

## Recenze

Ondřej Lehký: Černý David a kolektiv, *Lidské embryo ve světle bioetiky*, Wolters Kluwer, a.s, společně s vysokou školou CEVRO Institut, Praha 2011, 192 s.

### Lidské embryo v perspektivě bioetiky

Ústřední myšlenku monografie *Lidské embryo v perspektivě bioetiky*<sup>1</sup> velmi dobře vystihují následující slova *L. Vallauriho*: "...problém lidského embrya, ač se může zdát minimální a v materiální (fyzické, ekonomické) rovině prakticky zanedbatelný, je nicméně zcela klíčový v rovině myšlenek a úvah, neboť se bezprostředně dotýká sebepojetí člověka. Pokud by se vědecko-technologický pokrok a možnosti, jež nabízí, na okamžik nepozastavily před embryem, ale vtrhly by bez rozmyšlení a opanovaly toto nepatrné teritorium života, vedeny úvahami a úmysly založenými pouze na tom, jaký užitek mohou mít pro zbytek světa, překročily by práh oblasti, z níž již není návratu."<sup>2</sup>

Stěžejní téma zmíněné publikace tedy představuje lidské embryo, jeho ontologický a z něho vyplývající morální status. Je lidské embryo pouze shlukem buněk, z něhož se sice po nějaké době může vyvinout plnohodnotný lidský jedinec, samo o sobě však žádnou zvláštní hodnotu nemá, nebo se jedná o skutečného lidskou bytost, již náležejí základní práva? A pakliže se o plnohodnotnou lidskou bytost vskutku jedná, nevykazuje současný stav naší civilizace, jež připouští umělé potraty jako cosi zcela legitimního, ba dokonce žádoucího, jejíž experti vymýšlejí a testují další, stále rafinovanější způsoby umělého oplodňování či přímo "chemického" vytváření nových lidských jedinců a jež chce zajišťovat další rozvoj medicíny prostřednictvím experimentů s lidskými embryi redukovánými na pouhý pokusný materiál vpravdě nepřehlédnutelné symptomy alarmujícího kulturního úpadku? Z čeho tento stav vzešel, kde tkví jeho příčiny? A je-li současná kulturní situace vskutku tolik neuspokojivá, jak co nejučinněji přispívat k její zásadní proměně? Především na tyto otázky se snaží odpovědět autoři monografie, o níž zde chceme pojednat. Kniha představuje sborník čtyř textů od různých autorů.<sup>3</sup> Všechny texty spojuje zmíněné ústřední téma i shodná stanoviska k základním problémům, jež klade bioetika. Každý z autorů však prezentuje jiný náhled na danou problematiku.

### Úskalí reprodukční medicíny

*Petr Hach* se ve svém textu soustředí především na možnosti a úskalí nového vědního oboru, který vznikl "spojením embryologie, genetiky a příslušných oblastí porodnictví a gynekologie"<sup>4</sup> - reprodukční medicíny. Ta může mít dvě výrazně odlišné podoby: "Může být projevem snahy o vyřešení organických či funkčních nedostatků, jejichž výsledkem je nemožnost přivést na svět potomka přirozenou cestou. Pokud se podaří odstranit tyto problémy, pak nic nebrání úspěšné reprodukci...Souborně se dá říci, že takto chápaná reprodukční medicína, kterou bych charakterizoval jako konzervativní, nepřináší žádné podstatné etické problémy a její rozvíjení je třeba všestranně podporovat."<sup>5</sup>

Jinak se to má s druhým typem reprodukční medicíny. Zde již nejde o to odstraňovat organické zábrany

možnosti přirozené reprodukce, nýbrž o to umožňovat za pomoci nejmodernějších technik získávat potomky způsobem, který v žádném případě nelze považovat za přirozený. Tady již vyvstávají vážné etické otázky. V čem spočívá hodnota lidského života, lidské důstojnosti? Jaké podmínky musí být splněny, aby mohl být způsob početí lidského jedince považován za morálně přijatelný? Jak eticky hodnotit ideu ustavičného technologického pokroku coby nepopíratelného dobra? Jak tedy posuzovat ústřední myšlenku tohoto druhého typu reprodukční medicíny, který lze označit jako revoluční? Pokud je k „vytváření“ lidských jedinců používáno umělých laboratorních postupů, pak se jedná o principiální degradaci lidské důstojnosti a znehodnocení tajemství vzniku lidské existence. „Málokdo si uvědomuje, že takto pojatá reprodukce....degraduje člověka na úroveň hospodářského zvířete.“<sup>6</sup>

P. Hach vsazuje své úvahy o reprodukční medicíně do širšího rámce kulturního obrazu současnosti, jejích dominujících trendů. Jedná se především o dnešní sebepojetí člověka, smyslu a adekvátní náplně jeho existence. Lze konstatovat, že dominujícím myšlenkovým trendem dnešní západní společnosti je materialistický hédonismus. S tím souvisí i úpadek tradičních hodnot, především těch, které ke své realizaci nutně vyžadují námahu, sebepřekonávání a ochotu k oběti. Člověk dneška chce být především zdravý, šťastný a úspěšný. Největším nepřítelem je mu jakákoliv forma strádání. Tak dochází ke skutečnému přehodnocení mnohých hodnot. Kupříkladu manželství již nemá být celoživotním svazkem a závazkem, ale víceméně jen ryze účelovým spojením, jež má smysl pouze do té doby, dokud to oběma jeho protagonistům vyhovuje. Nové chápání manželství úzce souvisí s přehodnocením smyslu sexuality. Ta již není chápána ve svém prapůvodním primárním smyslu - coby plodivá síla sloužící reprodukci. Lidé si chtějí užívat sexu, ale nechtějí nést nežádoucí následky - nechtěná početí. Tak se otevírá obrovský prostor pro obhájce a propagátory umělých potratů, umělé antikoncepce či legitimacy homosexuálních svazků. Na druhé straně narůstá obecné přesvědčení, že k nezadatelným právům každého lidského jedince (případně páru) patří také právo na dítě. Z vlastních potomků je "činěn určitý druh fetiše. Proč by měl být jeden pár bezdětný, když druhý děti má - což nemá každý právo mít své vlastní děti?"<sup>7</sup>

### **Čím je zygota**

Temnou revolučnost našeho věku si plně uvědomuje i C. Carbone, autor textu *Lidské embryo: někdo, nebo něco?* "V dnešní době zažíváme novou vědeckou revoluci, podobného, ne-li většího významu, než byla kopernikovská revoluce či Darwinova evoluční teorie, případně Freudův objev nevědomí. Biotechnologická revoluce stejně jako ty předchozí velmi podstatně mění chápání nás samotných, a činí tak dokonce radikálnějším způsobem, neboť se dotýká vnitřní struktury lidského organismu a způsobu vzniku nejméně a nejzákladnějších lidských vztahů: vztahů mezi mužem a ženou, mezi rodiči a jejich potomky. Biotechnologie umělého oplození či genetického inženýrství velmi hluboce a výrazně pozměňují obraz, jaký o sobě my lidští jedinci máme."<sup>8</sup>

Carbone nejprve důkladně popisuje vznik a počáteční vývoj lidského organismu. Základní otázka se pochopitelně týká ontologického statutu lidského embrya. Je lidské embryo vskutku individuem? Jakou odpověď přináší vývojová biologie? "1....Zygota se vyvíjí na základě vlastních vnitřních zdrojů. 2. Každá

zygota nese zcela jedinečnou a autonomní genetickou informaci. 3. V průběhu jejího vývoje nedochází u zygoty ke kvalitativním skokům...., vývoj embrya probíhá kontinuálně. 4. Nový organismus se postupně formuje a jeho morfologie a stavba je stále komplikovanější, přesto si však ve všech těchto procesech uchovává svou vlastní identitu. 5. Životní proces nově vzniklého organismu je teleologický, což znamená, že se nejedná o nahodilý děj, nýbrž má svou dobře definovanou finalitu a vůči jejímu naplňování je plně nasměrován.....Embryo tedy představuje lidské individuum, třebaže se mu zatím nepodobá a nelze u něj hovořit o žádné mozkové činnosti. Z celé řady experimentů se totiž ukazuje, že embryo se již od prvních okamžiků svého života nechová jako pouhý shluk buněk, jako kdyby se jednalo o pouhý shluk vajíček či třeba krevní sraženinu. Jeho aktivita je vlastní činností jedinečného organismu, který prostřednictvím koordinovaného sledu buněčných a molekulárních procesů, řízených a kontrolovaných svých genomem, začíná proces postupného vývoje, jenž je teleologicky zaměřený k manifestaci oné morfologie a vlastností, které chápeme jako typicky lidské. Zygota (či jednobuněčné embryo, jedná se o synonyma) proto představuje první buňku lidského individua, první stadium jeho životního cyklu."<sup>9</sup>

Carbone dále předkládá hlavní námitky, kladené vůči individualitě embrya. Přitom zdůrazňuje, že tyto námitky pocházejí především od příslušníků vědecké obce (biologů, embryologů), kteří sledují veskrze praktické cíle. Ve hře je totiž principiální etická přípustnost "využívání lidských embryí ve vědeckém výzkumu a při umělém oplodnění. Bylo rovněž velmi jasně poznamenáno, že počátek lidského individua "se liší v závislosti na potřebách okolí". Pokud chceme provádět vědecké experimenty, budeme hovořit o lidském individuu až po 14. dni po oplození. Jestliže chceme právo na svobodný potrat, potom ve čtvrtém měsíci. Chceme-li se vyhnout zármutku z nemocného dítěte, potom až od okamžiku narození."<sup>10</sup> Zmíněné námitky (argument založený na totipotenci buněk, argument "ze vztahu", argument mozkové aktivity) Carbone přesvědčivým způsobem vyvrací.

Na závěr C. Carbone poukazuje na různé "jazykové manipulace" či dezinterpretace některých základních pojmů, jež se ovšem ukazují jako zcela účelové. Jejich tvůrci totiž sledují v zásadě jediný cíl: radikálně zpochybnit či přímo popřít inherentní hodnotu lidského embrya. Za pozornost stojí například termín "potencionální člověk". "Jednou z velmi rozšířených terminologických strategií je nazývat embryo "potencionálním člověkem", s použitím klasických filozofických pojmů *potence* a jejího protějšku *aktu*..... Můžeme totiž říci, že lidské embryo má možnost - vnitřní a aktivní potenci - stát se dospělým jedincem, je však naprostým omylem tvrdit, že má možnost stát se člověkem, neboť již spadá do lidského druhu. Lidské embryo není potencionální lidská bytost: již je lidskou bytostí, představuje aktualizovaný lidský individuální organismus. Hovoříme o tom, že je aktuálně člověkem..... Kdy je tedy správné užívat výrazu *potenciálně* v případě lidského embrya? Jednoduše tehdy, když chceme označit nějaký následující stav jeho vývoje: embryo je potenciálně plodem, novorozencem, dospívajícím, dospělým jedincem. Vždy však představuje, ve všech těchto případech, aktuální lidskou bytost (člověka v aktu). Je proto zcela nesprávné nazývat embryo "potencionálním člověkem."<sup>11</sup>

Carbone tedy dospívá k jednoznačnému závěru o nepodmíněné hodnotě lidského embrya."Můžeme tedy

uzavřít, že zygota či jednobuněčné embryo od okamžiku svého vzniku při oplození představuje živou, individuální lidskou bytost, individuum spadající do lidského druhu... Jak potvrzují biologické poznatky, mezi embryem, novorozencem a dospělým jedincem neexistují podstatné rozdíly....ani kvalitativní skoky, rozdíly jsou pouze kvantitativní. Pokud jde o lidskou přirozenost, neexistuje žádný rozdíl mezi drobnou bytostí - embryem, jímž jsme byli, a dospělými jedinci, jimiž jsme dnes....Tato fakta pokročilé embryologie konstituují předpoklad, který musí vést etiky a právníky k uznání lidské bytosti v její duchovní a tělesné jednotě od okamžiku oplození."<sup>12</sup>

Carbone ještě upozorňuje na nebezpečí, které přináší funkcionalistické chápání lidské osoby. Pokud bude lidská osoba v míře své důstojnosti hodnocena nikoliv podle toho, čím podstatně je, nýbrž podle toho, jak vypadá, jakými je obdarována talenty či co je schopna vykonat, pak se již ocitáme v jiném světě, ve světě, jenž lze plným právem označit jako nepokrytě barbarský.

### **Povaha bioetiky**

Na počátku svého textu vymezují David Černý a Martina Jurigová povahu bioetiky coby vědní disciplíny: "bioetika je věda, která studuje etické problémy související s psychickým a fyzickým životem živých tvorů (především člověka, bioetika se však věnuje celé biosféře). Zvláště se zabývá etickými důsledky biomedicínských věd."<sup>13</sup> Hlavní otázky, které si bioetika klade, dobře ukazují její interdisciplinární charakter, "protože k jejich zodpovězení je třeba vyjít z poznatků empirických věd (embryologie), filozofie (filozofická antropologie a metafyzika), etiky a právní filozofie. Všechny otázky lze koncentrovat do otázky jediné: Jaký je morální status lidského embrya? Logický sled kladení otázek a hledání odpovědí je následující: 1. Je lidské embryo představitelem individuálního jedince lidského druhu? Případně od jaké fáze embryonálního vývoje můžeme mluvit o lidském jedinci? (Embryologie a metabiologie.) 2. Jaká jsou kritéria personální identity? Jaká je metafyzická struktura lidského jedince? Je "osoba" ontologickým, či funkčním pojmem? Jsou všechny lidské bytosti osoby, či se osobami postupně stávají v průběhu vývoje? (Filozofická antropologie, metafyzika.) Jaký etický systém je správný? Na čem se zakládají lidská práva? Jsou všechny osoby nositeli lidských práv ve stejné míře? (Právní filozofie.) Jaký je morální status lidského embrya [z 1.-3.]? Jsou morálně správné neomezené potraty (existuje něco jako právo na potrat?) a embryodestruktivní výzkum? ... Jsme přesvědčeni, že neustále se prohlubující vědecké poznání, doplněné pečlivou filozofickou argumentací, umožňuje pouze jeden jediný racionální závěr: lidské embryo představuje plnohodnotného individuálního člena lidského druhu, od svého vzniku až do smrti je osobou obdařenou základními lidskými právy, a mělo by se proto k němu tak přistupovat. V následujících řádcích se pokusíme provést čtenáře spletitou a náročnou cestou, jež nás k tomuto závěru dovedla."<sup>14</sup>

Černý s Jurigovou začínají svůj důkazní postup popisem vzniku lidského jedince. Zde dospívají ke stejným výsledkům jako G. Carbone. Moderní embryologie dochází k jednoznačnému závěru: Lidské embryo "představuje úplnou, aktuální, třebaže velmi nezralou lidskou bytost (nejedná se o žádného potenciálního člověka)."<sup>15</sup> Následně se, podobně jako Carbone, zdařile vyrovnávají s námitkami proti individualitě lidského embrya, byť tak činí poněkud jiným způsobem.

## Problém personální identity

Těžiště textu spočívá ve filozofických reflexích. První z nich se týká problému personální identity. Oč zde běží? Vyjděme ze závěru, k němuž nás přivádí embryologický (a metabiologický) výzkum. Lidské embryo je lidskou bytostí či lidským živočichem. Jaký má tento závěr význam pro naše etické chápání? Od našeho početí až do naší smrti jsme stále týmiž jsoucný, lidskými živočichy s toutéž neměnnou identitou. Tento poznatek je jistě sám o sobě velmi cenný, nicméně má nějaký vpravdě rozhodující význam pro etické hodnocení potratů, umělého oplodnění či experimentování s lidskými embryi? Jak se dále ukáže, věc není zdaleka tak jednoduchá, jak se snad na první pohled může zdát.

Odpůrci potratů či embryonálního výzkumu se dovolávají všeobecně sdíleného přesvědčení o existenci základních lidských práv, jež náleží každému lidskému jedinci bez ohledu na jeho původ, věk či dispozice. Proč však člověku jakožto člověku vůbec taková práva náleží? Je tomu tak proto, že je osobou. Právě personální povaha lidského bytí představuje stěžejní důvod k samotné existenci ideje lidských práv. Je však lidské embryo vskutku osobou, a tedy subjektem nějakých práv? Černý s Jurigovou poukazují na zásadní výhrady vůči tomuto stanovisku, jež se ozývají ze strany současných vědců, mj. i analytických filozofů. Ti uznávají, že jsme lidskými živočichy a zároveň osobami, nicméně být lidským živočichem pro ně není (numericky) totéž, co být osobou. Ve hře je totiž rozdílnost identity pojmů „lidský živočich“ a „osoba“. "Pokud lidský živočich není identický s osobou, potom mohou existovat momenty ve vývoji lidských živočichů, kdy nejsou osobami, a tudíž jim ani nenáleží lidská práva, mezi něž patří i právo na život. Mnoho zastánců propotratových stanovisek se odvolává na podobné argumentace. Připouštějí, že lidské bytosti jsou jistými živočichy - lidskými živočichy. Připouštějí rovněž, že lidskými živočichy jsou od okamžiku oplození až do okamžiku smrti. Popírají však identitu mezi lidským živočichem a lidskou osobou: osobami esenciálně nejsme (nutně a ve všech vývojových stádiích), osobami se stáváme a jsme jimi v různé míře.

Jak je to ale možné? Mnohasetletá definice osoby přítomná v západní filozofické tradici hovoří o osobě jako o individuálním objektu (substanci) určitého druhu (rozumové přirozenosti). Definujeme tedy osobu prostřednictvím metafyzických pojmů (individuální substance rozumové přirozenosti). Současní analytičtí filozofové však... "místo definice osoby v metafyzické perspektivě přijímají funkcionální vymezení lidské osoby. Změna perspektivy je značná: osoba již není určena jako bytost určitého druhu, ale jako bytost schopná vykonávat určité funkce...Námítky proti představě, že lidské osoby jsou živočišné organismy určitého druhu, jsou nasnadě: v průběhu lidské existence jsou okamžiky, kdy nejsme například schopni cítit bolest, nemáme plány, nedokážeme myslet, nejsme si vědomi sebe samých jako identických v průběhu času a odlišných od jiných objektů a osob."<sup>16</sup>

Černý s Jurigovou poukazují na chatrné teoretické základy funkcionálního pojetí lidské osoby a zároveň upozorňují na jeho hlubokou nespravedlnost. Proti antropologickému dualismu, k němuž toto pojetí nutně vede (nepřekročitelná diference lidského živočicha a lidské osoby) kladou zásadně odlišnou koncepci, která se nazývá animalismus. "Velice jednoduše řečeno animalismus odmítá dualismus osoba - lidský živočich a tvrdí, že mezi osobou a lidským živočichem existuje numerická identita. Každý z nás je identický s určitým

živočišným organismem lidského druhu."<sup>17</sup> Jakkoliv se takové tvrzení může zdát triviální, právě v současnosti hojně zastávaná teorie funkcionální povahy lidské osoby, dokazuje, že se o nic samozřejmého nejedná. Naši autoři dále zdůrazňují, že animalismus nepředstavuje nějaký materialistický biologismus, který by snad tento pojem mohl evokovat, naopak, metafyzické analýzy nejvýznamnějších specificky lidských činností (rozum, vůle) dokazují, že lidskou realitu nelze v žádném případě redukovat na pouhou, byť sebesofistikovaněji prokomponovanou, hmotu. Své přesvědčení o platnosti animalismu ovšem Černý s Jurigovou pouze nedeklarují, nýbrž pokoušejí se ho prokázat. Důkaz je po mém soudu přesvědčivý, velmi srozumitelně podaný a krom toho jaksí "elegantně duchaplný"<sup>18</sup>

### **Relativismus a utilitarismus**

Druhá část filozofických úvah je věnována etice. Autoři představují tři etické systémy, jež mají v současnosti patrně největší vliv: morální relativismus, utilitarismus a přirozeně právní teorii. Nejdříve je posuzován morální relativismus. Teorie morálního relativismu se představuje jako zcela nepřijatelná, a to ze dvou hlavních důvodů. První důvod je povýtce praktický. Morální relativismus odmítá univerzální závaznost jakýchkoliv norem. Z toho vyplývá nemožnost měřit mravní hodnotu lidských skutků. Důsledky jsou vpravdě absurdní. Důsledný mravní relativista totiž není s to závazně rozhodnout, zda byl Hitler dobrým či špatným člověkem, či zda byla matka Tereza ušlechtilější bytostí než Stalin. Veškerá mravní hodnocení jsou totiž veskrze subjektivní (sociokulturně či individuálně psychologicky podmíněná), nikterak nezavazující, neboť neschopná postihnout "skutečnost o sobě."

Ale připusťme, že objektivní mravní měřítko opravdu neexistují, že opravdu nelze objektivně rozhodnout, zda je nezištná pomoc bližnímu "horším" skutkem než úkladná vražda, byť by se proti takovému uvažování náš přirozený mravní cit sebevíce vzpouzel. Avšak ani v takovém případě nemá morální relativismus žádnou naději na uznání. Tím druhým (a závažnějším) důvodem jeho nepřijatelnosti je totiž jeho čistě teoretická neudržitelnost. "Vzpomeňme si, že podle morálního relativismu neexistují žádné univerzální, objektivní morální normy, existují pouze ty, jež jsou inkorporované v různých morálních kodexech jednotlivých kultur. Nicméně z toho neplyne..., že bychom se neměli řídit morálkou naší kultury, plyne z toho pouze to, že každý z nás se může řídit jinými morálními zásadami. Ovšem morální zásada "říd se morálkou své společnosti (kultury)" není a nemůže být sociokulturně relativní, neboť se klade s absolutní a univerzální platností a závazností. Stojíme před paradoxem: na jedné straně tvrdíme, že veškerá morálka je vázána na určitý sociokulturní kontext, na straně druhé nutně formulujeme pravidlo, jež všechny tyto kontexty transcenduje."<sup>19</sup> Vnitřní rozpornost relativismu bychom mohli demonstrovat na dalších případech. Ona fatální slabina relativismu se však dá vyjádřit následovně: mravní relativista popírá objektivitu všech mravních norem a zároveň proklamuje závaznost (určitých, jím preferovaných) mravních norem. Relativismus tedy rozporně tvrdí, že objektivní mravní normy zároveň jsou i nejsou. Úhrnem lze konstatovat, že mravní relativismus představuje skandál jak pro "praktický", tak pro "teoretický" rozum.

Druhou teorií, kterou se Černý s Jurigovou ve svém textu zabývají, je utilitarismus. Jedná se o jistý typ konsekvencialistické teorie. Ty "navrhují hodnotit lidské skutky na základě jejich důsledků: pokud určitá

etická činnost přináší nejlepší možné důsledky, potom je eticky v pořádku. Utilitarismus je specifickou verzí konsekvencialismu, neboť určuje dobré a špatné důsledky lidské činnosti nejčastěji v termínech největšího možného štěstí (blaha) pro co největší počet lidí."<sup>20</sup> To ovšem není nic snadného, neboť "pokud chceme uskutečnit projekt co největšího štěstí pro co největší množství lidí, potom bychom museli nalézt obecné kritérium, podle něhož lze porovnávat všechny možné preference, tužby a požitky. To ovšem předpokládá, že všechny preference, tužby či počítky jsou vůbec srovnatelné, že lze hovořit o tom, že například jedna tužba je "vyšší" než druhá, že jedna preference je "lepší" než druhá, že jeden požitek je "hodnotnější" než druhý. Takový projekt se však ukazuje jako neuskutečnitelný, neboť jednotlivé tužby, preference či požitky jsou mezi sebou jednoduše nesrovnatelné: v čem je můj požitek ze zmrzliny lepší či více žádoucí než požitek ze sadistických sexuálních hrátek? Pokud neexistuje jiné kritérium etičnosti lidské činnosti, než je kritérium maximalizace, co nám může zabránit uskutečňovat projekt maximalizace štěstí (slasti) eliminací nevhodných jedinců? Ostatně právě utilitaristické a konsekvencialistické etiky stojí nejčastěji v pozadí úvah ospravedlňujících letální experimenty na embryích: lidská embrya nemohou cítit bolest ani slast, jejich smrt může přinést užitek těm, kteří bolest a slast cítit mohou, proto neexistuje žádný důvod, proč je v rámci experimentů - ve prospěch většiny - jednoduše nezabýjet. A pokud, podobně jako bioetik Peter Singer, vezmeme v rámci utilitaristického kalkulu v úvahu nejen lidské bytosti, ale také zájmy všech živých organismů, jež mohou zakoušet bolest a slast, potom snadno dojdeme k závěru, že dospělé opice či nosorožci mají větší práva než lidské plody. Zde se dostáváme k velkému praktickému problému s utilitaristickými teoriemi: *protože neuznávají existenci nezczitelných lidských práv založených na metafyzickém pojmu osoby (lidská práva pro ně mohou být maximálně užitečné fikce), vždy bude možné nalézt lidské bytosti (příliš mladé, příliš staré, nemohoucí, v kómatu...), jejichž život lze obětovat ve prospěch ostatních.*"<sup>21</sup>

Jak vlastně aplikovat utilitaristickou etiku v praxi? Abychom mohli o něčem takovém vůbec uvažovat, museli bychom být s to (a to takřka ustavičně) provádět vpravdě precizní utilitaristické kalkuly. U každého etického rozhodnutí bychom totiž museli co nejpřesněji zvažovat jeho předpokládané důsledky. Nakolik mně určitý mravní skutek (z hlediska slasti) prospěje a nakolik mi uškodí? Nakolik prospěje či uškodí druhým lidem či dokonce zvířatům? Černý s Jurigovou názorně prezentují absurdnost utilitaristického pragmatismu dovedeného do důsledků. Jak již bylo řečeno výše, hlavní potíž utilitaristického kalkulu nespočívá jen v otázce po tom, koho (či co) bychom měli do svého kalkulu ještě zahrnovat, nýbrž i v nemožnosti vzájemného poměrování jednotlivých dober.

Mnozí stoupenci utilitarismu si ovšem takové "nadstandardní" otázky nekladou, pro ně je utilitarismus především teorií, s jejíž pomocí lze úspěšně legitimizovat pochybné etické praktiky. "Utilitaristická etika představuje nejčastější etický systém, s nímž se střetáváme v případě zastánců morality potratů a embryodestruktivního výzkumu, kteří rovněž zastávají funkcionální pojetí lidské osoby...Není to překvapivé: pokud jsou lidská důstojnost a lidská práva založena na metafyzickém základě, jenž nepřipouští žádnou gradualitu (určité právo osobě S náleží, či nenáleží), potom lze velmi obtížně provádět utilitaristické

kalkulace, přinejmenším jejich rozsah bude výrazně omezený. Utilitarismus a s ním spojené chápání lidské osoby přináší problémy nejenom v oblasti morálky: jejich neudržitelnost se ukazuje rovněž v oblasti společenského soužití. Můžeme...rozlišit dvojí chápání lidské důstojnosti a hodnoty: ontologické a funkcionální. Podle první alternativy se lidská důstojnost zakládá na lidské přirozenosti, jednoduše řečeno zakládá se na tom, čím my lidé jsme, jaký druh jsoucna (či objektu) jsme. Jsme lidé, naše přirozenost je přirozenost lidského živočicha, což je ontologický fundament všech přirozených práv. Vzhledem k tomu, že neexistuje žádné "více či méně člověk", každý z nás je člověk - z metafyzické perspektivy - ve stejné míře, třebaže se u nás typicky lidské vlastnosti realizují v různé míře, neexistují ani více či méně přiznaná lidská práva. Všichni lidé mají stejnou důstojnost a nezczitelná lidská práva, což je základem svobody, spravedlnosti a míru ve světě (tak praví *Všeobecná deklarace lidských práv*). Jinými slovy ontologické pojetí lidské hodnoty a důstojnosti vychází z předpokladu, že lidská osoba není definovatelná v pojmech psychologické kontinuity. Funkcionální chápání lidské důstojnosti (založené na funkcionální definici lidské osoby) naproti tomu tvrdí, že lidským bytostem náleží pouze taková míra respektu, jakou odráží určité jejich funkce (pro někoho jsou podstatné vědomí sebe sama, myšlení, plánování, schopnost zakoušet bolest atd.)."<sup>22</sup>

Funkcionální pojetí lidské osoby a její důstojnosti je hluboce nespravedlivé a ve svých důsledcích společensky rozvratné. "Staví se právě proti těm, kteří naši pomoc a podporu nejvíce potřebují (proti lidským embryím), deklasuje a vystavuje chladnému kalkulu životy lidských bytostí, jež se nemohou bránit a které by měly být prubířským kamenem morálky naší společnosti - umírající a komatózní lidské jedince."<sup>23</sup> To však nemusí být zdaleka vše. Pokud budou o hodnotě člověka rozhodovat libovolně zvolená funkcionální kritéria, pak se obětí utilitaristicky smýšlející společnosti mohou v brzké době stát i další skupiny obyvatel (mentálně postižení či nevléčitelně nemocní).

### **Přirozenoprávní teorie**

Jedinou eticky přijatelnou koncepcí představuje přirozenoprávní teorie. Tato teorie tvoří podstatnou složku západní myšlenkové tradice a její původ nacházíme v myšlení největších antických filozofů. Přirozenoprávní teorie ve svém původním pojetí vychází z metafyzického pojmu lidské přirozenosti. Z nezvratného faktu její objektivní existence se poté deduktivně vyvozují elementární dobra, která je třeba chránit, i základní etické zásady, jimiž jsme povinni se jakožto lidé řídit.

Černý s Jurigovou ovšem podrobně prezentují jiný typ přirozenoprávní teorie, která vychází nikoliv z metafyzické, nýbrž z analytické myšlenkové tradice. Jedná se koncepcí britského právního filozofa Johna M. Finnisse. V čem spočívá její specifická? "Zatímco racionalistické koncepce vycházely z pojmu objektivní, univerzální lidské přirozenosti a postupně deduktivně odvozovaly jednotlivá dobra inkorporovaná v obecných mravních normách (např. norma "nezabiješ" vyjadřuje život jako určitou formu dobra, a tudíž hodnotu), Finnis volí jinou metodu. Vychází z konstatování, že lidské bytosti mají určité potřeby, určité touhy, jinými slovy mají jisté inklinace, které je "naklánějí" k určitým objektům. Nicméně nemůžeme říci, že každý objekt naší inklinace musí představovat určitou formu dobra: toužíme například po štěstí, z toho ale



neplyne, že slastné pocity zprostředkované drogou jsou určitou formou dobra. Odlišujícím charakterizujícím momentem lidských bytostí je racionalita.... Pokud objekty našich inklinací korespondují s racionálním elementem lidské přirozenosti, potom je definujeme jako lidská dobra.... Pokud učiníme další krok a podrobíme naše inklinace, které se manifestují vnějšími projevy a jako takové mohou být studovány filozofy či např. kulturním antropology, podrobnému fenomenologickému zkoumání, můžeme určit základní formy lidského dobra, tj. základní formy cílů našich tendencí ve shodě s racionální lidskou přirozeností. Finnisův postup je tedy v podstatě opačný než postup racionalistických etik: vychází z vnitřní zkušenosti lidské inklinace k určitým cílům, určuje obecné normy dober, tj. objektů inklinací ve shodě s racionální lidskou přirozeností, a tím vlastně dochází k odhalení vnitřní struktury a dynamik lidské přirozenosti. Lidskou přirozenost tedy nepoznáváme "objektivně", jako abstraktní pojem, metafyzický konstrukt, ale skrze vnitřní zkušenost našich inklinací, která se posléze stává předmětem reflexivního filozofického poznání. Protože...jsou základní dobra - cíle lidských inklinací - objektivní, dospějeme skrze tuto reflexivně analyzovanou zkušenost k vymezení lidské přirozenosti, která není vázána na určitý kulturní či historický kontext. Když odhalujeme vnitřní strukturu a dynamiku lidské přirozenosti, objevujeme transkulturní základ lidských práv, objektivní fundament etického systému a referenční rámec spravedlivého právního uspořádání společnosti."<sup>24</sup> Podle Finnise existuje sedm základních lidských dober (hodnot): život, poznání, hra, estetická zkušenost, společenskost (přátelství), praktická rozumnost a náboženství.

Zmíněná základní dobra jsou objektivní, univerzální, evidentní (neodvoditelná z jiného) a premorální ("určují základní kontury terénu lidské praktické racionality"). K eticky zdařilé existenci však pouhá znalost těchto hodnot nepostačuje. "Kromě nich ..musí existovat ještě základní metodologická pravidla praktické racionality, umožňující konkrétní kritéria voleb. Jedním z nich je například to, že v každé volbě musíme respektovat všechna základní dobra."<sup>25</sup> Tento imperativ se ukazuje jako navýsost důležitý mj. právě v oblasti bioetiky. "V kontextu bioetiky je požadavek neupřednostňovat jednu základní formu dobra před jinými velmi důležitý, protože jednoznačně určuje, že není eticky správné podřizovat lidské jednání jednomu dobru v neprospěch druhého. Lidské poznání je základní formou lidského dobra, podobně je základní formou dobra lidský život. Žádné, ani ty nejslibnější a potenciálně velmi prospěšné vědecké výzkumy nelze provádět za předpokladu, že pošlapávají lidské právo na život, tělesnou a duševní integritu. Zastánci embryodestruktivního výzkumu nemají žádné právo stavět výzkum nad lidská práva. Poznání je nepochybně velkou hodnotou, zvláště v moderní společnosti, která se bez výsledků vědecko-technologického poznání neobejde, avšak dosahování poznání a získávání nových poznatků a technologických postupů musí být podřízeno požadavkům konzistentní etické teorie."<sup>26</sup>

V závěru svého textu se pak D.Černý s M. Jurigovou vyrovnávají s v současnosti panující ideologií právního pozitivismu, přičemž poukazují na jeho teoretickou i praktickou nepřijatelnost.

### **Zastínění člověka**

Poslední z autorů sborníku, *Andrea Porcarelli*, nahlíží a předestírá základní problémy bioteky především ve světle pedagogické perspektivy. Co je tím míněno? Porcarelli se táže po tom, nakolik naše současná

společnost vyznává a ctí základní ideu pedagogiky, její obsah a smysl. "Výraz *paideia* pochází z řeckého jazyka... V širším smyslu *paideiou* rozumíme kulturu jakožto cíl zamýšleného vzdělávání, s odkazem na ty požadované horizonty humanity, které rozličné společnosti a kultury definují jako žádoucí a usilují o jejich inkarnaci v generacích mládeže. V současné společnosti, různě definované jako "tekutá", "globalizovaná", "postmoderní", pociťujeme krizi vzdělání a výchovy, závisející z velké části na krizi společných styčných bodů, jež by umožnily sdílet určitý ideál výchovy (*paideia*). Krize dosahuje takových rozměrů, že někteří autoři hovoří o ztracené *paideii*.... Jedná se o krizi smyslu a hodnot, která hluboce poznamenává dobu, v níž žijeme. a zvláště závažným způsobem ovlivňuje povědomí o hodnotě života, jenž je ohrožován jistým "kulturním zatměním", zastiňujícím jeho vnitřní jas."<sup>27</sup>

Jaké mají být podstata a smysl skutečné, tradičně pojímané výchovy? Porcarelli odpovídá slovy J. Maritaina: Cílem výchovy "je doprovázet člověka v dynamickém vývoji, v jehož průběhu se utváří jako lidská osoba, obdařená zbraněmi poznání, silou názoru a morálními ctnostmi - , zatímco k němu ve stejné době dospívá duchovní dimenze národa a kultury, k níž náleží, a odvěké dědictví předchozích generací, které tak může být uchováno."<sup>28</sup> Tohoto cíle může být dosaženo pouze tehdy, pokud je člověk primárně chápán jako osoba, na jejíž všestranný rozvoj se výchova zaměřuje. Výchova ve svém nejvlastnějším smyslu tedy není myslitelná mimo myšlenkový rámec personalismu.

Porcarelli se dále zamýšlí nad vlivem ustálených kulturních představ na intelektuálně-etický vývoj lidského jedince. O tom, že tento vliv je ohromný, nemůže být sporu, ačkoliv ho jistě nelze absolutizovat. I současná západní společnost je silně ovlivňována určitými dominujícími představami o povaze světa a lidského bytí. V průběhu novověku a moderny se v západním světě prosadila především idea skutečnosti, koncipované jako určitý typ více či méně dokonalého mechanismu. Mechanistická idea poté prostoupila i chápání a hodnocení lidského života. Člověk začal být pojímán jako jakási "dýchající" obdoba, důmyslně uzpůsobeného stroje. V průběhu dvacátého století se pak mechanistické vidění světa postupně transformuje ve vidění technologické. Charakteristickým rysem intelektuálního světa druhé poloviny dvacátého století je stále více se prouhlubující skepse ohledně elementární lidské schopnosti dosáhnout poznání skutečné povahy světa. Radikální pochybnost zasahuje i oblast praktického rozumu. Objektivní řád mravních norem, do té doby povětšinou obecně uznávaný, je náhle v základech otřesen. Vše se zdá být nejisté. Až na jednu výjimku. "Osvícensko - pozitivistický mýtus pokroku" totiž stále trvá. Máme-li pochybnost o objektivním dobru čehokoliv, přeci jen existuje jedno dobro, o němž pochybovat by bylo naprosto pošetilé: "vědecký a technologický pokrok. Kdo by se stavěl proti pokroku, stavěl by se proti dobru lidstva."<sup>29</sup>

Z ideje ustavičného pokroku se rodí představa člověka coby bytosti, jíž je možno všemožně upravovat a vylepšovat, jejíž hodnota je však zároveň podmíněná, podřízená údajným potřebám a blahu celku. Člověk by měl mít "opravdovou" hodnotu a z ní vyplývající práva jen tehdy, pokud nezatěžuje druhé svou nepatřičnou, pro okolní svět "prodělečnou" existencí.

"Představa "manipulovatelné" lidské bytosti, jejíž život by měl být k "dispozici" těm, kteří vládou

technologickou mocí, je podle našeho názoru jednou z příčin či přinejmenším kulturním pozadím, v němž dochází k "zastínění" člověka, což je charakteristické pro postmoderní kulturní krizi, nacházející významné ozvěny v současné bioetické diskuzi.<sup>30</sup> Porcarelli hovoří o zastínění lidské důstojnosti, jež je způsobeno tím, že je některým lidským jedincům odírána status osoby. Důvody pro takový počin mají své kořeny především ve funkcionalistickém chápání osoby, o němž jsme pojednávali výše. "Pouze osoby mají morální problémy a povinnosti. Samotný svět morálky je myslitelný pouze díky osobám. Problém spočívá v tom, že ne všechny lidské bytosti jsou osoby, alespoň v tom smyslu, že nepředstavují mravní subjekty. Novorozenci nejsou osoby. Jedinci s pokročilou senilitou a vážně mentálně postižení nejsou v tomto velmi důležitém a centrálním smyslu osobami, podobně jako jimi nejsou ti, kteří utrpěli vážné poškození mozku."<sup>31</sup>

Zastínění hodnoty lidské osoby se stane mnohem lépe pochopitelným, pokud jej nahlédneme v celkovém kontextu současné západní kultury. Jak tato kultura chápe hodnotu (kvalitu) života? "V dominující kultuře se pojem kvality života nakonec spájí s hedonistickým a utilitaristickým chápáním štěstí určeným jako maximalizace lidských potřeb a tužeb a minimalizace utrpení. Jistým způsobem můžeme tuto myšlenku chápat jako potomka materialistické logiky, jež se implicitně nachází v představě *člověka-stroje*. Stroj nemá hodnotu díky tomu, čím sám o sobě je, ale pro to, co nám prostřednictvím svých funkcí může přinášet (sociální funkce). Pokud nefunguje či funguje špatně, ztrácí svou hodnotu, ať již ekonomickou, či funkční."<sup>32</sup> Je zřejmé, že takovéto pojmání hodnoty života v sobě skrývá nezměrný destruktivní potenciál. V souvislosti s popisem funkcionálního chápání lidské osoby jsme již zmiňovali nebezpečí zcela arbitrárního rozhodování o tom, co (kdo) ještě je či není osobou, co (koho) ještě lze obětovat údajnému dobru druhých.

### **Personalismus**

Proti všem relativistickým či utilitaristickým teoriím staví Porcarelli koncept skutečného personalismu, jenž má svůj původ v klasickém metafyzickém myšlení. Elementární ideou personalismu je uznání apriorní hodnoty lidské osoby: "Personalismus je specifikován nepodmíněným prohlášením důstojnosti bytí, které...existuje o sobě, a ne s ohledem na druhého či druhé....Bytí osobou představuje specifickou modalitu *aktu bytí*, takže osoba je osobou tím, čím *je*, nikoli tím, co *má*, *dělá* či *vykazuje*."<sup>33</sup> Italský myslitel zastává tradiční chápání osoby coby *individuální substance lidské přirozenosti*. Lidský jedinec je pak obyvatelem dvou světů, hmotného a duchovního, což zakládá jeho vpravdě výjimečné postavení mezi existujícími bytostmi. Duchovní svět dává člověku onu nepodmíněnou důstojnost, neboť duchovní bytost není pouhým prostředkem k dosažení něčeho jiného, nýbrž vždy představuje samoučel. To je ona zásadní teze, v jejímž světle by měl být posuzován každý lidský čin. "Morální jednání představuje činnost, která vyžaduje a předpokládá určité antropologické poznatky. *Prvním* poznatkem je skutečnost, že člověk náleží do duchovní říše, nikoli do říše hmoty: je osobou ne pouze věcí. *Druhý* poznatek říká, že lidský svět jakožto svět ducha je prostoupený smyslem: představuje říši cílů, nikoliv nutnosti a náhody....Podle *třetího* představuje člověk neúplnou bytost, projekt namísto ukončeného díla; a právě prostřednictvím morálního jednání - jednání pro dobro a ve shodě s dobrem - člověk kráčí směrem ke svému vlastnímu naplnění."<sup>34</sup>

Na závěr svého textu se Porcarelli táže po tom, jaké stanovisko by měl k základním problémům bioetiky

zaujmout dobrý a zodpovědný pedagog. Je navýsost zřejmé, že jiné než personalistické stanovisko nepřipadá v úvahu. Italský myslitel se dovolává vlastní zkušenosti. Tvrdí, že se zúčastnil mnoha diskuzí se stoupenci extrémně-libertariánských (a tedy antipersonalistických) bioetických stanovisek. Tito intelektuálové patrně věřili, že hájí dobro lidstva, "ne vždy však byli ochotni vytvořit či obhajovat na základě svých tezí nějaký "výchovní program" pro své potomky či pro mládež, která jim byla svěřena. Tváří v tvář výchovným úkolům se totiž velmi upřímně tážeme, jaký život přejeme těm, kteří jsou nám svěřeni."<sup>35</sup> Nemůže být pochyb o tom, že skutečná *paideia* není slučitelná s teoriemi mravního relativismu či pragmatického utilitarismu. K jakým hodnotám je možno mládež vychovávat, pokud žádné absolutní, objektivně platné hodnoty neexistují? Pod líbivou slupkou v současnosti převládajících filozofických teorií zeje čirá bezsmyslnost a prázdnota. Je tedy třeba nalézt novou (či vzkřísit onu původní) *paideiu*. Ta musí být založena na nedotknutelnosti a "posvátnosti" lidské osoby. "Víra v osobu a naděje na rozvoj schopnosti dítěte podle toho jednat podepírají výchovní lásku, která v jistém smyslu představuje esenci výchovní činnosti. Ta je aktem lásky nejen pro křesťanské vychovatele....., nýbrž proto, že cílem výchovy je plnohodnotný rozvoj lidské osoby jako takové čili její "dobro" jakožto osoby. Vychovávat znamená v průběhu formování vědomě toužit po dobru svěřené osoby."<sup>36</sup>

Ve světle personalistického pojetí výchovy se základní problémy bioetiky jakoby rázem vyjasňují. "*Princip osoby*, který představuje podmínku autentičnosti výchovní činnosti, nemůže vstoupit do hry "v určitém okamžiku", neboť se jedná o ničím nepodmíněný postulát platící pro každou osobu, ať již jsou její fyzické, zdravotní či vývojové podmínky jakékoli.... Přijetí osoby jako takové musí být nepodmíněné a úplné, jinak ztrácí svůj smysl: a to je aktuální hrozba pro naši kulturu."<sup>37</sup>

### **Závěr**

Závěrem lze konstatovat, že publikace *Lidské embryo v perspektivě bioetiky* představuje v našich podmínkách více než zdařilý, významný a originální text, k němuž bychom marně hledali ekvivalent. Značnou předností monografie je již výše zmíněná různost perspektiv, v nichž jsou základní témata bioetiky nahlížena a pojednávána. Největší hodnotou knihy je však její stěžejní poselství: nutnost bezpodmínečné ochrany nevinného lidského života ve všech jeho podobách a vývojových stádiích.

Za zvláštní pozornost stojí některé filozofické reflexe Davida Černého a Martiny Jurigové (dokazování animalismu, analýza utilitarismu, prezentace teorie J. Finnese), které vynikají přehledností, precizností a objektivností.

### **Poznámky:**

1. Černý David a kolektiv, *Lidské embryo ve světle bioetiky*, Wolters Kluwer, a.s, společně s vysokou školou CEVRO Institut, Praha 2011.
2. Tamtéž, str. 15.
3. Hach Petr, *Etické problémy současné embryologie a reprodukční medicíny*; Carbone Giorgio, *Lidské*

*embryo: někdo, nebo něco?*; Černý David, Jurigová Martina, *Lidské embryo v perspektivě bioetiky*; Porcarelli Andrea, *Lidské embryo - teoretické, etické a pedagogické výnamy* (předmluvu napsal Josef Dolista).

4. *Lidské embryo ...*, str. 5.

5. Tamtéž, cit., str. 6.

6. Tamtéž, cit., str. 7.

7. Tamtéž, cit., str. 3.

8. Tamtéž, cit., str. 14.

9. Tamtéž, cit., str. 26.

10. Tamtéž, cit., str. 30.

11. Tamtéž, cit., str. 38-39.

12. Tamtéž, cit., str. 48.

13. Tamtéž, cit., str. 54-55.

14. Tamtéž, cit., str. 56-57.

15. Tamtéž, cit., str. 64.

16. Tamtéž, cit., str. 82.

17. Tamtéž, cit., str. 88-89.

18. Tamtéž, viz. str. 90-92.

19. Tamtéž, cit., str. 98.

20. Tamtéž, cit., str. 99.

21. Tamtéž, cit., str. 100.

22. Tamtéž, cit., str. 103-104.

23. Tamtéž, cit., str. 104.

24. Tamtéž, cit., str. 111-112.

25. Tamtéž, cit., str. 119.

26. Tamtéž, cit., str. 119.

27. Tamtéž, cit., str. 125-126.

28. Tamtéž, cit., str. 127.

29. Tamtéž, cit., str. 143.

30. Tamtéž, cit., str. 144.

31. Tamtéž, cit., str. 146.

32. Tamtéž, cit., str. 148.

33. Tamtéž, cit., str. 165-166.

34. Tamtéž, cit., str. 155-156.

35. Tamtéž, cit., str. 171.

36. Tamtéž, cit., str. 175.

37. Tamtéž, cit., str. 175.