

K metodickému pozadí problému infanticidy

Autor: Mgr. Roman Cardal, Ph.D.

Pracoviště: Vysoká škola CEVRO Institut

Abstract: The article deals with methodical background of the problem of infanticide. The autor dedicates his reflections to the methodical approach of empirical sciences and compares it with the methodical approach of philosophy. He shows that the problem of infanticide contains various questions which cannot be answered from an empirical perspective. Some of these questions are mentioned and the discussion of them leads to the conclusion that only philosophy is a competent mean of their clarification. It concerns namely the question of the truth of our knowledge, of the definition of the identity of man and of the relation between ontological determinations of humanity and personal dimension of human being.

Key words: method, rationality, reflexion, empirism, reductionism, ontology, identity of human being, personal being

1. VYMEZENÍ ARGUMENTAČNÍ STRATEGIE

Zastánci legitimacy infanticidy uplatňují rozlišení mezi lidskou bytostí a lidskou osobou.¹ Nedotknutelnost se podle nich týká jen té fáze lidského života, která je spojena s mravní relevancí a tu připisují pouze osobám. Uvedená distinkce spočívá na předpokladu, že lidská bytost nezískává charakteristiky osobního bytí ihned na počátku své existence, nýbrž teprve po uplynutí určité doby. Když dítě opustí lůno své matky, nemůže ještě vznášet nárok na nezczizitelné právo na život, protože prozatím není vybaveno znaky, které by takový nárok zakládaly. Až jeho další vývoj vede k jejich získávání, což mu nakonec zajistí místo mezi ostatními členy mravní komunity. Jakmile do ní vstoupí, nemůže být jeho právo na život nadále ignorováno. Dokud se však nalézá mimo ni – a tento stav může trvat týdny, měsíce až roky – je rozhodování o jeho životě v moci mravně svéprávných jedinců. Dojdou-li k závěru, že pokračování jeho existence představuje nějakou překážku pro jejich zájmy, nic nebrání tomu, aby ho navrátili tam, odkud přišel – do nicoty. Za popsanych okolností není mravní kvalifikace takového skutku negativní.

V následném příspěvku si klademe za cíl prozkoumat přijatelnost některých předpokladů, o něž se zastánci a mnohdy i odpůrci legitimacy infanticidy skrytě či otevřeně opírají. Máme na mysli tyto presupozice:

a) Otázku není možné řešit iracionálně – emotivně, nábožensky, ideologicky apod. Jedině racionální přístup je přijatelný a ten je zároveň totožný se zaujetím vědeckého stanoviska k celé záležitosti.²

b) Tábory zastánců a odpůrců infanticidy neodděluje jen hranice racionality a iracionality. Názorová nejednotnost panuje i mezi těmi, kdo se při konfrontaci s otázkou staví na platformu vědeckého poznání. Pouhý poukaz k vědě tedy zřejmě nestačí, protože výsledky vědeckého výzkumu je možné interpretovat pro anebo kontra přijatelnost infanticidy. Která z interpretací je správná? Je přístup současné vědy jediným způsobem jak otázku racionálně řešit? Obě strany sporu se na tom často shodnou.

c) Jak už bylo uvedeno, rozlišení uplatněné mezi lidskou bytostí a lidskou osobou je takového rázu, že lze tyto momenty v trajektorii lidského života separovat. Je tato obtíž řešitelná odvolávkou na vědní obory, k nimž se obhájci infanticidy odvolávají? Pokud ne, jak máme problém zmíněného vztahu chápat?

Všechny jmenované předpoklady vzájemně souvisí. Posouzením bodu (a) se položí pevný základ pro posouzení (b) i (c).

¹ „The reasoning offered for the startling conclusion that infanticide (as well as, a fortiori, all abortion) is permissible is dense and complicated, but fundamentally rests on a distinction between „persons“ possessing rights on the one hand and mere „human beings“ not possessing rights on the other. The human fetus as well as the newborn are human beings but not persons, and therefore have no right to life.“ (KACZOR, Christopher. *The Ethics of Abortion*. New York – London: Routledge, 2011, s. 14.). Kaczor je odpůrcem legitimacy potratů.

² Co následná citace klade do vztahu s potraty, platí v plné míře i pro infanticidu: „...one might mean that human embryos or fetuses have intrinsic value and that abortion is wrong because it destroys something which is sacred or valuable.“ (LEE, Patrick. *Abortion and Unborn Human Life*. Washington: The Catholic University of America Press, 1997, s. 62.). Tento postoj je některými autory, s nimiž sám právě citovaný filosof nesouhlasí, považován za iracionální, poněvadž „it does not depend on any rights or interests“ (ibidem).

2. PROBLÉM RACIONÁLNÍHO PŘÍSTUPU

Naše pozornost patří těm účastníkům diskuse o infanticidě, kteří považují předpoklad racionálního přístupu za samozřejmý. Nepřijatelnost jiného než racionálního řešení je dána povahou iracionálních stanovisek. Od iracionálních postojů se distancujeme kvůli jejich nezdůvodnitelnosti. Jejich prosazování vychází ze svévole. Racionální argumentace však svévolná být nesmí. Nemáme-li žádný důvod pro přijetí určité pozice, který je buď lepší než důvody uváděné ve prospěch pozic alternativních, anebo je dokonce jediným možným důvodem k její akceptaci, pak se smysl diskuse rozplývá již při vyslovení první teze. Jako z principu nezdůvodnitelná nemá šanci zajistit si myšlenkovou loajalitu racionálních bytostí, poněvadž důvody konkurenčních antitezí jsou stejně nezávazné jako důvody spojené s ní.³

Jaké kritérium rozlišení přijatelných a nepřijatelných stanovisek bývá v diskusi o infanticidě uplatňováno? V zásadě se jedná o kritérium evidence nějakých empiricky vykazatelných fakt. Jak jsme již řekli, pouhá fakta nemají žádnou rozhodující váhu. Kdyby ji měly, nemohlo by se stát, že by zastánci a odpůrci zabíjení dětí odkazovali ke stejným zkušenostním údajům. Pravdou je ovšem to, že tak činí.⁴ Z toho je patrné, že reference ke zkušenostním datům je vždy vztažena k nějakému širšímu interpretačnímu rámci, v němž tato data získávají svou hodnotu.

Náš pohled na problém se vyjasní, když představíme obecně sdílené pojetí vědy, s nímž se ztotožňuje mnoho účastníků diskuse o infanticidě. V něm se vyzvedá významný vztah mezi vědeckostí a zkušenostní testovatelností. To se zdá být skutečně rozumné, neboť kdybychom o problému rozhodovali na základě něčeho empiricky nedostupného, nemohli bychom si případné závěry nijak ověřit. Tak se to alespoň zdá a silný konsenzus ohledně kritérií vědeckosti nárokováných v oblasti přírodních věd je znamením, že vědecká racionalita musí mít spolehlivý zkušenostní fundament. Kdo nechce opustit rovinu silných evidencí, neměl by se svým myšlením vzdalovat od toho, co je dostupné každému s otevřenými očima.

2.1. Empirická báze vědy

Když se před několika lety dostal spor evolucionistů a kreacionistů povstalý na jedné státní americké střední škole až před Nejvyšší soud Spojených států, bylo nezbytné stanovit, co je vědecká a co nevědecká interpretace vzniku a vývoje života na Zemi. Aby se soud dopracoval k finálnímu rozhodnutí, potřeboval si nechat předložit koncepci vědy, která je v oblasti přírodních věd sdílená většinou vědecké komunity. Proto se soudci obrátili na instituci sdružující vědce z různých oborů a vyžádali si jejich stanovisko k věci. Zástupce členů Americké akademie věd definoval převládající pojetí vědy, jehož formulace se pak stala součástí závěrečného rozsudku:

³ Neschopnost zdůvodňování stanovisek je vlastní zvláště relativismu. Nicméně relativismus nemusí být odmítán pouze z epistemologických důvodů. Svou roli mohou sehrát i jiné motivy: „*Moral relativism is typically not presupposed in discussions of infanticide, since relativism opens the door to approval of sex-selection abortion and infanticide of baby girls, as practiced in some parts of the world for cultural reasons.*“ (KACZOR, Christopher. *The Ethics of Abortion*, s. 33).

⁴ Příslušníci obou táborů se mohou např. shodnout na tom, že lidský organismus si zachovává svoji identitu během svého dalšího vývoje a přesto se diametrálně rozejdou v interpretaci jeho morálního statusu.

„...věda se omezuje na empirické, pozorovatelné a konečně testovatelné údaje: Věda je specifický způsob poznávání světa. Vysvětlení se ve vědě omezují na ta, jež lze vyvodit z potvrzitelných údajů – na výsledky získané pozorováním a experimenty, jež mohou být doloženy ostatními vědci. Vědeckému výzkumu podléhá cokoliv, co lze pozorovat nebo měřit. Vysvětlení, která nelze opřít o empirický důkaz, nepředstavují součást vědy. Tato striktní oddanost přirozeným vysvětlením je z definice a podle konvence esenciálním atributem vědy.“⁵

Sledujeme-li diskusi o infanticidě, můžeme si snadno všimnout, že většina diskutujících uvedené vymezení vědy bezproblémově předpokládá. Racionální přístup k věci se naplňuje ve vědních disciplínách empirického typu. Když se ale nad tímto metodickým postojem zamyslíme, můžeme se v tématu posunout do zcela odlišné roviny. Je zřejmé, že pojmem „racionální“ se zde míní to samé jako pojmem „vědecký“. „Vědecké“ je pak to, co je kromě jiného i zkušenostně doložitelné. Souvislosti jmenovaných pojmů jsou dostatečně zřejmé. Dítě, o jehož život zde běží, je empiricky zkoumatelný předmět a všechny výpovědi o něm se ho musí týkat. Kdyby naše výpovědi vybočily z hranic empirických daností, nemohly by se na něj vztahovat. Výroky nemající zkušenostní referent přece nemohou popisovat to, co vykazuje empiricky dostupné znaky.

Kritéria formulovaná jako „potvrzitelné údaje“, „pozorování“, „experiment“, „měření“, „experimentální důkaz“ atd. mají zajistit závaznou a nemanipulovatelnou vazbu rozumu ke svému předmětu. Závaznost a nemanipulovatelnost (nesvévolnost) je integrální součástí racionálního přístupu. Problém ovšem nastává v momentě, kdy si uvědomíme, že lidský rozum je schopen sebereflexe. Hmatem nehmatáme své hmatání, nýbrž hmatatelnou dimenzi hmotné skutečnosti, sluchem neslyšíme své slyšení, nýbrž auditivní rozměr reality, zrakem nevidíme své vidění, ale viditelnou stránku věcí. Smysly totiž nejsou schopny reflektovat svou vlastní činnost. S naším rozumem se to má jinak. I jemu se zpřístupňují předměty jeho kognitivní aktivity. Na rozdíl od smyslů má však schopnost „návratu k sobě samému“, ke své vlastní činnosti. Oko nevidí své vidění a sluch neslyší své slyšení, ale rozum rozumí svému myšlení. Kdyby tomu tak nebylo, nemohli bychom kultivovat takové vědní disciplíny, jako jsou logika anebo teorie poznání. Logika se zabývá správností lidského myšlení a teorie poznání zase problémem objektivity. V obou případech svým myšlením myslíme své myšlení.

Co má tato otázka společného s definicí vědy, která má v oblasti přírodních věd silný konsensus současné vědecké komunity? Racionální přístup je tím, co typizuje naše disciplinované myšlenkové vztahování se ke zkušenostně dostupné realitě. Je žádoucí kvalitou našeho myšlení. K jeho vytváření dochází reflexivním způsobem, v kritickém náhledu myšlení na sebe samé. Nejde tedy jen o přímočarý poměr mezi myšlením a empiricky danými fakty, ale i o reflexivní poměr myšlení k sobě samému, o sebe-vědomé vztahování se myšlení ke skutečnosti.⁶ I pro tento aspekt racionální

⁵ Rozsudek Nejvyššího soudu Spojených států, s. 66. Dostupné z: <http://www.pamp.uscourts.gov/kitzmiller/kitzmiller_342.pdf>.

⁶ Tomáš Akvinský tento moment označuje jako „*cognitio habitudinis conformitatis intellectus ad rem*“. Při pravdivém myšlenkovém uchopení reality nejde jen o „konformitu“ myšlení a skutečnosti, ale o vyhodnocení tohoto poměru ze strany samotného myšlení. To se děje reflexivním úkonem: „*Est autem considerandum quod quamvis sensus proprii objecti sit verus, non tamen cognoscit hoc esse verum, sed solam rem apprehendit;*

činnosti nutno nárokovat racionálnost. Nebo má být racionální pouze postoj rozumu k empiricky vykazatelným faktům, zatímco jeho postoj k jeho vlastní racionální aktivitě racionální být nemá? Jelikož je sebe-reflexivní moment rozumové činnosti nutně přítomen při každé obhajobě objektivitu vztahování se rozumu k myšleným předmětům, nelze se této obtíže zbavit poukazem na její irelevanci. Vědci zaujatí empirickým výzkumem se jí sice nenechávají rušit, ale právě proto jim uniká, že se zde skrývá jeden velký kámen úrazu.

Kdybychom se nestarali o to, aby byla zajištěna racionálnost přístupu i v nesuspendovatelné rovině sebe-reflektujícího myšlení, stála by ve vědě předpokládaná objektivita vztahu mezi rozumem a empirickou skutečností na hliněných nohách. Byla by totiž založena na něčem, co racionálnost postrádá, a proto by šlo o nárok nelegitimní. Jak tedy máme ošetřit zmíněnou fundamentální dimenzi lidské racionální aktivity? Zkusme to přes koncept racionality ztotožněné s vědeckostí v pojetí Americké akademie věd.

Je-li samotné toto ztotožnění racionální, a tedy kriticky přijatelné, pak samo musí projít nějakým empirickým testem. Musí vzejít z nějakého pozorování, experimentu, měření, musí být empiricky dokázané. Jakým pozorováním, experimentem, měřením atd. prokážeme, že racionální je pouze to, co je pozorovatelné, experimentálně proveditelné, měřitelné...? Naše přirozená reflexivita nás staví před tuto ostrou otázku, kterou nesmíme přeslechnout! Ať budeme přemýšlet jakkoli dlouho, odpověď na ní je jasná: každé pojetí racionálnosti, založené na předmětné výlučnosti zkušenostních faktorů, postrádá ospravedlňující zkušenostní základnu. Proto je diskvalifikováno svojí vlastní logikou. Jinými slovy, takové pojetí vědy a vědeckosti racionálnosti je v sobě rozporné a tudíž neudržitelné.

Výsledek našeho kritického přezkoumání má zásadní dopad i na otázku infanticidy. Nyní se však ptejme, proč je ztotožnění racionálnosti a vědeckosti v pojetí Americké akademie věd populární i mezi samotnými vědci. Kdo jiný než oni by měli mít jasno v tom, co je věda a racionalita? Kde jinde máme pátrat po odpovědi než v institucích, které tyto odborníky sdružují? Vědci jsou však v tomto směru vystaveni nebezpečí omylu. Jak je to možné? Aristoteles by nám řekl, že jejich odbornost je partikulární, zatímco problém teorie vědy a racionality partikulární není. Co se tím míní?

K nutným podmínkám ustavení jakékoli vědy patří doména jejího výzkumu (klasicky řečeno její předmět) a adekvátní metoda, která tuto doménu zpřístupňuje a dovoluje její myšlenkové uchopení. Matematik se zabývá matematickými otázkami (předmět) a aplikuje přitom přiměřené metody. Totéž, ovšem každý ve své vlastní oblasti, činí psycholog, biolog, sociolog, fyzik, chemik atd. Zmíněná přiměřenost metody kromě jiného znamená, že není přípustné, abychom metodou jedné vědy zkoumali předmět jiné vědy. Kdybychom postupy sociologie aplikovali na otázky matematické, šlo by vzhledem k předmětu o užití neadekvátní metody. Výsledky takového experimentu by byly nutně nevědecké. Podobného zkratu se ale dopouštějí vědci, kteří se z perspektivy svých speciálních vědění pokoušejí formulovat nějakou definici vědeckosti či racionality. Mají-li se však vyjádřit, co je věda či racionalita jako taková, co musí splňovat každá věda, respektive racionalita, aby byla vědou, respektive racionalitou, stojí před úplně jiným problémem. Všichni se shodneme na tom, že matematika, biologie, chemie, fyzika aj. jsou vědami. Kompetence vědeckého specialisty

intellectus autem potest hujusmodi habitudinem conformitatis cognoscere et ideo solus intellectus potest cognoscere veritatem.“ (AKVINSKÝ, Tomáš. *In Peri Hermeneias Aristotelis expositio*, lib. I, lectio 3.)

(matematika, biologa...) se týká jen té vědy, v níž je specialistou. Biolog, nakolik je biologem, nemůže soudit z platformy své vědy o povaze matematiky či fyziky, protože věda biologická není vědou matematickou či fyzikální. Chceme-li stanovit kritéria vědeckosti, musíme formulovat soud vztahující se na všechny vědy, musíme překročit jejich speciální charakteristiky (jejich partikularitu) a nahlédnout, co náleží vědě jako takové. Tím se před námi otevírá zcela nový předmět (jeho šíře přesahuje limity jednotlivých speciálních disciplín), který vyžaduje užití metody přiměřené jeho rozsáhlejší povaze. Je zřejmé, že žádná partikulární, speciální věda není k naplnění tohoto úkolu způsobilá. Jedině filosofii vědy, tedy disciplíně autenticky filosofické, zde náleží plné kompetence.

2.2. Rozšíření racionálního přístupu

Z výše pojednaného plyne, že tzv. empirizace racionálnosti má svá jasná úskalí. Věda se samozřejmě musí ve zkušenostních datech orientovat, nicméně hodnocení těchto dat nelze opírat o výlučně empirická kritéria. Vědci pracující se zkušenostně ověřitelnými zásadami dělají svou speciální práci, a pokud dodržují určité postupy, nemůže jim nikdo upírat jejich kompetence. Jestliže si ale začnou myslet, že to, co platí pro jejich speciální odvětví, musí nutně platit pro každou racionálnost jako takovou, dostávají se do myšlenkově rozporné situace, které si ani nejsou vědomi.

Při znalosti jednotlivých vědních oborů jsme schopni jasně rozlišit, čím se tyto obory zabývají. Neméně důležitá je však i otázka, čím se nezabývají. Důležitá je nejen pro vymezení jejich vzájemných hranic. Není problém říct, že co nezkoumá jedna speciální věda (např. matematika), zkoumá nějaká jiná (např. neurologie). Zdá se proto, že suma všech speciálních věd vyčerpává veškerou oblast poznatelného. Je tomu skutečně tak? Neexistuje dimenze, která je přístupná lidskému vědění, a která se situuje ne za hranice té či oné speciální vědní disciplíny, nýbrž za metodické hranice všech speciálních oborů?

Aristoteles se k věci vyjadřuje na počátku čtvrté knihy své *Metafyziky*:

„Jest druh vědy, jež zkoumá jsoucno jako jsoucno a to, co mu o sobě náleží. Tato věda není totožná se žádnou tak zvanou vědou zvláštní (partikulární). Neboť žádná jiná věda nepojednává obecně o jsoucnu jako jsoucnu, nýbrž každá si z něho vybere určitou část a zkoumá určení, jež jí náležejí, jako například vědy matematické. Protože však hledáme principy a nejvyšší příčiny, je patrné, že musí jako principy náležet určité přirozenosti o sobě. Jestliže tedy badatelé hledali prvky toho, co je, hledali tyto principy. Tyto prvky musí náležet jsoucnu nikoli mimochodem, nýbrž pokud je jsoucnem. Proto je také naším úkolem, abychom zkoumali první příčiny jsoucna jako jsoucna.“⁷

Citovanou pasáží se ocitáme na nové rovině problému. Aristoteles tvrdí, že existuje věda, která zkoumá skutečnost, nakolik je skutečností (jsoucno jako takové) tím, že pátrá po jejich vlastnostech, principech a příčinách. Co je onou „skutečností o sobě“? Proč se touto záležitostí vůbec zabýváme, když se máme vyslovit k otázce infanticidy? Máme se přece zaměřit na dítě a jeho nárok na život a ne na nějaké chimérické „jsoucno nakolik je jsoucnem“.

⁷ ARISTOTELES. *Metafyzika*, 1003 a 20 – 31.

Je velmi snadné mávnout rukou nad Aristotelem otevřenou perspektivou. Pokud bychom podleli sugestivní pochybnosti, kterou jsme vyslovili nad její vhodností, museli bychom se od oné perspektivy okamžitě bez zájmu odvrátit. To se skutečně často stává. Diskuse o navozeném tématu se většinou nekonají. Ohledně možnosti tzv. metafyzického poznání totiž panuje obecná skepse. A i kdyby se ukázalo, že metafyzický přístup k realitě možný je, není stále jasné, jak problémy potratů, infanticidy, eutanazie aj. souvisejí s metafyzikou.

V tomto příspěvku se zmíněné problematice nemůžeme podrobněji věnovat. Učiníme jen několik nezbytných poznámek. Jestliže se empiristický model racionality rozpadá v rozporu, plyne z toho, že skutečnost zkoumaná člověkem není redukovatelná na zkušenostně dostupné údaje.⁸ Kdyby byly skutečnosti světa jen empiricky zachytitelnými předměty a nic víc, pak by empiristický model vědění nemohl být rozporný. Ale protože je rozporný, nemůže být korelát lidského vědění výlučně empirický. Celek skutečnosti se proto člověku nenabízí v jeho zkušenosti.⁹ Celek skutečnosti je širší než akční rádius empirického vnímání.

Bioetický problém infanticidy je složitý již tím, že se při jeho řešení musí přihlížet k celé řadě speciálních poznatků, které přinášejí vědy jako genetika, embryologie, neurologie, psychologie aj. Tyto vědy jsou empirické a vycházejí z toho, co je dostupné v naší zkušenosti se vznikajícím a vyvíjejícím se lidským životem. Jestliže ale tuto bioetickou tematiku studujeme pozorně, nemělo by nám uniknout, že se přitom dostáváme do kontaktu s náměty, na které už zkušenostní a experimentální metodologie nestačí. V první řadě se vede spor o vzniku lidského života a o problému identity lidské bytosti. Pokud bychom chtěli vznik a identitu člověka vtěsnat do kategorií vlastní empirickým vědám, dopustili bychom se nepřipustné redukce a zásadně bychom se mýlili o tom, co pro člověka znamená jeho vstup do existence, kdy se počíná a kým vlastně je.

Viděli jsme, že uplatnění speciální vědecké perspektivy (matematické, biologické...) není při postihování vědy jako takové přiměřené. Matematik ví, co je lineární funkce, neví však, co je matematika či věda jako taková. A jelikož je matematika speciálním výrazem vědy jako takové, nese v sobě něco z obecných rysů vědy. Poměr matematiky a vědy v obecném smyslu je poměrem mezi druhem (*species*) a rodem (*genus*). Podobně jako je člověk (*species*) živočichem (*genus*) rozumným (specifická diference), tak je i matematika zcela určitým druhem (*species*) vědy (*genus*) v obecném slova smyslu. Analogické poměry platí i pro témata otevřená v rámci diskuse o infanticidě. Vznik lidského života je speciálním výrazem vzniku obecně. Nevzniká jen člověk, ale i kočka, pes, kámen atd. Něco, co platí pro vznik obecně, platí i pro vznik člověka, třebaže v antropologicky zabarvené

⁸ Je nutné rozlišovat empirický a empiristický model poznání. Empirický model poznání je vlastní všem empirickým vědám, které uplatňují měřítko empirické testovatelnosti dosažených poznatků. Empiristický model spočívá v povýšení empirického modelu poznání na filosofickou teorii, která říká, že každý druh lidského poznání musí podléhat měřítku empirické testovatelnosti.

⁹ Význam tohoto výroku je třeba upřesnit. Na jedné straně mu můžeme rozumět tak, že náš pohled na věci je vždy perspektivní, výsekový, neboť je mnoho věcí, které se prostě nevejdou do našeho omezeného „zorného pole“. Když zkoumám nějaký problém bioetiky, nevěnuji svoji pozornost tisícům jiných problémů, které zůstávají za hranicemi mého aktuálního zaměření a jichž se ujímají jiné vědní přístupy. Na straně druhé ho je ale možné vztáhnout i k předmětu, který právě zkoumám. Zkoumám-li nějaký problém bioetiky, například problém infanticidy, rekuruji k poznatkům řady empirických věd (genetiky, neurologie, psychologie...) a snažím se na jejich základě dospět k určitým řešením. Otázkou je, zda mi těmito vědami zprostředkovaná perspektiva, která je zkušenostní, umožňuje vidět problém infanticidy v celém rozměru, jenž je pro jeho žádoucí řešení potřebný.

podobě. Ne jinak je tomu i v případě identity člověka. Identita náleží nejen člověku, ale i kočce, psovi a kameni, takže problém identity člověka je vlastně jen speciálním výrazem něčeho, co zdaleka přesahuje zónu lidského bytí. Pokud tedy chceme skutečně vědět, co je vznik a identita člověka, nemůžeme zůstat v neznalosti ohledně toho, co je vznik a identita obecně, neboť žádná druhové určení (vznik a identita člověka) nelze adekvátně postihnout s odhlédnutím od jeho rodové, generické dimenze (vznik a identita obecně).¹⁰ Přitom je víc než patrné, že nám při reflexích o povaze vzniku a identity v obecném smyslu nepomůže žádná speciální empirická věda, protože jí schází adekvátní metodické prostředky pro zachycení těchto momentů reality. Genetika a biologie se musí zabývat jen tím, co spadá do hranic genetiky a biologie. Problém vzniku a identity se netýká jen otázek genetických a biologických. Své úlohy se zde tedy musí ujmout filosofie.

2.3. Filosofické pozadí empirických věd

Vědy, které zkoumají člověka, se vyjadřují v obecných termínech. Hovoří o člověku, vědomí, poznání, mozku atd. v obecném slova smyslu.¹¹ Ve striktně empirické perspektivě však člověka, vědomí, poznání, mozek atd. jako takové nezakoumají, protože tehdy mají do činění s nějakými zcela určitými, zkušenostně dostupnými údaji. Mají před sebou tento fenomén, který označují jako člověka, tento fenomén, o němž mluví jako o vědomí, tento fenomén, který chápou jako poznání... To, co zkoumají, je tedy vždy něco zcela konkrétního, něco, co se nachází zde a nyní, něco, co se liší od všeho ostatního. Poznatky získané studiem konkrétních údajů se pak přenášejí na jiné údaje (zobecnění), ale problém leží v tom, že jde o aplikaci něčeho stejného na něco jiného. Co bylo zjištěno o faktu A, je přeneseno na fakt B. Má se za to, že fenomény s jistými charakteristikami náleží do stejné třídy, že fenomény určitého typu patří ke stejnému druhu.¹² Většinou se přitom poukazuje na kategorii podobnosti. Fenomény si jsou podobné, a proto jsou poznatky z jedné oblasti přenositelné i na jinou oblast (co objevíme o fenoménech A, B, C, D považujeme za platné i pro fenomény E, F, G, H..., protože vykazují podobné znaky a lze se o nich vyjádřit například obecným termínem „člověk“).

Pojem podobnosti, který pro možnost vědy hraje tak důležitou úlohu, se ale může stát určitým zaklínadlem, které namísto aby problém vyjasnilo, ho ve skutečnosti zamlžuje a zamlčuje. Co je to vlastně podobnost? Aristoteles chápe podobnost jako „jednotu v kvalitě“ přítomnou v různých subjektech.¹³ Existují různé stupně podobnosti, ale zabýváme-li se problematikou člověka, jde o podobnost mezi různými lidskými jedinci. A, B, C, D... jsou každý člověkem, protože navzdory rozdílnosti se v nich realizuje něco identického. Identita člověka je vázána i na jeho specifické určení a

¹⁰ Termíny „druh“ (*species*) a „rod“ (*genus*) zde užíváme ve velmi uvolněném smyslu, neboť jak problém vzniku, tak i problém identity mají transgenerický přesah.

¹¹ Stačí náhodný výběr nějakého tvrzení obsaženého v textu autora, který se bioetickým problémem člověka zabývá. Do oka mi právě padly následné dvě věty: „*Is rationality in this second sense sufficient to make something a person? Consider a mental substance that records observations, constructs scientific theories on the basis of those observations, and that is capable of having thoughts about past observations, and about the theories and generalizations it has arrived at*“ (TOOLEY, Michael. *Abortion and Infanticide*. Oxford: Clarendon Press, 1983, s. 138). Pojmy „*rationality*“, „*person*“, „*mental substance*“, „*observation*“, „*capable of having thoughts about*“ atd. jsou všechny obecné.

¹² O lidech se při diskusích o potratech, eutanazii či infanticidě hovoří jako o jedincích, jimž náleží „*membership in a biological species*“ (ibidem, s. 77).

¹³ Srov. ARISTOTELES. *Metafyzika*, 1019 a 17.

to je spojeno s otázkou přítomnosti něčeho stejného v odlišném. Je však něco takového vůbec možné? Tento problém je starý jako filosofie sama a představuje obtíž plynoucí ze vztahu jednoty a mnohosti, identity a difference. Pokud se ji nepodaří vyřešit na této obecné úrovni, není řešitelná ani na úrovni speciální. Z metodického hlediska není možné reflektovat identitu člověka, aniž bychom si nejprve vyjasnili, zda je vůbec smysluplné přisuzovat něco identického různým instancím. Diskuse o infanticidě se ale do takových poloh nedostává. Důsledky tohoto opomenutí jsou vážné.¹⁴

V každém případě jsme těmito úvahami odkazováni do metaempirické roviny. Zůstávat v rovině zkušenostních údajů a hovořit bezproblémově o člověku obecně, nemá s kritičností mnoho společného. Zkušenost nám nabízí pluralitu dat a jejich tzv. podobnost není sama o sobě žádným důkazem jejich specifické stejnosti, která je nezbytná pro obecnou platnost vědeckých teorií.¹⁵ Jednota empirických fakt je nutně metaempirické povahy. Kdyby nebyla, padla by specifická jednota mezi jednotlivinami. Vše, co je v jednotlivinách empiricky konstatovatelné, má svoji nepřenositelnou identitu už jen proto, že to existuje v rámci vzájemně odlišných jednotlivin. Pokud má vůbec smysl říct, že všechny jednotliviny v rámci určitého druhu mají něco společného, musí být onen společný referent takového výroku neempirický. Kdo to popře, propadá se do nominalismu případně konceptualismu, který neguje, že by věci měly něco reálně společného. Skutečnost se pak třífí do nepřeborného množství absolutně originálních jednotlivin a obecná určení jsou pouze vnějšími nálepkami, které pocházejí z našeho jazyka a myšlení. Ve vztahu k tématu infanticidy plyne z právě řečeného jeden zásadní závěr: vyjádřit se o člověku nakolik je člověkem, vyjádřit se k jeho identitě, není v kompetenci žádné empirické vědy. Uvolňuje se zde prostor pro neempirický způsob poznání, který je vlastní filosofii.

2.4. Identita člověka z pohledu filosofie

V diskusích věnovaných otázce infanticidy se o identitě člověka hovoří prostřednictvím empiricky dostupných znaků. Hledá se v nich klíčová charakteristika případně určitý soubor zkušenostně vykazatelných určení, které jsou buď zodpovědné za to, že lidská bytost je osobou, anebo jsou alespoň signálem jejího výskytu. Mezi tato určení patří např. pohyby plodu, schopnost přežít mimo tělo matky, vnímavost bolesti, lidský vzhled, určitý stupeň vývoje mozku, schopnost mít zájmy a plány apod. Jestliže jsme v minulé kapitole naznačili, že empirický přístup k tématu je

¹⁴ Ch. Kaczor cituje pasáž od Jeffa McMahana, z níž je jasně patrné, že s sebou orientace podle empiricky dostupných znaků přináší nemalé obtíže v oblasti koncipování „něčeho stejného v různém“: „*All this leaves me profoundly uncomfortable. It seems virtually unthinkable to abandon our egalitarian commitments, or even to accept that they might be justified only in some indirect way – for example, because it is for the best, all things considered, to treat all people as equals and to inculcate the belief that all are indeed one another’s moral equals, even though in reality they are not. Yet the challenges to the equal wrongness thesis, which is a central element of liberal egalitarian morality, support... skepticism about the compatibility of our all-or-nothing egalitarian beliefs with the fact that the properties on which our moral status appears to supervene are all matters of degree. It is hard to avoid the sense that our egalitarian commitments rest on distressingly insecure foundations.*“ (KACZOR, Christopher. *The Ethics of Abortion*, s. 23).

¹⁵ Na uvedeném místě reflektuje Aristoteles vícero druhů podobnosti. Podobnost nemusí být vždy signálem naprosté stejnosti ve srovnávané kvalitě.

diskutabilní, musíme si položit otázku, v čem spočívá jeho největší limit při určování totožnosti člověka obecně a lidské osoby zvláště?

V empirické optice se nám při hledání řešení nabízejí různé, vzájemně odlišné charakteristiky. Dejme tomu, že za identitní znaky lidské osoby zvolíme určení „tělesnost“, „racionální vědomí“ a „volní tendenci k sebepřijetí“. Označme zmíněné momenty symboly A-B-C. Mluvíme-li o lidské osobě, předpokládáme, že je nadána určitou jednotou. Petr je jedním člověkem a Jana je druhým člověkem.¹⁶ Oba mají své individuální bytí a být individuem (jedincem) znamená být něčím jedním, něčím nerozděleným v sobě (*indivisum in se*), z čehož plyne jeho vymezení vůči jinému od sebe (*divisum ab alio*). Filosofie reflektuje různé druhy jednot, ale ve vztahu k člověku vyjdeme z toho, že mu je vlastní silný typ jednoty.

Petr je sám sebou, stejně jako Jana je sama sebou. Co tyto obraty vlastně znamenají? Nikdo nemůže „být sám sebou“, pokud by jeho identita spočívala na něčem jiném, než je on sám. Kdybychom problém přenesli na úroveň vědomí a zeptali se, zda může být sám sebou člověk, jehož životní projekt je do všech podrobností určen nějakou jinou osobou, museli bychom odpovědět záporně. Pokud totiž v rovině lidské racionálně-volní činnosti spočívá totožnost v jednaní „ze sebe“ a „za sebe“, pak vede konání z cizích motivů a popudů k sebe-odcizení. Projekt volního sebe-určení člověka má za svou nutnou podmínku schopnost klást skutky jako první a vlastní příčina jak v linii eficientní, tak v linii formální (obsahové).

Naznačené souvislosti se týkají oblasti operativní (činnosti člověka). Nemusí něco obdobného platit i v oblasti entitativní (na úrovni bytí člověka)? Domnívám se, že ano. Vrátime-li se k výše zmíněnému vymezení identity člověka (označme ho symbolem X) přes znaky A-B-C, máme situaci $X = A-B-C$. Tuto situaci můžeme chápat dvojím způsobem. Zaprvé, člověk (X) má svoji totožnost danou komplexem určení A-B-C (tělesnost – racionální vědomí – volní tendence k sebepřijetí). Budeme-li vycházet z toho, že esence člověka¹⁷ nemůže být složená z reálně rozdílných jsoucen, vede nás poměr $X = A-B-C$ k absurdnímu důsledku: X (člověk) nemůže být ve své nejhlubší identitě složen z rozdílných jsoucen, ale zároveň je ve své totožnosti komponován z reálně odlišných určení A-B-C. Takový model je nutně rozporný, protože jakožto A-B-C jsou determinace „tělesnost“ – „racionální vědomí“ – „volní tendence k sebepřijetí“ vzájemně odlišné, zatímco jakožto momenty identity X (člověka) odlišné být nemohou, protože esence (identita) člověka nemůže být složeninou z různých entit. Z toho je patrné, že znaky A-B-C nevyjadřují pravou identitu X (člověka).

V předložené argumentaci je ale jeden nezřejmý krok. Proč nemůže být identita člověka dána kompozicí reálně rozdílných jsoucen? Tento problém vyjasníme tím, že se zamyslíme nad druhou možností chápání situace $X = A-B-C$.

Dejme tomu, že identita člověka není silná ve výše naznačeném smyslu,¹⁸ nýbrž je dána právě komplexem jsoucen A-B-C. Nepochází tedy k tomu, že by při svém vymezování totožnosti člověka byly a nebyly rozdílné zároveň a ve stejném ohledu. Zachovávají si stále svoji odlišnost a jejich konstituční funkce spočívá v tom, že svými vztahy určují totožnost konstituovaného (člověka). Dejme tomu, že někdo řekne, že esencí/identitou lidské osoby je tělo. Tělo je totiž komplexem svých

¹⁶ Prozatím se o člověku a osobě vyjadřujeme jako o zaměnitelných skutečnostech.

¹⁷ Esence je ve filosofii chápána jako princip identity jsoucen.

¹⁸ V tom smyslu, že identita člověka nemůže být kompozitem reálně rozdílných entit.

anatomických částí, tkání, orgánů s jejich koordinovanými funkcemi. Tělo jakožto staticko-dynamický komplex anatomico-organických částí a funkcí vytváří určitou jednotu (*unitas ordinis*), díky níž můžeme hovořit o „tomto jednom člověku“ nebo o „této jedné osobě“ (např. Petrovi).

Není bez zajímavosti (a důležitosti) upozornit na postup, který v dané záležitosti uplatňuje Aristoteles v 17. kapitole 7. knihy své *Metafyziky*. Řecký filosof si uvědomuje komplexnost organické tělesnosti a bere ohled na zkušenost s její porušitelností. Co je komplexní, to se za jistých okolností může dekomponovat. Co po určitou dobu vykazuje anatomickou i funkční jednotu, to se po čase rozpadá do plurality nekoordinovaných částí a dějů. Integrita organické tělesnosti není ničím nutným, nýbrž nahodilým. Má svůj počátek a svůj konec. Jakožto vznikající i jakožto trvajících proto vyžaduje existenci nějaké příčiny (*aitia*), která je důvodem danosti jejího komplexního a koordinovaného stavu.¹⁹

Organismus sestává z mnoha jsoucna (anatomických částí, tkání, orgánů), které vytvářejí určitou jednotu. Ovšem mnohost, nakolik je mnohostí, jednotu nevytváří. Kdyby byla danost mnohosti částí a funkcí zároveň i daností jejich organické koordinace, nedocházelo by nikdy k jejímu porušení. Jelikož se však organismus dříve či později dezintegruje, je pro jeho stav integrity nezbytná nějaká příčina. Aristoteles ji nazývá substancí (*ousia*) a ztotožňuje ji na uvedeném místě s konstituční strukturou (forma – *morfe*) hmotné reality (například člověka).²⁰

Jakou povahu má tato substance?²¹ Jako příčina integrity organismu se musí samozřejmě lišit od složek, jejichž staticko-dynamickou jednotu zajišťuje. Zároveň ji není možné koncipovat tak, že by

¹⁹ Jde o uplatnění nutnosti vysvětlit vznik a trvání vzniklého jsoucna přiměřenou příčinou (princip kauzality). Princip kauzality se dá ošetřit nevývratným filosofickým důkazem, který zde nebudeme rozpracovávat. V této souvislosti lze konzultovat např. FUCHS, Jiří. *Bůh filosofů*. Praha: Krystal, 1997, s. 76-85.

²⁰ „To však, co je z něčeho složeno tak, že celek je jedno, ale nikoli tak jako hromada, nýbrž jako slabika, má jako celek vlastní bytí. Neboť slabika není hláskami a ba není totéž co b a a, a ani tkáň není oheň a země. Neboť rozloží-li se, její jednota již není, není již ani tkáň ani slabika. Ovšem prvky, tj. hlásky, oheň a země jsou dále. Slabika je tedy něco, není jenom samohláskou a souhláskou, nýbrž je ještě něčím jiným. A tkáň není jenom ohněm a zemí nebo něčím teplým a vlhkým, nýbrž je ještě něčím jiným.“ (ARISTOTELES. *Metafyzika*, 1041 b 12-18). Aristoteles mluví o tělesné tkáni jako o kompozitu prvků ve stylu antické kosmologie, která je dnes již samozřejmě obsoletní. Z filosofického hlediska ale není důležité, jakou konkrétní podobu tyto prvky mají. Důležité je, že mají status prvků a že celek není jejich pouhou sumací. Kompozitum (celek) má své vlastní bytí a toto bytí má svoji vlastní určitost (má právě tuto strukturu a ne jinou). Struktura materiálních komponent je formou a má tudíž povahu autentické bytostné příčiny.

²¹ Řecký filosof používá v daném kontextu termín *ousia*, který se běžně překládá českým obratem podstata (substance). To s sebou přináší přinejmenším dvě obtíže. Zaprvé, v přesnějším filosofickém pohledu je substance nezávislým způsobem bytí jsoucna, který se vymezuje proti způsobu bytí akcidentů (případků), o nichž platí, že existují ne v sobě, nýbrž v něčem jiném od sebe. Aristoteles má v rozebírané pasáži své *Metafyziky* na mysli jinou dimenzi jsoucna, totiž jeho vnitřní strukturu a určitost, na níž se dotazujeme, když klademe otázku „co je to“? Zaměřuje tedy tzv. esenci jsoucna, na níž se snaží poukázat prostřednictvím příkladů se slabikou a organickou tkání. Pro oba pohledy na skutečnost (z hlediska substance-akcidentu i z hlediska esence) užívá jeden a týž termín *ousia*. V moderní filosofické literatuře je Aristotelem zamýšlená dimenze označována termínem „*substance sortal*“. Zadruhé, latinský překlad řeckého slova *ousia* jako *substantia* je zavádějící, protože v nás vyvolává představu něčeho, co leží pod akcidenty (česky podstata). Jak ještě uvidíme, taková představa povahu podstaty zásadně falšuje. Například francouzský filosof Marie-Dominique Philippe se ve svých dílech důsledně vyhýbá latinskému termínu substance a namísto něj vždy používá řecký originál *ousia*: „Je vidět, že když ztotožníme hledisko jazyka s myšlenkovou perspektivou, dovoluje takový překlad závěr, že

byla nějakým přídatným elementem, který se s organismem reálně komponuje. Neboť pak by opět povstala nutnost hledat další příčinu, která by byla důvodem kompozice (komplexu) „organismus-substance“. A protože i tato by byla novým přídatným určením, otevřel by se při explikaci organické reality neomezený prostor, kterému se ve filosofii říká regres do nekonečna. Tím by bylo jakékoli vysvětlení povahy a chování organické tělesnosti zmařeno. Právě proto je třeba trvat na tom, že příčina integrity organické tělesnosti (substance) není nějakou „určující složkou“ organismu, nýbrž její vnitřní, strukturní identitou.²²

Je zde ještě druhý důsledek. „Substance“ (*ousía*) ve smyslu nejposlednější identity organismu nejen že nemá povahu jeho „hlavní složky“, ale ani nesmí být sama v sobě složeninou z reálně rozdílných entit. Stejně jako v prvním případě by se i zde otevřel regres do nekonečna při zajišťování nutných kauzálních podmínek její existence.²³

Co by se stalo, kdyby měl zastánce skladebné esence/identity lidské osoby či lidského organismu pravdu? Znamenalo by to, že identita člověka je komplexem nějakých částí a funkcí. Ve filosofii se tomuto modelu vysvětlení říká „skladebný model esence/identity jsoucen“. Když ale reflektujeme problém identity jsoucná na obecné (filosofické) úrovni, docházíme společně s Aristotelem k závěru o nemožnosti takového pojmání identity. Jestliže je totiž identita nějaké skutečnosti (v našem případě člověka) dána komplexem momentů A-B-C-D, které jsou empiricky vykazatelné, a jde tudíž o reálně rozdílná jsoucná, pak metafyzická nutnost velí, že každé z těchto jsoucen má zase svoji vlastní identitu (esenci). Co když identita každého ze jmenovaných momentů A-B-C-D sestává opět z nějakého komplexu jiných jsoucen? Pak mají i tyto složky zase svoji vlastní identitu. Kdybychom takto pokračovali dále, objevila by se před námi znovu propast nekonečného regresi. Má-li se vůbec vysvětlení identity nějaké skutečnosti zdařit, je nezbytné ji koncipovat jako identitu ne z jiných jsoucen ($X = A-B-C-D$), nýbrž jako identitu ze sebe samé. Ve filosofii se v této souvislosti mluví o tzv. perseitě.

Kdyby samotná esence/identita člověka sestávala z entit A-B-C-D, disponoval by identitou, která je bytostně nepůvodní. Každá entitativní kompozice (A-B-C-D) totiž koneckonců předpokládá to, co již nemá povahu komplexu reálně rozdílných jsoucen. Pokud však identita nějaké reality (zde člověka) předpokládá identitu nějakého jiného jsoucná (identitu jsoucná nemající povahu složeniny z reálně rozdílných entit), pak je něčím bytostně nepůvodním, odvozeným či akcidentálním. Bytí akcidentu předpokládá bytí substance. O člověku se nicméně předpokládá, že je substancí,²⁴ a toto

latinská filosofie materializuje filosofii řeckou.“ (PHILIPPE, Marie-Dominique. *L'Être. Recherche d'une philosophie première*, vol. I. Paris: Téqui, 1972, s. 202, pozn. 1).

²² „Kdyby toto jiné bylo nutně zase prvkem nebo se z prvků skládalo, opakovalo by se, kdyby to bylo prvkem, totéž co dříve... takže by se postupovalo do nekonečna... Proto ono jiné, jak se zdá, je něčím různým, novým, není prvkem celku, ale je příčinou toho, že to a to je tkání a to a to slabikou. A stejně tak je tomu i v jiných případech. Je to podstata každé skutečnosti, neboť je to první příčina jeho bytí.“ (ARISTOTELES. *Metafyzika*, 1041 b 19-27). Obratem „toto jiné“ má Aristoteles na mysli příčinu, která je zodpovědná za to, že celek, např. organická tkáň, má jiné bytí než materiální komponenty tkáně.

²³ Tím je ověřena pravdivost výše uvedeného předpokladu, podle něhož poslední identita věcí nemůže sestávat z reálně různých entit.

²⁴ Např. Ch. Kaczor zaměřuje esenciálně-substanciální povahu lidské osoby, když mluví o její konstituční povaze: „If one defines a person as a member of a kind of being that is rational, then it is also the case that you are a personal constitutively. A constitutive characteristic is the contrary of all that is conventional, superficial, or

přesvědčení je i spolehlivě dokazatelné.²⁵ Nemůže proto čerpat svoji identitu z komplexu nějakých částí či funkcí. Není tedy přijatelné, když se problém infanticidy rozhoduje na takové empirické bázi.

Jaký závěr se po těchto úvahách nabízí? Díváme-li se na člověka optikou empirických věd, nemůžeme promýšlet problém jeho identity jinak než prostřednictvím zkušenostně dostupných údajů, které mají povahu reálně rozdílných jsoucen. Jít výhradně touto cestou je ale teoreticky neprůchodné. S obtíží se lze přiměřeně vypořádat jen v rámci disciplíny, která umožňuje neempirické zkoumání zkušenostně dostupné reality. Pouze filosofie je schopna zaujmout požadovaný postoj.

2.5. K rozlišení „lidská bytost“ - „lidská osoba“

Filosofie může vnést jasné světlo i do problému poměru mezi „bytím člověkem“ a „bytím osobou“. Zastánci infanticidy se domnívají, že člověk se stává osobou až v pozdějších stádiích vývoje. Třebaže jejich odpůrci argumentují s vysokým stupněm přesvědčivosti, musíme i zde vznést námitku proti metodickému zázemí, z něhož při svých úvahách vycházejí. Na jedné straně je třeba uznat, že jejich postup je zcela legitimní. Navazuje na aristotelskou tradici dialektické konfrontace, v níž se vychází z předpokladů protivníka a jeho názor je neutralizován (vyvrácen) těmi samými prostředky, které on sám používá. Na straně druhé je dobré si uvědomit, že máme v zásobě ještě jiný typ argumentace, který je založen o něco hlouběji. Opírá se o elementární poznatky, k nimž se můžeme dopracovat filosofickým způsobem.

Jak se tedy můžeme podívat filosofickou optikou na názor zastánců infanticidy, v němž se rozlišuje lidská bytost a lidská osoba? Důležité je zaměřit pozornost na jejich přesvědčení o pozdějším vzniku osoby. Z filosofického hlediska je třeba připomenout, že každý vznik něčeho je vázán na určité předpoklady. Jedním z nich je eficientní příčina (*causa efficiens*), kterou však nyní nebudeme zohledňovat. Obhájcí infanticidy uvádějí mezi předpoklady vzniku lidské osoby existenci lidské bytosti. Kdyby žádná lidská bytost neexistovala, absentovala by nezbytná podmínka vzniku lidské osoby. Aby lidská osoba mohla vstoupit do existence, musí být pro lidskou bytost možné stát se osobou. Reálná možnost je proto také nutnou podmínkou vzniku osoby. Reálné možnosti jsou, které se svým uskutečněním proměňují ve jsoucna aktuální, nelétají ve vzduchu. Jejich nositeli jsou opět jiné aktuálně jsoucí skutečnosti, v našem případě lidské bytosti. Jestliže tedy vzniká nová lidská osoba, jde o uskutečnění (aktualizaci) možnosti, která je vlastní lidské bytosti a jde tudíž o jakousi její modifikaci (lidská bytost získává nový způsob-modus osobního bytí). Je-li nové jsoucno pouhou modifikací něčeho předchůdně jsoucího,²⁶ máme do činění s akcidentálním určením oné původně jsoucí reality. Z toho nám vychází, že lidská osoba je akcidentem lidské bytosti. Zastánci infanticidy s

learned. But being a member of the species Homo sapiens is just such a characteristic for it is not a matter of convention (like which side of the road to drive on), nor is it a superficial characteristic (like length of hair), nor does it arise from training (we don't learn how to be a member of the species Homo sapiens). Being a member of a kind of being (human) is a characteristic such that to cease being a member of this kind is for you to cease to exist. You can change in countless ways, but if you ceased being a human being and became, say, 10,000 bits of plant fertilizer, then you would be no longer living but dead. Indeed, if anything is a constitutive characteristic of you, being a human being is.“ (KACZOR, Christopher. *The Ethics of Abortion*, s.15).

²⁵ Důkaz substantiality člověka je ve filosofii veden přes princip sporu. Je tudíž nadán tím nejvyšším stupněm spolehlivosti. Srov. Např. FUCHS, J. *Předpoklady nerelativizované etiky*. Praha: Krystal, 2007, s. 89–93.

²⁶ V našem případě je novým jsoucnem lidská osoba a původněji jsoucí skutečností lidská bytost.

tím nemají problém, protože lidskou osobu považují za separovatelné určení vzhledem k lidskému bytí a separovatelnost je jedním ze znaků nahodilého akcidentu (případku).

Problém leží jinde a skrývá se v povaze vztahu substance-akcident.²⁷ Pokud se k této otázce nepostavíme filosoficky, vystavujeme se nebezpečí, že na ni odpovíme s nežádoucím přispěním naší představivosti. Právě naše představivost nám sugeruje, že akcident je určitou realitou, která se odehrává „na substanci“. Naše imaginace pojímá substanci a akcident jako dvě paralelně existující věci, čímž vlastně akcident bytostně osamostatňuje (substancializuje).²⁸ Tím akcident nabývá svébytnosti, která mu ve skutečnosti nenáleží. Fakticky se má věc zcela jinak. Akcident je to, čím

²⁷ Nyní se o substanci hovoří ne ve smyslu ustavující esence (*esse per se*), nýbrž ve smyslu původněji jsoucí reality (*esse in se*).

²⁸ „Ptejme se, jaký bytostný status tomuto typu jsoucna náleží. Slovo „akcident“ napovídá, že je v jeho pojmu obsažen moment přídatnosti. Latinské *accidere* totiž znamená přistoupit. Rovněž český ekvivalent „případek“ obsahuje tuto konotaci, která na jedné straně označuje to, co je pro diskutovaný rozměr skutečnosti zcela typické, avšak na druhé straně jeho pravou povahu zásadně falšuje. „Přídatnost“ akcidentu manifestuje jeho bytostnou sekundárnost. Neboť pokud něco přistupuje, přistupuje vždy k něčemu již v sobě ustavenému, a stává se tedy vzhledem k tomu něčím druhotným, nekonstitutivním. Necháme-li ale volně pracovat představivost, dovede nás tam, kde se s povahou akcidentu radikálně mýjíme. Představa přistupování něčeho k něčemu na způsob nějakého určení spojuje imaginárně dvě či více o sobě jsoucí entity, takže výsledkem takové operace je konglomerát dvou, případně více entit, v jehož „středu“ stojí substance, na niž jsou jaksi zvenku naroubovány různé determinace, které k tomuto „bytostnému jádru“ externě přistoupily. Dějiny západní filosofie svědčí o tom, že nemálo myslitelů si právě takto představuje kategoriální strukturu reality. Po staletí vehementně opakovaná kritika na adresu všech, kdo by chtěli držet objektivitu pojmů substance a akcidentů, vychází takřka pokaždé z naznačeného imaginárního klamu... Bytostná neautonomie případku usvědčuje naši mluvu a představivost ze zavádějící tendence ke „zvěčňování“ všeho, čeho se chopí. Predikace pojmu jsoucna o případku je samozřejmě legitimní, avšak musíme si být vědomi esenciálního rozdílu, který tento pojem vnitřně rozrůžňuje vztazením k substanci nebo k akcidentu. Když říkáme, že výška tohoto stromu je 10 metrů, že útočnost tohoto žraloka je nebezpečná nebo že inteligence Petra je mimořádná, nenáleží daná míra, nebezpečnost a mimořádnost velikosti, útočnosti či inteligenci jako takovým, ale subjektům oněch determinací, kterými jsou strom, žralok a Petr. Tomáš Akvinský upozorňuje v závislosti na Aristotelovi nejednou na to, že to vlastně není akcident, který je, nýbrž že je to sama substance, která je prostřednictvím akcidentu. Pokud tedy vypovídáme pojem jsoucna o substanci a akcidentu, bere na sebe predikát pokaždé esenciálně jiný význam. Aby to bylo ještě více patrné, stačí se zamyslet nad další precizací statusu případku, s níž se u Aristotela i Tomáše setkáváme. Zmíněný esenciální rozdíl predikátů je tak zásadní, že akcident vlastně není jsoucnem v pravém smyslu slova, je toliko jsoucna (gen. sg. – tj. jsoucnu náležející). Korekce slovního a imaginativního uchopení případku je radikální: má-li reflektovaná dimenze jsoucího výše naznačenou povahu, pak ji nelze pojímat „aditivně“, jako něco, co k nějaké o sobě jsoucí skutečnosti přistupuje na způsob „druhého“ jsoucna. K metafyzické pluralitě jsoucna sice rovněž přispívá mnohost případkových určení skutečnosti, nicméně přídatnost nesubstanciálních determinací nedovoluje jejich numerickou sčitatelnost se subjektem. „Numerická sčitatelnost“ je vyhrazena jen pro reality o sobě jsoucí. To znamená, že subjekt + akcident nejsou dvě, nýbrž jedno jsoucno. Z těchto poměrů samozřejmě neplyne, že by případy nebyly jsoucna. Skutečně jimi jsou, ovšem v esenciálně jiném smyslu než substance. Všechny tyto postřehy, byť by někdy mohly působit poněkud stereotypně a banálně, je nutné promyslet do posledních důsledků... Jestliže klasická metafyzika pojímá změnu jako něco akcidentálního, nemínil ji tím v žádném případě situovat na „povrch“ věcí, pod nímž by se skrývalo nějaké jejich nehybné jádro. Tak to sugerují sebevědomí kritikové, kteří zůstávají v zajetí své jednoduché představivosti... akcidenty vůbec žádný „povrch“ věcí nevytvářejí, neboť jsou „gesty“ samotné substance. Je to substance sama, která se jejich prostřednictvím mění, ačkoli její esence zůstává invariabilní. Změna se proto netýká „povrchu“ reality, ale reality samé v jejím nejvlastnějším bytostném výrazu (substance).“ (CARDAL, Roman. *Identita a diference. Systematický kurz ontologie*. Praha: Akademia Bohemica, 2011, s. 328-331).

substance je, je samotným bytím substance, je jejím určením.²⁹ V problému, který řešíme, to znamená, že lidská bytost je osobou, že akty osoby jsou akty lidské bytosti. Akcident se nevyskytuje na substanci bez toho, že by jeho důvod ležel v ní. To je zřejmé z toho, že akcident je tím, skrze co substance vyjadřuje své bytí a svou činnost. I kdyby tedy byla pravda, že lidská osoba je akcidentálním určením lidské bytosti³⁰, bylo by přesto nutné uznat, že ontologické a operativní principy osoby jsou zakódovány v substanciální dimenzi lidské bytosti. Avšak skutečnost, v níž jsou přítomny ontologické a operativní principy osobního bytí, je sama osobou. Lidská bytost je proto osobou a zůstává jí i v případě, že její projevy v empiricky dostupné sféře nejsou patrné.

3. ZÁVĚR

V našem příspěvku jsem se pokusil ukázat, že reflexe problému identity a vzniku člověka nemůže probíhat mimo rámec filosofického poznání. Odpůrci legitimacy infanticidy vynakládají značné úsilí, nechávají však při konfrontaci s argumenty svých oponentů k vlastní škodě ležet ladem myšlenkové nástroje, které by propůjčily jejich stanoviskům mnohem větší sílu a spolehlivost. Přepnout uvažování do filosofického režimu však není snadné a v současném intelektuálním klimatu se tomu staví do cesty řada překážek. Navíc i samotná filosofie se dnes ocitla v hluboké krizi, takže ve vnějším pozorovateli budí dojem, že v důležitých bioetických diskusích vlastně nemá co nabídnout. Toto zdání je ovšem falešné a je překonatelné příklonem k takovému filosofickému postoji, který se umí kriticky distancovat od postmoderní skepse vůči možnostem metafyzického poznání skutečnosti obecně a člověka zvláště.

²⁹ Akcident čerpá své bytí od substance (*est in substantia*), pouze jeho identita-esence mu náleží *per se*. Akcident je tudíž existenčně závislý a esenciálně nezávislý. Avšak i důvod esenciality akcidentu (to, že je kvantitou, kvalitou, vztahem, činností atd.) musí ležet v substanci (jinak by jakákoli substance mohla mít jakýkoli akcident). Tomáš Akvinský vyjadřuje velmi výstižně diskutovanou povahu akcidentu: „*Omne accidens non dicitur ens quasi ipsum esse habeat, sed quia eo aliquid est; unde et magis dicitur entis quam ens*“ (AKVINSKÝ, Tomáš. *Summa theologiae*. I-II, 110, 2 ad 3). Obratem „*eo aliquid est*“ se naznačuje, že v akcidentech se vyjadřuje samotná substance (zastoupená pojmem „*aliquid*“). K hlubšímu uchopení problému srov. CARDAL, Roman, op.cit., s. 330–332.

³⁰ Tento názor sice nesdílím, ale zde se jeho vyvracení nebudu věnovat.

Referenční seznam:

AKVINSKÝ, Tomáš. In *Peri Hermeneias Aristotelis expositio*.

AKVINSKÝ, Tomáš. *Summa theologiae*. I-II.

ARISTOTELES. *Metafyzika*.

CARDAL, Roman. *Identita a diference. Systematický kurz ontologie*. Praha: Akademia Bohemica, 2011

FUCHS, Jiří. *Bůh filosofů*. Praha: Krystal, 1997.

FUCHS, Jiří. *Předpoklady nerelativizované etiky*. Praha: Krystal, 2007.

KACZOR, Christopher. *The Ethics of Abortion*. New York – London: Routledge, 2011.

LEE, Patrick. *Abortion and Unborn Human Life*. Washington: The Catholic University of America Press, 1997.

PHILIPPE, Marie-Dominique. *L'Être. Recherche d'une philosophie première*, vol. I. Paris: Téqui, 1972.

TOOLEY, Michael. *Abortion and Infanticide*. Oxford: Clarendon Press, 1983.