



LIDSKÉ EMBRYO V PERSPEKTIVĚ BIOETIKY^{*} (ČÁST DRUHÁ)

Autor: David Černý

Pracoviště: 1. LF UK PRAHA

Abstract: The article *The Human Embryo from a Bioethical Perspective* devotes in detail to the contemporary bioethical discussion on the moral status of the human embryo. First, it rises an issue whether a human embryo is an individual being of a human kind since the moment of fertilization and it critically assesses some objections against individuality of the human embryo. Following that it focuses on criteria of personal identity and its relevance for bioethical discussion. It critically deals with the so called constitutionalism. Metaphysical reflection is concluded by a defense of animalism. The last part of the article evaluates ethical relativism, utilitarianism and brings in an outline of an ethical theory of John M. Finnis. The conclusion of the work consists of the thesis that the human embryo is a human being since the moment of its creation, abounding in inherent, inalienable human rights.

Key words: human embryo, bioethics, stem cells, embryo-destructive research, utilitarianism, relativism, animalism, personal identity.

^{*} Jedná se o upravenou verzi kapitoly „Lidské embryo v perspektivě bioetiky“ monografie ČERNÝ, D., a kol., *Lidské embryo v perspektivě bioetiky*, Wolters Kluwer ČR, Praha 2011. Děkuji doc. MUDr. Petru Hachovi, CSc za mimořádnou vstřícnost při konzultaci poznatků moderní embryologie. Mé díky patří rovněž PhDr. Jitce Kendíkové.

ANIMALISMUS

Současné diskuze o personální identitě zcela arbitrárně vycházejí z funkcionálního chápání lidské osoby, nikoli z chápání ontologického. Jinými slovy, klást si otázky ohledně kritérií persistence v čase (vyjádřených prostřednictvím kritérií identity příslušného sortálu) neznamena klást si metafyzické otázky ohledně struktury lidských osob.¹ Mnozí zastánci potratů a výzkumu na lidských embryích využívají funkční pojetí lidské osoby, aby podepřeli svou tezi, podle které lidské bytosti nejsou ve všech stádiích svého vývoje osobami. To jinými slovy znamená, že přijímají jistou formu **dualismu**: na jedné straně totiž existuje určitý biologický organismus, o němž jsme dokázali, že vzniká při oplození. Tento organismus ve všech fázích svého vývoje spadá pod druh *člověk*, což dnes popírá málokterý bioetik. Pokud však přijmeme jiná než ontologická kritéria lidské osoby, můžeme tvrdit, že tento biologický organismus není identický s lidskou osobou. Dualismus spočívá právě v tomto tvrzení: **lidský biologický organismus, který vznikl v okamžiku oplození, není identický (numericky totožný) s lidskou osobou**. A protože lidská práva vycházejí z konceptu lidské osoby, nikoli pouhého biologického organismu lidského druhu, znamená to, že zabití lidské bytosti, která ještě není osobou, nepředstavuje porušení žádného z lidských práv a je proto eticky zcela legitimní. Tento dualismus se, ať již implicitně či explicitně, zakládá na faktu, že pokud dva sortály vyjadřují odlišná kritéria identity pro objekty, které pod ně spadají, potom tyto objekty nemohou být identické. Lidská osoba je funkcionální, emergentní stav: postupně se objevuje v průběhu vývoje biologického organismu lidského druhu a může se rovněž v pozdějších fázích vývoje ztratit (embrya, lidé v ireversibilním komatu). Osobami nejsme díky naší metafyzické konstituci, nýbrž proto, že jsme něčeho schopni: myslet, volit, cítit bolest, mít plány do budoucna i podobně.

V mnoha bioetických pojednáních se s tímto chápáním lidské osoby setkáváme, často bez odpovídající diskuze. Přijetí funkcionálních kritérií lidské osoby se stalo takřka všeobecně přijímaným dogmatem, které nevyžaduje dalšího zdůvodňování. Například Peter Singer definuje osobu jako bytost, která si je vědoma své vlastní existence a schopnosti mít přání a plány do budoucna². Podobnou definici nalezneme u M. Tooleye, podle něhož má nějaký organismus skutečné právo na život, pouze pokud má povědomí o sobě samém jako přetrvávajícím subjektu zkušeností a dalších mentálních stavů.³ V Singerově definici lidské osoby můžeme rozlišit čtyři definující znaky: je osobou tehdy a jedině tehdy, pokud **i)** si je vědom své vlastní existence, **ii)** v čase a různých místech, **iii)** může mít přání a **iv)** plány do budoucna.⁴ Tato definice Singerovi umožňuje klást dělící linii mezi lidské osoby a lidské živočichy: lidští živočichové se osobami postupně stávají, nejsou jimi od

¹ Tento důležitý a v diskuzích o personální identitě často opomíjený fakt zdůrazňuje E. Olson: „To say what our identity through time consists in is only to begin to say what sort of things we are, just as describing a country's coastline only begins to tell us about its geography. What it takes for a person to persist through time is one thing; what beings have those persistence conditions, or indeed whether any do, is another matter. [...] Those who ignore our metaphysical nature may end up with a view of our identity over time that seems attractive in itself but is incompatible with any plausible account of what we are.“ OLSON, E. T., *What Are We? A Study in Personal Ontology*, Oxford University Press, New York 2007, str. 18-19.

² SINGER, P., *Practical Ethics*, cit., str. 218.

³ TOOLEY, P., „Abortion and Infanticide“, in SINGER, P., KUHSE, H., eds., *Bioethics: An Anthology*, Blackwell Publishers, Malden MA 1999, str. 24.

⁴ KACZOR, str. 6.

okamžiku svého vzniku, což také znamená, že nejsou ve všech fázích své existence nositeli základních lidských práv.

Singerova definice osoby je velmi vágní a ve skutečnosti nepříliš konzistentní.⁵ Je však dobrým příkladem současného dualismu v bioetice: jestliže lidská osoba není identická s lidským živočichem, potom v určitých fázích jeho vývoje existují (či lépe: koexistují) dvě neidentická jsoucna: živočich a osoba. Je podobný dualismus teoreticky udržitelný?

V poslední době získává stále větší popularitu metafyzický pohled na lidskou osobu, který je znám pod poněkud zvláštním jménem **animalismus**. Velice jednoduše řečeno, animalismus odmítá dualismus osoba-lidský živočich a tvrdí, že **mezi osobou a lidským živočichem existuje numerická identita**.⁶ Každý z nás je identický s určitým živočišným organismem lidského druhu. Každý z nás je živočich. Triviální tvrzení, zdá se. Ostatně, co jiného bychom mohli být, když ne lidští živočichové? Pokud ale přistupujeme k problému metafyzické konstituce lidské bytosti z perspektivy kritérií personální identity, jejíž východisko představuje funkcionální pojetí lidské osoby (např. schopnost myslet), potom můžeme dojít k závěru, že sortály *člověk* a *osoba* vyjadřují rozdílná kritéria identity a proto objekty spadající pod oba sortály nemohou být numericky identické.

Nebudeme zde podrobněji rozebírat historické kořeny přijetí funkcionální definice lidské osoby. Můžeme však podotknout, že prakticky celá západní filozofická tradice chápala osobu v ontologických pojmech (jako individuum rozumové přirozenosti), takže relativně moderní významový posun v interpretaci výrazu „osoba“ nelze dogmaticky přijímat jako legitimní východisko diskuze. Zastánci tohoto pojetí, které vychází z filozofického díla britského empirika Locka, nemohou tuto definici osoby jednoduše předpokládat a učinit z ní východisko svých analýz. Chtějí-li osobu interpretovat jinak, než jak tomu bylo v celé předchozí filozofické tradici, musí poskytnout patřičné odůvodnění svého postoje. Tento požadavek je zvláště naléhavý v případě bioetických diskuzí, protože ve hře již není pouze teoretická metafyzická diskuze, ale lidské životy a vlastně celá naše společnost, neboť – jak uvidíme v kapitole věnované etice – funkcionální chápání lidské osoby přináší závažnější důsledky pro samotnou možnost civilizovaného soužití.

Řekli jsme, že animalismus odmítá dualismus. Každá lidská osoba je identická s živočichem lidského druhu. To neznámá, že animalismus nutně implikuje materialismus či nějaký „biologismus“. Další metafyzické analýzy, vycházející např. z povahy typicky lidských činností myšlení a volního jednání, mohou ukázat na přítomnost prvků nemateriální povahy lidské přirozenosti, mohou tedy ukázat, že lidský živočich – osoba – není zcela redukovatelný na hmotnou realitu. Tento problém nicméně necháme zcela stranou. Pro naši diskuzi je podstatné ukázat, že dualismus osoba-lidský živočich přináší velmi závažné důsledky.⁷

Různé formy negace animalismu tvrdí, že osoba není numericky identická s lidským živočichem. Představme si Petra, který sedí v křesle a čte si knihu. Podle všech definic lidské osoby je Petr právě nyní osobou (existuje psychologická kontinuita jeho myšlenek, vzpomínek, chápání sebe sama jako v čase přetrvávajícího subjektu zkušenosti a myšlení apod.) . Kromě Petra však v křesle sedí ještě někdo další, určitý živočišný organismus lidského druhu, který drží v ruce knihu, čte si a přemýšlí nad jejím obsahem. Není tedy poměrně evidentní, že Petr – osoba je zároveň Petrem – lidským

⁵ KACZOR, str. 8-10.

⁶ „Animalism says that each of us is numerically identical with an animal: there is a certain organism, and you and it are one and the same.“, OLSON, E. T., *What Are We?...*, cit., str. 24. Srov. rovněž ID., „An Argument for Animalism“, in MARTIN, R., BARRESI, J., eds, *Personal Identity*, Blackwell, Oxford 2003, str. 318-334.

⁷ Srov. např. ODERBERG, D. S., *Real Essentialism*, Routledge, New York and London 2007.

živočichem, ve smyslu numerické identity (Petr je identický s lidským živočichem)? Argument má následující podobu (*the thinking animal argument*):

1. V křesle sedí lidský živočich.
2. Lidský živočich sedící v křesle přemýšlí.
3. Petr je tím, kdo sedí v křesle a přemýšlí.
4. Tudíž Petr je lidským živočichem.

Argument je velice snadný, až triviální. Sestává celkem ze tří premis a jednoho závěru. Nebudeme se zabývat analýzou jeho logické formy (Olson odhaluje jeho korektní formální strukturu), namísto toho se zaměříme na jeho tři premisy. Pokud někdo nesouhlasí se závěrem logicky platného argumentu, má v podstatě jen jednu jedinou možnost: popřít pravdivost některé z jeho premis. Pokud se nám podaří ukázat, že jejich popření nepřináší z filozofického hlediska žádné slibné alternativy, musíme přijmout i závěr: lidské osoby jsou identické s lidskými živočichy. Podívejme se tedy na jednotlivé premisy.

První premisu v podstatě nikdo z účastníků současných diskuzí o personální identitě nepopírá. Pokud totiž v křesle nesedí lidský živočich, kdo v něm tedy sedí? Popřít identitu mezi Petrem a lidským živočichem automaticky neznamená popřít existenci živočišného organismu sedícího v křesle: znamená to pouze tvrdit, že kromě něj v křesle sedí ještě někdo jiný, totiž lidská osoba, která však s živočichem není identická (může být např. živočichem konstituována).

Popření druhé premisy říká, že lidský živočich sedící v křesle nemyslí. Petr – lidská osoba – přemýšlí nad knihou, nikoli však živočich sedící v křesle. Pokud nemyslí živočich sedící v křesle, nemůže myslet žádný lidský živočich. A pokud nemůže myslet žádný lidský živočich, nemůže myslet vůbec žádný živočich. Jinými slovy, podmínkou možnosti popření druhé premisy je tvrzení, že žádný živočich nemyslí. K čemu potom mají např. lidští živočichové mozek? Lidský živočich sedící v křesle je vlastně jako kámen: Petr myslí, ale Petr není lidský živočich. Mentální vlastnosti (myšlení, cítění, chtění, smyslové vnímání) náleží Petrovi-osobě sedící v křesle, nelze je však přisuzovat lidskému živočichu. Jedná se nepochybně o velice zarážející předpoklad, který nelze přijímat bez dalšího odůvodnění. Jestliže např. živočichové nevnímají, kdo tedy vnímá, když kočka loví myš a reaguje na podněty vnějšího prostředí?⁸

Zůstává poslední premisa. Víme, že v křesle sedí lidský živočich a víme rovněž, že tento živočich přemýšlí. Víme také, že v křesle sedí lidská osoba – Petr, která přemýšlí. Lze popřít, že v křesle sedící lidská osoba je identická s přemýšlejícím lidským živočichem? Ano, popřít to samozřejmě lze, co by to však znamenalo? Znamenalo by to, že v křesle sedí dvě přemýšlející bytosti: Petr, lidská osoba, a lidský živočich. Vztah mezi nimi je samozřejmě velmi těsný, nicméně nejedná se o identitu. Již tento fakt představuje velice zarážející důsledek. Znamená to snad, že autorem těchto řádků nejsou dvě osoby – David Černý a Martina Jurigová – ale čtyři? Totiž dvě lidské osoby a dva lidští živočichové? Ano, přesně k takovému důsledku vede popření třetí premisy a situaci příliš nezachraňuje ujištění některých filozofů, že v praktickém životě tato metafyzická pravda nehraje

⁸ Lee a George dokazují, že lidské bytosti jsou živočichové s mentálními vlastnostmi (vnímání, myšlení) např. podrobnou filozofickou analýzou následujícího argumentu: i) smyslové poznání je tělesným aktem živé bytosti, ii) smyslově vnímající organismus je tudíž tělesnou bytostí, živočichem, iii) v případě lidských bytostí platí, že ta samá bytost smyslově vnímá a rovněž myslí (což zahrnuje vědomí sebe sama), iv) odtud plyne, že myslící a sebe sama si vědomá bytost (k níž každý z nás referuje výrazem „já“) je tělesnou bytostí – živočišným organismem (lidským živočichem). Srov. Lee a George, str. 4-21.

vlastně žádnou roli. Uvažujme však dále. Jestliže v křesle sedí dvě myslící bytosti – Petr a lidský živočich, který z nich je vlastně osobou? Petr je zcela jistě přesvědčený, že osobou je on, ale stejné důvody k témuž přesvědčení má i lidský živočich. Koneckonců, i on myslí a myšlení je jednou z funkcí, které definují (v novodobém funkcionálních chápání osoby) osobu. V konečném důsledku by tedy popření třetí premisy nevedlo pouze k absurdnímu závěru, že v křesle sedí dvě myslící bytosti, ale dokonce k tomu, že obě dvě bytosti si mohou legitimně myslet, že jsou osoby a v podstatě obě osobami jsou.

Můžeme naši argumentaci v tomto okamžiku uzavřít. Ukázali jsme si, že psychologická kritéria personální identity, kromě toho, že vycházejí z arbitrárně nastavené definice lidské osoby vyjádřené ve funkcionálních pojmech, neposkytují dokonce ani v rámci svého vymezeného manévrovacího prostoru konzistentní kritéria naší psychologické kontinuity.⁹ A negace numerické identity mezi lidskými osobami a živočichy lidského druhu nepředstavuje příliš slibnou filozofickou alternativu. Mohli bychom dále metafyzicky analyzovat strukturu lidské přirozenosti uchopení v celém rozsahu jejího vývoje, odvodit její metafyzické strukturní momenty a typicky lidské operace. Pro účely následující argumentace to však není nutné. Plně nám postačuje, že lidské bytosti jsou osobami od prvních okamžiků existenci nového biologického organismu lidského druhu čili od okamžiku oplození. Na výsledcích současné embryologie založená argumentace z předchozí kapitoly společně s animalismem nás opravňují k následujícímu tvrzení: **lidské bytosti jsou osobami ve všech stádiích jejich existence**. Následující kapitolu věnujeme etickým úvahám a především výkladu základních lidských práv vycházejících z analýzy přirozených inklinací lidské přirozenosti, kterou není nic jiného než přirozenost živočichů rozumové přirozenosti, jedním slovem **osob**.

⁹ „As Jennifer Whiting points out, the problem of personal identity has its special character “due largely to the fact that persons view their own existence and persistence over time from different points of view.” That is, viewed from the outside, we do appear to be animals of a specific type, rational animals. But viewing ourselves from the inside, we may be inclined to think of our persisting as requiring only a psychological continuity. This inclination is brought to surface by various thought experiments. However, the prima facie view of oneself from the inside (one’s first person perspective of oneself) is necessarily partial. And the idea that one’s identity is constituted by psychological continuity, we submit, is initially due to forgetting the limitations or partiality of the first-person point of view.“, LEE A GEORGE, str. 25.

ETIKA

MORÁLNÍ RELATIVISMUS

V předchozích kapitolách jsme dospěli k závěru, že lidské bytosti vznikají při početí, jehož nejčastější biologickou realizací představuje proces oplození, vyústující do vzniku jednobuněčného embrya – zygoty. Ukázali jsme si, že při početí vzniká individuální lidská bytost spadající do druhu *člověk*, třebaže se jedná o bytost velmi nezralou, v prvních stádiích svého zpočátku velmi překotného vývoje. Dále jsme si ukázali, že současná diskuze o lidské personální identitě neřeší uspokojivě problém metafyzické konstituce lidských bytostí, neboť vychází z arbitrárního chápání lidské osoby. My lidé, jak zní závěr předcházející kapitoly, jsme ve všech stádiích naší existence osobami, neboť jsme numericky identičtí – každý z nás – s určitým lidským živočichem (animalismus). Tím se před námi uzavřela vědecká (embryologická a metabiologická) a metafyzická část argumentace, na niž zcela přirozeně musí navazovat úvahy spadající svým charakterem do etiky. Bioetika je svou povahou interdisciplinárním vědním oborem, jenž se nespokojuje s úvahami situovaným v teoretické rovině diskursu, nýbrž je ze své přirozenosti, jak ostatně již sám název napovídá, vždy zaměřená k praxi.

Dříve než přikročíme ke stručné prezentaci moderní etické teorie přiznávající všem lidským osobám stejná, nezcizitelná základní lidská práva, musíme se stručně zmínit o etickém relativismu a utilitarismu. V diskuzích o legitimitě ničím neomezených potratů se často setkáváme s etickým relativismem, zatímco v diskuzích o legitimitě embryo-destruktivního výzkumu převažuje spíše etická teorie známá jako utilitarismus.

Etický relativismus obecně říká, že morální soudy jsou inkorporovány v určitém socio-kulturním či pojmovém rámci, v němž získávají svůj smysl a závaznost. V některých kulturách, říkájí zastánci etického relativismu, je běžná ženská obřízka, má v nich svůj smysl a hluboký kulturní význam, zatímco jiné kultury na ni pohlížejí jako na barbarský a eticky zcela nepřijatelný jev. Nicméně stanovisko jedné kultury nemůže být kritériem etického posuzování stanovisek kultury jiné, neboť pokud už vůbec lze hovořit o pravdivosti hodnotě morálních soudů, je vždy fixována kulturním kontextem, jemnou pojmovou sítí protkávanou určitou společností, takže nelze zaujmout nějaké objektivistické, transkulturní stanovisko a v jeho optice hodnotit morální zvyklosti jiných kultur. Podobně můžeme slýchat, že potraty jsou osobní záležitostí každého člověka, neboť nelze jejich etičnost či neetičnost hodnotit žádnými objektivními kritérii. Jednoduše řečeno: nelíbí se vám potraty? Nechodte na ně. Nenuťte nám ale vaše morální názory, jako kdyby se jednalo o nějaké objektivní etické pravdy.

Morální relativismus často vychází z následujících pozorování a předpokladů¹⁰:

1. Víme nejen z bezprostřední dennodenní praxe a zpráv, ale rovněž z antropologických pojednání, že různí lidé a různé kultury mají často různá chápání toho, co je správné a co je špatné, co je etické a co není, co je mravně dovolené a co je zakázané.

¹⁰ Srov. BAGHRAMIAN, M., *Relativism*, Routledge, London and New York 2004, kap. „Moral relativism“, zvláště str. 207-208.

2. Mravní přesvědčení a soudy jsou determinovány sociálními, kulturními a psychologickými vlivy.
3. Neexistují objektivní kritéria, která by mohla rozhodovat protikladné etické pohledy na svět. Všechny snahy najít všeobecně platné, univerzální etické normy selhaly.
4. Etický relativismus rovněž (implicitně či explicitně) tvrdí, že mezi jednotlivými etickými systémy či pohledy na svět existuje nesouměřitelnost. Podobně jako ve filozofii vědy Kuhnova teorie paradigmat tvrdí, že vědecká paradigmata jsou nesouměřitelná, platí to samé rovněž pro paradigmata etická. V etice to znamená, že nelze jednotlivá paradigmata posuzovat a porovnávat, nelze říci, že jedno paradigma je lepší, eticky vyspělejší než druhé: to by předpokládalo existenci nějakého objektivního etického metaparadigmatu, vůči němuž by se mohla všechna ostatní srovnávat.

Můžeme rozlišit celkem tři formy morálního relativismu:

1. **Deskriptivní morální relativismus.** Deskriptivní morální relativismus se zakládá na empirickém pozorování, ať již na běžné zkušenosti či na poznacích srovnávací antropologie, a pouze tvrdí, že *de facto* různí lidé a různé kultury zastávají různé morální názory.
2. **Normativní morální relativismus.** Normativní morální relativismus tvrdí, že otázky morální správnosti či nesprávnosti lze rozhodovat vždy a pouze relativně vůči určitému sociálnímu a kulturnímu kontextu a v nich inkorporovaným mravním normám.
3. **Metaetický relativismus.** Metaetický relativismus se staví do protikladu vůči etickému realismu (podle kterého mají morální soudy objektivní pravdivostní hodnoty) a vůči morálnímu kognitivismu (podle něž lze objektivně určit, co je správné a co není).

Pokud by byl morální relativismus pravdivý, potom by jediným vyústěním předchozích kapitol byly určité biologické, metabiologické a metafyzické závěry, které by však neměly pro bioeticky relevantní problémy (potraty, embryo-destruktivní výzkum) žádnou praktickou závažnost, podobně jako by fyziologické zkoumání bolesti žen při obřizce neměly žádnou relevanci pro etickou praxi dané kultury. Ve skutečnosti se však v bioetických pojednáních s pravým etickým relativismem setkáváme poměrně zřídka, je spíše konceptuální zbraní *pro-choice* odnože feministického hnutí. Někteří myslitelé se rovněž domnívají, že mravní relativismus je jedinou zárukou poklidného multikulturního soužití, v němž žádné kultury nejsou nuceny etické standardy, jež jí nejsou vlastní¹¹.

Morální relativismus se na první pohled zdá velmi přesvědčivý: vychází z naší zkušenosti se světem, odvolává se na důležitou hodnotu současné společnosti, tj. na toleranci. Nicméně kritická reflexe poměrně snadno odhaluje jeho vnitřní nekonzistenci, velmi zarážející a vpravdě nepřijatelné jsou i jeho důsledky. V následujících řádcích velmi stručně pohovoříme o problémech, které mravní relativismus přináší, v naději, že ho odhalíme jako zcela neadekvátní pojmový rámec řešení bioetických témat spojených s lidskými embryi¹².

¹¹ Cf. BLOOM, A., *The Closing of the American Mind*, Simon & Schuster Paperback, New York 1987, str. 25.

¹² Srov. BECKWITH, str. 3-17.

V první řadě si povšimněme, že z deskriptivního morálního relativismu nevyplývají další dvě formy relativismu, podobně jako z názorové neshody neplyne, že neexistuje žádná pravda. Pokud se dva lidé a neshodnou na pravdivostní hodnotě tvrzení, nevyplývá z toho, že žádnou pravdivostní hodnotu nemá. Podobně, pokud se a neshodují na etickém hodnocení činnosti, nelze z toho uzavřít, že není objektivně špatná či dobrá. V praxi by generalizace na základě názorové neshody v morálním hodnocení znamenala, že ani v takových případech, jako je genocida, holocaust, otroctví a podobně, nelze hovořit o jejich objektivní nemorálnosti a tedy nepřípustnosti. Z těchto poznámek se již vynořují absurdní konsekvence morálního relativismu. Připustíme pro účely argumentace, že je platný, z toho by ovšem plynuly následující závěry. Nebylo by např. možné morálně hodnotit a srovnávat činnosti žádného člověka mimo kontext doby a kultury: Hitler by nebyl ani špatný, ani dobrý člověk. Pro někoho by byl dobrý, pro někoho špatný, nicméně toto tvrzení by představovalo nejzazší hodnotící mez. Podobně by nebylo možné tvrdit, že matka Tereza byla lepším člověkem než Stalin, jednoduše proto, že výraz: „(morálně) lepší než“ žádný transkulturální a časově univerzální význam nemá. Analogicky by důsledný relativista musel rezignovat na skutečnou výchovu v okamžiku, kdy by jeho potomci zastávali odlišné etické názory (skutečnou výchovou nemyslíme vynucování poslušnosti vůči tomu, co se rodiče rozhodli určit pro děti za závazné). Jak by otec vysvětlil své dceři, že krást se nemá? A svému synovi, že šikanovat slabší je špatné? Konečně můžeme také zmínit, že za předpokladu platnosti mravního relativismu nelze v pravém slova smyslu hovořit o morálním vývoji společnosti¹³. Společnost zotročující původní americké obyvatele se morálně nevyvinula k lepšímu, když se práv Indiánů ujal Španěl Bartolomé de Las Casas¹⁴, společnost uznávající neporušitelnost lidských práv by nebyla lepší než komunistická diktatura, neexistovali by žádní skuteční mravní reformátoři jako Martin Luther King, samotná otázka vývoje lidských práv a otázka jejich univerzálnosti by ztratila smysl¹⁵. Jak říká Moreland:

Pokud je (kulturní) relativismus pravdivý, potom je principiálně nemožná existence skutečných mravních reformátorů, kteří změnili společenský kodex a pouze

¹³ Když hovoříme o morálním vývoji společnosti, máme na mysli její vývoj k lepšímu. Morální relativismus těžko vysvětlí již samotný význam slova „lepšímu“.

¹⁴ Příběh dominikána Bartolomé de Las Casas je velice poučný, neboť umožňuje vysvětlit jednu paradoxní skutečnost v rámci společnosti, obecně uznávající lidskou důstojnost, a zároveň slouží jako příklad dynamik morálního pokroku. Podobně jako další Španělé v Latinské Americe, ani Bartolomé de Las Casas se zpočátku nestavěl proti zotročování původních obyvatel, což je v evidentním rozporu s křesťanským učením o důstojnosti lidských bytostí stvořených k podobě Boha. Jak je to možné? Všeobecná premisa zní: každá lidská osoba má svou důstojnost, proto by neměla být zotročována. Jak tedy vysvětlit postoj španělského dominikána (a tolika dalších?). Do aplikace morálních pravidel stupují i empirické momenty, empirická data, která je třeba správně interpretovat. Bertolomé Las Casas se jednoduše nedomníval, že Indiáni jsou lidské bytosti, což pro nás může být nepochopitelné, není to však zas tak podivné v kontextu té doby. Když však došel, díky své rostoucí zkušenosti s Indiány, ke správnému závěru, že jsou lidské bytosti stejně jako on, mohl rozšířit premisy své etické argumentace: každá lidská bytost má svou důstojnost, proto by neměla být zotročována. Indiáni jsou lidské bytosti, proto by neměli být zotročováni. Když si Bartolomé La Casas uvědomil svou druhou premisu, zasvětil svůj život boji proti otroctví. Talbott ve své knize *Which Rights Should Be Universal?* ukazuje dějiny vývoje a prosazování lidských práv právě ve světle uvědomování si, že množina jedinců, na něž se tyto mravní úvahy vztahují, je širší, než se dříve myslelo. Dnes jsme v podobné situaci: boj se vede o to, zda embrya spadají do velké lidské rodiny osob, tvorů obdařených stejnými nezczitelnými právy. Srov. TALBOTT, W. J., *Which Rights Should Be Universal?*, Oxford University Press, New York 2005; GIOFFARI, G., *Domenicani nella storia. Breve storia dell'Ordine attraverso i suoi protagonisti*, 2 voll, vol. II. *L'evo moderno e contemporaneo*, Centro Studi Nicolaiani, Bari 2011.

¹⁵ Srov. TALBOTT, W. J., *op. cit.* Autor přináší kritiku mravního relativismu a popisuje velmi zajímavě vývoj samotné ideje univerzálních lidských práv.

neaktualizovali to, co implicitně obsahoval. Morální reformátoři totiž z definice mění společenský kodex argumentující, že je nějakým způsobem morálně neadekvátní. Pokud je však (kulturní) relativismus pravdivý, je nějaký akt morálně správný jedině tehdy, nachází-li se v kodexu společnosti. Mravní reformátoři jsou tedy z definice nemorální (neboť přijímají množinu hodnot cizorodých kodexu společnosti a snaží se ho ve shodě s těmito hodnotami změnit). Je přinejmenším podivné zastávat názor, že všichni reformátoři, co kdy žili – Mojžíš, Ježíš, Gándi, Martin Luther King – byli z definice nemorální. Každý morální názor, z něhož toto vyplývá, je nepochybně mylný¹⁶.

Ještě hůře pro mravní relativismus, nejedná se pouze o pozici s absurdními praktickými důsledky, neboť relativismus rovněž popírá sám sebe (je *self-refuting*). Vzpomeňme si, že podle mravního relativismu neexistují žádné univerzální, objektivní mravní normy, existují pouze ty, jež jsou inkorporované v různých mravních kodexech jednotlivých kultur. Nicméně z toho neplyne, podle relativistů, že bychom se neměli řídit morálkou naší kultury, plyne z toho pouze to, že každý z nás se může řídit jinými mravními zásadami. Ovšem morální zásada „říd se morálkou své společnosti (kultury)“ není a nemůže být socio-kulturně 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 socio-kulturní kontext, na straně druhé nutně formulujeme pravidlo, jež všechny tyto kontexty transcenduje¹⁷. Podobná situace vyvstává v souvislosti s tolerancí, která se často chápe jako nutná podmínka pokojného soužití různých kultur a zvyklostí. Nicméně, všimne si opět, že tolerance není a nemůže být chápána jako etický ideál relativní vůči určité kultuře: tolerance se naopak chápe jako transcendentující, univerzální a objektivní princip zastřešující vztah různých, často protichůdných, etických názorů, zvyklostí, kulturních tradic apod. Zastánci mravního relativismu tedy neříkají něco jako: pro naši kulturu je typická tolerance, pro vaši netolerance, je třeba tolerovat netoleranci. Celá jejich pozice by tak ztratila jakoukoli inteligibilitu: tolerovat netoleranci se netoleruje.

Mravní relativismus je beznadějně ztracenou filozofickou kauzou. Je teoreticky nekonzistentní, má absurdní důsledky a v praxi se podle něj ve skutečnosti příliš žít nedá. Pokud tedy stojíme tvář v tvář rozdílným etickým pohledům na určitou lidskou praxi, nelze se s tímto faktem jednoduše smířit a odvolávat se na toleranci, poučenou faktickou existencí rozdílnosti názorů. Kdo tvrdí, že genocida Arménů nebyla objektivně velkým zlem, zcela se mýlí. Kdo tvrdí, že otrokářství bylo pro někoho (jednotlivce či kulturu) mravním dobrem, jednoduše nemá pravdu. Kdo tvrdí, že *pro-life* a *pro-choice* pozice představují eticky rovnocenné názory, upadá do omylu. Pakliže dva lidé či skupiny lidí hodnotí stejnou lidskou praxi zcela protichůdně (jako mravně dovolenou a nedovolenou), potom jeden z nich nemůže mít pravdu.

¹⁶ MORELAND, J. P., *Scaling the Secular City*, Baker Book House, Grand Rapids (MI) 1987, str. 243.

¹⁷ Podobné úvahy by platily i pro zásadu „říd se takovou morálkou, jakou chceš (třeba i zcela individualistickou)“.

UTILITARISMUS

V předchozích řádcích jsme ukázali, že mravní relativismus není udržitelnou etickou teorií, také jsme poznamenali, že se s ním v pojednáních z bioetiky střetáváme velmi zřídka. Nejčastější etickou teorií je naproti tomu utilitarismus, specifická verze konsekvenencialismu¹⁸.

Konsekvenencialistické teorie navrhnou hodnotit lidské skutky na základě jejich důsledků: pokud určitá činnost přináší nejlepší možné důsledky, potom je eticky v pořádku¹⁹. *Utilitarismus* je specifickou verzí konsekvenencialismu, neboť určuje dobré a špatné důsledky lidské činnosti nejčastěji v termínech největšího možného štěstí (blaha) pro co největší počet lidí.

Lidské společenství je tvořeno velkým množstvím jedinců, z nichž každý sleduje určité zájmy, chová jisté preference, nachází požitky (smyslové i intelektuální) v různých činnostech. 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 požitky 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 konsekvenencialistické 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 nezabíjet. 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 nezcizitelných 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 komatu...), jejichž život lze obětovat ve prospěch ostatních*. P. Singer je v tomto ohledu zcela explicitní: např. zabití novorozeňat není vnitřně morálně o nic více špatné a nepovolené než zabití embryí při potratu²⁰. Podle australského bioetika se máme vzdát tabu, křesťanské představy o důstojnosti člověka, a přestat považovat infanticidu za něco šokujícího či vnitřně špatného²¹. Podobné úvahy Singer aplikuje například na euthanasii, ať již dobrovolnou či nedobrovolnou.

¹⁸ Tato kapitola se částečně zakládá na článku ČERNÝ, D., „Nad knihou: A Defense of Human Life“, in *Teologické texty* 2/2011.

¹⁹ Nebudeme zde rozlišovat různé formy konsekvenencialismu.

²⁰ SINGER, P., *Practical Ethics*, Cambridge University Press, Cambridge 1993 (druhé vydání), str. 169-174.

²¹ Tím Singer samozřejmě nechce tvrdit, že je v pořádku chodit po ulici a zabíjet novorozeňata. Není to však v pořádku nikoli proto, že zabíjení novorozeňat je samo o sobě špatné a nemorální, nýbrž proto, že do vyhodnocení zabíjení dětí vstupují zájmy i dalších jedinců schopných trpět – například rodičů. Pokud by se ale rodiče rozhodli zabít své novorozené dítě, bylo by to stejně tak málo špatné, jako kdyby ho pár měsícům před tím nechali zabít při potratu.

Podívejme se na zajímavou kritiku, již utilitaristický kalkul podrobuje J. Budziszewski²². Například podle britského filozofa J. S. Milla si můžeme být jisti pouze svými pocity a vnímáním (empirismus), takže jediné dobro, jehož se snažíme dosáhnout, je podle něj totožné se smyslovou slastí. Všichni lidé touží po štěstí, řekl by Aristotelés, Tomáš Akvinský i Mill, ovšem britský empirik ztotožňuje štěstí se slastí (*pleasure*). Budziszewski nazývá princip, podle něž je štěstí totožné se slastí, *Same-As Principle*. Jeho zastánci se podle něj dělí do dvou velkých skupin: *hédonisté*, kteří se snaží maximalizovat svou slast, a *utilitaristé*, jimž jde o co největší štěstí pro co největší možný počet jedinců. Do hédonistického a utilitaristického kalkulu štěstí vstupují dva faktory: slast a bolest, maximalizace slasti zahrnuje i zvážení a omezení bolesti (smyslové i duševní – např. negativní emoce.). Představme si, že jsme zastánci utilitarismu, právě jsme si s přítelem koupili zmrzlinu, o níž se chceme podělit, a cestou z cukrárny potkáme hladového člověka, jenž nás o zmrzlinu poprosí. Naše (etická) úvaha (dát či nedat tomu člověku zmrzlinu) by mohla pro hédonistu vypadat například takto:

	Dát	Nedat
Požitek z jídla	0	+4
Lítost	0	-1
Neuspokojenost	-3	0
Celkem	-3	+3

Pokud se vzdáme zmrzliny, bude náš požitek z jídla nulový, zatímco pokud se jí nevzdáme a sníme si ji sami, můžeme si požitek ohodnotit například číslem +4. Můžeme samozřejmě cítit soucit s tím hladovějícím člověkem a ohodnotit si ho jako negativní emoci, např. jako -1. Je zřejmé, že pokud mu zmrzlinu dáme, tato negativní emoce nevznikne. Nicméně naše touha po zmrzlině nebude uspokojena (-3). Ve výsledku hrají všechno hodnoty pro volbu nedat.

Utilitarista by mohl uvažovat jinak, protože do svých úvah nezahrne pouze sebe a přítele, ale také hladovějícího člověka:

	Dát	Nedat
Ty	-3	+3
Já	-3	+3
Hladovějící	+5	-5
Celkem	-1	+1

Výsledkem opět může být, že mu zmrzlinu nedáme, stejně tak bychom mu ji ale dát mohli (podle ohodnocení). Nejde ani tak o naši výslednou činnost jako spíše o ilustraci utilitaristického kalkulu v praxi. Aby bylo možné dospět k nějakému praktickému rozhodnutí v rámci utilitaristického přístupu k maximalizaci štěstí a minimalizaci utrpení, bylo by nutné postupovat v sedmi krocích:

1. Určit všechny možné průběhy naší činnosti.
2. Pro každý možný průběh činnosti určit osoby, jež budou touto činností zasaženy.
3. Pro každou osobu určit možné utrpení či slast.
4. Každému utrpení či slasti přiřadit určitou hodnotu.

²² BUDZISZEWSKI, J., *Written on the Heart. The Case for Natural Law*, InterVarsity Press, Downers Grove 1997, str. 137-160.

5. Vypočítat výsledné hodnoty pro každou osobu.
6. Určit výslednou hodnotu každé činnosti – její užitek.
7. Provést činnost s největším užitekem.

S tímto komplexním a na první pohled prakticky těžko proveditelným postupem je však spojena celá řada problémů. Jak by vůbec bylo možné přiřadit různým požitkům v různých kontextech určité hodnoty? Navíc, jak jsme již poznamenali, různé typy požitků (slasti) jsou mezi sebou nesrovnatelné. Možná lze říci, že můj požitek ze skleničky vína dnes večer je vyšší než ze sklenice piva, jak by se ale dal porovnat požitek z čtení Platóna s požitkem ze zmrzliny? Budziszewski správně podotýká, že se dá možná srovnat kvalita těchto požitků, těžko ale jejich kvantita. Bylo by to podobné, jako bychom se pokoušeli najít stejnou fyzikální jednotku pro teplotu a rychlost větru: 10 stupňů Celsia prostě není 10 metrů za sekundu. Podobně je velmi obtížné skládat (sčítat) jednotlivé slasti různých osob: co vlastně znamená, když součtem naší situace se zmrzlinou je -1? Opět je to podobné, jako kdybychom řekli, že v Praze je 10 stupňů Celsia, v Brně 7, takže v Praze a Brně je 17 stupňů Celsia – lidská společnost není žádným superčlověkem, jemuž bychom mohli připisovat výsledky utilitaristických výpočtů. Konečně můžeme uvést poslední vážnou námitku proti utilitarismu (pozměňuje příklad, jenž uvádí Budziszewski). Představme si situaci, která zahrnuje pouze dvě osoby: lékaře a ženu nacházející se v komatu, která nemá žádné příbuzné. Lékař se rozhodne ženu sexuálně zneužít a může se řídit například následujícím ohodnocením možné situace:

	Zneužít	Nezneužít
Lékař	+50	-50
Žena	0	0
Celkem	+50	-50

Pokud lékař ženu zneužije, tak se na základě utilitaristické etiky nedopustil ničeho zlého: žena necítí ani bolest, ani slast, takže jí můžeme v obou případech (zneužít - nezneužít) připsat nulovou hodnotu, zatímco slast pramenící z jejího zneužití je jednoznačně ve prospěch volby: zneužít. Tyto kritické úvahy je možné rozšiřovat i dále: od nemocných v komatu přes embrya až po staré a nemohoucí lidi. Jak jsme již řekli, vždy najdeme někoho, koho lze obětovat pro vyšší „dobro“ a „vznešené“ cíle²³.

Utilitaristická etika představuje nejčastější etický systém, s nímž se střetáváme v případě zastánců morality potratů a embryo-destruktivního výzkumu, kteří zároveň zastávají funkcionální pojetí lidské osoby²⁴, o němž jsme hovořili v předchozí kapitole. Není to překvapivé: pokud jsou lidská důstojnost a lidská práva založena na metafyzickém základě, jenž nepřipouští žádnou gradualitu (určité právo osobě 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, neboť představují výrazně rozdělující prvek společnosti. Můžeme společně s Christopherem Kaczorem²⁵ rozlišit dvojí chápání lidské důstojnosti a hodnoty: **ontologické** a

²³ Další zajímavou kritiku utilitarismu lze nalézt např. v FRANKLIN, J. H., *Animal Rights and Moral Philosophy*, Columbia University Press, New York 2005, kapitola „Peter Singer and Utilitarianism“.

²⁴ Např. SINGER, P., *op. cit.*; TOOLEY, P., „Abortion and Infanticide“, in SINGER, P., KUHSE, H., eds., *Bioethics: An Anthology*, Blackwell Publishers, Malden MA 1999; BOONIN, D., *A Defense of Abortion*, Cambridge University Press, New York 2003.

²⁵ KACZOR, str. 42.

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 přirozeností 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 nezcizitelná lidská práva, což je základem svobody, spravedlnosti a míru ve světě (tak praví *Všeobecná deklarace lidských práv*)²⁶. 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 ve funkcionální definici lidské osoby) naproti tomu tvrdí, že lidským bytostem náleží pouze taková míra respektu, jakou odráží určité její funkce (zde se zastánci funkcionální pohledu rozcházejí, pro někoho jsou podstatné vědomí sebe sama, myšlení, plánování, schopnost zakoušet bolest atd.).

Ontologické chápání lidské důstojnosti (a práv) je **inkluzivní**: zahrnuje všechny lidské bytosti, tj. pro libovolný objekt, pokud je člověkem (nositelem lidské přirozenosti), potom je obdařen vnitřní, inherentní důstojností a základními lidskými právy. Funkcionální pojetí je **exkluzivní**: pro všechny nositele lidské přirozenosti neplatí, že mají stejnou důstojnost a lidská práva. Pouze některé lidské bytosti, právě ty, které splňují (říkáme rovnou) arbitrárně stanovené funkční požadavky.

Funkcionální pojetí rozděluje lidskou společnost, společnost lidských bytostí (nehovoříme zatím o osobách ve filozofickém slova smyslu), je hluboce nespravedlivé a nehumánní. Staví se právě proti těm, kteří naši pomoc a podporu nejvíce potřebují (lidským embryím), deklasuje a vystavuje chladnému kalkulu životy bytostí, jež se nemohou bránit a které by měly být prubířskými kameny morálky naší společnosti – umírající a komatózní lidské jedince. Peter Singer hájí stanoviska velmi silně připomínající nacistický program euthanasie, nicméně má pocit, že s nacistickou ideologií nemá nic společného, neboť o zabítí lidské bytosti nemá rozhodovat stát, nýbrž rodina ve spolupráci s lékaři²⁷. Jenže to jsou pouze kosmetické úpravy: pokud bude lidská rodina rozdělena nějakými arbitrárně určenými funkcionálními kritérii, vždy se najde vyčlenitelná skupina, vždy najdeme ty, kteří nesplňují kritéria, vždy najdeme dobré důvody, proč nerespektovat práva a životy jiných lidských bytostí, ve prospěch dalších lidských bytostí, které tuto ideologii vnucují společnosti převahou ideologické nadvlády či silou.

Funkcionální chápání lidské důstojnosti má ovšem důsledky mnohem vážnější, které se plně nerozvinuly jedině proto, že je v rozletu sráží další ideologie – ideologie politické korektnosti. Podívejme se na následující princip, jenž jeho autor Alan Gewirth nazval **principem proporcionality**²⁸: pokud nějaká kvalita či funkce osoby (např. schopnost myslet, zakoušet bolest...) zakládá přiznání práva osobě, potom vzhledem k faktu, že kvalifikuje v různé míře, proporcionalně musíme přiznávat rovněž právo. Jednoduše řečeno: např. myšlení či schopnost mít projekty pro budoucnost není u všech lidských osob stejné, bude se lišit např. u matematika a „prostého“ řemeslníka. Pokud ale lidskou bytost specifikuje jako osobu právě myšlení, potom matematik a řemeslník nejsou osobami ve stejné míře: jsou osobami v té míře, v níž „vykonávají“ funkci (funkce) specifikující jejich personalitu. Nejsou-li ale osobami ve stejné míře, potom jim ani práva nenáleží ve stejné míře, neboť míra připsání určitého práva závisí proporcionalně na míře personalitu. Jinými

²⁶ Srov. COMPAGNONI, F., *I diritti dell'uomo. Genesis, storia e impegno cristiano*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995; DE MATTIA, A., *I diritti dell'uomo nella tutela giurisdizionale*, Ponte Nuovo Editrice, Bologna 1981.

²⁷ Srov. SINGER, P., *Practical Ethics*, cit., str. 346.

²⁸ GEWIRTH, A., *Reason and Morality*, The University of Chicago Press, Chicago 1978, str. 121.

slovy: matematik a řemeslník nemají stejná lidská práva v téže míře (či intenzitě). Je to poměrně logický důsledek odmítnutí chápat lidskou důstojnost a práva jako ontologicky zakotvené v lidské přirozenosti, variaci vymezujících kritérií osobnosti odpovídá různá míra lidských práv.

Funkcionální pojetí lidské důstojnosti a práv, jak vidíme, rozděluje lidskou rodinu: na ty, kteří jsou a ty, kteří nejsou osobami. Rozděluje však rovněž tu podmnožinu lidských bytostí, jimž jsme ochotni přiznat status osoby, ba dokonce staví jednu každou lidskou osobu proti jedné každé jiné lidské osobě, neboť každý z nás je z funkcionálního hlediska osobou v jiné míře. Jedná se o logický a nevyhnutelný důsledek, nicméně... Nikde se neuplatňuje, neboť naráží na hranice politické korektnosti, na další ideologii, před níž kapituluje. Upírat práva lidským plodům je dnes přijatelné, embrya jsou pouze mlčící součástí rozsáhlých diskuzí, v nichž se rozhoduje o jejich osudu. Ale na základě téže logiky, téže filozofie, týchž výchozích představ, bychom mohli a měli tvrdit, že nemohoucí, staří, zanedbaní, chudí, nevzdělaní... ti všichni nejsou osoby ve stejné míře. A co by nám bránilo uplatnit na ně stejný utilitaristický kalkul, kterým se nerozpakujeme určovat osud lidských embryí či postižených novorozenců?

Stojíme před znamením kontradikce naší společnosti. Na jedné straně hyperkorektnost, boj za rovnoprávnost, generově vyvážený slovník, multikulturalismus, respekt k diferencí, na straně druhé upírání základních forem respektu bytostem, které se nemohou sami bránit a vznést své námítky ve veřejných diskuzích. Znamení kontradikce ukazující, že něco není správně: utilitarismus a funkcionální chápání lidské důstojnosti a práv. Jedině ontologické pojetí lidských práv se jeví nejen jako platná etická perspektiva, ale rovněž jako zdravý a koherentní základ společenského soužití a míru, založený na stejné důstojnosti a právech všech členů společnosti.

PŘIROZENOPRÁVNÍ TEORIE

V předchozích řádcích jsme dospěli k závěru, že mravní relativismus a utilitarismus nepředstavují filozofické perspektivy, které by zaručovaly koherentní výklad práv lidských osob ve všech fázích jejich existence. Bioetika musí ve své snaze nalézt odpovídající etický rámec, do něž by mohla zasadit své úvahy, obrátit k nějaké jiné, filozoficky solidnější koncepci. Tu podle nás představuje etický systém ukotvený v tradici přirozenoprávní teorie. V následujících řádcích proto stručně vyložíme základní prvky teorie přirozeného práva britského právního filozofa Johna Finnise.

Filozoficko-právní koncepce iusnaturalismu existují v západní filozofické tradici od samého počátku vědeckého filozofického myšlení ve starověkém Řecku a s různou intenzitou se v průběhu dějin stávají centrem zájmu filozofů, juristů a politologů (Rommen hovoří o věčném návratu přirozeného práva v *Die ewige Wiederkehr des Naturrechts*)²⁹. Ve dvacátém století se iusnaturalismus dostává do popředí zájmu ve dvou hlavních vlnách: první vlna je reakcí na zvěrstva nacistického režimu (příkladem může být německý právní filozof G. Radbruch, jenž ještě v roce 1932 ve své *Rechtsphilosophie* zastává pozitivistické a relativistické filozoficko-právní stanovisko, zatímco ve své *Vorschule der Rechtsphilosophie* již uznává existenci „nadprávního“ (*übergesetzliches*) přirozeného práva, které je normou spravedlnosti pozitivního práva), zatímco druhá vlna se postupně připravovala zhruba od roku 1963 (J. M. Finnis, G. Grisez, J. Boyle) a její oficiální vznik lze datovat do roku 1980, kdy vychází klíčové dílo J. M. Finnise *Natural Law and Natural Rights*³⁰.

²⁹ Srov. FASSÒ, G., *Storia della filosofia del diritto*, 3 voll, Laterza, Roma-Bari 2001.

³⁰ Srov. FINNIS, J. M., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford 1980. Vznikajícími úvody do myšlení Johna Finnise jsou následující dvě publikace: DI BLASI, F., *John Finnis*, Phronesis editore, Palermo 2008; SCANDROGLIO, T., *La legge naturale in John Finnis*, Editori Riuniti University Press 2008. Finnisovým

První vlna renesance přirozeně-právní pozice je charakteristická tím, že představuje emotivní reakci na hrůzy nacistického a fašistického totalitního režimu, reakcí, jež se pokoušela skloubit ideu věčného přirozeného práva a historičnosti lidského přebývání ve světě. Mimo to (což platí zvláště pro některé španělské autory) se v rámci této vlny setkáváme s pokusy odvozovat normy přirozeného práva z neměnné lidské přirozenosti, Humeovu zákonu navzdory. Mezi zastánce této koncepce patří především francouzští filozofové J. Maritain a M. Villey, kteří se inspirovali tomistickou filozofií (zvláště Michel Villey byl významným teoretikem práva³¹), v Itálii potom Giorgio Del Vecchio (který v roce 1947 obnovil vydávání časopisu *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*) či G. Capograssi, nemluvě o tomistovi R. Pizzornim³². Pro filozofické koncepce iusnaturalismu v rámci první vlny zájmu je poměrně *typická vazba na metafyzické systémy především tomistické inspirace*, používání nepřiliš vyjasněného slovníku a nedostatečná metodologická preciznost: faktory, které vysvětlují, proč zvláště v anglosaském filozofickém prostředí, v němž dominuje analytická filozofie, nezbudili tyto autoři výraznější zájem.

Pro druhou vlnu renesance přirozeně-právní filozofie je klíčová publikace knihy J. Finnis *Natural Law and Natural Rights*, jež přináší mnohé nové prvky: autorova reflexe je plně situována v rámci analytické filozofické tradice a naplno využívá všech jejích logických a metodologicky precizních postupů a nástrojů. Finnis se zcela vzdává tradičních metafyzických pojmů lidské přirozenosti jakožto zdroje pro odvozování právních norem a Boha a jeho vůle jakožto autora zákona a zdroje jeho morálního závazku. Namísto toho v rámci deskriptivní sociologie zakládá svou koncepci na dostatečně srozumitelném pojmu praktické racionality a její struktuře, díky čemuž odhaluje základní principy přirozeného práva: množinu praktických principů, které odkrývají základní lidská dobra, dobra plnohodnotného lidského rozvoje, množinu základních metodologických požadavků praktické racionality a konečně množinu obecných morálních zásad. Díky výsledkům své metodologicky precizní analýzy může Finnis pojednávat o obecném dobru, spravedlnosti, lidských právech a rovněž o vztahu mezi přirozeným a pozitivním právem.

O *neoklasické teorii přirozeného práva* můžeme hovořit od roku 1963, kdy na jejím systematickém založení a rozpracování, plně v kontextu *analytical jurisprudence*, začínají pracovat Germain Grisez (jeho článek „The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, article 2“, publikovaný v roce 1965 v *Natural Law Forum*, je pro vznik a celkové směřování neoklasické školy zcela ústřední), Joseph Boyle a zvláště profesor práva a právní filozofie na univerzitě v Oxfordu John Mitchell Finnis, jehož zmiňovaná kniha *Natural Law and Natural Rights*, publikovaná v roce 1980 v rámci Clarendon Law Serie, představuje *locus classicus* celé neoklasické koncepce. Počet zastánců neoklasické školy přirozeného práva prudce narůstá (k této škole se hlásí např. R. Shaw, W. E. May, J. Ford, O. Tollefsen, R. P. George, G. V. Bradley, P. Lee, R. Lawler), kromě Finnisovy publikace je pro identifikaci základních tezí školy důležitá práce všech tří

myšlením se inspiroje i publikace Stanislava Sousedíka, srov. SOUSEDÍK, S., *Svoboda a lidská práva. Jejich přirozenoprávní základ*, Vyšehrad, Praha 2010.

³¹ Villey je, mimo jiné, autorem významné publikace *La formation de la pensée juridique moderne*, Presses Universitaires de France, Paris 2009 (druhé vydání), z níž mohou zájemci čerpat rovněž základní informace o autorově díle.

³² Pizzorni je autorem mnoha publikací z filozofie práva u Tomáše Akvinského a z dějin přirozenoprávní teorie, především: PIZZORNI, R., *Diritto naturale e diritto positivo in S. Tommaso d'Aquino*, EDS, Bologna 1999; ID., *La filosofia del diritto secondo S. Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2003; ID., *Diritto, Etica e religione. Il fondamento metafisico del diritto secondo Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2006; ID., *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2000. Všechny tyto publikace mají rovněž relevanci pro bioetickou diskuzi, neboť dobře ukazují na nutné založení pozitivního práva v etickém systému, který podrobně popisují a zdůvodňují.

otců-zakladatelů „Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends“, publikovaná v roce 1987 v *American Journal of Jurisprudence*³³. Třebaže neoklasická škola přirozeného práva není názorově zcela homogenní, všichni její představitelé se shodují na tom, že **Finnisova koncepce představuje metodu objektivního založení etiky, která posléze představuje vůči pozitivnímu právu transcendentní systém poskytující kritéria spravedlnosti, a tedy referenční hodnotový systém pozitivního práva**³⁴. Ve shodě s mnoha dalšími autory považujeme Finnisovu koncepci za adekvátní etický systém pro bioetiku, neboť překládá systém objektivních, tj. transkulturních práv, jejichž platnost je možné prověřovat v rámci kritické diskuze.

Jak jsme již řekli, ve výrazu „přirozený zákon“ se sbíhají celkem tři faktory:

- i) množina praktických principů, jež označují základní formy plnohodnotného lidského rozvoje (*human flourishing*), a proto je identifikujeme se základními dobry;
- ii) množina základních metodologických požadavků praktické racionality;
- iii) množina obecných morálních norem.

V našem výkladu vyjdeme z množiny základních typů lidských dober. Některé, zvláště racionalistické etiky, se pokoušejí odvodit základní lidská dobra deduktivním způsobem z metafyzického pojmu lidské přirozenosti. Metodologie etického výzkumu tak získává výrazně logickou, matematizující formu, ať již při odvozování základních lidských dober a s nimi spojených obecných etických principů, tak i při odvozování konkrétnějších norem, často do nejmenších detailů (např. v osvícenských etikách) a rovněž při jejich aplikaci na konkrétní lidskou praxi. Finnis však tento postup zcela zásadně odmítá. Pokud ale nevycházíme z pojmu univerzální, tj. transkulturní a transtemporální lidské přirozenosti, jakým způsobem můžeme dospět k množině základních lidských dober, která nebudou socio-kulturně podmíněná, nýbrž budou náležet všem lidským jedincům právě díky faktu, že jsou lidmi? 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. Cítíme např.

³³ Je pozoruhodné, že zastánci neoklasické koncepce přirozeného práva vznášejí vůči předcházející etické tradici (klasické koncepci) v podstatě stejné námítky, jaké můžeme nalézt u významného zastávce návratu k Tomášově původní morálce (tedy nikoli té, které se kodifikovala v éře manuálů) dominikána Servaise Pinckaerse, srov. PINCKAERS, S., *Les sources de la morale chrétienne*, Éditions Universitaires Fribourg-Éditions du CERF, Paris 1985.

³⁴ Třebaže publikace Finnisovy knihy vzbudila mezi právníky a filozofy práva velký ohlas (Henry Veatch např. ve své knize *Swimming against the Current in Contemporary Philosophy* říká, že před publikací *Natural Law and Natural Rights* by všichni odborníci považovali teorie přirozeného práva za hodné přežití pouze jako historické zajímavosti, Lloyd Weinreb zase píše v *Natural Law and Justice*, že Finnisova koncepce představuje nejserióznější a nejzajímavější současnou teorii, jíž můžeme přisoudit přívlastek *přirozenoprávní*), nechybějí ani kritiky, jak ze strany zastánců iuspozitivismu, tak – kupodivu – také ze strany zastánců iusnaturalismu (zvláště H. Veatch, R. Hittinger, R. McInerney a F. Di Blasi). Všechny tyto kritiky poukazují na některé sporné body neoklasické koncepce (např. neexistenci objektivní hierarchie mezi základními hodnotami, nepřítomnost metafyzického založení celé koncepce ve filozofické antropologii (např. F. Di Blasi ve své pozoruhodné knize *Dio e la legge naturale* shrnuje kritiky řka, že *ius naturalis* ve Finnisově pojetí není nakonec ani *naturalis*, ani *ius*), nicméně až na výjimky (např. F. di Blasi: *Dio e la legge naturale, God and the Natural Law: A Rereading of Thomas Aquinas, Conoscenza pratica, teoria dell'azione e bene politico*) neexistují rozsáhlejší pokusy sloučit teoreticky platné poznatky první vlny renesance iusnaturalismu, která měla výrazně metafyzickou povahu, a metodologicky precizní závěry vlny druhé, která se konfiguruje spíše jako součást analytické filozofické tradice, *analytical jurisprudence* a deskriptivní sociologie.

hlad, což nás vede k hledání potravy, máme potřebu estetického prožitku, proto posloucháme hudbu či čteme básně, toužíme po sportovním vyžití, takže hrajeme hry a podobně. Nicméně nemůžeme říci, že každý objekt naší inklinace musí představovat určitou formu dobra: toužíme např. po štěstí, z toho ale neplyne, že slastné pocity zprostředkované drogou jsou určitou formou dobra. Odlišujícím charakterizujícím momentem lidských bytostí je racionalita (tradiční filozofie hovoří o tom, že člověk je rozumový živočich, kde výraz „rozumový“ představuje specifickou diferencii, esenciální moment lidské přirozenosti vymezující ji vůči ostatním živočichům), ať již teoretická racionalita (zaměřená na poznání pravdy), tak i praktická racionalita (zaměřená na aplikaci pravdy v oblasti lidské činnosti, je tedy určena zaměřením k určité činnosti). Pokud objekty našich inklinací korespondují s racionálním elementem lidské přirozenosti, potom je definujeme jako lidská dobra. Finnis ovšem nechce tvrdit, že my lidé pozorujeme jakoby zvnějšku naše vlastní volby a nezávisle, objektivně a nezaujatě je vyhodnocujeme. Ve skutečnosti je naše poznání dobra vždy nutně celostní, tvoří jednu ze složek našeho konkrétního pobývání ve světě, naší zkušenosti, v níž zakoušíme sami sebe jako přirozeně „nakloněné“ k určitým objektům, které podvědomě, instinktivně vnímáme jako dobré. Cesta k poznání základních forem lidského dobra není deduktivní, nevychází z abstraktní koncepce lidské přirozenosti vyvážané z každodenní zkušenosti, nýbrž před-filozofické, intuitivní, přirozené: odpovídá poznání, jemuž Tomáš Akvinský říkal *cognitio per connaturalitatem*, v němž Maritain spatřoval důležitý gnoseologický moment poznání přirozeného zákona v jeho historicitě³⁵.

Naše inklinace jsou důvodem, proč mnohá dobra intuitivně cítíme právě jako dobra, mohli bychom říci důvodem, „proč se cítíme přitahováni k určitým činnostem či objektům“. Pokud učiníme další krok a podrobíme naše inklinace, které se manifestují vnějšími projevy a jako takové mohou být studovány filozofy či např. kulturními 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 formy dober, tj. objektů inklinací ve shodě s racionální lidskou přirozeností a **tím vlastně dochází v odhalení vnitřní struktury a dynamik lidské přirozenosti**. Lidskou přirozenost tedy nepoznáváme „objektivně“, jako abstraktní pojem, metafyzický konstrukt, ale skrze vnitřní zkušenost našich inklinací, které se posléze stává předmětem reflexivního filozofického poznání. Protože, jak za chvíli uvidíme, 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.

Britský filozof identifikuje celkem sedm základních forem lidského dobra (hodnot).

- 1) **Život.** Odpovídá instinktivní tendenci k udržování a ochraně života a rozmnožování. Zahrnuje specifické formy dobra, jako je zdraví a psychologická integrita, nepřítomnost bolesti, rozmnožování, potravu, nápoje a oblečení.
- 2) **Poznání.** Toto základní dobro představuje instinktivní tíhnutí k poznání a pravdě, které není finalizováno nějakými praktickými cíly (čistou užitečností poznání).

³⁵ Srov. D'AVENIA, M., *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, EDS, Bologna 1992; DI BLASI, F., *Dio e la legge naturale. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Edizioni ETS, Pisa 1999; Maritain, J., *Neuf Leçons sur la loi naturelle*, Soisy 1950; VIOLA, F., „La connaissance de la loi naturelle dans la pensée de Jacques Maritain“, in *Nova et Vetera* 1984/3, str. 204-228.

- 3) **Hra.** Nezahrnuje pouze hru v pravém slova smyslu, ale všechny lidské činnosti, které děláme pro radost derivující z nich samých.
- 4) **Estetická zkušenost.**
- 5) **Společenská (přátelství).** Zahrnuje dobro, které vychází z dobrých vztahů člověka zasazeného ve společenství dalších lidských jedinců, např. dobrých sousedských vztahů.
- 6) **Praktická rozumnost.** Jedná se o klíčový pojem Finnisovy etické koncepce, o němž budeme hovořit podrobněji za okamžik.
- 7) **Náboženství.** Můžeme tuto základní formu dobra chápat jako vztah člověka k nějakému transcendentnímu dárci smyslu.

Všech sedm základních forem dobra ještě nespecifikuje morálnost lidské činnosti, pouze otevírají a vymezují prostor, v němž se mohou situovat konkrétní lidské volby (realizované jako morální díky aplikaci kritérií praktické racionality) přispívající k plnohodnotné realizaci člověka jako racionální a svobodné lidské osoby. Základní hodnoty mají podle Finnisse celkem osm charakteristik, z nichž zvláště první je pro nás velmi důležitá, neboť je určuje jako možné nástroje řešení konfliktních etických názorů v bioetice, o nichž hovoří Segun Gbadegesin.³⁶ Podívejme se ve stručnosti na některé z nich; základní formy dobra jsou:

Evidentní. Pověděli jsme si, že základní hodnoty (dobra) jsou implicitními, více či méně uvědomělými předpoklady praktického uvažování. Pokud se rozhodneme přečíst si nějaký Platonův dialog, učiníme tak např. proto, že nám jeho četba přinese nějaké poznání. A praktickým principem v pozadí našich úvah může být něco jako „poznání je dobré“. Poznání se v reflexivní filozofické analýze ukazuje jako základní forma lidského dobra, jejíž první charakteristikou je evidentnost: základní hodnoty jsou **evidentní**. Co to znamená? Znamená to, že neexistují žádné principy, z nichž by bylo možné tyto základní hodnoty odvodit, neexistuje žádná deduktivní procedura zakládající platnost a univerzalitu základních dober. Toto tvrzení se na první pohled jeví jako velmi paradoxní: řekli jsme, že *de facto* v oblasti hodnot není snadné nalézt jednoznačnou shodu nejen mezi kulturami, ale dokonce ani mezi jednotlivými členy určité konkrétní kultury. Jak můžeme tvrdit, že jsou základní dobra evidentní? Neplatí snad, že to, co je evidentní, je evidentní pro všechny, tj. evidentní se definuje z faktu, že je určitá skutečnost všeobecně uznávaná? V tomto smyslu základní hodnoty zcela nepochybně evidentní nejsou, ani když budeme chápat poznání v co nejjobecnější rovině jako určitou inklinaci k získávání poznatků, určitý „úžas“ tvář v tvář neznámému, vedoucí k hledání odpovědí. To však není význam, jenž Finnis slovu „evidentní“ dává:

³⁶Srov. GBADEGESIN, S., „Culture and Bioethics“, cit. Autorka se při řešení etických konfliktů mezi odporujícími etickými názory inkorporovanými v různých kulturách odvolává v podstatě na klíčový pojem přirozenoprávní teorie (human flourishing): „I would like to suggest the principle of human flourishing for the adjudication of conflicts between cultural beliefs and practices that impact on ethics in general, and bioethics in particular. This is based on the belief that the moral weight of culture in ethics and bioethics is relative to its effects on human flourishing (Gbadegesin 2007). The core of morality is the promotion of human flourishing, and therefore a critical standard for evaluating a civil ethos is the extent to which it promotes or negates human flourishing. If a cultural practice truly enhances human flourishing, the moral weight of the culture is heavy and it deserves careful attention. On the other hand, the moral weight of a cultural practice which negates or retards human flourishing is very light and may indeed be nil. [...] An adequate principle of adjudication is the principle of human flourishing. Therefore, a cultural practice that negates human flourishing does not deserve equal consideration. This must be the message of transcultural bioethics.“, str. 33-34.

Finnisova základní dobra jsou evidentní sama v sobě (*per se nota*), nikoli ve vztahu k subjektům, jež by mohly či také nemohly objevit tuto jejich charakteristiku³⁷.

Finnis demonstruje evidentnost základních forem dobra na příkladu dobra poznání. Když tvrdíme, že dobro poznání je evidentní, neznamená to, že každý člověk explicitně uzná, že poznání (pravda) je dobro, myslí se tím spíše nevytěsnitelnost tohoto praktického principu ze sféry lidského uvažování, jeho implicitní přítomnost v našich praktických rozhodnutích, ať si to již explicitně uvědomujeme či nikoli. Finnis tedy tvrdí, že základní formy dobra – základní hodnoty – stojí jakožto praktické principy v pozadí všech našich rozhodnutí, třebaže si je nemusíme uvědomovat, můžeme je chybně identifikovat a podobně. Nicméně pro etiku obecně a bioetiku konkrétně nepostačuje tvrdit, že základní dobra jsou evidentní, ať již si je uvědomujeme či ne. Musíme být rovněž schopni ukázat, že evidentní skutečně jsou, tj. mají takovou vlastnost, že jejich popření je nějakým způsobem sporné. Současná filozofická literatura nabízí nepřehledné množství analýz forem sporu, který nelze identifikovat s tradičním pojmem logického sporu.³⁸ V případě popření hodnoty poznání se zcela nepochybně nejedná o logický spor (tvrzení „poznání není dobro“ není ve sporu s žádnými logickými zákony, v posledním důsledku s principem sporu). Nejedná se ani o nějaký nesmyslný či prázdný výrok. V jakém smyslu tedy můžeme říci, že pokud někdo tvrdí, že poznání není dobro (hodnota), upadá do sporu? O jaký typ sporu se jedná? Představme si, že vstupujeme do diskuze s oponentem: naše teze zní, že poznání je dobro, teze oponenta to popírá. V rámci naší diskuze zaznívají různé argumenty, filozofické, antropologické či čistě sociologické povahy. Jaká je podmínka možnosti, či lépe, smysluplnosti diskuze? Proč vůbec do diskuze vstupujeme, jaká je naše motivace, jaké jsou praktické principy určující, že diskutovat o poznání má smysl, že je nějakou hodnotou? Finnis by řekl – domníváme se, že zcela správně – že důvody, proč vlastně do diskuze vstupujeme jsou nutně spojeny s poznáním: jak my, tak i náš oponent chceme něco ukázat, chceme odhalit určitou pravdu ohledně lidského poznání (je hodnotou-není hodnotou), jinými slovy, jsme k diskuzi motivováni určitou hodnotou: hodnotou poznání (pravdy). Kdybychom neměli žádnou motivaci ke vstupu do diskuze, kdyby pro nás neexistovaly žádné důvody (hodnoty), proč do diskuze vstupovat, potom bychom prostě mlčeli. Naše situace a situace oponenta se ukazují v jednom klíčovém ohledu jako odlišné: my koherentně tvrdíme, že poznání je hodnotou, motivováni hodnotou poznání, zatímco náš oponent vstupuje do polemiky proto, aby ukázal, že poznání hodnotou není...motivován hodnotou poznání.

Pozice oponenta se ukazuje jako operacionálně sebe-popírající (*operationally self-refuting*): explicitní složka jeho postoje (obsah jeho tvrzení) je ve sporu s jeho implicitní složkou (praktická podmínka vstupu do diskuze).³⁹ Všimněme si dobře, že tento argument nelze „personalizovat“ a omezit tak jeho platnost na situace konkrétních diskutujících. Jeho rozsah je ve skutečnosti transcendentní, neboť oponenta nemusíme chápat jako konkrétní lidskou osobu, ale jako ztělesnění

³⁷ SCANDROGLIO, T., *La legge naturale in John M. Finnis*, Editori Riuniti University Press, Soveria Mannelli 2008, str. 44.

³⁸ Srov. PAGANI, P., *Contraddizione performativa e ontologia*, FrancoAngeli, Milano 1999.

³⁹ Finnisova slova jsou mimořádně jasná: „An operationally self-refuting proposition cannot be coherently asserted, for it contradicts either the proposition that someone is asserting it or some proposition entailed by the proposition that someone is asserting it. The skeptical assertion that knowledge it not a good is operationally self-refuting. For one who makes such an assertion, intending it as a serious contribution to the rational discussion, is implicitly committed to the proposition that he believes his assertion is worth making, and worth making *qua* true; he thus is committed to the proposition that he believes that truth is a good worth pursuing or knowing. But the sense of his original assertion was precisely that truth is not a good worth pursuing or knowing. Thus he is implicitly committed to formally contradictory beliefs.“, FINNIS, J. M., *Natural Law and Natural Rights*, cit., str. 74-75.

samotné antiteze v kontextu zakládajících podmínek jejího smyslu a možnosti. Transcendentalita (podmínka možnosti) teze o hodnotě lidského poznání je důvodem její univerzálnosti a tedy také transkulturního přesahu. Jinými slovy, ukazuje se v rámci racionální diskuze jako nevytěsnitelná hodnota všech lidských bytostí jako takových.

S evidentností základních dober je spojena i jejich **objektivita**: základní dobra (ve svých konkrétních manifestacích) jsou objektem našich inklinací právě proto, že jsou dobrá, nezávisle na hodnocení lidských subjektů. Např. v případě poznání platí, že je dobré a proto po něm toužíme, nikoli že po něm toužíme, a proto je dobré. Základní dobra dále **nejsou vrozená**, k jejich objevu je třeba zkušenost a analýza morálních rozhodnutí a přirozených inklinací, z nichž se teprve reflexivně ukazují jako hodnoty. Velmi důležitou charakteristiku základních dober představuje skutečnost, že jsou všechna stejně podstatná, stejně **základní**, neexistuje mezi nimi žádná objektivní hierarchie. Nelze říci, že např. poznání je větší hodnotou než estetická zkušenost, podobně jako nelze hovořit o tom, že život je důležitější než jiné základní formy dobra. Finnis je totiž přesvědčený, že pokud by mezi základními dobry existovala objektivní hierarchie, potom by ve skutečnosti nebyly základní a z posledních důvodů našich praktických voleb by se staly pouhé nástroje realizace výše postaveného dobra. To samozřejmě neznamená, že lidské bytosti, které projektují sami sebe prostřednictvím subjektivních voleb a preferencí (někdo dává přednost studiu, jiný zase sportu), nežijí podle určité hierarchie hodnot. Ve všech volbách, dokonce i v rámci takového projektu života, zaměřeného např. na studium a vědeckou činnost, však není možné nerespektovat všechna ostatní základní dobra. Naše zanícení a zasvěcení vědeckému životu neospravedlňuje žádnou volbu, pošlapávající a strumentalizující ostatní hodnoty. Vědecký výzkum nepochybně chápe jako prvořadou hodnotu pravdivé poznání reality, to však nesmí znamenat, že za oběť výzkumu padnou nevinné lidské životy: všechna dobra se nacházejí ve stejné rovné důležitosti, žádné nesmí být potlačeno ve prospěch jiného.⁴⁰

Základní dobra mají další velmi důležitou vlastnost, která vysvětluje důležitost etiky pro rozvoj lidských bytostí jako intelektuálních a mravních osob: **zdokonalují** člověka, jinými slovy, odhalují potenciály člověka-osoby a konkretizují je v praktické rovině, čímž člověka vedou směrem k jeho plnohodnotnému rozvoji (*flourishing*). Etika je praktická věda v aristotelském slova smyslu, což znamená, že naše etické volby v morálním prostoru otevřeném základními dobry představují imanentní činnosti, jejich produkt zůstává v morálním subjektu a reálně ho pozměňuje. Prostřednictvím morálních voleb postupujeme na cestě mravního zdokonalování, stáváme se vyváženými mravními osobami, eticky zrajeme. Etika není abstraktní deduktivní věda, pohybující se o oblasti od světa odtržených pouček a zákazů, jejím primárním smyslem není zakazovat, nýbrž poskytovat lidským osobám spolehlivého průvodce na cestě k osobní zralosti. Jedná se o velmi důležitý moment, neboť respektováním základních dober a na nich založených práv nejenom jednáme spravedlivě a správně, ale také aktivně utváříme svou vlastní morální osobnost a stáváme se eticky „lepšími“ lidmi.

Základní dobra jsou rovněž **pre-morální**. Samotná jejich znalost a respektování ještě nespécifikuje moralitu konkrétní činnosti, ani neposkytuje mravní normy regulující lidské jednání. Otevírají pouze prostor vymezený základními inklinacemi lidské přirozenosti, v němž se musí situovat naše životy mravních subjektů, jinými slovy, určují základní kontury terénu lidské praktické

⁴⁰ Neexistenci objektivní hierarchie hodnot ve Finnisově koncepci etiky kritizují mnozí autoři, např. McINERNEY, R., „The Principles of Natural Law“, in *Natural Law*, Dartmouth, Oxford 1991; FLIPPEN, D., „Natural Law and Natural Inclinations“, in *New Scholasticism* 60, 1986, str. 284-316.

racionality. K určení mravních norem a hodnocení konkrétních lidských skutků jsou nutné i tzv. požadavky praktické racionality, o nichž budeme stručně hovořit později.

Řekli jsme si, že Finnis se nepokouší operovat s nějakým abstraktním konceptem univerzální lidské přirozenosti. To však neznamená, že lidské bytosti žádnou přirozenost nemají, britský filozof pouze specifikuje metodologický postup od inklinací k základním dobrům a od nich k přirozenosti, která se v analýze charakteristik základních forem dober ukazuje jako univerzální (překračující všechny kultury). Lidské osoby jsou individuální substance (individuální objekty) rozumové přirozenosti, přičemž v praktické rovině tato rozumová přirozenost implikuje, že konečnými motivy našich voleb jsou určité základní, neredukovatelná, hierarchicky neuspořádaná objektivní dobra. Prostřednictvím konkrétních voleb v rámci prostoru vymezeném základními dobry se vydáváme na cestu osobního intelektuálního a morálního zrání, díky čemuž naplňujeme potenciality, které jsou pro naši lidskou přirozenost vlastní. Naše racionální přirozenost se tak ukazuje jako základ základních lidských práv, které se konkrétněji určují prostřednictvím základních dober: každý z nás má právo na plnohodnotný lidský rozvoj, ve shodě s racionální lidskou přirozeností, prostřednictvím postupně rostoucí participace na základních dobrech. Mít právo na plnohodnotný lidský rozvoj je pouze jednou stranou mince, neboť práva implikují rovněž povinnosti: **právo jednoho znamená povinnosti druhé toto právo respektovat**. Pokud máme základní právo na život, možnost dosahování poznání, estetické zkušenosti, hry či vztahu k transcendentnému dárci smyslu, nikdo – jedinci, společnosti či státy – nesmí toto právo porušovat. Nejedná se totiž o pouhou konvenci, o výsledek společenské smlouvy, o arbitrární akt přiznání práva, o pouze pozitivní právní normou ustavený fakt, nýbrž o základní podmínku plnohodnotného rozvoje lidských bytostí racionální přirozenosti (osob).⁴¹

Řekli jsme si, že základní dobra jsou pre-morální, samy o sobě neposkytují obecné mravní normy a kritéria hodnocení lidské činnosti. Pro náš diskurs není důležité sestupovat do detailů Finnisovy koncepce, protože se nám jednalo „pouze“ o objektivní založení lidských práv v základních dobrech lidských bytostí. Proto pouze velmi stručně, pro zajímavost, pohovoříme o tom, jakým způsobem lze dojít k mravním normám a hodnocení lidské činnosti. Veškeré etické rozvahy se situují v kontextu praktické racionality, tj. toho typu racionality vycházející z lidské přirozenosti, jenž je orientovaný k lidské mravní činnosti. Základním metaprincipem praktické racionality je zásada: dobro je třeba činit, zlu je třeba se vyhýbat (*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*). Prostor, v němž se situují lidské volby, které lze definovat jako prakticky racionální (= ve shodě s inklinacemi lidské přirozenosti) otevírají základní lidská dobra. Kromě nich však musí existovat ještě

⁴¹ „Moreover, I understand that the basic goods are not just good for me as an individual, but for me acting in communion – rational cooperation and real friendship – with others. [...] But I can act in communion – real communion – only with beings with a rational nature. So, the basic goods are not just goods for me, but goods for me and all those with whom it is possible (in principle, at least) rationally to cooperate. All of these basic goods should be pursued and respected, not just as they are instantiable in me, but as they are instantiable in any being with a rational nature. In addition, by reflection we see that it would be inconsistent to respect my fulfillment, or my fulfillment plus that of others whom I just happen to like, and *not* respect the fulfillment of other, immediately or potentially, rational agents. For, entailed by rational pursuit of my good (and of the good of others I happen to like) is a demand on my part that others respect my good (and the good of those I like). That is, in pursuing my fulfillment, I am led to appeal to the reason and freedom of others to respect that pursuit and my real fulfillment. But in doing so, consistency, that is reasonableness, demands that I also respect the rational pursuits and real fulfillment of other rational agents – that is, any entity that, immediately or potentially (that is by self-directed development of innate or inherent natural capacities), rationally directs his or her own actions. [...] But one has a moral *claim or right* (one spontaneously makes a moral *demand*) that other mature rational agents respect one's reasonable pursuits and real fulfillment of others as well. Thus, having a rational nature, or, being a person, as traditionally defined (a distinct subject or substance with rational nature), is the criterion for full moral worth.“, LEE A GEORGE, str. 92-93.

základní metodologická pravidla praktické racionality, umožňující konkrétní kritéria voleb. Jedním z nich např. je to, že v každé volbě musíme respektovat všechna základní dobra. Kdybychom např. preferovali pouze dobro poznání, potom bychom mohli (na základě čistě subjektivní, arbitrární hierarchizace hodnot) volit takové činnosti, které jsou ve své podstatě eticky nesprávné. Ani zánění pro poznání nemůže ospravedlnit např. krádež výsledků experimentů jiného vědce. Prostřednictvím správných voleb (situovaných v prostoru lidské přirozenosti vlastních dober a učiněných ve shodě s požadavky praktické racionality) lidské bytosti získávají účast na jim vlastních dobrech – na dobrech lidských osob, bytostí obdařených rozumem a vůlí – čímž se plnohodnotně rozvíjejí. Etika je průvodce na cestě k lidskému mravnímu sebezdokonalování, situovaného v sociálním kontextu interakcí s dalšími osobami se stejnými inklinacemi, požadavky a tedy právy. Metodologické principy praktické racionality tedy umožňují eticky správné směřování našich voleb. 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 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 embryo-destruktivního výzkumu nemají žádné právo stavět svůj výzkum nad lidská práva. Poznání je nepochybně velkou hodnotou, zvláště v moderní společnosti, která se bez výsledků vědeckotechnologického poznání neobejde, avšak dosahování poznání a získávání nových poznatků a technologických postupů musí být podřízeno požadavkům konzistentní etické teorie.

Výklad objektivního založení etiky jsme od samého začátku situovali do kontextu tzv. neoklasické školy přirozeného práva, která představuje stále významnější myšlenkovou školu v rámci filozofie práva. Neučili jsme tak náhodou: bioetika ze své povahy nemá pouze teoreticky zkoumat problémy svého interdisciplinárního oboru, nýbrž má rovněž poskytovat praktická vodítka pro medicínskou a experimentální praxi, v našem konkrétním případě ohledně potratových zákonů a legislativy regulující možnosti experimentů s lidskými embryi.

V bioetické diskuzi či přímo v doporučeních různých lékařských komisí a organizací se často dočteme, že potraty či embryodestruktivní výzkum jednoduše povoluje a reguluje zákon. To je samozřejmě pravda, nicméně otázka nezní, zda něco povoluje či zakazuje zákon, ale zda je něco správné. Jinými slovy, rovněž ve vztahu k zákonům se můžeme a dokonce musíme tázat, zda se jedná o zákony správné, spravedlivé. V naší společnosti bohužel dodnes panuje pozitivistická mentalita, která má tendenci ztotožňovat spravedlnost s legalitou, tj. správné a spravedlivé je jednoduše to, co umožňuje panující pozitivní právo. **Právní pozitivismus** či **iuspozitivismus** v nejčistší podobě představuje tzv. **čistá nauka právní** rakouského právního teoretika Hanse Kelsena. Kelsen ve své práci *Reine Rechtslehre* tvrdí, zcela ve shodě se svým pozitivistickým přesvědčením, že veškeré otázky etické povahy musí být vyloučené z úvah právních teoretiků: Kelsen chce založit právní vědu, a etika pro něj představovala pouhou ideologii, která se ve světle pozitivistických kritérií vědeckého poznání nikdy nemůže stát vědeckou disciplínou. Předmětem právní vědy je pozitivní právo, o němž nemá smysl klást si otázky, zda je spravedlivé či nikoli: Kelsen jasně říká: „Gerecht“ ist hier nur ein anderes Wort für „Recht“, „spravedlivé“ je zde jen jiné slovo pro „legální“⁴². Italský teoretik práva N. Bobbio charakterizuje právní pozitivismus (jako ideologii) následujícím způsobem: **i)** pozitivní právo, právě proto, že je pozitivní, tj. je výrazem nadřazené vůle, je spravedlivé. Jediné kritérium umožňující posuzovat spravedlnost či nespravedlnost zákonů koinciduje s kritérii určujícími

⁴² KELSEN, H., *Reine Rechtslehre*, Mohr Siebeck GmbH & Co. K 2008, str. 26 (původní vydání Vídeň 1934).

jejich právní platnost či neplatnost; **ii)** poslušnost právním normám derivuje pouze z respektu k právu samotnému, jedná se o morální závazek⁴³. Můžeme, s určitým zjednodušením, říci, že **právní pozitivismus vidí kritéria spravedlnosti jako imanentní systému pozitivního práva, zatímco iusnaturalismus vidí kritéria spravedlnosti jako transcendentní pozadí pozitivního práva, jako etický referenční rámec, vůči němuž můžeme pozitivní právo poměřovat a hodnotit.**⁴⁴

Nemůžeme se zde pouštět do podrobných rozborů sporu mezi právním pozitivismem a přirozenoprávní naukou. Ostatně, zkušenosti s právním pozitivismem ve dvacátém století (právní pozitivismus byl právní doktrínou obou totalitních režimů) dostatečně jasně ukazují, že právo samotné, zcela vyvázané z kontextu objektivně založené morálky, není dostatečným nástrojem spravedlivého uspořádání společnosti. Lidské osoby mají nejenom právo, ale v některých případech i povinnost kriticky hodnotit existující právní normy a v některých, extrémních případech, i odmítnout svou podřízenost zákonům. Žádný zákon nás nikdy nemůže morálně zavázat udávat sousedy „špatné“ rasy, žádný zákon nám nemůže nařídít zabíjení nevinných jedinců, žádný zákon nemůže ospravedlnit hromadné vyvlastňování majetku a vyhánění lidí z jejich domovů.

V podobném duchu nelze jednoduše říci, že správnost či nesprávnost potratů se plně vyčerpává existencí příslušných právních norem. Pokud jsou naše úvahy vědecké, filozofické a etické povahy správné, pokud lidská embrya představují od prvních okamžiků svého vzniku lidské osoby obdařené nezczitelnými právy, potom je každý zákon dovolující potraty a každý zákon umožňující embryo-destruktivní výzkum nespravedlivý. Odvolávat se pouze na existenci zákonů je čirý alibismus. Starověcí Řekové chovali velmi vysokou úctu vůči zákonům, ať již jako výrazu univerzální vůle bohů či imanentního řádu racionality prostupujícího celou realitu, nejen v její sociální dimenzi. Právě imanentní řád racionality je klíčovým hodnotícím prvkem práva, neboť racionalita není pouze imanentní hmotné realitě (krédem významného logika Kurta Gödela bylo: realita je racionální), ale rovněž lidské morálce (viděli jsme, že chovat se morálně vlastně znamená chovat se racionálně), jejíž nutnou inkorporací musí být spravedlivé zákony. *Ius quia iustum*, nikoli (s Kelsenem) *ius quia iussum*.

Žijeme v obtížné době, třebaže dobu bezbřehého hédonistického individualismu⁴⁵ už začíná střídát trpké vystřízlivění. Lidská společnost není atomizovaným agregátem autonomních jednotek, člověk je ze své přirozenosti ζῷον πολιτικόν, tj. nachází své plné naplnění a rozvinutí jakožto mravní osoba pouze ve společnosti dalších lidských jedinců. Základní podmínkou spravedlivého soužití je existence právního systému, v němž jsou respektována a inkorporována základní lidská práva, aniž by se určité části lidské rodiny vylučovaly z právní ochrany na základě zcela akcidentálních charakteristik, jakou je barva kůže, vzdělání, velikost, morfologie, vývojové stádium. V české společnosti musí vzniknout rozsáhlá diskuze, nezavřená pouze v úzkém kruhu odborníků, o morálním statusu lidské embrya a nutnosti jeho právní ochrany ve všech stádiích existence. Embryo je jen němým účastníkem takových diskuzí. A je rozlišujícím znakem morálně vyspělé společnosti, zda dokáže poskytnout dostatečnou ochranu i těm jedincům, kteří o ni sami požádat nemohou a jejichž osud leží v našich rukách.

⁴³ Srov. BOBBIO, N., *Iusnaturalismo e positivismo giuridico*, Edizioni di Comunità, Milano 1965, str. 110-112.

⁴⁴ Pro uvedení do problematiky filozofie práva srov. TEBBIT, M., *Philosophy of Law. An Introduction*, Routledge, London and New York 2005.

⁴⁵ Srov. LIPOVETSKY, G., *Éra prázdnoty. Úvahy o současném individualismu*, Prostor, Praha 2003.

ZÁVĚR

Všechny úvahy našeho příspěvku se soustřeďují do snahy zodpovědět následující, z perspektivy bioetiky klíčovou, otázku: **jaký je morální status lidských embryí?**

Při hledání odpovědi na zdánlivě jednoduchou otázku jsme se vydali na dlouhou cestu, v jejímž průběhu jsme se museli věnovat poznatkům současné embryologie, metafyzické diskuzi ohledně personální identity a etickým tématům. Některé naše úvahy svou povahou spadají do filozofie práva (právní pozitivismus a iusnaturalismus, v jehož rámci jsme vyložili etickou koncepci britského filozofa práva Johna Finnise). Nepochybně se shodneme na tom, že lidské osoby mají určitá základní lidská práva. Některí autoři však tvrdí, že lidská práva nemáme všichni ve stejné míře, třebaže jsme všichni osobami, neboť pojem osoby nedefinují ontologicky, ale prostřednictvím funkcionálních pojmů (schopnost myšlení, zakoušení bolesti či slasti, psychologická kontinuita apod.). Proto jsme se pokusili ukázat na nepřijatelné důsledky ve funkcionálních pojmech ukotvené lidské důstojnosti a práv pro společenské soužití lidských bytostí, rovněž jsme představili metafyzické pozadí současných diskuzí o personální identitě a pokusili se odůvodnit tvrzení, že všechny lidské bytosti – lidští živočichové – jsou osoby. Tím jsme ukázali neudržitelnost představy, že *osoba* je něco jako **fázový sortál**, který charakterizuje příslušná individua – lidské živočichy – pouze v některých stádiích jejich existence.

Protože jsou lidské osoby metafyzicky definovány jako individuální substance (objekty rozumové přirozenosti, věnovali jsme velkou pozornost poznatkům současné embryologie. Pokud přiznání personálního charakteru závisí na uznání individuality lidského živočicha, potom je třeba kriticky odpovědět na některé námitky popírající individuální charakter lidského embrya (do určitého stádia jeho vývoje), což otevírá prostor pro embryo-destruktivní výzkum.

Došli jsme k závěru, že lidské bytosti jsou živočichové rozumové přirozenosti, což je metafyzicky definuje jako osoby. Analýzou vrozených inklinací lidské přirozenosti jsme postupně určili základní formy dobra, vymezující prostor eticky korektního jednání. Řekli jsme si, že základní dobra jsou objektivní a že lidské bytosti, prostřednictvím konkrétních voleb specifikovaných metodologickými požadavky praktické racionality, jednají ve shodě se svou racionální přirozeností (= jako osoby), díky čemuž participují ve stále větší míře na lidských dobrech, ztělesňují je stále více v té míře, v níž se plnohodnotně lidsky rozvíjejí. Víme také, že plnohodnotný lidský rozvoj není možný bez existence dalších lidských bytostí, jejichž racionální přirozenost (= jsou osoby) od nás vyžaduje, abychom jim umožnili stejný rozvoj a participaci na základních formách dobra, jaký vyžadujeme my sami již samotnou skutečností, že jsme osoby. Odtud vyplývá idea a také obsah základních lidských práv, založených na lidské přirozenosti a jejích přirozených sklonech.

Závěr, k němuž nakonec docházíme, je jednoznačný: lidské bytosti jsou osoby ve všech stádiích existence lidského živočicha, což znamená, že základní lidská práva nám náleží a musejí být přiznána nejen v okamžiku, kdy jsme rozvinuli specificky lidské operace myšlení a svobodné volby, ale i v okamžicích, kdy toho ještě či nadále schopni nejsme. Odtud vyplývá i několik praktických doporučení, která velmi dobře shrnuje Goerge a Tollefsen a kterými náš příspěvek uzavřeme:⁴⁶

⁴⁶ GEORGE A TOLLEFSEN, str. 210-217.

1. Technologický návrh: Vlády jednotlivých států by měly výrazně zvýšit finanční podporu výzkumu dospělých, plodových a placentálních zárodečných buněk. Kromě toho by vědci měli provádět soustavný výzkum (podporovaný státem) procesů dediferenciace somatických buněk, pozměněných přenosů jader a technik umožňujících rozlišení živých kryogenně uchovávaných embryí od mrtvých.

2. Kulturní návrh: Jednotlivé státy by měly zákonem regulovat produkci lidských embryí prostřednictvím procedury oplodnění *in vitro*, aby tak zajistily, že páry nevytvoří více embryí, než o kolika se dá rozumně předpokládat, že je žena donosí až do porodu. Pokud se organizace sjednávající adopce dětí chtějí zaměřit na osud milionů embryí, měly by spolupracovat s klinikami asistované reprodukce a nemocnicemi, aby párům nabídly možnost adoptovat embrya, kterých se jejich biologičtí rodiče z nějakého důvodu zřekli.

3. Politický návrh: Vlády všech zemí by měly zákazem embryo-destruktivního výzkumu uzákonit povinnost chránit embryonální lidský život. Jako nutný prostředek k tomu musejí trvat na zákazu finanční podpory tohoto výzkumu, případně by měly přijmout opatření zakazující embryo-destruktivní výzkum placený z peněz daňových poplatníků.