Antikoncepce: Jak vytvořit druh plnokrevníků“ (pozastaven v roce 1929 a nahrazen více prodejným „Děti z vlastní vůle, ne dílem náhody“).⁵¹³

Podle Sangerové je „nejnaléhavějším problémem dneška, jak omezit a zabránit přílišné plodnosti mentálně a fyzicky postižených“. Samozřejmě „budou možná americké společnosti vnucovány drastické a spartánské metody, jestliže bude nadále samolibě podporovat náhodné a chaotické rozmnožování, které plyne z naší hloupé a kruté precitlivělosti“.⁵¹⁴

Aby obrátila tyto údajně špatné účinky „hloupých, krutých sentimentalit“, nabízí Sangerová jako soucitný protilék antikoncepci, lék, který se s velkou horlivostí snaží protlačit, hnaná především svým strachem a hrůzou z velkého přílivu „slabomyslných“ lidí, kteří, jak věřila, by zamořili populaci a lidstvo by táhli zpět dolů po evolučním svahu. „Je jen jeden praktický a proveditelný plán, který vyřeší velký problém slabomyslných,“ prohlásila, a tím je

⁵¹² SANGER, Margaret. „Birth Control and Women's Health“, *Birth Control Review* 1, č. 12, prosinec 1917: 7.

⁵¹³ Zájemci, kteří by se chtěli přesvědčit o tom, jak důkladně a hloupě eugenická Sangerová opravdu byla a jakého druhu intelektuální společnosti se držela, by si měli přečíst *The Birth Control Review*, z let 1917 až 1938. Také viz MARSHALL, Robert a DONOVAN, Charles. *Blessed Are the Barren*. San Francisco: Ignatius Press, 1991; GRANT, George. *Grand Illusions*. Nashville, TN: Cumberland House, 2000; DROGIN, Elasa. *Margaret Sanger: Father of Modern Society*. Coarsegold, CA: CUL Publications, 1980; MESSAL, Rebecca. „The Evolution of Genocide“, *Human Life Review* 26. č. 1 (zima 2000), 47–75.

⁵¹⁴ SANGER. *The Pivot of Civilization*. s. 25.

„zabránit narození těch, kteří by na své potomky přenášeli slabomyslnost“. Jestliže odmítneme nebo budeme ignorovat její pro-rocká varování, civilizace „bude čelit stále rostoucímu problému slabomyslných, plodných rodičů degenerace, kriminality a chudoby“.⁵¹⁵ Lze si těžko představit, s jakou hrůzou Sangerová pohlížela na udřené davy těch, pro něž byla její vlastní genialita vyvolaná sexualitou nedosažitelná.

Degenerace, kriminalita a chudoba nemohly být vyřešeny žádným jiným prostředkem, zejména ne tradiční filantropií. Taková filantropie nevymýtí kořen problému, porodnost slabomyslných. Tím „povzbuzuje záchranu nedokonalých, delikventů a závislých. Tito představují nejnebezpečnější individua ve světové komunitě, nejdrtivější prokletí lidského pokroku a projevu“⁵¹⁶ Filantropie Sangerové by však neudržovala „přítež lidského odpadu“,⁵¹⁷ ale místo toho by k odstranění problému okamžitě využila eugenických prostředků. Slabomyslné ženy a muži by měli být od sebe navzájem násilně odděleni a měli by žít odděleně „po dobu jejich reprodukčního věku“. Pokud tak neučiní, společnost bude donucena přijmout další drastická opatření. Jak Sangerová téměř upřímně řekla, za takových okolností „upřednostňujeme politiku okamžité sterilizace, abychom se ujistili, že rodičovství je pro slabomyslné naprosto zakázané“.⁵¹⁸

Sangerová věřila, že antikoncepce vyřešila problém, který trápil většinu eugeniků, od Darwina a Galtona až do jejich časů. Přírodní výběr již nebyl schopen nezdravé odstranit, protože civilizace zmírnila mnoho nástrah přírody svou pochybenou lítostí. V důsledku tohoto problému, jak jsme viděli, došlo k vysoké plodnosti slabomyslných. „Antikoncepce... je opravdu největší a nejspравnější eugenickou metodou,“ prohlašovala Sangerová, „a její používání jako součást eugenického programu by této vědě okamžitě dodalo konkrétní a realistickou sílu.“ Z tohoto důvodu byla eugenická antikoncepce „přijata většinou samotných jasně uvažujících a prozíravých eugeniků jako nejkonstruktivnější a nezbytný prostředek k dosažení zdravé rasy“.⁵¹⁹

⁵¹⁵ Tamtéž, s. 80–81.

⁵¹⁶ Tamtéž, s. 123.

⁵¹⁷ Tamtéž, s. 112.

⁵¹⁸ Tamtéž, s. 101–102.

⁵¹⁹ Tamtéž, s. 189.

Po přečtení výše uvedeného je celkem jasné, že všechny tři motivy – podpora žen přetížených dětmi, oproštění sexuality od tradiční morálky a konečně eugenika – tvořily cíle všech organizací, které Sangerová založila. Nejdříve založila Národní ligu pro kontrolu porodnosti, která byla přejmenována na Americkou ligu pro kontrolu porodnosti a byla v roce 1922 ustanovena jako společnost; potom se roku 1939 přejmenovala na Americkou federaci pro kontrolu porodnosti; a nakonec v roce 1942 obdržela jméno, které nese dodnes – Planned Parenthood Federation of America – PPFA (Americká federace pro plánované rodičovství). Je však zajímavé, že Sangerová proti změně názvu protestovala. Přesně podle kréda Sangerové, že žena by měla mít „právo ničit“, je Planned Parenthood nyní největším světovým poskytovatelem umělých potratů.

Ani PPFA se eugenicе nevyhýbá. Před druhou světovou válkou, ještě než se eugenika „nakazila“ nacismem, bylo hodně osob členy představenstev obou společností zároveň – Planned Parenthood (a jejích předchůdců) i Americké společnosti pro eugeniku. Dokonce i po válce byl Alan Guttmacher, který byl prezidentem PPFA v letech 1962 až 1974 a zakladatelem pobočky PPFA – Institutu Alana Guttmachera, v roce 1957 viceprezidentem Americké společnosti pro eugeniku. Pokračováním eugenické tradice Sangerové se PPFA stala velkým zastáncem prenatálního vyšetření jako standardního preventivního vyšetření pro ty, kdo jsou „v ohrožení“, protože by mohli mít dítě s vrozenou vadou. V jedné politické přednášce napsané v roce 1977, „Plánované porody, budoucnost rodiny a kvality amerického života: Vpřed ke komplexní národní politice a programu“, PPFA vyzývala k celostátním „těhotenským testům a preventivní péči, prenatálním diagnózám vad plodu, genetickému poradenství, prevenci pohlavních nemocí a k dalším službám“, jako jsou umělé potraty. Pokud jde o samotnou sexualitu, PPFA je dobře známá obhajobou sexuální „svobody“, a tudíž pro stržení tradičních morálních bariér, o nichž Sangerová tvrdila, že právě tyto bariéry musí být zničeny, aby její sexuální utopie mohla vzkvétat.⁵²⁰

Možná nejlepším ukazatelem velké ubohosti názorů Sangerové je její vlastní život, který před veřejností skrývala. Jak jsme si přečetli, Sangerová byla neskutečně sobecká, téměř opustila své

⁵²⁰ MARSHALL a DONOVAN. *Blessed Are the Barren*. kap. 4.

děti (z nichž jedno, dcera Peggy, zemřelo v roce 1915), aby mohla neustále prožívat své románky, starat se o šíření antikoncepce a šířit svou vlastní slávu. Jak dává najevo autorka jejích životopisů Madeline Grayová, Sangerová byla pohlčena sexuální vášní až do té míry, že byla schopna se neúnavně plavit z Ameriky do Evropy a zpět, aby se mohla setkat se svými milenci během svých dvou manželství i v době mezi nimi. Jak stárla, její vášeň se stávala čím dál víc vznětlivější, a proto potřebovala stále větší jistotu, že je vskutku žádaná. Takovou jistotu si koupila za peníze, protože zdědila pět milionů dolarů po smrti svého manžela Noaha Slee. Sangerová pořádala jeden večírek za druhým, jen aby zaplnila prázdné dny a využila svého bohatství k přilákání mladších mužů, kteří by se jí dvořili.

Měla stále větší deprese z toho, jak si věk vybíral svou daň a ubývalo jí na kráse, proto se oddávala pití a brala léky proti bolesti (po operaci), často trávila dny spánkem nebo v duševní nepřítomnosti. Nakonec musela být umístěna do pečovatelského domu, poté co se jednou v noci vydala na opileckou toulku. Sangerová zemřela 6. září 1966, krátce před svými sedmaosmdesátými narozeninami. Životní štěstí až příliš posuzovala z hlediska sexuální svobody, která se v jejím vlastním životě nakonec ukázala jako prázdná, temná a ubohá.

B.D.W.

Clarence Gamble

Clarence Gamble byl synem Davida Gamblea a vnukem Jamese Gamblea, spoluzakladatele velmi slavné a velmi výnosné společnosti Procter and Gamble. Clarence se narodil 10. ledna 1894 v Avondale, na předměstí Cincinnati ve státě Ohio, jako jedno ze čtyř dětí. Ironií osudu byl „miminkem – překvapením“, které se narodilo jeho matce, Mary Gambleové, když jí bylo 39 let a jeho otci Davidovi 47 let. Zajímavý začátek života muže, který si v budoucnu zvolil za motto své obhajoby antikoncepce: „Každé dítě má být chtěné.“

Rodina Gambleova byla vychována v protestantské etice práce. Stejně jako původní puritáni se vyhýbali honosné parádě bohatství a otcové učili své syny, jak hospodařit s penězi tím, že pevně utahovali měšce. Ovšem právě se svou charakteristickou vášní pro šetrnost Gambleovi velkoryse rozdávali peníze na charitu všeho druhu, aby tak splnili s největší vážností biblický příkaz o dávání desátku.

Bohatství však Clarencovi přineslo nepříjemnosti. Dokonce i jako téměř dospělý měl hrůzu při pomýšlení, že ostatní by mu nepřičítali žádnou zásluhu za jeho vlastní úspěchy a ještě by všechny jeho zásluhy snížili tvrzením, že se narodil do hodně bohaté rodiny.

Stejně jako dosud od všech členů rodiny Gambleových se i od Clarence očekávalo, že bude tvrdě pracovat a razit si svou vlastní cestu. Asi především proto, aby zabránil obvinění, že pouze vstoupil do rodinné firmy, se Clarence Gamble rozhodl stát se lékařem a získat si pověst v oboru nesouvisejícím s průmyslem Gambleo-

vých. Ale pak, když Clarence slavil jednadvacáté narozeniny, přišel osudný dopis od jeho otce.⁵²¹

Drahý Clarenci, na počest toho, že ses stal mužem, ti tvoje matka a já dáváme cenné papíry dle přiloženého seznamu. Doufáme, že budeš moci tohoto příjmu využít dobrým způsobem. Máme jeden požadavek, aby ses v souvislosti s tím podílel nejméně jednou desetinou na darech pro církve a na další dobročinnosti. Tvůj milující otec.

Hodnota majetku byla celkem kolem jednoho milionu dolarů, což byla v roce 1915 neuvěřitelná suma – částka tak velká, že Clarence by už nikdy nemusel pracovat a mohl by docela pohodlně žít z výnosů z těchto peněz. V té době měl práci, kde vydělával 85 dolarů za měsíc. Rychle si spočítal, že dividendy z akcií za jeden milion dolarů mu přinesou minimálně *160 dolarů za den*.

Rozhodnutí nebylo složité: „Rezignoval jsem na svých 85 dolarů za měsíc a okusil radost z osvobození od denních povinností kancelářské práce [sic].“⁵²² Avšak to opět neznamenalo, že by si vybral lenivý život. Stále ještě trval na tom, že se stane lékařem. Na podzim šel do Princetonu, aby zahájil studium bakalářského programu v oboru biologie, kde promoval jako nejlepší ze svého ročníku. Odtud šel na Harvard, aby získal lékařský diplom, zde roku 1920 promoval jako druhý v ročníku. Ani toto značné úsilí mu nepomohlo, aby se zbavil označení dědice bohatství Gambleových.

Když byl na Harvardu, byl Gamble vzorem slušnosti. Každou neděli dopoledne chodil do kostela, vedl chlapecký skautský oddíl, pomáhal chudým chlapcům, kteří byli vyloučeni ze školy, a pracoval v klubu pro bývalé alkoholiky. V porovnání s divokým a podivným životem Margaret Sangerové a Alfreda Kinseyho byl Gambleův způsob života vzorem slušnosti. Přesto, jak uvidíme, z něj jeho neúnavná kampaň za antikoncepci dělá spolu se Sangerovou jednoho ze dvou nejdůležitějších původců a tvůrců antikoncepční kultury dneška. Jelikož Gambleovo úsilí bylo zaměřeno zejména

⁵²¹ WILLIAMS, Doone a WILLIAMS, Greer. *Every Child a Wanted Child: Clarence James Gamble and His Work in the Birth Control Movement*. Boston: Francis A. Countway Library of Medicine, 1978. s. 19.

⁵²² Tamtéž, s. 22.

na výzkum a vývoj a také na efektivní šíření antikoncepce, můžeme jej dokonce zařadit nad Sangerovou.

Gambleův zájem na prosazování kontroly porodnosti nevyplýval jako u Sangerové ze starosti o budování nové civilizace sexuální svobody. Gambleova posedlost rozvojem a šířením kontroly porodnosti z velké části vyrůstala z jeho hluboce zakořeněného filantropického zaměření. Chtěl pomoci zoufalým ženám. To však není celý příběh. Gambleova vášeň pro antikoncepci také vycházela ze zdroje, který měl společný se Sangerovou, ze zanícení pro eugeniku. S ohledem na jeho eugenické zaměření je možná nejzajímavějším a nejinformativnějším vzhledem do Gambleova myšlení pozorování jeho vlastní rodiny. Clarence si 21. června 1924 vzal Sarah Bradleyovou. Na rozdíl od téměř všech zastánců kontroly porodnosti měl Clarence poměrně velkou rodinu. Plánovali, že budou mít šest dětí, a také by je měli, kdyby Sarah poslední dítě nepotratila. Měli však pět dětí, což bylo viditelně v protikladu k ostatním členům hnutí prosazujícím antikoncepci.

Ale Gambleovi nejednali v rozporu se svým přesvědčením. Vždyt pevně věřili, že „každé dítě by mělo být chtěné“, a oni všech šest dětí chtěli. Důvody však nebyly zcela výsledkem rodinné lásky. Jako Darwin, Haeckel, Galton a mnoho dalších dřívějších zastánců eugeniky byl Gamble přesvědčen, že nejlepších lidí bylo vychováno příliš málo a těch nejhorších příliš mnoho. Byl odhodlaný napravit nerovnováhu mezi schopnými a neschopnými tím, že on sám přispěl k dobrému eugenickému genofondu svou velkou rodinou a snížením porodnosti méně zdatných jedinců pomocí antikoncepce.

S ohledem na svou touhu, aby schopnější měli více dětí, rozšířil Gamble během druhé světové války mezi školy národní Ivy League („Břečtanová“ liga – nejprestižnější americké univerzity – Princeton, Harvard, Yale,...) program, aby povzbudil jejich absolventy k větší porodnosti, a to zejména na svých vlastních almae matres, na Princetону a Harvardu. Gamble doufal, že se podaří sestavit analýzu porodnosti podle jednotlivých škol, aby tak podpořil jakýsi „závod čápů“ a věřil, že udělování různých vyznamenání a ocenění před absolventy by mohlo podpořit větší porodnost těch schopnějších. Takový program, jak tvrdil, by mohl pomoci odvrátit

„rasovou sebevraždu“ bílých anglosaských protestantů způsobenou nedostatečnou porodností nejlepších z nich. Předpokladem samozřejmě bylo, že absolvování vysoké školy je silným, ne-li jistým důkazem o přirozené intelektuální nadřazenosti. Bohužel, ale spoň pro Gambleovy představy, mormonské a katolické školy vždy jeho oblíbence z protestantské Ivy League předstihly.⁵²³

Na druhé straně eugenického spektra byl Gamble silným obhájcem snížení porodnosti nevhodných, a to nejen prostřednictvím kontroly porodnosti, ale i sterilizací. Jak poznamenali Gambleovi životopisci Doone a Greer Williamsovi:

Již několik let se snažil potlačit dědičné formy mentální retardace a duševních nemocí zveřejňováním státních právních předpisů upravujících sterilizaci u těchto tříd institucionalizovaných pacientů. Často psal a mluvil o sterilizaci a stal se jedním z prvních zastánců vasktomie, kterou v této době (polovina dvacátého století) propagoval s cílem, aby tito muži byli považováni za nevhodné pro otcovství.⁵²⁴

Při pohledu na Gambleovu knihu *Lidská sterilizace: Techniky trvalé antikoncepce* zjistíme, že z ní evidentně prosakuje temné eugenické podhoubí Gambleovy charity. Gamble napsal tuto brožuru s Dr. Robertem Latou Dickinsonem, dalším velkým obhájcem antikoncepce, který dokonce mohl mít rozhodující vliv na Gambleovo přesvědčení zasvětit svůj život „velké věci“. Úvodní odstavec je hoden citace v plném rozsahu:

Záchrana lidstva před škodlivou plodností není jednoduchým problémem. Po miliony let se matka příroda domnívala, že bude moci vyvíjet lidi jen výběrem jedinců přeživších z těch neplodnějších, nejsilnějších a nejchytřejších – a měla k dispozici planetu jako laboratoř a mohla experimentovat se všemi rasami. V naší době, bez ohledu na celosvětově rychle narůstající zátěž přelidnění, která se omezením epidemií a zachraňováním slabochů zvyšuje, může naše organizované úsilí podporovat spíše kvali-

⁵²³ Tamtéž, s. 174–181.

⁵²⁴ Tamtéž, s. 178.

tu produkce než její množství vykazat pouze tři desetiletí aktivního rozvoje (tedy zhruba 1920–1950) – a to tváří v tvář velké opozici. Ovšem známky toho, že úroveň inteligence se snižuje, nás donutily formulovat programy pro záchranu.⁵²⁵

Není obtížné vidět rysy, které pocházejí od Darwina. Na základě přirozeného výběru se nejvíce množí ti nejlepší. Moderní medicína a hygiena měly nepříznivý vliv spočívající v tom, že byla odstraněna nelibostná čistící technika přirozeného výběru. Výsledkem je přelidnění *a rovněž* zaplavení genofundu těmi méně vhodnými. Za účelem obnovení rovnováhy musíme zavést umělé prostředky k omezení plodnosti nevhodných a zvýšení plodnosti vhodných jedinců.

Proto „rozvoj nejvíce žádoucího druhu občanů vyžaduje poskytnutí těch nejlepších kandidátů včetně podpory jejich plodnosti, kdykoli je této podpory zapotřebí, a zároveň redukci potomstva slabomyslných a těch, kteří porodí tolik dětí, kolik jen dokážou.“⁵²⁶

Zatímco určitý pokrok ve „snaze společnosti snížit produktivitu“ slabomyslných byl učiněn „segregací“, tato opatření dokázala „jen malý zlomek toho, co bylo třeba“. Protože pro slabomyslné není v takových institucích dost místa, musí být někteří z nich propuštěni mezi ostatní lidi. To je bezproblémové potud, pokud se jim dostane řádného školení, aby se stali samostatnými, ale i „takhle vybavení“ mohou být uvolněni *pouze tehdy*, jestliže jsou „chráněni sterilizací před produkcí dalších defektů“. „Taková ochranná opatření by měla být právně schválena pro duševně postižené, pro které není v našich institucích místo.“⁵²⁷

Ačkoli jazyk je poněkud neurčitý, není těžké poznat, že „zákonným schválením“ Dickinson a Gamble mysleli nucenou sterilizaci, protože později vyjadřují souhlas s rozhodnutím „27 států“ o schválení sterilizace „na vládní náklady pro duševně postižené nebo psychotiky“.⁵²⁸

V duchu eugenického smýšlení nabídli Dickinson a Gamble ve své společné brožuře velmi detailní popis různých postupů trvalé ste-

⁵²⁵ DICKINSON, Robert Latou, M.D., GAMBLE, Clarence James, M.D. *Human Sterilization: Techniques of Permanent Conception Control*. Baltimore: Waverly Press, 1950. s. 3.

⁵²⁶ Tamtéž.

⁵²⁷ Tamtéž.

⁵²⁸ Tamtéž, s. 4.

rilizace. V závěrečném shrnutí práce s názvem „Zodpovědnost lékařů“ Dickinson a Gamble tvrdili, že „oblast sterilizace zahrnuje všechny ty, kdo v důsledku dědičnosti nebo fyzické kondice jsou naprosto nevhodní, aby měli děti, stejně jako ty rodiče, pro které by další dítě bylo velmi nevhodné nebo by představovalo skutečné nebezpečí, a kteří postrádají inteligenci nebo snahu použít jiné prostředky regulace“.⁵²⁹

Až dosud byl pouhý počet občanů hlavním cílem národů. Pohled na svět nového typu má za cíl zvyšovat kvalitu svých občanů a růst blahobytu rodiny, obce a národa. Jasně vytyčenou cestou, jak dosáhnout tohoto cíle, je omezení naprosto nevhodných osob.⁵³⁰

Stejně jako u většiny zastánců kontroly porodnosti v první polovině dvacátého století můžeme vidět u Dickinsona a Gamblea, že jejich nadšení pro antikoncepci bylo směsí soucitu s těmi, kteří trpí, a silným eugenickým nutkáním odstranit nevhodné osoby a tím zvýšit kvalitu života i kvalitu lidského genofondu. Poté, co po druhé světové válce vešla ve známost zvěřstva nacistů ohledně eugeniky, většina obhájců „plánování rodičovství“ prostě upustila od obhajoby eugeniky a (alespoň veřejně) se zaměřili pouze na soucit. Je dost s podivem, že Dickinson a Gamble odmítli jakékoli spojení mezi svojí podporou eugenické sterilizace a nacistickou eugenikou poté, co si uvědomili, jaké škody by jejich snahám v roce 1950 mohl způsobit otevřený boj za eugeniku, i když skutečnou závažnost nacistického eugenického programu bagatelizovali.

V postranním textu v dodatku k brožuře, psaném velmi malým písmem, poznamenali, že

německá literatura [o sterilizaci] je objemná, ať už se týká dědičných indikací, práva, operačních postupů nebo ozarování... Po třiceti letech výzkumu pod vedením autorit z oboru eugeniky jako Rudin a Lenz byl podíl slabomyslných v populaci odhadován na 1:170. Začlenění všech osob s duševními a tělesnými poruchami samozřejmě velmi významně zasahuje do života v komunitě a brání samostatnosti, čímž se tento odhad zvyšuje na 1:110.⁵³¹

⁵²⁹ Tamtéž, s. 29.

⁵³⁰ Tamtéž.

⁵³¹ Tamtéž, s. 31.

Jak jsme viděli v kapitole o Haeckelovi, takové odhady samozřejmě tvořily základ nacistických eugenických programů, což vedlo nejen ke sterilizaci postižených, ale i k daleko účinnějšímu odstraňování takových osob. Tento odhad počtu osob nevhodných k plození dětí museli Dickinson a Gamble považovat za přesný, protože pak tvrdili: „Takový podíl je potvrzen i ve Švédsku, Švýcarsku, Holandsku a Dánsku.“ Pro představu, co by takový podíl znamenal v populaci 100 milionů osob, uvedeme, že pravděpodobně 909 000 lidí by bylo považováno za osoby nevhodné k plození, a tudíž vhodné pro sterilizaci, ať už dobrovolnou, nebo nucenou.⁵³² Pro současnou populaci ve Spojených státech by to znamenalo sterilizaci více než 2,6 milionu „postižených“.

Dickinson a Gamble buď nevěděli, o co vlastně v německých eugenických programech šlo, nebo falešně kryli souvislost se svými vlastními myšlenkami, protože tvrdili, že „německá eugenická sterilizace, zahájená v roce 1934, byla povinná, ale zákon určoval velmi specifické indikace. Po náročných anamnézách a vyšetřeních následovala doporučení podaná u 203 soudů ohledně dědičnosti, každý měl 3 soudce, okresního soudce, úředního lékaře a lékaře specialistu, a byli předvoláváni znalci. Bylo 26 odvolacích soudů. „Šťastný výsledek: za tříleté období bylo na povinnou sterilizaci doporučeno 225 000 lidí, záznamy ukazují, že z 87 000 operací v prvních patnácti měsících [byla] téměř polovina pro slabomyslnost.“⁵³³ Zřejmě s výsledky souhlasili; je těžké uvěřit, že by neznali prostředky, kterými bylo těch výsledků dosaženo.

Dickinson i Gamble si zřejmě mysleli, že tak pečlivě strukturovaná byrokracie vyloučila jakoukoli nespravedlivou sterilizaci, i když naprosto stejný druh byrokratických „ochranných opatření“ se používal i pro nacistické eugenické popravky. Stejná byrokracie se zabývala oběma aspekty eugeniky právě proto, že eugenické sterilizace i eugenické vyhlazování byly součástí neposkvrněného eugenického hávu nacistů. V naprostém sebeklamu ohledně těchto souvislostí Dickinson i Gamble uzavírali poněkud ohromujícím výrokem, že „velmi tajné popravky plynováním ke konci války z důvodu nejhorských duševních poruch jako například idiocie lze jen

⁵³² Tamtéž.

⁵³³ Tamtéž.

těžko nazvat sterilizací; tyto byly zastaveny na základě veřejných protestů".⁵³⁴

Ale tak jako Clarence Gamble nebyl sangerovským sexuálním revolucionářem, nebyl ani haeckelovským obhájcem otevřeně brutální eugeniky. Mohli bychom jej nejspíše popsat jako muže s dobrými úmysly, který si neuvědomoval, že těmito dobrými úmysly vydláždil cestu k sexuálnímu libertinismu Sangerové a Haeckelově brutalitě. Gamble měl vášeň pro charitu a zvolil si antikoncepci jako věc, do níž by vložil značnou energii a bohatství, ale neviděl s jasnožřivostí Sangerové a Haeckela, kam jeho charitativní snahy musí nutně vést.

Co se týče kariéry Gamblea jako mistra kontroly porodnosti, zjišťujeme, že vždy dělal přesně to, co považoval za nejlepší. Protože měl peníze na cokoliv, co chtěl, netížily jej organizační nitky byrokracie ani potřeba prosit o finanční podporu.

Jeho aktivita – ať ve Spojených státech nebo v jakékoli z mnoha cizích zemí – spočívala v tom, že poslal „terénní pracovníci“ do určité oblasti, kterou považoval za slibnou. Tato terénní pracovníce byla vyplácena přímo Gamblem a byla odpovědná také jen jemu. Vybraná misionářka kontroly porodnosti, vždy energická žena, zřídila antikoncepční kliniku a zahájila podomní obchod s antikoncepcí. Gamble jí platil a dodával jí antikoncepční prostředky, u nichž chtěl otestovat jejich účinnost. Terénní pracovníce byla odpovědná za zájem „domorodců“ o antikoncepci jakéhokoli druhu, kterou chtěl Gamble testovat a pro kterou chtěl získat rozsáhlé údaje o její účinnosti. Tyto údaje pak Gamble publikoval.

Na začátku světové hospodářské krize Gamble opakoval stejný modus operandi kromě jiného i v Pensylvánii, Ohiu, Michiganu, Kentucky, Severní Karolíně, Portoriku, Japonsku, Indii, Africe a Itálii. Jeho cílem vždy bylo poskytnout počáteční kapitál, vzbudit zájem a pak požadovat, aby místní obyvatelé zakládali a provozovali vlastní kliniky.

Jediným problémem, s nímž se Gamble musel neustále potýkat, bylo to, že se nebílým „domorodcům“ často zdálo, že vlastně větším zájmem „bílého muže“ bylo snížit barevnou populaci než poskytovat skutečnou charitu.

⁵³⁴ Tamtéž.

Na více místech Gamble a další zastánci antikoncepce ordinovali za velkého podezření, dokonce i za nepřátelství místních obyvatel, a to zejména tam, kde domorodci měli dlouhé a historické zkušenosti s bílým imperialismem nebo otroctvím. Gamble je svým upřímným hájením eugeniky, a to zejména svými výzvami k omezení plodnosti „nevhodných“, sotva mohl přesvědčit o čistých úmyslech svých motivů.

Příkladem takových problémů je neslavně proslulý dopis Gamblea Margaretě Sangerové, napsaný v listopadu 1939 pod názvem „Návrhy na černošský projekt“. Aby bylo možné vyhnout se podezření, že prosazuje antikoncepci pro černou populaci jako další formu bělošské nadřazenosti, navrhl Gamble Sangerové, že by měli na vedoucí místa ustanovit černé vůdce, aby se zdálo, že program vedou oni: najmout černého kazatele, aby hlásal evangelium kontroly porodnosti způsobem náboženské obnovy, a najmout černé lékaře a zdravotní sestry, aby řídili kontrolu porodnosti a dělali další práci. Sangerová v dopise psaném v prosinci téhož roku souhlasila: „Nechceme, aby vyšlo najevo, že naším cílem je vyhladit černou populaci, a kazatel je člověk, který může takový názor vyvrátit, kdyby to někdy některého jejich povstalec napadlo.“⁵³⁵ Samozřejmě, že přímé vyhlazování nebylo jejich cílem, spíše bylo žádoucí výrazné snížení budoucí „populace černochoů“.

Ze soucitu i ze svého eugenického přesvědčení měl Gamble především zájem na rozvoji účinných prostředků kontroly porodnosti pro chudé a nevzdělané. Jeho oblíbeným kandidátem pro antikoncepci v prvním pololetí dvacátého století byla houbička namočená v roztoku soli a vložená do pochvy před pohlavním stykem. Když poprvé přišly na scénu těsně po polovině století IUD a tablety, Gamble je začal šířit široko daleko a vždy trval na tom, aby si terénní pracovníci vedli pečlivé záznamy o použití a míře účinnosti.

Je zajímavé, že Gambleův přímý přístup mu způsobil trvalý konflikt s dalšími významnými obhájci antikoncepce, např. s Mezinárodní federací pro plánované rodičovství (IPPF). Zatímco Gamble byl zřejmě se Sangerovou zadobře, protože s ní po mnoho let udržoval neustálou korespondenci, profesionální byrokraté ve vedení IPPF nesnášeli Gambleovo naprosté pohrdání organizačními

⁵³⁵ MARSHALL, Robert, DONOVAN, Charles. *Blessed Are the Barren: The Social Policy of Planned Parenthood*. San Francisco: Ignatius Press, 1991. s. 17–18.

strukturami, vyzobáváním objednávek a společným úsilím. Díky svému bohatství a vlastním schopnostem byl Gamble zvyklý dělat přesně to, co považoval za nejlepší on sám, a dělal to přesně tehdy, kdy si sám myslel, že to bude nejlepší. Nikdy se nezměnil.

Konflikt s IPPF se vyhroutil do té míry, že v roce 1957 Gamble založil fond Pathfinder (Pathfinder – „Skauti“, hledači cesty), svou vlastní mezinárodní organizaci pro podporu kontroly porodnosti. Na rozdíl od propletence aktivit IPPF byl fond Pathfinder prostě mezinárodní organizací, která plnila Gambleovu vůli a používala Gambleovy peníze. Vzhledem k tomu, že Gamble nemusel prosit nikoho o peníze ani brát ohled na finanční toky napojené na jednotlivé vlády, probíhala jeho mezinárodní práce na vytváření kontroly porodnosti nerušeně takovým způsobem, který mu IPPF mohl jen závidět.

Jedním z velkých Gambleových „vítězství“ bylo zavedení kontroly porodnosti v Itálii v důsledku působení fondu Pathfinder. Toto „vítězství“ dobře znázorňuje vnitřní rozpor v důvodech jeho úsilí. Opět platí, že sám Gamble, zvláště ve srovnání se Sangerovou, byl v mnoha ohledech velmi slušným zástupcem tradiční mainstreamové protestantské americké sexuální morálky. Jako mnoho protestantů dobrého mínění z první poloviny dvacátého století i Gamble věřil, že antikoncepce patří pouze do manželského života, a nemá podporovat sangerovskou sexuální svobodu mimo manželství. Ale jak varoval papež Pavel VI., autor encykliky *Humanae Vitae*, tyto dvě věci nelze oddělovat: přítomnost stále účinnější kontroly porodnosti ve společnosti znamená oproštění sexuality od všech zábran.

Gamble si samozřejmě uvědomil, že nejsilnější opozicí vůči přijetí antikoncepce je katolická církev. Proto tedy věřil, že nejsladším vítězstvím bude zavést kontrolu porodnosti v Itálii, na samém prahu Vatikánu, v Římě, který jej obklopuje. V jednom ze svých dopisů, popisujícím boj za legalizaci kontroly porodnosti v Itálii, napsal: „Je docela vzrušující mít centrum [antikoncepce] otevřené ve stínu Vatikánu.“⁵³⁶

Aby Gamble tento převrat uskutečnil, získal snahu Luigiho a Marie DeMarchiových. DeMarchiovi, zejména Luigi, byli sangerovci italského hnutí kontroly porodnosti; čili považovali antikoncepci

⁵³⁶ WILLIAMS, WILLIAMS. *Every Child a Wanted Child*. s. 381.

za způsob, jak umožnit úplnou sexuální svobodu, nejen za cestu pro manželské páry k omezení velikosti rodiny (jako Gamble). Nad tímto aspektem DeMarchiových byl Gamble ochotný přimhouřit oči, dokud dosahovali požadovaného cíle zahájené a dovršené kampaně za změnu italských antikoncepčních zákonů. Gamble díky úsilí DeMarchiových vyhrál a v roce 1971 byly v Itálii antikoncepční zákony u soudu zrušeny.

Gambleovo spojení se zastánci kontroly porodnosti, jako byli Sangerová a DeMarchiovi, dává tušit, že zřejmě věřil, že při šíření antikoncepce pro „legitimní“ použití mohou být sexuální volnomyšlenkáři užiteční, byť nakonec zůstanou bezvýznamnými pomocníky. V tomto směru Gamble velmi dobře představuje dobré úmysly hlavního proudu protestantských církví, které jedna po druhé odhodily dlouhotrvající křesťanské odmítání kontroly porodnosti a spojily se s organizacemi, jako je Planned Parenthood. Bez ohledu na původní záměry vedlo rozdělení sjednocujících a tvořivých aspektů pohlavního styku prostřednictvím antikoncepce velmi brzy ke kultuře sexuálního libertinizmu tak, jak si to představovali sangerovci a deMarchiovcí v antikoncepčních hnutích. Dále přijetí příjemných aspektů sexuality a odmítnutí tvořivého aspektu nutně znamenalo příchod kultury, která schvaluje umělé potraty. To je kultura Planned Parenthood.

Gamble zemřel v roce 1966. Dnes jeho odkaz žije dál ve fondu Pathfinder, což je sesterská organizace IPPF, která rovněž poskytuje po celém světě nejen antikoncepci, ale i umělé potraty, tudíž šíří kulturu smrti pod rouškou soucitu.

B.D.W.

Alan Guttmacher

Mnozí z vás slyšeli o Institutu Alana Guttmachera, který je vlivným výzkumným orgánem společnosti Planned Parenthood, ale o muži, po němž byl institut pojmenován, toho asi moc nevíte. Alan Guttmacher se narodil 19. května 1898 v Baltimoru ve státě Maryland a měl bratra Manfreda – jednovaječné dvojče, s nímž si byl blízký po celý život. Alanův otec Adolf Guttmacher byl vůdčím reformním rabínem a jeho matka Laura byla známou sociální pracovnící.

Když Guttmacher komentoval svou výchovu, jak formovala jeho pozdější myšlení, řekl: „Oba rodiče... měli velký soucit se svými bližními. Zbožnost pro ně znamenala hlavně milosrdnost.“ Na „tomto pevném základu společenského vědomí nespoutaném rigidními náboženskými dogmaty“ chtěl Guttmacher postavit své životní dílo.⁵³⁷ Zatímco jeho rodiče se ještě, alespoň zlehka, přidržovali náboženských základů svého milosrdenství, jejich syn Alan se vzdal víry v šestnácti letech poté, co jeho otec náhle zemřel.⁵³⁸ Podle Guttmacherových slov jej smrt jeho otce „zbavila navždy víry v Boha a organizovaného náboženství. Najednou jsem si uvědomil, že jsem uctíval antropomorfní božstvo, svého otce, a s jeho smrtí můj Bůh zemřel také.“⁵³⁹ Právě Guttmacherovo odmítnutí Boha mu z velké části umožnilo uznávat umělé potraty.⁵⁴⁰

⁵³⁷ GUTTMACHER, Alan F. *Babies by Choice or by Chance*. New York: Doubleday, 1959. s. 11.

⁵³⁸ „Guttmacher, Alan“, American Council of Learned Societies. *American National Biography*. Oxford and New York, Oxford University Press, 1999. 9:749.

⁵³⁹ Citace z rukopisu Guttmacherovy nedokončené autobiografie v POTTS, Malcolm. „Natural Law and Planned Parenthood“, *Mount Sinai Journal of Medicine* 42 (1975): 326–333, 327.

⁵⁴⁰ POTTS. „Natural Law and Planned Parenthood“. s. 326–333, 327.

Na rozdíl od Margaret Sangerové byl Guttmacher vzdělaným lékařem. Se svým bratrem – dvojčetem nastoupil v roce 1915 na Johns Hopkins University a oba také roku 1923 vystudovali Johns Hopkins Medical School. Otevřel si praxi v Baltimore, oženil se s Leonorou Giddingovou, s níž měl tři dcery, a v roce 1927 se stal instruktorem porodnictví na Hopkinsově univerzitě. To byl začátek dlouhé kariéry výuky porodnictví a gynekologie, a tato práce Guttmacherovi pomohla v jeho touze přeměnit antikoncepci a umělé potraty v zásadní aspekty porodnického a gynekologického studia a praxe.

Guttmacherův kladný vztah k antikoncepci a umělým potratům má své kořeny nejen ve „společenském vědomí nespoutaném pevnými náboženskými dogmaty“, jak bylo uvedeno výše, ale také v jeho zejména evolučním pohledu na lidskou sexualitu, který se sice liší od Sangerové, ale doplňuje ji.

V otázkách společenského povědomí nebyla podle Guttmachera nikdy problémem morálnost nebo nemorálnost antikoncepce a potratů, ale stejně jako většina liberálních sociálních reformátorů považoval za problém to, *kdo* k nim má přístup. Jeho vlastními slovy:

O hnutí regulace porodnosti jsem se začal zajímat na počátku mé lékařské kariéry. Nicméně to nebyla regulace porodnosti, co mě primárně zaujalo, ale nedemokratická distribuce takových životně důležitých medicínských znalostí. Když jsem se poprvé připojil k hnutí, známý výrok, že „bohatí budou bohatší a chudí budou mít děti“, byl ještě tě pravdivější, než je dnes...

Díky lékařské praxi si stále více uvědomuji situaci ohledně umělých potratů, a tak zjišťuji, že potraty více než cokoliv jiného v americké medicíně páchnou třídní privilegovaností. Za peníze byly a stále budou ke koupi bezpečné potraty, ale chudým se dostává pouze řeznictví a smrti.⁵⁴¹

Abychom pochopili hlouběji, proč Guttmacher neměl pochyb o morálnosti antikoncepce a umělých potratů, musíme se ponořit do jeho evolučního pohledu na sexualitu, jak je uvedeno v jeho první knize *Život ve vývoji* vydané v roce 1933.

⁵⁴¹ GUTTMACHER. *Babies by Choice or by Chance*. s. 14.

Guttmacher byl přesvědčen, že abychom pochopili lidskou sexualitu, musíme ji vidět jako prvek ve „vzorci sexuálního chování..., který nalézáme pouze u člověka a ostatních primátů“.⁵⁴² To znamená, že jeho chápání sexuality lze nejlépe porozumět z hlediska jeho odmítnutí zjeveného náboženství a jeho následného přijetí evoluční teorie. Opíraje se o autoritu jistého Gerreta Millera, který napsal *Základy lidského sexuálního chování u primátů*, se Guttmacher domníval, že existují „čtyři prvky lidského sexuálního chování, které do značné míry ovlivňují naši sociální a hospodářskou strukturu“.⁵⁴³

„Prvním a nejzákladnějším“ prvkem bylo, že na rozdíl od ostatních zvířat, u nichž probíhají cykly říje, která upravuje jejich sexualitu, ve skupině primátů „samec ani samice nemá omezené období páření a jedinci obojího pohlaví jsou ochotni se pářit po celý rok“.⁵⁴⁴ Guttmacher vytvořil termín „mnohochtivý“ (polydesirous) pro definici této neustálé touhy po páření mezi primáty.⁵⁴⁵

„Druhým prvkem je u člověka zdůrazněná tendence pozorovaná u mnoha zvířat, vytváření pokračujících vztahů mezi sexuálními partnery.“ Zatímco opice a lidoopi v tomto směru vykazují určité tendence, „je u nich tento sklon zřídka vyvinut tolik jako u člověka.“ Tato „vrozená tendence“ tvořit „pokračující vztahy mezi sexuálními partnery“, tendence výrazně vyvinutá u člověka, je evolučním základem „instituce manželství“.⁵⁴⁶

Ještě než přejdeme k třetímu a čtvrtému prvku, je užitečné podívat se na Guttmacherovu argumentaci o souvislosti mezi prvním a druhým prvkem, abychom jasně pochopili jeho evoluční zdůvodnění manželství. „Je těžké pochopit,“ uvažoval Guttmacher, „proč evoluce očividně pokročila od primitivního přísně sezónního období rozmnožování [ostatních zvířat] ... k tomuto zcela neomezenému lidskému páření.“ Takový „vzorec sexuálního chování je nejméně efektivní“ ohledně předávání určitých genů, protože „kopulační akt“, který může nastat kdykoliv, není vázán přímo a zjevně na čas plodné sexuální říje. „Je možné,“ ptal se Guttmacher, „že vývoj pokročil tímto směrem proto, aby získal ochranu pro těhotné ženy?“

⁵⁴² GUTTMACHER, Alan F. *Life in the Making*. New York: Garden City Publishing, 1933. s. 93.

⁵⁴³ Tamtéž.

⁵⁴⁴ Tamtéž.

⁵⁴⁵ GUTTMACHER, Alan F. *Understanding Sex: A Young Person's Guide*. New York: Harper and Row, 1970. s. 5–6.

⁵⁴⁶ GUTTMACHER. *Life in the Making*. s. 99.

Guttmacher věřil, že to je klíčem k pochopení evolučního původu manželství. U zvířat, která se páří jen během ročního páření, „samci odcházejí..., když je období páření u konce... [a] nechráněné samice jsou kořistí jiných zvířat během obtížné doby jejich gravidity, a když kojí svá mláďata“. U zvířat, jejichž samice mají „opakuující se cykly páření“ během roku, samice „obvykle své samce ztrácejí, jakmile skončí jejich období říje, a samci hledají další samice, které by mohly být v říji“.

Ale na rozdíl od těchto zvířat není sexualita u primátů omezena ročním obdobím nebo cykly, takže samci se mohou „pářit neomezeně“. Následně je „stálá ochrana samcem zajištěna lépe“, protože „samec má zaručeno sexuální uspokojení po celou dobu u svých vlastních samic, bez ohledu na to, jaký je právě jejich reprodukční stav [plodnosti]“. Takové neomezené sexuální uspokojování působí, že u samců „je mnohem menší pravděpodobnost, že utečou“. Manželská věrnost pak má své kořeny v jakémsi evolučním kompromisu. Primát-samec je ochoten vzdát se svých toulavých bot za záruku „neomezeného páření“, které je samice ochotna nabídnout za účelem získání ochrany od samce během těhotenství a rané péče o děti.

Ale evoluční tendence k monogamii je vyvážena třetím prvkem určujícím lidskou sexualitu, tendencí „přímo proti této tendenci stálého páření“. Touto tendencí společnou i pro ostatní primáty je „snižující se zájem o sex, který jeden z partnerů [primát] vykazuje vůči druhému poté, co vztah již nějakou dobu trvá; a oživení zájmu o sex, pokud nalezne nového partnera“.⁵⁴⁷ Guttmacher se opět spoléhá na Millera, který se pro změnu opíral o další studie, a cituje následující:

Když je opice částečně sexuálně unavená, musí mít intenzivní stimulaci před tím, než se může úspěšně pářit se svým stálým partnerem; a přesto stejná opice... pokud může mít dalšího partnera, spěchá do sexuálního objetí s velkým vzrušením a bez předchozí stimulace... Podobné chování se vyskytuje i u člověka.⁵⁴⁸

⁵⁴⁷ Tamtéž.

⁵⁴⁸ Tamtéž, s. 99–100.

Podle Guttmachera takový „klesající zájem o sex“ u samců „je omezený jen na primáty“, takže můžeme vyvodit, že „všichni primáti, včetně člověka, se dnes jeví v zásadě jako promiskuitní“. Pokud bychom měli pochybnosti, že evoluce přinesla jak tendenci k manželství, tak i tendenci k promiskuitě, „stačí sledovat sexuální chování v naší vlastní společnosti, zejména mezi těmi členy, jejichž chování se manželským svazkem nezmění“. Zatímco lidský samec je přirozeně promiskuitní, jeho „sexuální chování bylo tak pozměněno zvyky a zákony, že tendence k monogamii může překonat jeho větší tendenci k promiskuitě posílením sociálních faktorů“.⁵⁴⁹ Protože však evoluce nám poskytuje obě tendence, jsou obě stejnou součástí naší přirozenosti. Nemůžeme být chváleni za naše monogamní touhy více, než můžeme být obviňováni z našich promiskuitních tendencí. Čtvrtý a poslední prvek je typický jen pro člověka. U všech ostatních zvířat, včetně všech ostatních primátů, závisí úspěšné páření na souhlasu samice. Jedině lidský samec je schopen a ochoten použít svoji větší sílu ke znásilnění lidské samice.⁵⁵⁰

Při zpětném ohlédnutí na tyto čtyři body je jasné, tvrdí Guttmacher, že „mnoho institucí moderní civilizace má původ v těchto čtyřech *normálních* [zvýraznění přidáno] a v některých případech protichůdných prvcích lidského sexuálního chování“, jako například monogamie, právní trest za znásilnění, a prostituce.⁵⁵¹ A dále, promiskuita a znásilnění jsou pro lidské bytosti stejně přirozené jako naše absence říje a náš sklon k monogamii. Naprosto souhlasíme s Darwinem, že to, co nám dává evoluce, musí být přirozené, neboť to je výsledkem přirozeného výběru; to, jak lidé někdy s těmito přirozenými tendencemi naloží, představuje jejich konkrétní morální odpovědi.

Nejsme tedy překvapeni, když pak zjišťujeme, že Guttmacher považoval lidské zákony za čistě relativní reakci na tyto evoluční okolnosti. Ovlivněn „bezpočtem víkendových procházek a letních dovolených s nejliberálnějším soudcem z Baltimore, Josephem N. Ulmanem“, Guttmacher věřil, že všechny zákony, ať už starověké nebo moderní, byly pozoruhodně variabilní „od jedné kultury ke druhé“, což bylo jistým důkazem „jejich umělého původu“.

⁵⁴⁹ Tamtéž, s. 100–101.

⁵⁵⁰ Tamtéž, s. 101–102.

⁵⁵¹ Tamtéž, s. 102–103.

Gutmacher již dávno vzdal svou víru v nadlidského Zákonodárce, a proto dospěl k závěru, že lidské zákony ohledně manželství a sexuality, které se veřejně hlásí k původu v Božích zákonech, byly pouze lidské, a tudíž zralé na změnu, pokud by přestaly sloužit svému původnímu účelu nebo by zbytečně mařily jednu nebo více z našich evolučních tendencí. Není těžké pochopit, proč si myslel, že právní zákaz antikoncepce a umělých potratů byl pouze „lidským výtvořem“ a měl by být zrušen, aby byla možná „neomezená kopulace“ bez strachu z těhotenství. Takové by to bylo, kdybychom vzali evoluci do vlastních rukou.

Zatímco Guttmacherova evoluční úvaha o lidské sexualitě a sociálních institucích se od té doby stala ideou mainstreamu, jeho naprostá materialistická redukce lidské přirozenosti šla mnohem dál a nastínila budoucnost kultury smrti.

Gutmacher chtěl prolomit tabu s ohledem na vědeckou manipulaci lidské sexuality, protože se domníval, že je pouhým předsudkem „váhání, zda lze manipulovat se sexuálním životem člověka“.⁵⁵² Nejenže byl jedním z nejranějších obhájců a provozovatelů umělého oplodnění, ale také věřil, že tento pokrok ve vědě by v konečném důsledku zredukoval rozlišování mužů a žen na pouhé chemické vzorce. „V románech z budoucnosti,“ uvažoval Guttmacher, „budeme číst chemický vzorec místo slovního vylíčení hrdinky, a mužská dokonalost hrdiny se vyjádří v atomech uhlíku, vodíku a kyslíku.“⁵⁵³ Nakonec nám věda umožní obejít potřebnost biologického mužství a ženství:

Jsem si docela jist, že za pár tisíc let bude člověk vědět mnohem víc, než ví dnes, a rozmnožování prostřednictvím sexuálního aktu nebo nějakého druhu fúze vajíčka a spermie bude považováno za zastaralé. Početí bude neosobním procesem, reakcí iontů a atomů v baňkách a roztocích.⁵⁵⁴

Tento cíl, zdánlivě přímo převzatý z knihy *Konec civilizace* Aldouse Huxleyho, nám pomáhá pochopit, čeho se Guttmacher snažil dosáhnout ve svém vlastním životě. Pro všechna ostatní zvířata byla

⁵⁵² Tamtéž, s. 134.

⁵⁵³ Tamtéž, s. 152.

⁵⁵⁴ Tamtéž, s. 285.

sexualita neoddělitelně spojena s rozmnožováním a potomstvo přišlo tehdy a v takovém počtu, jak to umožnila příroda. Samo lidstvo může toto pouto zlomit a podmanit si přírodu zcela podle své vůle – tento úkol se jen dosud nepodařilo dokončit.

Aby se odlišil od nižších živočichů, pojmenoval člověk sám sebe názvem homo sapiens, člověk myslící. Přesto přes všechnu svou vychvalovanou moudrost stále není schopen ovládat přesnou regulaci počtu svých potomků. I přes moderní postupy zůstává mnoho sterilních žen stále bezdětnými a mnoho plodných žen má i nadále děti každý rok, i když je nechtějí.⁵⁵⁵

Získat takovou „přesnou regulaci“ se stalo Guttmacherovým celoživotním cílem, aby si člověk mohl vzít to, co mu v sexualitě dala evoluce, a rekonstruovat nebo přesměrovat ji, jak uzná za vhodné.

Pokud jde o příspěvek antikoncepce dle jeho vize, Guttmacherovo prohlášení o antikoncepci bylo podivnou směsí evoluční teorie, soucitu, eugeniky a populačních obav. Je ironií, že ve srovnání s Margaret Sangerovou nebo s Alfredem Kinseym byl Guttmacher ve svých názorech na sexualitu „konzervativní“. Myslel si, že antikoncepce by umožnila našim zakořeněným sexuálním tendencím mnohochtivých primátů najít nejméně škodlivé uvolnění a předpokládal, že nejprospěšnějším prostorem pro vyjádření sexuality je monogamní manželství. Ba dokonce kdyby přednášel o sexualitě studentům, byl by [jak sám řekl] „prudce napadal předmanželskou promiskuitu“.

Guttmacher často vydával prohlášení, která měla auru silné počečnosti, takže to vypadalo, jako by byl hlasatelem chladného a konzervativního proudu v tažení proti přílivu sexuálních revolucionářů: „Před manželstvím nikdo nikomu žádný sex nedluží... sexuální promiskuita je špatná před svatbou i v manželství. A v jistém smyslu páchá skutečně více zla, protože by mohla vytvořit model promiskuity pro manželství.“⁵⁵⁶ Nicméně tato zdánlivě konzervativní slova byla nejvíce zavádějící. Jak jsme viděli, Guttmacher sku-

⁵⁵⁵ Tamtéž, s. 287.

⁵⁵⁶ GUTTMACHER, Alan F. *President's Letter*, Planned Parenthood Federation publication. New York: č. 3, srpen 1967, uvedeno v LANGMYHR, George J., LIEF, Harold I. „Alan F. Guttmacher, M.D.: His Role in Teaching Human Sexuality“, *Mount Sinai Journal of Medicine* 42 (1975): 445–451, 448.

tečně věřil, že promiskuita není v žádném případě nepřirozená, takže podle jeho slov „v předmanželském pohlavním styku není nic zásadně zlého“.⁵⁵⁷ Jak jasně vyplývá z jeho knihy *Pochopení Sexu: příručka mladistvého* z roku 1970, pěstoval si Guttmacher nálepku konzervatismu až do konce svého života, a tato nálepka udělala z Guttmachera mnohem úspěšnějšího šířitele poselství kultury smrti ohledně sexuality. Podle slov Guttmacherových obdivovatelů, lékařů George Langmyhra a Harolda Liefy,

zásadní konzervatismus Dr. Guttmachera a jeho nabádání k sexuální odpovědnosti mu zaručilo velký zájem o přednášky na univerzitách. Je pravděpodobné, že jeho myšlenkami bylo ovlivněno mnohem více lidí, než [by bylo ovlivněno] těmi, koho mohli studenti považovat za „příliš radikální“. Věděl, že jeho konzervativní hodnoty ohledně předmanželského pohlavního styku přesvědčily mnoho lidí snadněji, pokud jde o jeho názory na interrupce a sterilizaci.⁵⁵⁸

Tento poznatek poukazuje na příliš často opomíjenou pravdu. V sexuální revoluci bylo více škody způsobeno těmi, kdo se zdáli méně revoluční, neboť snadněji přesvědčili lidi, kteří balancovali na hraně mezi kulturou smrti a kulturou života, že morální zásady křesťanství cizí nebo s ním nesouvisející by mohly být použity ve službách křesťanství. Avšak právě na tomto citátu vidíme, jak brzy skrytá jiskra zla může propuknout v požár, jenž u Guttmacherovy agendy zahrnoval umělé potraty od samého začátku.

Poté, co byl v roce 1927 svědkem smrti ženy po doma provedeném potratu, se Guttmacher rozhodl, že „bezpečné“ legální interrupce jsou jedinou soucitnou alternativou nelegálních potratů. Do počátku roku 1950, dvě desetiletí před procesem *Roe vs. Wade*, byl Guttmacher v samém čele hnutí za legalizaci umělých potratů. Když byl v roce 1952 Guttmacher převelen z Hopkinsovy fakultní nemocnice do nemocnice Mount Sinai v New Yorku, aby se tam stal přednostou nového kombinovaného oddělení porodnictví a gynekologie, vrhl se okamžitě do přípravy programů umělých potratů, sterilizací a antikoncepce. Během tří let po příchodu byl

⁵⁵⁷ LANGMYHR, LIEF. „Alan F. Guttmacher, M.D.“, s. 448.

⁵⁵⁸ Tamtéž, s. 449.

„již... považován za průkopníka v oblasti poskytování potratových služeb“.⁵⁵⁹ Guttmacherova veřejná obhajoba umělých potratů byla tak silná a jím prováděných zákroků bylo tolik, že „vedení nemocnice nakonec požádalo Guttmachera, aby přestal provádět takové množství potratů, aby zabránilo tomu, že nemocnice získá pověst potratové kliniky“.⁵⁶⁰

Ale jak dokázal Guttmacher dvacet let před sporem *Roe vs. Wade* tak rychle přeměnit Mount Sinai v potratovou kliniku? Velmi jednoduše. Svým rozsáhlým využíváním stávajících právních předpisů té doby, které umožňovaly potraty v případech, kdy byl život matky přímo v ohrožení. Guttmacher se tak stal jedním z prvních obhájců potratů, který rozšířil definici „přímé ohrožení života matky“ na obecnější a neurčité ohrožení jejího „zdraví“, včetně zejména jejího psychického zdraví. Takovými prostředky byl schopen nakonec zákon jeho neustálým ohýbáním zlomit. Ohýbání stávajících právních předpisů s cílem zlomit je nebyl pro Guttmachera žádný problém. Jak prohlásil ve své knize z roku 1959 *Děti chtěné nebo náhodné*, v různých kulturách po celém světě existují různé postoje k potratu, od úplné legalizace až po přísný zákaz. Ale každý

je založen pouze na místní etice a mravech... Každý postoj má jiná pravidla a normy ohledně vyvolání potratu, ale v širokém filosofickém smyslu se dá stěží tvrdit, že pravidla a předpisy jednoho jsou více nebo méně morální než pravidla ostatních... Morální chování je z velké části produktem prostředí a zvyklostí, a v záležitostech prostředí je všemocný vliv jakéhokoliv náboženství dominantní a musí být přijat jako prvotní faktor.⁵⁶¹

Opět právě relativita zákona znamenala pro Guttmachera, že stejné zákony jsou také modifikovatelné: „Vzhledem k tomu, že zákony regulující lidské chování jsou vytvořeny člověkem, mohou je také lidé změnit, na rozdíl od zákonů vesmíru.“⁵⁶² Když byl Guttmacher studentem medicíny, byly potraty podle zákona rozděleny do dvou skupin: terapeutické potraty a nelegální potraty. Terapeu-

⁵⁵⁹ BURNHILL, Michael „Humane Abortion Services: A Revolution in Human Rights and the Delivery of a Medical Service“, *Mount Sinai Journal of Medicine* 42 (1975): 431–438, 431.

⁵⁶⁰ GUTTMACHER, Alan. *American National Biography*. s. 749.

⁵⁶¹ GUTTMACHER. *Babies by Choice or by Chance*. s. 165.

⁵⁶² Tamtéž, s. 166.

tické potraty byly definovány s ohledem na *přímé* ohrožení života matky, a všechny ostatní potraty byly nezákonné. Tento zákon měl samozřejmě kořeny v křesťanském zákazu potratů, a tak Američané v té době považovali zákon za neměnný – tato situace Guttmachera rozčilovala. „Američané jsou obzvláště náchylní k přesvědčení, že zákon o potratu je jako gravitační zákon neměnný.“ Ale toto „archaické“ přesvědčení posunulo Američany na světové scéně do minulosti, protože „právo na správně provedený potrat se v posledních několika letech stalo legálním a jednoduše dostupným [sic] pro velký počet lidí na celém světě“.⁵⁶³ Aby dostal Ameriku do čela závodu v potratech, používá Guttmacher taktiku výkladu slova „terapeutický“ tak často, že by za „terapeutický“ důvod mohlo být považováno téměř všechno, co potrat umožňuje.

Guttmacher si byl dobře vědom, že s pokrokem medicíny valem ubývá případů, kdy je život matky přímo ohrožen. Po vzoru Guttmachera udávalo mnoho lékařů v polovině dvacátého století místo takového přímého ohrožení raději „psychiatrické indikace“ jako dostatečné ohrožení nikoliv života, ale blahobytu těhotné ženy.⁵⁶⁴ Lékaři jako Guttmacher zacházeli ještě dál a dokonce až za stávající právní předpisy a přidávali do stále se rozšiřující kategorie terapeutických potratů *eugenické* úvahy, i když zdravotní stav dítěte v děloze přímo život ženy neohrožoval. Jak Guttmacher přiznal: „Chcete-li provést potrat z eugenických důvodů, vyžaduje to velmi liberální výklad stávajících zákonů, protože ukončení těhotenství z těchto důvodů není záchranou života matky v pravém slova smyslu. V našich úvahách [v nemocnici Mount Sinai] jsme přemýšleli, jak změnit zákony státu New York... a sice frází ‚chránit život‘, aby zahrnovala nejen fyzický, ale i emocionální život.“⁵⁶⁵

Třebaže Guttmacher nebyl jediným lékařem, který měl takové názory, ohýbal zákon daleko odvázněji, než jeho kolegové lékaři. Podle Guttmachera byla dokonce i *možnost* postižení dítěte dostatečná, aby vykonal potrat. I když například ohledně zarděnek Guttmacher připustil, že dítě matky nakažené zarděnkami má 85 procent naděje, že bude úplně normální, prohlásil, že to je „dobrý kurz na dostihy, ale velmi špatný kurz, má-li přijít na svět nový život. Proto i nadále schvaluji terapeutické potraty z těchto

⁵⁶³ Tamtéž.

⁵⁶⁴ Tamtéž, s. 185.

⁵⁶⁵ Tamtéž, s. 187.

důvodů, i když většina amerických lékařů nesouhlasí⁵⁶⁶. Toto prohlášení vydal v roce 1959. Netrvalo dlouho a ostatní lékaři svůj názor přizpůsobili Guttmacherovi.

Právě v roce 1959 Guttmacher výrazně usiloval o ještě větší rozšíření důvodů pro umělý potrat do takového rozsahu, aby zahrnovaly i „sociální a ekonomické faktory“. I když Američané v roce 1959 a dokonce i liberální nemocnice Mount Sinai zamítla, že by se potraty měly povolovat na základě těchto faktorů, tak připustil: „Musím říct, že jsem vnitřně rebellem proti nim.“ I když oficiální stanovisko v Mount Sinai znělo „nepřipustit, aby rodinný stav a vnitřní podmínky hrály roli při rozhodování“, tyto úvahy nevyhnutelně „hrály podvědomou roli při zvažování“, kdy Guttmacher hodnotil případy žádostí o umělý potrat.

Je tedy zřejmé, že více než deset let před případem *Roe vs. Wade* byl Guttmacher zcela připraven na trvalé rozšíření práva na potrat a potřeboval jen trochu „postrčit“, aby začal obhajovat legalizaci potratů na žádost z jakéhokoli důvodu, přičemž se zbavil desítky let starého rozdílu mezi terapeutickým (legálním) potratem a nelegálním potratem. Ta pohnutka podle Guttmachera přišla, když si uvědomil, že rozšíření legálního potratu odvoláním na psychiatrické důvody by rychle skončilo tím, že by se z psychiatrů stali profesionální arbitři téměř všech potratů. To by podle něj pouze umožnilo, že by si bohatí mohli dovolit více potratů než chudí. „Neochotně jsem přiznal [v roce 1969], že jediným způsobem, jak skutečně demokratizovat legální potraty a výrazně snížit nelegální potraty, je uzákonit potrat na žádost, odstranit potrat z trestního zákoníku.“⁵⁶⁷ Zkrátka a dobře, Guttmacher se stal zastáncem potratů na požádání, bez jakýchkoliv otázek.

V roce 1962 Guttmacher převzal kormidlo organizace Planned Parenthood a tuto pozici zastával až do své smrti v roce 1974. Jako prezident byl neúnavným a rafinovaným propagátorem legálních potratů. Organizace Planned Parenthood otevřeně schválila umělé potraty až v roce 1969, ale jakmile „kápła božskou“, Guttmacher řídil organizaci na plný plyn tak, aby dosáhl svého cíle.⁵⁶⁸ Pod jeho

⁵⁶⁶ Tamtéž, s. 188.

⁵⁶⁷ GUTTMACHER, Alan. „Abortion: Odyssey of an Attitude“, *Family Planning Perspectives* 4, č. 4 (říjen 1972): 5–7.

⁵⁶⁸ Viz vynikající terapie v MARSHALL, Robert, DONOVAN, Charles. *Blessed Are the Barren: The Social Policy of Planned Parenthood*. San Francisco: Ignatius Press, 1991. s. 239–266.

vedením se organizace Plánovaného rodičovství stala největším poskytovatelem potratů na světě, přičemž se snažila zpřístupnit potratové služby všem a z jakéhokoli důvodu. Samozřejmě součástí se stal jeho boj za eugenické potraty.

Guttmacher sám byl zvláště hrdý na svou roli při posouvání celé země ke sporu *Roe vs. Wade*. To činil již v roce 1968 jako člen Poroty pro reformu potratového zákona guvernéra New Yorku Nelsona Rockefellera. Rockefellerův cíl byl předem naplánován, jak objasňuje sám Guttmacher. „Když guvernér svolal komisi, řekl: ‚Neptám se, *zda* by měl být potratový zákon v New Yorku změněn, ale ptám se, *jak* by měl být změněn.‘“ New York provedl tuto liberalizaci potratů v roce 1970 – v té době byla nejliberálnější úpravou v celých Spojených státech – a stala se vzorem pro obhájece potratů v celé zemi. Když Nejvyšší soud v roce 1973 potraty na žádost během sporu *Roe vs. Wade* legalizoval, Guttmacher jako důvod pro toto rozhodnutí citoval „úspěch“ zákona státu New York (spolu se zákonem státu Kalifornie).⁵⁶⁹ Zemřel v roce 1974, nesmírně spokojený, že svým úsilím dosáhl významného mezníku v případě *Roe v. Wade*.

A tak Alan Guttmacher dokázal převzít obecné plány předchozích architektů kultury smrti a pomáhal budovat velkou a hrůzně účinnou morbidní říši Plánovaného rodičovství po celém světě, čímž si získal „čestné uznání“ za demokratizaci zabíjení mnoha milionů dětí na celém světě, bohatých i chudých.

B.D.W.

⁵⁶⁹ GUTTMACHER. *President's Letter*. č. 6, 15. února 1973, s. 1.

ČÁST SEDMÁ

OBCHODNÍCI SE SMRTÍ

Derek Humphry

Frances určitě měla proč žít. Byla matkou dvou synů a také nadanou ženou středního věku, která se velmi aktivně účastnila místních společenských akcí a vždy přemýšlela, jak by mohla pomoci těm, které milovala. Její přátele tedy přirozeně vyděsilo a zároveň uvádělo do rozpaků, když nadšeně prohlašovala, jak „posilující“ a „povznášející“ by pro ni bylo vzít si vlastní život. Divili se, kde přišla k tomuto nadšení pro sebedestrukci, které protkalo její slovník výrazy jako „osvobození“ a „poslední cesta“. Dělali, co mohli, aby ji přesvědčili, že její život určitě stojí za to žít.

Pozvala své přátele na svůj „rozlučkový“ večírek, uspořádaný k příležitosti jejich nadcházejících narozenin. Nikdo nepřišel. Dotyční pozvaní ji měli moc rádi na to, aby se účastnili tak hrůzostrašné události. Nicméně jejich naléhání a protesty byly zbytečné. Prvního listopadu 1992 si objednala pokoj v hotelu, lehla si do postele, vzala si prášky na spaní, natáhla na hlavu igelitový sáček a skonala.

Wesley J. Smith, její dobrý přítel, chtěl zjistit, co ji mohlo vést k tomu, aby si vzala život, a proto se pustil do zkoumání. Byl překvapen a zděšen tím, co objevil. Když zkoumal, co Frances četla, našel zvýrazněné pasáže, které ovládly její slovník a zformovaly její neobvyklé myšlenky na smrt. Všechny byly v knihách Hemlock Society (společnost Bolehlav), které studovala. Tato literatura rychle vedla k hlavnímu tvůrci Hemlock Society, Dereku Humphrymu, a jeho bestselleru, příručce jak se zabít *Poslední odchod*. „Čím víc jsem uvažoval nad propagandou Hemlock Society a jejím přímým

propojením se smrtí Frances, tím víc jsem byl rozzuřený,⁵⁷⁰ napsal. Smith se však nejen rozzuřil, ale udělal mnohem víc. Použil tragické úmrtí Frances jako inspiraci a podnět k sepsání knihy odhalující Istivost a manipulační taktiky spojené nejen s Hemlock Society, ale obecně se všemi hnutími podporujícími eutanazii. Název této dobře provedené studie zní výstižně *Vynucený odchod*. Stal se členem Mezinárodní operační skupiny proti eutanazii (International Anti-Euthanasia Task Force). Shodou okolností byla výkonná ředitelka této organizace podobně pohnuta sebevraždou své blízké přítelkyně Ann Humphryové, druhé ženy Dereka Humphryho, a proto popsala svůj průzkum světa eutanazie *Vražedný soucit*. Mnoho dalších tragických sebevražd bylo inspirováno tímto autorem a celebritou v jedné osobě, jehož jeden kritik nazval „Derek Humphry, prorok Bolehlavu, nejvyšší mistr popravicí“.⁵⁷¹

Derek Humphry, hlavní zakladatel Hemlock Society, se narodil 29. dubna 1930 ve městě Bath v anglickém hrabství Somerset, jihozápadně od Londýna. Neměl šťastné dětství. V raném věku jej po rozvodu s jeho otcem matka opustila a vzala si Australana. Neviděl ji až do svých třiačtyřiceti let. Ale jejich shledání bylo krátké. Náhle oznámila: „Vracím se do Austrálie. Přijed' mě navštívit.“ Ale nedala mu na sebe adresu. Už nikdy ji neviděl, i když dával do časopisů inzeráty v naději, že ji vystopuje, dokonce i cestoval do Austrálie, kde se ji marně snažil objevit.

Když jako mladý chlapec bydlel u tety, byl nucen psát dopisy svému otci, který byl „někde pryč za prací“. O pár let později zjistil, že jeho dopisy putovaly do vězení, kde si jeho otec odpykával trest za zpronevěru. Když Derek v patnácti dokončil školu, vstoupil do světa žurnalistiky, začal jako poslíček a rychle postupoval.⁵⁷²

Oženil se s Jean Craneovou a měl s ní dva syny. V mladém věku čtyřiceti let Jean onemocněla nevyléčitelnou rakovinou prsu a kostí. Způsob, kterým v roce 1975 umřela, zůstává silně kontroverzním. Ve svém pamětním spise o ní *Cesta Jean Humphry* pečlivě popisuje její sebevraždu a svoji vlastní roli v nápomoci k ní. Líčí, jak jí v umírání pomohl tím, že jí poskytl léky, které získal od sou-

⁵⁷⁰ SMITH, Wesley J. *Forced Exit: The Slippery Slope from Assisted Suicide to Legalized Murder*. New York: Times Books, 1997. s. xviii.

⁵⁷¹ Kass, Leon. „Suicide Made Easy: The Evil of 'Rational' Humanness“. *Commentary*. prosinec 1991. s. 19.

⁵⁷² COX, Donald W. *Hemlock's Cup: A Struggle for Death with Dignity*. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1993. s. 45–47.

citného lékaře. Smíchal její kávu se sekobarbitalem a kodeinem, podal jí tu směs, sedl si k ní a sledoval ji, zatímco pila. V dosahu byly dva polštáře. Měl v úmyslu ji udusit, kdyby ji léky nezabily: „Rozhodl jsem se, že při první známce života ji polštářem udusím.“ Nicméně informuje své čtenáře, že polštáře nepotřeboval, protože jedy zabraly do hodiny poté, co je přijala.⁵⁷³

Humphryho druhá žena, Ann Wickettová, která měla také rakovinu prsu a nakonec si vzala život, zanechala dopis na rozloučenou, v němž popírá Derekovu údajně pasivní roli ve smrti Jean. V dopise Ann svého bývalého manžela obvinila, že Jean udusil. Označuje ho také za spolupachatele své vlastní smrti. „To, co jsi udělal,“ píše Derekovi, „že jsi opustil, zřekl se a následně obtěžoval umírající ženu – je tak děsivé, že neexistují slova, která by to popsala.“ Humphry tato obvinění, jak se dalo čekat, vehementně popíral. Nicméně přiznává se k účasti na dvojité sebevraždě rodičů Ann a k určení dne, kdy jeho žena Jean zemřela.

Ann Wickettovou, Bostoňanku, která v Birminghamu prováděla svůj absolventský výzkum, potkal Humphry několik měsíců po smrti Jean. Umístila do seznamky v *New Statesman* inzerát, ve kterém se popsala jako „atraktivní, blondatá, provokativní, 33 let, rozvádějící se“. Humphry jí tehdy jako pětáctýřicetiletý na ten inzerát odpověděl. Brzy po seznámení se rozhodli, že se vezmou, ale dohodli se na odložení data, protože, jak Ann řekla: „Nevypadalo by to dobře, kdybychom se brali tak brzy po smrti Jean.“⁵⁷⁴ Nicméně se vzali ani ne rok po té, co Derek ovdověl.

Novomanželé „během prodloužených líbánek“⁵⁷⁵ společně napsali výše zmíněnou *Cestu Jean*, knihu, která zachytila jeho vztah s jeho bývalou ženou a její údajnou sebevraždu. Byla vydána v roce 1978. Téhož roku se pár přestěhoval do Spojených států, kde Derek dostal místo v *Los Angeles Times*. Dva roky na to spolu s Geraldem Laruem založili Hemlock Society, organizaci věnující se prosazování eutanazie. Ann zvolila pro vznikající organizaci toto jméno na počest Sókrata. Jednalo se však o nestoudný pokus přivlastnit si vyšší morální pozici, která náleží tomuto „Rýpalovi“ z Atén. Navíc byla Sókratova smrt nedobrovolná.

⁵⁷³ HUMPHRY, Derek, WICKETT, Ann. *Jean's Way*. Los Angeles: Hemlock Society, 1984. s. 113.

⁵⁷⁴ MARKER, Rita. *Deadly Compassion*. New York: William Morrow, 1993. s. 31.

⁵⁷⁵ COX. *Hemlock's Cup*. s. 48.

V roce 1981 Derek Humphry napsal druhou knihu nazvanou *Nechte mě umřít, než se probudím* s podtitulem *Knihla Hemlocku o sebeosvobození pro umírající*. V březnu 1991 napsal své životní dílo, *Poslední odchod: Praktiky sebeosvobození a asistované sebevraždy umírajících*. Toto druhé dílo si ohlas získávalo jen pomalu. Nejdřív jej redaktoři a novináři časopisů, novin i televizních stanic ignorovali navzdory záplavě dopisů, které velebily přednosti této knihy. Humphry sám přiznal, že z tří set kopií odeslaných ke kritice nezešla kritika ani jedna. Ale autor byl nezlomný. Nakonec se kniha dočkala určité významnější pozornosti. Ve *Wall Street Journal* vyšel článek s provokativním názvem „Manuál k sebevraždě pro smrtelně nemocné provokuje k vášnivé debatě“. Článek účinkoval jak škrtnutí zápalkou ve stohu. Chcete-li získat pozornost veřejnosti nebo navýšit prodej, není nic lepšího než kontroverze. Zbývajících 41 tisíc výtisků prvního vydání (převážná většina všech výtisků tohoto vydání) bylo vyprodáno během pár dní. *Poslední odchod* se stal nejprodávanější nebeletristickou knihou března 1991. Dne 18. srpna získal první místo v „Seznamu rad a návrhů“ v *New York Book Review*. V září byla nejprodávanější knihou ve Spojených státech. Do jara roku 1992 byla přeložena do desítky cizích jazyků.⁵⁷⁶ Neustálá medializace způsobovala nepřetržitý odbyt. Její autor byl velmi žádaný. Po rozhovoru s ním dychtily *Good Morning America*, *CBS This Morning* a *Today Show*.⁵⁷⁷

Anna Quindlenová ve své recenzi v *New York Times* podotkla, že lidé, kteří si knihu koupili, možná navštívili nějaký pečovatelský dům a viděli tam „lidi jako věchýtky, odkázané na vozíky, zírající do stropu ze svých nemocničních postelí, zachráněné před smrtí všemi možnými prostředky, zachráněné pro něco, co je životem asi tolik, jako je kámen vejcem nebo větev prstem“.⁵⁷⁸

Nezdála se být příliš zděšená obsahem knihy, spíše zdůraznila, že dnešní medicína a její technologie pokročila tolik, že někteří lidé se bojí umírání víc než smrti samotné. Quindlenová poznamenala, že knihu četla ze zvědavosti, ale hodlá si ji ponechat pro možné použití v budoucnosti.

Další pisatel považoval *Poslední odchod* za způsob, jak „překlenout propast mezi smrtelně nemocnými pacienty a zdravotníky“.

⁵⁷⁶ Tamtéž, s. 28–43.

⁵⁷⁷ MARKER. *Deadly Compassion*. s. 199.

⁵⁷⁸ QUINDLEN, Anna. „Death: The Best Seller“. *New York Times*. 14. srpna, 1991.

Domnívá se, že vztah mezi takovými pacienty a jejich pečovateli by se velmi zlepšil, kdyby pacienti věděli, že pečovatelé jsou oprávněni je zabít. Zřejmě netřeba říkat, že takováto domněnka je opravdu zhoubná pro vztah mezi pacientem a pečovatelem.⁵⁷⁹

Leon Kass hodnotí knihu jinak. Je to podle něj jedním slovem „zlo“.⁵⁸⁰ I když zlo nezvyklé, takové, které působí s úsměvem a zdůrazňuje význam „racionálního“ pohledu na smrt. Ale můžeme se opravdu dívat na smrt tímto způsobem? Smrt sama o sobě je holá, není věcí představy, ani něčím, k čemu bychom mohli přistupovat racionálně. Skrze víru můžeme vidět smrt jako přechod k vyššímu životu. Ale víra vidí dál než rozum. Rozum sám o sobě je tváří tvář smrti pokořený a bezmocný. Bude nám lépe jako mrtvým? Může mít někdo nějaký přínos v situaci, kdy už neexistuje, aby mohl být označen za prospěšného? Protože nemůžeme řádně posuzovat smrt bez pomoci víry, není sebevražda pro lidi obdařené rozumem; ale pro zoufalé a zraněné. Život je to, co známe. Smrt *není* něčím, co bychom znali. Nicméně víme toto: temnota není přitažlivá; byli jsme stvořeni pro světlo. Proto William Faulkner jednou poznamenal, že pokud by měl vybírat mezi utrpením a smrtí, vybral by si utrpení.

Navzdory naprosté neznalosti smrti a toho, co leží za ní, je *Pоследní odchod* knihou, která smrt zhmotňuje a přistupuje k ní jako k něčemu pozitivnímu. Podobně jako Jack Kevoorkian vidí Humphry „sebe-osvobození“ jako pozitivní čin. Tento metafyzický předpoklad mu umožňuje mluvit o smrti uhlazeně a věčně. Protože ji považuje za dobrou, neměli bychom z ní již mít strach. Všimněme si nenucenosti, s níž poskytuje následující radu:

Jste-li nešťastně donuceni ukončit svůj život v nemocnici nebo motelu, je laskavé zanechat zaměstnancům zprávu s omluvou za způsobený šok a nepříjemnosti. Slyšel jsem o někom, kdo zanechal zaměstnancům motelu štědré spropitné.⁵⁸¹

Označuje nečekané setkání pokojské s mrtvolou v pokoji za „nepříjemnost“. Vylitá káva nebo pohozené noviny mohou představo-

⁵⁷⁹ COX. *Hemlock's Cup*. s. 43.

⁵⁸⁰ KASS. „Suicide Made Easy“. s. 19.

⁵⁸¹ HUMPHRY, Derek. *Final Exit*. New York: Dell, 1991. s. 82.

vat „nepříjemnost“. Zakopnutí o mrtvolu je spíše traumatické. Jak štědré by muselo být spropitné, aby zmenšilo trauma na pouhou nepříjemnost? A je umírající člověk vůbec schopný štědrosti, dává-li peníze, které nemůže utratit? Toto není záležitost, kterou by rozum vůbec mohl nebo měl zkoušet posoudit.

Z tohoto i z jiných důvodů začíná mít člověk při pročítání knihy *Poslední odchod* pocit, že Humphry používá termín „racionální“ jako synonymum pro „chladnokrevný“. Ale lidé zkrátka a dobře nejsou chladnokrevní a necitliví. Mají emoce, které se obvykle při náhlém nálezu „sebe-osvobozeného“ těla rozechvějí hrůzou. Ani spropitné, ani pěkně napsaný dopis nemůže nikoho plnohodnotně odškodnit za šok způsobený zjištěním, že jeho host již není mezi živými. „Laskavost“, jak musíme dodat, je neslučitelná s jakkoliv šetrně uspořádanými podmínkami, za kterých bude vaše mrtvé tělo objeveno zaměstnancem motelu.

Se stejnou omezeností vydávanou za lásku se Humphry rozmarně řadí mezi ty, kteří by mohli uskutečnit svůj poslední odchod: „Máte použít průhledný nebo matný igelitový sáček? To je otázkou vkusu. Protože tolik miluji svět, kdybych měl, vybral bych si průhledný.“⁵⁸² Smrt byla připravena o svoji hrůzu. Zabití sebe sama nebo napomáhání druhému k umírání je volbou podobnou volbě destinace dovolené nebo zákusku. Pokud by rozum mohl být tak racionální, že překoná emoce a nahradí běžné lidské city, bude to nejen nerozumné, ale přímo nelidské. Kass správně varuje Humphryho čtenáře, aby nebyli „zaslepeni nijakostí“, ale viděli, že „tento samozvaný mesiáš neurčitě a nestoudně učí sebevraždě (a horším věcem) bezpočet cizích lidí“.⁵⁸³

Humphry tvrdí, že stovky lidí využily informace, které poskytuje, aby se zabily.⁵⁸⁴ Devětasedmdesátiletá žena z Illinois, která měla těžkou artritidu, ale nebyla smrtelně nemocná, se zabila předávkováním předepsanými léky. Na nočním stolku měla výtisk knihy *Poslední odchod*. V odpověď na okolnosti její smrti Humphry poznamenal: „Ani zbla by mě netrápilo, kdyby byla s touto knihou na svém nočním stolku nalezena smrtelně nemocná osoba.“

⁵⁸² Tamtéž, s. 93.

⁵⁸³ KASS. „Suicide Made Easy“. s. 20.

⁵⁸⁴ PINKNEY, Deborah. „Humphry Asks Physicians Help in Suicide Rights Battle“. *American Medical News*. 20. dubna 1992. s. 11.

K tomu ta kniha je.⁵⁸⁵ Vancouverské noviny *The Province* oznámily sebevraždy tří lidí během jediného týdne, všechny spojené s knihou *Poslední odchod*. Vrchní koroner Britské Kolumbie Vince Cain řekl: „Ta kniha je z mého pohledu spoluviníkem sebevraždy.“⁵⁸⁶

Zvláště jedna sebevražda byla časopisem *Time* zveřejněna v celonárodním měřítku. Večer 1. září 1991 přišla Ethel Adelmanová s dvěma příbuznými do bytu svého devětadvacetiletého syna, aby ho vzala na večeři. Našli ho v předsíni ležet mrtvého na zemi s igelitovým sáčkem přes hlavu. Adrian (zesnulý) bojoval s depresemi. Mezi jeho majetkem našla policie kupu předepsaných léků a výtisk *Posledního odchodu*. „Myslím, že by tu [Adrian] dnes ještě byl, nebýt té knihy,“ řekla jeho matka. Adrianův bratr souhlasil. „Ta kniha zcela jistě napomohla jeho smrti,“ prohlásil. „Ta kniha mu vzala život.“⁵⁸⁷

V Adrianově dopise na rozloučenou bylo prohlášení opsané ze strany 82 v *Posledním odchodu*:

Pokud mě někdo objeví dříve, než přestanu dýchat, zakazuji komukoliv, včetně lékařů a záchranářů, aby se snažili mě oživit. Budu-li někým oživen, budu dotyčného žalovat.

Když čelil ostré kritice Adelmanovy rodiny ohledně své knížky, Humphry napsal: „Jeho [Adrianova] rodina mě křivě obviňuje. K čemu potřeboval knihu *Poslední odchod*? Jako motivaci pro to, aby si vzal život? Mohl to udělat i bez té knihy. Onen mladý muž si zvolil jako východisko poklidnou smrt.“ Humphry napsal dopis redaktorovi *Time*, ve kterém vyjádřil svoji soustrast, ale poznamenal: „Sebevraždy se stávají. Patří to k naší společnosti.“⁵⁸⁸

Tímto se Derek Humphry zprostil jakékoliv viny. Není žádným způsobem zodpovědný za Adrianovu sebevraždu, protože si dovede představit, že je za ni zodpovědný někdo jiný. Sebevražda kvůli depresi nebyla nikdy součástí kréda Hemlocku. Na straně 129 Humphry zrazuje od sebevraždy osoby, které jsou pouze

⁵⁸⁵ McKINNEY, Dave. „Buffalo Grove Suicide Linked to Bestseller, ‘Final Exit’“. *Daily Herald*. Buffalo Grove, IL. 3. října 1991.

⁵⁸⁶ DUNN, Patrick. „Three B.C. Suicides Tied to Book“. *Province*. Vancouver. 24. listopadu 1991. s. A5.

⁵⁸⁷ ANGELO, Bonnie. „Assigning the Blame for a Young Man’s Suicide“. *Time*. 18. listopadu 1991. s. 16.

⁵⁸⁸ COX. *Hemlock’s Cup*. s. 39.

„nešťastné, nemohou se s něčím vyrovnat nebo jsou zmatené“. Opravdu si tento muž velebicí rozum myslí, že jedinci jako Adrian, kteří trpí chronickými depresemi, budou dbát jeho rady, zvláště po 128 stránkách poskytujících jak propagandu, tak metodologii bezbolestného osvobození od trýznivé existence? Tomu by věřil jen „blázen“, říká Leon Kass, a jen „darebák“ by předstíral, že tomu věří.⁵⁸⁹ Humphry dává příliš velkou důvěru zraněným a bere příliš málo v úvahu jejich zranění. Jeho „rada“ je zcela nedůrazná, přichází příliš pozdě a je vyřčena nedbale.

Je skutečností, že informace a fráze, které se linou z Hemlock Society a které jsou na stránkách knihy *Poslední odchod*, vedly ke smrti bezpočtu lidí, kteří nebyli smrtelně nemocní. Humphry mohl popřít nespornou realitu tohoto důkazu existence kluzkého svahu (slippery slope) jen v důsledku své naivity nebo neupřímnosti. Jím veřejně hlásaná víra ve vrozenou dobrotu lidí (ačkoliv se zřejmě nevztahuje na jeho kritiky, konkrétně katolíky) je pouhou přetvářkou:

Je toto počátkem kluzkého svahu směřujícího k zabíjení těch, kdo jsou na obtíž – našich nákladných starých lidí, našich fyzicky i mentálně handicapovaných, našich spoluobčanů žijících ze sociální podpory? Jestli tomu věříte, bylo by lépe ihned opustit tuto zemi, protože nemáte žádnou důvěru v dobrotu lidské přirozenosti nebo ve schopnost našeho amerického demokratického systému ochránit slabé.⁵⁹⁰

Tito bezvěrci by se možná měli přesunout do Nizozemska. Navíc, neví snad Humphry, že americký demokratický systém děsivě selhává při ochraně těch nejslabších ze svých občanů – nenarozených? Dále se zdá, že Humphryho víra v dobrotu lidské přirozenosti roste i klesá. V roce 1992 předpověděl, že jakmile se pro smrtelně nemocné stane asistovaná sebevražda legální, „pomoc starším v umírání [začne] pouhou silou veřejného názoru [být] označována za etickou a legální“.⁵⁹¹

⁵⁸⁹ KASS. „Suicide Made Easy“. s. 21.

⁵⁹⁰ *Assisted Suicide*. San Diego: Greenhaven Press, 1998. s. 14.

⁵⁹¹ HUMPHRY, Derek. „Rational Suicide among the Elderly“. *Suicide and Life Threatening Behavior*. jaro 1992.

Je-li racionální sebevražda usnadňovaná lékaři, jak Humphry prohlašuje, „základní občanskou svobodou“,⁵⁹² pak volba smrti nemusí být pouze osobním dobrem, ale i společenským dobrem. Z tohoto vyplývá další implikace, že zdravotníci nebo nějaký společenský orgán jsou povinni na takovýchto případech smrti spolupracovat. Tato romantizace zabíjení naplňuje racionální sebevraždu usnadňovanou lékaři podstatným podnětem, který ji posune k odebrání lidského života za mnoha různých jiných okolností. Kevorkianské vraždy představují pouze jeden hrůzný příklad z mnoha. Jakmile začne být smrt považována v jádru za dobrou, stane se morálně přijatelnou možností pro kohokoliv, nejen pro smrtelně nemocné. Jakmile se z volnosti (nebo svobody) stane vyžadovaná zbytečnost, zmizí morální zábrany, čímž se umožní výskyt ještě hrůznějších způsobů zabíjení. Již nyní sledujeme, že to, co bylo dřív známo jako úkladná vražda, je nyní eufemisticky nazýváno „pomoc v umírání“. Richard Lamm, jehož podpora knihy *Poslední odchod* se objevuje na první straně knihy, do záznamu uvedl: „Někteří jedinci jsou povinni umřít.“⁵⁹³

Realita a následky kluzkého svahu jsou nyní součástí uspořádání populární kultury. Staly se součástí každodenního života. Například novinová karikatura ukazuje zákazníka knihovny stěžujícího si knihovníkovi na jeho neschopnost najít v policích Humphryho manuál pro „sebe-osvobození“. Podrážděný knihovník řekne: „Všechny výpůjčky *Posledního odchodu* už mají dlouho prošlou lhůtu, stejně jako já. Zajímalo by mě, proč nám lidi výtisky této knihy nevrací.“ Karikatura také pokládá zajímavou otázku: Může mít *lidská bytost* prošlou lhůtu?

Ale propagace sebevraždy není vůbec k smíchu. Jak jsme viděli, Humphryho vlastní život je očividným a jistým znamením zhoubné povahy jeho principů. Jak poznamenal Cal McCrystal, britský novinář, který léta znal Ann i Dereka Humphryho: „Smrt následovala Humphryovy tak zarytě, jako by s ní obchodovali.“⁵⁹⁴ Jako „ti, kdo vládnou mečem, jím také zahynou“, stejně jistě i ti, kdo prosazují sebevraždu jako odpověď na životní problémy, na oplátku pocítí její chladné objetí. Denverký arcibiskup Charles J. Chaput vyslo-

⁵⁹² HUMPHRY, Derek. Letter to the editor. *New York Times*. 11. srpna, 1992.

⁵⁹³ *Assisted Suicide*. s. 199.

⁵⁹⁴ McCRYSTAL, Cal. „The Woman Who Chose to Die in the Wilderness“. *Independent on Sunday*. London. 8. srpna 1990.

vil během uvažování nad asistovanou sebevraždou myšlenku, že „pomáháme-li smrtelně nemocným se sebevraždou, nepříspěváme pouze jejich dehumanizaci, ale také naší vlastní“.⁵⁹⁵ To, jak se chováme k ostatním, je jen promítnutím toho, jak pohlížíme sami na sebe. Poté, co Ann Wickettová spolu se svým manželem napomohla smrti své matky tím, že na její ústa navlékla igelitový pytel plný špinavého prádla, padla na ni hluboká trýzeň. „Odcházela jsem od toho domu s pocitem, že jsme oba vrahové a že tak už nemohu žít.“⁵⁹⁶ Ani ne za pět let poblíž Eugene v Oregonu spatřili šerifovi muži mezi tlejícím podzimním listím blondaté vlasy Ann. Bylo to šest dní poté, co si vzala život, opuštěná a zoufalá.⁵⁹⁷

Odmítnutí kultury smrti neznamená všeobecné přijetí zdravotní péče v její aktuální podobě. Mělo by být axiomaticky dáno, že potřebujeme zlepšit zacházení se smrtelně nemocnými; chronicky nemocnými; a všemi ostatními lidmi, kteří trpí zdravotními, psychickými nebo osobními problémy. Ale pokud se rozhodneme zabíjet, se připravíme o možnost tato zlepšení využít. Kultura života je kulturou pečování. A tato péče výrazně přesahuje zdravotní péči. Zahrnuje mnohé věci vyplývající z lidské lásky. Pomáhat potřebným tímto způsobem znamená dávat jim naději, potvrzovat jejich důstojnost, uklidňovat je, že jejich životy mají smysl, připomínat jim jejich vážené místo ve společnosti a dávat jim najevo, že jsou milováni. Ti, kteří prosazují kulturu smrti, poskytují lidstvu opravdu špatnou službu dvěma způsoby – podporou smrti a ignorací nebo zasahováním do péče. Kultura života může uspět, jen když budou všichni lidé pracovat se společným cílem.

D.D.M.

⁵⁹⁵ CHAPUT, Charles J. „Eugenics to Euthanasia“. *Crisis*. říjen 1997.

⁵⁹⁶ MARKER. *Deadly Compassion*. s. 72.

⁵⁹⁷ BUCHANAN, Patrick. „The Dark Underside of Euthanasia“. *Washington Times*. 4. listopadu 1991.

Jack Kevorkian

Duše Shakespearova Bruta se zmítá v nepokoji. Hlavou mu krouží myšlenky, jak zabít Caesara. Vyjadřuje svá muka v monologu, který předjímá tragédii Hamletovu, Othellovu, Learovu i Macbethovu:

Jest mezi vykonáním hrozné věci
a prvním popudem jak přízrak vše,
neb ohyzdný jak sen. – Tu Genius
jest v radě se smrtelným ústrojím
a lidská podstata, jak malá říše,
jest potom stavu vzpoury vydána.⁵⁹⁸

Myšlenky mají své důsledky. Špatné filosofie jsou příčinou špatných výsledků. Etické hodnoty nejsou neutrální. Morálka není relativní. Plody špatné rady mohou být „strašlivé“. A když je tato hrozná věc dokončena, a Caesar ještě leží ve své vlastní krvi, co může uklidnit svědomí, které spatří tak příšernou scénu? Brutus se uchýlí k rétorice. Caesarova smrt není smrtí, ale jakousi *metaforou*. Tímto způsobem se stává abstraktní. Pro Caesara je to konec bolesti a úzkosti. Pro Řím to znamená „mír a volnost, svobodu!“⁵⁹⁹ Svému spoluspiklenci Cassiovi Brutus říká:

Že umřem, víme; jest to pouze čas
a prodloužení dnů, oč lidem jde.

⁵⁹⁸ SHAKESPEARE, William. *Julius Caesar*. II, 1.

⁵⁹⁹ Tamtéž, III, 1.

Vrah zabitím své oběti nevynalézá smrt; on pouze nastavuje hodiny. Smrt vchází do tohoto světa jinou cestou. „Zabíjení“ je krutým slovem pro popsání činu, který prostě jen předbíhá čas nebo urychluje nevyhnutelné. Chytaje se Brutovy logiky ji Cassius horlivě ještě o kousek rozšiřuje:

Kdo utne dvacet roků životu,
těž tolik roků uťal bázni smrti.

Život není životem, neboť je to příležitost okusit smrt. Částečná smrt, která je předzvěstí konečné smrti, útočí na život mnohými způsoby, bolestí, úzkostí, frustrací, melancholií, nemocí, postižením, výčitkami svědomí a podobně. Konečná smrt uvolní jednu z dílčích smrtí, které dělají život tolik problematickým. Brutus hledí na smrt tímto způsobem a uzavírá:

Když tak, jest tedy smrt jen dobrodiní
a my jsme Caesarovi přátelé,
čas bázně před smrtí mu zkrátivše.⁶⁰⁰

Dobří přátelé se navzájem zabíjejí! Tímto způsobem demonstrují své přátelství. Oba připomínají sochy, jak Brutus tak i Cassius. „Mají průzračnost a jednoduchost opracovaného mramoru,“ říká o nich Mark Van Doren. Jiný americký literární kritik, John Mason Brown, poznamenává: „Brutus se nezdál být ničím víc než rezonujícími hlasivkami zabalenými do tógy.“ Brutus i Cassius jsou bezkrevní. Život je smrt a smrt je osvobození. V zabíjení není osobní faktor, žádné porušení důstojnosti, ani smutek, ani lítost. Je to rozumný způsob, jak zachránit lidi z bídy lidské existence. Brutus ani Cassius samozřejmě ze své osobité filosofie neměli žádný prospěch. Oba zemřeli velmi brzy po Caesarově smrti na pláni u Filippi. Cassius zemřel vlastním „dobrým mečem, který pronikl až do Caesarových útrob“, s pomocí svého sluhu Pindara. Později téhož dne naběhl Brutus na vlastní meč za pomoci svého sluhu Strata. S myšlenkou na Caesara pronesl svá poslední slova:

„Ted' Caesare, můžeš klidně spát;
já tebe zpola nezabil tak rád.“⁶⁰¹

⁶⁰⁰ Tamtéž.

⁶⁰¹ Tamtéž, V, 5.

Zavádějící etika, která oklamala Bruta i Cassia, se v žádném případě neomezuje jen na jejich historické životy nebo na Shakespearova dramata. Pokračuje a odehrává se znovu. Caesarovi vrazi jsou dávno mrtví. Ale zrádná rada, která je oklamala, žije dál. V tom je největší tragédie. Velice se mýlíme, když si myslíme, že zoufalá snaha o zdůvodnění zabíjení, kterou nacházíme v tomto dramatu, by se nedala najít rovněž v našem životě. Podívejme se na následující dva případy:

Manželka lékaře je postižena roztroušenou sklerózou. Vnímá svůj život jako neužitečný a jako zátěž pro svého manžela. Kdyby mohla zemřít brzy, dokud její manžel ještě bude mladý, bude on mít stále ještě možnost začít nový život. Prosí ho, aby ji z jejího trápení vysvobodil. On jí vyhoví, poskytne jí smrtící drogu. Manžel je obviněn, ale porota jeho kolegů jej zproští viny.

Vdaná žena je postižena roztroušenou sklerózou. Podle odhadu jejího manžela je pro něj břemenem. On žádá ji, aby spáchala sebevraždu. Když ona nakonec souhlasí, dá jí do nápoje jed. Ale jed ji jen uspí. Manžel ji pak udusí igelitovým sáčkem. Potom je obviněn z vraždy, ale nejprve je čtyři měsíce ve vyšetřovací vazbě. Využívá tento čas ve vězení k sepsání knihy hájící eutanazii a následně se stává populárním řečníkem na toto téma.

Oba případy jsou si nápadně podobné. Dva muži zabijí své manželky, které trpí roztroušenou sklerózou. Oba jsou dočasně obtěžováni nepříjemnostmi soudního procesu, ale pak jsou osvobozeni a vracejí se do společnosti, někteří lidé je považují za hrdiny. První případ se odehrál v Německu a na jeho základě byl v roce 1941 natočen nacistický propagandistický film *Žaluji*.

Účelem natáčení filmu bylo podpořit představu, že postižené osoby mají život, který nestojí za to žít, a že na eutanazii je možno pohlížet jako na soucitný čin. Druhý případ se udál v roce 1995 ve Spojených státech. Manžel se jmenuje George Delury a jeho manželkou byla Myrna Lebovová. Newyorská společnost Hemlock Society vytvořila fond právní obrany v jeho prospěch. Vydavatel knihy *Poslední odchod*, Derek Humphry, autor příručky o sebevraždě, schválil zveřejnění a Deluryho knihu vydal.

V obou případech se vyskytují tři kroky: (1) Manžel zabije svou ženu, která trpí zdravotním postižením; (2) soudní systém jej buď osvobodí, nebo mu nasadí železka; (3) Za přispění médií je manže-

lův čin ospravedlňován, jsou vyburcovány sympatie lidí a manžel získává souhlas veřejnosti a dosáhne schvalování eutanazie.⁶⁰²

Rétorika podsouvající racionalizaci zabíjení nevinných osob, zejména těch, s nimiž má vrah blízký, nebo dokonce intimní vztah, vždy vyžaduje značnou vynalézavost. V předkládaném případě tomu tak není. V posledních letech se stal významným člověk, který je přímo ztělesněním smrti na vyžádání. Aniž by se nutil do vypracované rétoriky nebo zkomolené racionalizace, Jack Kevorkian, také známý jako Dr. Smrt, pěstuje svůj byznys, jako kdyby nebylo potřeba ospravedlnit to, co dělá. „Mou specialitou je smrt,“ říká bez omluvy nebo jakékoli stopy vlastního svědomí.⁶⁰³ Jak o něm říká časopis *Time*: „Se svým smrtícím humorem a tváří napjatou kolem lebky se stal chodící reklamou na projektanta smrti.“⁶⁰⁴

Když Kevorkian, narozen v roce 1928, v 50. letech pracoval na patologii, navrhoval pro vězně odsouzené k smrti chirurgické experimenty na dobrovolném základě. Problematictějším aspektem jeho návrhu byl jeho úmysl vězně poté, co by pokusy na nich byly ukončeny, už neoživit. V reakci na umíněné Kevorkianovo naléhání na provedení tohoto návrhu jej Patologický ústav na univerzitě v Michiganu propustil.

Během následujících dvou desetiletí Kevorkian přesvědčoval politiky, aby zavedli legislativu, která by umožnila darování orgánů popravených vězňů ve prospěch ostatních lidí. Jen málokdo jej bral vážně. V 80. letech, zatímco byla velká pozornost upřena na témata eutanazie a asistované sebevraždy, Kevorkian vyvinul sebevražedný stroj, který nazval „mercitron“. Zamýšlel jej používat pro osoby, které se chtěly trvale osvobodit od svého utrpení. V této době také propagoval „obitoria“, profesionální instituce, v nichž by se taková „vysvobození“ konala.⁶⁰⁵ Svůj vražedný stroj smontoval z hliníkového odpadu, z autíčka na hraní, které nezaměstnaný Kevorkian rozmontoval na součástky, a další odpadový materiál našel u garážových prodejců a na bleších trzích.⁶⁰⁶ Pokusil

⁶⁰² SMITH, Wesley J. „Dr. Death’s Mouthpiece Mouths Off“. *Human Life Review*. podzim 1998. s. 20; SMITH, Wesley J. „Kevorkian Proves His Contempt of Disabled“. *Detroit News*. 24. srpna 1997.

⁶⁰³ GIBBS, Nancy. „Death Giving“. *Time*. 31. května 1993. s. 49.

⁶⁰⁴ Tamtéž, s. 46.

⁶⁰⁵ CUNDIFF, David, M.D. *Euthanasia Is Not the Answer*. Totowa, NJ: Humana Press, 1992. s. 184–185.

⁶⁰⁶ RUBIN, Neal. „In Royal Oak: The Death Machine“. *Detroit Free Press Magazine*.

se zveřejnit reklamu na svůj stroj smrti v *Medical Society Bulletin* v Oaklandu ve státě Michigan. Když sedmičlenné představenstvo bulletinu inzerát zamítlo, chopila se příběhu média a následně talk show. Kevorkian našel v médiích hledanou publicitu, kterou tolik potřeboval.⁶⁰⁷

Jeho prvním klientem byla čtyřiapadesátiletá Janet Adkinsová z Portlandu v Oregonu. Paní Adkinsová měla diagnostikovanou Alzheimerovu chorobu v raném stádiu. Ona i její manžel, oba členové Hemlock Society, sledovali pořad, v němž Kevorkian prezentoval svůj případ ve *Phil Donahue Show*. Manžel však nebyl schopen v noci spát. Kontaktoval Kevorkiana a připravil smrt své ženy. Janet Adkinsová se s Kevorkianem setkala až víkend před svou smrtí. Adkinsová, která „nechtěla být na obtíž svému manželovi a rodině“,⁶⁰⁸ byla energickou ženou, která vykazovala malé negativní známky své počínající nemoci. Týden předtím, než zemřela, tato vitální žena porazila svého dvaatřicetiletého syna v tenisu.⁶⁰⁹ Den před svou sebevraždou napsala prohlášení, kde své rozhodnutí vysvětlila.

Její dobře napsaná závěť nevykazovala žádné známky duševní poruchy.⁶¹⁰ Její lékař dosvědčil u soudu, že věří, že by byla v psychicky dobrém stavu ještě další tři roky.

4. června 1990 Kevorkian zaparkoval svůj rezavý Volkswagen z roku 1968 v kempu kousek od Detroitu. Tam, v autě, připojil paní Adkinsovou na svůj „mercitron“. Nejprve nemohl zavést jehlu do žíly v paži, ale nakonec se mu to podařilo po několika zpackaných pokusech, při nichž si ruce a oblečení potřísnil krví. Pak rozlil sedativa, když je vléval do lahve svého stroje. S paní Adkinsovou v dodávce jel čtyřicet pět mil k sobě domů, aby si mohl vzít novou dávku.

Podle Kevorkiana paní Adkinsová stiskla tlačítko na stroji, který uvolnil toxickou koncentraci chloridu draselného, jež ukončila její život. Poté, co při její sebevraždě údajně asistoval, oznámil lékařskému znalci a šerifovi, co se stalo. Pak vyjádřil lítost: A sice, že si

18. 3. 1990. s. 4.

⁶⁰⁷ CUNDIFF. *Euthanasia*. s. 185.

⁶⁰⁸ MARKER, Rita. *Deadly Compassion*. New York: William Morrow, 1993. s. 163.

⁶⁰⁹ JOHNSON. B. et al. „A Vital Woman Chooses Death?“ *People*. 25. června 1990. s. 40–43.

⁶¹⁰ CUNDIFF. *Euthanasia*. s. 185.

nepospíšil, aby zemřelou dovezl do nemocnice. „Mohli jste jí rozpúlit játra,“ řekl, „a zachránit dvě děti, a mohla se jí odebrat kostní dřev, srdce, dvě ledviny, dvě plíce a slinivka.“⁶¹¹

Reverend Alan B. Deale, který předsedal zádušní mši za paní Adkinsovou, hovořil o koncepci plánované smrti jako o „myšlence, jejíž čas přišel“. Řekl, že nemá pocit, že by bylo jeho úkolem pokusit se jí vymluvit spáchání sebevraždy.⁶¹²

V prosinci téhož roku byl Kevorkian obviněn z vraždy. O jedenáct dnů později soudce Gerald McNally z oaklandského Okresního soudu (Michigan) obvinění zamítl. Věřil, že to, co Kevorkian udělal, bylo zahájením praxe, která nemůže být zastavena. „Jsem přesvědčen, že tato záležitost, kterou Kevorkian propaguje a provádí, není falešným trendem,“ řekl michiganskému reportérovi. „Tento trend je nezvratný a vy se k němu budete muset přidat.“⁶¹³

Počáteční reakce veřejnosti na Kevorkianův čin byla negativní. Ale na různých strategických a vlivných místech se začala objevovat podpora pro Kevorkiana. Šéfredaktorka *New England Journal* Marcia Angellová, americká lékařka, napsala své stanovisko v *New York Times* pod názvem „Nekritizujte doktora Smrt“. Vyzvala čtenáře, aby nad problémem asistované sebevraždy uvažovali „upřímně a soucitně“.⁶¹⁴ Derek Humphry, spoluzakladatel Hemlock Society, snad nejznámější skupiny prosazující eutanazii v Americe, Kevorkianovu aktivitu nadšeně chválil a zároveň jej vzdvihoval jako „odvážného a osamělého průkopníka“.⁶¹⁵ V dopise redakci *New England Journal of Medicine* uvedla Myriam Coppensová, zástupkyně Hemlock Society, tuto záležitost do souvislosti s „volbou“ a „důstojností“:

Protože měla Alzheimerovou chorobu, chtěla [Janet Adkinsová] zemřít, než jí ochabne mysl a učiní z ní podle jejího názoru nelidskou bytost. Chtěla důstojnou smrt, a našla ji. Dr. Kevorkian jí poskytl možnost, kterou si zvolila, a tím jí umožnil, aby si života užila naplno, dokud stále

⁶¹¹ BUCHANAN, Patrick J. „Doc Kevorkian's Suicide Machine“. *New York Post*. 9. června 1990.

⁶¹² SIMONE, Bonnie de. „She Said She Had No Regrets“. *Detroit News*. 7. června 1990.

⁶¹³ MARKER. *Deadly Compassion*. s. 166.

⁶¹⁴ ANGELL, Marcia. „Don't Criticize Doctor Death“. *New York Times*. 15. června 1990.

⁶¹⁵ MARKER. *Deadly Compassion*. s. 166.

mohla. Že zemřela v dodávce na parkovišti, to už jí nijak nevadilo. Důležité bylo, že se mohla rozhodnout.⁶¹⁶

Rétorika „volby“ a „důstojnosti“ má obrovskou přesvědčovací sílu, i když je velmi sporné, zda se vztahuje na danou situaci. Zda Adkinsová byla tím, kdo si vybral smrt, nebo zda ji pro ni vybral její manžel a další blízcí lidé, zůstává přinejmenším diskutabilní. Vzhledem k bezdůvodně bezútešným, neprofesionálním a neosobním podmínkám provázejícím její poslední chvíle je použití slova „důstojnost“ sotva vhodným popisem způsobu, jakým z tohoto světa odešla.

Přestože od obvinění Kevorkiana z vraždy Adkinsové bylo upuštěno, byl vydán dočasný příkaz, aby se mu zabránilo v opětovném používání jeho sebevražedného stroje. Při vydávání příkazu obvodní soudkyně Alice Gilbertová řekla, že to byl nutný postup v zájmu ochrany veřejného zdraví a obecného blaha. Pobouřen příkazem Kevorkian argumentoval, že to byl *on*, kdo sloužil veřejnému zájmu. „Přijmeme-li obecně dobrovolnou eliminaci vlastní osoby v jednotlivých případech smrtelně nemocných nebo postižených osob, můžeme tím ochranu veřejného zdraví a a obecného blaha jen *zvýšit*,“ napsal.⁶¹⁷

Neuběhl ani rok a Kevorkian opět jednal v rozporu s příkazem. Dne 23. října 1991 pomáhal při umírání třiačtyřicetileté Sherry Millerové a osmapadesátileté Marjorie Wantzové. Ani jedna nebyla nevléčitelně nemocná. Všichni tři se setkali na venkovské chatě, kde si Kevorkian obě ženy nahrál na video, jak vyjadřují své přání zemřít. Po jejich smrti vydala Hemlock Society tiskové prohlášení oznamující: „Motivy dr. Kevorkiana byly čistě humanitární... Dr. Kevorkian prokázal národu službu.“⁶¹⁸ Nicméně hlavní porota Kevorkiana 5. února 1992 obvinila z vraždy Millerové a Wantzové. Zatímco Kevorkian čekal na proces, pomohl zemřít jiné ženě, dvaapadesátileté Susan Williamsové, která měla roztroušenou sklerózu. I toto obvinění bylo nakonec odvoláno.

Od roku 1990 do roku 1998 Kevorkian svým vlastním přispěním pomohl zemřít asi 130 lidem, drtivá většina z nich však nebyli nevléčící

⁶¹⁶ COPPENS, Myriam. L.M.F.T., C.N.P. *New England Journal of Medicine*. 16. května 1991. s. 1435.

⁶¹⁷ MARKER. *Deadly Compassion*. s. 167.

⁶¹⁸ Tisková zpráva National Hemlock Society. 24. října 1991.

telně nemocní. Byl zproštěn obžaloby z usmrcení ve třech procesech. Čtvrté řízení bylo prohlášeno za zmatečné po formální stránce.⁶¹⁹

Problém s dosažením odsouzení spočíval v tom, že Kevorkian opřel svou obhajobu o humanitární důvody, že neměl v úmyslu úmrtí svých klientů, ale jen ukončení jejich utrpení. Porotci, kteří měli soucit s nepříjemnou situací trpících, byli ochotni Kevorkianovu aktivitu interpretovat jako soucitný čin a ne jako vraždu. Například Gwen Brysonová, porotkyně v případě Thomase Hydea, uvedla: „Jsme přesvědčeni, že záměrem nebylo pomoci Hydeovi spáchat sebevraždu. Věříme, že záměrem bylo ulevit od bolesti a utrpení.“⁶²⁰ Kevorkian byl obžalován z porušení michiganského zákona zakazujícího asistovanou sebevraždu za pomoc při sebevraždě třicetiletému Thomasi Hydeovi, který trpěl Lou Gehrigovou chorobou.

Zproštění obžaloby na základě toho, že ukončení lidského utrpení je naléhavější právní otázkou než ukončení života, vyvolává důležitou otázku. Uplatňovaly by soudy tuto prioritu ukončení utrpení rovněž v případech, kdy osoba přímo zabije trpícího klienta, místo aby pouze pomáhala při jeho smrti? Kevorkian chtěl vyzkoušet zákon. Dne 22. listopadu 1998, před desítkami milionů televizních diváků, kteří měli naladěný pořad stanice CBS *60 Minutes*, Kevorkian aplikoval dvaapadesátiletému Thomasi Youkovi injekci s chloridem draselným, čímž ukončil jeho život.

Prokurátor kraje Oakland David Gorcyca vydal na Kevorkiana zatykač pro podezření z úkladné vraždy: „Bez ohledu na Youkův souhlas platí, že souhlas není reálnou obhajobou, pokud někdo zbaví života druhého člověka, i když v maximálně kontrolovaném prostředí.“ Senátor Bill Regenmorter byl spokojen s Gorcycovým rozhodnutím. „To je zlomový okamžik pro Michigan,“ řekl. „Buď budeme usilovat o kulturu smrti, nebo o kulturu života. Smekám před žalobcem Gorcycou.“⁶²¹

Kevorkian byl následně odsouzen za vraždu druhého stupně a byl odsouzen k 10 až 25 letům vězení.

⁶¹⁹ „Kevorkian Charged with 1st Degree Murder in Telecast Euthanasia“. *Record*. Kitchener. 26. listopadu 1998. s. A7.

⁶²⁰ PRODIS, Julia. „Jury Acquits Kevorkian in Assisted Suicide Case“. *Union News*. Springfield, MA. s. 8.

⁶²¹ „Kevorkian Charged with 1st Degree Murder in Telecast Euthanasia“.

Média, která o Kevorkianovi přinášela rozsáhlé zpravodajství, také vytvořila mýtus, že dr. Smrt je opravdu velmi lidský, protože respektuje rozhodnutí lidí a je motivován soucitem, s nímž chce ulehčit postiženým jejich utrpení. Kevorkian sám tento mýtus vyvrací ve své knize *Recept: Medicide. Dobro plánované smrti* a v různých rozhovorech. Konstatuje, že tyto osoby, u nichž se plánuje smrt, „by mohly svobodně změnit svůj úmysl: zrušení smrti však musí být omezeno, řekněme do jednoho týdne před plánovaným datem vykonání, po tomto datu již musí být počáteční souhlas dodržen“.⁶²² Tolik k volbě klienta a svobodnému rozhodování. V rozhovoru s časopisem *Free Inquiry* Kevorkian vysvětluje, že zmírnění utrpení postižených cestou usmrcení není jedinou věcí, která mu leží na srdci. Ve skutečnosti je podle něj ještě důležitější použití jejich orgánů. V reakci na poznámku jeho tazatele, že „nespornou výhodou je, že pacient nebude trpět trýznivou bolestí a soužením“, Kevorkian uvádí následující:

To je ta menší výhoda. To, že rodina pocítí menší psychickou bolest a utrpí menší finanční ztrátu, je také menší výhodou, stejně tak to, že společnost bude ušetřena mrhání značnými prostředky. To jsou tři menší výhody, které nevyvážejí ztrátu lidského života. Ale pokud se pacient rozhodne pro eutanazii, nebo pokud na někom má být eutanazie vykonána, a zároveň se rozhodne darovat orgány, může dotyčný zachránit pět až deset životů. Nyní se stává smrt rozhodně pozitivním činem.

V prohlášení před soudem, které si Kevorkian připravil 17. srpna 1990, tvrdil, že sebevražda osob se zdravotním postižením představuje dobro pro širokou veřejnost. Podle jeho názoru taková úmrtí umožní, že budou k dispozici tělesné orgány, a tím jenom přispějí k dobru společnosti. *Část osoby*, dle Kevorkianovy kalkulace, je důležitější než *celá osoba*, pokud se tato osoba stane postiženou.

Wesley J. Smith ve své knize *Nucený odchod: Kluzký svah od asistované sebevraždy k legalizované vraždě* nepovažuje Kevorkiana za lidumila, lidového hrdinu, nebo, jak se čtenářům snaží vsugerovat obálka časopisu *Time*, za „anděla milosrdenství“.⁶²³ Ve skuteč-

⁶²² KEVORKIAN, Jack. *Prescription: Medicide. The Goodness of Planned Death*. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1991. s. 34.

⁶²³ *Time*. 31. května 1993.

nosti v něm Smith vidí „šarlatána“, „olupovače mrtvol“ a „satana“. Ale dr. Smrt škodí současné společnosti, která mu poskytla věhlas a licenci: „Největší hrůza počínání Jacka Kevorkiana nespočívá ve vykuchaném těle jeho poslední oběti, ale v prázdnotě, kterou vystavuje na odív ve společnosti, která toleruje – i oslavuje – jeho rostoucí úděsné vražedné řádění.“⁶²⁴

Leon Kass byl svědkem na straně státu ve věcech lékařské etiky v prvním Kevorkianově občanském procesu. Pečlivě sledoval Kevorkianovo chování u soudu, četl si korespondenci, v níž Kevorkian sliboval, že „pomůže“ ženě, u níž bylo shledáno, že trpí pouze léčitelnou migrénou, a promítal si „instruktážní“ a „manipulativní“ videokazetu, kterou natočil při svém jediném rozhovoru s Adkinsovou, než jí dopomohl k „sebezáchraně“. V reakci Kass řekl: „Pocíťoval bych obrovskou hanbu za svou profesi, kdyby se [Kevorkian] měl počítat za jejího příslušníka.“⁶²⁵

Žádný člověk nezosobňuje kulturu smrti v současné americké společnosti jasněji a nápadněji než Jack Kevorkian. Jeho zdeformované racionalizace odrážejí ty, které měli Brutus a Cassius. Ale skrývají mnohem zlomyslnější motiv. Neexistuje žádný politický idealismus, jenž by podněcoval Kevorkianovu mysl. Je to smrt sama o sobě, která se zdá být jeho vášní.⁶²⁶

Dante považoval za vhodné umístit tyto dva útočníky na Julia Caesara spolu s Jidášem Iškariotským do devátého kruhu pekla, kde je trojhlavý Lucifer věčně drtí, každého v jedné ze svých tří tlam. Jaké místo a jaký trest by skvělý básník z Florencie asi tak určil Kevorkianovi? Provedením „strašlivých“ činů Kevorkian postoupil až ke kultuře smrti. A v tomto konání našel mnoho spojenců, kteří jej považují za celebritu a vzhlížejí k němu jako k průkopníkovi.

D.D.M.

⁶²⁴ SMITH, Wesley J. „The Serial Killer as Folk Hero“. *Weekly Standard*. 13. července 1998.

⁶²⁵ KASS, Leon. „Suicide Made Easy“, *Commentary*. prosinec 1991. s. 19.

⁶²⁶ HOSENBALL, Mark. „The Real Jack Kevorkian“. *Newsweek*. 6. prosince 1993. Když byl Kevorkian v roce 1950 na lékařské fakultě, „pravidelně navštěvoval nevyléčitelně nemocné pacienty a díval se jim přímo do očí. Jeho cílem bylo určit, kdy přesně dojde k okamžiku smrti“. Viz též LESSENBERRY, Jack. „Death Becomes Him“. *Vanity Fair*. červenec 1994. s. 106. Kevorkian je malíř, který maluje někdy svou vlastní krví a vytváří groteskní obrazy, jako obraz „dítěte, které jí maso z rozkládající se mrtvol“.

Peter Singer

Tradiční západní etika, která řídila naše uvažování a naše rozhodnutí o životě a smrti pro téměř dva tisíce let, se zhroutila.⁶²⁷

Tímto vítězoslavným prohlášením začíná profesor Peter Singer svou významnou knihu *Přehodnocení života a smrti*. Kniha vyjadřuje postoj revoluční důvěry, který předkládá k zamyšlení jiný ateistický obrazoborec, Derek Humphry, jenž řekl: „Snažíme se převrátit 2 000 let křesťanské tradice.“⁶²⁸

Nová tradice, kterou Singer vítá, je založena na etice „kvality života“. Tato údajně nahradí ustupující morálku, která je založena na „posvátnosti života“. Wesley J. Smith uvádí, že kniha *„Přehodnocení života a smrti“* by mohla být oprávněně označena za *Mein Kampf* hnutí propagujícího eutanazii, protože se v ní objevuje mnoho eufemismů společných spisům podporujícím eutanazii včetně potvrzení, co ve skutečnosti eutanazie znamená: zabití.⁶²⁹ Zájmová skupina hájící postižené, která sama sebe nazývá „Not Dead Yet“ (Ještě nejsme mrtví) ostře protestovala proti Singerovým názorům na eutanazii. Někteří lidé mu přezdívali „Profesor Smrt“. Jiní šli tak daleko, že jej přirovnávají k Josefu Mengelemu.⁶³⁰

⁶²⁷ SINGER, Peter. *Rethinking Life and Death: The Collapse of Our Traditional Ethics*. New York: St. Martin's Press, 1995.

⁶²⁸ HUMPHRY, Derek. *San Francisco Chronicle*. 28. srpna 1992.

⁶²⁹ SMITH, Wesley J. *Forced Exit: The Slippery Slope from Assisted Suicide to Legalized Murder*. New York: Times Books, 1997. s. 21.

⁶³⁰ HIRSCH, Arthur. „Professor's Views on Bioethics Anger Disabled“. *Hartford Courant*.

Troy McClure, obhájce osob se zdravotním postižením, jej nazývá „nejnebezpečnějším mužem v dnešním světě“.⁶³¹ V Singerových prohlášeních lze skutečně nalézt jistou neomalenost, která jeho uvažování značně vystihuje. Díky tomu můžeme jeho filosofii poměrně snadno pochopit a hodnotit.

Přes vehemenci některých jeho oponentů je profesor Singer v jiných kruzích považován za důležitého a vysoce respektovaného filosofa a bioetika. Jeho knihy mají široký okruh čtenářů, jeho články se často objevují v antologiích, je velmi žádan po celém světě jako řečník a přednášel na prestižních univerzitách v různých zemích. V současné době je profesorem bioetiky Centra pro studium lidských hodnot na univerzitě v Princetonu, dotovaného nadací Ira W. DeCamp Foundation. Singer napsal zásadní článek pro *Encyclopedia Britannica*.

Singerova filosofie začíná širokým egalitarismem a vrcholí úzkým preferencialismem. Jeho rovnostářství (egalitarismus) mu získalo řadu příznivců, jeho preferencialismus mu přinesl mnoho odpůrců. Proto je velmi obdivován a zároveň tak prudce haněn. Ve svém nejčtenějším článku „Všechna zvířata jsou si rovna“ vyjadřuje Singer své opovržení rasismem a sexismem. Zde stojí na pevných základech. Z tohoto výchozího hlediska zve své čtenáře, aby porazili „poslední zbývající formu diskriminace“, kterou je diskriminace zvířat. Při uvažování o této formě diskriminace si vypůjčuje termín od Richarda Rydera a nazývá ji „speciesismus“. Tato poslední forma diskriminace podle Singera spočívá v naprosto neodůvodněném předpokladu, že jeden druh je nadřazen jinému. „Naléhám,“ píše, „abychom rozšířili i na jiné druhy stejný základní princip rovnosti, který, jak většina z nás uznává, by měl být rozšířen na všechny členy našeho vlastního druhu“.⁶³² Zde Singer získává oblibu u aktivistů boje za „práva“ zvířat. V roce 1992 věnoval tomuto tématu celou knihu – *Osvobození zvířat: Nová etika našeho zacházení se zvířaty*.⁶³³

Z toho by mělo být jasné, že do svých závěrů Singer přebírá darwinismus. Jak jsme viděli, darwinismus vymazal všechny elementár-

27. listopadu 1999. s. 1, 6.

⁶³¹ FREEDMAN, C. H. „The Greater of Two Evils“. *Celebrate Life*. březen/duben 2000. s. 26.

⁶³² SINGER, Peter. „All Animals Are Equal“. *Practical Ethics*. New York: Oxford University Press, 1986. s. 216.

⁶³³ SINGER, Peter. *Animal Liberation: A New Ethic for Our Treatment of Animals*. New York: Avon Books, 1992.

ní rozdíl mezi lidmi a zvířaty uvedením všech na stejné evoluční spektrum. Vzhledem k tomu, že Darwin odmítá tradiční chápání jedinečné důstojnosti lidského druhu – že lidské bytosti, které byly stvořeny k obrazu Božímu, mají nesmrtelnou, nehmotnou duši –, musí darwinismus odmítnout veškeré morální odlišnosti založené na tradičních charakteristických vlastnostech lidské povahy.

Pak nepřekvapuje, že Singer odmítá to, co považuje za nefilozofickou cestu k pochopení lidské bytosti a ne-lidských (od člověka se lišících) zvířat. Proto shledává pojmy „posvátnost života“, „důstojnost“, „stvořen k obrazu Božímu“, a podobně nepodloženými. „Hezké fráze,“ jak říká, „jsou posledním útočištěm těch, jimž dojdou argumenty.“⁶³⁴ Jako následovník Darwina vidí lidský druh jako určitou fázi v pokračujícím toku evoluce. Proto odmítá jakoukoliv představu, že lidské bytosti mají determinovanou podstatu. Jako výsledek nevidí žádný morální nebo filosofický význam v tradičních pojmech jako „bytí“, „přirozenost“ a „esence“. Je hrdý na to, že je moderním filosofem, který odhodil „metafyzická a náboženská pouta“.⁶³⁵

Podle Singera má zásadní význam schopnost člověka a ne-lidských zvířat *trpět*.⁶³⁶ Je jisté, že i ne-lidská zvířata, zejména savci, trpí. V tomto bodě Singer získává jako své egalitářské následovníky lidi, kteří zakládají svou etiku na *soucitu*. Singer odsuzuje skutečnost, že krutě a nehorázně utlačujeme a zneužíváme ne-lidská zvířata tím, že jíme jejich tělo a experimentujeme na nich. Proto prosazuje vegetariánskou stravu pro každého a velmi omezené provádění pokusů na zvířatech.

Singer využil široké egalitářské základny, která vyžaduje soucitnou reakci na únosnost utrpení pro člověka a ne-lidská zvířata, a nahrazuje tím etiku posvátnosti života etikou kvality života, která má podle jeho názoru pevnější a realistický základ. Takto Singer vyvolává dojem, že má nesčetné množství moderních ctností. Je tolerantní, spravedlivý, odmítá diskriminaci, je soucitný, inovativní, nekonvenční a konzistentní. Rozhoduje kvalita života, ne nějaká abstraktní a neodůvodněná představa, která nemůže být ověřena ani doložena racionálním zkoumáním.

⁶³⁴ SINGER. „All Animals Are Equal“. s. 228.

⁶³⁵ Tamtéž.

⁶³⁶ Tamtéž, s. 221.

Charles Darwin se kdysi domníval, že „zvířata, naši spolubratři v bolesti, nemoci, utrpení a hladu... mohou mít podíl na našem původu v jednom společném předkovi – všichni můžeme být společně promícháni“.⁶³⁷ Singer přebírá Darwinovy „dohady“ a mění je v *přesvědčení*. Proto počítá darwinisty a nejruznější evolucionisty ke klíce svých přívrženců.

Lidé a ne-lidská zvířata jsou v podstatě trpitelé. Mají vědomí, které jim dává možnost trpět nebo se radovat ze života, být zbědovaným nebo být šťastným. Tento nesporný fakt slouží Singerovi ironicky jako základ pro novou formu diskriminace, která je nespravedlivější než to, co Singer ostře odsuzuje. Singer ztotožňuje utrpení/příjemný stav všech zvířat s jejich *kvalitou* života. Z toho vyplývá pravidlo, že ti, kdo trpí víc než jiní, mají nižší kvalitu života, a ti, kdo nemají dostatečně rozvinuté vědomí, poklesají pod úroveň lidské osobnosti. Argumentuje, že pokud dítě má například Downův syndrom, nebo v jiných případech, kdy „život začal velmi špatně“, by rodiče měli mít možnost dítě zabít do osmadvaceti dnů po jeho narození.⁶³⁸ Zde se naprosto shoduje s Michaellem Tooleym, filosofem, kterého obdivuje a jenž uvádí, že „lidský novorozenec není ani lidská osoba, ani kvazi-osoba, a jeho zničení v žádném případě není nikterak špatné“.⁶³⁹ Tooley se domnívá, že zabíjení dětí začíná být špatným, až když děti začínají získávat „morálně významné vlastnosti“, a toto období podle něj nastane asi tři měsíce po narození.⁶⁴⁰

Poté, co Singer odstranil všechny skutečné rozdíly mezi lidmi a zvířaty, je nucen prohlásit, že někteří lidé jsou ne-osoby, zatímco některá ne-lidská zvířata jsou osoby. Klíčem není druh nebo příslušnost k druhu, ale vědomí. Člověk v podvědomí nemůže trpět tolik jako kuň při vědomí. V zacházení se zvířaty se staráme jen o kvalitu jejich života. Koně, který si zlomil nohu, chceme zbavit jeho bídy co nejrychleji. Tento milosrdný akt ušetří zvíře nekonečně velkého množství zbytečného utrpení. Podíváme-li se stejným způsobem na lidská (člověku podobná) zvířata, náš nesouhlas se zabíjením těch, kteří trpí, se začne rozplývat. Etika „kvality života“

⁶³⁷ DARWIN, Charles. *Life and Letters of Charles Darwin*. London: John Murray, 1888. 2:6.

⁶³⁸ SINGER, Peter. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. s. 131-138.

⁶³⁹ TOOLEY, Michael. *Abortion and Infanticide*. Oxford: Clarendon-Oxford University Press, 1983. s. 411-412.

⁶⁴⁰ Tamtéž.

má hmatatelnou souvztažnost, pokud se týká utrpení, etika „posvátnosti života“ je spíše jen přeludem.

Na tomto místě Singer nadzvedne celou řadu kritiků. Podle tohoto avantgardního myslitele mají nenarozené děti a novorozenci, jimž chybí potřebné vědomí kvalifikovat se jako osoby, menší právo nadále žít než dospělá gorila. Ze stejného důvodu by trpící nebo postižené dítě mělo menší právo nebýt usmrceno než dospělé prase. Singer píše v *Přehodnocení života a smrti*:

Lidské děti se nerodí s vědomím sebe sama ani se schopností ovládat svůj život v průběhu času. Nejsou osobami. Proto jejich životy zjevně nejsou více hodny ochrany než život plodu.

A pokud Singer píše konkrétně o dětech s Downovým syndromem, zastává náhradu zdravotně postiženého nebo vadného dítěte, takového, které je zřejmě odsouzeno k příliš velkému utrpení, za dítě, které má lepší vyhlídky na štěstí:

Nesmíme chtít, aby dítě vykročilo na nejistou životní cestu, pokud jsou jeho vyhlídky zastřeny. Pokud to můžeme zjistit ve velmi rané fázi cesty, můžeme ještě využít šance začít znovu. To znamená odpoutat se od dítěte, které se narodilo, osvobodit se z pout, která nás již začala svazovat s naším dítětem, dřív než se stanou nezdolatelnými. Místo toho, abychom pokračovali a vynaložili veškeré úsilí na to, abychom ze situace dosáhli maximum, můžeme ještě říci ne, a začít znovu od začátku.⁶⁴¹

Netřeba dodávat, že pro každého z nás je životní cesta značně nejistá. Život je plný překvapení. Jistá Helena Kellerová si mohla vychutnávat naplňující život i přes své omezení; Loeb a Leopold se mohli stát krutými zabijáky, a to navzdory skutečnosti, že byli miláčky štěstěny. Kdo dokáže předpovídat? Lidské bytosti nemohou být předmětem kritérií výrobní kontroly. I když začneme znovu, nelze zplodit stejnou osobu, jako tu, která byla ztracena. Singerova starost o kvalitu života jej přiměla, aby opomněl realitu a hodnotu života, která je zásadní.

⁶⁴¹ SINGER. *Rethinking Life and Death*. s. 213–214.

Ironií je, že muž, který tvrdil, že přemohl poslední oblast diskriminace, urazil své čtenáře právě svou zálibou v diskriminaci, a to pochybením, že diskriminaci praktikoval. Některé výroky, které se objevily v prvním vydání jeho *Praktické etiky*, byly z druhého vydání odstraněny. Patří k nim jeho ponižování osob s Downovým syndromem,⁶⁴² spílání mentálně postiženým jednotlivcům označením jako „zelenina“⁶⁴³, podhodnocení rozumu ročního dítěte pod úroveň mnoha divokých zvířat,⁶⁴⁴ a tvrzení, že „...ne všechno, co dělali nacisté, bylo strašné; nemůžeme odsoudit eutanazii jen proto, že ji praktikovali nacisté“.⁶⁴⁵

Podle Petera Singera lidská bytost není subjektem, který trpí, ale trpícím. Singer zde chybně identifikuje subjekt s vědomím. To je chyba, která sahá zpět až ke kartezianismu sedmnáctého století, kdy Descartes pronesl slavný výrok „Myslím, tedy jsem“, jímž identifikuje *bytí* s *myšlením*. Descartes definoval člověka pouze z hlediska jeho vědomí jako myslící věc (*res cogitans*), nikoli jako subjekt, který má vědomí.

Naproti tomu ústřední myšlenkou personalismu papeže Jana Pavla II. (jeho filosofie osoby) je poznání, že subjektem vědomí je konkrétní individuální osoba. Subjekt předchází vědomí. Tento subjekt může existovat dříve než vědomí (stejně jako v případě lidského embrya) nebo během výpadku vědomí (jako ve spánku nebo v bezvědomí). Ale existující subjekt nemá být identifikován s vědomím sebe sama, což je úkon nebo činnost subjektu. Jan Pavel II. odmítá to, co označuje jako „hypostaze *cogito*“ (zvěcnění vědomí) právě proto, že tím se ignoruje zásadní skutečnost subjektu vědomí – lidská osoba, která je rovněž objektem lásky. „Vědomí samo o sobě“ nelze považovat „ani za individuální subjekt, ani za nezávislou vlohu“.⁶⁴⁶

Jan Pavel II. se vyjadřuje o povýšení vědomí na ekvivalent bytí lidské osoby jako o „*velkém antropocentrickém posuvu ve filosofii*“.⁶⁴⁷ Tímto „posuvem“ [*shift*] myslí odklon od *existence* k jakési absolutizaci vědomí. S odvoláním na sv. Tomáše Akvinského při-

⁶⁴² SINGER. *Practical Ethics*. s. 73.

⁶⁴³ Tamtéž, s. 75.

⁶⁴⁴ Tamtéž, s. 122.

⁶⁴⁵ Tamtéž, s. 124.

⁶⁴⁶ WOJTYŁA, Karol. *The Acting Person*. Dordrecht: D. Reidel, 1979. s. 37.

⁶⁴⁷ Jan Pavel II. *Crossing the Threshold of Hope*. Toronto: Alfred A. Knopf, 1994. s. 51.

pomíná, že „to není *myšlenka, která určuje existenci, ale existence, ‚esse‘, která určuje myšlenku!*“⁶⁴⁸

Singer, který se snaží být tolerantnější, než je rozumné, vytvořil filosofii, která ve skutečnosti odlidšťuje člověka tím, že jej snižuje na prvky vědomí, které jsou k nerozeznání od mnoha ne-lidských živočichů. Pro bioetika Singera z Princetonu má proto prvořadý význam nikoliv *existence* příslušné lidské osoby, ale *kvalita* jejího života. Tento proces dehumanizace však vede přímo k diskriminaci těch, jejichž kvalita života není dostatečně rozvinutá. Singer nemá jinou volbu než rozdělit lidstvo na ty, kteří mají preferovanou životní situaci, a ty, kteří ji nemají. Tímto způsobem se jeho široký egalitarismus rozpadá na úzký preferencialismus:

Když jsme odmítli víru v Boha, musíme se vzdát myšlenky, že život na této planetě má nějaký předem určený smysl. Život jako celek nemá žádný význam. Život začal, jak nám říkají nejlepší dostupné teorie, náhodnou kombinací plynů; ale pak se vyvinul díky náhodným mutacím a přirozenému výběru. To vše se prostě událo, nestalo se to za žádným obecným účelem. Teď, když to má za následek existenci lidských bytostí, které preferují některé situace před jinými, se však mohou konkrétní životy stát smysluplnými. V tomto významu mohou někteří ateisté najít smysl života.⁶⁴⁹

Život může být pro ateistu smysluplný, když bude schopen strávit svůj život v „preferované situaci“. Ateistická perspektiva se zde ovšem nezaměřuje na lidi, ale na štěstí. Tato kuriózní preference štěstí všech lidí přináší strašlivou logiku. Jako dobrý není označen lidský život nebo stávající lidská bytost, ale „preferovaný stav“. Lidský život není posvátný, ale jistý *způsob* života může být „smysluplný“. Bude-li některé dítě postižené, nebude rozumné je zabít a nahradit je tím, které postižené není a „proto“ má větší šanci na štěstí? „Povede-li smrt postiženého dítěte k narození dalšího dítěte s lepšími vyhlídkami na šťastný život,“ píše Singer, „bude celková míra štěstí větší, pokud postižené dítě bude zabito.“⁶⁵⁰

⁶⁴⁸ Tamtéž, s. 38.

⁶⁴⁹ SINGER. *Practical Ethics*. s. 331.

⁶⁵⁰ FREEDMAN. „The Greater of Two Evils“. s. 26.

Singer má možná pravdu, že pokud všechny ostatní podmínky budou stejné, bude lepší být více šťastný než méně šťastný. Přesto na tomto bodě může být stěžejí založeno ukončení života člověka, který má méně štěstí než hypoteticky uvažované větší štěstí jeho případné náhrady. Etika by se měla soustředit na osoby, nikoliv na míru štěstí, které osoba může nebo nemusí prožívat. Subjekt, který existuje, má právo na život, a Singer ani nikdo jiný, kdo používá „kalkulačku relativního štěstí“, by toto právo nikomu neměl odpírat.

Singer zanedbal konkrétní existenci, a proto se nevyhnutelně odchyluje do abstrakce. Dalo by se říci, že je humanista, protože chce, aby lidé prožívali svou životní situaci lépe a šťastněji. Ale důležitějším faktem je, že se nijak zvlášť nezajímá o skutečné životy těch, kteří se potýkají se situacemi, o nichž on věří, že jsou méně výhodné. Na rozdíl od něj papež Jan Pavel II. zdůrazňuje, že každý lidský život je „nedotknutelný, neopakovatelný a nenahraditelný“. Tímto prohlášením papež vyjadřuje, že naší hlavní prioritou by mělo být více *milovat lidské bytosti než preferovat lepší situace*.

Přesto Singer věří, že sdílí něco důležitého s Janem Pavlem II. V článku z roku 1995 v londýnském týdeníku *Spectator* s názvem „Zabití dítěte není vždy špatné“ řekl Singer o papeži: „Někdy si myslím, že on a já alespoň sdílíme schopnost jasně vidět, co je v sázce.“ V sázce je kultura života založená na etice posvátnosti života. Papež a „pan Singer“ jsou protichůdné póly. „Musel přijít ten den,“ říká Singer, „kdy Koperník dokázal, že Země není středem vesmíru. Je směšné předstírat, že stará etika má smysl, když jej jasně nemá. Představa, že lidský život je posvátný jen proto, že je lidský, je středověká.“

Existuje celá řada faktů, které jsou „jasné“. Jedním z nich je, že Koperník nemohl „dokázat“, že Země není středem vesmíru. Koperník navrhl *teorii* založenou na chybném předpokladu, že planety se pohybují v dokonalých kruzích, a předpokládal, že Slunce je uprostřed, nikoliv ve středu vesmíru, ale v centru toho, co dnes označujeme jako sluneční soustavu. Jiným faktem je, že posvátnost života je židovsko-křesťanským pojmem, nikoliv svévolným produktem středověku. A dalším faktem je, že je neetické zabít osoby se zdravotním postižením jen proto, že jsou postižené.

Na fóru v Princetonu Singer poznamenal, že by podpořil rodiče zdravotně postižených demonstrantů, kdyby se bývali snažili zabít své postižené potomky v dětství. Jedná se o nevlídnou poznámku, která zajistí, že jeho zdravotně postižení odpůrci budou protestovat i nadále.⁶⁵¹

Dále je v Singerově myšlení chybný předpoklad, že utrpení (nebo štěstí) jednotlivců může být přičteno k jakémukoliv jinému, a to vytvoří „všechno to utrpení na světě“. C. S. Lewis vysvětluje, že pokud máte bolesti zubů intenzity x a další osoba v místnosti s vámi má také bolesti zubů intenzity x , „můžete, pokud chcete, říci, že celková míra bolesti v místnosti je nyní $2x$. Ale musíte si uvědomit, že nikdo netrpí bolestí $2x$.“⁶⁵² Nikdo nepocituje ve vědomí sdruženou bolest. Neexistuje žádná taková věc jako součet kolektivního lidského utrpení, protože nikdo sečtenou bolestí netrpí.

Další chybou v Singerově myšlení je to, že filosofie by měla být postavena pouze na základě racionálního myšlení, a pocity a emoce by měly být ignorovány, ne-li vykořeněny. Pokud jde o malé dítě, radí nám v *Praktické etice*, abychom „odložili pocity založené na malém, bezmocném a – někdy – roztomilém vzhledu dítěte“, abychom mohli hodnotit více eticky relevantních aspektů, jako je kvalita života. Tento přístup chladného myšlení je radikálně neslučitelný s naší schopností získat ze života radost jakéhokoli druhu. „Odložením citů stranou“ bychom odložili stranou radost. Radostí se nenaplnuje vědomí, ale srdce. Tak tedy člověk (Singer), který si údajně cení štěstí, touží deaktivovat právě tu schopnost, která štěstí umožňuje. Dr. David van Gend z Queenslandu v Austrálii, praktický lékař a tajemník pobočky Světové federace lékařů ctící lidský život, podotýká, že Singerovo ohlášení rozpadu etiky posvátnosti života je předčasné:

Herodes nemohl zabít všechny nevinné a Singer nemůže podlomit lásku k nevinnému v každém čtenáři. Tak jak některá srdce změkknou při pohledu na dítě vrtící se ve spánku nebo dokonce při pohybech vlastního dítěte na ultrazvuku v šestnáctém týdnu, Singerova výzva „odložit city stranou“ při zabíjení dětí bude zapáchat hnilobou.⁶⁵³

⁶⁵¹ HIRSCH. „Professor's Views on Bioethics Anger Disabled“. s. 6.

⁶⁵² LEWIS, C. S. *The Problem of Pain*. New York: Macmillan, 1976. s. 115–116.

⁶⁵³ GEND, David van. „On the ‚Sanctity of Human Life‘“. *Quadrant*. září 1995. s. 60.

Rozum a emoce nejsou ve vzájemném rozporu. Takový předpoklad je vlastní karteziánskému dualismu. V integrované osobě tvoří rozum a emoce nerozlučitelnou jednotu. Pro člověka znamená odložit stranou své pocity proto, aby získal „etický“ pohled na situaci, totéž, jako odložit stranou svou lidskost. Je to právě tento naprostý odstup od vlastních morálních pocitů, zvláště důležitý v případě, kdy jednotlivec nezakouší vůbec žádné emoce, má-li dítě, u nějž je podezření na morální poruchu. Singer zřejmě nahlíží na praktickou etiku způsobem, jakým nahlížíme na praktickou matematiku. To však etiku dehumanizuje. Vnímání etického významu věcí není oddělenou činností rozumu. Existuje „smysl pro morálku“ (James Q. Wilson) a „moudrost odporu/nechuti“ (Leon Kass), a „vrozené poznání“ (Jacques Maritain) a „koexistence“ (Gabriel Marcel), které zahrnují harmonickou integraci rozumu a citu.

„Srdce má důvody, o nichž rozum neví nic,“ řekl Pascal. Neurobiolog Antonio Damasio, autor knihy *Descartův omyl. Emoce, rozum a lidský mozek*, nachází vědecké důkazy, že „absence emocí se zdá být přinejmenším stejně zhoubnou pro racionalitu jako nadbytek emocí. ... Emoce mohou dost dobře být i podpůrným systémem, bez něhož konstrukce rozumu nemůže správně fungovat a může se dokonce zhroutit.“⁶⁵⁴ Etika, která je více náchylná ke „kolapsu“, tedy není etikou založenou na osobní integraci rozumu a citu, ale je racionálním přístupem, který je oddělen od emocí, a proto opuštěn jako jednostranný, zranitelný a kontraproduktivní.

Singer podtrhuje význam rozumu, tolerance a soucitu. Ale jeho nadměrný důraz na rozum vytlačuje lidský cit. Jeho příliš nadšená obhajoba tolerance působí, že ztrácí ze zřetele rozlišovací schopnost člověka (nemá námitky proti sexuálním „vztahům“ mezi lidmi a ne-lidskými živočichy). A jeho citlivost na soucit je uplatňována na úkor nedostatku pochopení, že utrpení může mít osobní význam. V konečném důsledku je jeho filosofie jednostranná a zkreslená. Tím nahrává kultuře smrti, protože nedůvěřuje působnosti srdce, nedokáže rozeznat skutečnou důstojnost lidské osoby a povyšuje zabíjení nevinných lidských bytostí – mladých i starých – na úroveň sociální terapie.

D.D.M.

⁶⁵⁴ DAMASIO, Antonio. „Descartes' Error and the Future of Human Life“. *Scientific American*. říjen 1994. s. 144.

ZÁVĚR

Personalismus a kultura života

Ve filmu *Muž, který činí zázraky* z roku 1936 obdařili rozverní bohové obyčejného člověka mimořádnou mocí nad neživými předměty. V průběhu filmu, natočeném podle příběhu H. G. Wellse, hrdina opakovaně popisuje jejich neobvyklý dar jako „sílu vůle“. Vyzbrojen takovou „silou vůle“ je schopen pohybovat jakýmkoliv hmotným předmětem přesně tak, jak si usmyslí. Dokáže přepravit předměty i lidi do jakékoli oblasti světa, přestěhovat budovy, dokonce i způsobit, že věci zmizí a pak se znovu objeví, to vše pouze silou své vlastní vůle.

Bohužel však není obdařen moudrostí, přičemž hojně využívání jeho nově objevené síly nakonec způsobí takový chaos, že se daru vzdá a vrátí se do svého bývalého postavení neatraktivního obchodního účetního.

Toto pojetí „síly vůle“ (na rozdíl od síly zůstat odolným ve chvílích pokušení) je vyhrazeno říši fantazie. Na každého z nás může přijít pokušení přát si takovou moc. Avšak vypravěči příběhů nám od nepaměti opakovali, že bychom takovou moc vždy používali k destruktivním účelům, protože nejsme nijak zvlášť moudré bytosti.

Jiné pojetí síly vůle je to, které najdeme ve spisech Nietzscheho a jiných uctívačů vůle, kteří redukovali všechny morální hodnoty na vlastní osobu, která vykonává svou vlastní vůli. V tomto případě se předpokládá, že neexistují žádné jiné hodnoty než vůle samotná, a proto jsou všechny projevy vůle ospravedlněny. Zde se přesouváme z *psychokineze* (schopnost pohybovat věcmi) k *egoismu* (u něhož jedinec věří, že je středobodem vesmíru), od „síly vůle“ ke „svévůli“.

Svévolnost vede nevyhnutelně k izolaci vlastní osoby od druhých lidí. Ale více než izolaci vlastní osoby způsobuje svévole to, že ji vykazuje do exilu. Kromě toho představuje odtržení od všech hodnot, které mimo vlastní osobu existují. Tento exil pak následně vede k duchovnímu ochuzení.

Psychiatr Leslie Farber nazval současnou epochu „věkem neuspořádané vůle“.⁶⁵⁵ Vůle se soustředěním na sebe sama odvrací od svého přirozeného sklonu konat dobro pro druhého – tomu, co tradičně chápeme jako *lásku* – a zároveň sama sebe redukuje na pouhou *touhu*. Ale touha není tak realistická ani tak odhodlaná jako vůle. Takový obrat je „zmatený“ v tom smyslu, že nepůsobí jako aktivita přirozeně směřovaná navenek, která potvrzuje, co je dobré. Spíše je toto působení vázáno na vlastní osobu a působí v jakémsi světě snů.

Síla vůle vede k destrukci, zatímco svévole způsobuje exil. Naproti tomu *dobrá vůle* nabízí možnost realistické spolupráce s hodnotami, které se nacházejí mimo samotnou vůli. Dobrá vůle může být rozhodnutím zapojit se pozitivně a láskyplně do života druhých. Přísně vzato patří síla vůle do říše fantazie, a svévole patří do psychopatie; ale dobrá vůle patří do světa skutečných hodnot a skutečných lidí.

Je jistě možné, že člověk bude ochoten dělat špatné věci, ale dobrá vůle se přesouvá z omezené říše fantazie a soustředěnosti na sebe sama a vstupuje do světa objektivních hodnot. Dobrá vůle dělat to, co je správné, představuje naplnění vůle. Taková „dobrovolnost“ je vyjádřením člověka jako *osoby*, někoho, kdo koná svou vůli v reálném světě, v němž je realizována spolupráce, součinnost a vzájemně se obohacující vztahy.

Architekti kultury smrti popisovaní v této knize jsou především ateisté a individualisté. Nezakládají svá stanoviska na zásadní představě, že lidská bytost je osobou, která ochotně spolupracuje s Bohem a druhými lidmi za účelem skutečného vybudování kultury života. Jako ateisté se sami odloučili od Boha. Jako pouhé jednotlivé bytosti se odcizili od svých bližních. Freud uvádí v knize *Totem a tabu*, že „Bůh v podstatě není ničím jiným než vznešeným otcem“, zatímco Nietzsche prohlašuje: „Není nikdo mezi živými

⁶⁵⁵ FARBER, Leslie. *The Ways of the Will*. New York: Basic Books, 1965.

nebo mrtvými, s nímž cítím sebemenší spřízněnost.⁶⁵⁶ Tyto postoje jsou pro architektury kultury smrti charakteristické. Představují osobnosti smrti, jejichž architektura může vytvořit pouze smrt.

Člověk je „architektem svého vlastního neštěstí“, píše laureátka Nobelovy ceny Sigrid Undsetová.⁶⁵⁷ Problém netkví ve hvězdách ani v našich genech, ale v lidské vůli. Když se rozhodneme vymazat Boha a vzdát se objektivních hodnot, nemůžeme získat žádnou moc. Naopak jen přispíváme ke zkáze tím, že šíříme „nicotu“. Jacques Maritain poznamenává, že Kristova slova „beze mne nemůžete činit nic“ mají dvě úrovně významu. První se týká neschopnosti udělat cokoli, co je dobré (např. práce při budování kultury života). Druhá se týká linie zla, což naznačuje, že můžete konat „nic“, čili „uvádět do praxe nicotu a být nicotou, která zraňuje [druhé] a vytváří zlo“.⁶⁵⁸ Právě v tomto pojetí konání „nicoty“ – nakažení se nebytím a dokonce i smrtí – nacházíme původ kultury smrti. Svévlná osoba, která je architektem kultury smrti, pohrdá Bohem i bližním tím, že povyšuje své vlastní ego. To je důvod, proč Jan Pavel II. uvádí v encyklice *Evangelium Vitae* z roku 1995, že „při hledání hlubších kořenů zápasu mezi ‚kulturou života‘ a ‚kulturou smrti‘... se musíme dotknout vlastního citlivého bodu, podstaty toho hrozného stavu, který zakouší člověk našeho věku: je to *ztráta vztahu k Bohu i k člověku*“.⁶⁵⁹

Zde nám personalismus Jana Pavla II. umožňuje vidět antropologické omyly, které se nacházejí v základech kultury smrti. My lidé nejsme osamělé ostrovy, ale lidské osoby. Jako takoví máme povahu, která není v první řadě soustředěna na vlastní já, ale je zaměřena na sebedarování:

Skrze světlo rozumu a s pomocí ctnosti lidská osoba objevuje ve svém těle předznamenání, význam i příslib vlastního darování se, podle moudrého plánu Stvořitele. Právě ve světle důstojnosti lidské osoby, jež se potvrzuje sama sebou, rozum chápe zvláštní morální hodnotu některých

⁶⁵⁶ THOMAS, Henry, THOMAS, Dana Lee. „Friedrich Nietzsche“. *Living Biographies of Great Philosophers*. North Stratford, NH: Ayer Company Publishers, 1977. s. 6.

⁶⁵⁷ WINSNES, A. H. *Sigrid Undset: A Study in Christian Realism*. New York: Sheed and Ward, 1953. s. 8.

⁶⁵⁸ MARITAIN, Jacques. *St. Thomas and the Problem of Evil*. Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1942. s. 36.

⁶⁵⁹ Jan Pavel II. *Evangelium Vitae*. č. 21.

dober, k nimž lidská osoba má přirozený sklon. V důsledku toho, že lidskou osobu nelze omezit na jakousi svobodu, která rozhoduje o sobě samé, a vzhledem k tomu, že lidská osoba má určitou duchovní a tělesnou strukturu a současně cítí i původní morální požadavek milovat a respektovat lidskou osobu jako cíl a nikoliv jen jako pouhý prostředek, stává se pak vnitřně nutným i respektování některých základních lidských dober, neboť jinak se upadá do relativismu a libovůle.⁶⁶⁰

Pojem *Já-Ty* je nedělitelný monadický (jednočlenný) prvek, který odhaluje povahu lidské osoby. Radikální individualista je odtržen od druhých a slepý k pravdě. Lidská osoba se naopak *podílí* na životě Boha a bližního a na základě své vlastní přirozené schopnosti je schopna rozeznat nádheru pravdy. „Žijte jako děti světla...“, radí Jan Pavel II., „zkoumejte, co se líbí Pánu. Nepodílejte se na neúčinných skutcích tmy (Ef 5,8.10–11). V sociálním kontextu naší doby, který se vyznačuje těžkým zápasem mezi ‚kulturou života‘ a ‚kulturou smrti‘, musí být vnitřně *probuzen hluboký kritický smysl* pro rozlišování skutečných hodnot a základních vztahů.“⁶⁶¹

Tento hlubší kritický smysl nám skutečně umožňuje vidět, že jádrem sporu je střet mezi autentickou lidskou bytostí, která se jako osoba podílí na životě Boha a bližního, a neautentickou lidskou bytostí, která jako svévolný individualista pohlíží na ostatní nikoliv ve smyslu vztahu *Já-Ty*, ale *Já-To*.

Sigrid Undsetová hovořila o „nespočetných duších, které žily po celá staletí, každá z nich uvězněná v zamotané síti svého vlastního já, z nichž nás nemůže osvobodit žádná nauka, pouze Bůh, a to jedině jeho smrtí na kříži“.⁶⁶² Překonání cesty od sobeckého egoismu k milující osobnosti je ústředním lidským dramatem.

George Weigel hodnotí v životopise Jana Pavla II. *Svědék naděje* papežství Svatého otce jako „drama o jednom dějství“ umocněné „napětím mezi různými falešnými humanismy, které degradují lidstvo, jež, jak sami tvrdí, brání a povznášejí, a pravdivým humanismem, pro který svědčí biblická vize lidské bytosti“.⁶⁶³

⁶⁶⁰ Jan Pavel II. *Veritatis Splendor*. č. 48.

⁶⁶¹ Jan Pavel II. *Evangelium Vitae*. č. 95.

⁶⁶² WINSNES. *Sigrid Undset*. s. 90.

⁶⁶³ WEIGEL, George. *Witness to Hope*. New York: Harper Collins, 1999. s. 334

Mariino *Fiat* – „Ať se mi stane podle tvého slova“ – dokonale sjednocuje lidskou svobodu a ochotu být osobou, která spolupracuje při budování kultury života. Psychiatr Karl Stern poznamenal, že Mariino *Fiat* je srovnatelné jedině s *Fiat* Stvořitelovým „Budiž světlo“: „Ticho mlčenlivého *souhlasu* se mohlo svou svobodou rovnat jedině prvotní svobodě aktu stvoření.“⁶⁶⁴

Není to otázka *svobody*, co rozděluje architektky života a smrti. Svobodu volby máme my všichni. Dělení na strany „pro potraty“ a „pro život“ je nesprávnou dichotomií. Jádrem problému je *antropologický realismus*. Jaká je realita lidské bytosti? Jaké jsou skutečné hodnoty, které si musíme dobrovolně vybrat, abychom naplnili náš vlastní smysl jako osoby? Jaká je realita smrti a zla? „Hleď; předložil jsem ti dnes život a dobro i smrt a zlo...; předložil jsem ti život i smrt, požehnání i zlořečení. *Vyvol si tedy život, abys byl živ ty i tvé potomstvo.*“ V komentáři k této pasáži *Deuteronomia* (Dt 30,15.19) Jan Pavel II. prohlašuje: „To se týká jistě i nás, kteří jsme každodenně voláni k rozhodování mezi ‚kulturou života‘ a ‚kulturou smrti‘.“⁶⁶⁵

Život a smrt se od sebe jistě liší. Lidi můžeme po právu posuzovat podle jejich ovoce. Ale nechceme čekat na konečné účtování, ještě než se dozvíme, zda jsme volili život nebo smrt. To je důvod, proč je personalismus Jana Pavla II. užitečný i kritický zároveň. Jako úzký reflektor se soustředí na to, kdo jsme a co bychom dnes měli dělat. Jsme lidé, kteří potřebují být vysvobozeni ze samoty nebo sobectví bez ohledu na to, nakolik jím trpíme, abychom mohli prostřednictvím lásky zosobnit své vztahy s druhými lidmi. To je základem budování kultury života. Nechceme kategorizovat lidi a eliminovat ty, o nichž soudíme, že jsou slabší. Naopak uznáváme každý lidský život a ke každému přistupujeme jako ke svému druhému „já“. Jsme postaveni před volbu mezi odcizením a účastí. Hlavním úkolem nás jako lidských osob je mít láskyplnou účast na životě druhých lidí. Přitom nám možná budou architekti kultury smrti připadat jako velmi beznadějný začátek. Přesto je to v důsledku reality, která je kultuře smrti vlastní, začátek vpravdě revoluční, neboť vytváří půdu pro konečný rozkvět kultury života.

D.D.M.

⁶⁶⁴ STERN, Karl. *The Flight from Woman*. New York: Farar, Straus, and Giroux, 1965. s. 274

⁶⁶⁵ Jan Pavel II. *Evangelium Vitae*. č. 28.

REJSTŘÍK

A

- absence otce 172
- Adelman, Adrian 275
- Adelmanová, Ethel 275
- Adkinsová, Janet 283, 288
- Alan Guttmacher Institute 239, 253
- Alberson, Corey 230
- Altruismus
 - Badinterová o narcismu 155–156
 - Randová o individualismu 41, 42–45
- Americká federace pro kontrolu porodnosti 239
- Americká federace pro plánované rodičovství (PPFA)
 - umělé potraty 239, 249
- Americká liga pro kontrolu porodnosti 239
- Americká společnost pro eugeniku 239
- Analýza charakteru*, Reich 181
- Angellová, Marcia 284
- Anthem*, Randová 45
- Anthropogenie*, Haeckel 83
- antikoncepce
 - Badinterová a práva ženy 152
- ateismus 137, 304
 - Badinterová 152
 - Comteova ateistická společnost 112
 - Darwin 65
 - de Beauvoirová 148
 - Feuerbach 96
 - Freud 304
 - Guttmacher 253
 - humanismus 96, 101
 - Kinsey 217
 - láska a marxismus 105, 113
 - Maritain 39, 101–102, 305
 - Marx 96, 101
 - nicota 305
 - Nietzsche 32, 40, 303
 - Reich 176
 - Sartre 131, 132, 136
 - Schopenhauer 23, 32
 - Singer o štěstí a ateismu 295
- ateističtí existencialisté
 - Badinterová 149–161
 - de Beauvoirová 139–148
 - Sartre 129–138
- Atlas pokrčil rameny*, Randová 41, 44, 46
- Augustin, sv. 186, 193
- Ayn Rand Institute 45

B

- Badinterová
 - absolutní hodnota Ega 154–157, 156
 - altruismus a narcismus 156
 - antikoncepce/potrat a práva ženy 152
 - ateismus 152
 - filosofie 150–157
 - komplementarita 151, 157
 - obrat v současné historii/kolaps

- patriarchátu 150
 od historického pesimismu
 k evolučnímu optimismu
 150–152
 popření bližního a povinnosti vůči
 ostatním 156
 rovnost a nahrazení opozice
 podobností 151–153, 157
 sexuální komplementarita a sexuální
 asymetrie v historii 151
 Schopenhauerova Vůle 23
 skupinový egoismus/narcismus 155
 tabu incestu 152
 technologie pro těhotenství mužů 153
 umělé potraty 152, 156
 víra v čas a vědu 151, 154
 vliv de Beauvoirové 149
 zrušená vazba mezi biologickou
 a kulturní podstatou 151
 Badinterová, Elisabeth 149–161
 Bairová, Deirdre 144, 149
 Bakan, David 171
 Barrett, William 37, 134, 142
 Bateson, Gregory 201
 Batesonová, Mary Catherine 202
 Baudelaire, Charles 30
 Becker, Ernest 166
 Benedictová, Ruth 202
 Berďajev, Nikolaj 154
 Berger, Peter 46
 bestialita 165
 Bethke-Elshtain, Jean 144
 Binding, Karl 90
 bios (život) 28, 49
 Blackmanová, Ruth Chapin 46
 Bloom, Allan 47, 103
 Boas, Franz 200
 Bohan, James F. 123
Bohové ateismu, Miceli 109, 137
 Bölsche, Wilhelm 90
 Branden, Nathaniel 47
 Brandenová, Barbara 47
 Brinton, Crane 38
 Brown, David 187
 Browne, William 55
 Brown, John Mason 280
 Brownová
 bezdětnost 192
 Cosmo girl 189
 Cosmopolitan, časopis 188
 filosofie peněz 186
 filosofie sexu 186, 190
 filosofie úspěchu 186
 neřesti jako ctnosti 185
 Nietzsche 185
 rodiče 192
 Sex a nezadaná dívka 187
 sobectví 185, 190, 192
 stárnutí, strach ze smrti 193
 umělé potraty 192
 vliv 189–191
 Brownová, Helen Gurley 185–197
 Brysonová, Gwen 286
 Buber, Martin 154
Budoucnost jedné iluze, Freud 168
 Butler, Louisa 79
Bytí a nicota, Sartre 131, 133, 135,
 139, 140, 142
- ## C
- Cain, Vince 275
 Cattier, Michel 181
 Cerf, Bennett 46
Cesta Jean, Humphry a Wickett 270,
 271
 Comte
 ateistická společnost 112
 Clotilde de Vaux 108
 egocentrismus a modlářství 110
 empirické vědy 113
 Feuerbach 105
 humanita jako objekt úcty 105–108,
 110–112
 katolicismus 107
 láska 113
 manželství 108
 Marx 113
 mládí 106
 pozitivismus 105, 108, 113
 utopista 105
 vady křesťanství 106
 vliv 113
 Comte, Auguste 105–307
 Comte, Caroline Massin 108
 Coppens, Myriam 284
Cosmopolitan, časopis 188
 Cressman, Luther 201, 202
Ctnost sobectví, Randová 44

D

- Damasio, Antonio 298
Dar Mudrce, Henry 44
 Darwin
 ateismus 65
 Beagle
 biolog 56
 dvojakost 65
 dvojí život 56
 eugenika 58, 64, 67
 evoluce člověka 53, 65, 69–72, 77, 291
 evoluce jako morální pokrok 61
 Galton 67, 78
 Haeckel 81–84, 88
 manželství a rodina 56, 64
 mláď 53
 monogamie a přirozený výběr 61, 203
 morálka a přirozený výběr 58–61
 obava z evolučního pádu 64
 O původu člověka 55, 58–61, 62, 71
 přirozený výběr 58–61, 69–72, 88
 přirozený výběr a rasismus 61–64, 65, 88
 přirozený výběr jedinců 58
 rané vlivy 54
 sociální instinkty a morálka 60–63
 stáří a smrt 64
 studium 68
 svědomí a přirozený výběr 59–60
 umělý výběr a šlechtění 70, 71
 utrpení zvířat 291
 vzdělání 53–54
 Darwin, Emma Wedgwood 56, 64, 82
 Darwin, Erasmus 53
 Darwin, Charles 53–65
 darwinismus
 biologická revoluce 164
 Haeckelův monismus 84–87
 Kinsey 216
 Singer 290
 Darwin, Major Leonard 78
 Darwin, Robert 53–54
 Darwin, Sir George 78
 Darwin, Susannah Wedgwood 53
 Dawkins, Richard 22
 Deale, Alan B. 284
 de Beauvoirová 139–148
 ateismus 148
 autoritářství a žena 144
 Badinterová 149
 dichotomie života a smrti 147
Druhé pohlaví 139, 141, 142, 145, 147
 filosofie 140, 150
 historický pesimismus 150
 láska k bližnímu 141
 marxismus/konunismus 145
 nicota a svoboda 146
 osobní prvky ve filosofii 147
 prázdnota a beznaděj 144
 Sartre 131, 139, 142, 145
 Schopenhauerova Vůle 23
 smrt 149
 současný feminismus 145, 149
 temné dětství 146
 transcendence a imanence 147
 umělé potraty 144, 147
 ženské zošklivování si sebe sama 142, 146, 147
Dědičný genius
 Galton 69, 77–78
 Dellenback, William 220
 de Lubac, Henri 110, 112
 Delury, George 281
 DeMarchi, Luigi 250
 DeMarchi, Maria 250
 Descartes, René 26, 294
Děti chtěné nebo náhodné, Guttmacher 253–255
 de Vaux, Clotilde 108
 Dickinson, Robert Latou 244–246
Didaché (Učení dvanácti apoštolů) 10–11
 dobrá vůle a mezilidské vztahy 304
 Dodgeová, Mabel 232
Dospívání v Samoi, Meadová 201, 203, 204
Druhé pohlaví, de Beauvoirová 139–144, 140, 144
 Dumas, George 110
 Durant, Will 25
E
Ecce Homo, Nietzsche 35
 Eliot, T. S. 132
 Ellis, Havelock 234

- Engels, Friedrich 99
 Ephron, Nora 45
 epikureismus 57
 Episkopální církev 200
Esej o ženách, Schopenhauer 27
 Eugenici a evolucionisté
 Darwin 53–65
 Galton 67
 Haeckel 81
 eugenika
 Darwin 58, 64, 67
 Galton 67, 71–74
 Gamble 243–245, 246–249
 Haeckelův darwinistický monismus 84–91
 Hitler 82–85, 84, 89–91
 Kinsey 216–218
 kontrola porodnosti 236, 243, 249
 náboženská kauza 77
 nacismus 100, 239, 246
 nucená sterilizace 76, 238, 244
 Plánované rodičovství 79, 237, 239
 podpora rozmnožování schopných 243
 rasismus 64, 74
 redukce rozmnožování neschopných 243–246, 246–249
 Sangerová 216, 232, 236, 238, 243, 249
 umělé potraty 262
 USA 79
 utopie 77
 eutanazie
 Haeckelův monismus 90
 Singer 289
 Viz také Humphry, Derek; Kevorkian, Jack; sebevražda asistovaná
 soudní systém 281
Evangelium Vitae, Jan Pavel II. 12, 305
 evoluce
 člověk 58, 65, 69, 77, 85, 291
 Guttmacherova teorie 257
 Guttmacherova teorie sexuality u primátů/člověka 255
 jako morální pokrok 61
 rané názory 56
 Sangerové teorie sexuální touhy 180, 232
 Viz také Darwin, Charles; Galton, Francis; Haeckel, Ernst
- F**
- Farber, Leslie 304
 feminismus
 Comteův vliv 113
 Viz také Badinterová, Elisabeth
 feminismus současný
 de Beauvoirová 145, 151
 Feuerbach, Ludwig 96, 105
 Finnis, John 116, 122
 Flanaganová, Geraldine Lux 116
 Flaubert, Gustave 30
 Fortune, Reo 201
 francouzská revoluce 106, 158
 Freeman, Derek 205–207
 Freud
 absence otce 171
 anatomie a osud ženy 145
 ateismus 304
 dábel a agrese 171
 Ego 168
 Eucharistie 165
 filosofie 163–165
 Id 167
 intelektuální vliv 172
 iracionalita filosofie 166–168
 láska 172
 „Mistr podezíravosti“ 102
 Mojžiš 170
 mystické zkušenosti 165
 mytické prvky filosofie 170–172
 námítky proti náboženství 165, 168
 nekoherentní nedůvěryhodná filosofie 164, 172
 Nietzsche 163, 167
 představa Boha 165, 304
 psychoanalýza 165, 171
 psychologická revoluce 164
 původ monoteistického náboženství 170
 reduktivní filosofie a materialismus 164–166, 172
 Reich 178
 rozpor mezi instinktem a omezením civilizace 168
 Schopenhauerova vůle 23–24
 Schopenhauerův vliv 25, 163, 167
 slast jako negativum 168
 smlouva s ďáblem 171
 Superego 168

utrpení lidstva 168
 víra ve vědu 163, 170–172, 172–175
Freud: Politické a sociální myšlení,
 Roazen 171
 Freud, Sigmund 163–173
 Friedanová, Betty 144, 189
Funkce orgasmu, Reich 181

G

Galton
 Darwin 65, 67–70
 dědičnost a přirozené schopnosti
 69–71
Dědičný genius 69, 74, 77–80
 eugenici a podpora rozmnožování
 schopných 243
 eugenici a redukce rozmnožování
 neschopných 243–246,
 246–249
 eugenika 67, 71–74, 76–77
 eugenika jako náboženská kauza 77
 Haeckel 243, 247
 kontrola porodnosti a eugenika 243
 kontrola porodnosti/antikoncepce
 a eugenika 246
 manželství a velká rodina 243
 metody antikoncepce 248
 mládí a cestování 67
 nucená sterilizace 244
 obhajoba kontroly porodnosti 243,
 245–247
 přirozený výběr 75–78
 rasismus a eugenika 76–77
 Sangerová 242, 248–250
 terénní pracovníci antikoncepce
 a kliniky ve světě 248
 umělý výběr a šlechtění 70, 76
 utopie 77
 uznání ve stáří 78
 Galton, Francis 67
 Galton, Samuel 67
 Gamble
 eugenika 243–247, 246
 fond Pathfinder 250
 italské hnutí za antikoncepci 250
 nacistická eugenika 246
 Plánované rodičovství 249
 rasismus 246, 249
 rodina a mládí 241
 Gamble, Clarence 241–251
 Gamble, David 241
 Gamble, James 241
 Gamble, Sarah Bradley 243
 Gardner, Martin 181
 Gatens, Moira 142
 Gebhard, Paul 223
 Gend, David 297
 Gilbertová, Alice 285
 Gilder, George 46
 Goethe, Johann Wolfgang von 26–25,
 30–29
 Gogol, Nikolai 185
 Goldman, Emma 232
 Goldmanová, Emma 233
 Goldstein, Jonah 234
 Gorcyca, David 286
 Granfield, David 116
 Grant, Robert 54, 56, 57
 Gray, Madeline 231, 240
 Grisez, Germain 116
 Guillebaud, Jean-Claude 180
 Guttmacher
 Alan Guttmacher Institute 239, 253
 ateismus 253
 eugenické úvahy a terapeutické
 umělé potraty 260
 evoluční pohled na sexualitu
 primátů/lidí 255, 260
 evoluční původ manželství/
 monogamie 257
 evoluční sklon k promiskuitě 257,
 260
 lidská morálka a zákon 254, 260
 manželství a sexuální odpovědnost
 259
 nálepka konzervatismu 260
 obhajoba antikoncepce 254, 257
 obhajoba umělých potratů 253, 259
 Plánované rodičovství 239
 potratový zákon 257–259
 psychické zdraví a umělé potraty
 261–262
 rodina a mládí 253
 Roe v. Wade 264
 sociální vědomí 254, 263–264
 umělé oplodnění 258
 vědecká manipulace sexuality 258
 znásilnění 257
 Guttmacher, Adolf 253

Guttmacher, Alan 253–267
 Guttmacher, Laura 253
 Guttmacher, Leonore Gidding 254

H

Haeckel
 antikřestanství 84
 Darwin 81–84, 88
 eugenika 84, 89
 eutanazie 90
 Hitler 89
 monismus 84–89
 monismus a darwinismus 84–87
 monismus a křestanství 84
 nacistická eugenika 88
 rasismus 88–89
 rasová nadřazenost Němců 89
 sebevražda 87
 umělé potraty 87
 vliv 83, 90
 Haeckel, Agnes Huschke 82
 Haeckel, Anna Sethe 81
 Haeckel, Ernst 81
 Hegel, Georg W. F. 22–21, 40, 97, 99,
 101
 Hemlock Society
 Humphry 269–272, 276, 284
 Kevorkian 281, 283, 285
 Hicks, Granville 46
 Higgins, Anna Purcell 230, 231
 Higgins, Michael Hennessey 229, 230
 Higginsová, Anna Purcell 229
 Hitler
 Galton 75
 Haeckelův monismus 84, 89
 nacismus 84–86, 89–91, 100
 německé lidové hnutí 84
 Hitler, Adolf
 eugenika 75, 82
 Hobbes, Thomas 166
 Hoche, Alfred 90
 homosexualita
 Kinsey 214–216, 218–221, 222–223,
 226
 Kinseyho data 222–225
 Meadová o samojské homosexualitě
 203
 Meadová o současné homosexualitě
 202, 209

hřích 171
 Viz prvotní hřích
Humanae vitae, Pavel VI. 250
 humanismus
 ateismus 96, 101
 Comte 113
 Marxův 96, 97
 Humphry
 Kevorkian 273, 277
 kritické hodnocení 272, 277
 odpovědnost za sebevraždu 274
 racionální sebevražda s asistencí
 lékaře 277
 rodiče a dětství 270
 rozum/racionalita 273
 sebevražda a občanská svoboda 277
 sebevražda pro neterminálně
 nemocné 276
 Singer 289
 smrt druhé ženy 271, 277
 smrt první ženy 270
 zdánlivá víra v charakter lidí 276
 Humphry, Derek 269–278
 Humphry, Jean Crane 270
 Humphryová, Ann Wickett 271, 277
 Huxley, Thomas 82
 Hyde, Thomas 286

Ch

Chamberlain, John 46
 Chambers, Whittaker 44
 Chaput, Charles J. 277
 Chesterton, G. K. 48
 Child, Harold 234

I

incest 152
 individualismus 304
Intelektuálové, Johnson 145
 italské hnutí kontroly porodnosti 250

J

Jacobsen, Dr. Cecil 153
 Jan Pavel II.
 kultura života 12, 305
 Mistři podezřivosti 102
 prvotní hřích 172

Jediný a jeho vlastnictví, Stirner 155
Jednající osoba, Wojtyła 49, 104
 Johnson, Paul 145
 Jones, James 219, 224

K

kapitalismus 44, 101
Kapitál, Marx 99
 Kass, Leon 273, 274, 276, 288, 298
 katolicismus
 Comte a sekularizace 107
 Gamble a kontrola porodnosti v Itálii 250
 Sangerová 229
Kdo ukradl feminismus?, Sommersová 145
 Kevorkian
 60 Minutes – přímý přenos smrti 286
 asistovaná sebevražda klientů 283–284
 dárčovství orgánů a asistovaná sebevražda 283, 287
 Hemlock Society 283–285
 Humphry 273, 277
 kauza Adkinsová 283, 285
 kauzy Millerová a Wantzová 285
 klasická etika/racionalizace zabíjení 279
 lékařské experimenty 282
 mercitron – sebevražedný stroj 282
 mýtus soucitu 287
 obvinění 285
 obvinění z vraždy 284
 odsouzení a trest 286
 rétorika „volby“ a „důstojnosti“ 285
 romantizace zabíjení, sebevraždy 277, 287
 současná racionalizace zabíjení 281–282
 soudní systém a eutanazie 281
 společnost a sebevražda postižených 287
 veřejná podpora 284
 zproštění obžaloby 286
 Kevorkian, Jack 279–288
 Kinsey
 ateismus 215
 brzký sňatek a otcovství 216
 Bussey Institute na Harvardu 215
 darwinismus 216
 dětství 213
 dvojitý život 214
 eugenika 216–218
 filmování sexuálních praktik 220
 homosexualita 214–216, 218
 Institut pro výzkum sexu 219–226
 masturbace 214, 218, 220–224
 metody sběru dat a manipulace 222
 mládí a studium 213–215
 nemoc a smrt 227–228
 pedofilie 224
 přirozenost všech sexuálních praktik 218–225
 rodiče 213
 sexuální výchova 218
 sexuální zvrácenost 214
 trvalý vliv 227
 víra ve vědu 215, 220
 zoofilie 221, 222
 Kinsey, Alfred 213–228
 Kinsey, Alfred Seguire 213
 Kinsey, Clara Bracken McMillen 218, 220
 Kinseyho Institut pro výzkum sexu při Indiana University 219–226
 Kinseyová, Clara Bracken McMillen 217
Kinsey Report 152
 Kinsey, Sarah Ann Charles 213
K jádru křesťanství, Lewis 49
 komunismus
 de Beauvoirová 145
 Reich 178
 Sartre 132
Komunistický manifest, Marx 99
 kontrola porodnosti/antikoncepce
 eugenika 236, 243, 249
 Gambleova propagace 243, 248–250
 Guttmacherova propagace 254, 259
 katolická církev 250
 manželství 251
 metody 248
 rasismus 249
 Sangerové propagace 230, 231, 236–238
 sexuální svoboda/libertinismus 250
 v Itálii 250
 koperníkovská revoluce 164
 Královská geografická společnost 68

kultura smrti
 definice 11–12
 kultura života
 křesťanská kultura 10–13
 kultura smrti
 rozdíl 12
 personalismus Jana Pavla II. 305
 přechod od bios k zoé 49
 realismus 307
 základ 30, 158
Kurz pozitivní filosofie, Comte 105

L

Lamarck, Jean-Baptiste 54
 Lamm, Richard 277
 Langmyhr, George 260
 Larue, Gerald 271
 láska
 de Beauvoirová 141
 marxistický ateismus 104, 105
 Nietzscheho sebeláska 36, 39
 Reich 177, 181
 Sartrovo pokřivení lásky 135
 v Comteově filosofii 105
 ve filosofii Thomsonové 122–123
 ve Freudově filosofii 172
 Wojtyła a zodpovědná láska 175
Láska a zodpovědnost, Wojtyła 175
 Lebovová, Myrna 281
 Lejeune, Jérôme 116
 Lewis, C. S. 49, 297
Lidská sterilizace: Techniky trvalé antikoncepce, Dickinson a Gamble 244
 Lief, Harold 260
 Lifton, Robert Jay 90
 Liley, Albert 116
 Livingstone, David 68
 Lyell, Charles 56

M

MacDonald, Angus 234
 Mann, Thomas 25, 30–29
 manželství
 antikoncepce 250
 Guttmacher a evoluční původ 255
 Guttmacher a sexuální odpovědnost 259

Meadová a manželství na zkoušku 210
 Marcel, Gabriel 135, 154, 298
Margaret Meadová a Samoa, Freeman 205
 Maria
 Fiat 307
 Maritain
 Badinterová 154
 Comte 109, 110
 freudovská filosofie 164–165
 Maritain, Jacques 39, 101–102, 305
 Marx
 ateismus 96, 101
 ateismus a odcizení 97
 Comte 112
 Engels 99
 Feuerbachův vliv 96, 99
 humanismus 96, 101
 kritika kapitalismu 97, 101
 láska a marxistický ateismus 104, 113
 mesiášský půvab 98
 „Mistr podezíravosti“ 102
 nacismus 100
 nauka o osobním hříchu 99
 nauka o prvotním hříchu 98
 nauka o spáse 99
 odcizení člověka 97, 103
 osobní selhání 100
 pokřivené křesťanské nauky 98
 popření Boha/odmítnutí náboženství 96, 101–106
 popření osobní identity 99
 Prométheus 95
 přitažlivost marxismu 98
 původ myšlenek 99
 Reich 178
 rodina 100
 třídní boj/revoluce 97
 Marx, Karl 95
 Maslow, Abraham 223
 materialismus
 Freudův 164–166, 172
 Guttmacherův 258–260
 Haeckelův monismus 84–91
 May, Rollo 167
 McClure, Troy 290
 McCrystal, Cal 277
 McMillen, Josephine and William 217
 McNally, Gerald 284

Mead, Edward 200
 Meadová
 bisexualita 201
 Boas 200
 legalizace drog 209
 legalizace sebevraždy 209
 lidská sexualita 202–208
 manželství a rozvody 201, 210
 manželství na zkoušku 210
 náboženská víra 200
 nemoc a smrt 210
 Nová Guinea 201
 obhajoba antikoncepce 208
 obhajoba umělých potrátů 199
 popularita a vliv 199, 205, 208–210
 Samoa 200–207
 samojská homosexualita 203
 samojské manželství 204, 206
 samojské náboženství a praxe 203, 206
 samojské pojetí sexuality a praxe 203–209
 samojské praktiky 203
 sexuální revoluce 199
 sloupky v Redbooku 202
 současná homosexualita/bisexualita 209
 Meadová, Emily Fogg 200
 Meadová, Margaret 199–211
Mein Kampf, Hitler 90
 Métrauxová, Rhoda 202
 Mezinárodní federace pro plánované rodičovství (IPPF)
 Viz také Americká federace pro plánované rodičovství (PPFA)
 Mezinárodní operační skupina proti eutanazii 270
 Miceli, Vincent 109, 137
 Miller, Gerret 255, 256
 Millerová, Sherry 285
 Mill, John Stuart 105, 108–107, 111
Mimo princip slasti, Freud 167
 misogynie
 Sartrova 135, 144
 Schopenhauerova 25
Mít to všechno, Brownová 186
Mojžíš a monoteismus, Freud 170
 Mounier, Emmanuel 154
Mysl moralisty, Rieff 168
Mýtus mateřství, Badinterová 149

N

nacismus
 eugenika 100, 239, 246
 Galton 76
 Gamble 246
 Hitler 84, 89–91, 100
 marxismus 100
 Nietzsche 38
 nucená sterilizace 246
 redukcionismus 166
 Singer 294
 napoleonské války 158
 narcismus 155, 156
 Národní liga pro kontrolu porodnosti 239
Nechte mě umřít, než se probudím, Humphry 272
 německé lidové hnutí Volksbewegung 84
Neřeknuke, Galton 78
Nespokojenost v kultuře, Freud 168
Nevolnosti, Sartre 133, 135
 Nietzsche
 absence otce 172
 antikřesťanské názory 32
 antiplatónská a antisokratovská filosofie 33
 ateismus 32, 40, 303
 Brownová 185
 Dionýsos a Apollo 33
 filosofie 32
 Freud 163, 167
 hlavní neřesti jako ctnosti 185
 „Mistr podezíravosti“ 102
 mládí 32
 nacismus 38
 osamělost 37
 sebeláska 36, 39
 Schopenhauer 23–24, 32
 Schopenhauerova vůle 32
 sny a vize v mládí 37
 šilenství a smrt 37
 Tak pravil Zarathušta 35, 39, 185
 vliv 38
 Wagner 34
 Zarathušta 35
 ženy 37
 Nietzsche, Elisabeth 32
 Nietzsche, Friedrich 31–34

No Exit, Sartre 137
 Noonan, John T., Jr. 116, 120

O

Obecná morfologie, Haeckel 82
 Obchodníci se smrtí
 Humphry 269–278
 Kevorkian 279–288
 Singer 289–301
Obrana umělého potratu, Thomsonová 115–122
O původu člověka, Darwin 55
O původu druhů, Darwin 56, 57, 58, 62, 69, 82
 Orgon institut 180, 182
Osvobození zvířat, Singer 290
 otroctví 62, 98

P

Paley, William 55
Parerga a Paralipomena, Schopenhauer 27
Parsifal, Wagner 34
 Pathfinder Fund 250, 251
 Pavel VI., papež 250
 personalismus Jana Pavla II. 12, 294–296, 305
 Badinterové absolutizace Ega 155
 hodnota každého lidského života 293
 sebedarování 305
 Singer 295
 tomismus 15
 vědomí a individuální osoba 294
 Pfister, Oskar 170
 Pitman, Hobson 234
 Plánované rodičovství (PPFA)
 eugenika 79, 237
 Gamble 249
 Guttmacher 239, 249
 IPPF 249
 protestantské církve 250
 Sangerová 209, 239
 Viz také Alan Guttmacher Institute
 sexuální svoboda/libertinismus 251
 založení 239
 Plato 21
 Platonism 28, 33
Podstata křesťanství, Feuerbach 96, 105

Pochopení Sexu: příručka mladistvého, Guttmacher 260
 Pomeroy, Wardell 152, 220, 224
Popírání smrti, Becker 166
 Portet, Lorenzo 234
 positivism 107, 109, 113
Poslední odchod, Humphry 269–272, 272
 Viz také Humphry, Derek
Povolení k zničení života jedinců života nehodných, Binding a Hoche 90
Praktická etika, Singer 294, 297
 promiskuita 255, 259
 Protestantismus, evangelikální 213
Prsten Nibelungů, Wagner 34
 První mezinárodní kongres eugeniky (1912) 78
 prvotní hřích
 Jan Pavel II. o otcovství a prvotním hříchu 172
 Marxova deformace 98
 Meadová o samojské víře a prvotním hříchu 207
 Reich 179
 Rousseau 178
 Sartrova deformace 135
Přehodnocení života a smrti, Singer 289, 293
Přirozené dějiny stvoření, Haeckel 83
 psychoanalýza 167, 171

R

Radostná věda, Nietzsche 37
 Ramsey, Paul 116
 Randová
 Atlas pokrčil rameny 41–46
 ctnost sobectví 42
 falešná antropologie 48
 jedinec a „právo na život“ 42
 kritiky 44–45
 morální neatraktivita 45
 morálnost altruismu a individualismu 41–46
 mystické/neobjektivní pohledy na morálku 41
 objektivismus a jedinec 42
 populární vliv a následovníci 44–45
 základní pohledy na morálku 41

- Randová, Ayn 41–51
 rasismus
 antikoncepce 249
 Darwinova obava z evolučního pádu 64
 Darwinova teorie přirozeného výběru 61–64, 70
 eugenika 65, 249
 Galton 76
 Gamble 246
 Haeckelův monismus 84
 Sangerová 248
Recept: Medicide, Kevorkian 287
 Regenmorter, Bill 286
 Reich
 ateismus 176
 autorita a svoboda ve filosofii 177
 děti 179
 dětství a rodiče 175
 Freud 178
 freudo-marxistická filosofie 178
 komunismus 178
 láska 175, 181
 lidská sexualita 177–179
 Marx 178
 orgonová energie 180
 pokračující vliv 182
 prvotní hřích 178
 psychiatrické problémy 180
 rodina 179
 sexuální revoluce 175, 178
 sexuální výchova 179
 Schopenhauerova vůle 23
 vyšetřování a žaloba 180
 Reich, Leon 175
 Reich, Wilhelm 175–183
 Reismanová, Judith 223
 relativismus 113
 Ricoeur, Paul 102
 Rieff, Philip 168, 172, 181, 183
 Roazen, Paul 171
Rodina v budoucnosti, Meadová 210
 Roe v. Wade (1973) 260, 263, 264
 Rousseau, Jean-Jacques 145, 178
 Ryder, Richard 290
- S**
- Sachsová, Sadie 232
 Sangerová
 antikoncepce a eugenika 232
 antikřesťanství 235
 dětství a výchova 229
 eugenika 216, 232, 243
 evoluční teorie sexuální touhy 234
 genialita 180
 Gamble 243, 248–250
 nezodpovědná matka 231, 240
 nucená sterilizace 238
 obhajoba antikoncepce 230–231
 Plánované rodičovství 79, 237, 239
 práva žen 239
 radikální politika 231
 rasismus 249
 rodiče 229
 sexuální aféry 233–235, 240–243
 sexuální osvobození 232, 234
 stárnutí, smrt a bída života 240
 zdravotní sestra/porodní asistentka 231
 ženská práva a vzpoura proti manželství 232
 Sangerová, Margaret 229–240
 Sanger, William 231, 232, 233
 Santayana, George 38
 Sartre
 absence otce 172
 absolutní osobní svoboda 131, 136
 ateismus 131
 bytí a esence/existence 131
 de Beauvoirová 131
 dětství 129
 filosofie 131–136
 izolace v bezbožném vesmíru 137
 karteziánský dualismus 133
 komunismus 132
 misogynie 135, 144
 morálka a lidskost/nelidskost 132
 násilí 133
 ontologie bytí-pro-sebe-sama/bytí-v-sobě-samém 133–138
 pokřivení křesťanské lásky 135
 pokřivení prvotního hříchu 135
 politika 132
 propast mezi sebou samým a druhými 135
 psychologie pohlaví 134
 radikální dualismus hmota/vědomí 133, 133–136
 rodiče 129

- Schopenhauerova Vůle 23
 Sartre, Jean-Paul 129–138
 Scavullo, Francesco 189
 sebevražda
 Haeckelův monismus 87
 Humphry 270
 Meadová a legalizace 209
 neterminálně nemocní 276, 285
 občanská svoboda 277
 sebevražda asistovaná
 dárcovství orgánů 283, 287
 Humphry 277
 Kevorkianovi klienti 283–288
 Randová 45
 rétorika „volby“ a „důstojnosti“ 285
 soudní systém 281
 sekulární humanismus 113
 Comte
 Viz Světští utopisté
 Thomsonová 115–127
 Selincourt, Hugh de 234
Sex a nezadaná dívka, Brownová 187
Sexuální chování muže, Kinsey 221, 222, 225
Sexuální chování ženy, Kinsey 221, 225
 sexuální inženýři
 Gamble 241–251
 Gutmacher 253–267
 Kinsey 213–228
 Meadová 199–211
 Sangerová 229–240
 sexuální revoluce
 Viz také Kinsey, Alfred; Sigmund Freud a židovské mystické tradice
 Meadová 199
 Reich 170, 175, 178
 Wojtyła o lásce a zodpovědnosti 175
 sexuální výchova
 Kinsey 218
 Reich 179
 Schlossberg, Herbert 43
 Schopenhauer
 absence otce 172
 ateismus 23, 32
 dualismus rozumu a života 26
 Freud 25, 163, 167
 iracionální vůle 23, 29–30, 32
 misogynie 25–26
 o vůli v realitě/přírodě 22–23, 29
 pesimismus 23
 rodiče 25
 rozum a svoboda 30
 sebeizolace 26
 slepá vůle 22
 vliv na modernu 23–24, 30–31, 32
 zlo a život 23
 životní filosofie jako vůle, svár a bída 28
 Schopenhauer, Arthur 21–24
 Schopenhauer, Heinrich 25
 Schopenhauer, Johanna Trosiener 25
Sigmund Freud a židovské mystické tradice, Bakan 170
 síla vůle 303
 Simonds, Herbert 234
 Simons, Margaret 139
 Singer
 ateismus a štěstí 295
 darwinismus a lidská povaha 290
 dehumanizace 295
 egalitarismus 291
 etika soucitu 291
 eutanasie 294
 Humphry 289
 kritiky 289, 296
 logické chyby 292–295
 myšlení a emoce 297
 nacismus 294
 nahrazení etiky „posvátnosti života“ etikou „kvality života“ 289, 291–294, 297
 ne-lidská zvířata a lidé 290
 personalismus Jana Pavla II. 293
 práva zvířat a diskriminace 290
 široký egalitarismus 290
 štěstí a kvalita života 295, 297
 umělé potraty 88, 121
 úzký preferencialismus 290, 291
 vědomí a utrpení 292–296, 297
 vliv 290
 zabití dětí a nenarozených 292, 295, 296
 Singer, Peter 289–301
 Slee, J. Noah 234, 240
Slova, Sartre 137, 138
 Smith, Wesley J. 269, 287, 289
 sobectví
 Brownová 185, 192
 Randová a ctnost sobectví 42–44
 Sokrates a sokratovská metoda 33
 Sommersová, Christina Hoff 145

Spoluúčast, nebo odcizení, Wojtyła 135
 Steiner, George 171
 sterilizace nucená 129–138
 eugenika 76, 238–243, 244
 Gamble 244–247
 Sangerová 238
 Stern, Karl
 Comte 113
 Freud 166, 173
 Mariino Fiat 307
 Marx 103
 Sartre 134
 Schopenhauer 25–26
 St. Hilaire, Étienne Geoffroy 54
 Stirner, Max 155
 St. John-Stevas, Norman 116
Svět jako vůle a představa,
 Schopenhauer 32
 Světští utopisté
 Comte 105–114
 Marx 95
 Thomsonová 115–127

T

Tak pravil Zarathuštra, Nietzsche 35,
 39, 185
The Birth Control Review 237
The Woman Rebel, časopis 233
 Thomsonová
 analogie etické dilema a umělé
 potraty 117–120
 fantastický, hysterický přístup
 k filosofii 121
 individuální práva a morálka 121
 kluzký svah 117
 morálka postrádající lásku
 a šlechtnost 122, 124
 morální pohled způsobený
 strachem 121
 nejistá školáckost 116
 otázka lidskosti nenarozených 116
 povaha aktu umělého potratu 118
 umělé potraty a vztah matka-dítě
 119, 122
 úmysl aktu umělého potratu 118
 záměna vedlejšího za podstatné 116
 Thomsonová, Judith Jarvis 115–127
 Tillich, Paul 154
 Tomáš Akvinský, sv. 15, 24, 294

Tomismus 15
 Tooley, Michael 88, 292
Totem a tabu, Freud 304
Tristan a Isolda, Wagner 34
Tyranie potěšení, Guillebaud 180

U

Uctívači vůle 303
 Nietzsche 31–40
 Randová 41–51
 Schopenhauer 21
 umělé oplodnění 258
 umělé potraty
 analogie-etické dilema 117–120
 Badinterová 152, 157
 Beauvoirová 147
 Brownová 192
 de Beauvoirová 144
 eugenika 262
 Guttmacher 253, 260
 Haeckel 87
 legalizace 260–262
 legislativa a terapeutické umělé
 potraty 260–262
 Meadová 199, 208
 Obrana umělého potratu,
 Thomsonová 115–122
 Viz také Thomsonová, Judith Jarvis
 Plánované rodičovství 239, 251, 263
 povaha aktu 118
 povaha vztahu matka-dítě 119, 122
 právo na život a etické dilema
 117–120, 122–123
 psychické zdraví 261, 262, 263
 Singer 88, 121
 sociální a ekonomické faktory 263
 úmysl aktu 118
 Undset, Sigrid 305, 306
 unitářství
 Darwin 53, 56–57
 rodina Meadové 200

V

Van Doren, Mark 280
Vášeň mládí, Reich 176
 věda
 Badinterové víra ve vědu 151, 154
 Comteův pozitivismus 107

- Freudova víra ve vědu 163, 170–172, 172–175
 Kinseyova víra ve vědu 215, 220
 Vidal, Gore 46
Vražda Krista, Reich 182
Všechna zvířata jsou si rovna, Singer 290
Vůle k moci, Nietzsche 33
 vůle, síla vlastní vůle a svévole 303
Výklad snů, Freud 171
Výnucený odchod, Smith 270, 287
Vyrůstání v Nové Guinei, Meadová 201
Výstřelky a bludy ve vědě, Gardner 181
 Vyznačovací slasti
 Brownová 185–197
 Freud 163–173
 Reich 175–183
Vzpomínky poslušné dcery, de Beauvoir 146
Vzpomínky z mého života, Galton 77

W

- Wagner, Richard 30–29, 34, 37
 Wantzová, Marjorie 285
 Weber, Max 180
 Wedgwood, Josiah 53
 Weigel, George 306
 Wells, Herman 218
 Wells, H. G. 234, 303
 Wheeler, William 215
 Wheen, Francis 100
 Wilder, Thornton 132
 Williams, Doone 244
 Williams, Greer 244
 Williams, Susan 285
 Wojtyła, Karol
 Viz také personalismus Jana Pavla II.;
 Viz také Jan Pavel II.
 Badinterová 154–155
 odcizení mezi lidmi 104
 Sartrovo vědomí bez lásky 135
 sdílení lidství a spoluúčast 49
 sexuální revoluce a láska,
 zodpovědnost 175

Y

- Youk, Thomas 286

Z

- Zabití dítěte není vždy špatné*, Singer 296
 Zarathuštra 35
Zázraky života, Haeckel 85
 Zdroj, Randová 45–46
 znásilnění 257
 zoe (life) 49
 zoofilie 224, 226
Zrození tragédie, Nietzsche 32
 zvířata, ne-lidská 290–293

Ž

- Žaluji*, film 281
Život Karla Marxe, Wheen 100
Život ve vývoji, Guttmacher 254

Donald De Marco, Benjamin D. Wiker

Architekti kultury smrti

z anglického originálu
„Architects of the Culture of Death“
přeložila Alena Povolná a kol.

Vydalo Res Claritatis
jakou svou 4. publikaci
<http://res.claritatis.cz>

vydání 1., Praha 2011

ISBN 978-80-904143-1-0

I když Brownová [šéfredaktora časopisu *Cosmopolitan*] neměla vlastní děti, vymyslela nebo alespoň načrtla šablonu „Cosmo girl“ – což je „dívka“ mezi osmnácti a čtyřiatřiceti, která chce vzít život do vlastních rukou, to znamená svobodně žít pro vytouženou trojici sex, peníze a úspěch. Tato ideální žena má samozřejmě vytvořenou svou vlastní image, ale je to image Brownové, která je obratně a plánovaně promítána na snadno ovlivnitelné čtenářky *Cosmo Girl*, z nichž se rekrutuje bezpočet „dětí“ Brownové.

Helen Gurley Brownová, Vyznavači slasti

UCTÍVAČI VŮLE

Arthur Schopenhauer, Friedrich Nietzsche, Ayn Randová

EUGENICI A EVOLUCIONISTÉ

Charles Darwin, Francis Galton, Ernst Haeckel

SVĚTŠTÍ UTOPISTÉ

Karl Marx, Auguste Comte, Judith Jarvis Thomsonová

ATEISTIČTÍ EXISTENCIALISTÉ

Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoirová, Elisabeth Badinterová

VYZNAVAČI SLASTI

Sigmund Freud, Wilhelm Reich, Helen Gurley Brownová

SEXUÁLNÍ INŽENÝŘI

Margaret Meadová, Alfred Kinsey, Margaret Sangerová
Clarence Gamble, Alan Guttmacher

OBCHODNÍCI SE SMRTÍ

Derek Humphry, Jack Kevorkian, Peter Singer



9 788090 414310