

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI

Filozofická fakulta

Katedra filozofie

Magisterská diplomová práce

Interrupce jako filozofický problém

A Philosophical View of Abortion

Vypracovala: Aneta Dostalíková

Vedoucí práce: Mgr. Filip Tvrký, Ph.D.

Olomouc 2013

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem magisterskou diplomovou práci „Interrupce jako filozofický problém“ vypracovala samostatně s použitím literatury uvedené v seznamu.

V Olomouci

dne

.....

Aneta Dostalíková

Poděkování

Děkuji panu Mgr. Filipu Tvrděmu, Ph.D. za návrh tématu mé diplomové práce, za cenné rady, které mi pomohly k jejímu vypracování, a za vstřícný přístup.

OBSAH

1 ÚVOD	- 5 -
2 STRUKTURA PRÁCE	- 10 -
3 LIDSKÝ PLOD JAKO OSOBA	- 12 -
3.1 LIBERÁLNÍ PŘÍSTUP: JUDITH JARVIS THOMSONOVÁ	- 12 -
3.2 MATKA VERSUS DÍTĚ: STŘET DVOU PRÁV	- 13 -
3.3 SOUHLAS MATKY.....	- 16 -
3.4 KRITIKA THOMSONOVÉ	- 17 -
3.5 PRINCIP DVOJITÉHO ÚČINKU	- 21 -
4 LIDSKÝ PLOD NENÍ OSOBA	- 26 -
4.1 RADIKÁLNÍ PŘÍSTUP: MICHAEL TOOLEY	- 26 -
4.2 LIBERÁLOVÉ VERSUS RADIKÁLNÍ ODPŮRCI.....	- 27 -
4.3 PRINCIP URČITÉHO ZÁJMU	- 30 -
4.4 PRINCIP POTENCIONALITY	- 34 -
4.5 MENTÁLNÍ ŽIVOT LIDSKÉHO PLODU	- 39 -
4.6 PRÁVA ZVÍŘAT	- 42 -
4.7 KRITIKA TOOLEYHO	- 43 -
5 SHRNUÍ: OKAMŽIK NAROZENÍ JAKO ZÁSADNÍ ZLOM	- 48 -
6 ZÁVĚR	- 52 -
ANOTACE	- 57 -
ABSTRACT	- 58 -
POUŽITÁ LITERATURA	- 59 -

1 Úvod

Téma, které jsem si zvolila a kterému se budu na následujících stranách věnovat, je značně kontroverzní. Problematika interrupcí většinou vyvolává velmi emotivní reakce jak u odborníků, tak u laické veřejnosti. Spektrum názorů na toto téma je přitom velmi široké. Můžeme se pohybovat od naprostého odmítnutí interrupce¹ přes liberální postoj uznávající právo ženy na potrat v určitých případech, až po názor, že ani lidský plod ba dokonce ani již narozené dítě ještě nemají to, čemu se říká „právo na život“. Ve své práci se budu věnovat třem různým autorům, kteří zastávají názory, které jsou právě tak odlišné. Těmito autory jsou Philippa Footová, Judith Jarvis Thomsonová a Michael Tooley. Všichni tři autoři se věnují problémům morální filozofie, kam také spadá tematika interrupcí.

Britská myslitelka Philippa Footová (1920-2010) studovala filozofii, politologii a ekonomii na Somerville College v Oxfordu, kde také od roku 1947 začala přednášet filozofii. V roce 1974 se stala profesorkou filozofie na University of California v Los Angeles, kde působila až do roku 1991. Její nejznámější myšlenkový experiment, který se týká morálního jednání, bývá označován jako „trolley problem“.²

Judith Jarvis Thomsonová je americká filozofka narozená v roce 1929 v New Yorku. Její filozofická dráha je dodnes spjatá s Massachusettským technologickým institutem. Thomsonová obdržela za svou celoživotní práci mnoho cen a vyznamenání. Její doménou je především morální filozofie a metafyzika.³ Velmi diskutovaným příspěvkem k tematice interrupcí se stal její článek „A Defense of Abortion“, na který zde bude zaměřena pozornost.

Michael Tooley je americký filozof, který v současnosti působí na University of Colorado. Zabývá se etikou, epistemologií, metafyzikou a náboženstvím z ateistické pozice. Jeho filozofie je úzce spjata se současnými vědeckými poznatky, kterými často podkládá své filozofické názory.⁴

Tematika interrupcí se dá uchopit nesčetným množstvím způsobů. Můžeme zahrnout hledisko medicínské, náboženské, právní, psychologické či filozofické. Můžeme se držet čistě racionálních argumentů, či se nechat unášet vlnou emocí. Jiná

¹ A to i v případech, kdy je těhotenstvím ohroženo zdraví nebo dokonce život matky.

² http://www.nytimes.com/2010/10/10/us/10foot.html?_r=0 [20.6.2013]

³ <http://philrsss.anu.edu.au/sites/default/files/people/Thomson.pdf> [20.6.2013]

⁴ http://www.colorado.edu/philosophy/fac_tooley.shtml [20.6.2013]

věc je, pokud se na celý problém díváme s odstupem a v pohodlí pouhé teoretické spekulace, nebo jsme jej nuceni řešit aktuálně v reálném životě. Výsledný názor na danou problematiku bývá většinou kombinací všech těchto nejrůznějších hledisek. Ráda bych na úvod zdůraznila, že se ve své práci nebudu zabývat hlediskem náboženským. To totiž vrhá na problematiku interrupcí zcela jiné světlo. Náboženské hledisko bude zmíněno pouze sporadicky, a to v kontrastu s myšlenkovými východisky Michaela Tooleyho a Judith Jarvis Thomsonové. Ve své práci se budu držet filozofických argumentů založených na racionální úvaze a podložených tzv. myšlenkovými experimenty. Tento druh experimentů používají všichni tři sledovaní autoři. Myšlenkovým experimentem je podle definice Marka Pichy „soubor pokynů určujících, jakou konkrétní situaci si představit s cílem něco zjistit“.⁵ V tomto případě se jedná o představování si situací, ve kterých je člověk nucen rozhodnout, jaké jednání by bylo za daných podmínek morálně správné. Výsledné rozhodnutí je poté aplikováno na tematiku interrupcí. Vypovídací hodnota a použitelnost myšlenkových experimentů bývá často zpochybňována. Podle mého názoru jsou tyto experimenty přínosné, zejména pokud jsou aplikovány na ožehavá témata z oblasti etiky, kde je velmi těžké dojít jednoznačného konsenzu a kde se pomocí těchto experimentů dají velmi názorně ilustrovat možná řešení.

Některé myšlenkové postupy a přirovnání, které zde budou nastíněny, se mohou jevit odpůrcům potratů⁶ jako necitlivé až cynické. Tento dojem se může dostavit zvláště při čtení textů Michaela Tooleyho, který se ke zvolenému tématu vyjadřuje bez obalu a zachází s ním suverénně jako s jakýmkoli jiným problémem.

Zastánci i odpůrci interrupcí často vycházejí ze základních tezí, které se zdají být evidentní a neproblematické, ovšem pouze do doby, než je aplikujeme na případ potratu. Někteří odpůrci interrupcí se odvolávají na to, že je nepřijatelné ukončit život druhého člověka. Mnozí zastánci interrupcí staví své úvahy převážně na argumentu, že žena má právo zacházet s vlastním tělem podle svého uvážení.⁷ Dá se říci, že obě strany tato tvrzení shodně přijímají, pokud jsou aplikována na dospělou lidskou bytost. Jen málo lidí by se odvážilo říci, že život člověka nemá žádnou cenu nebo že dospělá svéprávná žena není dostatečně způsobilá k tomu, aby sama rozhodovala, co se bude dít s jejím tělem. Pokud se ale hovoří o interrupci, vyvstanou u těchto dříve

⁵ PICHA, M.: *Kdyby chyby*, str. 22.

⁶ *Potrat* je pojmem, který může označovat samovolné ukončení gravidity bez umělého zásahu. V mé práci je tento pojem použit výhradně ve významu umělého přerušování těhotenství.

⁷ ROTH, J.: *Ethics*, str. 9.

neproblematických konstatování mnohá *ale*. Najednou začnou padat argumenty, proč se tyto teze nedají aplikovat zrovna na případ těhotné ženy. Pro většinu zastánců potratů jednoduše není lidský plod do určitého stádia svého vývoje novým člověkem, a proto se o žádné „vraždění nevinných a bezbranných“ nejedná. Pro mnohé odpůrce potratů naopak již v okamžiku splynutí vajíčka a spermie vzniká v těle ženy nový a neopakovatelný lidský život, což je dar, který žena nesmí odmítnout, ani pokud by tomu měla obětovat své fyzické či psychické zdraví. Interrupce z tohoto pohledu bývá někdy dokonce označována za genocidu.⁸

Ani jeden z autorů, jejichž pohled na interrupce je rozebírán v této práci, nepochází z České republiky. Dá se říci, že v naší zemi je přístup k interrupcím velmi liberální. Umělé přerušení těhotenství je zákonem povoleno od roku 1957. Počet provedených interrupcí u nás nicméně až na výjimky trvale klesá.⁹ Pro lepší představu můžeme uvést několik málo statistických údajů. V roce 2012 bylo podle Ústavu zdravotnických informací a statistiky ČR provedeno na žádost žen 23 032 umělých přerušení těhotenství, což činilo 61% z celkového počtu potratů. O provedení potratu přitom žádají podle statistik nejčastěji ženy, které již vychovávají dvě děti.¹⁰

Podle zákonů České republiky se ženě může uměle přerušit těhotenství „jestliže o to písemně požádá, nepřesahuje-li těhotenství dvanáct týdnů a nebrání-li tomu její zdravotní důvody.“¹¹ Lhůta dvanácti týdnů se může překročit, jestliže je ohrožený život nebo zdraví matky, zdravý vývoj plodu nebo jestliže jde o geneticky vadný vývoj plodu.¹² Před šestnáctým rokem života matky je k interrupci nutný souhlas jejího zákonného zástupce.¹³

Zajímavý je úhel, ze kterého zákon formálně pohlíží na lidský život a jaký připisuje status lidskému plodu. Aby mohlo být umožněno umělé přerušení těhotenství, právní systém České republiky dítě až do jeho narození za samostatnou osobu nepovažuje. Jako počátek lidského života je chápán až porod dítěte: „Ve vědě trestního práva i v soudní praxi je za hranici, kdy lidská bytost přestává být plodem a stane se člověkem, považován začátek porodu.“¹⁴ Za začátek porodu je přitom považován okamžik, „kdy dítě začne opouštět tělo matky, tzn. že se při porodu objeví hlavička

⁸ <http://stopgenocide.cz/> [15.6.2013]

⁹ <http://uzis.cz/rychle-informace/potraty-roce-2012>. [12.6.2013]

¹⁰ Tamtéž.

¹¹ 66/1986 Sb. Zákon o umělém přerušení těhotenství, paragraf 4.

¹² Tamtéž, paragraf 5.

¹³ Tamtéž, paragraf 6, odstavec 1.

¹⁴ JELÍNEK, J.: *Trestní právo hmotné*, str. 477.

nebo vedoucí část dítěte.“¹⁵ Vyvolání potratu nebo usmrcení plodu bez písemného souhlasu matky se klasifikuje jako těžká újma na zdraví matky, nikoli jako zabití dítěte. Plod je v tomto případě totiž brán jako součást těla ženy: „Až do počátku porodu jde o lidský plod, jehož život je chráněn prostřednictvím ochrany zdraví těhotné ženy.“¹⁶

Jak je patrné z oficiálního postoje České republiky k interrupcím, můžeme říci, že v naší zemi je prosazování radikálního odmítání interrupcí spíše výjimkou. Děje se tak většinou nenásilnou formou protestů či mediálních kampaní. Myšlenka, že by někdo podnikl teroristický útok na lékařskou kliniku, která interrupce provádí, se v České republice zdá být vcelku absurdní, avšak je třeba vzít v úvahu, že v některých zemích takové riziko reálně hrozí. Ve Spojených státech se například terčem opakovaných střetů stala klinika Ladies Center ve městě Pensacola na Floridě, kde došlo k několika bombovým útokům a vraždám jejích pracovníků v osmdesátých a devadesátých letech.¹⁷ V roce 2003 vyvolala protesty protipotratových aktivistů poprava protestantského kněze, který byl odsouzen k trestu smrti za vraždu doktora Johna Brittona, jež byl před zmíněnou floridskou klinikou zastřelen spolu s jedním členem ochranky. Další násilnosti se odehrály například na potratových klinikách a klinikách pro plánované rodičovství ve Virginii, Alabamě či Kansasu. Výjimkou nejsou také napadení, vyhrožování, pokusy o otravu, žhářství, poškozování majetku či únosy za účelem prosazení protipotratové politiky.¹⁸ Dějištěm takovýchto útoků přitom nejsou jen Spojené státy. V roce 2009 se odehrál bombový útok na kliniku provádějící potraty také v Austrálii, násilí se nevyhnulo ani Kanadě.¹⁹ Kromě násilných akcí protipotratových aktivistů lze zmínit také vesměs kritizované názory některých politiků, kteří se veřejně stavějí proti interrupcím. Todd Akin, republikánský kandidát do amerického Senátu, vzbudil vlnu nevole svým veřejným prohlášením, že při znásilnění žena díky obranným mechanismům svého těla obvykle neotěhotní a pokud ano, trestán by měl být pachatel a nikoli takto vzniklé dítě. Znásilnění tedy podle něj není třeba brát jako relevantní argument na podporu legalizace interrupcí.²⁰ Radikální protipotratové postoje lze najít také v sousedním Polsku. Jeden z poslanců této silně katolicky orientované země, kde je interrupce doposud ilegální, Artur Nicpoň, přirovnal návrh na

¹⁵ JELÍNEK, J.: *Trestní právo hmotné*, str. 477.

¹⁶ Tamtéž, str. 487.

¹⁷ http://en.wikipedia.org/wiki/Anti-abortion_violence [2.6.2013]

¹⁸ Tamtéž.

¹⁹ Tamtéž.

²⁰ <http://www.ceskatelevize.cz/ct24/svet/192653-znasilnena-zena-obvykle-neotehotni-tvrdi-republikansky-politik/> [25.6.2013]

vyhlášení referenda o její případné legalizaci k návrhu na vyhlášení referenda o zastřelení premiéra země – Donalda Tuska. Obojí podle něj totiž stojí na stejné úrovni: cena života dospělé osoby má stejnou váhu jako cena osoby dosud nenarozené.²¹

Tyto události je třeba mít na paměti zvláště při čtení textu americké autorky Judith Jarvis Thomsonové, jejíž argumentace nám v určitých momentech může připadat samozřejmá až zbytečná – například pokud dítě ohrožuje matčin život – ale v kontextu velmi emocionálně napjaté diskuse zejména americké veřejnosti o interrupcích, je více než pochopitelná.²²

Cílem mé práce bude rozebrat různá hlediska, ze kterých je možno pohlížet na interrupce a to z filozofického hlediska. Výchozím bodem je názor, že interrupce jsou přípustné minimálně v případech, kdy plod ohrožuje zdraví matky, kdy byl plod počat v důsledku incestu nebo znásilnění nebo pokud je plod fyzicky deformován. S tímto názorem se bez výhrad ztotožňuji. Ve své práci se proto budu snažit s pomocí vybraných autorů nalézt takový postoj k interrupcím, který je s tímto výchozím názorem kompatibilní a který se bude dát označit za argumentačně konzistentní. V závěru práce se pokusím zodpovědět otázku, zdali je vůbec možné docílit jednoznačného řešení morální problematiky interrupcí. V tomto kontextu se zaměřím na názory profesora psychologie Jonathana Haidta, který vysvětluje, na jakém principu si lidé utvářejí názory na problémy z oblasti etiky.

²¹ <http://www.ct-24.cz/polsky-poslanec-navrhl-referendum-o-zastreleni-premiera-tuska/> [25.6.2013]

²² ROTH, J: *Ethics*, str. 4.

2 Struktura práce

Klíčová otázka, která určuje náš přístup k lidskému plodu ve všech stádiích jeho vývoje, zní, zdali jej bereme jako osobu či nikoliv. Termínem „osoba“ označuji entitu, která je nadána souborem nezczitelných práv, především právem na život. Tato práva jsou ostatní lidé nuceni respektovat. Dospělý člověk status osoby bezpochyby má. Ale můžeme stejný status, jaký přisuzujeme dospělému člověku, přiznat také nenarozenému dítěti? Pokud se jedná o plod, který se nachází ve stádiu svého vývoje těsně před narozením, máme intuitivně silnější tendenci o něm říci, že je to osoba nadaná určitými právy, než o jeho stádiích předchozích. Pokud řekneme to samé například o zygotě, která se utvoří po splynutí vajíčka a spermie, je to pro mnoho lidí dokonce nepřijatelné tvrzení. Zdá se tedy, že zde existuje jakási přímá úměra: čím blíže k okamžiku početí, tím méně je daný subjekt osobou. Máme tedy dvě možnosti, jak k problému přistupovat. Jednou z nich je přiznat plodu status osoby již od samotného početí. Pak by ovšem bylo přirozené, vyžadovat právě od tohoto okamžiku zabránění ukončení jeho života stejně tak, jakoby se jednalo o dospělého člověka. Tímto tvrzením také argumentují radikální odpůrci interrupcí. Druhou možností je říci, že plod se osobou v průběhu svého vývoje teprve stává a ukončit jeho život je tedy do jisté doby přípustné. Tento názor se stává základem pro argumentaci liberálů. Liberální přístup se ovšem zdá být hůře obhajitelný než přístup radikálních odpůrců potratů. Vyžaduje totiž vymezení a především zdůvodnění okamžiku, kdy se z vyvíjejícího se plodu stává osoba a není již tedy možné jeho život ukončit. Takovýto okamžik se nehledá snadno. Jako kritérium totiž může sloužit více faktorů, které berou v úvahu fyzické či psychické změny v průběhu vývoje plodu. Například můžeme zvolit jako hledaný milník období, kdy je dítě schopno vnímat, doba kdy dítěti začne bít srdce, nebo až stádium, kdy by bylo dítě schopno přežít nezávisle na těle matky. Problémem je, že tyto vlastnosti se dají prohlásit za irelevantní, jelikož nevypovídají nic o tom, zda je či není daný organismus osobou. Jsou to totiž pouze fyziologické vlastnosti, které se dají vysledovat i u jiných druhů živočichů než je člověk. V tomto smyslu kritizuje Tooley Thomsonovou, která ve svém článku uvádí, že tíhne k názoru, že plod se stává osobou již před narozením, jelikož už tehdy nabývá lidských rysů jako jsou obličej, prsty, vnitřní orgány či zjiřitelná mozková aktivita. Tooley se ale ptá, co mají tyto fyziologické vlastnosti

dočinění s otázkou, zda-li máme daný organismus označit jako osobu či nikoliv.²³ On sám je toho názoru, že je třeba hledat jinde. Signifikantním rysem podle něj není nějaká fyzická vlastnost, ale mentální schopnosti daného jedince, což ovšem posouvá hranici, kdy dítě začne být chráněno právem na život až do období po porodu.

Má práce je tedy na základě předchozí úvahy rozdělena do dvou hlavních částí, které stojí na dvou odlišných hypotézách, na jejichž základě je či není k lidskému plodu přístupováno jako k osobě. Na následujících stranách budeme věnovat pozornost nejprve názoru, že lidský plod je osobou již od svého početí. Jaké důsledky z přijetí tohoto tvrzení plynou bude nastíněno na základě rozboru textů dvou žen, které se věnují morální filozofii a problematice interrupcí. Stěžejním textem bude „A Defense of Abortion“, který vyšel z pera Judith Jarvis Thomsonové. Na tomto textu bude ukázáno, že pokud přiznáme plodu status osoby již od narození, jsme logicky nuceni řešit situaci, kdy se práva dvou osob - matky a dítěte - dostávají do konfliktu. Předběžně a zjednodušeně se dá říci, že z pohledu Thomsonové práva matky převažují nad právy plodu, což je dokazováno s využitím několika myšlenkových experimentů včetně velmi známého experimentu s houslistou připoutaným k našemu tělu. Druhý text, kterému bude věnována pozornost, nese název „The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect“ a jeho autorkou je Philippa Footová. Tento text bude sloužit k rozebrání jednoho určitého způsobu, jak problematiku střetu práv dvou osob řešit, a to tzv. principu dvojitého efektu.

Druhá část práce se bude zabývat důsledky, které plynou z přijetí názoru, že lidský plod osobou není. Pro demonstraci tohoto tvrzení nám bude sloužit text „In Defense of Abortion and Infanticide“, jehož autorem je Michael Tooley. Můžeme předeslat, že klíčovým problémem zde nebude to, zda-li je interrupce morálně přípustná. Pokud totiž přijmeme premisu, že lidský plod nemá žádná práva, včetně práva na život, pak naprosto nic nebrání ukončení jeho vývoje, ať už z jakéhokoli důvodu. Pozornost bude věnována tomu, proč bychom plodu neměli přiznat právo na život, kdy toto právo člověk (či jiná entita) získá a na základě jakých podmínek se tak stane.

Po těchto dvou velkých kapitolách následuje shrnutí a zhodnocení názorů jednotlivých autorů na to, od kdy je třeba chránit život plodu či novorozeného dítěte. Navrženo bude stanovisko třetí, které je odvážnější než stanovisko Thomsonové a mírnější než návrh Tooleyho.

²³ Tooley, M.: *Abortion and infanticide*, str. 42.

3 Lidský plod jako osoba

3.1 Liberální přístup: Judith Jarvis Thomsonová

Thomsonová ve svém článku „A Defense of Abortion“ není schopna určit přesná kritéria, dle nichž by se plod stal v určitém okamžiku osobou, a není to ani cílem jejího snažení. Dá se vyvodit, že podle jejího názoru se tak stane někdy v průběhu těhotenství. Jak již bylo řečeno, osobou se podle ní stává plod pravděpodobně již před narozením, ovšem není ochotna tento status přiznat embryu, které nazývá pouhým shlukem buněk.²⁴ Thomsonová tedy nechává tento problém nedořešený, což nepovažuje za překážku, která by jí bránila v dalších úvahách. Podle jejího názoru je interrupce přípustná, ovšem ne v jakémkoli případě či v jakémkoli stádiu těhotenství. Sama uvádí i případy, kdy ukončení těhotenství ospravedlnitelné není. Jako ilustraci uvádí dvě extrémní situace: znásilněná čtrnáctiletá dívka, která neví, co si s dítětem počít a v jejímž případě je interrupce samozřejmě ospravedlnitelná, v kontrastu se ženou v sedmém měsíci, která chce těhotenství ukončit z pouhého rozmaru a u které interrupce dle Thomsonové přijatelná rozhodně není.²⁵ Je třeba poznamenat, že cílem Thomsonové není stanovit přesnou hranici, kdy je potrat přípustný a kdy už ne. Jejím cílem je především vyvrátit názor radikálních odpůrců interrupcí. Ti vychází ze základního tvrzení, že život plodu, který je *osobou* již od svého početí, nesmí být za žádnou cenu ukončen, jelikož má *právo na život*. Thomsonová ukazuje, že toto jejich konstatování, ve kterém se operuje se slovy *osoba* a *právo na život* tak, jakoby tyto termíny byly naprosto jednoznačné, není vůbec bezproblémové. Naopak při aplikaci na různé případy vyvolává tato teze mnoho úskalí.

Ve své studii tedy Thomsonová pracovně přijímá hypotézu plodu jako osoby, která má právo na život, přestože s ní nesouhlasí, a podrobuje ji kritice. Poukazuje přitom na fakt, že problém této hypotézy nastává již tehdy, kdy někteří odpůrci potratů připouštějí interrupci v případě, kdy žena otěhotněla v důsledku znásilnění. Jaký je v takovém případě status plodu? Je plod, který započal svou existenci tímto způsobem, méně osobou a má menší právo na život než ten, který byl započat plánovaně? Někteří odpůrci interrupcí ovšem nepřipouští potrat ani v případě znásilnění, ba dokonce ani

²⁴ THOMSONOVÁ, J.: *A Defense of Abortion*, str. 48.

²⁵ Tamtéž, str. 65-66.

v případě, kdy plod ohrožuje zdraví či život matky, a právě proti takovýmto odpůrcům Thomsonová především vystupuje.

3.2 Matka versus dítě: střet dvou práv

Pokud jde o matku a její nenarozené dítě, mělo by se jednat o dvě osoby s naprosto stejnými právy. Tato práva se ale dostávají do konfliktu, jelikož jedna osoba je v tomto případě závislá na těle druhé osoby. Právo matky se podle Thomsonové často upozaďuje na úkor práva dítěte.²⁶ V případě matky je navíc nutné uvážit její právo nakládat se svým tělem, jak uzná za vhodné. Které právo má v tomto případě přednost? Podle názoru odpůrců potratů jednoznačně převažuje právo dítěte na zachování jeho života nad právem matky svobodně se rozhodnout, co se bude dít s jejím tělem. Thomsonová k řešení této otázky využívá následujícího myšlenkového experimentu: Představte si, že se ráno probudíte a zjistíte, že vedle vás leží slavný houslista v bezvědomí. Tento houslista trpí těžkým selháním ledvin. Společnost milovníků hudby vynaložila veškeré úsilí na to, aby zjistila, jak ho zachránit. Nakonec přišla na to, že právě vy máte vhodnou krevní skupinu a napojení na váš krevní oběh a využití vašich ledvin, by mohlo houslistu zachránit. Unesla vás tedy a svůj plán uskutečnila. Ředitel nemocnice vás seznámí s fakty: „je nám líto, že vás Společnost milovníků hudby unesla, nikdy bychom na vaše napojení na houslistu nepřistoupili, pokud bychom to věděli, ale stalo se. Pokud teď houslistu od vás odpojíme, zabije ho to. Ale není to tak zlé, stačí jen devět měsíců, aby se houslista uzdravil a mohl být bezpečně odpojen.“²⁷ Otázka zní: Je vaší morální povinností na tuto situaci přistoupit? Nepochybně by od vás bylo soucitné devět měsíců vydržet a zachránit tak houslistovi život. Zde se ale dostáváme k momentu, kdy se argument odpůrců potratů začíná stávat problematickým a ne tak jednoznačným. Připomeňme si, že podle tohoto argumentu právo na život převažuje nad právem svobodně nakládat se svým tělem. Udržet houslistu při životě by tedy mělo být nepochybně důležitější, než vaše svoboda. Co by se ale stalo, pokud by houslistovo uzdravení a nutné napojení na vaše tělo netrvalo jen devět měsíců, ale devět let? Nebo dokonce celý život? Mohlo by vám být přikázáno, abyste strávili zbytek života v posteli

²⁶ THOMSONOVÁ, J.: *A Defense of Abortion*, str. 53-54.

²⁷ Tamtéž, str. 49. Český překlad všech citací a pojmů pořídila autorka diplomové práce, pokud není uvedeno jinak.

napojení na houslistův krevní oběh, protože vaše svoboda nakládat s vlastním tělem není důležitá v porovnání s právem houslisty na život?²⁸

Můžeme se nejprve zamyslet nad tím, zda-li je argument Thomsonové vůbec relevantní. Srovnávat těhotnou ženu se dvěma na sebe napojenými dospělými lidmi se může zdát problematické. Celá věc ovšem může Thomsonové dost dobře posloužit k tomu, na co chce především poukázat. Princip je totiž v obou případech stejný: jedná se o dvě osoby s určitými právy. Tato práva se dostávají do konfliktu následkem závislosti života jedné osoby na těle osoby druhé. To, že byl houslista připojen k tělu druhého člověka nedobrovolně, lze přirovnat k otěhotnění prostřednictvím znásilnění, kdy žena rovněž nedává souhlas k tomu, aby bylo její tělo takto využíváno. Myšlenkový experiment s houslistou má také nespornou výhodu v tom, že se do něj mohou vcítit naprosto srovnatelně ženy, jako muži, což celou záležitost posouvá z čistě ženské roviny do roviny obecné.

Vraťme se k naší otázce. Možná by se našli lidé, kteří by byli tak obětaví a souhlasili by s napojením svého těla na tělo houslistovo po dobu „pouhých“ devíti měsíců, které by pro ně samotné neznamenal větší zdravotní komplikace. Lze ovšem zvážit modifikovanou verzi celé situace. Představme si, že už ležíme v nemocnici napojeni na houslistu, když přijde lékař a oznámí nám, že věci se mají poněkud jinak. Houslista pro naše tělo představuje větší zátěž, než se původně očekávalo a v důsledku toho budou naše ledviny natolik poškozeny, že během jednoho měsíce zemřeme, pokud od houslisty nebudeme odpojeni. Lékař je ale toho názoru, že toto odpojení po něm ani za těchto okolností nemůžeme požadovat, jelikož by se jednalo o úmyslné zabití houslisty, a proto bude lepší nijak nezasahovat a ponechat věcem volný průběh.²⁹ Analogický je zde argument odpůrců interrupcí, kteří tvrdí, že potrat nesmíme provést ani v případě ohrožení života matky, jelikož by se jednalo o přímé zabití nevinné osoby (dítěte), zatímco nezasahování by nebylo *přímým zabitím* matky, ale pouze *ponechání* matky *zemřít*. Zda-li je mezi *zabitím* a *ponecháním zemřít* zásadní rozdíl, či se jedná o pouhou rétoriku, rozebereme v kapitole nazvané „Princip dvojitého účinku“. Podle Thomsonové je nicméně toto tvrzení zásadní chybou. Matka podle ní má právo podstoupit v tomto případě potrat stejně tak, jako bychom měli právo odpojit se od houslisty, který pro nás představuje smrtelnou zátěž. Nejedná se totiž o zabití nevinné osoby, ale jde o sebeobranu a záchranu vlastního života. Každý člověk má právo bránit

²⁸ THOMSONOVÁ, J.: *A Defense of Abortion*, str. 52.

²⁹ Tamtéž, str. 52.

se, pokud je ohrožen jeho život. Toto tvrzení je pro Thomsonovou stěžejní a zdůrazňuje jej několikrát. Život a tělo člověka jsou základním vlastnictvím každého z nás. Nenarozený plod stejně jako houslista jsou v tomto případě bráni jako něco, co zkrátka toto základní vlastnictví člověka ohrožuje. Thomsonová uznává, že existují i názory, podle kterých je tělo bráno nikoli jako vlastnictví, ale pouze jako půjčka, kterou si nelze nijak nárokovat. V takovém případě bychom měli brát ukončení našeho života jako vůli vyšší moci a neměli bychom se proti němu bránit. Tento názor se ale Thomsonová dle svých slov rozhodla jednoduše ignorovat, jelikož takovýto argument vůbec neuznává.³⁰

Pokud se jedná o interrupce, je tu ale jeden zásadní a důležitý problém, a to, že žena se nemůže bránit sama. Nedokáže bezpečně provést interrupci sama na sobě a proto musí žádat o pomoc někoho dalšího. Zúčastněná tedy není pouze matka, snažící se zachránit vlastní život, a dítě, které ji - byť neúmyslně - ohrožuje, ale také někdo třetí - v lepším případě lékař. Diskuse ohledně interrupcí je pak o to komplikovanější, protože se týká otázky, co by měl či neměl učinit tento třetí zúčastněný. On je totiž právě tou osobou, která podle některých názorů „zabíjí nevinné dítě“ a podle jiných „zachraňuje život matky“. Tento člověk může cítit zábrany, pokud má nějakým způsobem do situace zasáhnout a tím vlastně rozhodnout mezi dvěma nevinnými osobami. V tomto případě dle Thomsonové ovšem nelze být nestranný, nelze říci, že matce nemůžeme pomoci, že se nedá rozhodnout o tom, komu dát přednost. Thomsonová je toho názoru, že práva matky by měla v takovém případě jednoznačně převažovat, a to hlavně kvůli tomu, že tělo, o kterém se rozhoduje, patří jí. Plod, který se v něm nachází, je něco nadbytečného a cizorodého, něco co v jejím těle může „hostovat“ pouze s jejím svolením. Přirovnává to k fiktivní situaci, kdy se matka a dítě nachází v malinkém domě, přičemž dítě nezadržitelně roste až nakonec matku umačká. Samo dítě nakonec vyrostе tak, že dům zboří a ono se dostane na svobodu.³¹ Matka a dítě v této situaci nejsou jen jako dva nájemníci v jednom domě. Matka tento dům vlastní (stejně jako vlastní své tělo) a proto má právo žádat, aby proti dítěti někdo zasáhnul. Ten někdo se může zdráhat použít fyzického násilí vůči dítěti. Měl by ale uznat, že když on zasáhnout nedokáže, někdo jiný by zasáhnout měl.³²

³⁰ THOMSONOVÁ, J.: *A Defense of Abortion*, str. 54.

³¹ Tento příklad je analogický se situací, kdy by bylo možné při porodu zachránit dítě po smrti matky nebo naopak zachránit matku na úkor života dítěte.

³² THOMSONOVÁ, J.: *A Defense of Abortion*, str. 54.

3.3 *Souhlas matky*

Názory, že by nemělo dojít k potratu ani v případě ohrožení zdraví či života matky, nejsou časté. Vášnivá diskuse ve většině případů nastává teprve tehdy, pokud žena podstoupí interrupci, i když jí v donošení plodu relativně nic závažného nebrání. Thomsonová hájí umožnění interrupce také v těchto případech. Vychází ze svého důrazu na právo matky zacházet s vlastním tělem dle svého uvážení. Nechtěné dítě přitom bere jako nevídaného návštěvníka, který si matčino tělo nárokuje. Jelikož je faktem, že dítě je na matčině těle po nějakou dobu naprosto závislé, je zde podle Thomsonové na místě požadavek, aby matka s takovýmto dočasným využíváním svého těla dobrovolně souhlasila. Vraťme se k našemu případu s houslistou. Dejme tomu, že by nám jeho napojení na naše tělo nezpůsobilo žádnou zdravotní újmu a po devíti měsících by byl houslista schopen žít samostatně. Pokud se rozhodujeme, zda-li mu takovou službu poskytneme, či nikoli, naskytne se zásadní otázka: má kdokoli právo po nás požadovat, abychom souhlasili a obětovali se? Jde o naši povinnost? Nebo je to čistě otázka naší dobré vůle, pokud budeme souhlasit? Dle Thomsonové po nás nikdo takovouto oběť nemůže z morálního hlediska vyžadovat a jakýmkoli způsobem ji vymáhat. Pokud svůj souhlas neposkytneme, můžeme být označeni za člověka sobeckého, neschopného obětovat se pro druhé, ale nikoli za někoho, kdo se chová nespravedlivě či kdo odmítá plnit své povinnosti.³³ Převedeno na problematiku interrupcí, dítě má analogicky právo nárokovat si matčino tělo pouze v případě, kdy bylo počato dobrovolně a s plným vědomím matky. V opačném případě není její povinností dítě donosit.³⁴ Pouhý fakt, že se žena oddávala pohlavnímu styku s vědomím, že existuje jistá možnost, že dojde k otěhotnění, ještě nelze považovat za souhlas s případným těhotenstvím. Thomsonová pro ilustraci používá srovnání se situací, kdy se do našeho bytu dostane zloděj. Pokud necháme pootevřená okna do svého bytu, znamená to snad, že jsme na vině my, když se tam zloděj vkrade? Nebo že tím dáváme zloději právo v bytě nadále zůstat? Ještě absurdnější by bylo, kdybychom něco podobného řekli o zloději, který se dostal do našeho bytu i přes veškerá naše bezpečnostní opatření, například skrze vadu na zamřížovaných oknech. Ani pokud by se v takovém případě do bytu nedostal zloděj, ale nešťastnou náhodou nevinná osoba, tak to neznámá, že tím získává právo zde zůstat. Pokud tedy žena nechce otěhotnět, pak

³³ THOMSONOVÁ, J.: *A Defense of Abortion*, str. 60.

³⁴ Tamtéž, str. 58.

to podle Thomsonové v žádném případě neimplikuje to, že by měla po celou dobu držet celibát.³⁵

Thomsonová ve své úvaze počítá také s námitkou, že pokud žena neplánovaně otěhotní, je již povinována obětovat devět měsíců svého života, aby dítě alespoň donosila, jelikož je to z její strany velmi malá oběť ve srovnání se záchranou života dítěte. Velikost oběti, či délka jejího trvání ale dle Thomsonové nehraje žádnou rozhodující roli. Pokud bychom se vrátili k našemu houslistovi, změnilo by se něco na našem postoji, pokud bychom upravili časový úsek, který je nutný k jeho uzdravení? Pokud bychom mu měli obětovat celý náš život, zdá se tato oběť nepřiměřená a nepřípustná. Pokud by ale jediné, co musíme udělat pro záchranu lidského života bylo, obětovat pouhou jednu hodinu, může to mít na naše rozhodnutí dopad? Thomsonová se zde dostává do zvláštní situace. Sama je totiž toho názoru, že pokud by bylo třeba pouhé jedné hodiny, člověk by takovou oběť podstoupit měl, jelikož by to z jeho strany bylo slušné. To ovšem zdaleka neznamena, že by se tato oběť mohla dát nějakým způsobem vynutit a že by se dalo paušalizovat, že člověk se takto zachovat musí. Záleží čistě na jeho svobodné volbě. Z toho, že by člověk nějakou věc *měl udělat* totiž nevyplývá, že bychom měli *právo* to po něm vyžadovat. Thomsonová zde používá poněkud bizarní experimentální příklad: pokud umírám a jediné, co mi může zachránit život, je dotek ruky Henryho Fondy, pak by od něj bylo velice laskavé, pokud by mi tento dotek poskytl. Tento jeho dotek si ale nemohu nárokovat, jelikož na něj nemám žádné právo. Dokonce i kdyby Henry Fonda stál na druhém konci místnosti a jediné, co by musel udělat, by bylo ujít pár kroků a dotknout se, ani tehdy si jeho pomoc nemohu nárokovat a považovat ji za něco, co mi Fonda dluží.³⁶

3.4 Kritika Thomsonové

Argumentace Thomsonové není bez obtíží. Téma je ovšem natolik komplikované a obsáhlé, že se nelze divit. Najít jednotný argumentační přístup, který by se dal aplikovat na všechny konkrétní případy interrupcí a jejich morální přípustnost snad ani není možné.

³⁵ THOMSONOVÁ, J.: *A Defense of Abortion*, str. 57-59.

³⁶ Tamtéž, str. 61.

Thomsonová se otevřeně vyjadřuje hlavně proti tomu, aby byl zákaz interrupcí kodifikován zákonem. Zákon, který v žádném případě nepřipouští možnost ukončení těhotenství, je podle ní bezpochyby zákonem špatným.³⁷ Thomsonová zaujímá k interrupcím ambivalentní postoj. Interrupce je podle ní v některých případech jednoznačně přípustná a žena má právo ji od lékaře vyžadovat: takovými případy jsou otěhotnění v důsledku znásilnění či situace, kdy plod ohrožuje zdraví či život matky. Thomsonová apeluje na právo ženy na svobodné zacházení s vlastním tělem a na nutnost jejího souhlasu s poskytnutím svého těla pro vývoj dítěte. Podle Thomsonové ale existují i případy, kdy interrupce přípustná není. Které případy to jsou, naznačuje jen vágně a ponechává zde místo pro diskusi.³⁸ Konkrétně uvádí jeden jediný případ, a to již zmíněnou ženu v sedmém měsíci těhotenství, která by chtěla graviditu ukončit jen z toho důvodu, že nechce odkládat cestu do zahraničí. Z jakého důvodu je potrat v takovémto případě nepřipustný a proč zde nelze uplatnit ono právo ženy na rozhodování o svém těle, Thomsonová neuvádí. Také není zcela jasné, kam se v tomto případě poděl její apel na irelevantnost velikosti naší oběti ve vztahu k tomu, zda něco musíme či nemusíme učinit: viz případ s dotekem ruky Henryho Fondy. Pokud nemáme právo od Henryho Fondy vyžadovat ono minimální úsilí, aby přešel místnost a dotknul se nás a zachránil nám tak život, proč by tato žena měla mít povinnost podstoupit daleko větší úsilí a dítě donosit? Thomsonová zde poněkud popírá sama sebe. Záleží snad na tom, že tato žena se pro ukončení těhotenství rozhodla z malicherného důvodu? Nebo zde Thomsonová dosvědčuje, že i když ze začátku přijala hypotézu, že plod je osobou již od svého početí, vlastně mu takovýto status po celou dobu vlastně nepřiznává? Nabízí se totiž myšlenka, že potrat ve vysokém stupni těhotenství je pro Thomsonovou nepřijatelný právě z toho důvodu, že by již znamenal zabití nevinného dítěte. Celý argument s houslistou, který platil v případě embrya, se nám v případě plodu v pozdní fázi vyvoje kamsi vytrácí. Pokud by se žena rozhodla ukončit těhotenství ze stejně malicherného důvodu, ovšem došlo by k tomu už v prvních týdnech po otěhotnění, nebyl by to pro Thomsonovou zjevně žádný problém. Ostatně jak sama přiznává, embryo považuje za pouhý shluk buněk a důvod k jeho odstranění by proto neměl hrát žádnou roli.³⁹

³⁷ THOMSONOVÁ, J.: *A Defense of Abortion*, str. 63-64.

³⁸ Tamtéž, str. 65.

³⁹ Tamtéž, str. 48.

Další slabé místo její argumentace můžeme nalézt v tom, že Thomsonová odmítá, že by okamžikem početí plodu pro ženu vznikaly jakékoli závazné povinnosti. Žena má právo se svobodně rozhodnout, zda na sebe úkol mateřství vezme, či nikoli. Má přitom právo odvolat se na to, že dítě nechtěla, že udělala vše pro to, aby k početí nedošlo a tedy že nemusí plodu své tělo k vývoji poskytnout.⁴⁰ V kontrastu s tímto postojem můžeme ale uvést situaci muže, který taktéž udělal vše pro to, aby k početí nedošlo, ovšem pokud k početí i přesto dojde a žena se rozhodne dítě donosit, muži tím nedobrovolně vznikají povinnosti dítě alespoň finančně zajistit. Tyto povinnosti přitom plynou z pouhého faktu, že měl pohlavní styk, při kterém k onomu početí došlo. Jedná se tedy o paradoxní situaci, kdy mateřství je dobrovolné, kdežto otcovství povinné?

Dalším sporným bodem je teze Thomsonové na konci jejího článku, kdy tvrdí, že pokud argumentuje, že v některých případech je interrupce přípustná, pak to neznamena, že argumentuje také pro to, že by měl kdokoli právo zaručit smrt nenarozeného dítěte. Jelikož je dítě na matčině těle závislé a jeho vyjmutí z matčina těla tedy znamená jeho smrt, tak se toto tvrzení zdá dosti podivné. Thomsonová si zde ale opět pomáhá houslistou. Zdůrazňuje, že pokud bychom se od houslisty odpojili a on by nějakým *zázrakem* přežil, pak nemáme právo vzít pistoli a usmrtit ho například zastřelením. To ovšem není se situací nenarozeného dítěte analogické, vzhledem k tomu, jak interrupce ve skutečnosti probíhá. Nenarozený plod se nevyjímá z dělohy se známkami života a nenechává se následně svému osudu. „Neodpojí“ se jednoduše od matčina těla, ale je naopak vyndán způsobem, který jakýkoli možný *zázrak* jeho přežití naprosto vylučuje. Pokud bychom tedy hledali paralelu s houslistou, byli bychom spíše nuceni uznat, že houslistu bychom museli nejprve zastřelit a poté odpojit od svého krevního oběhu, aby byly případy srovnatelné. Existují pouze dva vzácně používané způsoby, které přímo neatakují tělo dítěte a nezpůsobují tak přímo jeho smrt. V těchto ojedinělých případech by se tedy potrat mohl formálně podobat odpojení od houslisty. Těmito způsoby jsou hysterotomie, neboli císařský řez a hysterektomie, tedy zákrok, při kterém je odstraněna celá děloha z těla ženy. Pokud dítě při těchto zákrocích není dostatečně vyvinuté na to, aby bylo životaschopné i bez napojení na matčino tělo, v krátké době umírá.⁴¹ Pokud tedy Thomsonová tvrdí, že mezi zabitím dítěte a jeho „odpojením“ od matčina těla je velký rozdíl, zdá se to být jen jakýmsi slabým pokusem o ospravedlnění jejího postoje, jakousi snahou ukázat, že v jejím názoru na interrupce

⁴⁰ THOMSONOVÁ, J.: *A Defense of Abortion*, str. 57-59.

⁴¹ KACZOR, Ch.: *The Ethics of Abortion*, str. 151-154.

není žádná krutost ani žádné násilí vůči jiným lidem. Jak se budu snažit ukázat ve druhé části své práce, k takovému problému vede právě přijetí teze, že plod je od okamžiku početí osobou. Jednodušší a lépe obhajitelné je naopak vycházet z předpokladu, že plod osobou není. Toto tvrzení přirozeně vyvolává otázku, kdy se tedy osobou stane, což bude ve druhé části práce rovněž jedním z hlavních problémů.

Christopher Kaczor uvádí ve své monografii argument, který kritizuje myšlenkový experiment s houslistou z pozice samotného houslisty a celou pointu tak překvapivě obrací. Podle Thomsonové je třeba uznat, že máme plné právo se odpojit od houslisty a nechat ho zemřít, stejně jako má matka právo nechat odstranit ze svého těla dítě a ukončit tak jeho život. Jedná se ovšem pouze o vymáhání práva z pohledu jedné strany. Houslista, stejně tak jako dítě, je brán jako někdo pasivní, o jehož životě je jednoduše rozhodováno. Houslista nemá právo naši pomoc vyžadovat, závisí čistě na naší dobré vůli, jestli ho necháme zemřít nebo ne. Námitkou, kterou uvádí Kaczor, je tedy požadavek důslednosti.⁴² Pokud je houslista osobou, která je nám rovna, jak to uznává Thomsonová, je třeba brát v úvahu také jeho rozhodnutí. Dejme tomu, že by houslista, který je na nás napojen, nebyl v bezvědomí, ale mohl se svobodně rozhodovat. Dále si představme, že by jej po odpojení od nás bylo možné okamžitě napojit na jiného člověka. Houslista by tedy tímto zásahem neutrpěl. Nás by z nějakého důvodu takto „přepojit“ nešlo, což by pro nás znamenalo smrt. Houslista by daleko raději byl napojený na jiného, sobě blízkého člověka. My bychom pro něj byli břemenem a to, že se od nás neodpojí by záviselo čistě na jeho dobré vůli. Otázka zní: má houslista stejné právo odpojit se od nás za cenu naší smrti, jako jsme měli my právo se odpojit od něj za cenu jeho smrti? Intuitivně se zdá, že tady je něco v nepořádku. Proč my můžeme rozhodovat o jeho životě, ale on o našem ne? Jsme přece oba rovnocennými osobami, naše těla byla na sebe napojena bez našeho souhlasu a oba jsme byli do situace jednoduše vrženi.

Poslední námitka, kterou zde zmíním a pomocí které odpůrci potratů zpochybňují myšlenkový experiment s houslistou je taková, že je velký rozdíl mezi příčinami, které mají za následek smrt houslisty, a příčinami, které mají za následek ukončení života plodu. Vlastní příčinou houslistovi smrti totiž podle nich není odpojení od našeho těla, ale jeho nemoc, za kterou není nikdo jiný odpovědný. Naopak pokud záměrně přerušíme vývoj zdravého plodu, který by se jinak bez našeho zásahu vyvíjel

⁴²KACZOR, Ch.: *The Ethics of Abortion*, srt. 154-157.

zcela normálně, jsme odpovědni za ukončení jeho života my.⁴³ Tomuto problému se budu věnovat v následující kapitole, kde je rozebírán tzv. princip dvojitého účinku.

3.5 Princip dvojitého účinku

Tzv. princip dvojitého účinku (double effect) je jedním z možných přístupů k nalezení řešení v situaci, kdy se zájmy různých lidí ocitají v konfliktu. Obecně jde o to, že pokud něco učiníme, činíme tak s tím, že chceme dosáhnout určitého cíle. Zároveň s dosažením tohoto cíle se ale objeví další námi přímo nechtěné, nicméně předvídané důsledky. Princip dvojitého účinku poprvé popisuje Tomáš Akvinský v *Sumě teologické*, když se věnuje přípustnosti sebeobrany.⁴⁴ Pokud nás napadne útočník, který usiluje o náš život, můžeme se bránit i za cenu toho, že útočníka zabijeme. Náš čin má totiž dva důsledky. Jeden, který je záměrný a o který usilujeme – totiž záchrana vlastního života – a druhý, který předvídáme, ale který přímo nezamýšlíme – zabití protivníka. Naše obrana ovšem musí být vždy přiměřená. Pokud je možné útok odvrátit mírněji, útočníka zabít nelze. Cílem totiž musí zůstat pouhé odvrácení útoku, nikoli smrt protivníka.

Principem dvojitého účinku se zabývá Philippa Footová ve své esejí „The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect“. Princip bývá uplatňován některými odpůrci interrupcí. Tato argumentace se přitom může intuitivně jevit spíše jako sofisma než jako přijatelný závěr, což uvádí také Footová.⁴⁵ Představme si, že při porodu nastaly komplikace a život matky je v ohrožení. Jediným způsobem, jak ji zachránit, je provést kraniotomii, tzn. rozdrtit dítěti lebku tak, aby bylo možné jej vytáhnout z porodních cest ven. Tento zákrok samozřejmě způsobí smrt dítěte, ale matka bude žít. Podle principu dvojitého účinku však nelze takovýto zákrok provést, jelikož rozdrčení lebky dítěte by bylo bráno jako jeho záměrné usmrcení, zatímco pokud nebudeme do situace zasahovat, matka zemře, což ale bude klasifikováno jako přímo nechtěný, nicméně předvídatelný důsledek našeho jednání. Proč ale nepostupovat při hodnocení výsledků našeho jednání opačně? Pokud by záchrana matky byla brána jako náš cíl, kraniotomie by mohla být brána jako nutný prostředek k tomuto cíli, avšak smrt dítěte by nebyla přímo zamýšleným, avšak předvídatelným důsledkem záchrany matky.

⁴³ KACZOR, Ch.: *The Ethics of Abortion*, str. 157.

⁴⁴ <http://plato.stanford.edu/entries/double-effect/> [4.6.2013]

⁴⁵ FOOTOVÁ, P.: *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*, str. 5.

Otázkou ovšem zůstává, zda-li můžeme od sebe oddělit kraniotomii a smrt dítěte jako dvě různé události – jednu jako prostředek k záchraně matky a druhou jako nechtěný důsledek této záchrany. Tyto události jsou tak úzce propojeny, že je s velkou pravděpodobností od sebe oddělovat nelze, jak zdůrazňuje Footová.⁴⁶ Je tudíž třeba trvat na původní verzi –nutnosti nezasahování.

Footová ve své eseji kritizuje princip dvojitého účinku a nahrazuje jej vlastním principem, kterým je třeba se řídit, pokud dojde ke konfliktu zájmů několika osob. Síla principu dvojitého účinku podle ní spočívá v tom, že se na první pohled zdá, jakoby byl přímý záměr ztotožnitelný s tím, co sami uděláme, zatímco nepřímý se dal přirovnat k tomu, co dovolíme, aby se stalo. Pokud bychom se vrátili k našemu příkladu, pak by zabití dítěte rozdrčením jeho lebky bylo nepřijatelné, jelikož bychom tento zákrok přímo fyzicky vykonali, zatímco nezasahování do celé situace by bylo morálně přijatelnější: matka by sice zemřela, ale my bychom to pouze dovolili, fyzicky bychom její smrt nezpůsobili. Podle Footové ale rozdíl mezi *činem* a *dovolením* není stejný jako rozdíl mezi přímým a nepřímým záměrem. Jako příklad uvádí situaci, kdy člověka, kterého bychom rádi viděli mrtvého, necháme jít bez varování do smrtelné pasti, místo toho, abychom jej od nebezpečí odvrátili. V tomto případě jsme tohoto člověka sice fyzicky nezabili, přesto se dá říci, že jsme zodpovědní za jeho smrt, jelikož naše záměrné nezasahování k jeho smrti vedlo.⁴⁷

Podle Footové není kritériem morálního jednání zvažování přímého a nepřímého záměru, nýbrž je třeba zvážit pozitivní a negativní povinnosti, kterými jsme vázáni při našem jednání. Pozitivní povinností je poskytnout druhému pomoc, zatímco negativní povinností je druhému neublížit. Pokud se dostaneme do situace, kdy rozhodujeme mezi tím, zda se budeme řídit negativní či pozitivní povinností, negativní povinnost by měla převládat: neublížit je ve většině případů důležitější než pomoci.⁴⁸ Na osvětlení uvedeme následující příklady. Příklady A) a B) se dají řešit jak pomocí principu dvojitého účinku, tak pomocí zvažování pozitivních a negativních povinností, které navrhuje Footová, přičemž oběma metodami dojdeme ke stejnému závěru. Příklad C) pak ukazuje, v čem princip dvojitého účinku selhává a proč je řešení navrhované Footovou přijatelnější.

⁴⁶ FOOTOVÁ, P.: *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*, str. 7.

⁴⁷ Tamtéž, str. 11.

⁴⁸ Tamtéž, str. 12-13.

A) Představme si, že máme vzácný lék a šest pacientů, kteří tento lék potřebují. Jeden z nich by přitom potřeboval na záchranu svého života celou dávku tohoto léku, zatímco ostatním pěti pacientům by každému stačila na záchranu pouze jedna pětina léku. Je z morálního hlediska přijatelné poskytnout lék pouze jednomu pacientovi a zbylých pět nechat zemřít nebo máme nechat zemřít jednoho pacienta a zachránit tak ostatních pět životů? V tomto případě se zdá, že záchrana pěti lidí by měla být upřednostněna před záchranou jednoho života.⁴⁹

B) Pokud máme právo nechat zemřít jednoho člověka, abychom tak zachránili více lidí (jako tomu bylo v předchozím příkladu), je morálně přijatelné vybrat několik málo jedinců a obětovat jejich životy například ve prospěch výzkumu rakoviny? Díky takovému výzkumu bychom mohli zachránit miliony dalších životů, ale většina lidí by s tímto postupem nesouhlasila.⁵⁰

Princip dvojitého účinku rozdíl mezi těmito dvěma příklady vysvětluje tak, že v případě A) není naším přímým záměrem způsobit smrt nevinného člověka, zatímco v případě B) bychom takovýto záměr nutně měli. Podle Footové jde ale v obou případech o něco jiného. V případě A) zvažujeme pomoc proti pomoci – tedy konflikt dvou pozitivních povinností. Přitom pomoci pěti lidem na úkor jednoho je morálně přijatelnější nežli pomoci jednomu na úkor pěti.⁵¹ V případě B) pak uvažujeme o tom, že někomu ublížíme, abychom jinému pomohli. Jde tedy o to, že zde musíme dát přednost negativní povinnosti (neublížení) před pozitivní povinností pomoci. V následujícím příkladu princip dvojitého účinku selhává:

C) Předpokládejme, že v nemocnici je pět pacientů, které může zachránit výroba určitého plynu. Při výrobě tohoto plynu ale vznikají smrtelné výpary, které se dostanou do pokoje jiného pacienta, kterého z určitého důvodu není možné přemístit. Je morálně přípustné tento plyn vyrobit a pět pacientů zachránit, ale jednoho pacienta přitom obětovat?⁵²

Dle Footové by se většina lidí shodla na tom, že obětovat tohoto pacienta je nemorální. Princip dvojitého účinku by ale tvrdil něco jiného: smrt pacienta, kterého

⁴⁹ FOOTOVÁ, P.: *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*, str. 9.

⁵⁰ Tamtéž, str. 9.

⁵¹ Tamtéž, str. 12-13.

⁵² Tamtéž, str. 13.

není možné přemístit z pokoje, by nebyla přímo zamýšlená: byla by pouze vedlejším účinkem a nikoli přímým záměrem a měla by tedy být hodnocena jako morálně přijatelná. Podle Footové je ale rozdíl mezi přímým a nepřímým záměrem vedlejší. Při našem rozhodování o těchto otázkách je důležitý rozdíl mezi neublížením a poskytnutím pomoci: negativní povinnosti opět převažují nad pozitivními. Naší morální povinností je tedy neublížit jednomu pacientovi a to i v případě, že by jeho smrt zachránila dalších pět lidí.⁵³

Pokud daný závěr aplikujeme na problematiku interrupcí, je názor Footové zřejmý. O interrupci se nedá uvažovat v situaci, kdy k takovému kroku neexistuje závažný důvod, jakým je ohrožení života. Footová uvádí tři lékařsky složité případy, u kterých je možné se o interrupci vůbec bavit či ve kterých je interrupce přímo morálně správným řešením. V prvním případě si můžeme představit situaci, kdy nelze zachránit oba životy – tedy matku i dítě, ale lze zachránit matku zabitím dítěte. Footová argumentuje, tím, že zde neexistuje konflikt zájmů. Dítě by zemřelo v každém případě a je proto správné zachránit alespoň matku. Interrupce je zde tedy zcela namístě. Princip dvojitého účinku, který by navrhoval jako přijatelnější řešení nezasahování a ponechání matky i dítěte zemřít, se zde dle Footové dostává do rozporu s názorem většiny rozumných lidí.

Druhý případ se týká situace, kdy je třeba si vybrat mezi životem matky a dítěte. Můžeme buď vykonat operaci, která zachrání matku, ale zabije dítě, nebo naopak zabije matku, ale dítě bude žít. Dle Footové je opět třeba zasáhnout, přičemž upozorňuje na fakt, že v dnešní době bychom dali přednost záchraně života matky, ale není to tak dávno, kdy bychom se rozhodovali spíše opačně.⁵⁴

Ve třetím případě je situace nejsložitější a dle Footové není jasné, jak by se mělo postupovat. Jedná se o zmíněný případ, kdy bychom pro záchranu matky museli zabít dítě (například provedením kraniotomie), zatímco pokud bychom nezasahovali, matka by zemřela, ale dítě bychom po její smrti mohli vyjmout živé. Tady se uplatňuje princip dvojitého účinku, jak již bylo řečeno výše, aby se pomocí něj dokázalo, že nesmíme zasahovat a musíme vyčkat než matka zemře. Kdybychom dítě zabili, bylo by to klasifikováno jako náš přímý záměr, zatímco pokud matku necháme zemřít je to předvídaný důsledek, nikoli náš cíl. Footová sice uvádí, že všeobecně neuznáváme, že bychom mohli obětovat život jednoho člověka, abychom tak zachránili jiného, podobně

⁵³ FOOTOVÁ, P.: *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*, str. 12-13.

⁵⁴ Tamtéž, str. 14.

jako neuznáváme, že by se několik lidí mělo obětovat pro výzkum rakoviny. Měli bychom tedy volit spíše tak, jak v tomto případě nabádá princip dvojitého účinku. Footová ale upozorňuje na fakt, že většina lidí by v tomto případě život dítěte přesto obětovala, jakoby život matky z nějakého důvodu výrazně převažoval nad životem nenarozeného dítěte.⁵⁵ Footová tedy ponechává závěr otevřený. Jejím cílem bylo dle jejích slov pouze zvážit různá stanoviska a možné přístupy k dané problematice, nikoli podat jedno závazné řešení.

Jak jsme mohli vidět u Footové i Thomsonové, pokud plodu přiznáme status osoby již od početí, jsme nuceni čelit mnoha těžkostem a případnou interrupci není jednoduché obhájit. Pokud interrupce uznáváme jako možné řešení - byť jen v určitých případech⁵⁶ - a zároveň považujeme plod za osobu, nakonec téměř vždy dojdeme k závěru, že v porovnání s dospělým člověkem je nenarozené dítě osobou jaksi méně či ve slabším smyslu. Možnou odpověď, proč jsme na rozpacích pokud máme říci, že plod je osobou stejně tak, jako dospělý člověk, poskytuje Michael Tooley. Nadcházející druhá část mé práce je věnována právě jeho úvahám.

⁵⁵ FOOTOVÁ, P.: *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*, str. 14-15.

⁵⁶ Připomeňme si výchozí tezi uvedenou v úvodu této práce, která počítá s přípustností interrupce minimálně v případech, kdy plod ohrožuje zdraví matky, kdy byl plod počat v důsledku incestu nebo znásilnění nebo pokud je plod fyzicky deformován.

4 Lidský plod není osoba

4.1 Radikální přístup: Michael Tooley

Jedním ze zastánců tvrzení, že lidskému plodu nelze připsat status osoby, je Michael Tooley. Jeho názory jsou velmi radikální a jsou naprostým protipólem konzervativních odpůrců potratů, k čemuž se Tooley také otevřeně hlásí. Podle něj totiž interrupce patří mezi morální problémy, ke kterým není možné zaujmout umírněný přístup: jakýkoli pokus o umírněné řešení je neobhajitelný, jelikož nemůže stát na pevných a racionálních základech.⁵⁷ Ve svém článku „In Defense of Abortion and Infanticide“ se Tooley věnuje nejen problematice interrupcí, ale zachází až k morální přípustnosti infanticidy. Tomuto tématu se jednak nemůže vyhnout, jelikož je pevně svázáno s jeho pro-potratovou argumentací, ale přistupuje k němu také z čistě utilitaristického hlediska. Kdyby byla infanticida morálně obhajitelná, pak by se tím podle něj zvýšil prospěch celé společnosti: většina lidí by se totiž shodla na tom, že chce vychovávat zdravé dítě, a pokud by se nějaký defekt projevil až po narození, dalo by se s tím na rozdíl od dnešní situace něco dělat.⁵⁸ Tooley si je samozřejmě vědom toho, že se dotýká velkého společenského tabu. To, že je infanticida v současné době brána jako něco nemyslitelného podle něj ještě neznamená, že by se o ní nemělo diskutovat, či že by se kolem ní mělo chodit po špičkách. Pokud se po racionální úvaze ukáže jako nepřipustná, Tooley vyžaduje závažný a morálně relevantní argument, který by nutnost jejího zákazu zdůvodnil.⁵⁹ Jak bude ukázáno dále, on sám takovýto argument nenachází.

Podle Tooleyho lidský plod není osobou, což znamená, že není chráněn žádným právem na život a není tedy třeba nijak složitě zdůvodňovat možnost či nemožnost interrupcí. Ukončení života plodu je přitom podle něj možné nejen do určitého stádia jeho vývoje v děloze matky, nýbrž po celou dobu těhotenství a také ve zhruba týdenním intervalu po narození dítěte.⁶⁰ Týdenní interval volí Tooley v podstatě nahodile. Je si vědom toho, že je třeba nějakou hranici stanovit, a je si naprosto jistý, že týden po narození dítěte ještě nemá status osoby, jelikož nespňuje podmínky, které stanovil. Kdy přesně tyto podmínky splňovat začne je problémem dalšího

⁵⁷ TOOLEY, M.: *In Defense of Abortion and Infanticide*, str. 187.

⁵⁸ Tamtéž, str. 187.

⁵⁹ Tamtéž, str. 188.

⁶⁰ Tamtéž, str. 210.

vědeckého výzkumu, ale není to podle něj příliš palčivý problém.⁶¹ Otázku interrupcí Tooley rozebírá v souvislosti s infanticidou, jelikož je podle něj velmi těžké formulovat uspokojivý pro–potratový postoj, aniž bychom se tohoto problému dotkli.

4.2 Liberálové versus radikální odpůrci

Slabé místo liberálního postoje k interrupcím leží podle Tooleyho v názoru, že potrat je přípustný, ale pouze do určitého stádia vývoje plodu v děloze matky. Jakoby existovala nějaká magická hranice, která zaručuje, že pokud je potrat proveden před ní, nejedná se o nic víc než o jednoduchý a bezproblémový chirurgický zákrok, zatímco po překročení této hranice najednou zabíjíme člověka. Kde ale tato hranice leží? A co tak významného se stane s vyvíjejícím se plodem, že právě od této doby je již nepřijatelné ukončit jeho život? Jak jsme viděli u Thomsonové, tuto hranici liberálové vymezují vágně a rozhodování o ní spadá spíše do emotivní než do racionální oblasti. Například v České republice je v případě zdravého plodu tato hranice stanovena do dvanáctého týdne trvání těhotenství. Když ale začneme pátrat po zdůvodnění, zjistíme, že tento limit je v podstatě stanoven ad hoc.

Jako další příklad umírněného přístupu k interrupcím, se kterým Tooley nesouhlasí, můžeme uvést kromě Judith Jarvis Thomson také kanadského filozofa Leonarda Wayne Sumnera. Ten spojuje právo na život se schopností lidského plodu vnímat a mít vědomí. Za prvotní formu vědomí označuje schopnost vnímání libých a nelibých pocitů jako jsou bolest a radost.⁶² Vychází přitom z vědeckých výzkumů rozvoje mozku, podle kterých se vědomí váže na činnost předního mozku a mozkové kůry. Jakmile je tato oblast mozku dostatečně vyvinuta, dá se říci, že daný subjekt již prokazatelně vnímá. Z tohoto hlediska je jasné, že zygota žádné podněty nevnímá, zatímco novorozené dítě již ano. Tato skutečnost se dá ověřit jak zkoumáním stupně vývoje mozku, tak zkoumáním vnějších projevů zygoty a novorozence. Problémem se tedy stává stanovení okamžiku, kdy plod začne prokazatelně vnímat, což mu také podle Sumera poskytne právo na život. Sumner navrhuje stanovit jako rozhodující období druhého trimestru - tedy období zhruba od 14. do 27. týdne trvání těhotenství. Přesnější

⁶¹ TOOLEY, M.: *In Defense of Abortion and Infanticide*, str. 209-210.

⁶² SUMNER, L. W.: *Interrupcia a teória morálky*, str. 47.

mez podle něj stanovit nelze, jelikož je těžko rozeznatelná a u každého plodu individuální.⁶³ Sumner pak člení období těhotenství do dvou částí, přičemž k první z nich zaujímá liberální postoj, zatímco ke druhé postoj konzervativní. Interrupce v tzv. ranné fázi těhotenství, tzn. v prvním nebo na začátku druhého trimestru těhotenství, není ničím morálně špatným. Pokud se žena pro interrupci v tomto období rozhodne, je to čistě její rozhodnutí, jelikož neporušuje práva žádné cizí osoby. Plod v této době ještě nenabyl právo na život. Interrupce v této fázi je podle Sumnera v podstatě morálně srovnatelná s použitím antikoncepce a je tedy namísto zaujmout k ní liberální postoj. Jejím cílem je zabránění vzniku nového života, nikoli zahubení již existující živé bytosti.⁶⁴ Oproti tomu interrupce v pozdní fázi, tzn. v průběhu druhého či ve třetím trimestru, je již morálně srovnatelná s infanticidou, která je podle Sumnera nepřijatelná. Potrat v této fázi se dá označit jako zabití člověka, jelikož plod prokazatelně vykazuje známky vnímání, které Sumner pojí s právem na život. Zabití takového člověka pak není činem soukromým, ale veřejným, a proto je třeba k interrupcím v pozdní fázi těhotenství zaujmout všeobecně konzervativní přístup.⁶⁵

Problémem Sumnerova postoje je skutečnost, že nijak nezduvodňuje, proč by pouhé vnímání mělo být bráno jako zdůvodnění nepřipustnosti zabití dané entity. Jeho myšlenkový postup spíše vychází z apriorně přijatých premis, podle kterých je infanticida jednoduše nepřijatelná, zatímco odstranění zygoty z dělohy ženy je neproblematické. Následně Sumner logicky hledá to, co zásadně odlišuje novorozence od zygoty a nachází vnímání jako nejmarkantnější a zdánlivě morálně relevantní rozdíl. Dalo by se ovšem namítnout, že Sumner tuto podmínku aplikuje pouze na členy rodu *Homo sapiens*. Pokud bychom ji aplikovali na jiné živočišné druhy, nesměli bychom zabít například ani zvířata, která se dnes běžně chovají pro maso. Tato zvířata totiž bezpochyby také vnímají, minimálně na stejné úrovni jako lidský plod v pozdní fázi svého vývoje. Proč by ale okamžik, kdy začne lidský plod vnímat, dával jakoby mávnutím kouzelného proutku tomuto plodu právo na život? Proč stejná podmínka neplatí také pro zvířata? Argumentovat tím, že dokud lidský plod nevnímá, je možné jej zahubit, kdežto až vnímat začne, má již právo na život, je, zdá se, těžko obhajitelné. Buď jsme totiž nuceni přiznat právo na život analogicky také vnímajícím zvířatům, nebo se musíme uchýlit k apriorním tezím o lidské nadřazenosti, díky níž vnímající

⁶³ SUMNER, L. W.: *Interrupcia a teória morálky*, str. 47-48.

⁶⁴ Tamtéž, str. 49-50.

⁶⁵ Tamtéž, str. 50-51.

lidský plod právo na život má, zatímco například vnímající ovce nikoli. Toto je přesně ten problém, který je trnem v oku Tooleyho. Příslušnost k biologickému rodu dle něj nesmí hrát žádnou roli. Výhodou přístupu Michaela Tooleyho je naopak univerzálnost jeho podmínky, kdy entita nabývá právo na život. Tato podmínka, kterou se budeme zabývat níže, je totiž aplikovatelná na všechny živočišné druhy a člověka tedy nijak nevyvyšuje. Lidská nadřazenost totiž není od dob Charlese Darwina zdůvodnitelná v případech, že se chceme - stejně jako Tooley - držet v mimo-náboženské rovině.

Oproti liberálům mají odpůrci potratů situaci jakoby o něco snadnější a jejich stanovisko je odolnější vůči kritice. Plod je podle nich nepřijatelné zabít již od jeho početí, tudíž se žádná takováto limita, kdy entita získá právo na život, od nich nevyžaduje. Jak ale uvidíme dále, i oni se dají konfrontovat otázkou, proč je nepřijatelné zasahovat do vývoje plodu právě od jeho početí, a ne již před ním? Pokud argumentujeme stejně jako odpůrci potratů potencialitou a řekneme, že lidský plod má potenci stát se dospělým člověkem, a proto je nepřijatelné jej zabít, pak má takovouto potenci nejen plod, ale například i spermie. Pokud by spermie dostala možnost oplodnit vajíčko, mohl by tak vzniknout plod, který je, jak bylo řečeno, potencialně dospělým člověkem. Mělo by se tedy zakazovat použití antikoncepce, abychom nebránili potencialnímu vzniku nového života? Dovedeno ad absurdum, pokud uznáme toto, pak by mohl být brán každý měsíc, kdy se plodná žena nepokusí otěhotnět a každá mužská masturbace jako nepřijatelné zabránění vzniku nového života. Zda je lidský život hoděn ochrany od početí, od určitého intervalu po něm, či dokonce již před početím, je tedy zásadní otázkou, kterou je třeba zodpovědět.

Podle názoru Michaela Tooleyho je hoden ochrany pouze život entity, kterou můžeme nazvat osobou. Jeho cílem je ukázat, kde leží ona hranice, kdy je již možné o osobě hovořit. Touto hranicí podle něj není žádné stádium fyziologického vývoje těla plodu v děloze matky. S lidským plodem se během jeho vývoje neděje vůbec nic výjimečného a odlišného, co by mu na rozdíl od ostatních živočišných druhů zajišťovalo nějaká práva. Zdá se tedy, že jsou pouze dva důvody, na základě kterých můžeme k lidskému zárodku přistupovat jako k něčemu, co si zaslouhuje výjimečné zacházení. Prvním z nich je fakt, že tento plod se dá biologicky zařadit k rodu *homo sapiens*. Pouhá příslušnost k některému z rodů ale absolutně není pro Tooleyho morálně relevantní.⁶⁶ Druhým důvodem je skutečnost, že ze zárodku žádného jiného organismu

⁶⁶ TOOLEY, M.: *In Defense of Abortion and Infanticide*, str. 198.

se nevyvine dospělý člověk, který již osobou bezpochyby je. V lidském plodu proto musí být potenciaálně přítomny již od začátku vlastnosti, které dospělá osoba má, a plod proto musí být chráněný stejně jako dospělý člověk, aby se tyto vlastnosti mohly rozvinout. Tooley věnuje této námitce velkou pozornost, jelikož si je vědom faktu, že mnoho lidí se intuitivně k tomuto pojetí přiklání. Tooley ovšem trvá na tom, že rozhodující jsou vlastnosti, které daný organismus aktuálně (nikoli potenciaálně) má. Tomuto tématu bude věnována kapitola, kde se budeme zabývat argumentem potenciality.

4.3 Princip určitého zájmu

Tooleyho klíčovým tématem je zodpovězení následující otázky: jaké vlastnosti musí živý organismus mít, aby byl označen jako osoba a aby byl tudíž nadán právem na život? Záměrně používám slova *živý organismus* a nikoli *člověk*, jelikož Tooley operuje s myšlenkou, že jeho podmínku splňují i některé jiné druhy živočichů. Aby se Tooley dobral odpovědi, věnuje se čtyřem klíčovým otázkám:⁶⁷

- 1) Jaké vlastnosti dávají organismu právo na život? (Do této otázky není zahrnuta možnost, že organismus má tyto vlastnosti potenciaálně. Je třeba uvést vlastnosti, které organismus opravdu aktuálně má.)
- 2) Má organismus, který má tyto vlastnosti potenciaálně, také na základě této potenciality právo na život?
- 3) Pokud ne, je opravdu špatné zabít organismus, který takovýto potenciál má?
- 4) Ve kterém okamžiku svého vývoje nabývá člen rodu *Homo sapiens* takové (nepotenciaální) vlastnosti, které mu aktuálně dávají právo na život?

Otázka číslo dvě je, zdá se, nejvíce diskutabilní a bude jí věnováno nejvíce prostoru. Intuitivně se totiž jeví jako správná následující argumentace, kterou využívají odpůrci potratů: není třeba hledat nějaké vlastnosti, které dávají právo na život. Důležité

⁶⁷ TOOLEY, M.: *In Defense of Abortion and Infanticide*, str. 188.

- 1) What properties, other than potentialities, give something a right to life?
- 2) Do the corresponding potentialities also endow something with a right to life?
- 3) If not, do they at least make it seriously wrong to destroy it?
- 4) At what point in its development does a member of the biologically defined species *Homo sapiens* first possess those nonpotential properties that give something a right to life?

je, že každý uzná, že dospělý člověk takovéto vlastnosti má. Pokud je má dospělý člověk, pak embryo či zygota má tyto vlastnosti potencionálně také, a proto není možné ukončit ani jejich život. Tooley proti principu potenciality ostře vystupuje. Jeho argumentace je totiž na jeho popření postavena. Pokud jeho námitky vůči principu potenciality neuznáme, paradoxně jsme nuceni přijmout k interrupcím radikálně zamítavý postoj.

Otázka číslo jedna je řešena s odkazem na Joela Feinberga a jeho článek „The Rights of Animals and Unborn Generations.“⁶⁸ Feinberg zde mluví o tzv. principu zájmu (interest principle). Podle tohoto principu mohou mít práva pouze takové entity, které mají nebo mohou mít nějaké zájmy. Tyto zájmy se dají odvodit z jejich tužeb. Entita tedy obecně musí být schopna jistých mentálních stavů, aby se dalo hovořit o tom, že má nějaká práva. Tooley používá jako příklad dítě a noviny. Dítě samozřejmě má nějaké zájmy a touhy, a proto můžeme formulovat morální soudy týkající se jeho práv. Například můžeme říci, že dítě nemá právo kouřit. Oproti tomu noviny jsou věcí, která žádné touhy ani zájmy nemá, a proto ohledně nich nemůžeme vynést žádný morální soud. Například nemůžeme říci, že „noviny nemají právo nebýt roztrhány.“⁶⁹ Tooley z principu zájmu vyvozuje, že pokud entita nemá žádné touhy a tedy ani žádné zájmy, pak nemá také žádná práva, tudíž ani právo na život. Takovou entitou je podle něj prokazatelně například oplodněné lidské vajíčko.⁷⁰

Feinbergův princip říká pouze tolik, že entita, která je schopna mít zájmy, může mít nějaká práva. Vztah mezi zájmy a právy ale není dále specifikován, o což se následně snaží Tooley. Vychází z následujícího příkladu: pokud uvažujeme o kočkách, můžeme říci, že mají určité zájmy a také určitá práva - například právo nebýt mučeny. Toto právo vyplývá z jejich schopnosti cítit bolest. Nemůžeme o nich ale říci, že nemají právo být vzdělávány na univerzitách, jelikož se zde dostáváme do analogické situace jako při tvrzení, že noviny nemají právo nebýt roztrhány. Kočky zjevně nemají zájem na tom, aby kdokoli hájil jejich právo na univerzitní vzdělání. Nabízí se tedy myšlenka, že lze hovořit konkrétněji a najít mezi určitými zájmy a určitými právy nějaký vztah. Tooley na základě toho dále upřesňuje Feinbergův *princip zájmu* a mluví o *principu určitého zájmu* (particular-interest principle), který zobecňuje takto: entita nemůže mít

⁶⁸ FEINBERG, Joel: *The Rights of Animals and Unborn Generations*, str. 43-68.

⁶⁹ Tooley, M.: *In Defense of Abortion and Infanticide*, str. 188.

⁷⁰ Tamtéž, str. 189.

určité právo R, aniž by byla schopna mít zájem I, který by mohl být na základě práva R prosazován.⁷¹

Princip určitého zájmu pak Tooley využívá k řešení následujícího případu: Pokud máme rozhodnout, zda-li je horší zabít dospělého člověka nebo ho mučit po dobu pěti minut, pak z nějakého důvodu zvolíme jako „příjemnější“ variantu mučení, spíše než zabití. Pokud místo dospělého člověka dosadíme nově narozené kotě, pak podle Tooleyho většina lidí uzná spíše to, že je nepřijatelné kotě mučit, ale není nepřijatelné ho bezbolestně zabít. V čem spočívá klíč, na jehož základě se uchylujeme k tak rozdílným přístupům? Princip určitého zájmu nám dává odpověď. Podle Tooleyho je v zájmu člověka obojí: nebýt mučen i nebýt zabit, jelikož člověk má zájem na tom, necítit bolest i pokračovat ve své existenci. Zatímco kotě má zájem pouze na tom, aby nebylo mučeno, nikoli však na zachování své kontinuální existence.⁷² Proč kotě nemá takovýto zájem Tooley přímo nespecifikuje. Dá se ovšem vyvodit, že je to proto, že není schopno dosáhnout takových mentálních stavů, aby si uvědomovalo touhu po zachování vlastní existence. Pokud po tom kotě netouží, není to v jeho zájmu a ostatní nejsou vůči němu ve svém chování vázáni žádným právem na život.

Jak ale poznáme co je a co není v něčem zájmu? Samozřejmě je rozdíl, pokud jednáme s dospělým člověkem, který je schopen ostatním lidem verbálně vyjádřit, co je a co není v jeho zájmu, a pokud hovoříme o zájmech zvířete či například spícího člověka. Z toho, že má entita nějaká práva, vyplývá, že ostatní jsou povinováni tato práva respektovat a na základě toho se k dané entitě chovat. Tooley proto nabízí následující definici:

A má právo na X znamená toto: A je takové, že může být v jeho zájmu mít X a dále

- 1) A není schopno dělat informovaná a racionální rozhodnutí, zda-li je v jeho zájmu mít X; ostatní jsou v tomto případě povinováni nezamezovat mu přístup k X. nebo*
- 2) A je schopno dělat informovaná a racionální rozhodnutí, zda-li dá ostatním souhlas odloučit ho od X; v tomto případě jsou ostatní povinováni nezamezovat mu přístup k X, pouze pokud jim A nedalo svolení, aby tak učinili.⁷³*

⁷¹ TOOLEY, M.: *In Defense of Abortion and Infanticide*, str. 191.

⁷² Tamtéž, str. 191.

⁷³ Tamtéž, str. 192.

Z této definice vyplývá, že pokud má daná entita na nějakou věc právo a zároveň je daná entita schopna činit informovaná a racionální rozhodnutí ohledně tohoto svého práva, pak může ostatním dovolit, aby toto její právo přestali vymáhat. Je tedy možné za takovýchto podmínek odmítnout také právo na život.⁷⁴

Co vlastně znamená, když o nějaké entitě prohlásíme, že má právo na život? Co nesmíme učinit, abychom toto právo na život neporušili? Tooley k právu na život přistupuje jinak, než jak je běžně chápáno. Podle Tooleyho to předně není vhodná formulace, jelikož toto slovní spojení evokuje dojem, že právo na život je právem na zachování kontinuální existence biologického organismu. Správně by se ale mělo mluvit o právu entity na zachování a kontinuální pokračování jejích mentální stavů. Na osvětlení tohoto rozdílu lze opět uvést příklad. Pokud by bylo možné pomocí nějaké nejnovější technologie kompletně přeprogramovat lidský mozek tak, aby byly původní vzpomínky, přesvědčení, postoje a osobnostní rysy daného člověka nahrazeny jinými, pak bychom nepochybně tíhly k názoru, že původní osobnost byla zničena; že bylo porušeno právo na život i když zde nedošlo ke zničení těla a biologického organismu jako takového.⁷⁵ To, že má daná entita právo na život, můžeme říct tehdy, pokud má tato entita zájem na zachování kontinuální existence svých mentálních stavů.

Je přirozené, že z takto chápaného práva na život Tooley vyvozuje, že lidský plod takového právo postrádá. Lidský plod totiž postrádá požadované mentální stavy, či psychický život, který by mohl být zničen, aby se následně dalo hovořit o tom, že bylo porušeno něčí právo na život. Jediným způsobem, jak argumentovat proti tomuto tvrzení, by bylo odkazovat na princip potenciality: lidský plod sice aktuálně není subjektem mentálních stavů, ale je jím potencionálně: jednoho dne, pokud nedojde k přerušení jeho vývoje, se takovýmto subjektem stane. Mohla by tato skutečnost lidskému plodu právo na život zajišťovat?

⁷⁴ Zde můžeme poznamenat, že Tooley patří nejen k obhájčům interrupcí, ale také k obhájčům euthanasie. Této problematice se věnuje například v článku *Defense of Voluntary Active Euthanasia and Assisted Suicide*.

⁷⁵ TOOLEY, M.: *In Defense of Abortion and Infanticide*, str. 193.

4.4 Princip potenciality

Thomsonová, ve svém článku „A Defense of Abortion“, který byl rozebírán výše, vyjadřuje názor, že z toho, že se z lidského embrya může vyvinout dospělý člověk, neplyne možnost o embryu hovořit stejně jako o dospělé osobě se všemi k tomu náležejícími právy. Thomsonová používá pro ilustraci srovnání mezi žaludem a dubem. Z toho, že z žaludu jednou vyroste dub, nelze učinit závěr, že žaludy v podstatě *jsou* duby a že je třeba se k nim takto chovat.⁷⁶ Žalud a dub jsou dvě různé věci, stejně jako embryo a dospělý člověk. Thomsonová tedy argument potenciality, stejně jako Tooley, nebere v potaz.

Jak k problému potenciality přistupuje Tooley? Představme si spolu s ním mladou ženu jménem Mary. Mary si užívá šťastný a spokojený život a pokud o ní uvažujeme, máme tendenci říci, že Mary ještě před nedávnem byla dítětem, předtím samozřejmě embryem, a že se dá tím pádem vyvodit, že bylo v zájmu embrya, aby nebylo zničeno, jelikož se z něj později stala Mary. Podle Tooleyho nás k tomuto závěru svádí i používání vět typu „*Mary, předtím než se narodila...*“ Jistě bychom uznali, že Mary jako dospělá osoba má právo na život. Jelikož Mary a embryo jsou dle tohoto myšlenkového postupu jeden a ten samý subjekt, pak právo na život můžeme logicky připsat také embryu. Tím pádem by bylo nepřípustné jak zabít Mary, tak zabít embryo, ze kterého by se Mary později stala.⁷⁷ Dle Tooleyho je ovšem tento způsob uvažování nesprávný. Jak již bylo řečeno, právo na život může mít pouze entita, která je schopna určitých mentálních stavů, které jí umožňují mít určité zájmy.⁷⁸ Pokud mluvíme o Mary stejně jako o embryu, pak se dopouštíme chyby, při které přenášíme Maryiny zájmy a mentální stavy na embryo a zacházíme s ním tak, jako by tyto zájmy a mentální stavy mělo embryo samo, což jistě nemá. Embryo není schopno, vzhledem ke svému stádiu vývoje, jakýchkoli mentálních stavů.

Tooley ovšem nezůstává jen u embrya, ale dotýká se opět problému infanticidy. Představme si Mary jako malé dítě, které je schopno mít nějaké jednoduché touhy, ale není ještě schopno mít touhu po zachování vlastní kontinuální existence. Zdá se přesvědčivé – daleko více přesvědčivé než pokud jsme hovořili o embryu – že je v zájmu tohoto dítěte, aby jeho život nebyl ukončen. Toto dítě již má nějakou úroveň

⁷⁶ THOMSONOVÁ, J.: *A Defense of Abortion*, str. 47.

⁷⁷ TOOLEY, M.: *In Defense of Abortion and Infanticide*, str. 194.

⁷⁸ Připomeňme si zde rozdíl mezi dítětem a novinami, který byl zmíněn výše.

vědomí a je daleko snadnější jej intuitivně identifikovat s dospělou Mary. Tooley je ale toho názoru, že Mary a dítě nejsou jeden a ten samý subjekt vědomí.⁷⁹ Maryiny zájmy nelze přenést na zájmy dítěte, podle stejného principu, na základě kterého nelze identifikovat zájmy Mary se zájmy embrya. Pokud dítě nemá mentální kapacitu na to, aby mělo aktuálně zájem na zachování vlastní existence, pak nás nic neopravňuje k tomu, abychom řekli, že má být chráněno právem na život.

Zde se dostáváme k závažné otázce: za jakých podmínek se dá říci, že pokračování existence je či není v zájmu dané entity? Viděli jsme, že podle Tooleyho embryo ani dítě do určitého stádia svého vývoje takovýto zájem nemají, jelikož postrádají nezbytnou mentální kapacitu a nejsou subjektem kontinuálního vědomí. Podle principu určitého zájmu tedy nemohou mít právo na život. Tooley pak nabízí upřesňující podmínky,⁸⁰ za kterých lze říci, že má jedinec právo na život a z nichž plyne následující závěr:

Můžeme shrnout, že subjekt nemůže mít právo na zachování své kontinuální existence, aniž by zde byl alespoň jeden okamžik, kdy tento subjekt vlastnil představu kontinuálního já.⁸¹

Pro Tooleyho je podmínka času velmi důležitá. Pokud by totiž právo na život zajišťoval pouze aktuální mentální stav daného organismu, pak bychom nemohli obhájit, že právo na život mají například také spící lidé nebo lidé v dočasném komatu. Ti totiž aktuálně nemají zájem zachovat svou existenci. Stačí tedy, aby daná entita byla schopná mít tento zájem alespoň jednou. Naopak to, že daná entita by mohla k takovému zájmu časem dospět, není pro Tooleyho argumentem.

⁷⁹ TOOLEY, M.: *In Defense of Abortion and Infanticide*, str. 194.

⁸⁰ Tamtéž, str. 195-196.

1) The concept of a right is such that an individual cannot have a right at time *t* to continued existence unless the individual is such that it can be in its interest at time *t* that it continue to exit.

2) The continued existence of a given subject of consciousness cannot be in that individual's interest at time *t* unless *either* that individual has a desire, at time *t*, to continue as a subject of consciousness, *or* that individual can have desires at other times.

3) An individual cannot have a desire to continue to exist as a subject of consciousness unless it possesses the concept of continuing self or mental substance.

4) An individual existing at one time cannot have desires at other times unless there is at least one time at which it possesses the concept of a continuing self or mental substance.

Therefore:

5) An individual cannot have a right to continued existence unless there is at least one time at which it possesses the concept of a continuing self or mental substance.

⁸¹ Tamtéž, str. 196.

Podle Tooleyho je morálně přípustné zabít entitu, která aktuálně nemá - či někdy v minulosti neměla - vlastnosti, které by jí propůjčovaly právo na život, ale u které by se takovéto vlastnosti časem vyvinuly, pokud by se nezasahovalo do jejího vývoje. Jelikož otázka biologického rodu není pro Tooleyho relevantní, srovnává pro ilustraci člověka a opici. Pokud se zaměříme na vývojové stádium, kdy tyto dvě entity byly ještě plodem v děloze matky, najdeme u nich pouze fyziologické rozdíly. Co se týče mentální úrovně, jsou oba plody na stejné úrovni. O tom, jestli má daná entita právo na život ovšem dle Tooleyho rozhodují mentální, nikoli fyziologické vlastnosti. Z tohoto úhlu pohledu je tedy jasné, že ani jeden ze zkoumaných plodů není nadán právem na život. Pokud ale uznáváme princip potenciality, fyziologické rozdíly mezi oběma plody se stanou morálně relevantní, jelikož bude nutné zohlednit jejich kauzální působení. Fyziologické rozdíly totiž povedou k psychologickým rozdílům, které je již nutno brát v potaz a lidský plod díky tomu má právo na život.⁸² Pokud je ale princip potenciality neplatný, pak se tento argument nedá použít a mezi plodem člověka a opice by opravdu nebyl žádný morálně relevantní rozdíl. Tooley je rozhodnut vyvrátit princip potenciality, čímž se dle jeho názoru stane obecně neudržitelným také extrémně konzervativní postoj k interrupcím.⁸³ Tooley samozřejmě upozorňuje na to, že neakceptuje ideu, podle které by mezi plodem člověka a opice byl rozdíl z hlediska náboženského přesvědčení. Vyžaduje čistě racionální zdůvodnění tohoto rozdílu, pokud nějaký morálně relevantní rozdíl existuje.

Jak bylo řečeno, Tooley se domnívá, že k vyvrácení principu potenciality postačí odvolání se na princip určitého zájmu v kombinaci s tvrzením, že individuum nemůže mít právo na pokračování své existence, aniž by si alespoň jednou bylo vědomo sebe sama jako kontinuální bytosti.⁸⁴ Lidský plod tedy podle Tooleyho nemá právo na život stejně tak jako plod opice v příkladu popsaném výše. Tooley ve snaze naprosto vyvrátit jakékoli pochybnosti ohledně neplatnosti principu potenciality vyvrací i tzv. modifikovaný princip potenciality, ke kterému by odpůrci potratů mohli ve své argumentaci sklouznout. Ten spočívá v tom, že i když odpůrci potratů uznají, že lidský plod vlastně nemá to, čemu se říká právo na život, i přesto je špatné jej usmrtit. Je totiž špatné podniknout jakoukoli činnost, která zabrání organismu, aby se vyvinul do té podoby, kdy již právo na život bude mít. Tooley proti tomuto argumentu staví svůj

⁸² TOOLEY, M.: *In Defense of Abortion and Infanticide*, str. 199.

⁸³ Tamtéž, str. 199.

⁸⁴ Tamtéž, str. 200.

příklad s umělou dělohou. Představme si přístroj, kde je vloženo lidské vajíčko a dávka spermatu. Stačí tento přístroj pouze zapnout a dojde k oplodnění vajíčka a po devíti měsících bez jakéhokoli zásahu zvětší se v děloze vyvine normální lidské dítě. Otázka zní, zda-li je špatné tento přístroj vypnout a zabránit tak, aby k oplození vajíčka došlo. Většina lidí by se podle Tooleyho shodla na tom, že vypnout tento přístroj z morálního hlediska špatné není.⁸⁵ Pokud ale uznáváme modifikovaný princip potenciality, bylo by z morálního hlediska nepřipustné již zapnutý přístroj vypnout. Bylo by totiž nepřipustné zabránit procesu, který by bez našeho zasahování vedl ke vzniku bytosti, která by po určité době nabyla práva na život.

Další námitkou proti modifikovanému principu potenciality je Tooleym navrhovaný morálně symetrický princip (moral symmetry principle).⁸⁶ Dejme tomu, že existuje proces C, který by bez zásahu zvětší vedl k události E. Podle Tooleyho morálně symetrického principu je stejně špatné zabránit tomu, aby proces C vedl k určitému výsledku E, jako svým zásahem zaručit, že tento proces vůbec nebude započat. To, jestli naše intervence přijde v době, kdy již proces C započal nebo jestli zabrání jeho započetí, nehraje roli.⁸⁷ Tento princip pak Tooley aplikuje na následující myšlenkový experiment.⁸⁸

Předpokládejme, že byla vynalezena chemická látka, která po aplikaci do mozku kotěte způsobí, že toto kotě se vyvine v dospělou kočku, která má mozek stejně rozvinutý, jako je mozek dospělého člověka. Tato kočka by tím pádem měla samozřejmě také psychologické vlastnosti, jaké mají lidé, byla by schopna používat jazyk, myslet jako člověk, mít touhu po zachování vlastní existence atd. Kočku, u které by se již tyto vlastnosti plně rozvinuly, by pak nebylo možné zabít, jelikož by díky nim měla právo na život. Zopakujme si, že důležité jsou pro Tooleyho v této otázce mentální vlastnosti organismu, nikoli příslušnost k určitému biologickému rodu. Předpokládejme dále, že máme dvě kořata. Jedno, do jehož těla již zmíněná chemická látka byla aplikována, ale u kterého se ještě nevyvinuly ony mentální vlastnosti, a druhé, které v sobě chemickou látku nemá. Morálně symetrický princip říká, že pokud bychom dali prvnímu kotěti látku, která by zneutralizovala působení oné zázračné chemikálie a mozek kotěte by se tak nezačal překotně vyvíjet, je to z morálního hlediska na stejné úrovni jako pokud bychom druhému kotěti zázračnou chemikálii záměrně vůbec

⁸⁵ TOOLEY, M.: *In Defense of Abortion and Infanticide*, str. 202-203.

⁸⁶ Tamtéž, str. 203.

⁸⁷ Tamtéž, str. 203.

⁸⁸ Tamtéž, str. 205-206.

nepodali. Pokud bychom pak uvažovali o zabití těchto dvou koťat – jednoho, ve kterém byla látka zneutralizována a druhého, kterému nebyla vůbec podána – není žádný důvod si myslet, že zabití jednoho je horší než zabití druhého a to i přesto, že jejich těla prošla odlišným vývojem. Záleží čistě na vlastnostech, které se u nich doposud projevily a žádná z těchto vlastností jim nepropůjčuje právo na život. Zabití zneutralizovaného kotěte stojí tedy na stejné úrovni jako zabití kotěte, kterému látka úmyslně nebyla podána. Tooley dále uvažuje o tom, že jedním ze způsobů, jak působení chemikálie zastavit, je jednoduše rovnou (bez předchozí neutralizace) zabít kotě, které ji v sobě má. Účinek je totiž stejný jako při podání neutralizační látky – lidské mentální vlastnosti by se u kotěte tak jako tak nerozvinuly. Pokud není nepřípustné napřed podat neutralizační látku a pak kotě zabít, jak bylo řečeno výše, pak není nepřípustné ani neutralizační krok vynechat a rovnou kotě zabít.⁸⁹ Důležitý je Tooleyho závěr, kdy tento myšlenkový experiment aplikuje na členy rodu *Homo sapiens*. Podle Tooleyho je zřejmé, že status lidského plodu a dítěte po narození, u kterých se doposud nerozvinuly dostatečné mentální vlastnosti, je stejný, jako status kotěte, do kterého byla aplikována zázračná chemická látka, ale u kterého se prozatím mentální schopnosti také nerozvinuly. Podle Tooleyho je jasné, že není o nic víc špatné zabít takové kotě jako zabít takového člověka. Jediný rozdíl mezi těmito dvěma entitami je, že v člověku byly látky, které způsobí, že se u něj v budoucnosti rozvinou vyšší mentální schopnosti, přítomny již od počátku, zatímco do kotěte byly aplikovány později. Tooley tento rozdíl nepovažuje za morálně relevantní. Je podle něj pouze rozdílem časovým. Tooley samozřejmě zavrhuje možnost, že by z morálního hlediska záleželo na tom, že chemická látka by se do kotěte dostala jaksi „nepřirozeně“ – tedy zásahem člověka, zatímco lidský plod se v myslící bytost vyvíjí „přirozenou“ cestou. Pokud stejně jako Tooley nebereme v potaz vyšší moc, která by se dala označit za arbitra toho, co je přirozené a co je zvrácené, pak se zde zřejmě opravdu nedá popsat jiný než časový rozdíl.

Pokud bychom stále tvrdili, že je špatné zabít lidský plod, pak bychom podle Tooleyho morálně symetrického principu museli uznat i to, že je stejně špatné záměrně neaplikovat chemickou látku do těla kotěte, ve kterém by se díky tomu nerozvinuly lidské mentální vlastnosti. Ukončit proces vývoje mentálních vlastností, které by dávaly organismu právo na život, je totiž na stejné úrovni jako způsobit, že tento proces nikdy nezačne. Pak bychom ale byli nuceni uznat oprávněnost absurdní situace, kdy by bylo

⁸⁹ TOOLEY, M.: *In Defense of Abortion and Infanticide*, str. 205-206.

nutné zakázat zabíjení koťat a naopak bylo nařízeno, že se do jejich těla zázračná chemická látka musí aplikovat, aby se u nich rozvinuly vlastnosti dávající jim právo na život.

Ačkoli se nám může zdát Tooleyho myšlenkový experiment zvláštní, on sám upozorňuje na to, že nakonec není ani třeba zacházet do představ science-fiction. Místo koťat můžeme lehce dosadit lidská vajíčka a zázračnou chemickou látku, jejíž účinky způsobí, že se entita začne vyvíjet až do stavu, kdy nabude práva na život, lze nahradit lidským spermatem. Pokud bychom přijali myšlenku, že zabít lidský plod je špatné, pak bychom na základě morálně symetrického principu museli souhlasit i s tím, že vůbec jakékoli zabránění vzniku lidského plodu je špatné, což by implikovalo nejen nepřipustnost potratu, ale také to, že každá plodná žena by činila něco opravdu špatného každý měsíc, kdy by se úmyslně vyhnula možnosti otěhotnění. Tooley uzavírá, že bylo jasně dokázáno, že kdokoli, kdo hájí princip potenciality či modifikovaný princip potenciality, musí buď obhajovat tento závěr, nebo se musí pokusit vyvrátit morálně symetrický princip.⁹⁰

4.5 Mentální život lidského plodu

Otázka mentálního života jedince není jednoduchá. Tooley se odvolává na jisté mentální stavy, touhy, zájmy či sebeuvědomění dané entity, s čímž následně pojí právo jedince na život. Je si přitom stoprocentně jistý, že lidský plod takovýchto stavů není schopen dosáhnout. Na podporu tohoto tvrzení můžeme uvést článek Christofa Kocha „When Does Consciousness Arise in Human Babies?“, který popularizuje výzkumy Huga Lagercrantze a z biologického hlediska se zabývá otázkou, zda-li má lidský plod v děloze matky nějaké vědomí. K tomu, aby měla daná entita vědomí, je nutné, aby byly dostatečně vyvinuty určité části mozku a aby fungovala síť složitě propojených nervových buněk. Takto vyvinutý mozek má dle vědeckých výzkumů lidský plod již ve třetím trimestru svého vývoje. Dalo by se tedy teoreticky uvažovat o tom, že plod určitý stupeň vědomí má. Zajímavým zjištěním ovšem je, že plod v děloze matky se nenachází v bdělém stavu, ale je téměř nestále udržován ve stavu spánku. Tento stav je navozen nejen díky prostředí dělohy, kde je velmi nízký tlak kyslíku (tento stav je dle Kocha podobný podmínkám na vrcholu Mount Everestu), ale také díky řadě neuroinhibitorů a

⁹⁰ TOOLEY, M.: *In Defense of Abortion and Infanticide*, str. 208.

spánek navozujících látek produkovaných jak placentou, tak plodem samotným.⁹¹ Pokud bychom chtěli přiblížit podobu tohoto spánku, byli bychom podle Kocha nejbliže pravdě, kdybychom si představili velmi hluboký a bezesný spánek. Sny jsou totiž vázány na stupeň kognitivního vývoje daného organismu a úzce souvisí s jeho schopností vizuální a prostorové představivosti.⁹² Koch uvádí, že podle výzkumů psychologa Davida Foulkese mají dokonce ještě předškolní děti sny velmi jednoduché a statické, v nichž se nevyskytují žádné osoby, které by se pohybovaly či nějakým způsobem chovaly. Sny těchto dětí také prozatím nejsou zabarveny emocemi.⁹³ Prostředí dělohy, ve kterém se plod nachází, můžeme přitom přirovnat k určité době izolačního tanku, kde se plodu dostává minimum podnětů. Plod navíc nemá žádné vzpomínky, ani žádné zážitky. Jeho případné sny by tak neměly být z čeho tvořeny. Dramatickou událostí v životě plodu je až fáze porodu. Mozek se náhle probudí a tělo je nuceno reagovat na radikální změnu prostředí, změnu tlaku a na konec přísunu látek, které jej do té doby udržovaly ve stavu spánku.⁹⁴ Až od této doby je tedy dle Kocha možné uvažovat o tom, že dítě má určitý stupeň vědomí. Zdaleka to ale ještě není ten stupeň vědomí, který požaduje Tooley.

Vědecké výzkumy jsou jedna věc, ale je třeba zohlednit nemalou skupinu lidí, kteří se na celý problém dívají poněkud z jiného úhlu. Tooley si je vědom toho, že na otázku vztahu myslí a těla existují různé názory: podle některých názorů mezi myslí a tělem není žádný vztah závislosti. Mysl je v celé své úplnosti přítomna v člověku již od početí a není nijak závislá na vývoji mozku. Takovýto názor mohou zastávat například lidé, kteří věří, že mysl či duše je dána od početí do těla člověka Bohem. Tooley takovýto názor důrazně odmítá. Hlavním důvodem tohoto odmítnutí je, že on sám - a podle něj také většina filozofů - neuznává, že by se dal takovýto názor nějakým způsobem dokázat.⁹⁵ Tooley je ateista a existenci Boha, či nějaký jeho zásah nehodlá brát ve svých úvahách v vůbec potaz. Navíc různá náboženství se k problému vztahu myslí a těla staví různě, a proto není podle Tooleyho důvod upřednostňovat římsko-katolickou doktrínu. Dokonce ani v rámci katolického náboženství na tento problém není jednotný názor. Existují i tací, kteří se domnívají, že duše vejde do těla až poté, co

⁹¹ KOCH, CH.: *When Does Consciousness Arise in Human Babies?*, str. 21.

⁹² Tamtéž, str. 21.

⁹³ Tamtéž, str. 21.

⁹⁴ Tamtéž, str. 21.

⁹⁵ Tamtéž, str. 21.

mozek projde dostatečným fyziologickým vývojem. Jako příklad Tooley uvádí katolického filozofa Josepha Donceela, který takovýto postoj zastává.⁹⁶

Sám Tooley se přiklání k názoru, že mezi myslí a tělesným vývojem existuje úzký vztah závislosti: mentální život jedince je spojený s vývojem jeho mozku a můžeme na něj usuzovat z behaviorálních projevů, které lze pozorovat. Obecně nám k řešení tohoto problému může být nápomocná věda, která zkoumá vztah mezi behaviorálním a neurofyziickým vývojem člověka a vývojem lidské mysli. Podle Tooleyho je na základě bližšího vědeckého prozkoumání nepravděpodobné, že by lidské plody či nově narozené děti měly nějakou představu kontinuálního já. Tooley zdůrazňuje výsledky vědeckých výzkumů, podle kterých je možno dokázat, že se mentální schopnosti u dětí rozvíjejí společně s rozvojem jejich mozku. Dalším důkazem vztahu mysli a těla je to, že mentální schopnosti lidí se mění v závislosti na poškození určitých částí jejich mozku.⁹⁷ Mezi mozkiem a myslí tedy existuje vztah a předtím, než se mozek vyvine do takové podoby, aby byl člověk natolik mentálně vyzrálý, aby byl schopen mít touhu po zachování vlastní existence, nemá na toto zachování podle Tooleya právo.

V tomto bodě se dostáváme ke klíčovému problému celého přístupu k interrupcím. I přes Tooleyho kritiku náboženství a jeho zdůrazňování vědeckého postoje k celé věci, zde stále bude existovat určité procento lidí, kteří se budou i nadále držet své víry a které Tooleyho námitky nezasáhnou. Pokud jednoduše nepřijmeme Tooleyho názor, že v lidském zárodku není přítomen žádný mentální život či duše jedince, který by se z daného zárodku mohl narodit, pak je celá Tooleyho argumentace bezpředmětná: je totiž na tomto názoru vystavěna. Naopak Tooleyho radikální přístup zdůrazňující bezmeznou přijatelnost interrupcí spolu s jeho tvrzením, že zde není možné zaujmout umírněné stanovisko, mohou vehnat jedince s odlišným přístupem spíše ještě k zatvrzelejšímu odmítání interrupcí. Tooley si ostatně uvědomuje, že jisté procento lidí bude i nadále zastávat názor, že v člověku je již od početí přítomna duše, a že tudíž není možné jeho život ukončit, ba dokonce že by měl existovat zákon, který by takovéto ukončení života sankcionoval.⁹⁸ Tooley proti takovémuto obecnému vymáhání staví námitku, že v pluralitní společnosti není přípustné, aby byl jeden názor – navíc

⁹⁶ TOOLEY, M.: *In Defense of Abortion and Infanticide*, str. 197.

⁹⁷ Můžeme uvést například známý případ Phinease Gage, kterému se po těžkém poranění mozku úplně změnila osobnost, což popisuje neurolog Antonio R. Damasio v knize *Descartesův omyl*.

⁹⁸ TOOLEY, M.: *In Defense of Abortion and Infanticide*, str. 197.

postavený na čistě náboženském dogmatu - paušalizován a vymáhán zákonem.⁹⁹ V takto formulované námitce se ovšem vyskytuje velká překážka, kterou Tooley nebere v potaz. Pokud na základě našeho přesvědčení považujeme lidský plod za osobu, jejíž zabití by bylo rovno zabití dospělého jedince, pak nepřípustnost tohoto zabití nelze brát jen jako jeden z názorů, které v pluralitní společnosti mohou koexistovat. Bylo by to prakticky stejné, jako bychom řekli, že otázka přípustnosti vraždy člověka je otázkou našeho osobního či náboženského přesvědčení. Nelze s čistým svědomím říci „interrupci rozhodně považuji za vraždu, ale toleruji, že někdo ji za vraždu nepovažuje a interrupce jednoduše provádí.“ K tomuto fenoménu se ostatně ještě dostaneme v závěru diplomové práce.

4.6 Práva zvířat

Jak bylo rozebráno výše, Tooley nehodlá přistupovat ke členům rodu *Homo sapiens* jinak, než k jakýmkoli jiným živočišným druhům. Fakt, že lidský plod by se bez vnějšího zásahu vyvinul do podoby, kdy by měl dostatečnou mentální kapacitu, která by mu zajistila právo na život, není podle Tooleyho absolutně relevantní. Dokud se u něj tato mentální kapacita nevyvinula, nebrání naprosto nic tomu, abychom tento vývoj jednoduše přerušili. Kdy přesně dítě získává právo na život není dle Tooleyho příliš palčivou otázkou. Většina vývojových vad, které dítě může mít, se projeví brzy po narození, a proto Tooley stanoví čistě z praktického hlediska první týden po narození dítěte jako hranici přípustnosti jeho zabití.¹⁰⁰ Závažnou otázkou je dle Tooleyho problém, zda-li je schopen dosáhnout oné dostatečné mentální kapacity pouze člověk, nebo se tato Tooleyho podmínka může zpozorovat i u jiných živočišných druhů. V tom případě by ovšem právo na život bylo nutné vztáhnout i na takovéto živočichy. Ostatně Tooley je osobně přesvědčen, že dospělí jedinci některých živočišných druhů právo na život skutečně mají, jelikož jsou schopni představovat si vlastní budoucnost a mít názor na to, jak by měla tato budoucnost vypadat. Mají tedy zájem na zachování vlastní existence, což je dostatečná podmínka pro to, aby měli také právo na život.¹⁰¹ Podle Tooleyho by to mohlo znamenat, že naše každodenní zacházení s takovýmito živočichy

⁹⁹ TOOLEY, M.: *In Defense of Abortion and Infanticide*, str. 197.

¹⁰⁰ Tamtéž, str. 210.

¹⁰¹ Tamtéž, str. 210.

se může ukázat jako morálně neobhajitelné, jelikož zde prakticky dochází k vraždění nevinných osob. Myšlenka, že by se lidská práva měla rozšířit také na jiné živočišné druhy, není nová. Stačí připomenout zákon z roku 1999, který na Novém Zélandu zakazuje zabití lidoopů a přiznává jim tak právo na život. Ve věci práv zvířat se angažuje také současný filozof Peter Singer, který společně s italskou filozofkou Paolou Cavaleriovou napsal stěžejní práci *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*.¹⁰² Na myšlenkách této knihy byl v roce 1994 založen mezinárodní projekt Grate Ape, jenž se snaží prosadit práva lidoopů na život, svobodu a ochranu před mučením. Konkrétně se jedná o uznání práv šimpanzů, goril orangutanů a bonobonů. Projekt Grate Ape se přitom opírá o výzkumy současných vědců, které potvrzují, že lidoopi jsou inteligentní a jsou schopni zažívat velmi silné emoce podobné lidským. Například mezi DNA šimpanze a člověka je rozdíl pouhých 0,6%, což naznačuje významnou blízkost těchto dvou bytostí. Stejně jako lidé také lidoopi vytváří sociální skupiny, komunikují spolu a vznikají mezi nimi emocionální vazby, které mohou vydržet po celý život.¹⁰³ Z tohoto důvodu se zdá, že není důvod, abychom těmto živočichům základní práva odpírali.

4.7 Kritika Tooleyho

Tooley k diskusi o interrupcích přistupuje ze zcela odlišného hlediska, než Thomsonová. Zatímco Thomsonová se pokouší vstoupit do tábora odpůrců potratů a dívat se na celý problém jejich optikou, Tooley odpor vůči interrupcím naprosto odmítá a vychází z faktu, že dle jeho názoru život lidského plodu není třeba nijak ochraňovat. Díky této tezi vyvstávají zajímavé otázky, které vyžadují hlubší zamyšlení nad tím, proč by vlastně jakákoli entita měla mít právo na život, jaké vlastnosti jí toto právo zaručují a zda je nutné přiznávat toto právo pouze příslušníkům rodu *Homo sapiens*. Proč některým lidem nepřijde zvláštní zuřivě bránit právo na život lidského embrya, které de facto není schopno žádné mentální aktivity a necítí bolest ani radost, a na druhé straně je nechá chladnými zabíjení bytostí, které sice nejsou lidmi, ale které cítí, vnímají a kterým ztráta blízkého člena společenství působí bolest podobnou lidské?

¹⁰² CAVALIERIOVÁ, P., SINGER, P.: *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*. New York, 1994.

¹⁰³ <http://www.greatapeproject.org> [5.6.2013]

Tooley k celému problému přistupuje rázně a bez rozpaků. Poukazuje na velký problém liberálních obhájců interrupcí, kteří nejsou schopni shodnout se na tom, kde leží hranice, kdy je potrat ještě přípustný a kdy už nikoli. Potažmo se tedy jedná o otázku, kdy je lidský život hoděn ochrany. Tuto otázku někteří liberálové ponechávají otevřenou, někteří se pokoušejí jistou mez stanovit, což ale není bez obtíží a tyto pokusy nebývají přijaty ostatními kladně. Díky tomu prozatím nebylo dosaženo konsenzu. Většinou tato mez leží někde mezi početím a porodem. Tooleyho článek by se dal interpretovat jako jeden z takovýchto pokusů, který ovšem stanoví zmíněnou limitu do značně pozdní fáze vývoje dítěte. Hranici, kdy se z entity stane osoba, která má právo na život, Tooley posouvá až do doby jednoho týdne po narození a připouští tedy možnost infanticidy. Jak bylo zmíněno výše, infanticidu obhajuje hlavně z toho důvodu, aby bylo možné ukončit život jedinců, u kterých se projeví nějaká deformace. O zdravých jedincích se v této souvislosti nezmiňuje a nijak je ze své argumentace nevyčleňuje. Kritériem je pouze to, aby entita, která má právo na život, měla dostatečnou mentální kapacitu, aby byla schopna mít zájem na zachování vlastní kontinuální existence. Podle Tooleyho si můžeme být jisti, že takovéto kritérium novorozenci do jednoho týdne po narození nesplňují, a proto je lze z morálního hlediska beztrestně zabít. Má kritika bude nejprve směřovat na tento důsledek Tooleyho úvahy. Tooley zde obhajuje něco, co se zdá být naprosto nemyslitelné pro člověka, který pochází z euro-amerického kulturního okruhu. Jedná-li se o mentálně či fyzicky postižené dítě, pak by se možnost infanticidy ještě dala - řekněme - pochopit. Pokud ale například žena porodí naprosto zdravé dítě a po čtyřech dnech se rozhodne, že dítě jednoduše nechce, může jej podle Tooleyho kritéria beztrestně zabít. Tooley si necení života dítěte, které nesplňuje jeho požadavek, o nic víc, než si cení života kotěte. Tyto dvě entity v jeho očích totiž stojí na naprosto stejné úrovni, pokud se jedná o jejich právo na život. Stejně jednoduše jako je možné utopit kotě, je možné zbavit se dítěte do jednoho týdne po narození. Z hlediska Tooleyho logické argumentace je to přípustný závěr, z hlediska člověka, který mluví o jiném člověku, je to přinejmenším emocionálně chladné. Tooley sám dává najevo, že emoce v jeho myšlenkovém postupu nehrají roli, že pátrá pouze po racionálních a morálně relevantních argumentech.¹⁰⁴ V reálném životě se ovšem lidé neřídí čistě na základě rozumu a zdlouhavých logických odůvodnění. Proto, dle mého názoru, v praxi od emocí úplně odhlédnout nelze. Tooley také ve svých

¹⁰⁴ TOOLEY, M.: *In Defense of Abortion and Infanticide*, str. 187-188.

úvahách nebere jako relevantní příslušnost k biologickému rodu, která je ale podstatným rysem, jenž ovlivňuje naše chování. Člověk má přirozeně tendenci přistupovat k ostatním členům rodu *Homo sapiens* jinak, než k ostatním entitám. Zdá se nepravděpodobné, že by tato náklonnosti mohla být naprosto potlačena pouhým logicky podloženým konstatováním, že z morálního hlediska novorozené dítě - stejně jako novorozené kotě - nemusí být chráněno právem na život.

Na druhou stranu je třeba zmínit, že existují i společnosti, kde je infanticida běžnou záležitostí. Připomeňme například starověkou Spartu, kde se slabí novorozenci nechávali zemřít na základě posouzení rady starších.¹⁰⁵ Cílem bylo vytvoření silné, neohrožené a vojensky schopné pospolitosti, ve které slabí a nemocní neměli místo. Infanticida se vyskytuje také u některých chudých kočovných kmenů, kde se jedná o nutné řešení ve svízelné situaci.¹⁰⁶ Ani jeden z těchto modelů ale zdaleka není vhodný a uplatnitelný pro současnou společnost našeho kulturního okruhu, kde jsou tendence opačné: pokud lze novorozenci zachránit život, pak lékaři využijí všechny dostupné prostředky, aby se tak stalo. Současná věda přitom pokročila natolik, že se uměle udržují při životě i jedinci, kteří by bez lékařského zákroku neměli šanci na přežití.

Otázkou je, co tedy vyplývá z Tooleyho článku. Co můžeme vyvodit z tvrzení, že novorozenec není chráněn právem na život? Znamená to snad, že by například mohlo být státem z utilitárních důvodů nařízeno, aby byl život všech postižených dětí ukončován i proti vůli některých protestujících rodičů? A jak by se přistupovalo k činu, kdy matka zabije své zdravé novorozeně? Bylo by to beztrestné? Podle Tooleyho by nebyl důvod takovouto ženu trestat, jelikož by neudělala nic morálně špatného. A co kdyby toto novorozeně zabil někdo jiný proti vůli matky? Dle Tooleyho logiky by tento čin opět nespadal do kategorie vraždy, jelikož nebylo porušeno ničí právo na život. Mohla by tak v praxi vzniknout absurdní situace, kdy by zabití zdravého novorozence proti vůli matky spadalo například do kategorie *poškození cizí věci* a bylo by sankcionováno stejně jako například zabití štěněte? Tooley jednoduše konstatuje, že infanticida je přípustná, ale důsledky tohoto tvrzení se dále nezabývá. Přitom při domýšlení důsledků se zdá, že negativa takového tvrzení převažují nad možnými pozitivy, pokud vůbec nějaká pozitiva existují. Tooleyho odůvodnění, že by se infanticidou dala vyřešit situace rodičů postižených dětí, není příliš přesvědčivé. S ohledem na dnešní možnosti lékařské vědy diagnostikovat postižení plodu v raném

¹⁰⁵ NOVÁKOVÁ, Julie, PEČÍRKA, Jan: *Antika v dokumentech I.*, str. 115.

¹⁰⁶ WARRENOVÁ, M.,A.: *The Moral Significance of Birth*, str.54.

stádiu vývoje, je většina deformací zjistitelná již před porodem a je tedy možné tento problém řešit interrupcí, nikoli infanticidou již narozených dětí. Naopak přijmout infanticidu jako normální a racionální řešení by mohlo vést k tomu, že rodiče postižených dětí by mohli být společností nuceni nechat své dítě usmrtit.

Společnost jako důležitý faktor našeho rozhodování ohledně přípustnosti infanticidy zdůrazňuje například americká filozofka Mary Anne Warrenová. Podle ní – stejně jako podle Tooleyho - novorozenec není osobou. Warrenová však tvrdí, že infanticida přesto přípustná není, jelikož žijeme ve společnosti, která si novorozených dětí cení a která chce zachovávat jejich životy. Ukazatelem tohoto faktu je, že většina lidí má tendenci ochraňovat novorozence a poskytnou jim péči například v podobě podpory sirotčinců a dalších zařízení, které o ně pečují. Navíc i když biologičtí rodiče novorozence nechťejí, existuje velké množství párů, které toto dítě chtějí a rády by jej adoptovaly, což je další velký argument proti infanticidě. Pokud bychom žili v takové společnosti, která by naopak životu novorozenců nepřikládá váhu, pak by dle Warrenové infanticida možná byla.¹⁰⁷

Dalším problémem Tooleyho přístupu je to, že vháni čtenáře do jedné z extrémních variant přístupu k interrupcím. Hned na začátku Tooley vyjadřuje názor, že k tomuto tématu neexistuje možnost zaujmout umírněné stanovisko. Čtenář, který není plně rozhodnutý, či který je umírněným liberálem, a nesouhlasí s nekompromisními závěry, ke kterým Tooley dochází, je tak paradoxně tlačěn k zamítavému postoji k interrupcím.

Problematická je Tooleyho podmínka, podle které mají právo na život pouze entity, které jsou schopny mít zájem na zachování své existence. Stanovení podmínky je teoreticky jasné, ale v praxi s sebou přináší jisté problémy. To, jestli daná entita má či nemá dostatečnou mentální kapacitu na to, aby zájem na zachování své existence měla, se dá těžko zjistit. Podle Tooleyho navíc není nutné prozkoumat z tohoto hlediska pouze příslušníky lidského rodu, ale je také třeba zkoumat zvířata, jelikož je možné, že některé druhy zvířat jeho podmínku splňují. Sám Tooley určení přesné hranice nechává na vědeckém výzkumu, který je ale vždy odkázán na vnější projevy zkoumaného organismu a jejich hodnocení druhou osobou. Teoreticky by tak mohl být vynalezen robot, který by podle vědeckých kritérií a pozorování Tooleyho podmínku splňoval. Byl by tedy nadán právem na život? Jak bylo řečeno výše, Tooley rozlišuje mezi entitami,

¹⁰⁷ WARRENOVÁ, M.,A.: *The Moral Significance of Birth*, str. 55-58.

kteře jsou schopny mít práva a věcmi, o kterých je nesmyslné říkat, že by nějaké právo měly. Jako příklad první kategorie uvádí dítě, která má právo na vzdělání, jako příklad druhé kategorie uvádí noviny, které nemají právo nebýt roztrhány. Měl by robot v tomto případě blíže spíše k člověku nebo k novinám? I když se na první pohled zdá, jakoby robot myslel, dala by se zde uplatnit známá Searlova námitka čínského pokoje.¹⁰⁸ Tento myšlenkový experiment spočívá v tom, že jedna osoba je zavřena v pokoji a podává ven odpovědi na otázky, které jí posílá do pokoje druhá osoba. Konverzace se odehrává v čínském jazyce. Vtip je v tom, že osoba uvnitř zmíněného pokoje čínsky neumí, zatímco osoba vně pokoje čínštinou hovoří. Uvnitř pokoje se přitom nachází veškeré technické vybavení, které umožňuje, že člověk dokáže sestavit odpovědi na pokládané otázky, aniž by rozuměl významu vět. Odpovědi skládá čistě mechanicky. Osoba, která pokládá otázky, by pak měla na základě odpovědí veškeré důvody k tomu si myslet, že osoba uvnitř čínsky rozumí. Avšak skutečnost by byla jiná. To, že člověk dokáže formálně manipulovat se znaky jazyka neznamena, že má také pocit rozumění jazyku, který je nutnou součástí mentálního stavu rozumění jazyku.¹⁰⁹ Analogicky by tak robot, který navenek vykazuje známky myšlení, neměl žádný vnitřní pocit sebereflexe. To, že se robot navenek *tváří*, jakoby byl schopen myslet a mít zájem na zachování své existence, tedy ještě neznamena, že to tak skutečně doopravdy je a že by měl mít stejná práva, jako živí lidé. To, jestli nějaký vnitřní pocit myšlení daná entita opravdu zažívá či nikoli, se ovšem nedá s jistotou empiricky ověřit.

¹⁰⁸ PICHA, M.: *Kdyby chyby*, str. 33-34.

¹⁰⁹ Tamtéž, str. 33-34.

5 Shrnutí: okamžik narození jako zásadní zlom

V předchozím textu byly rozebrány a kriticky zhodnoceny různé postoje k otázce, zda je přijatelné plod nebo novorozené dítě označit za osobu či nikoliv. Pokud jsme přesvědčeni o tom, že plod má nezcizitelné právo na život již od svého početí, jak si myslí radikální odpůrci interrupcí, zdá se, že tento postoj lze podepřít pouze odkazem na fakt, že lidský plod je biologicky zařaditelný do rodu *Homo sapiens*, přičemž všichni jeho příslušníci – a to v jakémkoli stádiu svého vývoje – toto právo jednoduše mají. Tento názor je, dá se říct, neudržitelný bez odkazu na nějakou vyšší moc a na náboženská dogmata, která by toto tvrzení podepřela, což ale nebylo předmětem mé práce.

V případě Thomsonové, která se formálně snaží zacházet s plodem jako s osobou již od jeho početí, se ukázalo mnoho problémů, jež tato pozice vyvolává, pokud současně uznáváme přípustnost interrupce v některých případech. Thomsonová přitom odmítá interrupci v pozdní fázi těhotenství, avšak interrupci v raném stádiu nepovažuje za problém. Pokud však bere plod jako osobu od jeho početí, na jeho statusu se v pozdní fázi těhotenství logicky nic nemění a měla by proto přistupovat k oběma stádiím rovnocenně: buď interrupci v obou případech zamítnout nebo ji v obou případech obhajovat. Jinak její postoj naznačuje, že embryo je osobou jaksi méně nežli například sedmiměsíční plod. Dle Thomsonové tedy existuje v průběhu těhotenství nějaká mez, za kterou již nelze zajít a potrat provést.

Jako příklad autora, který se snaží najít zlomový bod v přístupu k lidskému plodu v období mezi jeho početím a porodem, byl uveden L.W. Sumner. Ten za stěžejní okamžik považuje schopnost vnímání. Předtím, než je plod schopen vnímat, je morálně přípustné jeho vývoj ukončit. Jako hranici stanoví období druhého trimetru trvání těhotenství. V prvním trimestru je tedy potrat povolen, ve třetím již nikoli. Základní problém tohoto postoje ukazuje Tooley. Není žádný důvod se domnívat, že vnímání na takové úrovni, jakého je schopen lidský plod, je natolik důležitým mezníkem, že by dávalo tomuto plodu právo na život. Jak bylo řečeno, vnímat je schopno obrovské množství živých organismů a zabít je i přesto není dle většiny názorů morálně nepřípustné. Pokud navíc zahrneme v úvahu poznatky Kocha o tom, že plod v děloze je ustavičně udržován ve stavu spánku díky prostředí dělohy a díky různým chemickým

látkám, které produkuje jak tělo dítěte, tak placenta, je otázkou, do jaké míry je plod vůbec vnímání schopen.

Jako poslední přístup k lidskému plodu byl rozebrán postoj Michaela Tooleyho. Tento autor plod za osobu nepovažuje a připouští také možnost infanticidy, což bylo předmětem mé kritiky. Přesto je dle mého názoru Tooleyho přístup nejvíce nosný, konzistentní a obhajitelný. Tooleyho podmínky, za kterých má entita právo na život, toto právo skutečně zdůvodňují, nikoli pouze připisují. Na jejich základě se dá bez problému obhájit morální přípustnost interrupce v kterémkoli stádiu těhotenství. Jako mezník bych ovšem stanovila porod dítěte. Infanticidu již považuji za nepřipustnou. Porod dítěte je zlomovým okamžikem z toho důvodu, že se dítě dostává vně tělo matky. Nejsvízelnějším momentem v debatě o interrupcích je dle mého názoru totiž fakt, že matka a dítě jsou nuceni až do porodu sdílet matčino tělo. Jsou tu dvě bytosti, z nichž jedna je naprosto závislá na těle druhé. V tomto bodě bych souhlasila s názorem Thomsonové, že tělo matky náleží pouze jí a jen ona může rozhodovat, co se s ním a v něm děje a to i v pozdní fázi těhotenství. Tento názor bych propojila s Tooleyho argumentací ve prospěch toho, že plod není osobou. Nelze totiž zároveň zacházet s matkou i s dítětem jako s rovnocennými osobami, aniž bychom se uchýlovali k různým výjimkám a oslabením statusu matky či plodu. Matka má tedy plné právo rozhodovat o tom, co se s plodem děje, až do období, kdy plod opustí její tělo. Porod je ovšem zlomovým okamžikem, kdy dítě přestává být závislé na vůli a těle matky a stává se členem společnosti. Z hlediska společnosti ovšem není infanticida žádoucí. Proč tomu tak je, bylo rozebráno v kapitole Kritika Tooleyho. Společnost by mohla mít prospěch maximálně z infanticidy mentálně či fyzicky deformovaných jedinců, což by ale mohlo vést ke hromadným nařízením, kdy by se tak dělo navzdory nesouhlasu některých rodičů. To, jestli je dítě zdravé či nemocné ovšem Tooley nerozlišuje, což je zásadní problém.

Své stanovisko bych ráda podložila již zmíněnými názory Mary Anne Warrenové, která stejně jako Tooley plod ani novorozence za osobu nepovažuje, ale infanticidu přesto nepřipouští, alespoň pokud by měla být zpřístupněna v našem kulturním okruhu.¹¹⁰ Za mezní hranici pro ukončení života považuje Warrenová právě narození, v krajních případech, okamžik těsně po něm.¹¹¹ Warrenová do své úvahy zahrnuje důležitou skutečnost, kterou Tooley opomíjí, a to, že člověk nežije v izolaci,

¹¹⁰ WARRENOVÁ, M.,A.: *The Moral Significance of Birth*, str. 55-58.

¹¹¹ Tamtéž, str. 62-63.

ale je součástí společenství a jeho chování je tímto společenstvím ovlivňováno. Tooley jednoduše konstatuje, že infanticida je z logického hlediska morálně přípustná, jelikož novorozenec nemá dostatečnou kapacitu na to, aby měl zájem na zachování vlastní existence. Dále se ale nezamýšlí nad tím, co jeho strohé konstatování znamená pro běžný společenský život. Nebere v potaz to, že kolem narozeného dítěte existují další lidé, kteří mají na zachování jeho života zájem. Tento fakt ovšem zdůrazňuje Warrenová. Podle ní je člověk přirozeně biologicky naprogramován k tomu, aby projevoval k novorozeným dětem náklonnost a aby trval na tom, že by jim měla být poskytnuta náležitá péče.¹¹²

Nejčastější námitkou proti tvrzení, že porod je oním zlomovým momentem, bývá argument, že pokud srovnáme plod těsně před porodem a novorozence, pak žádná významná změna, která by mu dávala právo na život, v jeho vývoji nenastává. Tento argument ale bere v potaz pouze fyziologické změny ve vývoji dítěte a hledá v nich nějaké zásadní a nově nabyté znaky, které nenachází. Co je ovšem třeba za významnou změnu označit je to, že novorozenec se po porodu stává součástí sociálních vazeb a počítá se s ním jako se členem rodiny. I přesto že novorozené dítě není schopno myslet, uvědomovat si samo sebe, či mít vědomý zájem na zachování vlastní existence, je třeba s ním zacházet tak, jakoby toho všeho schopno bylo.¹¹³ Warrenová připouští i možnost infanticidy, ovšem jedině v krajních případech. Uvádí například fakt, kdy je v chudých kočovných společnostech zvykem, že pokud matka porodí druhé dítě příliš brzy po prvním, druhé dítě nechá zemřít. Tato praxe je zavedena z čistě racionálních důvodů, jelikož matka v tomto případě nemá k dispozici antikoncepci ani možnost bezpečné interrupce. Je tedy nucena dítě donosit, ale není reálně schopna nést s sebou a kojit dvě malé děti zároveň.¹¹⁴ Warrenová uvádí, že v moderní západní společnosti, kde má naopak matka možnost volby z různých variant, které umožňují se infanticidě vyhnout, a kde navíc existuje poptávka po opuštěných dětech ze strany bezdětných párů, není žádoucí, aby bylo takovéto nakládání s novorozenci povoleno.¹¹⁵

Dítě před narozením má ovšem dle Warrenové zcela jiný status. Je sice pravda, že by jeho život měl být chráněn, ale pouze v případě, že je to přáním matky. Těhotenství je zcela zvláštní stav, kdy se v jednom těle ocitají dvě bytosti. Warrenová je toho názoru, že není možné, aby obě tyto bytosti mohly být označeny za osoby

¹¹² WARRENOVÁ, M.,A.: *The Moral Significance of Birth*, str. 56.

¹¹³ Tamtéž, str. 56.

¹¹⁴ Tamtéž, str. 54.

¹¹⁵ Tamtéž, str. 57-58.

s rovnocennými právy. Pokud jsme připraveni chránit práva plodu, pak tím zaniká právo matky na vlastní názor, na život a na svobodné nakládání s vlastním tělem.¹¹⁶ Chování těhotné ženy se pak stává předmětem veřejné diskuse. Její tělo není bráno jako její soukromá věc, ale může jí být nařízeno, co se s tímto tělem stane. Warrenová odkazuje na případ, kdy bylo soudem nařízeno provedení císařského řezu, aby se lékaři pokusili o záchranu života nedostatečně vyvinutého dítěte, navzdory tomu, že matka trpěla rakovinou, byla fyzicky slabá a operace takového rozsahu naprosto nebyla v jejím zájmu. Matka i dítě nakonec krátce po této operaci zemřeli. Tělo matky se dle Warrenové v tomto případě stalo jen jakýmsi kontejnerem, který bylo možné na základě soudního rozhodnutí otevřít a dítě z něj vyjmout, i když s tímto zákrokem nesouhlasila ona sama, její rodina, ani ošetřující lékař.¹¹⁷ S rostoucími možnostmi lékařské vědy přitom dle Warrenové hrozí, že by se do těla těhotných žen proti jejich vůli mohlo zasahovat čím dál více. Pokud by byl plod osobou, ženy by mohly být nuceny, aby podstupovaly složité a rizikové operace, které by byly provedeny ve prospěch plodu a to v čím dál ranějších fázích těhotenství.¹¹⁸

Pokud s plodem zacházíme jako s plnoprávnou osobou, pak s matkou dle Warrenové nutně musíme zacházet tak, jakoby osobou nebyla: „there is room for only one person with full and equal rights inside a single human skin“.¹¹⁹ Proč máme dát přednost matce, je přitom nasnadě. Matka - nikoli plod - je ta, která je bez jakýchkoli pochyb schopna myslet, být si vědoma sebe sama a mít zájem na pokračování svého života.¹²⁰

¹¹⁶ WARRENOVÁ, M.,A.: *The Moral Significance of Birth*, str. 59, 62, 63.

¹¹⁷ Tamtéž, str. 59.

¹¹⁸ Tamtéž, str. 59.

¹¹⁹ Tamtéž, str. 63.

¹²⁰ Tamtéž, str. 62.

6 Závěr

Jak je vůbec možné, že se ve společnosti mohou vyskytovat naprosto protichůdné názory na tak zásadní problematiku jako jsou interrupce? Nejedná se přece o nějakou marginální záležitost, která by se dala odsunout na vedlejší kolej. Interrupce se provádějí ve velkém měřítku po celém světě dnes a denně. Nedá se nad nimi zavírat oči, ale je nutné k nim zaujmout stanovisko, a to nejen ve formě osobního názoru, ale také stanovisko oficiální, které bude uzákoněno a které bude zavazovat k určitému jednání celý zbytek společnosti žijící v daném státě. Otázkou je, zda-li je vůbec možné, dobrat se nějakého konsenzu. Debaty o otázkách týkajících se morálky se většinou ocitají v bezvýchodné situaci, kdy ani jedna ze účastněných stran nehodlá ustoupit ze svého původního názoru. Je třeba se tedy zamyslet nad následujícími problémy: dá se racionálními argumenty docílit toho, že bychom přesvědčili ostatní, že náš pohled na věc je v podstatě jediný správný? A pokud ne, jaký význam pak mají obdobné eseje, jaké píše Judith Jarvis Thomsonová či Michael Tooley? Čtenář, který k jejich textům přistupuje, nepochybně již nějaké stanovisko k dané problematice zaujímá. Zdá se naprosto nepravděpodobné, že radikální odpůrce interrupcí si po přečtení Tooleyho článku řekne „ano, tyto argumenty zní rozumně“ a stane se z něj náhle stoupenec Tooleyho postoje. Naopak se jeví jako pravděpodobnější varianta, že takovýto odpůrce interrupcí by si Tooleyho článek buď vůbec nepřečetl, nebo by jej četl s nemalou dávkou odporu. Na tyto otázky se na závěr pokusím hledat odpověď v oblasti morální psychologie. Tématika interrupcí spadá do oblasti závažných morálních problémů, které vyvolávají bouřlivé emocionální reakce. Naši úvahu o morální přípustnosti interrupcí tedy můžeme završit odkazem na výsledky současných výzkumů týkající se mechanismů, díky kterým dochází ke vzniku morálních soudů. Budu zde vycházet z tezí, které uvádí Jonathan Haidt ve svém článku „The Emotional Dog and its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment.“¹²¹ Haidt nabízí možnou odpověď na to, proč v případech jako je morální přípustnost interrupcí pokusy o racionální přesvědčování ostatních lidí o určitém názoru nebývají účinné. Haidt popírá, že by naše morální přesvědčení bylo výsledkem racionální úvahy a je naopak zastáncem intuicionismu. To znamená, že pokud jsme postaveni před určitý morální problém, bleskově a intuitivně k němu zaujmeme odmítavý či vstřícný postoj. Až poté se tento

¹²¹ HAIDT, J.: *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, str. 814-834.

postoj snažíme racionálně zdůvodnit, pokud je toto zdůvodnění po nás vyžadováno. Haidt jako příklad uvádí následující příběh, který vyvolává silný odpor, jelikož zde došlo k překročení jistého společenské tabu:

„Julie a Marek jsou bratr a sestra. Po skončení semestru spolu jedou na letní prázdniny do Francie. Jedné noci zůstanou osamoceni v chatce nedaleko pláže. Rozhodnou se, že by bylo zajímavé a zábavné, kdyby se spolu zkusili pomilovat. Přinejmenším by to pro oba byl nový zážitek. Julie bere prášky proti početí, avšak Marek pro jistotu použije kondom. Oba si milování užijí, ale rozhodnou se, že už to znovu neudělají. Uchovají si tu noc jako zvláštní tajemství, které je ještě víc sblíží. Co si o tom myslíte? Bylo v pořádku, že se milovali?“¹²²

Většina lidí na tento příběh reaguje tak, že okamžitě zaujme k chování Julie a Marka odmítavé stanovisko: Julie a Marek se zachovali špatně, jejich chování bylo jednoznačně morálně nepřijatelné. Haidt ovšem zdůrazňuje, že pokud se na celý problém podíváme blíže, zjistíme, že k takovému morálnímu soudu nejsme schopni doložit žádné racionální zdůvodnění. Nelze například argumentovat tím, že by z jejich příbuzenského spojení mohlo vzejít dítě s určitým postižením. V příběhu je totiž jasně řečeno, že použili dva druhy antikoncepce. Ani k žádné emocionální újmě zde očividně nedošlo. Je s podivem, že si v tomto případě většina lidí nakonec vystačí s pouhým konstatováním, že „neví proč, ale prostě zde došlo k něčemu špatnému.“¹²³ Haidt nabízí vysvětlení: jedná se o rychlé a intuitivní vzplanutí odporu proti myšlence na incest. Jde o intuitivní morální soud, který říká, že opravdu došlo k čemu odsouzeníhodnému.¹²⁴ Ani pokud následně racionální zdůvodnění svého přesvědčení nenajdeme, tento intuitivní dojem neztrácíme a svého přesvědčení se ani poté nehodláme vzdát. Intuice se v našem vědomí objeví automaticky, přičemž vědomí je přístupný pouze výsledek, nikoli proces, kterým ke vzniku intuice došlo. Intuice se tak podobají například estetickým soudům.¹²⁵

Zajímavé je, jak podle Haidta postupujeme při následném hledání racionálního zdůvodnění našeho intuitivního soudu. Haidt používá přirovnání, podle kterého naše

¹²² Překlad Jan Horský.

¹²³ HAIDT, J.: *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, str. 814.

¹²⁴ Tamtéž, str. 814.

¹²⁵ Tamtéž, str. 818.

mysl postupuje spíše jako právník snažící se obhájit svou verzi případu, než jako soudce hledající čistou pravdu.¹²⁶ Pokud jsme dotazováni, proč jsme se chovali určitým způsobem, například proč jsme si užili včerejší večírek, začneme nejprve pátrat v tzv. apriorních kauzálních teoriích, což je jakási zásoba či fond možných vysvětlení chování, který nám poskytuje kultura. Zde „nalezneme“ možná vysvětlení, proč si lidé obecně večírky užívají, a jedno z těchto vysvětlení následně aplikujeme na náš případ. Poté hledáme v paměti takové důkazy, které potvrzují, že to tak skutečně bylo. Cíl je tedy od začátku jasný: člověk intuitivně ví, že si večírek užil a následně pro toto tvrzení hledá podpůrná vysvětlení.¹²⁷

Pokud se jedná o téma, které se týká ožehavého morálního problému, ke kterým interrupce bezpochyby patří, je navíc důležité zohlednit světonázor daného jedince. Každý člověk má totiž určitý koherentní náhled na svět, který je implikován jeho morálními soudy.¹²⁸ Vždy přitom tíhneme k tomu, aby byl tento náš ucelený systém zachován. Jak upozorňuje Haidt: cílem myšlení není dosáhnout co nejpřesnějšího závěru, ale nalézt první závěr, který drží pohromadě a souzní s významnými předchozími přesvědčeními.¹²⁹ Velkou roli tedy hraje bezrozpornost. Vybíráme si taková zdůvodnění našich morálních soudů, která souzní s našim celkovým světonázorem. Vedle bezrozpornosti je důležitým faktorem ovlivňujícím usuzování také snaha o bezproblémové interakce s ostatními. Naše usuzování je ovlivněno tím, jaké názory zastává naše okolí. Často stačí, pokud někdo, koho považujeme za přítele, vyřkne morální soud, který jednoduše přijmeme za svůj pouze na základě faktu, že zdrojem byla nám blízká a sympatická osoba.¹³⁰

Pokud tyto poznatky aplikujeme na případ, kdy se před Tooleyho článkem ocitne člověk hluboce nábožensky založený, se zcela odlišným světonázorem, pohybující se povětšinou mezi lidmi naladěnými na stejnou notu jako on sám, naprosto nelze čekat, že pod tíhou Tooleyho racionálních důkazů povolí a najednou zahodí celý svůj dosavadní koherentní náhled na svět. Jak Haidt vysvětluje, racionální argumenty totiž útočí na nesprávném místě, a proto se mívají svým účinkem. Podle Haidta nevědomky podléháme dvěma iluzím. Jednu nazývá „vrtět psem“ a druhou „vrtět

¹²⁶ HAIDT, J.: *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, str. 820.

¹²⁷ Tamtéž, str. 822.

¹²⁸ Tamtéž, str. 821.

¹²⁹ Tamtéž, str. 821.

¹³⁰ Tamtéž, str. 821.

ocasem jiného psa.“¹³¹ Pes v této metafoře představuje náš morální soud, zatímco ocas je naše morální usuzování. Iluze vrtět psem pak znamená, že jsme přesvědčeni, že naše morální soudy jsou založeny na našem morálním usuzování. Tedy - řečeno obrazně - jakoby ocas ovládal psa. Jak dokládá Haidt, skutečnost je přitom právě opačná.¹³² Prvotní je bleskový intuitivní soud a až poté přichází následná racionalizace. Pokud diskutujeme s ostatními lidmi o morálních problémech, přichází na řadu druhá iluze - „*vrtět ocasem jiného psa.*“ Jde o to, že na základě první iluze předpokládáme, že se dá morální soud jiných lidí změnit racionálními argumenty, které rozbijí argumenty protivníka. Dle Haidta se ovšem jedná o omyl: je to stejné, jako bychom předpokládali, že pokud budeme rukou vrtět ocasem psa, bude díky tomu šťastný.¹³³

Dá se tedy vůbec nějak ovlivnit odlišný morální soud našeho protivníka? Pokud rozumová argumentace selhává a míjí se účinkem, jak jinak tedy zapůsobit? Haidtovým modelem sociálního intuicionismu se dá nastínit možnost posunu v bezvýhodných debatách o problémech týkajících se morálky, kdy ani jedna ze stran nehodlá ustoupit. Důvodem naprostého neporozumění je to, že obě strany si myslí, že stojí na promyšlených faktech (iluze vrtět psem) a očekávají, že jejich racionální argumenty druhá strana přijme (vrtět ocasem jiného psa). Ta je ovšem k takovýmto argumentům přirozeně hluchá. Východisko z této patové situace vidí Haidt v tzv. odůvodněném přesvědčování. Není třeba útočit na soupeřovu racionalitu, jelikož ten se drží svého intuicí utvořeného soudu, který má racionálně podpořený systémem svých důkazů. Úspěch by mohl nastat, pokud se nám živým líčením určitého problému podaří vyvolat v protivníkovi nové emocionálně zabarvené intuice. Donutíme jej tak na chvíli vybočit z jeho zajetých kolejí a způsobíme, že se na celý problém podívá z odlišného úhlu pohledu. Pokud by se nám toto podařilo, pak by byla alespoň nějaká šance, že v protivníkovi vyvoláme boj dvou protichůdných intuic, ve kterém by intuice podobná té naší měla alespoň nějakou šanci na úspěch.¹³⁴

Pokud srovnáme způsob argumentace Tooleyho a Thomsonové a podíváme se na ně ve světle Haidtových poznatků o tom, jak funguje vytváření morálních soudů, zdá se, že Thomsonová k celé problematice přistupuje poněkud sofistikovaněji. Tooley útočí čistě pomocí racionálních argumentů a používá velmi sebejistý způsob vyjadřování. Problematika se mu z racionálního hlediska nezdá nijak složitá a je si jistý, že kdo

¹³¹ HAIDT, J.: *The Emotional Dog and Its Rational Tail*, str. 823.

¹³² Tamtéž, str. 823.

¹³³ Tamtéž, str. 823.

¹³⁴ Tamtéž, str. 828-829.

pochopí jeho logická zdůvodnění, ten také musí přistoupit na „jeho stranu.“ Thomsonová oproti tomu útočí spíše na emocionální rovině. Například nejprve předloží argument odpůrců potratů, kteří říkají, že právo dítěte na život je důležitější než právo matky zacházet s vlastním tělem. Tento argument se v daném okamžiku zdá přirozeně rozumným. Pak ovšem vyrukuje s myšlenkovým experimentem, kde nás donutí vcítit se do situace, kdy je naše tělo napojeno na tělo houslisty. Jednoduše oznámí, že na houslistu budeme muset zůstat napojeni po dobu nezbytně nutnou – a to i kdyby tato doba trvala celý náš život - jelikož právo houslisty na život je důležitější, než naše právo zacházet s vlastním tělem. Dá se předpokládat, že tato myšlenka vyvolá ve většině lidí intuitivní odpor a rozběhne v nich nový proces racionalizace této nově vzniklé intuice. Máme najednou pocit, že se základní tezí proti-potratové argumentace se zdá být něco v nepořádku. A o to v podstatě Thomsonové podle svých vlastních slov jde. Chce ukázat, že odpůrci potratů zacházejí s frázemi jako *každý člověk má právo na život a plod je osoba* jakoby jejich aplikace na problematiku interrupcí byla bezproblémová a jednoznačná. Thomsonová chce tedy zpochybnit to, co je pro tyto lidi „nezpochybnitelné.“ Zatímco Tooley přesně ví, kde leží pravda, Thomsonová si klade nižší cíle, což může být v důsledku daleko efektivnější, pokud chceme poodhalit čtenáři novou perspektivu a donutit ho se nad problémem hlouběji zamyslet.

Abstrakt

DOSTALÍKOVÁ Aneta. Katedra filozofie. Filozofická fakulta. „Interrupce jako filozofický problém.“ Mgr. Filip Tvrđý, Ph.D. 61 stran. 18 titulů použité literatury.

Klíčová slova: interrupce, etika, právo na život, osoba, infanticida, porod, psychologie, morální soud, intuicionismus

Práce se zabývá tematikou interrupcí, kterou pojímá z filozofického hlediska. Prostřednictvím vybraných autorů je nastíněno a kriticky zhodnoceno několik odlišných názorů na tento problém. Stěžejními autory jsou Judith Jarvis Thomsonová, Michael Tooley a Philippa Footová. Základní se stává otázka, za jakých podmínek má člen rodu *Homo sapiens* právo na život. Pokud přiznáme toto právo lidskému plodu již od jeho početí, jsme nuceni řešit konflikt často protichůdných zájmů dvou zúčastněných osob – matky a dítěte. Tento konflikt zájmů je ukončen až porodem dítěte. Jako nejvhodnější řešení se proto z filozofického hlediska jeví stanovení porodu jako důležitého milníku, při kterém dítě teprve nabývá status osoby se všemi k tomu náležejícími právy. Toto stanovisko je podepřeno názory Mary Anne Warrenové. V závěru práce je věnováno pozornost tomu, jak lidé z psychologického hlediska vytváří morální soudy a jak lze tyto soudy ovlivnit u ostatních lidí. Je zde předložena koncepce Jonathana Haidta, který v tomto směru upřednostňuje intuicionismus před racionalismem.

Abstract

DOSTALÍKOVÁ Aneta. Department of Philosophy, Philosophical Faculty. „A Philosophical View of Abortion.“ Mgr. Filip Tvrđý, Ph.D. 61 pages. 18 titles in the bibliography.

Key words: abortion, ethics, right to life, person, infanticide, birth, psychology, moral judgement, intuitionism

This thesis deals with the topic of abortion from a philosophical point of view. Several different opinions on the given topic are outlined and critically evaluated through the chosen authors. The key authors are Judith Jarvis Thomson, Michael Tooley and Philippa Foot. The basic question becomes, under what conditions a member of the genus *Homo sapiens* has right to life. If we admit this right to the human fetus from the moment of conception, we are forced to deal with conflicting interests of the two persons - mother and child. This conflict of interest is terminated until the birth of the child. The most appropriate solution from a philosophical point of view seems to be setting childbirth as an important milestone in which the child only acquires the status of the person with all the rights belonging. This opinion is supported by the views of Mary Anne Warren. Finally, attention is paid to how people psychologically create moral judgments and how can these judgments influence people. There is a concept presented by Jonathan Haidt, who in this direction favors intuitionism over rationalism.

Použitá literatura

BOONIN, David: *A Defense of Abortion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

CAVALIERI, Paola, SINGER, Peter: *The Great Ape Project: Equality Beyond Humanity*. New York: St. Martin's Press, 1994.

DAMASIO, Antonio: *Descartesův omyl*. Praha: Mladá fronta, 2000.

FEINBERG, Joel: *The Rights of Animals and Unborn Generations*, In: *Philosophy and Environmental Crisis*, 1974, str. 43-68.

FOOTOVÁ, Philippa: *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect*, In: *The Oxford Review*, 1967, str. 5-15.

Haidt, Jonathan: *The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment*, In: *Psychological Review*, 108/2001, str. 814-834.

JELÍNEK, Jiří. a kol.: *Trestní právo hmotné*. 2. vydání. Praha: Leges, 2010.

KACZOR, Christopher: *The Ethics of Abortion: Women's Rights, Human Life, and the Question of Justice*. New York: Routledge Chapman & Hall, 2011.

KOCH, Christof: *When does Consciousness Arise?*, In: *Scientific American* 20/2009, str. 20-21.

NOVÁKOVÁ, Julie, PEČÍRKA, Jan: *Antika v dokumentech I*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury, 1959.

PICHA, Marek: *Kdyby chyby. Epistemologie myšlenkových experimentů*. Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2011.

ROTH, John: *Ethics*. Pasadena: Salem Press, 2005.

SUMNER, Leonard Wayne: *Interrupcia a teória morálky*, In: *Právo ženy? Štúdie o problematike interrupcií*. Bratislava: Kalligram, 2004, str. 44-59.

THOMSONOVÁ, Judith Jarvis: *A Defense of Abortion*, In: *Philosophy & Public Affairs*, 1/1971, str. 47-66.

TOOLEY, Michael: *Abortion and Infanticide*, In: *Philosophy & Public Affairs*, 2/1972, str. 37-65.

TOOLEY, M: *Defense of Voluntary Active Euthanasia and Assisted Suicide*, In: *Contemporary debates in applied ethics*. Malden: Blackwell Publishing, 2006, s. 161 – 178.

TOOLEY, Michael: *In Defense of Abortion and Infanticide*, In: *The Abortion Controversy*. Boston: Jones and Bartlett, 1994, str. 186-209.

WARRENOVÁ, Mary Anne: *The Moral Significance of Birth*, In: *Hypatia*, 4/1989, str. 46-65.

Internetové zdroje

<http://prolife.cz/>

<http://www.nytimes.com>

<http://philrsss.anu.edu.au>

<http://www.colorado.edu>

<http://stopgenocide.cz/>

<http://uzis.cz/>

<http://en.wikipedia.org>

<http://www.ct-24.cz>

<http://animalrights.webz.cz>

<http://www.greatapeproject.org>

<http://plato.stanford.edu>

Zákony:

66/1986 Sb. Zákon o umělém přerušení těhotenství.