

UNIVERZITA KARLOVA
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra teologické etiky a spirituální teologie

Věra Halabicová

**Lidské embryo v perspektivě technik
reprodukční medicíny
Od kdy člověk začíná být lidskou osobou?**

Disertační práce

Vedoucí práce: Doc. PhDr. Libor Ovečka, ThDr.

Praha 2017

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Římě dne 22. listopadu 2016

Bibliografická citace

Lidské embryo v perspektivě technik reprodukční medicíny. Od kdy člověk začíná být lidskou osobou? Disertační práce; Věra Halabicová; Vedoucí práce: Doc. PhDr. Libor Ovečka, ThDr.

Anotace

Název: Lidské embryo v perspektivě technik reprodukční medicíny. Od kdy člověk začíná být lidskou osobou?

Ve své práci vycházíme z problémů, které ve většině případů přivádějí mnohé lidi k tomu, aby se uchýlili k reprodukční medicíně, a které všeobecně označujeme jako problémy s neplodností. Jenže při některých technikách reprodukční medicíny dochází až k 80% ztrátám lidských embryí. V povědomí mnoha lidí je lidské embryo chápáno jenom jako shluk buněk. Jenže, jde skutečně jenom o shluk buněk nebo již jde o člověka v počáteční fázi lidského vývoje? Pokud by již šlo o člověka, šlo by již také o lidskou osobu, se kterou jsou v naší západní kultuře spojená práva, především právo na život? Mohli bychom pak s čistým svědomím říci, že v případě některých technik reprodukční medicíny jednáme eticky? Svou práci jsme rozdělili do šesti kapitol. V první a druhé kapitole se krátce seznámíme s problematikou neplodnosti, s technikami reprodukční medicíny, s vývojem lidského embrya a s manipulací s embryí v průběhu některých technik. Ve třetí kapitole představíme dva hlavní etické modely v naší kulturní oblasti, které mají odlišný pohled na statut lidského embrya. Ve čtvrté kapitole se podíváme, jak k otázce počátku lidského života a k reprodukční medicíně přistupují některé jiné kultury. V páté kapitole se budeme zabývat otázkou lidské osoby. V šesté kapitole budeme zkoumat, zda již také lidské embryo může být považováno nejen za člověka, ale také za osobu s právy, která osobě náleží. V případě embrya jde o právo na život.

Klíčová slova

Etika, bioetika, Bůh, lidské embryo, člověk, osoba, neplodnost, techniky reprodukční medicíny, bioetické modely, sekulární etika, katolická etika, funkcionalismus, ontologický personalismus, funkcionalistické pojetí osoby, personalistické pojetí osoby.

Abstract

Title: The Human Embryo in the Perspective of Reproductive Medicine. Since when one begins to be a human person?

In this work, we take into account the issues, which in most cases lead many people to resort to the reproductive medicine, which generally is referred to as the infertility problems. But in some techniques, the reproductive medicine loses up to 80% of human embryos. In the minds of many people, the human embryo is seen only as a cluster of cells. However, is it really just a cluster of cells, or is it already a person at an early stage of development? As far as one is already man, is he now also the human being, of whom are in our Western culture related rights, especially the right to life? Could we then say with a clear conscience that with these techniques we are acting ethically?

We dividend our work into six chapters. In the first and second chapter, we will be briefly acquainted with the issues of infertility, of the reproductive medicine techniques, with the development of the human embryo and with handling of the embryos in the course of these techniques. In the third charter, we will present the two major ethical models in our cultural area that have a different point of view on the status of the human embryo. In the fourth chapter, we will look at how to the question of the biginning of human life and of the reproductive medicine are accessing some other cultures. In the fifth chapter, we deal with the question of the human person. In the sixth chapter, we examine whether the human embryo can already be seen not only as a human being but also as a person with the rights, which to the person belongs. In the case of an embryo, it is connected with the right to life.

Keywords

Ethics, bioethics, God, human embryo, human being, person, infertility, reproductive medicine techniques, bioethical models, secular ethics, Catholics ethics, functionalism, ontological personalism, a functionalistic concept of the person, a personalistic concept of the person.

Poděkování

Na prvním místě chci poděkovat Grantové Agentuře Karlovy univerzity (GA UK), že do grantu Karlovy univerzity bylo vybráno toto téma a za důvěru, která mi tím byla prokázána.

Děkuji panu Doc. PhDr. Liboru Ovečkovi, ThDr., za vedení této disertační práce a za veškerou pomoc s jejím vypracováním. Chci samozřejmě poděkovat generální představené Milosrdných sester sv. Karla Boromejského, Matce Bohuslavě Kubačákové, že mi umožnila studium a poskytla čas. Poděkování náleží současně panu rektorovi koleje Nepomucenum v Římě, P. Petru Šikulovi a panu vicerektorovi P. Romanu Czudkovi, že jsem po dobu psaní disertační práce mohla pobývat v Papežské koleji Nepomucenum v Římě. Děkuji také svým spolusestrám v komunitě Papežské koleje, že se mnou sdílely starosti, které studenti obvykle mají. Tímto děkuji také všem, kteří mi poskytli slovo rady nebo povzbuzení.

Obsah

ÚVOD.....	9
1. TECHNIKY REPRODUKČNÍ MEDICÍNY JAKO ODPOVĚĎ NA NEPLODNOST	15
1.1. PROBLÉM NEPLODNOSTI.....	15
1.2. ZÁKLADNÍ PŘEHLED TECHNIK REPRODUKČNÍ MEDICÍNY	19
1.3. TECHNIKY, PŘI KTERÝCH DOCHÁZÍ K OPLODNĚNÍ V TĚLE MATKY.....	20
1.3.1. Krátký přehled z historie umělého oplodnění formou inseminace	21
1.3.2. Umělá inseminace	21
1.3.3. Přenos gamet, Gamete intrafallopian transfer (GIFT).....	23
1.4. TECHNIKY, PŘI KTERÝCH DOCHÁZÍ K OPLODNĚNÍ MIMO TĚLO MATKY.....	23
1.4.1. Z historie umělého oplodnění in vitro	24
1.4.2. Postup technik, při kterých dochází k oplodnění mimo tělo matky.....	25
1.5. NÁHRADNÍ MATEŘSTVÍ.....	29
1.5.1. Ektogeneze, třetí éra reprodukce	31
2. LIDSKÉ EMBRYO	33
2.1. NĚKOLIK POZNÁMEK Z HISTORIE	33
2.2. VÝVOJ LIDSKÉHO EMBRYA	36
2.2.1. Jednobuněčné embryo	36
2.2.2. Od zygoty k blastocystě	37
2.2.3. Od blastocysty k embryonálnímu disku	40
2.2.4. Další vývoj embrya a plodu	40
2.3. MANIPULACE S LIDSKÝMI EMBRYI V SOUVISLOSTI S REPRODUKČNÍ MEDICÍNOU.....	41
2.3.1. Zmražování embryí	42
2.3.2. Preimplantační genetická diagnostika/screening.....	43
2.3.3. Klonování.....	44
2.3.4. Embryonální kmenové buňky	45
2.3.5. Pokusy na embryích	47
2.3.6. Postoje k etickým otázkám, které se týkají embryí	49
3. OTÁZKA SEKULÁRNÍ A KATOLICKÉ ETIKY V ZÁPADNÍM KULTURNÍM	
PROSTŘEDÍ.....	51
3.1. ETICKÉ A BIOETICKÉ MODELÝ.....	51
3.2. CHARAKTERISTICKÉ VLASTNOSTI KATOLICKÉ ETIKY POSVÁTNOСТИ LIDSKÉHO ŽIVOTA.....	55
3.2.1. Na který filozofický směr se odvolává katolická etika?	59
3.2.2. Otázka věčného a přirozeného zákona	60
3.2.3. Jak chápe katolická církev lidskou přirozenost?	61
3.2.4. Deontologický přístup teorie posvátности lidského života.....	63
3.2.5. Morální řád a civilní zákony v etice posvátности lidského života.....	65

3.3.	SEKULÁRNÍ POJETÍ ETIKY.....	67
3.3.1.	Pojem kvality života v sekulárních etikách.....	68
3.3.2.	Sekulární etika ve slabším a silnějším smyslu.....	70
3.3.3.	Vlastnosti sekulárních etik ve slabším a silnějším smyslu.....	72
3.3.3.1.	Přirozený zákon, lidská přirozenost a autonomie člověka z pohledu sekulárních etik.....	72
3.3.3.2.	Otázka disponovatelnosti lidským životem, otázka utrpení a kvality lidského života v pojetí sekulárních etik.....	74
3.3.3.3.	Lidská osoba, pravda a další skutečnosti v pojetí sekulárních etik.....	76
3.4.	EXISTUJE SKUTEČNĚ BIPOLARITA MEZI SEKULÁRNÍ A KATOLICKOU ETIKOU?.....	78
3.5.	JE MOŽNÉ TYTO PROTIKLADY V ETICE PŘEKONAT?.....	80
3.5.1.	Pokusy o sblížení ze strany některých katolických myslitelů.....	82
3.5.2.	Postoj katolické církve.....	83
3.6.	JAK PŘÍSTUPUJÍ TYTO DVA ROZDÍLNÉ VZORY K OTÁZCE PERSONALITY LIDSKÉHO EMBRYA?.....	84
3.6.1.	Podle katolické pozice je embryo chápáno jako osoba.....	84
3.6.2.	Podle sekulární pozice embryo není chápáno jako osoba.....	86
3.7.	MÁ VÍRA V EXISTENCI BOHA SKUTEČNĚ VLIV NA ETIKU A BIOETIKU?.....	87
4.	POČÁTEK LIDSKÉHO ŽIVOTA V POJETÍ NĚKTERÝCH ODLIŠNÝCH KULTUR A NÁBOŽENSTVÍ.....	94
4.1.	NĚKOLIK POZNÁMEK, KTERÉ SE TÝKAJÍ KŘESŤANSKÝCH REFORMOVANÝCH CÍRKVÍ.....	94
4.2.	BUDDHISMUS.....	95
4.3.	ISLÁM.....	98
4.3.1.	Otázka vlití duše a vývoje embrya v islámských pramenech.....	99
4.3.2.	Asistovaná reprodukce pohledem Islámu.....	101
4.3.3.	Problémy, které se týkají embrya.....	105
4.3.4.	Asistovaná reprodukce v některých islámských státech.....	106
4.4.	JUDAISMUS.....	107
4.4.1.	Počátek lidského života v pojetí judaismu.....	107
4.5.	HINDUISMUS.....	109
5.	ČLOVĚK JAKO OSOBA.....	112
5.1.	VÝVOJ POJMU OSOBY.....	112
5.1.1.	Pojetí lidské osoby ve starém Řecku a Římě.....	113
5.1.2.	Vývoj pojmu osoby v průběhu dějin křesťanství.....	114
5.2.	JAK CHÁPAT ČLOVĚKA JAKO OSOBU?.....	118
5.2.1.	Funkcionalistické pojetí člověka.....	119
5.2.2.	Osoba podle funkcionalistického pojetí.....	122
5.2.3.	Funkcionalistické teorie osoby a lidské embrya.....	123
5.2.3.1.	Některé teorie nebo definice osoby kladou důraz na individualitu.....	123
5.2.3.2.	Teorie, které kladou důraz na některé další biologické a psychosociální vlastnosti.....	124
5.2.3.3.	Rozlišení mezi pouhým člověkem a osobou.....	126

5.2.4.	Osoba v pojetí několika představitelů sekulární linie.....	127
5.2.4.1.	Hugo Tristiam Engelhardt a sekulární pojetí osoby.....	128
5.2.4.2.	Osoba v pojetí Petera Singera.....	130
5.2.4.3.	Maurizio Mori, potrat a morálka.....	133
5.2.5.	Je funkcionalistické pojetí osoby správné?	140
5.2.6.	Bytí, které je založeno na podstatě.....	142
5.2.7.	Osoba a ontologický personalismus ve filozofii bytí	143
5.2.8.	Vize ontologického personalismu	145
6.	LIDSKÉ EMBRYO JAKO OSOBA	149
6.1.	CHARAKTERISTICKÉ VLASTNOSTI RANÉHO EMBRYA	149
6.2.	VÝVOJOVÉ FÁZE LIDSKÉHO EMBRYA A OTÁZKA JEHO PERSONALITY	151
6.3.	OTÁZKA LIDSKÉ DUŠE.....	158
6.3.1.	Pojetí duše a otázka animace ve starém Řecku a na počátku křesťanství	159
6.3.2.	Otázka doby animace před sv. Tomášem Akvinským	161
6.3.3.	Tomášovo pojetí doby animace.....	162
6.3.4.	Otázka doby animace po Tomáši Akvinském	163
6.3.5.	Může mít doba animace vliv na etické otázky?.....	164
6.4.	MOŽNOST POTENCIONALITY LIDSKÉ OSOBY	168
6.4.1.	Embryo je podle personalistického pojetí osobou.....	169
6.5.	DŮSTOJNOST LIDSKÉ OSOBY	170
	ZÁVĚR.....	174
	POUŽITÉ ZKRATKY.....	182
	BIBLIOGRAFIE.....	183
	ČASOPISY	185
	DOKUMENTY MAGISTERIA A PODOBNÉ ZDROJE.....	186
	ENCYKLOPEDIE A SLOVNÍKY	187
	ELEKTRONICKÝ ZDROJ	188

Úvod

V posledních letech se neustále zdokonalují technologie na poli reprodukční medicíny. Zvláště ve vyspělých západních zemích jde tento technický pokrok ruku v ruce se zvyšujícím se jevem neplodnosti, která se týká jak jednotlivých osob, tak manželských dvojic. Mnozí lidé hodnotí pozitivně téměř všechny techniky, které reprodukční medicína nabízí a mnozí také využívají její služby. Jen v České republice můžeme na internetových stránkách napočítat na 40 center asistované reprodukce. Touha mít dítě je hluboce lidskou touhou, která je vepsána prakticky do každého člověka. Každý člověk tíhne stát se matkou nebo otcem. Tato touha je přímo fyziologicky vázána na manželství, proto nikdo nemůže pochybovat o tom, že je velice bolestné čelit skutečnosti nemít možnost přivést dítě na svět.

Někteří lidé dokonce považují reprodukční medicínu za téměř rovnocennou alternativu přirozeného početí. Někdy nemusí hrát roli ani neplodnost, ale subjektivní faktory a individuální zájmy. V zemích, ve kterých tomu zákony nebrání, využívají služeb reprodukční medicíny ženy, které žijí bez partnera a lidé homosexuálně orientovaní. Nemusí hrát roli ani věk ženy, známe z médií, že některé starší ženy se díky těmto technikám staly matkami. Pro někoho nemusí být problémem ani to, že matkami se mohou stát vdovy, které jsou oplodněny gametami zemřelého manžela, kdy gamety byly uchvány ve zmražené podobě v semenné bance. Též se nabízí možnost využít náhradní mateřství a zkoumají se možnosti ektogeneze. Zmíněné pojmy osvětlíme v průběhu práce. Lidé, kteří jsou otevření pro tyto technické možnosti, zdůrazňují jako jediné omezení, smysl pro odpovědnost s tím, že neexistuje nějaký empirický důkaz eventuálního poškození pro novorozence v důsledku toho, že byl oplodněn gametou dárce nebo že chybí jeden z rodičů nebo že dítě má oba rodiče stejného pohlaví nebo že má rodiče staré. Tito lidé tvrdí, že je lepší, když se dítě narodí, i když má jen jednoho rodiče nebo homosexuální rodiče, než kdyby se nenarodilo.

Když se hovoří o technikách reprodukční medicíny, obrací se pozornost k dosaženým úspěchům a počtům dětí, které se narodily pomocí těchto technik. Do tohoto počtu však nejsou započítána embrya, která nejsou určena k tomu, aby se také mohla dále vyvíjet. Tento problém se týká především technik, při kterých dochází

k oplodnění mimo tělo matky. Instrukce *Dignitas personae*¹ hovoří o 80% embryích a italská lékařka a etička, Maria Luisa Di Pierto, dokonce píše o 95% embryích,² která čeká tento úděl. Mnoho embryí, která jsou při technikách reprodukční medicíny oplodněna mimo tělo matky, nejsou do matky přenesena, ale jsou zmražována, provádí se na nich výzkum, jsou používána k pokusům a tím jsou zničena nebo jsou odstraněna přímo. Co se týká zmrazování embryí, dnes se dokonce hovoří o celé zmražené generaci. Takto je přístup k technikám reprodukční medicíny nadřazen nad ztráty a eliminaci mnoha embryí. Může ovšem také docházet k tomu, že jsou lidská emrya vytvářena jenom pro výzkumné účely.

Mnozí lidé jsou ochotni ospravedlnit tyto vysoké ztráty embryí a považovat je za daň, která se musí zaplatit, aby bylo dosaženo cíle, kterým je narození dítěte. Jenže, je etické takto s lidskými embryi zacházet? V průběhu práce ve zdravotnictví jsme měli možnost se opakovaně setkávat s názorem, že embrya, zvláště v počátečním stádiu vývoje, jsou považována jenom za *shluk buněk*, že *tam zatím ještě o nic nejde*. Také z medicíny víme, že dochází k vysokým přirozeným ztrátám embryí. Jenže mohou se eticky omluvit vědomě připuštěné ztráty embryí tím, že také normálně dochází k jejich vysokým ztrátám? Mravně přece nehodnotíme přírodní události na rozdíl od morálního jednání člověka. Neplatí tady spíše, že když odstraníme konkrétní lidské embryo, zabráníme tím, aby se jednou narodil konkrétní člověk?

Otázky kolem lidských embryí začaly být více aktuální po tom, co se v červenci 1978 narodilo první dítě, které bylo oplodněno technikou *in vitro*. V této souvislosti si také my pokládáme otázku, o co vlastně jde, když se řekne *lidské embryo*. Opravdu *tam zatím ještě o nic nejde*, snad jenom o *shluk buněk*, o biologický materiál? Nebo již jde o člověka v počátečním stádiu vývoje? Takto si pokládáme otázku po statutu lidského embrya. Jenže pokud by již opravdu šlo o člověka, i když v rané fázi vývoje, šlo by již současně také o lidskou osobu? Nebo může již sice jít o člověka v počátečním stádiu vývoje, ale ne ještě o osobu? Může být některý člověk člověkem a ne osobou? Pokud již je člověkem a ještě není osobou, od kdy se osobou stane? Co člověk potřebuje k tomu,

¹ Srov. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE. Istruzione: Dignitas personae: su alcune questioni di Bioetica, 14. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2008, s. 18.

² Technika oplodnění *in vitro* s přenosem embryí do těla matky (FIVET), má 19-22% úspěšnost v narozených dětech, jde tak o 5% embryí z celkového počtu oplodněných embryí, 95% embryí není použito. Srov. DI PIETRO, Maria Luisa. Bioetica e famiglia. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2008, s. 168.

aby se jednou osobou stal? A vůbec, od kdy člověk začíná být osobou? Položené otázky se mohou zdát skoro nesmyslné, jenže pokud by lidské embryo již skutečně bylo člověkem a také osobou, jednali bychom eticky, kdybychom vědomě připouštěli tak vysoké ztráty embryí? Uvědomujeme si při tom, že s osobou je v našem západním kulturním myšlení spojena určitá ochrana a práva, zvláště právo na život.

Pokud by embryo bylo nějakou dobu jenom věcí neboli shlukem buněk a ne člověkem v počáteční fázi vývoje, mohli bychom s čistým svědomím před autoritou vědy, filozofie, biologie a etiky prohlásit, že my lidé, jsme nějakou dobu byli jenom věcí neboli shlukem buněk? Co si máme myslet o pravdivosti vědy v případě prohlášení Tkáňové direktivy Evropské Unie, která stanovila nejnovější názor na statut lidského embrya, o kterém říká že „embryo má, ve fázi před ET (embryotransferem), statut léčebného buněčného přípravku?“³ Jaký a v čem je pak rozdíl mezi statutem lidského embrya, které bylo počato přirozenou cestou a embryem, které bylo oplodněno technikou reprodukční medicíny? V tom, že jedno je shlukem buněk a druhé je léčebným buněčným přípravkem? Takže člověk, který byl počat přirozenou cestou, se vyvinul ze shluku buněk, zatímco ten, který byl oplodněn určitou technikou reprodukční medicíny, z léčebného buněčného přípravku? Nebo mají obě embrya statut léčebného buněčného přípravku? V tom případě jsme se také my všichni vyvinuli z léčebného buněčného přípravku? Nebo byl nejdříve v jednom případě shluk buněk a ve druhém léčebný buněčný přípravek a pak někdy později jsme z toho vznikli my? Nejde Tkáňové direktivě Evropské Unie o manipulaci veřejným míněním a o manipulaci se svědomím lidí? Jaké jsou za tím zájmy? Ekonomické?

Pokud jde v této věci o manipulaci veřejným míněním a po případě o manipulaci se svědomím lidí, můžeme ještě věřit vědě? Kde ještě jinde jsme manipulováni a při tom si myslíme, že jde o skutečnou vědu? Když už jen podle normálního zdravého rozumu máme za to, že embryo, ať počato přirozenou cestou nebo pomocí technik, je člověkem v počátečním stádiu vývoje? Proto se ptáme, zda právě některé techniky asistované reprodukce, které jsou spojeny s tak vysokými ztrátami embryí, jsou tou správnou etickou odpovědí na touhu po dítěti a zda tato legitimní touha se nestává právem, které musí být dosaženo za každou cenu.

³ Srov. seznam. cz: Etika asistované reprodukce – Podpora reprodukce; bod. 2.1: Morální postavení embrya.

Z tohoto důvodu se vědomě omezíme jenom na výše položenou otázku statutu lidského embrya, tato otázka nás stále bude provázet. Při hledání odpovědi se nechceme opírat o vlastní mínění, ale budeme se snažit hledat objektivní pravdu, která, podle našeho názoru, existuje. Vlastní mínění může podléhat omylům. Pokud by se ukázalo, že není jen tak nerozumné zastávat, že embryo není jenom shlukem buněk nebo potenciálním člověkem, ale člověkem v počátečním stádiu vývoje a také osobou, měli bychom k němu přistupovat šetrněji a přiznat mu práva osoby, především právo na život. Tímto bychom také samozřejmě považovali techniky, při kterých dochází k jejich vědomým ztrátám, za eticky nepřijatelné. Proto bychom se ani necítili vázáni povinnostmi hledat a řešit celou šíři etických otázek, které jsou s reprodukční medicínou spojeny.

Při své práci budeme vycházet z problémů, které ve většině případů přivádějí mnohé lidi k tomu, aby se uchýlili k reprodukční medicíně, a které všeobecně označujeme jako problémy s neplodností. Takto můžeme říci, že techniky reprodukční medicíny jsou v povědomí mnoha lidí chápány jako odpověď na problémy s neplodností. Pro lepší pochopení naší záležitosti se budeme muset také krátce seznámit s embryogenezí neboli s biologickým vývojem lidského embrya. Samozřejmou součástí pojednání o lidském embryu je také otázka, jakou úlohu embryo sehrává v reprodukční medicíně. Tato tématu by se měla objevit v první a ve druhé kapitole. Pokud z celé odborné problematiky něco málo zmíníme, co se týká lékařské odborné stránky technik reprodukční medicíny a vývoje lidského embrya, pak jen skutečně proto, abychom lépe porozuměli naší otázce, proto si při tom nečiníme nárok na úplný odborný medicínský popis ani na etické hodnocení, víceméně půjde o konstatování skutečnosti.

Když máme před sebou nějaký etický problém, např. jako my, kteří stojíme před konkrétním problémem statutu lidského embrya, pak ale můžeme zjistit, že ne všichni lidé v naší společnosti k tomuto určitému problému zaujímají stejný etický postoj. Lidé se v etickém hodnocení a v přístupech k danému etickému problému mohou hodně lišit a to proto, že vycházejí z odlišných filozofických, myšlenkových, antropologických a náboženských systémů. Pro někoho tak lidské embryo může být člověkem a dokonce také osobou, pro druhého člověka lidské embryo nemusí být ani člověkem v počáteční fázi vývoje ani osobou. Jenže pravda o této skutečnosti může být jenom jedna. Z tohoto důvodu se blíže seznámíme se dvěma proudy myšlení, které jsou charakteristické pro naše kulturní prostředí, a které mohou tento pohled ovlivnit. Etický problém lidského embrya však není záležitostí jenom naší západní kultury, dotýká se také jiných kultur

a náboženských systémů, které k této otázce mohou mít ještě jiné přístupy, než jaké jsou vlastní naší mentalitě. Tato témata by se měla objevit ve třetí a čtvrté kapitole.

Na rozdíl od jiných kultur a náboženských systémů, má v našem západním kulturním prostředí velký význam pojem *osoby*, které společnost poskytuje ochranu a práva. Jenže zjišťujeme, že z výše popsaných odlišných filozofických proudů myšlení vychází také odlišné pojetí osoby, takže se setkáváme s tím, že pojem osoby nemá stejný význam. Tímto navážeme na první část třetí kapitoly. Na pojednání o osobě budeme klást důraz a budeme hledat odpověď, zda v některém z těchto filozofických proudů může být lidské embryo již chápáno jako lidská osoba. Pátou a šestou kapitolou, které pojednávají o osobě, bychom považovali práci za ukončenou.

Daniel Callahan, jeden z nejvýznamnějších reprezentantů severoamerické bioetiky připomíná, že pro to, aby byla bioetika brána vážně, si musí klást přísné, dokonce neatraktivní otázky.⁴ Mezi takové neatraktivní otázky patří právě otázky, které se týkají lidské osoby.

Ještě před několika léty nebyl na osobu kladen takový důraz, protože každý člověk byl chápán zároveň jako osoba. Člověk a osoba byli chápáni jako synonyma. Ovšem v dnešním kulturním kontextu se zdá, že tato záměna již není možná, protože pojem osoby je v krizi. Důvody krize osoby jsou komplexní, hlavně v posledních letech je tato krize řízena perspektivou empiristického myšlení, které je naprosto antimetafyzické a podle některých myslitelů snad též antifilozofické. Z tohoto důvodu není ochota přiznat osobě jakýkoliv ontologický základ. Kořeny této moderní krize ovšem sahají daleko do minulosti.

Tato krize osoby se však právě nejvíce projevuje v otázkách etiky. Medicína musí mít ohled na pacienta jako na osobu, ale pojem osoby nemá vždy stejný význam, ne všechna životní období člověka mají podle některých lidí osobní charakter. Podle některých filozofů a myslitelů na poli etiky, existují jedinci, které můžeme nazvat lidé, ale tito lidé nemohou být označeni jako osoby, proto nemají žádnou vnitřní hodnotu. Společnost osob se dnes může dohodnout, že těmto lidem poskytne právně-sociální ochranu, jenže co když se již zítra dohodne jinak?

⁴ Srov. CALLAHAN, Daniel. Why America accepted Bioethics. In Hastings Center Report 23/6, 1993, Special Supplement. Citováno in ARAMINI, Michele. Manuale di bioetica per tutti: Nuova edizione riveduta, aggiornata e ampliata. Milano: Figlie di San Paolo, 2008, s. 23.

Z historie víme, že může existovat rozvinutý právní a politický systém, co se týká civilních práv a zároveň do tohoto systému může být vřazen systém otrokářství nebo systém rozlišování člověka na základě rasy. Takto právo mnoha států připouštělo postoj nespravedlnosti a diskriminace. Jenže, co když se také dnes podobná diskriminace odehrává v tom, že se rozlišuje mezi tím, že někdo je jenom člověkem a někdo je osobou, se kterou jsou již spojena práva?

S problematikou reprodukční medicíny a lidského embrya jsme měli možnost se seznámit při studiích licenciátu z morální teologie v Římě na Accademia Alfonsiana v akademickém roce 2006/2007 a 2007/2008. Pozorovali jsme, že řešení tohoto tématu bylo v dané době v Itálii hodně aktuální. Také nyní, při psaní této práce, jsme vycházeli především z italské literatury, zakoupené díky fondu Grantové Agentury Karlovy univerzity (GA UK) a z literatury, která je k dispozici v knihovně Accademia Alfonsiana v Římě. Při psaní jsme volili především analyticko-syntetickou metodu.

1. Techniky reprodukční medicíny jako odpověď na neplodnost

V západních zemích narůstá počet partnerů, které se stále častěji setkávají s potíží přivést na svět děti přirozenou cestou. Svou roli v tom sehrává snížená nebo úplná neplodnost, která se může týkat jednoho nebo obou partnerů. Neplodnost má mnoho příčin, mnohé z nich jsou způsobeny vlivem prostředí nebo zdravotními problémy, mnohé příčiny ještě nejsou zcela známé. Na výzvy, které jsou s neplodností spojeny, se již od dávných dob, až do dnešních dnů, snaží odpovídat medicína různými, více či méně účinnými metodami na více či méně vědeckém podkladu. Od poměrně nedávné doby se vedle tradičních postupů začaly také vyvíjet moderní techniky, které usnadňují nebo nahrazují fyziologické generativní procesy.

1.1. Problém neplodnosti

Neplodnost je komplexní problém.⁵ Pokud máme definovat pojmy, které jsou s touto problematikou spojeny, pak o *plodnosti* neboli *fertilitě* hovoříme, když dojde k těhotenství; o *subfertilitě* hovoříme jako o omezené plodnosti z přechodných důvodů; o *infertilitě* hovoříme jako o neschopnosti donosit plod až ke konci těhotenství tak, aby se dítě narodilo; o neplodnosti neboli *sterilitě* hovoříme jako o neschopnosti otěhotnět po roce nebo dvou letech potenciálně plodných pohlavních vztahů.⁶ Někteří autoři zastávají tezi, že v posledních létech dochází ke zvyšování výskytu neplodnosti, zatímco jiní mají za to, že se jedná jen o relativní nárůst z důvodu, že se zlepšuje diagnostika, ke které se uchyluje více partnerů, mezi nimi také lidé, kteří mají jen přechodné potíže. Proto není snadné výskyt neplodnosti v populaci hodnotit. Ke spolehlivým závěrům, zda opravdu dochází k nárůstu neplodnosti nebo ne, by bylo zapotřebí započítat nejen všechny partnery, kteří žijí v okruhu, kde se výzkum vede, ale též hodnotit, zda chtějí nebo nechtějí mít děti. Pokud chybí tato data, pak se odhady významně rozcházejí.⁷

⁵ Srov. LANZONE, Antonio. Infertilità: Parte medica. In Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica. ed. SGRECCIA, Elio – TARANTINO, Antonio. VII. sv., Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2014, s. 457-463; BOTTALICO, Filippo. Infertilità. In Enciclopedia di Bioetica e Scienza giur.: VII. sv. s. 457-483.

⁶ Srov. DI PIETRO, Maria Luisa – SGRECCIA, Elio. Procreazione assistita e fecondazione artificiale tra scienza, bioetica e diritto. Brescia: Editrice La Scuola, 1999, s. 8.

⁷ Srov. DI PIETRO, M. L. Bioetica e famiglia, s. 159.

V industrializovaných zemích neplodnost týká 15–20% partnerů. Stačí projít internetové stránky našich pracovišť reprodukční medicíny, abychom zjistili, že v České republice má potíže s početím dítěte každý šestý pár. Při tom se hovoří o čtyřech faktorech neplodnosti, asi z 35% se hovoří o *ženském faktoru*, kdy je příčina u ženy; asi z 30% o mužském faktoru a asi z 20% o kombinovaném faktoru, to znamená, že příčina je u obou partnerů a asi z 15% o příčinách neplodnosti, které nelze vysvětlit.

Pokud hovoříme o příčinách nárstu neplodnosti, pak mezi jiným, můžeme vzpomenout současný trend, podle kterého se lidé vědomě rozhodují pro málo dětí a odkládají narození prvního dítěte na dobu, kdy se již začíná snižovat reprodukční schopnost ženy. Střední věk žen, které v Evropě vstupují do manželství, je 27,1 let a první dítě přivádí na svět ve svých třiceti letech nebo ještě později. Italky odkládají sňatek v průměru až na 27,4 rok svého života. Svou roli ve vyšším výskytu neplodnosti hraje nárst pohlavně přenosných nemocí, používání antikoncepce, předešlé interrupce, stress, alkohol, kouření, poruchy ve stravovacích návycích, jakými je obezita a anorexie a zaměstnání ženy, které ji stále více vzdaluje od domácnosti. Zdá se, že velkou roli v tom také sehrává progresivní morální úpadek, ve kterém se v posledních desetiletích nacházejí západní země, kde je sexualita nahlížena jako něco, co má cíl samo o sobě a co je zbaveno jakéhokoliv významu. Život pak často nepřichází tam, kde byl dlouhodobě odmítán prostřednictvím antikoncepce a předešlými potraty.

Když se partnerská dvojice setká s obtíží, že po roce nebo po dvou letech nemůže mít dítě, obvykle vyhledá lékařskou pomoc nebo se přímo obrátí na pracoviště reprodukční medicíny. V obou případech se provede vyšetření jak jednotlivého člena dvojice, tak obou partnerů.⁸ Za těchto situací je často nabídnuta možnost přistoupit k některé vhodné technice reprodukční medicíny, někdy je ovšem tato nabídka učiněna také v případě, kdy ještě není stanovena diagnóza a etiopatogenetika neplodnosti, která by mohla být léčena buď chirurgicky, nebo interní cestou, popřípadě upřesněním fertilních fází. Při konzultaci by měla být partnerská dvojice řádně poučena lékařem o nabídnuté technice reprodukční medicíny, o procentu úspěšnosti a o rizicích, která jsou s touto technikou

⁸ CAMPANA, A. – DE AGOSTINI, A. – BISCHOF, P. Evaluation of infertility. In Human Reprod Update 1995, 1, 6, 586-606. Citováno in DI PIETRO, M. L. – SPAGNOLO, A. G. La consulenza etica con la coppia sterile. In PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA. La dignità della procreazione umana e le tecnologie riproduttive: Aspetti antropologici ed etici: Atti della Decima Assemblea Generale della Pontificia Accademia Per la Vita (Città del Vaticano, 20-22 febbraio 2004), ed. CORREA, Juan de Dios Vial e SGRECCIA, Elio. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2005, s. 211-224, 211.

spojena. Je ale pravda, že lidé jsou často dezinformováni o skutečné úspěšnosti nabídnuté techniky, o vysokém počtu abortivity, o rizicích, kterým jsou žena a její embryo vystavena, o morální otázce a o celkové ceně výkonu.⁹ Součástí konzultace lékaře s dvojicí má být také psychologický pohovor,¹⁰ který, podle některých zastánců, pomůže dvojici snížit efekt *roller coaster*, v případě, kdyby výkon nebyl úspěšný a k narození dítěte by nedošlo.¹¹ Konzultace by měla mít také etický rozměr,¹² kde by se analyzovala otázka, proč se partnerská dvojice rozhoduje pro tu kterou techniku asistované reprodukce. Současně by se nemělo zohledňovat jen přání dvojice, ale též přihlížet k právům dítěte, které má být počato,¹³ a které nesmí být chápáno jako vlastnictví, předmět a potřeba rodičů.¹⁴ Měl by se připomenout statut počatého života a dopady na dvojici, pokud k technikám reprodukční medicíny přistoupí.¹⁵

Dnes také více než dříve stojíme před otázkou, zda se má infertilita považovat za skutečnou nemoc. Na tuto otázku existuje mnoho názorů. Někdo zastává, že neplodnost je nepříjemná situace a nic více, protože na dítě neexistuje právo. Jiní lidé zastávají názor, že by mohlo jít o nemoc. Podle OSN je reprodukční zdraví stav úplné fyzické, mentální a sociální pohody a nejde jednoduše o to, že tu nejsou přítomny nemoci nebo neschopnost, které se týkají reprodukčního systému.¹⁶

⁹ Srov. MACKLIN, R. Ethics, informed consent and assisted reproduction. In *J Ass Repord Genet*, 1995, 12, 8, s. 484-490; BHATTACHARYA, S. – HALL, M. Cost-effective treatment of couples with subfertility. In *Lancet*, 2000, 355, 9197, 2. Citováno in DI PIETRO M. L. – SPAGNOLO A. G. *La consulenza etica con la coppia sterile*, s. 212.

¹⁰ Srov. BERAN, M. D. – GERMOND, M. Psychosocial counseling in assisted reproduction technologies: a pilot study of a new approach: the resources evaluation. In *J Gynecol Bio Reprod.*, 2000, 29, 7, s. 662-667. Citov. in DI PIETRO M. L. – SPAGNOLO, A. G. *La consulenza etica con la coppia sterile*, s. 213.

¹¹ Srov. BAGSHAW, A. – TAYLOR, A. Counseling. In *BMJ*, 2003, 327, 1038-104. Citováno in DI PIETRO M. L. – SPAGNOLO A. G. *La consulenza etica con la coppia sterile*, s. 214.

¹² Srov. AULISIO, M. P. – ARNOLD, R. M. – YOUNGER, S. J. Health Care Ethics Consultation: Nature, Goals, and Competencies. In *Annals of Internal Medicine*, 2000, 133, 1, 59-69. Citováno in DI PIETRO M. L. – SPAGNOLO, A. G. *La consulenza etica con la coppia sterile*, s. 215.

¹³ Srov. FARSIDES, B. – DRAPER, H. Informed consent and research on assisted conception. In DOYAL, L. – TOBIAS, J. S. *Informed Consent in Medical Research*. London, BMJ Books, 2001, 222-229. Citováno in DI PIETRO M. L. – SPAGNOLO, A. G. *La consulenza etica con la coppia*, s. 213.

¹⁴ Srov. CASTELLUCI, Patrizia. Infertilità. In *Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica*. VII. sv. Direzione SGRECCIA, Elio - TARANTINO, Antonio. Edizioni Scientifiche Italiane, 2014, s. 463-474.

¹⁵ Srov. STOTLAND, N. L. Psychiatric issues related to infertility, reproductive technologies, and abortion. In *Prim Care*, 2002, 29, 1, 13-16. Citováno in DI PIETRO M. L. – SPAGNOLO, A. G. *La consulenza etica con la coppia sterile*, s. 215.

¹⁶ Srov. ONU, Programma d'azione della Conferenza del Cairo su popolazione e sviluppo, 1994. Citováno in CASTELLUCCI, Patrizia. Infertilità. In *Enciclopedia di Bioetica*. VII. sv. s. 464.

Musíme si při tom současně také uvědomit, že problémy s neplodností a samotná neplodnost zapříčiňuje dramatické následky na psychiku jak ženy, tak muže a celé dvojice. V důsledku toho může docházet k životním krizím, frustraci, stresu a pocitu nenaplnění. Někteří lidé však připomínají, že neplodnost není skutečnou nemocí ve vlastním slova smyslu, jak jsme zvyklí nemoci chápat a také zastávají názor, který sdílíme také my, že techniky asistované reprodukce nejsou skutečnou terapií. Tyto techniky totiž neléčí neplodnost, protože nemění situaci, spojenou s neplodností, nejde tady o vyléčení neplodnosti, ale jen o její obejití a překonání. U mnoha technik reprodukční medicíny se dítě stává výsledkem technického procesu, kde je role partnerů často omezena jen na dodání gamet, které jsou odebrány buď prostřednictvím masturbace, odběrem vajíček nebo oběma výkony. U většiny technik pak to nejsou ani rodiče, kteří dítěti dávají život, ale je to biolog nebo lékař, kteří pomocí technických procesů embryo oplodní. Nelze ani popřít, že s reprodukční medicínou jsou spojené velké ekonomické zájmy. „Dítě, které by mělo mít v naší kultuře velký význam, je někdy díky některým technikám reprodukční medicíny degradováno na pseudo-terapeutický produkt, který je ekonomicky předražený pro ty, kteří si ho kupují a výhodný pro ty, kteří ho nabízejí. Nesmí se dovolit, aby beznadějná situace manželské dvojice, lékařská arogance a komerční tlak byly klíčovými aspekty, které určují tón v oblasti, kde se produkují lidské existence. Přivádění dětí na svět je velmi zodpovědnou záležitostí. Nemůžeme ignorovat temné stránky, které jsou v pozadí těchto terapií.“¹⁷

Římskokatolická církev vyjádřila svůj postoj k problémům neplodnosti, mezi jiným, v *Katechismu Katolické církve*.¹⁸ Instrukce *Dignitas personae* v otázce léčby neplodnosti doporučuje „všechny postupy, které pomáhají odstranit překážky přirozeného plození, jako jsou například hormonální léčba neplodnosti, chirurgická terapie endometriózy nebo zprůchodnění či rekonstrukce vejcovodů. Všechna tato opatření je možno považo-

¹⁷ Srov. WINSTON, R. M. L. – HARDY, K. Are we Ignoring Potencial Dangers of in Vitro Fertilization and Related Treatments? In *Fertility, Supplement to Nature Cell Biology and Nature Medicine*, october 2002. s. 14. In *Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica*. Ed. SGRECCIA, Elio – TARANTINO Antonio, V. sv., Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2012, s. 499.

¹⁸ *Katechismus katolické církve*, 2375: Bádání zaměřené na zmenšení lidské neplodnosti je třeba povzbuzovat s podmínkou, že se „dá do služby lidské osoby, jejich nezczitelných práv a jejího pravého a celistvého blaha ve shodě s Božími záměry a s jeho vůlí“. Též: KKC 2378: Dítě není něco, co se rodičům dluží, ale je to dar. Největším darem manželství je lidská osoba. Dítě nemůže být považováno za předmět vlastnictví; za něco, k čemu by vedlo uznání domnělého „práva na dítě“. V té oblasti má pouze dítě opravdová práva: „právo být plodem zvláštního úkonu manželské lásky svých rodičů a také právo být respektováno jako osoba od chvíle početí“. Srov. KKC. Praha: Zvon: České katolické nakladatelství, 1995, s. 578.

vat za *skutečnou léčbu*.¹⁹ Po vhodné léčbě může být asi na 70% partnerů vyléčeno z problémů spojených s neplodností, na 30% partnerů se bude muset smířit s tím, že nebude schopna mít dítě přirozenou cestou.²⁰ Instrukce *Dignitas personae* v tom případě nabízí řešení v adopci.²¹

Není dále naším úmyslem vstupovat do široké problematiky neplodnosti a její prevence, protože se jedná o předmět studia několika specializovaných lékařských oborů. K prohloubení v této problematice, můžeme vedle odborných lékařských knih, nabídnout jen úzký okruh literatury.²² Současně ani na následujících stránkách si neklademe za úkol podat širší pojednání o možnostech reprodukční medicíny, proto se omezíme jenom na nutný základní přehled, který má posloužit našim cílům, abychom si mohli uvědomit, jakou roli v těchto technikách hraje lidské embryo.

1.2. Základní přehled technik reprodukční medicíny

V současné době se v reprodukční medicíně setkáváme s velkým množstvím technik. V některých případech se jedná o varianty jedné techniky, při tom jednotlivá pracoviště reprodukční medicíny mají svá specifika. V této souvislosti si musíme uvědomit, že to, co v tak progresivně se vyvíjejícím odvětví medicíny platí dnes, již zítra může být překonáno.

Je důležité, abychom si uvědomili, že techniky asistované reprodukce dělíme do dvou rozdílných základních skupin. Do jedné skupiny patří techniky, při kterých dochází k oplodnění v těle matky. Jde v podstatě o různé odstíny inseminace, podle toho, jakou překážku v reprodukčním systému ženy chceme překonat a o techniku *GIFT*, která se již nepoužívá. U druhé skupiny dochází k oplodnění mimo tělo matky. Je o oplodnění *in vitro* neboli *IVF* a embryo transfer neboli *ET*, a mikromanipulační techniku

¹⁹ Srov. Instrukce *Dignitas personae*, 13, s. 18.

²⁰ Srov. DI PIETRO, M. L. *Bioetica e famiglia*, s. 162.

²¹ Srov. Instrukce *Dignitas personae* 12, s. 19.

²² Srov. LANZONE, Antonio. *Infertilità. Parte medica*. In *Enciclopedia*. VII. sv., s. 457-463; BOTTALICO, Filippo. *Infertilità*. In *Enciclopedia*. VII. sv., s. 457-483; CASTELLUCI, Patrizia. *Infertilità*. In *Enciclopedia*. VII. sv., s. 463-474; DI PIETRO, M. L. – SGRECCIA, Elio. *Procreazione assistita e fecondazione artificiale tra scienza, bioetica e diritto*, s. 7-26; MARANA, R. *Le terapie chirurgiche della sterilità femminile*. In *PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA. La dignità della procreazione umana e le tecnologie riproduttive: Aspetti antropologici ed etici: Atti della Decima Assemblea Generale della Pontificia Accademia Per La Vita*, s. 225-236; ISIDORI, A. *Prevenzione dell'infertilità maschile*. In *PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA. La dignità della procreazione umana e le tecnologie riproduttive*, s. 237-240; MANCUSO, S. – LANZONE, A. *Prevenzione dell'infertilità e sterilità nella donna*. In *PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA. La dignità della procreazione umana e le tecnologie riproduttive*, s. 241-255.

ICSI neboli vpíchnutí jedné spermie do vajíčka a její modifikace. Při každé z technik může jít o homogenní oplodnění, to znamená, že obě gamety, jak vajíčko, tak spermie, náleží dvojici nebo o heterogenní oplodnění, kdy se použije gameta dárce. Jako příklad můžeme uvést přehled těchto technik:

- a. techniky, při kterých dochází k oplodnění v těle matky:
 - *ICI* – intracervikální inseminace;
 - *IFI* – intrafolikulární inseminace;
 - *IPI* – intraperitoneální inseminace;
 - *IUI* – intrauterinní inseminace;
 - *GIFT* – Gamete intrafallopian transfer;
 - *GIPT* – intraperitoneální transfer gamet;
 - *GUIT* – intrauterinní transfer gamet;

- b. Techniky, při kterých dochází k oplodnění mimo tělo matky, hovoříme též o extrakorporálním neboli mimotělním oplodnění:
 - *IVF+ET* – In vitro fertilisation + embryo transfer;
 - *IVM* – In-vitro maturace;
 - *PRETT* – preembryo intratubaricky;
 - *PROST* – Pronuclear Stage Transfer;
 - *ZIFT* – Zygote Intrafallopian Transfer;
 - *TEST* – intratubarický transfer;

- c. K mimotělním technikám náleží techniky *mikromanipulace gamet*:
 - *ICSI* – Intracytoplasmic Sperm Injection;
 - *PZD* – Partial Zone Dissection;
 - *SUZI* – Subzonal Injection o Insertion;
 - *PICSI* – Introcytoplasmatická injekce předvybraných spermií.

1.3. Techniky, při kterých dochází k oplodnění v těle matky

Mezi tyto techniky řadíme několik variant umělé inseminace a techniku *GIFT* neboli *Gamete intrafallopian transfer*. Techniky se uskutečňují buď *homogenním* způsobem, kdy obě gamety, jak vajíčko, tak spermie, patří dvojici nebo *heterogenním* způsobem, kdy se použijí gamety dárce.

1.3.1. Krátký přehled z historie umělého oplodnění formou inseminace

Již v roce 1600 se Malpighi a Bibbiena pokoušeli oplodnit bouce morušového, jejich úsilí však nebylo úspěšné. Jakopi a Weltheim se v roce 1725 pokoušeli oplodnit vajíčka lososa a pstruha, jejich úspěch byl nejistý. První umělou inseminací provedl Lazzaro Spallanzani v roce 1782, šlo o psí fenu. V roce 1785 Thouret umělou inseminací vyléčil infertilitu vlastní ženy. Girault v průběhu 30 let stálých pokusů s umělou inseminací dosahoval úspěchů. Gynekolog Marion Sims měl jen jeden úspěch z 55 pokusů umělé inseminace. Pancoast v roce 1884 provedl první heterogenní inseminaci, kdy byla použita gameta dárce. Od této doby se tato metoda stále užívá jak v praxi, tak v lékařské literatuře. Heterogenní inseminace měla značně vyšší procento úspěchů, než inseminace homogenní.²³ Zdá se, že již v roce 1981 na světě žilo více než půl milionu dětí, které se narodily díky heterogenní umělé inseminaci neznámého dárce gamet.²⁴ V tomto roce byl poměr umělých inseminací v Evropě vůči Spojeným Státům Americkým 1/10, např. v Itálii došlo k 300 inseminacím.²⁵

1.3.2. Umělá inseminace

Homogenní inseminace²⁶ je indikována při některých formách ženské nebo mužské sterility, nebo kromě různých anatomických překážek, které brání ve fyziologickém

²³ Giarola v roce 1976 zmiňoval 895 těhotenství z 1 351 heterogenních inseminací a 265 těhotenství z 1 324 homogenních inseminací. Gardelli v roce 1981 psal o 972 těhotenstvích z 1 605 heterogenních inseminací a o 389 těhotenstvích z 3 050 homogenních inseminací. Historická a statistická data srov: DI IANNI, M. Fecondazione artificiale. In Dizionario enciclopedico di teologia morale, s. 401-403. Citováno in SGRECCIA, Elio. Manuale di bioetica: Fondamenti ed etica biomedica. I. sv. Quarta edizione riveduta e ampliata, 2007: Milano: Vita e Pensiero, 2007, s. 618.

²⁴ Srov. LEUZZI, L. Il dibattito sulla inseminazione artificiale nella riflessione medico-morale in Italia nell'ultimo decennio. In Medicina e Morale, 1982, 4, s. 343-370. Též srov: FRANKEL, M. S. Artificial insemination. In REICH, W. T. (ed.). Encyclopedia of Bioethics, s. 1444-1448; WALDINGTON, W. Artificial insemination. In REICH, W. T. (ed.). Encyclopedia of Bioethics. New York 1995, s. 2216-2221. Citováno in SGRECCIA, Elio. Manuale di bioetica, I. sv., s. 619.

²⁵ Srov. DE SANTIS, Dario, I fabbricanti di uomini: Storia delle prime fecondazioni artificiali sul genere umano. Prefazione di Carlo Flamigni. Bologna, 2012.

²⁶ Ohledně sterility a umělé inseminace viz: DIAMOND, M. – CHRISTIANSON, C. – DANIELL, J. F. Pregnancy following use the cervical cup home artificial insemination utilizing homologous semen. In Fertility and Sterility, 1983, 4, s. 480; TRAINA, V. – MANCINI, C. – MINIELLO, G. L'inseminazione artificiale. Timing e tecnica. In Atti del XIII Congresso Nazionale della Società Italiana per lo Studio della Fertilità e la Sterilità (SIFES). Salsomaggiore Terme, 1986; GARCEA, M. La procreazione assistita. In MANCUSO, S. – SGRECCIA, E. (ed.). Trattamento della sterilità coniugale. Milano 1988, s. 145-159; ETHICS COMMITTEE OF AMERICAN FERTILITY SOCIETY. Ethical considerations of the new reproductive technologies. In Fertility and Sterility, 1986, 46, 3, suppl. 1, s. 345-385; RODRIGUEZ, A. L. – MONDÉJAR, López R. La fecondazione «in vitro». Aspetti medici e morali. Roma, s. 40-42; BOMPIANI, A. Problemi biologici e clinici dell'ingegneria genetica. In CONCETTI, G. (ed.). Bambini in provetta. Roma, 1986, s. 63-73; CURSON, R. – PARSON, J. Disappointing results with direct intraperitoneal insemination. In The Lancet, January 10, 1987, s. 112; ISIDORI, A. L'inseminazione artificiale omologa e eterologa nella sterilità maschile: aspetti medici e psicologici. In Medicina e Morale,

oplození, také v případě, pokud žena vytváří antitělíska proti mužským gametám. Technika umělé inseminace se též může uplatnit pro pre-selekcii pohlaví, za účelem, že se takto může vyhnout některým genetickým nemocem, které jsou vázány na pohlaví. Kapacitované²⁷ čerstvé nebo rozmražené mužské gamety²⁸ se inseminují do odlišných míst, podle toho, kterou překážku je nutno překonat, vždy tak, aby se co nejvíce usnadnilo přiblížení obou gamet. Podle toho můžeme např. rozlišovat intravaginální neboli intrauterinní neboli *IUI*²⁹ inseminaci; intratubarickou neboli *ITI* inseminaci; intraperitoneální neboli *DIPI* inseminaci; popřípadě *IFI*³⁰ inseminaci. Ve všech případech se vyžaduje anatomicko-funkční integrita vejcovodů. Pokud jde o heterogenní inseminaci pomocí gamet dárce, někdy se přihlíží i na fyzické, rasové, intelektuální a morální kvality dárce.³¹ Výkon inseminace lze provést bez stimulace v přirozeném cyklu nebo po stimulaci činnosti vaječnicků,³² v tom případě může dojít k vícečetnému těhotenství. Úspěšnost umělé inseminace závisí na technice a na indikaci. Průměrná úspěšnost je kolem 25% z celkového počtu, někteří autoři uvádí nižší čísla, tj. asi kolem 15–16%.

1993, 1, s. 75-96; VANDEKERCHOVE, P. – DONOVAN, P. A. – LILFORD, R. J. – HARADA, T. W. Infertility treatment: from cookery to science: The epidemiology of randomised controlled trials. In Br. J. Obstet. Gynecol., 1993, 100, s. 1005-1036; HULL, M. G. R. Efficacia dei trattamenti per l'infertilità: scelta e analisi comparativa. In Giorn. It. Ost. Gin., 1995, s. 567-576; STERZIK, K. Assistierte Reproduktion. In Sexualmedizin, 1996, 5, s. 148-151; BOMPIANI, A. Le tecniche di fecondazione assistita: una rassegna critica. Milano, 2006. Citováno in SGRECCIA, E. Manuale di bioetica, s. 620 - 621.

²⁷ Kapacitace je proces dozrávání spermií, kterým získávají schopnost průniku přes zona pellucida a oplození vajíčka. Normálně probíhá kapacitace v děložním hrdle. V případě technik inseminace, *IVF*, *GIFT*, *ICSI*, atd., spermie nejsou schopny oplodnit bez náležité sofistikované přípravy, např. oddělení spermií od plasmy prostřednictvím laváže nebo centrifugování, a dalších postupů.

²⁸ Zmrazování spermií na teplotu tekutého dusíku se stalo rutinnou záležitostí, k tomu účelu byly zřízeny banky, kde se ukládají gamety dárců nebo těch, kdo se v budoucnu podrobí chemo- nebo radioterapii, které poškozují spermatogenezi.

²⁹ Metoda asistované reprodukce, při které se zavádí v období ovulace upravené spermie partnera nebo dárce do dělohy. Výkon lze provést v přirozeném cyklu bez stimulace nebo po stimulaci činnosti vaječnicků.

³⁰ Intrafolikulární inseminace není běžně využívaná metoda. Patří mezi invazivnější metody a zatím nejsou důkazy, že by měla větší úspěšnost než *IUI*. Průběh je stejný jako u *IUI* až po inseminaci. Na začátku menstruačního cyklu se u ženy zahájí hormonální stimulace růstu 2-5 vajíček. Ke stimulaci se nejčastěji používají tabletky klomifencitrátu nebo injekce gonadotropinu. Růst folikul probíhá pod dohledem ultrazvuku. Pokud folikul dosáhne požadované velikosti, pacientka dostane injekci hCG a tím se nastartuje ovulace. V den ovulace partner poskytne spermie. Čerstvé spermie se po zkapalnění přečistí a zkoncentrují. Takto připravené spermie lékař zavede speciálním katetrem přímo do folikulu ve vaječniku. Maximální počet inseminovaných folikulů jsou čtyři. Výkon se provádí v celkové anestezii.

³¹ Srov. CARDENTE, R. La fecondazione artificiale. In Iustizia, 1950, 3, s. 21; SIMILI, A. La fecondazione artificiale umana. Torino, 1961, s. 47; CORREA, Juan de Dios – SGRECCIA, Elio (ed.). The dignity of human Procreation and reproductive technologies: anthropological and ethical aspects. Vatican City, 2005. Citováno in SGRECCIA, Elio. Manuale di bioetica, s. 621.

³² Při stimulaci se podávají stimulační léky. Jde o hormonální podporu růstu a dozrávání vajíček ve vaječnicích, aby následně mohlo dojít k oplodnění. Na stimulaci se používá široké spektrum hormonálních léků, nejčastěji se používá Clostibegy.

1.3.3. Přenos gamet, Gamete intrafallopian transfer (GIFT)

Jde o techniku, která se již prakticky nepoužívá. Technika spočívá v přenosu jak ženské tak mužské gamety do Falloppio tub, proto je vyžadována integrita alespoň jednoho vejcovodu. Před výkonem se odeberou vajíčka a dvě hodiny před aspirací vajíček se odeberou mužské gamety,³³ které se vhodně připraví nebo v případě dárce jsou obvykle předpřipravené v semenné bance ve zmraženém stavu. Jak spermie, v počtu asi 50–100 000, tak 2–3 odebraná vajíčka se nasají do speciálního katetru, kde jsou gamety od sebe odděleny, aby nedošlo k oplodnění již v katetru. Gamety jsou zaneseny do horní části jednoho nebo obou vejcovodů. K oplodnění pak dojde v těle matky. Úspěšnost techniky je kolem 20–29 narozených dětí na 100 pokusů. S technikou jsou spojené různé komplikace.³⁴

1.4. Techniky, při kterých dochází k oplodnění mimo tělo matky

Techniky mimotělního oplodnění se dnes využívají téměř u všech poruch plodnosti. Spočívají v odběru gamet, v oplodnění buď klasicky *IVF* neboli *in vitro fertilisation*, to znamená v Petriho misce, s následným přenosem embrya do těla matky neboli *embryo transferem ET* nebo v dnešní době již převážně mikromanipulačními technikami, většinou technikou *ICSI*, *Intracytoplasmic Sperm injection* a jejími modifikacemi v a následném přenosu embryí do těla matky. V České republice je každý rok provedeno na 25 000 cyklů mimotělního oplodnění. Ročně z celkového počtu narozených dětí jde zhruba o 5% dětí, které se narodí díky mimotělním technikám. Naše republika je však stále pod průměrem zemí EU, který uvádí ročně na 7–8% dětí po *IVF*. Ve Skandinávii se rodí po *IVF* až 12% dětí.³⁵ Klienti zdravotních pojišťoven mají nárok celkem na 3

³³ Odběr mužských gamet neboli spermií se uskutečňuje především masturbací. V případě těžké oligospermie pomocí punkce *MESA* neboli Microsurgical Epididimal Sperm Aspiration nebo pomocí biopsie *TESE* neboli Testicular Sperm Extraction, kdy se odebírají gamety, u kterých ještě nedošlo k prvnímu cyklu zrání. Další metodou, *PESA*, Percutaneous Sperm Aspiration, se získávají spermie punkcí přes kůži šourku. Metody chirurgického odběru spermií se provádí v celkové anestezii po předešlých vyšetřeních spermiogramu, hormonálním, genetickém, urologickém a interním vyšetření.

³⁴ Mezi komplikace počítáme spontánní potraty, plánované interrupce z důvodu malformace plodu a plánované redukce plodů v případě vícečetného těhotenství. Kromě toho byl zaregistrován výskyt chromozomických anomálií u dětí. Není ale jasné, zda příčinou byla technika nebo rodiče, kteří se uchýlili k této technice. Modifikací techniky je např. *GIPT* neboli Intraperitoneální transfer a *GUIT* neboli Intrauterinní transfer. Srov. DI PIETRO, M. L. Bioetica e famiglia, s. 166-167.

³⁵ Podle jiného zdroje: seznam.cz: asistovaná reprodukce 2013|ÚZIS ČR, v roce 2013 provozovalo v ČR činnost 41 center asistované reprodukce. V těchto centrech bylo ve stejném roce zahájeno 32 245 cyklů asistované reprodukce, z toho 21 130 cyklů u českých občanek. V roce 2013 byla více než třetina všech cyklů provedena cizinkám, které si Českou republiku vybírají jak z důvodu kvality poskytované péče, tak z finančních důvodů či legislativních omezení v jejich vlastní zemi.

cykly mimotělního oplodnění s transferem embryí *IVF*. Pojišťovna hradí léky na stimulaci, základní výkony spojené se ziskem a oplozením oocytů a transfer embryí. Pokud v některém z prvních tří cyklů nedošlo k přenosu embryí do dělohy, hradí pojišťovna ještě 4. cyklus včetně léků.³⁶

1.4.1. Z historie umělého oplodnění *in vitro*

Pokusy s oplodněním některých živočichů *in vitro* začaly, až když se pokročilo v metodách umělé inseminace a poté, co v roce 1937 známý vědecký časopis *The New England Journal of Medicine*³⁷ formuloval hypotézu oplodnění ve zkumavce. Bylo započato se studiem *kultury*, do které by se mohla přirozeně oplodněná embrya přemístit a pak znovu transplantovat do těla matky. Pokusy se nejdříve prováděly na myších a pak na králících. První úspěch dosáhl M. C. Chang v roce 1959, kdy se touto metodou narodili králíci. Následovaly další úspěchy s jinými živočichy.³⁸ S lidskými pokusy oplodnění *in vitro* začal Edwards v roce 1963.³⁹ Pokusy se v této době týkaly zrání lidských vajíček *in vitro*. Edwards své zkušenosti kometoval v tom smyslu, že největší výzvou této práce je perspektiva oplodňovat lidská vajíčka s tím, oplodnění *in vitro* je jednoduché a že za nedlouho bude schopen dosáhnout první embryonální vývojové fáze. Značné množství vajíček, která je možno získat z jednoho vaječníku, dovolí růst lidským embryím *in vitro*, a také kontrolovat některé genetické poruchy člověka. Již v roce 1969 Edwards nabídl vědeckému světu důležité informace o možnosti oplodnění lidských vajíček *in vitro*.⁴⁰ Edwards se svými spolupracovníky již mezi léty 1970–1971 dosáhl, že *in vitro* oplodněná lidská vajíčka dorostla do stádia blastocysty 110–116 buněk. Po tomto úspěchu byl cílem *embryo-transfer* do těla matky.

Současně v Austrálii vznikla druhá *équipe* vědců u *Monash University* (Lopata, Trounson, Wood). V roce 1973 se v Melbourne v Queen Victoria Centre, konaly přípravy na provedení prvního lidského *embryotransferu*, ale embryo nebylo schopno do-

³⁶ Srov. seznam.cz: Asistovaná reprodukce: metody umělého oplodnění.

³⁷ ANONYMOUS. Conception in a waterglass. In *NEJM*, 217, s. 678. Citováno in SGRECCIA, Elio. *Manuale di bioetica*, s. 636.

³⁸ Srov. CHANG, M. C. Fertilization of rabbit ova in vitro. In *Nature*, 1959, 184, s. 466-467; WHITTINGHAM, D. G. In-vitro fertilization, embryotransfer and storage. In *British Medical Bulletin*, 1979, 35, s. 105-111. Citováno in SGRECCIA, Elio. *Manuale di bioetica*, s. 637.

³⁹ Srov. EDWARDS, R. G. *A mother of life*, London 1980; Id. Maturation in vitro of human ovarian oocytes. In *The Lancet*, 1965, 2, s. 926-929. Citováno in SGRECCIA, Elio. *Manuale di bioetica*, s. 637.

⁴⁰ Srov. EDWARDS, R. G. – BAVISTER, B. D. – STEPTOE, P. C. Early stages of fertilization in vitro of human oocytes matured in vitro. In *Nature*, 1969, 221, s. 632-635, atd. Citováno in SGRECCIA, Elio. *Manuale di bioetica*, s. 637.

zrát do fáze, která by byla vhodná pro transfer. První úspěch měla anglická skupina profesora Edwardse, kdy se v Manchesteru v Oldham General Hospital narodila 25. července 1978 Louise Brown. Zanedlouho se též v Austrálii narodila Candice Reed. V roce 1980 bylo v Melbourne registrováno na 13 těhotenství ze 103 žen, které se podrobily umělé reprodukci technikou *in vitro*. V Itálii došlo za pomoci australských biologů k narození prvního dítěte *in vitro* v Neapoli v roce 1983. Dnes je již velice obtížné odhadnout, kolik dětí se od roku 1978 narodilo metodou *in vitro*. Starší odhady píší o několika desetitisících,⁴¹ současné internetové stránky uvádí, že od narození Louise Brown se metodou *in vitro* po celém světě narodilo více než 3 milióny dětí. První dítě ve střední Evropě se metodou *in vitro* narodilo v Brně v roce 1982. V České republice každoročně roste počet takto narozených dětí, v roce 2006 již šlo o více než 4 000 dětí.⁴²

1.4.2. Postup technik, při kterých dochází k oplodnění mimo tělo matky

Oplodnění *in vitro fertilisation* neboli *IVF*, je metoda klasické kultivace.⁴³ V současné době již jde o zastaralou metodu, při které se podávají léky na hyperstimulaci ovárií,⁴⁴ provádí se ultrazvuková a laboratorní kontrola cyklu a odebírají se vajíčka,⁴⁵ která se smísí s předem odebranými spermii.⁴⁶ Oplodněná

⁴¹ Srov. Obsáhlá poznámka pod čarou č. 41, in SGRECCIA, Elio. Manuale di bioetica, s. 637.

⁴² Srov. Google: 30 let asistované reprodukce (1. 4. 2016)

⁴³ Metodu lze splnit pouze tehdy, pokud je dobrá kvalita spermií, dostatečný počet a dobrá kvalita vajíček a nepřítomnost imunologického faktoru neplodnosti. Za určitých podmínek je možné odebraná vajíčka společně s upravenými spermii umístit ve speciálním médiu a vyčkat, zda dojde k samovolnému oplození. Vajíčka je nutno ponechat v tzv. obalu kumulárních buněk, který znemožňuje pod mikroskopem určit stadia zralosti a kvalitu vajíček. Embryolog v tomto případě pouze konstatuje, zda k oplození došlo či nikoliv, aniž by do tohoto procesu mohl zasáhnout. Jedná se o metodu, která se musí ponechat náhodě, zda k oplození dojde, proto má metoda nízkou účinnost. Oplodní se jen kolem 60% vajíček, v 10% lze očekávat úplné selhání oplození v tom smyslu, že se neoplozní žádné vajíčko, v dalších 10-20% dochází k nízkému podílu oplozených vajíček, pod 50%.

⁴⁴ Normálně dozrává jedno vajíčko. Při snaze vyprovokovat hyperovulaci se ženě podávají hormony.

⁴⁵ Odběr vajíček se většinou odehrává po stimulaci, aby současně došlo k uzrání více folikulů, aby se tak odebralo více vajíček, která se oplodní. Pokud se provádí stimulace, musí se přesně monitorovat růst vaječnickových folikulů, aby se přesně určila dávka léků pro stimulování ovulace, při tom se musí předcházet komplikaci tzv. *syndromu hyperstimulace*. Zároveň se musí přesně určit doba, kdy se má provést odběr. Vajíčka se odebírají vpichem jehly přes poševní stěnu pod ultrazvukovou kontrolou pomocí poševní ultrazvukové sondy s pohyblivou jehlou. Žena je po dobu odběru v krátké celkové narkóze. Výkon se provádí ambulantně, trvá 15-20 min. Pokud nenastanou komplikace, žena může po 2 hod. domů. V laboratoři se pak hodnotí kvalita a množství odebraných vajíček. Vajíčka se asi na 6 hod. umístí do kultivačních boxů a pak se smíchají se spermii.

⁴⁶ Spermie a vajíčka jsou umístěna v kultivátoru, kde jsou stimulovány stejné podmínky jako v ženském těle, tj. 37°C a zvýšené procento CO².

embrya se přenesou do těla matky,⁴⁷ zbylá embrya se zamrazí,⁴⁸ poškozená se odstraní. Uvádí se, že úspěšnost techniky *IVF+ET* v narozených dětech je kolem 19–22%. Dříve se přenášelo více embryí, zvýšilo se tak procento úspěšnosti, ale hrozilo riziko vícečetných těhotenství. Proto se prováděla redukce uchycených plodů.⁴⁹ Nyní se přenáší v průměru dvě embrya, k redukci plodů již téměř nedochází. Mezi komplikace *IVF+ET* techniky můžeme počítat zvýšený počet ektopických těhotenství⁵⁰ na 5,5%, normální výskyt je asi 1%.⁵¹ Tato klasická metoda oplodnění *in vitro* je již překonána a prakticky výhradně nahrazena mikromanipulační technikou *ICSI* neboli *Intracytoplasmic Sperm Injection*.

Mikromanipulační technika *ICSI*, byla uvedena v roce 1992.⁵² K prvnímu těhotenství technikou *ICSI* došlo v roce 1993. Technika spočívá v aktivním oplodnění, při kterém

⁴⁷ U metody *IVF*, jsou embrya přenášena do těla matky asi ve stádiu 8 buněk sterilním katetrem spolu s malým množstvím kultury, většinou transcervikální cestou. Před přenosem se podle nutnosti hodnotí kvalita embryí pomocí preimplantační diagnostiky. Takto selektovaná, asi v průměru 2 embrya, se přenesou do těla matky, obvykle do dělohy, ale též do vejcovodů. Nepoužitá embrya se zamrazí pro případ selhání přenosu nebo pro příští možnost přenosu do matky nebo jiné ženy nebo pro pokusy na embryích.

⁴⁸ Vajíčka ale též embrya v raném stádiu je možno zmrazovat pomocí techniky *vetrifikace*, která snižuje rizika jejich poškození. Při vetrifikaci se používají velice nízké teploty a kryoprotektory, které chrání před poškozením v důsledku zmrazení. Další novou metodou je *otevřená nitrifikace*. Embrya je možno uchovávat jakkoliv dlouho pro pozdější přenos. Uchovávají se ve speciálních kontejnerech s tekutým dusíkem při teplotě -196° C. Transfer zmrazených-rozmrazených embryí se nazývá kryoembryotransfer-*KET*. Při *KET* se před přenesením embrya do matky vybírají, rozmrazí a vyberou se z nich všechny roztoky, které chránily embryo před mrazem. Po rozmrazení se dá použít asi 50% embryí. Úspěšnost otěhotnění při transferu rozmrazených embryí je o něco nižší než při transferu embryí čerstvých. Při implantaci embryí do matky se používá speciální kultivační medium EmbryoGlue, která má zvýšit šanci implantace a která obsahuje všechny živiny a zdroje energie pro vývoj embrya.

⁴⁹ Výkon redukce plodů se provádí v různých obměnách takto: pod echografickou kontrolou se zavede jehla do předem vybraných plodových vaků a do hrudníku nebo do srdeční dutiny plodu se vstříkne chlorid draselný, solný roztok nebo vzduch. Plod za nedlouho zemře v důsledku vpichu jehly nebo v důsledku zvýšeného nitrohručního tlaku nebo v důsledku kardiotoxicity vpíchnutého roztoku, tím je ukončena činnost srdce. Pokud plod nezemře, po nějaké době se výkon opakuje. Redukce plodů se obvykle provádí mezi 7-14. týdnem těhotenství a podle doby, ve které k výkonu dochází, se používá i způsob výkonu. Mezi 7-10. týdnem se obvykle volí trans-cervikální přístup a mezi 10-14. týdnem trans-abdominální. Výkon redukce plodů s sebou nese komplikace: ve 4-33% dochází ke ztrátě všech plodů, chlorid draselný může otravou poškodit i plody, které přežijí. Další komplikací je nedozrání plodu, insuficience placenty, perinatální mortalita, malformace, sepse, ztráta plodové vody, ruptura membrán, kontrakce, krvácení a psychické potíže matky. Srov. DI PIETRO, M. L. *Bioetica e famiglia*, s. 126-127.

⁵⁰ Ektopické těhotenství znamená uhníždění embrya na jiném místě, než v děloze, nejčastěji ve vejcovodu, tím dochází k vážným komplikacím, např. ruptuře s následným, až smrtelným krvácením pro matku.

⁵¹ Srov. DI PIETRO, M. L. *Bioetica e famiglia*, s. 168-169.

⁵² Srov. PALERMO, G. – JORIS, H. – DEVROEY, P. et al. Pregnancies after intracytoplasmic injection of single spermatozoon into an oocyte. In *Lancet*, 1992; 340, 17-18. In ZUPPA, A. A. – CARDIELLO, V. – RICCARDI, R. – CAVANI, M. Tecniche di riproduzione assistita (Art) e rischio di malformazioni congenite: aspetti epidemiologico-clinici. In *Medicina e Morale*. Università Cattolica del Sacro Cuore: Facoltà di Medicina e Chirurgia „Agostino Gemelli“, Roma: Direttore responsabile: Angelo Fiori. Nuova serie: Anno LXII Luglio/Agosto, 2012/4, s. 589-611, 590.

se do vajíčka přenese jedna spermie. Jde o jedinou techniku asistované reprodukce, která se může indikovat u všech typů sterility, ať u partnerské dvojice, u které není známá příčina sterility, nebo partnerské dvojice, kde je sterilní jak žena, tak muž, nebo kde jde o mužskou oligo-astenospermii.⁵³ Takto je chybějící nebo nízká mužská plodnost překonána technikou *ICSI*. Technikou se oplodní 80–90% vajíček. Úspěšnost techniky je asi 40%. Technika *ICSI* však také vzbuzuje vážné pochybnosti ohledně poškození embrya, protože dochází k násilnému překonání fyziologických bariér,⁵⁴ znemožňuje totiž přirozenou biologickou selekci oplodňovacího procesu tím, že se eliminují všechny bariéry, které za fyziologických podmínek zabraňují penetraci spermie do vajíčka.⁵⁵ Až do roku 2002 se v odborné literatuře buď nehovořilo o zvýšeném riziku vrozených novorozeneckých malformací v důsledku technik reprodukční medicíny, zvláště techniky *ICSI*,⁵⁶ nebo byla snaha situaci všeobecně uklidňovat. Od tohoto data je z mezinárodní odborné literatury naopak evidentní, že se s technikami asistované reprodukce spojuje významně zvýšené riziko vrozených vad.⁵⁷ Studia, která se v poslední době provádí,

⁵³ Srov. STAESSEN, C. – CAMUS, M. – CLASEN, K. et al. Conventional *IVF* versus *ICSI* in sybling oocytes for non-male indication. In *Hum. Reprod.*, 1998. s. 13. In ZUPPA, A. A. – CARDIELLO, V. – RICCARDI, R. – CAVANI, M. Tecniche di riproduzione assistita (Art) e rischio di malformazioni congenite: aspetti epidemiologico-clinici. In *Medicina e Morale*. LXII Luglio/Agosto, 2012/4, s. 590.

⁵⁴ Abychom pochopili, proč volit techniku *ICSI*, musíme si uvědomit, že cytoplasma vajíčka neboli též ooplasmu je obklopena sérií zón a membrán, které musí spermie projít, aby oplodnila vajíčko. Pokud vyjdeme z ooplasmu vajíčka, neboli ze středu, pak následují tyto vrstvy: oolema neboli membrána vitellina, previtellinní prostor, zona pellucida, corona radiata a cumulo ooforo. Spermie musí překonat cumulo ooforo, corona radiata, zona pellucida, membránu vitellinu a nakonec spojit své jádro s jádrem vajíčka. Pokud nejsou spermie schopny překonat tyto bariéry v důsledku výše uvedených důvodů, pak je nutno přistoupit k této mikromanipulaci.

⁵⁵ Srov. BONDUELLE, M. – VAN ASSCHE, E. – JORIS, H. et al. Prenatal testing in *ICSI* pregnancies: incidence of chromosomal anomalies in 1586 karyotypes and relation to sperm parameters. In *Hum Reprod.*, 2002; 17, 2600-2614; GOLOMBOK, S. – MACCALUM, F. – GOODMAN, E. The „test-tube“ generation: parent-child relationships and the psychological wellbein of in vitro fertilization children at adolescence. In *Child Dev.*, 2001; 72, s. 599-608. In *Medicina e Morale: Anno LXII Luglio/Agosto 2012*.

⁵⁶ Srov. FINVAT (FRENCH IN VITRO NATIONAL). Pregnancies and births resulting from in vitro fertilization: French National registry, analysis of data 1986 to 1990. In *Fertil Steril.*, 1995; 64: 746-756; VAN STEIRTEGHEM, A. Outcome of assisted reproductive technology. In *N England Med.*, 1998; 338: 194-195; BONDUELLE, M. – LIEBAERS, I. – DEKETELAERE, V. et al. Neonatal data on a kohort of 2889 infants born after *ICSI* (1991-1999) and of 2995 infants born after *IVF* (1983-1999). In *Hum Reprod.*, 2002; 17: 671-694. In ZUPPA, A. A. – CARDIELLO, V. – RICCARDI, R. – CAVANI, M. Tecniche di riproduzione assistita (Art) e rischio di malformazioni congenite: aspetti epidemiologico-clinici et etici. In *Medicina e Morale*. Anno LXII Luglio/Agosto, 2012/4, s. 592.

⁵⁷ Srov. RIMM, A. A. – KATAYAMA, A. C. – DIAZ, M. et al. A meta-analysis of controlled studies comparing major malformation rates in *IVF* and *ICSI* infants with naturely conceived children. In *J Assist Reprod Genet.*, 2004; 21: 437-443; HANSEN, M. – KURINCZUK, J. J. – BOWER, C. et al. The risk of major birth defects after intracytoplasmic sperm injection and in vitro fertilization. In *N Engl J Med.*, 2002; 346: 725-730; HANSEN, M. – BOWER, C. – MILNE, E. et al. Assisted reproductive Technologies and the risk of birth defekt – a systematic review. In *Hum Reprod.*, 2005; 20: 328-338; SCHIEVE, L. A. – RASMUSSEN, S. A. – REEFHUIS, J. Risk of birth defects among children conceived with assisted reproductive technology: providing an epidemiologic kontekst to the data. In *Fertil Steril.*, 2005; 84: 1320-

upozorňují na rizika malformace, kterým jsou novorozenci, oplodnění technikami asistované reprodukce, vystavení. Tato rizika jsou v současné světové literatuře prokázána.⁵⁸ Zejména u dětí, oplodněných technikou *ICSI* dochází ke zvýšenému výskytu chromozomických a genetických anomálií, které často dědí po otci, který je sterilní.⁵⁹

Modifikací techniky *ICSI* je technika *PICSI* – *Preselected sperm intracytoplasmic injection* neboli *Introcytoplasmická injekce předvybraných spermií*, jde o techniku spojenou s výběrem optimální spermie. Pomocí *PICSI* lze vybrat k oplození vajíčka optimálně zralé spermie. Principem metody je vazba zralé spermie na speciálně ošetřený povrch Petriho misky, na který je nanesen gel s hyaluronanem. Tato látka je důležitou přirozenou součástí obalů vajíčka, a právě hlavička zralé spermie nese specifický receptor, který umožňuje její vazbu na hyaluronan. Embryolog vybírá ty spermie, které vykazují pozitivní vazbu na gel s hyaluronanem.

Další modifikací metody *ICSI* je metoda *IMSI*, kdy jsou spermie vybírány pod 6 000 krát větším zvětšením, namísto původního 400 krát většího zvětšení. Toto velké zvětšení umožňuje podrobněji posoudit morfologii spermií a vybrat spermie s normální mikroskopickou stavbou. *IMSI* se používá v případě výrazně abnormální morfologie spermií.

1324; LIE LYGSTADAAS, A. – ØRSTAVIK, K. H. et al. Birth defect in children conceived by *ICSI* compared with children conceived by other IVF-methods; a meta-analysis. In *Int J Epidemiol.*, 2005; 34: 696-6701. V: ZUPPA, A. A. – CARDIELLO, V. – RICCARDI, R. – CAVANI, M. Tecniche di riproduzione assistita (Art) e rischio di malformazioni congenite: aspetti epidemiologico-clinici et etici. In *Medicina e Morale: Anno LXII Luglio/Agosto*, 2012/4, s. 593-594.

⁵⁸ BONDUELLE, M. – LIEBAERS, I. – DEKETELAERE, V. et al. Neonatal data on a kohort; RIMM, A. A. – KATAYAMA, A. C. – DIAZ, M. et al. A meta-analysis of controlled studies comparing major malformation rates in *IVF* and *ICSI* infants with naturely conceived children. In *J Assist Reprod Genet.*, 2004; 21: s. 437-443; HANSEN, M. – KURINCZUK, J. J. – BOWER, C. et al. The risk of major birth defects after intracytoplasmic sperm injection and in vitro fertilization. In *N Engl J Med.*, 2002; 346: s. 725-730; LIE LYGSTADAAS, A. – ØRSTAVIK, K. H. et al. Birth defect in children conceived by *ICSI*; SCHIEVE, L. A. – RASMUSSEN, S. A. – REEFHUIS, J. Risk of birth defects among children conceived with assisted reproductive technology: providing an epidemiologic kontekst to the data. In *Fertil Steril.*, 2005; 84, s. 1320-1324; BELVA, F. – HENRIET, S. – LIEBAERS, I. et al. Medical outcome of 8-year-old singleton *ICSI* children (born \geq 32 weeks' gestation) and a spontaneously conceived group. In *Hum Reprod.*, 2007; 22 (2), s. 506-515; KNOESTER, M. – HELMERHOST, F. M. – VANDENLOUKE, J. et al. Perinatal outcome, health, growth and medical care utilization of 5-to 8-year-old intracytoplasmic sperm injection singletons. In *Fertil Steril.*, 2008; 89, s. 1133-1146; HINDRYCKX, A. – PEERAER, K. – DEBROCK, S. et al. Has the prevalence of congenital abnormalities after intracytoplasmic sperm injection increased? The Leuven data 1994-2000 and a review of the literature. In *Gynecol Obstet Invest.*, 2010; 70 (1), s. 11-22; Citováno in *Medicina e Morale: Anno LXII Luglio/Agosto*, 2012/4.

⁵⁹ O této problematice viz: *Medicina e Morale. Rivista internazionale di Bioetica. Università Cattolica del Sacro Cuore: Facoltà di Medicina e Chirurgia „Agostino Gemelli“*, Roma: Direttore responsabile: Angelo Fiori. Nuova serie: Anno LXII Luglio/Agosto, 2012/4, s. 589-611.

In-vitro maturace neboli *IVM* je metoda, při které se pacientce odebírají z vaječníků nezralé oocyty, které potom v laboratorních podmínkách dozrávají 24–48 hod., než jsou oplodněny. Oplodnění uměle dozrálých oocytů se provádí metodou *ICSI* nebo *PICSI*.

Jsou uváděny ještě další modalities: *PZD* neboli parciální disekce zona pellucida vajíčka neboli *Parzial Zona Dissection*; *SUZI* neboli injekce spermie pod zona pellucida neboli *Subzonal Injection* neboli; *PZD* neboli injekce spermie do cytoplasmy vajíčka. Tyto techniky se prakticky nepoužívají pro nízkou účinnost.

Lidská embrya, která byla oplodněna mimo tělo matky některou z technik, jsou následně přenesena do těla genetické matky. Obvykle se přenáší dvě nejkvalitnější embrya, ostatní se zamrazí, ostatní se odstraní. V některých případech, pokud matka není momentálně přenosu schopna, se embrya zamrazí a přenesou se v optimálně vhodné době. Pokud genetická matka není ze zdravotních důvodů schopna embrya přijmout, může využít služby tzv. náhradního mateřství, kde to zákony státu dovolí.

1.5. Náhradní mateřství

Náhradní neboli surogátní mateřství, *Surrogate Motherhood*, je proces, kdy embryo biologických rodičů donosí náhradní matka neboli žena, která svolí k zavedení embrya do své dělohy s úmyslem otěhotnět, dítě donosit, porodit, vzdát se vůči tomuto dítěti rodičovských závazků a umožnit biologickým rodičům, aby si dítě adoptovali, neboli nezrušitelně osvojili.⁶⁰ Jedná se tak o situaci, kdy se dítě narodí ženě, která není jeho biologickou matkou. V naší zemi platí zásada, že matkou dítěte je žena, která dítě porodila. Vztahy mezi biologickou matkou a dítětem mohou být upraveny cestou osvojení. Otcovství k dítěti je určeno souhlasným prohlášením náhradní matky a biologického otce. Po porodu je pak dítě osvojeno biologickou matkou a svěřeno do péče biologickým rodičům.⁶¹ V případě mužské homosexuální dvojice může mít jeden homosexuální partner dítě s náhradní matkou, kdy po narození je dítě předáno homosexuální mužské dvojici, v případě lesbického páru se jedna žena nechá oplodnit gametou dárce.

⁶⁰ Proces náhradního mateřství přináší pro biologické rodiče i pro náhradní matku řadu úskalí. Matka nosička přenáší problémy svého náhradního mateřství do své vlastní rodiny a svého partnerství. Je někdy těžké dětem v rodině vysvětlit, že jejich matka je těhotná, ale dalšího sourozence mít doma nebudou, stejně tak těžké je pro náhradní matku vzdát se dítěte, pravidelně je vyžadována péče a pomoc psychologa, aby tyto kritické momenty mohly být dobře zvládnuty. Biologičtí rodiče mohou prožívat strach, zda si náhradní matka nakonec vše nerozmyslí a odmítne se dítěte vzdát. Jakákoliv smlouva, která byla mezi biologickými rodiči a náhradní matkou uzavřena, je právě nevynutitelná a záleží pouze na vůli náhradní matky, zda dodrží svůj slib a dítě po porodu předá biologickým rodičům.

⁶¹ Srov. Google, Náhradní mateřství v novém občanském zákoníku – epravo.cz

Metoda náhradního mateřství nejčastěji slouží párům, kde partnerka trpí závažným děložním faktorem.⁶² Žena při tom může mít zdravé gamety, ale nemůže donosit plod, proto ho donosí náhradní matka a předá biologické matce. V tomto případě jde o *Gestational Surrogacy*. Žena, která donosí plod je označována jako *gestational carrier*. V jiném případě může jít o embryo, které bylo oplodněno mimotělní technikou z gamet dárců, pak je přeneseno do ženy, která ho donosí a pak předá dvojici, která si ho přivlastní. Tady jde prakticky o adopci. Může dojít k tomu, že vajíčko ženy je oplodněno mimotělní technikou, žena dítě donosí a předá dvojici, se kterou se předem dohodla. V tomto případě jde o tzv. *Partial* neboli *Traditional Surrogacy* neboli o *Straight Method*. V případě žen-babiček, kdy žena, která je již po menopauze, je náležitě hormonálně připravována pro přijetí geneticky cizího embrya, které bylo oplodněno mimotělní technikou gametami dárců. Podstatným motivem náhradní matky by měl být moment altruismu. Náhradní matka má však právo na pokrytí účelně vynaložených nákladů v souvislosti s těhotenstvím. Pokud jsou biologičtí rodiče a náhradní matka srozuměni s výše uvedeným fakty, lze v naší republice k náhradnímu mateřství přistoupit. Tato technika není žádným způsobem hrazena ze zdravotního pojištění. V současnosti v České republice neexistuje zákon, který by náhradní mateřství řešil. Vychází se pouze ze stávajících zákonů, které na jedné straně uvádějí, že matkou dítěte je podle zákona žena, která dítě porodí, na stranu druhou však umožňuje ženě vzdát se rodičovských závazků k dítěti a poskytnout ho k adopci. Veškeré právní kroky, jednání s náhradní matkou a dohody, se dějí mimo lékařské pracoviště. Právní konzultace probíhá zpravidla ve specializované právní kanceláři.⁶³ Náhradní mateřství však není dovoleno ve většině států Evropské Unie, ale i tady se právo mění.⁶⁴

⁶² To znamená, že není schopna zajistit zahrnutí a donošení plodu, např. po jejím operativním odstranění nebo kdy se díky vrozené vadě děloha vůbec nevyvinula nebo úplně chybí, nebo je poškozena děložní dutina, kdy je její sliznice atrofická, i po opakovaných stimulacích estrogeny a po stavech po operaci, po císařských řezech se špatně zhojenou jizvou, po opakovaných potratech a při život ohrožující komplikaci v předcházejících těhotenstvích s rizikem dalšího opakování, např. těžká preeklampsie a eklampsie, trombóza a embolizace do plic, atd.

⁶³ Srov. seznam.cz: asistovaná reprodukce.

⁶⁴ Např. v Itálii je náhradní mateřství právně zakázáno. Srov. Legge 19 febbraio 2004, n. 40, art. 12 comma 6; též ve Francii je jakákoliv forma pro třetí stranu (*maternité pour autrui*), nebo těhotenství pro třetí stranu (*gestation pour autrui*) nebo *procréation pour autrui*, ilegální. Srov. Cour de Cassation, 17 décembre 2008: «La convention par laquelle une femme s'engage, fut-ce a titre gratuit, à concevoir et à porter un enfant pour l'abandonner à sa naissance contrevient tant au principe d'ordre public de l'indisponibilité du corps humain qu'à celui de l'indisponibilité de l'état des personnes». Citováno in FAGGIONI, M. P. Maternità surrogata. In *Encyclopedia di Bioetica e Scienza giuridica*. VIII. sv.,

1.5.1. Ektogeneze, třetí éra reprodukce

Welin⁶⁵ analyzoval evoluci lidské reprodukce a došel k závěru, že se v této oblasti mohou rozlišit tři éry. Pro první éru je charakteristické, že v ní jde o početí člověka přirozenou cestou, embryo a plod je donošen matkou a narodí se přirozenou cestou. Druhá éra představuje mimotělní oplodnění pomocí technik *IVF+ET*, *ICSI*, atd., embryo je pak následně přeneseno do těla matky a narodí se jako obvykle, přirozenou cestou. Třetí éra je éra *ektogeneze*. Při *totální ektogenezi* je embryo oplodněno technikami asitované reprodukce mimo tělo matky a vloženo do *umělé dělohy* a celou dobu embryonálního vývoje a vývoje plodu má zůstat mimo tělo matky. Existoval by přístroj, který by matku úplně nahradil. Při *parciální ektogenezi* je počato přirozenou cestou v těle matky a pak přeneseno do umělé dělohy. Myšlenka ektogeneze se zrodila z možnosti, že by se z jedné strany nechala růst blastocysta několik dní *in vitro* a z druhé strany by se mohlo lépe pečovat o novorozence, kteří se narodili hodně předčasně. V důsledku toho by se zkrátila doba, kdy by bylo dítě v těle matky a vložilo by se do umělé dělohy.⁶⁶ V této záležitosti již byly vykonány různé pokusy.⁶⁷

Ektogeneze by však mohla mít ještě širší využití, například by sloužila nemocné matce, která by z důvodu patologie dělohy nemohla být těhotná. Další možností by bylo, že by se mohla vyvinout též ta embrya, která byla oplodněna technikami mimotělní asistované reprodukce a jsou nadbytečná. Třetí možnost, kdyby si některý muž přál být otcem a neměl ženu, oplodnila by se darovaná vajíčka a embryo by se vložilo do umělé dělohy. Dále by se ektogeneze využívala při reprodukčním klonování, kdy by nebyl dostatek žen, které by naklonovaná embrya donosila. Pátou možností by bylo vytváření embryí jako rezervy orgánů a buněk, které by se používaly na léčení nemocných jedinců.

Někteří lidé vidí, kromě jmenovaných využití, v ektogenezi alternativu, jak by bylo možno nahradit přirozené těhotenství, které je pro ženu zatěžující, a to jak pro její zdra-

Direzione di SGRECCIA E. – TARANTINO Antonio. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2015, s. 251-266.

⁶⁵ Srov. WELIN, S. Reproductiv the third era of human reproduction and some moral consequences. In *Sci Eng Ethics* 2004, 10, 54, 615-626. Citováno in DI PIETRO, M. L. *Bioetica e famiglia*, s. 200.

⁶⁶ Srov. CITTADINI, E. - LO PRESI, A. É l'utero a tutt'oggi necessario per la nascita di un feto vitale? In *Giornale Sifes*, 5, 2, 1998, s. 57.

⁶⁷ Srov. BULLETTI, C. – PALAGIANO, A. – PACE, C. et al. The Aritificial Womb. In *Ann NY Acad Sci.*, 1221, 2011, s. 124. Citováno in FAGGIONI, M. P. In *Encyclopedia*. VIII. sv., 2015, s. 251-266.

ví, tak kvůli její profesi. Žena by se mohla své profesi stále plně věnovat. Parciální ekto-
togeneze by mohla sloužit v případech, kdy by se žena rozhodla pro potrat. V tom pří-
padě by se plod vložil do umělé dělohy, kde by se dále vyvíjel. V jiném případě by se
plod mohl vyvíjet ve zdravějším prostředí, nebyl by vystaven znečištěnému prostředí
a důsledkům kouření, alkoholu a drog, které matka užívá. V jiném případě by se mohly
snadněji provádět lékařské zásahy na plodu, který je nemocný. V případě, když matka
trpí úzkostí, by plod nebyl vystaven tomuto zatěžujícímu vlivu.⁶⁸

⁶⁸ K popisu postupů některých výše uvedených technik reprodukční medicíny byly kromě uvedené literatury také použity internetové stránky pod společným internetovým heslem „asistovaná reprodukce.“ Z diskrétních důvodů jsme se rozhodli neuvádět stránky jednotlivých pracovišť asistované reprodukce v ČR.

2. Lidské embryo

Lidé, kteří jsou příznivě nakloněni reprodukční medicíně, zastávají názor, že díky jejím technikám se dá alespoň některému z lidských embryí šance, aby se mohlo dále vyvíjet, a aby se narodil člověk, který by se bez pomoci těchto technik nikdy nenarodil. Po tom, co jsme se zhruba seznámili s technikami reprodukční medicíny, můžeme nyní sledovat, o co vlastně jde, když hovoříme o lidském embryu.

Všichni víme, že náš život nezačíná až narozením, ale přibližně 280 dní před narozením. Z biologického hlediska začíná existovat nový organismus, když se spojí dvě zárodečné buňky, jedna mateřská a jedna otcovská a kdy se takto formuje první buňka neboli *zygota* neboli též jednobuněčné embryo neboli *one-cell-embryo*. Během prvních osmi týdnů života prochází život embryonálním vývojovým stádiem, kdy se formují všechny hlavní orgány. Právě toto období lidského vývoje je předmětem našeho zájmu, ještě přesněji řečeno, předmětem našeho zájmu jsou snad jen první dva týdny života lidského embrya. Období vývoje, který následuje po osmém týdnu těhotenství, tedy po embryonálním stádiu, označujeme jako období vývoje plodu. Toto období trvá až do narození. Pokud si uvědomíme, že mateřská buňka neboli vajíčko má přibližně 0,15 mm a otcovská buňka, neboli spermie je ještě daleko menší, jde o obdivuhodnou událost, když se za devět měsíců těhotenství narodí dítě, které váží kolem 3 kg. Na následujících stránkách se chceme dotknout jenom některých významnějších skutečností tohoto raného vývoje lidského života. K podrobnějšímu prostudování tématu doporučujeme učebnice lékařské embryologie.⁶⁹

2.1. Několik poznámek z historie

Již od dávných dob se mnozí lidé zamýšleli nad tím, kdy a jakým způsobem vlastně začíná lidský život. Aristoteles (384–322 př. Kr.) ve svém díle *Περὶ ζώων γενέσεως* zastával tezi, podobně jako jiní řeční autoři, zvláště autor hypokratovského díla *Περὶ φύσιος παιδίου*,⁷⁰ že biologickým materiálem, ze kterého se formuje tkáň a orgány dítě-

⁶⁹ Odkazujeme např. na: SADLER, W. Thomas. Langmanova lékařská embryologie. Překlad 10. vydání, 1. české vydání 2011, dotisk 2013. Praha: Grada Publishing, a.s., s. 13-100; BOMPIANI, Adriano. Le tecniche di fecondazione assistita, una rassegna critica. Milano: Vita e Pensiero, 2006, s. 65-101.

⁷⁰ Srov. Corpus Hippocraticum, *Περὶ φύσιος παιδίου*, III, text přeložen z francouzštiny: JOLY, R. Hippocrate. Paris: Les Belles Lettres, 1970, svazek XI, XVI, 1-2, jako část pojednání, tzv. Corpus Hippocraticum, také sepsán mezi rokem 430-380 př. Kr. Citováno in COLOMBO, R. Il processo di

te v jeho počátečním vývoji, by měla být menstruační krev, *καταμήνια*. Řecký lékař a přírodovědec Klaudius Galén (129/130–199/200 po Kr.), který působil v Římě, se ale distancoval od aristotelské nauky a nabídl svou tezi, že žena vytváří své vlastní símě,⁷¹ které se smísí s mužským prvkem. Tato teorie *dvou semen* po celá staletí soupeřila s *naukou o menstruační krvi*, ale u středověkých filozofů, lékařů a přírodovědců si získala méně pozornosti.⁷² Tomáš Akvinský následoval Aristotela a zastával, že při reprodukci je účinnou příčinou muž, zatímco žena je příčinou materiální, jak píše Aristoteles v *De generatione animalium*, že u živočichů, kteří jsou plozeni, je aktivní silou *virtus activa*, prvek muže, *in semine maris*, ale materie plodu, *materia foetus*, pochází od ženy.⁷³

Moderní pojem vajíčka, tedy biologické existence, která se vytváří v těle ženy, a po oplodnění je schopna vývoje do podoby nového jedince stejného druhu, byla uvedena až Williamem Harveyem (1578–1657), v jeho díle *Exercitationes de generatione animalium*. Harvey, pravděpodobně kvůli nedostatečnému optickému vybavení, nemohl přímo identifikovat vajíčka u savců, přesto byl první, kdo tvrdil, že všichni živočišové se nějakým způsobem utvářejí z vajíček, jak ti, kteří se rodí živí tak ti, kteří se líhnou z vajec, pochází z vajíčka, nebo alespoň z něčeho, co je mu podobné.⁷⁴ Od sedmnáctého století bylo zkoumání, které se týkalo početí a vývoje embrya, podrobeno tvrdé zkoušce nových trendů v embryologii, totiž fantazijním spekulacím *preformistických* teorií.⁷⁵

fecondazione e le sue fasi: Dai gameti dei genitori all'embrione unicellulare. In PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA: L'Embrione Umano nella Fase del Preimpianto: Aspetti Scietifici e Considerazioni Bioetiche: Atti della Assemblea Generale della Potificia Accademia per la Vita. (Città del Vaticano, 27 febbraio-1 marzo 2006) ed. SGRECCIA, Elio - LAFFITTE, Jean. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007, s. 37-131, 39.

⁷¹ Srov. GALENUS, C. De usu partium corporis humani, XIV, 10, 11, 14 (KÜHN, K. G. (ed.). Claudii Galeni Opera Omnia. IV ed., Lipsiae: C. Knoblochii, 1821-1833, 180. 193. 208. Citováno in COLOMBO, R. Il processo di fecondazione e le sue fasi, s. 39.

⁷² Ve druhé polovině devatenáctého stol., velký morfolog Wilhelm His uznal důležitost diskuze mezi těmito dvěma naukami, které měly v biologii v průběhu dějin. Viz: HIS, W. Die Theorien der geschlechtlichen Zeugung. Archiv für Anthropologie 1870, 4, 197-220; pp. 317-332; 1871, 5, 69-111. In COLOMBO, R. Il processo di fecondazione e le sue fasi, s. 40.

⁷³ Srov. D'AQUINO, T. Summa Theologiae, I, q. 118, a. 1., ad 4. Citováno in COLOMBO, R. Il processo di fecondazione e le sue fasi, s. 42.

⁷⁴ Srov. HARVEY, G. Exercitationes de generatione animalium quibus accedunt quaedam de partu, de membranis ac humoribus uteri & de conceptione. Londini: Octavianum Pulleyn, 1651: 38, b, ex. 63, traduc. In: Di Willis, R., The Works of William Harvey, London: Sydenham Society, 1847: 460. Citováno in COLOMBO, R. Il processo di fecondazione e le sue fasi, s. 41.

⁷⁵ Není možné s jistotou stanovit, kdo byl původcem preformistické teorie, přesto se tato nauka spojuje s některými jmény, např. s benátským lékařem Giuseppe Degli Aromatari (1686-1620), který přišel s teorií, že v semeni jak zvířat, tak rostlin, jsou již přítomny všechny části dospělého jedince. Roku 1627 R. De Graaf popsal folikuly vaječnicků a Anton Leeuwenhoek kolem roku 1677 pozoroval spermie. Toto vedlo ke dvěma opačným názorům. Podle některých se miniaturní preformovaná stvoření nacházela

Musíme si uvědomit, že antičtí a středověcí učenci neměli možnost, jak zjistit existenci vajíčka v reprodukčním systému savců. Přesnější pozorování dovozoval až postupný pokrok mikroskopů.

Přesný mikroskopický popis vajíčka savců podal Karl Ernst Von Baer (1792–1876) v roce 1827.⁷⁶ Von Baerovi však uniklo jádro, které bylo poprvé pozorováno v ptačím neoplozeném vajíčku a pojmenováno jako *vescicola germinale*, a to českým anatomem, jedním z otců moderní histologie, Janem Evangelistou Purkyně (1787–1869).⁷⁷ V době Von Baera bylo vajíčko ještě jako buňka neznámé.⁷⁸ V sedmdesátých letech devatenáctého století byla všeobecně přijímána teze, že při oplodnění by do vajíčka měla pronikat jedna nebo více spermií, která se rozplyne, ale vedly se diskuse nad tím, jakým způsobem by se z oplodněného vajíčka měly vyvíjet embryonální buňky. Nebyla jasná role jádra na počátku vývoje. Hertwig ve svých dvou slavných dílech, která byla publikována v letech 1876–1877⁷⁹ zastával tezi, že jádro, které se dělí, to znamená zygota, pochází ze spojení dvou odlišných pohlavních buněk, jednoho ženského a jednoho mužského, které do ženského vstoupí (ID., 1877, 3, 30).

Přes mnohé a neustávající pokusy v laboratořích, které se prováděly od druhé poloviny devatenáctého století k počátku šedesátých let dvacátého století, byly znalosti ohledně morfologických, fyziologických a molekulárních aspektů oplodnění savců neúplné a zlomkovité, v porovnání se znalostmi oplodnění obojživelníků a mořských živočichů. Postup ve výzkumu oplodnění u savců byl znesnadňován tím, že k oplodnění dochází uvnitř organismu. To znamená, že oplodnění vajíček a první stádia embryonálního vývoje savců nebylo možno vhodně studovat v jejich přirozeném prostředí.⁸⁰ Pří-

ve spermiích, říkalo se jim animalcula, proto se zastánci této teorie nazývali animalculisté, podle druhých se nacházela ve vajíčcích, zastáncům této teorie se říkalo ovisté.

⁷⁶ Von BAYER, K. E. De ovi mammalium et hominis genesi: epistolam ad Academiam Imperialem Scientiarum Petropolitanam. Lipsia: L. Vossii, 1827. Citov. in COLOMBO, R. Il processo, s. 55.

⁷⁷ Srov. PURKYNĚ, J. E. Symbolae ad ovi avium historiam ante incubationem. Bratislava: Vratislaviae typis universitatis, 1825 (trad. Ingl. Di BARTHELMEZ, G. W. Essays in Biology. In honor of H. M. Evans. Written by his friends, Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1943: 53-93). Citováno in COLOMBO, R. Il processo di fecondazione e le sue fasi, s. 55.

⁷⁸ Theodoer Schwan v roce 1839 předpokládal, že vajíčko by měla být buňka. Otázka identity toho, co pozoroval Purkyně v ptačích vejcích, byla ještě nejasná. Srov. SCHWANN, Mikroskopische Untersuchungen... Citováno in COLOMBO, R. Il processo di fecondazione e le sue fasi, s. 55.

⁷⁹ Srov. HERTWIG, O. Beiträge zur Kenntniss der Bildung, Befruchtung und Theilung des thierischen Eies. Gegenbaurs Morphologische Jahrbuch 1876, 1: 347-452; 1877, 3: 1-86. Citováno in COLOMBO, R. Il processo di fecondazione e le sue fasi, s. 59.

⁸⁰ Srov. BAVISTER, B. D. Early history of in vitro fertilization. In Reproduction 2002, 124: 181-196, 92-397. Citováno in COLOMBO, R. Il processo di fecondazione e le sue fasi, s. 60.

mo studovat gamety a embrya savců, bylo umožněno až při laboratorním postupu oplodněním *in vitro*, při veterinárně asistované reprodukci zvířat na jedné straně, a na druhé straně používané na klinikách pro lidskou fertilizaci. Mezi léty 1878–1953 bylo provedeno mnoho pokusů s oplodněním savců *in vitro*. Bavister, Edwards a Steptoe byli první, kteří v roce 1969 psali o oplodnění člověka metodou *in vitro*.⁸¹ Výzkum začal v Anglii, v Cambridge, v laboratořích Fyziologického Reprodukčního Institutu, pod vedením R. G. Edwardse, kdy asi po sedmi létech stálých pokusů a nezdaru⁸² se v červenci 1987 narodila Louise Brown metodou oplodnění *in vitro*.

2.2. Vývoj lidského embrya

Za současného stavu poznání můžeme vyjít z toho, že lidské embryo představuje počáteční, embryonální formu vyvíjejícího se lidského života s vlastní genetickou výbavou, s autonomními metabolickými procesy vůči procesům matky a s vnitřní tenzí k dosažení vlastní zralosti. Je vybaveno vnitřní silou k sebeutváření, růstu a k zacílení. Můžeme tvrdit, že u dospělého člověka je řídicím centrem k sebeutváření mozek, u embrya je to genom. Pokud i nadále budeme hovořit o embryu, budeme mít vždy na mysli lidské embryo.

2.2.1. Jednobuněčné embryo

Oplodnění není okamžitou záležitostí, ale je to proces, který má několik etap.⁸³ Jde o dobu, kdy v průběhu několika sekund po proniknutí spermie do vajíčka, dojde k zabránění vstupu dalších mužských gamet již do oplozeného vajíčka, a kdy díky působení mnoha proteinů⁸⁴ dochází k fúzi dvou gamet, mužské a ženské. Od této chvíle se

⁸¹ Srov. BAVISTER, B. D. – EDWARDS, R. G. – STEPTOE, P. C. Identification of the midpiece and tail of the spermatozoon during fertilization of human eggs in vitro. In *Journal of Reproduction and Fertility* 1969, 20159-160; EDWARDS, R. G. – BAVISTER, B. D. – STEPTOE, P. C. Early stages of fertilization in vitro of human oocytes matured in vitro. In *Nature* 1969, 221: 632-635. Citováno in COLOMBO, R. Il processo di fecondazione e le sue fasi, s. 64.

⁸² Srov. EDWARDS, R. G. The Bumpy Road to Human in Vitro Fertilization. In *Nature Medicine*, 7, 2001, s. 1091.

⁸³ Srov. WASSARMAN, P. M. The Biology and Chemistry of Fertilization. In *Science* 235, 1987, s. 553; AITKEN, R. J. The Complexities of Conception. In *Science* 269, 1995, s. 39; WASSARMAN, P. M. Mammalian Fertilization: Molecular Aspect of Gamete Adhesion, Exocytosis and Fusion. In *Cell* 96, 1999, s. 175. Citováno in SERRA, Angelo. Embrione umano. In *Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica*. V. sv. Direzione SGRECCIA, Elio – TARANTINO, Antonio. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2012 s. 485. Vlastní oplození má tři fáze: postup mezi buňkami corona radiata, penetrace skrze zona pellucida, spojení buněčných membrán vajíčka a spermie.

⁸⁴ Srov. EVANS, J. P. The Molecular Basis of oocyte Membrane Interactions during Mammalian Fertilization. In *Human Reproduction Update*, 8/4, 2002, s. 297. Citováno in SERRA, A. s. 484

začíná vyvíjet nový jedinec, který vykazuje vlastnosti určitého rodu.⁸⁵ V oplozeném vajíčku dochází ke zvýšení hladiny jontu Ca^{2+} , jde o vlnu *calcium wave*, která znamená jeho aktivaci.⁸⁶ Tato nová buňka, jednobuněčné embryo neboli *zygota* neboli *one-cell-embryo*, je odlišná od buněk otce i matky, chová se jako nový systém, jako jednota, jako ontologicky živý jedinec, jako každá jiná buňka v mitotické fázi, ale má některé zvláštní vlastnosti, to znamená, má přesnou identitu a postupně a kontinuálně se vyvíjí a je vnitřně orientována a determinována k přesně danému vývoji.

Identita, orientace a zaměření raného embrya podstatně závisí na genomu neboli genetické informaci, kterou má vepsanou v DNA. Tato informace, která je v podstatě neměnná, stanovuje náležitost lidskému rodu, individuální biologické identitě a nese zakódovaný program s morfogenetickou potencialitou, to znamená s velkou vnitřní schopností, která se postupně a autonomně aktualizuje v průběhu přesně daného procesu vývoje. Mezi mnoha koordinovanými aktivitami této nové buňky v průběhu dvaceti až dvaceti pěti hodin můžeme zmínit nejdůležitější aktivity,⁸⁷ kterými je vytvoření nového genomu, který je hlavním informačním centrem pro vývoj a začátek prvního mitotického procesu, a chvíle, kdy dojde k rozdělení jednobuněčného embrya na dvoubuněčné embryo, neboli *two cell embryo*. Tělesný plán u savců je položen ve chvíli početí, již v jednobuněčném embryu jsou specifikovány dvě osy blastocysty, to znamená trofoblastu a embryoblastu.⁸⁸

2.2.2. Od zygoty k blastocystě

Základním problémem v prvních fázích vývoje savců je transformace vajíčka, které je vysoce diferencováno, na dvě totipotentní blastomery ve stádiu dvou buněk. Tato

⁸⁵ Srov. WASSARMAN, P. M. Fertilization, Mammalian. In BRENNER, S. – MILLER, J. H. Encyclopedia of Genetics. San Diego, USA, Academic Press, 2002, 2, s. 690. Cit. in SERRA, A. s. 484.

⁸⁶ Srov. OKO, R. – AUL, R. B. – SUTOVSKY, P. The Sperm Head Cytokeleton. in ROBAIRE, B. – CEMES, H. – MORALES, C. R. (ed.). Andrology in the 21st Century. Medimound Publishing Co., USA: Englewood, NJ, 2001, s. 37; WILLIAMS, C. Signalling Mechanism of Mammalian Oocyte Activation. In Human Reproduction Update, 8/4 2002, s. 313; FISSORE, R. – KUOKAWA, M. – KNOTT, J. et al. Mechanism Underlying Oocyte Activation. In Reproduction 124, 2002, s. 743. Citováno in SERRA Angelo. Embrione umano. In Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica. V. sv., s. 485.

⁸⁷ Srov. GILBERT, S. F. Developmental Biology. 6th ed, Sinauer Associates, Inc., Publishers, Sunderland, MA, 2000.

⁸⁸ Srov. PEARSON, E. Your Destiny from Day One. In Nature, 418, 2002. s. 14. Viz též: GARDNER, R. L. Specification of Embryonic Axes Begins before Cleavage in Normal Mouse. In Development, 128, s. 839; PIORTOWSKA, K. – ZERNICKA, M. – GOETZ. Role for Sperm in Spatial Patterning of the Early Mouse Embryo. In Nature, 409, 2001, s. 517. Citováno in SERRA, A. Embrione umano. In Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica, V. sv., s. 486.

transformace pravděpodobně vyžaduje přeprogramování genetického materiálu. K přechodu od mateřské kontroly k embryonální kontrole dochází ve stádiu jednobuněčného embrya, to znamená, že jednobuněčné embryo je v této transkripci aktivní.⁸⁹ Podle embryoložky M. Monk,⁹⁰ se rané embryo chová aktivně bezprostředně po oplodnění. K přechodu od mateřské kontroly vývoje k embryonální kontrole dochází bezprostředně po oplodnění. Ve stádiu blastocysty je již kontrola pravděpodobně kompletní. Podobně píše Turker, že mateřské přepisy, které platily pro neoplozené vajíčko, končí, a dochází k embryo-specifickým přepisům rané embryogeneze. Končí mnohé aktivity matky a pravděpodobně ve stádiu blastocysty přebírá plnou aktivitu v prepisech rané embrya.⁹¹ Řízení celého procesu je výsledkem působení tří druhů řídicích genů.⁹² Mezi skupinami genů existuje interakce, mechanismy autokontroly a je usnadňována komunikace mezi mimobuněčným prostředím a buňkami, vzájemná komunikace mezi buňkami a mezi cytoplasmou a jádrem, které obsahuje genetickou informaci.⁹³ Pod kontrolou velkého počtu genů dochází v průběhu asi pěti dnů k rychlému nárůstu buněk, které nemůžeme považovat jen za jejich pouhý shluk.⁹⁴

⁸⁹ Srov. SCHULTZ, R. M. – DAVIS, W. – STEIN, P. – SNOBODA, P. Reprogramming of Gene Expression during Preimplantation Development. In *Journal of Experimental Zoology*, 285, 1999, s. 276.

⁹⁰ Srov. DANIELS, R. – ZUCCOTTI, M. – KINIS, T. – SERHAL, P. – MONK, M. Expression in Human Oocytes and Preimplantation Embryos. In *Am J Hum Genet*, 61, 1997, s. 33; DANIELS, R. – LOWELL, S. – BOLTON, V. – MONK, M. Transcription of Tissue-Specific Genes in Human Preimplantation Embryos. In *Hum Reprod.*, 10, 1997, s. 2251; ADJAYE, J. – BOLTON, V. – MONK, M. Developmental Expression of Specific Genes Detected in High-Quality cDNA Libraries from Single Human Preimplantation Embryos. In *Gene* 237, 1999, s. 373; SLAPEKAR, A. – HUNTRISS, J. – BOLTON, V. – MONK, M. The Use of Amplified cDNA to Investigate the Expression of Seven Imprinted Genes in Human Oocytes and Preimplantation Embryos. In *Mol Hum Reprod.*, 7, 2001, s. 839. Citováno in SERRA, A. *Embrione umano*. In *Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica*, V. sv., s. 488.

⁹¹ Srov. TURKER, M. S. DNA Methylation in Development. In *Nature Encyclopedia of the Human Genome*. Mac Millan Publishers Ltd, Nature Publishing Group, 2, 2003, s. 133.

⁹² Srov. REID, L. From Gradient to Axes, from Morphogenesis to Differentiation. In *Cell* 63, 1990, s. 875; GURDON, J. B. – MITCHELL, A. – MAHONY, D. Direct and Continuous Assessment by Cells of their Position in a Morphogen Gradient. In *Nature*, 376, 1995, s. 520; DAVIDSON, E. H. – PETERSON, H. J. – CAMERON, R. A. Origin of Bilateral Body Plans: Evolution of Developmental Regulatory Mechanism. In *Science*, 270, 1995, s. 1319; KRUMLAUF, R. R. – TABIN, C. J. Pattern Formation and the Developmental Mechanisms. In *Current Opinion in Genetics and Development*, 5, 1995, s. 423; KIMBLE, J. – SMITH, J. Pattern Formation and Developmental Mechanisms. In *Current Opinion in Genetics and Development*, 6, 1996, s. 391; MOKKENTIN, J. D. – OLSON, E. N. Defining the Regulatory Networks for Muscle Development. In *Current Opinion in Genetics and Development*, 6, 1996, s. 581. Citováno in SERRA, A. *Embrione umano*. In *Enciclopedia*, V. sv., s. 489.

⁹³ Srov. MICHELSON, A. M. – KOPAN, R. Differentiation and Gene Regulation. Toward a Holistic Understanding of Animal Development: Intercellular Communication and Transcriptional Regulation are Two Sides of the Same Coin. In *Current Opinion in Genetics and Development*, 12, 2002, s. 499.

⁹⁴ Srov. PEARSON, E. Your Destiny from Day One. In *Nature*, 418, 2002, s. 15. Viz též: GARDNER, R. L. Specification of Embryonic Axes Begins before Cleavage in Normal Mouse. In *Development*, 128, s. 839; PIORTOWSKA, K. – ZERNICKA, M. – GOETZ. Role for Sperm in Spatial Patterning of the

Embryo mezitím v průběhu pěti dnů přechází z fáze dvou buněk do stádia blastocysty, neboli od stadia dvou buněk do stádia osmi buněk, které jsou vzájemně spojeny prostřednictvím cytoplasmatických můstků a mikroklků, které mezi buňkami usnadňují přenos signálů. Tento kontakt je vysoce adhezní ve stádiu *moruly* osmi až třiceti dvou buněk, a je charakterizován dvěma hlavními procesy: *kompakcí* a *polarizací*. V průběhu kompakce, mezi třetím a čtvrtým buněčným cyklem,⁹⁵ buňky přiléhají více k sobě, aby měly co největší kontakt a vytvářely mezi sebou zvláštní a specializované spojení, které usnadňuje rychlý přechod jontů a molekul.⁹⁶ V průběhu procesu *polarizace* mezi třetím a čtvrtým buněčným cyklem, se rozliší dva typy buněk, které mají odlišná určení, totiž *polární* na periferii a *apolární* v centru. Z polárních buněk se vyvine *trofoblastická buněčná* linie a z apolárních buněk se vyvine *embryoblastická buněčná* linie, jde o počáteční *ektoderm* a *endoderm*, které vycházejí z diferenciací interní buněčné masy (ICM). Tato morfologická a funkční odlišnost bude více evidentní až v šestém a sedmém cyklu, kdy blastocysta bude mít asi šedesát čtyři až sto dvacet osm buněk. Jde o období, kdy se embryo připravuje na uhníždění a kdy se mezi matkou a embryem odehrává intenzivní dialog na biochemické rovině, ale též na psychologické rovině ze strany matky. Jde o vzájemné spolupůsobení, kdy „hormony matky navozují značné morfologické, fyziologické a biochemické modifikace, které zase navozují další aktivity, které uvolňují množství proteinů, který se vytváří v prostředí reprodukčního systému. Tyto faktory mohou být modifikovány proteiny, které vytváří embryo v kontaktu s reprodukčním epitelem, jde o vzájemnou komunikaci, neboli *cross-talk*, ke kterému dochází, když se mateřské proteiny dostávají do mikroprostředí vejcovodu a dělohy, a tak usnadňují oplodnění a počáteční rozvoj embrya.“⁹⁷

Early Mouse Embryo. In *Nature*, 409, 2001, s. 517. Citováno in SERRA, A. *Embrione umano*. In *Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica*, V. sv., s. 487.

⁹⁵ Srov. VÖGLER, H. *Human Blastogenesis: Formation of the Extraembryonic Cavities*. Basel, Karger, 1987, s. 13. Citováno in SERRA, A. *Embrione umano*. In *Enciclopedia*, V. sv., s. 490.

⁹⁶ Srov. FISHMAN, G. – ROGERS, L. E. – SHOWS, T. B. – ROSENTHAL, L. – LEINWALD, L. A. *The Human Connexin Family of Gap Junction Proteins: Distinct Chromosomal Locations but Similar Structures*. In *Genomics*, 19, 1991, s. 250. Cit. in SERRA, A. *Embrione*. In *Enciclopedia*, V. sv., s. 490.

⁹⁷ Srov. HILL, J. A. *Maternal-Embryonic Cross-Talk*. In BULLETTI, C. – DE ZEIGLER, D. – GULLER, S. – LEVITZ, M. *Human Fertility and Reproduction: The Oocyte, the Embryo, and the Uterus*. In *Ann NY Acad Sciences*, 943, 2001, s. 17. Cit. in SERRA, A. *Embrione umano*. In *Enciclopedia*, V. sv., s. 490.

2.2.3. Od blastocysty k embryonálnímu disku

Od šestého do patnáctého dne od oplodnění dochází ke zvětšování objemu blastocysty, která opouští zona pellucida,⁹⁸ toto vše se odehrává za stálé diferenciaci a růstu embrya. Asi osmého dne od oplodnění se objevuje amniotická dutina, která vymezuje vývoj, prvotní ektoderm nabývá formu disku, který označujeme jako epiblast, který se skládá z cylindrických buněk, které spolu s měchýřkovitými buňkami prvotního endotermu vytváří bilaminální strukturu, kterou označujeme jako embryonální disk. Kolem desátého dne se amnios diferencuje a vytváří se chorion se svými choriovými klky. Chorion se stane plodovou částí placenty. Mezi jedenáctým až třináctým dnem od oplodnění dosahuje embryonální disk průměr mezi 0,15–0,20 mm a následně čtrnáctý den se v kaudální části objeví nahuštěná skupina buněk neboli *primitivní proužek*,⁹⁹ to znamená, že vzniká třetí vrstva buněk, kterou nazýváme mezoderm. Takto se definují antero-posteriální osy a bilaterální symetrie embrya. Nyní může začít organogeneze.

2.2.4. Další vývoj embrya a plodu

Od třetího do osmého týdne embryonálního vývoje, probíhá období organogeneze. Je to období, v jehož průběhu vzniká ze tří zárodečných listů, *ektodermu*, *mezodermu* a *entodermu* řada specializovaných tkání a orgánů embrya. Na konci embryonálního období jsou vytvořeny hlavní orgánové systémy, které podmiňují vznik hlavních znaků zevního tvaru zárodka, rozeznatelných od konce druhého měsíce. Nejvýraznějším pochodem, který probíhá ve třetím týdnu je gastrulace. Jde o proces, jímž jsou v embryu vytvářeny všechny tři zárodečné listy, to znamená *ektoderm*,¹⁰⁰ *mesoderm*¹⁰¹ a *entoderm*.¹⁰² Gastrulace začíná vytvořením primitivního proužku. Mezi čtrnáctým až

⁹⁸ Srov. DENKER, H. W. Implantation: a Cell Biological Paradox. In *J Exper Zool*, 266, 1993, s. 541; CROSS, J. C. – WERB, Z. – FISHER, S. J. Implantation and the Placenta: Key Pieces of the Developmental Process. In *Science*, 266, 1994, s. 1508; BISHOP, P. – CAMPANA, A. A model for Implantation of the Human Blastocyst and Early Placentation. In *Human Reproduction Update*, 2, 1996, s. 262; SALAMONSES, L. A. – NIE, G. – DIMITRIADIS, E. et al. Genes Involved in Implantation. *Reprod Fertil Dev.*, 13, 2001, s. 41; BACCHI, I. C. – QUANXI, Li – YOUNG PIL CHEON. Role of Steroid Hormone-Regulated Genes in Implantation. In BILLETTI, C. et al. In *Human Fertility*, s 68; LOCKWOOD, C. J. – KRIKUN, G. – SCHATZ, F. Decidual-Cell Expressed Tissue Factor Maintains Homeostasis, s. 77. Citováno in SERRA, A. Embrione umano. In *Enciclopedia*, V. sv., s. 491.

⁹⁹ Mnozí autoři bioetik vzniku tohoto primitivního proužku přikládají velký význam a komplex buněk, které předchází vzniku primitivního proužku, to znamená embryo do 14. dne označují jako pre-embryo. Srov. FAGGIONI, Maurizio Pietro. *La vita nelle nostre mani: Manuale di Bioetica teologica: Presentazione di Ignacio Carrasco de Paula*. Terza edizione. Torino: Edizioni Camilliane, 2012, s. 257.

¹⁰⁰ Z ektodermu se vyvine kůže se svými přídatnými tkáněmi a orgány a nervový systém.

¹⁰¹ Z mezodermu vznikne svalová tkáň, pojivová tkáň, vény a krevní buňky, reprodukční a sekreční orgány.

¹⁰² Z entodermu se vyvinou dýchací cesty a zažívací trakt se svými žlázami.

dvacátým prvním dnem se objevuje nástin placenty, která již začíná plnit svou funkcí tím, že embryo začíná přijímat výživu a kyslík prostřednictvím matčiny krve, dosud bylo vyživováno určitým rezervním materiálem ve vejcovodu a děloze. Ve čtvrtém týdnu od oplodnění se rozeznává hlava od těla embrya a jsou již evidentní náznaky končetin. Od šestého týdne je evidentní vývoj rukou a nohou. Od osmého týdne jsou rozeznatelné oči, uši, nos a ústa a již jsou zformovány prsty na rukou a nohou a vhodnými přístoji se může registrovat tlukot srdce. Devátým týdnem po oplodnění začíná fetální období, které trvá do narození. Toto období je charakterizováno pokračující diferenciací tkání a orgánů a rychlým růstem těla. Od dvanáctého týdne má plod podobu novorozence s neúměrně velkou hlavou vůči tělu. Nejnápadnější změnou v průběhu fetálního období je relativní zpomalení růstu hlavy v porovnání s ostatním tělem. Od šestnáctého týdne se objevují první vlasy a již je dostatečně rozeznatelné zevní pohlaví plodu. Plod během čtvrtého a pátého měsíce velmi intenzivně roste, matka již může vnímat i jeho pohyby. Mezi dvacátým šestým až dvacátým osmým týdnem těhotenství již může přežít mimo tělo matky na oddělení specializované intenzivní neonatální péče, ale mnohé orgány, jako játra, ledviny a hlavně plíce jsou ještě funkčně nezralé. Normální délka těhotenství se u člověka obvykle uvádí 280 dní, tj. čtyřicet týdnů od začátku poslední menstruace, ve skutečnosti těhotenství trvá 266 dní, to je třicet osm týdnů od oplodnění.¹⁰³

2.3. Manipulace s lidskými embryi v souvislosti s reprodukční medicínou

Jak již víme, v průběhu mimotělních technik reprodukční medicíny se oplodní větší množství embryí, než se jich přeneso do těla matky. K tomu dochází většinou proto, aby se mohla vybrat nejlepší embrya pro přenos do těla matky. Také proto, aby v případě preimplantační diagnostiky byla možnost selekce embryí, aby se mohla vybrat embrya, která jsou geneticky zdravá a u kterých se předpokládá normální vývoj. Zbylá embrya se zamrazí pro případ, že se transfer nepovede, aby se žena v tom případě nemusela znovu podrobit odběru vajíček. Zamažená embrya se mohou přenést také s časovým odstupem té samé ženě, nebo mohou posloužit pro přenos do jiné ženy v případě dár-

¹⁰³ Srov. FAGGIONI, M. P. La vita nelle nostre mani, s. 253-259; SADLER, W. Thomas. Langmanova lékařská embryologie: Překlad 10. Vydání. Praha: Grada Publishing, a.s., dotisk 2013, s. 13-126.

covství embryí. Nadpočetná embrya se též používají k pokusům nebo se odstraní. K tomuto můžeme připočítat ještě klonování.

2.3.1. Zmrazování embryí

Asi dvě embrya, která při selekci prokáží nejlepší podmínky, se vyberou a přenesou do těla matky. Takto mají šanci, že se dítě narodí. Průměrnou úspěšnost v narozených dětech jsme uvedli u jednotlivých výkonů. Zbylá nebo nadbytečná embrya ve stádiu 2 nebo 3 blastomer nebo v jiném stádiu vývoje se zamrazí.¹⁰⁴ Takto zamražená embrya¹⁰⁵ se mohou uchovávat velmi dlouho při teplotě – 196°C. Přežívání embryí se mění podle délky, po kterou jsou zmrazena. Zamrazují se též jednobuněčná embrya. Nikolettos a Al-Hasani již v roce 2000 oznámili, že měli větší úspěch v narozených dětech ze zmražených embryí ve stádiu dvou prvojader, to znamená ve stádiu jednobuněčného embrya neboli zygoty než jen se zmaženými vajíčky.¹⁰⁶ Jednobuněčná embrya jsou kryokonzervována neboli zmrazována přibližně za 18–20 hod. po oplodnění, kdy jsou ještě prvojádra oddělena. V tomto stádiu se jednobuněčná embrya zmrazují též proto, že mnozí zastánci toto rané stádium vývoje ještě nepovažují za počátek lidského života, protože ještě nedošlo k fúzi prvojader.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Embrya se zmažují většinou proto, aby žena nemusela podstupovat další odběr vajíček v případě, když by byl první přenos neúspěšný, nebo kdyby se později dvojice rozhodla pro další dítě. Někdy se embrya musí zamrazit i před prvním přenosem, pokud žena momentálně není schopna výkonu přenosu embryí.

¹⁰⁵ Při zmrazování embryí se rozlišuje, zda jsou určena k přenosu do těla matky a tak budou mít šanci, že se budou moci vyvíjet, nebo jde o nadbytečná nebo opuštěná embrya. O opuštěných embryích hovoříme, pokud dvojice, u které jsou známa její jména, a které embryo patří, již neplánuje další dítě a tím ani přenos embrya, nebo když se dvojice již dále neohlásí, a tím o embryo ztratí zájem. Taková opuštěná embrya mohou být darována jiné příjemkyni, pokud jsou kvalitní, nebo použita pro výzkum, nebo zničena tím, že se odmrazí a odstraní nebo mohou zůstat tak dlouho zmrazena, až zemřou přirozenou smrtí. Kryokonzervace embryí vzbuzuje mnohé etické otázky, např. jaký úděl čeká tzv. opuštěná embrya. Jednou z možností je, že se nechají tak dlouho zmrazena, až umřou přirozenou smrtí. Jenže někteří lidé v tomto řešení vidí podobu nepřiměřené léčby nevyléčitelných pacientů. Jenže embrya nejsou ani umírající, ani mrtvá, jen jsou u nich zpomaleny nebo blokovány životní procesy, které se časem zmenšují. Vedle etické otázky, co s opuštěnými embryi, jde též o otázku ekonomickou. Protože dlouhodobé zamražení není levné. Další možností je, že se odstraní tím, že se nechají rozmrazit a odstraní se nebo se použijí k pokusům.

¹⁰⁶ Srov. NICOLETTOS, N. – AL – HASANI, S. Frozen Pronuclear Oocytes: Advantages for the Patient, In *Mol Cell Endocr.*, 169, 2000. s. 55. Citováno in DI PIETRO, M. L. *Bioetica e famiglia*, s. 196.

¹⁰⁷ Srov. COMITATO NAZIONALE PER LA BIOETICA, *Considerazioni bioetiche in merito all'ootide*, 2005. V: <http://www.palazzochigi.it/bioetica>

2.3.2. Preimplantační genetická diagnostika/screening

Preimplantační diagnostika¹⁰⁸ se provádí na embryích, která byla oplodněna mimo tělo matky. Jde o metodu, která umožňuje genetickým vyšetřením jedné nebo dvou buněk, *blastomer*, odebraných z vyvíjejícího se embrya, odhalit genetické abnormality.¹⁰⁹ Pomocí vyšetření PGS (*preimplantační genetický screening*) se mají vybrat k přenosu do matky embrya se správným počtem chromozomů.¹¹⁰ Selektce embryí po genetické preimplantační diagnostice bývá mnohými zastánci považována za odlišnou skutečnost, než skutečný potrat. Obyčejně se hovoří o preimplantační genetické diagnostice jako o prevenci potratu. „Těhotným ženám, jejichž děti by mohly být vážně geneticky poškozeny, a které by později musely podstoupit interrupci, by měl být nabídnut prenatální diagnostický test, jako amniocentéza a biopsie koriálních klků. Pro některé dvojice však tyto testy nejsou přijatelné, proto se jim jako alternativa nabízí preimplantační genetická diagnostika.“¹¹¹ Podle Camerona a Williamsona jsou preimplantační diagnostika a interrupce dvě odlišné skutečnosti. Tito autoři je nehodnotí jako výkony, které mají selek-

¹⁰⁸ *Preimplantation Genetic Diagnosis, PGD*, je metoda na pomezí asistované reprodukce a klinické genetiky. Používá se k prevenci vzniku genetických onemocnění a spontánních potratů a ke zvýšení metod asistované reprodukce, potom se nazývá *preimplantační genetický screening, PGS*. Od prenatální diagnostiky se liší tím, že vyšetření embryí, případně pólových tělísek oocytů, se provádí před zavedením embrya do dělohy, to znamená, že v případě zjištění genetické vady není třeba již probíhající těhotenství ukončovat. Metodu *PGD* zavedl do medicínské praxe Prof. Alan Handyside se svými spolupracovníky (Royal Postgraduate Medical School, Londýn) v roce 1992. První těhotenství po *PGD* ve střední Evropě vzniklo v roce 2001 v Brně. Indikací k použití *PGD* je riziko přenosu vrozené chromozomální odchylky, které ohrožuje vzniklé těhotenství porodem postiženého nebo mrtvého dítěte nebo spontánním potratem, atd. Z více možností zmíníme jen biopsii blastomery, která se u embrya, které bylo oplodněno technikou *ICSI* provádí třetí den, kdy má embryo 8 buněk (blastomer). Většinou se odebírá jedna nebo dvě blastomery, které se vyšetří. Srov. Wikipedie, Preimplantační genetická diagnostika.

¹⁰⁹ Preimplantační genetická diagnostika se provádí za účelem, aby se zjistily anomálie v počtu a struktuře chromozomů, které zabraňují v normálním vývoji embrya. Druhým důvodem je zjištění pohlaví v případě nemoci X-linked a třetím důvodem je vyšetřování fonogenických defektů. Genetická preimplantační diagnostika se též používá z důvodu zlepšení technik reprodukční medicíny u sterilních dvojic, prostřednictvím screeningu embryí s aneuploidií nebo na vyšetření presymptomatických patologií, které by se mohly manifestovat za několik let po narození. Srov. DI PIETRO, M. L. *Bioetica e famiglia*, s. 234-235.

¹¹⁰ Preimplantační diagnostika spojená s umělým oplodněním je přímo zaměřena na kvalitativní selekci a následné odstranění nevyhovujících embryí. Vyšetření se uskutečňuje proto, aby bylo jisté, že se přenesou jen embrya, která nemají žádné defekty, nebo jsou určitého pohlaví, případně jde o embrya s jinými požadovanými vlastnostmi. Přibližně jedna čtvrtina embryí, u kterých byla provedena biopsie, je pokládána za vhodnou, aby byla přenesena do matky. Preimplantační diagnostika se provádí u dvojic, u kterých je riziko, že mohou mít děti, které budou vážně postiženy z důvodu genetických nebo chromozomických alterací. Je samozřejmé, že tato metoda může sloužit i dalším indikacím, kdy nejde o nemoc, např. k selekci embryí na základě pohlaví nebo jiných žádoucích vlastností budoucího dítěte.

¹¹¹ Srov. FLINTER, F. A. *Preimplantation genetic diagnosis*. In *BMJ*, 2001. 322, s. 1008-1009. Citováno in DI PIETRO, M. L. *Bioetica e famiglia*, s. 237.

tivní cíle, i když vedou ke smrti nenarozeného člověka.¹¹² Autoři též nehodnotí rozhodnutí nepřenášet do matky nemocná embrya, která prošla selekcí a potrat nemocných plodů jako diskriminační čin, naopak, preimplantační diagnostiku a následnou selekci chápou jako nechat žít zdravá embrya a nechat zemřít embrya nemocná. Podle nich nejde o zabití člověka. Podle obou autorů, rozhodnutí se pro interrupci se více týká emotivní a fyzické stránky matky, kdežto naopak, selekci embryí provedou jiné, cizí osoby, kde matka nemá takový pocit viny. Odborná literatura považuje preimplantační diagnostiku přímo za morální povinnost. Při tom si musíme uvědomit, že preimplantační diagnostika je přímo zaměřena na kvalitativní selekci a následné odstranění nevyhovujících embryí.

2.3.3. Klonování

Podle běžné definice je klonování vytváření nového jedince geneticky identického neboli shodného s předlohou. Tito dva jedinci se potom označují jako klony. První pokusy se skutečným lidským klonováním se týkaly dělení embryí na několik částí. Později se studovaly možnosti přenosu buněčných jader z původní buňky do vaječné buňky. Wilmut se svými spolupracovníky ve vědeckém časopise *Nature* z 27. února 1997 psal o úspěchu klonování prostřednictvím přenosu jádra do oocyty. Jádro pocházelo z epitelu mléčné žlázy dospělé ovce, a následně se narodila ovce Dolly. Zpráva o naklonování ovce Dolly byla pro vědeckou veřejnost velkým překvapením kvůli tomu, že přenesené jádro pocházelo z epitelu mléčné žlázy dospělé ovce.¹¹³ Jde tak o možnost asexuální a agamické reprodukce, aby došlo ke vzniku biologicky podobných jedinců s dospělým jedincem, ze kterého bylo odebráno jádro, a kdy nejde o dělení, jak je tomu při vzniku jednovaječných dvojčat.

Klonování pomocí přenosu jádra má reprodukční nebo terapeutický cíl, mezi těmito cíli není jasný rozdíl. Reprodukčním klonováním by se vytvářela embrya tak,¹¹⁴ že by

¹¹² Srov. CAMERON, C. – WILLIAMSON, R. Is there an ethical difference between preimplantation genetic diagnosis and abortion? In *J Med Ethics.*, 2003, 29, s. 90-92. Citováno in DI PIETRO, M. L. *Bioetica e famiglia*, s. 238.

¹¹³ Srov. Wikipedie, Klonování.

¹¹⁴ Jaké důvody vědci uvádí pro to, aby mohli klonovat člověka. Co se týká klonování prostřednictvím dělení embrya, pak jsou tady důvody dva. První možnost je, že se sníží počet odebraných vajíček a přesto je šance zvýšit úspěch mimotělních technik reprodukční medicíny tím, že se vzniklá embrya duplikují. Druhou možností je, že rozdělením embrya máme dvě embrya geneticky identická a jedno můžeme použít pro preimplantační diagnostiku a pokud je zdravé, druhé se může přenést do těla matky. Kass uvádí několik důvodů pro klonování člověka: 1. Replikovat geniální a krásné jedince a takto vylepšovat

šlo o vajíčko, ze kterého bylo předtím jádro odstraněno, kdy toto vajíčko bylo darováno ženou, která je odlišná od matky. Vytvářela by se embrya, která by nebyla postižena dědičnými nemocemi rodičů, kteří jsou nositeli stejného patologického genu. Dále by se vytvářela embrya se stejnými genetickými vlastnostmi těch, kteří si přejí mít dítě a jsou postiženi totální azoospermií. Pokud by se nechal klonovat muž, šlo by tady jen o část jeho genetických vlastností, zatímco kdyby se nechala klonovat žena, mohla by mít své vajíčko a plod si sama donosit.

V otázce klonování si musíme uvědomit, že každé klonování je reprodukční, i když má léčebné cíle. V každém případě se totiž musí vytvořit nové lidské embryo, proto by se přesněji mělo hovořit o reprodukčním klonování s cílem, aby se narodil člověk nebo s cílem léčebným. Léčebné cíle klonování vedou ke zničení embrya, embryo je v tomto případě vytvořeno jen proto, aby se odebraly kmenové buňky. Pokusy o klonování člověka vzbudily v celém světě velké znepokojení. V bioetických diskuzích zatím převládají obavy z jeho důsledků, proto mnohé národní a mezinárodní organizace se ke klonování vyjádřily negativně a ve většině zemí je zatím zakázáno.¹¹⁵

2.3.4. Embryonální kmenové buňky

Kmenové buňky¹¹⁶ jsou původní buňky, ze kterých další buňky pochází. Jsou to nediferencované¹¹⁷ buňky, které jsou schopny se beze změn neomezeně množit a vytvářet různé typy specializovaných buněk. Jsou původkyněmi všech tkání organismu od embryonálního stádia až do dospělosti. Podle stadia zrání, ve kterém se nachází, je dělíme

lidský rod; 2. Vytvářet zdravé jedince, vyhnout se dědičným nemocem; 3. Zajistit velké množství geneticky identických jedinců, aby se na nich mohla provádět vědecká studia, která by se týkala vrozených vlastností a vlivu prostředí na chování; 4. Zajistit dítě někomu, kdo by si přál, aby mělo geny po slavné osobě, po drahém zemřelém, nebo jeho vlastní geny; 5. Určovat pohlaví dětí, které budou po sobě následovat; 6. Každé osobě by se vytvářely kopie embryí, která by byla zmrazena a v případě nutnosti by se použila jako rezervy orgánů pro transplantace z geneticky podobného dvojčete. V tomto případě by šlo o terapeutické klonování. Srov. KASS, L. New beginning in life. In HAMILTON, M. P. (ed.). *The new genetics and the future of the man*. Grand Rapids (Mich.), 1972, s. 14-63. Citováno in DI PIETRO, M. L. *Bioetica e famiglia*, s. 206.

¹¹⁵ Srov. *Dignitas personae* 28. s. 35. Srov. též: DI PIETRO, M. L. *Clonazione. Parte medica*. In *Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica*. Ed. SGREGGIA Elio – TARANTINO Antonio. III. sv., Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2010, s. 187-209; SUAUDEAU, Jacques. *Clonazione terapeutica*. In *Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica*. III. sv., s. 209-239.

¹¹⁶ *Kmenové* se označují proto, že pochází z latinského výrazu *stamen, staminis*, to znamená *kmen*, též *vlákno, předitivo*. *Kmenové buňky* se označují tak jak se označují podle výrazu *stammazelle*, který byl uveden německým biologem Ernstem Haeckelem v roce 1868. Srov. PUCA, Antonio. *Cellule staminali: Sfide e prospettive*. Napoli: LER Editrice: Marigliano, 2011, s. 19.

¹¹⁷ Buněčná diferenciace je proces, který buňkám dovoluje, aby se specializovaly, aby získaly a plnily nějakou specifickou funkci. Srov. CARBONE, G. M. *Le cellule staminali. Che cosa sono? A cosa servono? È lecito usarle?* Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 2005, s. 7.

na *totipotentní*, ze kterých může vzniknout celé embryo a všechny typy buněk lidského organismu. Totipotentní je zygota neboli jednobuněčné embryo a blastomery. *Multipotentní* neboli tkáňově specifické buňky mají schopnost vytvořit všechny buňky dospělého organismu. Multipotentní jsou např. tři embryonální listy ve stádiu gastruly. *Pluripotentní* buňky jsou v další následující vývojové fázi embrya, plodu a novorozence.

Kmenové buňky jsou v zájmu vědeckých výzkumů¹¹⁸ především na poli buněčné terapie, kde mohou být poškozené nebo chybějící buňky nahrazeny zdravými kmenovými buňkami.¹¹⁹ S embryonálními kmenovými buňkami je spojen problém, kterým je vytváření lidských embryonálních kmenových buněk. Příprava těchto buněk neboli *Embryo Stem Cells* (ES, ESc) zahrnuje vytváření lidských embryí nebo používání nadpočetných embryí, která byla vytvořena v průběhu technik reprodukční medicíny a popřípadě zmražena. Takto získaná embrya musí dorůst do stádia blastocysty, kdy se provede odběr buněk embryoblastu neboli vnitřní buněčné masy (ICM), tento výkon znamená destrukci embrya. Odběr se provádí mezi pátým až čtrnáctým dnem embryonálního vývoje a to pomocí invazivní imunochirurgické techniky. Takto získané buňky se vloží do kultury, kde se množí a vytváří kolonie. Znova se vkládají do kultury buněčných kolonií, kde vytváří buněčné linie, které jsou schopny se množit a uchovat si po měsíce a léta vlastnosti kmenových buněk.¹²⁰

¹¹⁸ Již v roce 1981 byl oznámen první úspěch ve výzkumu embryonálních kmenových buněk, jednalo se o buňky zvířete, konkrétně o buňky myši. Za dvacet let se tyto techniky aplikovaly na člověka. James Thompson z university Wisconsin-Madison v roce 1998 izoloval buňky lidské blastocysty a dosáhl první linie lidských embryonálních kmenových buněk. Současně John Gearhart na Johns Hopkins University izoloval zárodečné embryonální buňky ze tkáně gonád plodu a tak získal linie totipotentních kmenových buněk, které byly schopny automatické replikace a diferenciaci na specializované buňky a tak byly schopny dát možnost vzniku jakémukoliv typu tkání nebo orgánů. Z dalších významnějších událostí, můžeme např. připomenout, že v roce 2001 president Bush vymezení financování pro výzkum na embryonálních kmenových buňkách. V roce 2006 Shinya Yamanaka z Kyoto University použil buňky z myši kůže na vytvoření kmenových buněk bez použití embrya. V lednu 2009 Barack Obama podepsal obnovu federálních fondů pro výzkum na embryonálních kmenových buňkách, atd. Srov. WEAVER, J. Nature news, Human intestinal tissue grown in the lab. In Nature on line, 12 Dec 2010. Citováno in PUCA, A. Cellule staminali, s. 22.

¹¹⁹ Takto mohou být léčeny některé srdeční nebo neurologické nemoci tím, že se do nemocných míst injikují kmenové buňky. Dnes se takto mohou léčit dosud prakticky neléčitelné nemoci.

¹²⁰ Srov. PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA. Dichiarazione sulla produzione e l'uso scientifico e terapeutico delle cellule staminali embrionali umane. In L'Osservatore Romano, 25. 08. 2000. s. 6. Srov. též: SUAUDEAU, Jacques. Cellule staminali. In Enciclopedia di Bioetica. III. sv., s. 103-128.

2.3.5. Pokusy na embryích

Již jsme zmínili, že Edwards se svými spolupracovníky v roce 1969 prokázal, že je možno oplodit člověka *in vitro*. Díky této technice došlo po mnoha pokusech a nezdarech 25. července 1978 k narození prvního dítěte, Louise Brown. Edwards viděl, že při tom musel čelit mnoha neúspěchům, proto v roce 1982 usiloval, aby byly na embryích schváleny pokusy.¹²¹ Tento požadavek byl v témže roce podpořen *Medical Research Council*.¹²² Přesto trvala určitá nejistota. Vydavatel vědeckého časopisu *Nature* již v roce 1982 psal, že jde o velice obtížnou otázku, zda živá lidská embrya mohou být používána pro embryologická studia.¹²³ V *Nature* totiž vycházely některé závěry komise Warnock. Tato komise byla jmenována anglickou vládou, aby zkoumala problém oplodnění *in vitro* a otázku lidského embrya. Vydavatel *Nature* navrhoval komisi Warnock, že pokud dovolí pokusy na embryích, tak jedině v přesně vymezeném časovém období života embrya. Komise Warnock¹²⁴ odpověděla v roce 1984, že po dlouhém zvažování a kvůli většině členů komise, by se mohlo uzákonit, že by se výzkum mohl provádět na kterémkoliv embryu, jakéhokoliv původu, které by bylo oplodněno *in vitro*, a to až do čtrnáctého dne od oplodnění.

Možnost pokusů na embryích byla definitivně potvrzena dvěma anglickými Sněmovnami a to dvěma třetinami hlasů a v listopadu roku 1990 uzákoněna podpisem královny. Podle tohoto zákona se může provádět pokus na kterémkoliv lidském embryu, jakéhokoli původu, které bylo oplodněno *in vitro*, ale jen do čtrnáctého dne od oplodnění. Takto byla legálně otevřena cesta pro pokusy na embryích. V následujících létech příklad Anglie následovaly mnohé státy s menšími nebo většími úpravami. Stále však byla živá otázka z roku 1982, zda je výzkum na embryích dovolen provádět. Tato otázka vedla k odlišným názorům a postojům, zvláště v těch zemích, kde byla asitovaná reprodukce více aktuální.

¹²¹ Srov. EDWARDS, R. G. The Case of Studying Embryos and their Constituent Tissues in Vitro. In EDWARDS, R. G. – PURDY, J. M. (ed.). *Human Conception in Vitro*. London: Academic Press, 1982, s. 371. Citováno in SERRA, A. *Embrione umano*. In *Enciclopedia di Bioetica*. V. sv., s. 482.

¹²² Srov. MEDICAL RESEARCH COUNCIL. Research Related to Human Fertilization and Embryology. In *Brit. Med. J.*, 285, 1982, s. 1480.

¹²³ Srov. EDITORIAL. Britain's Test Tube Babies. In *Nature*, 298, 1982, s. 408.

¹²⁴ Despite our division on this point, a majority of us recommend that the legislation should provide that research may be carried out on any embryo resulting from *in vitro* fertilisation, whatever its providence, up to the end of the fourteenth day after fertilisation, but subject to all other restrictions as may be imposed by the licensing body. Srov. DEPARTMENT OF HEALTH AND SOCIAL SECURITY. Report of the committee of Inquiring Human Fertilization and Embryology. London, Her Majesty's Stationary Office, 1984, s. 69.

Bylo evidentní, že pokud lidské embryo bude považováno za člověka v počátečním stádiu vývoje, nemohou se na něm pokusy provádět, protože tady nejsou splněny podmínky, které jsou nutné, aby se na někom pokus provádět mohl. K těmto podmínkám patří osobní souhlas nebo souhlas zákonných zástupců, a výkony, které jsou v úmyslu, mají být ve prospěch daného jedince. Tyto dvě podmínky by pokusy na embryích zne-možnily. Aby pokusy na embryích mohly pokračovat, bylo nutné embryu popřít osobní lidskou individualitu. Známa a vážená embryoložka, A. McLaren,¹²⁵ začala prosazovat termín *pre-embryo* pro embryonální období od oplodnění až do doby ukončení uhníždě-ní, to znamená do čtrnáctého dne od oplodnění. Pojem *embryo* měl označovat vývojo-vou část až od doby, kdy se objeví primitivní proužek do doby, než se bude jednat o plod. McLaren ve vědeckém časopisu *Nature* napsala, že *v průběhu prvních dvou týdnů embryo neexistuje.*¹²⁶ Šlo o rozdílný postoj, než zastávala komise Warnock, podle které v průběhu prvních dvou týdnů jde o skutečného člověka, který má však menší hodnotu, než jaká se očekává od výzkumů, které se na embryích provádí.

Aby se embrya mohla používat k výzkumům, byl termín embryo nahrazen termínem *pre-embryo*, to znamená, že má jít o *amorfní masu buněk*, která nemá ani statut ani dů-stojnost ani práva člověka. Nový termín a s ním spojené pojetí, mlčky přijali nejen em-bryologové, ale hlavně lidé, kteří měli zájem na výzkumech, totiž lékaři a politici. Ter-mín *pre-embryo* totiž z etického hlediska dovoluje, co by termín *embryo* nedovolil.

Podle vědeckého časopisu *Nature Medicine* jde o *soubor několika buněk*, které bez vnějších zásahů nemají žádnou perspektivu života.¹²⁷ Pre-embyo je považováno za *kumulaci buněk*. Proti tomuto názoru se ozývaly opačné postoje, že pro takové tvrže-ní chybí skutečný vědecký podklad.¹²⁸ Komise Donaldson v hlášení, které připravila pro anglickou vládu, ohledně možné legalizace výzkumů na lidských embryích, na vytváře-ní embryonálních kmenových buněk a terapeutického klonování, uznala s plnou vážnos-tí, že významný proud myšlení uznává morální princip, podle kterého používání embryí

¹²⁵ Srov. MCLAREN, A. Prelude to Embryogenesis, in the CIBA FOUNDATION, Human Embryo Research: yes or not?, Tavostock Publication, London, 1986, s. 5. Citováno in FAGGIONI, M. P. La vita nelle nostre mani, s. 264.

¹²⁶ Srov. MCEVOY, A. J. Life begins at..., In *Nature*, 333, 1988, s. 293.

¹²⁷ Srov. CULLITON, B. J. – IVINSON, A. J. Expect More from Embryos. In *Nature Medicine*, 2, 1996, s. 947. Citováno in SERRA, A. Embrione umano. In *Enciclopedia di Bioetica*. V. sv., s. 484.

¹²⁸ Srov. MCEVOY, A. J. s. 293. Citováno in SERRA, A. Embrione umano. In *Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica*. V. sv.. s. 484.

k výzkumům není etické a přípustné. Embryu by se měl od počátku plně přiznat plný status lidského jedince.¹²⁹

2.3.6. Postoje k etickým otázkám, které se týkají embryí

Na závěr tohoto krátkého přehledu technik reprodukční medicíny a způsobů manipulace s lidskými embryi v průběhu těchto technik, si znova můžeme položit otázku, která se týká statusu lidského embrya. S *čím* nebo s *kým* vlastně manipulujeme? Pracujeme jenom s biologickým materiálem, se shlukem buněk, s léčebným buněčným přípravkem nebo již s člověkem v rané fázi vývoje nebo dokonce s lidskou osobou, se kterou je spojena zvláštní ochrana a práva, především právo na život? Od kdy se vlastně člověk stává člověkem a osobou? Můžeme si takto být jisti, že jsou mnohé techniky reprodukční medicíny eticky přípustné?¹³⁰

Pokud hledáme odpověď na tuto otázku, budeme si muset uvědomit, že v současné společnosti na ni nenajdeme jednoznačnou odpověď. Lidé mohou mít velké znalosti z biologie a embryogeneze a při tom mohou ze získaného poznání vyčíst odlišná data a k předložené otázce mohou zaujmout opačné postoje. V příručkách různých bioetik se setkáváme s tím, že autoři těchto knih prakticky dopodrobna popisují vývoj embrya, je možné, že někteří tímto způsobem chtějí názorně podpořit přesvědčení, že již od první chvíle oplodnění jde o člověka, dokonce možná o osobu a jiní stejným způsobem docházejí k opačnému závěru. Přitom obě skupiny autorů se co nejvíce snaží o to, aby svou tezi předložili jako věrohodnou a pravdivou. Jenže pravda o některé věci může být jenom jedna, protože nemůže něco zároveň být a zároveň nebýt.

Tímto ovšem stojíme před otázkou, co se skrývá jakoby *za* odlišností těchto odpovědí. Osobně totiž můžeme být o něčem hluboce přesvědčeni, protože se při tom opíráme o důvody, které považujeme za pravdivé a rozumné, ale toto přesvědčení s námi nemusí sdílet člověk, který vychází z odlišných základů, z odlišné filozofie a tím z odlišného

¹²⁹ Srov. CHIEF MEDICAL OFFICER'S. Expert Advisory Group on Therapeutic Cloning Announced, 17. in www.doh.gov.uk/cegc/press1.htm Citováno in SERRA, A. Embrione umano. In Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica. V. sv., s. 484.

¹³⁰ Například Katechismus katolické církve zmiňuje ještě jiné důvody, proč jsou některé techniky nepřijatelné: § 2376: Techniky, které štěpí spojení rodičů zásahem nějaké osoby, cizí manželskému páru (darování spermatu nebo vaječné buňky, propůjčení dělohy), jsou těžce amorální. Takové techniky (inseminace a umělé oplodnění od jiného dárce) porušují právo dítěte narodit se z otce a matky, které zná a kteří jsou spojeni manželstvím. Zrazují „výlučné právo manželů stát se otcem a matkou jeden prostřednictvím druhého“. Též podobně § 2377, s. 578.

způsobu myšlení. Stejně je tomu také v etice a bioetice, které se naším problémem zabývají.

Zjednodušeně můžeme říci, že v naší západní kulturní oblasti existují na výše položenou otázku prakticky dvě základní odpovědi. Setkáváme se tady s lidmi, kteří mají za to, že lidský život začíná oplodněním, ve chvíli, kdy se formuje zygota neboli jednobuněčné embryo, protože v této době se vytvoří genetická identita nového jedince. S tímto postojem se můžeme také, ovšem ne výlučně, setkat u lidí, kteří se hlásí k římskokatolické církvi. Jiní lidé mají naopak za to, že lidský život jako takový začíná nějakou dobu po oplodnění, až se v embryonální vývojové fázi nebo ještě v pozdější vývojové fázi jedince objeví nějaká vlastnost nebo schopnost. Například Clifford Grobstein¹³¹ v roce 1979 navrhl kvalitativní rozdíl mezi embryem, které ještě není uhnížděno a skutečným embryem, kdy v období mezi oplodněním a uhnížděním embrya by ještě nemělo jít o embryo, ale o pre-embryo. Termín pre-embryo pak zdůrazňovala McLaren,¹³² jak jsme již zmínili. Tímto myšlením byla též ovlivněna komise Warnock. Jenže preembryo je mnohými zastánci považováno za amorfní masu buněk. Je ovšem také možné, že embryo může být těmito lidmi považováno za člověka v počáteční fázi vývoje, ale ne za osobu s právy osoby, proto jeho život má pro ně malou nebo prakticky žádnou hodnotu.

¹³¹ Srov. GROBSTEIN, Clifford. External Human Fertilisation. In *Scientific American* 240, 1979, s. 33-43. Citováno in FAGGIONI, M. P. *La vita nelle nostre mani*, s. 264.

¹³² Srov. MCLAREN, A. Prelude to Embryogenesis. In the CIBA FOUNDATION, *Human Embryo Research: yes or not?* London: Tavostock Publication, 1986, s. 5; ID. Research on the human conceptus and its regulativ in Britain today. In *Journal of the Royal Society of Medicine* 83, 1990 209-213. Citováno in FAGGIONI, M. P. *La vita nelle nostre mani*, s. 264.

3. Otázka sekulární a katolické etiky v západním kulturním prostředí

Pokud se v naší současné západní společnosti setkáváme s nějakým etickým problémem, na který můžeme dostat významně odlišné odpovědi, pak někteří lidé, kteří se věnují etice¹³³ a bioetice¹³⁴ mají za to, že se v naší kultuře můžeme setkat se dvěma velkými vzory, ze kterých tyto etiky a bioetiky vycházejí. Jeden vzor je veden myšlenkou, že lidským životem nelze disponovat, druhý vzor připouští, že lidským životem disponovat lze. Teorii nedisponovatelnosti lidským životem zastává převážně, ale ne výlučně, katolická církev, která má za to, že lidský život je posvátný a že člověku nebyla dána moc svým životem nebo životem druhých lidí disponovat. Druhý vzor je naopak charakterizován kvalitou života. Vychází se zde z přesvědčení, že je v moci člověka disponovat svým životem nebo životem druhých lidí. Tento vzor je zastáván převážně, ale ne výlučně, lidmi tzv. sekulárního smýšlení, nebo též lidmi, kteří se nehlásí k náboženskému vyznání.

3.1. Etické a bioetické modely

V současné době se hodně hovoří o pluralitě názorů a pohledů na člověka, podobně tomu také bylo v minulosti, kdy byly vypracovávány různé obrazy o člověku a různé etiky a proto můžeme říci, že z tohoto, jako by antropologického pluralismu, který přináší různé pohledy na člověka, vznikla pluralita etických modelů, které někdy dochází k protichůdným závěrům.¹³⁵ Každá etika je totiž důsledkem určitého pojetí člověka a každé pojetí člověka je důsledkem určitého pojmu skutečnosti a celkové existence.¹³⁶ Důvody, které odlišují různé etiky, se primárně nacházejí na metaetické a metabioetické

¹³³ Etika se zabývá rozumovou reflexí hodnot, to znamená rozlišením mezi dobrem a zlem, dále též lidským jednáním a vede člověka k tomu, aby jednal dobře a vyhýbal se zlu.

¹³⁴ Výraz *bioetika* je složen ze slova *bios* neboli život a *etika* neboli systematické studium lidského jednání ve světle hodnot, bioetika se může jednoduše definovat jako *etika života*, protože se též zabývá otázkami metafyziky, které se týkají života, smrti a údělu člověka. Postoj k těmto otázkám ukazuje, jaká je naše teorie a naše nejhlubší citění. Srov. MAFFETTONE, S. Vent'anni di bioetica: un bilancio. In FERRANTI, G. – MAFFETTONE, S. (ed). Introduzione alla bioetica. Napoli: Liguori, 1992, s. 341. Citováno in CIPRESSA, Salvatore. Etica „laica“ (bioetica e). In Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica. V. sv., s. 719.

¹³⁵ Srov. VIDAL, M. Manuale di etica teologica. Morale della persona e bioetica teologica, 2, Assisi: Cittadella, 1995, s. 15; PALUMBIERI, S. Pluralismo antropologico e approccio etico. In Studia Moralia, 41, 2003, 2, s. 351. Citováno in CIPRESSA, Salvatore. Etica „laica“ (bioetica e). In Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica. V. sv., s. 716.

¹³⁶ VANNI ROVIGNI, S. Elementi di filosofia, III, Brescia: La Scuola, 1976, 5, s. 216. Citován in CIPRESSA, Salvatore. Etica „laica“ (bioetica e). In Enciclopedia di Bioetica. V. sv., s. 718.

rovině, totiž v systému hodnot a v antropologiích, ze kterých etiky vycházejí. Některé antropologie však nepohlíží na člověka jako na celek, na jeho multidimenzionalitu.¹³⁷ Proto můžeme říci, že v současné době existuje tolik bioetik, kolik je etik.¹³⁸ Přes toto množství různých etik a bioetik, se přece jen v naší západní kultuře můžeme setkat se dvěma velkými hlavními teoretickými modely neboli vzory, ze kterých tyto etiky a bioetiky vycházejí, a které se na ideologické rovině inspirují dvěma odlišnými filozofiemi a dvojím pohledem na svět. Jedna rovina pohledů je náboženská, druhá sekulární. Pod pojmem sekulární tady máme na mysli postoje těch lidí, kteří smýšlí a jednají, jako by Bůh neexistoval.¹³⁹ O těchto dvou medelech neboli vzorech budeme hovořit proto, že se bezprostředně týkají také našeho tématu, totiž statutu lidského embrya.

V západních zemích je náboženský model reprezentován hlavně katolickou bioetikou *posvátnosti života* neboli *sanctity of Life*. Zastánci tohoto modelu mají za to, že pramenem morálky je Bůh, že existuje přirozený řád, který odzrcadluje Boží vůli neboli věčný řád, který člověk nemůže měnit, a proto ani lidským životem nelze disponovat. Bioetiky, které vznikají v linii tohoto myšlení, přijímají model člověka na základě zjevené antropologie, jak byl vypracován teologickou reflexí.¹⁴⁰ Druhý model je v italské a ang-

¹³⁷ Srov. MOUNIER, E. Rivoluzione personalista e comunitaria, 1935, tr. it. FUA, L. Milano: Edizioni di Comunità, 1955, s. 90. Citováno in CIPRESSA, Salvatore. Etica „laica“ (bioetica e). V. sv., s. 716.

¹³⁸ Např. GILLON, R. v Philosophical Medical Ethics, John Wiley & Sons, Chichester 1985, kap. 3 a 4, rozlišuje mezi bioetikami s utilitaristickou a deontologickou tendencí. TONG, R. ve Feminist Approachers to Bioethics, Westview Press, Boulder, 1997 a BEUCHAMP, T. L. – CHILDRESS, J. F. v Principles of Biomedical Ethics. New York: Oxford University Press, 1994, nabídli morální teorie významné pro bioetiku, jako např. utilitarismus, kantovsky zaměřené deontologické etiky, etiky ctností, liberální etiky, etiku péče, atd. V Itálii i jinde se můžeme setkat s katolickými autory bioetik. Dále mezi jinými modely můžeme jmenovat sociobiologický model bioetiky, který je čistě popisný, a který redukuje člověka. Srov. FORNERO, Giovanni. Bioetica cattolica e bioetica laica. Milano: Pearson Paravia Bruno Mondadori S.p.A., 2009. s. 14-15. Ohledně plurality etik viz též: PIZZUTI, G. M. Le sfide della bioetica alla filosofia. In ID. ed. Pluralismo etico e normatività della bioetica, Potenza 1992; CHIODI, Maurizio. Modelli teorici in bioetica. Milano: FrancoAngeli s.r.l., 2005.

¹³⁹ Z literatury k danému tématu můžeme uvést např. ENGELHARDT, Hugo Tristiam jr. Bioetica laica e religion. In Bioetica 2, 1993, 346-350; LORENZETTI, L. Teologia e bioetica laica. Bologna, 1994; MORI, Maurizio. Bioetica: la crescita della riflessione laica. In L'informazione bibliografica 23, 1997, 38-45; PALAZZANI, Laura. Dall'etica laica alla bioetica laica: linee per un approfondimento filosofico-critico del dibattito italiano attuale. In Humilitas 46, 1991, 413-446; REICHLIN, M. Bioetica laica e bioetica cristiana: elementi di un accordo possibile. In Credere oggi 28, 2008, n. 166, 7-18; ROSTAGNO, S. Dibattito. Bioetica laica e bioetica religiosa. L'inevidenza della verità e i criteri dell'etica. In Bioetica 3, 1994, 126-150. Citováno in FAGGIONI, M. P. La vita nelle nostre mani. s. 41. Též viz: ENGELHARDT, Hugo Tristiam jr. Dopo Dio: Morale e bioetica in un mondo laico: a cura di Luca Savarino. Torino: Stampatre, 2014.

¹⁴⁰ Diskuze ohledně spojení mezi vírou, morálkou a bioetikou srov. např. in CHIODI, M. Modelli teorici in bioetica. Milano, 2005, 123-136; COUTINHO, V. Bioética e Teologia: que paradigma de interacção?. Coimbra, 2005; LEONE, Salvino. La prospettiva teologica in bioetica. Acireale (CT) 2002; MIETH, D. Impostazione etico-teologiche in materia di bioetica. In Concilium 25, 1989, 3, 45-61;

lické bioetické literatuře označován jako *laický*, neboli *sekulární*. Zastánci tohoto modelu mají za to, že morálka je čistě lidskou konstrukcí, totiž že pramenem etických norem je člověk a že je v moci člověka tyto etické normy podle potřeby měnit, a že člověk může jak svým životem, tak životem druhých lidí disponovat. V tomto modelu je zdůrazňována *kvalita života* neboli *quality of Life*.

Tyto dva modely¹⁴¹ myšlení nejsou jediné, které vstupují do diskuze o tom, zda s lidským životem disponovat lze nebo nelze. Jsou však pro naši kulturu charakteristické a dalo by se říci, že jsou též celkově dost bojovné a v západních zemích stále sehrávají velkou roli v bioetických diskuzích. Můžeme říci, že se týkají i naší země. Pokud se podíváme na postoj některých našich občanů, zjistíme, že ne všichni by souhlasili s tím, že by mohla být jednou i v naší zemi legalizována eutanazie, zatímco jiní občané by v tom neviděli až tak velký problém. Podobně je tomu s postojem k legalizaci potratů a s některými technikami reprodukční medicíny. Toto se samozřejmě také dotýká postoje k otázce statutu lidského embrya.

Abychom si tyto dvě linie myšlení lépe ujasnili, a tím se s nimi lépe seznámili, můžeme použít příklad, jak situaci vystihl významný představitel italské sekulární etiky, Maurizio Mori, podle kterého v západní kultuře existují dvě odlišné etické tradice. Na jedné straně je zde stará tradice, kterou označujeme jako křesťanská. Ta se odvolává na přirozený morální zákon, který chápe jako obraz božského zákona a na druhé straně je tu moderní tradice, která vznikala v době osvícenství. Tyto dvě tradice se radikálně liší v pohledu na to, co je v základu morálních norem. V první tradici je morální norma dána a nacházena, protože je v určitém smyslu vepsána do přirozenosti věcí, zatímco ve druhé tradici je o morální normě alespoň částečně rozhodnuto člověkem a je člověkem volena, a to různými způsoby. Takto např. lidská práva nejsou přirozená práva, která jsou člověkem aplikována, ale jsou to práva člověka, neboli práva, která jsou v určitém smyslu stanovená samotným člověkem.¹⁴² Jiný autor, Luca Lo Sapio, v článku *La contrapposizione ineludibile tra Bioetica cattolica e Bioetica laica: lo scenario*

PUCA, A. Il contributo della teologia alla bioetica, Torino, 1998; RATZINGER, J. Bioetica nella prospettiva Christiana. In *Civiltà Cattolica* 142/3, 1991, 465-474. Citováno in FAGGIONI, M. P. La vita nelle nostre mani, s. 41.

¹⁴¹ O sekulární a katolické etice viz též: CIPRESSA, Salvatore. Etica „laica“ (bioetica e). *Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica*. V. sv., s. 715-754.

¹⁴² Srov. MORI, Maurizio. L'etica della qualità della vita e la natura della bioetica. In *Rivista di filosofia*, 1, 2001, s. 154-155.

*internazionale*¹⁴³ pojednává o nevyhnutelném rozdílu mezi katolickou a sekulární bioetikou. Lo Sapio píše, že podle čilského katolického deníku *Reflexión y Liberation*, v průběhu konference latinskoamerických biskupů, papež František hovořil ohledně otázky potratů. Papež se jasně vyslovil, že potrat je vždy zlo, ale při tom zastával pozici, že je nutno hledat příčiny a kořeny, které jsou za potraty, jaké jsou za tím zájmy, které dovolují uzákonění potratů, že většinou jde o zájmy ekonomické. Podle papeže Františka je zapotřebí jít po příčinách a nezastavovat se jen u symptomů. Podle papeže je potrat *vždy* zlo, a toto *vždy* platí i pro jiné otázky bioetiky. Lo Sapio dále píše, že k potratům ale jinak přistupují ti, kteří zastávají sekulární pohled, protože tady, zda něco dovoleno je nebo není, závisí na kontextu a na morálních činitelích, kteří jsou ve hře. V některých případech se tady žena může svobodně rozhodnout, zda plod donosí nebo půjde na potrat. Lo Sapio je zastáncem sekulární bioetiky a proto je přesvědčen, že člověk je historický a dějinný, že stále mění svou přirozenost, a takto též prožívá své zkušenosti. Lidská přirozenost není stálou, neměnnou esencí a to vše se též přenáší do sekulární biomorálky, kde jsou určujícím prvkem okolnosti, které určují způsob jednání. Sekulární biomorálka nemá absolutní principy, naopak, katolická biomorálka má charakter předpisů a má uložené principy, ze kterých vychází specifický řád jednání a neodvolatelně závazná příkázání. Podle Lo Sapio je však ve 21. století zapotřebí taková biomorálka, která je schopna sledovat vývoj vědy, medicíny a společnosti, aniž by ukládala závazky a zákazy, se kterými se naopak setkáváme v katolické bioetice.

Mnozí lidé však stále popírají rozdíl mezi katolickým a sekulárním modelem, protože mají za to, že vůbec žádná katolická etika a bioetika neexistuje a řídí se výhradně etikou a bioetikou sekulární. Je samozřejmé, že mnozí zastávají názor, že bioetika není ani náboženská ani sekulární, ale že se jednoduše jedná o jednu etiku a bioetiku.¹⁴⁴ Je možné, že se takto chtějí vyhnout polemické konfrontaci mezi dvěma opačnými póly. Pozorujeme, že moderní státy se stále více vyvíjejí ve smyslu silné sekulární etiky, kde se ztěžuje nacházet prostor pro *modus vivendi* morálních komunit. Jenže nesmíme zapomenout, že skutečně neexistuje jen jedna etika, která by vycházela z jednoho myšlenkového a filozofického proudu. Přesto, že se v etice odvoláváme na obecné logické úvahy,

¹⁴³ Srov. LO SAPIO, Luca, La contrapposizione ineludibile tra Bioetica cattolica e Bioetica laica: lo scenario internazionale. V: <http://caratteriliberi.eu/2015/02/17/in-evidenza/la-contrapposizione-ineludibile-tra-bioetica-cattolica-e-bioetica-laica-lo-scenario-internazionale/>

¹⁴⁴ Srov. LUCAS LUCAS, Ramòn. Bioetica per tutti. Cinisello Balsamo: San Paolo, 2002, s. 6.

kteře jsou mnohým pochopitelné, přesto taková etika není vypracovávána v neutrálním prostředí, ale vychází z určitého předporozumění a z určitého pohledu na svět, ať má toto předporozumění náboženský nebo sekulární základ. Nad otázkou, zda má víra v Boha vliv na etiku, se zamyslíme na konci třetí kapitoly. Současně nyní, pro zjednodušení, navrhuje dále používat převážně jen termín *etika*.

3.2. Charakteristické vlastnosti katolické etiky posvátnosti lidského života

Pod pojmem katolická etika posvátnosti života neboli oficiální katolická etika, máme na mysli etiku, se kterou se setkáváme v oficiálním učení římskokatolické církve¹⁴⁵ a u autorů, kteří jdou v linii církevního myšlení, přesto, že používají vlastní metodologii. Někteří katoličtí autoři však než o katolické etice, raději hovoří o personalistické etice. Ciccone např. píše, že „Personalistická etika byla chytrácky označena jako katolická, aby tak byla uzavřena jen do církevního prostoru. Takto se pak snadněji věří tvrzení, že je založena na pojmech a principech, které jsou rozumově neprokazatelné, a proto je může přijmout jen ten, kdo věří v Boha a ve zjevení. Při tom se jí vytýká, že problémy řeší argumenty z pozice autority a vůči autoritě církevního magisteria existuje poslušnost.“¹⁴⁶

Římsko-katolická církev bezprostředně navazovala na judaistickou tradici, ve které hrála velikou roli posvátnost lidského života, především z důvodu víry v naprostou transcendenci Boha, který je Stvořitelem a dárce života. Tímto je člověk závislý na Tvůrci. Pokud je dárce života Bůh, pak se lidský život stává darem a tím též získává

¹⁴⁵ Můžeme se ptát, zda existuje taková bioetika neboli učení římskokatolické církve, které by ospravedlnilo používání výrazu *oficiální katolická bioetika*. Na tuto otázku můžeme odpovědět, že je všeobecně známo, že se římskokatolická církev vícekrát vyslovila ve svých oficiálních projevech k otázkám, které se týkají bioetiky, Z nejznámějších dokumentů římskokatolické církve můžeme jmenovat: Discorsi e Radiomessaggi Pia XII, určené lékařům; Dokumenty II. Vat. koncilu, hlavně pastorální konstituci *Gaudium et Spes*; encykliku *Humanae vitae* Pavla VI., z 25. 7. 1968; Deklaraci Kongregace pro nauku víry: *L'aborto procurato*, z 18. 11. 1974; Deklaraci: *Alcune questioni della morale sessuale*, z 29. 12. 1975; Dopis biskupům: *La sterilizzazione negli ospedali cattolici*, z 13. 3. 1975; Aktivní byl papež Jan Pavel II. ve svých promluvách, které se týkaly manželské morálky; dále jeho Apoštolská exhortace *Familiaris Consortio*, z 22. 11. 1981; z průběhu jeho pontifikátu můžeme zmínit Deklaraci Kongregace pro nauku víry ohledně eutanazie, *Jura et bona*, z 5. 5. 1980; Instrukci O respektování rodičů se lidského života a o důstojnosti plazení, Kongregace pro nauku víry, *Donum vitae*, z 22. 2. 1987; encykliky: *Veritatis splendor*, z 6. 8. 1993 a *Evangelium vitae*, z 25. 3. 1995, ve které Jan Pavel II. používá poprvé výraz bioetika. Dále jmenujeme instrukci *Dignitas personae*, z 8. 9. 2008, kterou vydala Kongregace pro nauku víry. Cit. in SGRECCIA, E. *Manuale di bioetica*. I. sv., s. 17-18.

¹⁴⁶ Srov. CICCONE, L. *Bioetica. Storia, principi, questioni*. Milano: Edizioni Ares, 2003, s. 25. Citováno in FORNERO, G. *Bioetica cattolica e bioetica laica*, s. 23.

charakter posvátna. Lidský život má velikou cenu a hodnotu sám v sobě. Z morálního hlediska to znamená, že takový život vyžaduje úctu, respekt a nedotknutelnost. Princip posvátnosti lidského života spadá do okruhu morálních závazků pátého přikázání Desatera, *nezabiješ*.¹⁴⁷ Na otázku, proč není dovoleno někomu vzít život, *Katechismus katolické církve* odpovídá, že je to právě proto, že lidský život je posvátný.¹⁴⁸ Církev zastává mínění, že právě proto, že lidský život je posvátný, je takovým, i když se nachází v počáteční fázi svého vývoje nebo v degradované podobě z důvodu stáří nebo nemoci. Podle *Katechismu katolické církve* je každý lidský život od početí až po smrt posvátný, protože člověk je chtěn Bohem pro něho samého jako obraz a podoba svatého a živého Boha.¹⁴⁹ Tato posvátnost lidského života je již od svého počátku výrazem Božího stvořitelského díla a má stále zvláštní vztah ke Stvořiteli, jenž je jeho jediným cílem.¹⁵⁰ Jediný svatý je Bůh, stvořené věci, proto i člověk, může mít na této svatosti účast. Člověk je stvořen jako obraz a podoba Boha.¹⁵¹

Vlastnosti posvátnosti života se mohou vyjádřit třemi principy, *stvořenost, nedisponovatelnost a nedotknutelnost*. Život, který Bůh dává člověku, je zcela jiný, než život jakéhokoliv druhého tvora, neboť člověk, jakkoliv je příbuzenstvím spjatý s prachem země,¹⁵² stojí ve světě jakožto obraz Boha, znamená jeho přítomnosti a odlesk jeho slávy¹⁵³ a proto jediným Pánem tohoto života je Bůh. Člověk o něm nemůže rozhodovat podle své libovůle.¹⁵⁴ „Nyní pohleďte, jsem jediné já, jiný bůh vedle mne není, já usmrčuji i obživuji.“¹⁵⁵ Z posvátného charakteru života vyplývá jeho nedotknutelnost, která je od počátku vepsána v srdci člověka, v jeho svědomí. Otázka, „Cos to učinil?“ (Gn 4,10), kterou se Bůh obrací na Kaina, poté co zabil bratra Ábela, dokládá zkušenost

¹⁴⁷ Srov. Dt 5,17; Nezapomínej; Ex 20,13.

¹⁴⁸ Lidský život je posvátný, protože již od počátku zahrnuje stvořitelskou činnost Boha a stále zůstává ve zvláštním vztahu ke Stvořiteli, svému jedinému cíli. Jen Bůh je pánem života od jeho počátku až k jeho konci. Nikdo a za žádných okolností si nemůže osobovat právo přímo zničit nevinnou lidskou bytost. Srov. *Katechismus katolické církve* 2258, str. 553; též KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. Instrukce *Donum vitae*: O respektování rodícího se lidského života a o důstojnosti plození: Odpovědi na některé aktuální otázky, z 22. února 1987: Úvod 5, s. 4.

¹⁴⁹ Každý lidský život, od chvíle početí až do smrti, je posvátný, protože živý a svatý Bůh chtěl lidskou osobu pro ni samu, aby byla k jeho obrazu a podobě. Srov. *Katechismus katolické církve*, č. 2319, s. 567.

¹⁵⁰ Srov. *Donum vitae*: Úvod 5, s. 4.

¹⁵¹ Srov. Gn 1,26: I řekl Bůh: „Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby,“; Gn 1,27: „Bůh stvoří člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím.“

¹⁵² Srov. Gn 2,7; 3,19, Job 34,15, Ž 103,14; 104,29.

¹⁵³ Srov. Gn 1,26-27; Ž 8,6.

¹⁵⁴ Srov. *Evangelium vitae* 34, s. 51.

¹⁵⁵ Srov. Dt 32,39.

každého člověka: v hloubi svědomí si každý plně uvědomuje nedotknutelnost života, a to jak svého, tak cizího, protože život je něco, co mu nepatří; je to vlastnictví a dar Boha Stvořitele a Otce.¹⁵⁶ Tento princip tvoří základ morálního zákazu zabití člověka a vytváří jeho práva, protože život člověka je určitým způsobem základním hodnotovým statkem. Právě na tělesném životě se zakládají a rozvíjejí všechny ostatní hodnoty lidské osoby. Nedotknutelnost práva na život nevinné lidské bytosti „od okamžiku početí až do smrti“ je symbolem a požadavkem nedotknutelnosti samotné osoby, která dostala od Stvořitele dar života.¹⁵⁷ „Pouze Bůh je Pánem života, a to od jeho počátku až do konce: nikdo, za žádných okolností, si nemůže osobovat právo způsobit přímo smrt nevinnému lidskému stvoření.“¹⁵⁸

Kdybychom chtěli tvrdit, že katolická etika posvátnosti a nedisponovatelnosti lidským životem nedbá na kvalitu života, kterou se naopak vyznačuje druhá, sekulární linie etického myšlení, nebyla by to pravda. V katolických etikách však není kvalita života primárním ani rozhodujícím kritériem. Primárním kritériem je posvátnost. Je tu nejdříve hodnocen život sám o sobě a jeho transcendentní hodnota a potom se může též uvažovat o tom, jak zlepšovat jeho kvalitu ve zdravotnickém a sociálním smyslu. Proto mnozí autoři, kteří jdou v linii učení katolické církve, nesmyslejí tak, že by proti sobě tuto posvátnost a kvalitu života stavěli, ale zastávají, že se tyto dva pohledy mají vzájemně doplňovat.¹⁵⁹ Též církevní magisterium se vyslovilo ve prospěch kvality života.¹⁶⁰ Je jistě oprávněné, není-li to dokonce povinnost, abychom usilovali ne o jakýkoliv život, ale o život kvalitní.¹⁶¹ To ovšem neznamená, že by mohlo dojít k záměně katolické a sekulární pozice. Když katolická pozice obrací pozornost ke kvalitě lidského života, respektuje zároveň jeho ontologické a přirozené zacílení a nedovoluje, aby se s lidským životem disponovalo. Kromě toho, toto pojetí nikdy nestaví kvalitu života na první místo jako první hodnotový statek, a nesouhlasí s těmi postoji, které nabízí reduk-

¹⁵⁶ Srov. *Evangelium vitae* 40, s. 52.

¹⁵⁷ Srov. *Donum vitae*: Úvod 4, s. 3.

¹⁵⁸ Srov. *Evangelium vitae* 53, s. 69. Pojmem nevinný člověk zde není myšlen někdo, kdo je bez hříchu, ale ten, kdo je *non-nocens* vůči druhým.

¹⁵⁹ Srov. PIANA, G. *Bioetica: Alla ricerca di nuovi modelli*. Milano: Garzanti, 2002. Citováno in FORNERO, G. *Bioetica cattolica e bioetica laica*, s. 34. Na toto téma srov. též: LEONE, S. *La sacralità e la qualità della vita*. In *Rivista di Teologia Morale* 39, 2007, 197-202; SINNO, R. *Confronti fondativi in bioetica: La vita tra sacralità e la qualità*. Bari, 2002.

¹⁶⁰ Srov. PACCINI, R. *Qualità della vita*. In PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA (ed.). *Lexicon: Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2003, s. 763-768, 768. Citováno in FORNERO, G. *Bioetica cattolica e bioetica laica*, s. 35.

¹⁶¹ Srov. TETTAMANZI, D. *Nuova bioetica Christiana*. Casale Monferrato: Piemme, 2000 s. 41.

cionismus a utilitarismus, neboli filozofický směr, který je orientován na individuální výkon, který je charakteristický pro sekulární pojetí etiky. V tomto smyslu italská biskupská konference prohlásila, že převládající sekulární kultura považuje kvalitu života za první a absolutní hodnotu a převážně nebo výlučně ji interpretuje v termínech výkonné, dobře fungující ekonomiky, uspokojování konzumního způsobu života, preferenci mládí, krásy a fyzického zdraví, které jsou odděleny od vztahových, duchovních a náboženských dimenzí lidské existence.¹⁶²

Katolická církev se v učení, které se týká otázek etiky a bioetiky, neopírá jen o víru a Bibli, ale též o rozum a filozofii. Papež Jan Pavel II. v úvodu encykliky *Fides et ratio* napsal, že filozofie „přispívá k tomu, aby se kladly otázky po smyslu života a navrhovaly se na ně odpovědi, protože filozofie představuje jeden z nejvznešenějších úkolů lidstva“¹⁶³ a proto „církev pak ze své strany nemůže než oceňovat úsilí rozumu o dosažení cílů, jež činí lidský život důstojnějším. Vidí totiž ve filozofii cestu k poznání základních pravd, jež se dotýkají života lidí“.¹⁶⁴ Takto můžeme říci, že etika, za kterou se církev staví, je též budována na filozofickém základu.

Úvahu o posvátnosti lidského života můžeme uzavřít konstatováním, že křesťanská tradice byla vedena morálním principem, že Bůh Stvořitel svěřil člověku celé stvoření, aby se člověk vůči němu choval jako správce. Některé záležitosti však chtěl ochránit před jeho svévolným zneužitím, proto se označují jako svaté. Na prvním místě k těmto svatým věcem patří samotný člověk, který je stvořen k obrazu a podobě Boha. Z tohoto důvodu žádný člověk za žádných okolností nemůže svévolně disponovat se svým životem nebo životem druhého člověka. Tento postoj je založen na náboženském citu k svrchovanosti Boha jako pána nad životem a přikázáním Desatera. Postoj katolické církve k lidskému životu jako posvátnému je podložen Bibli.¹⁶⁵ Přesto, „evangelium života se netýká jen křesťanů, ale *je určeno všem*. Otázka života, jeho ochrany a rozvoje není

¹⁶² Srov. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA. Evangelizzazione e cultura della vita umana, 6. Citováno in FORNERO, G. Bioetica cattolica e bioetica laica, s. 35.

¹⁶³ Srov. JAN PAVEL II. Encyklika *Fides et ratio*: Adresovaná biskupům katolické církve o vztazích mezi vírou a rozumem z 14. září 1998. Praha: Zvon: České katolické nakladatelství, 1999, Úvod 3, s. 8.

¹⁶⁴ Srov. *Fides et ratio*: Úvod 5, s. 10.

¹⁶⁵ Srov. Dt 32,39: Nyní hleďte, jsem jedině já, jiný bůh vedle mne není, já usmrcuji i obživuji, zdeptal jsem a zase zhojím, není, kdo by vytrhl z mé ruky. Jb 10,12: Nakládal jsi se mnou milosrdně, dals mi život a tvůj dohled střežil mého ducha. Gn 9,5: A krev, která vás oživuje, budu vyhledávat. Budu za ni volat k odpovědnosti každé zvíře i člověka; za život člověka budu volat k odpovědnosti každého jeho bratra. Žalm 16,5: Hospodin je podíl mně určený, je můj kalich; můj los držíš pevně, Hospodine. Mdr 16,13: Ty máš moc nad životem i smrtí, přivádíš ho do bran podsvětí i vyvádíš z nich. Sír 23,1: Hospodine, Otče a vládce mého života. Sír 23,4: Hospodine, Otče a Bože mého života.

pouze privilegium křesťanů. I když tato zvěst čerpá z víry světlo a nesmírnou sílu, přece se dotýká každého lidského myšlení, které směřuje k pravdě a kterému není lhostejná situace lidské společnosti.¹⁶⁶

3.2.1. Na který filozofický směr se odvolává katolická etika?

Pokud pročítáme církevní dokumenty, zjišťujeme, že se církev odvolává na filozofický směr personalismu. Historicky však můžeme hovořit o personalismu zhruba ve třech odstínech. Jde o vztahově-komunikační personalismus, ve kterém se zdůrazňuje především hodnota subjektivity a meziosobní vztahy, jak můžeme pozorovat u některých autorů, např. u Apela a Habermase. Druhým odstínem je hermeneutický personalismus, který zdůrazňuje roli subjektivního vědomí, jak nacházíme u Gadamera, kde je skutečnost interpretována podle vlastního předpojetí. Třetím odstínem je ontologický personalismus, který nepopírá význam vzájemné subjektivity a vědomí, ale zdůrazňuje, že v základu subjektivity je existence a esence, která je tvořena jednotou těla a duše.¹⁶⁷

Pro katolické pojetí posvátnosti života je zvláště charakteristický tento třetí odstín, totož ontologický personalismus nebo též personalistická ontologie, která se inspiruje vzájemným propojením mezi biologií, antropologií a etikou. V linii tohoto myšlení, také mezi jiným, hraje úlohu kritické hodnocení vědeckého vývoje, které chce chránit člověka v jeho celostním pohledu. Ontologický personalismus ve spojení s etikou, antropologií a ontologií, vede k metafyzice, která je nejpevnější ochranou proti různým formám dnešního relativismu. Evropské myšlení nemůže tento antropologicko-personalistický základ etiky odmítat. Jiné školy, jako hermeneutika a fenomenologie, mohou nabídnout určitý přínos, ale nemohou nahradit přínos metafyziky.¹⁶⁸ Pojetí, které ve filozofické antropologii předpokládá rozumově založenou metafyziku, je jediné platné a udržitelné a jako jediné je schopno odolat kritice relativismu, ať v podobě nihilismu, utilitarismu nebo kontraktualismu.

¹⁶⁶ Srov. *Evangelium vitae* 101, s. 126.

¹⁶⁷ Srov. SGRECCIA, E. *Manuale di bioetica*, s. 70.

¹⁶⁸ Srov. SGRECCIA, E. *Questioni emergenti nell'ambito della bioetica*. In *Medicina e Morale* 45, 1995, s. 944.

3.2.2. Otázka věčného a přirozeného zákona

S ontologickým neboli katolickým pojmem posvátnosti života, je spojen pojem věčného a přirozeného zákona.¹⁶⁹ Již od sv. Augustina víme, že věčný zákon je Boží vůle a moudrost, která nařizuje zachovávat přirozený řád a zakazuje jeho porušení, *ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans*.¹⁷⁰ Tomáš Akvinský v souvislosti s druhou kapitolou sv. Pavla Římanům¹⁷¹ hovořil o přirozeném zákoně, jako o účasti rozumových tvorů na věčném zákoně: *participatio legis aeternae in rationali creatura*.¹⁷² Tomáš umísťuje přirozený zákon do rámce morálky, která staví na důstojnosti lidské osoby a uznává její schopnost rozlišovat dobro a zlo.¹⁷³

Také podle Druhého Vatikánského koncilu je „nejvyšším pravidlem pro lidský život sám Boží zákon, věčný, objektivní a všeobecný, kterým Bůh podle záměrů své moudrosti a lásky pořádá, řídí a spravuje celý svět a cesty lidské společnosti. Bůh dává člověku účast na tomto svém zákoně, takže člověk může pod jemným vedením Boží prozřetelnosti stále více poznávat neměnnou pravdu.“¹⁷⁴ S úlohou přirozeného zákona v křesťanské morálce se můžeme setkat v *Katechismu Katolické církve* (1992) a encyklice *Veritatis splendor* (1993).¹⁷⁵

V nedávné době církev svůj postoj k přirozenému zákonu vyjádřila v textu Mezinárodní teologické komise na téma *Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon*.¹⁷⁶ Tento dokument v bodu 35 cituje papeže Benedikta XVI., podle kterého se katolická církev dnes odvolává na přirozený zákon ve čtyřech základních kontextech.

¹⁶⁹ Srov. SPIRI, Silvio. Legge naturale e bioetica. In *Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica*. VII. sv., ed. SGRECCIA, Elio – TARANTINO, Antonio. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2014, s. 921-946.

¹⁷⁰ *Contra Faustum Manichaeum*, 1. XXII, kap. XXVII. Citováno in FORNERO, G. *Bioetica cattolica e bioetica laica*, s. 36.

¹⁷¹ Jestliže národy, které nemají zákon, samy od sebe činí to, co zákon žádá, pak jsou samy sobě zákonem, i když zákon nemají. Tím ukazují, že to, co zákon požaduje, mají napsáno ve svém srdci, jak dosvědčuje jejich svědomí, poněvadž jejich myšlenky je jednou obviňují, jednou hájí. Srov. Řím 2, 14-15.

¹⁷² Srov. D' AQUINO, T. *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2. Citováno in FORNERO, G. *Bioetica cattolica e bioetica laica*, s. 37.

¹⁷³ Srov. JAN PAVEL II. Encyklika *Veritatis splendor*: o základech morálního učení církve, z 6. srpna 1993. Praha: Zvon: České katolické nakladatelství, 1994, čl. 44, s. 51: „Církev se často odvolávala na tomistické učení o přirozeném zákoně a přijala je do své vlastní mravouky.“

¹⁷⁴ Srov. *Dignitatis humanae* 3, In Dokumenty II. Vatikánského koncilu. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, str. 564-565.

¹⁷⁵ Srov. KKC, čl. 1954-1960; *Veritatis splendor*, čl. 40-53.

¹⁷⁶ Viz: *Alla ricerca di un'etica universale: Nuovo sguardo sulla legge naturale*: v italské verzi: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_le_gge-naturale_it.html v české verzi: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_le_gge-naturale_cs.pdf

Za prvé, v situaci, kdy se rozšiřuje určitá kultura, která omezuje racionalitu na pozitivní vědy a mravní život vydává napospas relativismu, tady církev zdůrazňuje přirozenou schopnost lidí pochopit svým rozumem „etické poselství obsažené v bytí“¹⁷⁷ a poznat v hlavních směrnicích tohoto etického poselství základní normy spravedlivého jednání, jež jsou v souladu s přirozeností a s její důstojností. Za druhé, tváří v tvář relativistickému individualismu, jenž má za to, že každý jedinec by měl být pramenem svých vlastních hodnot a společnost by měla být jenom důsledkem dohody uzavřené mezi jednotlivci, kteří sami rozhodují o ustanovení všech norem, církev připomíná, že základní normy, které regulují sociální a politický život, mají přirozenou a objektivní povahu, a nikoli pouze konvencionální. Za třetí, tváří v tvář agresivní laicizaci, která chce vyloučit věřící z veřejné diskuze, církev upozorňuje, že zásahy křesťanů do veřejného života ohledně témat týkajících se přirozeného zákona, nejsou svou vlastní povahou konfesní záležitostí. Za čtvrté, tváří v tvář hrozbám zneužívání moci a také totalitě, kterou kryje právní pozitivismus a kterou s sebou nesou určité ideologie, církev připomíná, že občanské zákony nezavazují svědomí, když jsou v protikladu k přirozenému zákonu, a proto požaduje uznání námítky svědomí, ba dokonce povinnost neposlušnosti ve jménu poslušnosti vůči vyššímu zákonu.¹⁷⁸

3.2.3. Jak chápe katolická církev lidskou přirozenost?

Katolická církev zastává přesvědčení, že člověk vlastní určitou danou ontologickou přirozenost,¹⁷⁹ která zapadá do božského plánu přirozeného řádu stvoření, kde platí spíše to, že tato lidská přirozenost je člověku dána, než aby člověk sám o ní rozhodoval. Pojem přirozeného zákona předpokládá, že přirozenost je pro člověka nositelkou určitého etického poselství, a tak představuje určitou implicitní morální normu, již pak lidský rozum aktualizuje (§ 69).¹⁸⁰ Církev je takto přesvědčena, že přirozený řád věcí, který pozoruje, vede k tomu, že v moudrosti přirozenosti hovoří moudrost samotného Boha, a

¹⁷⁷ Srov. BENEDIKT XVI. Proslov ze dne 12. února 2007 na Mezinárodním kongresu o přirozeném zákoně organizovaném Papežskou lateránskou univerzitou. In AAS 99, 2007, s. 243.

¹⁷⁸ Viz: Alla ricerca di un'etica universale: Nuovo sguardo sulla legge naturale, (2009): http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_cs.pdf

¹⁷⁹ Ohledně lidské přirozenosti viz: TARANTINO, Antonio. Natura dell'uomo. In *Encyclopedia di Bioetica e Scienza Giuridica*. IX. sv., Direzione di SGRECCIA, Elio – TARANTINO, Antonio. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2015. s. 207-273; VENDEMIATI, Aldo. Natura umana. In *Encyclopedia di Bioetica e Scienza Giuridica*. IX. sv., s. 274-305.

¹⁸⁰ Viz: Alla ricerca di un'etica universale: Nuovo sguardo sulla legge naturale, (2009): http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_cs.pdf

to církev dále vede k přesvědčení, že lidé mají přistupovat též ke svému tělu a jeho projevům v souladu s jeho přirozeným zacílením.

V současné společnosti je však otázka lidské přirozenosti hodně diskutována, *přirozenost a přirozený zákon* jsou současnou kulturou silně odmítány. V tomto smyslu italský autor Agazzi píše, že církevní etika přehání, když požaduje bezpodmínečný respekt vůči lidské přirozenosti. Tak, jak církev ztratila kontakt s moderními dějinami v době renezanace na poli kosmologie, protože zastávala geocentrickou teorii, která již byla vědou překonána, také dnes riskuje, že ztratí kontakt se současností v oblasti morálky, protože stále staví základy své etiky na přirozenosti.¹⁸¹ Podobně, podle Gianni Vattimo, je také přirozený zákon věc, která neexistuje, a která má smysl jen pro kněze, kteří tvrdí, že existuje a kteří chtějí, aby platil pro všechny.¹⁸² Podle španělského filozofa, José Ortega y Gasset (1883–1955), antropologie v době po Descartovi popírá existenci lidské přirozenosti, která je předem daná, neboli která existuje ještě před jednáním, protože staví primát jednání nad bytí. Toto nové, moderní pojetí chápe jedince jako existenci, který tvoří sebe sama, své bytí a to procesem sebeurčování, neboli autodeterminací, která spadá v jedno se sebevytvářením, jde tak o *faciendum* ale ne o *factum*.¹⁸³ Tato vnímavost pro historicko-evoluční dimenzi člověka vedla filozofy k tomu, že vedle toho, že odmítli myšlenku trvalé lidské přirozenosti, odmítli též existenci a poznatelnost absolutních etických norem. Církev se naopak staví proti této tezi, podle které by se vše mělo stávat v průběhu, a též se staví proti názoru, že by neměla existovat ontologická a etická lidská identita. Církev naopak tvrdí, že za všemi změnami je mnoho věcí, které se nemění, a které mají svůj poslední základ v Kristu, jenž je stejný včera, dnes i na věky.¹⁸⁴ Proto pojmy, jako lidská přirozenost a přirozený zákon, zůstávají stále centrálními filozofickými kategoriemi katolické etiky, která se takto staví proti současné moderní filozofii a antropologii.

¹⁸¹ Srov. AGAZZI, Evandro. La natura non è „sacra.“ In ORAZIO, D' E. – MORI, M. (ed.). Quale base comune per la riflessione bioetica in Italia?, s. 99-102, s. 101. Citováno in FORNERO, G. Bioetica cattolica e bioetica laica, s. 52.

¹⁸² Srov. La Repubblica, 2 agosto 2003. Citováno in FORNERO, G. Bioetica cattolica, s. 53.

¹⁸³ Srov. ORTEGA Y GASSET, J. Historia como sistema. Madrid: In Obras completas. Alianza Editorial, 1983. VI. sv., s. 33. Citováno in FORNERO, G. Bioetica cattolica e bioetica laica, s. 53.

¹⁸⁴ V tomto smyslu církev tvrdí, že za všemi změnami je mnoho věcí, které se nemění a které mají svůj poslední základ v Kristu, jenž je stejný včera, dnes i na věky. On je „Počátek“, který na sebe vzal lidskou přirozenost a definitivně ji osvětluje v prvcích, které ji tvoří, i v její dynamičnosti lásky k Bohu a bližnímu. Srov. Veritatis splendor 53, s. 61.

Teorie posvátnosti života, kterou zastává církev, staví primát bytí nad jednání ve smyslu *agere sequitur esse*, a uznává existenci a poznatelnost univerzální lidské přirozenosti, ze které vyplývají platné morální zákony, které jsou platné vždy a pro všechny. Proti tezi, podle které by člověk neměl mít přirozenost, ale měl by být jen projektem své existence nebo vlastní svobody, církev ve *Veritatis splendor* 53 zastává, že „nelze popřít, že člověk vždy žije v určité zvláštní kultuře, ale nelze popřít ani to, že se člověk nevyčerpává pouze v této své kultuře. Ostatně sám vývoj kultur dokazuje, že v člověku existuje něco, co tyto kultury přesahuje. A toto „něco“ je právě *lidská přirozenost*.“¹⁸⁵ Podle *Veritatis splendor* nelze lidskou osobu omezit na jakousi svobodu, která rozhoduje o sobě samé, a vzhledem k tomu, že lidská osoba má určitou duchovní a tělesnou strukturu a současně cítí i původní požadavek milovat a respektovat lidskou osobu jako cíl a nikoliv jen jako pouhý prostředek, stává se pak vnitřně nutným i respektování některých základních lidských dober, neboť jinak se upadá do relativismu a libovůle.¹⁸⁶

V katolické církvi se setkáme s přesvědčením, že člověk je svým způsobem schopen hovořit o těchto záležitostech podle pravdy a v pravdě¹⁸⁷ neboli, že má tu výsadu, že je schopen přijmout řád, kterým je řízen svět a božské plány, které jsou s ním spojeny. Proto, z hlediska církve, pokud bychom odhlíželi od této ideje, totiž od tohoto daného ontologicko-přirozeného řádu a tím od božského stvořitelského zákona, znamenalo by to, že bychom se pohybovali v horizontu sekulárního myšlení, to znamená, že bychom člověka chápali v moderním smyslu jako bytí, které je nezávislé na jakémkoli *ordo creationis*, a které má moc ve všem o sobě rozhodovat.

3.2.4. Deontologický přístup teorie posvátnosti lidského života

Teorie posvátnosti, jak je chápána římskokatolickou církví, je také charakteristická svou přísnou deontologií s absolutními zákazy, které se vztahují na všechny okolnosti a za všech okolností a platí *semper et pro semper*. Tato teorie se odvolává na jednání,

¹⁸⁵ Srov. *Veritatis splendor* 53, s. 61.

¹⁸⁶ Srov. *Veritatis splendor* 48, s. 56.

¹⁸⁷ Srov. D'AGOSTINO, F. La teologia del diritto positivo: Annuncio cristiano e Verità del Diritto. In *Pontificium de legum textibus interpretantis. Pontificium Consilium pro familia. PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA. „Evangelium vitae“ e diritto: „Evangelium vitae“ and law: Acta Symposii Internationalis in Civitate Vaticana celebrati, 23-25 maii 1996*. ed. TRUILLO, López A. – HERRANZ, I. – SGRECCIA, E. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1997, s. 121-131, 235. Citováno in FORNERO, G. *Bioetica cattolica e bioetica laica*, s. 60.

kteře je špatné samo o sobě, *intrinsece malum*, jak je vyjádřeno například v *Katechismu katolické církve*¹⁸⁸ a v *Gaudium et spes*.¹⁸⁹

V posledních desetiletích však někteří katoličtí teologové¹⁹⁰ popírají možnost formulovat absolutní etické normy a odvolávají se na nahodilé a nepředvídané události a takto se snaží převést na teleologismus a na způsob současného myšlení, které je volnějši a více odpovídá liberální etice. Proto se dnes v církevním prostředí můžeme vedle deontologické linie setkat i s teleologickými tendencemi. Podle zastánců teleologie, jsou v určitých vážných případech, možné a obtížně přípustitelné výjimky z absolutní etické normy, a to výlučně ze subjektivního pohledu a subjektivně ospravedlnitelné.¹⁹¹ Avšak encyklika *Veritatis splendor* 90¹⁹² se v polemice těchto dvou přístupů vyjádřila ve prospěch závaznosti morálních norem, které zakazují vnitřně špatné činy s tím, že jsou vždy a bez výjimek nedovoleny. Ve stejné linii se vyjadřuje encyklika *Evangelium vitae* 62.¹⁹³ Podle učení církve totiž existují skutky, které, nezávisle na okolnostech, jsou vždy a za všech okolností zakázány. Tato přísná deontologická linie se odvolává na

¹⁸⁸ Je tedy chybné soudit mravnost lidských skutků jenom podle úmyslu, který jim dává podnět, nebo jen podle okolnosti (prostředí, společenský nátlak, donucování nebo nutnost jednat, atd.), které tvoří jejich rámec. Jsou skutky, které samy o sobě a samy v sobě, nezávisle na okolnostech a úmyslech, jsou vždy naprosto nepřipustné vzhledem k závažnosti předmětu; takové jsou rouhání a křivá přísaha, vražda a cizoložství. Není dovoleno páchat zlo, aby z něho vzešlo nějaké dobro. Srov. Katechismus katolické církve, §1756, s. 446.

¹⁸⁹ Všechno, co je přímo proti životu, jako vraždy všeho druhu, genocidy, potraty, eutanazie i dobrovolná sebevražda; cokoli porušuje nedotknutelnost lidské osoby, jako mrzačení, tělesné nebo duševní mučení, pokusy o psychické násilí; co uráží lidskou důstojnost, jako nelidské životní podmínky, svévolné věznění, deportace, otroctví, prostituce, obchod se ženami a s mladistvými; a také hanebné podmínky práce, když je s dělníky zacházeno jako s pouhými výrobními prostředky, a ne jako se svobodnými a odpovědnými osobami: všechny tyto věci a jim podobné jsou opravdu ostudné. Srov. *Gaudium et spes* 27, s. 204.

¹⁹⁰ Např. Böckle, Schüller, Curran, Van der Poel, McCormick, Van der Mark, Fuchs, Janssens, atd. Srov. FORNERO, G. *Bioetica cattolica e bioetica laica*, s. 43.

¹⁹¹ Srov. BOMPIANI, A. *Bioetica*. In *Dizionario delle idee politiche*. diretto da BERTI, E. – CAMPANINI, G. Roma: Ave, 1993, s. 50.

¹⁹² Vztah mezi vírou a morálkou září v celém svém lesku v bezpodmínečném respektování nezrušitelných požadavků osobní důstojnosti každého člověka, jakož i požadavků, jež hájí morální předpisy, které bez výjimky zakazují vnitřně špatné skutky. Univerzálnost a neměnnost morálního přikázání dokazuje a zároveň i brání osobní důstojnost čili nedotknutelnost člověka, v jehož tváři se odráží Boží záře (srov. Gn 9,5n). Nepřijatelnost tzv. „teleologických“, „proporcionálních“ a „konsekvenciálních“ etických teorií, které popírají možnost zakazujících morálních předpisů, týkajících se určitých skutků a jednání a bez jakékoliv výjimky platných, nalézá své obzvláště výmluvné potvrzení v křesťanském mučednictví, které vždy doprovázelo a až dosud doprovází život církve. Srov. *Veritatis splendor* 90, s. 97.

¹⁹³ Žádná okolnost tedy, žádný cíl ani žádný zákon na světě nemůže nikdy ospravedlnit čin, který je ve své podstatě nedovolený a nesprávný, protože odporuje zákonu Božímu, vepsanému v srdci každého člověka, hlásanému církví a poznatelnému také rozumem. Srov. *Evangelium vitae* 62, s. 80.

učení Bible a na slova sv. Pavla.¹⁹⁴ Potvrzení tohoto myšlenkového proudu můžeme dále nalézt v *Evangelium vitae* 57,¹⁹⁵ 62¹⁹⁶ a 65.¹⁹⁷ Přesvědčení, podle kterého je lidský život ontologicko-morálním bytím, které je hodno absolutního respektu, vysvětluje učení, které je např. radikálně proti možnosti potratů a které Pavel VI. prohlásil za nezměnné a nezměnitelné.¹⁹⁸

3.2.5. Morální řád a civilní zákony v etice posvátnosti lidského života

Jak jistě můžeme tušit, katolický deontologický postoj se dotýká vztahů mezi etikou, politikou a právem, protože ne všechno, co dovoluje civilní zákon je v souladu s deontologickým postojem katolické církve. Jak toto napětí můžeme hodnotit? Sv. Augustin píše, že nespravedlivý zákon není zákonem, *non videtur esse lex, quae iusta non fuerit*¹⁹⁹ a od Tomáše Akvinského máme poučení, že lidský zákon je natolik zákonem, nakolik vychází z přirozeného zákona a pokud je něco v rozporu s přirozeným zákonem, pak to není zákon, ale jeho rozklad.²⁰⁰

Církev vyžaduje také v současné době soulad civilního zákona s morálním zákonem. Podle encykliky papeže Jana XXIII., *Pacem in terris*, morální řád požaduje autoritu, která vychází od Boha. Proto kdykoliv by byly její zákony nebo zplnomocnění v rozporu s tímto řádem a tedy v rozporu s Boží vůlí, *adeo contra Dei voluntatem*, neměly by sílu, aby zavazovaly svědomí. V takovém případě by autorita přestávala být

¹⁹⁴ Což nevíte, že nespravedliví nebudou mít účast v Božím království? Nemylte se: Ani smilníci, ani modláři, ani cizoložníci, ani nemravníci, ani zvrácení, ani zloději, ani lakomci, opilci, utrhači, lupiči nebudou mít účast v Božím království. 1. Kor 6, 9-10.

¹⁹⁵ Jistě, naprostá nedotknutelnost nevinného lidského života nalézá své morální opodstatnění přímo v nauce Písma svatého, je stále předávána církevní tradicí a jednomyslně hlášána učitelským úřadem církve. Tato jednomyslnost je zjevným plodem onoho „nadpřirozeného smyslu víry“, který podněten a povzbuzován Duchem svatým chrání Boží lid před omylem, když „dává najevo svůj obecný souhlas ve věcech víry a mravů“ [...]. Proto my s autoritou...potvrzujeme, že přímé a úmyslné zabití nevinného člověka je vždy aktem zcela nemorálním. Toto učení, jehož kořeny tkví až v onom nepsaném zákoně, který může ve světle vlastního rozumu každý člověk najít ve svém srdci (srov. Řím 2, 14-15), je dále potvrzeno učením Písma svatého. Srov. *Evangelium vitae* 57, s. 72-73.

¹⁹⁶ Proto i my, z moci autority...vyhlašujeme, že úmyslný potrat, ať již je sám cílem nebo pouze prostředkem, je vždy závažným morálním přestupkem, neboť představuje záměrné zabití nevinného člověka. Srov. *Evangelium vitae* 62, s. 80.

¹⁹⁷ Znovu prohlašujeme, že eutanazie je těžké porušení Božího zákona, protože je to vědomé zabití lidské osoby. Srov. *Evangelium vitae* 65, s. 85.

¹⁹⁸ PAVEL VI. *Discorso ai giuristi cattolici italiani*, 9 dicembre 1972; V tomto smyslu též hovoří text *Humanae vitae* 14 a *Gaudium et spes* 51, s. 226-227.

¹⁹⁹ Srov. *De libero arbitrio*, I, 5, 11. In FORNERO, G. *Bioetica cattolica e bioetica laica*, s. 49.

²⁰⁰ Srov. *Summa Theologiae*, I-II, q. 9, a. 2. In FORNERO, G. *Bioetica cattolica e bioetica laica*, s. 49.

autoritou a upadla by do svévole.²⁰¹ Člověk tady nikdy nemůže poslechnout civilní zákon, který je ze své povahy nemorální, to je též případ, kdy zákon připustí možnost potratu.²⁰² Podobně pevný postoj zaujal Jan Pavel II. vůči veřejnému mínění, které ospravedlňovalo některé delikty proti životu ve jménu individuálních práv.²⁰³ Tyto a podobné postoje, které z určitého pohledu odmítají liberální rozlišení mezi morálkou a právem, mohou být chápány jako katolický fundamentalismus, který je nepřátelský vůči modernímu státnímu zřízení, a se kterým se můžeme setkat v sekulárně orientovaných etikách, avšak Jan Pavel II. se vůči této kritice vyslovil v tom smyslu, že když katolická církev brání práva osob, nechce tím uvést v existenci křesťanský stát, ale chce, aby se stát stal lidštějším.²⁰⁴ Pokud jsme již několikrát zmínili téma potratu, máme při tom na mysli výrok papeže Jana Pavla II. v encyklice *Evangelium vitae* 58, kde papež hodnotí *úmyslný potrat, jakkoli provedený, jako vědomé a dobrovolné zabití člověka v prvních okamžicích jeho života, v období mezi jeho početím a narozením.*²⁰⁵

Církvi jde o to, aby se lidská práva vztahovala k tomu, čím člověk je podle své přirozenosti, a ne na subjektivní rozhodnutí některých lidí, kteří mají moc a vykonávají politické funkce nebo na rozhodnutí těch, kteří obdrží souhlas většiny.²⁰⁶ Člověk může a má rozumem rozeznat Boží znamení, které je vtištěno do jeho existence a když toto znamení pozná, může a má k němu svobodně a zodpovědně přilnout.²⁰⁷ Katolická církev je přesvědčena, že stejně jako člověk netvoří existenci a pravdu, tak netvoří ani dobro a

²⁰¹ Srov. JAN XXIII. Encyklika *Pacem in terris*, II, §51, z 11. dubna 1963: Moc je požadavek řádu duchovního a pochází od Boha. Jestliže tedy vládcí států ukládají zákony nebo něco nařizují v rozporu s tímto řádem, a tedy v rozporu s Boží vůlí, pak moc, která jim byla svěřena, nemá pro svědomí občanů závaznou platnost, protože „více je potřeba poslouchat Boha než lidi“. V takovém případě dokonce moc přestává být mocí a následkem je hanebné bezpráví. Svátý Tomáš učí: „K druhému bodu třeba říci, že lidský zákon je potud zákonem, pokud je ve shodě se zdravým rozumem, z toho je jasné, že je odvozen od věčného zákona. Je-li ale zákon v rozporu s příkazem rozumu, nazývá se zákonem nespravedlivým, a pak přestává být zákonem a stává se spíše činem násilným“ (Summa theol. I-II, 93, 3 ad 2).

²⁰² Srov. Dichiarazione sull'aborto procurato, 22x. Citováno in FORNERO, G. *Bioetica cattolica*, s. 50.

²⁰³ Proto zákony, které povolují a podporují eutanazii a potrat, jsou v zásadě nesrovnatelné nejenom s požadavkem dobra pro jednotlivce, ale i dobra společného, a proto pozbývají svou právní platnost. Srov. *Evangelium vitae* 72, s. 94.

²⁰⁴ Srov. JAN PAVEL II. *Discorso ai partecipanti al convegno di studi su „Il diritto alla vita e l'Europa“*, 18 dicembre 1987. In *Insegnamenti*, X, 1987, s. 1446. Citováno in FORNERO, G. *Bioetica cattolica e bioetica laica*, s. 51.

²⁰⁵ Srov. JAN PAVEL II. Encyklika *Evangelium vitae* 58, s. 74.

²⁰⁶ Srov. JAN PAVEL II. *Discorso*, in *Pontificia Academia pro Vita, Natura e dignità della persona umana a fondamento del diritto alla vita*, s. 13. Citováno in FORNERO, G. *Bioetica cattolica*, s. 59.

²⁰⁷ Srov. TETTAMANZI, D. *Nuova bioetica cristiana*, s. 6.

zlo. V hlubinách svědomí člověk odkrývá zákon, který si sám neukládá, ale který musí poslouchat. Jeho hlas ho stále vybízí, aby miloval a konal dobro a vyhýbal se zlu.²⁰⁸

Některým věřícím se mohou některé požadavky vyplývající z tohoto proudu myšlení zdát nepřiměřeně náročné, např. požadavky *Katechismu katolické církve* 2370²⁰⁹ a 2399,²¹⁰ přesto jsou v souladu s celou církevní tradicí. Církevní etika posvátnosti života totiž podřizuje lidské požadavky vyššímu zacílení, které je božského řádu. K této nepřiměřené náročnosti církevního učení si dovolíme připojit poznámku. Při jedné konferenci na Accademia Alfonsiana v Římě v akademickém roce 2007/2008, studující předložil dotaz, jak církev může mít na věřící tak vysoké nároky, které se týkají záležitostí rodinného života. Profesor Luis Ladaria odpověděl, že pokud se lidem podá přiměřené poučení, pak jsou schopni toto vše pochopit a přijmout v tom Duchu, ve kterém byly příslušné církevní dokumenty napsány.

3.3. Sekulární pojetí etiky

Zatímco římskokatolická církev věří, že metafyzické pravdy je možné rozumově dokázat, jako např. Boží existenci a existenci božského plánu, který je vepsán ve stvoření, pak naopak ten, kdo se staví do světla sekulární perspektivy *est Deus non daretur*, zastává názor, že by se od tohoto pohledu mělo odhlížet, a přemýšlet tak, jako by metafyzika a Bůh neexistoval.²¹¹ Sekulární metodologie odpojila etiku od metafyziky a ontologie.²¹² V současné krizi postmodernity je zastávána teze, že osoba, jako rozumová existence, která si je vědoma sama sebe, která se rozhoduje a vytváří morální hodnoty, je všeobecně *jediným* pramenem sekulární morální autority a zvláště *jediným* základem sekulární etiky.²¹³ Pokud někdo smýšlí sekulárním²¹⁴ způsobem, nemusí to znamenat, že

²⁰⁸ Srov. Gaudium et spes 16, s. 194.

²⁰⁹ Občasná zdrženlivost, metody odpovědného plánování rodičovství na základě sebezpozorování a volby neplodných údobí jsou ve shodě s objektivními měřítky mravnosti. [...] Vnitřně špatné je naopak „každé jednání, které před manželským stykem nebo při něm nebo při rozvíjení jeho přirozených účinků má za cíl nebo za prostředek zabránit početí“.

²¹⁰ Regulace početí představuje jeden z rysů odpovědného otcovství a mateřství. Dobré úmysly manželů neospravedlňují používání prostředků mravně nepřijatelných (např. přímá sterilizace nebo antikoncepce).

²¹¹ Srov. MORI, M. Bioetica: crescita quantitativa e polarizzazione. In L'informazione bibliografica. a. XXIX, n. 3, luglio-settembre 2003, s. 385. Citováno in FORNERO, G. Bioetica cattolica, s. 73.

²¹² Srov. PUTNAM, H. Etica senza ontologia. 2004, tr. it. (ed.) CARLI, E. Milano: Bruno Mondadori, 2005. Citováno in CIPRESSA, S. Etica „laica“ (bioetica e). In Enciclopedia. V. sv., s. 724.

²¹³ ENGELHARDT, H. T. – WILDES, K. W. M. Il concetto di persona e il fondamento di un'autorità morale laica. In AGAZZI, E. (ed.). Bioetica e persona. Milano: Franco Angeli, 1993, s. 14. Citováno in CIPRESSA, S. Etica „laica“ (bioetica e). In Enciclopedia. V. sv., s. 720.

je agnostik nebo ateista, ale že vyřadil metafyzické a náboženské premisy, které by byly platné pro všechny.²¹⁵ Může se také jednat i o věřící myslitelé, kteří zastávají názor, že Boží existenci nelze filozoficky dokázat a proto má být Bůh z etických a bioetických diskuzí programově vypuštěn. Proto též věřící může smýšlet sekulárním způsobem, pokud je pevně přesvědčen, že veřejný život má být řízen principem *esti Deus non daretur*.²¹⁶ Sekulární morálku můžeme přirovnat také k tomu, co myslíme, když řekneme *filozofická etika*.²¹⁷

Sekulární etiky a bioetiky jsou především *antidogmatické*,²¹⁸ protože tvoří část anti-metafyzického myšlení, podle kterého Bůh není předmětem povinné, všeobecně platné a rozumové diskuze, a proto nemůže sehrát konstitutivní roli ve veřejné diskuzi, jak je tomu naopak u těch myslitelů, kteří se odvolávají na metafyziku a kteří v bioetických otázkách hovoří o Božím plánu, který se týká života a který je rozumem poznatelný. Maurizio Mori tuto situaci vyjádřil tak, že Bůh by mohl existovat a někdo by mohl zastávat, že dokonce existuje, ale toto tvrzení zůstává jen jeho soukromou hypotézou, která nemůže být zastávána způsobem, jako by byla pro všechny platná.²¹⁹

3.3.1. Pojem kvality života v sekulárních etikách

V současné době se můžeme u mnoha etiků setkat s tím, že nepřijímají myšlenku posvátnosti a nedotknutelnosti lidského života. V sekulárních etikách je zastávána kvalita života. Pojem *kvality života* předpokládá, že se stanoví určitá míra, která stanovuje hodnotu každého lidského života. Toto pak vede k principu nerovnosti a zároveň k tomu, že lidé nemají stejná práva, protože jak jinak tuto nerovnost vyjádřit než formou práva? Proto se stává, že ten, kdo zastává teorii kvality života, obvykle připouští možnost, že

²¹⁴ V italských knihách se více setkáme s pojmem *laický*. Pojem *laicismo* totiž v současné politické terminologii označuje postoj těch, kteří zastávají tezi, že z veřejného života je nutné vyřadit náboženské nauky a instituce, které je interpretují. Srov. TORTAROLO, E. *Il laicismo*. Roma-Bari: Laterza, 1998, s. 3.

²¹⁵ Srov. MORI, M. Prefazione a U. Scarpelli, *Bioetica laica*, s. 19. Citováno in FORNERO, G. *Bioetica cattolica e bioetica laica*, s. 73.

²¹⁶ Srov. FLORES D'ARCAIS, P. Intervista (dicembre 2000). In *Laicità* s. 179. Citováno in FORNERO, G. *Bioetica cattolica e bioetica laica*, s. 72.

²¹⁷ Srov. MARIANI, A. *Bioetica e teologia morale: Fondamenti per un'etica della vita*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2003, s. 111.

²¹⁸ Srov. FLAMIGNI, C. – MASSARENTI, A. – MORI, M. – PETRONI, A. È vero, non tolleriamo l'intolellanza. In ORAZIO, D. – MORI, M. (ed.). *Quale base comune per la riflessione bioetica in Italia?* s. 117. Citováno in FORNERO, G. *Bioetica cattolica e bioetica laica*, s. 64.

²¹⁹ Srov. MORI, M. Intervista (settembre 2001). In *Laicità: Domande a risposte in 38 interviste (1988-2003)*, ed. Comitato Torinese per la Laicità della Scuola: prefazione di A. Galante Garrone, introduzione di C. Ottino. Torino: Claudiana, 2003, s. 187. Citováno in FORNERO, G. *Bioetica cattolica*, s. 64.

ne všichni lidé mají stejná práva, hlavně právo na život jen proto, že náleží k lidskému rodu.

Pokud se však jednotlivý člověk hodnotí podle určitých, některými lidmi stanovených schopností, znamená to, že člověk jako takový nemá hodnotu sám v sobě, ale kvůli něčemu jinému, co jako hodnotu stanovil někdo jiný. V důsledku tohoto hodnocení ovšem může být odsunut každý, kdo ještě tyto hodnoty nemá nebo kdo je již nemá, kdo zestárl, onemocněl, kdo není dost inteligentní, dostatečně produktivní. Všechna tato omezení se ovšem týkají každého člověka v jeho první osobě. Teorie kvality života tímto tíhne k diskriminaci slabých a eticky ospravedlňuje ukončení jejich života. Člověk se tady zodpovídá za své jednání jen člověku, v termínech, které si sám stanovil, protože nepřijímá nad sebou jinou autoritu, například Boha. V etice kvality života se hodnota umísťuje do antimetafyzického a antiontologického horizontu a zbavuje se smyslu pro celek a pro Bytí.²²⁰

Je možné, že tento postoj je důsledkem špatně pochopené lidské autonomie a Boží vlády, kde je Bůh chápán jako žárlivý konkurent a despota, který si svévolně podřizuje člověka a tak ho zbavuje vlastní důstojnosti. Taková morálka bez Boha právě nahrazuje pojem posvátnosti lidského života pojmem kvality lidského života.²²¹ Myšlenku kvality života chápe jako nezbytnou součást teoretické etiky a jako centrální neboli strategický pojem aplikované etiky a lékařské praxe. Převažují tu tři hlavní filozofické teorie, a to hédonistická a perfekcionistická a teorie preferencí.²²² Současná moderní morálka je morálkou šťastného života.²²³

²²⁰ Srov. PALAZZANI, L. Dall'etica „laica“ alla bioetica „laica“: Linee per un approfondimento filosofico-critico del dibattito italiano attuale. In *Humilitas* 1991, 4, s. 519. Citováno in FORNERO, G. *Bioetica cattolica e bioetica laica*, s. 79.

²²¹ Srov. ENGELHARDT, H. T. *Maulale di bioetica*. Milano: Il Saggiatore, 1991; KUHSE, H. *The Sanctity-of Life Doctrine in Medicine: A Critique*. Oxford: Clarenton Press, 1987. In CARRASCO De PAULA, Ignacio. *La sacralità e l'indisponibilità della vita umana nella tradizione cristiana*. Citováno in *Lo splendore della vita: Vangelo, scienza ed etica: Prospettive della bioetica a dieci anni da Evangelium vitae*. Ed. MELINA, Livio – SGRECCIA, Elio – KAMPOWSKI, Stephan. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2006, s. 193.

²²² První teorie se vyvinula z utilitarismu, jak ho chápal Mill, jde o hédonismus, který hodnotí kvalitu života podle toho, zda je přítomna příjemná stránka a je nepřítomna bolest. Srov. FELDMAN F., *Utilitarianism, Hedonism and Desert*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. Teorie preferencí odmítá redukovat příjemné jen na uspokojování hédonismu a snaží se o utilitarismus preferencí, ve smyslu dávat něčemu přednost, upřednostňovat zájmy, a tvrdí, že kvalita života závisí od uspokojování preferencí a zájmů jedinců nebo na tom, jaká mají tito jedinci přání. Tato teorie se anglicky označuje jako *welfare*, ve smyslu komfort, blahobyt. Třetí, perfekcionistická teorie, zastává názor, že kvalita života by měla být měřena ve vztahu k některým esenciálním funkčním schopnostem, které řídí rozvoj lidské osoby

3.3.2. Sekulární etika ve slabším a silnějším smyslu

Giovanni Fornero v knize *Bioetica cattolica e bioetica laica*²²⁴ rozlišuje dva proudy sekulárního myšlení. Jde o *sekulární ve slabším (debole)* smyslu a o *sekulární v silnějším (forte)* smyslu. Tyto dva proudy mají mnoho společného, ale též jsou mezi nimi rozdíly, proto jsou vzájemně nezaměnitelné. První se nemůže zaměnit za druhý, kdežto druhý předpokládá první, ale je odlišný.

Pod prvním pojmem *sekulární ve slabším (debole)* smyslu, jde o kritický a anti-dogmatický postoj, který vychází z předpokladu, že není možné dojít poznání univerzální pravdy. Tento postoj je univerzálnější, všeobecnější a vágnější. Zastávají se tu hodnoty plurality, svobody, tolerance a co se týká lidského jednání, zastává se princip vzájemné autonomie. Z tohoto hlediska se *sekulární* neztotožňuje s nějakou zvláštní filozofií a teorií, ale zastává se metoda koexistence všech možných filozofií a teorií. *Sekulární* v tomto smyslu také nepředstavuje nějakou novou kulturu, ale je podmínkou přežití všech kultur. Takto se např. může hovořit o sekularizovaném státě, nebo o určitém zaměření, které je otevřeno vůči různosti názorů a náboženství, protože se zastává, že co se týká ideologií a náboženství, má mít stát neutrální pozici, aby tak byla zajištěna otevřená společnost.

Druhý, *silnější (forte)* smysl, je vymezenější a méně tolerantní. Tady si pod pojmem sekulární můžeme představit nauku těch myslitelů, kteří se neomezují na určité hodnoty a toleranci, jak je popsáno v prvním, *slabším* smyslu sekulární, ale zastánci zde přemýšlejí nezávisle na hypotéze, kterou je Bůh ve smyslu *esti Deus non daretur* a nezávisle na jakémkoliv náboženství a metafyzice, která by měla náboženský podklad. V oblasti tohoto myšlení se hovoří též o sekulární kultuře a sekulární etice. Sekulární etiku v silnějším smyslu slova sekulární, zastává především ten, kdo ve svých argumentech nepočítá s existencí Boha, s jeho vůlí a s možným Božím plánem ve stvoření, který je přístupný jak ve zjeveném slově, tak filozofickým myšlením, a přemýšlí *esti Deus non daretur*, totiž, jako by Bůh neexistoval.

v tom smyslu, že jejich přítomnost nebo nepřítomnost spadá v jedno s životem, který je lidským životem ve *vlastním slova smyslu*. Srov. SANDØE, P. Quality of Life-Three Competing Views. In *Ethical Theory and Moral Practice* II, 1999, s. 11-23; LECALDANO, E. L'etica teorica e la qualità della vita. In *Rivista di filosofia*, XCII, 2001, s. 7-29. Citováno in FORNERO, G. *Bioetica cattolica e bioetica laica*, s. 74.

²²³ Srov. SCARPELLI, U. *Bioetica laica*, s. 91. Citováno in FORNERO, G. *Bioetica cattolica*, s. 74.

²²⁴ Srov. FORNERO, G. *Bioetica cattolica e bioetica laica*, s. 67-73; srov též: ABBAGNANO, Nicola. *Dizionario di Filosofia*. III. ed. aggiornata e ampliata da FORNERO, G. Torino: UTET, 1998.

Pokud bychom tedy chtěli říci, že *sekulární* je synonymum pro racionální a kritické postoje, které jsou zbaveny dogmatických předsudků, a které jsou otevřeny pluralitě, včetně respektu k náboženství, pak by šlo o první pojetí, tedy o sekulární ve slabším smyslu, ale ne o druhé pojetí. Naopak, kdybychom řekli, že *sekulární* je synonymum pro pohled, který nepočítá s náboženským pohledem na svět, znamená, že jde o druhý popis pojmu sekulární. Je ale zapotřebí upřesnit, že pod pojmem nenáboženský nebo nekatolický se hned nutně nemyslí protináboženský nebo protikatolický.²²⁵

Když se katolíci v otázkách etiky hlásí k sekulárnímu myšlení, nebo když popírají rozdíl mezi etikou katolickou a sekulární, pak se odvolávají na první, slabší sekulární pojetí, jako na kulturní, institucionální a pojmovou perspektivu, která je charakteristická pro západní země, kde je uznáván princip rozumu a úcta k autonomii vědeckého výzkumu, který je stále otevřen a který je odlišný, ale ne nepřátelský k pravdám víry. Je tady respekt ke svobodě osobního svědomí, vůči ideologickým proudům a názorům, které vychází z různých stran, církví nebo státu. Jsou tady ceněny demokratické hodnoty, které umožňují sociální soužití a je uznávána vzájemná autonomie mezi civilní a nábožensku oblastí.²²⁶ Gian Enrico Rusconi v tomto smyslu přirovnal sekularitu s demokratickou veřejností, ve které si všichni občané, věřící i nevěřící, vyměňují své důvody a názory a vyvozují z toho závěry, aniž by se odvolávali na pravdy vlastní víry a vlastního přesvědčení,²²⁷ nebo s takovým postupem, který se při diskuzi neptá na to, co říká autorita, která je mimo tuto diskuzi, totiž, co je napsáno v Bibli nebo co učí magisterium církve.²²⁸ Podle D'Agostino je etika určitý filozofický směr, není to morální teologie, proto se v ní musí používat čisté rozumové argumenty. Má tady jít o diskutabilní argumenty, které nejsou dogmatické.²²⁹

Naopak, pokud se lidé, zřejmě bez vyznání, chtějí věnovat etice, která je *alternativní* etice katolické, pak se hlásí ke druhému, *silnějšímu* typu pojmu sekulární a přemýšlejí

²²⁵ Srov. FORNERO, G. Laicismo. In ABBAGNANO, N. Dizionario di filosofia, s. 625-626. Citováno in FORNERO, G. Bioetica cattolica e bioetica laica, s. 68.

²²⁶ Srov. CAIMI, L. Laicità. In Dizionario delle idee politiche. Ed. BERTI, E. – CAMPANINI, G. Roma: Ave, 1993, s. 417-27, 422.

²²⁷ Srov. RUSCONI, G. E. Come se Dio non ci fosse. I laici, i cattolici e la democrazia. Torino: Einaudi, 2000.

²²⁸ Srov. RUSCONI, G. E. Laici e cattolici oggi. In POSSENTI, V. (ed.). Laici e laicisti? Un dibattito su religione e democrazia. Firenze: Liberal Libri, 2002, s. 28.

²²⁹ Srov. D'AGOSTINO, Francesco. Bioetica. Torino: Giappichelli, 1998, s. 333.

mimo hypotézu, kterou je Bůh,²³⁰ ve smyslu *esti Deus non daretur*. Nepočítá se tady s existencí Boha a s božským plánem, který je poznatelný ze zjevení nebo prostřednictvím rozumu. Nejvíce a na prvním místě se tyto sekulární etiky odlišují od katolicky zaměřených etik tím, že odmítají teologicko-metafyzickou myšlenku božského plánu, který má normativní funkci. Ale může též jít jen o to, že se tady přijímají nepřekročitelné hranice lidské existence a lidského poznání, ale nemusí nutně jít o popření Boha, a jak vyjádřil Umberto Eco, tito lidé se necítí být vázáni žádným magisteriem, kromě rozumu.²³¹

3.3.3. Vlastnosti sekulárních etik ve slabším a silnějším smyslu

Zastánci sekulárních etik ve slabším a silnějším smyslu mají určitý společný jazyk. Jejich argumentace, morální posuzování a praktické postoje, které nabízí, se od sebe moc neliší.²³² Především mají společné to, že odmítají myšlenku, že existuje nějaký vnější zdroj hodnot a tvrdí, že morálka by měla být úplně lidským dílem, to znamená, výsledkem naší inteligence.

3.3.3.1. Přirozený zákon, lidská přirozenost a autonomie člověka z pohledu sekulárních etik

Podle zastánců sekulárních etik je pramenem etických norem člověk a ne Bůh nebo věčný a přirozený řád, který odzrcadluje božskou vůli. Tito zastánci odmítají přirozený zákon jako božský zákon, protože ho považují za zastaralou kosmologii. Neuznávají objektivní etický řád, který by byl ontologicky založen. „Člověk se svými schopnostmi je nucen stát se principem, podle kterého máme jednat.“²³³ Principem a zdrojem morálky je tady člověk. Pokud člověk stanoví pravidla chování, pak je může podle svých potřeb měnit.

Když je odmítnut přirozený zákon jako božský zákon, protože v dnešní době již vyšel z módy, pak neexistuje ani lidská přirozenost, jako neměnná skutečnost, která v sobě nese stopu božské moudrosti a která je metafyzicky daná. Popřípadě je lidská přiroze-

²³⁰ Srov. DEFANTI, C. A. Il Manifesto di bioetica laica: quale base comune per la riflessione in Italia? In ORAZIO, D'. E. – Mori, M. (ed.). Quale base comune per la riflessione bioetica in Italia?. s. 39. Citováno in FORNERO, G. Bioetica cattolica e bioetica laica, s. 70.

²³¹ Srov. MARTINI, C. M. – ECO, U. In cosa crede chi non crede? Roma: Liberal sentieri: Atlantide Editoriale, 1996, s. 6. Citováno in FORNERO G. Bioetica cattolica e bioetica laica, s. 71.

²³² Srov. BOTTI, C. Bioetica ed etica delle donne: Relazioni, affetti e potere. Milano: Zadig, 2000, s. 26.

²³³ Srov. SCARPELLI, Umberto. Bioetica laica. Milano: Baldini & Castoldi, 1998, s. 10.

nost považována za něco, co nelze poznat. Člověk nemá lidskou přirozenost, má spíše kulturu, která spočívá v tom, že určuje vlastní život prostřednictvím vlastních rozhodnutí.²³⁴ Pokud zastánci této linie přece jenom připouští, že existuje lidská přirozenost, pak by ale neměla být neměnnou a stvořenou skutečností, která v sobě nosí stopu věčné Moudrosti, neměla by být něčím, co je zdrojem hodnot, účelů a cílů, z čeho je možno vyvozovat trvalé normy chování, ale měla by být jenom kulturním a historicko-konvencionálním produktem, od kterého nemůžeme očekávat přesné etické údaje. Dále je odmítána myšlenka, že by bytí mohlo mít posvátný charakter. V protikladu vůči těm, kteří prohlašují lidskou přirozenost za něco svatého a nedotknutelného, zastánci sekulárních etik tvrdí, že hranice mezi tím, co je přirozené a tím, co přirozené není, závisí na hodnotách a na rozhodnutí člověka. Z lidské přirozenosti se nemohou vyvodit údaje a normy pro lidské chování. „Jakmile biomedicínské technologie rozšíří horizont toho, co je skutečně možné, pak kritérium pro určování, co je dovoleno a co dovoleno není, v žádném případě nebude vycházet z rozlišování, co by mělo být přirozené a co by přirozené být nemělo.“²³⁵

V linii tohoto myšlení nemá lidská přirozenost jako taková v sobě žádnou hodnotu, člověk na ní může dělat zásahy, manipulovat s ní a modifikovat ji na základě svých subjektivních rozhodnutí.²³⁶ Jakékoliv etické odvolávání se na přirozenost, ve smyslu „nedovoleno, protože proti přirozenosti“ nemá cenu. Z etického hlediska, nemá přirozenost člověku co říci. Pokud je přirozenost chápána jen empiricky, kdy nemá vnitřní zacílení, které by lidský rozum mohl poznat, pak to vede k tomu, že přirozenost pro morálku nemá význam a není pramenem normativity. Člověk se stává sám sobě měřítkem, není tady směrodatná autorita, na kterou by se člověk mohl odvolat.²³⁷ Pramenem dobra není objektivní skutečnost, která by zde byla dříve než osoby ve své přirozenosti nebo věčném zákoně. Pramenem dobra je lidská svoboda a inteligence.

„V budoucnu budeme schopni přinutit a manipulovat lidskou přirozeností podle našeho přání. Jen co v oblasti genetického inženýrství zdokonalíme své dovednosti, [...]

²³⁴ Srov. MORI, M. *Bioetica. 10 temi per capire e discutere*, s. 29. Citováno in FORNERO, G. *Bioetica cattolica e bioetica laica*, s. 81.

²³⁵ Srov. FLAMIGNI, C. – MASSARENTI, A. – MORI, M. – PETRONI, A. *Manifesto di bioetica laica*. In *Il Sole 24 Ore*, 9 giugno 1966 s. 27; ORAZIO, D'. E. – MORI, M. (ed.) *Quale base comune per la riflessione bioetica in Italia?* s. 87-90, 88. Citováno in FORNERO, G. *Bioetica cattolica*, s. 80.

²³⁶ Srov. CIPRESSA, S. *Etica „laica“ (bioetica e)*. In *Enciclopedia*. V. sv., s. 724.

²³⁷ Srov. ENGELHARDT, H. T. *Manuale di bioetica*, s. 431. Citováno in CIPRESSA, S. *Etica „laica“ (bioetica e)*. In *Enciclopedia*. V. sv., s. 725.

budeme schopni vytvářet a modelovat lidskou přirozenost ne k obrazu a podobě Boží, ale k podobě, kterou si stanovíme my. Tyto změny v lidské přirozenosti by měly být tak radikální, že budoucí taxonomie by měla považovat naše potomky za nový rod. Pokud v lidské přirozenosti není nic svatého a žádné čistě sekulární myšlení by nemělo nic takového tvrdit, pak není žádný důvod pro nějakou opatrnost, aby se lidská přirozenost nemohla radikálně změnit.²³⁸

Další vlastností sekulárních etik je velký důraz na autonomii. Autonomie je jedním z prvních principů lidí, kteří smýšlejí podle sekulární etiky. Tím, že zastánci sekulárních etik vycházejí z teze, že neexistuje metafyzicky daná lidská přirozenost nebo alespoň není poznatelná, trvají na svobodě a autodeterminaci, to znamená na schopnosti vytvářet sami sebe podle modelu nebo životního stylu, který si sami zvolí. Z toho vyplývá princip autonomie neboli respekt vůči autonomním rozhodnutím jedinců.

Princip autonomie zajišťuje každému z nás právo určovat a měnit životní styl, který hodlá sledovat, morální hodnoty, které hodlá sdílet, společně s právem přijímat rozhodnutí, která se týkají vlastního života, nezávisle a svobodně vůči vnějším zásahům. Autonomní osoba, která není limitována věkem nebo mentální nemocí, má právo, aby byla respektována v těch rozhodnutích, která vidí pro sebe jako dobrá a která se týkají jejího života. Toto osobní právo je přirozeně limitováno stejným právem druhých. Tyto limity se týkají jednání, ale ne práva autodeterminace. Nikdo si nemůže přivlastňovat právo, aby o mne rozhodoval, co je pro mne dobré.²³⁹

„Všichni mají stejnou důstojnost, nemohou zde být vyšší authority, které by si přisvojovaly právo rozhodovat v otázkách, které se týkají života a zdraví druhých.“²⁴⁰

3.3.3.2. Otázka disponovatelnosti lidským životem, otázka utrpení a kvality lidského života v pojetí sekulárních etik

Sekulárně smýšlející lidé zastávají názor, že je možné disponovat lidským životem. „Na základě biotechnologických výzkumů, náš lidský druh by měl mít možnost se sebou radikálně manipulovat, pokud by se to v některé oblasti považovalo za vhodné. To,

²³⁸ Srov. ENGELHARDT, H. T. Manuale di bioetica, s. 430. Citováno in CIPRESSA S. Etica „laica“ (bioetica e). In Enciclopedia. V. sv., s. 726.

²³⁹ Srov. NERI, D. Filosofia morale: Manuale introduttivo. Milano: Guerini, 1999, ristampa 2003, s. 184.

²⁴⁰ Srov. FLAMIGNI, C. et al. Manifesto di bioetica laica, s. 89. Citováno in FORNERO, G. Bioetica cattolica e bioetica laica, s. 81.

co v minulosti bylo chápáno jako skutečnost, se nyní stává předmětem volby.²⁴¹ Tím, že se zastánci sekulárních etik necítí být vázáni předem daným ontologickým a biologickým řádem, jsou přesvědčeni, že mohou nejen sebou, ale též svou prokreativní schopností libovolně nakládat. Celý lidský život, včetně životní fáze před narozením je v rukou člověka.

Přivést na svět dítě má smysl jen tehdy, pokud je svými rodiči vědomě a svobodně chtěno. [...] Člověk se stává člověkem ne proto, že náhodně vlastní určité biologické podmínky, ale z vůle a lásky druhých. Pokud by tomu tak nebylo, pak by se lidstvo stalo králikárnou, jak tomu z části je. [...] Jen když muž a žena jsou stoprocentně přesvědčeni, že jsou schopni morálně a materiálně nejen dítě vychovat, ale s láskou ho přijmout jako bytost, která je chtěná a milovaná, mají právo ho přivést na svět. Pokud tomu tak není, musí dělat vše pro to, aby k početí nedošlo a pokud k početí dojde, pak potrat není jen hořkou nutností, ale morálním rozhodnutím, ke kterému se mají ve svědomí svobodně rozhodnout.²⁴²

Sekulárně smýšlející lidé nevidí v bolesti a utrpení žádný morální význam. Přijetí bolesti a utrpení nemá pro ně žádnou hodnotu, proto jsou odmítány. „Sekulárně smýšlející člověk nemůže věřit v Boha, který je schopen mít zálibu v utrpení toho, kdo trpí rakovinou. Pokud by Bůh existoval, pak by to byl dobrý Bůh, který by neměl černou kroniku, do které by zapisoval křik umírajících.“²⁴³ „Sekulární pojetí vidí v rozvoji poznání hlavní pramen pokroku lidstva, protože je to především poznání, které umenšuje lidské utrpení.“²⁴⁴ „Jakékoliv omezování vědeckého výzkumu, které by vycházelo z předsudků, by pro lidstvo znamenalo, že by mohlo setrvávat ve stálém utrpení, které by se jinak mohlo odstranit.“²⁴⁵ Katolická teologie někdy naopak hovoří o přijetí bolesti a utrpení, které mohou mít také pedagogický charakter, dokonce se tady hovoří o spoluúčasti na utrpení Krista.

Zatímco katolická etika zastává názor, že všichni lidé mají stejnou hodnotu, protože jejich život má posvátný charakter a každý člověk je stvořen k obrazu a podobě Boha, sekulární etika naopak podřizuje hodnotu života kvalitě a má za to, že životy lidí mají

²⁴¹ Srov. BERGER, P. L. *Le piramidi del sacrificio. Etica politica e trasformazione sociale*. Torino: Einaudi, 1981, s. 23. Citováno in FORNERO, G. *Bioetica cattolica e bioetica laica*, s. 249.

²⁴² Srov. CALVINO, I. *Lettere 1940-1985*. Ed. BARANELLI, L. Milano: Mondadori, 2000, s. 1264. Citováno in FORNERO, G. *Bioetica cattolica e bioetica laica*, s. 250.

²⁴³ Srov. SCARPELLI, U. *Bioetica laica*, s. 131. Citováno in FORNERO, G. *Bioetica cattolica*, s. 85.

²⁴⁴ Srov. FLAMIGNI, C. et al. *Manifesto di bioetica laica*, s. 28. Citováno in FORNERO, G. *Bioetica cattolica e bioetica laica*, s. 84.

²⁴⁵ Srov. FLAMIGNI, C. et al. *Manifesto di bioetica laica*, s. 28. Citováno in FORNERO, G. *Bioetica cattolica e bioetica laica*, s. 84.

odlišný kvalitativní význam podle různých kritérií, jako např. vědomí a rozhodovací schopnosti. „Je obtížné, aby někdo věřil, že životy lidí mají stejnou hodnotu.“²⁴⁶

Co znamená tvrzení, že všichni lidé jsou stvořeni jako sobě rovni v době po Bohu a po metafyzice? Pokud není Bůh, který působí, že všichni lidé jsou v nějakém smyslu si rovni a pokud tu není nějaká nepodmíněná socio-historická perspektiva, která by požadovala uznání, že všichni lidé jsou si určitým způsobem rovni, pak na jakém jiném podkladu můžeme říci, že si rovni jsou, když stojíme před skutečně velkými rozdíly mezi lidmi, co se týká inteligence, talentů a mravnosti? Jaký význam má hovořit o rovnosti v prostředí nepřekonatelné morální plurality? V době po Bohu a tedy po metafyzice a pevných základech, není možno požadovat, aby všem lidem byla uznána rovnost.²⁴⁷

3.3.3.3. Lidská osoba, pravda a další skutečnosti v pojetí sekulárních etik

V základu rozdílného hodnocení lidského života je funkcionalistické pojetí osoby. „V sekulárních etikách se setkáváme s funkcionalistickým pojetím osoby. Osoba tu není chápána ontologickými kategoriemi, ale funkcionalistickými. Za osobu je považována jen ta existence, která vlastní některé funkce osoby, jako např. sebeuvědomění a vztahovou schopnost.“²⁴⁸ Zastánci funkcionalistického a behavioristického sekulárního pojetí odmítají existenci nebo poznatelnost podstatného ontologického základu a zastávají názor, že to, aby byl někdo osobou, tedy etickým a právním subjektem, závisí na přítomnosti určitých vlastností nebo funkcí, jako např. vědomí a schopnost komunikace. Naopak, ontologický personalismus a tomismus, na který se odvolává církev, vidí osobu v každém, kdo je nositelem rozumové lidské přirozenosti.

Je vhodné rozlišovat mezi podstatným a funkcionalistickým pojetím osoby. Podstatné pojetí zastává, že osoba by měla být podstata neboli určitý způsob bytí, které je ze své přirozenosti obdařeno určitými vlastnostmi, např. rozumovostí a svobodou, i když za určitých okolností tyto vlastnosti nemůže aktuálně projevit. Osobami jsou také ty existence, které tyto schopnosti mají alespoň v potenci. Funkcionalistická pojetí ztotožňují osobu se skutečnou přítomností těchto schopností, a proto odmítají myšlenku, že by se mělo jednat o podstaty z důvodu přirozenosti, která je nositelkou těchto vlastností. Tedy všichni, ale jen ti, kteří aktuálně prokazují schopnosti vlastní osobám, jsou opravdu osobami. Po-

²⁴⁶ Srov. SINGER, P. Ripensare la vita, s. 193-194. Citováno in FORNERO, G. Bioetica cattolica, s. 86.

²⁴⁷ Srov. ENGELHARDT, Hugo Tristram Jr. Dopo Dio: Morale e bioetica in un mondo laico: ed. Savarino Luca. Torino: Claudiana srl, 2014, s. 91.

²⁴⁸ Srov. CIPRESSA, S. Etica „laica“ (bioetica e). In Enciclopedia. V. sv., s. 728.

kud schopnosti osoby chybí, také u jedinců, u kterých by se tyto schopnosti rozvinuly následně, nebo u těch, kteří je již definitivně ztratili, osobami nejsou.²⁴⁹

Sekulární etika je etika bez objektivních pravd. Podle ScarPELLI, „sekulární způsob myšlení nikdy neobjeví objektivní pravdy a ani nemá smysl o objektivní pravdě hovořit.“²⁵⁰ „Podle katolické církve je nejdříve pravda a až následně svoboda, v moderním myšlení je tomu opačně, nejdříve je svoboda a pak je pravda. Podle církve svoboda vyplývá z pravdy, zatímco v sekulární perspektivě se pravda rodí ze svobody.“²⁵¹ „Katolická etika má svobodu založenou na pravdě, v sekulární etice je pravda etiky založena na svobodě jednotlivce. Tak se dochází k tvrzení, že svoboda má přednost před pravdou. Prožívá se svoboda, ve které není hledána objektivní pravda, zvláště na poli metafyziky a etiky.“²⁵² „Sekulární etika má subjektivní pravdy. Takto se znovu potvrzuje důvěra „ve svobodnou a plurální morální diskuzi, která je jedinečně vhodná a kde si nikdo nemůže myslet, že vlastní pravdu.“²⁵³ Tradiční učení naopak zastává názor, že pravda se shoduje s tím, že se náš intelekt má přizpůsobit, *adaequatio rei et intellectus*, že se člověk má svobodně a rozumově zařídit podle božských plánů, které Bůh vložil do člověka a do věcí.

Další významnou vlastností sekulárních etik je, že uznávají etický a bioetický pluralismus. Engelhardt se ptá, „jaký smysl má hovořit o jedné bioetice, když sporné morální otázky s sebou nesou množství morálních řešení. V bioetice musíme hovořit v plurále.“²⁵⁴ „Etický pluralismus, jako normativní nauka, je důsledek náboženské plurality, která vznikla na západě v důsledku protestantské reformy. Jako nyní přijímáme a respektujeme různá náboženská vyznání, včetně těch, která podle našeho přesvědčení nejsou racionální, tak bychom měli respektovat různé morální přístupy, které se váží na náboženskou víru nebo ji nahrazují.“²⁵⁵ „Pluralita v etice se stále více utváří jak na rovi-

²⁴⁹ Srov. MORDACCI, R. Una introduzione alle teorie morali: Confronto con la bioetica. Milano: Feltrinelli, 2003, s. 29.

²⁵⁰ Srov. SCARPELLI, U. Bioetica laica. Milano: Baldini & Castoldi, 1988, s. 58. Citováno in CIPRESSA S. Etica „laica“ (bioetica e). In Enciclopedia. V. sv., s. 726.

²⁵¹ Srov. SCARPELLI, U. Bioetica laica. Milano: Baldini & Castoldi, 1998, s. 57.

²⁵² Srov. SCARPELLI, U. L'etica senza verità. Bologna: Il Mulino, 1982. Citováno in CIPRESSA S. Etica „laica“ (bioetica e). In Enciclopedia. V. sv., s. 726.

²⁵³ Srov. NERI, D. Può la bioetica non essere laica? In ORAZIO, D' E. – MORI, M. (ed.) Quale base comune per la riflessione bioetica in Italia? s. 34. Citov. in FORNERO, G. Bioetica cattolica, s. 90.

²⁵⁴ Srov. ENGELHARDT, H. T. Jr. Manuale di bioetica, s. 16, 44. Citováno in FORNERO G. Bioetica cattolica e bioetica laica, s. 89.

²⁵⁵ Srov. MORI, M. Bioetica: 10 temi per capire e discutere, s. 23.

ně národní tak mezinárodní jako skutečnost, kterou je zapotřebí uznat a která se nedá popřít. Můžeme v ní vidět hodnotu a ne zlo, které je třeba potírat.²⁵⁶

Sekulární etika tíhne k morálce bez absolutních zákazů, v tom smyslu může být chápána jako poslední etapa procesu sekularizace, kdy po zániku metafyziky zanikly také absolutní principy. Sekulární etiky tíhnou ke konsekvencionalistickým a teleologickým etikám, které jsou orientovány na účinky jednání nebo na deontologii *prima facie*, která je vázána na sérii zákazů, např. nelhát, neporušit sliby, atd., ale které zavazují jakoby jen na první pohled, v případě konfliktu vždy připouštějí výjimku. Typ deontologie *prima facie* (na první pohled) je flexibilnější než katolické pojetí deontologie s absolutními zákazy. „Absolutní povinnost nepřipouští výjimku, má přednost před druhými a tak vzniká hierarchie povinností, které jsou apriorně a nastalo dány. Pokud naopak jsou všechny povinnosti dány *prima facie*, zaniká tím jejich stanovená hierarchie a rozhodují okolnosti. Pokud by měla být některá povinnost porušena, je rozumné dát přednost té povinnosti, která přináší menší škody.“²⁵⁷

3.4. Existuje skutečně bipolarita mezi sekulární a katolickou etikou?

Na položenou otázku můžeme odpovědět, že jde poměrně o nový úkaz, který se týká hlavně zemí, kde je dost silný vliv katolické církve. Zda skutečně tato bipolarita mezi katolickou a sekulární etikou a bioetikou existuje a zda je možno bipolaritu překonat, se 6. května 2014 konala konference v Neapoli.²⁵⁸ Na první otázku, zda opravdu bipolarita existuje, bylo poukázáno, že stačí vzpomenout některý vážnější bioetický problém a hned máme možnost bipolaritu vidět. Skoro vždy se při tom ukazuje, že rozdílnost postojů se týká náboženských a metafyzických problémů. Zatímco občané bez vyznání, sekularizovaní občané, a náboženské menšiny mají své přístupy, římskokatolická církev má postoje významně odlišné. Též zaznělo, že to neznamená, že existují jen tyto dva

²⁵⁶ Srov. BORSELLINO, P. *Bioetica tra autonomia e diritto*. Milano: Zadig, 1999, s. 207.

²⁵⁷ Srov. MORI, M. 10 temi per capire e discutere, s. 17.

²⁵⁸ Setkání organizovala sekce Campana della Consulta di Bioetica onlus ve spolupráci s l'Associazione „Elio Pomella,“ za účasti Rossella Bonito Oliva, Piero di Blasio, Giovanni Fornero, Francesca Girardi, Berardo Impegno, Luca Lo Sapio, Eugenio Mazzarella, Maurizio Mori, Tommaso Scandroglio a segnalato da F. Prudente, „Bioetica, quando laici e cattolici si incontrano,“ Il Mattino, edizione Napoli, 6 maggio 2014. In LO SAPIO, Luca. *Bioetica laica e bioetica cattolica: Slogan ideologici o paradigma reali? Considerazioni su un annoso dibattito*. In *Bioetica: Rivista Interdisciplinare: Trimestrale della Consulta di Bioetica*. Anno XXII n.1/2 2014, Casa Editrice Vicolo del Pavone, s. 146-154, 146.

vzory, a že tu nejsou třetí cesty, ale jde o konstatování, že tyto dva vzory nejvíce ovlivňují veřejné diskuze.

Jeden z účastníků konference, Tommaso Scandroglio, se k danému problému vyjádřil, že vzor katolické etiky má základ v ontoteologickém pohledu morálky, kde lidské jednání je vedeno myšlenkou přirozeného zákona, *lex naturale*, který je součástí božského věčného zákona, *lex aeterna*. Sekulární vzor etiky se naopak neodvolává na pojem stvoření, na Boha, ale vychází z naturalistického a historického pojetí. V tomto smyslu není možné vidět tezi ohledně paradigmatické kontrapozice jako pouhou teoretickou záležitost, kde je přípustné množství teoretických pozic, ale jako potvrzení, že kontrapozice se v první řadě odehrává na rovině teoretických diskuzí a má viditelné důsledky na politicko-praktické rovině. Tímto Scandroglio připouští rozdíl mezi dvěma vzory.²⁵⁹ Scandroglio jde v linii, kterou otevřel Elio Sgreccia²⁶⁰ a staví se proti těm katolíkům, kteří stále ještě existenci těchto dvou rozdílných vzorů neuznávají.

Autor článku, Luca Lo Sapiro dále píše, že mezi těmi, kteří snad neuznávají rozdíly mezi sekulární a katolickou etikou, může být též Francesco D'Agostino, který popírá možnost používat v bioetice specifické přívlastky s tím, že bioetika by měla být jen jedna, tedy ani sekulární ani katolická. Podle D'Agostino jde tak jen o náhodná místa, kde dochází ke kontrastu mezi katolíky a sekulárně smýšlejícími zastánci etiky. Přesto také on na některých místech otevřeně zastává, že existují bioetiky dvě, jedná vřelá a konkrétní, kterou zastávají personalisté, jako on a druhá bioetika studená a abstraktní, totiž sekulární, která žije ve studeném abstraktním světě, ve kterém neexistují osoby, ale jen vůle osob.²⁶¹ Adriano Pessina zase zastával názor, že se za touto diskuzí skrývá vůle uzavřít katolickou etiku do ghetta a označit ji jako etiku fideistko-dogmatickou.²⁶²

Zastávce sekulární pozice, Maurizio Balistreri, zastával kritickou pozici k tomu, že může existovat něco jako katolický a sekulární vzor a uváděl velký počet křesťanů, jako jsou valdézští křesťané, nepraktikující katolíci nebo křesťané různého vyznání, kteří

²⁵⁹ Srov. SCANDROGLIO, T. La bioetica laica sconfessa se stessa. In *Notizie di Politeia*, XXIX, n. 112, 2013, s. 97. Srov. LO SAPIO, L. Bioetica laica e bioetica cattolica, s. 148.

²⁶⁰ Srov. SGRECCIA, E. Bioetica cattolica e bioetica laica: a proposito dei paradigmi. In FORNERO, G. – MORI, M. s. 287-292. Citováno in LO SAPIO, L. Bioetica laica e bioetica cattolica, s. 148.

²⁶¹ Srov. D'AGOSTINO, F. Bioetica laica e bioetica cattolica: L'insegnamento di Elio Sgreccia. In *Aa.Vv. Vita, ragione, dialogo: Scritti in onore di Elio Sgreccia*. Siena: Cantagalli, 2012, s. 115-122.

²⁶² Srov. PESSINA, A. Bioetica: L'uomo sperimentale. Milano: Mondadori, 2006. Citováno in LO SAPIO, L. Bioetica laica e bioetica cattolica, s. 149.

jednají podle jiných principů, než jsou předkládány katolickou církví. Balistreri k tomu píše, že pokud lidé, kteří jsou věřící, mohou přemýšlet sekulárním způsobem, jako např. reformovaní křesťané, ale též katolíci, kteří nesouhlasí s učením církve, nebo smýšlejí jinak, pak bychom měli vyloučit, že by morální myšlení mělo být redukovatelné na nějaký filozofický vzor.²⁶³

Lo Sapio v článku dále pokračuje, že kdyby někteří katoličtí autoři připustili, že existuje sekulární etika, znamenalo by to, že připouští, že existuje odlišný pohled na svět, než pohled katolíka, a to by znamenalo, že katolíci musí zároveň připustit, že zde může být alternativní perspektiva vůči katolické perspektivě, která není ve shodě s jedinou Pravdou. Může být za tím strach konfrontovat se s odlišným modelem myšlení, jak tematizovat lidskou existenci na antropologické a morální rovině. Pokud se ale připustí, že existuje paradigmatická kontrapozice, povede to k vyjasnění pozic.

Na konferenci byl zastáván názor, že konfrontace mezi oběma vzory se neodehrává v oblasti protikladu mezi vírou a rozumem, ale skutečně v oblasti protikladu mezi dvěma všeobecnými modely myšlení. Katolické myšlení je orientováno metafyzicky a je otevřeno transcendenci, zatímco sekulární myšlení není. Proto ani nemusí jít o žádný úmysl zatlačit katolický model do ghetta, ale o uznání těchto dvou odlišných modelů, které se odehrávají na rovině teoretické, ale i praktické. V průběhu konference také vzniklo specifické označení *katolicismus v oslabeném smyslu (debole)*, který platí pro ty, kteří se sice hlásí ke katolické víře, ale nepřijímají v plnosti oficiální postoj katolické církve ve věcech morálky, aby tak byli odlišeni proti katolíkům *v plném slova smyslu (forte)*, kteří žijí podle oficiálního učení církevního magisteria.

3.5. Je možné tyto protiklady v etice překonat?

Tato otázka také zazněla 6. května 2014 na neapolské konferenci. V některých principech toto překonání a vzájemné sblížení možné je, v některých principech se toto sblížení zdá být obtížnější, ne-li skoro iluzorní. Spíše se zdá, že v blízké době ke sblížení mezi katolickou a sekulární etikou nedojde právě v principu posvátnosti a principu kvality života neboli mezi naukovým systémem nedisponovatelnosti a možností disponovat lidským životem. Řešením by bylo, kdyby lidé, kteří zastávají tezi, že lidským životem

²⁶³ Srov. BALISTRERI, M. Bioetica cattolica e bioetica laica: Considerazioni. In FORNERO G. – MORI M. s. 253. Citováno in LO SAPIO, L. Bioetica laica e bioetica cattolica, s. 149.

je možno disponovat, přišli k přesvědčení, že nedisponovatelnost lidským životem má univerzální platnost a hodnotu. Tato možnost se za současného stavu jeví jako málo pravděpodobná, přesto ne až tak nemožná. Druhou možností by bylo, kdyby katolíci a některé reformované církve přijali linii myšlení, že lidským životem je možno disponovat. Je dokonce možné, že někteří očekávají Třetí vatikánský koncil, který by mohl změnit postoje církve v otázkách etiky a bioetiky a tak definitivně smířit katolickou církev s moderním světem, ve kterém je nedílnou součástí pojem autonomie a autodeterminace. Někdo si myslí, že takový obrat je možný, ale nikdo neví, zda a kdy nastane. Jiní lidé naopak zastávají názor, že takový obrat možný není. Lo Sapio míní, že tyto rozdíly by pomohla odstranit větší flexibilita katolické nauky. Jenže je dost nejasné, jak by mohla oficiální katolická etika a bioetika abdikovat od některých svých hlavních principů kvůli tomu, aby se konflikt odstranil, aniž by při tom neztratila základ teoretického jádra neboli své *nucleo teorico di fondo*. Scarpelli tuto situaci vystihl tak, že katolík zůstane katolíkem a sekulárně smýšlející člověk zůstane sekulárně smýšlejícím, i když se oba budou věnovat otázkám jako je potrat a určení doby smrti mozku před transplantací.²⁶⁴

Pokud přece jenom hledáme něco, co je společné jak katolíkům tak sekulárně smýšlejícím lidem, pak se naskytá možnost odvolat se na důstojnost lidské osoby, protože jde o společného jmenovatele nás všech.²⁶⁵ Jenže hovořit všeobecně o důstojnosti osoby znamená ještě více rozšiřovat rozdíly mezi vzory než je odstraňovat. Pro katolíky má pojem důstojnosti osoby ontologický základ. Tady každý člověk vlastní vnitřní důstojnost, protože je stvořen k obrazu a podobě Boha a nikdy tuto vnitřní důstojnost neztrácí, ani v případě, když se drasticky sníží kvalita jeho života. Sekulárně smýšlející bioetiky pojmají důstojnost odlišně. Důstojnost je tady vázána na možnost aktuálně vyjádřit určité schopnosti, jedná se tak o myšlenku, která vychází z funkcionalistického pojetí osoby, které právě většinou zastávají sekulárně smýšlející etiky a bioetiky.

Stojíme tedy před nepřekonatelným konfliktem? Zdá se, že na teoretické rovině jde o obtížně překonatelnou paradigmatickou dichotomii, snad tuto skoro nepřekonatelnou

²⁶⁴ Srov. SCARPELLI, U. Bioetica laica, s. 19. Citováno in LO SAPIO, L. Bioetica laica, s. 146.

²⁶⁵ Srov. BOBBIO, N. L'età dei diritti. Torino: Einaudi, 2005. Citováno in LO SAPIO, L. Bioetica laica e bioetica cattolica, s. 152.

překážku půjde překonat na praktické rovině.²⁶⁶ Existuje totiž hluboký rozdíl mezi morálními vzory, teoriemi a etickým životem konkrétních osob. Život jednotlivých lidí nemusí být uzavřen do teoretických schémat.

V současné době nezbyvá, než uznat, že tyto dva velké vzory existují a že stále existuje nesmiřitelnost mezi těmito dvěma postoji. Je to výzva pro všechny, aby hledali cesty, jak tyto kontrasty překonávat. Zatím tyto kontrasty, které jsou svou strukturou odlišné, nelze překonávat v první řadě na teoretické rovině, ale na praktické, píše Lo Sapio. Přesto je možno souhlasit s tím, že zastánci opačných postojů mohou využívat co možná nejvyšší standard zdravotnických služeb. Katolíci by přesto neměli souhlasit s některými technikami asistované reprodukce, s potratem, eutanázií, asistovanou sebevraždou, atd., zato by měli klást velký význam paliativní péči a ulehčení utrpení, též ale při tom budou zdůrazňovat kvalitu života.

3.5.1. Pokusy o sblížení ze strany některých katolických myslitelů

V katolickém světě přesto nechybí myslitelé, kteří jsou ochotni zastávat názor, že člověk má určité právo životem disponovat. Příkladem je teolog Hans Küng, který se distancoval od tradičního obrazu Boha jako pána nad životem a smrtí a zastával názor, že z Boží vůle je život pro člověka také úkolem a proto je nám svěřen, abychom dělali vlastní odpovědná rozhodnutí.²⁶⁷ Tímto se ale dostal do přímé polemiky s papežem Janem Pavlem II. Z italských katolických filozofů, kteří zastávají podobné postoje a jsou otevření principu autodeterminace a dostupnosti vlastního života, jmenujme Giovanni Reale, Roberta De Monticelli, Enrico Berti²⁶⁸ a Vittorio Possenti, který v jednom článku²⁶⁹ zastával princip disponovatelnosti vlastním životem, pak změnil názor a nyní se staví za učení církevního magisteria.²⁷⁰ Je ovšem otázkou, do jaké míry jsou tito autoři

²⁶⁶ Srov. PRINI, P. *Lo scisma sommerso: Il messaggio cristiano, la società moderna e la chiesa cattolica*. Milano: Garzanti Libri, 1999. Citováno in LO SAPIO, L. *Bioetica laica e bioetica cattolica*, s. 153.

²⁶⁷ Srov. JENS, W. – KÜNG, H. *Della dignità del morire: Una difesa della libera scelta*, s. 62. Citováno in FORNERO, G. *Bioetica cattolica e bioetica laica*, s. 219.

²⁶⁸ Berti zastává, že rozhodování a proto též odpovědnost za vlastní život je svěřen do legitimního vlastnictví jedince. Srov. BERTI, E. In *Il Foglio*, 21. prosince 2008.

²⁶⁹ Possenti zastával, že kritérium absolutní nedisponovatelnosti vlastním životem není založeno na rozumové rovině a že život je dobro, které je dáno jedinci k odpovědnému užívání. Srov. POSSENTI, V. In *La vita, disporre liberamente*. In *Il Foglio*, 14. prosince 2008. Tento článek vyvolal živé diskuze. Citováno in FORNERO, G. *Bioetica cattolica e bioetica laica*, s. 219.

²⁷⁰ Possenti se tak jeví jako ten, kdo je nerozhodný a osciluje mezi hledáním nového a zachováním starého. Srov. *I funamboli della bioetica*. In *Il Foglio*, 17. gennaio 2009; *L'inquietudine (laico)cristiana*. In *Il Foglio*, 27 febbraio 2009. Citováno in FORNERO, G. *Bioetica cattolica e bioetica laica*, s. 220.

schopni přijmout princip autodeterminace a disponovatelnosti života ve všech jeho logických aplikacích a důsledcích.²⁷¹

Zato teolog Vito Mancuso je stále více přesvědčen o tom, že princip autodeterminace reflektuje původního ducha křesťanství, a proto má podle něho teologický základ. Mancuso píše, že katolická církev nebyla v minulých staletích schopna moudře interpretovat sociální a politický vývoj západu a odsoudila prakticky všechny demokratické svobody, které nyní naopak uznává. Pozice dnešní církevní hierarchie podobně riskuje, že nepochopí revoluci, která se odehrává na rovině biologie a staví se k ní stále negativisticky. Tyto postoje jsou nebezpečně podobné těm postojům, které byly vysloveny proti demokratickým svobodám v době před koncilem. Mancuso si zde klade otázku, zda bioetické principy, které církev dnes s takovou jistotou zastává, bude zastávat i za sto let nebo zda naopak na ně nezmění pohled, stejně jako změnila postoj k principům sociální morálky. Mancuso se dále ptá, zda jsme si jisti tím, že asistovaná reprodukce, používání antikoncepce, atd. je proti Boží vůli, a zda za sto let nebo ještě dříve nebudou papežové bránit princip autodeterminace jedince nad vlastním biologickým životem, stejně jako dnes brání tento princip nad vlastním životem víry.²⁷²

3.5.2. Postoj katolické církve

Podle katolické pozice Bůh na počátku stvořil člověka a ponechal mu možnost vlastního rozhodování.²⁷³ To přesto neznamená, že člověk má nad sebou bezmeznou vládu a že může se sebou disponovat podle své libovůle, protože takové jednání by neodpovídalo tomu, že je stvořen a je na Bohu závislý. Člověk je pánem jen do té míry, do jaké je služebníkem plánu stanoveného Bohem.²⁷⁴ Katolická nauka hovoří o řádu stvoření, o přirozeném zákoně a o božském plánu, pokud chce hovořit o tom, že naše svoboda má určité limity. Katolická církev se také i nadále nechce točit zády k ontologii a metafyzice a myšlení, které je spojeno s ontologickým personalismem. Při hledání společného jazyka s jinak smýšlejícími lidmi klade především velký důraz na filozofii, protože je přesvědčena, že filozofie může být často jediným prostředkem a místem vzájemného setkání a dialogu.

²⁷¹ Srov. FORNERO, G. *Bioetica cattolica e bioetica laica*, s. 219.

²⁷² Srov. MANCUSO, Vito. *La Chiesa e la bioetica: Non c'è fede senza libertà*. In *La Repubblica*, 9 marzo 2009. Citováno in FORNERO, G. *Bioetica cattolica e bioetica laica*, s. 221.

²⁷³ Srov. Sír 15,14.

²⁷⁴ Srov. TETTAMANZI, D. *Nuova bioetica Christiana*. Piemme: Casale Monferrato, 2000. s. 112.

Své úvahy můžeme uzavřít tím, že od diskuze v Neapoli, která se konala 6. května 2014, již není možno popírat, že tady nejsou dva rozdílné etické a bioetické vzory, které ovlivňují veřejný život a politiku. Též katoličtí myslitelé připouštějí, že existuje paradigmatická dichotomie, která může sehrát určitou roli jako premisa pro snahu tyto rozdíly překonávat.²⁷⁵ Existuje teoretický a vzorový rozdíl a neshoda především v otázce disponovatelnosti a nedisponovatelnosti lidským životem. Pokud někdo očekává podstatné změny ze strany církve v této otázce, pak musí přiznat, že jedinou cestou, která je v současnosti schůdná, je cesta politického zprostředkování neboli umírněnosti se všemi těžkostmi a riziky a nedostačujícími zákony, které taková situace přináší. V katolické etice a bioetice zůstává stálý alespoň jeden prvek, který ji bude charakterizovat, tak jde alespoň o jeden deontologický absolutní princip, kterým je posvátnost a tím nedisponovatelnost lidským životem.

3.6. Jak přistupují tyto dva rozdílné vzory k otázce personaly lidského embrya?

S rozdílnými vzory myšlení jsme se seznámili proto, že se také úzce dotýkají našeho tématu, kterým je otázka personaly lidského embrya. Podle jedné linie myšlení je lidské embryo již od chvíle početí považováno za člověka v počáteční fázi vývoje a může být považováno také za osobu, podle druhé linie rané embryo ještě nemusí být považováno ani za člověka v počáteční fázi vývoje a tím méně za osobu, nebo může být sice člověkem, ale ne osobou. Pokud nadále budeme hovořit o embryu, budeme mít vždy na mysli lidské embryo. V této části ještě není našim cílem řešení otázky, zda embryo osobou je nebo není. Osobou v tradičním myšlení máme na mysli spojení duše a těla, tedy komplexní existenci, kterou není možno redukovat jen na tělesnost.

3.6.1. Podle katolické pozice je embryo chápáno jako osoba

Myslitelé, kteří jdou v linii učení katolické církve, vypracovali na základě ontologického personalismu systematickou nauku, která se opírá o racionální podklad. Tato nauka vychází z konstatování, které je podpořeno biologickým poznáním, že již jednobuněčné lidské embryo vlastní genetickou identitu neboli lidské chromozomické vlastnictví, totiž genom, který je u každého jedince jedinečný. Ontologický personalismus se neomezuje jen na to, že by zastával, že embryo je jen individuální formou lidského ži-

²⁷⁵ Srov. LO SAPIO, L. Bioetica laica e bioetica cattolica, s. 146-154.

vota, ale jde za biologii, a odvažuje se tvrdit, že tento individuální lidský život má osobní charakter. Odvolává se na definici Boëthia a Tomáše, kde je osoba definována jako *rationalis naturae individua substantia*, neboli podstata rozumové přirozenosti. Rozumovost je náležitost, která patří lidské přirozenosti. Kdo je nositelem lidské rozumové přirozenosti, měl by být též osobou.

Zastánci ontologického personalismu zastávají názor, že pokud embryo vlastní lidskou přirozenost, pak z toho vyplývá, že by mělo také jít o osobu. Podle tohoto přesvědčení nemůže být živé lidské tělo, tedy materie, bez formy neboli duše, to znamená bez aktu, který je vlastní osobě. Akt řídí a formuje tělo, takže od počátku své existence by lidské tělo mělo být ontologicky strukturováno jako osoba.²⁷⁶ Je zde silný příklon k teorii bezprostřední animace neboli vlití duchové duše a zastává se teze, že k rozhodujícímu kvalitativnímu skoku, kdy dochází k hominizaci a perzonalizaci člověka, dochází při oplodnění, v době, kdy dochází ke spojení dvou gamet na jednobuněčné embryo.

Oficiální učitelský církevní úřad přesto zastává postoj, že žádný vědecký údaj nemůže být sám o sobě dostatečným k uznání nehmotné duše,²⁷⁷ proto se též v tomto ohledu zdržuje výslovného potvrzení filozofického hlediska a uznává, že co se týká doby vlití duchové duše, má za to, že je metodologicky málo pravděpodobné, aby se též přírodní věda přímo vyslovila ohledně osobního statutu lidského embrya a tedy ohledně existence nebo neexistence duše.²⁷⁸ Z toho důvodu se církev nemohla ani jasně vyjádřit, od kdy je jedinec, ontologicky řečeno, osobou. Přesto církev zastává, že embryo náleží lidskému rodu a tvrdí, že se s embryem musí zacházet jako s osobou,²⁷⁹ a že důstojnost osoby musí být přiznána každému člověku od početí až po přirozenou smrt.²⁸⁰

²⁷⁶ Srov. SGRECCIA, E. A proposito del „pre-embryone“ umano. In *Medicina e Morale*, 1, 1986, s. 9.

²⁷⁷ Srov. *Donum vitae* 1.

²⁷⁸ Srov. *Donum vitae* 1: Žádný vědecký údaj nemůže být sám o sobě dostatečným k uznání nehmotné duchové duše. Přesto však vědecké závěry o lidském zárodku podávají cenné potvrzení, že rozumovou úvahou lze rozlišit osobní přítomnost již od tohoto prvního objevení se lidského života. Nebo snad lidské individuum není lidskou osobou? Církevní učitelský úřad se v tomto ohledu zdržel výslovného filozofického hlediska.

²⁷⁹ Srov. *Donum vitae* 1: Z toho důvodu lidský plod již od prvního okamžiku své existence, tzn. jakmile se vytvořila zygota, vyžaduje bezpodmínečný respekt, který morálně náleží lidské bytosti, chápané jako jediný tělesný a duchovní celek. Lidskou bytost dlužno respektovat a jednat s ní jako s osobou, již od jejího početí, a proto také od této chvíle musí být uznávána její práva jako osoby, mezi něž patří především nezadatelné právo na život, které paltí pro každou nevinnou lidskou bytost. Srov. *Evangelium vitae* 60, s. 77: Ačkoliv přítomnost rozumové duše nemůže být potvrzena žádným experimentálním důkazem, vlastní výsledky vědeckého bádání o lidském embryu „poskytují cenné poznatky, z nichž lze rozumově rozeznat, že je již přítomna lidská osoba, a to od první známky života: proč by tedy živoucí lidská bytost neměla být také lidskou osobou“? [...] Církev vždy učila a učí, že

3.6.2. Podle sekulární pozice embryo není chápáno jako osoba

Lidé, kteří zastávají sekulární linii myšlení, mají odlišný postoj, který je charakteristický tím, že pokud mají někomu přiznat statut osoby, musí daný jedinec prokázat, že má určité vlastnosti, například individualitu a racionalitu. Setkáváme se tady s různými definicemi osoby, které podle požadovaných vlastností, které by osoba měla mít, posouvají počátek lidského života na různá období embryonálního vývoje nebo vývoje plodu nebo ještě na pozdější dobu. Vycházejí při tom z funkcionalistického pojetí osoby. Člověk může být také nějakou dobu člověkem, ale ještě nemusí jít o osobu s právy, která osobě náleží. Někteří zastánci sekulární linie, nehovoří o individualitě od doby oplodnění asi do čtrnáctého dne od oplodnění. Tuto počáteční fázi života někdy označují výrazem *pre-embryo*. Skutečná somatická individualita jedince se podle této linie myšlení vytváří až po čtrnáctém dnu od oplodnění, neboli v období po uhníždění embrya na děložní stěnu matky, kdy se formuje tzv. *primitivní proužek*, který vytváří první náznak páteře a nervového systému embrya. Ke konci tohoto procesu se totiž ztrácí schopnost vzniku dvojčat, to znamená možnost rozdělení na dva jedince. Paradox vzniku monozygotních dvojčat neboli jednovaječných dvojčat, která mají stejný genetický kód, zdůrazňoval především Norman M. Ford.²⁸¹

Zastánci sekulární linie se odvolávají na vědu a proto mnozí zastávají, že racionalita předpokládá jako minimum existenci centrálního nervového systému a vhodně formovanou mozkovou kůru. Rozumovostí neboli racionalitou jsou myšleny vyšší funkce, které klasická filozofie připisovala intelektivní duši. „Abychom mohli předpokládat přítomnost duše, musí být uzrálé mozkové struktury, které dovolují schopnost vyšších funkcí. Dokud nejsou tyto struktury, nemůžeme hovořit o osobě.“²⁸² Podle Flamigni a Mori „je pravda, že biologie nemůže stanovit, kdy začíná osoba. Embryologie může poskytnout údaje, které nám ukazují, že ještě nejsou přítomné nutné podmínky, které by poukazovaly na osobu. Biologie a embryologie nám pomáhají stanovit, kdy o osobu

lidský plod, a to od prvního okamžiku své existence, bezpodmínečně musí být chráněn tak, jak morálně náleží každé lidské bytosti a to v její naprosté tělesné i duševní celistvosti.

²⁸⁰ Srov. KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY, Instrukce Dignitas personae: o některých otázkách bioetiky. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009, Úvod. s. 7.

²⁸¹ Srov. FORD, N. M. When Did I Begin? Cambridge: Cambridge University Press, 1988, tr. it. Quando comincio io? Il concepimento nella storia, nella filosofia e nella scienza. Milano: Baldini & Castoldi, 1997. Citováno in FORNERO, G. Bioetica cattolica e bioetica laica, 234.

²⁸² Srov. FLAMIGNI, C. – MORI, M. La legge sulla procreazione medicalmente assistita. Paradigmi e conforto. Milano, 2005, www.saggiatore.it s. 114.

nejde.²⁸³ Donceel, píše, že „neví, kdy je duše vlita do těla, ale je si jistý, že v prvních týdnech těhotenství plod duši nemá a proto nemůže jít o osobu [...]. Minimální požadavek, abychom mohli připustit, že duše je přítomna, je dostupnost orgánů, jako jsou smysly, nervový systém, mozek a zvláště mozková kůra. Protože tyto orgány v průběhu prvních dnů těhotenství ještě nejsou vytvořeny, jsme jisti, že o lidskou osobu půjde až po několika týdnech těhotenství.“²⁸⁴

3.7. Má víra v existenci Boha skutečně vliv na etiku a bioetiku?

Katolická etika a bioetika počítá s existencí Boha a s tím, co je s uznáním jeho existence spojeno. Sekulární pojetí od Boha odhlíží. Považujeme proto za vhodné se otázat, zda v etice sehrává Bůh a náboženství skutečně tak důležitou roli, jak jsme dosud mohli pozorovat. Zatím se omezíme na katolickou církev a některým jiným církvím a náboženským systémům budeme věnovat následující kapitolu.

Hugo Tristiam Engelhardt²⁸⁵ na dané téma napsal knihu *Dopo Dio. Morale e bioetica in un mondo laico*,²⁸⁶ neboli, *Po Bohu. Morálka a bioetika v sekulárním světě*. Kniha pojednává o tom, jak se žije v době po Bohu a jaké to s sebou nese důsledky pro politiku, morálku a bioetiku. Engelhardt dokonce tuto knihu považuje za primární pramen etiky a bioetiky, přestože se v ní o studium etiky a bioetiky nejedná.

Podle Engelhardta se ukazuje, že pokud chybí zakotvení v Bohu, pak život a morálka člověka postrádají kořeny. V minulosti byl Bůh považován jako nutnost pro to, aby byl dán všemu morální směr a poslední význam, dnes toto není. Stále více pozorujeme, pokračuje Engelhardt, že současná sekulární etika není zakořeněna v metafyzice, proto nemá základy a to vede k vážným důsledkům, jako je degradace a omezení jakékoliv morálky, nejen tradiční morálky. Pokud se zde něco řeší, nemůže se při tom vycházet od nikud nikam, není tady nějaký poslední cíl a platí tady Protagorova pozice, že mírou

²⁸³ Srov. FLAMIGNI, C. – MORI, M. La legge sulla procreazione medicalmente assistita, s. 107.

²⁸⁴ Srov. DONCEEL, J. F. Immediate Animation and Delayed Hominization. In *Theological Studies*, 31, 1970, s. 101. Citováno in FORNERO, G. Bioetica cattolica e bioetica laica, s. 235-236.

²⁸⁵ H. T. Engelhardt, jr., Ph.D., M.D., professor in the Department of Philosophy at Rice University and professor emerit. in the Department of Medicine, Baylor College of Medicine. In addition to having authored over 300 articles and chapters of books, and well as having co-edited 300 volumes. Srov. *Global bioethics. The Collapse of Consensus*. Edited by H. T. Engelhardt, jr. Rice University: Houston, 2006.

²⁸⁶ ENGELHARDT, Hugo Tristiam, jr. *Dopo Dio: Morale e bioetica in un mondo laico: A cura di Luca Savarino: Traduzione: Rudolfo Rini*. Torino: Claudiana, 2014. Autor tuto knihu napsal na podkladě textů několika konferencí, kterých se zúčastnil v Itálii v roce 2012. Konference organizovala Consulta di Bioetica, Centro Studi Politeia a Centro Evangelico di Cultura «Arturo Pascal» v roce 2012.

všech věcí je člověk.²⁸⁷ Pokud Bůh ztatil svou pozici, pak není možné stanovit nějakou pozici jako závaznou. Není možné sestavit takovou sekulární etiku, která by brala v úvahu celého člověka, aniž bychom se neodvolali na Boha. Engelhardt má proto za to, že potřebujeme vizi, která by se shodovala s Boží perspektivou.

Podle Engelhardta se trochu podobáme lidem, kteří žili na konci středověku. Víme, že probíhají hluboké změny, ale nejsme schopni tyto změny vhodně popsat a postihnout všechny důsledky, jen víme, že kulturní kontext, ve kterém dnes žijeme, je významně odlišný, než jaký byl dříve. Současná dominantní kultura v západním světě zničila vzhled s Bohem a rozhodla se žít, jako by Bůh neexistoval. Nacházíme se v novém kulturním a morálním prostředí. Nikdy v minulosti neexistovala kultura, která by explicitně žila jako by Bůh neexistoval a jako by všemu chyběl poslední význam. Výsledkem je skutečnost, že se vytváří nová kultura, která odmítá jakékoliv transcendentní zacílení. Oficiálně se všem otázkám čelí tak, jako by existence neměla žádný poslední cíl a význam. Všechny věci musí být nahlíženy, jako by nevycházely odnikud a nikam nesměřovaly a neměly žádný trvalý účel. Vše se kompletně odehrává v horizontu konečna a imanence, jakákoliv zmínka o transcenci je nepřijatelná. Dominantní sekulární kultura nemá základy.

Na Boha se odvolávalo od Aristotela až po Kanta, ne z náboženských důvodů, ale z důvodů ontologických a epistemologických. Bůh byl uznáván jako záruka pravdy a objektivitu, která není sociálně historicky podmíněna a jako a záštita proti morálnímu relativismu. Tato role Boha byla také důležitá pro Kanta. Friedrich Nietzsche (1844–1900) a Dostojevskij (1821–1881) předvídali, že po Bohu budou mít všechny věci radikálně odlišný aspekt.

Středověká západní kultura dokázala překonat nepřekonatelnou morální pluralitu díky víře v rozum. Dialektika víry a rozumu, *fides et ratio*, považovala filozofii za jistý zdroj rozumného pohledu všeobecně platných skutečností a morálky. Morální filozofie se považovala za schopnou rozlišit, co je dobré a správné a sehrát roli rozumné vůdkyně v morálce. V západní křesťanské morálce měl své místo přirozený zákon, rozum a metafyzika. Ale toto zakotvení morálky v bytí a v rozumu bylo podlomeno kritikou Davida Huma (1711–1776). To vedlo k degradaci a přehodnocení tradiční západní morálky,

²⁸⁷ Srov. DIOGENE, Laerzio. Protagora IX. Citováno in ENGELHARDT, H. T. Dopo Dio: Morale e bioetica in un mondo laico, s. 112.

kteřá se opířala o rozumová odůvodněnė a o takovou existenci, jaká skutečně je. Filozofie tu není dál považována za schopnou zajistit roli morální vůdkyně.

Engelhardt zde pod pojmem *degradace morálky*, která vznášela nárok na univerzálně platné pojmy jako je spravedlnost, dobro a ctnost, myslí její redukovánė na celek úsudků, které se týkají výběru životního stylu a pod pojmem *přehodnocení* myslí obrat, který spočívá v tom, že se silně diskutuje o věcech, které se týkají dobra a správnosti a které by se měly považovat za univerzální. Degradací a proměnou morálky jsou též ohroženy morální normy, které se týkají důstojnosti a rovnosti mezi lidmi, lidských práv a tolerance, které spadají do rozhodnutí se pro určitý životní styl. Chybí tady zřetel na Boha, který je schopen uspořádat hierarchii lidských dober. Sekulární etika zůstává nenapravitelně pluralitní, a pokud v morálce nebo bioetice převládá některý názor, pak jde jen o jeden z náhodných pohledů pluralitní morálky. Při tom, aby bylo možné vyřešit nějakou morální kontroverzní otázku, prostřednictvím správné rozumové argumentace, bylo by zapotřebí, aby ti, kterých se záležitost týká, zastávali skutečné a společné předpoklady a sdílejí společné a správné zásady.

Již Kant předpovídal, že morálce hrozí tento obrat a degradace vlivem Humovy perspektivy, kde je morálka založena na hypotéze o pocitech a úsudcích, které nejsou stálé a na stejně nestálých mentálních návycích. Podle Huma by totiž morálka neměla být založena na univerzálních normách, které jsou závazné pro všechny, tedy na přesném rozumovém odůvodněnė, protože podle Huma se morálka neopířá o rozum, ale o sympatie. Kant, který byl pravděpodobně ateista, tvrdil, že je nutno brát zřetel na Boha, pokud se má i v sekulárním prostředí zachovat tradiční západní morálka. Perspektiva Boha a nesmrtelnost člověka jsou nutné pro stanovení závazných morálních principů. Ve hře tu není jen strach z Božích trestů, ale Bůh sám jako pramen a poslední cíl morálky a rozumná míra toho, co je dobré a správné. Kant měl za to, že když se Bůh a nesmrtelnost člověka odstraní, závaznost v morálce upadne, proto v pojetí jeho morálky sehrává Bůh centrální místo.²⁸⁸ Kant tímto předešel Gertrude E. M. Anscombe (1919 – 2001), podle které, v době po Bohu, bude morálka tak odlišná, že se budou muset přeformulovat morální termíny a budou odstraněny termíny jako *morální závazek*, *morální povinnost*, *morálně správné* a *morálně špatné*. Anscombe chtěla rozptýlit iluze, že v době po

²⁸⁸ Srov. KANT, I. Fondamenti della metafisica dei costumi. AK IV, 414. Citováno in ENGELHARDT, H. T. Dopo Dio: Morale e bioetica in un mondo laico, s. 78.

Bohu by mohla být stejná morálka, jako v době minulé západní křesťanské kultury. Pojem *jednat nemorálně* ztratí svůj význam. Kdo bude jednat nemorálně, může odpovědět, že ve světě, ve kterém není poslední instance, na kterou se odvolat, má jeho jednání stejné místo jako jednání druhých.²⁸⁹

Tato degradace a přehodnocení morálky vede k radikální přestavbě morálních otázek. Otázky, které se týkají sexuality, reprodukce a sebevraždy, se v sekulární kultuře stávají jen záležitostmi výběru životního stylu a výběru způsobu smrti. Zda se tu někdo rozhodne pro homosexualitu, heterosexualitu, bestialitu nebo fetišismus, zda bude mít manželské nebo mimomanželské děti, toto vše je záležitostí výběru životního stylu a jde mimo morálku, proto si tato rozhodnutí nezasluhují morální ocenění nebo odsouzení. Rozhodnout se pro potrat již není otázkou morálky ale otázkou osobní volby, výběr životního stylu, stejně jako rozhodnout se pro eutanazii nebo asistovanou sebevraždu, kde jde výběr způsobu smrti. Hodnocení takového jednání jde mimo morálku a již se nemůže říci, zda je dobré nebo špatné. Proto se v dominantní sekulární společnosti zastává názor, že je důležité respektovat člověka v tom, jaký si vybral životní styl, i když je perverzní, a způsob smrti, pro kterou se rozhodne, a vládne přesvědčení, že je nemorální toto posuzovat. Pokud existuje nepřekonatelná pluralita v morálce, není možno rozlišovat mezi tím, který životní styl a způsob smrti je morální a který není. Se zánikem Boha zanikla i metafyzika a s nimi principy v morálce. Sekulární kultuře chybí morální pohled, který by byl schopen zajistit morální zásady. Pokud tu nejsou morální principy, pak jakákoliv morálka není nic jiného, než část morálních intuicí, to znamená, jedna z mnoha nezávislých alternativních morálních pozic.

Jakým způsobem by se měla chápat morálka, když uvažujeme o realitě, které radikálně chybí smysl? Jaké důsledky s sebou nese skutečnost, když tu není žádný poslední cíl, na který by se bylo možné odvolat? Mezi jiným, se taková sekulární morálka stává nevyhnutelně pluralitní. Nebude možné tuto pluralitu ani překonat, odpovídá Engelhardt. Taková morálka nebude schopna najít to, co je dobré, bude to opak toho, co sliboval Platón, Aristoteles, Tomáš a Kant. Nebude shoda v tom, co je v otázkách sexu, reprodukce, ukončení života, homosexualitě, potratu, asistované reprodukci, asistované sebevraždě dovoleno a co zakázáno. V sekulární morálce jde spíše o volbu různých ži-

²⁸⁹ Srov. ANSCOMBE, G. E. M. Modern Moral philosophy. In Philosophy 33, 1958. Citováno in ENGELHARDT, H. T. Dopo Dio, s. 79.

votních stylů. Pokud podle takové morálky žádná věc nesměřuje odnikud nikam, protože tu chybí poslední zaměření, pak nezáleží ani na tom, zda někdo jedná morálně nebo nemorálně, protože nemorální jednání se v průběhu času ztratí v iracionalitě. Ve světě, ve kterém chybí smysl, se ztratí, zda někdo jedná morálně nebo nemorálně, po Bohu a metafyzice se radikálně mění statut a význam morálky.

V době po Bohu a metafyzice nahrazuje Boha sekulární stát. Když je skutečnost a morálka zbavena základů a v morálce vládne pluralita pohledů, určitou společnou morálku stanovuje zákon a politika. Taková morálka je radikálně odlišná od tradiční křesťanské morálky, která byla zakotvena v Božích přikázáních, chybí jí síla k určitým příkazům, je ještě chudší než morálka Kantova, který chtěl postavit morálku na rozumu. Autorita sekulární morálky vychází ze zákonů státu. V sekulárním prostředí ale existuje pluralita morálních náhledů, chybí něco podobného jako *consensus fidei*. Kant se chtěl takové radikální změně morálky vyhnout, protože poznal, že bez teistické metodologie bude západní morálka bez základů a povede k úpadku, proto pro morálku uznával nutnost Boha a nesmrtelnost. Čemu se chtěl Kant vyhnout, s tím naopak Hegel souhlasil. V období po Hegelovi se vše měnilo. Hegel znamenal konec moderní doby a začátek doby postmoderní. Vládoucí sekulární kultura opustila prvky teistické morálky. Hegel přijal ateistické postuláty, opustil Boha a počítal s tím, že filozofové se budou přirozeně cítit jako určití bohové nebo že se určitým bohem stane filozofie v horizontu konečnosti a imanence. Pohled filozofie bude jakoby ohledem Božím a odpovědí na morální otázky podají filozofové. Důsledkem je, že v sekulární morálce se základním kriteriem stává autonomie rozhodování a vzájemný souhlas, každý jednající se cítí být oprávněn vyslovit svůj postoj.

Se smrtí Boha paralelně dohořela metafyzika a morální principy. Sekulární morálka není schopna se odvolat na Boha a tak zajistit objektivní pohled, který by nebyl historicko-kulturně podmíněn. Zúžené sekulární morálky se nemohou považovat za víc, než za množství alternativ morálních intuicí, které se pohybují v horizontu konečna a imanence. Přijmout myšlenku, že všechny věci nesměřují odnikud nikam a nemají poslední cíl, znamená radikální umenšení síly sekulární morálky, protože také morální nebo nemorální jednání ztrácí poslední cíl a význam. Tak se nemorální jednání ztrácí v iracionalitě. V univerzu, které nemá žádný smysl, morální nebo nemorální jednání neznamená nic. Výsledkem je, že po Bohu a po metafyzice, se statut, význam a cíl morálky radikálně mění. Morálka sekulární kultury je radikálně odlišná a daleko slabší než

křesťanská tradiční morálka, která je zakotvena v Božích příkazech. Po Bohu se vše mění. V kultuře po Bohu morálky nejsou nic jiného, než autonomní celky intuicí, nestálé, bez základů, v horizontu imanence a konečna. Jsou to životní styly. Tato morálka není nic jiného, než výtvar, určitý produkt určité kultury.

Dominantní kultura po Bohu a po metafyzice, se svým novým etosem, je též v určitém smyslu kulturou po morálce. Kultura po Bohu je naprosto novou, dosud neznámou kulturou, snad i pohané uznávali reálné spirituální síly, i když někdy mohly mít pouhou démonickou povahu. Proto v současné kultuře existuje přesvědčení, že pokud jde o otázky politiky, morálky a bioetiky, jde jen o částečné a nahodilé sociálně-historicky podmíněné skutečnosti, kde svou roli sehrávají politické a morální intuice, které jsou nestálé a kde se vše odehrává jen na rovině imanence a konečna. Z hlediska sekulární dominantní společnosti se považuje křesťanství se svými normami za překonané. Dominantní sekulární morálka je společností považována za rozumnou, nejsou tu již prakticky žádné morální imperativy jako v katolické morálce. Na druhé straně, tradiční křesťané stále uznávají závazky vůči Bohu. Jde o závazky, které jim neumožňují přijmout to, že by tradiční křesťanská morálka upadla na rovinu sekulární morálky, proto jsou tyto dvě morální vize, politická a metafyzická, inkompatibilní. Kultura a morálka se po křesťanství a po tradiční křesťanské morálce v mnohém podobá kultuře a morálce předkřesťanského Říma. Pokud je odstraněn křesťanský Bůh, není problém ani potrat, ani zabíjení hendikepovaných novorozenců, náhradní mateřství, prodávání gamet a usnadnění sebevraždy.

Katolická církev by při tom všem neměla ztratit víru v rozum, tak jak ji snadno ztratila západní kultura, protože v katolické církvi je centrálním prvkem víra ve filozofii,²⁹⁰ píše Engelhard, který se hlásí k pravoslaví, a pokračuje, že katolická církev víru v rozum neopouští a je přesvědčena, že rozdíly, které ji odlišují od sekulární kultury, mohou být překonány silou dobrých filozofických argumentů. Katolická církev pohlíží s nadějí na to, že morální filozofie může znovu získat sekularizovanou Evropu a kulturu. Engelhardt cituje Jana Pavla II., který v encyklice *Fides et ratio* tvrdí, že k sekularizaci Evropy došlo z velké části vlivem úpadku filozofie a proto povzbuzuje

²⁹⁰ Srov. ZABALA, Santiago. Religion without Theists or Atheist's. In RORTY, R. – VATTIMO, G. Future of Religion. New York: Columbia University Press, 2005. Citováno in ENGELHARDT, H. T. Dopo Dio, s. 240.

filozofy, aby se snažili tuto škodu napravit.²⁹¹ Podle Jana Pavla II., sekularizace Evropy vyplývá nejen ze selhání filozofie, ale též z neschopnosti křesťanů setrvat v tradiční křesťanské víře v Krista. Jan Pavel II. znovu potvrzuje víru v rozum a filozofické reflexe. Podle něho se může západní kultura a křesťanská víra znovuobnovit spojením víry a rozumu.²⁹² V tom vidí papež lék na úpadek, ne-li přímo na kolaps západního křesťanství a kultury.²⁹³

Období, v němž nyní žijeme, je, alespoň u mnoha národů, spíše dobou důrazné výzvy k nové evangelizaci, čili k hlásání stále nového evangelia, jež přináší stále nové věci. Evangelizace, jež má být nová svou horlivostí, svými metodami a svými výrazy. Podle Engelhardta je pro katolickou církev morálka otázkou intelektuální, ne materiální, která by měla být spiritualizována. Podle Engelhardta, katolická církev věří v rozum a v to, že v procesu znovuoživení křesťanské kultury může sehrát centrální úlohu filozofie s tím, že se tak překoná propast, která je mezi dominantní sekulární kulturou a křesťanským postojem. Proto vidí jako důležité, aby se rozvíjela filozofická etika, která může být v souladu s vírou a logikou a kdy tak rozumové důvody mohou překonat rozdíly mezi sekulární a katolickou etikou. Jak již jsme však zmínili, i tento postoj se setkává s obtížemi, protože jak sekulární tak katolická etika a kultura vyjadřují své důvody a své postoje z odlišných vzorů.²⁹⁴

²⁹¹ Srov. *Fides et ratio* 106, s. 102.

²⁹² Srov. *Fides et ratio* 47, s. 51.

²⁹³ Srov. *Veritatis splendor* 106, s. 111-112.

²⁹⁴ Srov. ENGELHARDT, H. T. jr. *Dopo Dio: Morale e bioetica in un mondo laico: A cura di Luca Savarino. Traduzione: Rudolfo Rini. Torino: Claudiana, 2014. s. 25 – 285.*

4. Počátek lidského života v pojetí některých odlišných kultur a náboženství

Představili jsme dva vzory myšlení, které se vymezily v západní kulturní oblasti. To ovšem neznamená, že se také tady nesetkáváme s etikami jiných kultur a náboženství. Tato situace náboženského pluralismu poukazuje na to, že etika římskokatolické církve je prakticky jednou z etik, která má náboženský charakter, i když katolická etika je velice aktivní a je schopna ovlivnit velkou část naší planety. Pokud se ovšem podíváme na svět jako celek, vidíme, že etiky mnoha kultur a náboženství často vychází ze zcela odlišných základů, než jaké jsou nám, lidem západních zemí, vlastní. Na následujících stránkách se omezíme jen na některé z těchto kultur a náboženství, krátce je charakterizujeme a podíváme se, jak přistupují k otázce počátku lidského života a popřípadě k otázce reprodukční medicíny.

4.1. Několik poznámek, které se týkají křesťanských reformovaných církví

Pod označením reformované církve máme na mysli mnoho odlišných křesťanských denominací, které se odvolávají na společný původ v reformaci šestnáctého století. Společnou myšlenkou protestantismu je přesvědčení, že si člověk nemůže zasloužit spásu na základě svého jednání, ale je to jen Boží milost, kterou může být člověk spasen. V současné době tvoří věřící, kteří se hlásí k protestantskému vyznání asi 30% křesťanů. Je velice obtížné popsat protestantskou etiku pro množství odlišných postojů a názorů, protože tady není magisterium. Musí se brát zřetel na sekularizaci protestantského myšlení a jednání, např. postoje některých Anglikánských církví se v něčem podobají římskokatolické církvi, zatímco jiné denominace se liší, např. v tom, že jsou otevřeny pro kněžské svěcení žen.

Přes to, že není prakticky možné vymezit protestantskou etiku, můžeme v protestantismu najít některé společné body.²⁹⁵ Protestanté věří ve všemohoucího a vševědoucího

²⁹⁵ V římskokatolické církvi existuje přesvědčení, že rozum je schopen prostřednictvím metafyziky dokázat existenci Boha a chápat světový řád, který byl stanoven Stvořitelem. Kromě toho římskokatolická církev zastává, že tím, že je etika založena na neměnných ontologických a antropologických pravdách, má univerzální platnost pro všechny myslící bytosti. Reformovaní křesťané naopak zastávají názor, že rozumem není možno prokázat Boží existenci, ani potvrdit předpokládané pravdy stvoření ani přijmout plán, který má Bůh s člověkem a ani stanovit univerzálně platné normy

Boha, jak je popsán v Bibli. Věří, že všichni lidé byli stvořeni k Božímu obrazu, ale kvůli hříchu byla lidská přirozenost pokažena. Zvláštní důraz je kladen na Ježíše Krista, který je vtělením Boží lásky. Skrze víru v Ježíše, věřící nastolí osobní vztah s Bohem. Kristova smrt na kříži a jeho zmrtvýchvstání poskytuje odpuštění hříšné lidské přirozenosti a usmíření s Bohem. Je to milost, kterou je věřící smířen s Bohem. Protestanté kladou důraz na Bibli, jako na primární zdroj a směrnicí a věří v život po smrti u Boha.

Různé protestantské církve mají odlišné postoje např. k otázce potratu. Konzervativní skupiny se angažují v *pro-life* hnutích, protože věří, že lidský život začíná početím. Některé liberální denominace jsou naopak *pro-choice*, s tím, že v průběhu prvního trimestru se rozhodnutí pro potrat odehrává mezi ženou a lékařem. Podobný postoj je zaujímán i ke genetickým testům v době těhotenství, s možným rozhodnutím se pro potrat. Někteří protestanté odmítají techniky oplodnění *in vitro*, jiní je přijímají. Není tady zastáván jednotný postoj. Z významných protestantských bioetiků můžeme připomenout tato jména: Paul Ramsey, Joseph Fletcher a James Gustafson.²⁹⁶

4.2. Buddhismus

Buddhismus je duchovně-filozofický systém,²⁹⁷ jehož základ vytvořil Siddhárta Gautama, který žil v 5. stol. př. Kr. v severovýchodní Indii a ve svých 35 letech prošel hlu-

chování. Bůh zde v podstatě zůstává Bohem skrytým. Existence Boha a životní řád, který je obsažen v Bibli, jsou pro reformované křesťany pravdami víry, které jako takové se vždy neshodují se zkušeností, že se křesťané mají cítit být dětmi milujícího Boha přes všechny druhy zla a tragické události ve světě, nebo s těmi kritérii, které ukládá světské a lidské smýšlení, jako např. příkaz nastavit i druhou tvář nebo milovat druhého jako sebe samého. Pokud se někdo v reformované církvi rozhodne žít podle těchto příkázání, nemusí předpokládat, že je toto závazné pro všechny, a též pro nevěřící nebo pro ty, kdo náleží k jinému náboženskému systému. Z toho vyplývá určitá shoda mezi některým reformovaným křesťanstvím a sekulární mentalitou. „Zatímco katolíci nemusí přemýšlet mimo hypotézu Boha, jehož existenci může poznávat rozumem, taková (výše popsaná) pozice je možná a přijatelná pro ty, kdo se zřekli úkolu Boží existenci poznávat. Tito mohou odhlédnout od hypotézy Boha a přemýšlet *est Deus non daretur*, když chtějí dojít k morálním závěrům, které mají sloužit životu ve společnosti“. Srov. MORI, M. Conclusioni. In ORAZIO, D'. E. – MORI, M. (ed.). *Quale base comune per la riflessione bioetica in Italia?* s. 86. Citováno in FORNERO, G. *Bioetica cattolica e bioetica laica*, s. 141-142.

²⁹⁶ Srov. PAULUS, Merrill and HUDCHINSON, C. Roger. *Protestant bioethics: In The Cambridge Textbook of Bioethics: Edited by Peter Singer and A. M. Viens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, s. 430-435.

²⁹⁷ V současné době je již překonána otázka, zda je Buddhismus náboženství nebo filozofie. V indickém kulturním kontextu nemá toto rozlišování význam, Buddhismus nechce být ani jedním ani druhým. Buddhismus je od svého počátku zacílen na spásu a osvobození z neúnosných podmínek bolesti, útrap a pomíjivosti existence. Filozofie a náboženství, které se vyvinulo z této snahy, bylo poznamenáno soteriologickou touhou. Buddhismus je soteriologie, kde platí orto-praxe a ne nauková pravověrnost. Srov. PASQUALOTTO, G. *Il Buddhismo: I sentieri di una religione millenaria*. Milano: Bruno Mondadori, 2003, s. 42. Citováno in MAGNI, Davide. *Buddhismo (bioetica e)*. In *Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica*. II. sv., Ed. SGRECCIA, Elio – TARANTINO, Antonio. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2009, s. 402. Srov. též: Mezinárodní teologická komise: *Hledání univerzální etiky*:

bokou proměnou a je znám jako Buddha neboli osvícený. Buddhismus, stejně jako jiné asijské tradice věří v reinkarnaci a učí, že jedinec je podroben potenciálně nekonečné sérii znovuzrození. Snahou následovníků Buddhy je vystoupit z koloběhu znovuzrození a dosáhnout transcendentního stavu v nirváně. Buddhismus zaujímá zvláštní místo mezi ostatními náboženstvími a filozofickými systémy postojem k duši. Neřadí se ani k eternalistickým systémům, které tvrdí, že s tělem se rodí i duše, která po smrti přetrvává, ani k nihilistickým systémům, které tvrdí, že s tělem se rodí i duše (*já*), která smrtí zaniká. Buddhismus je rozšířen především v Asii, ale i na Západě, celkový počet stoupenců se odhaduje na 500 miliónů, v USA se k buddhismu hlásí asi pět miliónů vyznavačů, v Evropě asi jeden milión. Buddhismus získal v průběhu dějin různé podoby. Původní kanonické texty byly napsány v jazyce *pali*, tzv. *Trapitaka*. Později vzniklo množství dalších kanonických textů v různých jazycích, hlavně v sanskrtu, čínštině a tibetštině. V současné době rozeznáváme tři hlavní proudy buddhismu, tzv. *yana* (kolo), nejstarší je *Hina-yana* (malý vůz), *Maha-yana* (velký vůz) a *Vajra-yana* (diamantový vůz).

Následovníci jsou povzbuzováni, aby se při řešení etických otázek obrátili na učení, které je obsaženo v buddhistické literatuře a nechali se vést pokročilejšími, např. mnichy, aby meditovali o všech aspektech a situacích, aby tak jejich rozhodnutí byla v souladu s jejich svědomím a učením buddhismu. Přesto, že nemají centrální autoritu, uznávají morální hodnoty a principy, z nichž je nejdůležitější soucit, neškodit druhým a respekt k životu. V buddhismu je nejrozšířenější cesta *Pěti pravidel*, z nichž první zakazuje ubližovat živým existencím, především lidem, tento postoj je v bioetice velice důležitý, zvláště v otázce potratu²⁹⁸ a eutanaze.

Buddhismus nepřikládá zvláštní důležitost prokreaci, manželství nebo manželskému spojení. Prokreace je důsledkem určitých příčin a dochází k ní za určitých podmínek. Jakýkoliv zásah, který se týká těchto záležitostí, není ani morální ani nemorální. Anti-koncepce takto nemůže být považována za nemorální. Pohlavní spojení dvou osob je vyvoláno smyslovým přáním, které není ani špatné ani dobré, ale je to důsledek *samsa-*

nový pohled na přirozený zákon, bod 14: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_cs.pdf

²⁹⁸ Např. mezi asijskými buddhisty je rozšířen názor, že potrat je proti Prvnímu pravidlu, ale z důvodu různých odstínů buddhismu v různých národech je někde potrat považován za dovolený. Srov. The Cambridge Textbook of Bioethics, s. 392.

ry.²⁹⁹ Reprodukce je důsledkem sexuální aktivity. Přát si dítě je v podstatě touha po existenci. Podle buddhismu je jeden nový individuální život jen část stálého biokosmického procesu a začíná ve chvíli, kdy se sjednotí spermie s vajíčkem v průběhu plodného období ženy a kdy přijde do kontaktu s kosmickou energií. Pokud již individuální životní proces započal, pak jakýkoliv zásah, který by znamenal ohrožení plodu, ať mužského, tak ženského nebo plodu, který se teprve formuje, je nemorální. Plod, jako závislý a nezralý, jde svou cestou *Karmy*.³⁰⁰ Plod je živá existence, která potřebuje pozornost a ochranu. Ohrozit plod znamená ohrozit živou bytost a karmické důsledky se přenášejí na všechny. Každý má jednat zodpovědně s vědomím, že za své jednání přebírá nevyhnutelné důsledky.

Mnoho buddhistů považuje oplodnění za počátek lidského života a věří, že embryo zasluhuje od této chvíle morální respekt. Na potrat je morálně nahlíženo jako na úmyslné zabití dospělého člověka, výjimkou je nutnost záchrany života matky.³⁰¹ Buddhismus se k otázkám asistované reprodukce, oplodnění *in vitro* a náhradnímu mateřství staví tak, že použití moderní technologie nezpůsobuje žádnou škodu, nezraňuje nebo nezabíjí život. Pokud se nejedná o egocentricky zaměřené jednání, ale o jednání zaměřené na soucit, pak je toto jednání morální. Pokud je jednání vedeno egoistickou touhou, pak je naopak nemorální, i když vede k záchraně života. Musí se přijmout objektivní situace a

²⁹⁹ Existence je jen tok několika jevů a procesů, které se vzájemně ovlivňují. Odmítá se myšlenka bytí, které je chápáno jako spirituální existence, které přechází z těla do těla, vše živé je jen souhrn psychofyzických jevů, které se bez konce stávají. Složky, které tvoří jedince, nekončí smrtí, ale pokračují v činnosti po rozpadu fyzického těla a pokládají základ života nových jedinců. Srov. MAGNI, D. *Buddhismo (bioetica e)*. In *Enciclopedia*. II. sv., s. 404.

³⁰⁰ Karma je řízena principem kdo co zasévá, to také sklízí. Sanskrtské slovo *karma* ze slovního kořene *kr*, činnost, jednání. Dobrá karma přináší dobré výsledky, špatná karma špatné. Karma jako jednání je převážně mentální, karma je volitivní akt. Srov. MAGNI, D. *Buddhismo. (bioetica e)*. s. 408-409.

³⁰¹ V současné době se zákony různí podle jednotlivých států. V nejvíce konzervativních asijských buddhistických státech, jako je Thailand a Srí Lanka, je potrat zákonem zakázán, kromě případu, kdy by mohl být ohrožen život matky, přesto dochází k výskytu ilegálních potratů. Přesto, že v Thailandu je buddhismus státním náboženstvím, je tam téměř o 50% vyšší výskyt potratů než v USA na stejný počet obyvatel. Nedávná studia (2008) odhadují, že ročně dochází k 300 000 potratům, z nichž je většina ilegálních. Thajský trestní zákon z roku 1956 dovolil potrat jen ve dvou případech, pokud je v ohrožení zdraví ženy a v případě znásilnění. Východní asijské země zaujímají k otázce potratu liberálnější postoj. V posledních letech je v Japonsku, kde je potrat legalizován od roku 1948, zaznamenán vysoký počet, převyšující i jeden milión případů. Podobná situace je v Koreji s 46 milióny obyvatel a jedním až dvěma milióny potratů. Potrat zde legalizován není. Někteří buddhisté v západních zemích se k otázce potratů staví velice liberálně.

musí být snaha tuto situaci postupně zlepšovat prostřednictvím milosrdenství, odloučením a duchovním probuzením.³⁰²

4.3. Islám

Islám je monoteistické náboženství. Kult je postaven na pěti pilířích: vyznání víry, pět denních rituálních modliteb, almužna, půst v měsíci Ramadan a pouť do Mekky. V průběhu doby došlo v Islámu k rozdělení na dvě hlavní kanonické školy, jedná se o *sunnitskou* větev, která zahrnuje přibližně 85% věřících muslimů, tato sunnitská větev se ještě uvnitř dělí na 4 kanonické školy a *šítskou* větev, která tvoří zbylých 15%. Na celém světě asi jedna a půl miliardy vyznavačů Islámu (2009). Lidská existence a každodenní život je vytvářen a veden předpisy islámského práva neboli zákony *Šaría*.³⁰³ Jedná se o náboženský zákon božského původu, který, na rozdíl od našeho západního chápání, ovlivňuje soukromý, sociální, politický i náboženský život věřícího a který byl již od prvních staletí od vzniku Islámu vypracováván a řízen právníky *fuqaha*, *ulama* a *mufti*. Z toho vyplývá, že v Islámu se protkává náboženství s politikou, svět materiální a spirituální takovým způsobem, který je obtížně postižitelný v právních pojmových kategoriích západních kultur a tím pro nás i obtížně srozumitelný. V islámském právu každé lidské chování spadá do jedné z pěti kategorií: 1. povinné neboli zavazující (*fard*, *wagib*), 2. doporučeno (*mandub*, *mustahabb*), 3. možné, svobodné (*ga'iz*, *mubah*), 4. zasluhující výtku (*makruh*) a 5. zakázáno (*haram*, *mazur*).

V základu *Šaría* nacházíme čtyři prameny práva, *Korán*, *Sunna*, *igma* a *quyas*, první tři mají božský původ. Nejvyšším pramenem náboženství a práva je *Korán*,³⁰⁴ který je chápán jako přímé a doslovné Boží slovo, které bylo zjeveno proroku Mohamedovi (632 po Kr.).³⁰⁵ Druhým pramenem je *Sunna* neboli Tradice, jde o předpisy, které jsou

³⁰² Srov. The Cambridge Textbook of Bioethics, s. 391-396; Srov též. MAGNI, D. Buddhismo (bioetica e). s. 400-418.; Srov. též: Wikipedia: Buddhismus.

³⁰³ Srov. ATIGHETCHI, Dariusch. Islam e bioetica. Roma: Armando s.r.l., 2009. s. 9 – 18. Srov. též: Mezinárodní teologická komise: Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon, bod 17: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_cs.pdf

³⁰⁴ V Koránu existují dvě pozice: 1. rovnost všech lidí před Bohem; 2. základní právní rozlišení mezi muslimy, to znamená vyznavači pravé víry a *chráněnými* neboli *dhimmi*, kterými jsou křesťané a židé a polyteisty. Podle islámského práva má ochrana islámských komunit přednost před chráněnými, to znamená před *dhimmi*, tedy křesťany a židy a nevěřícími a ochrana celku má přednost před ochranou jedince z daného celku věrných věřících.

³⁰⁵ Mohamed je pro Islám posledním a nejdůležitějším prorokem a zvěstovatelem Božího poselství, navazuje na Mojžíše a Ježíše Kr. a v tomto kontextu je Korán chápán jako poslední a dokonale zjevením Boha, které definitivně převyšuje předcházející zjevení. Srov. ATIGHETCHI, D. Islam e bioetica, s. 10.

založeny na slovech, činech a jednáních Proroka, tato svědectví jsou vyjádřena v *ahadith* nebo *hadith*, to znamená ve vyprávěních nebo *moudrosti* Proroka. Třetí, *igma*, neboli jednohlasný souhlas a čtvrtým *quyas* neboli analogické posouzení. Tyto prameny práva a náboženství v Islámu vytváří autoritu, protože zde není nejvyšší právně-náboženská autorita ani magisterium, které by své věřící ve všech okolnostech vedlo.³⁰⁶

Arabština nemá vlastní odborný výraz pro bioetiku, proto přejímá anglicky nebo francouzský výraz *bioethics*, *bioéthique* nebo lékařská etika, arabsky *akhlaq tibbiyyah*,³⁰⁷ apod. Islámská bioetika se v současné době (2009) ještě nestala autonomním oborem a proto nejsou k dispozici studie o její metodologii a spíše než o bioetice se zatím může hovořit o muslimském právu, ve kterém se muslimská bioetika jeví jako specializace. Též je obtížné přijmout rozdíly mezi muslimským právem a muslimskou etikou, protože božské právo je etické samo v sobě. Proto by se v Islámu spíše než o bioetice mělo hovořit o islámském bioprávu. V nejasných etických situacích zde platí výše jmenovaných pět kategorií lidského chování. Celkový postoj Islámu³⁰⁸ k medicíně je velice pozitivní.

4.3.1. Otázka vlití duše a vývoje embrya v islámských pramenech

Korán a Mohamedovy výroky obsahují četné poznámky, které se týkají vývoje embrya. Jde o pasáže, které dnes vzbuzují zájem muslimských lékařů a odborníků. Autentické Mohamedovy výroky představují pro islámskou tradici autentický komentář Božího slova. V Koránu se jedná o především pasáž 23,12–14,³⁰⁹ dále též 40,67; 75, 36–40; 35, 11, atd., ve které je popisováno šest etap embryonálního vývoje v mateřském lůně.

³⁰⁶ Pokud mezi islámskými učenici vznikne různost v názorech, pak se problém rozřeší buď v průběhu času, nebo převládne dominantní názor. Islámské právo *Šaría* je vybaveno značnou kapacitou adaptace na různé situace. Pokud se vyskytnou nejasnosti, jsou zde právní znalci, tzv. *mufti*, *fuqaha*, *ulama*, kteří analogickou metodou *quyas* vysloví právní názor neboli *fatawa* (*fatwa*), kterým věřícím vysvětlí předpisy obsažené v Pramenech, jak se v konkrétní situaci zachovat.

³⁰⁷ Srov. DE CARO, A. La terminologia della bioetica islamica: calchi, neologismi e nuove accezioni. In *Il Traduttore Nuovo*, 2001, LVI, 1, 93-99. Citováno in ATIGHETCHI, D. Islam e bioetica, s. 27.

³⁰⁸ Z pohledu Islámu člověk není nositelem nezcizitelných a neredukovatelných práv, ontologicky spojených s jeho přirozeností. Člověk je a zůstává stvořením, třebaže nejdokonalejším ze všech, lépe řečeno, je *služebníkem Božím*. Jen Stvořitel vlastní všechna práva. Všechno náleží Bohu, včetně těla, které člověk dostal jako dar, proto člověk se svým tělem nemůže nakládat podle vlastní vůle, ale podle nařízení *Šaría* musí k němu zaujmout postoj respektu a péče. Ve světle absolutní božské všemohoucnosti je pramenem všech nemocí a uzdravení Bůh. Lékař zůstává v podstatě ten, kdo přispívá a rozděljuje. Snaha léčit se neodporuje ani víře ani přijetí božské vůle, tento postoj můžeme ilustrovat příkladem známého *hadith* z Bukhari, že Bůh posílá lék na každou nemoc. Srov. ATIGHETCHI, D. Islam e bioetica, s. 35.

³⁰⁹ A věru jsme člověka nejdříve z části nejčistší hlíny stvořili a pak jsme jej kapkou semene v příbytku jistém učinili, potom jsme z kapky semene hmotu přilnavou stvořili a z hmoty přilnavé jsme kousek masa učili; a z kousku masa jsme kosti stvořili.

Poslední fráze pasáže 23,12–14: *nové stvoření*,³¹⁰ uvádí nejcharakterističtější prvek islámské reflexe, to znamená vlití duše Bohem, jak znovu potvrzuje pasáž Koránu 38,71–72.³¹¹ Animace, neboli vlití duchové duše, má základní význam, zdůrazňuje především nadřazenost člověka, jako Božího služebníka, nad vším ostatním stvořením a kromě toho rozlišuje dvě fáze ve vývoji plodu, nejdříve plodu bez duše a posléze oduševnělého. V průběhu dějin mělo toto rozlišování veliký význam při právním hodnocení potratu, zda se podle *Šaría* jedná o akt dovolený, hodný výtky nebo zakázaný. V průběhu staletí v podstatě stále existoval zákaz, *haram*, dobrovolného potratu po vlití duše, hranici tvořilo čtyřicet až sto dvacet dnů od početí, ale i méně než čtyřicet dnů.³¹² V současné době velkých poznatků v embryologii v západních zemích, se dá těžko hovořit o době animace v období mezi čtyřiceti až sto dvaceti dny od početí, jak předpokládala tradiční teorie Islámu, a tím se dá těžko hovořit také o nějakém zlomovém přelomu ve vývoji plodu. Převažující pozice Islámu přiznává počátek biologicko-animálního života od početí, zatímco lidský život začíná animací.³¹³ Ibn Qayyim uznával, že v otázce vývojových fází plodu existuje souhlas mezi vědou a muslimským náboženstvím, ale upřesnil, že tento soulad neplatí pro vlití duše, protože to, co může být poznáno jen prostřednictvím Zjevení, nemůže být poznáno přirozenou cestou a nejlepší

³¹⁰ Protože Korán 23, 14 neupřesňuje, kdy k vlití duše dochází, o vlití se píše též v jednotlivých ahadith, např. v Bukhari, Muslim a Nawawi. Mohamed v Bukhari tvrdí, že každý z nás je tvořen v lůně matky po čtyřicet dní, v dalších čtyřiceti dnech se stává krevní sraženinou a v dalších čtyřiceti dnech kouskem masa, potom Bůh vdechne dech života. V jiném výroku Mohamed v *Muslim* říká, že po 42 dnech po oplodnění, anděl, který byl poslán od Boha, začíná rozlišovat orgány plodu, ale nehovoří se zde o vlití duše. Srov. EBRAHIM, A. F. M. *Biomedical Issues-Islamic Perspective*. Mobeni: I. M. A. South Africa, 1988, 115-116. Citováno in ATIGHETCHI D. *Islam e bioetica*, s. 87.

³¹¹ Když Pán tvůj pravil andělům: „Já smrtelníka z hlíny vytvořím a až jej vyrovnám a vdechnu mu něco z ducha svého, padněte na zem, klaněte se před ním.“ A kosti jsme masem obalili a potom jsme mu v druhém stvoření vzniknout dali. Požehnán buď Bůh nejlepší ze Stvořitelů.

³¹² Ohledně animace a potratů v Islámu viz: AKSOY, S. *Can the Time of Ensoulment be the Beginning of an Individual Person?*, In JIMASA, 1998; BOUZIDI, M. *L’Islam et la société marocaine face à la contraception*. In *Annuaire de l’Afrique du Nord*, 1979, XVIII, 285-303; 290-291; GHAZALI, (Al.) M. *Le Livre des Bons Usages en Matière de Mariage*. Paris-Oxford: Maisonneuve-Thornton, 1953; ASHQAR, (Al) O. S. *The Inception and End of Life*. In MAZKUR, (Al) K. – SAIF, (Al) A. (ed.). *Human Life. Its Inception and End as viewed by Islam*. Kuwait: Islamic Organization for Medical Sciences (IOMS), 1989, 123-146; YASIN, M. N. *Abortion between Islamic Regulations and Medical Findings*. In GINDI, (Al) A. R. (ed.), *Human Reproduction in Islam*. Kuwait: Islamic Organization for Medical Sciences (IOMS), 1989, 202-209. Citováno in ATIGHETCHI, D. *Islam e bioetica*, s. 87-91.

³¹³ Pokud vlití duše je skutečné, je zde otázka *práva* na život. I v této záležitosti jsou odlišné názory, přesto převládá vědomí, že jde o událost, která mění postoj k animovanému plodu, který je více chráněn, např. egyptský sheikh Sharawi zastával, že v průběhu 120 dnů se jednalo o potenciálního člověka, kterému se může přiznat jen několik práv, po této době se již jedná o skutečného člověka. Podobně se vyjádřil F. Rahman, že oduševnělý plod se právně stává osobou, má více práv, včetně práva dědit. Potrat v tomto případě se rovná vraždě a díky duši se dítě stává nezávislé na matce. Srov. RAHMAN, F. *Islam and Health/Medicine: A Historical Perspective*. In SULLIVAN, L. E. (ed.). *Healing and Restoring*. New York: Macmillan P. C., 1989, 149-172; RAHMAN, F. *Health and Medicine in the Islamic Tradition*. New York: Crossroad, 1989, 113. Citováno in ATIGHETCHI, D. *Islam e bioetica*, s. 98.

filozofové a lékaři se též zabývají argumenty, které nemohou být poznány, než prostřednictvím domněnky.³¹⁴

4.3.2. Asistovaná reprodukce pohledem Islámu

Islámský svět se zpočátku stavěl k otázce asistované reprodukce kriticky. Hlavním důvodem byly obavy z toho, že její přijetí nezapadá do principů *Šaría*. Problémy se sterilizací byly v průběhu historie překonávány polygamií, zamítnutím ženy a manželstvím s jinou ženou. Kromě toho, plodnost a neplodnost se jevily jako výsledek božské vůle a každá prokreativní technika mimo přirozený způsob, byla zakázána. Někteří muslimští učenci zakazují i nyní jakýkoliv typ asistované reprodukce z důvodu, že v západních zemích se zašlo mnohem dál než k inseminaci mezi sezdanými partnery.³¹⁵ Abd al-Halim Mahmud, sheikh Al-Azhar v letech 1973–1978 zakazoval jakýkoliv typ oplodnění *in vitro*, protože dítě, které se takto narodí, nemá otce ani matku a při vývoji mu chybí teplo domova a přelidněnost Egypta neospravedlňuje uchýlit se k technice *in vitro* (*fatwa* z roku 1986). Dnes se ovšem zdá, že tato opozice je již všeobecně překonána a i na islámské země pomalu působí vliv západních kultur, toto se pomalu odráží i v oblasti reprodukční medicíny.³¹⁶ Podle Koránu je potomstvo považováno za Boží požehnání a přivádění dětí na svět patří mezi hlavní účely manželství. Z tohoto důvodu má muslimský lékař chránit prokreativní schopnost a léčit neplodnost. Tento úkol je velice důležitý, protože sociální role muslimské ženy je stále podmíněna její prokreativní schopností, která je vázána jen na manželské prostředí, kdy sterilita silně ohrožuje její pozici až k tomu, že snižuje její sebeúctu. Podle norem *Šaría* se jeví, že právní pozice

³¹⁴ Srov. MUSALLAM, B. F. *Sex and Society in Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, 56-57. Citováno in ATIGHETCHI, D. *Islam e bioetica*, s. 97.

³¹⁵ Srov. RISPLER-CHAIM, V. *Islamic Medical Ethics in the Twentieth Century*. Leiden: Brill, 1993. Citováno in ATIGHETCHI, D. *Islam e bioetica*, s. 116.

³¹⁶ V současné době (2009) se postoj k reprodukčním technikám mění především ze dvou důvodů. V první řadě jde o dost vysoký počet neplodných osob z řad muslimů a tuto záležitost již nelze řešit jen tradičními způsoby, kterými byla např. polygamie, zapuzení, atd. V roce 1992 byla celosvětově jedna miliarda a 250 milionů muslimů, z toho bylo 24% žen reprodukčního věku, průměrný výskyt neplodnosti se pohyboval mezi 10-15%, např. v Egyptě byla hlavním důvodem neplodnosti neprůchodnost vejcovodů, v Tunisu se neplodnost týkala asi 20% sezdaných párů. Druhým důvodem je pojem islámského manželství a rodiny. Muslimské právo považuje manželství za povinnost za podmínky, že muž je schopen uživit rodinu, zaplatit ženě svatební dar a není schopen abstinence. V Islámu není celibát oceňován. Toto ilustrují dvě *řeči* Mohameda: „Muž, který k tomu má všechny předpoklady a nevezme si ženu, nepatří ke mně“. „Nejšpatnější jsou ti, kteří nejsou ženatí a ti, kteří umírají, aniž by byli ženatí, jsou nejméně důstojní“. Ještě v jedné části Bukhari jedna *hadith* vypočítává důvody, na základě kterých se má vybrat žena: Můžeš se oženit se ženou ze čtyř důvodů: kvůli jejímu bohatství, kvůli její rodině, kvůli její kráse, kvůli její oddanosti. Ale hledej tu, která je oddaná“. In VACCA, V. – NOJA, S. – VALLARO, M. *Detti e fatti del Profeta dell'Islám raccolti da al-Bukhari*. Torino, 1982, 496. Citováno in ATIGHETCHI, D. *Islam e bioetica*, s. 117.

ženy uvnitř rodiny je odlišná od pozice muže, předpokládaná sterilita manželky je více než dostatečná, aby byla zapuzena.³¹⁷ Naopak, pokud je sterilní muž, *Šaría* neumožňuje ženě, aby ho zapudila. V některých státech se může manželka v případě některých nemocí manžela odvolat k soudu³¹⁸. Korán a *hadith* odsuzují jako smilstvo, neboli *zina*, jakýkoliv obchod mezi mužem a ženou, pokud by nešlo o manželku nebo otrokyni muže.³¹⁹ Záležitost sexuality se týká výlučně prostředí uvnitř manželství, do kterého bylo zahrnuto otroctví nebo konkubinát, které *Šaría* připouští, ale dnes jsou již překonané.

Pojem *zina* zahrnuje jak smilstvo, tak cizoložství a obě jsou podle *Šaría* trestné. Heterogenní techniky asistované reprodukce, kdy třetí osoba z jakéhokoliv důvodu poskytuje spermie, vajíčko, embryo, roli náhradní matky, se připodobňuje *zina*. Homogenní techniky jsou tolerovány nebo přijímány. Jediná uznána možnost jak být legitimním dítětem v Islámu, je vztah k otci. Děti, které byly počaty někým třetím a ženou, která není manželkou (jedná se o vztah *zina*), nejsou a nemohou tvořit součást otcovské rodiny, nepřipouští se vůči nim žádné přiznání, nemají žádné pouto s otcem a žádné právo v jeho nástupnictví. Takové nevlastní dítě *walad az-zina*, má jen pouto s matkou a s její rodinou. Jenže pouto jen s matkou nekompenzuje to, že dítě je vyřazeno z pout otce a příbuzných z otcovy strany, tyto vztahy v tradiční společnosti totiž zabezpečují ochranu jedince.³²⁰ V některých případech se již provedly právní úpravy. Pokud sezdaná dvojice nemůže mít děti, nemůže volit cestu adopce, protože *Šaría* adopci nedovoluje na základě Koránu 33,4–5.³²¹ Boží slovo ale povzbuzuje k výchově sirotků. Přes tuto možnost

³¹⁷ Srov. SANTILLANA, D. Istituzioni di diritto musulmano malichita con riguardo anche al sistema sciafita. Roma: Istituto per l'Oriente, 1926-1038. I. sv., s. 253. Citováno in ATIGHETCHI, D. Islam e bioetica, s. 118.

³¹⁸ Srov. CHAFI, M. L'Islam et l'Insémination artificiale. In *Revue Jurudique Politique Indépendance et Coopération* 1987, s. 356-362; též: PRADER, J. Il diritto matrimoniale islamico. In *Migrazioni e diritto ecclesiale*. Padova: Messagero, 1992, 133-167. Cit. in ATIGHETCHI, D. Islam e bioetica, s. 118.

³¹⁹ Srov. SANTILLANA, D. Istituzioni di diritto musulmano malichita, s. 253. Též Korán 17,32: „A nepřistupujte k cizoložství, je to hanebnost.“ Citováno in ATIGHETCHI, D. Islam e bioetica, s. 119.

³²⁰ Srov. ALUFFI, BECK – PECCOZ, R. La modernizzazione del diritto di famiglia nei paesi arabi, Milano: Giuffrè, 1990, s. 153-154. Citováno in ATIGHETCHI, D. Islam e bioetica, s. 119.

³²¹ Pasáž z Koránu je asi v tomto znění: Bůh nevložil do muže dvě srdce, neutvořil vaše ženy, které odpuzujete pomocí zihar, matky, neudělal z vašich adoptivních synů skutečné děti. Toto říkáte vy, vašimi ústy, ale Bůh říká pravdu a vede po cestě! Nazývejte vaše adoptivní děti jménem jejich skutečných otců, toto je spravedlivější před Božíma očima. A pokud neznáte jejich otce, ať jsou pro vás jako vaši bratři ve víře a vaši chráněnci. Termín zihar zde znamená jeden ze způsobů zapuzení. Citováno in ATIGHETCHI, D. Islam e bioetica, s. 120.

v muslimských zemích přetrvává silná kulturní rezistence k tomuto humánnímu řešení.³²²

Šaría může uznat možnost těhotenství, které nebylo způsobeno přímým tělesným kontaktem. Bůh si přeje štěstí muslimů a inseminace může být Božím nástrojem nezávisle na technice, ale vždy s přihlédnutím na předpisy *Šaría*. Prvním dokumentem v tomto smyslu je *fatwa* Jad al-Haq, Velkého Mufti Egypta z 23. 3. 1980.³²³ Podle tohoto dokumentu jsou přijatelné všechny techniky, pokud gamety pochází od sezdaného páru a embryo bude implantováno bez účasti třetích osob, které by tak sehrály roli podobnou cizoložství *zina*. Dokument zakazuje oplodnění *in vitro* dárce gamet nebo manžela, který již zemřel. Podle Islámu musí být potomek plodem biologického otce a matky, kteří jsou legitimně sezdáni, nezáleží na způsobu oplodnění, adopce je zakázána. Semenné banky jsou jednou z maskovaných forem *zina*. Právníci připodobňují dítě, které se narodí z heterogenní asistované reprodukce k nalezenci, *laqit*, nebo k *walad zina* totiž k nemanželskému dítěti,³²⁴ kde se může přiznat jen mateřství matky, které se dítě narodilo, ale ne otcovství manžela matky, podobně jako kdyby šlo o nelegitimní vztah.³²⁵ Kromě toho, kdyby muž dovolil, aby jeho žena byla oplodněna jiným mužem, ztratil by čest, a byl by považován za *dayyuth*, to znamená za opovrženého.

³²² Srov. INHORN, M. C. Global Infertility and the Globalization of New Reproductive Technologies: Illustrations from Egypt. In *Social Science & Medicine*, 2003, 56, 1837-1851, 1843. Citováno in ATIGHETCHI, D. *Islam e bioetica*, s. 120.

³²³ Srov. INTERNATIONAL ISLAMIC CENTER FOR POPULATION STUDIES AND RESEARCH. *Islamic Manual of Family Planning*. Cairo, 1998, s. 98-99. Cit. in ATIGHETCHI, D. *Islam*, s. 121.

³²⁴ Srov. RISPLER – CHAIM, V. *Islamic Medical Ethics in the Twentieth Century*. Leiden: Brill, 1993. Citováno in ATIGHETCHI, D. *Islam e bioetica*, s. 121.

³²⁵ Jako příklad se mohou uvést případy žen, které mají nemanželské dítě, svědčí o tom situace v Alžírě Kodexem o rodině z roku 1984, který byl ovlivněn muslimským právem. Právo mít děti je vyhrazeno jen legálnímu manželství, kde dítě je vázáno na otce (art. 41 Kodexu o rodině), adopce a početí „navolno“ je zakázáno (art. 40). Mimomanželský vztah s následným těhotenstvím je porušení práva, které je trestné. Dítě, které takto přišlo na svět, nemá místo ani v zákoně ani ve společnosti. Art. 339 Trestného práva ohledně cizoložství píše: „*Est punie d'un emprisonnement de un à deus ans, toute femme mariée convaincue d'adultère. Est puni d'un emprisonnement de 6 mois à 1 an, tout homme marié convaincu d'adultère*“. V každém případě, z důvodu sociálního tlaku, je nelegitimní těhotenství považováno za nepřijatelné. Aby taková žena zachránila svou čest a čest vlastní rodiny, často s přispěním členů své rodiny nechá takové dítě zmizet nebo ho opustí v blízkosti mešity nebo podél cesty. Někdy muži, členové rodiny, přehlédnou tuto záležitost a nechají na ženách, aby čest rodiny zachránily ony, s tím, že matka těhotné dcery je odpovědná za to, že svou dceru vhodně nevedla k sociálním hodnotám. Dcera má 6 měsíců na to, aby dítě uznala za své, v opačném případě ho může opustit, ale neexistuje zákonné uznání, aby dítě mohlo nosit otcovo příjmení. Takovému dítěti budou civilním státním úřadem přidělena dvě oficiální jména, např. Ahmed Mohamed, ale žádné jiné příjmení, kromě příjmení matky. Pokud u dítěte nejsou známí rodiče, Kodex o rodině dovolí, aby si toto dítě vzala jiná rodina prostřednictvím *kafala*, ale nemůže mu dát své vlastní rodinné jméno. Kodex týkající se veřejného zdraví z roku 1976 předpokládal

Sheikh Yusuf al-Quaradawi připomenul, že Islám ochraňuje potomstvo tím, že zakazuje jakýkoliv vztah *zina*, tj. cizoložství a smilstvo, kromě adopce, aby potomstvo bylo uchráněno cizích a pochybných vlastností. Tímto se podobá postoji, který zastával Mahmud Shaltut, podle kterého se inseminace cizím dárcem podobá přestupku, který v sobě zahrnuje jak negativní vliv, který má adopce, to znamená, že se tím zavede do potomstva cizí prvek a dále hřích cizoložství. „Tímto jednáním je člověk degradován na úroveň zvířete, které si není vědomo vznešených pout morálky a rodu, které jsou mezi členy lidské společnosti.“³²⁶

Záležitosti asistované reprodukce byly projednávány v Saudské Arábii, v Mecece v roce 1985³²⁷ na osmé sekci islámské právní rady *Muslim World League* (MWL), jedné ze tří organizací, které teoreticky reprezentují *umma* neboli komunitu věřících muslimů. Jedná se o dokument, který by měl mít hodnotu *fatwa*, to znamená právního názoru. Se *Šaría* jsou podle textu shodné ty techniky asistované reprodukce, které jsou homogenní, ať jde o inseminaci nebo oplodnění *in vitro*, zatímco všechny ostatní techniky asistované reprodukce jsou zakázány, *haram*, a jsou hodnoceny jako *zina*, protože gamety nenáleží přímo jen sezdané dvojici nebo protože žena, neboli náhradní matka, která by donosila plod, nepatří do řádně sezdané dvojice.³²⁸

Důležitý výchozí bod pro islámský svět, ohledně problémů, které se týkají technik asistované reprodukce, byl stanoven doporučeními, která byla formulována na konci první mezinárodní konference, týkající se etiky lidské reprodukce v muslimském světě, která se odehrála v roce 1991 na univerzitě Al-Azhar v Káhiře, za přítomnosti 200 znal-

případy, kdy by si mohly nevdané, ale těhotné ženy, dítě ponechat a nemusely ho opustit. Byla též možnost měsíčních příspěvků pro potřeby matky a dítěte. Tento Kodex ohledně veřejného zdraví byl zrušen v roce 1985, aniž by kdy došlo k uskutečnění výše zmíněných příspěvků. Srov. AIT Zaï N. L'Enfant illégitime dans la société musulmane. In *Peuples Méditerranéens*, 1989, 48-49, 113-122; AIT ZAÏ N. L'abandon d'enfant et la loi. In *Revue Algérienne des Sciences Juridiques, Économiques et Politiques*, 1991, XXIX, s. 473-493. V průběhu doby došlo k několika pozitivním změnám, např. egyptský parlament schválil 7. 6. 2008 zákon, který dovoluje, že matka může obdržet potvrzení o narození svých dětí též bez uvedení jména otce. Předcházející norma zakázala ženám, aby děti, které se narodily mimo manželství, mohly zaregistrovat. Zdá se, že vdaným egyptským ženám dělá potíže, aby své děti, které jsou mimomanželské, zaregistrovaly, přestože nové normy takto dávají možnost překonat problém tisíců dětí, u kterých není otec znám. Arov. ATIGHETCHI, D. Islam e bioetica, s. 122.

³²⁶ Srov. QUARADAWI, (Al) Y. The Lawful and the Prohibited in Islam. A.T.P., 1994, 227-228. Citováno in ATIGHETCHI, D. Islam e bioetica, s. 123.

³²⁷ Srov. BORRMANS, M. Fécondation artificielle et éthique musulmane. In *Lateranum*, 1987, 1, 88-103, 91-98. Citováno in ATIGHETCHI, D. Islam e bioetica, s. 123.

³²⁸ Islámský zákon odmítá jakoukoliv možnost nejistoty při určování legitimacy dítěte a rodinných vztahů a tím, že zároveň odmítá jakoukoliv promiskuitu, tato osmá sekce chtěla zajistit jistotu dětem též ve vztahu k matce tím, že odmítla *náhradní mateřství* v polyganním vztahu. Takto se vyjádřila též Mezinárodní Konference v Káhiře v roce 1991 o Bioetice ohledně lidské reprodukce v Islámu.

ců zákona, teologů, lékařů a sociologů.³²⁹ Na téma možnosti používání preimplantační genetické diagnostiky, (DGP) která je zacílená na předběžnou selekci pohlaví plodu se vyjádřila univerzita Al-Azhar v listopadu 2000 v průběhu konference. Účastníci odmítli možnost použít DGP. Přesto připustili, že toto jednání by bylo přijatelné v jednotlivých případech v kulturním kontextu středního orientu, kde narození alespoň jednoho chlapce může představovat důležitý faktor sociální a psycho-fyzické výhody pro matku a rodinu.³³⁰

4.3.3. Problémy, které se týkají embrya

Doporučení symposia, které bylo organizováno Islámskou organizací pro lékařské vědy (IOMS), se v roce 1987 vyslovilo, že většina islámských odborníků považuje za možné, aby se zničila nadpočetná oplodněná vajíčka. Jen menšina z nich zastávala, že oplodněné vajíčko představuje první fázi nového stvoření, které má Bůh ve vážnosti a proto, že by se nadpočetná oplodněná vajíčka měla nechat umřít bez agresivních zásahů. V březnu 1990, šestá sekce Akademie Muslimského Práva (náležící Organizaci Islámské Konference) v Jeddahu nařídila, aby se oplodnil jen nutně potřebný počet vajíček, nadpočetná embrya by měla být ponechána, aby zemřela spontánně. Dárcovství oplodněných vajíček nebylo dovoleno. Etický kodex egyptské gynekologické a porodnické společnosti považoval za nedovolený přístup třetích osob v případě technik *in vitro* a *FIVET*, stejně jako pokusy na embryích. Tato společnost přesto hodnotila pozitivně kryokonzervaci nadpočetných embryí s tím, že se uskuteční transfer do matky, které vajíčka náleží, pokud se nepovede předešlé těhotenství. Takový postup je eticky ospravedlněn jen v případě, pokud ve chvíli rozmrazení embrya a jeho transferu do těla matky je manžel na živu a dvojice je sezdána.³³¹ Egyptské centrum *FIVET* zastávalo názor, že lidský život začíná jen tehdy, když je embryo implantováno do těla matky a kdy se takto začíná živit, ale ne ve chvíli oplodnění.

³²⁹ Srov. SEROUR, G. I. (ed.). Ethical Guidelines for Human Reproduction Research in the Muslim World. Cairo: IICPSR, 1992, 29-31. Citováno in ATIGHETCHI, D. Islam e bioetica, s. 132.

³³⁰ Srov. ATIGHETCHI, D. Islamic Bioethics: Problems and Perspectives, 154. In ATIGHETCHI, D. Islam e bioetica, s. 133.

³³¹ Srov. ABOULGAR, M. A. – SEROUR, G. I. et al. Some Ethical and Legal Aspects of Medically Assisted Reproduction in Egypt. In International Journal of Bioethiocs, 1990, 1, 4, 265-268, 266. Citováno in ATIGHETCHI, D. Islam e bioetica, s. 131.

4.3.4. Asistovaná reprodukce v některých islámských státech

První úspěšné pokusy umělého oplodnění *FIVET* v arabském světě³³² byly prováděly od poloviny 80. let v Jordánsku, Egyptě a Saudské Arábii. Od této doby až dosud narůstal počet specializovaných center a je v mnoha muslimských státech různý.³³³ Z důvodů vysokých cen na provoz, se převážně jedná o soukromá centra. Všechny výlohy platí pacienti, tím je omezen počet zájemců. Přesto, že moderní medicínská centra jsou často schopna používat nejmodernější techniku, zůstává asistovaná reprodukce málo využívaná z náboženských, kulturních, sociálních a ekonomických důvodů. Kromě toho, tyto země čelí jiným prioritám ve společensko-zdravotní oblasti, kde patří např. demografický růst, kvůli kterému se státy snaží asistovanou reprodukci omezovat. Některé muslimské státy, ve kterých existují centra asistované reprodukce, nemají zákony, které by tuto záležitost regulovaly.³³⁴

V různých státech byl v roce 2001 proveden výzkum na třiceti nejvyhlášenějších centrech reprodukční medicíny. Výsledek byl neočekávaný,³³⁵ odhalil totiž, že z celku asi 16 000 zákroků asistované reprodukce, které se provedly v roce 2001, tvořila 86,14% technika *ICSI*. Technika *FIVET* byla použita v 8,26% případech. Ukázalo se totiž, že mužská sterilita jako taková nebo v kombinaci s jinými faktory, pokrývala 65,85% celkového počtu sterility těch, kteří k technikám reprodukční medicíny přistu-

³³² Srov. ATIGHETCHI, D. Islamic Tradition and Medically assisted Reproduction. In *Molecular and Cellular Endocrinology*, 2000, 169, 1-2, 137-141. Cit. in ATIGHETCHI, D. *Islam e bioetica*, s. 134.

³³³ Např. v Egyptě v roce 2006 pracovalo 52 specializovaných center, tím se Egypt stal ve Středním Orientu vůdčem v přístupu k asistované reprodukci. Současně v roce 2006 pracovalo v Libanonu 15 center. V roce 2001 bylo v Saudské Arábii 14 center; v Sýrii 6 center; v Jordánsku 5 center; v Bahrainu 4 centra; ve Spojených Arabských Emirátech 4 centra; v Lybii 3 centra. Srov. ATIGHETCHI, D. *La procreazione assistita nelle società islamiche: Bioetica, diritto, costume e religione*. In *Medicina e Morale*, 2004, 5, 969-995.

³³⁴ Srov. MAJEED - SAIDAN, M. A. *Assisted Reproductive Technology: What is needed in the Kingdom of Saudi Arabia?*. In *Saudi Medical Journal*, 2005m 26, 12, s. 1871-1874. Citováno in ATIGHETCHI, D. *Islam e bioetica*, s. 135.

³³⁵ Pozitivní právo v Jordánsku neregulovalo techniky asistované reprodukce, proto se mohly rozvíjet. V nemocnici Farah v Ammanu se ročně uskutečnilo kolem 3 000 *FIVET* a od roku 1984 (asi do 1998) se zde již narodilo přes 1 000 dětí, mnozí rodiče sem přicházejí z jiných zemí, především z Perského zálivu (asi 70%). Srov. BOTIVEAU, B. *Avortement, procréation médicalment assistée et étique médicale: la cas de la Jordanie*. In *Journal International de Bioéthique*, 1998, 9, 1-2, 87-93, 90. Citováno in ATIGHETCHI, D. *Islam e bioetica*, s. 135. Prvním arabským státem, který měl zákonodárství, byla Lybie, zákon 175 ze 7. prosince. 1972 art. 403 a-b trestního zákona, zakazoval jakýkoliv typ umělé inseminace. Kdo by nutil ženu, aby se podrobila této technice, mohl být až na 10 let vězněn, pokud ale žena s technikou souhlasila, doba jeho věznění by se snížila, pokud tento *přestupek* byl proveden zdravotníkem, trest by neměl přesahovat 10 let. Žena, která by s výkonem souhlasila nebo si ho provedla sama, by riskovala, že bude uvězněna až na 5 let.

³³⁵ Srov. MANSOUR, R. T. – ABOU SETTA, A. M. *Results of Assisted Reproductive Technology in 2001 generated from the Middle East IVF Registry*. In *Middle East Fertility Society Journal*, 2006, 11, 3, s. 145-151. Citováno in ATIGHETCHI, D. *Islam e bioetica*, s. 136.

povali, zvláště k technice *ICSI*. Výhradně ženská sterilita byla zastoupena jen ve 25,8% případech, to vysvětluje nízké procento využití *FIVET*. Též se ukázalo, že docházelo k vyššímu výskytu vícečetných těhotenství z důvodu, že se prováděl transfer 3 a více embryí v jednom cyklu. Bylo to ovlivněno nízkým počtem center, která disponovala možnostmi kryokonzervace embryí a jejich možným použitím. V některých muslimských státech nebyla kryokonzervace až do nedávné doby často dovolena.³³⁶

4.4. Judaismus

Podle hebrejského pojetí je člověk stvořen k Božímu obrazu a je ve dvojí fyziognomii jako muž a žena. Toto pojetí je též v základu židovské etiky. Jakýkoliv útok na člověka je především chápán jako útok na Boží obraz, který se nachází v každém člověku. Židovský právní systém *halakhà*, odvozen od slova *halàkh*, znamená kráčet, pokračovat a váže se ke dvěma základním pramenům, k *Tóře* a *Talmudu*. Tóra je vlastně Pentateuch neboli prvních pět knih Bible, kde je zahrnuto mnoho norem a příkázání. Tato příkázání se dělí na dvě hlavní skupiny, na *mitzwá pozitivní*, to znamená na doporučená jednání a na *mitzwá negativní* neboli zákazy, které se pak dělí na mnohá příkázání, např. mít v úctě rodiče, milovat bližního. Talmud je sbírka nauk. Původně se jednalo o ústně předávaná naučení, šlo tak o ústní Tóru vedle Tóty psané. Ústní Tóra byla z důvodu rozptýlení židů sepsána ke konci druhého stol. rabím Yehudou ha-Naší. Tato psaná podoba se jmenuje *Mišna* neboli učení. Existuje též *Ghemara*, studium, která byla napsána mezi třetím a čtvrtým stol. *Mišna* a *Ghemara* tvoří *Talmud*. Existují dvě redakce Talmudu, jedna je vázána na Izrael, sepsaná kolem třetího až čtvrtého stol. *Talmud Yerushalmi*, neboli jeruzalémský, druhá napsaná v pátém až šestém stol. *Talmud Bavli* neboli babylonský.

4.4.1. Počátek lidského života v pojetí judaismu

Počátek života, stejně jako jeho ukončení, podle judaistického pojetí, zahrnuje vědecké, filozofické, teologické, náboženské a právní aspekty. Oplodněním se formuje zygota, která je novým organismem, to ale nutně neznamená, že by se na zygotu mělo pohlížet jako na osobu. Podle židovského práva plnou právní schopnost získává jedinec

³³⁶ Srov. též: ATIGGETCHI, D. Islamismo (bioetica e). In Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica. VII. sv. ed. SGRECCIA, Elio – TARANTINO, Antonio. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2014, s. 728-742. Srov. též: DAAR, S. Abdallah – BAKDASH, Tarif – KHITAMY, B. Ahmed. Islamic bioethics. In The Cambridge Textbook of Bioethics. Edited by SINGER, Peter and VIENS, A. M. Cambridge University Press, 2008, s. 408-415.

narozením. Plod před narozením získává práva postupně. Podle pramenů talmudu je embryo do čtyřicátého dne od oplodnění považováno za *pouhou vodu*. Není zde však jednotný názor, přesto tento postoj přispívá ke snazší možnosti provádět pokusy na embryích, výzkum na kmenových embryonálních buňkách, stejně jako možnost potratu, pokud by bylo ohroženo zdraví matky. Plod je sice chráněn od početí, ale práva plodu nepřevažují nad právem matky. Je zakázáno ukončit život embrya a plodu, ale jejich zabití není klasifikováno jako vražda a za určitých okolností je dovoleno. Je dovoleno přerušit těhotenství, např. pokud je kompetentním lékařem potvrzeno, že by mohl být plod nebezpečím pro život matky, životu plodu se nedává přednost před životem matky, podobná situace platí pro případ, postiženého plodu.

V otázce asistované reprodukce vstupuje v úvahu důležitost příkazu prokreace. Proto neudivuje, že v judaismu je diskuze soustředěna na možné řešení neplodnosti a neschopnost dvojice mít potomky. Nesetkáváme se s opozicí k lékařským technikám, které mají usnadnit početí a řešit sterilitu mužskou i ženskou. Problémem ale je otázka, kde jsou limity těchto technologií. Většina současných rabínů souhlasí s technikami, které usnadňují umělou inseminaci a s oplodněním *in vitro*, pokud obě gamety patří řádně sezdaným manželům. Otázka nastává, pokud jedna z gamet, nebo obě gamety patří dárci, kdy tak jde o heterogenní oplodnění.³³⁷ Skoro všichni rabíni, až na výjimky, považují heterogenní oplodnění pomocí mužského dárce za nedovolené. Přesto takové oplodnění by z právního hlediska nepovažovali za podobné cizoložství. Rabíni nejsou nakloněni heterogenním technikám hlavně kvůli zachování rodinného pouta, aby se do rodiny nepouštěl třetí prvek, který by mohl ohrozit její morální a psychologickou rovnováhu.³³⁸

Výzkum na embryonálních kmenových buňkách je dovolen jen v případě, pokud jsou zachovány některé podmínky, např. embryo ještě nesmí být implantováno do těla

³³⁷ V tomto případě dochází k mnoha problémům ve smyslu, čí je toto dítě? Patří genetické matce, tedy té, která poskytla vajíčko nebo té, která ho nosila, tedy náhradní matce? Jsou bratrem a sestrou děti jedné náhradní matky, ale dvou matek, které poskytly gamety, existuje mezi nimi zákaz sňatku? Když se použije gameta dárce, podobá se tato situace cizoložství? Jaké vzájemné povinnosti a práva vyvstávají mezi rodiči a dětmi v takových případech? Rabíni se v posledních desetiletích zaměřují výše jmenovanými problémy, které vyvstávají na poli asistované reprodukce. Mnozí z nich zastávají názor, že pokud dítě má *dvě matky*, pak právní matkou je ta, která dítě porodí, ne matka genetická. Jsou i zastánci názoru, že obě ženy, jak dárkyně gamet, tak ta, která porodí, by měly být považovány za matky.

³³⁸ Srov. DI SEGNI, R. Fecondazione artificiale e bioetica ebraica. In *La Rassegna Mensile d'Israel*, LX, 1-2, 1993, s. 187; RABELLO, A. Introduzione al Diritto Ebraico. Fonti. Matrimonio e Divorzio, Bioetica. Torino: Giappichelli, 2002, s. 183. Citováno in DI SEGNI, Gianfranco. Ebraismo. In *Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica*. V. sv., Ed. SGRECCIA, Elio – TARANTINO, Antonio. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2012, s. 7.

matky, protože pokud je embryo mimo tělo matky, nemá právní statut ani *in potenza*. Musí se jednat o již existující nadpočetná embrya, která by jinak byla odsouzena ke zničení. Nesmí se vytvářet embrya jen za účelem výzkumu. Výzkumy musí mít jen terapeutické účely a odehrávají se pod dohledem etického výboru, rodiče musí dát informovaný souhlas.³³⁹ Podobný postoj zaujímá judaismus k pokusům na embryích. Jedná se převážně o otázku preimplantační diagnózy, která je zaměřena na identifikování zdravých embryí, která mají být implantována. Cílem je vyhnout se v pokračování těhotenství geneticky zatíženým plodem, např. syndromem Tay-Sachs, který mezi hebrei často přenáší zdraví jedinci. Preimplantační diagnostika není dovolena za eugenickými účely nebo kvůli identifikaci pohlaví, kromě zvláštních nemocí, které jsou vázány na pohlavní chromozomy.³⁴⁰

4.5. Hinduismus

V současné době je zastáván názor, že *hindú* by mělo být společným označením pro skupinu podobných, přesto odlišných náboženství, která vznikla na území jižní Asie. Místo hinduismu by se mohl užívat též termín *Sanātana Dharma* neboli věčný a moudrý morální zákon,³⁴¹ který nemá historického zakladatele a centrální autoritu, která by určovala, v co je třeba věřit a co konat. V důsledku toho se *hindú* stalo nedefinovatelným nábožensko-sociálním komplexem prostřednictvím vnitřního evolučního procesu, přijímáním vnějších prvků a vlivů prostředí. Přesto v *hindú* můžeme najít několik společných prvků, z nichž některé vyjmenujeme. Na prvním místě jde o víru v neomylnou autoritu *Véd*. *Védy* neboli poznání, vedle toho, že patří ke třem nejstarším světovým spisům, jsou nejdůležitějšími spisy hinduismu. Učí, že lidská přirozenost je božská. Bůh je Brahman, jak je obvykle označována metafyzická látka všeho, co existuje, a je přítomen ve všem živém. Dalším prvkem hinduismu je víra ve věčné tvoření, cyklické ucho-

³³⁹ Srov. STEINBERG, A. Stem Cells. In Encyklopedia of Jewish Medical Ethics. Jerusalem-New York: Feldheim Publishers, 2003. Citováno in DI SEGNI, Gianfranco. Ebraismo in Enciclopedia, V. sv., s. 8.

³⁴⁰ Srov. DI SEGNI, Gianfranco. Ebraismo. In Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica, V. sv., s. 1 – 13. Srov. též: GOLDSTAND, Gary – ZAHAVA, R. S. - ROSENBERG-yunger – GORDON, Michael. Jewish bioethics. In The Cambridge Textbook of Bioethics. Edited by SINGER, Peter and VIENS, A. M. Cambridge University Press, 2008, s. 424-429.

³⁴¹ Srov. PIANO, S. Sanātana-Dharma. Un incontro con l'«induismo». Cinisello Balsamo, San Paolo, 1996. Citováno in MAGNI, Davide S. J. Induismo (bioetica e). In Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica, VII. sv., s. 355. Též odkluzujeme na text Mezinárodní teologické komise: Hledání univerzální etiky: nový pohled na přirozený zákon, bod 13: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_le_gge-naturale_cs.pdf

vávání a rozpad univerza. Víra ve stěhování duší podle věčného retribučního zákona (*karma-samsāra*). Víra v definitivní osvobození duše z pouta stěhování (*mukti, moksha*). Hinduismus má cyklické pojetí vesmíru, to znamená, že kosmos se cyklicky objevuje a zaniká. Období evoluce kosmu se označuje *den Brahmā* a zánik *noc Brahmā*. Každý Brahmův den trvá tisíce let a je rozdělen do čtyř dlouhých epoch (*yuga*). Na začátku jde o dokonalost a postupně o trvalé zhoršování až k úplnému úpadku a zkáze. Svět se tvoří a rozkládá a zase se tvoří, a v této stálé proměně zůstává stálý prvotní princip, absolutní, věčný a neměnný *brahman*.

Člověk je složen ze dvou opačných principů, ze spirituální duše (*ātman*) a z materiálního těla (*śarīra*), *ātman* je věčný, neměnný, nerodí se, není stvořen, nedá se zničit. Naopak tělo je dočasné, má vznik, může se měnit a je porušitelné. Spojení *ātman* s tělem je nahodilé. Jde o určitý druh trestu, který *ātman* musí snášet z důvodu *avidyā karmy*, se kterou je od věčnosti spojeno. *Avidyā* a *karma* jsou dva základní předpoklady, které v hinduismu jsou věčnými principy, nemají počátek. *Avidyā* vyjadřuje ignoranci skutečného *ātman*, *ātman* se ztotožňuje nebo zaměňuje s psychofyzickým organismem. *Ātman*, který je věčný a nepodléhá času, je z důvodu *avidyā* zatažen do času a spojen s fyzickým tělem. *Ātman* není tvořen zároveň s tělem. Narození je spojení duchovního a věčného *ātman* s materiálním a dočasným tělem. Zákon *karmy* ukládá, že důsledky minulého jednání jsou uchovány v duši po smrti těla a přináší plody v budoucím znovuzrození. Rozlišují se dva typy těl, tělo hrubé (*sthūla śarīra*) a tělo subtilní (*sūkshma śarīra*). Hrubé tělo je viditelné, hmotné, složeno z orgánů a vnějších smyslů, subtilní tělo je složeno z vnitřních orgánů (*antahkarma*) a zahrnuje též psychické orgány. Subtilní tělo je neviditelné, nehmotné, obklopuje duši a slouží jako spojení mezi duší a hrubým tělem. Každé jednání zanechává na subtilním těle stopu (*samsāra*), která zůstává jako semeno, které musí růst a v budoucnu přinese plody. Při smrti opouští duše hrubé tělo, zůstává však tělo subtilní se stopou všeho, co člověk konal.

Při narození se uskuteční přechod *ātman* do jiného živého těla. Situace a kondice těla, se kterou se duše sjednotí, závisí na *karmě*. *Karma* znamená jednání a jeho důsledky, jde o kauzální zákon, sklízí se to, co se zasadilo, musí se podrobit tomu, jaké důsledky přineslo vlastní jednání. Důsledky veškerého jednání nemohou být zakoušeny jen prostřednictvím jednoho života. Zatímco člověk zakouší plody některých svých činů, zároveň také ale jedná a tak zasévá další, nová semena, která jednou bude sklízet. Takto se duše musí opakovaně znovuzrozmovat (*reinkarnace* neboli *metempsychóza*). Od věčnosti

musí z důvodu nezrušitelného a posvátného zákona *karmy* podstupovat stále znovu a znovu narození.³⁴² *Karma* odmítá jakýkoliv absolutní počátek, život stále pokračuje, každý člověk si s sebou nese stopy paměti z minulých životů. V této perspektivě je moment početí momentem znovuzrození plně vyvinuté osoby, která již žila v mnoha předešlých životech. Pokud je toto znovuzrození ukončeno potratem plodu, duše je karmickým cyklem vrácena zpět k novému zrození.

Celý proces je označován *Karma-samsāra*. *Samsāra* znamená plynutí, projití, cesta. Lidský život je *karma-samsāra*, plynutí, běh, rozvíjení se, odehrávání se, točení v kruhu, stěhování duší, vše podle neúprosného a nesmiřitelného zákona odměny. Stav, ve kterém definitivně končí namáhavé stěhování duší a člověk dosahuje věčného štěstí, se nazývá *moksha*. Získávání materiálních dober a potěšení musí být řízeno morálními normami (*dharma*), aby si mohl zajistit *moksha*. Teorie *Purushārtha* zajišťuje pokyny pro správné lidské jednání. Člověk se má snažit jednat morálně (*Dharma*), získávat prostředky, které jsou nutné k životu, má být spokojený a nakonec osvobodit duši od tohoto nedokonalého života (*Moksha*). *Moksha* je tedy definitivní osvobození duše, stav, ve kterém duše je úplně osvobozena z pout reinkarnace a prožívá věčné štěstí v Brahman.³⁴³

³⁴² Zákon *karmy* představuje univerzální kauzální zákon. Každé jednání má důsledek. Zde pramení celá morálka, ve které se jedná o interpretaci všeobecného zákona *karmy*. Co musí člověk udělat proto, aby dosáhl svého cíle? V čem spočívá karmický obsah nějakého jednání? Tyto a podobné otázky si klade morálka Indie. Popsat zákon *karmy* v každé jednotlivé záležitosti, by znamenalo jako popsat veškerou etiku indů. Srov. PANIKKAR, R. *Spiritualitá indů*. Brescia: Morcelliana, 1975, s. 66. Citováno in MAGNI, Davide S. J. *Induismo (bioetica e)*. In *Enciclopedia*. VII. sv., s. 366.

³⁴³ Srov. MAGNI, D. *Induismo (bioetica e)*. In *Enciclopedia*. VII. sv., s. 354-372; srov. též: COWARD, Harold – SIDHU, Tejinder. *Hindu and Sikh bioethics*. In *The Cambridge Textbook of Bioethics*. Edited by SINGER, Peter and VIENS, A. M. Cambridge University Press, 2008, s. 403-407.

5. Člověk jako osoba

Vrátíme se zpět do našeho kulturního prostředí, které bylo formováno křesťanstvím, a kde má velký právní a morální význam pojem lidské *osoby*. V této souvislosti také můžeme tvrdit, že nauka o lidské osobě je jednou z nejvlastnějších křesťanských nauk, a že k jejímu rozvoji přispělo nadpřirozené zjevení.

Pojem osoby jako *distinctum subsistens in naturae intellectuali*³⁴⁴ se vyvíjel především v křesťanském patristickém a scholastickém myšlení. Osoba je takto chápána jako bytí, které je jedinečné a kompletní, *sui iuris*, ne nahodilé. Osoba je vybavena rozumem a svobodou. Člověk je chápán jako osoba proto, že náleží ke *communis ratio singularitati*,³⁴⁵ Člověk je na prvním místě charakterizován rozumovostí. Tomáš Akvinský hodnotí lidskou rozumovou přirozenost jako vhodnou pro úplnost existence.³⁴⁶ Osoba je nahlížena jako jednota, to znamená jako žijící a sjednocující princip mnoha zkušeností a jako bytí, které existuje samo v sobě a ne v někom jiném. Osoba není chápána jako *quid*, věc, vedle jiných věcí, ale jako *quis*, jako existující princip svých činností, jako princip, který nejde redukovat na různé momenty psychologických zkušeností. Z racionality vyplývá svoboda, která je výsadou rozumové existence, která tak může být pánem svého jednání.³⁴⁷ Bytí je ze svého principu personální, osobní, a vše, co zde není osobní, z osoby vyplývá jako prostředek, kterým se osoba projevuje a kterým komunikuje s jinými osobami.³⁴⁸

5.1. Vývoj pojmu osoby

V některých kulturách, zvláště východních, nikdy nebyla stanovena jasná hranice mezi Bohem a člověkem. Jednotlivý člověk tady byl často chápán jen jako bezvýznamný bod v univerzu a nic moc neznamenal ani ve společenství druhých lidí. Naopak, v

³⁴⁴ Srov. MICHEL, A. Hypostase. In Dict. Théol. Cath., VII, col. 369-437; GUGGENBERGER, A. Persona. In Dizionario Theologico. Ed. FRIES, H., Brescia, 1967, v. 2, 637-642. Citováno in ACERBI, A. Persona. In Dizionario enciclopedico di teologia morale. Ed. ROSSI, Leandro - VALSECCHI, Ambrogio con la collaborazione di 61 specialisti, Edizioni Paoline s.r.l., 1985, s. 775.

³⁴⁵ Srov. D'AQUINO, T. Summa Th. I, q. 29 a. I ad I. Citováno in ACERBI, A. Persona: In Dizionario enciclopedico di teologia morale, s. 775-776.

³⁴⁶ Unaquæque intellectualis substantia est quodammodo omnia, in quantum totius entis comprehensiva est suo intellectui; quælibet autem alia substantia particularem solam entis participationem habet... Naturæ autem intellectuales maiorem habent affinitatem ad totium quam aliæ naturæ. Srov. D'AQUINO, T. C. Gent. III, 112. Citováno in ACERBI, A. Persona. In Dizionario enciclopedico, s. 776.

³⁴⁷ Quod dominium sui actus habet, liberum est in agendo. Srov. D'AQUINO, T. C. Gent. III, 112.

³⁴⁸ Srov. STEFANINI, L. Personalismo. In Enciclopedia Filosofica. Roma-Venezia 1957, s. 3, col. 1304. Citováno in ACERBI, A. Persona. In Dizionario enciclopedico di teologia morale, s. 781.

našem kulturním myšlení v průběhu dějin postupně docházelo ke stále komplexnějšímu pojmu lidské osoby.³⁴⁹

5.1.1. Pojetí lidské osoby ve starém Řecku a Římě

Ve starém Řecku nebyl pojem osoby ještě znám. I když Řekové nikdy individualitu člověka nepopírali, jedinec tady měl přesto podřadnější hodnotu vůči celku, vůči městskému státu, vůči vůli božstev a vůči osudu. Podobné postavení měl též v patriarchálním rodinném zřízení.³⁵⁰ Ani Platón a Aristoteles nepřikládali jednotlivci velkou hodnotu, spíše chápali člověka univerzálně. Pro Platóna (427–347 př. Kr.) měl význam všeobecně člověk jako takový, ale ne jako konkrétní jedinec. U Platóna je to idea člověka, která je věčná, neměnná, nutná, zatímco jedinec je omezen časem a je nahodilý. Ideje nechávají oduševnělého jedince na druhotné rovině. Proto ani nepřekvapuje, že v první části páté Platónovy knihy *Repubblica* se objevuje teorie o společném vlastnictví žen a dětí s tím, že přivádět děti na svět je záležitost, která je výlučně ve prospěch dobra státu.³⁵¹ Aristoteles (384–322 př. Kr.), měl jiné pojetí než Platón a učil, že lidství existuje jen v jednotlivcích. Co má cenu, je lidský rod a ten musí přetrvat, co záleží na tom, že jednatel se narodí, roste a umírá?³⁵² Podobně Plotinos (205–270 po Kr.) podřizoval svobodu lidí Prozřetelnosti, která chce, aby někteří byli dobrými a někteří špatnými, aby tak ve všem byla harmonie.³⁵³

Ve starém Řecku se také setkáváme s výrazem *πρόσωπον*, který měl původně význam divadelní masky. Tento výraz také označoval herce, který při představení nosil masku, kterou si zakrýval tvář. Masky umožňovala, aby bylo slyšet hlas do všech stran, odtud *per-sonare*, znít do všech stran. Pojem *πρόσωπον* nebyl tedy původně myšlen na označení člověka jako takového, tím méně na člověka v eticko-duchovním smyslu, ale

³⁴⁹ Srov. LOMBO, José Angel. La persona humana en Tomás de Aquino: Un estudio histórico y sistemático, s. 31-165. Citováno in LOMBO, José Angel – RUSSO, Francesco. Antropologia filosofica: Una introduzione: Filosofia e Realtà. Seconda edizione riveduta e corretta 2007. Roma: Edusc, 2007, s. 188.

³⁵⁰ Srov. GILSON, É. Lo spirito della filosofia medievale. Brescia: Morcelliana, 1988, Prima Serie, cap. X: Il personalismo cristiano, s. 243-265. Citováno in LOMBO, J. A. – RUSSO, F. Antropologia filosofica, s. 188.

³⁵¹ Srov. PLATÓN, *Repubblica*, In 459 A-462 C. Citováno in LOMBO, J. A. – RUSSO F. Antropologia filosofica, s. 189.

³⁵² Srov. GILSON, E. L'ésprit de la philosophie medievale. Paris: Vrin, I, s. 195-199. Citováno in SPIAZZI, Raimondo. Natura e grazia: Fondamenti dell'antropologia cristiana secondo San Tommaso d'Aquino. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1991, s. 108.

³⁵³ Srov. PLOTINO. *Enneadi*, III, 2, La Provvidenza I, 10-11. Citováno in LOMBO, J. A. – RUSSO, F. Antropologia filosofica, s. 189.

byl spojen s hercem, který používal při divadelní roli masku, aby se představil s jinou, než svou vlastní tváří. Tento význam je přítomný také v latině. Maska dovozovala komunikovat s posluchači, proto též, podle některých názorů, latinsky výraz *personare* pochází od slova *sonus*. Z toho pochází i italské slovo *impersonare*, s českým významem *ztělesnit, zosobnit, hrát roli*. Tím, že ženy nemohly v divadle hrát, maska dovolila hrát také ženskou roli. Ale již stoicko-cynický filozof Epitétos (50–138 po Kr.) v termínu *πρόσωπον* neviděl jen divadelní masku, ale též eticko-antropologický význam, kde hercem je člověk, který si nevybral svou hru, přesto ji musí zahrát dobře, podobný význam najdeme také u Seneky.

V římském právu byl termín *persona* používán pro označení občana, který byl ve společnosti znám a kde mohl sehrát nějakou roli, tato role a důstojnost občana byla spojena s jeho původem, neplatila pro obyčejného, ve společnosti neznámého jedince.³⁵⁴

5.1.2. Vývoj pojmu osoby v průběhu dějin křesťanství

Svatý Klement Alexandrijský (150–215) považoval řeckou filozofii za druhé, i když nekompletní zjevení, neboli za řeku, která se vlévá do Nového Zákona. Takto Sokratova filozofie s výzvou *poznej sám sebe*, Platónovo uznání primátu Dobra, Aristotelovo etické učení a v latinském stojckém prostředí Senekovo hodnocení ctností moudrého, bylo nezbytným základem, na kterém se mohlo dále stavět.³⁵⁵ Přesto předcházející filozofická pojetí osoby nebyla plně dostačující, aby na nich mohlo prvotní křesťanství vhodně založit pojem osoby ve světle zjevení. Změna, kterou s sebou křesťanství přineslo, se totiž netýkala jen spekulativní roviny, ale především roviny sociální a kulturní. Podle názoru některých myslitelů, mělo křesťanství vliv na římské právo, zvláště od doby císaře Konstantina, především co se týkalo postavení otroků.³⁵⁶

Křesťanští myslitelé hledali odpovědi na teoretické otázky, které vyvstávaly z reflexí, které se týkaly zjevení. Snažili se o filozofické vyjádření pravd křesťanské víry, o to, jak vyjádřit, že člověk je stvořen a má synovský vztah k Bohu. Jak filozofic-

³⁵⁴ Srov. ALBANESE, B. *Persona (storia)*. In in *Enciclopedia del Diritto*. Milano: Giuffrè, XXXIII. sv., s. 169-181. Citováno in LOMBO, J. A. – RUSSO, F. *Antropologia filosofica*, s. 188.

³⁵⁵ Srov. GILSON, É. *Lo spirito della filosofia medievale*. Brescia: Morcelliana, 1988, Prima Serie, cap. X: *Il personalismo cristiano*. s. 243. Citováno in LOMBO, J. A. – RUSSO, F. *Antropologia fil.* s. 189-190.

³⁵⁶ Srov. RICCOBONO, S. *Lineamenti della storia delle fonti del diritto romano*. Milano: Giuffrè, 1949, s. 178-190; TALAMANCA, M. (ed.). *Lineamenti di storia del diritto romano*. Milano: Giuffrè, 1989, a. 556-575. Citováno in LOMBO, J. A. – RUSSO, F. *Antropologia filosofica*, s. 191.

ky vyjádřit vtělení druhé božské osoby, jakými termíny vyjádřit, že Bůh se opravdu stal člověkem, jak definovat jedinečnost a jedinnost člověka, v čem spočívá to, že člověk je obrazem a podobou Boha, v čem spočívá důstojnost člověka a na čem se zakládá. Může se hovořit o tom, že Bůh a člověk jsou osoby?

Řehoř Naziánský (329/330–390) a Řehoř z Nyssy (335–395) byli mezi prvními, kteří pojem *πρόσωπον* použili jako ekvivalent *ὑπόστασις* a přestali chápat jeho význam jako divadelní masku. Významný přínos pro rozlišení a zároveň jednotu božských osob mělo dílo sv. Augustina (354–430). V této době se však ještě váhalo s používáním termínu *podstata* jako synonymu *osoba*, proto sv. Augustin píše, že termín *osoba* neoznačuje rod, ale něco jednotlivého a individuálního³⁵⁷ a že každý jednotlivý člověk je *osoba*.³⁵⁸ U sv. Augustina však nenajdeme nějakou definici osoby ani nějakou reflexi, jak by bylo možné analogicky aplikovat termín osoby na Boha a na člověka.³⁵⁹

Nejznámější vyjádření pro označení metafyzického pojmu osoby podal Severino Boëthius (480–526), který přeložil a komentoval díla Platóna a Aristotela. Nebylo by úplně vhodné Boëthiovo vyjádření osoby chápat jako skutečnou definici v moderním a vědeckém smyslu, protože bylo vypracováno na popud teologických diskuzí proti nestoriánům, kteří tvrdili, že v Kristu jsou dvě přirozenosti a dvě osoby, které jsou sjednoceny jen morálně, a proti monofyzitům, následovníkům Eutycha, který měl za to, že v Kristu byla jen jedna, božská přirozenost. Boëthius definoval osobu jako *naturae rationalis individua substantia*,³⁶⁰ *individuální podstata rozumové přirozenosti*. Tato Boëthiova formulace pojmu osoby přesto označuje úplnost existujícího subjektu, to znamená jeho rod a akcidenty, které se k němu vztahují.³⁶¹ Substance neboli podstata, označuje to, co existuje samo o sobě proti akcidentům, které mají existenci v něčem jiném. Tato podstata je individuální, to znamená, že je odlišitelná od jiných existencí stejného druhu a přirozenost znamená esenci, kde existence je tím, čím je a rozumovost

³⁵⁷ „Personae nomine non speciem significari, sed aliquid singulare atque individuum.“ SANT'AGOSTINO. De Trinitate. VII, 6, 11. Cit. in LOMBO, J. A. – RUSSO, F. Antropologia, s. 192.

³⁵⁸ SANT'AGOSTINO, De Trinitate, XV, 7, 11: „Singulus quisque homo [...] una persona.“

³⁵⁹ Srov. TRAPÈ, A., Introduzione: Teologia. In SANT'AGOSTINO. La Trinità. Nuova Biblioteca Agostiniana, IV vol., Roma: Città Nuova, 1987, a. XXXVI-XXXVII, LXII-LXIII. V: LOMBO, J. A. – RUSSO, F., Antropologia filosofica, s. 193.

³⁶⁰ Srov. BOEZIO, S. Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium, ad Joannem Diaconum Ecclesiae Romanae: Caput III, PL 64, 1343. Citováno in LOMBO, J. A. – RUSSO, F. Antropologia filosofica, s. 193.

³⁶¹ Srov. SPAEMANN, Robert. Persone: Sulla differenza tra „qualcosa“ e „qualcuno“. trad. di Allodi. Roma-Bari: Laterza, 2005, s. 31.

znamena schopnost poznávat okolní svět a chápat všeobecné pojmy. Boëthius má zásluhu v tom, že rozlišil a vyjasnil rozdíl mezi pojmem *natura* neboli přirozenost a *persona* neboli osoba. Oba pojmy byly používány nejasně a nebyly rozlišovány. Boëthiova formulace osoby si nečiní nárok na to, aby postihla celou skutečnost, kterou je člověk, přesto může být chápána jako teoretický vrchol, jak je možno pohlížet na člověka, který se nedá postihnout žádnou definicí.³⁶²

Podle svatého Jana Damašského (675–749?) je osobou ten, kdo se projevuje prostřednictvím svého jednání a vlastností a tyto projevy ho odlišují od jiných osob, které mají stejnou přirozenost.³⁶³ Toto vyjádření je zajímavé, protože nám ukazuje, že ani v klasickém myšlení nechyběl personalistický a existencialistický rozměr. Můžeme též připomenout Richarda od sv. Viktora (+1173), který definoval lidskou osobu jako individuální nebo nesdělitelnou existenci rozumové přirozenosti.³⁶⁴ Mezi nejlepší interprety tzv. křesťanského personalismu může být považován sv. Bonaventura (1217–1274), podle kterého osoba v sobě zahrnuje individualitu, jednotu, a díky své specifické formě též určitou důstojnost. Podle Bonaventury, význam a ušlechtilost osoby můžeme hledat ve třetí knize *Exodu: jsem, který jsem*.³⁶⁵ Bonaventura váže personalismus na metafyziku *Exodu*, kde být osobou je znamením bytí v jeho nejvyšším možném stupni dokonalosti, protože zjevení nám v této části Bible otvírá pohled na bytí Boha. My lidé jsme osobami, protože jsme dílo Osoby, máme účast na Osobě Boha a na jeho dokonalosti, na jeho prozřetelnosti, stejně jak máme účast na jeho Bytí.

Tomáš Akvinský (1224/5–1274) přejal Boëthiovu definici osoby, ale sám též definoval osobu jako *subsistens rationale* nebo lépe jako *omne subsistens in natura rationali vel intellectuali*³⁶⁶ neboli každé bytí s rozumovou neboli intelektuální přirozeností. Tyto vlastnosti se mohou připsat i Bohu, kde výraz existence v sobě zahrnuje tři prvky jedince, a to individualitu, přirozenost a podstatu. Tomáš připomíná, že důstojnost každé jednotlivé osoby spočívá v tom, že se jednání přičítá této osobě a ne lidské přirozenos-

³⁶² Srov. LOMBO, J. A. La persona humana en Tomás de Aquino: Un estudio histórico y sistemático. s. 31-165. Citováno in LOMBO, J. A. – RUSSO, F. Antropologia filosofica, s. 194.

³⁶³ Srov. Dialectica. c. 43, PG 94, 613. Citováno in LOMBO, J. A. – RUSSO, F. Antropologia, s. 194.

³⁶⁴ „Rationalis natura individua [vel incommunicabilis] existentia.“ De Trinitate, lib. IV, cap. 23, PL 196, 946. Citováno in LOMBO, J. A. – RUSSO, F. Antropologia filosofica, s. 195.

³⁶⁵ „Ecce, personalis distinctio; Exodi tertio: Ego sum qui sum.“ Commentarius in Evangelium S. Joannis, VIII, 38. Citováno in LOMBO, J. A. – RUSSO, F. Antropologia filosofica, s. 195.

³⁶⁶ Srov. D' AQUINO, T. Summa contra Gentiles. IV, c. 35; též: Summa Theologiae. III, q. 2, a. 2. Citováno in LOMBO, J. A. – RUSSO, F. Antropologia filosofica, s. 195.

ti.³⁶⁷ Tomáš Akvinský člověka umístil na vrchol stvořené přírody, *persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in natura rationali*.³⁶⁸ Jedinec vlastní nesdělitelnou identitu, tato nesdělitelnost se též může vyjádřit jako autonomie. Každý člověk má v sobě princip, kterým je tvořen a který ho označuje jako jedinečnou osobu.

Na závěr tohoto pohledu do dějin vývoje chápání lidské osoby můžeme říci, že bylo nutné, aby došlo ke zjevení Boha a druhé osoby v Ježíši Kristu, protože Kristus se též projevil jako jedinec a s ním skutečná hodnota člověka. Takto bylo též možno dojít také k ujištění se ohledně nesmrtnosti každého jednotlivého člověka a k tomu, že každý jednotlivý člověk existuje v lidské přirozenosti jako duše a tělo, které jsou spojeny a toto spojení má trvat, kromě dočasného oddělení, též po smrti. Pokud ovšem došlo k ujištění se o nesmrtnosti duše a věčném životě člověka, bylo též možno uvažovat o důležitosti každého člověka před Bohem.³⁶⁹ V křesťanském myšlení má člověk hodnotu především jako jednatel, jako osoba, protože jako takový je Bohem stvořen a milován. Každý jednotlivý člověk se může ke svému Tvůrci obracet ve své osobě. Od této chvíle již není možno, aby filozofie člověka odhlížela od pojmu osoby. Člověk je veden Bohem nejen jako lidský rod, ale též jako jednatel. Každý jednotlivý člověk je vybaven inteligencí a svědomím, každý jednotlivý člověk dokáže rozlišovat mezi dobrem a zlem, jednat sám ze sebe, být svobodný a být autorem svých činů a poznávat svůj úkol v celku.³⁷⁰ Bůh pečuje o každého člověka pro něho samotného, protože je určen k nesmrtnosti. Člověk jako osoba převyšuje dokonalost a úděl všech ostatních stvořených věcí na zemi. Je schopen se rozhodovat, je schopen být svobodný od všeho, co ho činí nesvobodným, je schopen se pozvednout ke svému Tvůrci jako osoba, která je po-

³⁶⁷ Srov. D'AQUINO, T. *Summa Th.* III, q. 2, a. 2. Citováno in LOMBO, J. A. – RUSSO, F. *Antropologia filosofica*, s. 196.

³⁶⁸ Srov. D'AQUINO, T. *Summa Th.* I, q. 29, a. 3. In FRATTALLONE, R. *Persona e atto umano*. Citováno in *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*. ed. COMPAGNONI, Francesco – PIANA, Giannino – PRIVITERA, Salvatore. Milano: Edizioni Paoline s.r.l., Cinisello Balsamo, 1990, s. 937.

³⁶⁹ Např. Tomáš Akvinský v *Summa Theologiae* píše, že ve věcech, které podléhají zkáze není nic trvalého a stálého, kromě druhu, proto tady jde o dobro a zachování tohoto druhu. Ale neporušitelné podstaty mají stálé trvání. Nešetřívá tady stále jen druh, ale též jednatel a proto též jednatel má cenu. Proto člověk, který má sice porušitelné tělo, ale neporušitelnou duši je v centru zájmu Boha a tak množství jednotlivých lidí je v centru zájmu Boha, který je stvořitelem každé jednotlivé duše. Srov. *Summa theologiae*, I, q. 98, a. 1 in c. e ad 2.

³⁷⁰ Srov. D'AQUINO, T. *Contra gentiles* III, c. 113 Citováno in SPIAZZI, R. *Natura e grazia: Fondamenti dell'antropologia cristiana secondo San Tommaso d'Aquino*. Bologna: Edizioni: Studio Domenicano, 1991, s. 116.

volána k nesmrtelnosti.³⁷¹ Pokud má člověk jako jednotlivá osoba cenu v očích svého Tvůrce, pak má cenu i ve společnosti a celém vesmíru.

5.2. Jak chápat člověka jako osobu?

Každý z nás chápe sám sebe jako určitou podstatu, která má určitou stálost. Prožíváme bezprostřední zkušenost v tom, že si přivlastňujeme všechny činnosti, které konáme a chápeme je jako něco vlastního, ale při tom jako něco, co se od nás liší, protože se prožíváme jako původci tohoto svého jednání. Nejenže ve svém vědomí poznáváme, že jsme odlišní od toho, co konáme, ale v průběhu svého života každý z nás prožívá své já v první osobě, jako identický a nerozdělitelný jedinec. Každý z nás totiž říká ve své osobě, já vidím, já slyším, jsem to já, který jsem dokončil studia.

Přesto se v současném filozofickém myšlení setkáváme s otázkou, zda tato podstata neboli substancialita člověka je skutečně stabilní a trvalá, ze které pramení veškerá činnost, jak jsme právě popsali nebo zda naopak, existence člověka spočívá v čisté aktivitě, která se mění, neboli modifikuje. Tato otázka dělí filozofy do dvou velkých skupin. Jedna skupina filozofů zastává substancialitu člověka, tuto linii myšlení budeme označovat *založenou na podstatě*, nebo též *personalistickou* linií. Druhá skupina filozofů substancialitu člověka popírá a zastává funkcionalisticko-aktualistické pojetí člověka. Pro zjednodušení budeme dále tuto teorii označovat jako *funkcionalistickou*.

Takto v současné době stojíme před určitým dvojitým pohledem na člověka, a dvojitým chápáním osoby. Můžeme přímo říci, že stojíme před antropologickým dualismem. Na jedné straně jde o bytí, které je založeno na podstatě, kde můžeme, mezi jiným, hovořit též o ontologickém personalismu a na druhé straně jde o funkcionalistické chápání člověka a osoby.³⁷² Toto funkcionalistické pojetí se vyvinulo z intuice, která vychází z vnitřní lidské dynamiky, která má potenciálně nekonečné možnosti, aniž by byly vázány na podstatu. Nejdříve se blíže seznámíme s funkcionalistickým pojetím osoby a následně s personalistickým pojetím. Pak budeme zkoumat, jakou roli v nich sehrává lidské embryo.

³⁷¹ Srov. D'AQUINO, T. Contra gentiles III, c. 112: „Disponuntur igitur a Deo intellectuales creaturae quasi propter se procuratae, creaturae vero aliae quasi ad rationales creaturas ordinatae.“ Citováno in SPIAZZI, R. Natura e grazia, s. 116-117.

³⁷² Srov. POSSENTI, V. La bioetica alla ricerca dei principi: la persona. In Medicina e Morale 1992, 6, s. 1075-1096.

5.2.1. Funkcionalistické pojetí člověka

Ve třetí kapitole jsme krátce zmínili, že sekulární linie myšlení se, mezi jiným, vyznačuje funkcionalistickým pojetím osoby. Zatímco ontologický personalismus, jak je prezentován tomismem a církví, chápe každého jednotlivého člověka na základě jeho lidské rozumové přirozenosti jako osobu, pak funkcionalistické pojetí³⁷³ pohlíží na člověka jako na souhrn všech jeho aktů a funkcí. Člověk tady není chápán jako subjekt, ze kterého by tyto akty a funkce vycházely. To, co vytváří člověka, je uskutečňování životního programu. Člověk se stále vytváří. Moje já, osoba, není ta, která je, ale která se vytváří. Člověk si musí život získávat, protože je čistou aktualitou. Člověk má své bytí výhradně ve svobodném naplňování svých aktů. Osoba nemůže být chápána jako podstata ani jako objektivní podstatné bytí, ale jako strukturovaný řád činností, který sám sebe neustále realizuje. Je tady odmítána podstata neboli substance, jako konkretizující prvek, který činí věc tím, čím je. Zastánci funkcionalistického pojetí totiž chápou podstatu, substancialitu člověka jako nehybnou a statickou, zatímco člověk je podle jejich přesvědčení dynamismus, nekonečná schopnost uskutečňování se, aniž by byl vázán na nějakou podstatu.

Někteří myslitelé od poloviny 19. stol. a v průběhu celého 20. stol. totiž začali chápat člověka ne pod objektivním pohledem, ale historicky. Můžeme tady jmenovat Wilhelma Dilthey,³⁷⁴ Heinricha Rickerta,³⁷⁵ José Ortega y Gasseta,³⁷⁶ Martina Heideggera³⁷⁷ a Jeana-Paula Sartra.³⁷⁸ Tito myslitelé vycházeli ze zřetelného rozlišení mezi fyzikálním časem a historií člověka a došli k tomu, že začali pohlížet na člověka jako na čisté *stá-*

³⁷³ V různých zemích je názor zastánců, kteří popírají substancialitu člověka, označován různě, např. v Německu je označován jako *aktualistická teorie*, ve Francii jako *psychologický fenomenismus*, v Anglii jako *nauka asociace*. Tento názor již měl zastánce v empiristické filozofii, především sem patří Hume, potom Stuart Mill, Taine, W. James, a zakofenil se v existencialistické filozofii. Srov. LUCAS LUCAS, Ramón. *L'uomo spirito incarnato: Compendio di filosofia dell'uomo*. Milano: Edizioni San Paolo s. r. l., 1993, terza edizione 2007, Cinisello Balsamo, 2007, s. 244.

³⁷⁴ Srov. DILTHEY, W. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. In *Gesammelte Schriften*. VII. sv., Leipzig: Teubner, 1957, s. 276. Citováno in LUCAS LUCAS, R. *Orizzonte verticale: Senso e significato della persona umana*. Milano: Edizioni San Paolo, s.r.l., 2007, seconda edizione 2011, s. 152.

³⁷⁵ Srov. RICKER. *Senso e significato della persona umana*. Edizioni San Paolo, s.r.l., 2007, seconda edizione 2011. *System der Philosophie*. Tübingen: Mohr, 1921; ID. *Der Gegendand der Erkenntnis*. Tübingen, Mohr, 1915. Citováno in LUCAS LUCAS, R. *Orizzonte verticale*, s. 152.

³⁷⁶ Srov. ORTEGA Y GASSET, J. *Historia como sistema*. VI. sv., Madrid: Alianza Editorial Revista de Occidente, 1983. Citováno in LUCAS LUCAS, R. *Orizzonte verticale*, s. 152.

³⁷⁷ Srov. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. In *Gesamtausgabe*. II. sv., Frankfurt: Klostermann, 1977. Citováno in LUCAS LUCAS, R. *Orizzonte verticale*, s. 152.

³⁷⁸ Srov. SARTRE, J. P. *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1993. Citováno in LUCAS LUCAS, R. *Orizzonte verticale*, s. 152.

vání se. V německém prostředí se začal používat termín *Geschichtlichkeit*, podstata člověka je jeho dějinnost. José Ortega y Gasset tuto historizující antropologii shrnul takto: „Člověk je poutník, skutečný imigrant. Nemá smysl klást limity tomu, co je člověk schopen dělat...člověk nemá přirozenost, má dějiny. To, co je přirozenost pro věci, jsou dějiny pro člověka...*Deus cui hoc est natura quod fecerit esse*...také člověk nemá jinou přirozenost, než jakou si vytvoří.“³⁷⁹ Původní bytí člověka je svoboda, je to bytí, které vytváří samo sebe, jeho vlastní strukturou je dějinnost. Člověk je drama, vytváření sebe sama. Člověk je gerundium, ne participium, je *faciendum*, ne *factum*.³⁸⁰ Ortega y Gasset v linii tohoto dějinného myšlení nahrazuje termín *být*, *existovat* termínem *žít* a píše: „Jelikož termín *být* je definitivně zatížen tradičním statickým významem, je vhodné se od něho osvobodit. Člověk *není*, *neexistuje*, ale vytváří se tímto a tímto jiným...Toto vytváření se je to, co nazýváme životem. Již neříkáme, že člověk je, ale že žije.“³⁸¹ „Kdo chce pochopit člověka, který je skutečnost *in via*, který je svou podstatou poutníkem, musí odhodit statické pojmy a přemýšlet v pojmech dynamických.“³⁸² Člověk je „nekonečně plastickou bytostí, se kterou můžeme dělat, co chceme. Protože sám ze sebe není ničím, je potenci být vším. Bytí člověka není podstata, která se náhodně mění, naopak, jeho *podstata* je proměna, je bytím, které nemá podstatu.“³⁸³

Podobně již dříve např. Kelsen popisoval zrušení podstaty a její proměnu na funkci tak, že „čistá právní nauka uznávala pojem osoby jako podstaty, jako nositele eticko-politických postulátů, např. svobody a vlastnictví a proto tento pojem zrušila. Jako v duchu kantovské filozofie, celá podstata je redukována na funkci. Na to ve své knize poukázal Cassier v období, kdy ještě byl jedním z nejlepších zastánců Kantovy filozofie.“³⁸⁴ Ve známé diskuzi Davos v roce 1929 mezi Heideggrem a Cassierem, prohlásil

³⁷⁹ Srov. ORTEGA Y GASSET, J. *Historia como sistema*, s. 41. Citováno in LUCAS LUCAS, R. *Orizzonte verticale*, s. 153.

³⁸⁰ Srov. ORTEGA Y GASSET, J. *Historia como sistema*, s. 33. Citováno in LUCAS LUCAS, R. *Orizzonte verticale*, s. 153.

³⁸¹ Srov. ORTEGA Y GASSET, J. *Historia como sistema*, s. 39. Citováno in LUCAS LUCAS, R. *Orizzonte verticale*, s. 153.

³⁸² Srov. ORTEGA Y GASSET, J. *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia*. In *Obras completas*. V. sv., Madrid: Alianza Editorial – Revista de Occidente, 1983. s. 540. Citováno in LUCAS LUCAS, R. *Orizzonte verticale*, s. 153.

³⁸³ Srov. ORTEGA Y GASSET, J. *Historia como sistema*, s. 34. Citováno in LUCAS LUCAS, R. *Orizzonte verticale*, s. 153.

³⁸⁴ Z jednoho dopisu Hanse Kelsena Renatu Trevesovi, 3. srpna 1933, nyní in KELSEN, H. – TREVES, R. *Formalismo giuridico e realtà sociale*. Ed STANLEY, L. – PAULSIN, Napoli: ESI, 1992, s. 216. Citováno in POSSENTI, V. *La bioetica alla ricerca dei principi: la persona*. In *Medicina e Morale*:

Cassier, že bytí nové metafyziky již není bytí substance, ale bytí, které vychází z množství významů a funkčních tendencí.³⁸⁵

Z výše uvedeného můžeme udělat závěr, že pro funkcionalistické filozofy je bytí člověka jeho existence, jeho život, a jelikož život je vytváření, tak i člověk je vytváření. Život se musí realizovat. Člověk nemá bytí, které je trvalé, ale jeho bytí se musí neustále vytvářet. Člověk je někdo, kdo se realizuje, kdo existuje v procesu realizace, kdo nemá stálou existenci, ale stále se vytváří, při tom má svobodu, není determinován, může se rozhodovat, ne jednou pro vždy, ale v každé chvíli. Jinými slovy, člověk se neustále rozhoduje, co bude, ne v tom smyslu, jak přemýšlela scholastika, *in actu secundo*, ale *in actu primo*, protože zde nejde o to, mít něco na práci, ale o *vytváření sama sebe*.³⁸⁶ Takovému metafyzické vytváření sebe sama můžeme nazvat *ontodeterminací*. Člověk je bytí, které vytváří samo sebe, své bytí. Tento postoj tradiční ontologie označuje jako *causa sui*. Onto-determinace je rozvíjení důsledků, které jsou implicitně obsaženy ve funkcionalistické antropologii. „Je známo,“ píše José Ortega y Gasset, „že antropologie po Descartovi zastávala názor primátu jednání nad bytím, tímto dospěla k popření existence předem dané lidské přirozenosti a došla k pohledu na člověka jako na bytost, která vytváří svou vlastní existenci prostřednictvím procesu ontodeterminace, který spadá v jedno se sebevytvářením člověka. Jde takto o *gerundium* a ne o *participium: faciendum* ale ne o *factum*.“³⁸⁷ Co je vlastní člověku, co tvoří bytí člověka, není přirozenost, kterou disponuje, ale jeho vlastní dramatické sebevytváření. Člověk vytváří sám sebe a kromě sebevytváření nemá jiné bytí. V podstatě se může říci, že se tady ztotožňuje řád bytí s řádem jednání a první se úplně rozpustí do druhého a to takovým způsobem, že podstata již není označována za existenci, která je původcem svého jednání, ale jde o funkcionalisticko-aktualistickou procesualitu, ve které se podle různých škol klade důraz na různé funkce v oblasti jednání, např. na sebeuvědomění, na vztahy, atd. Je zrušen rozdíl mezi podstatou/existencí a její funkcí a jedinec je vykládán jako funkční ak-

Rivista internazionale bimetale di Bioetica. Roma: Università Cattolica del Sacro Cuore: Facoltà di Medicina e Chirurgia „Agostino Gemelli,“ 1992/6, s. 1075-1096, 1084.

³⁸⁵ Text diskuze v Davosu je v dodatku knihy: HEIDEGGER, M. Kant e il problema della metafisica. Roma-Bari: Laterza, 1985, s. 234. Citováno in POSSENTI, V. La bioetica alla ricerca dei principi: la persona. In Medicina e Morale, 1992/6, s. 1084.

³⁸⁶ Srov. ORTEGA Y GASSET, J. Historia como sistema, 1983, VI. sv., s. 34; SCHELER, M. Die Stellung des Menschen im Kosmos (trad. It. s. 189); SARTRE, J. P. L'être et néant, parte IV, 1, s. 508-642 (trad. It. s. 526-668); HEIDEGGER, M. Sein und Zeit, §§ 72-77, s. 492-533 (trad. It. s. 447-482). Citováno in LUCAS LUCAS, R. L'uomo spirito incarnato, s. 245.

³⁸⁷ Srov. ORTEGA Y GASSET, J. Historia como sistema, VI. sv., s. 33.

tualita, která se vyjadřuje souhrnem aktů, ne jako první akt bytí substance. Naopak, filozofie bytí zastává, že řád jednání závisí na bytí, *operatio sequitur esse*, takovým způsobem, že bytí je nezbytnou podmínkou pro jednání, ale při tom oba řády u existencí, které jsou konečné, zůstanou odlišeny. Existence, které jsou konečné, se nikdy neztotožňují se svým jednáním, jen čistý Akt ztotožňuje své bytí se svým jednáním.³⁸⁸

5.2.2. Osoba podle funkcionalistického pojetí

Podle funkcionalistického pojetí je termín *osoba* abstraktním pojmem. Ne každý člověk je tady hned samozřejmě jako osoba chápán. Stávání se osobou je totiž proces, aby někdo byl považován za osobu, musí už mít určité vlastnosti. Zastánci tohoto pojetí formulují různé definice nebo teorie osoby, ve kterých požadují některé vlastnosti, které by měl někdo mít, aby byl za osobu považován. Proto se tady setkáváme s různými definicemi, ve kterých jsou požadovány různé vlastnosti.³⁸⁹ Takto se do definice osoby mohou vejít také některá zvířata, protože splňují požadavky definice nebo mají požadované vlastnosti a z definice jsou vyžazeni někteří lidé, kteří ještě tyto požadavky nesplňují nebo již je nesplňují. Jde především lidská embrya, lidské plody, novorozence, malé děti, mentálně postižené lidi, těžce hendikepované a lidi ve stavu kómatu, kteří požadované vlastnosti nemají. Takto můžeme říci, že termín osoba se neztotožňuje s člověkem, ale jen s tím jedincem, který má určité požadované schopnosti nebo vlastnosti, aniž by se přihlíželo na jeho ontologickou přirozenost, to znamená, že může, ale také nemusí jít o jedince rodu *Homo sapiens*.

³⁸⁸ Srov. POSSENTI, V. La bioetica alla ricerca dei principi: la persona. In *Medicina e Morale* 1992/6, s. 1075-1096.

³⁸⁹ U funkcionalistické linie myšlení máme možnost pozorovat, že embryo ještě není chápáno jako osoba, a proto se mu nemusí poskytovat respekt, který náleží osobě. Jen osoba v plném slova smyslu, totiž jedinec, který je schopen vyjádřit vlastní zájmy, kdo je schopen myslet, a hodnotit, zasluhuje respekt osoby. V linii tohoto myšlení *utilitaristicky* laděné funkcionalistické teorie dovolují ukončení života embryí, která ještě nemají pocity, ale dovolují též ukončení života i těch, u kterých už došlo k rozvoji pocitů, s tím, že nemají právo na život, protože nejsou osobami, ale mají právo zbytečně netrpět. Zastánci *racionalisticky* laděných funkcionalistických teorií, kteří zdůrazňují význam racionálních funkcí, přiznávají osobám ve vlastním slova smyslu možnost svobodně rozhodovat o tom, jaký význam embryím dají, a to podle okolnosti, zda se vůči nim zachovají se sympatií nebo zda k nim budou přistupovat jako k bližním, kterým je možno prokazovat dobro. Ovšem za jistých okolností, např. když jde o pokusy na embryích nebo o asistovanou reprodukci, kdy dochází k ukončení života mnoha embryí, se dává přednost těmto praktikám. Zase jiní zastánci sice nepřiznávají embryu statut osoby, přesto mají za to, že se mu musí poskytnout péče a ochrana, protože embryo je náš bližní a má v sobě všechny potenciality, aby se z něho jednou stal dospělý člověk. Tato pozice je zastávána těmi, kteří přikládají životu vysokou hodnotu, a přesto, že si nejsou jisti, zda embryo je osoba nebo mu statut osoby nepřiznávají, mají za to, že se má k němu přistupovat s respektem.

Funkcionalistická antropologie vyžaduje, aby životní proces měl kapacitu vykonávat požadované vyšší funkce, ale ne, aby je projevoval nepřetržitě. Mohou se vést diskuze o tom, která z vyšších funkcí je nejvhodnější a kdy se formuje požadovaná schopnost. Ale v každém případě je zapotřebí formovaná a aktivní mozková kůra, aby někdo projevoval požadované symbolické činnosti. Osoba v anestezii nebo v kómatu nebo pod vlivem alkoholu nebo dítě tyto schopnosti má, i když není schopna je v dané chvíli projevovat. Embryo naopak tyto schopnosti nemá, protože u něho ještě nejsou vyvinuty podmínky pro dané schopnosti.³⁹⁰

Termín osoba se tady nepoužívá pro označení existující skutečnosti, kterou je člověk, ale zkouší se tady na člověka aplikovat předem stanovená určitá definice. To vede k tomu, že pojem osoby je oddělen od člověka. Osoba se neztotožňuje s člověkem, ale jen s existencí, která vykazuje určité, v definici osoby požadované vlastnosti. Na druhou stranu zase musíme přiznat, že pokud zastánci sekulárních etik definují osobu, znamená to, že všichni požadují jako nezbytnou podmínku projevování různých funkcí *in actu*, protože to by znamenalo, že také ten, kdo spí, přestává být osobou, což je zjevně nesmyslné.

5.2.3. Funkcionalistické teorie osoby a lidské embryo

V linii funkcionalistického myšlení existuje velká škála teorií a definic osoby, které kladou různé akcenty na různé požadované vlastnosti. Podle toho zda určitý člověk v průběhu svého života požadované vlastnosti má, je považován za osobu, pokud je nemá, za osobu považován není. Jenže lidské embryo požadované vlastnosti ještě nemá. Pokud lidské embryo není osobou, ukončení jeho života není hodnoceno jako vražda.

5.2.3.1. Některé teorie nebo definice osoby kladou důraz na individualitu

Na individualitu kladou důraz zastánci, kteří ztotožňují pojem lidské individuality s osobou. Embryo z morfologického hlediska není podle nich individuum od doby oplodnění až do doby, než se objeví některé vlastnosti. Uvádíme několik teorií, které tyto lidé zastávají: 1. *Teorie karyogamie*, podle které je lidské embryo individuum až od doby rekombinace dvou dědičných výbav, otce a matky, na novou genetickou výbavu

³⁹⁰ Srov. FLAMIGNI, Carlo – MORI, Maurizio. La legge sulla procreazione medicalmente assistita: Paradigmi e conforto. Milano: Gruppo editoriale il Saggiatore S.p.A., 2005, s. 108.

embrya. K tomu dochází za dvacet jedna až dvacet dva hod. od oplodnění.³⁹¹ 2. Podle *teorie možnosti vzniku dvojčat* je embryo individuuum až od doby, kdy zanikne totipotence a pluripotence embryonálních buněk. Podle některých zastánců k tomu dochází až od sedmého dne od oplodnění, podle jiných zastánců až od čtrnáctého dne od oplodnění.³⁹² 3. Podle *teorie nidace* je embryo považováno za individuuum až od doby uhnízdění na děložní stěnu matky. Uhnízdění je dokončeno kolem čtrnáctého dne od oplodnění.³⁹³ 4. Podle *teorie vzniku primitivního proužku* je embryo považováno za individuuum až od doby diferenciacie tří embryonálních listů, endodermu, mesodermu a ektodermu. K tomu dochází kolem čtrnáctého dne od oplodnění. Je to doba, kdy se objeví tzv. *primitivní proužek*. Od této chvíle je již možno rozlišit buňky, ze kterých se vytvoří embryo a buňky, ze kterých vznikne placenta. Od této doby se může začít vyvíjet embryo jako individuuum.³⁹⁴ Na tyto teorie můžeme namítnout, že je pravda, že pokud není uznána individuální existence, není možná existence osobní, ale jak ještě uvidíme, přesto, že zastánci těchto teorií přiznají některému člověku individualitu, neznamena to, že je mu samozřejmě vždy přiznán statut osoby. Funkcionalistické pojetí osoby odděluje *být člověkem* a *být osobou*.

5.2.3.2. Teorie, které kladou důraz na některé další biologické a psychosociální vlastnosti

Některé z teorií osoby kladou důraz na aktivitu centrálního nervového systému. Podle těchto teorií začíná být embryo osobou asi za osm týdnů od oplodnění. Jde o dobu, kdy začíná aktivita mozku.³⁹⁵ Některé definice vyžadují, aby plod již měl lidskou

³⁹¹ Srov. DAWSON, K. Fertilization and moral status: a scientific perspective. In SINGER, P. et al. (ed.), *Embryo experimentation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990, s. 43-52.

³⁹² Srov. RUFF, W. Individualität und Personalität im embryonalen Werden. Die Frage nach dem Zeitpunkt der Geistbeseelung. In *Theologie und Philosophie*, 1970, 45, 25-49.

³⁹³ Srov. FORD, N. M. When did I begin? Conception of the human individual in history, philosophy and science. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

³⁹⁴ Srov. MCLAREN, A. Prelude to embryogenesis In Ciba Foundation. *Human embryo research: yes or no?* London: Tavistock, 1986, s. 5-23. McLaren píše, že chvíle, od které ona sama začala existovat jako úplný lidský jedinec, bylo ve stádiu vzniku primitivního proužku, kdy se formuje embryo. Embryo od doby oplodnění až do doby objevení se primitivního proužku podle ní má odlišnou existenci, proto McLaren pro tuto ještě neurčitou existenci navrhl označení *pre-embryo*, které ještě nezasluhuje naši plnou ochranu. Tuto teorii zastával také Grobstein, podle něho je *pre-embryo* biologicky odlišné od vajíčka a od embrya v pokročilejším stádiu. *Pre-embryo* je individuuum geneticky, ale ne morfologicky. Srov. GROBSTEIN, C. Biological characteristic of the preembryo. In *Ann N Y Acad Science*, 1988, 541, 346-348; Podobné názory vyslovil FORD, N. M. When did I begin? 1988.

³⁹⁵ Srov. GOLDBERING, J. M. The brain-life theory: towards a consistent biological definition of humaneness. In *Journal of Medical Ethics*, 1985, 11, 198-204; DONCEEL, J. F. Immediate animation and delayed hominization. In *Theological studies* 1970, 31, s. 76-106. Donceel píše, že neví, kdy je duše vlita

podobu. Podle těchto teorií osoba začíná existovat až od sedmého měsíce těhotenství, kdy plod již má lidskou morfologii.³⁹⁶ Jiné teorie vyžadují, aby jedinec byl již schopen pociťovat příjemné vjemy a bolest.³⁹⁷

Pokud jde o psychosociální vlastnosti, pak některé teorie požadují jen jednu vlastnost, jiné více vlastností. Teorie, které vyžadují jednu vlastnost: 1. *Teorie racionality*: osoba začíná a končí existovat ve chvíli, kdy člověk získá nebo ztrácí schopnost racionálně jednat. Jedinec je člověkem, ale ne osobou.³⁹⁸ 2. *Teorie vztahů*: začátek a konec existence osoby závisí na schopnosti získat schopnost vztahů nebo na ztrátě schopnosti vztahů. Začátek schopnosti navázat vztah se podle těchto zastánců shoduje s uhnížděním embrya na stěnu dělohy matky, která tak s dítětem naváže dialog.³⁹⁹ Ztráta schopnosti vztahů se shoduje s dobou ukončení činnosti mozkové kůry, jak k tomu dochází v perzistentním vegetativním stavu, kde ale zůstává aktivní mozkový kmen.⁴⁰⁰ 3. *Teorie uznání ekvivalence*: tato teorie má behavioristický podklad. Zda je někdo osobou, se hodnotí podle toho, zda se chová jako člověk. Embryo se však jako člověk nechová.⁴⁰¹ 4. *Úmysl mít dítě*: tato teorie podřazuje statut embrya tomu, zda si právě rodiče přejí mít dítě nebo ne, pokud si nepřejí, pak není chtěno a není považováno za lidskou osobu.⁴⁰²

Teorie, které vyžadují více vlastností: 1. Někteří autoři požadují schopnost sebekontroly, vnímání času, vnímání minulosti a budoucnosti, schopnost navazovat vztahy, schopnost komunikace a zájem. Pokud člověk tyto vlastnosti nemá, není osobou.⁴⁰³ 2.

do těla, ale že si je jistý, že v průběhu prvních týdnů těhotenství nejde o lidskou osobu. Minimum, které se vyžaduje, aby se mohla připustit přítomnost duše, je disponibilita těchto orgánů: smysly, nervový systém, mozek a zvláště mozková kůra.

³⁹⁶ Srov. GOODMAN, M. F. What is a person? Humana Press, Clifton N. J., 1988.

³⁹⁷ Srov. SINGER, P. Etica Pratica. Napoli: Liguori, 1989.

³⁹⁸ Srov. TOOLEY, M. Abortion and infanticide. In Philosophy and Public Affairs 1972, 2, 37-65; Např. Bauzola píše, že co nemá vědomí sama sebe, ať je to cokoliv, nemůže si uvědomit, že je zlikvidováno a proto nemůže trpět, když je zničeno. Embryo nemá schopnost vědomí. Plod má vědomí, ale nemá sebeuvědomění, proč se tedy zneklidňovat, když jim ukončíme život? Srov. BAUSOLA, A. Premessa. Srov. SGRECCIA, E. Il dono della vita. Milano: Vita e Pensiero, 1987, s. 45-49.

³⁹⁹ Srov. DI MENNA, R. Umanizzazione e animazione del concepito umano: In Autori vari: Scienza e origine della vita. Roma: Orizzonte Medico, 1980, s. 36-72.

⁴⁰⁰ Srov. VEATCH, R. Death, dying and the biological revolution: our last quest for responsibility. New Haven: Yale University Press, 1976.

⁴⁰¹ Srov. RIBES, B. Pour une réforme de la législation française relative à l'avortement. In Etudes 1973, 1, 66-69.

⁴⁰² Srov. QUELQUEJEU, B. La volonté de procréer. Réflexion philosophique. In Lumière et Vie 1982; agosto-ottobre: 63.

⁴⁰³ Srov. SINGER, P. Etica Pratica. Napoli: Liguori, 1989. Na str. 102 Singer píše, že „jestliže hodnota života závisí na tom, že je někdo osobou, pak je zapotřebí odmítnout teorii, že život členů našeho

Teorie, které vyžadují racionalitu, vědomí, sebeuvědomění, schopnost jednat s druhými jako s osobami, schopnost verbálně komunikovat.⁴⁰⁴ 3. Teorie, podle kterých jsou osobami jen ti jedinci, kteří jsou schopni v morální komunitě spolupracovat s jinými osobami.⁴⁰⁵

Zastánci funkcionalistické linie, na výtku, že požadují, aby jedinec vlastnil určité schopnosti, odpovídají, že je spravedlivé jednat stejně se sobě rovnými, ale je nespravedlivé jednat stejně s těmi, kteří si rovni nejsou. To podle nich ale neznamená, že když embryo popřou statut osoby, že by mu popřeli i určitou míru ochrany. Embryo ve svém postupném vývoji není úplně vyřazeno z jejich morální a právní ochrany, i když se jedná o soubor buněk, které v žádném případě nejsou schopny zakoušet pocity. Tito zastánci přece jenom uznávají, že se jedná o materiál, ze kterého se přirozenou cestou, pokud vše bude příznivě probíhat, může vyvinout člověk. Jistě že zaručí odlišnou ochranu plodu v pokročilém stádiu vývoje, než jaká se může zajistit buněčnému materiálu v první fázi vývoje, který není schopen nic pociťovat a u kterého ještě úplně schází mozková struktura.⁴⁰⁶

5.2.3.3. Rozlišení mezi pouhým člověkem a osobou

Již jsme zmínili, že ve funkcionalistickém pojetí osoby se nekryje pojem osoby s člověkem. Tuto skutečnost názorně ukážeme na přístupu Mary Anne Warren,⁴⁰⁷ která

lidského rodu má větší cenu než život jiných živočišných druhů. Některé existence, které náležejí k jinému rodu, než našemu, jsou osoby, někteří lidé osobami nejsou. Žádné objektivní hodnocení nemůže přivlastnit lidem, kteří nejsou osobami, větší hodnotu, než existencím jiných druhů, které osobami jsou, např. opice. Naopak, máme velice silné důvody pro to, abychom přiznali větší hodnotu života osobám než těm, kteří osobami nejsou. Takto se zdá, že je závažnější zabít např. šimpanze než těžce poškozeného člověka, který není osobou.“

⁴⁰⁴ Srov. DENNET in GOODMAN, M. F. What is a person? Clifton N. J.: Humana Press, 1988, (Dennet na str. 146); podobně: FEINBERG, J. The problem of abortion. Belmont: Calif.: Wadsworth, 1984. Citováno in DI PIETRO, M. L. – SGRECCIA, E. Procreazione assistita e fec. artificiale, s. 140-144.

⁴⁰⁵ Srov. ENGELHARDT, H. T. Jr. Manuale di Bioetica. Milano: Il Saggiatore, 1991. Engelhardt na str. 124 píše, že „Ne všichni lidé jsou osobami, lidské plody, malé děti, těžce mentálně postižení a lidé v kómatu, u kterých není naděje na uzdravení, nejsou osobami. Jsou členy lidského rodu, ale nemají status *in se* a *per se* v morální komunitě, nejsou primárními účastníky morálních zájmů, jen osoby mají tento status.“

⁴⁰⁶ Srov. LECALDANO, Eugenio. Bioetica: Le scelte morali, s. 235.

⁴⁰⁷ Mary Anne Warren, baronka, oxfordská filozofka, předsedkyně komise Warnock (Report of the Committee of Enquiry into Human Fertilisation and Embryology). Činnost komise trvala zhruba dva roky a její výsledky byly zveřejněny v roce 1984. Komise ustanovena britským parlamentem měla následující cíle: 1. zhodnotit současný vývoj medicíny a věd souvisejících s embryologií a lidským rozmnožováním; 2. s ohledem na etické, sociální a právní důsledky tohoto vývoje posoudit návrhy možných postojů a ochrany; 3. poskytnout příslušná doporučení. Ve zprávě Warnock mimo jiné nalezneme velmi jasně tvrzení: „lidské embryo nelze chápat jako lidskou osobu, ani jako potenciální osobu: jedná se jednoduše o

píše, že všichni lidé náleží rodu *Homo sapiens*, ale ne všichni jsou osobami. Všichni zasluhují náš respekt, ale osoby mají práva, která musí být respektována, včetně práva na život. Warren ve svých člancích *The Personhood Argument in Favor of Abortion* a v *On The Moral and Legal Status of Abortion* uvádí pět vlastností, které musí člověk vlastnit, aby byl osobou. Ovšem ne všichni musí všech pět vlastností mít, ale pokud není alespoň některá vlastnost přítomna, pak jedinec osobou není.

Osoba musí mít *vědomí*, které se týká jak vnějších záležitostí tak vědomí sebe a zvláště schopnosti pociťovat bolest (Warren 1973, s. 263). Kdo tuto schopnost nemá, není osobou. Osoba musí mít *rozum*, schopnost myslet. Musí mít rozvinutou kapacitu řešit nové a relativně komplexní problémy (Warren 1973, s. 263). Potenciální osoba tuto schopnost nemá. Osoba má schopnost *sama se rozhodovat*, motivovat, nezávisle na vnějších činitelích (Warren 1973, s. 263). Potenciální osoba tuto schopnost nemá. Osoba vlastní schopnost alespoň nějakou formu *komunikace* (Warren, 1973, s. 263). Potenciální osoba má jen malou nebo prakticky žádnou schopnost komunikovat. Pátou vlastností je *sebeuvědomění*. Toto potenciální osobě také chybí.

Warren připouští, že by stačilo, kdyby jedinec měl první nebo druhou vlastnost, zvláště by stačila vnímavost pro bolest, aby někdo byl uznán za osobu, ale pokud někomu chybí všech pět vlastností, zajisté se mu nemůže přiznat statut osoby (Warren 1973, s. 263), přesto může být potenciální osobou. Pro Warren nejsou osobami těžce hendikepovaní lidé a jedinci, kteří přišli ke zranění v průběhu porodu nebo v průběhu života a tak natrvalo ztratili schopnost vědomí (Warren 1973, s. 263–264).⁴⁰⁸

5.2.4. Osoba v pojetí několika představitelů sekulární linie

K tomu, abychom si učinili konkrétní představu o tom, jak je osoba v sekulární linii chápána, jsme vybrali tři autory, Hugo Tristram Engelhardta, Jr., Petera Singera a Maurizio Mori.

souhrn buněk, které – pokud se neimplantují v lidské děloze, nemají žádný vývojový potenciál“ (11.15; hovoříme zde samozřejmě o embryích získaných při technikách *in vitro* oplození). Třebaže je proces vývoje lidského embrya kontinuální, je možné souhlasit s jejich využíváním v experimentech pouze do doby objevení primitivního proužku: „Doporučujeme proto, aby žádné lidské embryo získané při oplození *in vitro*, zmrazené či nikoli, nesmělo být udržováno při životě, pokud není vneseno do ženy, po 14. dni od oplození, ani jako objekt výzkumu po 14. dni od oplození.“ Citováno in ČERNÝ, David a kolektiv. Lidské embryo v perspektivě bioetiky. Praha: Wolters Kluwer ČR, a.s., 2011, s. 160-161.

⁴⁰⁸ Srov. KACZOR, Christopher. *The Ethics of Abortion: Women's Rights, Human Life, and the Question of Justice*. New York, NY: First Publisher 2011 by Roulledge 270 Madison Avenue. This edition Publisher in the Taylor&Francis e-Library, 2010, s. 38-39.

5.2.4.1. Hugo Tristram Engelhardt a sekulární pojetí osoby

Zdá se, že Engelhardt spíše popisuje sekulární společnost, než aby se osobně za její názory stavěl. V knize *The Foundations of Bioethics* píše, že v sekulární společnosti je za osobu pokládán každý, kdo má sebeuvědomění, rozumové schopnosti, alespoň minimální morální cit, zájem být pochválen a snahu vyhnout se pokárání. Ne všichni lidé však jsou osobami, ne všichni lidé mají sebeuvědomění, ne všichni jsou rozumní a schopni vyslovit ocenění nebo pokárání nebo být oceněni nebo pokáráni. Lidské plody, malé děti, lidé v hlubokém kómatu a hluboce mentálně retardovaní jsou příkladem lidských jedinců, kteří nejsou osobami. Jsou členy lidského rodu, ale sami o sobě nemají postavení v sekulární morální komunitě. Nemohou ani hanět ani chválit ani si pokárání nebo pochvalu zasloužit, nemohou slibovat, uzavírat smlouvy nebo s něčím souhlasit, nejsou primárními účastníky sekulárního morálního snažení. Tento statut mají jen osoby. Aby jedinec byl schopen zapojit se do diskuze, účastnit se morálních kontroverzí a řešit je, aby byl schopen něco odmítnout nebo s něčím souhlasit, musí reflektovat sám sebe, musí mít *sebeuvědomění*. Dále musí být schopen v morální komunitě vytvářet pravidla jednání pro sebe a pro druhé, proto musí být *racionální*, v této racionálnosti musí být zahrnuto porozumění pro to, co je zapotřebí pokárat nebo pochválit. Takový jedinec tedy musí mít *minimální morální smysl*. Konečně musí být schopen chápat sám sebe jako jedince, který je *svobodný*. Tyto čtyři vlastnosti, *sebeuvědomění*, *rozumovost*, *morální smysl* a *svoboda* činí jedince schopným vytvářet morální komunitu. Tohoto jsou schopny jen osoby, včetně toho, že vlastní morální autonomii. Morální autonomie je morálkou osob. Proto nemá význam ve všeobecných sekulárních termínech hovořit o respektu k autonomii lidských plodů, malých dětí a retardovaných jedinců, protože tito jedinci autonomii nemají. Jak s nimi jednáme, nezbavujeme je ničeho, protože nic nevlastnili ani nic nevlastní. Nejsou uvnitř svatyně sekulární morálky. To, co vyřadí některé lidské jedince z morálních činitelů, může naopak zahrnout do okruhu osob jedince, kteří nejsou lidmi. Důležité není to, že jsme členy rodu *Homo sapiens*, ale to, že jsme osobami. Toto rozlišení mezi osobami a lidmi bude mít důležité důsledky pro to, jak sekulární etiky budou přistupovat k osobám, oproti jedincům, kteří žijí pouze lidským biologickým životem, píše Engelhardt.

Jak se podle všeobecné sekulární terminologie chovat k embryím, lidským plodům a malým dětem, které mohou dorůst do stavu morálně jednajících osob, ptá se Engelhardt. Někdo tu může poukázat na potenciální osoby s tím, že by jim měla být přiznána již teď

práva osob, ale tento důvod neobstojí. Entelhardt se odvolává Tomáše Akvinského, který byl ovlivněn Aristotelem, a který zastával tezi, že ukončení života plodu v raném stádiu není vraždou, i kdyby byl potenciální osobou.⁴⁰⁹ Tento pohled byl v katolické teologii a kanonickém právu reflektován od dob Tomáše až do roku 1869 s výjimkou krátkého období mezi rokem 1588–1591,⁴¹⁰ kdy v průběhu tohoto období bylo ukončení života plodu v raném stádiu vývoje chápáno jak smrtelný hřích.

Engelhardt pokračuje, že všeobecně v sekulární morálce je hodnota lidského embrya a plodu chápána primárně v termínech, jakou *hodnotu má takový plod pro konkrétní osoby*. Pokud je dítě dlouho očekáváno, pak má embryo nebo plod pro očekávající dvojici velkou hodnotu, na druhé straně, pokud otěhotní studentka, které se takto zkomplikuje studium, se embryo nebo plod stává nežádoucí a ztrácí na hodnotě, podobně když se ukáže, že plod může být postižen nějakou vadou.⁴¹¹

V centru morálky jsou osoby, problémem je, že v pojetí sekulární morálky nejsou všichni lidé osobami, píše Engelhardt. Osoby ve vlastním slova smyslu jsou aktivními účastníky a morálními jednajícími, kteří mohou za své jednání zodpovídat. Jen osoby mají morální problémy a morální závazky. Ne všichni lidé jsou osobami v tomto vlastním smyslu, že by byli morálními jednajícími. Osobami nejsou malé děti, těžce senilní a těžce mentálně postižení lidé. Morální jednání vyžaduje schopnost sebeuvědomění a to je důvod, proč principy biologického života se neshodují s principy mentálního života, zde zvláště s osobou. U dítěte uběhnou měsíce biologického života, než se začnou projevovat známky mentálního života a uběhnou léta, než se takový jedinec stane morálně

⁴⁰⁹ Tomáš Akvinský v *Summa Theologica* I. 118 art. 2 rozlišoval mezi stavem plodu v raném a pokročilém stádiu vývoje a odvolával se na Aristotela, který považoval za přijatelnější potrat plodu v časném stádiu vývoje než v pozdějším stádiu nebo ukončení života narozeného dítěte. (ARISTOTELES, *Stagirita. Politicorum seu de Rebus Civilibus: Book 7, Lectio 12*, in *Opera Omnia*, Paris: Vives, 1875, vol. 26, s. 484). Tomáš uváděl též tento problém v *Summa Theologica* II-II, 64, art 8. Viz též: *Commentum in Quartum Librum Sententiarum Magistri Petri Lombardi. Distinctio 31, Expositio Textus*, in *Opera Omnia*. 11. sv., s. 127. Citováno in ENGELHARDT, H. T. Jr. *The Foundations of Bioethics*. Second edition, New York: Oxford University Press, 1996, s. 142.

⁴¹⁰ Pohled na otázku potratu v kanonickém právu katolické církve v průběhu dějin viz: NOONAN, T. John Jr. *An Almost Absolute Value in History*. In NOONAN, T. John Jr. (ed.). *The Morality of Abortion*. Cambridge: Mass., Harvard University Press, 1971. Pohled katolické církve byl ovlivňován mnoha proudy. Překlad *Septuaginty*: Exodus 21, 22 mohl vést k přesvědčení, že se tady jedná o morální rozdíl mezi formovaným a neformovaným embryem, mezi oduševnělým a neoduševnělým embryem. Podobně též Aristoteles rozlišoval mezi plodem, který ještě nevlastní a který již vlastní duši: *De Generatione Animalium* 2.3.736a-b; *Historia Animalium* 7.3.583b. Papež Sixtus V. v létech 1588-1591 přirovnal potrat embrya v časném stádiu vývoje k odnění života dospělé osoby, viz: *Contra procurantes, Consulentes, et Consentientes, quorunque modo Abortum Constitutio*. Florence: Georgius Marescottus, 1888. Citováno in ENGELHARDT, H. T. Jr. *The Foundations of Bioethics*, s. 142.

⁴¹¹ Pro více informací viz: ENGELHARDT, H. T. Jr. *The Foundations of Bioethics*, s. 135-188.

jednající osobou. Ve všeobecném pojetí sekulární morálky nemají lidské plody statut osob, ale jsou chápány jako biologické produkty osob, které se stanou osobami ve vlastním slova smyslu nějakou dobu po narození. Osoba zasluhuje speciální statut a má morální význam, který nemá člověk jako takový. Lidé si nejsou rovni. Jsou zde dospělí, mentálně postižení, děti, malé děti a lidské plody. Toto rozlišení je podle Engelhardta základem nerovnosti, která má morální význam. Dospělý má morální pozici, kterou nemá lidský plod nebo malé dítě.⁴¹²

5.2.4.2. Osoba v pojetí Petera Singera

Peter Singer⁴¹³ chápe osobu jako někoho, kdo si zasluhuje ochranu a je nositelem práv, kdo má určité vlastnosti, při tom nemusí náležet k lidskému rodu. Singer vychází z Locka, který definuje osobu jako inteligentní a myslící bytí, které je obdařeno rozumem a sebereflexí.⁴¹⁴ Singer odmítá tradiční pojem podstaty osoby a logicky dospívá k závěru, že ne všichni jedinci *Homo sapiens* jsou osoby a ne všechny osoby jsou členy rodu *Homo sapiens*. Singer měří hodnotu života stupněm sebeuvědomění a racionality. Statut osoby přiznává těm, kdo má sebeuvědomění. Do této kategorie patří dospělí lidé, kteří jsou schopni vnímat a chtít, ale patří sem též některá zvířata, u kterých se do jisté míry objevuje racionalita a uvědomění sebe, např. gorily a šimpanzi. Vůči těmto jedincům musí být zachován respekt k jejich preferencím. Do druhé kategorie patří všechna dospělá zvířata, vyvinuté lidské a zvířecí plody, novorozenci, postižení lidé a mentálně nemocní lidé. Těmto jedincům se má poskytnout co nejvíce příjemného a co nejméně utrpení. Do třetí kategorie spadají všechny existence, které nevlastní vědomí a nepociťují, jako např. lidská embrya, ještě nevyvinuté plody, anencefaličtí novorozenci, lidé v trvalém vegetativním stavu, rostliny, atd.

Osobou může být někdo, kdo není členem našeho rodu.⁴¹⁵ Když uznáme, že zvíře je osobou, znamená to též, že mu přiznáme určitá základní práva.⁴¹⁶ O velkých opicích můžeme hovořit jako o osobách, ale zřejmě v budoucnu se též prokáže, že také velryby,

⁴¹² Srov: ENGELHARDT, H. T. Jr. The Foundations of Bioethics, s. 239-287.

⁴¹³ Peter Singer narozen 1946 v Melbourne je mezinárodně znám jako autor Praktické etiky, z roku 1976, Osvobození zvířat, z roku 1991, Ripensare la vita, z roku 1994, Writings on an Ethical Life, z roku 2000 a mnoha dalších titulů.

⁴¹⁴ Lockova definice: in Saggio sull'intelletto umano, 1690, lig. II, cap. XXVIII, § 11. Citováno in FORNERO, G. Bioetica cattolica e bioetica laica, s. 108.

⁴¹⁵ Srov. SINGER, P. Etica pratica, 1979, ed. FERRANTI, G. Napoli: Liguori, 1995, 7. vydání, s. 81. Citováno in CIPRESSA, S. Etica „laica“ (bioetica e). In Enciclopedia, V. sv., 2012, s. 736.

⁴¹⁶ Srov. SINGER, P. Ripensare la vita. Il Saggiatore: Nuovi saggi, s. 186.

delfíni, sloni, psi, vepři, neantropomorfní opice a jiná zvířata jsou si vědoma vlastní existence v čase a že jsou schopna uvažovat. Také ona budou muset být považována za osoby.⁴¹⁷ Jako někteří jedinci, kteří nenáležejí k lidskému rodu, jsou osobami, tak někteří lidé osobami nejsou,⁴¹⁸ protože nemají sebeuvědomění a nejsou schopni myslet.

Singer neospravedlňuje jen potrat, ale také zabíjení novorozenců, protože zastává názor, že narozením se nemění statut a že právě narozené dítě není osoba. Týdenní dítě nemá rozum a sebeuvědomění, a při tom je tady hodně zvířat, jejichž rozumnost, sebeuvědomění, schopnost vnímat, atd. je vyšší než u týdenního dítěte nebo také u ročního dítěte. Jestliže plod nemá stejný nárok na život osoby, zdá se, že by ho neměl mít ani novorozenec a že by život novorozence měl mít menší cenu než život vepře, psa nebo opice.⁴¹⁹ Singerovi se zdá, že je těžší zabít např. šimpanze než těžce mentálně postiženého člověka, který není osobou.⁴²⁰

Myšlení Petera Singera se v mnohém shoduje s myšlením Michaela Tooley, který na toto téma napsal slavný článek,⁴²¹ kde Tooley tvrdí, že pokud existuje skutečné právo na život, tak má být přiznáno jen osobám, ale aby se mohlo hovořit o osobě, je nutné, aby měla sebeuvědomění.⁴²² Jde o věc, kterou embryo, plod a novorozenec ještě nemá. Jedinec, který nemá vědomí, není osobou a nemá právo na život. Na základě tohoto předpokladu Tooley legitimuje zabíjení novorozenců s tím, že novorozenec nemá vědomí sebe sama více než právě narozené kotě. Pokud tomu tak je, pak je eticky přijatelné brzy po narození novorozence zabít.⁴²³ Pokud se nám toto zdá příliš šokující, než aby to bylo bráno vážně, Peter Singer pokládá za dobré připomenout, že současná absolutní ochrana života dětí je typicky hebrejsko-křesťanským postojem a ne univerzální etickou hodnotou. Zabíjení dětí bylo praktikováno ve společnostech od Tahiti po Grónsko a od nomádských australských domorodců po sofistikované městské civilizace starého Řecka nebo Číny. V některých těchto společnostech zabíjení dětí nebylo jen dovoleno, ale za některých okolností bylo morální povinností. Nezabít deformované nebo slabé dítě bylo

⁴¹⁷ Srov. SINGER, P. *Ripensare la vita*, s. 185.

⁴¹⁸ Srov. SINGER, P. *Etica pratica*, s. 102. Citováno in CIPRESSA, S. *Etica „laica“ (bioetica e)*. In *Enciclopedia*, V. sv., s. 737.

⁴¹⁹ Srov. SINGER, P. *Etica pratica*, s. 126.

⁴²⁰ Srov. SINGER, P. *Etica pratica*, s. 102.

⁴²¹ Srov. TOOLEY, M. *Aborto e infanticidio*, 1972, tr. it. (ed.). FERRANTI, G. in FERRANTI, G. – MAFFETTONE, S. (ed.). *Introduzione alla bioetica*, s. 25. Citováno in CIPRESSA, S. *Etica „laica“ (bioetica e)*. In *Enciclopedia*, V. sv., s. 738.

⁴²² Srov. TOOLEY, M. *Aborto e infanticidio*, 1972.

⁴²³ Srov. TOOLEY, M. *Aborto e infanticidio*, 1972.

často považováno za morálně mylné. Můžeme si o sobě myslet, že jsme civilizovanější než byly tyto primitivní kultury, ptá se Singer. Ale je těžké si myslet, že jsme civilizovanější než nejlepší řečtí a římské moralisté. Jak jsme viděli, nejednalo se jen o spartány, kteří odhazovali své děti, též Platón a Aristoteles doporučovali, aby stát umožňoval zabíjení deformovaných dětí. Seneka hodnotil zabíjení slabých a deformovaných dětí jako přirozené lidské řešení problému.⁴²⁴

Ohledně otázky lidského plodu jako života *in potenza*, je podle Singera pravda, že potenciaální racionalita, stejně jako sebeuvědomění, atd. je u *homo sapiens* ve stádiu lidského plodu vyšší než u krávy nebo vepře, ale z toho nevyplývá, že by měl mít lidský plod větší nárok na život. Všeobecně potenciaální X nemá všechna práva X. Princ Karel je potenciaálním králem Anglie, ale nemá práva krále. Proč by potenciaální osoba měla mít práva osoby?⁴²⁵ Pokud je plod osobou jen v potenci, pak ve skutečnosti není osobou *in actu*. A proto ukončení jeho života nemůže být hodnoceno jako vražda.

Staré první přikázání znělo: přistupuj ke všem lidským životům, jako by měly stejnou hodnotu, zatímco nové přikázání říká, že hodnota lidského života se mění; druhé staré přikázání znělo: nikdy vědomě neukončíš život nevinného člověka, zatímco nové přikázání říká, abys na sebe vzal zodpovědnost za následky svého jednání; třetí staré přikázání zakazovalo vzít si život, ani aby ti vzal život někdo druhý, nové přikázání vede k respektování osob, zda chtějí žít nebo zemřít; čtvrté staré přikázání znělo: plod'te a množte se, nové doporučuje přivést na svět děti, jen když jsou chtěné; staré páté přikázání: jednej s každým člověkem jako s jedinečným a nenahraditelným, nové říká, abys nikoho nediskriminoval na základě druhu, zvíře-člověk.⁴²⁶

Peter Singer je přesvědčen, že tradiční nauka posvátnosti života, stejně jako předkopernikovská kosmologie je dnes v hluboké krizi. Podle Singera nastal čas druhé kopernikovské revoluce. I nyní je doba vzpoury proti myšlenkám, které jsme zdělili z dob, kdy byl intelektuální svět ovládán náboženskou perspektivou.⁴²⁷

⁴²⁴ Srov. SINGER, P. *Etica pratica*, s. 128. Citováno in FORNERO, G. *Bioetica cattolica*, s. 110.

⁴²⁵ Srov. SINGER, P. *Etica pratica*, s. 123.

⁴²⁶ Srov. SINGER, P. *Ripensare la vita*, s. 194-208. Citováno in FORNERO, G. *Bioetica cattolica*, s. 107.

⁴²⁷ Srov. SINGER, P. *Ripensare la vita*, s. 193. Citováno in FORNERO, G. *Bioetica cattolica*, s. 105.

5.2.4.3. Maurizio Mori, potrat a morálka

Maurizio Mori je významným představitelem italské sekulární etiky. Podle Mori různé kulturní přežitky mohou být velice silné, ale nemusí být morální. Morálka by měla být především rozumovou a kritickou činností, to se týká také otázky potratu a statusu embrya. K dějinám morálního přístupu k otázce potratu, Mori uvádí, že v antickém Řecku a Římě byl potrat všeobecně dovolen. Plod byl považován za *pars viscerum matris*, výjimku tvořila Hyppokratova přísaha. Situace se změnila příchodem křesťanství, které potrat kategoricky zakázalo, protože je proti Boží svrchovanosti a vládě nad lidským životem. Všechny právní systémy, kromě švédského a ruského, z různých důvodů, až do šedesátých let dvacátého století, potrat přísně zakazovaly. Na počátku šedesátých let dvacátého století, mnoho žen v Evropě a Americe, užívalo v prvních měsících těhotenství *talidomin*, který měl uklidnit nauzeu, ale vyprovokoval těžké anomálie plodu. Tato dramatická událost začala silně klást do popředí problém potratu v případě malformace plodu. Zdálo se, že se záležitost rozřeší tak, že se rozšíří možnost výjimek pro možnost potratu, ale v polovině šedesátých let a začátkem sedmdesátých vznikala nová situace. Ženy volaly po právu na potrat jako po základním právu, které jim umožní rovnost v postavení s muži. Zákony, které se stavěly k potratu odmítavě, byly chápány jako neúčinné a nutící k tomu, aby se ženy uchýlily k tajným potratům, kterých narůstalo.

Zastánci zákazu potratu vůči tomuto novému požadavku *práva na potrat*, opustili dřívější důvody, např. ohrožení manželství a tvrdili, že nedávné biologické výzkumy prokázaly, že plod je již od početí osobou a že potrat je zakázán, protože jde o skutečnou vraždu. Zatímco se v celém světě o záležitosti diskutovalo, Nejvyšší Dvůr ve Spojených Státech Amerických potrat legalizoval s tím, že i když v americké Konstituci chybí definice termínu *osoba*, může se *pojmem osoby* používat až po narození. V žádném případě s jistotou nemůže být aplikován na dobu před narozením. Pojem *osoba* nezahrnuje nenarozeného (*Roe vs Wade*, leden 1973).⁴²⁸ V Evropě se právní debaty vyhnuly otázce, zda je nebo není lidský plod osobou, pozornost se zde koncentrovala na nutnost řešit množství potratů, které byly prováděny tajně. V mnoha zemích byly od sedmdesátých let schvalovány zákony, které potrat dovolovaly.

⁴²⁸ Srov. MORI, Maurizio. *Aborto e morale: Capire un nuovo diritto*. Torino: Giulio Einaudi editore s.p.a., 2008, s. 20.

Mezi pozicemi, které zastávají potrat nebo jsou proti němu, jsou významné rozdíly. Zdá se, že aby dnes někdo zastával, že potrat není dovolen, musí své mínění opřít o tvrzení, že jde skutečně o vraždu. Ve skutečnosti se zdá, že celá kontroverze závisí na otázce, zda embryo je nebo není osoba. Odpůrci potratu si jsou jisti, že jde o osobu a tvrdí, že potrat je vraždou. To ale vede k závěru, že pokud embryo je osobou, pak potrat je vždy morálně zakázán, protože jde o vraždu. Pokud by naopak o osobu nešlo, pak je potrat vždy dovolen. Mori připomíná, že si proto musíme dobře ujasnit, zda embryo je nebo není od početí osobou a tedy, zda potrat je nebo není opravdovou vraždou, protože někteří zastánci mají zase za to, že ani tak nezáleží na tom, čím embryo je, protože podle jejich názoru je skutečným problémem rozšíření *anti-life mentality*. Kritika *anti-life mentality* ale vyvolává úplně jiné otázky. Totiž při obvinění z vraždy je jasné, o co jde ale *anti-life mentality* má širší záběr. Vidíme, že pro odpůrce potratu je morálnost nebo nemorálnost potratu určena jen odpovědí na otázku zda embryo je nebo není osobou od početí. Mori chce tuto otázku zodpovědět tím, že se ptá, zda je embryo osobou *in actu* a ne jen osobou *in potenza* a odpovídá, že pokud se řekne, že nějaká věc X je *potenciálně* věcí Y, pak se chce říci, že X není Y, i když má *vnitřní schopnost* stát se Y, podobně jako žalud je *potenciálním* dubem, tím se chce potvrdit, že ještě není dubem, i kdy má kapacitu se jím stát a stane se jím, pokud budou příznivé podmínky.

Podle Mori je rozhodující tvrzení, že embryo je osobou *potenciálně*, což je úplně jiné než říci, že již je osobou *v aktu*, protože to nám připomíná, že generativní proces s sebou nese podstatné změny, a že my pocházíme z něčeho hodně odlišného, než co jsme teď. Znamená to, že zárodek je od dospělého exempláře podstatně odlišný, i když v sobě má *vnitřní schopnost* sebeproměny v jedince dospělého, jako vejce je podstatně odlišné od kuřete, i když kuře z vejce pochází. Je jasné, že odpůrci potratů předpokládají, že embryo by již měla být osoba *in actu* a ne že jen patří k lidskému rodu nebo že je lidskou bytostí.

Mori uznává, že v západní kultuře *persona* neboli fyzická osoba požívá zvláštní ochranu a práva. Toto privilegium je ospravedlněno tím, že osoba projevuje některé charakteristické vlastnosti, kterými v určitém smyslu transcenduje fyzicko-organickou přirozenost a tak se dostává nad čistě přirozený svět. A právě jde o tuto specifickou transcendenci, která tuto zvláštní ochranu ospravedlňuje. Podle Mori dnes již snad můžeme opustit myšlenku, zda existuje nějaká zvláštní *duchová podstata*, totiž duše, ale nemůžeme opustit to, že osobou označujeme bytí, které má zvláštní vlastnosti, které

nejsou jen naturální, ale které transcendentují organicko-materiální svět a které můžeme dále pohodlně nazývat *duše*.

Osoba je technický termín, který přesněji označuje sloučení duše a těla, ale totéž nesmíme říci o termínech jako např. *lidský život, člověk, lidské bytí*. Normálně tyto výrazy používáme jako synonyma, píše Mori, nicméně toto používání není vhodné. Podle Moriho je i druhý důvod, proč máme rozlišovat mezi termínem *osoba* a *lidský život, člověk, lidské bytí*. Člověk, lidský život a lidská existence jsou též technické termíny, které používá biologie. Biolog studuje různé formy organického života a též lidský život. V tomto smyslu *lidský život* označuje život organismu, který náleží rodu *homo sapiens*, to znamená jeho tělesný život, který odhlíží od duše. Biolog se nemůže zabývat osobou, protože tento termín nenáleží jeho disciplíně, duše není předmětem studia biologie a přírodních věd. Ale náš problém se týká osoby a nejen lidského života, protože jen pro osobu se dá ospravedlnit zvláštní ochrana. Jsou lidé, kteří chtějí čelit morálnímu problému potratu, spoléhají se jen na biologii a věří, že se budou moci vyhnout filozofii, která, podle jejich názoru, do toho nespadá. Tím se ale uzavírají dialogu.

Podle Moriho správná interpretace vědeckých dat ukazuje, že embryo není osobou. Při oplodnění se formuje nový biologický systém, *chromozomická výbava*,⁴²⁹ ale to není samo o sobě nic jiného než sekvence DNA, která je složena z proteinů, jde tak o kousek hmoty, a pokud se z ní v průběhu vývoje nevyvine něco *nového* a nedojde k jiným, významným změnám, můžeme logicky uzavřít, že dospělý člověk je jenom komplikovanější hmota, která se dá zcela vysvětlit fyzicko-chemickými termíny, jak chtějí materialisté. Pokud ale chceme tvrdit transcendentu osobu, musíme uznat, že v průběhu reprodukčního procesu dochází k významným podstatným změnám, protože zárodek, ze kterého pocházíme, je zcela materiální a radikálně odlišný od osoby. Nezdá se, že by se dalo věřit, že k této rozhodné proměně neboli podstatné změně dochází bezprostředně při oplodnění, když se formuje nový biologický systém. Taková perspektiva se liší od *graduality* biologických změn, které vyžadují čas.

Mnozí zastánci mají za to, že oplodněné vajíčko obsahuje *projekt* neboli *program* budoucího organismu. Toto mínění se též nezdá být vhodné, píše Mori a pokračuje, že

⁴²⁹ Soustava chromozomů, která je vlastní organismu, kde chromozom znamená jednotku, která se vlastní silou zdvojuje a která je přítomná v somatických buňkách v homologních dvojicích, jejichž počet se zúžní podle živočišných druhů. Chromozomy jsou složeny z DNA, ve které je obsažena genetická informace. Srov. MORI, M. Aborto e morale, s. 46.

sami odpůrci potratu obvykle tvrdí, že tato analogie je mylná, protože příliš zdůrazňuje rozdíl mezi projektem domu a postaveným domem. Zničení papíru, na kterém je nakreslen projekt domu, není zničením domu. Ve skutečnosti se zdá, že v případě oplodněného vajíčka jde ještě o větší rozdíl, než je řečeno v této analogii, protože projet již přesně ukazuje, jaký bude dům, kde budou dvěře a okna, zatímco u oplodněného vajíčka není určena pozice oka ani nosu. Oplodněné vajíčko ví, jak se má rozdělit na dvě, čtyři, buňky, ale není v něm stanoven úděl a pozice každé buňky. V oplodněném vajíčku není pevně daný předem stanovený projekt, o kterém si můžeme myslet, že je tu přítomna *zabalená miniaturní osoba*. Ale jde o *teleologický biologický proces*, který se postupně zdokonaluje tím, že se formují různé části, které tím, že na sebe působí a působí s okolím, dávají možnost vzniku novým rovinám a novým vlastnostem.

Podle Moriho není jednoduché zkráceně popsat celý proces vývoje, kdy se procesem, prostřednictvím mnoha změn, stává ze semene něco hodně odlišného, než co bylo na začátku, totiž dospělý člověk. Bezpochyby ale existuje radikální a podstatný rozdíl mezi počátečním a konečným stavem tohoto procesu. Kdo naopak zastává, že rozhodujícím momentem je oplodnění, musí nutně zastávat názor, že se v tomto krátkém časovém úseku odehraje podstatná změna, při které ze zárodku, který je kouskem hmoty, se hned stane osoba, tedy existence, která transcenduje materiální svět, a tak se drastickým způsobem přeskočí gradualita změn, které jsou vlastní biologickým procesům.

Mori proto považuje za důležité lépe vysvětlit samotný pojem osoby, aby došel k přesným závěrům,⁴³⁰ a připomíná, že hledá takovou definici osoby, která určí minimální podmínky, aby vůbec někdo jako osoba mohl být označen. Zdá se, píše dále, že tradiční definice osoby jako *racionální jedinec*, dokáže tyto minimální podmínky splnit. Aby šlo o osobu, musí jít o jedno tělo, nějakým způsobem rozumové, jedná se o vlastnost, která garantuje transcendenci nad organickým světem. Mori připomíná, že též existují náročnější definice, než jakou nabízí on, protože některé definice vyžadují vědomé sociální vztahy. Proto, aby stanovil, zda embryo je nebo není osobou, musí vědět,

⁴³⁰ Mori píše, že je zajímavé pozorovat, že pokud se dojde k nutnosti přesně definovat osobu, odpůrci potratu se obvykle zdráhají nabídnout nějakou definici osoby a tak dochází k zajímavé výměně stran. Obvykle ten, kdo zastává, že potrat je právně a morálně dovolen, nechce čelit otázce, čím nebo kým embryo je, ale naopak, odpůrci potratu o této otázce přemýšlí. Když se začne vážně o této otázce uvažovat, *čím embryo je*, zjistíme, že odpůrci potratu neznají definici osoby, občas argumentují tím, že je obtížné definici osoby podat, protože osoba by měla označovat něco velmi velkého a nepopsatelného, co se nedá žádným způsobem definovat. Ale kdyby tomu tak skutečně bylo, pak paradoxně bychom ani nevěděli, zda dospělý člověk je osobou, stromem nebo myší, proto je absurdní vyhnout se definici osoby.

zda dostupná biologická data mohou rozumně prokázat, zda jsou dostatečně uspokojeny oba požadavky podané definice, totiž *individualita* a *racionalita*.

Aby se k dané věci mohl vyjádřit, musí krátce zmínit některé biologické skutečnosti. V počáteční fázi je embryo totipotentní, to znamená, že má schopnost dát vznik jak buňkám těla, tak placentě. *Totipotencialita* sebou nese zvláštní *plasticitu*, nejde jen o možnost vzniku dvojčat, ale též o fúzi dvou procesů v jeden. Pokud máme čtyřbuněčné embryo a rozdělíme ho, mohou vzniknout dvě homozygotní dvojčata, ale pokud příští den spojíme tyto dvě oddělené části, zase se spojí a vznikne jedno embryo a pokud jednu z částí spojíme s embryem jiného druhu, může vzniknout chiméra. Tyto skutečnosti ohledně totipotenciality potvrzují myšlenku, že v oplodněném vajíčku není projekt, který by byl zaměřený nebo kompletně determinovaný. Kolem šestého a sedmého dne se produkt oplodnění začíná uhnizďovat na děložní stěnu, tento proces trvá až ke čtrnáctému dni od oplodnění, kdy se dokončuje formování kaudální osy, ze které vznikne páteř a tímto končí možnost vzniku dvojčat. Proto se nabízela možnost plod před čtrnáctým dnem od oplodnění nazývat *pre-embryo*, protože jde o dobu, kdy je možné, že může dojít ke vzniku dvojčat. Termín *pre-embryo* byl z mnoha důvodů kritizován, jak embryology, kteří vyžadovali jemnější rozlišování mezi různými fázemi, tak těmi, kteří odmítali myšlenku, že tím může jít o nějaké řešení nebo rozplynutí kontinuity od doby oplodnění. Tento termín je dnes již málo používán, přesto je užitečný, abychom jasně poukázali na možnost vzniku dvojčat. Podle Mori, v období od oplodnění do čtrnáctého dne od oplodnění nejde o individualitu, protože latinský termín *individuum* je překlad řeckého *atomos*, což znamená *nedělitelný*. Individuum je existence, která je nedělitelná a pokud se rozdělí, umírá nebo se rozplyne. Pokud je *pre-embryo* rozděleno, vzniknou dvojčata, a tedy není a nemůže být individuem.⁴³¹

Důležitější je druhá námitka odpůrců potratů. Podle nich při rozdělení *pre-embrya* nedochází k popření individuality, protože toto rozdělení interpretují jako analogické agamickému neboli asexuálnímu zplození, které se odehrává u nižších životních forem.

⁴³¹ Mori píše, že zastánci, kteří odmítají potrat, na to namítají, že: *a)* v každém případě je tady nový a neopakovatelný systém, totiž chromozomické vybavení a že *b)* možný vznik dvojčat může být hodnocen jako *asexuální plození*. Mori na to odpovídá, že *a)* přivlastnění zvláštní hodnoty neopakovatelnosti chromozomického vybavení se zdá být pro nás málo významná, protože neopakovatelnost není vlastnost, která by vstupovala do pole naší definice. Tato neopakovatelnost je vlastností chromozomického vybavení, ale ne individua. Dvě homozygotní dvojčata mají stejné *neopakovatelné* chromozomické vybavení, které je paradoxně dvakrát opakováno ve dvou odlišných jedincích. Toto stačí na prokázání, že tato neopakovatelnost chromozomického vybavení není vlastností jedince.

Pre-embryo by v tomto smyslu dalo vzniknout monozygotickému dvojčeti. Toto by ovšem ukázalo, že i kdyby se to uskutečnilo a embryo by se stalo otcem druhého, a tak bychom měli dva jedince a ne jednoho, bylo by trochu divné, že v případě savců se odvolávají na agamickou reprodukci, která je vlastní jednoduchým životním formám.

Mori stanovil jako druhý požadavek pro splnění kritéria osoby *racionalitu*. Jde o vlastnost, díky které osoba transcenduje fyzicko-biologickou stránku. Mori tady požaduje minimální podmínku, to znamená takovou racionalitu, abychom si byli jisti, že se u daného bytí nejedná jen o čistou organickou existenci. Tuto vlastnost poskytuje kapacita jednat racionálně, nejde o jednání *in actu*. Jde o podmínku, kterou můžeme předpokládat, jen když je formována mozková kůra, která je dostatečně kompletní. Pokud mozková kůra ještě neexistuje, jistě nemůže jít o racionalitu ani v minimálním smyslu. Když se teprve vytváří, tady si nejsme jisti, zda je tady racionalita *in actu*, ale též ji nemůžeme popřít, jsme tady na pochybách, ale můžeme říci, že v prvních třech měsících těhotenství plod nesplňuje ani druhou podmínku, kterou požaduje definice osoby, a proto tuto otázku uzavírá, že s jistotou o osobu nejde. Dále připomíná, že závěr, ke kterému došel, se podobá závěrům Tomáše Akvinského a mnoha filozofům a teologům, kteří zastávali teorii opožděné animace.⁴³²

Myslíme si, pokračuje Mori, že když se gamety, tedy věci, spojí, že vznikne nová existence, nová věc, proto se nám zdá být oplodnění tak významné. Ale toto myšlení není vhodné pro biologii. A jako v astrofyzice jsme museli opustit myšlení, že Slunce obíhá kolem Země, tak i v biologii musíme opustit všeobecně zaběhlý způsob myšlení a začít myslet podle biologického způsobu, protože v biologii nemáme co dělat s *věcmi*, ale s *procesy*, které jsou směřovány za určitým účelem, s teleologií a s různými rovinnami životního procesu. Život je *cyklus* a jako takový nikdy nezačíná, každý okamžik je možným kandidátem, který může sehrát tuto roli *počátku*.⁴³³ Pokud tady přemýšlíme

⁴³² Takto Mori připomíná, že teze ohledně opožděné animace nevychází z neznalosti biologických dat. Byla též zastávána velkým katolickým teologem Jacquesem Maritainem, který byl dobře seznámen s novými biologickými poznatky, které se týkaly DNA a chromozomického vybavení. Přesto Maritain řekl, že se jedná o *filozofickou absurditu* věřit, že v počatém životě by měla být duchová duše. Srov. SALVINI, Giorgio. Una testimonianza su J. Maritain e il problema dell'embrione. In Bioetica. Rivista interdisciplinare. IX 2001, n. 2, s. 366-367. Citováno in MORI, M. Aborto e morale, s. 58.

⁴³³ Když jsou již gamety v těle ženy, ale ještě jsou odděleny, již *začal lidský život*. Gamety jsou totiž živé, lidské, a ze své podstaty tíhnou k tomu, aby se setkaly, ale teleologický proces je ještě velice indeterminován a je nejistý. Často nedojde k setkání gamet a proces rychle končí. Pokud naopak dojde k oplodnění, dochází k procesu sjednocení pod jednou membránou a ke vzniku časoprostorového vymezení vůči ostatnímu prostoru, vznikne nové a jedinečné chromozomické vybavení, ale tato fáze

kazualisticky, jsme na omylu, protože tak předpokládáme zvláštní magický moment, který by bezprostředně přeměnil materiální proces gamet na transcendentní bytí, na osobu. Proto se musí přemýšlet biologickým způsobem myšlení, které předpokládá gradualitu biologických procesů. Oplození je jenom jednou z mnoha etap. Mori takto uzavírá, že když se vyjasní pojmy a vhodněji interpretují biologická data, ukáže se, že je absurdní myslet si, že embryo je osobou od početí.⁴³⁴

Někdo může přece jen pochybovat o tom, zda přece jen embryo osobou není nebo dokonce absurdně zastávat, že osobou je, píše dále Mori. Tady v každém případě musí řešit další otázku, zda právo na život nějaké osoby zahrnuje právo používat tělo ženy, aby tato osoba mohla dál žít, v případě, kdy ještě nemá autonomní schopnosti. Pokud vyjdeme z toho, že plod je již osobou, tedy jedním z nás, přesto ještě není schopen žít autonomně a proto musí být spojen s tělem matky. Mori v této souvislosti uvádí jako příklad článek Judith Thompson z roku 1971, o ženě a houslistovi.⁴³⁵ Podle Moriho, právo na život ukládá jenom odpovídající negativní povinnost nezabít, ale ne současně pozitivní povinnost, to znamená pomáhat druhému žít, když druhý nemá schopnost žít autonomně. Nejde tím o egoismus, protože podle Moriho, není možné vždy všem pomáhat, protože stále tu bude někdo, kdo naši pomoc potřebuje. Všichni máme povinnost poskytnout druhému pomoc ve smyslu první pomoci, ale co dělat, když se jedná o devět měsíců nebo o devět let? V tomto případě se zdá, že je možné přerušit život druhého, protože žena neohrožuje právo na život plodu, pokud potratem přeruší nutné spojení s někým, kdo není schopen žít autonomně.⁴³⁶

životního procesu je ještě velice nejistá, protože mnoho pre-embryí se ztrácí a též proto, že je málo determinována, chybí totiž somatická identita. Asi za 14 dnů od oplození je teleologický proces více determinován, protože dochází k somatické individualitě, ale úroveň života je analogická vegetativnímu životu, protože embryo má schopnost jen metabolismu a růstu. Po nějaké době embryo přechází na novou rovinu, je též schopno pohybu a senzibility a v konečné fázi je plod schopen symbolické neboli racionální aktivity. Mori tímto dochází k závěru, že plod v této době dosáhl komplexní úrovně, která je úplně odlišná od rovin předešlých. Tím je ukončen reprodukční a biologický proces a začíná sociální proces *inkulturace*, který předpokládá transcendenci.

⁴³⁴ Srov. MORI, M. Aborto e morale, s. 61-65.

⁴³⁵ Mladá žena přijde odpoledne do nemocnice, aby se na druhý den podrobila malému zákroku. V noci je hospitalizován slavný houslista, který je ve velmi kritickém stavu, život mu může zachránit jen napojení na někoho, kdo má zdravá játra a kdo je s ním kompatibilní. Lékař, který má službu, zhodnotí, že jedinou osobou, která odpovídá těmto požadavkům je tato mladá žena, která právě spí, proto bez jejího vědomí v průběhu jejího spánku napojí houslistův oběh na oběh mladé ženy, lékař ráno ženu uvědomí, že je napojena na houslistu a pokud by byl houslista odpojen, zemře, ale on má právo na život. Problém je, zda právo na život houslisty zavazuje mladou ženu k povinnosti zůstat napojena na houslistův oběh.

⁴³⁶ Někdo může namítnout, že žena má ke svému plodu biologický vztah, píše Mori, a že k rodině a přátelům máme jiný vztah než k cizím lidem, proto právě tento biologický vztah a s tím odpovídající

Podle Moriho, zastánci funkcionalistické linie a sekulárních etik mají za to, že kdyby embryu přiznali metafyzickou podstatu osobního charakteru, kde by embryo existovalo dříve než jeho kvality nebo empirické vlastnosti, znamenalo by to něco jako kouzelnický trik, na který již naše moderní kultura není zvyklá, protože si již dávno navykla přemýšlet antiesencialisticky. Odvolávat se na ontologickou přirozenost nebo na neviditelné esence, a tak zastávat existenci osoby, i když u ní nejsou zjevně přítomné vyšší funkce, je podobné, jako spoléhání se na žolíka nebo kouzelné slovo, aby se mohla podpořit vlastní teze.⁴³⁷

5.2.5. Je funkcionalistické pojetí osoby správné?

Po tom, co jsme se zběžně seznámili s funkcionalistickým pojetím osoby a uvedli, co všechno zastánci tohoto pojetí požadují, aby někomu přiznali statut osoby, si dovoluujeme říci, že toto pojetí považujeme z několika důvodů za mylné. Zmínili jsme, že zastánci funkcionalistického pojetí nedělají rozdíl mezi bytím a jednáním. Chtějí takto u člověka zachovat vnitřní dynamiku, a proto odmítají jeho ontologický základ, který jednání řídí. „Zdá se, že zastánci této linie nepochopili, že jak klasické pojetí *byti*, tak definice *rationalis naturae individua substantia* nejsou statickými pojmy, ale že v sobě nesou hluboký dynamismus a dostatečně odpovídají požadavkům, které tito autoři požadují.“⁴³⁸

Měli jsme možnost pozorovat, že funkcionalistické pojetí redukuje osobu jen na některé vlastnosti a funkce a tak z osoby dělá abstraktní pojem. Není tady samozřejmé, aby člověk tím, že je člověkem, byl zároveň osobou. Osoba je omezena jen na vlastnosti a funkce a na to, jak se jeví a projevuje a ne čím je. Tím je zrušen rozdíl mezi existencí a funkcí, jedinec je chápán jen jako funkce nebo soubor funkcí a aktivit a ne jako subjekt, ze kterého funkce a aktivity vycházejí. Pokud ale někoho takto omezíme jenom na některé jeho aktivity a funkce, přesto musíme implicitně připustit, že tento jedinec může

povinnosti by měly vést k tomu, že by potrat neměl být dovolen. To je ale omyl, vysvětluje Mori, protože biologický vztah s plodem se tvoří automaticky, prostřednictvím zvláštní teleologie pohlavních orgánů. Ale přesto, že taková námitka je mylná, je zajímavá, protože ukazuje na to, jak určité myšlenky stále přetrvávají a stále nás ovlivňují. Zdá se, že biologický vztah obvykle charakterizuje vztah příbuzenský, matka-dítě, asi též díky existujícím sociálním institucím, jako je rodina. Zdá se, píše dále, že biologický vztah je charakterizován rodinnými vztahy. „Pokud ale opustíme povinný respekt vůči reprodukční funkci, můžeme rozšířit morální diskuzi, co se týká rodiny a též změnit názory, které dosud máme, jak se děje v případě asistované reprodukce a nového pojetí *společného* rodičovství“. Srov. MORI, Maurizio. *Aborto e morale: Capire un nuovo diritto*. Torino: Giulio Einaudi editore s.p.a., 2008, s 9-75.

⁴³⁷ Srov. MORI, M. *Bioetica*. 10 temi per capire e discutere, s. 41.

⁴³⁸ Srov. LUCAS LUCAS, R. *L'uomo spirito incarnato*, s. 247.

existovat jako odlišný od těchto aktivit a funkcí. Pokud totiž tyto aktivity a funkce, které přesto, že jsou jeho a nenáleží jinému jedinci, jsou stále stejné ve všech jedincích, které je vlastní, tak není pravda, že je jedinec ztotožnitelný nebo omezitelný na své aktivity funkce. Též musíme říci, že pokud je jedinec omezen na jisté konkrétní aktivity a funkce, znamená to, že nechápeme, že tyto aktivity a funkce mají jen všeobecný charakter a tím je může vlastnit jakýkoliv podobný jedinec, a že nemohou vyčerpat všechny aktivity a funkce určitého daného jedince. A pokud přesto budeme jedince ztotožňovat s některými aktivitami a funkcemi, znamená to, že mezi lidmi připouštíme diskriminaci na základě, že někdo vlastní požadované aktivity a funkce a někdo je nevlastní.⁴³⁹

Je sice pravda, že rozumovost, sebeuvědomění, schopnost komunikace a jiné schopnosti osobě určitě náleží. Pokud o někom uvažujeme, zda je osobou, poznáváme to podle těchto vlastností. Přesto tyto vlastnosti se s osobou neztotožňují. Osoba se prostřednictvím těchto vlastností a činností projevuje, ale neztotožňuje se s nimi. Tyto schopnosti a vlastnosti naopak z osoby vycházejí. Osoba je subjektem vlastností a činností, které se ale dají od osoby odlišit. Kdyby tady nebyla podstata, která je centrem, ve které se všechno konání sbíhá a z ní vychází, kdyby vlastnost mít tyto schopnosti, nebyla dána v přirozenosti subjektu, jak by se potom někdo mohl přiznat k nějakému jednání, jako ke svému a říci, že toto a toto *jsem udělal já?* Proto nemůžeme ztotožňovat jednání se subjektem, ze kterého jednání vychází a který se jednáním projevuje.

Osoba není činnost sebeuvědomění nebo racionality, jak se setkáváme ve funkcionalistickém pojetí, ale osoba je podstatným principem, ze kterého tyto činnosti vychází. Sebeuvědomění, racionalita a jiné schopnosti jsou vůči osobě jako možnosti, ale ne jako akty. Možnosti se proměňují v akty, pokud tu jsou všechny požadované podmínky, aby se akty mohly uskutečnit. Všechny tyto činnosti jsou projevy subjektu. Setkáváme se s člověkem, který si je vědom sám sebe, umí přemýšlet.⁴⁴⁰ Pokud by ale vědomí bylo něco, co je člověku dodáno za cílem, aby se z něho stala osoba, dostali bychom se do situace, kdy všeobecně lidem není vědomí dodáno, zatímco určité skupině lidí vědomí dodáno je a proto tyto lidé jsou osobami. Jenže vidíme, že se setkáváme s opačnou zku-

⁴³⁹ Srov. AGAZZI, E. Lo statuto ontologico dell'embrione umano: Documento di lavoro del Comitato Nazionale per la Bioetica, 1995. Citováno in DI PIETRO, M. L. – SGRECCIA, E. Procreazione assistita e fecondazione artificiale tra scienza, bioetica e diritto, s. 140-147.

⁴⁴⁰ Srov. MOUNIER, E. Il personalismo. Roma: Ave, 1964, s. 38. Citováno in RUSSO, Giovanni (ed.). Bioetica medica: Per medici e professionisti della sanità. Messina: Editrice Coop. S. Tom., 2009, s. 126.

šeností, že normálně lidé vědomí mají, ale přesto že někteří jedinci vědomí náhodně nemají.

Když by skutečně existovala shoda mezi osobou a funkcí, např. vnímavostí, rozumem, sebeuvědoměním a chtěním, pak též dospělý člověk v průběhu anestezie, ve spánku, pod vlivem alkoholu nebo drog, tedy v situaci, kdy by momentálně nebyl schopen projevat požadované schopnosti, by nemusel být, podle některých zastánců funkcionalistické linie, osobou. Kdyby osoba mohla být redukovatelná na soubor aktivit a funkcí, které se objevují a za jistých okolností zase zanikají, museli bychom stále přemýšlet o tom, kdy člověk je osobou a kdy není, kdy mu přiznat statut osoby, a kdy ne, šlo by tak o náhodné události a to by se mohlo odrážet také v přístupu medicíny ke člověku.

5.2.6. Bytí, které je založeno na podstatě

Pojetí, které je založeno na podstatě zastává názor, že existuje stabilní a trvalý subjekt, ze kterého všechny aktivity a dokonalosti vycházejí. V linii tohoto myšlení je také osoba chápána jinak než ve funkcionalistickém pojetí. Filozofie sv. Tomáše redukuje všechny dokonalosti člověka do jedné dokonalosti, kterou je dokonalost bytí,⁴⁴¹ které v sobě obsahuje všechny ostatní dokonalosti. Bytí předchází jakoukoliv jinou kvalitu. Bytí je *princeps analogatum* všech dokonalostí a nedá se redukovat na dokonalosti jiné. Dokonalost bytí má přednost před všemi ostatními dokonalostmi. Bytí ve svém plném významu, to znamená takové bytí, které v sobě obsahuje všechny dokonalosti bytí, má nadřazené postavení nad životem a nad všemi jeho následujícími kvalitami.⁴⁴² Bytí je podle Tomáše nejdokonalejší ze všeho a v porovnání ke všemu je aktem. Nic není aktuální, pokud není. Nic nemůže jednat, pokud dříve neexistuje, z toho vyplývá, že samotné bytí, *ipsum esse*, je aktualitou všech věcí a samotných forem.⁴⁴³ Podle tohoto pojetí, bytí předchází jakoukoliv kvalitu, kterou můžeme věcem přisoudit. Podle Tomáše existence není vnější nahodilost podstaty, ale je jejím vnitřním aktem. Existence, *ipsum es-*

⁴⁴¹ Srov. DE FINANCE, Joseph. *Existence et Liberté*. Lyon: Emanuel Vitte Editeur, 1955 (it. *Esistenza e libertà*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1990). Citováno in LUCAS LUCAS, R. *L'uomo spirito incarnato*, s. 248.

⁴⁴² Srov. D'AQUINO, T. *Summ. Theol.*, I-II, q. 2, a. 5, ad 2m: „Dicendum quod esse simpliciter acceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, praeeminet vitae et omnibus subsequentibus“. Citováno in LUCAS LUCAS, R. *L'uomo spirito incarnato*, s. 248.

⁴⁴³ Srov. D'AQUINO, T. *Summ. Theol.*, I, q. 4, a. 1, ad 3m: „Ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil enim ad omnia ut actus. Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum et etiam ipsarum formarum.“

se, je aktem bytí. Esence determinuje existenci, ne tak jak forma determinuje materii, ale spíše jako materie determinuje formu, dá se říci, že jí klade meze.⁴⁴⁴ Bytí je principem, díky němuž se jedinec stává konkrétním subjektem. Akt bytí není jednání, ale je jeho zdrojem. Všechny dokonalosti, které někdo má, vychází z bytí. Veškeré lidské jednání vychází z bytí, z existence. Takto je existence, bytí, principem, který se projevuje jednáním.⁴⁴⁵

Jen na základě bytí se může říci, že člověk jedná, že je svobodný a odpovědný za své jednání. Takto je člověk chápán jako lidská osoba. Osoba je subjektem všeho konání.⁴⁴⁶ Můžeme tu též hovořit o ontologii osoby neboli ontologickém personalismu, který zastává primát lidské přirozenosti nad funkcemi, ať se jedná o funkce spojené s pocity, sebepoznáním, rozumem nebo vůlí. Pokud se člověk momentálně neprojevuje svými funkcemi, neupírá se mu tím stálá ontologická podstata, která se nemění, a která je dříve, než funkce. Takto též můžeme hovořit o preexistenci ontologické podstaty, ze které různé funkce a jednání vychází, a které jsou náhodné.⁴⁴⁷

5.2.7. Osoba a ontologický personalismus ve filozofii bytí

Osoba je podle filozofie bytí odlišná od svých funkcí, nespadá s nimi v jedno, je dříve než funkce a převyšuje je. Boëthius definuje lidskou osobu jako *naturae rationalis individua substantia*,⁴⁴⁸ *individuální podstata rozumové přirozenosti*. V této definici jsou obsaženy tři důležité metafyzické pojmy, *jedinec*, *přirozenost* a *podstata*. Lidská osoba, která má rozumovou přirozenost, je chápána jako jedinečná a neopakovatelná. V základu této jedinečnosti a neopakovatelnosti osoby je, že vlastní akt bytí, *actus essendi*, který přiznává skutečnost jak osobě tak tomu, co ji určuje. Takto vše, co osoba

⁴⁴⁴ Srov. D'AQUINO, T. De Pot., q. 7, a. 2, ad 9m: „Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam.“ Summ. Theol., I, q. 4, a. 1, ad 3um: „Ipsum esse... non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipient.“ Citováno in LUCAS LUCAS, R. L'uomo spirito incarnato, s. 248.

⁴⁴⁵ Srov. RAEYMAEKER, L. L'idée inspiratrice de la métaphysique thomiste. In Aquinas 3, 1960, 66-67. Citováno in LUCAS LUCAS, R. L'uomo spirito incarnato, s. 252.

⁴⁴⁶ Srov. WOJTYLA, Karol. Persona e atto. Città del Vaticano: Libreria Ed. Vaticana, 1982, s. 97-98.

⁴⁴⁷ Srov. D'AGOSTINO, Francesco – PALAZZANI, Laura. Bioetica: Nozioni fondamentali, s. 50.

⁴⁴⁸ Srov. BOEZIO, S. Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium, ad Joannem Diaconum Ecclesiae Romanae: Caput III, PL 64, 1343. Citováno in LOMBO, J. A. – RUSSO, F. Antropologia filosofica, s. 176.

zná a dělá, vyplývá z aktu bytí, *actus essendi*. Tomáš Akvinský pod pojmem osoby označuje toho, kdo je nejvznešenější, tedy existenci rozumové přirozenosti.⁴⁴⁹

Lidská osoba v sobě a pro sebe vlastní akt bytí, ale ne ze sebe, to znamená, že z ontologického hlediska nevytváří sama sebe. Osoba vlastní svou ontologickou identitu, která ji dovoluje vykonávat určitou roli nebo úkol,⁴⁵⁰ z toho vyplývá klasická definice, podle které je osoba *sui iuris et alteri incommunicabilis*,⁴⁵¹ osoba náleží sama sobě, nedá se převést na někoho jiného. Z výše uvedených důvodů to, že někdo je lidskou osobou, nemůže jí přestat být, i přesto, že může ztratit některou roli, kterou sehrává, nebo i když ztratí některé fyzické schopnosti nebo je ještě nemá plně vyvinuty. Jednání osoby vyplývá z jejího bytí, podle klasického principu *operari sequitur esse*. Z tohoto důvodu též jedinci můžeme přičítat morální jednání, které vychází z jeho svobodného rozhodnutí.⁴⁵²

Pro Boëthia mají racionální přirozenost jen lidé. Racionalita je vázána na lidskou přirozenost, i když odhlédneme od schopností nebo od toho, abychom vyzkoušeli, zda se racionalita právě v dané chvíli projevuje. Boëthiova definice osoby přiznává statut osoby všem lidem, též těm, kteří např. z důvodu poškození mozku neprojevují rozumovou činnost. Výsledky rozumové činnosti totiž nikdy nemohou popsat, kdo je osoba. Racionalita též není jediná vlastnost, kterou osoba vlastní, jsou zde ještě jiné vlastnosti a schopnosti, např. city a vášně. Osoba je jednota těla a duše, jednota všech prvků. Definovat osobu znamená vymezit ji určitými pojmy a začlenit ji do přesně daného systému myšlení, jenže osoba překračuje vymezené definice. Proto omezenými výrazy můžeme říci, že osoba je jediná, neopakovatelná, somatická individualita s transcendentní přirozeností, která v sobě nese ontologický zákon vývoje, který ukazuje, že člověk je již bio-

⁴⁴⁹ Srov. D'AQUINO, T. Summ. Theol., I, q. 29, a. 3: „Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura.“ Tomáš definuje pojem osoby do výrazu *subsistens rationale*, srov. MILANO, A. La Trinità dei teologi e dei filosofi: L'intelligenza della persona in Dio. In PAVAN, A. – MILANO, A. (ed.). Persona e personalismi. Napoli: Dehoniane, 1987, s. 56-61. Pojednání o lidské osobě podle Tomáše Akvinského viz: LOMBO, J. A. La persona humana en Tomás de Aquino: Un estudio histórico y sistemático. Roma: Apollinare Studi, 2001. Citováno in LOMBO, J. A. – RUSSO, F. Antropologia filosofica, s. 175.

⁴⁵⁰ Srov. D'AQUINO, T. Commentum in librum III Sententiarum. d. 5, q. 2, a. 1 a 2. Citováno in LOMBO, J. A. – RUSSO, F. Antropologia filosofica, s. 178.

⁴⁵¹ Srov. WOJTYLA, K. Persona e atto. s. 265-267.

⁴⁵² Srov. MILLAN, A. – PUELLES. La libre afirmación de nuestro ser: Una fundamentación de la ética realista. Rialp, Madrid 1994. Citováno in LOMBO, J. A. – RUSSO, F. Antropologia filosofica. s. 182.

logicky a geneticky sám o sobě tím, čím je, a vše co je již od početí vepsáno, se denně uskutečňuje, protože jde o dynamickou skutečnost, která se neustále vyvíjí.

Ve filozofii bytí hovoříme také o ontologickém personalismu. Tento filozofický směr myšlení nepřihlíží na stupeň přítomnosti nějakých funkcí a aktivit, aby někomu přiznal statut osoby. V ontologickém personalismu jde také o pozici *bytí*, to znamená o stálou ontologickou esenci určitého jedince. Z toho vyplývá, že ze stejné podstaty neboli esence, vyplývá stejná hodnota všech osob. Ontologický personalismus odhlíží od toho, na jakém stupni jedinec vlastní nějaké funkce a zda je právě aktuálně projevuje. Podle personalistického pojetí se pojem osoby ztotožňuje s člověkem v jeho fyzické, psychické a spirituální dimenzi. Podle takového pojetí má lidská přirozenost schopnost projevovat se různými aktivitami a funkcemi, které mají racionální ráz. Osoba ale při tom neztrácí svou esenci, pokud se právě takto neprojevuje, protože podle personalistického pojetí se lidská přirozenost neredukuje na své projevy a proto člověk může být člověkem se svou lidskou přirozeností, neboli může být osobou, aniž by stále maximálním způsobem projevoval všechny své schopnosti a aktivity.

Podle právě nastíněného ontologického pojetí, které je odlišné od funkcionalistického chápání, je osobou každý člověk, který je nositelem lidské racionální přirozenosti. Zůstává tím, čím je, i když z nějakých důvodů, ať vnitřních nebo vnějších jeho dané přirozené schopnosti, je mu zabráněno se projevovat. Proto můžeme tvrdit, že osobami jsou všichni, kteří náležejí lidskému rodu a to v každém stádiu vývoje, ve kterém se právě nacházejí. Být člověkem se kryje s osobou.

5.2.8. Vize ontologického personalismu

Ontologický personalismus se odvolává na definice, které podal Boëthius a Tomáš Akvinský. Osoba je v těchto definicích chápána jako *individuální podstata rozumové přirozenosti*. Jde o konkrétního jedince s jeho tělesnou neboli ontologickou přirozeností, který je schopen se projevovat zvláště podle své rozumové přirozenosti, ale přesto není na projevy této přirozenosti omezen. Nejdříve musí existovat přirozenost a pak až funkce neboli jednání, a to ať jde o senzitivní, racionální a volitivní funkce nebo o schopnost sebeuvědomění. Ontologický personalismus zastává tezi, že být osobou náleží každému jedinci, který je nositelem lidské přirozenosti neboli každému, kdo má lidský biologický organismus, ať se právě nalézá v jakékoliv fázi svého vývoje. Odhlíží se od aktuálních schopností a vnějších projevů. Osoba je chápána jako odlišná od svých projevů, není

s nimi ztotožňována, je nad svými projevy, přesahuje je. Podle tohoto pojetí buď někdo je osobou, nebo osobou není vůbec, osobou se nestává tím, že je schopen nějakých projevů. Může se stávat jen tím, čím už je. Být osobou není kvalita.

Podle ontologického personalismu platí, že kde máme co do činění s člověkem, tam máme co do činění s osobou. Toto je jediné kritérium, které není zatíženo diskriminací a kterým uznáváme druhého, aniž bychom ho podřizovali svým omezujícím soudům. Personalismus tímto zastává důstojnost každého člověka, aniž by při tom přihlížel k tomu, v jaké fyzicko-psychické fázi lidského vývoje se zrovna nachází. Odhlíží se tady, zda je jedinec zdravý nebo nemocný, co vlastní nebo nevlastní a jakými schopnostmi disponuje.⁴⁵³ Podle pojetí ontologického personalismu není některý člověk více a druhý méně osobou. S osobou je neoddělitelně spojeno lidské tělo. Pokud se jedinec právě neprojevuje nebo ještě nemá plně vyvinutou schopnost projevu, neznamená, že tu není ontologická podstata, která se, díky lidské přirozenosti, tímto nemění a která existuje před svými projevy. Projevy této ontologické podstaty, které z ní vycházejí a kterými se osoba projevuje, jsou náhodné neboli akcidentální.

Z tohoto úhlu pohledu je též lidské embryo, plod a malé dítě osobou, i když ještě není schopno plně se lidsky projevovat. V embryu jsou již přítomny podmínky, které se postupně a bez přerušení aktualizují. Prozatímní absence plných lidských projevů u embrya nemění jeho ontologickou přirozenost. Z výše řečeného můžeme tvrdit, že podle ontologického personalismu jsme osoby, protože jsme se narodili osobám, a to, co nás spojuje, je lidská rozumová přirozenost. Rozumová přirozenost se odlišuje od nerozumové tím, že nositelé rozumové přirozenosti jsou schopni sebeuvědomění a autodeterminace. Osoba je subjekt, který je individuální, podstatný, spirituální, a který je na zá-

⁴⁵³ Srov. SGRECCIA, E. La bioetica personalista. In SGRECCIA, E. – MELE, V. – MIRANDA, G. (ed.). *Le radici della bioetica*. I. sv., Milano: Vita e Pensiero, 1988, s. 85-108; PALAZZANI, L. Il concetto di persona tra bioetica e diritto. Torino: Giapichelli, 1996; PESSINA, A. Fondazione ed applicazione dei principi etici: Aspetti del dibattito sulla bioetica. In *Rivista di Filosofia Neoscolastica* 4, 1991, s. 364-398; ID., *Bioetica: L'uomo sperimentale*. Milano: Mondadori, 2006; LUCAS LUCAS, R. *Antropologia e problemi bioetici*. Milano: San Paolo, 2001; ANDORNO, R. *La bioéthique et la dignité de la personne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1997; SPAEMANN, R. *Sind alle Menschen Personen?* In LÖW, R. (ed.). *Bioethik: Philosophisch-theologische Beiträge zu einem brisanten Thema*. In *Communio*. Köln 1990, s. 48-58; DOUCET, H. *The Concept of Person in Bioethics: Impasse and Beyond*. In THOMASMA, D. C. – WEISSSTUB, D. – HERVÉ, C. (ed.). *Personhood and Health Care*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001, s. 121-128; JEFFKO, W. C. *Contemporary Ethical Issues: a Personalistic Perspective*. Amherst (N. Y.): Humanity Books, 1999; WATT, H. *Life and Death in Health Care Ethics: A Short Introduction*. London: Routledge, 2000. Citováno in D'AGOSTINO, Francesco – PALAZZANI, Laura. *Bioetica: Nozioni fondamentali*. Brescia: Editrice La Scuola, 2007, s. 49.

kladě své rozumové přirozenosti obdařen schopnostmi a vlastnostmi, které může rozvíjet. Mezi tyto schopnosti a vlastnosti patří např. vůle a svoboda, schopnost navazovat vztahy a schopnost autodominace.

V linii ontologické vize existuje přesvědčení, že kdybychom definovali osobu jen na základě toho, že se projevuje vědomím, sebeuvědoměním, emocionalitou a rozumností, nešlo by o správnou definici, protože bychom zdůrazňovali jen náhodné, akcidentální atributy neboli sekundární kvality, které se stále mění, chvíli jsou, chvíli nejsou, mění se jejich intenzita, zatímco tyto vlastnosti subjektu buď náleží z jeho přirozenosti nebo nenáleží. Člověk je osobou, protože je ve své podstatě určitou přirozeností a ne proto, že má větší nebo menší schopnosti sebeuvědomění, emocionality a inteligence. Od sv. Tomáše známe *operari sequitur esse*, to znamená, že se tady neztotožňuje bytí s aktivitou a funkcí, jak pozorujeme ve funkcionalistickém filozofickém přístupu. Ve filozofii bytí naopak závisí jednání na bytí. To, že je člověk osobou, nezávisí na něčí vůli nebo rozhodnutí, ale na původu. Možnost, jak stanovit, kdo je člověk, a kdo ne, je, že se podíváme na jeho původ, člověkem je totiž ten, kdo se narodí lidem,⁴⁵⁴ osobou je ten, kdo se narodil osobám. Na tomto lze založit antropologickou rovnost.

U některých zastánců funkcionalistické linie, zvláště u Petera Singera, jsme měli možnost pozorovat, že tito myslitelé stavěli hodnotu života některých zvířat nad hodnotu života člověka, který ještě není osobou nebo již jí není, protože ještě nemá zájmy a schopnost vnímat pocity, jako bolest a příjemnou stránku nebo již není schopen tyto pocity vnímat. Jenže když hovoříme o člověku, hovoříme také o lidské přirozenosti a o ontologickém stupni bytí. Člověk je odlišný od zvířat nejen svou tělesnou nebo psychickou komplexitou, ale svou přirozeností, protože má odlišnou, vyšší, ontologickou esenci v řádu bytí. Proto pojmy, jako jsou zájmy, bolest a prožívání příjemných stránek života, lze přenášet na zvířata jen analogickým způsobem, protože jde o lidské kategorie, stejně jako morálka je lidskou kategorií.⁴⁵⁵ Je obtížné myslet, že zvíře prožívá bolest stejně jako člověk. Do bolesti vstupuje také psychologický prvek, to znamená sebeuvědomění. Všechny tělesné projevy člověka, také ty, které se zdají být čistě vitální a tělesné, jako je právě tělesná bolest, nejsou vnímány jen jako čistě tělesné projevy, ale jako

⁴⁵⁴ Srov. PESSINA, Adriano. *Bioetica. L'uomo sperimentale*. Milano: Bruno Mondadori, 1999, s. 88.

⁴⁵⁵ Srov. GUARDINI, R. *Ethik: Vorlesungen an den Universität München*, vol. I, Mainz, Matthias-Grünwald, 1994, s. 131 (tr. it. *Etica. Lezioni all'Università di Monaco*, Brescia, Morcelliana, 2001, s. 147). Citováno in LUCAS LUCAS, R. *Orizzonte verticale*, s. 197.

existenciální projevy.⁴⁵⁶ To znamená, že lidská bolest není jen tělesná nebo psychologická, ale jde také o duchovní skutečnost a proto bolest může mít i určitou hodnotu. Zvíře se snaží bolesti vždy vyhnout, zatímco člověk je schopen bolest vědomě přijmout, např. ve formě obtíží spojených se studiem, s prací, se sportem a proto v ní vidí také určitou hodnotu. Proto můžeme říci, že nelze srovnávat prožívání člověka s prožíváním zvířete, protože jde o odlišné ontologické roviny bytí. Tuto lidskou přirozenost s ontologickou rovinou bytí má také člověk, který ještě není schopen vnímat nebo již není schopen vnímat, jako např. lidské embryo nebo člověk v kómatu.

Na závěr kapitoly, ve které jsme se zamýšleli nad pojmem osoby, můžeme říci, že v současné době je možno pohlížet na člověka jako na osobu perspektivou funkcionalistické nebo personalistické linie myšlení. Personalismus, za který se osobně stavíme, je charakteristický tím, že nabízí antropologii, která chápe člověka neboli lidskou osobu, jako jednotu těla a duše. Jednou z vlastností osoby je její úplnost, která tady není myšlena jen v materiálně-kvantitativním smyslu. Přesto, že člověk prochází vývojem, z ontologického hlediska mu nic neschází k tomu, aby nebyl osobou. Tímto tvrzením se nemyslí, že lidská osoba je původcem a principem svého bytí, ale že se u ní předpokládá ontologická soběstačnost, a jak poznamenává Kant,⁴⁵⁷ osoba je sama sobě cílem a ne prostředkem. Osoba není objektem pro nikoho, je chtěna pro ni samotnou, a ne, že jí statut osoby přizná někdo jiný, jak k tomu naopak dochází ve funkcionalistickém myšlení. Skutečná hodnota člověka, osoby, v personalistické linii myšlení nezávisí na jiných hodnotách, ani se nezvětšuje, pokud člověk některou schopnost získá, protože tato skutečná hodnota člověka se nedá k získaným vlastnostem přirovnat. Člověk prochází různými stádii vývoje, ale je tu jedna kontinuita bytí. Člověk je lidským jedincem a osobou od počátku, nikdy se jí nestane později a určité vlastnosti postupně získává. Nejsou to fenomenologicko-existenční vlastnosti, které určují osobní bytí, ale naopak, z osobního bytí vyplývají charakteristické rysy lidské osoby. Každý člověk si zaslouhuje úctu ne např. proto, že se umí smát a poutavě vyprávět, ale proto, že je lidskou osobou.

⁴⁵⁶ Srov. D'AGOSINO, F. I diritti degli animali. In *Rivista Internazionale di Filosofia e Diritto*, 71, 1994, s. 86.

⁴⁵⁷ Srov. KANT, I. *Fondazione della metafisica dei costumi*. Rusconi, Milano 1994, Sezione II, s. 141-145. Citováno in LOMBO, J. A. – RUSSO, F. *Antropologia filosofica*, s. 183.

6. Lidské embryo jako osoba

Po tom, co jsme blíže nastínili dva rozdílné proudy myšlení, sekulární a katolický neboli ontologický, a tím také dva pohledy na pojem lidské osoby, stojíme znovu před otázkou, zda také lidské embryo můžeme považovat nejen za člověka v rané fázi vývoje ale současně též za osobu. V předešlé kapitole jsme poukázali na to, že podle funkcionalistického pojetí osoby lidské embryo není za osobu považováno, zatímco podle personalistického pojetí o této skutečnosti můžeme uvažovat.

Osobně se stavíme za personalistické pojetí, a proto chceme blíže prozkoumat, zda skutečně embryo můžeme statut lidské osoby připsat. Na ontologický personalismus se odvolává také katolická církev, jak jsme zmínili. Katolická církev v souvislosti s člověkem hovoří o duchové duši, protože člověka považuje za jednotu duše a těla.⁴⁵⁸ Naopak sekulární neboli funkcionalistická linie může od problému duše úplně odhlédnout proto, že lidé bez vyznání existenci duše neuznávají nebo někteří mohou zastávat tezi opožděné animace. Katolická církev se kloní k bezprostřední animaci.

Nejdříve připomeneme charakteristické vlastnosti raného embrya, projdeme jednotlivé fáze vývoje lidského embrya a budeme sledovat obě linie myšlení, zda skutečně embryo můžeme statut lidské osoby přisoudit. Následně si položíme otázku doby vlití duchové duše neboli dobu animace a potom zdůvodníme, proč podle ontologického personalismu lidské embryo můžeme považovat nejen za člověka, ale také za osobu.

6.1. Charakteristické vlastnosti raného embrya

Embryonální vývoj se již od rané fáze vyznačuje koordinací, kontinuitou a gradualitou. Od chvíle penetrace spermie až po zformování primitivního proužku, ke kterému dochází zhruba za čtrnáct dnů po oplodnění a dále v následujících fázích embryonálního vývoje, můžeme pozorovat koordinovaný sled vývoje a vzájemnou interakci mezi buňkami a molekulami. Tato koordinace se již odehrává pod kontrolou nového genomu. Nelze popřít, že jde o celek neboli o jedince, který se vyvíjí. Že skutečně jde o vyvíjejícího se jedince, můžeme vyvodit z toho, že vlastní genom, který je odlišný od rodičů. Evidentní autonomie nového programu ukazuje, že vzájemná závislost a koordinace na

⁴⁵⁸ Srov. *Gaudium et spes*, 14, s. 193.

molekulární a buněčné rovině, se projevuje postupným morfogenetickým vývojem.⁴⁵⁹ Jde o systém, který se sám vyvíjí. Toto vede k závěru, že lidské embryo již od nejranější fáze vývoje, není shlukem individuálních, na sobě nezávislých buněk, z nichž každá je samostatným jedincem neboli jinými slovy, že jde o odlišné ontologické existence, které jsou jen ve vzájemném kontaktu, jak se např. domnívá N. M. Ford,⁴⁶⁰ ale že se jedná o embryonální celek, kde v průběhu celého jeho vývoje jsou jednotlivé buňky přímo integrovány do jediného dynamického procesu, který se postupně autonomně vyvíjí.

Tuto skutečnost uznávala také komise Warnock, s tím, že „pokud již proces započal, není tady žádná část vývojového procesu, která by byla důležitější než jiná, protože všechny jsou částmi jednoho kontinuálního procesu a pokud některé stádium neproběhne v tom pořadí, jak má proběhnout, pak celý vývoj zaniká.“⁴⁶¹ McLaren naopak tvrdila, že embryo od doby oplodnění až k formování primitivního proužku je *odlišnou entitou* od embrya v pozdějším stádiu vývoje, ze kterého se pak vyvíjí lidský plod a novorozenec.⁴⁶² Toto mínění McLaren není jenom v opozici k závěru komise Warnock, ale je též v rozporu samo se sebou. Na základě biologických dat můžeme sami logicky vyvodit, že tady nejde o dvě od sebe odlišné entity, před a po vzniku primitivního proužku, jako kdyby v průběhu prvních čtrnácti dnů šlo o živé, geneticky lidské anonymní bytí, které zaniká, když se formuje primitivní proužek, aby následně, ve druhém cyklu vývoje od formování proužku, již šlo o vývoj skutečného člověka. Naopak jde o nepřerušovaný vývoj lidského jedince, který probíhá podle naprogramovaného plánu. Primitivní proužek je struktura buněk, která se vytváří v průběhu nepřerušované diferenciaci embryoblastu. Kontinuita vývoje zároveň znamená, že jde o jeden lidský subjekt, který se od penetrace spermie přes fúzi gamet autonomně vyvíjí se svou vlastní identitou a který takto kontinuálně prochází vývojovými stádii, která stále více nabývají na kvalitě a komplexnosti.

⁴⁵⁹ Srov. VAN BLERKOM, J. Extragenomic Regulation and Autonomous Expression of a Developmental Program in the Early Mammalian Embryo. In *Ann New York Acad Sciences*, 442, 1985, s. 58. Citováno in SERRA, Angelo. *Embrione umano*. In *Enciclopedia*, V. sv., s. 492.

⁴⁶⁰ Srov. FORD, N. M. *When did I Begin? Conception of the Human Individual in History: Philosophy and Science*, Cambridge University Press, 1988, s. 139. Citováno in SERRA, A. *Embrione umano*, s. 492.

⁴⁶¹ Srov. DEPARTMENT OF HEALTH AND SOCIAL SECURITY. *Report of the Committee of Inquiry into Human Fertilization and Embryology*. London: Her Majesty's Stationary Office, 1984, s. 65. Citováno in SERRA, A. *Embrione umano*. In *Enciclopedia*, V. sv., s. 493.

⁴⁶² Srov. MCLAREN, A. *Prelude to Embryogenesis*. In *The Ciba Foundation, Human Embryo Research: yes or no?* London Tavostock Publication, 1986, s. 14.

Gradualitou se myslí stálý proces, ontogenetický zákon, kdy se ke konečné cílové fázi dospívá postupně. Tento zákon je embryu vlastní, je vepsán do genomu, a začíná svou aktivitu od penetrace spermie přes fúzi gamet a pokračuje v dalším vývojovém období. Na základě tohoto zákona každé embryo vlastní svou stálou identitu a jedinečnost a v průběhu svého vývoje zůstává stále identickým jedincem.

Z výše řečeného můžeme vyvodit logický závěr, že kromě náhodných odchylek a chyb v genetickém programu,⁴⁶³ se lidské embryo vyvíjí jako lidský jedinec, který v průběhu svého vývoje autonomně uskutečňuje všechny potenciality, které jsou do něho vloženy. Nemůžeme říci, že embryo v raném stádiu vývoje je shluk několika buněk,⁴⁶⁴ který geneticky náleží člověku⁴⁶⁵ nebo shluk více nebo méně homogenních buněk⁴⁶⁶ nebo přeprogramovaná neorganizovaná buněčná masa,⁴⁶⁷ protože kdyby tomu tak skutečně bylo, nemohli bychom o vyvinutém lidském organismu hovořit též jako o pouhém shluku buněk? Proto je logické, že též embryo od doby penetrace spermie přes fúzi gamet a v průběhu dalšího vývoje, není shlukem buněk, ale skutečným lidským jedincem, který se vyvíjí a jako takový má stejnou důstojnost a právo na ochranu a život jako každý plně vyvinutý člověk.⁴⁶⁸ Důstojnost člověka totiž není dána množstvím buněk nebo jejich organizací, a proto se na biologické rovině v gradualitě tělesného vývoje nemůžeme setkávat s antropologickou odlišností a tedy též s odlišnou důstojností mezi různými obdobími vývojového procesu. Stále se jedná o jednoho a toho samého lidského jedince, který je podroben biologickému zákonu postupného vývoje.

6.2. Vývojové fáze lidského embrya a otázka jeho personality

Skupina etiků, která klade počátek života lidské osoby do doby oplodnění, kdy dochází ke vzniku biologické jednotky neboli jednobuněčného embrya, odůvodňuje své tvrzení tím, že se v této době vytváří genetická identita nového jedince.⁴⁶⁹ Pokud ale

⁴⁶³ Přesný počet s abnormálních zygot je neznámý, protože obvykle zanikají nepozorovaně v průběhu prvních dvou týdnů po oplození, dříve než žena pozná, že je těhotná. Odhaduje se, že asi 50% konceptů se spontánně potrácí a z tohoto množství asi polovina vykazuje závažné chromozomové abnormality. Srov. SADLER, W. T. Langmanova lékařská embryologie. Překlad 10. vydání, s. 49.

⁴⁶⁴ Srov. CULLITON, B. J. – IVINSON, A. J. Expert more from Embryos. In Nature Medicine 2, 1996, s. 947.

⁴⁶⁵ Srov. FORD, N. M. When did I Begin? s. 17.

⁴⁶⁶ Srov. FORD, N. M. When did I Begin? s. 168.

⁴⁶⁷ Srov. FORD, N. M. When did I Begin? s. 175.

⁴⁶⁸ Srov. SERRA, A. Embrione umano. In Enciclopedia, V. sv., s. 480-491.

⁴⁶⁹ Např. Serra píše, že právě počatý jedinec má vlastní, přesně určenou biologii. Jde o lidského jedince, který se vyvíjí a který autonomně, postupně a bez jakékoliv diskontinuity vytváří svou vlastní

hovoříme o oplodnění jako o počátku lidského života, musíme si uvědomit, že oplodnění není událost, která se odehraje okamžitě, ale že jde o dynamický proces, který trvá něco mezi osmnácti až třiceti pěti hodinami, a to od penetrace spermie do vajíčka až do stádia syngamie, neboli kompletní fúze všech chromozomů zárodečných buněk. Takže již tady se různí názory. Je rozhodující penetrace spermie nebo až fúze všech chromozomů, to znamená doba syngamie? Přece již ve chvíli penetrace spermie přes zona pellicida vajíčka se otevírají membrány buněk a začíná docházet k intenzivnímu spojování genetického materiálu. Co se týká genetického uspořádání, syngamie již v tom smyslu neznámá nic převratně nového, ale jen pouhé srovnání genetického materiálu, který byl již dán ve chvíli penetrace. Proto někteří zastánci tvrdí, že rozhodující chvílí, která je považována za základní, kdy se utváří nová, samostatná, biologická jednotka, je doba penetrace spermie do vajíčka. Od doby penetrace již dochází jen ke kontinuálnímu a ireverzibilnímu vývoji. Tato teze se nám jeví jako nejpřijatelnější.

Zastánci teorie *syngamie* mají za to, že v době před syngamií ještě nejde o člověka. Člověk je podle této teorie biogeneticky stanoven až od chvíle syngamie neboli kompletní fúze gamet,⁴⁷⁰ ke které dochází asi za dvacet jedna až dvacet dva hod. od penetrace spermie. Někteří zastánci teorie syngamie označují oplodněné vajíčko před dobou syngamie jako *ootide*, *vajíčko dvou prvojader* nebo *prezygota*, a považují za eticky nepřijatelné jeho zničení, nedovolují s ním ani manipulovat, protože mají za to, že není možno jednomyslně stanovit jeho identitu.⁴⁷¹

Již jsme naznačili, že osobně považujeme za skutečný počátek lidského života dobu penetrace spermie do vajíčka. Jenže můžeme vůbec zastávat tezi, že jde o člověka, ne-

formu a vnitřní aktivitou, kterou je vybaven, uskutečňuje program, který má zakódován ve svém genomu. Srov. SERRA, A. Il neoconcepito alla luce degli attuali sviluppi della genetica umana. In FIORI, F. – SGRECCIA, E. L'aborto: Riflessioni di studiosi cattolici. Milano 1975, s. 130. Citováno in FAGGIONI, M. P. La vita nelle nostre mani: Terza edizione, s. 265.

⁴⁷⁰ Srov. Dall'oocita alla blastocisti: il passaggio generazionale nell'uomo, ed. FLAMIGNI, C. In www.carloflamigni.com Citováno in D'AGOSTINO, F. – PALAZZANI, L. Bioetica: Nozioni fondamentali, s. 76; DAWSON, K. Fertilization and Moral Status: a Scientific Perspective. In SINGER, P. (ed.). Embryo Experimentation. Cambridge, 1990, s. 43-52; srov. též: JONES, H. W. Ethics of in Vitro Fertilization, 1984. In Fertilization and Embryo Transfer. In Annals of the New York Academy of Sciences, 1985, s. 442; s. 577-582. Citováno in IDE, Pascal. L'embrione umano è persona? Status questionis e determinazione. In PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA. L'embrione Umano Nella fase Del Preimpianto: Aspetti Scientifici e Considerazioni Bioetiche: Atti della Dodicesima Assemblea Generale della Pontificia Accademia per la Vita (Città del Vaticano, 27 febbraio-1 marzo 2006) ed. SGRECCIA, Elio - LAFFITTE, Jean. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007, s. 240.

⁴⁷¹ Srov. SERRA, A. L'uomo embrione: Questo misconosciuto. Siena: Cantagalli, 2003. Citováno in D'AGOSTINO, F. – PALAZZANI, L. Bioetica: Nozioni fondamentali, s. 77.

boli o *jednotu duše a těla*⁴⁷² již od chvíle penetrace a ne až od chvíle syngamie? Tady vstupuje do hry problém doby vlití duchové duše. Otázkou doby vlití duchové duše se budeme zabývat samostatně na dalších stránkách, ale již teď si můžeme položit otázku, co by formovalo rané embryo od chvíle penetrace spermie do doby syngamie, pokud by docházelo k vlití duchové duše až ve fázi syngamie, tedy zhruba za dvacet dva hodin od penetrace nebo ještě později? Pokud bychom měli za to, že k vlití duchové duše dochází až ve chvíli syngamie, nebo ještě později, nezastávali bychom tím teorii alespoň trochu opožděné animace a zároveň teorii, podle které jsme my, lidé, alespoň chvíli, zhruba dvacet dva hodin, nebo ještě déle, byli něčím, to znamená věcí neboli shlukem buněk a ne člověkem, nebo přesněji řečeno, že jsme vznikli ze shluku buněk? Tato možnost se nám nezdá pravděpodobná, jak se snažíme zdůvodnit.

Pokud v této rané fázi dochází k vysokým přirozeným ztrátám embryí z důvodu genetických, chromozomických a jiných poruch, není to snad jen kvůli tomu, že za určitých situací, které nejsou slučitelné s biologickým životem, nemůže dojít ani k vlití duchové duše, a proto tímto dochází k přirozeným ztrátám embryí?

Za teorii bezprostřední animace se staví také římskokatolická církev, např. *Evangelium vitae* 60, na str. 77: „Ačkoliv přítomnost rozumné duše nemůže být potvrzena žádným experimentálním důkazem, vlastní výsledky vědeckého bádání o lidském embryu, poskytují cenné poznatky, z nichž lze rozumově rozeznat, že je již přítomna lidská osoba, a to od první známky života: proč by tedy živoucí lidská bytost neměla být také lidskou osobou?“ Jenže co tím církev přesně myslí? Proč se církevní učitelský úřad zdržel výslovného potvrzení filozofického hlediska?⁴⁷³ Proč se magisterium katolické církve ve svých dokumentech jasně nevyjádřilo, že lidské embryo *je* osobou?⁴⁷⁴

Z výše řečeného se nám jeví jako nejvíce pravděpodobné, že člověk se stává člověkem a osobou již od chvíle penetrace. Tímto považujeme dobu penetrace spermie za rozhodující chvíli, od které dochází jen ke kontuálnímu a ireverzibilnímu vývoji lidského jedince, který je od této chvíle zároveň osobou.

Mnozí zastánci funkcionalistické linie kladou důraz na vztahy, proto přiznávají počátek lidského života době nidace neboli uhnízdění na děložní stěnu matky. Zastánci této

⁴⁷² Srov. *Gaudium et spes*, 14, s. 193.

⁴⁷³ Srov. *Donum vitae* I, 1.

⁴⁷⁴ Např. Úvod instrukce *Dignitas personae* začíná: „Důstojnost osoby náleží každé lidské bytosti od početí do přirozené smrti.“ Nehovoří se tady o tom, že lidské embryo je osobou.

teorie mají za to, že až od této chvíle dochází ke vzájemnému úzkému vztahu mezi buňkami.⁴⁷⁵ Podle této *nidační* teorie, je embryo před uhnížděním považováno jenom za shluk buněk nebo čistě za organickou existenci, která biologicky náleží lidskému rodu. Zastánům této teorie však můžeme namítat, že již před uhnížděním dochází na biochemické rovině ke vztahu mezi matkou a dítětem a z filozofického hlediska se dá říci, že vztah je pro vyvíjející se embryo naprosto neodmyslitelný, přesto vztah existenci netvoří, ale vztah již existující bytí předpokládá. Nemohl by existovat vztah, ani na fyziologické rovině, kdyby tady nebyl někdo, kdo je odlišný, kdo již existuje a s kým lze vztah navázat. Někteří zastánci funkcionalistické teorie také mohou namítat, že embryo nemá autonomii, kterou požadují, aby mu přiznali určitý statut, když se potřebuje uhnízdít, aby mělo zajištěnou výživu a mohlo se vyvíjet. Na to můžeme odpovědět, že toto je zčásti pravda, ale kdo z nás nesedne několikrát denně za stůl, aby se najedl a napil, a přesto nás nikdo nepovažuje za shluk buněk, který nemá autonomii.

Další hranicí, kdy začíná být embryo některými zastánci funkcionalistické linie považováno za člověka, je čtrnáct dnů od oplodnění, když se formuje *primitivní proužek*,⁴⁷⁶ do tohoto období je embryo některými zastánci označováno jako *pre-embryo*. Kvalitativní rozlišení mezi embryem, které ještě není uhnížděno a skutečným embryem navrhl v roce 1979 Clifford Grobstein⁴⁷⁷ a za několik let potom toto nové označení zdůrazňovala MacLaren.⁴⁷⁸ Již jsme zmínili, že tato hranice čtrnácti dnů je zastávána mnohými etiky za hranici hominizace. Jako důvod uvádějí, že individualita a autonomie, které jsou charakteristickými vlastnostmi osoby, se ustanovuje až po čtrnácti dny od oplodnění, to znamená, že od této chvíle již není možný vznik jednovaječných dvojčat, do této chvíle se může embryo rozdělit a může docházet k jejich vzniku.

⁴⁷⁵ Srov. ABEL, F. Nascita e morte dell'uomo: prospettive della biologia e della medicina. In BIOLO, (ed.). Nascita e morte dell'uomo: Problemi filosofici e scientifici della bioetica, s. 37-53; PRINI, P. Il corpo che siamo: Introduzione all'antropologia etica. Torino: SEI, 1991. Citováno in D'AGOSTINO, F. – PALAZZANI, L. Bioetica: Nozioni fondamentali, s. 77; Viz též: ETHICAL ADVISORY BOARD (DHEW). HEW Support of research involving human *in vitro* fertilization and embryo-transfer. Washington, US Government Printing Office, 1979. Citováno in IDE, P. L'embrione umano è persona? s. 241.

⁴⁷⁶ Srov. FORD, N. M. When did I begin? s. 168.

⁴⁷⁷ Srov. GROBSTEIN, C. External Human Fertilization. In Scientific American, 240, 1979, 33-43. Citováno in FAGGIONI, M. P. La vita nelle nostre mani: Terza edizione, s. 266.

⁴⁷⁸ Srov. McLAREN, A. Prelude to embryogenesis. London: In The Ciba Foundation. Human embryo research: yes or not? 1986, 5-32; ID., Research on the human conceptus and its regulativ in Britain today. In Journal of the Royal Society of Medicine 83, 1990, s. 209-213. Citováno in FAGGIONI, M. P. La vita nelle nostre mani: Terza edizione. s. 266.

Vznik jednovaječných dvojčat je ovšem možno vysvětlit tak, že při tom nepopřeme individualitu jedince. Vznik dvojčat totiž neznamená rozdělení, protože jedince rozdělit nelze, ale jde o duplikaci nebo multiplikaci jedince na dva nebo více jedinců v tom smyslu, že jedinec je původcem druhého jedince,⁴⁷⁹ který od této chvíle začíná svůj životní cyklus s identickým genetickým vybavením. Ke vzniku jednovaječných dvojčat dochází tím způsobem, že od několikabuněčného embrya, počínaje dvoubuněčným embryem, se oddělí jedna nebo více buněk. Ke vzniku dvojčat může docházet až do doby čtrnácti dnů od oplodnění. Dvojčata, která se vytvoří v průběhu prvních pěti dnů, dokud jsou blastomery ještě totipotentní, mají vlastní placentu a amniový vak. Jenže totipotencialita buněk, neboli možnost, že z každé jednotlivé buňky může vzniknout celý jedinec, neznamená, že rané embryo, jehož buňky jsou totipotentní, je shluk samostatných jedinců, protože embryo má zacílení jako celek a je determinováno určitým programem a prakticky vždy z embrya vzniká jeden jedinec. Jen náhodně dochází k oddělení buněk, a tím ke vzniku více jedinců. Ta dvojčata, která se vytvoří později, po pátém dnu od oplodnění, mají společnou placentu, jde o monokoriální dvojčata, která se vytvoří z vnitřní buněčné masy blastomery, kde jsou pluripotentní buňky. Ve výjimečných případech se dvojčata formují po čtrnáctém dnu od oplodnění, v tom případě jde o tzv. dvojčata siamská. Přesto, že jde ve všech těchto případech o jednovaječná dvojčata, tak mají odlišná uspořádání chromozomů, proto může dojít i k tomu, že jedno je zdravé a druhé Dawn se třemi dvojicemi 21. chromozomu. Výchozí embryo je zdravé, a z něho má původ druhé embryo, ale při tom došlo k anormální segregaci 21. chromozomu.⁴⁸⁰

Za další hranicí počátku lidské osoby je mnohými lidmi považováno období formování *centrálního nervového systému*. Počátek života osoby je zde ztotožňován s počátkem vzniku pocitů. Tato hranice vzniku osoby je zastávána především utilitaristicky zaměřenými etiky.⁴⁸¹ Aby Peter Singer někomu přiznal statut osoby, požaduje,

⁴⁷⁹ Srov. BATTISTON, F. Lo statuto dell'embrione e il principio di potenzialità in bioetica. In *Studia Patavina* 40, 1993, s. 603-604; CASPAR, P. Individualisation génétique et gémellité: L'objection des jumeaux monozygotes. In *Ethique* 4, 1992, 81-90; DAMSCHEN, G. GÓMEZ – LOBO, A. SCHÖNECKER, D. Sixteen days? A reply to B. Smith and B. Brogaard on the beginning of human individuals. In *Journal of Medicine and Philosophy* 31, 2006, 165-175; ZATTI, M. Quando un pre-embrione esiste, si tratta di un altro embrione. In *Medicina e Morale* 41, 1991, 781-788. Citováno in FAGGIONI, M. P. *La vita nelle nostre mani*: Terza edizione, s. 267.

⁴⁸⁰ Srov. GIULI, A. Inizio della vita umana individuale, 123-127; 229-232. Citováno in FAGGIONI, M. P. *La vita nelle nostre mani*: Terza edizione, s. 267.

⁴⁸¹ Srov. SINGER, P. – KUHSE, H. – BUCKLE, S. – DAWSON, K. – KASIMBA, P. (ed.). *Embryo Experimentation: Ethical, Legal and Social Issues*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990. Citováno in D'AGOSTINO, F. – PALAZZANI, L. *Bioetica: Nozioni fondamentali*, s. 78.

aby daný jedinec již měl schopnost pociťovat jak příjemnou stránku tak též bolest a aby byl schopen dávat přednost věcem příjemným. Jiní lidé ztotožňují vznik osoby s dobou formování mozkové kůry, protože k tomu, aby někomu přiznali statut osoby, požadují alespoň minimální racionální schopnosti.⁴⁸² Někteří zase přiznávají statut osoby jedincům, až když jsou schopni rozumové činnosti. Jiní zase kladou počátek vzniku osoby do chvíle, kdy se objevuje sebeuvědomění.⁴⁸³ Zase další požadují, aby jedinec byl schopen inteligenčních a autodeterminačních projevů, tedy aby byl schopen vnímat, něco chtít a byl schopen hodnotit.⁴⁸⁴ V každém případě jsou z okruhu osob vyřazena embrya a lidské plody, někdy novorozenci a malé děti.

Tyto právě vyjmenované utilitaristické a racionalistické přístupy, které vycházejí z funkcionalistického pojetí osoby, posouvají počátek lidského života a počátek života osoby do pozdější doby, až se objeví některé požadované podmínky nebo schopnosti. Jenže proti takovému funkcionalistickému pojetí osoby jsme již dříve namítli, že je to právě existence subjektu, která subjekt uschopňuje jednat a ne jednáni, které vytváří bytí subjektu. Jednání ani funkce nemají bytí, ale naopak, jednání a funkce z bytí vychází, náleží totiž určitému subjektu, který má bytí a jedná. Nebylo by jednání, kdyby nebyl subjekt, který jedná, proto daný subjekt musí existovat dříve, aby mohl jednat.

Všechny teorie, které zastávají, že lidské embryo je alespoň nějakou dobu, do různě určeného a požadovaného stádia vývoje, jenom shlukem buněk a není člověkem nebo sice může být člověkem, ale ne osobou, můžeme kritizovat z několika úhlů pohledu. Z jednoho úhlu pohledu musíme připomenout, že jestliže se experimentální věda metodologicky omezuje na kvantitativní studium a v zájmu jejího studia není kvalita a bytí neboli esence, pak to neznamená, že nějaká existence neboli subjekt je jen materie, nebo mechanismus, který je možno redukovat jen na prostor a pohyb a že také nemůže mít ještě i jiné kvality, které nelze měřit metodami experimentálních věd. Právě vědecký popis biologie člověka nás musí posunout ještě dál, za tento, jenom čistě biologický popis, který je jen částí celého jevu, kterým je člověk. Pokud pozorujeme tělesný biolo-

⁴⁸² Srov. GOLDENRING, J. M. The Brain-Life Theory: Towards a Consistent Definition of Humanness. in *Journal of Medical Ethics* 11, 1985, s. 198-204; MORI, M. Il feto ha diritto alla vita? In LOMBARDI VALLAURI, L. (ed.). *Il meritevole di tutela*. Milano: Giuffrè, 1990, 735-751. Citováno in D'AGOSTINO, F. – PALAZZANI, L. *Bioetica: Nozioni fondamentali*, s. 79.

⁴⁸³ Např. TOOLEY, M. *Abortion and Infanticide*. Oxford: Clarendon Press, 1983. Citováno in D'AGOSTINO, F. – PALAZZANI, L. *Bioetica: Nozioni fondamentali*, s. 79.

⁴⁸⁴ Např. ENGELHARDT, H. T. Jr., *Manuale di bioetica*. Citováno in D'AGOSTINO, F. – PALAZZANI, L. *Bioetica: Nozioni fondamentali*, s. 79.

gický vývoj člověka v jeho počáteční fázi vývoje, jsme postaveni před otázku, zda nemáme překročit právě jen tento čistě exaktní a mechanistický pohled a neklást si metabiologické otázky. Pozorujeme přece, že od stádia jednobuněčné zygoty jde o nepřerušovaný evoluční proces, který se vyznačuje progresivní komplexifikací. Jde o naprogramovanou a uspořádanou zákonitost, která je orientována k tělesnému vývoji, kterým je lidský organismus. Jedná se o systém, který je integrální a organizovaný, který má v sobě vnitřně zabudovány všechny individuální a specifické genetické informace, které jsou teleologicky a autonomně orientovány k tomu, aby se z embrya vyvinulo tělo v celé své komplexnosti prostřednictvím vývojových fází, které mají kontinuální, graduální a koordinovaný charakter.⁴⁸⁵

Lidské tělo se vyvíjí kontinuálně, nejsou tu kvalitativní skoky nebo etapy, které by byly důležitější než jiné, všechny etapy vývoje mají ve svůj čas svou důležitost. Také zpráva *Warnock*, která byla vypracována na žádost britské vlády, a která se týkala otázky statutu lidského embrya, tvrdí, že je nemožné stanovovat nějaké hranice v procesu embryonálního vývoje, ale že je možno kvůli sociálním požadavkům stanovit jen konvenční hranice.⁴⁸⁶ Kvalitativní skok je na počátku a na konci nepřerušovaného procesu. Pokud jde o kontinuální proces vývoje, pak by se mělo říci, že embryo je již člověkem a také osobou, i když ještě nemá rozvinuty schopnosti do aktuální podoby, aby se jimi aktivně projevilo, přesto jsou tu již přítomny podmínky, které díky nepřerušovanému vývoji tyto projevy umožní.⁴⁸⁷

Pokud chceme adekvátně vysvětlit viditelný jev, kterým je člověk, můžeme také přemýšlet o principu, který tento organismus sjednocuje. Takový princip by měl být více než jen souhrn všech částí, které organismus tvoří, více než souhrn buněk, orgánů a

⁴⁸⁵ Srov. SERRA, A. – COLOMBO, R. Identità e statuto dell'embrione umano: il contributo della biologia. In Autori vari. Identità e statuto dell'embrione umano. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1998, s. 106-158. Citováno in D'AGOSTINO, F. – PALAZZANI, L. Bioetica, s. 80.

⁴⁸⁶ „Once the process has begun, there is no particular part of the developmental process that is more important than another; all are part a continuous process [...]. However we agreed that this is an area in which some precise decision must be taken, in order to allay public anxiety.“ Srov. WARNOK, M. A Question of Life: The Warnock Report on Human Fertilization and Embryology. Oxford: Basil Blackwell, 1985, s. 65.

⁴⁸⁷ Srov. BOTTURI, F. Embrione umano e persona. In *Per la Filosofia* 5, 1992, s. 20-27; CONCETTI, G. L'embrione uno di noi: Riflessione etico-giuridica. Bari: Vivere In, Roma-Monopoli, 1997; PESSINA, A. Bioetica e antropologia. Lo statuto dell'embrione umano. In *Vita e Pensiero* 6, 1996, s. 402-424; Autori vari. Forum su «Dalla bioetica alla biopolitica. Il „caso embrione umano“». Costruire un sistema di regole condivise. In *Rivista di Teologia Morale*, s. 112, 1996. Citováno in D'AGOSTINO, F. – PALAZZANI, L. Bioetica: Nozioni fondamentali, s. 81.

tkání. Má jít o princip, který řídí nepřerušovaný, stálý a dynamický vývoj do stále dokonalejší podoby, od jednobuněčného embrya až k podobě dospělého člověka. Tímto principem je lidská duše. Otázku lidské duše a otázku doby animace neboli vlití duchové duše by neměl přejít člověk, který se hlásí k náboženství, především ke katolické linii myšlení, jak jsme již zmínili výše, zatímco ji zřejmě bez povšimnutí přejde člověk bez vyznání. Člověk, který zastává funkcionalistické pojetí osoby, může, podle našeho názoru, zastávat tzv. opožděnou animaci, to znamená vlití duchové duše v pozdějším stádiu embryonálního vývoje nebo vývoje plodu.

6.3. Otázka lidské duše

Již od starých dob, a na západě alespoň od šestého století před Kristem, se životní princip člověka označuje jako *anima* neboli *duše*. V průběhu staletí byl termín *anima*, *duše* představován různým způsobem, především co se týká vztahu duše a těla a člověka jako takového. Abychom si mohli udělat představu, co je duše, musíme vyjít z toho, že člověk žije, že je schopen pohybu a reflexe a též, že žije i v době, kdy momentálně není v pohybu, a proto zřejmě musí být obdařen něčím, co ho udržuje při životě také ve chvílích, kdy zjevně neprovádí žádnou činnost. Tento životní princip byl pojmenován *duše*. Existují živé a neživé neboli inertní, mrtvé existence, pokud však je některá existence živá, pak její charakteristický rys zřejmě nevyhází z něčeho tělesného, ale z odlišného principu, kterým je právě duše.⁴⁸⁸

V dnešní době vyvolává termín *duše*⁴⁸⁹ představy, které by již měly být překonány vědou a filozofií. Podle mínění mnohých zastánců by člověk dnes měl být chápán jako komplex biologických jevů, jejichž funkci se podaří brzy zcela objasnit. Přírodní věda se snaží redukovat člověka jen na jednu, a to materiální dimenzi. Jenže takto je materiální stránka uměle ochuzena. Teorie moderní encefalologie, neboli vědy, která se zabývá vztahem myšlení-tělo, otázku duše ještě zkomplikovala, aniž by vztah duše a těla

⁴⁸⁸ Klasická zkouška existence duchovní duše a tedy vlastního já se zakládá na vztahu mezi příčinou a efektem, to znamená, mezi různým jednáním člověka a principu, ze kterého toto jednání vychází. U člověka se setkáváme s biologickými a tělesnými činnostmi, které se dají vysvětlit, s těmito činnostmi se setkáváme i u zvířat, ale zároveň se toto lidské já, subjekt, projevuje též jednáním, které nemá materiální charakter, jde o abstraktní, intelektuální činnost, schopnost přemýšlet o univerzálních ideích, schopnost reflexe a svobodné rozhodování. Tyto schopnosti se nedají vysvětlit jinak, než že jejich pramenem je určitý princip vyššího řádu, který se nedá identifikovat s materií, proto můžeme říci, že jde o nemateriální a proto duchovní pramen.

⁴⁸⁹ Srov. BELLO, Angela Ales. Anima. In Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica. I. sv. Ed. SGRECCIA, Elio – TARANTINO, Antonio. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2009, s. 487-495.

vyřešila. Z této obtíže například americká bioetika vyvodila závěr, že se jedná o falešný problém, který se může zatím odložit stranou. Přesto z toho, jak je toto téma obtížné, nevyplývá žádné oprávnění k tomu, abychom ho popřeli nebo byli v této věci povrchní. Je tedy otázkou, zda se k pochopení osoby stačí odvolávat jen na empirické skutečnosti, jako paměť, sebeuvědomění a schopnost plánovat budoucnost nebo zda tady není ještě nějaký sjednocující princip.⁴⁹⁰

Co je to vlastně duše? Pokud se podíváme na současnou filozofickou literaturu, na kterou se nutně odvolává také teologie, zdá se, že o duši se dnes paradoxně ví o něco více, ale také o něco méně, než v minulých dobách. Dnes víme o duši o něco více v tom smyslu, že je již překonáno tzv. reduktivní, spiritualizované chápání, které se obvykle připisuje řecké filozofii a které se povrchně ztotožňuje s platónským myšlením, které ztotožňovalo duši s tou vznešenější částí člověka, kde duše splývala s lidskou osobou v jejím vztahu ke světu, k druhým lidem a k Bohu. Méně dnes o duši víme v tom smyslu, že duše se ztotožňuje s mozgovými funkcemi. Takto je duše zbavena všech metafyzických a duchovních významů a též významu náboženského. Důsledkem toho je ztráta jedné z tradičních vizí, kterou je nesmrtelnost⁴⁹¹ a rozšiřující se nauka o reinkarnaci.⁴⁹² O tom, jaký pohled na duši má římskokatolická církev, najdeme na několika místech v *Katechismu katolické církve*.⁴⁹³

6.3.1. Pojetí duše a otázka animace ve starém Řecku a na počátku křesťanství

Filozofické myšlení řecké a helénské antiky psalo o záležitosti, jakou je *anima, psyché, duše*, když se všeobecně hovořilo o lidském životě a o záležitostech, které se týkaly

⁴⁹⁰ Srov. ARAMINI, M. Manuale di bioetica per tutti, s. 58.

⁴⁹¹ Srov. HOFF, G. M. Anima/autodivenire. In EICHER, P. (ed.). I concetti fondamentali della teologia. I. sv. A-D. Brescia: Queriniana, 2008, s. 61. Citováno in CANOBBIO, Giacomo. Il destino dell'anima: Elementi per una teologia. Prima edizione marzo 2009, Brescia: Editrice Morcelliana, 2009, s. 11.

⁴⁹² Srov. KEHL, M. E che cosa viene dopo la fine? Sulla fine del mondo e sul compimento finale, sulla reincarnazione e sulla risurrezione. Brescia: Queriniana, 2001, s. 53-90. Citováno in CANOBBIO, G. Il destino dell'anima, s. 11.

⁴⁹³ Např. KKC 363: Výraz duše označuje v Písmu svatém často lidský život nebo celou lidskou osobu. Označuje však také to, co je v člověku nejniternější, co má v něm největší cenu, to, v čem je člověk obzvláště Božím obrazem: „duše“ znamená duchový princip v člověku. KKC 365: Jednota duše a těla je tak hluboká, že je třeba považovat duši za „formu“ těla; to znamená, že díky duchové duši je tělo, které je složeno z hmoty, lidským živým tělem; duch a hmota nejsou v člověku dvě sloučené přirozenosti, ale jejich spojení tvoří jedinou přirozenost. KKC 366: Církev učí, že duchová duše je bezprostředně stvořena Bohem – není tedy „zplozena rodiči – a že je nesmrtelná: nezaniká při smrti, ve chvíli svého oddělení od těla, a znovu se spojí s tělem ve chvíli konečného vzkříšení.

příchodu nového člověka na svět. Pro antické autory bylo *psyché* životním principem všech živých těl. Žít znamená mít oduševnělé tělo. Problém duše, to znamená života, byl základním problémem tzv. řeckých naturalistických filozofů. Zdá se, že zpočátku byla duše chápána jako určitá fyzická skutečnost, postupně dostávala duchovou podobu.

Platón vnímal duši jako něco božského, co koexistuje se světem Ideí, a tvrdil, že lidská duše je podstata, která je principem pohybu. Tato duše je racionální, duchovní a nesmrtelná, to znamená oddělitelná od těla. Aristoteles přejal Platónovu nauku, především ve svém díle *De Anima*, ovšem s mnohými obměnami. Pro Aristotela je pojednání o životě pojednáním o duši. Jeho chápání duše jako formy a principu těla se do určité míry přibližuje pojmu genetického kódu neboli genetickému programu, který je vepsán v chromozomech. Duše je podle Aristotela intimně spojena s tělem. Duše jako forma je příčinou toho, že tělo má schopnosti, které ho charakterizují, to znamená, že žije, vnímá a myslí. Aristoteles rozlišuje tři duše. Jako princip života označuje *nutritivní* neboli *vegetativní duši*, jako princip vnímání označuje *senzitivní duši* a jako princip myšlení označuje *racionální* neboli *intelektivní duši*, nižší duše je podmínkou existence duše vyšší. Aristoteles chtěl při tom harmonicky spojovat ontologický aspekt s biologickým, proto se mu zdálo správné, ostatně jako i některým jiným myslitelům jeho doby, že duchovní duše přichází jako poslední, že začíná formovat tělo až po nějaké době, přibližně asi po čtyřiceti dnech od doby oplodnění u chlapců a asi po osmdesáti až devadesáti dnech od oplodnění u děvčátek. Tato duchová duše znamená kvalitativní skok, protože se jedná o intelekt, který není materiální a má božský původ. Proto později Tomáš Akvinský neviděl v Aristotelovské fyziologii a antropologii nesoulad s křesťanským kreacionismem, podle kterého je duchová duše přímo stvořena Bohem a vlita do lidského plodu, který je vhodně předpřipraven. Jenže tady byla otázka, kdy dochází k této *infusio animae rationalis*? A kdy je splněna tato *perfecta dispositio corporis*?

Křesťanská teologie si také již od patristické doby kladla otázky ohledně reprodukce a původu duše každého nového lidského jedince.⁴⁹⁴ V patristické době se můžeme setkat se čtyřmi liniemi myšlení, které se týkaly způsobu animace. Někteří myslitelé, v

494 Srov. CASPAR, Ph. La problématique de l'animation de l'embryon: Survoi historique et enjeux dogmatiques. In *Nouvelle Revue Théologique* 113, 1991, 4-17, 400-413; CHOLLET, A. Animation: In *Dictionnaire de Théologie Catholique*. 1. sv. Paris, 1923, coll. 1306-1320; HERING, P. De tempore animationis foetus humani. In *Angelicum*, 28, 1951, LANZA, A. La questione del momento in cui l'anima rationale è infusa nel corpo. Roma, 1940, Citováno in FAGGIONI, M. P. La vita nelle nostre mani: Seconda edizione, 2009, s. 275.

čele s Origenem, zastávali *preexistenci* duší, to znamená, že všechny duše byly stvořeny Bohem na počátku světa, existovaly tak před tělem a do těla padaly jako do vězení. Druhou tezí byl *traducionalismus*, podle kterého je duše materiálně přenášena z rodičů, tuto tezi zastával Tertulián, Atenagora a Irenej.⁴⁹⁵ Podobnou tezí byl *generacionismus*, který chápal *tradux* jako spirituální formu přenášenou rodiči. Konečně čtvrtou tezí byl *kreacionismus*, podle kterého je duchová duše tvořena přímo Bohem a vlita do těla počatého člověka. V patristické době převládla kreacionistická teze, ostatní teze byly odsouzeny. Je známo, že problém způsobu animace byl spojen s teologickou otázkou způsobu přenosu dědičného hříchu.

6.3.2. Otázka doby animace před sv. Tomášem Akvinským

Již v patristické době vznikly dvě odlišné teze, které se týkaly doby, kdy by měla být duchová duše vlita. Na jedné straně šlo o tezi, která zastávala opožděnou animaci, která víceméně sledovala Aristotela a druhá teze, která zastávala bezprostřední animaci, podle které je intelektivní duše přítomna již od doby oplodnění. Svatý Augustin odmítl Platónův pohled a též Aristotelovo rozlišení tří duší, a tím i jejich následnost, to znamená vegetativní, senzitivní a nakonec intelektivní duši u vyvíjejícího se embrya a plodu a zastával tezi, že člověk má jen jednu, jednoduchou a nesmrtelnou duši, která je principem nejen vegetativního a senzitivního života organismu, ale i principem osoby. Takto je podle Augustina duše přítomna již v těle, které ještě není formováno, přestože ještě není schopna se projevit specifickým lidským životem.

Východní Kappadočtí otcové patristické doby zastávali bezprostřední animaci. Sv. Bazil byl nakloněn bezprostřední animaci především z etických důvodů. Podle Bazila je jedinec člověkem již od doby početí a ukončení jeho života se rovná vraždě. Sv. Řehoř z Nyssy v *De hominis opificio* (cap. 29) psal, že duchová duše je již přítomna od početí, řídí vývoj a je principem diferenciací orgánů. V řecké patristice byli též zastánci opožděné animace, např. Teodoret z Círu, se svým dílem *Terapia dei morbi pagani*. Ve prospěch bezprostřední animace se vyslovil sv. Maxim Vyznavač v díle *Ambigua*, s tím, že je absurdní si myslet, že embryo, které je počato lidmi, je nějakou dobu rostlinou nebo zvířetem.

⁴⁹⁵ Srov. SPANNEUT, M. Le stoicisme des Pères de l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrine. I. sv. Paris, 1969, s. 177. Citováno in FAGGIONI, M. P. La vita nelle nostre mani: Terza edizione, s. 277.

Zato v jedenáctém až třináctém století, v době vrcholného středověku a scholastiky, převládala teze opožděné animace. Tady můžeme jmenovat např. sv. Anselma, Viléma z Champeaux, Huga od sv. Viktora, Petra Lombardského (srov. 2 *Sent.*, dist. 18,8; 3 *Sent.*, dist. 2,2) a Viléma z Conches, který zastával, že Bůh tvoří duchovou duši pátý týden od početí, dále sv. Alberta Velikého a sv. Bonaventuru. Bonaventura zastával, že duchová duše je složena z formy a z neporušitelné materie. Ve třináctém století se též řešila otázka, zda člověk má jednu nebo více podstatných forem. Zastánci opožděné animace zastávali jak tezi jedné formy v člověku, šlo o aristotelovskou linii, tak pluralitu forem, kde šlo o neoplatonickou linii.

6.3.3. Tomášovo pojetí doby animace

Tomáš Akvinský následoval myšlení Aristotela o materii a formě a spolu s ním zastával, že embryo je obdařeno rozumovou duší asi až po čtyřiceti dnech od oplodnění. Před vlitím rozumové duše nejde o osobu.⁴⁹⁶ Tomáš také navázal na Aristotelovu nauku o následnosti duší.⁴⁹⁷ Podle této nauky se následnost duše vegetativní, senzitivní a intelektivní odehrává tak, že nižší duše je nahrazena duší vyšší,⁴⁹⁸ duchová duše je jedinou podstatnou formou lidského těla. Podle Tomáše je lidská intelektivní duše duchová, nesmrtelná, bezprostředně stvořená Bohem a vlita, když je tělo připraveno.⁴⁹⁹ Tomáš zastával názor, že duchová duše je vlita až v době, kdy již došlo k určitému tělesnému vývoji, a to čtyřicet dnů po oplodnění u chlapců a osmdesát až devadesát dnů po oplodnění u děvčátek.⁵⁰⁰ Tomáš psal o vývoji lidského plodu na několika místech, všude za-

⁴⁹⁶ Srov. D'AQUINO, T. In III. *Sent.* 3. 5. 2 ad 3. Aby mohla být vlita duchová rozumová duše, je zde požadováno tělo s *omnia membra distincta*.

⁴⁹⁷ Srov. D'AQUINO, T. De Veritate. q. 16, a. 1; ID. De substantiis separatis, 8. Citováno in PANGALLO, Mario. Il pensiero do San Tommaso all'embrione umano. In PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA. L'embrione Umano Nella fase Del Preimpianto: Aspetti Scientifici e Considerazioni Bioetiche: Atti della Dodicesima Assemblea Generale della Pontificia Accademia per la Vita (Città del Vaticano, 27 febbraio-1 marzo 2006) ed. SGRECCIA, Elio e LAFFITTE, Jean. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007, s. 212-239, 219.

⁴⁹⁸ Srov. D'AQUINO, T. De Potenza. q. 3, a. 9, ad 9 c. Citováno in PANGALLO, M. Il pensiero do San Tommaso all'embrione umano, s. 219.

⁴⁹⁹ „In generatione aliorum hominum locum habet quo dicit Philosophus propter hoc quo successive corpus formatur et disponitur ad animam: unde primo, tamtam imperfecte dispositum, recipit animam imperfectam et postmodulum, quando perfecte est dispositum, recipit animam perfectam.“ In D'AQUINO, T. Summa Theologiae III, q. 33, a. 2, ad 3. Citováno in PANGALLO, M. Il pensiero do San Tommaso all'embrione umano, s. 220.

⁵⁰⁰ Srov. D'AQUINO, T. Scriptum super Sententiis. lib. 3, dist. 3, q. 5 art. 5: „Maris conceptio non perficitur nisi usne ad quadragesimum diem, ut Philosophus in IX De Animalibus [De historia animalium 3.583b, 2-5] dicit; feminae autem usne ad nonagesimum.“

stává opožděnou animaci,⁵⁰¹ výjimkou je vtělení druhé božské osoby, Ježíše Krista. Tomáš uznává, že tělo Kristovo bylo dokonale formováno od početí⁵⁰² a to díky nekonečné moci Boží.⁵⁰³ Lze říci, že Tomáš zastává opožděnou animaci u všech lidí, kromě Krista, nejen kvůli autoritě Aristotela a kvůli tomu, že tato nauka byla v jeho době všeobecně rozšířená, ale hlavně z fyzicko-metafyzického důvodu. Jedním z hlavních důvodů aby mohla být duchova duše vlita, byl totiž požadavek *perfekta dispositio corporis*, podle kterého se intelektivní duše může stát podstatnou formou těla tehdy, když tělo již má ty orgány, které jsou vhodným nástrojem specificky lidského jednání neboli, že Bůh tvoří a vlévá racionální duši, až když je lidské embryo vhodně organizováno.

6.3.4. Otázka doby animace po Tomáši Akvinském

Od sedmnáctého století docházelo, díky mikroskopům a pokusům, k postupnému zdokonalování poznání v biologii a tím i k pozorování ranějších fází embryonálního vývoje. Možnost dokonalejšího pozorování vedla k tomu, že někteří pozorovatelé uváděli možnost vlití duše dříve, než jsme viděli u Tomáše. Např. filozof Pietro Gassendi (1592–1655) na základě pozorování potracených plodů, stanovil dobu animace na sedmý den po oplodnění. Lovaňský teolog Tommas Fienus v roce 1620 zastával, že k animaci dochází třetí den od početí, ale jeho teze byla Lovaňskou teologickou fakultou zamítnuta. Paolo Zaccia (1538–1658) v *Quaestiones Medico-legales* odmítl aristotelско-tomistickou tezi tří duší a kladl dobu animace do doby početí.⁵⁰⁴ Pražský lékař Jan Marek Marci (lat. Joannes Marcus Marci) zastával tezi, že pokud plod žije v mateřském lůně, má jen vegetativní a senzitivní duši, ale ne duši racionální a participuje na racionální duši matky.⁵⁰⁵

⁵⁰¹ Např. Summa Theologiae I, q. 118, a. 1, a 2, ad 4; Summa Theologiae III, q. 33, a. 1; Summa Contra Gentiles II, c. 86; Compendium Theologiae, c. 93; Quaestiones Quodlibetales, q. 5, a. 1;

⁵⁰² Summa Theologiae III, q. 33, a. 1: *utrum corpus Christi fuerit animatum in primo instanti conceptionis. Summa Theologiae III, q. 33, a. 1: „Et ideo in primo instanti quo materia adunata pervenit ad locum generationis, fuit perfecte formatum corpus Christi et assumptum.“*

⁵⁰³ Srov. Summa Theologiae III, q. 33, a. 2, ad 3: *„In generatione aliorum hominum locum habet quod dicit Philosophus, propter hoc quo successive corpus formatur et disponitur ad animam: unde primo, tanquam imperfecte depositum recipit animam imperfectam; et postmodum, quando perfecte est depositum, recipit animam perfectam. Sed corpus Christi, propter infinitum virtutem agentis, fuit perfecte depositum in instanti. Unde statim in primo instanti recepit formam perfectam, id est animam rationalem.“*

⁵⁰⁴ Srov. ZACCIA, P. *Quaestiones medico-legales*. Tom. 2, lib. 9, tit. 1: *„Foetum humanum nullo unquam tempore alia anima dotati nisi rationali, eamque in ipso primo conceptionis momento a Deo creatam et insutam recipere.“* Citováno in FAGGIONI, M. P. *La vita nelle nostre mani: Sec. ed.*, s. 279.

⁵⁰⁵ Tato myšlenka je v díle *Idearum operatricium*, publikováno v roce 1636. O embryologii Johannese Marcuse Marci. Viz: PAGEL, W. *Le idee biologiche di Harvey: Aspetti scelti e sfondo storico*. Milano, 1979, s. 338-388. Citováno in FAGGIONI, M. P. *La vita nelle nostre mani: Sec. ed.*, s. 280.

V této době přišel Giuseppe degli Aromatari s novou, *preformistickou teorií*, podle které, v semeni jak rostlin, tak živočichů, jsou již přítomny všechny části dospělého jedince. Reiner De Graaf v roce 1672 prováděl pozorování ženských folikulů, podobně jako Anton Leeuwenhoek v roce 1677 pozoroval spermie. Tato pozorování vedla u některých myslitelů k závěru, že malá preformovaná stvoření, se nachází ve spermiích, tito zastánci se označovali *animalkulisté*. Jiní zastávali tezi, že preformovaná stvoření se nachází ve vajíčkách, tito byli označováni *ovisté*. Je samozřejmé, že preformistické teorie požadovaly velmi brzké vlití duchové duše. Přesto tradiční teorie opožděné animace mezi teology převažovala až do devatenáctého století.⁵⁰⁶

V současné době v katolické církvi převládá teze bezprostřední animace, přesto se církev definitivním způsobem nevyslovila o době vlití duchové duše, protože jde též o otázku filozofickou. Na příklad v instrukci *Donum vitae*⁵⁰⁷ čteme, že „Žádný vědecký údaj nemůže být ovšem sám o sobě dostatečným k uznání nehmotné duše. Přesto však vědecké závěry o lidském zárodku podávají cenné potvrzení, že rozumovou úvahou lze rozlišit osobní přítomnost již od tohoto prvního objevení se lidského života. [...] Církevní učitelský úřad se v tomto ohledu zdržel výslovného potvrzení filozofického hlediska“. Tuto problematiku jsme zmínili již výše, když jsme hovořili o vývojové fázi lidského embrya a otázce jeho personality.

6.3.5. Může mít doba animace vliv na etické otázky?

V průběhu dějin sehrála otázka doby animace svou roli v kontextu kazuistické morálky a kanonického trestního práva. Potrat neoduševnělého plodu byl považován za těžký hřích, protože šlo o skutek proti svátosti manželství a urážku Boží stvořitelské Prozřetelnosti, přesto byl přijímán příznivěji než potrat oduševnělého plodu, který byl považován za skutečnou vraždu. Podle toho se též až do konstituce *Apostolicae Sedis* Pia IX. z roku 1869 lišily kanonické tresty.⁵⁰⁸ Druhým důvodem, proč se vedly diskuze o době animace, byl křest spontánních potratů a plodů. Křesťanští filosofové však neby-

⁵⁰⁶ Srov. VEREECKE, L. L'animation de Libérateur à nos jours. Le Supplément 177, 1991, Juin, 53-64. Citováno in FAGGIONI, M. P. La vita nelle nostre mani: Terza ed., s. 281.

⁵⁰⁷ Srov. *Donum vitae* I, č. 1.

⁵⁰⁸ Papež Sixtus V. kvůli velké záplavě potratů v roce 1588 rozšířil kanonické tresty, které platily jen pro potrat oduševnělého plodu též na potrat neoduševnělého plodu. Viz: SIXTUS V., bulla *Effraenatam*. In CHERUBINI, L. Bullarium. T. 2, Romae 1617, 64. Papež Řehoř XIV. v roce 1591 znovu obnovil klasické rozlišování trestů mezi potraty plodů v časném a pozdějším stádiu vývoje. Citováno in FAGGIONI, M. P. La vita nelle nostre mani: Sec. ed., s. 279.

li sami, kdo zastávali, že *prius tempore est fetus animal quam homo*, též v islámském světě se věřilo na opožděnou animaci, která se podle různých autorů pohybovala mezi čtyřicátým až sto dvacátým dnem od oplodnění. V arabském světě je hodně rozšířen názor, že potrat se stává zločinem až od čtyřicátého dne po oplodnění.⁵⁰⁹

Někteří zastánci funkcionalistického pojetí osoby mají za to, že teze opožděné animace není až tak nesmyslná, jak jim vytýkají dnešní katolíci, protože byla ve středověku zastávána vládoucí křesťanskou filozofií od sv. Anzelma po Tomáše, kde se pohybovala v linii metafyziky podstaty. Také Engelhardt připomíná Tomáše Akvinského, který zastával názor, že potrat je vražda od doby, kdy je již plod formován, to znamená asi za čtyřicet dnů od početí.⁵¹⁰ Musíme tady ovšem vzít v úvahu, že Tomáš ještě neměl poznání, které nabízí současná genetika, že lidské embryo je již od početí živou existencí, geneticky odlišnou od svých rodičů. Tomáš sice připouštěl, že embryo by mělo být od počátku vitální, ale protože neznal zákony genetiky, nepovažoval za nutné, aby mu hned přiznal rozumovou duchovou duši. Nepovažoval časně embryo za lidskou existenci s vlastní identitou, odlišnou od rodičů. Kromě toho, Tomáš zastával tezi, že rozumová duše je vlita až tehdy, kdy dochází ke vhodnému vytvoření materiálního substrátu, neboli *perfecta dispositio corporis* neboli *causalità dispositiva*.

Také tomista, Jacques Maritain, v jednom článku z roku 1967 píše, že je filozoficky absurdní si mylet, že lidský plod již ve chvíli oplodnění dostává duchovou duši, kdy ještě není připravena materie, protože dispozice, kterou vyžaduje intelektivní duše, předpokládá mozek, nervový systém a již vysoce rozvinutou senzomotorickou psychiku.⁵¹¹ Podle způsobu takového myšlení se předpokládá, že pokud je hylemorfická nauka o duši chápána takto přísně, pak začínáme existovat dlouho po narození našeho organismu.⁵¹² Také Joseph Donceel promýšlel tomistické důvody ve světle dnešního kulturního myšlení a dospěl k názoru, že pokud se má hovořit o intelektivní duši, je zapotřebí

⁵⁰⁹ Srov. ATIGHETCHI, D. Islam, musulmani e bioetica, s. 71.

⁵¹⁰ Srov. ENGELHARDT, H. T. Manuale di bioetica, s. 163; MONDIN, B. Aborto: In Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino, s. 20-21.

⁵¹¹ Srov. MARITAIN, J. Vers une idée tomiste de l'évolution. In Nova et Vetera 42, 1967, s. 87-136, s. 96. Kritiku k této pozici najdeme in BARAZZETI, E. Il mistero della corporeità e l'equivoco dell'evoluzionismo. In Sacra Doctrina 43, 1998, s. 25-120 (ohledně Maritainova článku: s. 86-110); COTTIER, G. L'embryon humain et l'âme spirituale. In Nova et Vetera 79, 2001, s. 35-51; DONCELL, J. Immediate animation and delayed hominization. In Theological Studies 31, 1970, 1, 76-105. Citováno in FAGGIONI, M. P. La vita nelle nostre mani: Sec. ed., s. 282. Srov. též: MARITAIN, J. Approches sans entrée: Scritti di filosofia Christiana. I. sv., Roma: Città Nuova, 1973, s. 98.

⁵¹² Srov. McMAHAN, J. The Right to Choose an Abortion: In Philosophy and Public Affairs 22, 1993, s. 14. Citováno in FORNERO, G. Bioetica catolica e bioetica laica, s. 242.

mít k dispozici orgány, které dovolují vykonávání mentálních aktivit, protože ani Bůh nemůže vložit duši do kamene, rostliny nebo nižšího živočicha, stejně jako nemůže učinit, aby čtverec byl kulatý.⁵¹³ Mnozí lidé, kteří zastávají tezi opožděné animace, nepovažují ukončení života raného embrya za správné, přece jen podle nich nejde o delikt proti lidské osobě.

Zastánci opožděné animace poukazují také na možnost vzniku jednovaječných dvojčat s tím, že pokud embryo již vlastní od početí duchovou duši, není možné, aby se v průběhu prvních dvou týdnů duše rozdělila *nec per se nec per accidens*. Tady zase zastánci bezprostřední animace mohou odpovědět, že se nerozděluje ani jedinec ani duše, ale dělí se *per accidens* materiální substrát, který je též bezprostředně informován jinou duchovou duší, která je bezprostředně stvořena Bohem.⁵¹⁴

Teorie opožděné animace se nám osobně ovšem nezdá být pravděpodobná. Pokud bychom tuto teorii zastávali, neměli bychom také připustit, že lidští rodiče plodí, stejně jako jiní živočichové, jen živý organismus, který není nějakou dobu člověkem, ale možná jen věcí, a člověkem se stává až později, protože člověk je podle konstituce *Gaudium et spes anima ed corpus unum*? Pokud Tomáš požadoval čtyřicet dnů na to, aby se vytvořil materiální substrát vhodný k přijetí duchové duše, Fienus požadoval třetí den, a jiní zastánci kladli dobu animace ještě na jinou dobu, pak dnešní genetika má za to, že dostačuje, když se vytvoří nový genetický kód. K tomu dochází v době oplodnění, proto někteří umisťují dobu animace do doby penetrace spermie, tedy dříve, než dojde k fúzi prvojadér. Tento názor se nám zdá nejpravděpodobnější, protože od této chvíle dochází k postupnému, kontinuálnímu a koordinovanému vývoji, jak jsme již zmiňovali výše. Co jiného by, podle našeho názoru, bylo příčinou tohoto vývoje, ne-li forma neboli duše? Podle definice osoby, kterou podal Boëthius, *rationalis naturae individua substantia*, jde o člověka s rozumovou přirozeností od chvíle, kdy je tělo oduševněno duchovou duší, a podle ontologického personalismu jde též lidskou osobou, protože personalismus neodděluje člověka od osoby, jak jsme také již psali výše.

Přes vše, co jsme o době animace napsali, můžeme své úvahy uzavřít tím, že přes velký vědecký pokrok různých oborů, stále mnoho věcí neznáme a mnohé otázky stále

⁵¹³ Srov. DONCEEL, J. F. Immediate Animation. s. 82. Citováno in FORNERO, G. Bioetica catolica e bioetica laica, s. 242.

⁵¹⁴ Srov. GEDDA, L. La questione dell'infusione dell'anima nei gemelli. In ID. Problemi di frontiera della medicina. Torino 1963, s. 93-99. Citováno in FAGGIONI, M. P. La vita nelle nostre mani, s. 282.

zůstávají neodhaleným tajemstvím a předmětem diskuzí. Přesto všechno se nám zdá být přece jen nejbližší pravdě, že vhodné *dispositio corporis* je ontologicky splněno již od početí, protože tělo je již od první fáze početí determinováno ve svých velkých vývojových liniích dědičnou výbavou,⁵¹⁵ proto se nám zdá, že není důvod, proč by duše nemohla být vлита bezprostředně při početí. Může se též stát, že embryo umře⁵¹⁶ nebo se narodí těžce postižené dítě, tady pak jde o náhodu, která může mít původ v genetice nebo ve vnější příčině, např. ve farmakologické léčbě. Je také otázkou, zda při přirozených ztrátách embryí nedochází k tak závažným genetickým a jiným poškozením, která nejsou slučitelná se životem a tím nemůže dojít ani k vlití duše, jak jsme již zmínili.

Někteří věřící lidé si v této souvislosti, zvláště v případě bezprostředního vlití duše, mohou položit otázku o věčném údělu mnoha embryí, kterým je ukončen život v průběhu technik reprodukční medicíny. Snad částečnou odpověď na tento problém můžeme najít např. v dokumentu Mezinárodní teologické komise z roku 2007, který se zabýval věčným údělem dětí, které umírají bez křtu.⁵¹⁷ Je ovšem otázkou, zda tento dokument můžeme aplikovat také na lidská embrya. Pokud by skutečně docházelo k časné animaci, pak, podle našeho názoru, by zase o tak velký rozdíl mezi embryem, které je již formováno duchovou duší a již narozeným dítětem, nemuselo jít.

⁵¹⁵ Ohledně animace, viz: PANGALLO, M. Il pensiero di San Tommaso riguardo all'embrione umano. In PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA. L'embrione umano nella fase del preimpianto. s. 213-239, 234.

⁵¹⁶ Některí autoři uvádí až dvě oplodněná vajíčka ze tří, která umírají v průběhu prvních 6 týdnů. Srov. FAGOT-LARGEAULT - DELASI DE PARSEVAL, Qu'est-ce qu'un embryon? Panorama des positions philosophiques actuelles. Esprit 1989, s. 95. Na základě skutečnosti, že u poloviny oplodněných vajíček nedojde k uhnízdění, si teolog Karl Rahner kladl otázku jak je možné, že 50% lidských bytostí a priori nikdy nepřekročí toto první stádium své existence. RAHNER, K. À propos du problème de la manipulation génétique: Ecrits théologiques. XII. sv., Problèmes moraux et science humaines. Paris, DDB-Mame, 1970, s. 80. Citováno in IDE, Pascal. L'embrione umano è persona? Status questionis e determinazione. In PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA. L'embrione umano nella fase del preimpianto. Città del Vaticano, 2007, s. 244. Významnou příčinou vrozených vad a spontánních potratů jsou chromozomové abnormality, numerické či strukturní. Odhaduje se, že asi 50% zárodků končí spontánním potratem a 50% z potracených zárodků má významné chromosomové abnormality. Takže přibližně 25% zárodků má některý vážný chromosomový defekt. Nejčastějšími abnormalitami u potracených zárodků jsou 45, X (Turnerův syndrom), triploidie a trisomie 16. Chromosomové abnormality způsobí 7% hlavních vrozených vad a genové mutace dalších 8%. Srov. SADLER, W. Thomas. Langmanova lékařská embryologie. Překlad 10. vydání. Praha: Grada, 2011, dotisk 2013, s. 16-17.

⁵¹⁷ Srov. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007.

6.4. Možnost potenciality lidské osoby

Od pojednání o lidské duši a otázky doby animace se můžeme vrátit k ontologickému personalismu. Ontologický personalismus totiž zastává tezi, že embryo by již mělo být, díky své formě, to znamená duchové duši, nejen člověkem, ale osobou, a to dokonce osobou *in actu*. Personalismus ale při tom rozlišuje mezi počátečním a finálním stádiem osoby, a proto také připouští, že se u embrya neprojevují vlastnosti osoby od počátku. Také ontologický personalismus tady hovoří o *potencialitě*, která má původ v Aristotelově ontologii.

V linii tohoto myšlení se zdá, že je zapotřebí zrušit pojem *potenciální osoby*, protože přechod od potence k aktu nikdy nemění přirozenost nějaké existence, ale spíše vede k plnému projevu toho, čím již je a co již je. Tím, že nějaká existence sleduje své vnitřní aktivní potenciality, se může stát jen tím, čím ze své přirozenosti již je. Tento princip se může aplikovat též na osobu a tak můžeme říci, že nikdo se nemůže stát osobou, aniž by již osobou nebyl. Jediná možnost, jak se této zákonitosti vyhnout je, že budeme chápat osobu ne jako něco, co je ontologicky dané, ale jako stav neboli vývojové stádium úrovně vědomí. Ale tady pojem potenciální osoba ztrácí význam, protože stav, nebo vývojové stádium, musí být nutně stavem nebo vývojovým stádiem něčeho, ale co je to něco? Můžeme říci, že jde o člověka, osobu, která postupně nabývá stav vědomí, ale ontologicky zůstává stále stejnou podstatou. Proto též můžeme říci, že každý člověk je osobou *in actu* a v průběhu různých fází svého vývoje je neustále *v potenci* vůči tomu, co se týká plného uskutečnění jeho schopností a vlastností, včetně vědomí.⁵¹⁸

Aby člověk mohl mít nějaké vlastnosti nebo aby je mohl rozvíjet, již je musí rozvíjet jako člověk, již musí být člověkem.⁵¹⁹ Nic se totiž nemůže stát aktuálním, co nebylo vlastněno již v potenci. Embryo se nevyvíjí tak, že se nakonec stane člověkem, osobou, ale rozvíjí se jako člověk, jako osoba. Stavá se tím, čím je, jedincem, který náleží k rodu *Homo sapiens*, a je člověkem a osobou. Všichni jedinci, kteří náleží k rodu *Homo sapiens*, jsou normálně schopni se vyvíjet jako osoby. Tím, že náleží k rodu *Homo sapiens*,

⁵¹⁸ Srov. AGAZZI, E. L'essere umano come persona. In *Per la Filosofia* 9, 1992, s. 25, 28-39, 37-38. Citováno in RUSSO, Giovanni (ed.). *Bioetica medica*, s. 127.

⁵¹⁹ Srov. PÖLTNER, G. Achtung der Würde und Schutz von Interessen. In BONELLI, J. (ed.). *Der Mensch als Mitte und Maßstab der Medizin: In Medizin und Ethik*. 1. sv., Wien 1992, 3-32, 18. Citováno in RHONHEIMER, Martin. *Etica della procreazione: Contraccezione, fecondazione artificiale, aborto*. Traduzione dal tedesco di Ellero Babini, Pontificia Università Lateranense: Istituto Giovanni Paolo II: Mursia, 2000, s. 157.

jde ještě o něco více než jen o čistě biologickou kategorii. Jen ta existence, která již je osobou může rozvíjet své schopnosti osoby, proto jedinci rodu *Homo sapiens* jsou osoby. Proto docházíme k závěru, že embryo již je aktuálně osobou, a že nejde o potenciální schopnost stát se osobou, ale o rozvíjení *potenciálních schopností* osoby.

Lidská embrya, stejně jako dospělí lidé, náleží lidskému rodu a vlastní stejné aktuální bytí. Přináležitost jednomu rodu a identita jedince z nich dělá to, co jsou, nezávisle na stupni vývoje, na kterém se nacházejí. Pojem *potenciální osoba* v případě embrya nemá smysl, pokud uvážíme, že stát se osobou znamená jen aktualizovat to, co jedinec již je. Jinak bychom museli říci, že embryo a dospělá lidská osoba náleží ke dvěma odlišným rodům.⁵²⁰

6.4.1. Embryo je podle personalistického pojetí osobou

V linii personalistického myšlení je lidské embryo již osobou. Aby se někomu přiznal statut osoby, musí jít o jedince rozumové podstaty, jak ve své definici osoby požadoval Boëthius, *rationalis naturae individua substantia* nebo Tomáš Akvinský, *individuum subsistens in rationali natura*, podobně též Richard od sv. Viktora, *rationalis natura individua existentia*.⁵²¹ Rozumová přirozenost odlišuje osoby od ostatních živých existencí. V ontologickém personalismu se netvrdí, že se musí vždy empiricky ověřit, zda se jedinec projevuje určitými funkcemi a vlastnostmi, aby se mu přiznal statut osoby, ale jde o to, že daný jedinec je nositelem rozumové přirozenosti.

Může existovat osoba, jako jedinec rozumové přirozenosti, který se též může projevovat určitými funkcemi, např. sebeuvědoměním, ale sebeuvědomění nemůže existovat bez existující podstaty. Existující podstata však může existovat bez sebeuvědomění. V tomto případě hovoříme o procesu, kdy se vytváří *osobnost*, protože osobnost se vytváří postupně, v průběhu života, na základě psychologických, sociálních a kulturních skutečností. Ontologický personalismus však zastává tezi, podle které stát se osobou není proces, ale událost, ke které dojde ve chvíli oplodnění. Proto můžeme říci, že každý člověk je osobou *in actu*, od početí do konce života. Proto z výše řečeného vyvozujeme závěr, že lidské embryo je od oplodnění *osobou in actu* s velkou pomocí stávat se *osobností*.

⁵²⁰ Srov. RHONHEIMER, M. *Etica della procreazione*, s. 172.

⁵²¹ Srov. Riccardo di San Vittore. *De Trinitate*, I IV. Citováno in POSSENTI, Vittorio. *La bioetica alla ricerca dei principi: la persona*. In *Medicina e Morale* 1992/6, s. 1087.

Na otázku, kdy lidské embryo získává lidskou přirozenost, neodpovídá jenom filozofie, ale také biologie a genetika, které studují ontogenezi člověka. Embryo získává lidskou přirozenost při oplodnění, spojením dvou rodičovských gamet, které pak již nejsou dva na sobě nezávislé systémy, ale vytvoří nový systém, jednobuněčné embryo, které se odlišuje od okolí a chová se jako individuum, které je vnitřně orientováno k přesně definovanému vývoji. Tento vývoj je determinován geneticky. Jednobuněčné embryo se díky genomu vyvíjí koordinovaným, graduálním a kontinuálním způsobem jako lidský jedinec. Genom embrya je vybaven diferenciační a morfogenetickou potencialitou, která je v průběhu celého vývoje neustále v akci, jde o potencialitu, která není jen možností, ale stálou schopností postupného uskutečňování sebe sama, určité existence, a pokud budou splněny všechny potřebné podmínky a nedojde k nějakým vnitřním nebo vnějším překážkám, embryo bude autonomně rozvíjet všechny potenciality, kterými je vybaveno. Podle ontologického personalismu *být osobou* nezávisí na stupni projevu určitých kvalit a funkcí, ale na *bytí*, které mají všichni lidé společné, a proto všichni lidé si jsou v určitém ohledu rovni. Proto docházíme k závěru, že lidské embryo není chápáno *jako potenciální* osoba, ale že již jde o *osobu in actu* s potencí stát se dítětem a dospělým člověkem a takto se stávat osobností. Také jeho základní práva, především právo na život a právo na ochranu, nevyplývají ze schopností, ale z existence, z *bytí*.

6.5. Důstojnost lidské osoby

Pokud dnes chceme vyjádřit hodnotu člověka, hovoříme o jeho důstojnosti. Pojem lidské důstojnosti ovšem prošel dlouhým procesem zrání, rozumových reflexí ale též tady působil vliv křesťanství. Křesťanské reflexe se v tomto směru ubíraly současně dvěma cestami.⁵²² Z jedné strany šlo o rozumové reflexe, které se pohybovaly na poli spravedlnosti a toho, co tradice označovala jako přirozený zákon a z druhé strany šlo o teologické reflexe, které se týkaly stvoření a dějin spásy, s tímto myšlenkovým proudem

⁵²² O tomto tématu viz: COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. Dignità e diritti della persona umana (1985), in ID. Documenti (1969-1985), Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1988, 421-461; SCHOCKENHOFF, E. Etica della vita: Un compendio teologico. Brescia: Queriniana, 1997, 172-186; CORREA, J. – SGRECCIA, E. (ed.). Natura e dignità della persona umana e fondamento del diritto alla vita: Le sfide nel contesto culturale contemporaneo (Atti dell' VIII Assemblea Generale della Pontificia Accademia per la vita, 25-27 febbraio 2002), Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2003; HAAS, J. M. Dignità umana e bioetica. In RUSSO, J. (ed.). Enciclopedia di bioetica e sessuologia. Torino: Elledici, Leumann, 2004, s. 627-629; Citováno in RODRÍGUEZ LUÑO, Angel. Valore e senso della vita umana: la responsabilità etica. In Lo splendore della vita: Vangelo, scienza ed etica: Prospettive della bioetica a dieci anni da Evangelium vitae. Ed. MELINA, Livio – SGRECCIA, Elio – KAMPOWSKI, Stephan. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2006, s. 99.

se můžeme například setkat i v koncilní konstituci *Gaudium et spes*.⁵²³ Důstojnost člověka vzrůstá, pokud si uvědomíme, že jsme byli stvořeni k obrazu a podobě samotného Boha⁵²⁴ a vykoupeni Božím Synem, Ježíšem Kristem⁵²⁵ a že jsme povoláni, abychom jednou měli účast na věčném životě.⁵²⁶ Každý jednotlivý člověk si takto může uvědomit, že je poctěn nejvyšší důstojností, která má své hluboké kořeny v poutu, jímž je spojen se svým Stvořitelem. V člověku září odraz samotné podstaty Boží.⁵²⁷ Současně můžeme připomenout Kantovu reflexi, že cenu má to, co může být nahrazeno jinou věcí stejné hodnoty, ale co převyšuje jakoukoliv cenu a tím porovnatelnou hodnotu, má důstojnost.⁵²⁸ Každý člověk se dá přirovnat jen tomu, kdo je mu podobný v lidství, které je u všech stejné, proto tady není žádné přirozené privilegium nadřazenosti pro určitého jedince nad někým druhým, neměl by tady být někdo, kdo je užitečný nebo neužitečný, chtěný nebo nechtěný. Jistě existuje též morální důstojnost, kterou každý může získat konáním dobra a ztrátit špatným jednáním, jenže důstojnost, o které hovoříme, je základní a ontologická, která závisí na lidské přirozenosti a ne na tom, co je člověk aktuálně schopen konat. Takto chápána základní důstojnost nemůže stanovit hranice mezi lidmi, a pokud ano, pak takový postoj může vést k totalitářské politice.

Lidská důstojnost se týká člověka v jeho celku, nejen inteligenčních schopností a podobných dovedností. Fyzický život je základní dimenzí člověka, který vytváří předpoklad všem ostatním dimenzím a dobrům. Bez fyzického života by člověk nemohl růst, rozvíjet se po stránce inteligence a svobodně se rozhodovat, proto je fyzický život

⁵²³ *Gaudium et spes*, 12-17 a 22-32.

⁵²⁴ I řekl Bůh: „Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby. Ať lidé panují nad mořskými rybami a nad nebeským ptactvem, nad zvířaty a nad celou zemí i nad každým plazem plazícím se po zemi.“ Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil. Srov. Gn 1, 26-27.

⁵²⁵ V něm jsme byli vykoupeni jeho obětí a naše hříchy jsou nám odpuštěny pro přebohatou milost, kterou nás zahrnul ve vši moudrosti a prozíravosti...Srov. Ef 1,7; Je totiž jeden Bůh a jeden prostředník mezi Bohem a lidmi, člověk Kristus Ježíš, který dal sám sebe jako výkupné za všechny, jako svědectví v určený čas. Srov. 1 Tm 2, 5-6.

⁵²⁶ Ti, kdo se dají vést duchem Božím, jsou synové Boží. Nepřijali jste přece ducha otroctví, abyste opět propadli strachu, nýbrž přijali jste Ducha synovství, v němž voláme: Abba, Otče! Tak Boží Duch dosvědčuje našemu duchu, že jsme Boží děti. A jsme-li děti, tedy i dědicové-dědicové Boží, spoludědicové Kristovi; trpíme-li spolu s ním, budeme spolu s ním účastni Boží slávy. Srov. Řím 8, 14-17; V něm nás již před stvořením světa vyvolil, abychom byli svatí a bez poskvrny před jeho tváří. Ve své lásce nás předem určil, abychom rozhodnutím jeho dobroty byli skrze Ježíše Krista přijati za syny. Srov. Ef 1, 4-4.

⁵²⁷ Srov. *Evangelium vitae* 34, s. 46.

⁵²⁸ Srov. KANT, I. *Fondazione della metafisica dei costumi*. Milano: Rusconi, 1994, 157; Analýzu Kantovy reflexe najdeme též v: RODRÍGUEZ LUÑO, A. I. *Kant: Fundamentación de la metafisica de las costumbres*: Madrid: Ed Magisterio Español, 1977. In RODRÍGUEZ LUÑO, Angel. *Valore e senso della vita umana: la responsabilità etica*. Citováno in *Lo splendore della vita*, s. 100.

předmětem základního práva, v této souvislosti církev též hovoří o tom, že lidský život je svatý.⁵²⁹ Toto tvrzení ohledně posvátnosti lidského života má biblický základ.⁵³⁰ Myšlenka posvátného charakteru lidského života absolutně odmítá přesvědčení, že v některých situacích je život některého člověka nežádoucí a proto je možné takového jedince života zbavit. Zabít člověka, v němž je obraz Boží, je zločinem nejvyšší závažnosti. Jedině Bůh je pánem života.⁵³¹ Člověk, na rozdíl od jiných živých tvorů a ostatních věcí, je také osobou, a protože je osobou, má též svou důstojnost a hodnotu sám v sobě. Proto s každým člověkem, od embryonálního vývojového stádia přes vývojové stádium plodu, dětský věk, až k dospělému člověku, se nemůže jednat jako s věcí, ale jako s člověkem a osobou. V této souvislosti můžeme také částečně souhlasit s Romanem Guardinim, podle kterého je uznání lidské osoby vázáno na křesťanskou víru, protože pokud zanikne osobní vztah k osobnímu, křesťanskému a živému Bohu, můžeme v druhých lidech vidět úspěšné, příjemné jedince, ale ne autentické lidské osoby, které mají absolutní hodnotu, která není vázána na psychologické nebo kulturní vlastnosti. Takovéto uznání lidské osoby může ještě nějakou dobu trvat, i když zanikne křesťanská víra, ale pak se postupně vytratí.⁵³²

Ve funkcionalistickém pojetí se můžeme setkat s názorem, že tvrzení, podle kterého embryo a plod je již považován za člověka a osobu a již vlastní odpovídající právo na život, nemá racionální podklad, ale náboženský původ, a pochází z křesťanské myšlenky, že člověk je stvořen k obrazu a podobě Boží, a že sekulární stát, který je nábožensky neutrální, nemůže náboženskému myšlení přiznat žádnou právně-politickou hodnotu.⁵³³ Sekulárně smýšlející lidé pod vlivem funkcionalistického pojetí také poukazují na to, že pokud budeme chtít embryu připsat statut lidské osoby, budeme se dopouštět logického omylu, protože tím budeme zakládat aktuální práva na budoucích schopnostech a že možnost, že organismus v budoucnu získá schopnosti, které ho odlišují od nynějšího sta-

⁵²⁹ Srov. *Evangelium vitae* 2, 22, 53, 61, 62, 81, 87. Též *Katechismus katolické církve* § 2258, 2319.

⁵³⁰ Srov. SCHÜLLER, B. *La fondazione delgi giudizi morali. Tipi di argomentazione etica nella teologia morale cattolica*, Assisi: Citadella Editrice, 1975, 167-187; RHONHEIMER, M. *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*. Roma: Armando, 1994, 280-288. Citováno in RODRÍGUEZ LUÑO, Angel. *Valore e senso della vita umana: la responsabilità etica*. In *Lo splendore della vita*, s. 102.

⁵³¹ Srov. *Evangelium vitae* 55, s. 71.

⁵³² Srov. GUARDINI, R. *Das Ende der Neuzeit: ein Versuch zur Orientierung*. s. 115 (trad. it. *La fine dell'epoca moderna: Il potere*. Brescia: Morcelliana, s. 99. Citováno in LOMBO, J. A. – RUSSO, F. *Antropologia filosofica*, s. 191.

⁵³³ RHONHEIMER, M. *Etica della procreazione: Contraccezione, Fecondazione artificiale, Aborto*, s. 152.

vu, není přiměřeným důvodem, aby se s ním jednalo tak, jako kdyby již tyto vlastnosti měl nyní.

Jenže na to můžeme namítnout, že pokud nám skutečně chybí objektivní pohled na člověka a na jeho důstojnost, pak na něm hodnotíme jen jeho biologickou stránku, která je měřitelná v termínech kvality a získaných schopností a proto můžeme přistupovat k rozhodnutím, která jsou utilitaristická a se kterými se setkáváme právě v tomto funkcionalistickém pojetí. Pak může docházet k tomu, že je to jenom fyzická síla, která se stává měřítkem výběru a jednání v meziosobních vztazích a sociálním soužití. Zde pak dochází k naprostému popření toho, k čemu směřoval v historii právní stát, totiž aby byl společností, kde *prostředky síly* jsou nahrazeny *silou prostředků*.⁵³⁴

⁵³⁴ Srov. Evangelium vitae 19, s. 27-28.

Závěr

Předmětem našeho zájmu byla otázka statutu lidského embrya. Vycházeli jsme při tom ze skutečnosti, kdy v průběhu některých technik reprodukční medicíny, zvláště těch, při kterých dochází k oplodnění mimo tělo matky, dochází až k 80% ztrátám lidských embryí. S tímto problémem je samozřejmě spojena otázka, zda lidé jednají eticky správně, když využívají služeb reprodukční medicíny a právě k těmto technikám přistupují. Odpověď jsme hledali v otázce, o co vlastně jde, když se řekne *lidské embryo*. Pokusili jsme se zkoumat, zda jde jenom o shluk buněk, nebo již jde o člověka v počáteční fázi vývoje, o potenciální osobu, nebo dokonce o skutečnou lidskou osobu. Soustředili jsme se na otázku, jak je osoba v západní kulturní společnosti chápána. Naše společnost s osobou spojuje zvláštní ochranu a práva, ke kterým náleží především právo na život.

Pokud by se ukázalo, že rané embryo je opravdu jenom shluk buněk, jak si také mnozí lidé myslí, pak by snad zase až o tak velký problém nešlo, když pomyslíme na vysoké ztráty embryí. Jenže, jak se postavit k této skutečnosti v případě, když by již šlo o člověka a dokonce o osobu? Mohli bychom s čistým svědomím před lidmi, před vědou a před Bohem prohlásit používání těchto technik reprodukční medicíny za etické, včetně všech postupů, které jsou s nimi neoddelitelně spojeny, jako je např. zmrazování embryí, preimplantační diagnostika a pokusy na embryích? Je také možné, že některými lidmi mohou být lidská embrya již považována za člověka v rané fázi vývoje, ale tito lidé přikládají různým životním fázím člověka různou hodnotu, z toho důvodu mají také embrya v jejich očích o mnoho menší hodnotu, než je hodnota života dospělého člověka a proto vědomě připouštějí jejich ztráty. Jenže, může některý člověk ze své autority určovat míru hodnoty lidského života jiných lidí, popřípadě jednotlivých životních fází, kterými všichni nutně procházíme?

Již samo o sobě jde o velice obtížné téma. Tuto skutečnost jsme si stále více uvědomovali a také nyní máme za to, že nepřicházíme s řešením, ale spíše s dalšími otázkami, které by měly být výzvou k dalším reflexím, prohloubenějšímu studiu a k diskuzím.

V průběhu práce jsme prošli embryogenezi a poukázali na to, že embryo není shluk buněk, ale že jde o embryonální fázi ve vývoji člověka. To zatím ještě nic nevyovídá o tom, zda jde zároveň o lidskou osobu. Problém lidské osoby, osoba jako taková a otázka, od kdy se člověk osobou stává, je předmětem studia filozofie. Ve společnosti se

však nesetkáváme s jednou filozofickou linií myšlení, která by naší otázce dala jednoznačnou odpověď, protože filozofické myšlení a s ním spojené pojetí lidské osoby, vychází z odlišných předporozumění. Z tohoto důvodu jsme svou pozornost soustředili na dvě linie filozofického myšlení, se kterými se setkáváme v naší západní společnosti a se kterými je také spojeno dvojí pojetí lidské osoby. Jednu linii jsme pro zjednodušení nazvali *katolickou*, protože se s ní skutečně můžeme setkat v oficiálním učení římsko-katolické církve. Tato linie se opírá především o filozofický směr ontologického personalismu. Druhá linie, kterou jsme také pro zjednodušení, nazvali *sekulární*, se v naší západní společnosti stále více rozšiřuje. Tady se většinou setkáváme s funkcionalistickým pojetím osoby.

Lidé, kteří se staví za tzv. *katolickou* linii myšlení, počítají s existencí Boha, který je považován nejen za Stvořitele všech věcí, ale také za původce mravního řádu, který člověk nemůže libovolně měnit. Je tady uznávána existence věčného a přirozeného zákona. Bůh je považován za jediného Pána nad životem a smrtí člověka. Člověk je chápán jako obraz samotného Boha a proto nikdy neztrácí svou vnitřní důstojnost. Lidský život je pokládán za posvátný a nedotknutelný. Člověk nemá moc libovolně disponovat svým životem ani životem druhých lidí. Římsko-katolická církev se ve svém učení přiklání k bezprostřední animaci a opírá se o filozofický směr ontologického personalismu, podle kterého je osobou každý člověk na základě své racionální přirozenosti, nezáleží při tom, v jaké životní fázi svého vývoje se právě nachází.

V této katolické a ontologické linii myšlení jsme se proto nesetkali s tezí, podle které by různá životní období člověka byla hodnocena odlišně, podle kritérií, která někdo druhý stanoví. To znamená, že filozofický směr ontologického personalismu nezná diskriminaci mezi lidmi na základě toho, že některý člověk vlastní nějakou schopnost, kterou jiný ještě nemá nebo již ji ztratil. Z pohledu nauky církve jsme se nesetkali s tím, že by některý člověk v průběhu celého svého života měl větší nebo menší hodnotu v očích svého Tvůrce, nebo že by některá vývojová fáze člověka byla Bohem hodnocena jako méněcenná. Jak by potom mohlo mít dítě v očích svého Tvůrce menší hodnotu, než jakou bude mít za několik let, jako dospělý? Zdá se, že podobně můžeme uvažovat o lidském embryu, protože jde o počáteční stádium lidského života konkrétního člověka.

Církev se přiklání k bezprostřední animaci, a na člověka pohlíží jako na jednotu duše a těla. Co jiného by pojem bezprostřední animace znamenal, než vlití rozumové duše

hned v první chvíli početí? Z toho vyplývá, že člověk se již od první chvíle kontinuálně vyvíjí jako člověk s rozumovou lidskou přirozeností. Ontologický personalismus neodděluje člověka od osoby. Být osobou není chápáno jako kvalita. Práva osoby tady nevyplývají ze schopností, ale z bytí. Toto, včetně posvátnosti a nedotknutelnosti lidského života se, podle našeho názoru, vztahuje na lidské embryo, které je chápáno jako počáteční, embryonální fáze ve vývoji člověka rozumové přirozenosti. Pokud jde o člověka, přesto, že v počáteční fázi vývoje, podle ontologického personalismu jde již také o osobu, jak jsme měli možnost v průběhu práce poznat. Tímto uvádíme důvody, proč se stavíme za tuto linii myšlení a proč lidské embryo již od první chvíle od oplodnění, to znamená od doby penetrace, považujeme za člověka a za osobu s právy která osobě náleží, především právo na ochranu a na život.

Druhá linie, kterou jsme nazvali *sekulární*, odhlíží od existence Boha a ode všeho, co je s ním spojeno. Za pramen etických norem je považován člověk, který může etické normy podle svých potřeb měnit. V linii tohoto myšlení existuje přesvědčení, že člověk může jak svým životem, tak životem druhých lidí disponovat. Je tady zdůrazňována kvalita života, která předpokládá, že někdo stanoví určitou míru, která stanovuje hodnotu každého lidského života, toto pak vede k určité nerovnosti a diskriminaci mezi lidmi.

Se sekulární linií myšlení bývá spojeno funkcionalistické pojetí osoby. Podle tohoto pojetí je osoba chápána jako abstraktní pojem. Osobou je ten, kdo splňuje určité požadované podmínky, které někdo stanoví. Za osobu není považován člověk, který tyto podmínky ještě nesplňuje nebo již je nesplňuje. Tímto dochází k oddělování člověka od osoby. Někdo může být člověkem, ale není mu přiznán statut osoby. Práva, samozřejmě také právo na ochranu a na život, má osoba, ne člověk jako takový. Embryo sice již může být považováno za člověka v počáteční fázi vývoje, ale za osobu ještě není považováno, protože ještě nesplňuje určité, někým stanovené podmínky. Hodnota jeho života je v tomto případě menší než hodnota života osoby. Toto se také odráží v ochraně a právech, která jsou embryu přiznávána.

Při své práci jsme dospěli k závěru, že empiricky sice nelze zjistit, zda lidské embryo, zvláště v rané fázi vývoje, již osobou je nebo ještě není. Embryo nelze vložit pod mikroskop a pozorovat, zda k vlití duchové duše již skutečně došlo nebo ještě ne. Přesto zastáváme názor, že to, zda embryu přiznáme statut osoby, s právy, která osobě náleží, nebo nepřiznáme, závisí na tom, zda se stavíme za ontologickou neboli katolickou linii

myšlení nebo za sekulární linii myšlení. Ontologický personalismus, na který se také, mezi jinými, odvolává katolická církev, může lidskému embryu přiznat statut lidské osoby od první chvíle oplodnění, jak jsme měli možnost poznat. K sekulární linii řadíme funkcionalistické chápání osoby, které lidskému embryu statut osoby nepřiznává. To se pak odráží také v právech, především v právu na ochranu a v právu na život.

Z logického hlediska, jedna z těchto dvou linií musí být mylná, totiž lidské embryo zároveň a v danou chvíli buď osobou může, nebo nemůže být. Pokud je jedna z těchto dvou linií mylná, pak logicky předpokládáme, že také její postoje jsou mylné a tím nejsou ani etické. Z hlediska katolické víry, pokud je jedna linie mylná, není ve shodě s pravdou a tím ani s Bohem a jeho vůlí a tím také není ani etická. Osobně považujeme sekulární linii, se svým funkcionalistickým pojetím osoby, do jaké míry jsme měli možnost se s ní seznámit, jako mylnou, jak jsme vyjádřili v průběhu práce a především ke konci páté kapitoly.

Kloníme se k filozofickému směru ontologického personalismu, protože máme za to, že je ve shodě s pravdou, a proto také přiznáváme lidskému embryu statut a práva osoby, především právo jeho ochranu a na život, a pohlížíme na techniky reprodukční medicíny, při kterých dochází k vytváření nadpočetných embryí, za eticky nepřijatelné, včetně zmrazování embryí, preimplantační diagnostiku a pokusy na embryích.

Člověk, neovlivněn naukou katolické církve a především člověk, který neuznává za pravdivou filozofii ontologického personalismu, by s velkou pravděpodobností dospěl k opačnému závěru. Lidské embryo by v jeho očích nebylo lidskou osobou. Jenže stále platí, že o určité věci může být jenom jedna pravda. Toto vše nás vede k přesvědčení, že k této etické otázce, kterou jsme řešili, ale také k podobným etickým otázkám, nelze přistupovat bez určitého předporozumění, protože máme za to, že morálka, etika a bioetika z určitého předporozumění vycházejí, neboli že mají metaetický základ. Jenže tady jeden ze dvou metaetických základů, o kterých jsme hovořili ve třetí kapitole, nemůže být pravdivý. V otázce statutu lidského embrya považujeme za mylný metaetický základ, ze kterého vychází sekulární linie myšlení se svým funkcionalistickým pojetím lidské osoby, jak jsme toto sekulární pojetí popsali v průběhu práce.

Přesto, každému člověku, ať vychází z jakéhokoliv základu a předporozumění, by mělo být jasné, že pokud *vědomě* ukončíme život embrya v počátečním stádiu vývoje, zabráníme, aby se jednou narodil konkrétní člověk, a to již samo o sobě považujeme za

neetické jednání. Nehovoříme tady o tom, že dochází přirozeně k vysokým ztrátám embryí, protože víme, že v přírodě se věci dějí, a že vědomě vykonané morální skutky se přičítají osobám.

Dovolíme si ještě několik reflexí. Je pravda, že může existovat člověk, který zastává ontologickou linii myšlení, ale může být bez vyznání nebo může být členem jiné, než katolické církve. Odhlížel by od existence Boha a existence duchové duše, nebo by tyto skutečnosti chápal jinak než katolík, ale neměl by odhlížet od linie myšlení ontologického personalismu a oddělovat člověka od osoby. Také pro něho by zřejmě embryo mělo být člověkem a zároveň osobu od první chvíle oplodnění s právem na ochranu a na život, které osobě náleží.

Obtížněji si však představujeme člena katolické církve, který zastává funkcionalistické pojetí osoby. Pro něho by osobou s právem na ochranu a na život nemusel být člověk, který nejen že ještě nemá požadované schopnosti osoby, jako například embryo, ale také člověk, který již požadované vlastnosti ztratil vlivem stáří nebo nemoci. Jenže tady je také otevřena cesta pro souhlas s eutanázií a s asistovanou sebevraždou, tedy s možnostmi disponovat svým životem nebo životem druhých lidí a tak s neochotou přijmout prakticky vše, čím jsme v první polovině třetí kapitoly charakterizovali etiku posvátnosti lidského života. Takový katolík by nebyl v souladu s učením katolické církve. Může tady být samozřejmě křesťan, jiného než katolického vyznání, pro kterého je hlavní autoritou Bible s jejím příkazem *nezabiješ*. Jak se takový člověk postaví k právu na život embrya, které pro jeho funkcionalistický postoj ještě není osobou? Na to jsme se snažili odpovědět na začátku čtvrté kapitoly, kde jsme pojednávali o počátku lidského života, např. v pojetí reformovaných církví. Odlišné kultury a nekřesťanská náboženství mají své přístupy, jak jsme také ukázali ve čtvrté kapitole.

Do budoucna se dá předpokládat, že dvojic, které se budou obracet na pracoviště reprodukční medicíny, bude přibývat, protože se nezdá, že by problémů s neplodností ubývalo, spíše naopak. Takové dvojice se často obracejí na lékaře nebo přímo na centrum reprodukční medicíny, kde je jim přislíbeno, že jim bude *miminko vyrobeno*. Tito lidé si často ani neuvědomí, že jejich rozhodnutí se pro některý technický postup, může mít také etické úskalí. Mnozí lidé si ani hlavu s etickými otázkami nelámou. To je také jedno z řešení, jenže je úplně správné? Mnozí také přes to, že si jsou vědomi, že tady může být nějaký problém, se pro reprodukční medicínu rozhodnou. Velice silně touží

po dítěti a jsou pro to ochotni obětovat velké peněžní částky a podstoupit velké oběti. Jsou ochotni přehlédnout, nebo ani nevědí, že v reprodukční medicíně převažují ekonomické zájmy a že se prezentací technik reprodukční medicíny zvýrazňuje postup vědy a to, co všechno věda dokáže. Mnozí lidé podstupují různá vyšetření, při kterých jsou schopni riskovat jak vlastní zdravím, protože s každým lékařským zákrokem jsou spojena rizika, tak zdravím možného budoucího dítěte. Někteří lidé se obracejí na kněze o radu, kde se pravděpodobně mohou setkat s odmítavou odpovědí, popřípadě jim kněz může poradit, aby se obrátili na lékaře. Tady se může stát, že lékař etické otázky také neřeší. A co jim má poradit lékař, který si uvědomuje, že v případě lidského embrya již jde o člověka v rané fázi vývoje, ke kterému by se mělo přistupovat s respektem?

Můžeme dát my souhlas k těmto technikám a tím k vědomým ztrátám embryí? Nešlo by tak o souhlas s formou potratu, když si uvědomujeme, že Jan Pavel II. v encyklice *Evangelium vitae* 58 píše, že „*úmyslný potrat, jakkoli provedený, je vědomé a dobrovolné přímé zabití člověka v prvních okamžicích jeho života, v období mezi jeho početím a narozením?*“ Osobně bychom k danému dotazu zaujali odmítavý postoj.

Jak tedy pomáhat lidem, kteří skutečně trpí tím, že nemohou přivést potomka na svět přirozenou cestou? Jde o náročnou a eticky těžko řešitelnou situaci. Tito lidé by snad mohli být poučeni, že na pracovišti reprodukční medicíny mohou vznést požadavek, aby např. při technice *ICSI* byla oplodněna jenom dvě embrya, která by byla bez preimplantační diagnostiky zavedena do matky. Jenže římskokatolická církev odmítá techniky, při kterých dochází k oplodnění mimo tělo matky.⁵³⁵ Pokud církev stojí za tímto zamítnutím, má pro to své důvody, jak potom někomu radit, aby jednal proti tomuto rozhodnutí? Církev nabízí možnost adopce, protože dvojice může být plodná, i když je fyzicky neplodná. Sterilita je považována za biologickou skutečnost, zatímco plodnost je skutečnost, která překračuje biologické limity.⁵³⁶

Otázku prevence a léčby neplodnosti ponecháváme lékařské vědě. Přesto poznamenáváme, že se v medicíně na prevenci klade velký důraz. Je pravda, že se může postu-

⁵³⁵ Církev jako důvod uvádí, že tady dochází k úplnému oddělení plození od manželského styku a život a identita embryí je vydána do moci lékařů a biologů, a tak se nastpluje nadvláda techniky nad vznikem a osudem lidské osoby, a to odporuje důstojnosti a rovnosti, které musí být společné rodičům a dětem. Srov. *Dignitas personae* 17, s. 22-23.

⁵³⁶ O tomto např. kniha: NORIEGA, José – DI PIETRO, Maria Luisa. *Fecondità nell'infertilità*. Città del Vaticano: Pontificia Università Lateranense, 2007.

povat tak, že se nechá, aby se nemoc manifestovala, pak se popíše její příznaky a následně se hledá léčba, jenže není lepší nemocem a jejím následkům předcházet? Tímto, vedle prevence a skutečné léčby neplodnosti, jako zdravotního problému, máme na mysli především takovou prevenci a léčbu, která se týká celé naší společnosti a její mentality. K jakým hodnotám a k jakému životnímu stylu jsou lidé v naší společnosti vedeni? Především by se měla měnit mentalita společnosti. Pokud lidé ve společnosti nenacházejí podporu a příznivé podmínky pro založení rodiny a pro rodinu jako takovou, pokud se ženy rozhodují pro přivedení dítěte na svět až v pozdějším věku svého života, kdy si vybuchovaly určitou pracovní kariéru a kdy vlivem let a předcházejícího životního stylu, se snížila jejich schopnost přivést dítě na svět přirozenou cestou, pak se ani nemůžeme divit, že se obracejí na pracoviště reprodukční medicíny. Jsou tady samozřejmě ve hře také jiné důvody, snížená plodnost se totiž netýká jen žen. V důsledku toho je pak společnost nucena jen určitým způsobem stanovit určité zákony, aby se celé záležitosti dala nějaká právní podoba a vymezení. Při tom nejednou jsme osobně měli možnost slyšet, že naše zákony v záležitosti reprodukční medicíny jsou proti zákonům okolních evropských států hodně liberální.

V České republice existuje zákon 373/2011 Sb. ze dne 6. listopadu 2011, který upravuje otázky asistované reprodukce neboli *Zákon o specifických zdravotních službách*.⁵³⁷ Nelze popřít, že tady jde o snahu vytvořit určitý kompromis. Mnoho občanů totiž stále nepovažuje lidské embryo za člověka v počáteční fázi jeho vývoje. Popřípadě embryonální fázi lidského vývoje přikládá menší hodnotu, než své touze po dítěti. Samozřejmě také ne všichni lidé jsou připraveni jednat podle poznané pravdy, snad jim chybí síla a vůle, můžeme tady také mluvit o principu graduality, kdy se k přijetí poznané pravdy dospívá postupně. Přesto také ve výše jmenovaném právním znění lze provádět úpravy ve prospěch ochrany embrya. Hlava II zmíněného zákona, s názvem *Zdravotní služby poskytované za zvláštních podmínek*; Díl 1: *Asistovaná reprodukce* § 9, 1–5 pojednává o možnosti použít nadpočetná embryo k výzkumu na lidských embryonálních kmenových buňkách a též o možnosti jejich likvidace (§ 9,1); o likvidaci embryí pojednává také § 9, 2 a 5. Nedotýkáme se tady § 10, 1–2, který pojednává o anonymních dárcích, protože

⁵³⁷ 373/2011 Sb. Zákon o specifických zdravotních službách; dále též: Co přinesly změny zákonů v rámci reprodukční medicíny v roce 2012...

toto téma nebylo předmětem našich studií. Anonymní dárcovství gamet považujeme samozřejmě za neetické.

Při tom všem si uvědomujeme určitý paradox. Snažíme se řešit, jak zabránit ztrátám lidských embryí, která přicházejí o život jako určitá daň proto, aby se alespoň některému z nich dala šance, aby se narodil člověk, a současně legálně dochází k mnoha přerušáním těhotenství, až do dvanáctého týdne těhotenství a ze zdravotních důvodů do dvacátého čtvrtého týdne. Jenže toto téma také není cílem našeho zkoumání a etického hodnocení.

Možné úpravy ve prospěch ochrany lidského embrya by mělo předcházet a stále provázet vhodné poučení občanů, kteří by zároveň byli vedeni k etickým hodnotám, které, podle našeho osobního přesvědčení, by se měly shodovat s hodnotami, které jsme popsali v etice posvátnosti života. Člověk se má snažit hledat pravdu a podle pravdy, kterou nalézá, má jednat. Při tom vycházíme z přesvědčení, že k tomu není až tak nezbytně nutné poznat existenci Boha, protože také ten, kdo popírá existenci Boha, může smýšlet a jednat dobře. Přesto ale zastáváme tezi, že všechny teorie, které hovoří o etice a o povinnosti jednat dobře, aniž by se neodvolávaly na Boha, který všemu dává konečnou formu, jsou buď mylné, nebo alespoň nedostatečné a nemají vždy ani sílu vést k jednání, které je poznáno jako pravdivé. Filozofie, která z jakéhokoliv důvodu odhlíží od ontologie a od metafyziky, není, podle našeho názoru, autentickou filozofií, ale jde o určitou pseudofilozofii, která je spojená s omylem. Tak je tomu v našich očích s funkcionalistickou linií myšlení a se vším, s čím je toto smýšlení spojeno, jak jsme měli možnost se s ním seznámit a poznat, k jakým vede důsledkům. Tímto ovšem chceme povzbudit k dalším reflexím nad tímto tématem, protože máme za to, že tady není čestné mlčet nebo uhýbat pravdě. Pamatujeme při tom, že lidské svědomí se může někdy zatemnit, ale že nemůže nikdy úplně vymizet.

Použité zkratky

- a. Zkratky používané v reprodukční medicíně:
- *AIUI* – sistovaná intrauterinní inseminace;
 - *GIFT* – Gamete intrafallopian transfer;
 - *GIPT* – intraperitoneální transfer gamet;
 - *GUIT* – intrauterinní transfer gamet;
 - *ICI* – intracervikální inseminace;
 - *ICSI* – Intracytoplasmic Sperm Injection;
 - *IFI* – intrafolikulární inseminace;
 - *IPI* – intraperitoneální inseminace;
 - *IUI* – intrauterinní inseminace;
 - *IVF+ET* – In vitro fertilisation + embryo transfer;
 - *IVM* – In-vitro maturace;
 - *MESA* – Microsurgical Epididimae Sperm Aspiration;
 - *PESA* – Percutaneous Sperm Aspiration;
 - *PICSI* – Introcytoplasmatická injekce předvybraných spermií;
 - *PRETT* – preembryo intratubaricky;
 - *PROST* – Pronuclear Stage Transfer;
 - *PZD* – Partial Zone Dissection;
 - *SUZI* – Subzonal Injection o Insertion;
 - *TESE* – Testicular Sperm Extraction;
 - *TEST* – intratubarický transfer,
 - *ZIFT* – Zygote Intrafallopian Transfer;
- b. Jiné použité zkratky:
- *AAS* – Acta Apostolicae Sedis;
 - *Dt* – Pátá Mojžíšova (Numeri);
 - *Ex* – Druhá Mojžíšova (Exodus);
 - *Gn* – První Mojžíšova (Genesis);
 - *KKC* – Katechismus katolické církve;
 - *Sír* – Sírachovec;
 - *Ž* – Žalmy;

Bibliografie

ARAMINI, Michele. Manuale di bioetica per tutti. Nuova edizione riveduta, aggiornata e ampliata, 2008, Milano: Figlie di san Paolo, 2008.

ATIGHETCHI, Dariusch. Islam e bioetica. Roma: Armando s.r.l., 2009.

BOMPIANI, Adriano. Le tecniche di fecondazione assistita: una rassegna critica. Milano: Vita e Pensiero, 2006.

CANOBBIO, Giacomo. Il destino dell'anima: Elementi per una teologia. Prima edizione marzo 2009. Brescia: Editrice Morcelliana, 2009.

ČERNÝ, David a kolektiv. Lidské embryo v perspektivě bioetiky. Praha: Wolters Kluwer ČR, a.s., 2011.

D'AGOSTINO, Francesco. Bioetica. Torino: Giappichelli, 1996.

D'AGOSTINO, Francesco. Bioetica laica e bioetica cattolica. L'insegnamento di Elio Sgreccia, in Aa.Vv. Vita, ragione, dialogo. Scritti in onore di Elio Sgreccia. Siena: Cantagalli, 2012.

D'AGOSTINO, Francesco – PALAZZANI, Laura. Bioetica. Nozioni fondamentali. Brescia: Editrice La Scuola, 2007.

DE SANTIS, Dario. I fabbricanti di uomini. Storia delle prime fecondazioni artificiali sul genere umano: Prefazione di Carlo Flamigni. Bologna, Pendragon, 2012.

DI PIETRO, Maria Luisa – SGRECCIA, Elio. Procreazione assistita e fecondazione artificiale tra scienza, bioetica e diritto. Brescia: Editrice La Scuola, 1999.

ENGELHARDT, Hugo Tristram Jr. Dopo Dio. Morale e bioetica in un mondo laico cura di Luca Savarino. Traduzione di Rodolfo Rini. Torino: Claudiana, 2014. www.claudiana.it.info@claudiana it.

ENGELHARDT, Hugo Tristram Jr. The Foundations of Bioethics. Second edition, New York: Oxford University Press, 1996.

FAGGIONI, Maurizio Pietro. La vita nelle nostre mani. Manuale di Bioetica teologica. Presentazione di Ignacio Carrasco de Paula. Seconda edizione 2009, (prima edizione 2004). Torino: Edizioni Camilliane, 2009.

FAGGIONI, Maurizio Pietro. La vita nelle nostre mani. Manuale di Bioetica teologica. Presentazione di Ignacio Carrasco de Paula. Terza edizione 2012, Torino: Edizioni Camilliane, 2012.

FLAMIGNI, Carlo – MORI, Maurizio. La legge sulla procreazione medicalmente assistita: Paradigmi e conforto. Milano: Gruppo editoriale il Saggiatore S.p.A., 2005.

FORNERO, Giovanni. Bioetica cattolica e bioetica laica. Milano: Pearson Paravia Bruno Mondadori, S.p.A. 2009.

CHIODI, Maurizio. Modelli teorici in bioetica. Milano: FrancoAngeli s.r.l., 2005.

KACZOR, Christopher. The Ethics of Abortion: Women's Rights, Human Life, and the Question of Justice. First Publisher 2011 by Routledge 270 Madison Avenue, New York, NY: This edition Publisher in the Taylor&Francis e-Library, 2010.

LOMBO, José Angel – RUSSO, Francesco. Antropologia filosofica: Una introduzione. Seconda edizione riveduta e corretta 2007. Roma: Filosofia e Realtà, Edusc, 2007.

LUCAS LUCAS, Ramón. Bioetica per tutti. Milano: Cinisello Balsamo, 2002.

LUCAS LUCAS, Ramón. L'uomo spirito incarnato: Compendio di filosofia dell'uomo. terza edizione 2007. Milano: Edizioni San Paolo s. r. l., 1993, Cinisello Balsamo, 2007.

LUCAS LUCAS, Ramón. Orizzonte verticale. Senso e significato della persona umana. Seconda edizione 2011. Milano: Edizioni San Paolo, s.r.l., 2007,.

MORI, Maurizio. Aborto e morale: Capire un nuovo diritto. Torino: Giulio Einaudi editore s.p.a., 2008.

NORIEGA, José – DI PIETRO, Maria Luisa. Fecondità nell'infertilità. Città del Vaticano: Pontificia Università Lateranense: Lateran University Press, 2007.

PESSINA, Adriano. Bioetica: L'uomo sperimentale. Milano: Bruno Mondadori, 1999.

PUCA, Antonio. Cellule staminali: Sfide e prospettive. Marigliano (Na): LER Editrice, 2011.

RHONHEIMER, Martin. Etica della procreazione: Contraccezione, Fecondazione artificiale, Aborto. Traduzione dal tedesco di Ellero Babini. Pontificia Università Lateranense: Istituto Giovanni Paolo II: Mursia, 2000.

RUSSO, Giovanni (ed.). Bioetica medica. Per medici e professionisti della sanità. Messina: Editrice Coop. S. Tom., 2009.

SADLER, W. Thomas. Langmanova lékařská embryologie. Překlad 10. vydání, 1. České vydání 2011, dotisk 2013. Praha: Grada Publishing, a.s., 2013.

SGRECCIA, Elio. Manuale di bioetica: Fondamenti ed etica biomedica. Volume I. Quarta edizione riveduta e ampliata, 2007, Milano: Vita e Pensiero, 2007.

SPAEMANN, Robert. Persone: Sulla differenza tra „qualcosa“ e „qualcuno“. Trad. di Allodi, Lecce: Roma-Bari, Laterza, 2005.

SPIAZZI, Raimondo. Natura e grazia. Fondamenti dell'antropologia cristiana secondo San Tommaso d'Aquino. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1991.

TETTAMANZI, Diogini. Nuova bioetica Christiana. Casale Monferrato: Piemme, 2000.

VANNI ROVIGNI, Sofia. Elementi di filosofia. III Volume. Brescia: La Scuola, 1986.

WOJTYLA, Karol. Persona e atto. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1982.

Časopisy

Bioetica: Rivista Interdisciplinare, Trimestrale della Consulta di Bioetica. Casa Editrice Vicolo del Pavone. Anno XXII n.1/2 2014.

Medicina e Morale: Rivista internazionale bimestrale di Bioetica. Roma: Università Cattolica del Sacro Cuore. Facoltà di Medicina e Chirurgia „Agostino Gemelli“, Largo Francesco Vito 1, 1992/6.

Medicina e Morale: Rivista internazionale bimestrale di Bioetica. Roma: Università Cattolica del Sacro Cuore. Facoltà di Medicina e Chirurgia „Agostino Gemelli“, 2011/3.

Medicina e Morale: Rivista internazionale di Bioetica. Roma: Università Cattolica Sacro Cuore. Facoltà di Medicina e Chirurgia „Agostino Gemelli“, Direttore responsabile: Angelo Fiori. Nuova serie – anno LXII Luglio/Agosto 2012/4.

Dokumenty magisteria a podobné zdroje

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona, včetně deuterokanonických knih: Podle ekumenického vydání z roku 1985. Praha 1991. Praha: Česká Biblická společnost, 1985.

Katechismus katolické církve. Praha: Zvon: České katolické nakladatelství, 1995.

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE. Istruzione Dignitas personae su alcune questioni di Bioetica. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2008.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE. La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007.

Dokumenty II. vatikánského koncilu. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002.

JAN PAVEL II. Encyklika Evangelium vitae: O životě, který je nedotknutelné dobro, z 25. března 1995. Praha: Zvon, České katolické nakladatelství, 1995.

JAN PAVEL II. Encyklika Fides et ratio: Adresovaná biskupům katolické církve o vztazích mezi vírou a rozumem z 14. září 1998, Praha: Zvon, České katolické nakladatelství, 1999.

JAN PAVEL II. Encyklika Veritatis splendor: O základech morálního učení církve. Praha: Zvon, České katolické nakladatelství a vydavatelství, spol. s.r.o., 1994.

MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE. Společenství a služba: Lidská osoba stvořená k Božímu obrazu. Z Italského originálu Comunion e servizio: La persona

umana creata a immagine di Dio. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004.
Přeložil Ctirad V. Pospíšil. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.

PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA. La dignità della procreazione umana e le tecnologie riproduttive: Aspetti antropologici ed etici: Atti della Decima Assemblea Generale della Pontificia Accademia Per La Vita. (Città del Vaticano, 20–22 febbraio 2004). Edito da Juan De DIOS VIAL CORREA e Elio SGRECCIA. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2005.

PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA. L'Embrione Umano nella Fase del Preimpianto: Aspetti Scietifici e Considerazioni Bioetiche: Atti della Assemblea Generale della Pontificia Accademia per la Vita. (Città del Vaticano, 27 febbraio – 1 marzo 2006) a cura di Elio SGRECCIA e Jean LAFFITTE. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2007.

PONTIFICIA ACADEMIA PRO VITA. Le nuove frontiere della genetica e il rischio dell'eugenica: Atti del Congresso in occasione della Quindicesima Assemblea Generale dei Membri. (Città del Vaticano, 20–21 febbraio 2009). A cura di Jean LAFFITTE e Ignacio Carrasco DE PAULA. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010.

PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA (a c. di). Lexicon: Termini ambigui e discussi su famiglia, vita e questioni etiche. Bologna: Edizioni Dehoniane, 2003.

Encyklopedie a slovníky

Dizionario enciclopedico di teologia morale: Diretto da Leandro ROSSI e Ambrogio VALSECCHI con la collaborazione di 61 specialisti. Edizioni Paoline s.r.l., 1985.

Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica: Volume I. Direzione Elio SGRECCIA – Antonio TARANTINO. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2009.

Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica: Volume II. Direzione Elio SGRECCIA – Antonio TARANTINO. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2009.

Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica: Volume V. Direzione Elio SGRECCIA – Antonio TARANTINO. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2012.

Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica: Vol. VII. Direzione Elio SGRECCIA – Antonio TARANTINO. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2014.

Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica: Vol. VIII. Direzione Elio SGRECCIA – Antonio TARANTINO. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2015.

Enciclopedia di Bioetica e Scienza giuridica: Vol. IX. Direzione Elio SGRECCIA – Antonio TARANTINO. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2015.

Lo splendore della vita: Vangelo, scienza ed etica: Prospettive della bioetica a dieci anni da Evangelium vitae. A c. di Livio MELINA – Elio SGRECCIA – Stephan KAMPOWSKI. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2006.

Nuovo Dizionario di Teologia Morale. A cura di Francesco COMPAGNONI – Gianino PIANA – Salvatore PRIVITERA. Milano: Cinisello Balsamo, 1990.

The Cambridge Textbook of Bioethics: Editor-in-Chief Peter A. SINGER – A. M. VIENS. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Elektronický zdroj

Google: 30 let asistované reprodukce (1. 4. 2016).

Google, Náhradní mateřství v novém občanském zákoníku – epravo.cz.

KONGREGACE PRO NAUKU VÍRY. Instrukce Donum vitae. O respektování rodičího se lidského života a o důstojnosti plození. Odpovědi na některé aktuální otázky. 22. února 1987.

LO SAPIO Luca, *La contrapposizione ineludibile tra Bioetica cattolica e Bioetica laica: lo scenario internazionale*. V: <http://caratteriliberi.eu/2015/02/17/in-evidenza/la-contrapposizione-ineludibile-tra-bioetica-cattolica-e-bioetica-laica-lo-scenario-internazionale>.

MEZINÁRODNÍ TEOLOGICKÁ KOMISE, Alla ricerca di un'etica universale: Nuovo sguardo sulla legge naturale:

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_it.html.

http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_con_cfaith_doc_20090520_legge-naturale_cs.pdf.

seznam.cz: asistovaná reprodukce 2013|ÚZIS ČR.

seznam.cz: Asistovaná reprodukce: metody umělého oplodnění.

seznam.cz: Co přinesly změny zákonů v rámci reprodukční medicíny v roce 2012...

seznam.cz: Etika asistované reprodukce – Podpora reprodukce.

seznam.cz: 373/2011 Sb. Zákon o specifických zdravotních službách.

Wikipedie: Klonování.