

Pojem osoby v diskusi o etice potratů¹

Jakub Jirsa —

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Praha

Jakub.Jirsa@ff.cuni.cz

1. Úvod

Počátek moderní diskuse o morálních aspektech umělého ukončení těhotenství se datuje do sedmdesátých let dvacátého století. Debata o těchto otázkách se rozvíjela především ve Spojených státech amerických. Klíčovým soudním rozhodnutím, které rozbouřilo veřejnou debatu o tomto problému, byl rozsudek v případě *Roe vs. Wade* (1973). Rozhodnutí soudu prohlásilo za neústavní texaský zákon, podle kterého bylo ukončení těhotenství legální pouze v případě ohrožení života těhotné. Soud dále rozhodl, že zákon nesmí bránit v ukončení těhotenství během prvního trimestru a zákonná opatření mohou omezovat právo na ukončení těhotenství jen ve druhém a třetím trimestru.² Filosofická diskuse o této problematice však probíhala již dříve. Nový impuls zaznamenala uveřejněním článku Judith J. Thomsonové „A Defense of Abortion“.³

Následující text přiblíží základní pozice a argumenty v této filosofické debatě. Jelikož její podstatnou část, která je založena na pojmu osoby a jejich práv, považuji za metodologicky zcela pomýlenou, představím zároveň různé alternativní způsoby vedení této diskuse. V závěru předložím náčrt možné argumentace hájící spíše konzervativní pohled na otázku morální přípustnosti umělého ukončení těhotenství.⁴

1 Tato studie vznikla v rámci Programu rozvoje vědních oblastí na Univerzitě Karlově č. P13: Racionalita ve vědách o člověku, podprogram Proměny etiky.

2 Viz <http://www.law.cornell.edu/supremecourt/text/410/113>; [cit. 1. 4. 2014].

3 Thomson, J. J., A Defense of Abortion. *Philosophy and Public Affairs*, 1, 1971, No. 1, s. 47-66; článek je přetištěn snad v každém sborníku o lékařské etice nebo bioetice.

4 Česká terminologie rozlišuje mezi potratem a interrupcí (či interrupcí). Slovníky za anglický pojem „abortion“ nabízí především potrat, což je generický pojem, pod který spadá interrupce, čili umělé ukončení těhotenství, a potrat chápaný jako samovolné ukončení těhotenství. Relevantní právní normy, tj. zákon o zdravotních službách 372/2011 Sb., zákon České národní rady o umělém přerušení těhotenství 66/1986 Sb. a vyhláška ministerstva zdravotnictví ČR č. 11/1988, hovoří pouze o potratech. Běžný jazykový úzus většinou užívá pojmu „potrat“, i když jde o situace umělého ukončení těhotenství (např. „byla na potratu“, „rozhodla se pro potrat“, „doporučil jí potrat“ apod.). Viz Křen, M. et al., *SYN 2010: Žánrově vyvážený korpus psané češtiny*.

Dosavadní diskuse o potratech zahrnuje širokou paletu možných odpovědí. Na jedné straně nalézáme tzv. liberální názory, které obhajují morální přípustnost umělého ukončení těhotenství *de facto* v kterékoli jeho části. Na straně druhé tzv. konzervativní tábor, pro který je naopak umělé ukončení těhotenství morálně nepřípustné *en bloc*, a mnohdy se staví odmítavě i k umělému ukončení těhotenství v případech znásilnění či zdravotních problémů těhotné. Takto široké názorové pole však obsahuje poměrně malou škálu argumentace, což na jedné straně přispívá k jeho přehlednosti, na straně druhé však opakování stejných argumentů čtenáře poměrně záhy znejistí v otázce filosofického přínosu celé debaty.

Není etická diskuse o umělém ukončení těhotenství v českém prostředí zbytečná? České zákonodárství je poměrně liberální a počet těhotenství, která nekončí porodem, je poměrně nízký a dlouhodobě klesá.⁵ Diskuse však zbytečná není. Nejde jen o názorové zastoupení těch, kteří by nesouhlasili s prvním či druhým výše uvedeným výskytem příslovce „poměrně“ a tvrdili by, že zákony jsou příliš či naopak ne dost liberální, nebo že počet předčasně ukončených těhotenství je příliš vysoký nebo příliš nízký. V rámci dosavadní diskuse o umělém ukončení těhotenství lze nalézt několik filosoficky relevantních otázek hodných pozornosti. Úkolem filosofického rozboru nemůže být zklidnění emocí doprovázejících celou debatu, postačujícím cílem je tedy vyjasnění jednotlivých pozic, o což se snaží následující příspěvek.

2. Diskuse založené na pojmu osoby a jejich práv

Podstatná část dosavadní diskuse o morální přípustnosti potratů pracuje s argumentačním modelem založeným na pojmu osoby a jejich práv. Tato argumentace má několik předpokladů. Prvním předpokladem je chápání zá-

(Pokrač. pozn. č. 4) Praha, Ústav Českého národního korpusu FF UK 2010; dostupný z: <http://www.korpus.cz>; [cit. 1. 4. 2014]. Původu pojmu interrupce odpovídá spojení „umělé přerušení těhotenství“, což je však nevhodný eufemismus. Pokud přeruším promítání filmu, dovolenou či přednášku, mohu opět v promítání toho samého filmu, trávení dovolené či přednášení více či méně zdařile pokračovat, mohu navázat. Avšak tzv. „přerušené těhotenství“ již v žádném případě obdobným způsobem obnovit nelze. Pokládám tedy za vhodnější přidržet se běžného úzu a hovořit o potratech, nikoli o interrupcích.

5 Srv. *Potraty 2012*. Praha, Ústav zdravotnických informací a statistiky ČR 2013, s. 11 (dostupný z: <http://www.uzis.cz/katalog/zdravotnicka-statistika/potraty>; [cit. 1. 4. 2014]). „Po několikaleté stagnaci obchází opět k pokračování klesajícího trendu v celkovém počtu potratů, který byl v České republice pozorován již od počátku 90. let. Kontinuální pokles potratů pozorujeme od roku 2008. Celkový počet potratů se oproti roku 2011 snížil o 1 130 případů a dosáhl hodnoty 37 734. Umělých přerušení těhotenství bylo v roce 2012 evidováno o 1 023 méně než v předchozím roce, celkem 23 032. Nepatrně se také snížil jejich podíl na celkovém počtu potratů (61,9% v roce 2011 a 61,0% v roce 2012). Na potraty samovolné připadá 35,8% ze všech potratů (35,1% v roce 2011), jejich počet se snížil o 121 případů. Zbývající více než tři procenta tvoří mimoděložní těhotenství, jejichž počet se zvýšil o 14 případů.“

kladní podoby etických problémů jako konfliktu práv či závazků. Podle druhého předpokladu je jediným nositelem práv osoba (tj. entita odpovídajícím způsobem splňující kritéria osoby). Etické závazky (a problémy) tak mohou vyvstat pouze mezi osobami či z rozhodnutí osoby. Klíčovou otázkou v rámci takto vedené argumentace je, zda lze označit lidský plod za osobu, tj. za eticky relevantní entitu, která má svá práva (např. právo na život) a vůči které mají jiné osoby (těhotná či lékař) závazky.

Standardní argumentace podporující morální přípustnost potratů, resp. tvrdící, že na potratech není nic morálně závadného, má tedy následující podobu:

- (1) Je nemorální/nepřípustné ukončit život x (a pouze x).
- (2) x je a .
- (3) Embryo, či plod není a .
- (4) Závěr: Je morálně přípustné ukončit život embrya či plodu.

V tomto argumentu jsou za x dosazovány takové pojmy jako morálně jednající, osoba, lidská bytost atp. Zatímco za a , které slouží jako definice x či jako vystižení esenciální či klíčové vlastnosti x , se dosazuje například „bytosť schopná morálního jednání a rozhodování na základě racionality“⁶ nebo „organismus mající koncept já jakožto trvajících subjektu prožitků a dalších duševních stavů“.⁷ Argument proti morální přípustnosti potratů má opačnou podobu. Embryo vykazuje dostačující znaky morálně relevantní bytosti, které náleží právo na život, takže není přípustné ukončit jeho život.⁸ Případně se doplní podmínky, za kterých lze život embrya ukončit, i když se vždy jedná o morálně problematické jednání, např. v extrémních případech, kdy pokračující těhotenství ohrožuje život těhotné.

Článek Judith J. Thomsonové „A Defense of Abortion“⁹ je zajímavý a ambiciózní v tom smyslu, že se snaží obhajovat morální přípustnost potratů

6 Warren, M. A., *Moral Status: Oligation to Persons and Other Living Things*. Oxford, Clarendon Press 1997, s. 156-157.

7 Tooley, M., Abortion and Infanticide. *Philosophy and Public Affairs*, 2, 1972, No. 1, s. 45.

8 Viz např. Noonan, J., Deciding Who is Human. *Natural Law Forum*, 13, 1968, No. 134, s. 134; podle Noonanovy aristotelizující úvahy je postačujícím kritériem zplnění lidskými bytostmi, jelikož člověk plodí člověka a pouze člověka: „... je špatné zabít lidské bytosti, ať už jsou chudé, slabé, bezbranné a bez možnosti rozvinout všechny své vlastnosti. ... Je tedy morálně špatné zabít embrya.“ Podle Barucha Brodyho je klíčovou vlastností pro přiznání morálního statusu dostatečné fungování mozku, plic nebo srdce, což podle něj odpovídá embryonálnímu vývoji od druhého týdne těhotenství. Srv. Brody, B., *Abortion and the Sanctity of Human Life*. Cambridge, Mass.-London, MIT Press 1975, s. 107-112.

9 Thomson, J. J., A Defense of Abortion, c.d., s. 47-66.

i za předpokladu, že by embryo bylo osobou a mělo právo na život (i když sama autorka se domnívá, že plod v raném stadiu vývoje není osobou o nic víc, než je žalud dubem). Autorka předpokládá, že má-li člověk nárok alespoň na něco, pak je to právo na své vlastní tělo a zacházení s ním. Podle Thomsonové musíme rozlišovat právo na život a právo na užívání těla, na které má oprávněný nárok pouze ten, jemuž tělo patří. Mít právo na život pak *nezahrnuje* „ani právo na užívání těla jiné osoby, ani právo na souhlas s pokračováním užívání těla jiné osoby, i když je to potřeba k zachování života“.¹⁰ Thomsonová sice připouští, že může existovat situace, kdy je potrat nepřípustný, avšak explicitně nechává tuto otázku nedořešenou.¹¹

Síla článku Thomsonové (domnívám se, však že i jeho slabina) spočívá v klasických příkladech, které autorka uvádí. Rozdíl mezi právem na život a právem na užívání těla jiné osoby je doložen argumentací, avšak Thomsonová jej ilustruje následující situací: „Jednoho dne se probudíte na nemocničním lůžku zády k houslistovi v bezvědomí, k velmi slavnému houslistovi v bezvědomí. Byla mu diagnostikována velmi závažná nemoc ledvin a Společnost milovníků hudby shromáždila všechny dosažitelné lékařské záznamy, aby zjistila, že nikdo jiný než vy nemá odpovídající krevní skupinu, která může houslistovi pomoci. Proto vás unesli a během noci napojili houslistův krevní oběh na váš, takže vaše ledviny nyní čistí jed jak z vaší, tak z jeho krve. ‚Omlouváme se,‘ řekne vám ředitel nemocnice, ‚že vám Společnost milovníků hudby něco takového provedla [...] nicméně to udělali a houslista je na vás nyní napojen. Odpojit ho by znamenalo jej zabít. Ale nezapomejte, bude to jen na devět měsíců. Za devět měsíců se zotaví z nemoci a můžeme jej od vás bezpečně odpojit.“¹²

Svým druhým, méně známým příkladem pak Thomsonová zpochybňuje námitku, že těhotná má zvláštní odpovědnost za plod, jelikož těhotenství začalo dobrovolným jednáním dotyčné. Pokud jste v dusném počasí otevřeli okno, píše Thomsonová, a do bytu se vám dostal zloděj, také není přijatelné říci: tak a teď má ten zloděj právo užívat tento byt, protože jste částečně zodpovědná za to, že je vevnitř: vědomě jste mu umožnila sem vejít, neboť jste věděla, že lupiči existují a mohou se otevřeným oknem vloupat dovnitř.¹³ Samozřejmě můžete souhlasit s tím, že nešťastný houslista zůstane připojen k vašim ledvinám, stejně jako můžete souhlasit s tím, že lupič zůstane

10 Tamtéž, s. 56.

11 Tamtéž, s. 59; na s. 65 autorka hovoří o situaci, kdy vzniká „zvláštní zodpovědnost“ za druhou osobu, tj. o situaci, kdy se rodiče nesnaží zabránit početí, nežádají o potrat v raném stadiu těhotenství ani neuvažují o poskytnutí novorozence k adopci. Ukazuje se však, že tato odpovědnost vzniká až vůči narozenému dítěti.

12 Tamtéž, s. 48-49.

13 Tamtéž, s. 58.

u vás v obýváku. Avšak toto rozhodnutí závisí na vaší blahovůli a laskavosti. Ani houslista, ani lupič nemají *žádný nárok* či *právo* po vás cokoli podobného chtít. Stejně tak můžete souhlasit s tím, že plod bude po devět měsíců užívat vaše tělo, souhlas je ale opět projevem vaší blahovůle, nikoli důsledkem práva plodu na užívání těla matky.

Jelikož sdělení článku Judith Thomsonové nespočívá v propracovaných argumentech, ale právě v síle příkladů, které mají ukázat nesamozřejmost a mylnost našeho přesvědčení o morálním postavení plodu a vzájemných vztazích, jež ho pojí s matkou, je na místě věnovat se právě jejím příkladům.¹⁴ Jak si již všimla řada autorů, příklady, jež Thomsonová uvádí, jsou značně manipulativní. Analogii s těhotenstvím lze vysledovat vždy jen na obecné úrovni a v jediném aspektu (např. devítiměsíční závislost), zbylé sugestivně popisované okolnosti jsou vůči otázce těhotenství irelevantní. Stejně tak je od počátku velmi pochybný pokus vystihnout pohlavní styk analogií s „únosem, po kterém se probudíte na nemocničním lůžku“ nebo s „otevřením okna“.¹⁵

Zásadním problémem samozřejmě je, že příklady neodpovídají tomu, čeho mají být příkladem (bezvědomí a únos jako příklad otěhotnění; spojení s houslistou v bezvědomí přes mé ledviny jako těhotenství; či otevření okna jako příklad pro pohlavní styk). Navíc však degradují samotné těhotenství a ženské tělo. Thomsonová pokládá embryo a ženské tělo za dvě zcela odlišné entity s odlišnými právy. Těhotenství je pak cosi jako nájemní smlouva (viz jeden z argumentů Thomsonové), kterou lze jednoduše vypovědět. Takové pojetí těhotenství a ženského těla je však trnem v oku nejen tzv. konzervativním autorům, ale i feministickému hnutí. Například Catherine MacKinnonová předkládá zcela jiný pohled na těhotenství: „Podle mne, a shodují se na tom s mnoha ženami, je embryo lidskou formou života. Je živé. [...] Na místě, které zabírá, je v první řadě tím, čím je: více než tělesnou částí, ale méně než osobou. Z pohledu těhotné ženy to jsem já a zároveň to nejsem já. Je to těhotná žena ve smyslu, že je její, z ní a je její mnohem více než kohokoli ji-

14 Připomeňme, že Thomsonová v tomto textu explicitně nezpochybňuje právo plodu na život (i když s ním nesouhlasí), ale snaží se odlišit toto právo od práva na užívání těla jiné osoby.

15 Aplikovaná etika hýří myšlenkovými experimenty, které leckdy hraničí nejen s jakýmkoli epistemologickým přínosem, ale i se zdravým rozumem. Absurdní příklad nešťastného houslisty v článku Judith Thomsonové zdaleka nedosahuje nejvyšší míry nesmyslnosti. Předčí jej například vážně míněné úvahy Michaela Tooleyho a Geralda Paska, jak bychom se měli chovat ke kotátku, kterému bylo vstříknuto sérum, jež po devíti měsících inkubační doby změnil dané kotátko v osobu. Viz Tooley, M., *Abortion and Infanticide*, c.d., s. 55-56; a Paske, G. H., *Abortion and the Neo-Natal Right to Life*. In: Pojman, L. P. – Beckwith, F. J. (eds.), *The Abortion Controversy*. Belmont, Wadsworth Publishing Company 1998, s. 336.

ného. Plod není těhotnou ženou, protože ona není jenom jím.¹⁶ Thomsonová prostě nebere v potaz jedinečný vztah mezi embryem a matkou. Ačkoli tvrdí, že každý má základní právo na své vlastní tělo, vůbec ji už nezajímá, jaké to tělo je a jaké má funkce. Zároveň ji vůbec nezajímá role ženy v těhotenství: embryo, plod není něco ženě cizího, implantovaného do jejího těla. Plod je nejen její, ale je podstatným způsobem z ní, ona mu dala život. Právě specifická povaha vztahu mezi matkou a plodem je podstatou námitek proti sugestivním příkladům z článku Thomsonové.¹⁷ Liberální autoři na jedné straně hovoří o těhotných ženách jako o nositelkách práv a vlastních zájmů, které jsou základem jejich morálního statusu. Na straně druhé však předpokládají, že takové ženy neví, že při pohlavním styku mohou otěhotnět, případně tvrdí že „pokračování v těhotenství nezahrnuje vědomé rozhodnutí dané ženy“.¹⁸ Případně, že vědomí o tom, že pohlavní styk může skončit těhotenstvím, není eticky relevantní.¹⁹ Otázkou je, zda existuje taková bytost, která by byla příkladem jediného možného nositele práv a závazků a zároveň by vykazovala takovou dávku nesvéprávnosti, jakou tito autoři předpokládají.

Není mnoho filosofů, kteří by explicitně tvrdili, že ani na potratu, ani na zabíjení novorozenat – alespoň v prvních týdnech života – není nic špatného. Jedním z takových autorů je Michael Tooley.²⁰ Tooley je vzorovým příkladem postupu v rámci argumentace týkající se práv a morálního statusu plodu. „Hlavní otázkou pak je,“ píše Tooley ve svém článku z roku 1972, „jaké vlastnosti musí náležet věci, aby mohla mít skutečné právo na život.“²¹ Jak jsem již citoval výše, podle Tooleyho má právo na život jen takový organismus, který má „koncept já jakožto trvajících subjektu prožitků a dalších duševních stavů“.²² Jelikož plod a novorozeně si podle Tooleyho nejsou tímto způsobem vědomí sami sebe, nejsou nositeli práv na život.

Tooley si je vědom možných námitek: podmínka pro přiznání práva je příliš náročná a komplexní, nesplňují ji ani jedinci v hluboké depresi či duševní deprivaci, a dokonce ani ve spánku či dočasném kómatu. Způsob, jakým se vyrovnává s těmito námitkami, však nemá nic společného s filosofickou argumentací. Tooley prostě řekne, že výše uvedený princip o právu na život

16 McKinnon, C. A., Reflections on Sex Equality under Law. *The Yale Law Journal*, 100, 1991, No. 5, s. 1316.

17 Srv. Dworkin, R., *Life's Dominion*. New York, Vintage 1993, s. 54-55.

18 Baylis, F. – Rodgers, S. – Young, D., Ethical dilemmas in the care of pregnant women: rethinking „maternal-fetal conflicts“. In: Singer, P. (ed.), *The Cambridge Textbook of Bioethics*. Cambridge, Cambridge University Press 2008, s. 98.

19 Thompson, J. J., A Defense of Abortion, c.d., s. 58-59.

20 Tooley, M., *Abortion and Infanticide*, c.d., s. 37-65; a týž, *Abortion and Infanticide*. Oxford, Clarendon Press 1983, s. 419.

21 Tooley, M., *Abortion and Infanticide*, c.d., s. 37.

22 Tamtéž, s. 45.

platí, pokud dotyčný organismus chce žít a zároveň nenastala jedna ze skutečností zmíněných v námitkách.²³ I proto v pozdější knize *Abortion and Infanticide* argumentuje poněkud jiným způsobem. Podle Tooleyho může mít jedinec právo pouze na to, co může také chtít. Má-li mít jedinec možnost něco chtít, musí si být také vědom všech základních okolností a předmětů dané touhy. Například po automobilu či avokádu mohou toužit jen tehdy, pokud vím, co to je automobil či avokádo. Tvzení, že daný jednatel chce dále žít, obsahuje pojem subjektu prožitků, pojem časového uspořádání a pojem identity věci v čase. Takže podle Tooleyho „jedinec nemůže mít právo na pokračování života bez toho, že by znal pojmy subjektu prožitků, časového uspořádání a identity věci v čase“.²⁴ Žádné embryo ani novorozené takové pojmy nemá, a podle Tooleyho tedy nemá právo na pokračování života.

Ani Tooleyho argumentace však rozhodně není neproblematická. Prvním možným problémem je Tooleyho koncepce chtění či touhy: skutečně mohou chtít jen to, o čem mám tak jasnou představu, jakou Tooley vyžaduje? Má-li Tooley pravdu, pak dost dobře nelze chtít takové věci, jako jsou spokojené stáří či spravedlivý stát, aniž bychom měli jasnou představu o pojmech spokojenosti, stáří či spravedlnosti. Navíc pokud daná osoba nechce dále žít – například je v depresi či pokládá svoji smrt za oběť vyžádanou bohem apod., podle Tooleyho platí, že je přípustné dotyčného zabít.²⁵ Další otázkou je, zda jsou pojmy morální hodnoty a závazků nutně spojeny jen s právem, které je navíc tak silně spojeno s možností chtění. Nárok na jistý způsob zacházení může být založen i v jiném typu závazku, než je závazek plynoucí z práva, navíc z práva nutně spojeného s chtěním. Pokud respektujeme závazky například vůči přírodě, uměleckým dílům či památkám, pak jde jistě o závazky zcela jiného typu, než jaké uznává Tooley.²⁶

23 Tamtéž, s. 48.

24 Tooley, M., *Abortion and Infanticide*, c.d., s. 107-108. U naprosté většiny autorů slouží morální přípustnost zabíjení novorozeňat jako *reductio* argument proti potratům. Proti zabíjení novorozeňat se snaží argumentovat i Warrenová, i když tato její snaha jen ukazuje nesmyslnost její předchozí argumentace o potratech. Viz Warren, M. A., *On the Moral and Legal Status of Abortion*. In: LaFollette, H. (ed.), *Ethics in Practice: An Anthology*. Malden, Mass., Blackwell 2002, s. 80. Naopak Tooley na svém závěru trvá a podle něj není zabití novorozence jakkoli morálně problematické. Tento postoj podle mne zcela znehodnocuje celý jeho filosofický přístup. Jak připomíná Bernard Williams, „důkaz není jen platný argument: je to platný argument, u kterého nemáme více důvodů pro odmítnutí závěru, než máme pro přijetí jeho předpokladů – pokud tomu tak není, argument neslouží jako důkaz pro svůj závěr, ale jako odmítnutí svých premis.“ Viz Williams, B., *Descartes*. London, Penguin 1990, s. 161.

25 Tento důvod nakonec Tooleyho přiměl, aby svůj argument založený na touze žít opustil. Viz Tooley, M., *Abortion and Infanticide*, c.d., s. 109-112.

26 Viz Steinbock, B., *Moral Status, Moral Value, and Human Embryos: Implications for Stem Cell Research*. In: týž (ed.), *The Oxford Handbook of Bioethics*. New York, Oxford University Press 2007, s. 433-438.

Obdobně jako Tooley argumentuje také Mary Ann Warrenová. Řekneme-li o někom, že je to člověk, můžeme mít podle Warrenové na mysli dvě rozdílné věci. Může samozřejmě jít o přináležitost k biologickému druhu homo sapiens, avšak toto tvrzení může mít také ten význam, že jde o příslušníka lidského společenství osob s morálními právy a povinnostmi. Podle Warrenové nelze obě kategorie jednoduše ztotožnit. Osobami totiž nejsou všechny výskyty živočícha druhu homo sapiens. Osobami jsou jen ti, kteří mají alespoň některé z následujících vlastností: vnímání, emoce, rozum, schopnost komunikace, vědomí sebe sama a schopnost řídit se morálními pravidly.²⁷ Warrenová nikde nevysvětluje, proč jsou všechny tyto vlastnosti eticky relevantní nebo proč mají zakládat morální hodnotu osoby. Předpokládá, že je-li něco nositelem práv či „lidských práv“, musí splňovat alespoň některé výše uvedené podmínky. Důsledek pro embrya (těžce postižené novorozence apod.) je jasný: daná kritéria nesplňují a nemají nárok uplatňovat právo na život.²⁸

Naopak americký filosof Baruch Brody patří k jasným odpůrcům morální přijatelnosti potratů.²⁹ Brody neakceptuje rozdíl mezi lidskou bytostí jakožto příslušníkem biologického druhu a lidskou bytostí jakožto příslušníkem společenství osob s morálními právy a povinnostmi. První podle něj implikuje druhé a lidskou bytostí se podle něj plod stává v okamžiku, kdy mu začínají fungovat mozek, plíce nebo srdce.³⁰ K vývoji těchto orgánů podle něj dochází mezi druhým a dvanáctým týdnem vývoje plodu, a proto je třeba plod považovat za lidskou bytost již od druhého týdne těhotenství. Viděli jsme však, že Thomsonová rozlišuje mezi právem na život a právem na využívání těla jiné osoby, které z práva na život nevyplývá. I kdyby byl plod lidskou osobou, nemusí mít právo na využívání těla jiné osoby. Brody se pokouší s touto námitkou vypořádat. Podle něj toto rozlišení různých práv platí, avšak Thomsonová je aplikuje chybně. Brody uvádí, že musíme rozlišovat mezi různými *důvody*, jež takové právo odlišně legitimizují v různých situacích. Nikdo nemá *prima facie* právo začít užívat tělo jiné osoby, i kdyby to byl jediný prostředek k zachování života. Nicméně podobu vztahu plodu a těhotné ženy nelze pod-

27 Warren, M. A., On the Moral and Legal Status of Abortion, c.d., s. 76.

28 Warrenová tvrdí, že tento argument se nevztahuje na starší, postižené či senilní jedince druhu homo sapiens, kteří výše uvedená kritéria osoby již nesplňují. Podle ní mají „morální práva díky tomu, čím v minulosti byli“, nicméně na podporu tohoto tvrzení Warrenová nenabízí žádný argument. Viz tamtéž, s. 77. Ve své novější knize Warrenová stanovuje kritérium morálního statusu ještě výše: morální status má „jednotlivec, který je schopen užívat rozum k rozpoznání a následování obecných morálních pravidel“. Warren, M. A., *Moral Status: Obligations to Persons and Other Living Things*. Oxford, Clarendon Press 1997, s. 156.

29 Viz zejm. Brody, B., *Abortion and the Sanctity of Human Life*. Cambridge, Mass., MIT Press 1975.

30 Zde Brody spoléhá na publikaci: Ramsey, P., *The Patient as Person*. New Haven, Yale University Press 1970.

le Brodyho charakterizovat tímto způsobem. Odstranění plodu z matčina těla znamená jeho usmrcení, na což nemá právo ani těhotná, ani nikdo jiný.³¹

3. Problémy s pojmem osoby

První problém, který čtenáře v souvislosti s kritérii určování osob patrně napadne, je morální relevance zvolených vlastností. V naprosté většině textů o potratech v kontextu této otázky nenajdeme žádná zdůvodnění toho, proč jsou daná kritéria – určující entity s morálním statutem – vůbec z morálního hlediska relevantní. Jinými slovy, i kdyby daná kritéria sloužila k určení osoby, není jasné, proč určují osobu jakožto *morálně* relevantní entitu.

Již na začátku filosofické debaty o potratech někteří autoři upozorňovali, že neexistují jasná kritéria umožňující určení osoby, a celý projekt založený na právech osoby je tedy odsouzen k nezdaru. I když chápeme embryo jako osobu, můžeme pro potraty v některých případech najít ospravedlnění. Zároveň, i kdyby embryo osobou nebylo, je v mnoha případech potrat odsouzeníhodný.³² Podle některých autorů existují mnohá biologická, psychologická, racionální, sociální, právní a jiná kritéria, jež vymezují komplexní a do značné míry neurčitelný pojem osoby. Avšak neexistuje žádné kritérium či sada kritérií, která by určovala, kdo skutečně osobou je a kdo není. Jakákoli taková kritéria a vlastnosti jsou vždy jen více či méně typické pro bytosti, ke kterým se chováme jako k osobám.³³

Jiní autoři zase soudí, že si mnoho aktérů diskuse při své zapálené snaze dokázat, zda embryo je či není osobou, nevšímá mnohem relevantnějších

31 Obdobným způsobem argumentuje i John T. Noonan Jr. Lidská bytost je vždy již bytostí nadanou hodnotou a právy, které obhájí morální přípustnosti potratů připisují jen osobám. Noonan připomíná aristotelské *dictum*, že lidská bytost plodí jen a pouze lidské bytosti. Plod je tak prostě a jednoduše lidskou bytostí, a tedy bytostí nadanou hodnotou a právy, jejíž zabití je vždy nemorální. Viz Noonan, J. T. Jr., *Deciding Who is Human*, c.d., s. 134-140. Srv. Schwarz, S., *The Moral Question of Abortion*. Chicago, Loyola University Press 1990, s. 101: „Pojem lidská bytost ve svém nejsmysluplnějším významu označuje bytosti, které jsou přirozeně osobami. Osobou je každá bytost, již je vlastní schopnost jednat jako osoba bez ohledu na stupeň vývoje této schopnosti, nebo na omezení této schopnosti (jako v případě těžké senility). Vážíme si a respektujeme lidské bytosti ne kvůli jejich příslušnosti k nějakému biologickému rodu, nýbrž proto, že jsou osoby; je totiž přirozené, že lidská bytost je osobou. Všechny lidské bytosti jsou osobami, i když už nemohou jednat jako osoba (těžce senilní lidé), nebo ještě nemohou jednat jako osoba (malé děti), případně zrovna teď nemohou jednat jako osoba (člověk tvrdě spící nebo v kómatu).“

32 Srv. English, J., *Abortion and the Concept of a Person*. *Canadian Journal of Philosophy*, 5, 1975, No. 2, s. 233-243. Repr. in: Feinberg, J. (ed.), *The Problem of Abortion*. Belmont, Wadsworth 1984, s. 151-161. Podle Englishové je pojem osoby tzv. „cluster concept“, podobně jako pojem hry. Dokážeme více či méně dobře popsat, co je pro osoby (nebo hry) typické, ale nemáme jejich jasnou a obecnou definici.

33 Tamtéž, s. 153.

aspektů celé problematiky: vztahu ženy a plodu, intimnosti a rodičovství.³⁴ Je-li rodičovství chápáno v kontextu úvah o osobách a jejich právech, pak se do rodičovského vztahu vstupuje jednoduše dohodou či souhlasem. Výsledkem přijetí této teze je sice pro mnohé přijatelný názor, že například oběť znásilnění nemá ty samé povinnosti jako jiné těhotné ženy, avšak stejně tak je výsledkem i skutečnost, že muž, který oplodní ženu během flirtu na jednu noc, nemá žádné zvláštní povinnosti či odpovědnost, pokud se nerozhodne přijmout roli otce. Navíc v daném kontextu vůbec není zřejmé, jaké by měly být důvody se domnívat, že by tu roli správně přijmout *měl*.³⁵ Tento pohled je však nedostatečný: pokud embryo existuje, relevantní otázkou není, zda přijmout či odmítnout mateřství či otcovství, ale zda přijmout či odmítnout toto dítě. Odmítnutí samozřejmě neznamená doslovné odmítnutí dítěte, které v danou chvíli ještě není na světě. Nicméně v otázce potratů hraje klíčovou roli právě toto odmítnutí či přijetí možného člena rodiny.³⁶ Takže v debatě o morální přípustnosti potratů není centrální otázka osoby. Rozhodování o umělému ukončení těhotenství je (mnohdy marnou) snahou skloubit objektivní etická pravidla a nároky s nalézáním a posuzováním vlastních závazků, přesvědčení a ctností. V polemice s těmi, kdo se v rámci debaty o potratech omezují na otázku morálního statusu embrya, je třeba zdůraznit, že ten, kdo je odpovědný za vznik bytosti s vlastní hodnotou, za ni a její vývoj nese odpovědnost. Celá problematika se nevyčerpává diskusí o zabíjení,³⁷ jelikož etika potratů má další důležitou součást: etiku vzniku a vývoje života.³⁸

Otázka, zda embryo je či není osobou, není jen zavádějící. Podle mne lze ukázat, že jde o otázku, která je sama o sobě problematická a irelevantní. Konzervativní autoři většinou volí kritérium osoby tak, aby danou schopnost či vlastnost mohli vykázat i u embrya či lidí trpících silnou formou demence. Tím jim je prý zaručen morální status. Naproti tomu liberálové si většinou vybírají takové kritérium, které u embryí nenacházíme. Následně pak musí buď přijmout, že je přípustné zabíjet malé děti, psychicky nemocné nebo těžce nemocné lidi, pokud dané kritérium zrovna nesplňují, či hledat vysvětlení, proč se na ně toto kritérium vlastně nevztahuje, což je značně problematické. Ani konzervativci, ani liberálové však nevyjasňují, *proč je jimi zvolené kritérium morálně relevantní*. Jejich východiskem jsou pouhé intuice vztahující se k otázce, co znamená být osobou.

34 Little, M. O., Abortion. In: Frey, R. G. – Wellman, Ch. H., *A Companion to Applied Ethics*. Malden, Mass., Blackwell 2003, s. 314-325.

35 Tamtéž, 317.

36 Tamtéž, s. 321.

37 Srv. titul knihy Jeffa McMahana *The Ethics of Killing: Problems at the Margins of Life* (Oxford, Oxford University Press 2002), ve které je potrat jedním z hlavních témat.

38 Little, M. O., Abortion, c.d., s. 323.

Samotný způsob užívání pojmu osoby ve výše zmíněné debatě je však značně problematický. Například Timothy Chappell si všímá toho, že určujícím zdrojem poznání je mnohem spíše zájem o naše jednání než precizování konceptu osoby z křesla v knihovně. „Můj postoj k němu [sc. příteli] je postoj k duši. Nejde u mne o *mínění*, že má nějakou duši,“ poznamenává Wittgenstein ve *Filosofických zkoumáních* – a Chappell, jak uvidíme dále, tuto poznámku plně zužitkuje.³⁹

Za prvé, říká Chappell, kritéria určování osoby jsou arbitrární. Arbitrárnost kritérií se vyjevuje již tím, že na první pohled odpovídají našim základním morálním intuicím. To však není celý problém. V druhém kroku úvahy jsou totiž ta samá kritéria užita k tomu, aby nás přiměla přijmout postoje, které jsou velmi neintuitivní (např. že není nic špatného na zabíjení novorozeňat nebo pokusech na lidech trpících demencí). Otázkou je, co v prvním kroku ospravedlňuje výběr intuic, které definují kritéria určování osob, když se vzápětí ukáže, že máme i jiné intuice, které jsou s nimi v rozporu.

Za druhé, diskuse rámovaná otázkou, zda *x* je či není osobou, podle Chappella předpokládá chybný model praktického uvažování. „Když narazíme na bytost, kterou jsme dosud nepotkali, máme *nejprve* zkoumat, jestli splňuje naše podmínky pro určování osob, a *teprve následně*, pokud tomu tak je, se k ní máme chovat jako k osobě?“ ptá se Chappell.⁴⁰

Za třetí, vlastnosti vybírané jako kritéria určování osob nejsou vůbec žádnými kritérii. Jsou to jen různé způsoby interpretace osob, které *vždy již* pokládáme za osoby.⁴¹ Podle Chappella je náš přístup k bytostem, které pokládáme za osoby, a k jejich vlastnostem zcela opačný, než jaký předpokládá kontext zkoumání, zda dané *x* je či není osobou. Nezkoumáme, zda vybrané bytosti prokazují rozumnost, zda cítí nebo mají vědomí sebe sama. Naopak, pokud danou bytost (na základě jiných úvah) pokládáme za osobu, víme, že by mohla vykazovat právě takové schopnosti jako rozumnost či vědomí sebe sama. Tyto schopnosti u ní předpokládáme a následně se náš předpoklad potvrdí, či nikoli. Nicméně k dotyčné bytosti se chováme jako k osobě *vždy již* dříve, než k daným projevům dojde.⁴² Příkladem mohou být právě novorozeňata a malé děti, se kterými rodiče zacházejí – navzdory Tooleyho a Sin-

39 Wittgenstein, L., *Filosofická zkoumání*. Přel. J. Pechar. Praha, Filosofia 1998, s. 225.

40 Chappell, T., On the very idea of criteria for personhood. *The Southern Journal of Philosophy*, 49, 2011, No. 1, s. 5. Srv. tamtéž s. 12: „zacházet s někým jako s osobou neznamená odškrtnout si u jeho jména nějakou kolonku, aby bylo jasné, že prošel testem nebo splňuje kritéria rozumnosti či sebevědomí.“

41 Tamtéž, s. 6.

42 Tamtéž, s. 7-8, srv. tamtéž s. 12: „Pokládat nějakou bytost za osobu znamená zaujmout k této bytosti postoj, který je ještě před jakýmkoli dalším dokladem *jiný* než postoj, který máme k entitám, o kterých se domníváme, že osobami nejsou. To je postoj k druhé osobě [second-person standpoint]: postoj, který nezaujímáme vůči pohovkám, ledničkám a umělým květinám.“

gerovým argumentům⁴³ – vždy jinak než s židli, rychlovarnou konvicí nebo nafukovacím medvědem.⁴⁴

Na podstatný problém argumentace založené na pojmu osoby upozorňuje i americká filosofka Cora Diamondová. Pokud určitá lidská bytost není osobou, znamená to snad, že není nositelem práv? Pokládáme přece za samozřejmé, že těžce retardovaní či demenční lidé by neměli být obětmi nespravedlnosti a bezpráví. Pokud blázen či těžce postižený člověk není osobou, znamená to, že je dovoleno jej či ji znásilnit?⁴⁵ To naznačuje, že pojem lidské bytosti není zoologickou klasifikací, ale vždy již normativně zatíženým pojmem. Být člověkem a žít lidský život mimo jiné znamená jistým způsobem vědět, co to je *být člověkem* a co to je *lidský život*. Z této znalosti vyplývá naše chování k druhým, což – navzdory zastáncům radikálního rozdílu mezi pojmem lidské bytosti a pojmem osoby – není bez morálního významu.

4. Alternativní přístupy

Pokud se tedy nespokojíme s myšlenkovým rámcem otázky, zda je embryo lidskou osobou, jaké další možnosti současná filosofická diskuse nabízí?⁴⁶ Jisté východisko poskytuje distinkce mezi „morálním statutem“, díky němuž je

43 V textech Petera Singera musíme rozlišovat mezi rolí infanticidy v jeho argumentaci proti „speciesismu“ a v jeho úvahách o zabíjení novorozeňat jako takovém. V prvním případě jde o způsob dovedení jistého typu argumentace *ad absurdum*. Peter Singer dává na výběr ze dvou pozic: buď budou i jiné živočišné druhy než člověk zahrnuty mezi plně eticky relevantní bytosti, anebo musíme připustit zabíjení novorozeňat jako eticky neproblematický krok. Ponechme stranou úvahu, zda toto dilema není falešné. Singer jednoznačně volí první z obou zmíněných možností a zabíjení novorozeňat používá jako důvod pro odmítnutí pozice, která by jiným živočišným druhům nepřiznala plný morální status. Ve vlastní argumentaci o potratech a zabíjení novorozeňat však připouští, že je morálně přijatelné zabít novorozeňata tak do jednoho měsíce věku, aniž by si uvědomil, že tím zpochybňuje sílu své vlastní argumentace o morálním statusu ostatních živočišných druhů. Srv. Singer, P., *Practical Ethics*. 2nd edition. Cambridge, Cambridge University Press 1993, s. 88, 90, resp. 169-174.

44 Tamtéž, s. 11: „Obecně řečeno, idealizace, která X přisuzuje status díky φ , nemusí ani obsahovat předpoklad, že X by někdy skutečně φ , nebo dokonce mohlo φ . Musí však obsahovat porozumění, že X je takového druhu, který typicky φ .“

45 Viz Diamond, C., *The Importance of Being Human*. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 29, 1991, s. 35-62; podobně Williams, B., *The Human Prejudice*. In: Moore, A. W. (ed.), *Philosophy as a Humanistic Discipline*. Princeton, Princeton University Press 2006, s. 135-152. V tomto čísle Filosofického časopisu se Williamsově kritice Singerovy kritiky speciesismu podrobně věnuje K. Pacovská ve stati „Etický význam lidství“ (s. 863-875).

46 Předpokládaný rozsah celého textu omezuje tuto část stati na krátký přehled dalších přístupů k otázce morální přijatelnosti potratů; velmi dobrý přehled poskytuje sborník *The Abortion Controversy* (Ed. L. P. Pojman – F. J. Beckwith. Belmont, Wadsworth Publishing Company 1998). Zajímavý pokus vyhnout se základním problémům spojeným s kritérii určování osob nabízí Warren Quinn v článku *Abortion: Identity and Loss* (*Philosophy and Public Affairs*, 13, 1984, No. 1, s. 24-54), který sice vychází z otázky o morálním statusu plodu, avšak bere vážně různé teorie vývoje plodu vzhledem k morálně relevantním vlastnostem.

daná bytost nositelem (morálních) práv a vymahatelem (morálních) závazků, a „morální hodnotou“, díky níž daná bytost či entita sice není nositelem práv, ale přesto s ní nelze manipulovat libovolným způsobem. Například Michelangelova *Pietà* je pouhý artefakt, nikoli osoba, ale přesto je nepřipustné ji zničit.⁴⁷

Jiný přístup reprezentuje současný americký filosof Don Marquis, který považuje v diskusí o potratech za klíčovou hodnotu budoucího života. Podle Marquise je jakékoli zabití špatné, protože oběť připravuje o to nejcennější, nejhodnotnější, co má: její budoucnost. „Tvrzení, že to, co v zásadě činí zabití zlým, je zásadní ztráta, již oběť utrpí, když ztratí budoucnost, má jasné důsledky i pro etiku potratů. Budoucnost normálního plodu obsahuje zážitky, plánování, různorodé aktivity a spoustu dalších věcí, které jsou shodné v budoucnosti dospělých lidí i v budoucnosti malých dětí. Důvod, který postačuje k vysvětlení toho, proč je špatné zabít lidské bytosti po narození, je tedy stejný i pro plod, a tak je potrat *prima facie* závažným morálním zlem.“⁴⁸ Víme, že plod může mít budoucnost podobnou té, jakou máme my, jelikož i my jsme byli před narozením plodem. Proto také známe hodnotu jeho budoucnosti: naplňují ji dobra a hodnoty, které známe ze svého dosavadního života. Jelikož tedy jde o stejná dobra, je podle Marquise zabití embrya špatné ze stejného důvodu jako zabití dospělého člověka.

Pokusy o definice kritérií určené osoby jsou explicitně odmítány v rámci tzv. etiky ctností.⁴⁹ Přední představitelka této školy, Britka Rosalind Hursthouseová, si všímá, že současná filosofická debata o potratech zcela pomíjí to, jakou podobu má lidská reprodukce a rodinný život, vztah mezi rodiči a jejich vztah k dětem. To podle ní ukazuje, že tato debata nemá mnoho společného s realitou lidského života.⁵⁰ V případě početí hovoříme o početí nového *lidského* života. Jeho případné ukončení je vždy velmi vážná záležitost. Uvažovat o potratu jako o „zabití něčeho, na čem nezáleží, nebo jako o výkonu jistého práva, nebo jako o prostředku k dosažení žádoucího stavu věci, je necitlivé a lehkovážné“.⁵¹ Podle Hursthouseové to není uvažování hodné ctnostného a moudrého jedince. Naopak i v případech, kdy by rozhodnutí podstoupit potrat mohlo být *správné*, je podle ní nejasné, zda je to ve všech

47 Steinbock, B., *Moral Status, Moral Value, and Human Embryos: Implications for Stem Cell Research*, c.d., s. 433-438.

48 Marquis, D., *Why Abortion is Immoral*. *Journal of Philosophy*, 86, 1989, No. 4, s. 192. Podrobný kritický rozbor Marquiseova argumentu, včetně jeho metafyzických předpokladů, nabízí Radim Bělohrad ve svém článku „Metafyzické a morální předpoklady debaty o interupci“ (*Organon F*, 16, 2009, č. 2, s. 214-237).

49 Viz Hursthouse, R., *Beginning Lives*. New York, Open University–Blackwell 1987, zvl. s. 293-339; a též, *Virtue Theory and Abortion*. *Philosophy and Public Affairs*, 20, 1991, No. 3, s. 223-246.

50 Hursthouse, R., *Virtue Theory and Abortion*, c.d., s. 236.

51 Tamtéž, s. 237-238.

ohledech také *dobré* rozhodnutí. Mít děti je samo o sobě hodnotné, jelikož děti tvoří součást přirozeného, dobrého lidského života. Proto jsou hodnotné i těhotenství a porod. V aristotelském rámci etiky ctností je pak rodičovství a těhotenství dobrem, o které má cenu usilovat.⁵²

5. Závěr – otevřené otázky

Namísto klasického závěru zde připomenu několik otevřených problémů, které z výše předvedeného přehledu vyplývají a jsou podle mého názoru pro další filosofickou diskusi důležité.

Nejprve bych se rád vyjádřil k problémům spojeným s debatou, jež se týká kritérií určování osob. Tuto debatu považuji za neuspokojivou a metodologicky pomýlenou. Nicméně právě nedostatečnost tohoto přístupu naznačuje nejméně dvě relevantní filosofické otázky. Podstatná část morální teorie se od počátku novověku, vědomě či nevědomě, utvářela podobně jako právní teorie. Ve dvacátém století pak vlivné morální teorie přijaly slovník práv a nároků již plně za svůj.⁵³ Podle tohoto modelu odpovídají morální teorie tomu, na čem se mohou domluvit dvě dospělé, sobě rovné racionální bytosti, které se (náhodně) potkají a musejí se dohodnout na pravidlech, jimiž se budou řídit ve své společné budoucnosti.⁵⁴ Takový přístup se však ukazuje jako nevhodný právě tam, kde vyvstávají nejzávažnější etické problémy. Nebo možná naopak: právě proto, že přijímáme takto inspirované morální teorie, se jejich nedostatečnost ukazuje nejvíce tam, kde nejde o vztahy mezi dvěma racionálními bytostmi, ale o situace, kdy vystupují na jedné straně příliš slabí (staří, těžce nemocní, děti, ženy, příslušníci menšin) a na straně druhé příliš silní (mocní, bohatí, atd.).

První otázkou, nad níž je třeba se zamyslet, je vhodnost „právního“ kontextu pro etické teorie. Druhou otevřenou otázkou je role tzv. obtížných případů (*hard cases*) v etice. Don Marquis například explicitně rozlišuje morální status potratů v běžném medicínském provozu a obtížné případy, jako jsou těhotenství mladistvých po znásilnění, ohrožení života ženy apod. Rozlišování patří mezi filosofické ctnosti a domnívám se, že má své místo i zde. Co však tímto konkrétním rozlišením získáme, a co naopak ztratíme? Ztratíme jednotnou morální teorii, ačkoli to není *prima facie* na škodu. Je-li rozlišení mezi běžným provozem a obtížnými případy dostatečně odůvodněné, pak

52 Hursthouse, R., *Beginning Lives*, c.d., s. 309-315. Ukazuje se tedy, že aristotelský přístup etiky ctností tihne v otázce potratů ke zdrženlivému až konzervativnímu postoji.

53 Srv. Gauthier, D., *The Social Contract as Ideology*. *Philosophy and Public Affairs*, 6, 1977, No. 2, s. 130-164.

54 Po 2. světové válce je nejvlivnějším příkladem tohoto přístupu Rawlsova politická teorie. Viz Rawls, J., *Teorie spravedlnosti*. Přel. K. Berka. Praha, Victoria Publishing 1995.

je zřejmé, že různé skupiny případů si žádají různé přístupy. Dále to umožní vypracovat morální tezi, která nebude primárně určována obtížnými případy – a to rovněž považují za vhodné.

Extrémní případy by v etice neměly být určující. Někdy se sice tvrdí, že to, jací lidé jsou, se pozná až v extrémní situaci, která odhalí potřebu morálních pravidel. Nicméně posádka záchranného člunu je po dvou týdnech na širém moři vyčerpána fyzicky i psychicky, takže nevidím důvod, proč bychom z takových vypjatých situací měli odvozovat normy běžného života. Obtížné případy jsou problematické ve dvojím slova smyslu. V jednom smyslu jsou to *komplikované* případy, ve smyslu druhém případy *zřídkaové*. Ačkoli jdou tyto dva významy často ruku v ruce, nemusí tomu tak být vždy. Některé zřídka-kdy se vyskytující případy mohou mít snazší řešení než řada běžných situací. Příkladem je značná shoda ohledně morální přípustnosti potratu v případech, kdy bylo těhotenství způsobeno znásilněním, nebo v případech, které ohrožují život těhotné, navíc v situaci, kdy plod již v rané fázi těhotenství nese známky silného postižení.

Zatímco úvahy o embryu a kritériích určování osob jsou podle mne myšlenkově podnětné především v negativním slova smyslu, tj. tím, jak a kde se ukazuje jejich nedostatečnost, alternativní přístupy k otázce potratů upozorňují v mnoha ohledech na podstatné rysy celé problematiky. Don Marquis oprávněně poukazuje na identitu mezi plodem, dítětem a dospělým člověkem. Otázka potratů by tedy měla být řešena v širším kontextu, tak jak se o to snaží například Rosalind Hursthouseová. Dále se domnívám, že jisté typy lidských činů, jako jsou interrupce či sebevražda, mohou být v některých případech příklady skutečných morálních dilemat. Morální dilemata jako taková nemají jednoznačné a hlavně obecné řešení; proto jsou to dilemata. Proto je podle mne v těchto případech nepřijatelnějším přístupem *partikularismus* – v tom smyslu, že ke každému případu je třeba přistupovat individuálně, seriózně a bez předem daných jasných řešení.

Podobný přístup nacházím v knize Ronalda Dworkina *Life's Dominion*. Dworkin ukazuje, že na to, abychom si uvědomili naléhavost a vážnost otázky potratů, nepotřebujeme uvažovat o embryu jako o osobě. Potraty mohou být závažné prostě proto, že samotný vznik lidského života je cosi závažného. Dworkin připomíná, i když nepodepisuje, teistický argument proti morální přípustnosti potratů, podle něhož zničení takového Božího stvoření, jako je lidský plod, nemůže být nikdy oprávněné, jelikož nemůže být napraveno žádným lidským aktem.⁵⁵ Domnívám se, že by stálo za to rozpracovat sekulární variantu tohoto argumentu. Lidská moc a lidské jednání jsou ome-

55 Dworkin, R., *Life's Dominion*. New York, Vintage 1993, s. 92: „... uvážené zničení něčeho, co stvořil Bůh jako posvátné, nelze nikdy vykoupit nějakým lidským prospěchem.“

zené. Mnoho věcí není v naší moci, což často přispívá k jejich hodnotě. Pokud něco nedokážeme napravit či nahradit, platí, že bychom to *ceteris paribus* neměli ničit, rozbíjet nebo zabíjet.

SUMMARY

The concept of person in the debate on the ethics of abortion

Much of the recent debate over the moral permissibility of abortion focuses on the question of whether the foetus is or is not a person, i.e. the only entity endowed with moral rights including the right to life. The article traces this line of thought in several key figures in the debate (Thomson, Tooley, Warren and Brody). However, I consider this way of argumentation as both inappropriate and misleading; in the second half of the article I offer arguments against using the concept of person in this debate.

Keywords: abortion, person, examples in ethics

ZUSAMMENFASSUNG

Der Begriff der Person in der Diskussion über die Ethik der Abtreibung

Die meisten Beteiligten der heutigen Diskussion über die moralische Zulässigkeit der Abtreibung befassen sich vorwiegend mit der Frage, ob der Fötus eine Person ist, d. h. ein mit Grundrechten ausgestattetes Wesen, einschließlich dem Recht auf Leben – oder ob dies nicht der Fall ist. Im vorliegenden Artikel werden die Gedankengänge der wichtigsten Vertreter dieser Diskussion (Thomson, Tooley, Warren und Brody) aufgezeigt. Persönlich halte ich diesen Ansatz für unpassend, da er zu Missverständnissen führt. Im zweiten Teil des Artikels befasste ich mich mit den Gründen, die zur Ablehnung der Verwendung des Begriffs „Person“ in der Diskussion über die moralische Zulässigkeit der Abtreibung führen.

Schlüsselwörter: Abtreibung, Person, Beispiele in der Ethik