

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI
FILOZOFICKÁ FAKULTA
KATEDRA FILOZOFIE



**Morální status embrya v perspektivě morální
diference mezi *human being* a *human person***

Diplomová práce

Autor: Bc. Marek Suchánek
Vedoucí práce: Mgr. Filip Tvrdý, Ph.D.

Olomouc 2016

Čestné prohlášení

Místopřísežně prohlašuji, že jsem diplomovou práci na téma: „Morální status embrya v perspektivě morální diference mezi *human being* a *human person*“ vypracoval samostatně pod odborným dohledem vedoucího diplomové práce a uvedl jsem všechny použité podklady a literaturu.

V Olomouci dne

Podpis

Poděkování

Děkuji vedoucímu práce Mgr. Filipu Tvrdému, Ph.D., za cenné rady a připomínky.
Taktéž děkuji rodině a přátelům za podporu během studia a při psaní této práce.

Abstrakt

Je lidské embryo osobou? Máme mu přiřknout nedotknutelné právo na život? Je embryo-destruktivní výzkum kmenových buněk morálně zavrženíhodná praxe? Má mít lidské embryo vůbec nějaký respekt? Tyto otázky budou řešeny v perspektivě morální difference mezi *human being* a *human person*. Přesněji difference mezi stanovisky ontologického personalismu a empirického funkcionalismu, tedy mezi názorem, podle kterého status osoby náleží lidským bytostem, protože jsou lidskými bytostmi, tedy ve všech stádiích jejich existence, a názorem, podle kterého lidské bytosti status osoby získávají, mohou o něj za svého života také přijít, nebo jej vůbec nemít. Cílem této práce bude argumentační podložení našeho současného zacházení s lidskými embryi. Práce se tak bude řídit k obhajobám interrupcí a embryonálního výzkumu.

Klíčová slova

bioetika, lidské embryo, kritérium osobnosti, morální status, kmenové buňky, ontologický personalismus, empirický funkcionalismus

Abstract

Is human embryo a person? Should it be granted an inviolable right to live? Is the embryo-destructive research of stem cells morally unacceptable? Should a human embryo be respected? These questions are discussed in the perspective of the moral difference between *human being* and *human person*, or precisely, the difference between ontological personalism and empirical functionalism statements. According to the former the status of a person belongs to human beings, because they are human beings, therefore in all the stages of their existence, and according to the latter which says that a human being can gain and lose the status of a person, or not have it at all. The aim of the thesis is to support the present treatment of human embryos. Therefore this thesis ranks among the defences of abortion and embryonic research.

Keywords

bioethics, human embryo, personhood, moral status, stem cells, ontological personalism, empirical functionalism

Obsah

1	Uvedení do problému	7
1.1	Kdo je lidské embryo?	9
1.2	Kdy začíná nový lidský jedinec?	11
1.3	Stručná klasifikace názorů na morální status embrya	13
1.4	Praktičnost otázky po morálním statusu embrya	16
2	<i>Human being vs. human person</i>	21
2.1	O morálním statusu osoby a položení stěžejní otázky	21
2.2	Ontologický personalismus	26
2.2.1	Lidská přirozenost a člověk jako přírodní druh	26
2.2.2	Druhové kritérium osoby	32
2.2.3	Problém separace a problém rovnosti	36
2.2.4	Genetické kritérium osoby	43
2.3	Empirický funkcionalismus	60
2.3.1	Problém extenze pojmu osoby	61
2.3.2	Zdání arbitrárnosti	63
2.3.3	Nutnost gradualismu?	65
2.3.4	Pracovní kritérium osobnosti a možnost přiřknutí morálního statusu tímto kritériem embryu	67
3	Morální status vs. morální hodnota	71
3.1	„Vytvořené“ vs. „nadbytečné“ embryo	76
3.2	<i>Slippery slope</i> argument	78
4	Závěr	81
	Seznam použité literatury	83

1 Uvedení do problému

Naše zacházení s lidskými embryi především destrukce lidských embryí pro výzkum lidských embryonálních kmenových buněk (hESC - *human embryonic stem cells*) představuje morálně spornou situaci, která ústí až do divergentních názorových stanovisek. Na jedné straně tu máme názory těch, podle kterých je naše nakládání s embryi morálně nepřijatelné a degraduje lidské bytosti v pouhý „výzkumný či laboratorní odpad“, a na druhé jsou tu ti, kteří nechápou, proč by zacházení s „několika buňkami“, kterými v této fázi vývoje lidské embryo je, mělo být vůbec nějakým morálním problémem. Navíc když výzkum na hESC slibuje tak nadějný užitek pro zbytek lidské populace a my tu máme na jedné straně „surplus“ embrya¹ uskladněná kryokonzervací na nekonečně dlouhou dobu, a na druhé straně lidi, kteří opravdu trpí dosud nevyléčitelnými a závažnými chorobami, a kterým může výzkum na hESC v budoucnu pomoci.

Adam Doležal, David Černý a Tomáš Doležal ve své knize *Kmenové buňky – etické a právní aspekty výzkumu*² z roku 2013 nabyli toho názoru, že se u nás na rozdíl od zahraničí dostatečně nerozhořela nějaká společenská debata nebo lépe odborná debata ohledně etiky embryonálního výzkumu. Toto dílo si pak bere za úkol být základním terminologickým rámcem pro vytvoření takovéto debaty v České republice, přičemž je v něm implicitně obsažena i odpověď autorů na otázku morálního statusu lidského embrya, která zní, že lidské embryo je vyvíjející se lidská bytost, která si zaslouží stejný respekt, jakého se dostává lidský bytostem v pozdějších fázích vývoje. Embryo-destruktivní výzkum je tedy ekvivalentem vraždy nevinné lidské bytosti, a z tohoto důvodu morálně zavrženíhodný. Dalšími texty zabývajícími se u nás morálním statutem lidského embrya je dílo *Lidské embryo v perspektivě bioetiky*³, které bylo napsáno v roce 2011 Davidem Černým a kolektivem autorů a dílo *Embryo. Obrana lidského života*⁴ od amerických autorů Roberta P. Georgeho a Christophera Tollefsena přeložené Davidem

¹ „Nadbytečná“ embrya zbylá po asistované reprodukci.

² Doležal, A.; Černý, D. Doležal, T.: *Kmenové buňky: etické a právní aspekty výzkumu*. Praha: Ústav a práva AV ČR, 2013.

³ Černý, D. a kol.: *Lidské embryo v perspektivě bioetiky*. Praha: Wolters Kluwer Česká republika, 2011.

⁴ George, R. P.; Tollefsen, Ch.: *Embryo: obrana lidského života*. Unhošť: Lepanto, 2011.

Černým v roce 2008. Tyto dvě díla se zabývají především kritikou argumentů ospravedlňujících naše nakládání s lidskými embryi. A nakonec u nás vyšlo dílo francouzského autora Pascala Ideho *Je zygota lidskou osobou?*⁵, které se zabývá především hledáním kritéria animace lidské bytosti.⁶ Všechny texty mají obdobný závěr ohledně morálního statusu lidského embrya, jako má prvně jmenovaný titul.

Co se týče legality výzkumu na hESC, zdá se, že úsilí „obráců života“ končí spíše ve vzduchoprázdnu, neboť žádný stát EU se doposud nestaví v otázce výzkumu na hESC na stranu prohibice. Jednotlivé státy EU se naopak kloní k specifickým státním regulacím této činnosti⁷. Téměř všechny státy EU dovolují derivovat linie hESC z lidských embryí, vyjma Německa a Itálie, jejichž legislativa obsahuje „schizoidní“ politiku výzkumu na hESC. Ačkoli je u nich zakázáno derivovat linie hESC z lidských embryí, je u nich zároveň povoleno dovážet linie hESC ze státu, které mají „svolnější“ politiku. V ČR je podle zákona č. 227/2006 Sb. dovolen dovoz linií hESC ze zahraničí a je zde také povolena derivace hESC z nadbytečných embryí zbylých z asistované reprodukce. Podmínkou však je, že k získání hESC lze použít jen nadbytečná embrya, která nejsou starší 7 dní od fertilizace, přičemž do stáří embrya se samozřejmě nepočítá jeho období v kryokonzervaci.

Dále podle zákona č. 373/2011 Sb. nadbytečná embrya po asistované reprodukci může jejich vlastník použít pro své další umělé oplodnění; může udělit souhlas o použití těchto embryí pro jiný neplodný pár – souhlas s jejich adopcí; může udělit souhlas s použitím těchto embryí k výzkumu na hESC; nebo souhlasit s jejich likvidací.⁸ Z těchto

⁵ Ide, P.: *Je zygota lidskou osobou?*. Praha: Triton, 2012.

⁶ Mohli bychom ještě přidat pár sborníků z konferencí či jistá náboženská revue zabývající se etikou výzkumu na kmenových buňkách či konkrétně morálním statutem embrya.

⁷ Regulations in EU Member States regarding hES cell research. Updated February 2007. <https://www2.le.ac.uk/departments/genetics/vgec/downloads/educators-over-18s/stemcell-hesc-regulations-2007FEB.pdf> [28. 4. 2016]; Kuře, J.: „Lidské embryonální kmenové buňky: možnosti řešení morálního dilematu.“ IN: Černý, D., ed., Doležal A., ed.: *Etické a právní aspekty výzkumu kmenových buněk: sborník z konference konané dne 18.5.2013 v Praze*. Praha: Ústav státu a práva AV ČR, 2013, s. 31-41.

⁸ 373/2011 Sb. § 9 (2) Pokud lidská embrya nebyla použita nebo neplodný pár neučinil písemné prohlášení o jejich likvidaci podle odstavce 1, může poskytovatel po 10 letech uchování těchto embryí opakovaně prokazatelně písemně vyzvat neplodný pár o vyjádření k dalšímu uchování těchto embryí, včetně udělení souhlasu s jejich zlikvidováním. Pokud neplodný pár nereaguje na

možností „rodičů“ embryí se nezdá, že by podle legislativy ČR měla lidská embrya do 7. dne vývoje jakýkoliv morální status.

Cílem této diplomové práce není pouhé rozšíření názorově jednostranné debaty ohledně morálního statusu lidského embrya na české etické scéně⁹, ale především argumentační podložení našeho současného zacházení s lidskými embryi. Tato práce jde tedy opačnou cestou, než se vydaly výše zmíněné texty, neboť v ní zastávám názor, podle kterého lidská embrya nemají morální status osoby a podle kterého embryo-destruktivní výzkum je legitimním „zabitím“ rané lidské bytosti.

1.1 Kdo je lidské embryo?

Termínem lidské embryo označujeme vyvíjejícího se lidského jedince v počátečním stádiu jeho existence. Toto stádium začíná obvykle oplozením (fertilizací) a vyznačuje se embryogenezí od jedné jediné buňky (zygoty) ke vzniku základů všech orgánů, kdy tato fáze zpravidla končí 8. týdnem vývoje embrya. Od 9. týdne vývoje se pak lidský jedinec označuje termínem plod (fetus) a označení této fáze pak pokračuje až do porodu. Toto rozdělení je konvenční a do značené míry formální a didaktické, protože vývojové změny probíhají kontinuálně.

Z embryonálního vývoje se někdy vyčleňují první dva týdny vývoje a lidská bytost v tomto vývojovém období se označuje termínem pre-embryo. Toto období je charakteristické proliferací (množením) totipotentních buněk¹⁰, jenž se následně diferenciují v buňky všech tkání, a obvykle končí ustavením primitivního proužku¹¹ okolo 14. dne vývoje. Protože zde končí možnost vzniku monozygotních dvojčat, dokončuje se implantace embrya v děložní sliznici a je možné odlišit buňky, z kterých se vyvine

opakovanou prokazatelně zaslou písemnou výzvu poskytovatele, lze i bez vyjádření neplodného páru lidská embrya zlikvidovat.

⁹ Tomáš Hříbek v jednom svém článku pro Filosofický časopis hledá příčiny toho, proč se u nás etice jako sekulární disciplíně nedaří. Viz více Hříbek, T.: „Za etiku bez teologie. K článku Marka Vachy o eutanazii.“ *Filosofický časopis*, 3, 2010, s. 729-730.

¹⁰ Totipotentní buňky jsou schopné derivovat se do jakékoliv buňky organismu (jak do buněk embrya - embryoblast, tak do buněk extra-embryonálních tkání - trofoblast). Pluripotentní buňky jsou takové, které se mohou derivovat v jakoukoliv buňku lidského těla (nedovedou se však vyvinout do buněk trofoblastu).

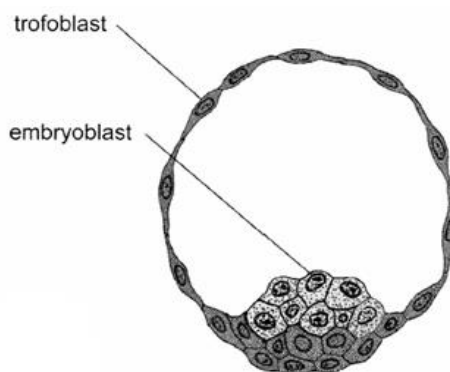
¹¹ Primitivní proužek je ustavení tělní osy a počátek nervové trubice.

embryo, od buněk, z nichž se vyvinou extra-embryonální obaly, má pro některé toto „kritérium 14 dne“ zásadní morální relevanci pro zacházení s embryi. Kritici tohoto kritéria jsou však toho názoru, že termín pre-embryo slouží jako terminologická strategie k umožnění experimentů s těmito pre-embryi. „Kritérium 14. dne“ je tak

pouhým rafinovaným prostředkem k přesunutí počátku lidského života na pozdější dobu po oplození, což má umožnit vědecké experimenty na živých lidských embryi a legalizovat svobodu vědeckého výzkumu.¹²

Pojem „pre-embryo“ spolu s „kritériem 14. dne“ totiž vede k domněnce, že se zde ještě nejedná o lidského jedince (lidské individuum), ale o něco „předlidského“ či o „potenciálního člověka“ nebo lépe v případě možnosti vzniku monozygotních dvojčat „potenciální lidi“.¹³

Není mým záměrem zde podrobně popisovat celý proces lidského vývoje v embryonálním stádiu.¹⁴ Pokud se v průběhu textu o něco podobného budu pokoušet, bude tak činěno za účelem cílené argumentace. Pro názornost na tomto místě popíši lidské embryo v 5. dni jeho vývoje, protože v této fázi obvykle dochází k derivaci hESC z embryí za účelem výzkumu, a tedy i k destrukcím těchto embryí. V této fázi vývoje se embryo označuje termínem *blastocysta*



Obr. 1 Blastocysta.

Čech, S.; Horký, D.; Sedláčková, M.: *Přehled embryologie člověka*. Brno: Masarykova univerzita, 2011, s. 32.

(obr. 1) a skládá se zhruba z 200-250 buněk. Většina z těchto buněk tvoří vnější buněčnou masu, tzv. trofoblast, z něhož se postupně vytvoří extra-embryonální obaly. Zbytek buněk (asi 30-34) tvoří vnitřní buněčnou masu, tzv. embryoblast, z něhož se

¹² Černý, D. a kol.: *Lidské embryo v perspektivě bioetiky*. Praha: Wolters Kluwer Česká republika, 2011, s. 41.

¹³ Jones, D. G., Telfer, B.: „Before I was an embryo, I was a pre-embryo: or was I?“. *Bioethics*, 9, 1995, s. 32-49.

¹⁴ Pro tento popis mohu doporučit anglickou učebnici embryologie Carlson, B. M.; Kantaputra, P. N.: *Human embryology and developmental biology*. Philadelphia: PA Elsevier/Saunders, 2014 a v českém jazyce Sadler, T. W.: *Langmanova lékařská embryologie*. Praha: Grada, 2011.

postupně vyvine samotné embryo. Buňky embryoblastu jsou pluripotentní: mohou se diferenciovat v jakoukoliv buňku lidského těla. Díky tomuto potenciálu jsou „výborným“ zdrojem hESC. hESC se však derivují z blastocysty takovým způsobem, který vyžaduje odstranění trofoblastu, čímž se eliminuje jakýkoliv potenciál pro další vývoj embrya. Tato procedura je tedy pro embryo jakožto lidského jedince v rané fázi vývoje destruktivní.

Pokud srovnáváme pětidenní embryo s dospělým člověkem, pak lze mezi nimi vidět obrovský rozdíl. Podobně je tomu i ve srovnání embrya s novorozencem či plodem nacházejícím se ve stavu organogeneze. Nejde tu však o srovnání pouze toho, jak embryo a jeho protějšek vypadají - blastocysta je menší než špendlíková hlavička, měří cca 0,1 mm, a tak ji můžeme vidět pouze pod mikroskopem¹⁵ - ale z čeho se skládají a jaké mají funkce.¹⁶ Například buňky embryoblastu jsou zatím pluripotentní. Žádná blastocysta nemá nervovou soustavu, a proto nemůže cítit bolest či jakkoli senzualně vnímat: embryo nic necítí, nemyslí, není si vědomo sebe sama, nemá své zájmy a plány do budoucna. Embryo však těchto vlastností není zatím schopno. Pokud totiž půjde vše podle předem připraveného plánu, má šanci asi tak 25-30 % (mimo jiné především z důsledku existence spontánních potratů), že se mu v budoucnu vyvinou tyto schopnosti.

1.2 Kdy začíná nový lidský jedinec?

Ve kterém okamžiku začíná individuální lidský život? Zdánlivě jednoduchá otázka, na kterou nenacházíme jednoznačnou odpověď. Nejčastěji vzniká nový jedinec *oplozením* (fertilizace; conception). Oplození však není událostí, ale komplexním dějem, procesem, který trvá několik hodin. Otázkou pak je, ve kterém okamžiku v procesu oplození můžeme říci, že se už jedná o nového lidského jedince. Někteří pro tento okamžik vyčleňují *syngamii*, tedy fázi ve které dochází ke splynutí mužských a ženských chromozomů (23 chromozomů) v jednu diploidní sadu chromozomů (46 chromozomů).

¹⁵ Carlson, B. M.; Kantaputra, P. N. *Human embryology and developmental biology*. Philadelphia, PA: Elsevier/Saunders, 2014.

¹⁶ „These [blastocysts] are not fetuses with tiny, waving hands and feet. These are microscopic grouping of a few undifferentiated cells.“ Steinbock, B.: „Moral Status, Moral Value, and Human Embryos: Implications for Stem Cell Research“. IN: Steinbock, B., ed.: *The Oxford handbook of bioethics*. New York: Oxford University Press, 2007, s. 423.

Zygota (jednobuněčné embryo) tak má plnou genetickou výbavu. Při syngamii dochází k první mitóze, čímž počíná fáze rýhování.¹⁷ Jiní však pro okamžik vzniku nového individua stanovují už samotnou *penetraci*, tedy průnik spermie do vajíčka a následné spojení cytoplazmy buněk, a to proto, že se dle nich už

obě dvě gamety již dále nechovají jako dříve, tj. jako kdyby stále ještě byly dvěma nezávislými buněčnými systémy. Splynutím cytoplazmy buněk spouští originální sérii činností vyznačující vznik nového systému, nového organismu, jenž se chová jako sjednocený celek.¹⁸

Nový lidský jedinec však nemusí vzniknout výhradně v procesu oplození. Živým důkazem je *možnost vzniku monozygotních (jednovaječných) dvojčat*. Monozygotní dvojčata obvykle vznikají rozdělením embryoblastu rané blastocysty na dvě oddělené skupiny buněk. Ke vzniku monozygotních dvojčat může dojít i při rozdělení zygoty. Pouze vzácně pak může dojít ke vzniku monozygotních dvojčat rozdělením embrya těsně před vznikem primitivního proužku (14 den vývoje).¹⁹ Pokud bychom například rozdělili čtyřbuněčné embryo, pak z každé derivované buňky může vzniknout nové geneticky identické embryo.

Nový lidský jedinec může vzniknout také *klonováním* (SCNT - somatic cell nuclear transfer), ve kterém je přeneseno diploidní buněčné jádro ze somatické buňky do vajíčka zbaveného jádra (enukleovaný oocyt). Vzniklé embryo je tak geneticky shodné s dárce buněčného jádra somatické buňky.

Poslední nám známou možností vzniku nového lidského jedince je *partenogeneze*, neboli vývin nového jedince pouze ze samičího vajíčka (samobřezost), které je chemicky stimulováno k procesu rýhování. Při partenogenezi tedy není zapotřebí samčí spermie, a tak výsledný jedinec obsahuje DNA pouze ze samičího vajíčka.²⁰

¹⁷ Proces oplození viz: Sadler, T. W.: *Langmanova lékařská embryologie*. Praha: Grada, 2011, s. 40-41; Černý, D. a kol.: *Lidské embryo v perspektivě bioetiky*. Praha: Wolters Kluwer Česká republika, 2011, s. 17-21.

¹⁸ Černý, D. a kol.: *Lidské embryo v perspektivě bioetiky*. Praha: Wolters Kluwer Česká republika, 2011, s. 21-22.

¹⁹ Sadler, T. W.: *Langmanova lékařská embryologie*. Praha: Grada, 2011, str. 120-123.

²⁰ Partenogeneze se v přírodě vyskytuje u některých bezobratlých druhů, např. pijavenky, mšice, včely. Vyskytuje se tu a tam u některých druhů plazů, hadů a žraloků. U savců se vyskytuje jen vzácně.

1.3 Stručná klasifikace názorů na morální status embrya

To jakým způsobem zacházíme s lidskými embryi, odpovídá tomu, jaký jim přisuzujeme morální status. Následně si stručně představíme argumenty čtyř různých pojetí morálního statusu embrya:

- i. *Embryo má plný morální status od fertilizace*²¹. Podle tohoto názoru je embryo vnímáno jako osoba, nebo potenciální osoba mající stejný morální status jako osoba. Přestože embryo v současné době nemá vlastnosti charakteristické pro osoby, pokud vše půjde podle plánu, tak se stane osobou. Vývoj od oplozeného vajíčka po narození je kontinuální proces a jakýkoliv pokus přesně určit, kdy se z něj stává osobou, je arbitrární. Zygota je od fertilizace novým živým organismem – sama se dělí a sama spouští proces postupné buněčné specializace. Destrukce embryí být pro „dobré“ účely je ekvivalentem vraždy.
- ii. *Embryo má plný morální status od 14. dne vývoje*. Po 14. dnu vývoje už u embrya neexistuje možnost vzniku monozygotních dvojčat. Má se totiž za to, že dokud při vývoji embrya existuje možnost vzniku monozygotních dvojčat, tak se ještě nejedná o lidskou bytost, lidské individuum.²² Lidská bytost je totiž dle jisté definice nedělitelné individuum. Embryo se však do vzniku primitivního proužku může dělit na jiná embrya. Proto lidská bytost vzniká až se vznikem primitivního proužku. Dále se zde užívá argument založený na totipotenci buněk. Podle něj se embryo stává lidskou bytostí mající morální status, až když jeho buňky ztrácí schopnost totipotence: tedy až když se u něj dají odlišit embryonální buňky (embryoblast) od buněk extra-embryonálních (trofoblast). Do té doby není embryo lidským individuem, ale „shlukem“ totipotentních buněk.

Podařila se však umělá partenogeneze u myši, které se prý dožijí i dospělosti a jsou dokonce plodné. Viz: Kono, T.; Obata, Y.; Wu, Q.; Niwa, K.; Ono, Y.; Yamamoto, Y.; Sung Park, E.; Seo, J-S.; Ogawa, H.: „Birth of parthenogenetic mice that can develop to adulthood“. *Nature*. 2004-04-22, roč. 428, čís. 6985, s. 860-864.

²¹ Ekvivalentně od jiného momentu vzniku jednotlivce (klonování, partenogeneze, vznik monozygotních dvojčat)

²² Viz např. Green, R. M.: *The Human Embryo Research Debates*. New York: Oxford University Press, 2001.

Jako poslední je možno uvést argument možnosti existence spontánních potratů. Podle něj je více než polovina všech raných embryí, které ještě nebyly uhnížděny v děloze (implantovány), spontánně potracena v důsledku přirozených příčin. Takže v případě, že přirozený proces zahrnuje takovéto „plýtvání“ lidských bytostí, pak by nás používání embryí pro výzkum nemělo příliš znepokojovat. Pravděpodobnost, že embrya používaná pro oplodnění *in vitro* se vyvinou až do porodů, je nízká, a proto s něčím, co by se potenciálně mohlo stát osobou, by se nemělo zacházet jako by to vlastně bylo osobou. Implantace embrya je tak podstatnou fází vývoje.

- iii. *Morální status se zvětšuje v průběhu vývoje embrya.* Embryo si zaslouží určitou ochranu od okamžiku oplodnění a jeho morální status či respekt se zvyšuje v průběhu vývoje. Existuje pak několik etap vývoje, které jsou relevantní vzhledem k růstu morálního statusu: 1. implantace embrya v děložní sliznici (cca 6. den vývoje) či přechod ze stavu *in vitro* do stavu *in vivo*; 2. vytvoření primitivního proužku jakožto počátku nervové soustavy (cca 14. den vývoje); 3. viabilita: fáze, kdy dítě může přežít mimo dělohu matky (cca 168. den vývoje); 4. narození.²³

Zastánci tohoto názoru se odvolávají na intuici: pokud dojde ke ztrátě lidského života, máme tendenci se v této situaci cítit jinak v závislosti na fázi ztraceného lidského života. Oplodněnému vajíčku před implantací do dělohy by pak měl být poskytnut nižší stupeň respektu, než lidskému plodu nebo narozenému dítěti.

- iv. *Embryo nemá žádný morální status.* Zastánci tohoto stanoviska používají některé argumenty vyřčené u kritéria 14. dne. Časné embryo není z důvodů možnosti vzniku monozygotních dvojčat lidské individuum. Není tedy nic víc než organický materiál, který nemůže vlastnit morální status a lidská práva. Maximálně k němu můžeme přistupovat s morálním respektem, který je srovnatelný s přístupem, který máme k jiným lidským tkáním. A tak jediný respekt, který bychom k blastocystě měli mít, je respekt, který máme k majetku jiných lidí.

Dále zde můžeme předložit argument viability, podle kterého jsou časná embrya jen částí těl jiných lidí. Proto až když se lidský jedinec vyvine do doby, kdy je schopen přežít samostatně, může se stát osobou. Embryo ve stavu *in vitro* se nemůže vyvinout

²³ Viz. DeGracia, D.: „Moral Status as a Matter of Degree?“. *The Southern Journal of Philosophy*, 2, 2008, s. 181-198.

do plodu, aniž by bylo přeneseno do dělohy ženy. Potřebuje tedy vnější pomoc pro svůj rozvoj.

Zastánci tohoto názoru také používají argument mozkové aktivity, podle kterého embryo ještě nemá centrální nervový systém, a proto také žádné smyslové vnímání. Pokud tedy můžeme brát orgány od pacientů, kteří byli prohlášeni mrtvými kritériem mozkové smrti, pak analogicky k tomu můžeme používat také buňky embrya pro vědecké účely, protože tato embrya nemají žádný nervový systém. Pokud zničíme blastocystu, nezabíjíme ji, protože ona nemá žádné přesvědčení, touhy či očekávání. Časné embryo totiž nemá psychologické, emocionální nebo mentální vlastnosti, které si spojujeme s bytím osobou, a proto nemá také žádné zájmy, které mají být chráněny. Z tohoto důvodu můžeme embrya používat ve prospěch pacientů, kteří jsou osobami.

Jako poslední zde představím argument *a maiori ad minus*, podle kterého když je právně přípustná interrupce, pak bychom měli dovést i embryo-destruktivní výzkum na hESC. Pokud je legální interrupce, pak plod nemá do 12. týdne vývoje status osoby. Jeho právo na život závisí na rozhodnutí jeho matky. Analogicky by pak mělo právo na život v případě „surplus“ embrya záviset na jeho „vlastnících“, tedy na poskytovatelích gamet.

Není mým cílem detailněji zde popisovat všechny druhy těchto argumentů, rozpracovat, předkládat a odpovídat na jejich možné kritiky. A to ani ne proto, že by to nebylo podnětné – argument zakládající se na možnosti monozygotních dvojčat je jedním z nejčastějších ospravedlnění destrukce embryí – spíše to plyne z důsledku rozsahu této práce a především kvůli specifickému zaměření této práce, ve které jsem si dal za cíl prozkoumat morální status lidského embrya v perspektivě morální difference *human being a human person*.

K ospravedlnění našeho zacházení s lidskými embryi se totiž používají dvě odlišné strategie:

1. Lidské embryo do určité fáze vývoje *není lidským jedincem*, individuem, a proto ani není osobou mající právo na život. (např. argument možnosti vzniku monozygotních dvojčat).²⁴
2. Lidské embryo *je lidským jedincem*, ale lidští jedinci nejsou osoby z toho důvodu, že jsou členové jistého druhu, ale z jiných specifických důvodů určených kritérii osobnosti.

Tuto strategii můžeme dále rozdělit na: morální verzi (human being vs. human person) a ontologickou verzi (personální identita).

V této diplomové práci se budu dále zabývat výhradně morální verzí druhé argumentační strategie. Morální status lidského embrya zde bude řešen v perspektivě morální diference mezi *human being* a *human person*. Přesněji diference mezi stanovisky ontologického personalismu a empirického funkcionalismu: mezi názorem, podle kterého status osoby náleží lidským bytostem, protože jsou lidskými bytostmi, tedy ve všech stádiích jejich existence, a názorem, podle kterého lidské bytosti status osoby získávají a mohou o něj za svého života také přijít, nebo jej vůbec nemít.

1.4 Praktičnost otázky po morálním statusu embrya

Proč bychom se měli ptát po tom, jestli embryo vlastní morální status? Znat morální status embrya nám pomůže v morálně sporných jednáních, které se objevují především na biomedicinské scéně. Odpověď na otázku, zdali má embryo morální status, pak souvisí s morálními dilematy spojenými s asistovanou reprodukcí, preimplantační diagnostikou, výzkumem hESC, klonováním, genetickou manipulací, eugenikou a v neposlední řadě s interrupcí.

Kupříkladu při asistované reprodukci nám zůstávají tzv. „surplus“ embrya, tedy ta, která zbyla po úspěšných cyklech asistované reprodukce. Mohli bychom provádět asistovanou reprodukci bez možnosti toho, že nám zbydou nadbytečná embrya, avšak pouze za cenu snížení účinnosti asistované reprodukce. S asistovanou reprodukcí je také spjatý etický problém redukce těhotenství. Z důvodu zvýšení úspěšnosti asistované

²⁴ Viz. Guenin, L. M.: „The Nonindividuation Argument against Zygotic Personhood“. *The Royal Institute of Philosophy*, 82, 2007, s. 463-503; Doležal, A.; Černý, D. Doležal, T.: *Kmenové buňky: etické a právní aspekty výzkumu*. Praha: Ústav a práva AV ČR, 2013, kapitola 3.1 Individualita, s. 50-59.

reprodukce je totiž do dělohy ženy přeneseno více embryí než jedno. V tomto případě hrozí vícečetné těhotenství, neboť je pravděpodobné, že se do dělohy ženy implantuje více než jedno embryo. Takové těhotenství je však pro ženu rizikové, a proto se následně doporučuje selektivní redukce implantovaných embryí.

V případě etiky kmenových buněk zde máme zásadní problém derivace hESC pro biomedicínský výzkum, při kterém dochází ke zničení lidských embryí. Pro některé se zničení lidského embrya rovná vraždě nevinné lidské bytosti. Tento čin tak nemohou ospravedlnit ani takové vyhlídky, které nabízí výzkum na hESC. Pro druhé jsou však tyto terapeutické vyhlídky natolik významné, že mohou dokonce převážit ztrátu lidských embryí. Kmenové buňky by totiž mohly být použity například pro růst nervových buněk za účelem opravy zranění páteře a obnovy funkcí ochrnutých končetin; mohly by být využity pro růst buněk srdečního svalu za účelem nahrazení zjizvených tkání po infarktu; mohly by vznikat v buňky, které vylučují dopamin za účelem léčby Parkinsonovy choroby; mohly by být využity pro růst buněk, které tvoří inzulín, což by vyléčilo cukrovku; mohly by být využity pro růst kostní dřevě; atd.²⁵ Kmenové buňky tedy slibují léčbu takových nemocí, jako jsou Alzheimerova a Parkinsonova choroba, leukémie, diabetes, choroby kardiovaskulárního charakteru, neurologické poruchy, poruchy imunitního systému, poruchy nervového systému a míchy, a dalších. Kmenové buňky mohou být použity dokonce k pěstování orgánů *in vitro*.

Je pravdou, že se nacházíme pouze v počátcích výzkumu a že nás čeká ještě dlouhá cesta, přesto lze vidět pokrok a zlepšení. Navíc vědeckou hypotézu nelze dokázat *a priori*, ale pouze výzkumem. Pro mnoho nemocí však můžeme v budoucnu nabídnout i alternativní terapii, například výzkum genové terapie, farmakogenomiky či nanotechnologie. Je tedy pravděpodobné, že v budoucnu budeme dávat přednost jiné terapii, než je ta na bázi kmenových buněk.²⁶

Z důvodu morálního rozporu, který implikuje derivace hESC, bývají nabízeny alternativní zdroje kmenových buněk. Mezi nimi jsou například *dospělé kmenové buňky* (ADS - adult stem cells), které se získávají například z pupečnickové krve bezprostředně

²⁵ Liao, S. M.: „Rescuing Human Embryonic Stem Cell Research: The Blastocyst Transfer Method“. *American Journal of Bioethics*, 5, 6, 2005, s. 8-16.

²⁶ Holm, S.: „Embryonic stem cell research and the moral status of human embryos“. *Reprod Biomed Online*, 10, 1, 2005, s. 63-67.

po porodu. Nicméně protože ADS jsou multipotentní, jsou již specializované, jejich terapeutický potenciál je proto výrazně omezený oproti hESC.

Získávání hESC pouze z *geneticky defektních embryí*, tedy z takových embryí u kterých preimplantační diagnostika zjistila genetické vady, nebo z takových embryí, které už si nezachovávají normální vývojový potenciál. Problémem zde může být pojem organické smrti embrya. Abychom mohli derivovat hESC z takovýchto embryí musí toto embryo obsahovat, alespoň některé životaschopné buňky, které si stále zachovávají vývojový potenciál. Jak si tedy můžeme být jisti, zda se jedná opravdu o „mrtvé“ embryo? Embryo totiž nemá žádné orgány jako mozek, abychom mohli jeho smrt určit podle kritéria mozkové smrti, nemá ani srdce, které by přestalo bít a pumpovat krev. Můžeme potom brát například zástavu spontánního dělení buněk za smrt embrya? Zdá se přece, že bez tohoto potenciálu pro další rozvoj, ztrácejí tato embrya jakoukoliv možnost se dále vyvíjet. Někteří však mohou namítnout, že použití takovýchto embryí pro výzkum je analogické tomu, jako kdybychom používali pro výzkum lidi umírající na AIDS bez jejich výslovného souhlasu.²⁷

Další alternativou hESC je *pozměněný přenos jader* (ANT – altered nuclear transfer), který se podobá metodě SCNT, akorát se do enukleovaného oocyty přenesou speciálně upravené diploidní buněčné jádro ze somatické buňky. Výsledkem této metody je pak pouhý vznik embryoblastu, takže trofoblast se vůbec netvoří. Má se tak za to, že vzniklý produkt, není lidské embryo, lidský jedinec, a proto by destruktivní derivace hESC z tohoto produktu nebyla ekvivalentem vraždy lidské bytosti.²⁸ Nicméně metoda ANT je složitá, technicky náročná a experimenty zahrnují podstatné investice do vzácných zdrojů. Navíc značně brzdí pokrok ve výzkumu hESC.²⁹

²⁷ Steinbock, B.: „Moral Status, Moral Value, and Human Embryos: Implications for Stem Cell Research“. IN: Steinbock, B., ed.: *The Oxford handbook of bioethics*. New York: Oxford University Press, 2007, s. 424-425.

²⁸ Doležal, A.; Černý, D. Doležal, T.: *Kmenové buňky: etické a právní aspekty výzkumu*. Praha: Ústav a práva AV ČR, 2013, s. 16-18.

²⁹ Steinbock, B.: „Moral Status, Moral Value, and Human Embryos: Implications for Stem Cell Research“. IN: Steinbock, B., ed.: *The Oxford handbook of bioethics*. New York: Oxford University Press, 2007, s. 425-426.

Nejslibnějším kandidátem na náhradu derivování hESC z embryí jsou však bezesporu tzv. *indukované pluripotentní kmenové buňky* (iPSC – induced pluripotent stem cells)³⁰, které by v konečném důsledku mohly zcela eliminovat potřebu hESC. iPSC jsou výsledkem zpětného přeprogramování somatické (už specializované) buňky v pluripotentní (nespecializovanou) buňku. Při tomto přeprogramování nedochází k vytvoření či destrukci embrya, a proto je tato metoda získání pluripotentních buněk eticky neutrální.³¹ Navíc tato metoda obchází nutnost klonování – tzv. NT-ESC³², které je technicky náročné. iPSC totiž mohou být vytvořeny ze somatické buňky pacienta, díky tomu budou mít iPSC shodné DNA s pacientem, což je velkou terapeutickou výhodou. Nicméně v současné době je podporován jak výzkum hESC, tak výzkum iPSC, a to především proto, aby se určilo, zda iPSC mají stejný potenciál jako hESC a zda je vůbec bezpečné přesadit iPSC do pacientů.³³

iPSC sice mohou zcela nahradit hESC, a tím odstranit etický problém derivace hESC z lidských embryí, avšak neposkytnou nám odpověď na otázku, jaký je morální status embrya. Neřeknou nám například, co máme dělat se „surplus“ embryi, když „adopce embryí“ není dostatečně efektivní: počet adoptovaných embryí nedosahuje počtu zmražených embryí. Lidé si raději vyberou embrya vzniklé z jejich vlastních genů, než z genů cizích, a tak se nám neustále hromadí zbylá embrya po asistované reprodukci. To, že se nám embrya takto hromadí, sice nemá morální relevanci - automaticky to tedy neznamená povolení výzkumu na hESC -, avšak nesmíme zapomínat na ekonomické náklady s vydržováním těchto embryí a různé sociální determinace, které při tom vstupují do hry. Navíc výzkum na raných embryích nám poskytuje i znalosti o raném vývoji, o diferenciaci buněk. Pomáhá nám tedy ve studiu vývojové biologie, genové exprese, imprintingu a komunikace mezi buňkami.

³⁰ Takahashi, K. *et al.*: „Induction of Pluripotent Stem Cells from Adult Human Fibroblasts by Defined Factors“. *Cell*, 131, 2007, s. 861–872.

³¹ Doležal, A.; Černý, D. Doležal, T.: *Kmenové buňky: etické a právní aspekty výzkumu*. Praha: Ústav a práva AV ČR, 2013, s. 18-19.

³² NT-ESC – získávání hESC z klonovaných embryí. Léčba kmenovými buňkami je účinnější, když jsou kmenové buňky geneticky identické s pacientem.

³³ Siegel, A.: „Ethics of Stem Cell Research“. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2016 Edition, Edward N. Zalta (ed.). <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/stem-cells/>.

Když zlegalizujeme výzkum na hESC objeví se nám řada otázek, jako například otázka financování takového výzkumu (soukromé vs. státní) a s ní spojená otázka patentování výsledků výzkumu na hESC nebo otázka, kdo by měl rozhodovat o tom, jestli má embryo „právo na život“ (rodičovský pár, zdravotní zařízení, státní orgány). Z morálního hlediska je však důležitější následující otázka. Pokud používáme „surplus“ embrya k embryodestruktivnímu výzkumu, můžeme taktéž vytvářet lidská embrya speciálně pro tento výzkum? Téměř ve všech zemích EU je totiž umožněna derivace hESC ze „surplus“ embryí, ale naproti tomu je zakázáno vytváření embryí pouze za účelem jejich destrukce - tedy výhradně pro výzkum na hESC. Existuje tedy rozlišení embryí z hlediska účelu: embrya určená primárně k reprodukci a embrya určená primárně k výzkumu. Je však toto rozlišení podstatné i z morálního hlediska? Neopravňuje nás fakt, že nepřipisujeme morální status embryím k tomu, že můžeme vytvářet lidská embrya primárně určená k výzkumu na hESC? Tuto otázku budu řešit ve třetí kapitole. Budu zde zastávat stanovisko, podle kterého i když lidským embryím nepřipisujeme morální status, tak nás to neopravňuje s nimi zacházet podle naší libovůle. A to především z důvodu toho, že lidská embrya jsou rané vyvíjející se lidské bytosti, a proto bychom s nimi měli zacházet s náležitým respektem. A tak i když embryo nemá žádný morální status, má určitou morální hodnotu, která nás váže mimo jiné k tomu, že budeme k výzkumu na hESC využívat embrya, který tu už máme („surplus“ embrya), a nikoli „zbytečně“ vytvářet nová embrya - nové vyvíjející se rané lidské bytosti „jen“ za účelem výzkumu, tedy jejich destrukce.

2 *Human being vs. human person*

„Jde o to vykonat něco, co by konečně lidstvo přimělo, aby jednou provždy definovalo samo sebe. Aby se definovalo jednoznačně, nezvratně a neodvolatelně. Tak, aby se už jeho práva a povinnosti k jeho členům přestaly zakládat zmateně na různých sporných tradicích, pomíjivých citech, náboženských příkázáních nebo sektářských závazcích, které se dají kdykoliv napadnout nebo popírat; ale aby pevně spočinula na jasné představě toho, co skutečně specificky odlišuje lidi od ostatních stvoření.“

Vercors, *Nepřirozená zvířata*, str. 67.

V této kapitole se budu zabývat vztahem mezi *human being* a *human person*. Tento vztah má důležité implikace v bioetickém diskurzu. S ohledem na tento vztah vznikly dvě do velké míry antagonistické skupiny argumentů, které se liší především v tom, komu a jakým způsobem je přisuzován status osoby. Pozice *ontologického personalismu* zastává tezi, že status lidské osoby náleží lidským bytostem, protože jsou lidskými bytostmi, tedy ve všech stádiích jejich existence. Neexistuje tedy rozdíl mezi *human being* a *human person*. Naproti tomu pozice, které se obvykle souhrnně nazývají *empirický funkcionalismus*, inklinují zpravidla k stanovisku, podle kterého lidské bytosti status lidské osoby získávají, mohou o něj za svého života také přijít, nebo jej vůbec nemít. Zde naopak existuje rozdíl mezi *human being* a *human person*.

Nejprve zde analyzuji pojem „morální status osoby“ a závěrem si stanovím stěžejní otázku, na kterou se budu snažit dát adekvátní odpověď v dalších podkapitolách.

2.1 O morálním statusu osoby a položení stěžejní otázky

Dovolte mi, abych pro úvod nastínil problém morálního statusu osoby pomocí tří krátkých příběhů.

V prvním se nacházíme někdy okolo 5. století př. n. l. Stařec v bělostném rouchu stojí na vrcholu jednoho ze skalisek, do kterých právě tvrdě naráží zuřivý mořský příboj. Šeptá tichou modlitbu, při níž drží oběma rukama směrem k nebi dítě, jehož tělíčko vypadá deformovaně. Kousek opodál celé situaci přihlíží voják rudého ošacení, jenž už se

zasmušilým výrazem ve tváři pozoruje, jak plačící novorozeně bezmocně proráží okolní vzduch směrem dolů z útesu, kde dětský křik po chvíli umlčí burácející vlnobití.

Přenesme se nyní v čase do minulého století. Nacházíme se na jednom ze středoevropských nádraží, kde několik oficírů v šedých uniformách se svastikou na ramenou a s puškami připravenými k akci se snaží ukáznit vystrašený hlouček asi sta lidí nejrůznějšího věku. Dva z vojáků k nim přistoupí s nataženým provazem, jehož konec drží vždy jeden v ruce. Provaz visí ve vzduchu tak metr dvacet nad zemí a jak s ním vojáci prochází davem lidí, rozděluje tuto skupinku rasově méněcenných ve dvě. Každá nově vytvořená skupina pak míří do svého vlastního předem přistaveného vlaku. Obě však mají společné jedno, obě čeká cesta, jejíž cílem je skutečné ponížení, utrpení, ztráta jakékoliv z důstojností a pravděpodobně i jistá a zbytečná smrt.

Konečně v posledním příběhu se dostáváme do přítomnosti. Nervózně naladěná mladá žena vchází do moderně vybavené nemocniční ordinace, v níž za napůl skleněným a napůl dřevěným stolem sedí pohledná dáma s okrouhlými brýlemi a upřeně kouká do počítače. „Už jste si vybrala?“, ptá se právě příchozí a rozprostírá na stůl několik papírů. Žena se před několika dny rozhodla počít dítě skrze asistovanou reprodukci, a to především z toho důvodu, že její případné těhotenství má zvýšené riziko možnosti výskytu chromozomálních abnormalit či jiných dědičných onemocnění. Proto bylo na vzniknuvších embryích oplodněných *in vitro fertilizací* (IVF) provedena preimplantační diagnostika (PID, nebo PGD), což je genetická analýza jedné nebo dvou embryonálních buněk (blastomer) z asi 3 dny starého embrya (6-8 blastomer). Důvodem PID je odlišení embryí, u nichž byla diagnostikována genetická choroba, od embryí, u nichž diagnostikována nebyla. Ty druhé jsou pak možnými kandidáty k implantaci. Žena se má nyní rozhodnout o osudu těch zbylých embryí, která nebyla vybrány k implantaci, a která se obvykle označují termínem „surplus“ a jsou tedy nadbytečná. Žena se může rozhodnout teoreticky pro čtyři možnosti, a tak se osudem těchto embryí může stát: 1. jejich zničení, 2. jejich zmrazení a ponechání na další umělé oplodnění této „pacientky“, 3. jejich zmrazení a případná adopce dalším pářím, 4. jejich darování na výzkum hESC.

Co mají všechny tyto příběhy společného? Všechny se týkají *negativní eugeniky*. Ve všech dochází k „odstranění nežádoucího“ za účelem „posílení či rozvoje žádoucího“. Tato „odstranění“ jsou jednání, které se vždy jistým způsobem, především racionální

argumentací, ospravedlňují. Při tomto ospravedlnění jde o *etiku zabíjení (ethics of killing)*, tedy o to, jestli je určité jednání způsobené na jedinci, jehož přímým důsledkem je jedincová smrt, morálně správné či špatné. Stručně řečeno, jde zde tedy o morální kvalifikaci zabití lidských bytostí v určitých případech. Etika zabíjení se tak snaží odpovědět na to, za jakých faktických okolností je zabití lidského jedince morálně ospravedlnitelné a za jakých nikoli.

V čem se však tyto tři příběhy od sebe odlišují? Samozřejmě se všechny odehrávají v jiné historické situaci a jiným způsobem ospravedlňují svá jednání. Co se týče druhého příkladu, ospravedlnění takového jednání stojí především na nevědeckém (nebo pseudo-vědeckém) tvrzení, které je navíc rasistické či antisemitské. O tom, jak je toto tvrzení morálně zavrženíhodné snad nemusím nikoho sáhodlouze přesvědčovat. Příklad první a třetí se od sebe liší různou historickou situací, jejichž podmínky a znalosti stavu věci implikují jiná řešení do jisté míry podobného problému. V prvním příběhu dochází k infanticidě (či k neonatální eutanazii) z důvodů toho, že se dítě narodilo nemocné či znetvořené. Ve třetím příběhu dochází k selekci v embryonálním stavu a nežádoucí embryo je pak „zabito“ za účelem biomedicínského výzkumu, nebo je zmrazeno, čili uchováno v kryokonzervaci, což se u embrya s genetickou vadou rovná doslova „smrti“ (zmražení na nekonečnou dobu).

Jak dalece se liší první příběh od třetího a je tato různost zásadní z morálního hlediska? Je jasné, že se příběhy odlišují v tom, že v každém je usmrcen lidský jedinec v jiném stádiu jeho existence (novorozenec a embryo). Měl by se však náš přístup k těmto jedincům v různém stádiu jejich existence lišit? Mělo by se s embryem nakládat takovým způsobem, jakým s ním nakládáme? Nebo naopak, měli bychom podle toho, jak jednáme s embryi jednat také s novorozenci?

K tomu, abychom na tyto otázky mohli odpovědět, nám pomůže otázka, zda má embryo morální status osoby. Musíme si ujasnit to, jestli bychom měli lidskému embryu připsat stejný morální respekt a lidská práva jaké vlastní lidské bytosti v jiných stádiích její existence. Musíme si ujasnit to, jestli je „zabití“ lidského embrya pro biomedicínský výzkum morálně zavrženíhodné, nebo může být za určitých okolností povoleno. A zase, abychom na tyto otázky mohli odpovědět, musíme si ujasnit, co znamená přesně

morální status osoby vůbec, a kdy či jakým způsobem bychom měli tento status různým bytostem přidělit.

Jaký je tedy obsah pojmu „morální status osoby“? Morální status osoby je charakteristický tím, že k bytostem, které tento status vlastní, by se mělo přistupovat kvůli nim samým. Musíme tak brát ohled na jejich zájmy, preference, fyzickou integritu či další kontinuální existenci. Pokud bytost vlastní morální status osoby, pak já jakožto morální agent jsem k ní vázán jistými morálními povinnostmi, které mi přikazují se k ní chovat určitými způsoby. Bytost vlastnící morální status osoby pak má jistá práva, která ostatní bytosti postrádající tento status nemají. Osoby pak mají obvykle právo na život, což znamená, že mají alespoň nějakou imunitu proti zásahům ze strany druhých. Mají také právo na autonomii, což znamená, že by měly být do jisté míry autory svých vlastních životů, a že by měly mít možnost sledovat to, co samy považují za dobrý život. Tuto možnost by pak měly mít omezenou do té míry, dokud tím neohrožují svobodu druhých.³⁴ V případě morálního statusu embrya by se pak pojem morálního statusu osoby kryl s právem na život, „právem narodit se“, či „právem na další existenci“. Je očividné, že je embryu nebudeme připisovat některé práva, například politická práva, kromě práva na život mu však můžeme připsat určitá práva, například soukromá práva daná občanským zákoníkem, a sice dědičné právo.³⁵

Možnost mít morální status osoby se pak obvykle zakládá na vlastnění jistých atributů. Například na tom, že bytost má určitou přirozenost (esence, DNA, duše, atd.) a díky této přirozenosti si bytost nárokuje morální status, nebo na tom, že bytost má jisté osobu-činící charakteristiky (schopnost racionální myšlení, atd.), které ji ukládají morální status.

Problém připsání morálního statusu osoby lze pak formulovat následovně. V jaké fázi vývoje mezi oplozením a narozením (nebo i po narození) lidský jedinec získává charakteristiky, které jsou morálně relevantní k tomu, aby byla bytost zahrnut do morálního

³⁴ Jaworska, A.; Tannenbaum, J.: "The Grounds of Moral Status". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2013 Edition, Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/grounds-moral-status/>.

³⁵ Viz. Právní fikce nascitura § 25 ObčZ.: „Na počaté dítě se hledí jako na již narozené, pokud to vyhovuje jeho zájmům. Má se za to, že se dítě narodilo živé. Nenarodí-li se však živé, hledí se na něj, jako by nikdy nebylo.“

pravidla pro zabití. Kdy se s ohledem na něj můžeme odvolávat s morální normou „Nezabiješ!“? Kdy má lidský jedinec plné právo na život? Na tuto otázku je jednoduchá odpověď. Právo na život by měly mít takové bytosti, které jsou zároveň osoby. Co to znamená, nebo lépe co dělá bytost osobou, už však tak jednoduchá otázka není. Tato otázka je pak spojena s otázkou, kdy se lidský jedinec stává osobou.

Na tuto otázku „kdy“ může být dána řada odpovědí. Například lidský jedinec se stává osobou v okamžiku početí (conception); v okamžiku viability, tedy v tom okamžiku, kdy je plod schopný přežít samostatně mimo matčinu dělohu; v okamžiku, ve kterém se začínají objevovat prekursorů mozku, či lze detekovat elektrické signály v mozku. Těmito odpověďmi bychom stanovili hranici mezi osobou a ne-osobou. Ale pro to, abychom rozhodli, která hranice je morálně relevantní musíme stanovit kritérium osobnosti (personhood), musíme rozhodnout, která kritéria jsou relevantní k tomu, abychom někoho mohli označit za osobu. Dokud nebudeme znát kritéria osobnosti, pak totiž nemůžeme s jistotou vědět, zda je navrhovaná hranice mezi osobou a ne-osobou správná.

Musíme proto najít jisté *osobu-činní charakteristiky* nebo jistou *přirozenost*, které pak budou sloužit jako „kritérium osobnosti“. Kritérium osobnosti tak předpokládá, že žádná bytost nemůže být osoba, pokud nemá tyto charakteristiky nebo tuto přirozenost, z čehož vyplývá, že každá bytost, která má tyto charakteristiky nebo tuto přirozenost, je osobou, a tedy jsou to právě tyto charakteristiky nebo tato přirozenost, které přímo udělují osobnost tomu, kdo těmito charakteristikami disponuje, nebo tomu, kdo tuto přirozenost vlastní. Kritérium osobnosti (personhood) pak bude nějaký výrok, který může být buď pravdivý, nebo nepravdivý, o tom, jestli daná bytost vlastní osobu-činní charakteristiky nebo vlastní určitou přirozenost.³⁶

Z výše uvedeného plyne zásadní otázka, se kterou budeme dále pracovat takovým způsobem, že si představíme různé odpovědi, které se snaží na tuto otázku konzistentně zodpovědět.

Stěžejní otázka tedy zní: Jaké je kritérium osobnosti, čili za jakých okolností se bytost jakéhokoliv druhu stává osobou?

³⁶ Feinberg, J.: „Abortion“. IN: Reagan, T. ed.: *Matters of Life and Death*. New York: Random House, 1986, s. 256-293.

Je jasné, že správná odpověď na tuto stěžejní otázku nám poskytne klíč k stanovení morálního statusu embrya. Samozřejmě u morálního statusu embrya to nekončí: správné kritérium osobnosti nám určí morální status u jakékoliv bytosti v jakémkoli stádiu její existence.

2.2 Ontologický personalismus

Ontologický personalismus zastává názor, podle kterého člověk je osobou, jenž má stejný morální status ve všech stádiích své existence – embryo, fetus, novorozeně, dítě, dospělý jedinec, „starý“ jedinec. Morální status člověk neztrácí pod důsledkem nějaké choroby, nějakého stavu, nebo ztrát jistých vlastností. Například anencefalický novorozenec nebo jedinec v ireverzibilním vegetativním stavu mají stejný morální status, jaký má lidské embryo nebo dospělý člověk. Pro ontologický personalismus je tedy jakožto morálně relevantní to, že určitá bytost disponuje buďto jistou přirozeností (biologické kritérium osoby) nebo má určité specifické DNA zajišťující někomu jisté morálně relevantní osobu-činící charakteristiky (genetické kritérium osoby). Typické závěrem je to, že pojem člověk spadá bezvýhradně pod pojem osoby: všem žijícím lidským bytostem pak náleží automaticky status osoby.

2.2.1 Lidská přirozenost a člověk jako přírodní druh

Pokud však má pojem člověk spadat pod pojem osoba, musíme se nejprve zeptat na základní antropologickou otázku, co je to člověk. Náš přirozený sklon nás nutí pokoušet se hledat přirozenost každé věci. Kant tuto schopnost rozumu nazývá „transcendentální iluzí“³⁷.

Jaká je podstata (bytnost, esence) člověka? Má vůbec nějaký praktický význam, ptát se na tuto otázku? Odpověď je nasnadě: pokud bychom totiž zjistili, co je lidská přirozenost, pak bychom definitivně určili, co člověk je a co není. Našli bychom tu charakteristiku, která dělá člověka tak výjimečným a odlišuje jej od všeho ostatního. V důsledku specifičnosti této charakteristiky bychom dostali také odpověď na otázku, proč je člověk osobou, zatímco zvíře není. Definici člověka tedy dostaneme pojem, který

³⁷ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu*. Praha: Oikoymenh, 2001, s. 228-233.

je *odlišujícím pojmem* (od zvířete) a zároveň díky obsahu této definice je *nadřazeným pojmem* (vůči zvířeti).

Člověk je tedy něčím specifickým a tato nobilita člověka mu zaručuje to, že je něčím zásadně odlišným od zvířat. Proto se hledá nějaký specifický akt lidství, něco co patří jenom člověku. Jedním z mnoha příkladů pak může být Schelerův pojem WELTOFFENHEIT³⁸, podle něhož je člověk otevřený ke světu. Důsledkem tohoto jsme lidmi a ne zvířaty, protože jsme otevření ke světu, tedy jsme schopni zpředmětnit svou biologickou danost a vymanit se z ní, jsme schopni vymanit se ze své pudovosti. Člověk pak je ten, který dokáže říci NE své pudovosti. První a postačující námitka: zvíře snad nedokáže říct NE své pudovosti?

Zdá se, že při hledání jakékoliv nobility člověka, se člověk jeví nikoli jako produkt evoluce, ale spíše jako „kentaur“, jako zvíře-člověk, jako něco zvířecího a něco naprosto nezvířecího patřícího jen člověku.³⁹ Vysvětlit pak příčinu této nobility v rámci evoluční teorie je nadmíru obtížné, ba nemožné. Sociobiologie a etologie nám však podává s dostatek důkazů o tom, že rozdíl mezi zvířetem a člověkem není kvalitativní, ale kvantitativní. Vědomí a inteligence jistě není záležitost pouze nás lidí. Potom ale stejně jako je gepard považován za nejrychlejšího tvora naší planety, tak může být člověk považován za tvora nejinteligentnějšího. Mezi člověkem a zvířetem existují tedy pouze kvantitativní rozdíly nikoli však kvalitativní, a pokud chce někdo stále poukazovat na nobilitu člověka vůči zvířatům, tak důkazní břemeno leží na jeho straně – tedy na straně těch, kteří hledají kvalitativní rozdíl, neboť podle Ockhamovy břitvy je jednodušší postulovat spíše jednodušší teorii, a tedy postulovat kvantitativní rozlišení mezi zvířetem a člověkem.

Je s podivem, že se s tímto druhem názoru stále setkáváme. Například autoři Robert P. George a Christopher Tollefsen jsou toho názoru, že:

Mezi lidskými bytostmi a ostatními živočichy existuje radikální druhová diference: lidé na rozdíl od živočichů mají základní přirozenou schopnost rozumového myšlení a svobodné volby.⁴⁰

³⁸ Scheler, M.: *Místo člověka v kosmu*. Praha, 1968.

³⁹ Buber, M.: *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997, s. 80.

⁴⁰ George, R. P.; Tollefsen, Ch.: *Embryo: obrana lidského života*. Unhošť: Lepanto, 2011, s. 112.

Silné to tvrzení, neboť proklamuje druhovou nadřazenost, která je založená na esenciálních vlastnostech, které náleží jen lidem. Pokud by totiž nenáležely jen lidem, pak by to nebyly esenciální vlastnosti. Jejich definice má dost blízko ke středověké definici člověka od Boethia, kde je člověk „*individuální substancí rozumové přirozenosti*“ (*naturae rationalis individua substantia*)⁴¹.

Autoři zastávají *esencialismus*, tedy staré Aristotelovo rozlišení mezi *substancí* a *akcidenty*, respektive jeho zlatinizované formy, a sice rozlišení mezi *esenciálními* a *akcidentálními* vlastnostmi. Člověka tedy definují jako individuum jistého přírodního druhu *Homo sapiens*. Tento druh pak definují pomocí jistých esenciálních vlastností (rozumová přirozenost a svobodná vůle).

Esenciální vlastnosti jsou pak takové vlastnosti, díky nimž můžeme jistou entitu zařadit do určitého druhu (substanciálního druhu). Rozdíl mezi esenciálními a akcidentálními vlastnostmi je modální: esenciální vlastnosti nějaké entity jsou takové, které tato entita musí mít, jinak by nepatřila do tohoto druhu, zatímco akcidentální vlastnosti nějaké entity jsou takové, které tato entita může postrádat, aniž by ztratila své zařazení do určitého druhu.⁴² Pro *esencialismus* je zásadní, že všechny entity patřící do stejného druhu musí mít stejnou (nebo snad společnou?) esenci (podstatu). Esence (esenciální vlastnosti) tohoto druhu je pak příčinou toho, že entity budou mít vlastnosti typické pro tento druh.

Pokud je podle Georgeho a Tollefsena esencí druhu *Homo sapiens* schopnost rozumového myšlení a schopnost svobodné vůle, pak všichni jedinci tohoto druhu budou mít tyto vlastnosti. Mít tyto vlastnosti znamená mít členství u druhu *Homo sapiens* a zároveň být specificky odlišný od jiných přírodních druhů. Avšak nejsou některá zvířata schopné rozumového myšlení, i když ne ve stejné míře jako člověk? Patří tedy do stejného druhu, když mají stejné, i když projevující se v různé míře, esenciální vlastnosti? To rozhodně ne. Můžeme opustit od nobility člověka a definovat člověka esenciálními vlastnostmi, které nemusí patřit pouze člověku? Zajistí nám však toto

⁴¹ Boëthius: *De persona et duabus naturis*, 3, PL 64, 1343.

⁴² Robertson, T.; Atkins, P.: "Essential vs. Accidental Properties". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2013 Edition, Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/essential-accidental/>.

opuštění od nobility to, že můžeme člověka dále nazývat osobou? A hlavně je to ale vůbec ještě esencialismus? A nakonec jsou tyto vlastnosti opravdu nezbytné k tomu, aby jedinec spadl pod druh *Homo sapiens*?

Není pak ale něco v nepořádku s esencialismem? Neměli bychom tento aristotelský pohled na svět opustit? Nad tím se zamýšlí i George a Tollefsen, když reagují na různé námitky. Dochází však k závěru, že nejsou nabídnuty žádné důvody pro odmítnutí metafyzického rozdílu mezi esenciálními a akcidentálními vlastnostmi.⁴³ Stejného názoru však není moderní biologie. Jak se v biologii doopravdy rozlišuje mezi druhy?

Biologové nabízí přes tucet definic pojmu „druh“. Tyto definice nejsou druhořadé, ale naopak významné definice v biologii. Pro příklad můžeme načrtnout tři definice druhu. Pomocí koncepce chápající druh *biologicky* můžeme druh definovat jako skupinu organismů, které se mohou úspěšně křížit a produkovat plodné potomky. Pomocí koncepce chápající druh *fylogeneticky* můžeme definovat druh jako skupinu organismů, která je vázána jedinečným původem. Koncepce chápající druh *ekologicky* definuje druh jako skupinu organismů, které sdílejí zřetelnou ekologickou niku.⁴⁴

Před Darwinem se mělo za to, že přírodní druhy jsou věčné, neměnné a diskrétní entity. Samozřejmě hranice jednoho druhu nebyla absolutně ostrá, protože členové jednoho druhu se navzájem lišili. Ale přesto se stále udržoval aristotelský pohled na život, tedy ten názor, podle kterého pro každý druh existuje ideální vzor (esence) a různé variace (akcidenty) kolem tohoto pevného bodu. Po příchodu Darwina a jeho teorie přirozeného vývoje však bylo jasné, že to není s přírodními druhy tak jednoduché. Podle teorie přirozeného vývoje se druhy vyvíjejí postupně z jiných druhů, a tak když v jednom časovém intervalu charakterizuje určitý druh jistá sada atributů, pak pokud je tento druh sledován v průběhu času, tak se frekvence těchto atributů může měnit. Určitý znak, který kdysi býval u nějakého druhu vzácný, se dnes stal samozřejmostí a naopak.

⁴³ George, R. P.; Tollefsen, Ch.: *Embryo: obrana lidského života*. Unhošť: Lepanto, 2011, s. 163.

⁴⁴ Claridge, M.; Dawah, H.; and Wilson, R.; eds.: *Species: The Units of Biodiversity*. London: Chapman and Hall, 1997. Z důsledku této definiční „inflace“ může vzejít tvrzení, že svět obsahuje různé typy druhů, což je *pluralistický* názor, nebo musíme hledat nějaký jednotící prvek všech definic druhů, o což se snaží ti, kteří zastávají *monistický* názor. Ereshefsky, M.: "Species". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2010 Edition, Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/species/>.

Důležitým je, že moderní biologie dokáže vysvětlit variaci druhů bez odvolání se na podstaty druhů, takže se pro ni esencialismus stává teoreticky zbytečným.⁴⁵ Proč je tomu tak?

Esencialismus nutně předpokládá, že základní genetické rysy musí být nalezeny u všech členů jistého druhu. Ale síly mutace, rekombinace a náhodný drift mohou způsobit vymizení tohoto znaku u budoucího člena druhu. Zmizení tohoto znaku u jednoho člena druhu pak znamená, že tento znak není esenciální. Zbyde nám pak nějaký znak, který je nutný u všech členů druhu? Podle evoluční teorie je taková univerzálnost biologického znaku v druhu křehká. Síly evoluce sice nevylučují možnost zvláštního znaku vyskytujícího se u všech členů jen jednoho jediného druhu, ale splnění podmínek, které tímto klade esencialismus, je vysoce nepravděpodobné. Určeme si nejprve dvě podstatné podmínky esencialismu:

1. Esenciální znak(y) musí nést každý člen druhu. (Princip podstaty)
2. Esenciální znak(y) musí náležet pouze určitému druhu. (Princip nobility)

Podle první podmínky se esenciální rys musí objevit u všech členů druhu po celou dobu existence tohoto druhu. Navíc podle druhé podmínky tento rys musí být pro tento druh jedinečný, takovým způsobem, že se nemůže vyskytnout u jiných druhů po celou dobu jeho existence. Výskyt biologické vlastnosti vyskytující se u všech a pouze jen u členů jednoho druhu, je sice empiricky možný, ale vzhledem k aktuální biologické teorii, je tato možnost vysoce nepravděpodobná.⁴⁶

Navíc po nás esencialismus požaduje takové definice přírodních druhů, které vyžadují striktní hranice mezi těmito druhy. Ale podle moderní biologie jsou hranice mezi druhy vágní. Speciace je dlouhý a postupný proces, takže neexistuje žádný způsob, jak najít přesnou hranici mezi jedním druhem a jiným.⁴⁷ To však neznamená, že druhy nedokážeme rozlišovat. Podle fylogenetické definice druhů patří organismy do určitého druhu, pokud jsou kauzálně spojené s jinými organismy v tomto druhu. Organismy

⁴⁵ Sober, E.: „Evolution, Population Thinking and Essentialism“. *Philosophy of Science*, 47, 1980, s. 350–383.

⁴⁶ Ereshefsky, M.: "Species", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/species/>.

⁴⁷ Hull, D.: „The Effect of Essentialism on Taxonomy: Two Thousand Years of Stasis“. *British Journal for the Philosophy of Science* 15, 1965, s. 314–326.

určitého druhu pak musí být součástí jediné rozvíjející se genealogické linie. Organismus patří do určitého druhu, protože je součástí linie tohoto druhu, nikoliv proto že má zvláštní kvalitativní vlastnosti. Lidé mohou pak být celá řada věcí. Z evolučního hlediska, neexistuje žádná biologická podstata, která dělá člověka člověkem. Neexistuje žádný podstatný rys, který všechny lidi dělá součástí druhu *Homo sapiens*. Lidé nejsou z podstaty racionální bytosti, sociální zvířata ani morální agenti. Organismus se může narodit bez některých z těchto vlastností a stále být člověkem. Z biologického hlediska je člověk součástí genealogické linie druhu *Homo sapiens*, což je nezbytné a postačující pro jeho bytí člověkem.⁴⁸ U členů druhu mohou být dokonce změněny reprodukční mechanismy, aniž by tím člen ztratil členství u tohoto druhu, co ale nemůže být změněno, je to, aby člen přestal být součástí stejné linie nebo genofondu.

Co individuum druhu? Můžeme přesto mluvit o nějaké esenci individua? Máme definovat člověka biologicky jako mnohobuněčný organismus patřící do druhu *Homo sapiens*? Je potom esencí individua jeho druhově specifický genotyp? Tomuto chápání individua se říká *genetický esencialismus*. Genetický esencialismus je spojen s laickým vnímáním genů. Druhové podobnosti jsou vysvětleny tím, že členové, kteří sdílejí výraznou genetickou výbavu, sdílejí také stejnou esenci (podstatu). Odtud pak tendence odvozovat vlastnosti a chování z jejich genetické výbavy. Genetický esencialismus snižuje *já* na molekulární entity a dělá rovnítko mezi geny a lidmi v celé jejich sociální, historické a morální složitosti. Genetický esencialismus je redukcionistický pohled na lidské bytosti jako na podstaty sestávající z jejich genů.⁴⁹ Tento pohled je úzce spojen s genetickým determinismem, tedy přesvědčením, že lidské zdraví a chování jsou ze své podstaty předurčeny. Jenomže příčinná souvislost mezi genetickými a fenotypovými znaky je příliš složitá. Podle kritiků genetického determinismu by sekvencování lidského genomu nemělo vést k technokratické dystopii, a tak podle dosavadních znalostí nemusíme upřednostňovat přírodu nad výchovou. Lidský genom má více proměnných

⁴⁸ Hull, D.: „A Matter of Individuality“. *Philosophy of Science*, 45, 1978, s. 335–360.

⁴⁹ Nelkin D., Lindee, M. S: *The DNA Mystique: The Gene as a Cultural Icon*. New York: W. H. Freeman, 1995, s. 2.

než se může na první pohled zdát a má omezenou roli v řízení lidských vlastností. Nicméně spojuje lidské bytosti jako jednotlivce do druhu.⁵⁰

Může pak být lidské individuum definováno jako subjekt s lidským genetickým kódem? Pak by ale lidským individuem byla každá buňka v lidském těle, protože všechny lidské buňky mají lidský genetický kód. Proto musíme jednotlivce definovat spíše jako integrovaný celek s kapacitou auto-regulativního vývoje (jistou vnitřní organizací).⁵¹ Jako celek, který má genetické složení typické pro lidské bytosti. Individuum by pak mělo mít jisté *homeostatické mechanismy*⁵², které mohou být zodpovědné za podobnosti mezi členy jistého druhu. Zároveň by však mělo mít i naopak *heterostatické mechanismy*, které jsou zodpovědné za variace mezi členy stejného druhu a dělají tak z individua jedinečnou bytost.

Závěr této podkapitoly zní: individuum nemá esenciální druhové vlastnosti, ale pouze vlastnosti typické pro určitý druh.

2.2.2 Druhové kritérium osoby

Vraťme se k morálnímu statusu osoby v pojetí ontologického personalismu. Pokud uděláme rovnítko mezi *Homo sapiens* a pojmem osoba, pak je z morálního hlediska jasné, že pokud se například podle biologické definice chápe druh tak, že dva jedinci tohoto druhu jsou schopni se pářit a mít plodné potomky, pak například lidského jedince

⁵⁰ Sagoff, M.: „Nature and Human Nature“. IN: Baillie, H. W., Casey, T. K.: *Is Human Nature Obsolete? Genetics, Bioengineering, and the Future of the Human Condition*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 2005, s. 67-98.

⁵¹ Steinbock, B.: „Moral Status, Moral Value, and Human Embryos: Implications for Stem Cell Research“. IN: Steinbock, B., ed.: *The Oxford handbook of bioethics*. New York: Oxford University Press, 2007, s. 421.

⁵² Homeostatické mechanismy nejsou žádné esence: členové druhu nemusí mít společnou základní vlastnost. Tyto mechanismy mimo jiné umožňují to, že vnější vztahy hrají významnou roli v případě zapříčinění podobností mezi členy druhu. Členové druhu se mohou lišit ve vlastnostech. Kromě toho se mohou lišit i v homeostatických mechanismech, které nemusí být identické. Podle zkoumání jsou v průběhu času a napříč zeměpisnými oblastmi členové jednoho druhu často vystaveny různým homeostatickým mechanismům. Co potom způsobuje organismům, které mají různé vlastnosti a jsou vystaveny různým homeostatickým mechanismům, aby byli členy stejného druhu? Biologovou odpovědí je genealogie: členové druhu tvoří souvislý genealogický subjekt na stromu života. Viz.: Ereshefsky, M.: "Species", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2010 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/species/>.

černé pleti v důsledku této definice zařazujeme do stejného druhu jako lidského jedince bílé pleti. Jedinec černé pleti pak má stejný morální status jako jedinec bílé pleti, protože oba spadají do stejného druhu. Samozřejmě stejně by tomu tak bylo i podle fylogenetické definice, atd.

Podle ontologického personalismu vlastnost být členem druhu *Homo sapiens* je podstatná a postačující pro to, aby daný člen byl držitelem morálního statusu osoby. To jaké má tento člen další vlastnosti, schopnosti a projevy už podstatné není. Konkrétněji to, že jedinec patří do druhu *Homo sapiens*, je pro jedince morálně významné, avšak morálně nevýznamné je to, jestli má jedinec černou barvu kůže, jestli patří do určitého etnika, jestli je mužského nebo ženského pohlaví, jestli je starý několik měsíců nebo 70 let, jestli se nachází v prenatálním stádiu, jestli je schopen cítit bolest, myslet, mít zájmy, jestli měří 150 cm, jestli má IQ menší než 100, jestli získal Nobelovu cenu, nebo jestli zabil úkladně 9 lidí.

Speciální vědy dávají odpověď na otázku po člověku vždy jen z určitého úhlu. Najít biologickou lidskou přirozenost znamená zredukovat člověka na tuto přirozenost a nebrat v úvahu pestrost toho všeho, co se týká člověka. Z toho je jasné, že ontologický personalismus abstrahuje od všeho kromě toho, že dané individuum patří do jistého biologického druhu. To, že do onoho biologického druhu patří, je postačující kritérium pro to, aby dané individuum bylo nositelem morálního statusu osoby. Tomuto tvrzení zde budu říkat *druhové kritérium osoby*: všichni členové druhu *Homo sapiens* mají plný morální status a osobnostní práva. Embryo, *anencefalický* novorozenec a jedinec v ireverzibilním vegetativním stavu jsou členy druhu *Homo sapiens*. Protože být členem druhu *Homo sapiens*, znamená mít morální status osoby, pak je zabití těchto jedinců morálně špatné.

Je tato argumentace korektní? Nikoliv, neboť chybou je neoprávněné a argumentačně nepodložené rovnítko mezi druhem *Homo sapiens* a pojmem osoby. Patřit do druhu *Homo sapiens* je nutná a postačující podmínka k tomu, aby jedinec byl člověk. Je to však také nutná a postačující podmínka k tomu, aby byl jedinec osobou? Tuto otázku si rozdělíme na dvě:

(i) Je to nutná podmínka? Nutná není, protože osobou nemusí být jen člověk. Peter Singer druhové kritérium osoby považuje za *druhové sobectví* (speciesismus). Ve své knize *Osvobození zvířat* píše:

„Dospělí šimpanzi, psi, vepři a příslušníci mnoha dalších živočišných druhů převyšují – pokud jde o schopnost komunikovat s druhými, samostatně jednat, uvědomovat si sebe sama i pokud jde o další schopnosti, o nichž se dá říci, že dávají životu cenu – život dítěte s poškozením mozku. [...] Jedinou věcí, která odlišuje dítě od zvířete v očích těch, kdo vyhlašují jeho „nárok na život“, je biologická příslušnost k rodu *Homo sapiens* [...] jde samozřejmě o čistou druhovou nadřazenost.“⁵³

Pokud přihlédneme ke všední empirii, pak se naše druhové kritérium osoby rozpadá, neboť považujeme za osoby i některé jiné entity, které nejsou jedinci patřící do druhu *Homo sapiens*. Příkladem můžou být bohové, andělé, nebo případní mimozemšťané. Mnozí se snaží připsat status osob některým zvířatům, třeba delfínům nebo některým druhům primátů. Z toho musí být jasné, že pojem osoba jistě necharakterizuje biologické členství druhu, a proto charakterizaci osoby musíme hledat někde jinde. Musíme najít něco, co mají entity, které označujeme statusem osoby, společného. A abychom něco takového našli, musíme se z druhového kritéria obrátit k funkcionálnímu.⁵⁴

Často se bez jakékoliv podporující argumentace tvrdí, že všechny lidské bytosti mají inherentní hodnotu či důstojnost, což je důkaz toho, že lidé mají na rozdíl od zvířat nadřazený stav. Toto tvrzení je však ve skutečnosti jen kusem rétoriky, pokud k němu není přidána nějaká podpora. Pojem „důstojnost“ je sám o sobě dost vágní, pokud přesně neřekneme proč člen druhu *Homo sapiens* vlastní inherentní důstojnost a proč například člen druhu *Pan troglodytes* ji nemá. Navíc pokud nejen lidské bytosti mohou být osoby, pak bychom měli odmítnout speciesismus, a naopak přijmout *požadavek druhové neutrality* (Species Neutrality Requirement): musíme určovat kritéria pro něčí bytí osobou takovým způsobem, který automaticky nevylučuje jakýkoli druh. Takže něčí bytí osobou je pak zjišťováno pomocí nějaké objektivní, empirické metody. Neexistuje tedy žádný a priori způsob, jak zjistit, zda jedinec je osobou. Jediný způsob, jak to zjistit,

⁵³ Singer, P.: *Osvobození zvířat*. Praha: Práh, 2001., s. 33.

⁵⁴ Tooley, M.: „Personhood“. IN: Kuhse, H., Singer, P.: *A companion to Bioethics*. Blackwell Publishing Ltd, 2009, s. 129.

je zkoumat empiricky atributy, které tento jedinec má, a zvážit, zda jsou dostatečně relevantní, aby jedinec byl osobou.

Závěr zní zřetelně: Druhovému členství čili druhovému kritériu není samo o sobě morálně významné. Patřit do nějakého druhu není nutné k tomu, aby jisté entitě propůjčilo morální status osoby. Existence jiných možných či skutečných osob je totiž pádným důkazem pro to, že druhové členství *Homo sapiens* není nutnou podmínkou morálního statusu osoby. Pro status osoby není důležitá jakási biologická definice. Člověk je osobou díky tomu, že má jisté charakteristiky, které z něho činí osobu, nikoli proto, že patří do jisté genealogické linie.

(ii) *Je postačující?* Je příslušnost k lidskému druhu morálně relevantní pro přiznání statusu osoby? Pokud osobou nemusí být pouze člověk, pak pojem člověk není totožný s pojmem osoby. Nanejvýš můžeme říct, že pojem člověk patří do množiny osob. Ale k zodpovězení otázky, proč pojem člověk patří do množiny osob, není zapotřebí druhové kritérium. Zastávce ontologického personalismu se musí ohlédnout po jistých funkcionálních vlastnostech, které jsou důležité, aby nějakému jedinci připsali status osoby. Takovými charakteristikami mohou být například vlastnosti: cítění (schopnost prožívat radost a bolest), vědomí, sebe-vědomí, kapacita pro uvažování, morální rozvažování atd. Sami George a Tollefsen vyjmenovávají následující: schopnost myšlení, volby, činit rozhodnutí založená na rozumové úvaze, vědomí svého já, komunikace prostřednictvím jazyka.⁵⁵

Pokud ale neplatí druhové kritérium a pojem osoby se zakládá na určitých vlastnostech, tak proč je lidská bytost ve všech stádiích své existence osobou? Například embryo jistě nevlastní žádnou z výše uvedených vlastností, potom ale nemůže být osobou. Embrya jistě nejsou osobami, jsou nanejvýš *potenciálními osobami*. Proto ani zdaleka neplatí závěr, který činí George a Tollefsen: „[...]nikdy jsme nebyli lidskými jedinci, již nejsou osobami.“⁵⁶ Aby tuto mou námitku mohli přejít, musí nějakým způsobem ztotožnit „bytí osobou“ s „bytím potenciálně osobou“, čili argumentačně podložit to, že mezi „bytí osobou“ a „bytím potenciálně osobou“ není žádný morální rozdíl. O to se snaží ti, kteří zastávají genetické kritérium osoby. Než však k tomuto

⁵⁵ George, R. P.; Tollefsen, Ch.: *Embryo: obrana lidského života*. Unhošť: Lepanto, 2011, s. 61.

⁵⁶ Tamt., s. 163.

kritériu dostaneme, potřebujeme si něco říci o problému separace a o problému rovnosti mezi lidmi, který vychází z důsledku opuštění názoru, že jen lidští jedinci mohou být osoby.

2.2.3 Problém separace a problém rovnosti

Podle klasické liberální doktríny jsou všechny lidské bytosti (často s výjimkou lidských bytostí v prenatalním stádiu jejich existence) uznávány teoreticky – ne však do jisté míry prakticky – jako sobě morálně rovné. V západní morální a právní tradici je tato doktrína často považována za samozřejmost. Tento pohled na morální stav lidstva je odvozen z židovsko-křesťanské tradice, která učí, že lidské bytosti jsou stvořeny k Božímu obrazu, který dává lidským bytostem daleko lepší postavení než zbytku stvoření. Všechny lidské bytosti mají stejný morální status, tzn., že všichni lidé jsou držitelé určitých práv. Tato víra je zakotvena ve Všeobecné deklaraci lidských práv (1948), ve které se uvádí, že „všichni lidé se rodí svobodní a sobě rovní co do důstojnosti a práv.“ Nebo někteří filozofové jako například Thomas M. Scanlon jsou toho názoru, že pouhá skutečnost, že bytost, která je narozená lidským rodičům, poskytuje silný důvod dát jí stejný status, jaký mají ostatní lidé.⁵⁷

Zastánci tvrzení, podle kterého všechny lidské bytosti jsou nositelé práv, však budou muset vyřešit *problém separace*, který pak vzápětí ústí do *problému rovnosti*, předložený například v článku Jeffa McMahana *Challenges to Human Equality*⁵⁸. Podle problému separace musí lidští jedinci vlastnit určitou míru jistých charakteristik, které je odlišují od jiných zvířat (ne-lidských bytostí) a podle problému rovnosti musí tyto charakteristiky, které se vyjevují u konkrétních jednotlivců ve stupních, nutně nějakým způsobem zajistit morální rovnost mezi všemi lidskými jedinci. Tento problém si popíšeme podrobněji.

Ontologický personalista se obvykle odvolává na jisté osobu-činící charakteristiky, které lidské bytosti inherentně vlastní a zvířata je postrádají či je mají v menší míře, například sebe-vědomí, racionalita, používání jazyka, činy na základě důvodů, atd.

⁵⁷ „...the mere fact that a being is “of human born” provides a strong reason for according it the same status as other humans.” Scanlon, T. M.: *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1998, s. 185.

⁵⁸ McMahan, J.: „Challenges to Human Equality“. *The Journal of Ethics*, 12, 2008, s. 81–104.

Některé z těchto nebo jisté kombinace těchto charakteristik dělají z člověka to, co ho odlišuje od zvířat (ne-lidských bytostí). V kapitole 2.2.1 jsme ale došli k závěru, že v případě těchto osobu-činných charakteristik bychom měli postulovat spíše kvantitativní nikoli kvalitativní rozlišení mezi zvířetem (ne-lidské bytosti) a člověkem. Zároveň bychom neměli zapomenout na požadavek druhové neutrality představený v kapitole 2.2.2. Přesto si myslím, že je možné se koherentně domnívat, že to, co nás odlišuje od zvířat, je, že máme určité kognitivní vlastnosti, které mají ony jen ve velmi základní míře. Pokud však něco podobného učiníme, pak naše oprávnění být osobou oproti zvířatům (ne-lidským bytostem) je zakotveno v jisté „prahové hodnotě“: lidé jsou osoby, protože překračují jistý práh kognitivních vlastností. Zvířata nejsou osoby, protože tento práh nedosáhnou, tedy protože nemají dostatečnou míru kognitivních vlastností (tato míra je určena prahem). Potom ale musí nutně existovat lidské bytosti, které se nad tento práh podobně jako zvířata nedostanou. Například někteří lidé postrádají všechny tyto charakteristiky: jedincům v ireverzibilním kómatu tyto charakteristiky chybí teď, ale měli je v minulosti; embryím, plodům a novorozencům tyto charakteristiky chybí teď, ale mají potenciál k tomu, je mít v budoucnu. Ale ti, kteří jsou od narození radikálně mentálně postižení, nikdy takové charakteristiky zdá se neměli a postrádají dokonce i potenciál je mít.

Radikální kognitivní postižení inteligentních funkcí a schopností brání jedinci rozvoji atributů, které považujeme za osobu-charakterizující. Tito jedinci nemají dostatečně vyvinuté atributy potřebné pro morální status. Například podle Ústavu zdravotnických informací a statistiky ČR je mentální retardací popsána jako

stav zastaveného nebo neúplného duševního vývoje, který je charakterizován zvláště porušením dovedností, projevujícím se během vývojového období, postihujícím všechny složky inteligence, to je poznávací, řečové, motorické a sociální schopnosti.⁵⁹

Jedinec s hlubokou mentální retardací dosahuje IQ nejvýše 20, je nesamostatný a potřebuje pomoc při pohybování, komunikaci a hygienické péči. Oproti tomu můžeme lidoopy považovat za inteligentní, za schopné zažívat silné emoce podobné těm lidským,

⁵⁹ Ústav zdravotnických informací a statistiky ČR. <http://www.uzis.cz/cz/mkn/F70-F79.html> [28. 4. 2016].

za sociálně družné, mezi sebou komunikující a samostatné. Z tohoto zjištění bychom pak měli stejně jako Peter Singer prohlásit, že není pravdou, že všichni lidští jedinci mají kognitivní schopnosti nad všemi zvířaty.⁶⁰

Myslím, že z tohoto důvodu problém separace nemůže ontologický personalista vhodně vyřešit, protože teorie, která by vhodně separovala člověka od zvířete odvolávající se na charakteristiky jako sebe-vědomí, racionalita nebo činy na základě důvodů, by sice umístila většinu lidské populace vlastníci tyto charakteristiky nebo potenciálně vlastníci tyto charakteristiky do pojmu osoby, ale pořad by nechávala určité lidské jedince mimo tento pojem, například jedince, kterým chybí tento potenciál, nebo jedince, kterým se tyto charakteristiky nenávratně ztratily.

Navíc pokud provedeme separaci pomocí odvolání na výše uvedené charakteristiky, pak protože tyto charakteristiky máme ve stupních a někteří lidé mají tyto charakteristiky rozvinuté mnohem více než jiní, kteří se taktéž nacházejí nad prahem, tak se nám nutně objeví problém rovnosti: všechny lidské bytosti nacházející se nad prahem (určeným separací) mají osobu-činící charakteristiky ve stupních, a tudíž proč by pak měly být morálně rovné? A když se nacházejí tyto charakteristiky ve stupních, proč bychom se měli chovat k jedinci, který se nachází těsně pod prahem, jiným způsobem, než k jednotlivci, který se nachází těsně nad prahem? Jak potom takové osobu-dělající charakteristiky mohou poskytovat základ pro lidskou rovnost? Neměli bychom potom dát za pravdu gradualismu? Neplýne z toho pak to, co David Černý⁶¹ nazývá Singerovo první přikázání nové etiky po koperníkovském obratu, a sice že každý lidský život má různou morální hodnotu?

Podle Singera máme z důsledku porovnání kognitivních schopností lidí a zvířat tři možnosti: 1. zachovat morální rovnost mezi lidmi, tím, že se zvýší i morální stav zvířat; 2. morální rovnost mezi lidmi se sníží na takový stupeň, který je nyní nabízen zvířatům; 3. opustí se myšlenka rovné hodnoty všech lidských jedinců a nahradí se odstupňovaným pohledem, ve kterém bude morální status záviset na některých kognitivních

⁶⁰ Singer, P.: „Speciesism and Moral Status“. *Metaphilosophy*, 40, 2009, s. 567–581.

⁶¹ Černý, D.: „Eutanazie: obrana tradičních distinkcí“. IN: ČERNÝ, D., ed. a DOLEŽAL, A., ed. *Smrt a umírání: etické, právní a medicínské otázky na konci života*. Praha: Ústav státu a práva AV ČR, 2013, s. 23.

schopnostech, a tedy se bude stejným způsobem (podle kritéria morálního statusu) uplatňovat na zvířata a na člověka.⁶²

Singer sice sympatizuje s první možností, ale z jistých hledisek, které tato možnost implikuje, se mu jako správná nezamlouvá, druhou možnost naprosto v duchu intuice zavrhuje a třetí se pokouší dále rozpracovat. Já se budu, podobně jako Singer ubírat v následujících kapitolách 3. možností.

Existují však také různé pokusy, které se snaží zachovat jiným způsobem morální rovnost mezi všemi lidmi. Například *teorie druhových norem* (species norms), předložená Thomasem M. Scanlonem⁶³. Normou se zde zachytí takové charakteristické vlastnosti, které jsou typické pro daný druh. Například sebe-vědomí, racionální myšlení nebo praktická racionalita. To, co je typické, však není esenciální v tom smyslu, že by tyto charakteristické vlastnosti musel mít každý člen. Spíše se jedná o relační vlastnost: každý jedinec má morální status jako člen skupiny, pro kterou jsou typické určité osobu-činící charakteristiky a pro kterou jsou tyto charakteristiky normou. Tato skupina je pak „lidskou rodinou“ (the family of man) a všichni členové této „lidské rodiny“ jsou osobami. Tato norma však není omezena pouze na člověka. Pokud bychom zjistili, že delfíni nebo mimozemšťané měli podobné kognitivní normy, jednotliví členové tohoto druhu by měli plný morální status. Je zdůrazněno, že se tato norma nemá chápat statisticky: tedy, že se nezmění nebo nezruší, pokud by většina lidí přestala být sebe-vědomá nebo prakticky racionální.

Pokud to však není záležitost statistiky, pak nám stačí jeden „chytrý“ šimpanz k tomu, aby všichni šimpanzi (tedy i šimpanzí embrya) byly osoby? Zdá se, že říci „typické vlastnosti pro členy skupiny“ do jisté míry značí určitou statistiku, tedy že většina členů bude mít tyto vlastnosti (zvláště když opustíme esencialismus).

Jeff McMahan kritizuje tuto teorii z jiného úhlu. Svou kritiku ukazuje na následujícím myšlenkovém experimentu se „super-šimpanzem“, který získal „racionální kapacitu“ v důsledku genové terapie. Vzhledem k tomu, že tento „super-šimpanz“ nepatří do druhu, pro který je typická „racionální kapacita“ udělující někomu morální status osoby, pak se zdá, že podle teorie druhové normy tento „super-šimpanz“ nemůže být osobou.

⁶² Singer, P.: „Speciesism and Moral Status“. *Metaphilosophy*, 40, 2009, s. 567–581.

⁶³ Scanlon, T. M.: *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1998.

Což je podle McMahana absurdní, když tento „super-šimpanz“ má očividně skutečnou „racionální kapacitu“.⁶⁴

McMahan nechápe, jak je možné ospravedlnit plný morální status všem jedincům podle této teorie, když pouze většina, ale hlavně ne všichni jedinci, vyhovuje. Zdá se, že členové této skupiny, kteří by vlastnili osobu-činící vlastnosti, by byli jaksí „rovnější“ než ostatní členové, kterým tyto vlastnosti chybí. Je však možné říci, že vlastnit tyto vlastnosti znamená pro jedince mít větší štěstí, ale ne větší morální status. Vyšší kognitivní funkce pak člověku dávají více životních možnosti, nenabízí mu však větší morální status v tom smyslu, že má možnost zabít člověka s nižšími kognitivními funkcemi pro své zájmy.

Proč bychom však měli považovat vrozenou nepřítomnost určitých kognitivních schopností jako pouhou tragédii pro jednotlivce, která nemá co dočinění s jeho morálním statutem? Myslím, že morálně relevantní by měly být určité kognitivní schopnosti. Tato teorie se dle mého nedokáže vyrovnat s problémem rovnosti a nejspíše ani nedokáže vyřešit problém separace. Teorie druhových norem se totiž buď musí zpronevěřit požadavku druhové neutrality, nebo dát morální status osob zvířatům, které se nacházejí na stejné kognitivní úrovni, na níž se nacházejí ti „nejméně šťastní“ z nás.

Jeff McMahan tuto teorii odmítá a odsuzuje ji jako *morální alchymii*⁶⁵. Pokud mají některé vlastnosti být normativní, pak by měly být pouze všechny lidské bytosti, které tyto vlastnosti mají, osobami. Teorie druhové normy pak znamená, že všechny bytosti by je principiálně měli mít, i když tomu tak ve skutečnosti není. Tato teorie přeměňuje skutková tvrzení týkající se některých jedinců (těch, které mají tyto vlastnosti) do morálních požadavků týkajících se ostatních jedinců (těch, kteří tyto vlastnosti nemají).

Určitou variantu této teorie představil Bernard Williams⁶⁶. Ten popírá možnost nestranně založeného morálního stavu. Podle něj lidstvo vlastní referenční rámec pro posouzení zbytku světa. Lidstvo vlastní určitý úhel pohledu (nadhledu), určitou „boží“

⁶⁴ McMahan, J.: *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. Oxford University Press, 2002, s. 146-149. Někdo by samozřejmě mohl pochybovat o tom, zda „super-šimpanz“ je stále šimpanz, to však zahrnuje složitou otázku identity a znalost podstaty bytí-šimpanzem.

⁶⁵ McMahan, J.: „Challenges to Human Equality“. *The Journal of Ethics*, 12, s. 81-104.

⁶⁶ Williams, B.: „The Human Prejudice“. *Philosophy as a Humanistic Discipline*, Princeton: Princeton University Press, 2006, s. 135-152.

perspektivu. Tato perspektiva umožňuje lidem posoudit zbytek světa podle jejich vlastních zájmů a hodnot. A protože pouze lidé dělají takové rozhodování, jsme oprávněni preferovat svůj vlastní druh. „Lidský předsudek“ je pak založen na sounáležitosti a loajalitě lidských jedinců jakožto členů jistého druhu.

Představme si spolu s Williamsem imaginární situaci, v níž jsme my lidé podmaněni mimozemšťany. Mimozemšťané brání své podmanění tvrzením, že jsou inteligentnější než my, mají lepší, bohatší a plnější život. Pokud přijmeme tento argument, pak pro jednotlivcův status je relevantní to, když se zeptá „na čí straně jsem?“. Williams pak aplikuje analogicky tento příklad v případě zvířat. Argumentuje, že my lidé jsme jednoduše oprávněni říkat: my jsme lidé, jsme ti, kteří dělají souzení; a vy nemůžete skutečně očekávat nic jiného než zaujatost a předsudky ve prospěch nás, lidských bytostí.

Podle Petera Singera⁶⁷ je tohle velmi nebezpečný argument, který se o moc neliší od klasického „bílého“ rasismu. I když samozřejmě Williams nesouhlasí s tím, že by byla morálně obhajitelná podjatost vůči sobě navzájem (rasismus, sexismus, aj.), proč by však měla být morálně obhajitelná podjatost vůči druhově různým bytostem s určitými kognitivními schopnostmi? Není tato druhá podjatost obdobně morálně zavrženíhodná jako podjatost první? Podle mého nemůžeme oprávněně tvrdit, že biologická shodnost nás opravňuje k nadřazenému postavení nad těmi, kteří nejsou členy našeho druhu. Bytosti by měly být souzeny podle relevantních osobu-činicích charakteristik, nikoli podle příslušnosti do jisté skupiny.

V případě uplatnění Williamsova kritéria na lidi s těžkým či hlubokým kognitivním postižením se objeví problém těchto osob říkat si „my“. Jsme jakožto lidé všichni schopni porozumět jazyku a racionální argumentaci? Podle Singera nemohu být osloven těmi, kteří jsou hluboce mentálně retardovaní, mohou mě totiž oslovit pouze bytosti určitých kognitivní schopností. Singer uvádí imaginární příklad s „cizincem“ (členem ne-lidského druhu), který se chytře skryje v lidské podobě (příklad by se dal použít i s UI), komunikuje s námi, stejně jako my komunikujeme s mluvčími patřícími do našeho vlastního druhu. Zastánce Williamsova kritéria by cizinci, protože jej mylně pokládá za člena druhu *Homo*

⁶⁷ Singer, P.: „Speciesism and Moral Status“. *Metaphilosophy*, 40, 2009, s. 567–581.

sapiens, připsal plný morální status, i když je ve skutečnosti členem jiného druhu. Závěr je zřejmý, morálně relevantní jsou osobu-činící charakteristiky, a nikoli druhová příslušnost. V morálně relevantním ohledu mám totiž mnohem více společného s tímto „cizincem“ než s někým, kdo sice patří do stejného druhu jako já, ale protože je hluboce mentálně retardovaný, nemá potřebnou kapacitu pro verbální komunikaci.

Podle některých je však stále morálně relevantní sounáležitost mezi lidskými jedinci. Obvykle totiž nechceme usilovat o léčbu těžce postižených lidských jedinců, protože bychom jim mylně přisuzovali schopnosti, které jim chybí, nebo proto, že jsme zaslepení pouhým biologickým kritériem osob. Usilujeme o to, protože jsou našimi bližními, kteří s námi sdílí náš společný život. Naše pojetí osoby je pak výsledkem našeho pojetí lidské bytosti a tento pojem není jen biologický, ale spíše krystalizace všeho co jsme a čeho jsme jakožto zvláštní druh dosáhli. Podle Gunnarsona⁶⁸ členové našeho vlastního druhu mají jedinečné a přirozené výhody vycházející z jejich vztahu k jiným lidským bytostem, a tyto výhody jsou intuitivně přitažlivější pro plný morální status než pouhá podobnost na biologické bázi. Avšak tyto výhody postrádají ti lidští jedinci (např. anencefalictí novorozenci), jimž chybí schopnost využívat vztahy s ostatními lidmi, nebo naopak některá ne-lidská zvířata (např. domácí zvířata) se těší výhodám, které mají z jejich vztahu s lidmi.⁶⁹ Znamená to pak, že anencefalický novorozenec není osobou, ale křeček osobou je?

Podobnosti spojené s členstvím druhů můžou pouze vysvětlovat, ale nemohou ospravedlnit zacházení se všemi ostatními lidskými bytostmi jako morálně rovnými. Proč by měl být pocit sounáležitosti zdrojem morálního stavu? A existuje něco analogického pouhé sounáležitosti členů jednoho druhu, a sice mezidruhová sounáležitost osob? Cítili bychom tedy větší sounáležitost s inteligentním, morálně citlivým mimozemšťanem, než s lidským dítětem, které má vážné kognitivní poruchy a zřejmě nereaguje na jiné lidi? Proč by mělo být morálně relevantní něco tak prchavého jako pocit sounáležitosti, nebo pouhý fakt toho, že jedinec se narodil lidským rodičům, a nikoli vlastnění určitých

⁶⁸ Gunnarson, L.: „Great Apes and the Severely Disabled Moral Status and Thick Evaluative Concepts“. *Ethical Theory and Moral Practice*, 11, 2008, s. 305–326.

⁶⁹ Townley, C.: „Animals and Humans: Grounds for Separation?“. *Journal of Social Philosophy*, 41, 2010, s. 512–526.

kognitivních schopností? Jak někdo může odsuzovat naše „liberální“ zacházení s lidskými embryi, která nic necítí a nic mentálně neprožívají, a zároveň se snad ani nezamyslí nad původem obsahu, který dostal naservírovaný na talíři? Je pravdou, že člověk má od přírody sklon přistupovat k jedincům jeho vlastního druhu jinak, než k jedincům jiného druhu. Avšak proč by měla být tato stranickost (partiality) morálně relevantní, když obdobně má jedinec určitého národa či rasy sklon přistupovat jinak k členům jiného národa či rasy a tato stranickost (alespoň podle většiny) morálně relevantní není?

2.2.4 Genetické kritérium osoby

Podle biologických zjištění ve chvíli oplození vzniká něco kvalitativně nového. Vzniká nový lidský jedinec, který má potenciál stát se dospělým člověkem. Podle genetického kritéria je nám vrozena základní kapacita, kterou máme od počátku své existence. Tato základní kapacita je obsažena v našich genech, které vnitřně řídí jedince k rozvoji osobu-činících charakteristik. Lidské embryo je pak žijící člen druhu *Homo sapiens*, který vlastní epigenetické primordia pro sebe-řízení do dospělosti. Má „aktivní dispozice“ či „vnitřní sílu“ rozvinout se do zralého člověka.⁷⁰ Lidská embrya tak mají potenciál nabýt v budoucnu osobu-činících charakteristik. Je důležité, že lidské bytosti tuto potencialitu mají díky tomu, jakého druhu bytostí jsou, tedy díky jejich „lidské přirozenosti.“

Embryonální, fetální či nedospělé lidské bytosti se samozřejmě musejí rozvinout až do okamžiku, kdy je základní přirozená schopnost pro typicky lidskou (racionální) mentální aktivitu plně rozvinuta v podobě bezprostředně aktualizovatelných schopností pojmového myšlení, praktické rozvahy a volby. Ale tato základní vrozená kapacita je lidské přirozenosti vlastní, takže ji máme od okamžiku, kdy vznikáme.⁷¹

Podle genetického kritéria tedy není nutné, aby vlastnosti charakterizující nějakou entitu jakožto osobu byly zřetelné neustále. Embryo není potenciální život, ale život s potenciálem dosáhnout vlastnosti charakterizující osobu. Důležitá pro genetické kritérium je skutečnost, že vývoj osobu-činících charakteristik probíhá kontinuálně. K dispozici je tedy pouze kvantitativní rozdíl mezi osobu-charakterizujícími schopnostmi

⁷⁰ Lee, P., and George R. P.: „Human Embryo Liberation: A Reply to Peter Singer“. <http://www.nationalreview.com/article/216588/human-embryo-liberation-patrick-lee-robert-george> [28. 4. 2016].

⁷¹ George, R. P.; Tollefsen, Ch.: *Embryo: obrana lidského života*. Unhošť: Lepanto, 2011, s. 105.

ve vývoji jedince nikoli kvalitativní. Embryo je pak potenciální osoba, a protože mezi potenciální osobou a osobou není žádný kvalitativní rozdíl (osobou se nestáváme skokem ale postupně), pak má embryo i plný morální status osoby. Být potenciální osobou je tedy pro někoho dostačující k tomu, aby měl plný morální status, který mají osoby. Lidský jedinec je proto osobou už od okamžiku početí, nikoliv až když se mu dostatečně vyvinou osobu-činicí charakteristiky. Ontologičtí personalisté jsou tedy zastánci kapacitního kritéria („kapacitismu“, *capabilitism*), podle kterého X je osoba, i když ještě nemá schopnost uvést osobu-činicí charakteristiky do praxe, neboť X má inherentní schopnost uvést je do praxe později (vlastní vrozené schopnosti, *capacity*).

Genetické kritériem osoby je tedy založeno:

- i) na druhovém kritériu osoby - lidská esenciální přirozenost (genetický esencialismus),
- ii) na pojmu potenciality,
- iii) na tom, že osobu-činicí charakteristiky nepřichází skokem, ale kontinuálně.

Ad. i. V kritice tohoto bodu se budu držet převážně názorů Jeffa McMahana vyjádřených v článku *Challenges to Human Equality*⁷². Jak jsme viděli v kapitole 2.2.1, racionální kapacita (sebe-vědomí, racionální myšlení, morální myšlení, atd.) není naše druhová přirozenost. Lidský jedinec se může narodit bez možnosti aktualizovat tyto kapacity, a přesto být biologicky člověk. Vzhledem k tomuto se musíme zeptat: je udržitelný pro ontologického personalistu předpoklad, že jsou všechny lidské bytosti vnitřně směřovány nebo naprogramovány k rozvoji těchto racionálních vlastností na základě své inherentní „racionální přirozenosti“⁷³? Co lidští jedinci, kteří mají od narození radikální kognitivní poruchu? Mají nebo nemají plný potenciál pro rozvoj své „racionální přirozenosti“ – tedy potenciál k rozvoji osobu-činicích charakteristik? Zatímco nezralé „zdravé“ lidské bytosti (embrya, plody, novorozenci) budou moci s pomocí příznivého vnějšího prostředí rozvinout svou kapacitu pro racionalitu, nezralé lidské bytosti s radikálním kognitivním postižením zdá se nemohou plně rozvinout tuto kapacitu.

⁷² McMahan, J.: „Challenges to Human Equality“. *The Journal of Ethics*, 12, s. 81–104.

⁷³ Tohoto pojmu budu pro zjednodušení užívat jako ekvivalentu: „racionální přirozenost“/ jedinec je vnitřně řízen k určitým kognitivním schopnostem zaručujícím mu status osoby.

Ontologický personalista se proti tomuto bude bránit prohlášením, že esenciální přirozenost nezralých lidských bytostí s radikálním kognitivním postižením spočívá v jejich genech, a že je vývoji jen bráněno, protože působení genů, které řídí správný růst mozku, je nějakým způsobem zablokováno. Jenže pokud tento potenciál spočívá ve schopnosti genů řídit růst „normálního“ lidského mozku, ale v případě kdy je působení genů sníženo (například zablokováním genů), což způsobuje, že mozek roste abnormálně, pak se zdá, že se tímto potenciál pro růst normálně fungujícího mozku ztrácí, neboť geny nemohou přece řídit růst mozku poté, co již mozek existuje. Je však tento jedinec stále potenciální osobou? Je inherentně řízen ke své „racionální přirozenosti“, když byl u něj vnitřní potenciál pro růst normálně fungujícího mozku ztracen? Myslím, že nikoli. Zdá se totiž, že se z potenciální osoby nikdy nestane osoba.⁷⁴ Takové lidské bytosti nebyly přece nikdy inherentně směřovány k rozvoji osobu-činících kapacit, ale vždy byly inherentně směřovány k rozvoji takových kognitivních schopností, které pak ve skutečnosti mají.

A co když se závada kognitivních schopností vyskytuje v genech samotných? Můžeme si dokonce představit i takovou skutečnost, kdy některé z příslušných genů důležitých pro vývoj mozku zcela chybí. I kdyby k tomuto nedošlo spontánně v přírodě, je pravděpodobné, že by toho mohlo být docíleno genetickou manipulací dvojice lidských zárodečných buněk ještě před oplodněním. Tato manipulace by pak zajistila odstranění určitých genů nezbytných pro normální růst mozku. Samozřejmě za předpokladu, že by byla tato manipulace identitu zachovávající. Vzniknuvší jedinec se sníženými kognitivními kapacitami by tedy existoval jako lidský jedinec bez genetického základu pro rozvoj „racionální přirozenosti“. V důsledku tohoto bude velmi obtížné udržet předpoklad, že tento člověk bude inherentně směřovat k plné realizaci své „přirozenosti“, jenž má racionální povahu.

Zdá se, že ani jeden typ člověka – se zablokovaným a s chybějícím genem pro „racionální přirozenost“ - nemá inherentní potenciál k vývoji „racionální přirozenosti“.⁷⁵

⁷⁴ Pokud nebereme v potaz možné genetické manipulace. Pak by byl ale tento potenciál stát se osobou u jedince před genetickou manipulací vnější a nikoli vnitřní.

⁷⁵ McMahan, J.: „Challenges to Human Equality“. *The Journal of Ethics*, 12, s. 81–104.

Ontologický personalista se může bránit poukazem k tomu, že i když by takovýto jedinec neměl inherentní potenciál k rozvoji „racionální přirozenosti“, má tento potenciál vnější. V případě nějaké terapie může být docíleno toho, že se z vnějšího potenciálu stane vnitřní. Lidský jedinec s pouhým vnějším potenciálem pro „racionální přirozenost“ je pak taktéž osobou jako lidský jedinec s vnitřním (inherentním) potenciálem pro „racionální přirozenost“.

Představme si pro ilustraci myšlenkový experiment s genetickou manipulací. Lidskému embryu se po preimplantační diagnostice zjistilo, že jeho geny důležité pro vývoj mozku jsou vadné a bez náležité genetické manipulace nezpůsobí u tohoto jedince vnitřní směřování k vývoji „normálního“ mozku. Zdá se tedy, že toto lidské embryo nemá inherentní (vnitřní) potenciál k „racionální přirozenosti“. Pokud se však provede genetická manipulace upravující geny takovým způsobem, že nakonec zajistí tomuto lidskému embryu vývoj „normálního“ mozku, zaručí mu tak tato manipulace inherentní potenciál k „racionální přirozenosti“. Zdá se, že zprvu nemělo lidské embryo inherentní potenciál pro „lidskou přirozenost“, ale mělo tento potenciál pouze vnější, protože až genetická terapie zajistila z vnějšku tento potenciál. Otázka, která teď musí padnout, je následující: je toto lidské embryo s vnějším potenciálem pro „racionální přirozenost“, potenciálně osobou, a tudíž podle ontologického personalismu, kde se potenciální osoba rovná osobě, i osobou? Má vnitřní a vnější směřování k rozvoji „racionální přirozenosti“ stejnou morální relevanci?

Mnohá zvířata (lidoopi) však mají „stejný“ vnější potenciál vlastnit „racionální přirozenost“, jaký má embryo v tomto příkladu, a tak je případná genetická terapie může transformovat do „rozumných bytostí“. Je pravda, že žádná taková terapie nyní neexistuje, přesto je principiálně fyzicky možná. Jsou potom zvířata, která mají tento „vnější“ potenciál pro rozvoj „racionální přirozenosti“, potenciálními osobami, a podle ontologického personalismu také osobami? Zdá se, že nikoliv.

Myslím, že tato morální nedůležitost rozlišení mezi vnitřním a vnějším potenciálem pro „racionální přirozenost“ rozbourává předpoklad ontologického personalismu, že všechny lidské bytosti jsou osobami. Ontologický personalista, který se striktně drží „racionální přirozenosti“, a tedy i vnitřního potenciálu k rozvoji takové přirozenosti, se ocitá před situací, ve které musí uznat, že lidští jedinci, kteří vnitřně nesměřují k realizaci

„racionální přirozenosti“, buďto nejsou lidští jedinci (což se zdá být nepravdivé, protože pro druhové členství druhu není podstatná přítomnost či nepřítomnost normálně funkčních genů pro růst mozku), nebo nejsou potenciální osoby. Pokud uzná to druhé, pak neplatí, že všichni lidští jedinci jsou osoby.

Obranu genetického kritéria vzhledem k tomu, co bylo v této podkapitole řečeno, může dodat S. Matthew Liao, který v článku *The Basic of Human Moral Status*⁷⁶ předkládá teorii „genetického základu pro morální jednání“. (The Genetic Basis for Moral Agency). Základní teze této teorie zní: všechny lidské bytosti jsou nositelé práv, protože všechny mají genetický základ pro morální jednání; a tento genetický základ je dostačující pro někoho, aby byl nositel práv.

Genetický základ pro morální jednání je pak soubor fyzických kódů, které generují morální svobodu jednání. U všech lidí se pak nachází tato sada kódů v jejich genomu. Držitel práv je pak podle Liaoa entita, která má genetický základ pro morální jednání. Entita je tedy morálním subjektem, který má schopnost jednat ve světle morálních důvodů. Morální jednání se pak shoduje s racionálním jednáním, které má co dočinění s vědomím o kauzalitě - pokud člověk udělá X, pak se stane Y - a se schopností něčeho dosáhnout intencionálně. Morální jednání pak můžeme porovnat s autonomií, schopností určit si svůj vlastní životní směr z různých životních možností. Důležitým pro tuto teorii je tvrzení, že morální subjekt nemusí jednat morálně po celou dobu své existence. To, že subjekt aktuálně nemá dispozici k morálnímu jednání, nijak neovlivňuje jeho držení statusu osoby. Jeho osobnost je zajištěna pouhým vlastněním genetického základu pro morální jednání obsaženého v jeho genomu.

Liao se následně ptá: jak víme, že všechny lidské bytosti mají genetický základ pro morální jednání? Víme, že všechny lidské bytosti s „normálním“ genomem (tedy i embrya) budou vyvíjet za normálních okolností tento genetický základ. Víme, že lidé v kómatu, mají tento genetický základ, protože jej využívali předtím, než upadli do kómatu. V případě anencephalických novorozenců víme, že většina z příčin působící tento stav není genetického rázu, ale je způsobena faktory prostředí (např. deficiencie kyseliny listové). Z toho Liao vyvozuje, že můžeme předpokládat genetický základ pro

⁷⁶ Liao, A. M.: „The Basis of Human Moral Status“. *Journal of Moral Philosophy*, 7, 2, 2010, s. 159-179.

morální jednání i u těchto jedinců. Co se týče jedinců s lehkou mentální retardací, jako jsou děti s Downovým syndromem, ti obvykle vykazují určitou svobodu jednání, což dokazuje, že i oni mají genetický základ pro morální jednání. Co ale lidští jedinci postižení těžkou mentální retardací, která je způsobena spíše důsledkem genetických vad než faktory životního prostředí? Mají tito jedinci genetický základ pro morální jednání?

Liao v tomto případě navrhuje rozlišovat mezi vadami genů, které tvoří atribut pro morální jednání, a genetickými vadami, které „pouze“ narušují vývoj tohoto atributu. Tento rozdíl ukazuje na příkladu člověka, který se narodil bez rukou. Tento jev se pak mohl stát, buďto proto, že tento člověk postrádá geny pro vytvoření rukou, nebo proto, že se objevily jisté okolnosti, například v prenatální výživě, a geny pro vytvoření rukou byly blokovány. V prvním případě člověk nemá genetický základ pro vytvoření rukou, v druhém případě člověk tento genetický základ má, ale vývoj rukou byl určitým způsobem blokován.

Na tomto rozdílu se Liao snaží ukázat, že genetické defekty těžce mentálně postižených lidských bytostí, nejsou pravděpodobně způsobeny vadami v genetickém základu pro morální jednání, ale „pouze“ narušují vývoj morálního jednání. Genetické choroby jsou totiž způsobeny převážně mutacemi genů. Gen je obvykle nutný pro produkci určitého proteinu nebo enzymu, který je pak zapotřebí ke změně určitých chemických látek na jiné chemické látky, nebo k přepravě látek z jednoho místa na druhé. Mentální retardace jsou pak obvykle způsobeny abnormálním hromaděním některých aminokyselin. Protože buňka není schopná zpracovat tyto aminokyseliny v důsledku mutace, jsou tyto látky pak toxické pro mozek a další tkáně. Příkladem může být genetická choroba *fenylketonurie* (PKU), což

je vrozená porucha metabolismu. Podstatou nemoci je absence enzymu fenylalaninhydroxyláza, který štěpí fenylalanin (PHE). Fenylalanin je aminokyselina, která je obsažena v molekulách bílkovin rostlinných i živočišných organismů. Pokud organismus neprodukuje enzym fenylalaninhydroxyláza, dochází v těle k hromaděni

aminokyseliny fenylalanin, které vede k poruchám centrální nervové soustavy. Poruchy bývají poměrně rychlé a vedou k mentálnímu postižení a demenci.⁷⁷

Liao pak z tohoto vyvozuje, že tyto genetické vady jsou způsobeny blokováním vývoje atributu, a nikoli vadami, které tvoří atribut. Proto lidé, kteří mají tyto druhy genetických vad, s největší pravděpodobností mají genetický základ pro morální jednání.

Dále podle Liaoa existuje teoretická možnost, že by člověk mohl postrádat genetický základ pro morální jednání. Například díky pokrokům v genetickém inženýrství by někdo mohl být schopen vytvořit takového jedince. Bylo by však dle něj otázkou, zda by takové individuum bylo ještě lidskou bytostí, tedy jestli by tato genetická manipulace byla identitu-zachovávající. To pak vyvolává složitou otázku, co dělá lidskou bytost lidskou bytostí, a zda genetický základ pro morální jednání je podstatnou lidskou vlastností. V současné době však podle Liaoa nemáme dobré odpovědi na tyto otázky. Ačkoli tedy Liao uznává jako teoreticky možné, že člověk může postrádat genetický základ pro morální jednání (taková lidská bytost by nebyla osobou), přesto pro naše praktické účely je postačující to, že pravděpodobně vždy narazíme na takové lidské bytosti, které mají genetický základ pro morální jednání.

Liao se dále vymezuje proti rasistickým a sexistickým názorům zastávaným v minulosti, které se snažily dokázat to, že lidské bytosti určité rasy nebo pohlaví mají genetický základ pro vyšší inteligenci než lidské bytosti jiné rasy nebo jiného pohlaví. Podle Liaoa tyto teorie mimo jiné nedokázaly uvažovat o roli, kterou hrají ne-genetické faktory v rozvoji inteligence. Jeho teorie však nevylučuje, že ne-genetické faktory jsou nezbytné pro vývoj morálního jednání. Navíc jeho teorie odpovídá kapacitnímu kritérii: morálně relevantní je kapacita pro morální jednání, nikoli externí projev tohoto chování. Z čehož plyne, že skutečnost, že lidské bytosti mají genetický základ pro morální jednání, automaticky neznamena, že budou jednat morálně.

Zopakujeme si nyní Liaovu hlavní tezi jeho teorie genetického základu pro morální jednání: všechny lidské bytosti jsou nositelé práv, protože všechny mají genetický základ

⁷⁷ Národní sdružení PKU a jiných DMP, z.s. <http://www.nspku.cz/nemoci/fenylketonurie.html> [28. 4. 2016]

pro morální jednání; a tento genetický základ je dostačující pro někoho, aby byl nositel práv. Tuto tezi si převedeme do následujícího argumentu:

- a) Protože všechny lidské bytosti mají genetický základ pro morální jednání,
- b) a protože tento genetický základ je dostačující pro někoho, aby byl nositel práv, pak
- c) všechny lidské bytosti jsou nositelé práv.

Pokud jsou Liaoovy argumenty správné, pak mají všechny současné lidské bytosti morální základ pro morální jednání; tedy a) se zdá být neproblematická. Je však stejně neproblematická i b)? Je genetický základ pro morální jednání skutečně dostačující pro někoho, aby byl nositel práv? Je teorie genetického základu pro morální jednání vůbec akceptovatelná jakožto morálně relevantní?

Problém akceptace jeho teorie si uvědomuje i sám Liao. Je si vědom toho, že někteří by mohli nesouhlasit s tím, že se jedná o nezávislý (postačující) argument k tomu, aby někomu přiřkl morální status osoby. Liao usuzuje, že jeho argument je kruhový: proč má X morální status? (je nositel práv) - protože vlastní genetický základ pro morální jednání. Měla by však být jeho teorie i přes tuto kruhovost morálně relevantní? Podle něj ano, protože nejspíše všechna další kritéria osobnosti jsou stejně kruhová. Tento svůj názor ukazuje na příkladu. Předpokládejme, že někdo zastává názor, že pokud X má skutečné vnímání (sentience), pak je držitelem práv, osoba. Můžeme se, ale zeptat, proč tomu tak je. Odpověď, kterou dostaneme, je například tvrzení, že „bolest je špatná“. Podle Liaoa se však zde jedná také o kruhový důkaz: Bolest je špatná – z tohoto důvodu bychom neměli způsobovat někomu bolest – X který je schopen cítit bolest – z tohoto důvodu bychom se k němu měli chovat určitým způsobem, tedy neměli bychom mu způsobovat bolest - proč se k němu máme takto chovat - protože bolest je špatná. Liao uzavírá, že není možné poskytnout nekruhový důkaz nějakému kritériu osobnosti.

Tím ale činí každé kritérium osobnosti arbitrárním. Tedy i jeho teorie genetického základu pro morální jednání je arbitrární. Ale podle čeho si pak mezi různými kritérii máme vybírat, když jsou všechna arbitrární? Zdá se, že Liao si vybírá takové kritérium, které má největší extenzivní sílu. Snaží se vybrat takovou teorii, podle které by bylo co nejvíce lidských bytostí (nejlépe všechny) osobami - a to nezávisle na projevu jejich osobu-činících charakteristik. Proč se ale máme chovat k dospělému člověku

(skutečnému morálnímu subjektu) stejně, jako k nějaké entitě, která má pouze genetický základ pro morální jednání, ale nemá aktuální dispozici k morálnímu jednání? Proč by měl být morálně relevantní genetický základ pro morální jednání, a ne až skutečná možnost externího projevu morálního jednání? Myslím, že chyba v Liaově argumentaci se objevuje ve skutečnosti toho, že označuje každé odůvodnění morálního statusu za kruhové, a tedy arbitrární. I Laio si přece vybírá genetický základ pro morální jednání, a nikoliv například genetický základ pro vytvoření rukou jakožto morálně relevantní pro přiřknutí osobnosti. Proč bychom pak morální status osoby neměli přiřknout tomu, kdo projevuje, či je schopen projevovat (třeba i v budoucnu) skutečné morální jednání, spíše než tomu, kdo sice zdá se má genetický základ pro morální jednání, ale z důvodů vývojové malformace není vůbec schopen skutečného morálního jednání?

Navíc si Liao uvědomuje, že v současné době nevíme, které geny jsou nutné a postačující pro genetický základ pro morální jednání. Což je dle něj jen technický problém. Když to ale doposud nevíme, co to, pro nás znamená? Máme zastávat nějakou „prozatímní morálku“? Máme připsat status osoby všem ne-lidským tvorům, když Liaova teorie chce splnit kritéria druhové neutrality, až do té doby dokud nebudeme znát přesně ty geny, které jsou základem pro morální jednání? Zvláště když Liao připisuje status osoby i takovým entitám, které za celý svůj život nemusí morálně jednat vůbec.

Srovnáme-li Liaovu teorii s předchozími názory McMahana, liší se ve svém východisku, a tak Liao neargumentuje přímo proti McMahanovým tezím. McMahanova kritika totiž směřuje na tezi, kterou bychom mohli nazvat „potencialismus“ – názor, podle kterého morální status osoby vlastní bytosti, které mají vnitřní směřování k „racionální přirozenosti“ - zatímco Liao zastává „kapacitismus“. Podle Lia přiřknutí osobnosti závisí na vlastnění určité kapacity - genetický základ pro morální jednání. Podle McMahana však přiřknutí osobnosti závisí na určitých kognitivních funkcích, které je jedinec schopen vykonat. Liao explicitně uvádí, že jeho genetické kritérium se odlišuje od pouhého „potencialismu“. Zastávce „potencialismu“ by totiž vzhledem ke své teorii musel akceptovat tvrzení, že například anencefalický novorozenec a jedinec v ireverzibilním kómatu již nemají potenciál pro morální jednání, a proto nejsou osoby. Obecněji, podle potencialismu lidští jedinci, kteří nemají vnitřní řízení k „osobu-činícím“

charakteristikám, nebo se jim tyto charakteristiky nenávratně ztratili, nejsou a nemohou být osoby, ani potenciální osoby. Podle Liao však všechny lidské bytosti mají genetický základ pro morální jednání, a z tohoto důvodu jsou všechny osoby. Morálně relevantní je „kapacitismus“ nikoli „potencialismus“. Mít genetický základ pro vývoj určitého atributu totiž není totéž, jako mít potenciál pro vývoj určitého atributu. Liao to ukazuje na příkladu. Představme si normálního člověka, který má ruce. Mohli bychom říci, že tento člověk má ve skutečnosti ruce, a že měl potenciál pro vývoj rukou. Ale pokud by tento člověk v důsledku nehody o ruce přišel (například jako pracovník v dřevoprůmyslu), pak bychom mohli říci, že tento člověk nemá ve skutečnosti ruce, a nemá ani potenciál pro vývoj rukou. Nicméně, stále můžeme říci, že tento člověk má genetický základ pro vývoj rukou, protože má stále geny sloužící pro vývoj rukou, a tak pokud by měl tento člověk potomky, oni budou mít s největší pravděpodobností geny pro vývoj rukou.

Liao se vůbec nesetkává s jádrem problému, protože se zde setkáváme s obdobnou situací popsanou výše. Abychom se dostali k jádru věci, musíme si položit si tuto otázku: je morálně relevantní vlastnění určité kapacity, nebo reálná možnost projevit tuto kapacitu? Myslím, že osobou by měla být ta bytost, která je schopná morálního jednání, spíše než bytost, která tohoto jednání schopna není, ač vlastní kapacitu k této schopnosti. Proto jedinci od narození s radikální kognitivní poruchou nemají potenciál pro rozvoj osobu-činicích charakteristik. Z toho důvodu nejsou potenciálními osobami. Proto embrya (lidští jedinci) postrádající vnitřní potenciál k rozvinutí osobu-činicích charakteristik nejsou potenciální osoby. Co ale embrya, která jsou „geneticky v pořádku“ - jejich vnitřní vývoj směřuje k rozvoji osobu-činicích charakteristik? Jsme nuceni považovat tato embrya za osoby? Vlastní svá nezcizitelná práva?

Ad. ii. Pojem potenciality. Podle „potencialismu“ morální status osoby je přiřknut takovým bytostem, které mají vnitřní směřování k „racionální přirozenosti“ –bez ohledu na to jestli jsou u nich dostatečně vyvinuty osobu-činicí charakteristiky. Z morálního hlediska tedy není rozdíl mezi potenciální a aktuální osobou.

Podle Joela Feinberga⁷⁸ když nějaká bytost má pouhý potenciál pro jistý atribut, nezaručuje jí to automaticky, že s ní máme zacházet, jako kdyby tento atribut už vlastnila. Feinberg se totiž ptá: co znamená vlastnit tento potenciál? A odpovídá: tvrzení, že někdo má potenciál, který se může uskutečnit, je pouze hypotetické - tedy možná v pozdějších stádiích vývoje bude jedinec mít tento atribut. To se sebou však přináší obtížnou otázku o rozsahu možných kontrafaktuálních situacích. Ontologicky personalista, který dělá rovnítko mezi pojmy „potenciální osoba“ a „osoba“, je pak doveden k tezi, podle které každá živá bytost má potenciál k rozvoji příslušných atributů v každém možném světě, a jedině tehdy má plný morální status osoby. Je jasné, že si dokážeme představit možné světy, ve kterých by se potenciální osoba nestala osobou - tedy lidské bytosti by se dostatečně nevyvinuly kapacity charakterizující někoho jako osobu. To znamená, že z „být potenciálně osobou“ logicky neplyne nutnost „být osobou“.

Navíc si Feinberg myslí, že odkryl logickou chybu, kterou se dopouští „potencialismus“. Je totiž logickou chybou dedukovat aktuální práva z pouhé potenciální (ale ještě ne aktuální) kvalifikace pro tyto práva. To, co plyne z potenciální kvalifikace, jsou potenciální, nikoli aktuální práva, a to, co předpokládá aktuální práva, je aktuální, nikoli potenciální, kvalifikace. Tuto logickou chybu si můžeme ukázat na následujícím argumentu:

1. pokud X je „potenciální O“, pak X má stejná práva a zájmy jako „skutečný O“, kde O by mohl být nositel práv, osoba.
2. Nicméně, „potenciální O“ typicky nemá stejná práva a zájmy jako „skutečný O“. Například potenciální prezident nemá stejná práva a výsady jako skutečný prezident.
Proto
3. je „potencialismus“ chybný.

Podle Feinberga vysoce vyvinutý plod je sice mnohem blíže k bytí osobou než pouhá zygota, ale být téměř kvalifikován pro držení jistých práv není totéž, jako být kvalifikován

⁷⁸ Feinberg, J.: „Abortion“. IN: Reagan, T. ed.: *Matters of Life and Death*. New York: Random House, 1986, s. 256-293.

pro držení jistých práv. Vysoce vyvinutý plod je sice blíže k bytí osobou než zygota, stejně jako pes je blíže k bytí osobou než medúza, ale to není totéž, jako kdyby vysoce vyvinutý plod byl „více osobou“ než zygota. Feinberg tento fakt ukazuje na příkladu s americkými prezidenty. V roce 1930, když bylo Jimmymu Carterovi šest let, on nevěděl, že je potenciálním prezidentem Spojených států. I když byl potenciálním prezidentem Spojených států, nedávalo mu to práva spojená s tímto úřadem. Franklin D. Roosevelt v roce 1930 byl jen 2 roky od prezidentského úřadu, a tak byl potenciálním prezidentem Spojených států mnohem „silnějším“ způsobem, než tehdy mladý Jimmy Carter. Přesto Roosevelt nebyl prezidentem, a neměl o nic více možností vlastnit práva spojená s tímto úřadem, než měl Carter.

Z tohoto důvodu se Feinberg kloní k tomu, aby práva spojená s osobou měly vlastnit pouze ty bytosti, které jsou skutečně (tedy aktuálně) osobami. Pouhé potenciální osoby by neměly vlastnit tyto práva. Feinberg dále odmítá, aby měly potenciální osoby nějaká „částečná“ práva nebo nějakou „slabou verzi práv“. Odmítá taktéž gradualistické pojetí postupného navyšování práv.⁷⁹

Podle Jeffa McMahana neexistuje žádná prahová hodnota, který by představovala ostrý rozdíl mezi vnitřním potenciálem a vnějším potenciálem pro rozvoji „racionální přirozenosti“.⁸⁰ Vnitřní potenciál není sám o sobě postačující pro rozvoj „racionální přirozenosti“. Výživa, hydratace, ochrana proti vnějšímu prostředí, atd. jsou dle McMahona neméně důležité. Embryo, ač je genetický autonomní a fyziologicky

⁷⁹ Feinberg si je moc dobře vědom implikací, které plynou z jeho teorie. Jako je mimo jiné to, že novorozenci nejsou osoby a tudíž nemají žádné práva spojená s osobami. Podle Feinberga sice během několika prvních dní po narození dítě je při vědomí a je schopné cítit bolest, ale pravděpodobně, nemá představu o sobě samém nebo o svém budoucím životě, nemá plány a cíle. Úmyslným zabitím novorozence by tedy někdo neporušil jeho práva. Z tohoto by se mohlo zdát, že není nic špatného na infanticidě. Ale infanticida je přece intuitivně morálně špatná. To však podle Feinberga neznamená, že máme hned odmítnout jeho teorii. I když by totiž infanticida nebyla vraždou morální osoby, můžeme ji morálně odmítnout a zakázat z jiných důvodů. Feinberg představuje „utilitární důvody“, podle kterých bychom měli odmítnout infanticidu (u zdravých novorozenců): těmito důvody jsou „veřejné blaho“ či „veřejný zájem“. Podle Feinberga příroda do nás zdá se implantovala instinktivní něhu směřující k našim dětem, který se pak prokázala jako velice užitečná pro náš druh, a to nejen proto, že nás chrání jakožto mladé (ještě ne-osoby), ale i tak, že udržuje naši populaci. Spontánní srdečnost a sympatie vůči našim dětem je pak jednoznačně velkou společenskou výhodou, je užitečná.

⁸⁰ McMahan, J.: „Challenges to Human Equality“. *The Journal of Ethics*, 12, s. 81–104.

izolované, zcela závisí metabolicky na matce, přijímá od ní kyslík, výživu. Embrya, která jsou přirozeně počatá, se musí implantovat, přijímat potravu, a vyvarovat se působení nebezpečných látek v děloze. Zbylá embrya vzniklá při oplodnění *in vitro* musí být rozmražena a přenesena do dělohy ženy. Existuje mnoho případů, v nichž je zapotřebí mnohem více z vnějšku pro rozvoj „racionální přirozenosti“. I po narození tohoto potřebuje jednatel mnohem více z vnějšku. Jen vnitřní potenciál k vývoji není postačující k rozvoji „racionální přirozenosti“ (např. vlčí děti): Tato skutečnost souvisí s širokou otázkou, jak velký vliv má výchova na rozvíjení těchto kapacit, tedy do jaké míry jsou nám vrozené.

Feinbergova argumentace funguje pouze za předpokladu, že je setřen tento rozdíl mezi vnitřním a vnějším potenciálem pro rozvoj „racionální přirozenosti“. Tedy za předpokladu toho, že pro embryo „možnost být osobou“ je zhruba na stejné úrovni jako jeho „možnost být prezidentem“. Feinberg sice ruší pouze logickou nutnost implikace z „bytí potenciální osobou“ do „bytí osobou“. Nicméně se nezdá, že by analogie, v níž „možnost být prezident“ odpovídá „možnosti být osobou“, byla správná. I když možnost být osobou je vzhledem k možným světům pouhá pravděpodobnost, pak za normálních okolností, je člen jistého druhu naprogramován k tomu, aby prošel životními cykly typickými pro tento druh. „Možnost být osobou“ tedy není na stejné úrovni jako „možnost být prezidentem“.

Liao upravuje Feinbergovu první tezi: „pokud X je „potenciální O“, pak X má stejná práva a zájmy jako „skutečný O“, kde O by mohl být nositel práv, osoba.“ na tezi „pokud X má potenciál pro A, kde A označuje atributy, takové jako jsou morální jednání, vnímání, atd., pak X je O, kde O může být nositelem práv, tedy může být osobou.“ I když tedy někdo není aktuálně osobou, může být nositelem takových práv z těch důvodů, že se osobou může v průběhu času stát.⁸¹

Nicméně je zajímavá teze, podle které by práva měly mít jen bytosti s aktuálními kognitivními schopnostmi, které jsou charakteristické pro osoby. Proč nás nezralá lidská bytost s vnitřním řízením směrem k rozvoji „racionální přirozenosti“ nutí chovat se k ní, jako by byla osobou zrovna v tomto okamžiku? Proč se máme k embryu, vyvíjecímu

⁸¹ Liao, A. M.: „The Basis of Human Moral Status“. *Journal of Moral Philosophy*, 7, 2, 2010, s. 159-179.

lidskému jedinci skládajícího se z několika buněk, chovat jako k osobě? Dobrá odpověď je, že jakým způsobem s embryem zacházíme nyní, bude mít vliv na jeho pozdější život – tedy na to zda bude mít možnost vyvinout svou „racionální přirozenost“. Proč se ale v etice zabíjení neřídíme stavem a zájmy jedince v aktuální době působení?

Ad. iii. Osobu-činící charakteristiky přicházejí kontinuálně. Embryo nemá aktuálně k dispozici osobu-činící charakteristiky, embryo tedy není osoba, je pouze potenciální osoba. Vývoj lidského jedince je dlouhý a postupný proces, a proto nelze určit, kdy se přesně z potenciální osoby stává osoba. Jedinec se osobou stává postupně a nikoli skokem. A protože nelze přesně učit okamžik, ve kterém se z potenciální osoby stává osoba, proto bychom se měli k potenciální osobě chovat stejným způsobem jako k osobě.

Tento argument je založen na metafyzické distinkci kvalitativní/kvantitativní. To, že nejsme schopni určit hranici mezi osobou a ne-osobou, neznamená, že mezi nimi není žádný rozdíl. To, že vývoj různých charakteristik je dlouhý proces, neznamená, že v různých fázích vývoje lidského jedince nejsou žádné podstatné momenty. Měli bychom rozlišovat mezi tím, mít něco „potenciálně k dispozici“ a nemít něco potenciálně k dispozici a mít to pouze „geneticky potenciálně k dispozici“. Embryo například nemůže mít vlastnosti cítění „potenciálně k dispozici“. Může je mít maximálně pouze „geneticky potenciálně k dispozici“. Dvoubuněčné lidské embryo sestává ze dvou totipotentních buněk, říci, že toto embryo má vlastnost cítění v menší míře než dospělý lidský jedinec, je nesmysl, neboť embryu se ještě nevyvinula dispozice k této vlastnosti. Já mám schopnost cítit bolest potenciálně k dispozici. Embryo však tuto schopnost nemá. Embryo cítí bolest asi tak, jako cítí bolest prkno dřeva.

Měli bychom tedy rozlišovat mezi pozicí

- a) „*kapacitismu*“ (capabilitism), podle kterého X je osoba, i když ještě nemá schopnost uvést osobu-činící charakteristiky do praxe; X je osoba proto, že X má vnitřní schopnost (kapacitu) uvést tyto charakteristiky do praxe později (vrozené schopnosti) a pozicí
- b) „*dispozicionalismu*“ (dispositionalism), podle kterého X je osoba okamžitě, jakmile má schopnost uvést osobu-činící charakteristiky do praxe; X je osoba

proto, že má aktuální dispozice k osobu-činící charakteristikám (získané dovednosti).⁸²

Pozice různých teorií empirického funkcionalismu jsou často nesprávně směřovány s „aktualismem“ (actualism), podle kterého je X osobou okamžitě, jakmile klade osobu-činící charakteristiky do praxe. Podle této pozice pak pokaždé, když usneme, ztratíme naše označení osoby.⁸³ Zastánci empirického funkcionalismu se však většinou kloní k pozici „dispozicionalismu“, podle kterého neztratíme naše označení osoby, když aktuálně nepoužíváme osobu-činící charakteristiky, protože tyto charakteristiky jsou dispoziční vlastnosti. Nicméně, z X se stává osoba, až když X uvedl osobu-činící charakteristiky do praxe, tj. v případě kdy tyto charakteristiky aktualizoval, a je stále schopen je nadále uvádět do praxe.

Pozice „kapacitismu“ a „dispozicionalismu“ se liší v tom, kdy se určitý jedinec stává osobou. Podle „kapacitismu“ jakmile má embryo lidské vlastnosti (lidský genom), je osoba. Lidská embrya a plody tak mají, třebaže v zárodečné formě, kapacitu pro vznik takových mentálních funkcí, které pokládáme za osobu-činící charakteristiky.⁸⁴ Naproti tomu podle „dispozicionalismu“ až jakmile lidský jedinec projevuje osobu-činící charakteristiky, je osoba. Pokud embryo neprojevuje tyto charakteristiky (nevlastní aktuálně tyto dispozice), pak není osobou.

Pozici „dispozicionalismu“ bychom však mohli namítnout, že embryo má schopnost vyvinout tyto dispozice, a tak v budoucnu může projevovat osobu-činící charakteristiky. To jestli embryu připišeme nezczitelné právo na život, tak závisí na tom, zda se rozhodneme pro „kapacitismus“, nebo pro „dispozicionalismus“. Je pro nás dostatečně morálně relevantní pouhá genetická predispozice k vlastnění osobu-činících

⁸² Baertschi, B.: „The question of the embryo's moral status“. *Bioethica Forum*, 1, 2, 2008, s. 76-80.

⁸³ Například Miroslav Kratochvíl kritizuje Singerovu pozici, podle které je osobou pouze ta entita, která si sama sebe uvědomuje. Podle Kratochvíla lze tuto pozici jednoduše odmítnout například „poukazem na jeho důsledky, totiž, že i dospělý zdravý člověk ve spánku si sám sebe aktuálně neuvědomuje. Podle Singerova argumentu by však bylo morálně ospravedlnitelné takového člověka usmrtit.“ Kratochvíl, M.: „Hříbek, Singer, Potraty a Infanticida“. IN: *Nejmenší z nás 2015. Sborník příspěvků interdisciplinární konference o právní ochraně osob před narozením*. Ostrava: Bios, 2015, s. 51.

⁸⁴ Lee, P.; George, R. P.: „The Wrong of Abortion“. IN: Cohen, A. I.; Wellman, C. H.: *Contemporary Debates in Applied Ethics*. Blackwell Publishing, 2005, s. 17.

charakteristik? Má být embryo držitelem jistých práv, které mu zaručují nedotknutelnost?

Já, abych mohl být držitelem jistých práv, musím být schopen mít určité zájmy, které by tato práva chránila. Ostatní držitelé práv by pak měli být povinni brát vážně tyto mé zájmy. Pokud určitá bytost nemá takové zájmy, které považujeme za postačující k držení jistých práv, pak nejsme povinni brát vážně její zájmy. Bonnie Steinbock představila dva smyslu pojmu „zájem“. Bytost má zájem 1, když má zájem o něco, nebo je něčím zaujata. Zájem 2 se potom vztahuje na věci, které jsou v něčím zájmu. Zájmy 2 určité bytosti jsou pak všechny věci, které jsou v jejím zájmu, tedy ty které tvoří její blaho (welfare). Tyto dva zájmy se pak nemusí nutně shodovat. Já můžu mít zájem o něco (zájem 1), například o nezdravé jídlo, aniž by to bylo v mém zájmu (zájem 2).⁸⁵ Jelikož embryím chybí jakékoliv vědomí a smyslové vnímání, pak zjevně nemohou mít zájmy 1, mají však zájmy 2. Embryo, které nic necítí a nemyslí, může mít pouze zájem v pokračování ve své existenci (zájem 2), který je snad srovnatelný se zájmem rostliny dále růst. Rostliny se sice oproti embryu nemohou stát vědomými bytostmi majícími zájmy 1, tato skutečnost nám však nedává žádnou morální povinnost, abychom embrya chránily pouze kvůli jejich zájmům 2.

V případě etiky výzkumu na hESC se obvykle poměřují zájmy zúčastněných bytostí. Na jedné straně máme zájmy nemocných osob⁸⁶ (zájmy 1), osob, které skutečně trpí nevyléčitelnými nemocemi, a na druhé straně zájmy embryí (zájmy 2), zájmy několika buněčných organismů, které se sice mohou vyvinout do dospělých bytostí, které ale necítí a nemyslí. Máme zde pouze zájmy organismů, které existují zatím v pouhém „vegetativním smyslu“, a které ještě nedosáhly ve svém vývoji „senzitivního smyslu“, ve kterém mohou mít některé zájmy 1. Pokud by totiž embryo jen spontánně zahynulo,

⁸⁵ Steinbock, B.: „Moral Status, Moral Value, and Human Embryos: Implications for Stem Cell Research.“ IN: Steinbock, B., ed.: *The Oxford handbook of bioethics*. New York: Oxford University Press, 2007, s. 428-431.

⁸⁶ Nutno dodat, že například lidí postižených cukrovkou či Parkinsonovou nemocí přibývá. Viz Ústav zdravotnických informací a statistiky ČR – Péče o nemocné cukrovkou <http://www.uzis.cz/katalog/zdravotnicka-statistika/pece-nemocne-cukrovkou> [28. 4. 2016]; Dorsey, E. R; et all.: „Projected number of people with Parkinson disease in the most populous nations, 2005 through 2030.“ *Neurology*, 2007.

nikdy by „necítilo“ svou smrt, nikdy by si neuvědomilo, že zemřelo, natož tak, že vůbec existovalo.

Ontologický personalismus správně funguje pouze za předpokladu, že je morálně relevantní pozice „kapacitismu“. Pouhý „potencialismus“ totiž vede k závěru, podle kterého se embryo jakožto potenciální osoba, nemusí stát osobou. Tím se rozkymácí ekvivalence mezi „potenciální osobou“ a „osobou“. Pokud totiž existuje doba, kdy jsem pouze potenciální osoba, pak může existovat i doba, kdy osobou už nejsem (když se osobu-dělající charakteristiky nenávratně ztratily), ale mohla dokonce nastat i situace, že za celý život bych osobou vůbec nebyl (nevyvinuly by se mi osobu dělající charakteristiky). Pokud jsou ale embrya pouze potenciálními osobami tak, kdy se osobami skutečně stávají? Ve kterém okamžiku? Pokud vlastností charakterizující osobu embrya v budoucnu nikdy nedosáhnou, znamená to, že nikdy nebudou osobou? Uskutečnění této potenciality totiž vůbec není nutné. A pokud jsou pouze potenciálními osobami, tedy ještě nejsou osoby, pak proč by měly mít stejný morální status jaký mají osoby? Nebo přísněji, proč by tento status měly vůbec mít? Je potom zabití potenciální osoby na stejné morální úrovni jako zabití osoby?

Je jasné, jakým způsobem zastánce ontologického personalismu odpovídá na tyto otázky. Útěkem k druhově-genetickému kritériu, tedy ke „kapacitismu“. Najednou jsou totiž vlastnosti, které z někoho dělají osobu, morálně nevýznamné, a morálně významná je naše lidská přirozenost (tedy druhově-genetické kritérium). Co je však ona lidská přirozenost?

Ontologický personalista vytváří abstraktního člověka s jistou druhovou přirozeností. Tedy abstraktního člověka vlastnicího všechny osobu dělající charakteristiky.⁸⁷ Ontologický personalista však přeskakuje z druhově-genetického kritéria do funkcionálního podle potřeby. Aby dokázal, že konkrétní člověk je osoba, potřebuje funkcionální kritérium, čili výčet jistých charakteristik dělajících z někoho osobu (Liao: X je schopen morálního jednání). Aby dokázal, že všichni lidé jsou osobami, potřebuje se nutně vrátit k druhově-genetickému kritériu a prohlásit, že každý má v sobě jistou

⁸⁷ Což samozřejmě dělá i zastánce empirického funkcionalismu, avšak odlišným způsobem. Jeho „abstraktní člověk“ se vyznačuje všemi osobu-dělajícími charakteristikami a poměruje jej s konkrétním člověkem zjišťujíc, jestli se jedná o osobu. Viz níže.

lidskou přirozenost, tedy onoho „dokonalého abstraktního člověka“ (Liao: X vlastní genetický základ k morálnímu jednání), a že ze své přirozenosti je každý inherentně osobou. A co je důležité, nyní už jsou charakteristiky dělající z někoho konkrétní osobu morálně nevýznamné. Morálně významná je totiž naše genetická podstata, díky níž jsme inherentně osobou. Je totiž morálně nevýznamné, jestli daný jedinec osobu-činící charakteristiky vlastní nevlastní (Liao: je morálně nevýznamné, jestli X je vůbec schopno morálního jednání). Ontologický personalista podivně směšuje konkrétní lidskou bytost v biologickém smyslu s lidskou osobou v morálně-abstraktním smyslu.

Žádný člověk není individualizován svou přirozeností, jakoby přirozenost byla někde nad námi a my byli jejími dárci. Každý lidský jedinec je jedinečným aktem bytí. Nemůžeme říct že „člověk“ (myšleno druh) je osobou podle nějakého abstraktního pojmu člověk - například podle určitých počátečních genetických predispozic. Musíme naopak říct, že „tento konkrétní člověk“ je osobou. Musíme sestoupit od abstrakce ke konkrétnosti. Důstojnost se váže ke konkrétnímu člověku, a nikoli ke člověku abstraktně pojatému v rámci nějakých definic. Měli bychom založit morální status osoby spíše na důležitých vnitřních vlastnostech než na druhovém členství. Morální status osoby by měl být vnitřní individu, nikoliv druhu.

2.3 Empirický funkcionalismus

Podle empirického funkcionalismu je status osoby dán jistými funkcemi, které jsou zjištělné empiricky. Podle něho na rozdíl od ontologického personalismu existuje rozlišení mezi lidským jedincem a lidskou osobou, mezi *human being* a *human person*. Lidské bytosti pak status lidské osoby získávají, mohou o něj za svého života také přijít, nebo jej vůbec nemít. To, že lidské bytosti status osoby získávají, však není založeno čistě na volném rozhodnutí, ale musí to být podepřeno empirickým zjištěním osobu-činících charakteristik. Nehledáme tedy hodnotové kritérium, které nám nejlépe vyhovuje, ale takové, které se nejvíce blíží našim empirickým zjištěním. Respekt potom nenáleží lidským bytostem kvůli tomu, co jsou (biologicko-genetické kritérium), ale díky projevu určitých funkcionálních vlastností.

Jaké vlastnosti to mohou být? Michael Tooley vyjmenoval ve své článku *Personhood* celkem 17 vlastností, které jsou všeobecně přijímány jako charakteristiky typické pro

osoby. 1. mít vědomí, 2. mít preference, 3. mít vědomé touhy, 4. mít pocity, 5. mít zkušenost libosti a bolesti, 6. mít myšlenky, 7. mít sebe-vědomí, 8. být schopen racionálního myšlení (rational thought), 9. mít smysl pro čas, 10. být schopen pamatovat si své minulé činnosti a mentální stavy, 11. dokázat si představit svou budoucnost, 12. mít nechvilkové (neokamžité) zájmy, které jsou výsledkem sjednocení tužeb v průběhu času, 13. být schopen racionálního uvažování (rational deliberation), 14. mít morální důvody, které jsou zohledňující při výběru možných činností, 15. mít charakterové rysy, které procházejí změnou rozumným nechaotickým způsobem, 16. být schopný interagovat společensky s ostatními, a 17. moci komunikovat s ostatními.⁸⁸

Jsou všechny vlastnosti nutné k tomu, abychom někoho prohlásili osobou, nebo stačí jen některé z nich, nebo je dostačující pouze jediné? Je dostačující sebe-vědomí, schopnost racionálního myšlení, morální rozvažování nebo pouhé vědomí?

Morální status není podmíněn získáním všech těchto charakteristik. Avšak bytosti, které nemají žádnou z těchto charakteristik, nemohou být osoby. Protože lidské embryo nemá žádnou z těchto charakteristik, nemůže být členem morální komunity a nemůže mu být přiřknuto právo na život.⁸⁹

2.3.1 Problém extenze pojmu osoby

Problémem empirického funkcionalismu je výběr morálně relevantních charakteristik. Jaké charakteristiky vybereme jako morálně relevantní, určí extenzi pojmu osoba. Z empirického kritéria osoby se tak vždy stává vylučovací kritérium. Pojem osoby můžeme totiž charakterizovat velice úzce, například schopností abstraktního myšlení a sebe-vědomí, tím však vyloučíme z morální komunity mnoho jednotlivců, kteří by podle naší intuice osobami být měly. Taková definice osoby by sama o sobě vyloučila například starší osoby s pokročilou demencí, osoby s těžkým mentálním postižením, a dokonce „zdravé“ novorozence.⁹⁰ Podle Radima Brázdy

⁸⁸ Tooley, M.: „Personhood“. IN: Kuhse, H., Singer, P.: *A companion to Bioethics*. Blackwell Publishing, 2009, s. 133.

⁸⁹ Steinbock, B., „Moral Status, Moral Value, and Human Embryos: Implications for Stem Cell Research“. IN: Steinbock, B., ed.: *The Oxford handbook of bioethics*. New York: Oxford University Press, 2007, s. 426-428.

⁹⁰ Rodíme se jako „extrauterinní embrya“. Lidští novorozenci jsou sekundárně altriciální - jsou plně závislí na rodičovské péči. „Šestitýdenní dítě postrádá bezprostředně či takřka bezprostředně

[v]šechny definiční pokusy, které prosazovaly určité mentální nebo kognitivní výkony jako konstitutivní pro osobu, měly částečně konstraintivní následky.⁹¹

Kritici empirického funkcionalismu se obvykle zastávají u úzkého pojetí osoby. Pojem osoby však můžeme charakterizovat širěji. Můžeme jej upravit tak, aby nevylučoval tak mnoho lidských bytostí z morální komunity. Místo toho, abychom založili morální status osoby na poměrně vysoké úrovni schopností, můžeme jej charakterizovat například vlastností jako je cítění, schopností cítit slast a bolest.⁹² Nebo by osobou mohla být entita, která má řadu skutečných vědomých zážitků, které jsou vzájemně psychologicky propojeny, tedy taková entita, jenž má mentální život sjednocený v průběhu času. Podle tohoto širšího pojetí by mnoho ne-lidských zvířat vlastnilo morální status. Zabíjení zvířat za účelem zdroje potravy či pro vědecké experimenty by tak bylo morálně špatné.⁹³

Tak jako zastávce ontologického personalismu vytváří abstraktního člověka, tak empirický funkcionalista vytváří abstraktní osobu. Jeho abstraktní osoba se však nezakládá na nějaké přirozenosti (lidský genotyp), která pak automaticky propůjčuje každému jedinci status osoby. Jeho abstraktní osoba se vyznačuje vybranými osobu-činícími charakteristikami a jako taková je poměřována s konkrétními živým jedincem zjišťujíc, jestli se v případě tohoto konkrétního jedince jedná o osobu či nikoli. Při tomto rozlišování si však musíme být vědomí toho, že činíme to, co Michel Foucault nazývá „praktiky dělení“⁹⁴. Empirický funkcionalista provádí mocenský vztah, provádí techniku vyčleňování uvnitř pojmu člověk (osoba vs. ne-osoba). Jedinec postrádající osobu-činící charakteristiky je v tomto procesu oddělen od ostatních vlastních osobu-činících charakteristiky a v tomto procesu se stává objektem. Stejně jako definice člověka⁹⁵ jsou

aktualizovatelnou schopnost typicky lidských mentálních funkcí.“ George, R. P.; Tollefsen, Ch.: *Embryo: obrana lidského života*. Unhošť: Lepanto, 2011, s. 110-111.

⁹¹ Brázda, R.: „Problém osoby a identity v etice aneb od identity k osobě a zpět“. IN: *Sborník prací filozofické fakulty Brněnské univerzity*. Brno: Masarykova univerzita, 2001, s. 65.

⁹² Steinbock, B., „Moral Status, Moral Value, and Human Embryos: Implications for Stem Cell Research“. IN: Steinbock, B., ed.: *The Oxford handbook of bioethics*. New York: Oxford University Press, 2007, s. 426-428.

⁹³ Tooley, M.: „Personhood“. IN: Kuhse, H., Singer, P.: *A companion to Bioethics*. Blackwell Publishing, 2009, s. 133-134.

⁹⁴ Foucault, M.: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann & synové, 2003, s. 195-209.

⁹⁵ Antropologie je ideologický převlek (vědomý či nevědomý). Hlavním problémem je, že je to nakonec sama antropologie, která rozhoduje o lidech, nikoli lidé o ní.

i definice pojmu osoba zneužitelné: s těmi, kteří se do této definice nevešli, se automaticky zachází jako s objekty, podle zájmů těch jedinců, kteří se do této definice vešli. Můžeme tak pojem osoby stanovit dostatečně široce, tak aby to co nejvíce odpovídalo naší morální intuici.

Jaké charakteristiky ale vybereme jakožto morálně relevantní k přiřknutí osobnosti? Vybereme si širší nebo užší pojetí? Jsme vůbec oprávněni vybírat mezi těmito pojetími? Jak ospravedlníme náš výběr charakteristik? A jsou vůbec námi vybrané charakteristiky morálně relevantní, nebo je náš výběr zcela arbitrární?

2.3.2 Zdání arbitrárnosti

Podle některých kritiků empirického funkcionalismu je každé výsledné funkcionální pojetí osoby arbitrární. Empiričtí funkcionalisté podle nich redefinují pojem osoby takovým způsobem, aby výsledná definice vyhovovala vždy jim předem zamýšleným záměrům. Ti, kdo souhlasí s embryonálním výzkumem, stanoví počátek osoby kolem kritéria 14. dne. Ti, kdo souhlasí s interrupcí, počátek osoby stanoví až po prvním trimestru (12. týden). Všechna kritéria založená na funkcionálních vlastnostech dle nich vznikla zcela účelově, abychom mohli bez morálních zábran provádět potraty, embryonální výzkum, asistované reprodukce, atd.⁹⁶

To, co určitému lidskému jedinci uděluje status morální osoby, je rozhodnutí jiných lidských jedinců, že tomuto jedinci bude náležet tento status. Morální status osoby je tak přiřknut arbitrárně. Zastánci biologicko-genetického kritéria pak tvrdí, že uznání jiného než jejich kritéria bude mít fatální následky, neboť jejich kritérium je nearbitrární. Podle nich vůbec nezáleží na tom, jestli má jedinec osobu-činicí charakteristiky potenciálně k dispozici (dispozicionalismus), u lidských jedinců by totiž měla být podstatná

[...]skutečnost jejich lidství: neměli bychom je chápat jako podřazené ostatním členům lidského rodu na základě věku, velikosti, vývojového stavu či závislosti.⁹⁷

⁹⁶ Vácha, M. O.; Königová, R.; Mauer, M.: *Základy moderní lékařské etiky*. Praha: Portál, 2012, s. 186.

⁹⁷ George, R. P.; Tollefsen, Ch.: *Embryo: obrana lidského života*. Unhošť: Lepanto, 2011, s. 106.

Morálně relevantní je genetický esencialismus - vlastnictví lidského genomu (kapacitismus). Všechny ostatní kritéria osoby jsou arbitrární.

Podle ontologického personalismu jsou při empirických kritériích lidí jedinci podřízeni jiným na základě morálně nepodstatných vlastností. Které jsou však morálně podstatné vlastnosti: vlastnit lidský genom nebo vlastnit osobu-činící charakteristiky? A je vůbec empirické kritérium osoby arbitrární? Závisí výběr osobu-činících charakteristik jen na rozhodnutí lidských jedinců?

Existuje rozdíl mezi svévolně zvoleným, arbitrárním, principem, a principem založeným na morálních důvodech. Svévolný princip může být například tvrzení, podle kterého morální status budou mít všichni jedinci bílé pleti, nebo jej budou vlastnit všichni jedinci, jejichž jméno začíná na písmeno A, nebo jen ti, kteří věří v určité náboženství. Naproti tomu schopnost cítění má jasný morální význam. To, že je jedinec schopný cítit bolest nás podněcuje k tomu, abychom se k němu chovali či nechovali určitým způsobem, a to bez ohledu na to, jestli je tento jedinec bílé pleti, jestli jeho jméno začíná na písmeno A, nebo jestli věří v toho či onoho boha. Určitá barva pleti nemůže být morálně zdůvodnitelná. Schopnost cítit bolet však může.

Podle mého názoru arbitrárním je spíše genetické kritérium osoby než empirické kritérium, protože připisuje morální status osoby entitám díky tomu, že vlastní lidský genom, a nikoli díky tomu, že mají osobu-činící charakteristiky. Kritérium osoby založené na vlastnictví určitých osobu-činících charakteristik je dle mého lépe morálně zdůvodnitelné, než kritérium osoby založené na vlastnictví lidského genomu.

Ontologický personalista by řekl, že lidem status osoby nepřisuzujeme, ale že je jim vnitřní (díky jejich genomu). Vnitřní jsou ale pouze ony vlastnosti, které individuum projevuje, nikoliv však morální status osoby. Osobnost je individuu vnitřní, protože jsou mu vnitřní osobu-činící charakteristiky. Jak bylo řečeno výše, to, že lidské bytosti status osoby získávají, není založeno čistě na volném rozhodnutí, ale musí to být podepřeno empirickým zjištěním osobu-činících charakteristik. Záleží tedy na tom, které osobu-činící charakteristiky jsou pro nás morálně relevantní, tedy které už zajistí, že jistá bytost patří do morální komunity.

2.3.3 Nutnost gradualismu?

Podle ontologického personalismu neexistuje žádná kvalitativní změna mezi lidskou bytostí a lidskou osobou. Protože nelze přesně učit okamžik, ve kterém jedinec už skutečně vlastní osobu-činící charakteristiky, pak bychom se k němu už od počátku jeho existence měli chovat jako k osobě. Osobu-činící charakteristiky se totiž vyvíjí postupně. Vývoj lidského jedince je dlouhý a postupný proces, a proto nelze určit, kdy se přesně z jedince stává osoba. Jedinec se osobou stává postupně, a nikoli skokem.

Jenomže empirický funkcionalista připisuje morální status na základě vlastnění osobu-činících charakteristik. Jestliže se však osobu-činící charakteristiky vyvíjejí postupně, pak jeden jedinec má ve stejné době tyto charakteristiky vyvinuté v jiné míře, než jiný jedinec. Podle kritiků empirického funkcionalismu pokud má být empirický funkcionalista důsledný, pak musí platit gradualistické pojetí morálního statusu: každý jedinec má různou morální hodnotu, závislou na jeho aktuálních mentálních schopnostech. George a Tollefsen například píší:

Vzhledem k faktu, že nám tyto vlastnosti náleží v různých stupních, nemůže existovat žádné vysvětlení skutečnosti, že lidská práva nám nenáleží v různém stupni. Tvrzení, že všichni jsme byli stvořeni sobě rovni, by se stalo pouze mýtem, vznešenou (i když možná ne příliš) lží.⁹⁸

Empirický funkcionalista se proto musí vypořádat s problémem rovnosti, který jsem popsal v podkapitole 2.2.3. Musí nějak argumentačně podložit to, že mezi osobami nesmí být žádný rozdíl v míře jejich morálního statusu. Osoby si musí být navzájem rovny. Jinak empirický funkcionalismus nutně vede ke gradualismu.

Jeff McMahan se ve své knize *The Ethics of Killing*⁹⁹ snažil zachovat požadavek rovnosti všech osob *dvoustupňovým přístupem* (two-tiered account), ve kterém jsou osoby od ne-osob odděleny prahem (threshold). Zabíjení jedinců pod určitou hranicí mentálních schopností, pod prahem respektu (threshold of respect), se řídí výhradně

⁹⁸ George, R. P.; Tollefsen, Ch.: *Embryo: obrana lidského života*. Unhošť: Lepanto, 2011, s. 112.

⁹⁹ McMahan, J.: *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

jejich časově relativními zájmy. Naproti tomu jedinci nad tímto prahem jsou maximálně nedotknutelní a sobě navzájem rovní.

Tim Mulgan kritizuje McMahana z nestabilního spojení humovského názoru, podle kterého mentální schopnosti přicházejí ve stupních, s kantovskou intuicí, která jasně vyžaduje ostrou hranici mezi osobami a ne-osobami.¹⁰⁰ Rovnost je všechno nebo nic. Je nepravděpodobné předpokládat, že existuje bod, kdy se z ne-osoby náhle stane osoba rovná všem dalším osobám. Vývoj mentálních funkcí je postupný a kontinuální. Příslušné charakteristiky jsou záležitostí stupně a postrádají ostré hranice. Rozdíl mezi jednotlivcem těsně pod prahem a jednotlivcem těsně nad prahem není takový, abychom tomu druhému připisovali respekt jiné kvality. Dvoustupňový přístup je tedy neudržitelný.

McMahan se snaží tento dvoustupňový přístup v *Challenges to Human Equality*¹⁰¹ nahradit *třístupňovým přístupem* (three-tiered account). Tento přístup má tak dva prahy. Ve stupni osob a ve stupni ne-osob mají jedinci stejný respekt, jaký měli v dvoustupňovém přístupu. Nicméně mezi těmito dvěma stupni leží třetí stupeň tzv. přechodový stav, v němž mají jedinci průběžné morální postavení. Průběžný stav je oddělen dvě prahy: dolním prahem od stupně ne-osob a horním prahem od stupně osob. Díky tomuto přechodovému stavu neexistuje tak ostrá hranice mezi osobou a ne-osobou jako u dvoustupňového přístupu. K ospravedlnění zabití jedince nacházejícího se v přechodovém stavu je zapotřebí podle McMahana mnohem více než konsekvencialistické důvody. Navíc jedinec na tomto stupni nacházející se blízko hornímu prahu má být chráněn silnějšími vazbami, než jedinec nacházející se blíže dolnímu prahu. Jednotlivci nacházející se těsně pod hranicí horního prahu tak mají být téměř nedotknutelní. V přechodovém stavu tak mají jedinci gradualistické určení jejich respektu. Čím blíže jsou hornímu prahu, tím větší mají morální postavení.

Novorozenci a velmi malé děti stojí právě v přechodovém stavu. Přičemž díky jejich potenciálu stát se osobami se jejich morální stav stále zvyšuje, až dokud nedosáhne horního prahu. Navíc jsou novorozenci díky své potencialitě morálně „hodnotnější“, než

¹⁰⁰ Mulgan, M.: „Critical Notice of The Ethics of Killing“. *Canadian Journal of Philosophy*, 34, 2004, s. 443–460.

¹⁰¹ McMahan, J.: „Challenges to Human Equality“. *The Journal of Ethics*, 12, 81–104.

radikálně postižení jedinci, nebo „inteligentní“ ne-lidská zvířata. Tito zůstávají na morální úrovni odpovídající jejich mentálním schopnostem. Obvykle tedy nepřekračují horní práh. Podle McMahona dokonce i lidské plody nacházející se aktuálně pod dolním prahem by mohly být předmětem určité ochrany, která by se nemusela vztahovat na zvířata nebo některé radikálně postižené děti.

Na rozdíl od dvoustupňového přístupu třístupňový přístup říká, že i když malé dítě není morálně rovné dospělému člověku (osobě), tak ono nepostupuje žádnou radikální změnu morálního statusu, ale stává se postupně více nedotknutelné. Nicméně stále zde máme dva prahy, které poukazují na diskontinuitu v postupném nabývání mentálních funkcí. McMahan přesně neurčuje, kde mají tyto prahy ležet. Jeho přístup je zdá se pouhou úvahou. Nicméně pokud akceptujeme požadavek druhové neutrality, musíme stanovit určitý práh mentálních schopností jako kritérium osobnosti. Jinak se nevyhneme plně gradualistické morálce. V této morálce bychom opustili pojem morálního statusu. Všichni jedinci by měli morální hodnotu odvíjející se od jejich aktuálně nabytých mentálních funkcí. Celá tato morálka by pak vypadala zhruba jako v přechodovém stavu akorát bez dvou prahů. Zabíjení jedinců by bylo špatnější, čím vyšší by měl jedinec mentální funkce. Tento elitářský názor je však velice proti-intuitivní.

2.3.4 Pracovní kritérium osobnosti a možnost přiřknutí morálního statusu tímto kritériem embryu

V podkapitole 2.1 jsem položil stěžejní otázku, která zní: jaké je kritérium osobnosti, čili za jakých okolností se bytost jakéhokoliv druhu stává osobou? Nyní se budu snažit na tuto otázku odpovědět. Představím zde vlastní přístup, který nazvu „pracovní kritérium osobnosti“. Adjektivum „pracovní“ je vybráno z toho důvodu, že mé kritérium osoby nebude úplné, protože bude znázorněno pouze v obrysech. Toto kritérium tak nebude schopno určit morální status u jakékoliv bytosti v jakémkoli stádiu její existence. Úplné kritérium osobnosti by toho bylo principiálně schopno. To, že bude kritérium předvedeno pouze v obrysech, není proto, abych se zde vyhnul možné kritice. Závisí to na rozsahu a zaměření této diplomové práce, jejíž cílem je zjistit morální status lidského embrya a ospravedlnit naše současné zacházení s lidskými embryi. Pro tento účel je pouhý obrys mého kritéria osobnosti dostačující. Nemůžeme tímto pracovním kritériem

totiž určit, zda je morálně ospravedlnitelná nedobrovolná eutanazie, můžeme jím však ospravedlnit názor, podle kterého lidská embrya, která se používají pro výzkum na hESC, nejsou osoby a nejsou nedotknutelné.

Mé pracovní kritérium osoby obsahuje pouze jeden práh. A sice práh oddělující entity nemající právo na život (ne-osoby) od entit majících právo na život (osoby). Práh určuje vstup určité entity do morální komunity osob. Protože všechny osobu-činící charakteristiky (Tooleyho 17 charakteristik) jsou vázány na nervovou soustavu, vstupem do morální komunity osoby může být zrod jistých kognitivních funkcí. Osobou tak může být entita nejdříve od té doby, kdy se jí začíná vyvíjet vědomí či schopnost zakoušet bolest. Teprve až má aktuální dispozice k těmto charakteristikám, může mít entita právo na život. Tím daná entita překročí práh oddělující ne-osoby od osob. Překročení prahu však entitě samo o sobě automaticky nezaručuje plnou nedotknutelnost. Entita musí splňovat reálnou možnost vyvinout „vyšší“ osobu-činící charakteristiky – pracovně určit například racionální myšlení a schopnost jednat podle morálních důvodů. Pakliže entita tuto možnost postrádá, pak není nedotknutelná a není osobou. Mé pracovní kritérium osoby si ale nedává za úkol vyřešit otázku, zda může morální status přežít ztrátu funkcí, na jejichž základě byl udělen. Nebo lépe otázku, kdy osoba ve svém vývoji ztrácí svůj morální status? K vyřešení těchto otázek, bychom museli mít úplné kritérium osobnosti, tedy přesně stanovený pojem „vyšších“ osobu-činících charakteristik, díky nimž je bytost osobou.

Určení prahu oddělujícího osoby od ne-osob. Určit přesnou hranici, ve které má daná entita už aktualizované jisté osobu-činící charakteristiky, je technicky problematické. Není známo s přesnou jistotou, v jakém okamžiku v průběhu vývoje plodu se vyvíjí kapacita k vytvoření vědomí. Většina neurologů se shoduje, že nejbližší bod, ve kterém je možné vědomí, je okolo 20. týdne vývoje plodu. V této době se začínají formovat synaptické spoje mezi kortikálními neurony. Podle neurologa Juliuse Koreina jsou mozkové funkce zahrnující aspekty vědomí jednoznačně přítomné u plodu starého 28 týdnů. Proto vědomí vzniká postupně přibližně v rozmezí 20. až 28. týdne.¹⁰² Kvůli těmto

¹⁰² „Neurons in the cortical plate first begin to form cortical synapses at about 20 weeks. These neurons then form synaptic connections between other intracerebral structures such as the thalamus and the brain stem, resulting in sensory reception and more patterned spontaneous and

technickým potížíím určení počátku vědomí, můžeme daný práh osobnosti posunout níže ve vývoji lidského jedince. Vstupenka do morální komunity osob může být počáteční zrod kognitivních funkcí. Můžeme jej stanovit na 20 týden vývoje plodu nebo níže. Přesto však s jistotou můžeme prohlásit, že lidský jedinec v celé své embryonální fázi vývoje nemá vědomí. Embryo se tedy nachází pod prahem.

Abychom nějaké bytosti přiřkli osobnost, musí tato bytost vlastnit osobu-činící charakteristiky. Michael Tooley jich vyjmenoval 17. Držení morální status osoby však není podmíněno získáním všech těchto charakteristik. Nicméně bytosti, které nemají žádnou z těchto charakteristik, nemohou být osoby. Teprve od té doby, co určitá bytost má aktualizovanou alespoň jednu z těchto 17 charakteristik, může být pokládána za osobu, a může jí být přiřknuto právo na život.

Závěr 1: Protože lidské embryo nemá žádnou z těchto 17 charakteristik, nemůže být členem morální komunity a nemůže mu být přiřknuto právo na život.

Zastávám jakožto morálně přijatelnější „dispozicionalismus“, podle kterého bytost je osobou okamžitě, jakmile má schopnost uvést osobu-činící charakteristiky do praxe, tj. až když tyto charakteristiky aktualizovala a je stále schopna je nadále uvádět do praxe. Bytost je tedy osobou, protože má aktuální dispozice k osobu-činícím charakteristikám. Rozlišuji tedy mezi tím mít určitou charakteristiku „potenciálně k dispozici“ a mít tuto charakteristiku „geneticky potenciálně k dispozici“. Embryo pak má schopnost cítění, vědomí, atd. „geneticky potenciálně k dispozici“, nikoli však „potenciálně k dispozici“.

Závěr 2: Protože lidské embryo nemá aktuální dispozice k osobu-činícím charakteristikám, nemůže být členem morální komunity a nemůže mu být přiřknuto právo na život. Analogicky k tomu, protože lidské embryo má osobu-činící

induced motor activity. Cortical EEG activity can be first recorded at about 21–22 weeks after fertilization; the blink-startle response, with eyes opening, to auditory stimuli can be demonstrated at 24 weeks; and *cortical sensory evoked potentials* appear at about 25–27 weeks ... Major components of cerebral function including aspects of consciousness (sentience) are unequivocally present in the fetus after 28 weeks of fetal age. The onset of the fundamental core of brain function ... can be identified between the limits of about 20 to 28 weeks.“ Korein, J.: “Ontogenesis of the Brain in the Human Organism: Definitions of Life and Death of the Human Being and Person.” *Advances in Bioethics*, 2, 1997, s. 1–74.

charakteristiky pouze „geneticky potenciálně k dispozici“, nemůže být členem morální komunity a nemůže mu být přiřknuto právo na život.

Osoba je od ne-osoby dále oddělena teorií dvou zájmů. Existuje rozlišení mezi zájmem 1, tedy zájmem bytosti o něco, a zájmem 2, tedy takové věci, která jsou v zájmu určité bytosti, protože tvoří její blaho (welfare). Dospělý člověk má jak zájmy 1, tak zájmy 2. Embryo, jelikož mu chybí jakékoliv vědomí a smyslové vnímání, evidentně nemá zájmy 1, má však zájem 2 v pokračování ve své existenci. Ne-osoby pak mají pouze zájmy 2. Osoby však musí mít i zájem 1¹⁰³. Nicméně zájem 2 embryím může poskytnout určitý stupeň morálního respektu.

Závěr 3: Protože lidské embryo nemá zájmy 1, nemůže být členem morální komunity a nemůže mu být přiřknuto právo na život.

Pokud jsou mé argumenty správné, pak embryo nemá morální status osoby.

¹⁰³ Tento zájem nemusí být neustále aktualizován, musí však být dispoziční.

3 Morální status vs. morální hodnota

V bioetických diskusích se objevila tendence připisovat ne-osobám, jako jsou lidská embrya a ne-lidské bytosti, na rozdíl od morálního statusu určitou morální hodnotu.¹⁰⁴ Děje se tak především proto, aby se překlenula propast extrémního názoru, podle kterého bychom se měli k osobám chovat jako k účelu o sobě, zatímco vůči ne-osobám bychom se mohli chovat jako k pouhým prostředkům, tedy frivolně. Důležitým se proto stal rozdíl mezi morálním statutem a morální hodnotou.

Morální status je vysvětlován následovně. Jestli je určité entitě připisován morální status, pak je to díky vnitřní hodnotě této entity: díky tomu, že vlastní osobu-činící charakteristiky. Proto je tato entita součástí morální komunity osob. Pokud totiž abstrahujeme od všeho kromě toho, že daná entita je osobou, pak jsou si v tomto abstraktním smyslu všechny tyto entity (osoby) rovny, tudíž bychom se k nim měli chovat stejně. Osoby by si měly být navzájem rovny; měly by tedy být stejně nedotknutelné. Naproti tomu pouhá morální hodnota se připisuje těm entitám, které nejsou součástí morální komunity osob, a to:

- a) pokud je morální hodnota určité entity *vnější*. Morální (symbolická) hodnota je dána určité entitě zvnějšku jinými osobami. Například národní vlajka. Odvolávat se u ní na její zájmy, je absurdní. U národní vlajky se můžeme pouze odvolávat na zájmy těch, kteří jsou uraženi určitým jednáním s ní. Například když ji hodíme do odpadkového koše, nebo ji zapálíme. Vlajka tak může mít určitou hodnotu, i když není sama o sobě morálním objektem nebo nositelem práv. Zobecněno: určitá entita, která nemá zájmy sobě vlastní, může mít symbolickou (morální) hodnotu pro ty, kteří patří do určité skupiny: národ, náboženství, kultura, atd.¹⁰⁵
- b) pokud je morální hodnota určité entity *vnitřní*. Entita nemá morální status, protože nevlastní osobu-činící charakteristiky, ale vlastní určité atributy, které

¹⁰⁴ Bortolotti, L.: „Disputes Over Moral Status: Philosophy and Science in the Future of Bioethics“. *Health Care Analysis*, 15, 2, 2007, s. 153-158.

¹⁰⁵ Steinbock, B.: „Moral Status, Moral Value, and Human Embryos: Implications for Stem Cell Research“. IN: Steinbock, B., ed.: *The Oxford handbook of bioethics*. New York: Oxford University Press, 2007, s. 434-435.

nám ukládají povinnosti, se k ní chovat určitým způsobem. Například schopnost cítit bolest u zvířat nás může zavazovat k morálnímu hodnocení týrání těchto zvířat. V případě embryí nás při otázce zacházení s nimi může zavazovat jejich zájem 2 – čili jejich „zájem“ vyvinout se v osobu vlastníci osobu-činící charakteristiky.

Podle tohoto rozlišení mají embrya vnitřní morální hodnotu, která je založena na faktu, podle kterého jsou embrya vyvíjející se rané lidské bytosti. Můžeme se však zeptat: proč nemají embrya díky jejich vnitřní hodnotě morální status, který by je činil nedotknutelným? Odpověď je nasnadě: embryím se dosud nevyvinuly osobu-činící charakteristiky. Ty mají pouze „geneticky potenciálně“ (kapacitismus), nikoli však „potenciálně k dispozici“ (dispozicionalismus). Protože nemají zájem 1, ale pouze zájem 2, nevlastní morální status, ale pouze určitou morální hodnotu. Proto bychom embryí neměli přisuzovat nedotknutelné právo na život. Nicméně s embryi, protože mají morální hodnotu, nemůžeme jednat podle jakéhokoliv našeho uvážení.

Jaký je potom obsah pojmu „morální hodnota“ v případě embryí? Za jakých okolností mohou být „likvidována“ a za jakých okolností je naopak jejich „likvidace“ nemorální? Jak velkou sílu pro nás může mít morální hodnota lidského embrya, by mohl ukázat následující myšlenkový experiment, který původně předložil George Annas.

Předpokládejme, že vypukl požár v IVF klinice, kde jste spolu se sedmi embryi a jedním dvouměsíčním novorozencem uvěznění. Situace je taková, že můžete před požárem zachránit buď to embrya, nebo dítě, ale ne obojí. Annas závěrem pochybuje o tom, že by někdo váhal mezi tím, koho má zachránit. Každý by pak podle něj zachránil novorozence.¹⁰⁶ Michael Sandel tento myšlenkový experiment přeformuloval takovým způsobem, že máte na výběr mezi pětiletou holčičkou a podnosem s deseti embryi.¹⁰⁷ Sandelova úprava experimentu není nikterak markantní. Důležitá je spíše skutečnost, že on sám je členem Prezidentské rady pro bioetiku, kde tento myšlenkový experiment

¹⁰⁶ Annas, G.: „A French Homunculus in a Tennessee Court“. IN: *Hastings Center Report*, 1989, s. 20–22.

¹⁰⁷ Sandel, M.: „The Ethical Implications of Human Cloning“. *Perspectives in Biology and Medicine*, 48, 2, 2005, s. 246-247. „Suppose a fire broke out in a fertility clinic. You had time to save either a five year old girl, or a tray of ten embryos. Would it be wrong to save the girl?“

použil jako argument proti pozici podle, které embrya nesmějí být použita pro výzkum na hESC. Otázka, kterou Sandel klade, je tato: bylo by špatné zachránit holčičku? Podle Sandela by nejenže nebylo špatné zachránit holčičku, ale bylo by naopak chybou zachránit embrya, a při tom nechat zemřít holčičku. Sandel se dále ptá: má embryo morální statusu osoby? Nikoli, odpovídá. Pokud totiž máme možnost zachránit deset lidských životů a zachráníte jen jediný, je jisté, že jsme nevybírali na základě morálního statusu rovnocenných osob. Potom bychom totiž zachránili spíše deset osob než jen jedinou. Proto podle Sandela embrya nemají žádný morální statusu osoby (personhood), a proto mohou být použita pro embryo-destruktivní výzkum.

Může však pouze z tohoto myšlenkového experimentu učinit takový obecný závěr? Sandel je zde nedůsledný. Dochází totiž k tomuto závěru bez jakékoliv meziargumentace. Takový závěr totiž z tohoto myšlenkového experimentu nevyplývá. Jediné, co z něj vyplývá, je to, že embrya mají poměrně nízkou morální hodnotu ve srovnání s pětiletou holčičkou, navíc v této specifické kritické situaci hořící IVF kliniky. Abychom totiž došli k Sandelovu závěru museli bychom říci, že tato situace je srovnatelná se situací, ve které si máme vybrat mezi zmraženými embryi a potenciálním uzdravením nemocných lidí. Sandel mlčky předpokládá, že jeho závěr platí vždy, za všech okolností, a zcela nezávisle na kontextu určeném tímto myšlenkovým experimentem: tedy, že raději zachráním dítě, a nikoli embrya.

Důkaz tohoto si představíme na dalším myšlenkovém experimentu, ve kterém jsou proti sobě v hořící budově postaveny „zdravá“ pětiletá holčička a pětiletá holčička, která je z jistých důvodů smrtelně nemocná, a které zbývá jen několik měsíců života. Za takové situace byste zachránili raději zdravou holčičku.¹⁰⁸ Z toho vašeho rozhodnutí, však neplyne morální závěr, že smrtelně nemocná holčička nemá žádný morální status. Neplyne z toho ani žádný obecný morální závěr, že všichni smrtelně nemocní lidé nemají žádný morální status, a že je přijatelné je zabít jakožto dárce orgánů. Přeneseno na případ embryí, z příkladu, že v určité situaci zachráníme spíše dítě než embrya, neplyne, že embrya nemají žádný morální status, a že jsme oprávněni je ničit za účelem výzkumu.

¹⁰⁸ Za předpokladu, že byste nebyli nějakým způsobem zainteresováni s tou smrtelně nemocnou holčičkou.

Zdá se, že se Sandel svým myšlenkovým experimentem dovolává jisté morální intuice. V této situaci požáru IVF kliniky, kde je proti sobě postaveno pětileté dítě a deset lidských embryí, je totiž počet embryí irelevantní. Takže nezáleží na tom, jestli jich bude sedm, deset, sto, nebo deset tisíc, normativní závěr bude vždy stejný, stále bychom zachránili především dítě. Pokud by ale mělo mít embryo nějaký morální status, pokud by mělo být osobou, tak jaký počet v tomto případě naše rozhodnutí zpochybní, jaký počet převáží misky vah - kdy zachráníme raději embrya než dítě? Je jisté, že embryo má v tomto případě výrazně menší morální hodnotu než pětileté dítě. Nicméně z toho, že embrya mají jistých situacích malou morální hodnotu nikterak nevyplývá, že embrya nemají žádný morální status, a že jsme oprávněni, je ničit za účelem výzkumu. Tento myšlenkový experiment, ač se o to snaží, nemůže sám o sobě dokázat to, že embrya nemají či neměly by mít žádný morální status.

Damschen a Schönecker představují tři myšlenkové experimenty, ve kterých bude přijatelnější zachránit spíše embrya, než člověka v pozdějším stádiu existence.¹⁰⁹

V prvním myšlenkovém experimentu se ocitá mladý muž jakožto poslední přeživší ničivé katastrofy. Muž je pak postaven před volbu, kdy má zachránit buď chlapce, nebo 100 embryí. Z těchto embryí pak mohou vzniknout dospělí lidé (za předpokladu, že embrya jsou i ženského pohlaví, a že existuje umělá děloha). Muž může uvažovat následovně: pokud zachráním chlapce, lidstvo vyhyne. Když zachráním embrya je zde šance, že lidstvo přežije. Pro kterou možnost se má nyní muž rozhodnout? Podle Damschena a Schöneckera jeho povinnost zachránit lidstvo potlačí jeho povinnost zachránit chlapce. Nicméně pro jejich argument není podstatné, aby se všichni možní činitelé v této situaci rozhodli pro embrya. Je pro ně postačující, že v tomto případě není samozřejmé zachránit spíše dítě než embrya.

Druhý myšlenkový experiment je podobný Sandelovu myšlenkovému experimentu pouze s tou změnou, že aktér rozhodnutí je skutečným biologickým otcem embryí. Tato embrya tedy mají být implantována posléze do dělohy jeho manželky. Přičemž oba už se dlouho těší, že budou mít dítě. Už vybrali jména a vytvořili si s embryi citový kontakt. Autoři dodávají předpoklady: embrya jsou geneticky zdravá, asistovaná reprodukce

¹⁰⁹ Damschen, G.; Schönecker, D.: „Saving Seven Embryos or Saving One Child? Michael Sandel on the Moral Status of Human Embryos“. *Journal of Philosophical Research*, 32, 2007, s. 239-245.

učinila velký pokrok, takže její úspěšnost je srovnatelná s úspěšností u přirozené počatých embryí. Osobně mi v jejich myšlenkovém experimentu chybí předpoklad, že žena a muž už nejsou schopni tvořit „zdravé“ gamety, ze kterých by mohly vzniknout nová embrya. Nicméně podle autorů není „intuitivně jasné“, že otec zachrání dítě, spíše než svá embrya. Vinili bychom jej, pokud by zachránil embrya na úkor dítěte? Podle autorů opět platí, že není ani zdaleka samozřejmé, že by mělo být zachráněno spíše dítě než embrya.

Ve třetím myšlenkovém experimentu jsou v hořící budově proti sobě postaveni smrtelně nemocná žena, která má žít už jen několik dní a tác s embryi. Závěr je pak stejný jako u předešlých myšlenkových experimentů: není zřejmé, že bychom měli zachránit spíše ženu než embrya.

Z těchto tří myšlenkových experimentů samozřejmě nevyplývá, že embrya mají morální status. Vyplývá pouze to, že mohou mít v určitých situacích větší morální hodnotu. Toho si jsou samozřejmě autoři vědomi a žádný takový obecný závěr nedělají. Jejich závěr je ten, že Sandelův myšlenkový experiment nemůže sám o sobě ospravedlnit to, že embrya nemají žádný morální status, a že je morálně přípustná jejich destrukce za účelem výzkumu.

Nicméně pokud podpoříme Sandelův myšlenkový experiment našim závěrem, podle kterého lidská embrya nemají morální státu, ale pouze morální hodnotu, pak se nám intuitivně ukáže, jak malou mají embrya morální hodnotu ve srovnání s osobami. Pokud totiž embrya nemají morální status, pak je situace hořící IVF kliniky lépe srovnatelná se situací etiky kmenových buněk. Jestliže v případě hořící IVF kliny zachráníme raději malou holčičku než deset tisíc embryí, pak si v případě etiky kmenových buněk vybereme raději potenciální uzdravení nemocných lidí, než embrya uskladněná kryokonzervací na nekonečně dlouhou dobu.¹¹⁰

¹¹⁰ Může být však namítnuto, že u hořící IVF kliniky se při rozhodnutí zachránit holčičku nejedná o záměrné zabití embryí, ale o „vedlejší důsledek v případě omezených zdrojů, konfliktů či preference jednoho pacienta vůči druhému na základě jejich zdravotního stavu.“ George, R. P.; Tollefsen, Ch.: *Embryo: obrana lidského života*. Unhošť: Lepanto, 2011, s. 127. Nicméně pokud platí morální distinkce mezi *letting die* a *killing*, pak pouze u osob, nikoli u ne-osob. Navíc zde se zde neobjevuje obdobný konflikt jako mezi jedním pacientem a druhým, ale mezi osobou a ne-osobou.

Lidská embrya díky jejich zájmu 2 nejsou žádné věci, a proto s nimi nemůžeme zacházet, jak se nám zlíbí. Mají jistý respekt díky tomu, čím jsou – vyvíjející se rané lidské bytosti. Embryo si zaslouží „vážnou morální ohleduplnost jako vyvíjející se forma lidského života.“¹¹¹ Tento respekt k nim však neznamena jejich nedotknutelnost, ale klade na nás určitá omezení jejich použití. Lidská embrya si zaslouží úctu, a proto je například nevylejeme do výlevky, ale použijeme k morálně významným účelům. Obdobný závěr činí i Steinbock:

Respekt k embryím vylučuje frivolní nebo triviální použití, takové jako použití lidských embryí k vytvoření šperků nebo kosmetiky. [...] Nicméně respekt k lidskému životu nevylučuje významný výzkum, který může léčit devastující onemocnění nebo zachránit životy – vlastně, přesně naopak.¹¹²

Hodnota výzkumu na hESC tedy ospravedlňuje ničení lidských embryí, která mají vnitřní morální hodnotu, zatímco například možnost pitvat lidská embrya při hodinách biologie díky této vnitřní morální hodnotě není ospravedlněna.

3.1 „Vytvořené“ vs. „nadbytečné“ embryo

Existuje morální rozdíl mezi embryi vytvořenými speciálně pro vědecké účely a embryi zbylými po asistované reprodukci? Jestliže můžeme využívat „surplus“ embrya pro výzkum na hESC, můžeme pak i vytvářet embrya výhradně určená pro tento výzkum?

Někteří zakazují vytvářet embrya speciálně pro výzkumné účely odvolávající se na princip dvojího účinku (*effectus duplex*), neboli na distinkci úmysl/předvídání (intention/foresight distinction). Říkají, že embrya určená pro léčbu neplodnosti jsou vytvořena za účelem plození, a že existence „surplus“ embryí a jejich případné zničení, je pouze vedlejším účinkem, je nezáměrné. Zatímco vytváření embryí výhradně za účelem výzkumu, je vytváření embryí za účelem jejich zničení, a je tedy záměrné.¹¹³

¹¹¹ Green, R. M.: *The Human Embryo Research Debates: Bioethics in the Vortex of Controversy*. Oxford: Oxford University Press, 2001, s. 92.

¹¹² Steinbock, B.: „Moral Status, Moral Value, and Human Embryos: Implications for Stem Cell Research“. IN: Steinbock, B., ed.: *The Oxford handbook of bioethics*. New York: Oxford University Press, 2007, s. 437.

¹¹³ FitzPatrick, W.: „Surplus embryos, nonreproductive cloning, and the intend/foresee distinction“. *Hastings Cent Rep*, 33, 2003, s. 30.

Doktrína dvojího účinku umožňuje takové činnosti, ve kterých je smrt chápána jako nezamýšlený vedlejší efekt. V úmyslu jednajícího je tedy dobrý efekt, nikoliv špatný. Jako příklad můžeme uvést distinkci *letting die/killing* využívanou v morálním dilematu eutanazie. Uvádí se v ní, že lékař nesmí nikdy pacienta usmrtit (*killing*) – nesmí provést eutanazii, může však upustit od jeho další léčby, nebo jeho dosavadní léčbu ukončit – může tedy provést *letting die*. Smrt pacienta je pak vedlejším nezamýšleným účinkem lékařova jednání. Jeho úmyslem je totiž utišit pacientovu bolest, nikoli provést eutanazii.

Lze však princip dvojího účinku použít k zákazu vytváření embryí speciálně pro výzkum na hESC? Nikoliv. Protože neplatí, že použití „surplus“ embryí pro výzkum je pouhým nezamýšleným důsledkem původního záměru, asistované reprodukce. Nezamýšleným důsledkem je v tomto případě totiž generování surplus embryí, nikoli výzkum na těchto embryích. Experimentování je pak novou akcí, která musí být ospravedlněna na jiném základu než na principu dvojího účinku.

Dále se objevila snaha zakázat vytváření embryí pouze za účelem výzkumu z toho důvodu, že zatímco „surplus“ embrya byla vytvořena primárně pro asistovanou reprodukci, tak embrya vytvořená primárně za účelem zničení jsou chápána jako pouhé objekty.¹¹⁴ Toto odůvodnění by však znamenalo připisovat embryím něco jako kantovský respekt: nemůžeme je vytvářet, protože jsou účely samy o sobě, a proto se k nim nesmíme chovat jako k prostředkům. Nicméně došli jsme k závěru, že embrya, ač mají vnitřní morální hodnotu, mohou být použita pro morálně významné účely. Vytváření embryí pro asistovanou reprodukci je takový morálně významný účel, protože se prostřednictvím jí mohou neplodné páry stát rodiči. Nicméně mnoho embryí, které jsou v tomto případě vytvářeny, nejsou nakonec využity, a tak jsou odsouzeny ke zmrazení a zničení. Takže je ničení embryí stejně tak součástí asistované reprodukce jako vytváření embryí. „Surplus“ embryo darované pro výzkum na hESC je chápáno jako objekt úplně stejně jako embryo vytvořené speciálně pro tento výzkum. Proto by mělo být dovoleno vytváření embryí za účelem výzkumu.¹¹⁵

¹¹⁴ National Bioethics Advisory Commission: *Ethical Issues in Human Stem Cell Research*. Rockville, 1999, s. 56.

¹¹⁵ Steinbock, B.: „Moral Status, Moral Value, and Human Embryos: Implications for Stem Cell Research“. IN: Steinbock, B., ed.: *The Oxford handbook of bioethics*. New York: Oxford University Press, 2007, s. 438.

Podle Katrien Devolder bychom měli odmítnout morální rozdíl mezi „vytvořeným“ a „surplus“ embryem. Jakmile totiž jednou přijmeme používání „surplus“ embryí pro embryo-destruktivní výzkum, pak konzistence vyžaduje, abychom akceptovali také vytváření embryí výhradně pro účely tohoto výzkumu.¹¹⁶ Jestliže můžeme používat „surplus“ embrya pro výzkum na hESC, protože je to hodnotné z tohoto důvodu, že tento výzkum má potenciál prodlužovat a zlepšovat životy nemocných lidí, pak nic nebrání v tom vytvářet embrya speciálně pro tento výzkum.

Nicméně embrya jsou rané vyvíjející se lidské bytosti, a proto mají vnitřní morální hodnotu, a tak bychom s nimi měli zacházet s náležitým respektem. Tato morální hodnota nás podle mého váže k tomu, že budeme k výzkumu na hESC využívat embrya, který tu už máme, tedy embrya zbylá z asistované reprodukce, a nikoli „zbytečně“ vytvářet nová embrya jen za účelem výzkumu.

3.2 *Slippery slope argument*

Argument kluzkého svahu (*Slippery slope argument*) se užívá za účelem narušení nebo zastavení diskuse v některých kontroverzních právních, etických a politických otázkách. Ve své základní podobě má argument kluzkého svahu následující podobu:

1. Zavedení praxe A je morálně přijatelné.
2. Zavedení praxe A nicméně může vést k zavedení praxe B.
3. Praxe B je morálně zavrženíhodná.

Proto

4. bychom neměli zavést praxi A.¹¹⁷

Praktická ukázka tohoto argumentu:

1. Dobrovolná eutanazie (*voluntary euthanasia*) je morálně přijatelná.
2. Zavedení dobrovolné eutanazie nicméně může vést k zavedení nedobrovolné eutanazie (*nonvoluntary euthanasia*).
3. Nedobrovolná eutanazie je morálně zavrženíhodná.

¹¹⁶ Devolder, K.: *The Ethics of Embryonic Stem Cell Research*. Oxford: Oxford University Press, 2015, s. 75-76.

¹¹⁷ Holm, S.; Takala, T.: „High hopes and automatic escalators: a critique of some new arguments in bioethics“. *J Med Ethics*, 33, 2007, s. 3.

Proto

4. bychom neměli zavést dobrovolnou eutanazii.¹¹⁸

Tento argument se nás snaží přesvědčit, že i když je praxe A sama o sobě morálně přijatelná (nebo alespoň ne tak špatná jako praxe B), může praktikování této praxe „sklouznout“ k praktikování praxe B, jejíž špatnost je však tak vysoká, že by raději z preventivních důvodů neměla být praktikována praxe A. Argument je tedy založen na predikci jisté události B, která vyplyne z události A nebo z jisté série událostí plynoucí z události A (A povede k sérii $A_1 - A_n$, která povede k B). Argument kluzkého svahu je tedy kauzální.¹¹⁹ Jde zde o kauzální vztah mezi určitou situací (praxí) a jejími případnými následky, z nichž některé jsou nebezpečné či nežádoucí.

Konkrétní užití argumentu kluzkého svahu může být zpochybněno buď nedostatečným prokázáním kauzálního vztahu mezi praxemi A a B (kauzální řetězec neexistuje nebo je nepravděpodobný), nebo zpochybněním toho, zda je vůbec morálně nežádoucí praxe B.

Nedostatečné prokázání kauzálního vztahu. Argument kluzkého svahu pouze predikuje budoucí stav věcí, a proto nemůže být ze své podstaty logicky nutný. Může být pouze hypotetický. Jeho pravděpodobnost závisí na míře evidence, která argument zdůvodňuje (obvykle statistická zjištění nebo historická zkušenost). Tento argument nemůže předvídat nutný vztah, ale pouze predikovat, co se s určitou pravděpodobností stane. Bez odůvodněné evidence tedy nemůže sloužit konkrétní užití argumentu kluzkého svahu jako legitimní argumentace.

Použití argumentu kluzkého svahu za účelem zákazu interrupce (asistované reprodukce, embryo-destruktivního výzkumu). Pokud dovolíme interrupce do určitého týdne vývoje těhotenství, nebude možné zabránit povolení interrupcí v dalších týdnech vývoje. Ze stejného důvodu nebude možné zamezit ani interrupcím na konci těhotenství. Odtud to bude jen krůček k povolení neonatální eutanazie těžce postižených novorozenců, což nakonec povede k povolení infanticidy zdravých novorozenců.

¹¹⁸ Obdobně s interrupcí jako praxí A a infanticidou jako praxí B.

¹¹⁹ Existují i odlišné typy argumentu kluzkého svahu. Viz. Walton, D.: *Slippery Slope Arguments*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

Zastánci posvátnosti života se zde ohánějí skutečností, že jaký morální status dáme embryím a raným plodům, bude mít vliv na to, jakou hodnotu budeme dávat lidskému životu vůbec. Praxe, kterou provádíme nyní, může sklouznout až k nacistické genocidě. Obvykle nám však k podobným argumentům není dodána žádná empirická evidence. Argument tak slouží pouze k vytvoření mlhavé analogie naší praxe s praxí nacismu.

Argument kluzkého svahu je chybnou argumentací známou jako falešné dilema. Buď interrupce a kluzký svah, nebo žádná interrupce a žádný kluzký svah. Vůbec se zde nepřihlíží k nějaké rozumné střední cestě, kterou by byla státní regulace této činnosti, tedy její omezení zákony a její následná kontrola. Případná neonatální eutanazie těžce nemocných novorozenců (například děti narozené s rozštěpem páteře, nebo anencefaličtí novorozenci), by neměla vést k povolení možné infanticidy jakéhokoliv novorozence.¹²⁰

Někteří s nacistickou genocidou srovnávají dokonce naši současnou praxi. Při různých protestech proti interrupcím lze vidět nápisy genocida spolu s obrázky potracených plodů, přičemž těsně vedle nich visí obrázky pracovních nástrojů doktora Josefa Mengeleho. Nacistickou kartu vytahuje například i Marek Vácha. Ten mezi argumenty proti asistované reprodukci, ve které se při metodě IVF embrya současně vytváří a ničí, uvádí, že „[p]odle některých názorů se tak selekce z osvětimské rampy jen přenesla na laboratorní stoly.“¹²¹

Analogie mezi naší současnou demokratickou Českou republikou a nacistickým Německem je však nadměrně chybná. Nacistický program byl uskutečněním vyhlazování lidí, kteří nesplňovali specifická rasová kritéria nacistické ideologie. Naše současná historická a politicko-morální situace je však naprosto odlišná.¹²²

¹²⁰ Mezi infanticidou zdravých novorozenců a neonatální eutanazií těžce nemocných pacientů existuje podstatný rozdíl. O užívání neonatální eutanazie v některých zemích viz.: Rebagliato, M.; Cuttini, M.; Broggin, L; et al.: „Neonatal End-of-Life Decision Making: Physicians' Attitudes and Relationship With Self-reported Practices in 10 European Countries“. *Jama*, 2000, 284, 19.

¹²¹ Vácha, M. O.; Königová, R.; Mauer, M.: *Základy moderní lékařské etiky*. Praha: Portál, 2012, s. 186.

¹²² Singer, P.: *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993, s. 213-217. Harris, J.: *The Value of Life: An Introduction to Medical Ethics*. London: Routledge, 1985, s. 30-33. Odlišnost těchto historických situací jsem se snažil znázornit uvedením tří příběhů v podkapitole 2.1. Lze zde vidět kontrast mezi přístupem nacistů v druhém příběhu a našim přístupem ve třetím příběhu.

4 Závěr

Cílem této diplomové práce bylo argumentační podložení našeho současného zacházení s lidskými embryi (např. jejich užívání v asistované reprodukci nebo jejich použití ve výzkumu kmenových buněk). Ospravedlnit naše nakládání s lidskými embryi jsem se nažil zjištěním toho, jestli je lidské embryo osobou. Jestli bychom mu měli přiřknout nedotknutelné právo na život. Morální status embrya jsem řešil pomocí morální diference mezi *human being* a *human person*. Představeny byly dvě antagonické skupiny argumentů.

Pozice ontologického personalismu, podle které status osoby náleží lidským bytostem, protože jsou lidskými bytostmi, tedy ve všech stádiích jejich existence. V podkapitolách náležících této pozici jsem uvedl dvě hlavní kritéria osobnosti. Za první druhové kritérium osoby, podle kterého všichni členové druhu *Homo sapiens*, mají plný morální status a osobnostní práva. Ukázal jsem, že druhové členství *Homo sapiens* není nutnou ani postačující podmínkou k získání morálního statusu osoby, protože jedinec by měl být osobou díky tomu, že vlastní jisté osobu-činící charakteristiky, a nikoli proto, že patří do jisté genealogické linie. Za druhé genetické kritérium osoby, podle kterého je lidským jedincům vrozená základní kapacita, kterou mají od počátku jejich existence. Tato kapacita zapřičiňuje u těchto jedinců vývoj osobu-činících charakteristik. Lidský jedinec je díky tomu osobou už od okamžiku početí, a nikoli až když se mu dostatečně vyvinou osobu-činící charakteristiky. Ukázal jsem mimo jiné, že genetické kritérium osoby je morálně nezdůvodnitelné, protože by nemělo být morálně relevantní vlastnění určité kapacity (DNA), ale reálná dispozice projevit tuto kapacitu.

Dále byla popsána pozice empirického funkcionalismu, podle které lidské bytosti status osoby získávají, mohou o něj za svého života také přijít, nebo jej vůbec nemít. Byly zde načrtnuty základní problémy této pozice a bylo poukázáno na jejich možné řešení. Následně byla nabídnuta vlastní koncepce kritéria osobnosti, podle které lidské embryo není osobou a nemá morální status, protože nemá osobu-činící charakteristiky „potenciálně k dispozici“, ale pouze „geneticky potenciálně k dispozici“. Zastávám totiž jako morálně přijatelnější „dispozicionalismus“, podle kterého bytost je osobou okamžitě, jakmile má schopnost uvést osobu-činící charakteristiky do praxe, tj. až když

tyto charakteristiky aktualizovala a je stále schopná je nadále uvádět do praxe. Z tohoto důvodu se tedy kloním k tomu názoru, že existuje rozdíl mezi *human being* a *human person*. Ne-osoby jsou od osob odděleny prahem. Embrya díky tomu, že leží pod tímto prahem, nejsou osoby a nemají morální status, který by jim přiřkl nedotknutelné právo na život.

Nicméně dále jsem se snažil ukázat, že bychom se přesto k lidským embryím díky tomu, že jsou vyvíjející se rané lidské bytosti, měli chovat podle náležitého respektu. Vnitřní hodnota lidských embryí klade určitá omezení jejich použití. Lidská embrya si díky tomu zaslouží jistou úctu, a tak je můžeme používat jen k morálně významným účelům, například k výzkumu kmenových buněk. Díky této vnitřní hodnotě lidských embryí bychom měli spíše používat k výzkumu kmenových buněk nadbytečná embrya zbylá z asistované reprodukce. Neměli bychom tak „zbytečně“ vytvářet nová embrya speciálně pro tento výzkum.

Seznam použité literatury

- Annas, G.: „A French Homunculus in a Tennessee Court“. IN: *Hastings Center Report*, 1989, s. 20–22.
- Baertschi, B.: „The question of the embryo’s moral status“. *Bioethica Forum*, 1, 2, 2008, s. 76 – 80.
- Bortolotti, L.: „Disputes Over Moral Status: Philosophy and Science in the Future of Bioethics“. *Health Care Analysis*, 15, 2, 2007, s. 153-158.
- Brázda, R.: „Problém osoby a identity v etice aneb od identity k osobě a zpět“. IN: *Sborník prací filozofické fakulty Brněnské univerzity*. Brno: Masarykova univerzita, 2001, s. 61-73.
- Buber, M.: *Problém člověka*. Praha: Kalich, 1997.
- Carlson, B. M.; Kantaputra, P. N.: *Human embryology and developmental biology*. Philadelphia: PA Elsevier/Saunders, 2014.
- Claridge, M.; Dawah, H.; and Wilson, R.; eds.: *Species: The Units of Biodiversity*. London: Chapman and Hall, 1997.
- Černý, D. a kol.: *Lidské embryo v perspektivě bioetiky*. Praha: Wolters Kluwer Česká republika, 2011.
- Damschen, G.; Schönecker, D.: „Saving Seven Embryos or Saving One Child? Michael Sandel on the Moral Status of Human Embryos“. *Journal of Philosophical Research*, 32, 2007, s. 239-245.
- DeGracia, D.: „Moral Status as a Matter of Degree?“. *The Southern Journal of Philosophy*, 2, 2008, s. 181-198.
- Devolder, K.: *The Ethics of Embryonic Stem Cell Research*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Doležal, A.; Černý, D. Doležal, T.: *Kmenové buňky: etické a právní aspekty výzkumu*. Praha: Ústav a práva AV ČR, 2013.

Ereshefsky, M.: "Species". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2010 Edition, Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/species/>.

Feinberg, J.: „Abortion“. IN: Reagan, T. ed.: *Matters of Life and Death*. New York: Random House, 1986, s. 256-293.

FitzPatrick, W.: „Surplus embryos, nonreproductive cloning, and the intend/foresee distinction“. *Hastings Cent Rep*, 33, 2003, s. 29-36.

Foucault, M.: *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann & synové, 2003.

George, R. P.; Tollefsen, Ch.: *Embryo: obrana lidského života*. Unhošť: Lepanto, 2011.

Green, R. M.: *The Human Embryo Research Debates*. New York: Oxford University Press, 2001.

Guenin, L. M.: „The Nonindividuation Argument against Zygotic Personhood“. *The Royal Institute of Philosophy*, 82, 2007, s. 463-503.

Gunnarson, L.: „Great Apes and the Severely Disabled Moral Status and Thick Evaluative Concepts“. *Ethical Theory and Moral Practice*, 11, 2008, s. 305–326.

Harris, J.: *The Value of Life: An Introduction to Medical Ethics*. London: Routledge, 1985.

Holm, S.: „Embryonic stem cell research and the moral status of human embryos“. *Reprod Biomed Online*, 10, 1, 2005, s. 63-67.

Holm, S.; Takala, T.: „High hopes and automatic escalators: a critique of some new arguments in bioethics“. *J Med Ethics*, 33, 2007, s. 1-4.

Hull, D.: „A Matter of Individuality“. *Philosophy of Science*, 45, 1978, s. 335–360.

Hull, D.: „The Effect of Essentialism on Taxonomy: Two Thousand Years of Stasis“. *British Journal for the Philosophy of Science*, 15, 1965, s. 314–326.

Ide, P.: *Je zygota lidskou osobou?*. Praha: Triton, 2012.

Jaworska, A.; Tannenbaum, J.: "The Grounds of Moral Status". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2013 Edition, Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/grounds-moral-status/>.

Jones, D. G., Telfer, B.: „Before I was an embryo, I was a pre-embryo: or was I?“. *Bioethics*, 9, 1995, s. 32-49.

Korein, J.: "Ontogenesis of the Brain in the Human Organism: Definitions of Life and Death of the Human Being and Person." *Advances in Bioethics*, 2, 1997, s. 1–74.

Kuře, J.: „Lidské embryonální kmenové buňky: možnosti řešení morálního dilematu.“ IN: Černý, D., ed., Doležal A., ed.: *Etické a právní aspekty výzkumu kmenových buněk: sborník z konference konané dne 18.5.2013 v Praze*. Praha: Ústav státu a práva AV ČR, 2013, s. 31-41.

Lee, P., and George R. P.: „Human Embryo Liberation: A Reply to Peter Singer“. <http://www.nationalreview.com/article/216588/human-embryo-liberation-patrick-lee-robert-p-george>

Lee, P.; George, R. P.: „The Wrong of Abortion“. IN: Cohen, A. I.; Wellman, C. H.: *Contemporary Debates in Applied Ethics*. Blackwell Publishing, 2005, s. 13-26.

Liao, S. M.: „Rescuing Human Embryonic Stem Cell Research: The Blastocyst Transfer Method“. *American Journal of Bioethics*, 5, 6, 2005, s. 8-16.

Liao, A. M.: „The Basis of Human Moral Status“. *Journal of Moral Philosophy*, 7, 2, 2010, s. 159-179.

McMahan, J.: „Challenges to Human Equality“. *The Journal of Ethics*, 12, 2008, s. 81–104.

McMahan, J.: *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life*. Oxford University Press, 2002.

Mulgan, M.: „Critical Notice of The Ethics of Killing“. *Canadian Journal of Philosophy*, 34, 2004, s. 443–460.

National Bioethics Advisory Commission: *Ethical Issues in Human Stem Cell Research*. Rockville, 1999.

Nelkin D., Lindee, M. S: *The DNA Mystique: The Gene as a Cultural Icon*. New York: W. H. Freeman, 1995.

Rebagliato, M.; Cuttini, M.; Broggin, L; et all.: „Neonatal End-of-Life Decision Making: Physicians' Attitudes and Relationship With Self-reported Practices in 10 European Countries“. *Jama*, 284, 19, 2000.

Robertson, T.; Atkins, P.: "Essential vs. Accidental Properties". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2013 Edition, Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/essential-accidental/>.

Sadler, T. W.: *Langmanova lékařská embryologie*. Praha: Grada, 2011.

Sagoff, M.: „Nature and Human Nature“. IN: Baillie, H. W., Casey, T. K.: *Is Human Nature Obsolete? Genetics, Bioengineering, and the Future of the Human Condition*. Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 2005, s. 67-98.

Sandel, M.: „The Ethical Implications of Human Cloning“. *Perspectives in Biology and Medicine*, 48, 2, 2005, s. 241-247.

Scanlon, T. M.: *What We Owe to Each Other*. Cambridge, Mass.: Belknap Press, 1998.

Scheler, M.: *Místo člověka v kosmu*. Praha, 1968.

Siegel, A.: „Ethics of Stem Cell Research“. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2016 Edition, Edward N. Zalta (ed.). <http://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/stem-cells/>.

Singer, P.: *Osvobození zvířat*. Praha: Práh, 2001.

Singer, P.: *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Singer, P.: „Speciesism and Moral Status“. *Metaphilosophy*, 40, 2009, s. 567–581.

Sober, E.: „Evolution, Population Thinking and Essentialism“. *Philosophy of Science*, 47, 1980, s. 350–383.

Steinbock, B.: „Moral Status, Moral Value, and Human Embryos: Implications for Stem Cell Research“. IN: Steinbock, B., ed.: *The Oxford handbook of bioethics*. New York: Oxford University Press, 2007, s. 416-440.

Takahashi, K. *et al.*: „Induction of Pluripotent Stem Cells from Adult Human Fibroblasts by Defined Factors“. *Cell*, 131, 2007, s. 861–872.

Tooley, M.: „Personhood“. IN: Kuhse, H., Singer, P.: *A companion to Bioethics*. Blackwell Publishing Ltd, 2009, s. 129-139.

Townley, C.: „Animals and Humans: Grounds for Separation?“. *Journal of Social Philosophy*, 41, 2010, s. 512–526.

Vácha, M. O.; Königová, R.; Mauer, M.: *Základy moderní lékařské etiky*. Praha: Portál, 2012.

Walton, D.: *Slippery Slope Arguments*. Oxford: Clarendon Press, 1992.

Williams, B.: „The Human Prejudice“. *Philosophy as a Humanistic Discipline*, Princeton: Princeton University Press, 2006, s. 135–152.